Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 47

Alexander Böhlig

Gnosis und Synkretismus

1. Teil

Alexander Böhlig

Gnosis und Synkretismus

1. Teil

Die Sammlung enthält besonders für Theologen und Religionshistoriker interessante Aufsätze, die in den Jahren 1966 – 88 bei verschiedenen Gelegenheiten an teilweise entlegenen Orten publiziert worden sind. Sie wurden erneut durchgesehen und nach sachlichen Gesichtspunkten in 4 Abteilungen geordnet:

1. Allgemeine Probleme
2. Nag Hammadi
3. Philologisches zu Nag Hammadi
4. Manichäismus

Dieser erste Teilband behandelt die Themenkreise »Allgemeine Probleme« und »Nag Hammadi«. Der zweite Teilband wird »Philologisches zu Nag Hammadi« und »Manichäismus« enthalten, sowie ein ausführliches Register.

Im Zentrum steht die Arbeit des Verfassers an gnostischen Texten und manichäischen Funden. Wie schon in dem vorangegangenen Band *Mysterion und Wahrheit* (Leiden 1968), der in das Register des 2. Teilbandes aufgenommen wurde, geht es um die Erschließung und Deutungsversuche neu gefundener Texte und ihre religionsgeschichtliche Einordnung. Dabei ist ihr synkretistischer Charakter besonders berücksichtigt, wobei die griechische und orientalistische Umwelt und ihr gegenseitiges Verhältnis, nicht zuletzt aber das Verhältnis von Gnostizismus und Christentum behandelt wird.

Böhlig · Gnosis und Synkretismus 1

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

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

47

Gnosis und Synkretismus

Gesammelte Aufsätze
zur spätantiken Religionsgeschichte

1. 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 1 (1989)
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: 47)
ISBN 3-16-145299-2
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 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 Augustinus 127
Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus 135
Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus 164
Exkurs 180
Byzanz und der Orient
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
Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im 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
Nag Hammadi I. 5 312
Das Ägypterevangelium als ein Dokument der mythologischen
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
Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen 399
Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag
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
»Gnosis und Synkretismus« (1. und 2. Teil) 655

VORWORT

Als Herr Kollege Martin Hengel mich aufforderte, der Aufsatzsammlung "Mysterion und Wahrheit" einen weiteren Sammelband folgen zu lassen, in dem von mir später in den letzten zwanzig Jahren veröffentlichte Aufsätze zum Thema der Gnosis zusammengefaßt werden sollten, lag ihm daran, die an so ganz verschiedenen und z.T. entlegenen Orten geäußerten Anregungen und Arbeitsergebnisse (Zeitschriftenaufsätze, Kolloquiumsbeiträge, Festschriftartikel usw.) in einem Band einem weiteren wissenschaftlichen Leserkreis, nicht zuletzt auch Theologen, zugänglich zu machen. Bei seiner Anregung legte er mir nahe, doch einige, u.U. autobiographische, Bemerkungen zur Bedeutung der Orientalistik für die Theologie zu machen. Da der Hauptteil des Buches bereits einen beträchtlichen Umfang erreicht hat, muß ich mich hier im Vorwort zu dieser Problematik mit einigen kurzen Hinweisen begnügen.

Weil das Christentum aus dem Judentum und damit aus dem Orient stammt, ist von vornherein eine Beschäftigung des Theologen mit der orientalischen Umwelt der Bibel in weitestem Sinne gegeben. Humanismus und Reformation mit ihrem Ruf "ad fontes" machten zunächst einmal die Beschäftigung mit dem Hebräischen zu einem wichtigen Arbeitsgebiet. Das Vorhandensein auch aramäischer Abschnitte und die Hoffnung, mit den Mitteln vergleichender Grammatik die Interpretation des Alten Testaments verbessern zu können, führte zur Heranziehung der Semitistik, wenn dabei auch nicht immer nach einer ange-

messenen Methodik verfahren wurde.

Eine weit bedeutsamere Rolle kam der Orientalistik aber seit dem 19. Jh. zu, nachdem die Entzifferung der Keilschrift und der Hieroglyphen die Umwelt des Alten Testaments als seinen Hintergrund deutlicher werden ließ. Eine tiefgreifende Exegese des Alten Testaments ist ohne altorientalistische und ägyptologische Kenntnisse heute nicht mehr möglich, ganz abgesehen von einer sprachlichen semitistischen Schulung, zumal das Ugaritische die Stellung des Hebräischen als eines kanaanäischen Idioms uns hat besser verstehen lassen.

Sowohl für Alttestamentler als auch für Neutestamentler ist von Interesse die Literatur des Judentums zwischen den beiden Testamenten. Dieses apokryphe Schrifttum ist zu einem großen Teil nur in orientalischen Übersetzungen über die christlich-orientalischen Kirchen erhalten. Zu seiner Erschließung war Koptisch, Syrisch, Arabisch, Äthiopisch, Armenisch und Georgisch eine notwendige Hilfe. Gerade apokalyptische Literatur ist besonders auf diesem Wege überliefert worden: man denke an 4. Esra, Baruch, Henoch, Jubiläen, Eliasapokalypse u.a. Doch auch bei der Herstellung des Bibeltextes selber, insbesondere der Septuaginta sowie des Neuen Testaments, können die älteren orientalischen Übersetzungen wertvolle Hilfe leisten. Ich selbst habe der Arbeit am koptischen Proverbientext und der Beteiligung an K. Aland's Evangeliensynopse viel Zeit geopfert.

Aber über die Bibel und ihre Apokryphen hinaus haben die orientalischen Literaturen patristisches Gut erhalten, das z.T. noch im griechischen Original vorhanden, oft aber auch als häretisch verdammt, nur durch die Übersetzung bewahrt worden ist. Wie reich solche Übersetzungsliteratur sein kann, zeigt das Beispiel der Passahhomilie des Melito von Sardes. Als der griechische Text aus der Sammlung Bodmer herausgegeben wurde, tauchten bald syrische und georgische Versionen, ja auch Bruch-

stücke einer koptischen Fassung auf. Oder: Severus von Antiochia konnte als Monophysit bis auf Fragmente nur auf syrisch tradiert werden.

Aber auch orientalische Originalquellen christlicher Theologie und Frömmigkeit sind von einer orientalischen Sprache in andere übersetzt worden, z.B. Afrahat aus dem Syrischen ins Armenische und Äthiopische, der Kommentar des Ephräm Syrus zu Tatians Diatessaron aus dem Syrischen ins Armenische oder die Briefe des Antonius aus dem Koptischen ins Arabische und Georgische. So ist es nicht verwunderlich, wenn die originalsprachlichen Werke zusammen mit den Versionen eine außerordentlich umfangreiche Literatur bilden. Das kann man am Umfang des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) sehen, das ca. 500 Bände umfaßt und ständig weiter zunimmt, ebenso wie an der Patrologia Orientalis (PO), die zwar nicht so viele Bände zählt, aber auch laufend fortgeführt wird. Daneben stehen eine Fülle von kleineren Serien und Einzelveröffentlichungen. Wichtig für den Theologen, der nicht zugleich eine orientalistische Ausbildung besitzt, ist der Umstand, daß in der Disziplin Christlicher Orient Textveröffentlichungen immer mit Übersetzungen gegeben werden. Der Benutzer hat also stets schon eine Interpretation vor sich. Das enthebt ihn natürlich nicht, im Ernstfall auf den Urtext zurückzugreifen. Gerade wenn es um Begriffe geht - und das ist ja in der Theologie die Regel -, kann die Übersetzung allein zu Mißverständnissen führen. Das gilt z.B. auch für den koptisch-gnostischen Fund von Nag Hammadi. Ist doch das Koptische eine Volkssprache, die sich mit der Übersetzung der griechischen Vorlagen schwer tut, was seine Folgen auch beim Verständnis der modernen Interpreten hinterläßt. Auf keinen Fall sollte man sich an die früher einmal gültige Regel halten: Orientalia non leguntur.

Doch die Beschäftigung mit den christlich-orientalischen Literaturen kann für den Theologen nicht allein darin bestehen, anderweitig verlorenes Textmaterial zu beschaffen oder Versionen für die kritische Ausgabe einer patristischen Schrift zu erhalten. Der Theologe hat die Aufgabe, sich mit der Tradition zu befassen, die aus dem Ostmittelmeerraum als dem Heimatland des Christentums stammt. Der heute so betonte Zug zum ökumenischen Denken sollte uns die in unserer Zeit z.T. sehr klein gewordenen und meist an der Unterdrückung durch fremde Religionen und Ideologien leidenden Orientkirchen nicht vergessen lassen. Auch sie selber spüren gegenwärtig etwas von den Aufgaben, die der Gedanke der Weltkirche mit sich bringt, zumal der Austausch zwischen Abend- und Morgenland durch die vereinfachten Verkehrswege und durch eine Tätigkeit von orientalischen Christen in Europa und Nordamerika erleichtert wird. Ihre Tradition und Geschichte bieten ein eindrucksvolles Bild vom Wirken des Christentums über den Rahmen des römischen Reiches hinaus.

So sehr im Osten des römischen Reiches das griechische Element von vorrangiger Bedeutung war durch den Einfluß, den die griechische Schule und Wissenschaft auf die christliche Theologie ausübte, muß man sich doch klarmachen, daß die beiden größten und prosperierendsten Provinzen, die den Osten des römischen und frühbyzantinischen Reiches bildeten, Syrien und Ägypten, orientalische Länder waren, die zwar in gewissem Maße hellenisiert, aber im Besitz eigenen Nationalbewußtseins und weitgehend eigener Sprache waren, in die nicht nur die Bibel übersetzt wurde, sondern in denen Texte aufgefunden werden konnten, die Zeugnis davon ablegen können, womit sich die Kirche im Kampf um den rechten Glauben auseinanderzusetzen hatte. Aber durch den Orient ging eine Grenze hindurch, mit der der Westen und der Osten der damaligen Welt zusammen-

stießen, das römische Reich und das iranische Großreich, zwischen denen noch Pufferstaaten lagen. Wenn auch die griechische Sprache in der Theologie dominierte, so hat sie doch die Volkssprachen in den Kirchen des Orients nicht beseitigt. In Ägypten entwickelte sich das Koptische, in Syrien wurde die alte Kanzleisprache der Osrhoene zur Kirchensprache ebenso wie in Mesopotamien, in Armenien entstand nach Erfindung einer eigenen Schrift eine eigene Literatur, im Kaukasus nahm diese Stelle das Georgische ein; in Afrika bildeten sich als Schriftsprachen das Nubische und das Äthiopische heraus.

Diese Vielsprachigkeit spielte ebenso wie das Nationalgefühl der einzelnen Völker eine bedeutsame Rolle in den großen Kirchenkämpfen, die sich an die Entstehung der christlichen Bekenntnisse anschlossen. Wie zugleich Glaubenskämpfe und politische Gegnerschaft hierbei Hand in Hand gingen, zeigt das Schicksal Syriens und Ägyptens. Wanderten doch die 431 auf dem Konzil von Ephesus verdammten Nestorianer in das Rom feindliche Persien aus, was besonders im Auszug der Schule von Edessa und ihrer Neugründung in Nisibis zu Tage tritt. An beiden Stellen hatte man auf die Schule von Antiochia zurückgegriffen und Werke von ihr ins Syrische übersetzt. So kommt es, daß Theodor von Mopsuestia zum theologischen Lehrer der Nestorianer wurde. Ägypten, die Heimat der Monophysiten, verband diese theologische Einstellung mit einer Haltung nicht nur gegen die Reichskirche, sondern den Kaiser und das Reich überhaupt. Wenn es Monophysiten in Syrien gab, die von ihrer Heimatkirche verjagt wurden wie Severus von Antiochia, wurden sie in Ägypten aufgenommen. Monophysitisches Material ist außerdem in den Landessprachen von Äthiopien und Armenien erhalten.

Das starke Interesse an den dogmatischen Fragen wirkte sich auch in der liturgischen Tradition aus. Denn die reiche

Überlieferung dieser Art brachte auf diesem Wege die Glaubensinhalte an die Gemeinden heran. Gerade die protestantischen Theologen, die in ihren Gottesdiensten ziemlich wenig liturgische Tradition pflegen, sollten sich mit diesem Erbe des Orients beschäftigen, um im Kampf um neue liturgische Formen aus dieser Quelle schöpfen zu können.

Ein weiteres Erbe an das Abendland hat die orientalische Form des Christentums mit seiner Stellung zur Askese gegeben. Über ein asketisches Handeln in der Gemeinde hinaus hat sich hier die Anachorese und das Koinobitentum entwickelt. Selbstentäußerung in der Nachfolge Jesu und demütige Versenkung führten zum Dienst, der im Klosterleben Gebet und Arbeit Hand in Hand gehen läßt. Die großen Werke der Apophthegmata patrum, die Historia Lausiaca und ähnliche Literatur, wurden über den ganzen Orient verbreitet, ebenso wie die Literatur um Pachomius. Solches Schrifttum kam bis nach Zentralasien, wie ein in der Oase Turfan gefundenes sogdisches Fragment der Apophthegmata und aus Euagrius Ponticus beweist, der zugleich Praktiker und Theoretiker der Askese war. Durch diesen Asketen und Theologen gewann im Osten auch die Mystik an Bedeutung. Orientalische Übersetzungen von Dionysius Areopagita wie im Abendland die des Scotus Erigena sind vorhanden. In Syrien trat Isaak von Ninive hervor. Die Mystik des christlichen Orients hat auch Einfluß auf die islamische Mystik ausgeübt.

Mit der Herrschaft des Islam im Ostmittelmeerraum trat das Arabische an die Stelle des Griechischen als lingua franca, so daß eine christlich-arabische Literatur entstehen mußte. Das Verhältnis des Christentums zum Islam ist für den Theologen in doppelter Hinsicht wichtig. Einerseits ist seine Bedeutung für dessen Entstehung zu klären, andererseits die Auseinandersetzung mit ihm eine ständige Aufgabe christlicher

Theologie.

Die ganze Breite der Forschungsaufgaben, die der christliche Orient stellt, wäre aber nicht vorhanden, hätte es nicht die Entwicklung von Kirche und Theologie in den ersten drei Jahrhunderten gegeben. Mit Recht hat A. von Harnack bei der Edition der griechischen Kirchenschriftsteller diese Zeit in den Vordergrund gerückt und W. Bauer die Frage nach Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum untersucht. Auch für diese Jahrhunderte hat uns der scheinbar unerschöpfliche Boden Ägyptens zwei orientalische Textsammlungen erhalten, den koptisch-gnostischen Fund von Nag Hammadi und die koptisch-manichäische Bibliothek von Medinet Madi.

Da ja die häretischen Originalschriften von Staat und Kirche vernichtet worden waren, mußten diese Funde faszinierend wirken. Erhoffte man sich doch von diesen Texten sehr viel - vielleicht mehr, als sie für uns leisten können. Das war für mich mit ein Grund, daß ich einen großen Teil meiner Lebensarbeitszeit der Erstedition gnostischer und manichäischer Texte gewidmet habe. Es versteht sich von selbst, daß ich im Anschluß an diese Tätigkeit in Vorträgen und Aufsätzen Einzelprobleme daraus behandelt habe. Zusammengefaßt werden nun in diesem Band Aufsätze, die ab 1966 publiziert sind; sie sind hier nicht zeitlich nach ihrem Erscheinen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Im ersten Teil werden die Beiträge zusammengefaßt, die über einzelne gnostische Gruppen hinausführen, diese unter einem allgemeinen Gesichtspunkt behandeln oder sie in einen größeren Rahmen einzuordnen versuchen. Im zweiten Teil folgen die Aufsätze zu inhaltlichen Problemen von Nag Hammadi, im dritten solche, die sprachliche Probleme von Nag Hammadi angehen, wobei allerdings die sprachliche Eigenart auch einen wesentlichen Beitrag zum Inhalt liefern kann. Der vierte Teil ist dem Manichäismus ge-

widmet. Das Register erstreckt sich auch auf die vorangegangene Aufsatzsammlung "Mysterion und Wahrheit".

Als ich vor über fünfzig Jahren Theologie und Orientalistik studierte, stand die Theologie trotz einer stärkeren Selbstbewußtwerdung weithin unter den Auswirkungen der Religionsgeschichtlichen Schule. Das Christentum, seine Entstehung und frühe Ausbildung wurden im Rahmen seiner Umwelt betrachtet, ja man bemühte sich sogar, es als Produkt seiner Umwelt anzusehen. Diese war die Welt des Hellenismus, die gerade im Osten des römischen Reiches und an seinen Rändern ihre eigenartige Ausgestaltung erfahren hatte. Hier hatten die griechisch-römische Kultur und ihre Philosophie, das Judentum, das pagane semitische Denken, die Astrologie und die iranische Religion in einem synkretistischen Prozeß zusammengewirkt. Die Glaubenswelt des Christentums sollte ein Glied in diesem religionsgeschichtlichen Geschehen darstellen. Als besonderes Merkmal des Hellenismus sah man aber nicht die Hellenisierung des Orients an, wie sie ja in der weitgespannten Ausbreitung der Koinesprache zu erkennen ist, sondern vielmehr eine Orientalisierung. Zwar war das Neue Testament griechisch geschrieben, aber seinen Inhalt glaubte man vom Orient her besser erklären zu können. In seiner Theologie des Neuen Testaments hat R. Bultmann bei seiner Darstellung des Kerygmas der hellenistischen Gemeinde ein umfangreiches Kapitel "Gnostische Motive" angefügt. Er nahm an, daß die Grundgedanken der Gnosis, wie wir sie in den Systemen des Gnostizismus, Mandäismus und Manichäismus kennen, bereits in das Neue Testament über eine jüdische Gnosis eingedrungen seien. Diese These, die sich auf W. Boussets Bild von Judentum und Gnosis und auf R. Reitzensteins Spekulationen von einem iranischen Erlösungsmysterium und von der Bedeutung des iranischen Urmenschen stützte, fand viel Anklang, zumal durch die Übersetzung

M. Lidzbarski's von den mandäischen Texten Übersetzungen vorgelegt worden waren. Auch vom Manichäismus waren aus Zentralasien Originale bekannt geworden, die aber infolge ihrer iranischen und z.T. buddhistischen Nomenklatur Mißverständnisse fördern konnten. Zwar hatte H.H. Schaeder nachgewiesen, daß es sich dabei um eine missionarische Gestaltung der Namensgebung im Mythos handelte, doch Überbetonung der bei Alexander von Lykopolis zitierten philosophischen Darstellung des manichäischen Mythos hatte die volle Durchsetzung seiner Beobachtung zunächst verhindert. Da brachte erst der koptisch-manichäische Fund von Medinet Madi mit der Fülle seiner mythologischen Figuren, die Wiedergaben ihrer syrischen Urformen waren, den Nachweis für die Richtigkeit von Schaeders Beurteilung der sog. östlichen Überlieferung des Manichäismus. Auf der Basis dieser neu gefundenen Texte konnte ich in meiner ungedruckten theologischen Dissertation "Die Bibel bei den Manichäern" und in meinem Aufsatz "Christliche Wurzeln im Manichäismus" den Weg vom Christentum zum Manichäismus aufzeigen, worin ich durch den später aufgefundenen griechischen Kölner Mani-Codex bestätigt wurde. Auf dieser Grundlage untersuchte ich Mani auch als Synkretisten grundsätzlich und an Hand von Einzelproblemen wie griechischer Philosophie, iranischen und gnostischen Einflüssen. Besonders wichtig erscheint mir die Differenzierung solcher Einflüsse dahin, ob sie nutzbare Modelle oder Initiative gebende Vorstellungen sind. Deshalb sehe ich im manichäischen Mythos auch eine gnostisch-synkretistische Ausführung der Christologie. Nicht manichäische Ideen sind in der kirchlichen Christologie zu finden, sondern die Christologie ist für Mani, der sich "Apostel Jesu Christi" nennt, der Ausgangspunkt. Infolge der Ausbreitung des Manichäismus als Weltreligion liegen seine Quellen in vielen Sprachen vor: griechisch, lateinisch, koptisch, syrisch, arabisch, mit-

telpersisch, parthisch, sogdisch, uigurisch, tocharisch, chinesisch. Der Forscher auf diesem Gebiet sollte mit möglichst vielen vertraut sein, um die Begriffswelt erfassen zu können.

Für das eigentliche Wesen der Gnosis im allgemeinen und des Gnostizismus im besonderen schien der Fund von Nag Hammadi endlich Klarheit zu bringen. Als eine der ersten veröffentlichten Schriften lieferte das Thomasevangelium eine Sammlung von Worten Jesu, von denen eine große Anzahl aus den Synoptikern bekannt war. Manche Wissenschaftler glaubten, darin die Quelle Q erkennen zu können. Doch was an Evangelien, Apokalypsen und Apokrypha in der Bibliothek vorliegt, ist ausgesprochen gnostisch. Weil eine Reihe von Texten nichtchristlich sein dürfte, bei anderen erst eine Christianisierung stattgefunden zu haben scheint, kann man auf eine außerchristliche Gnosis schließen, zumal man m.E. hier den Hermetismus dazurechnen darf, von dem ja gleichfalls Zeugnisse in Nag Hammadi vorhanden sind. Ein gnostisches Fluidum hat parasitär Religionen beeinflußt, so daß die großen christlichen Gnostiker wie Basilides und Valentin mit seinen Schülern christliche Theologen einer besonderen Schule waren. Doch dies gilt ebenfalls für andere Verfasser der Schriften unserer Sammlung. Die Datierung der in unserem Material vorliegenden Tradition ist allerdings schwierig. Dazu benötigen wir noch eine Geschichte der gnostischen Tradition. Die Texte müssen noch weiter literar- und formkritisch behandelt werden. Zwar ist in ihnen durchaus vorirenäisches Gut erhalten; in anderen Fällen erkennt man aber das Wirken eines Kompilators. Insofern ist Vorsicht geboten, wenn man solches Gedankengut in ältere Zeiten zurückprojizieren will. Für das Verhältnis Griechenland und Orient im Gnostizismus habe ich mit den Aufsätzen über die griechische Schule in Nag Hammadi und die aramäischen Elemente in diesen Schriften Beiträge zur kulturellen Ortsbestimmung

zu liefern gesucht. Dagegen ist im Gnostiker der Disputant beim Entstehen der Großkirche zu sehen, dessen Wirken positiv und negativ sein kann. Weil Thesen oft als Folge eines geistigen Kampfes formuliert werden, sollte der Theologe wissen, womit sich die Kirche in der Diskussion mit Gnostizismus und Manichäismus auseinanderzusetzen hatte. Darüber ist auch in der modernen Theologie viel Streit entstanden.

Daß in fast allen in dem Bande gegebenen Beiträgen Änderungen gegenüber ihrer Erstfassung vorgenommen wurden, ist verständlich, zumal auch gegebenenfalls die Diskussion aufgenommen wurde.

An dieser Stelle möchte ich ganz besonders noch meinen Dank sagen Herrn Kollegen Hengel für die Anregung zu diesem Band, dem Verlag J.C.B. Mohr (P. Siebeck), daß er ihn in seine Produktion aufgenommen hat, und meiner Frau, die die Offsetvorlage angefertigt und mich bei der Erstellung der Indices tatkräftig unterstützt hat.

Alexander Böhlig

ABKÜRZUNGEN

A(nm).	Anmerkung
A(pocr) J(oh)	Johannesapokryphon
BG	Papyrus Berolinensis gnosticus
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CMC	Codex Manichaicus Coloniensis
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
d.h.	das heißt
Ev Aeg	Ägypterevangelium
Ev Phil	Philippusevangelium
Ev Thom	Thomasevangelium
Ev ver	Evangelium der Wahrheit
FGH, FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
i.e.	id est
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JThS.	Journal of Theological Studies
Keph.	(koptisch-manichäische) Kephalaia
m.E.	meines Erachtens
MPG	Migne, Patrologia Graeca
MPL	Migne, Patrologia Latina

NGWG	Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
NH	Nag Hammadi codices
NTS	New Testament Studies
OLZ	Orientalistische Literatur-Zeitung
PGM	Papyri graecae magicae
PO	Patrologia Orientalis
Ps-B.	(Manichaean) Psalm-Book
PW	Pauly-Wissowa
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Realenzyklopädie
S.	Seite
sc.	scilicet
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
s.v.	sub verbo
ThLZ	Theologische Literatur-Zeitung
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
u.a.	und andere(s)
UPZ	Urkunden der Ptolemäerzeit
u.U.	unter Umständen
v.	Vers
vgl.	vergleiche
Z.	Zeile

ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
z.B.	zum Beispiel
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
z.T.	zum Teil
ZT(h)K	Zeitschrift für Theologie und Kirche

ALLGEMEINE PROBLEME

ZUR STRUKTUR GNOSTISCHEN DENKENS

I. Einleitung

M. Heideggers Wort "Die Wissenschaft denkt nicht"[1] ist insofern berechtigt, als in diesem Satz Denken die In-Frage-Stellung der fundamentalen Grundlagen bedeutet. C.F.v. Weizsäcker stimmt von der Naturwissenschaft aus Heidegger zu[2], da die Physik nicht danach fragt, was Materie ihrem Wesen nach ist, sondern die sie betreffenden Gesetze erarbeitet. Auch gewisse Sparten der Geisteswissenschaften verfahren so, z.B. wenn der Linguist Regeln aufstellt oder der Texteditor Handschriften vergleicht und verwertet. Aber gerade in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen ist die technische Arbeit meist so eng mit der Interpretation verbunden, daß theologische, religionswissenschaftliche und philosophische Grundfragen auch vom Philologen gestellt werden müssen. Auch bei der Erforschung von Gnosis und Gnostizismus ist dies der Fall, so daß hier eine Trennung von philologischer und religionswissenschaftlicher Arbeit nur zu Fehlschlüssen führen würde.

Auch in dieser Forschung setzt Tübingen die Arbeit fort, der F.C. Baur, der bei dieser Tagung immer wieder genannte Tübin-

Vortrag, gehalten auf der Tagung der SNTS in Tübingen 1977, veröffentlicht in NTS 24 (1978) 496 - 509.

1 M. Heidegger, Was heißt denken? (3. Aufl. Tübingen 1971), S. 4.

2 C.F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur (München 1974), S. 288.

ger Theologe, große Aufmerksamkeit geschenkt hat; allerdings vollzieht sich die planmäßige Forschung auf diesem Gebiet heute nicht im Fachbereich Theologie, sondern in der Abteilung Sprachen und Kulturen des christlichen Orients beim Orientalischen Seminar. Hier läuft gegenwärtig ein Forschungsauftrag, der hellenische und hellenistische Einflüsse in den Texten von Nag Hammadi untersuchen soll, um später das gleiche auch am Manichäismus vorzunehmen. Als Zentralthemen werden 1. Metaphysik und Kosmologie, 2. Anthropologie, 3. Ethik behandelt. Außerdem wird ein Begriffswörterbuch erstellt, das eine erste Hilfe für die Erschließung der Texte von Nag Hammadi bilden soll, bis das von B. Layton geplante große Gesamtwörterbuch von Nag Hammadi erscheinen kann.

II. Warum besondere Beachtung der Denkformen

Baur hatte im Gnostizismus etwas grundsätzlich anderes als im Christentum gesehen: er wollte in ihm ein Weltprinzip, nicht ein Heilsprinzip erkennen. Diese Gegenüberstellung war zu einseitig, weil Kosmologie und Soteriologie sich in der Gnosis nicht ausschließen, sondern vielmehr ergänzen. Eine Welt, die dem gebildeten Gläubigen - im Hellenismus hat Bildung sehr stark religiösen Charakter gewonnen - sich horizontal und vertikal immer weiter auftat, mußte auch beim Suchen nach dem Heil und den damit zusammenhängenden Fragen unabdingbare Bedeutung erlangen. Die Probleme werden vom Kosmos aus beantwortet, wie wir noch zu behandeln haben. Deshalb spielt auch Jesus bzw. Christus für den christlichen Gnostiker als kosmische Größe die wesentliche Rolle.

Nicht erst W. Anz[3], sondern bereits Baur[4] hat durch die scharfe Differenzierung von Christentum und Gnostizismus sich veranlaßt gesehen, die Erforschung des Gnostizismus und Manichäismus von der christlichen Sektengeschichte in die allgemeine Religionsgeschichte zu verlegen. Für uns, die wir ihm darin folgen, ist übrigens Gnosisforschung nicht nur die Behandlung der Häresien des 2. Jh's, sondern sie bezieht die Bearbeitung des Mandäismus, Manichäismus und auch der Hermetik mit ein. Allerdings zog Baur sehr weitgehende Schlüsse, z.B. für die Beziehungen zu Indien (Buddhismus) und Iran, die ihm der damalige Quellenstand eigentlich nicht gestattete. Doch der Weg für die spätere Arbeit der Religionsgeschichtlichen Schule war von ihm schon vorbereitet. Die stürmische Entwicklung der Orientalistik mit ihrer Erschließung des Alten Orients, der zentralasiatischen Quellen zum Manichäismus sowie der Handschriftenfunde im Boden Ägyptens, ganz abgesehen von neuerschlossenen Exzerpten aus syrischen und arabischen Texten, gab Theologen und Philologen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Mut, ein neues Bild der Religionsgeschichte für das Zeitalter um Christi Geburt zu zeichnen. Unter ihnen ragen zwei Neutestamentler hervor: W. Bousset[5] und R. Bultmann[6]. Man meinte damals - und auch heute gibt es Vertreter dieser Richtung -, der Mittelmeerraum sei vom Orient her durch eine religiöse Strömung, die Gnosis, geprägt worden, die sich wohl auch in religiösen Gruppenbildungen niedergeschlagen haben mochte. Den Ursprung

3 W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (TU 15, 4), Berlin 1897.

4 F.C. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte (2. Aufl. Tübingen 1860), S. 175 - 189. (Abdr. in: K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus [Darmstadt 1975], S. 1 - 16.)

5 W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907).

6 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (7. Aufl. hrsg. v. O. Merk, Tübingen 1977).

dieser Gedankenwelt sahen Männer wie R. Reitzenstein[7] und auch heute noch G. Widengren[8] in Iran. Demgegenüber betonte der Iranist H.H. Schaeder das griechische Element[9], in dem bereits A.v. Harnack das eigentliche Charakteristikum der Gnosis hatte sehen wollen[10]. Für Sie ist es heute wohl von vorrangigem Interesse, ob vor dem Christentum, insbesondere vor dem Zeitalter der Urgemeinde und der ältesten Mission, bereits Gnosis vorhanden war, die auf die Gedankenbildung der neutestamentlichen Theologie hätte Einfluß nehmen können. Woraus die Entstehung einer solchen Gnosis im einzelnen zu erklären wäre, soll hier freilich nicht behandelt werden.

Gerade in der jüngsten Zeit ist die entgegengesetzte Richtung, die den Gnostizismus wieder zur christlichen Sekte machen will, stark zu Wort gekommen. Man möchte zu der Auffassung zurückkehren, der Gnostizismus sei eine Hellenisierung des Christentums. Insbesondere wollen die Vertreter dieser Richtung alle entscheidenden Gedanken des Christentums dem Judentum - freilich einem hellenisierten - entstammen lassen. Für die Gnosis läßt man dabei allerdings keine direkten Einwirkungsmöglichkeiten des Judentums zu, sondern postuliert einen Weg der jüdischen Elemente über das Christentum zur Gnosis. Man kann aber nicht aus Schriften christlicher Gnosis, die natürlich auf die heilige Schrift der Christen Bezug nehmen, die Nicht-Existenz anderweitiger Gnosis beweisen. Noch ein Einzelbeispiel: In der Schrift Nag Hammadi II,5 wird von

7 R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (Bonn 1921).

8 G. Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZRGG 4 (1952) 97 - 105, 111 - 114 (Abdr. in: K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, S. 410 - 425.

9 H.H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Leipzig 1927), S. 110ff.

10 Vgl. seine berühmte Äußerung in: Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. Aufl. Tübingen 1909), I 243ff.; vgl. auch die Rezension zu Bousset in ThLZ 33 (1908) 10 - 13 (Abdr. in: K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, S. 231 - 237).

der Schaffung von Cherubin und Seraphin für das Thronreich des Sabaoth und von einer Engelkirche und einem Erstgeborenen mit Namen Israel gesprochen; dieser Name wird dabei übrigens wie bei Philon als "der Mensch, der Gott sieht" gedeutet[11]. Neben diesen Israel wird Jesus Christus gestellt, der dem Heiland in der Ogdoas gleicht[12]. Das weist doch darauf hin, daß in einer älteren Tradition bei der Vorstellung vom Erstling der Engelkirche Israel allein genannt und später im Zuge der christlichen Gnosis Jesus Christus hinzugefügt wurde. Die judaistische Richtung arbeitet heute wie die Religionsgeschichtliche Schule, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Ich fürchte, der Kampf der Meinungen ist bereits zu einem Circulus vitiosus geworden[13]. Man sollte doch heute nicht mehr allein mit Newtons Gesetzen der Mechanik die Geschichte erklären, so einleuchtend für den Menschen und vielleicht auch den Universitätslehrer aus persönlichen Erfahrungen das Gesetz von Druck und Gegendruck erscheinen mag[14]. Man glaubte ja, im allgemeinen die Ereignisse der Geschichte nur auf Kausalitäten zurückführen zu können. Es kam also darauf an, die Gesetze der Geschichte festzustellen, um die Geschichte ebenso wie die Physik in einem festen deterministischen Weltbild erfassen zu können, und der Marxismus-Leninismus glaubt, dies ja geleistet zu haben. Die Physik selber ist aber inzwischen vom rein

11 Israel = "der Gott sieht"; vgl. Philon V 345, 24. VI 156, 4, ed. Cohn - Wendland.

12 Nag Hammadi II 105, 16 - 27; vgl. A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Berlin 1962), S. 53 - 54.

13 So kommt es einem vor, wenn man die aufeinander folgenden Beiträge von W. Schmithals und O. Betz in: Verkündigung und Forschung: Neues Testament, Beihefte zu Evangelische Theologie 21 (1976) 22 - 46 bzw. 46 - 80 vergleicht.

14 So I. Kant, der sich ja an Newton anschließt: "Wenn wir erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß etwas vorhergehe, woraus es nach einer Regel folgt".

mechanischen Weltbild abgekommen; die Ergebnisse der Relativitätstheorie A. Einsteins, der Quantentheorie M. Plancks und der Kybernetik rüttelten am bisherigen Weltbild und den von ihm beeinflußten Weltvorstellungen des 19. Jh's. Das heißt nicht, daß man jetzt die causa efficiens als nicht vorhanden betrachtet; aber man hat festgestellt, daß das Kausalitätsprinzip auch in gewissen Fällen durchbrochen werden kann[15]. Die Naturwissenschaft ist in der glücklichen Lage, solche Ergebnisse im Experiment zu beobachten und zu kontrollieren. Dies können die Geisteswissenschaften zwar nicht; wenn aber eine exakte Wissenschaft sich zu einer so komplexen Weltbetrachtung bekennt, sollten wir dann nicht auch in der Geistesgeschichte uns solche Erfahrungen zunutze machen?

Ich möchte für die Erklärung der gnostischen Systeme das Kausalitätsprinzip nicht vollständig über Bord werfen, glaube aber, daß das Denken, Glauben und Fühlen des Gnostizismus nicht einfach aus einer Mischung verschiedener religiöser Richtungen zu erklären ist; vielmehr ist das, was wir als die historische Größe Gnostizismus ansehen, eine Entfaltung der allgemein menschlichen religiösen Erscheinung Gnosis[16]. Die Gnosis ist im Menschen von vornherein als Möglichkeit angelegt. Sie steht neben dem Erkenntnistrieb der Wissenschaft, neben der rein religiösen Hingabe, neben der Sexualität, neben dem Antrieb zu politischer Herrschaft u.a. Sie kann sich positiv oder negativ zu den anderen Anlagen des Menschen stellen. Wie im menschlichen Körper das Gegen- oder Zusammenspiel

15 Vgl. W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg 1968); C.F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur (München 1971), S. 287ff.; H. W. Beck, Gegen den Mythos vom geschlossenen Weltbild (Wuppertal 1973), speziell S. 49 - 57.

16 Ich weiche hiermit von der Definition ab, wie sie der Kongreß von Messina zu Gnosis und Gnostizismus gegeben hat. Vgl. U. Bianchi, Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 1966 (Leiden 1967), S. XXIX - XXXII.

der Bakterien den Gesundheitszustand beeinflußt, wobei auch äußere Einwirkungen mitspielen, so objektiviert sich die gnostische Haltung im Gnostizismus. Diese gnostische Haltung ist dann nicht abzuleiten. Die Kausalitäten sind aber im Inneren des Menschen an der Auseinandersetzung mit den anderen Anlagen und Einflüssen der Umwelt zu erkennen. Mit dieser Beurteilung von Gnosis und Gnostizismus kann man auch den Äußerungen der Gnosis in der Geschichte, die nicht zum Gnostizismus der römischen Zeit gehören, gerecht werden. Bleibt aber dann nicht doch die Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus erhalten? Ja und nein! Gewiß hat die Forschung, soweit wie möglich, die Kausalitätenkette zurückzuverfolgen. Doch das bezieht sich nur auf die Art, wie sich der Gnostizismus in seinen Äußerungen darstellt. Der gnostische Kern ist eine Voraussetzung.

Worin besteht nun aber die gnostische Haltung?

1. Sie ist eine religiöse Haltung, die glaubt, den Menschen erlösen zu können. Sie hat zum Ziel, durch Trennung von der Welt den Menschen in die geglaubte himmlische Heimat zurückzuführen.

2. Sie glaubt, daß der Mensch dieses Ziel nur erreichen kann, wenn er seine Verflochtenheit mit dem Weltall berücksichtigt und den Dualismus von Licht und Finsternis in Metaphysik, Kosmologie, Anthropologie und Ethik begreift.

3. Sie glaubt, daß ihr diese Erkenntnisse durch die Predigt eines himmlischen Gesandten, also durch Offenbarung, kundgetan wird.

Diese geschilderte Haltung verbindet sich zu Zeiten mit religiösen und philosophischen Bewegungen und macht sich deren Vorstellungen und Begriffe zunutze, z.B. die griechische, altorientalische, jüdische, christliche und islamische Gedankenwelt. Man spricht deshalb auch von einem parasitären Zug

der Gnosis. Darum kann man m.E. mit Recht das Wirken orphischer Gedanken bei Platon als gnoseologisch bezeichnen[17], auch wenn diese noch nicht in die Bahnen des späteren Gnostizismus gelenkt sind. Andererseits zeigt am Beginn der Neuzeit ein Mann wie J. Böhme gnostisches Denken, wenn er darum ringt, Gut und Böse in einer coincidentia oppositorum zusammenzuschließen und Gottes Werk, die Kosmologie, die Geschichte der irdischen Welt und die Wiederherstellung der geistigen Natur zu begreifen und darzustellen.

Wir sollten nun bei der Behandlung der einzelnen gnostizistischen Systeme danach fragen, inwieweit konstitutive Elemente von Akzidentien zu trennen sind, wieweit der gnostische Gedanke sie sich untertan gemacht hat oder durch sie zu weiterer Antwort angeregt wurde. Ich halte es deshalb gegenwärtig für geboten, durch eingehendes Quellenstudium die Denkmethoden der Gnostiker zu analysieren, um die Denkinhalte besser erfassen zu können. Gerade dabei kann man das, was aus den einzelnen Hochkulturen, ihren Philosophien und Religionen stammt, bestimmen und seine Bedeutung für die Gnosis erkennen. Daß dabei die Umdeutung - nicht nur in der Protestexegese - eine besondere Rolle gespielt hat, zeigt, daß die Gnosis nicht einfach eine Mischung einzelner Bestandteile ist, die zusammengebraut wurden. Eine auch für die Struktur besonders wichtige Verbindung in ihr ist dabei die von Philosophie und Religion. Wenn Heidegger beim Vergleich von Denken und Dichten den Denker das Sein sagen, den Dichter aber das Heilige nennen läßt[18], so kann die Kombination von beiden gerade als ein Merkmal der Gnosis angesehen werden. Von der

17 Vgl. C. Andresen, Erlösung, RAC VI (1966) 77ff.

18 M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (5. Aufl. Frankfurt a.M. 1949, 10. Aufl. 1969), Nachwort 51.

mythologischen Darstellung her, die von der Gnosis so oft gebraucht wird, hat man ihre Ausdrucksweise als dunkel betrachtet, weil man sich nicht die Mühe nahm, eine fremdartige Ausdrucksweise zu analysieren. Man sollte doch hier an das Wort von Kant denken: "Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche"[19]. Und Kant weiter: "Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei". Der erstere Satz von Kant erlaubt uns, die Aussagen der Gnostiker zu differenzieren und zu qualifizieren. Es finden sich neben logisch aufgebauten Werken bei ihnen auch solche, die in exzessiver Weise Zahlenreihen oder Zauberformeln zum Selbstzweck machen, ohne daß ihnen ein wirklicher Gedanke zugrunde liegt. Man denke z.B. an die Spekulationen im sog. "Unbekannten altgnostischen Werk" des Codex Brucianus oder an die Darstellungen der Bücher Jeû. Manchmal finden sich aber auch Widersprüche, weil aus religiösen Gründen etwas umgebogen werden muß. So wird etwa von Mani beim Ausgleich von Mondjahr und Sonnenjahr behauptet, das Sonnenjahr habe 364 Tage. Er arbeitet nämlich mit zwölf statt elf Überschußtagen, weil ihm diese wegen der Bedeutung der Zahl zwölf im Manichäismus angemessener erscheinen. Hier tritt also das Glaubenselement gegenüber dem philosophischen in den Vordergrund[20]. Die Tatsache, die Kant in seinem zweiten zitierten Satz ausspricht, versucht der Gnostiker dadurch zu überwinden, daß sein Denken die Form der Schau annimmt; er bedient sich des Mythos.

19 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. Riga 1787), S. XXVI, Anm., und S. 146.

20 W. Henning, Ein manichäisches Henochbuch (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1934), S. 35 (Abdr. in W.B. Henning, Selected Papers I [Leiden 1977], S. 249).

III. Beispiele für Denkstrukturen

Da über den Kunstmythos der Gnostiker schon vielerlei geschrieben worden ist, kann ich mich hier auf Punkte beschränken, die mir im Rahmen dieses Referates als besonders wichtig erscheinen. Im Gegensatz zu H.-M. Schenke bin ich der Meinung, daß es keinen Urmythos der Gnosis gibt; vielmehr zeigt sich der gnostische Mythos variabel. Selbst bei den Manichäern, bei denen der Mythos eine ziemlich feste Form erhalten hat, so daß er gewissermaßen die Regula fidei bildet, bietet die Diskussion Möglichkeiten der Ausmalung. Das Entscheidende ist, daß dem mythologischen Geschehen ein gedanklicher Gehalt zugrunde liegt. Der Mythos selbst kann immer nur Ausdrucksform, nur Modus des gnostischen Denkens sein. Deshalb kann der mythologische Figurenbestand entsprechend dem gedanklichen Inhalt, der ausgesagt werden soll, auch verschieden gebraucht oder sogar umgestaltet werden. Ein Beispiel aus Nag Hammadi: Im Ägypterevangelium wird der himmlische Mensch Adamas von einer Hilfsgottheit mit Namen "Moirothea" (Schicksalsgöttin) geschaffen[21]. In den "Drei Stelen des Seth", in denen Seth seinen Vater Adamas und als dessen Mutter Barbelo, als dessen Vater aber den obersten Gott in drei Hymnen preist, wird Adamas als ein "Moirotheas" bezeichnet[22]. Das ist zu interpretieren als eine -ας- Form von "Moirothea"; solche Form dient als Berufsbezeichnung und besagt somit, daß Adamas als Vater des Seth eine Schöpfergott-

21 Nag Hammadi III 49, 4 (in Codex IV ist der Name zerstört); vgl. Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians, ed. A. Böhlig - F. Wisse in cooperation with P. Labib (Leiden 1975), S. 90.

22 Nag Hammadi VII 119, 11ff.; vgl. M. Krause - V. Girgis, Die drei Stelen des Seth, in: F. Altheim - R. Stiehl, Christentum am Roten Meer II (Berlin 1973), S. 182.

heit ist[23]. Es liegt hier also nicht ein Name, aus dem die Funktion ersichtlich wäre, sondern ein Appellativum vor. Ja, der preisende Seth geht noch einen Schritt weiter; er nennt Adamas danach "Mirotheos" und geht damit vom Appellativum zur Entsprechung von "Moirothea" über und gibt dem Adamas den Namen "Moirothea" in männlicher Form. Ob maskulin oder feminin, die Funktion des Schaffens ist hier für den Namen entscheidend, so daß diese Figur bzw. ihr Name nicht an einen bestimmten Ort im Mythos, sondern allein an die Funktion im jeweiligen Kontext gebunden ist[24].

Auch im Manichäismus findet sich infolge der Bezeichnung mythologischer Größen nach der Funktion mitunter die gleiche Benennung für verschiedene Gestalten. Durch seine Beziehung zum Christentum ist Mani der Terminus "Sohn Gottes" geläufig: "Jesus, du Einziggeborener, du Sohn des höchsten Gottes" begegnet in einem manichäischen Psalm[25]. Und am Ende eines Psalms in einer manichäischen Doxologie heißt es: "Sieg und Preis sei dir, o lebendiger Vater , und Jesus Christus, deinem Sohn, und deinem heiligen Geist"[26]. Um so auffälliger ist die Ähnlichkeit, ja Gleichheit der Aussage über Jesus Christus in den Acta Archelai mit der eines mittelpersischen Hymnus auf Ohrmizd (= Urmensch)[27]. In den Acta Archelai[28] wird ebenso

23 Vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I (3. Aufl. München 1959), S. 461.

24 Vgl. A. Böhlig, Zum "Pluralismus" in den Schriften von Nag Hammadi, s. u. S. 229 - 250.

25 A Manichaean Psalm-Book, II, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938), S. 60, 8.

26 Ps.-B. 82, 30f.

27 W. Henning, Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (NGWG 1932), S. 214 - 228, hier besonders 221 (Abdr. in: W.B. Henning, Selected Papers I, S. 49 - 63, hier 56).

28 Hegemonius, Acta Archelai, ed. C.H. Beeson (GCS 16, Leipzig 1906), S. 12, 9. 11.

wie in dem Hymnus von der Entsendung eines Erlösers gesprochen; beide Male verwandelt er sich in Menschengestalt. In den Acta Archelai begnügt man sich mit der Bezeichnung "Sohn" bzw. "geliebter Sohn". Hier mag durchaus Jesus gemeint sein, der ja im Manichäismus sowohl mit den bösen Mächten kämpft als auch Adam belehrt[29]. Im mittelpersischen Hymnus übernimmt diese Rolle Ohrmizd. Das ist daraus zu erklären, daß sich der Urmensch nach seiner Errettung durch den Lebendigen Geist aktiv an der Befreiung der Seelen beteiligt[30]. Weil er als Urmensch aber auch Sohn des höchsten Gottes ist, kann er in einem Text, der die christliche Nomenklatur umgeht, als Ohrmizd auftreten, der ja der Sohn des Urgottes Zurwan ist. Auch in koptisch-manichäischen Psalmen wird der Urmensch als Sohn bezeichnet[31]: "So steht es mit dem Vater, der seinen starken Sohn gesandt hat". An anderer Stelle heißt er "der Erstgeborene"[32]. Wie man nach dem Ablauf des Mythos die Söhne "ordnet", zeigt eine weitere Psalmstelle, an der der Lebendige Geist als "zweiter Sohn" bezeichnet wird[33]. Man sieht daraus also, daß "Sohn Gottes" in einem aufgegliederten Mythos nicht immer die eindeutige Bedeutung behalten konnte, die dieser Ausdruck von seiner christlichen Tradition her hatte.

Wichtig für das Verständnis gnostischer Texte ist das Vorhandensein von Schriften, die Teilmythen bringen. Es braucht nämlich durchaus nicht immer der ganze Ablauf des kosmologischen Dramas dargestellt zu werden; das liegt gar nicht ein-

29 Vgl. Kephalaia, 1. Hälfte, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940), S. 59, 19ff.

30 Vgl. Keph. 176, 4ff.

31 Ps.-B. 10, 6f.

32 Ps.-B. 36, 21. 80, 28 ist dies dagegen für Jesus gebraucht.

33 Ps.-B. 10, 21.

mal nahe. Im Orient, wo man viel und gern erzählte, kann man durchaus die Entstehung von Stücken annehmen, die Abschnitte der großen mythologischen Handlung herausgreifen. Typisch dafür ist z.B. der Eugnostosbrief. Allerdings lag es auch nahe, daß dann in späterer Zeit größere Einzelabschnitte unter bestimmten Gesichtspunkten zu Gesamterzählungen zusammengefaßt wurden. Man vergleiche hierzu etwa die Hypostasis der Archonten. Aber auch mit kleineren Traditionsstücken muß man rechnen, die von gewissen Tendenzen her verfaßt sind. Man vergleiche dafür nur einmal die verschiedenen Fassungen des Apokryphon des Johannes und den ersten Teil des Ägypterevangeliums von Nag Hammadi[34], die eine ursprünglich einheitliche Handlung des Mythos bieten, der nun ganz verschiedenartig ausgemalt ist. Wenn Traditionsstücke zu einem Traktat zusammengefügt wurden wie etwa in der Schrift Nag Hammadi II,5[35], so darf man sich diesen Vorgang freilich nicht unlebendig und rein mechanisch vorstellen.

Daß andererseits Teilmythen immer schon als Bestandteile eines Gesamtweltbildes, also eines Gesamtmythos, anzusehen sind, liegt im Wesen des gnostischen Mythos. Er versucht ja, der Aufgabe gerecht zu werden, die sich die griechische Philosophie gestellt hat, der Erfassung der Welt als Ganzem[36]. Die großen Mythen des platonischen Dialogwerkes, etwa in Timai-

34 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, Gospel of the Egyptians, S. 32ff.

35 Vgl. A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel, S. 26ff. Der Widerspruch gegen die These von den Traditionsstücken erscheint mir unbegründet. Es handelt sich ja nicht um zwei am Schreibtisch zusammengemixte Quellen, sondern um Mythengut verschiedener Tendenzen, das unter einem übergeordneten Gesichtspunkt zusammengeschlossen wurde, wobei Brüche durchaus zu erkennen sind. Außerdem bietet ein Abschnitt wie hier der über Ägypten eine Sondertradition.

36 O. Gigon, Grundprobleme der antiken Philosophie (Bern 1959), S. 13ff. Daß es Stimmen gegen eine Erschaffung des Weltganzen gibt, braucht nicht zu stören.

37 30 b - 92 c.

os[37], Politikos[38] oder Phaidros[39], sind Beispiele dafür. Infolge des Dualismus in einer schroffen Form muß in der Gnosis der Kosmos als Teil des Alls erfaßt werden, da ja neben der himmlischen Welt auch eine untere Welt und gegebenenfalls auch der Gegensatz zu einer feindlichen Welt berücksichtigt werden muß. Die Gesamterfassung des Alls findet statt mit Hilfe der beiden Denkmöglichkeiten des Menschen, Raum und Zeit. Darum muß auch in einem auf Soteriologie ausgerichteten Denken der Metaphysik ein breiter Raum gegeben werden. Ihre mythische Darstellung mag, wie z.B. im Eugnostosbrief, auf manchen Leser abstrus wirken. Es wird eben der Versuch unternommen, Denken und Schau zu vereinigen[40]. Unsere Aufgabe ist es, diesen Weg nachzuvollziehen, um dieser Literatur gerecht werden zu können. Dort aber, wo das Raum-Zeit-Denken aufhört, nämlich bei der Schilderung des höchsten Gottes, muß man sich allerdings mit menschlicher Ausdrucksweise begnügen, wie dies der Manichäismus tut, wenn der Vater der Größe unter seinen Schekīnās thronend geschildert und vom himmlischen Aër und der himmlischen Erde gesprochen wird. Auch in Nag Hammadi wird die himmlische Welt konkret dargestellt (so in Apokryphon des Johannes, Ägypterevangelium, Sophia Jesu Christi). Wenn der höchste Gott aber über dieser himmlischen Welt vorgestellt wird, dann versucht man mit Hilfe negativer Theologie und logischen Schlüssen in den Raum des ἐπ' ἐκεῖνα vorzudringen. Für eine solche negative Gottesbeschreibung möchte ich auf Apokryphon des Johannes[41] und Eugnostosbrief[42] bzw.

38 268 d - 274 e.

39 243 e - 257 b.

40 Wie dies bereits Platon im Mythos unternimmt, beschreibt K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (2. Aufl. Stuttgart 1968), S. 205.

41 BG 22,17 - 26,13 (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis gnosticus 8502, ed. W.C. Till, 2. Aufl. bearb. v. H.-M. Schenke, Berlin

Sophia Jesu Christi[43], ganz besonders aber auf den Beginn des Tractatus tripartitus[44] verweisen, in dem der Verfasser mit immer neuen Schlüssen Gott-Vater, Gott-Sohn und die himmlische Kirche zu differenzieren versucht.

Von den Mitteln, deren sich der Mythos bedient, möchte ich an dieser Stelle vor allem das Ordnungsprinzip herausheben. Auch bei der Untersuchung dieser Frage kann man etwas vom Wehen griechischen Geistes in der Gnosis spüren; denn für die Griechen stellte der von den Gnostikern so abgewertete Kosmos ja eine Ordnungsgröße dar. Eine der größten Geistestaten der Griechen war die Erfassung der Welt in der Zahl, die von den modernen Physikern gerade besonders gewürdigt wird[45]. Gewiß zeigen sich beim Gebrauch der Zahl durch die Gnostiker die typischen Mängel der hellenistischen Zeit. Wie die Popularphilosophie simplifiziert, so wird von den Gnostikern die Zahl nicht so sehr als Mittel der Berechnung, sondern nur als Ordnungsschema verwendet, das den Mythos in sich gliedern und in gegliederte Gruppen einteilen soll; es wird zu einem Mittel für die Herstellung der Harmonie. Dafür zwei Beispiele: Im Ägypterevangelium von Nag Hammadi kommen Monaden, Dyaden, Triaden, Tetraden sowie eine Pentas, eine Sechsheit, eine Siebenheit, Achtheiten, eine Elfheit, eine Zwölfer-, eine Dreizehnergruppe, 40, 400, 130 und 5000 vor[46]. Mani legt in seinem My-

1972); Nag Hammadi II 2,27 - 4,19 (M. Krause - P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wiesbaden 1962).

42 NH III 71,13 - 73,16.

43 BG 83,5 - 86,5.

44 Nag Hammadi I 51,1 - 59,10 (Tractatus tripartitus. p.I: De supernis, ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech. G. Quispel, J. Zandee, adiuv. W. Vyzichl, R.McL. Wilson, Bern 1973).

45 So nach W. Heisenberg: "Die pythagoreische Entdeckung gehört zu den stärksten Impulsen menschlicher Wissenschaft überhaupt". Vgl. W. Kranz, Vorsokratische Denker (Berlin 1939), S. 11.

46 Vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi, s. u. S. 341 - 362 sowie die Tabelle S. 368 f.

thos großen Wert auf harmonischen Aufbau. Drei Triaden gehen dem Augenblick voraus, an dem die große Erlösungsmaschinerie in Bewegung gesetzt wird. Pentaden sind in diese Triaden eingebaut. Manis Schüler spekulieren in den Kephalaia mit der Zahl[47] und der östliche Manichäismus, wie er in dem chinesisch erhaltenen Traktat[48], dessen Vorlagen wir in iranischen [49] und alttürkischen Turfantexten[50] nur in Bruchstücken besitzen, sich uns darstellt, geht hier so weit, daß H.J. Polotsky in den hier gebrauchten Reihen eine sekundäre Form sehen zu müssen glaubte[51]. Vielleicht war diese Form aber nur der Versuch einer konsequenten, wenn auch nicht geglückten Weiterführung des von Mani eingeschlagenen Weges, bei der die äußere Form den geistigen Inhalt überwuchert hatte.

Immer wieder begegnet uns vor allem die Drei. Sie ist ja der Ausdruck der Mehrzahl[52]. In der christlichen Theologie hat sie durch die Vorstellung der Trinität von Gott-Vater, Gott-Sohn und heiligem Geist Bedeutung gewonnen. Im Gnostizismus findet sich eine solche Dreiheit ebenfalls; doch nicht nur die neutestamentliche. Oft geht man vielmehr von der paganen Vorstellung von Gott-Vater, Gott-Mutter und göttlichem Kind aus. Wir können diese in Ägypten - man denke an Isis - und Syrien - ein schönes Beispiel bieten hier die

47 Infolge der Häufigkeit brauchen keine Einzelbeispiele angeführt zu werden. Vgl. Kephalaia, a.a.O., sowie Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966).

48 É. Chavannes - P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journ. Asiatique 18 (1911) 499 - 617.

49 Die nicht geringe Zahl iranischer Fragmente ist noch nicht herausgegeben; vgl. M. Boyce, A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan collection (Berlin 1960), S. 148.

50 A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho III (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1922), S. 16 - 24.

51 H.J. Polotsky, Manichäische Studien, Le Muséon 46 (1933) 247 - 271.

52 Vgl. A. Böhlig, Zum "Pluralismus" in den Schriften von Nag Hammadi. s. u. S. 233 f.

Tempel von Baalbek - vorhandene Triade in gnostischen Texten wie dem Apokryphon des Johannes[53], dem Ägypterevangelium[54], der dreifachen Protennoia[55] u.a. wiedererkennen. Auch im Philippusevangelium, wo das Pneuma sehr häufig begegnet, liegt noch die Vorstellung von der Trias Vater-Mutter-Sohn zugrunde, sonst würde hier nicht gegen die Auffassung polemisiert, Maria sei vom Geist geschwängert worden[56]. Wie soll eine Frau (= der Geist) eine Frau begatten, heißt es da. Auch wenn der heilige Geist als ein zweiteiliger Name bezeichnet wird[57], kann das auf ein Femininum hinweisen, da im Semitischen gerade zweiteilige Gegenstände oft Feminina sind. Ein Beispiel für die Entwicklung von der paganen Denkform zur christlichen bietet die Schrift II,5 von Nag Hammadi[58]. Dort wird Sabaoth, ein Archon, der sich bekehrt hat und darum erhöht und mit einem eigenen Thronstaat umgeben wird, geschildert. Er sitzt auf dem Thron in der Mitte, rechts von ihm Jesus Christus, links die Jungfrau des heiligen Geistes. Hier hat Jesus nicht mehr den Charakter des Sohnes eines Götterpaares, wie im Apokryphon des Johannes als Sohn des unsichtbaren Geistes und der Barbelo[59], während die Jungfrau des heiligen Geistes eine Kombination von heiligem Geist und Lichtjungfrau, wahrscheinlich aber sogar der Gottesmutter Barbelo bzw. der Lichtjungfrau Juël ist. Denn die diesen entsprechende Größe,

53 BG 27, 1ff.; NH II 4, 22ff.

54 NH III 41, 8 - 9 = IV 50, 24 - 26.

55 NH XIII.

56 NH II 55, 23ff. (J.-É. Ménard, L' Évangile selon Philippe [Strasbourg 1967], S. 54 - 55, Log. 17.)

57 NH II 59, 12f. (Log. 33).

58 NH II 105, 25 - 31 und A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel, a.a.O. 54 - 55.

59 Vgl. BG 30, 1ff. ; NH II 6, 12ff.

die z.B. im Ägypterevangelium als männliche Jungfrau bezeichnet wird[60], besitzt in der Schrift II,5 nicht mehr den Muttercharakter und steht im Verhältnis zu Sabaoth gegenüber Jesus auf einer gleichen, ja wohl sogar etwas niedrigeren Stufe, da sie nur zur Linken des Sabaoth thront. Es liegt hier also eine Staffelung Sabaoth - Jesus - Jungfrau des heiligen Geistes vor; von da aus ist es nur noch ein Schritt zur Trinität Gott - Sohn - Geist.

Wir hatten davon gesprochen, daß der Mythos eine allumfassende Weltschau bietet. Daraus ergibt sich ein weiterer Schritt der Gedankenbildung, der im Manichäismus an einem sehr umfangreichen Material gut zu beobachten ist. Der Mythos, der dort eine verhältnismäßig verfestigte Form angenommen hat, bildet die Grundlage bzw. das Reservoir, aus dem man durch entsprechende Deutung die Welt, den Menschen und auch sein Schicksal erklären kann, aus dem damit aber ebenso die Möglichkeit seines Heiles und die ihm obliegenden ethischen Aufgaben in Einzelheiten begründet werden können[61]. So, wie Jesus in Gleichnissen predigt, die gegebenenfalls allegorisch ausgedeutet werden, so z.B. im Gleichnis vom Sämann bei den Synoptikern, werden von den Manichäern Geschichten erzählt, von denen wir, eingearbeitet in die sog. Kephalaia, eine Menge besitzen. In Turfan, wo wir auch Reste solcher Literatur kennen, scheint es auch noch ein selbständiges Parabelschrifttum gegeben zu haben; leider ist in diesen Fragmenten mitunter aber nur noch die Parabel oder nur noch die Deutung erhalten. Dabei werden Motive aus Volksmärchen verwendet, z.B. magische Mittel des Helden, das Wohlbehütetsein, Tierhelfer, die

60 NH III 42, 11ff.; IV 52, 2ff.

61 Vgl. A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages, Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 228 - 244.

Hebung eines Schatzes[62]. Vorrangig begegnen in den Kephalaia Gleichnisse, die das Leben der feudalen Gesellschaft der Zeit beschreiben, z.B. das Verhalten des Königs[63], die edle Frau[64], der Arzt[65], der Perlenfischer und Händler[66], die Münzherstellung[67]. Diese Parabeln bieten die Wiedergabe von Vorgängen in der lebendigen Welt, wie sie vor unseren Augen erscheint oder auch mit den Augen der Phantasie gesehen werden kann. Hier wird die von den Gnostikern betonte Methode geübt, vom Offenbaren zum Mysteriösen vorzudringen. Aber auch in den Schriften von Nag Hammadi finden sich Schilderungen, die als σῆμα für Unsichtbares betrachtet werden wollen: "Es gibt nichts Verborgenes, was nicht offenbar ist"[68]. Oder: "Diese Erkenntnis wird ihn belehren, wie der Glaube an das Nicht-Offenbare gefunden wurde im Offenbaren"[69]. Man sollte sich auch an den Abschnitt in II,5 erinnern, in dem die Wunder Ägyptens, der Phönix, die Stiere und das Krokodil, als Bilder tie-

62 Vgl. W. Sundermann, Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte v. F. Geißler (Berliner Turfantexte IV, Berlin 1973), S. 81 - 109 (Texte) sowie 141 - 142 (Exkurs v. F. Geißler).

63 Das Kommen des Lebendigen Geistes gleicht dem eines Richters, der von einem König ausgesandt wird, um seinen edlen Sohn zu retten: vgl. Keph. 50, 26ff. - Das Kommen des Dritten Gesandten gleicht einem König, der auf einer Inspektionsreise seinen Mitarbeitern dankt, wenn sie gut gearbeitet haben: Keph. 52, 20ff. - Wie ein Heer einem König folgt, so sind die Mächte, die an die Sphäre gefesselt sind, bei ihr, den Planeten und dem Zodiacus versammelt: Keph. 119, 24ff.

64 Der Dritte Gesandte wird mit einer edlen Frau verglichen, die sich aus der Abgeschiedenheit des Palastes auf die Straße begibt und dabei ihre Schönheit zeigt: Keph. 134, 13ff.

65 Das Lichtkreuz (die leidenden Lichtelemente) wird mit einem Kranken verglichen, der von einem Arzt behandelt wird: Keph. 209, 30ff. S. a. Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus u. S. 135 - 163.

66 Perlen, Perlenfischer, Kaufleute und Könige werden gleichnishaft für die Schilderung vom Aufstieg der Seele gebraucht: Keph. 203, 24ff.

67 Das Schlagen einer Münze wird mit der Entstehung des Wortes verglichen: Keph. 261, 4 - 13.

68 NH II 125, 17f.

69 Eugnostosbrief: NH III 74, 16ff.

feren Sinnes angeführt werden[70]. Oder man beachte, daß die Kenntnis der Schrift und die Analyse der Grammatik dem Schüler tiefere Einblicke in das Wesen der Welt und des Alls schenkt. Auch diese griechische Erkenntnis wird vom Gnostizismus aufgenommen[71].

Aber es gibt auch die umgekehrte Methode, vom Mythos aus die Welt zu durchleuchten. Wenn z.B. Gebräuche beim Grüßen oder in der Liturgie auf ihre Berechtigung und auch ihre Herkunft hin untersucht werden, geschieht dies durch Rückführung auf die metaphysischen Ereignisse. Man gibt sich beim Gruß die Rechte, weil der Urmensch beim Abschied und bei seiner Rückkehr auf diese Weise begrüßt wurde[72], sagen die Manichäer. Oder man teilt das Ja und Amen dem Ruf und Hören bei der Errettung des Urmenschen zu[73]. Ebenso leitet man gewisse Bittgebete für die Toten, die die Electi sprechen, auf die himmlischen Gebete zugunsten des Urmenschen zurück[74]. Zwar sind auch in diesen Fällen die Dinge in der Welt offenbar, aber es bedarf der Belehrung durch Mani, um sie zu deuten.

Zu Anfang machen die Kephalaia, diese Menge von Einzelkapiteln der Belehrung aus dem Munde Manis, wie sie seine Schüler uns überliefert haben, den Eindruck, als habe man hier die umfangreiche Mythologie in immer neuen Schemata darstellen wollen, um sie den Laien einprägsamer zu machen.

70 NH II 122, 1ff.

71 Vgl. NH X; vgl. auch A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi u. S. 251 - 288 , besonders S. 256 ff.

72 Keph. 37,28 - 42,23; Kapitel 9 "Die Deutung des Friedensgrußes, was er ist, die Rechte, der Kuß, die Verehrung".

73 Keph. 290, 29ff. : Kapitel 122 "Über das Ja und das Amen"; vgl. auch u. S. 638 - 653.

74 Keph. 270,25 - 280,19; Kapitel 115 "Der Katechumen fragt den Apostel: Wird einem Ruhe sein, der aus dem Körper gegangen ist, wenn die Heiligen [für einen] bitten und man ein Almosen [für ihn] gibt?"; vgl. besonders 271, 26ff.

Doch je weiter man in diesen Typ der Belehrung eindringt, um so mehr findet man sie als Mittel, Aitiologien zu bieten bis hin zu der Frage, warum das Abschneiden eines Fingernagels nicht wehtut, oder der Gegenüberstellung, warum an Stelle eines abgehauenen Zweiges ein neuer Sproß wächst, bei einer abgeschlagenen Hand dies aber nicht der Fall ist[75].

Ernstmachen mit der Gesamterfassung des Alls bedeutet für die damalige Zeit auch die Einbeziehung der Ergebnisse der Astronomie bzw. Astrologie, die noch kaum voneinander getrennt waren. Die gesamte manichäische Ethik wird metaphysisch begründet, weil sie in ihrer unbedingt asketischen Einstellung ja auf die Schonung des in die Welt verstreuten Lichts abzielt. Wenn erst einmal die gesamte Parabel- und Kephalaia-Literatur ediert ist und gleichfalls die in Exzerpten vorhandenen Quellen auf solche Texte durchforstet sind (z.B. die Acta Archelai), wird sich diese Art der Welterklärung in einem sehr umfangreichen Werk darstellen lassen.

IV. Zusammenfassung

Ich fasse zusammen:

1. Die Gnosisforschung gehört in den Rahmen der Religionsgeschichte.

2. In der Frage des Ursprungs und des Wesens der Gnosis kann nicht mehr allein das Kausalitätsprinzip angewandt werden, sondern in Anlehnung an die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft sollte man zu einer komplexeren Betrachtungs-

75 Keph. 280,20 - 282,6: Kapitel 116 "Weswegen wird der Mensch nicht krank, wenn ihm [Nägel] abgeschnitten werden, hat aber sofort Schmerzen, wenn ihm ein Glied abgeschlagen wird?"

weise übergehen.

3. Es sollte zwischen konstitutiven und akzidentiellen Elementen geschieden werden. Dafür ist insbesondere die Untersuchung der gnostischen Denkstrukturen notwendig.

4. Der Mythos ist nicht Verdunkelung des Denkens, sondern Ausdruck religiös-philosophischer Gedanken in plastischer Form. So weit wie möglich wird dabei mit den Kategorien von Raum und Zeit gearbeitet. Der Mythos ist deshalb nicht starr, sondern variabel. Es gibt Teilmythen und Gesamtmythen, die oftmals durch Kompilationen entstanden sind.

5. Die Zahl ist ein Mittel, um das All zu erfassen und zu ordnen. Dabei kommt der Dreiheit besondere Bedeutung zu.

6. Parabeln und Kephalaia sind Mittel, um dem Mythos und der hinter ihm stehenden Weltauffassung zu einer möglichst breiten Weltdeutung zu verhelfen.

EINHEIT UND ZWEIHEIT ALS METAPHYSISCHE VORAUSSETZUNG FÜR DAS ENKRATIEVERSTÄNDNIS IN DER GNOSIS

I.

Enkrateia ist eine dem Menschen unter bestimmten Umständen und von bestimmten Ideologien aus gestellte Aufgabe. Bei unserem Kolloquium geht es nun darum, zu untersuchen, wieweit die Ethik von Gegebenheiten und Ereignissen abhängig ist, die bereits vor der Existenz des Menschen vorliegen bzw. geschehen sind, also bis in die Urzeit des Alls zurückverfolgt werden können. Ich habe deshalb ein Thema gewählt, das in die metaphysische Anthropologie gehört. Diese charakterisiert M. Scheler in seinem Werk "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1930) als "eine Grundwissenschaft vom Wesen und Wesensaufbau" (des Menschen), "von seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur wie zum Grund aller Dinge, von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt". Die theologische Anthropologie hat darüber hinaus das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das zentrale Thema angesehen. Die Erschaffung des Menschen als Krone der Schöpfung, sein Sündenfall und

Erstveröffentlichung in: La tradizione dell' Enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale Milano, 20-23 aprile 1982. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi, Roma 1985, S. 109 - 131.

die Erlösung stehen hierbei im Mittelpunkt. Die Soteriologie überwiegt im Christentum bei weitem gegenüber der Kosmologie. Es gibt aber auch Weltanschauungen, in denen der Mensch dem Kosmos, ja darüber hinaus dem All gegenüber keine so zentrale Stellung einnimmt. Ja, er wird vielleicht nur als Mittel in der Hand Gottes oder seiner Gegner angesehen. Deshalb hat für den Menschen, der in einem solchen Dualismus seine Existenz wirklich begreifen will, die Gnosis, die echte Erkenntnis seiner selbst und seiner Herkunft, unbedingte Wichtigkeit. Er muß wissen, welche Rolle er in der Welt spielt und welche protologischen Voraussetzungen für ihn bestimmend sind, auch wenn letzten Endes das soteriologische Element die treibende Kraft ist.

Daß die Enkrateia im Rahmen solcher Überlegungen in der hellenistisch-römischen Welt eine wichtige Funktion hat, erklärt sich aus der Bedeutung, die das sexuelle Leben in dieser Welt gewonnen hatte. Wie eine Welle hatte sein Impuls den Mittelmeerraum überschwemmt. Die Religion, aus der das Christentum hervorgegangen war, das Judentum, hatte sich bereits den Auswüchsen der Unsittlichkeit, der Homosexualität und dem Mißbrauch der Frau entgegengestellt. Bei seiner Mission in der Diaspora hatte das Christentum mit den gleichen Auswüchsen eines zügellosen Verhaltens zu tun. Man braucht nur Ovids Ars amatoria zu lesen oder gewisse Darstellungen auf griechischen Vasen zu betrachten, um zu erkennen, wie hemmungslos, ja frivol mit diesem Bereich der menschlichen Schöpfung umgegangen wurde. Aber nicht etwa allein die dekadente Gesellschaft gehobener Bevölkerungskreise war solchem Treiben unterworfen, auch die unteren Schichten, die von dieser Art des Lebens zu profitieren gedachten, gerieten mit hinein in dieses Treiben und glaubten, sich daran freuen zu dürfen. Insbesondere waren die Großstädte Herde der Wollust. So be-

zeichnete man z.B. "einen liederlichen Lebenswandel führen" mit dem Wort κορινθιάζεσθαι , weil diese Stadt besonders bekannt war durch die Möglichkeiten der Ausschweifung vor allem in Prostitution und Päderastie. Und Bauern schickten ihre Töchter in die Stadt, um sich auf diese Weise die Aussteuer zu verdienen. Man kann verstehen, daß der Apostel Paulus gerade gegenüber der christlichen Gemeinde dieser Stadt seine Stimme erhob und vor Unzucht im allgemeinen warnte[1]. Nach jüdischem Gesetz war der Inzest ein besonderes Verbrechen[2]. Im Zusammenhang mit einem solchen Fall behandelte Paulus das eheliche Leben überhaupt[3]. Er zeigt dabei viel Verständnis für die Ausrichtung der menschlichen Natur auf die Ehe hin, auch wenn er selbst glaubt, ehelos sein Leben besser dem Herrn hingeben zu können.

Auch die Weltanschauung, die dem Christentum so starke Konkurrenz machte, der Gnostizismus, weist in besonderem Maße enkratitische Züge auf. Der ihm nachgesagte Libertinismus geht wahrscheinlich nur auf Verleumdung durch die Antignostiker zurück. Jedenfalls sind die in Nag Hammadi gefundenen Texte Zeugen für Enkratismus ebenso wie die Werke der manichäischen Kirche. Dieser Enkratismus hat sich weit über die kirchliche Auffassung hinaus entwickelt. In einer Zeit, in der die Naheschatologie schwand und die Gemeinde sich als Kirche in der Welt einrichtete, konnte sie das sehr wohl, wenn sie die Schöpfungsordnung anerkannte sowie das Wort: "Ich will ihm eine Hilfe machen"[4], d.h. die Erschaffung der Frau, ohne Vorbehalt annahm. Dabei ist aber von besonderer

1 1 Cor 6, 12-20.
2 1 Cor 5, 1-8.
3 1 Cor 7, 1-9.
4 Gen 2, 18ff.

Bedeutung, daß die Frau ja aus dem Mann geschaffen und nicht wie etwa bei den Manichäern durch einen gesonderten Schöpfungsvorgang hervorgebracht wurde. Diese Schöpfung aus dem Mann heraus schafft ein Bewußtsein besonders enger Verbundenheit und gibt damit die Protologie der Sexualität: "und hängt seinem Weibe an, daß sie ein Fleisch werden". Dieses Bewußtsein tritt im pseudepigraphischen Buch "Leben Adams und Evas" hervor, wenn dort[5] Eva den Adam auffordert, sie doch zu töten, damit Gott ihn nach ihrem Tod wieder ins Paradies zurückversetze. Adam aber weigert sich mit den Worten: "Wie könnte ich meine Hand gegen mein eigenes Fleisch erheben"? Trotz des Sündenfalles ist also Adam der Eva verpflichtet. Das Neue Testament übernimmt die positive Einstellung zur Frau und zitiert Genesis im Epheserbrief[6]; allerdings kommt dabei auch der sekundäre Charakter der Frau zum Ausdruck: "So haben die Männer die Pflicht, ihre Frauen zu lieben als ihre eigenen Leiber. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst"[7]. Und: "Ihr Frauen seid untertan euren Männern wie dem Herrn"[8].

II.

Im Gnostizismus sieht man demgegenüber in der Dualität der Geschlechter etwas, was es zu überwinden gilt. Das bezieht sich nicht nur auf Mann und Frau auf Erden, sondern auf die Gesamtgeschichte des Alls.

5 In Kap. 3.
6 Eph 5, 31.
7 Eph 5, 28.
8 Eph 5, 22.

In der 1. Jakobusapokalypse von Nag Hammadi heißt es: "Das Vergängliche ging hinauf zum Unvergänglichen. Und das Werk der Weiblichkeit gelangte empor zum Werk dieser Männlichkeit"[9]. Leider ist der Anschluß an das Vorhergehende ziemlich zerstört, doch taucht dort der Name der Salome auf, mit der die Frage nach der Enkratie in gewissen Kreisen dadurch verbunden wurde, daß gerade sie entsprechende Fragen an Jesus stellt[10]. Im Ägypterevangelium - nicht zu verwechseln mit der sekundär in Nag Hammadi unter diesem Titel auftretenden Schrift - sagt dieser zu ihr auf die Frage, wann man das erkenne, was sie gefragt habe: "Wenn ihr das Gewand der Scham mit Füßen treten werdet und wenn die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen verbunden weder männlich noch weiblich (sein wird)"[11]. Der zweite Teil des Wortes wird ganz eindeutig auch im 2. Clemensbrief[12] wiedergegeben und danach widerlegt. Auf die Frage, wann das Reich komme, sagt Jesus: "Wenn die Zwei Eins sein wird, das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen (eins), weder männlich noch weiblich". Das 1. Zitat entspricht dem Logion 37 des Thomasevangeliums[13]: "Wenn ihr euer Scham-(gefühl) ablegt und eure Kleider nehmt, sie unter eure Füße legt wie die kleinen Kinder (und) sie zertretet, dann werdet ihr den Sohn des Lebendigen sehen und ihr werdet euch nicht fürchten". Und Logion 106 heißt es: "Wenn ihr die Zwei zu Eins macht, werdet ihr Söhne des Menschen werden". Ebenso wie die Gemeinschaft mit Gott, so ist auch der Eintritt ins Reich Gottes nach Logion 22 an die Einheit gebunden: "Wenn

9 NH V 41, 15-19.

10 Vgl. Clem. Alex., Strom. III 45; 63; 64; 66; 91ff.

11 Clem. Alex., Strom. III 91ff.

12 2 Clem 12, 1-2.

13 In NH II.

ihr die Zwei zur Eins macht und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht und wenn ihr das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich und das Weibliche nicht weiblich ist, ... dann werdet ihr [ins Reich] eingehen". Es handelt sich also darum, daß der sexuelle Unterschied und dessen Bewußtsein verlorengeht. In der Zweiheit liegt eine negative Eigenschaft der in den Kosmos geworfenen Schöpfung vor.

Man bemüht sich in der Gnosis, dieses Faktum auch aus der Urgeschichte des Alls mythologisch zu belegen. Im Thomasevangelium, Logion 11, sagt Jesus: "Am Tage, da ihr eins wart, seid ihr zwei geworden" und stellt das Problem: "Wenn ihr aber zwei geworden seid, was werdet ihr tun?" In der titellosen Schrift des Codex II wird die Sexualität des Menschen und die Entstehung der Frau folgendermaßen erklärt. Der Eros offenbart sich zwischen Licht und Finsternis unter Engeln und Menschen und läßt durch den Beischlaf auf Erden die erste Lust entstehen. Dann heißt es: "Die Frau folgte der Erde. Und die Hochzeit folgte der Frau. Die Auflösung (d.i. der Tod) folgte der Geburt"[14]. Schließlich wird auf die triebweckende Wirkung des Alkohols hingewiesen. Ein ähnlicher Gedanke wie in II,5 findet sich auch im Johannesapokryphon [15]. Hier wird die Zeugung durch den Protarchon als sündiges Handeln gebrandmarkt. Von ihm stammt der Beischlaf und die an Adam weitergegebene Begierde. Insbesondere schildert aber das Johannesapokryphon die Frau als Herd solchen Tuns. Eine Erklärung aus der Genesis in dualistischer Interpretation

14 NH II 109, 16ff.

15 BG 63, 2ff.; NH III 31, 21ff.; II 24, 26ff.

bietet die Adamapokalypse[16]. Hier wird der Sündenfall des Menschen beseitigt und durch ein Ereignis ersetzt, das eine Umdeutung der biblischen Urgeschichte darstellt. Als Schöpfer wird hier nicht der Gott des Alls, sondern der der Welt angesehen. Er hat Adam und Eva als eine androgyne Größe geschaffen. Zwar sind sie beide aus Erde gebildet, wandelten aber zugleich in einem Äon der δόξα. Insbesondere ist es Eva, die Adam die Gnosis über den ewigen Gott verschafft. Damit wird der Gedanke eingeführt, daß die himmlische Frau sich in der Welt offenbart, um dem Menschen zum Heil zu verhelfen. Darüber gibt es eine ausführliche Darstellung auch in der titellosen Schrift des Codex II[17], wo direkt von zwei Evas die Rede ist, einer höheren und einer niederen. Durch seine Erleuchtung erregt der Mensch aber den Neid seines Schöpfers, der als Weg zur Schwächung die Teilung ansieht. Das gleiche Mittel, das Aristophanes in seiner Rede in Platons Symposion zwar spöttisch, aber nicht ohne Tiefsinn insbesondere zur Erklärung der gegenseitigen sexuellen Zuneigung anführt, findet sich auch in der Adamapokalypse. Auf ganz andere Weise versucht der Protarchon im Johannesapokryphon[18] die Trennung zu vollziehen. Im Menschen hatte ja die Epinoia des Lichts Wohnung genommen, die von der Finsternis verfolgt wurde. Im Schlaf, in dem Adam erkenntnisunfähig ist, entnimmt nun der Archon die Rippe und schafft die Frau. Aber die Epinoia erreicht er nicht. Sie belehrt Adam, wie die höhere Eva in II,5. Dadurch daß Mann und Frau getrennt werden, verschwindet die Herrlichkeit aus ihren Herzen. Herrlichkeit und Gnosis haben sich in eine metaphysische Größe, den Samen des Seth, zurückgezogen, der

16 NH V 64, 6ff.

17 NH II 115, 30ff.

18 NH II 22, 28ff.; III 29, 12ff.; BG 59, 6ff.

auch auf Erden im Rahmen der Heilsgeschichte tätig wird[19]; Seth wird ja auf Erden als Sohn Adams, im Gesamtkosmos als metaphysische Größe aktiv. Adam und Eva verlieren die Erkenntnis und werden sterblich. Darum kann es im Philippusevangelium heißen: "Hätte die Frau sich nicht vom Manne getrennt, würde sie nicht mit dem Manne sterben"[20]. Und: "Als Eva in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod"[21]. Und nach den Excerpta ex Theodoto sagt Jesus zu Salome: "Den Tod gibt es, solange die Frauen gebären"[22]. Und an anderer Stelle heißt es: "Wen die Mutter gebiert, wird zum Tod und in die Welt geführt"[23].

Es gilt also das Weibliche zu überwinden. Im Zostrianos ist am Anfang von der gierigen Weiblichkeit die Rede, von der man sich ebenso trennen muß wie von der finsteren Körperlichkeit und der chaotischen Seele[24]. Darum gilt am Schluß: "Flieht vor der Raserei und der Fessel der Weiblichkeit und erwählt euch das Heil der Männlichkeit"[25]! Im Dialog des Heilands heißt es: "Wer von der Wahrheit ist, stirbt nicht; wer vom Weibe ist, stirbt"[26]. Diese negative Haltung wird im weiteren noch verstärkt[27]: "Betet an dem Ort, wo keine Frau ist" und danach: "Löst die Werke der Weiblichkeit auf"! Die Begründung dafür ist wohl die, daß diese Werke ja in der Geburt bestehen, es aber zum Stillstand der Vermehrung der Menschen

19 NH V 65, 4ff.
20 NH II 70, 9ff.
21 NH II 68, 23ff.
22 67, 2 ed. Sagnard.
23 80, 1.
24 NH VIII 1, 10-13.
25 NH VIII 131, 5-8.
26 NH III 140, 12-14.
27 NH III 144, 16ff.

kommen soll. Denn schlimm genug ist ja, daß das Korrelat zur Geburt der Tod ist.

Die Suche danach, männlich zu werden, wird deutlich an dem Wort Jesu über Maria im Logion 114 des Thomasevangeliums. Petrus hatte Maria aus dem Jüngerkreis vertreiben wollen. Aber der Herr wehrt ihm: "Siehe, ich werde sie dazu bringen, männlich zu werden, damit auch sie lebendiger Geist wird, der euch Männern gleicht. Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird in das Himmelreich eingehen". Eine solche Vermännlichung hat im überkosmischen Bereich bereits ihr Vorbild. Die Weiblichkeit war nicht das erste. So spricht es die 1. Jakobusapokalypse aus: "Da du nach der Weiblichkeit gefragt hast - sie, die Weiblichkeit existierte, aber die Weiblichkeit stand nicht am Anfang"[28]. So ist die Barbelo genannte Gottheit direkt oder indirekt von der obersten Gottheit abgeleitet. Sie ist mannweiblich, um die Qualität zu besitzen, die dem ursprünglichen Zustand der ungeteilten Adam-Eva entspricht. Vergleiche dazu Marsanes: "... zum Äon, der die mannweibliche Barbelo ist. Deshalb wurde die Jungfrau männlich, weil sich die Gnosis vom Männlichen getrennt und außerhalb von ihm hingestellt hatte, weil sie zu ihm gehört"[29]. Das ist die Aufhebung dessen, was der Menschenschöpfer in der Adamapokalypse dem Menschen angetan hatte.

III.

Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß die Zweiheit von Männlich und Weiblich ein Phänomen ist, das zeigt, wie die

28 NH V 24, 26ff.
29 NH X 8, 28ff.

Zwei als Femininum eine Ergänzung zur Eins ist und damit einen sekundären, ja mitunter deklassierenden Charakter hat. Weil die Gnosis aber in ihrer Weltschau über das einfach Wahrnehmbare hinausgeht und in spekulativer Form die Sicht des Alls und seiner Wesen mit Hilfe mythologischer Darstellung zu geben bemüht ist, genügt es nicht, die menschliche Doppelheit in der Welt zu sehen. Schon das letzte Beispiel machte das deutlich. Ontologie ergibt sich aus einer Betrachtung des menschlichen Lebens, die seine allseitige Verflechtung im All wahrnimmt. Bei historischer Schau, wie sie der Mythos bietet, ergibt sich dann die typologische Betrachtungsweise. Es gilt, die Zweiheit bei der Entstehung des Alls zu beobachten bzw. die Möglichkeit einer scharf dualistischen Weltschau zu untersuchen. Der Einfluß des Platonismus und Platons selbst auf den Gnostizismus verlangt es, das Problem von Monas und Dyas zunächst in seinen philosophischen Voraussetzungen zu skizzieren, ehe wir zu den komplexen Verhältnissen der gnostischen Metaphysik übergehen.

Die Vorstellung vom All, die im Gnostizismus eine so große Rolle spielen sollte, ist schon im griechischen Altertum vorhanden. Der Gedanke der Ganzheit, den die Griechen für ihre Welterklärung so betonen, könnte also ein Fundament für sie bilden. Doch legen die Hellenen mehr Wert auf die Vorstellung vom Kosmos. Sein Name qualifiziert ihn bereits. Seine Ordnung beinhaltet die Vorzüglichkeit. Die alte Philosophie der Griechen trägt somit eine natürliche Theologie in sich. Das ist von den Vorsokratikern bis zur hellenistischen Philosophie zu erkennen. W. Jaeger sagt mit Recht: "Weltanschauung wird dem griechischen Geist wieder - auf einer neuen Stufe - unmittelbar zur Gottesanschauung"[30]. Man ist sich klar, daß

30 W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker (Stuttgart 1953, Nachdr. 1964), S. 196f.

eine Urgröße vorhanden sein muß.

Ein Problem ist dagegen, wie man sie beschreiben kann. Bei den ältesten Naturphilosophen wird ihr sogar der Charakter des Apeiron zugelegt, was Parmenides allerdings zurückweist, weil für ihn das Seiende begrenzt sein muß. Bei Parmenides tritt eine von ihm praktisch nicht gelöste Aporie hervor, der Dualismus. Er begnügt sich mit einer ontologischen Trennung dessen, was er als seiend betrachtet, und der Welt des Scheins, in der Werden und Vergehen herrscht. Mit dieser Frage setzt sich dann Platon, nicht nur in seinem Dialog Parmenides, auseinander. Ihm kommt es darauf an, einerseits das Seiende und das Nichtseiende als Prinzipien zu erklären, andererseits den Gegensatz soweit zu überwinden, daß Wissenschaft möglich ist. Allerdings geht er dabei nicht so weit wie Aristoteles. Platon hat die Welt des Werdens und Vergehens der Welt des Allgemeinen, der Welt der Ideen, gegenübergestellt. Die Beobachtung, daß das Einzelne auf das Allgemeine zurückgeführt werden kann, ja sogar muß, läßt ihn bis zu einer obersten göttlichen Größe gelangen, die jenseits der Welt der Ideen ihren Platz hat[31]. Sie ist jenseits der οὐσία . Diesem Prinzip ist die Ruhe zugeordnet. Die Welt der Ideen aber, das Seiende, besitzt doch in gewissem Sinn auch Bewegung[32]. Diese über dem Ideenkosmos, einem κόσμος νοητός, stehende Größe, die Idee des Guten, ist eine Monas, der eine δυὰς ἀόριστος gegenübertritt, die die Vielzahl ermöglicht, die wir aus der Erfahrung kennen. Diese Dyas ist unbegrenzt, weil sie die Dihärese verkörpert. Die Interpretation der Welt macht Platon dadurch möglich, daß er die Verbindung der beiden Prinzipien

31 Politeia VI 509 b.

32 K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (2. Aufl. Stuttgart 1968), S. 190. Die dafür Zeugnis ablegende Stelle (Soph. 248 e - 249 b) ist von H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (2. Aufl. Amsterdam 1967), S. 193 - 198 ausführlich interpretiert worden.

herausarbeitet. Wie der Gegensatz der Prinzipien alle Vorstellungsformen des Menschen durchzieht, hat K. Gaiser untersucht und übersichtlich zusammengestellt[33]. Ontologisch steht dem Sein das Nichtsein gegenüber, formal logisch der Identität die Diversität, der Einheit die Vielheit, der Gleichheit die Ungleichheit, dem An-sich-Sein die Relativität, der Grenze die Ausdehnung, der Geformtheit die Ungeformtheit, der Unteilbarkeit die Teilbarkeit, werthaft (axiologisch) dem Guten das Schlechte, der Ordnung die Unordnung, kosmologisch der Ruhe und Beständigkeit die Bewegung und Veränderung, dem Leben der Tod, der Göttlichkeit die Sterblichkeit, dem Demiurg als planmäßigem Gestalter die Ananke, die den regellosen Zwang verkörpert, erkenntnistheoretisch dem Nus die Doxa, der Episteme die Aisthesis.

Die Schwierigkeit, den Dualismus zu überwinden, erkennt man bei der Erschaffung der Weltseele. Im Timaios wird sichtbar, daß es ohne eine gewisse Gewaltsamkeit nicht geht (συναρμόττων βίᾳ)[34]. Denn in dieser Weltseele werden unteilbares Sein mit teilbarer Erscheinung, Identität mit Diversität gemischt und aus den Grundsubstanzen und ihrer Mischung die Seele geschaffen. In der allgemeinen Entstehung des Werdens und Vergehens kann man mit K. Gaiser sagen: "Entstehung ist offenbar der Vorgang, bei dem sich das erste Prinzip gegen das Prinzip der unbestimmten Ausdehnung immer wieder neu durchsetzt. Sobald das zweite Prinzip die Überlegenheit gewinnt, bleibt das Gewordene nicht mehr mit sich selbst gleich, sondern vergeht ins Nichtsein"[35]. Dabei gilt zu beachten, daß Platon die Verbindung der Welt des Seins mit der

33 K. Gaiser, a.a.O. 18ff.

34 Timaios 35 a.

35 K.Gaiser, a.a.O. 189.

Welt des Werdens und Vergehens auch dadurch ermöglicht, daß er dem Sein einen Einfluß auf die Bewegung einräumt. Die Materie wird im Timaios als das Prinzip der Gestaltlosigkeit dargestellt, in dem "regellos-chaotische" Bewegung herrscht[36]. Der Demiurg, der die Welt schafft, kann m.E. durchaus mit Gaiser als Dynamis-Aspekt der Idee betrachtet werden, ebenso wie die Ananke als dynamischer Aspekt des zweiten Prinzips[37].

Aristoteles hat den Dualismus von Monas und δυὰς ἀόριστος dadurch überwunden, daß er als Eins den unbewegten Beweger annimmt. Dieser steht allerdings insofern der Welt als einer zweiten Größe gegenüber, als er sie bewegt, also selbst aktiv sie passiv sein läßt. Dieser Beweger ist das, was selbst unbewegt ist. Sein Denken ist ganz auf sich selbst gerichtet, so daß er die Forderung "Erkenne dich selbst" erfüllt. Weil der Nus des Menschen der Nus Gottes ist, der von außen in ihn hineinkommt, wird verständlich, daß sein Gedachtes ihm Bewegung verleiht. "Was immer im All dauerhaft oder zeitweilig bewegt wird, hat den Ursprung seiner Bewegung in der denkenden oder begehrenden Bemühung um den unbewegten Beweger"[38]. Dabei ist der platonischen Auffassung gleich, daß er so den himmlischen Bewegern wie die Idee des Guten der Ideenwelt gegenübersteht. Aristoteles hat ja den Kosmos in einen translunaren göttlichen bzw. himmlischen Teil und einen sublunaren im eigentlichen Sinne weltlichen Teil aufgespalten.

Bei allem Bewußtsein der im Kosmos vorhandenen Gegensätze des geistigen aktiven und des stofflichen passiven Prin-

36 K. Gaiser, a.a.O. 192.

37 K. Gaiser, a.a.O. 194f.

38 O. Gigon, Aristoteles. Einführungsschriften (Zürich 1961), S. 73.

zips hat die Stoa den Versuch unternommen, den Platon unterlassen hatte. Sie bemühte sich um den monistischen Zusammenschluß der beiden Prinzipien zu einem einzigen. "Der stofflich gebundene Logos ist der Urgrund alles einzelnen Seienden"[39]. Doch die sichtbare Welt wird gesondert genommen als geschaffen und in der Ekpyrosis vergehend. Die ewige Ursubstanz des Alls offenbart sich in immer neuen Weltperioden. Der große Vertreter der mittleren Stoa Poseidonios hat die Einheit der Welt besonders im Leben dieser Welt gefunden. Auch für ihn war der Monismus die einzige mögliche Interpretation der Welt. Geist und Stoff waren für ihn nur verschiedene Seiten des körperlichen Seins[40]. Das bedeutet einen Schritt über Aristoteles hinaus zu einem Monismus, der dennoch Gegensätze in sich einbindet. Mit H.J. Krämer möchte ich die Anknüpfung auch der Stoa an die akademische Schule stärker betonen[41]. Der stoische Monismus läßt sich gerade in seinen dualistischen Elementen auf Platon selbst, zumindest aber auf die platonische Schule zurückführen. Das aktive Prinzip steht auch dort dem passiven gegenüber. Das weist auf den Logos hin. Die Auffassung von der Weltseele konnte sich zur Vorstellung von den Logoi entwickeln. Akademie, Peripatos und Stoa haben das Material für die eklektizistische Philosophie der Zeit um Christi Geburt geliefert, die das gnostische Denken verwendete, um innerhalb, aber auch außerhalb der christlichen Kirche zu wirken.

39 M. Pohlenz, Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaitios. Poseidonios (2. Aufl. Zürich 1964), S. XII.

40 M. Pohlenz, Die Stoa (3. Aufl. Göttingen 1964), S. 215.

41 H.J. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie (Berlin 1971), S. 108ff.

IV.

Bevor wir nun auf das Verhältnis von griechischer Philosophie und Gnosis eingehen, muß noch eine andere Frage behandelt werden. Hat die negative Stellung zur Frau orientalische oder griechische Wurzeln? Gewiß kann die negative Haltung Manis, der in der mittelpersischen Kosmogonie ausdrücklich betont[42], daß die Archonten bei der Erschaffung der Frau mehr böse Eigenschaften in sie hineingelegt haben als in den Mann, dazu anregen, hierin ein syrisch-mesopotamisches Erbe zu sehen. Das scheint auch bestätigt zu werden durch die Äußerungen des syrischen Kirchenvaters Afrahat, der in "De monachis" aus der Bibel eine ganze Liste von Schandtaten aufzählt, die von Frauen begangen worden sind[43]. Die Herkunft solcher Auffassung geht aber auf Platon zurück. Mag auch an vielen Stellen die Frau von ihm anerkannt werden, sie ist für ihn doch das schwächere Geschlecht[44]. Solche Naturen sind infolge ihrer Schwäche hinterhältiger und verschlagener[45]. Im Mythos des Timaios kommt der Unterschied ganz besonders zum Ausdruck. Weil die menschliche Natur zweifach ist, wird ein Teil, nämlich der Mann, vorzüglicher sein[46]. Wer in seinem Erdenleben nun kein Leben in Gerechtigkeit geführt hat, durch das er nach seinem Tod zu den Gestirnen aufsteigen kann, der wird in ein Weib verwandelt werden [47]. Wie gering Platon an

42 F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1932, X), S. 198.

43 Aphraatis sapientis Persae demonstrationes, ed. J. Parisot, p. 1 (Paris 1894), p. 256ff.

44 Politeia 454 d - 456 a.

45 Nomoi 781 a.

46 Timaios 42 a.

47 42 b.

dieser Stelle die Frau einschätzt, zeigt, daß er als nächstniedere Stufe das Tier ansieht. Hier liegen protologische Aussagen zum Wesen der Frau vor.

Auch bei dem jüdischen Philosophen und Exegeten Philon von Alexandria wird das Verhältnis von Mann und Frau als eine dualistische Spannung dargestellt, die den Menschen dazu führen soll, von der Zweiheit zur Einheit zu gelangen. Philon interpretiert die jüdische Offenbarungs- und Gesetzeslehre mit griechischen Denkformen. Bezeichnend für die vorliegende Problematik ist die Annahme von zwei Menschen, die Gott nacheinander geschaffen hat: den ersten, den Idealmenschen, nach seinem Bild; er ist mannweiblich im Anschluß an Gen 1,27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς [48]. Eine solche Interpretation findet sich auch in Nag Hammadi II,5. Dort ist u.a. von einem Menschen die Rede, der ein Hermaphrodites ist[49]. Der zweite Mensch ist bei Philon der irdische Adam. Er und seine Frau werden auf die Teile der Seele gedeutet. Der Nus ist der männliche, die Aisthesis der weibliche Teil. Damit ist die Frau als schwächer, aber auch moralisch niedriger erwiesen. Sie ist der Beginn des Bösen, die den Mann zu einem Leben der Gemeinheit geführt hat[50]. Auch Philon stellt, wie Afrahat, Frauen mit bösen Taten und Eigenschaften zusammen[51]. Es ist also die Aufgabe, männlich zu werden. Wenn der Mensch stirbt,

48 Vgl. auch Gen 5, 1f. Vgl. Philo, de opif. mundi § 76. Diese Auffassung begegnet auch in Midrasch Beresch. R., Kap. 8.

49 NH II 113, 31. Mannweiblich ist übrigens auch der Gott Nus im hermetischen Poimandres, ed. Nock - Festugière, Logos I 9.

50 Philo, quaest. in Gen. I 45.

51 R.A. Baer, Philo's use of the categories male and female (Leiden 1970), S. 40ff.

verläßt er den sterblichen Leib zur Unsterblichkeit, wenn er vom Vater berufen ist, "der (ihn) aus Zweiheit von Leib und Seele in ein Einheitswesen umschaffen und ihn ganz und gar in einen sonnigen Geist umgestalten wollte"[52]. Dieses Männlichwerden wird von Philon oft auch als ἄσκησις bezeichnet, die der Mensch im sittlichen Ringen aufzuweisen hat[53]. Dem Männlich-werden entspricht Jungfräulich- oder auch Witwesein. "Aber wenn sie (d.i. die Seele) unfruchtbar wird und aufhört, diese Kinder (d.i. die Affekte und bösen Begierden) hervorzubringen, oder sie wirklich körperlich vertrieben hat, dann wird sie in eine reine Jungfrau verwandelt"[54], die allerdings eine Geburt aus göttlichem Samen hervorbringt, die guten Eigenschaften. Um jungfräulich zu werden, bedarf man aber über die eigene Mühe hinaus noch der Gnade Gottes. Dieser Gott Philons wird mitunter als der Monas überlegen, mitunter ihr gleich aufgefaßt. Hier scheint Philon den Neupythagoräern nahezustehen und zugleich der Alten Akademie zu folgen. Daß diese Heraushebung Gottes aber zugleich dem jüdischen Monotheismus entspricht, versteht sich von selbst.

Der metaphysische Gedanke der Zweiheit enthält infolge der Entwicklung in der Philosophie, aber auch in der Religion - ganz besonders bei den Gnostikern - einen doppelten Urcharakter. Da steht etwa im Weltgefüge 1. dem Eins als einer guten lichten Größe eine regellos-chaotische Finsternis gegenüber, die der δυὰς ἀόριστος entspricht. 2. Aufmerksamkeit als Zweiheit verdient die Größe, die an zweiter Stelle aus Gott hervorgegangen ist. Sie hat zwar ebenfalls sekundären Charakter, ist aber geeignet, als Gottes Mittler in der Welt

52 De vita Mosis II 288.

53 R.A. Baer, a.a.O. 54.

54 Philo, praem. poen. 158 - 160.

zu wirken. Für den Gnostizismus ist bezeichnend, daß in ihm beide Denkformen miteinander verkoppelt zu finden sind.

V.

Um das Verhältnis von Gnosis und Philosophie richtig zu deuten, muß festgestellt werden, daß in der hellenistischen Zeit ein Bruch des Denkens stattgefunden hat, der es ermöglichte, daß neben griechische Philosophie und Christentum das gnostische Denken trat. Die hellenistische, aber ganz besonders die römische Zeit hat einen neuen Menschentyp herausgebildet, in dem durch eine starke Verbindung von Religion und Philosophie sich die Schwerpunkte verlagern konnten. Die Nähe der Gnosis zur Philosophie, vertreten in der Fortbildung von Platonismus, Pythagoräismus, Stoa, aber auch Aristotelismus, liegt an der eklektischen Verbreitung, die in hellenistischer Zeit die Originalität der Schulen verblassen ließ. Zugleich nahm die gnostische Bewegung mit ihren religiösen Zielen eine schärfere Teilung der Welt bzw. des Alls vor. In der Religion dieser Zeit - und Gnosis ist ja auch Religion - steht die Soteriologie im Zentrum; geht es doch darum, den Menschen nicht nur auf Erden, sondern auch für die Ewigkeit selig zu machen. Der Gnostiker kann das Ziel nur erreichen, wenn er die notwendige Einsicht in das Wesen des Menschen und dessen Bedingtheit durch den Kosmos erfahren hat. Er bedarf deshalb eines Lehrers. Erlösung findet durch Information statt, auf Grund deren der Gläubige zu handeln versteht. Während die platonische Geschichtsbetrachtung in eine umfassende Seinswissenschaft einbezogen ist, so ist es der gnostische Mythos als der Ausdruck gnostischer Existenz in eine gnostische Offenbarungswissenschaft. Solcher Glaube war nicht ganz neu. Denn

die Art der Frömmigkeit, wie sie z.B. in den Hermetica zu finden ist, kann wahrscheinlich schon Jahrhunderte vorher bei den Orphikern beobachtet werden.

Sowohl Philosophie als auch Religion waren durch die Erweiterung des Gesichtsfeldes beeinflußt worden, die zunächst im Zeitalter der griechischen Kolonisation, ganz besonders aber in der hellenistischen Zeit erfolgte. Nicht nur die geographische Kenntnis der bewohnten Erde über die Ökumene des Mittelmeerraumes hinaus schlägt sich in den philosophischen Betrachtungen von Männern wie Poseidonios nieder. Auch die Erweiterung der astronomischen Kenntnis vom Weltall führt zu Konsequenzen. Die Vielzahl der Himmel und Himmelskörper läßt Gott immer weiter in die Ferne rücken, fördert den Monotheismus und begünstigt die Besiedelung der Zwischenräume mit guten oder bösen Dämonen. Kein Wunder, daß Astronomie und Astrologie in dieser Zeit beinahe identisch sind. Zusätzlich führte der Fortschritt der Philosophie in Logik, Ontologie, Physik und Metaphysik durchaus zu Gedankenmodellen, die für gewisse mythologisch zusammengefaßte Weltanschauungen Grundlagen des Denkens ergeben konnten, zumal in dieser Zeit auch eine Tendenz bestand, weniger dialektisch und mehr dogmatisch zu denken. In gewissen Modellen findet eine Interpretation des Kosmos statt, die zu seiner pessimistischen Beurteilung führt. Wenn bei Platon aus einer Welt der Ideen und der δυὰς ἀόριστος der Kosmos der Erscheinungswelt als etwas Schönes entsteht, so wird in späterer Zeit diese Auffassung von Plotin zwar aufrecht erhalten, doch kann auch er nicht umhin, in seiner Schrift "Über das Böse" gewisse Mängel dieser weltlichen Existenz einzuräumen, auch wenn er den Pessimismus der Gnostiker scharf bestreitet. Sein eigener oft übertrieben asketischer Lebensstil beweist, daß er doch unter dem Mangel der irdischen Existenz gelitten haben muß. Den mangel-

haften Charakter der irdischen Welt zeigt schon die pseudo-aristotelische Schrift περὶ κόσμου auf, so sehr sie auch den Gesamtkosmos im griechischen Sinne positiv zu werten bemüht ist. Sie scheint übrigens aus dem 2. Jh. p. Chr. zu stammen, zumindest in ihm bekannt gewesen zu sein, und paßt zu der reichen popularphilosophischen Literatur, in der ein Dualismus stärker hervortritt, was gerade mit der Entstehung der großen gnostischen Schulen parallel läuft. Der Neupythagoräer Numenios oder der Platoniker Maximos von Tyros ebenso wie Plutarch tendieren dahin, Platon dualistisch zu deuten. Bei den Gnostikern wird aber der Kosmos abgewertet. Er ist ein Werk, das im Rahmen eines historischen Ablaufs der Geschichte des Weltalls zu einem bestimmten Zweck geschaffen wurde und deshalb auch vergänglich ist. Darum enthalten zahlreiche gnostische Texte Schilderungen einer himmlischen Welt, eigentlich muß man sagen einer überkosmischen Welt. Solche Modelle der "himmlischen" Welt sind im Gnostizismus konstruiert auf Grund philosophischer Ideen, wenn z.B. die Trennung der sublunaren von der translunaren Welt für den Aufbau des Kosmos in einem Mythos ausgewertet wird. Ich möchte mich gegen H. Jonas[55] den Forschern anschließen, die nicht den Mythos zur Philosophie aufsteigen lassen, sondern im Mythos die Darstellung einer gedanklichen Grundstruktur sehen. Wie sehr philosophische Begriffssprache mit mythischem Ausbau verbunden sein kann, sieht man sehr schön in der Schrift Marsanes (Nag Hammadi X). Mit seiner Dämonenlehre hatte z.B. Xenokrates dem gnostischen Mythos vorgearbeitet.

Für den Gnostizismus ist der Dualismus nicht allein ein logischer oder ontologischer, sondern ein von religiösem Ethos

55 H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mythologische Gnosis, 3. Aufl. Göttingen 1964; Teil II: 1. Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 2. Aufl. Göttingen 1966.

zu beurteilender Dualismus. Zwar ist bei Plotin ebenfalls das Schlechte der Gegensatz zum ἕν , doch muß die Seele logischerweise in solcher Tiefe den Weg zur Höhe antreten; sie muß entsprechend dem Gericht δίκη zahlen. Dennoch kann die ἐπιστροφή bei Plotin kaum mit der μετάνοια des Neuen Testaments auf eine Stufe gestellt werden, obwohl sie im Neuen Testament fast identisch mit ihr ist[56]. μετάνοια gibt es bei Plotin nicht, während die Gnosis sie direkt mythifiziert hat. Der Unterschied ist also der, daß die Seele bei den Philosophen doch immer zurückkehren kann, während es sich im Christentum und in der Gnosis dabei um einen Gnadenakt oder in einem gewissen Umfang um Determination handelt. Oft schließt sich der Dualismus der Gnosis in seiner Gottesvorstellung an die platonische Lehre von dem Höchsten an, das über der οὐσία weilt, eine Auffassung, auf die wir schon hingewiesen haben. Gott in die Ferne zu rücken, kann, wie bereits gesagt, an der Erkenntnis einer umfangreicheren Welt liegen. Aber auch der Fortschritt logischen Denkens mittels der ἀφαίρεσις führt dazu, immer weiter vom Konkreten zum Abstrakten überzugehen. In der gnostischen Theologie darf man zum Verständnis ihres Gottesbildes keinen dieser Gesichtspunkte außer acht lassen.

VI.

Nun sollen zu unserer Betrachtung Beispiele aus gnostischen Systemen und Schriften folgen. Hierbei muß aus Zeitgründen natürlich auf Vollständigkeit verzichtet werden. Ich bin dabei, eine umfassende Darstellung in einer Studie zum hellenistischen

56 ThWb VII 725ff.

Einfluß auf die Metaphysik der Nag-Hammadi-Schriften und des Manichäismus zu erarbeiten, und muß Sie für eine breitere Vollständigkeit darauf verweisen.

Für den grundsätzlichen Gegensatz von höchstem Gott und regellos-chaotischem Chaos, der dem Gegensatz von ἕν und δυὰς ἀόριστος entspricht, bietet der Mythos des Manichäismus ein besonders eindrucksvolles Bild. Dem Vater der Größe, der auch als das erste Stehen[57] bezeichnet wird, und seinem Reich tritt die brodelnde Vielfalt des Finsternisreiches entgegen, dessen Zerrissenheit mit dem Wort Jesu aus Mt 12,25 parr. charakterisiert wird: "Jedes Reich, das in sich entzweit ist, wird ruiniert werden"[58]. Trotz seines schéinbar siegreichen Angriffs auf die Lichtwelt wird es doch vom Demiurgen als passive Materie zur Erschaffung des Kosmos verwendet.

Der Kampf zwischen der Licht- und der Finsterniswelt wird auch sonst von den Gnostikern in immer neuen Gedankenmodellen dargestellt, ganz gleich ob dem Licht eine Urfinsternis gegenübersteht wie z.B. in der Paraphrase des Sēem (Nag Hammadi VII,1) oder ob die Finsternis erst sekundär durch Sünden-, Unglücksfälle, Unverstand oder die Minderwertigkeit einer Schattenexistenz entstanden ist. Es sei noch auf den Widerstand durch die πλάνη oder die Verwendung des μίμησις -Gedankens zur Schaffung eines ἀντίμιμον πνεῦμα verwiesen.

Der höchste Gott der Gnostiker wird häufig via negationis beschrieben. Auch hierbei knüpft man an die platonische ἀφαίρεσις-Methode an und gelangt bis zum Prädikat ἀνούσιος , weil Gott ja jenseits der οὐσία steht[59]. Diese

57 Man. Keph. 272, 1.

58 Vgl. Man. Keph. 128, 15ff.

59 NH VII 124, 26, VIII 79, 7, X 7, 19; 13, 16. 19, XI 53, 31-32.

Art von Jenseitigkeit zieht als Konsequenz Unendlichkeit nach sich. Hiermit geht die Gnosis von der ursprünglichen platonischen Vorstellung der Begrenztheit des ἕν zur Unbegrenztheit der Pythagoräer über. Auch Plotin hat diese Anschauung angenommen.

Besonders kraß hat die Ferne des höchsten Gottes das sog. Ägypterevangelium von Nag Hammadi zum Ausdruck gebracht. Hier wird zunächst vom höchsten Gott eine Schilderung gegeben, in der die negativen Prädikate überwiegen[60]. Erst danach folgt der Bericht von der Entstehung einer Trinität Vater, Mutter und Sohn, die aus ihm hervorgekommen ist[61]. Es gibt also einen über allem stehenden Gott und einen im "Himmel" befindlichen Gott. Eine noch ausführlichere Schilderung Gottes, bestehend aus negativen Eigenschaften, bietet das Johannesapokryphon[62]. Hier wird der Monas zugesprochen, daß sie in nichts zeitlich oder räumlich abhängig ist. Ihr ewiger Charakter und die Unfähigkeit des Menschen, sie in ihrem Wesen zu erkennen, wird auch für ihre Qualität ausgeführt. Immer wieder wird ihre höhere Qualifizierung betont mit der Begründung, daß sie nicht auf eine Ebene mit dem Existierenden gestellt werden kann. Solche Beschreibungen via negationis finden sich auch im Eugnostosbrief bzw. der Sophia Jesu Christi[63]. Eine besonders ausführliche liefert der Allogenes[64]. Allerdings gilt diese Schilderung der dreifach mächtigen Gottheit, die an dieser Stelle ebenso wie in Marsanes[65] zwischen den höchsten Gott und die Barbelo geschoben zu sein scheint

60 NH III 40, 13 - 41,7 = IV 50, 2-23.
61 NH III 41, 7-12 = IV 50,23 - 51,2.
62 NH II 2,26 - 4,13, BG 22,17 - 26,9, NH III 5,1 - 6,21.
63 NH III 71,15 - 73,2, BG 84,1 - 86,4.
64 NH XI 61, 28ff.
65 NH X 4, 10ff.

und somit einen Aspekt der höchsten Gottheit darstellt. Man hat manchmal den Eindruck, daß in der gnostischen Mythologie Figuren zerdehnt werden können, so daß aus ihnen mehrere Figuren zu werden scheinen. Mit dem Mythos umzugehen, war ja auch eine Methode theologischer Darstellung. Das zeigt uns die Schrift Zostrianos gerade für die "himmlische" Welt. Eine gute Zusammenfassung der Eigenschaften des höchsten Gottes findet sich in den Stelen des Seth[66], die in einer dieser Stelen den höchsten Gott, in einer die Barbelo und in einer den "himmlischen" Menschen anrufen. Auch dieser Text wendet sich an Gott[67] zunächst via negationis. Er ist der wahrhaft Präexistente, Ewige, Ungezeugte, Wesenlose (ἀνούσιος).

Zugleich besitzt er aber auch Schöpfereigenschaften und ist wie im Johannesapokryphon Spender guter Gaben. Er hat den Nus geschaffen, durch den die Menschen Gnosis gewinnen können. Wenn Gott befiehlt, erkennen wir ihn mit dem Nus. Wie bei Plotin ist er selbst nicht der Nus, wohl aber der Denkakt[68]. So muß man es auffassen, wenn im Allogenes gesagt wird: "Dieser ist sein eigenes Verstehen, weil er so unerkennbar ist als einer, der die anderen an Unerkennbarkeit Hervorragenden übertrifft"[69]. Gott ist eben in sich selbst existent, war es und wird es sein[70]. Er ist alles und erlöst alles, während weder er selbst von etwas erlöst wird noch, wenn er selbst erlöst, von etwas Hilfe braucht[71]. Wenn er als Nus bezeichnet wird, der allen gehört, wie auch Leben, so entspricht

66 NH VII 118,10 - 127,32.
67 NH VII 124,17 - 127,26.
68 Vgl. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, S. 312ff.
69 NH XI 63, 28ff.
70 NH VII 126, 14ff.
71 NH VII 125, 18-21.

das Vorstellungen Plotins, die von der Allgegenwart des Seienden sprechen[72].

Im Gegensatz zu dem Gedanken, daß das ἕν bzw. die Monas derart über alles erhöht werden muß, daß man nur in gewagter Dialektik und paradoxer Ausdrucksweise davon sprechen kann, steht die Auffassung, daß die Ideen sich im Geiste Gottes befinden. Im Manichäismus ist z.B. der Nus einer der fünf Seelenteile Gottes, so daß dieser mit seinem Denken den ganzen Raum und die ganze Zeit der Allgeschichte durchweht, zumal er auch im Kosmos tätig ist, ganz besonders aber den Gläubigen zum Heil führen will. In den Nag-Hammadi-Schriften wird unter Umständen, so z.B. im Eugnostosbrief, auch eine Reihe von Fähigkeiten in Gott genannt: νοῦς, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, λογισμός, δύναμις [73], obwohl die Schilderung via negationis einer solchen Darstellung eigentlich entgegenstehen dürfte. In der gleichen Schrift wird ebenfalls vom Urakt des Denkens gesprochen: "Er ist undenkbar, während er sich selbst denkt"[74]. Doch das Denkobjekt, das konkret durch die Schöpfung zustande kommt, schließt nicht aus, daß der Denkakt bereits im höchsten Gott angelegt ist. Darum kann ἔννοια u.ä. sowohl Emanation als auch Eigenschaft Gottes sein. So kann auch einmal die Rede davon sein, daß die Barbelo, die meist ja mit der Ennoia identifiziert wird[75], erst von dieser ihren Namen erhält: "Sie wurde Barbelo genannt von der Ennoia"[76]. Oder das Schweigen, das von den Valentinianern nicht nur, aber doch recht gern als Kom-

72 Plotin, Ennead. VI 4. 5.

73 NH III 73, 9ff.

74 NH III 72, 19ff.

75 Vgl. NH XI 53, 28: "die erste ἔννοια, d.i. der Äon der Barbelo".

76 NH VIII 83, 8ff.

plement zum βυθός aufgefaßt wird, heißt im Valentinianischen Traktat Dyas[77]: "Der Vater, der die Wurzel des Alls ist, der Unaussprechliche, der in der Monas ist, indem er für sich allein im Schweigen ist. Das Schweigen aber ist die Ruhe. Denn er war Monas und keiner war vor ihm, als er in der Dyas und in seinem Partner war. Sein Partner aber ist das Schweigen. Er hatte das All, indem sie in ihm waren". Und im Codex XIII bezeichnet sich die Protennoia selbst als "Paargenosse" und "Gedanke des Unsichtbaren", auch "unwandelbare Stimme"[78]. Der Denkakt in Gott findet sich gleichfalls bei Plotin, die Verbindung von ἕν und Nus schon in der ersten Monas bei Xenokrates.

Als Emanation dient die aus Gott hervortretende erste Größe, die im Gesamtgefüge die zweite ist, dazu, Mutter zu sein. Hat man doch für die Entwicklung der Gottheit aus sich heraus die Vorstellung von Vater, Mutter und Sohn gewählt. Die Entrücktheit des höchsten Vatergottes verleiht der zweiten Größe einen konkreten Charakter, der für den Gnostiker und sein Glaubensleben so bedeutsam wird. Diese zweite Gottheit steht der ersten nicht dualistisch gegenüber, vielmehr ist sie "eine große Monas aus einer reinen Monas"[79]. Sie ist die Belehrerin des Kosmos, wie die Schrift von der Protennoia bezeugt. Einen guten Einblick in die Vorstellung, die man sich von ihr machte, gibt die zweite Stele des Seth[80]. Der Name Barbelo, der als "in der Vier ist Gott" gedeutet worden ist, könnte in der Tat auf die Vorstellung von der Tetraktys oder einfach auf die Tatsache zurückgehen, daß ἀρχή[81] aus vier Buchstaben besteht.

77 NH XI 22, 18ff. (Rekonstruktion des Textes nach E. Pagels).

78 NH XIII 42, 5ff.

79 NH VII 121, 33f.

80 NH VII 121,20 - 124,13.

81 Vgl. Hippol. Ref. VI 42, 4. Vgl. auch H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, S. 255.

Es heißt ja von ihr: "Groß ist der erste Äon, die männliche Jungfrau Barbelo, die erste Herrlichkeit des unsichtbaren Vaters, die vollkommen heißt"[82]. Von ihrer Abstammung her gilt auch sie als ἀνούσιος. Sie ist wie der Vater dreifach-mächtig. Wenn sie Monas ist, so bedeutet das Gleichheit mit ihm und zugleich Verselbständigung, die entsprechend den Pythagoräern additiv weiterführt. Sie ist hingewandt zum höchsten Gott und im positiven Sinne sein Schatten, d.i. Abbild. Ihr Charakter als Zwei wird z.B. im Allogenes folgendermaßen beschrieben: "Die zweite unteilbare ἐνέργεια, die sich offenbart hat in der ersten ἔννοια, welche der Äon der Barbelo ist"[83]. Wie die Dyas Plotins ist sie Nus. Sie ist Erkenntnis, Wahrheit, ja der ganze κόσμος νοητός. Zugleich schafft sie als Zwei die Drei in Gestalt des Sohnes. Da ja eine Eins allein in keinem Verhältnis zu etwas anderem steht und das Erste Erstes nur sein kann, wenn es ein Zweites gibt, beginnt mit ihr erst das Zählen[84]. Dadurch daß sie den Sohn gebiert, in dem Gott wieder Gestalt gewonnen hat, wird die Zwei dreifaltig, so daß die Einzelpersonen Eins - Zwei - Drei auch als untrennbare Einheit betrachtet werden können. Da der höchste Gott aber zu entfernt ist, kann sie, die Mutter, als höchste Gottheit in unserer Welt fungieren. In der Dreifaltigkeit von höchstem Gott als Vater, Barbelo als Mutter und Adamas oder Logos als Sohn nimmt die zweite Größe den für die Welt bedeutungsvollsten Platz ein; ist sie doch durch die enge Verbundenheit mit dem Vater, aus dem sie entstanden ist und von dessen Eigenschaften sie so charakteristische besitzt, und durch die Mutterschaft gegenüber dem Sohn die Größe der Dreifaltigkeit,

82 NH VII 121, 20-25.
83 NH XI 53, 26ff.
84 NH VII 122, 8-12.

die für viele Gnostiker diese Dreifaltigkeit am umfassendsten vertritt. Die Schrift "Die dreigestaltige Protennoia" zeigt das durch ihren Aufbau. In einem ersten Teil redet sie als Größe, die sich im Vater befindet und für ihn sprechen kann, im zweiten als Paargenossin des Vaters und Mutter, im dritten als der Logos.

Die enge Verbindung der Barbelo mit dem Vater zwingt sie, nicht nur Frau, sondern auch Mann zu sein. Wir erwähnten bereits, daß Frauen männlich werden müssen. Diese Forderung hat ihre ontologische Grundlage in der Mannweiblichkeit im obersten Bereich der "himmlischen" Schöpfung. Denn die Weiblichkeit ist ja erst etwas Sekundäres[85]. Auch die Protennoia betont, daß sie zum zweiten Mal in der Gestalt einer Frau kam, womit m.E. ihre himmlische Konkretisierung gemeint ist[86]. Der Erhebung über die Genera hinaus entspricht die Betonung der Jungfräulichkeit. Ein dem irdischen Leben gegenüber paradoxer Zustand wird auch in anderen gnostischen Schriften erwähnt, in denen die betreffende mythologische Größe eine Aretalogie auf sich ausbringt[87]. Die Schrift VI,2 kann auch auf die Barbelo als Ruf bezogen werden, in der sie die coincidentia oppositorum an sich darstellt. Der Titel "Der Donner" zeigt, daß hier die zweite Größe nach Gott spricht. Denn der Donner folgt auf den Blitz. Man möge dazu auch Psalm 29 vergleichen, der Gottes Herrlichkeit im Gewitter schildert.

Der Forderung nach Mannweiblichkeit bzw. nach der Aufhebung der Weiblichkeit scheinen viele Stellen zu widerspre-

85 Vgl. o. Abschnitt II.

86 NH XIII 42, 17f.

87 Z.B. NH II 114, 7-15.

chen, an denen wie im Valentinianismus Syzygien[88] begegnen. Doch das kann daraus erklärt werden, daß das Pleroma mit seinen Äonen bereits Schöpfung ist, während der Bythos außerhalb von ihnen steht (in Verbindung mit Ἔννοια, Σιγή, Χάρις). Dem entspricht ganz die Syzygienbildung im Eugnostosbrief[89] vom himmlischen Menschen ab oder im Pleroma des Ägypterevangeliums[90]. Juël[91]. eine Parallele zur Barbelo, die ebenfalls höher als das Pleroma steht, muß deshalb auch mannweiblich sein. Die Geschlechtsunterschiede im Pleroma führen aber nicht zu der Art menschlicher Geburt, die den Tod nach sich zieht. Gerade der Valentinianismus steht dieser Zeugung und Fortpflanzung negativ gegenüber[92].

Die Tatsache, daß Gott einer ist und jegliche Entfaltung, auch die in Geschlechter, einen sekundären Charakter hat, läßt den Gnostiker aus seiner Ontologie den Schluß ziehen, daß die Zurückentwicklung zur Einheit die vorgegebene Aufgabe ist. Das führt zur Forderung der Enkratie, für die Markion, Valentin und Mani hervorragende Beispiele geliefert haben. Bei der theologischen Begründung ihrer Vorstellungen vom höchsten Gott und der ihm gegenüberstehenden oder aus ihm hervorgegangenen Zwei verarbeitet die Gnosis Gedankengut der Philosophie der klassischen Zeit und des Hellenismus.

88 Vgl. die Tabelle bei H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, S. 239.

89 Vgl. die Tabelle bei D. Trakatellis, Ὁ ὑπερβατικὸς θεὸς τοῦ Εὐγνώστου (Athen 1977), S. 52.

90 NH III 52, 3-16 = IV 63,24 - 64,10; III 53, 1ff. = IV 64, 23ff.

91 Vgl. Ägypterevangelium von Nag Hammadi, Zostrianos und Allogenes.

92 Vgl. z.B. Philippusevangelium oder Excerpta ex Theodoto.

ZUR BEZEICHNUNG DER WIDERGÖTTER IM GNOSTIZISMUS

Die Definition als Widergott reiht die betreffende Gottheit in ein Denkschema ein, das einen dualistischen Ansatz aufweist. Dabei ist es nicht unbedingt notwendig, daß in dem betreffenden System ein radikaler Dualismus vorliegt. Es kann auch dem Gott, der alles schafft und beherrscht, eine Größe gegenübertreten, die ihm Widerstand leistet, weil sie durch einen Fall zu einem seiner Widersacher geworden ist. Die Erschließung einer solchen Größe ist ein Postulat, das auf die weltliche Erfahrung des Menschen zurückgeht, weil von Anbeginn seines Denkens ja das Problem in ihm auftaucht, woher das Böse komme. Wie oft hört doch der Christ als Einwand gegen Gott und Gottvertrauen die Frage, warum konnte Gott, wenn er allmächtig ist, die schrecklichen Greuel in der Weltgeschichte oder auch nur die Unglücksfälle im eigenen Leben zulassen.

Der Gnostizismus hat sich mit dieser Frage ganz besonders beschäftigt und rückt dabei Gott und Widergott alternativ auseinander. Es gehört zu seinen Grundvorstellungen, daß der Mensch nur dann erlöst werden kann, wenn er die rechte Einsicht in das Weltgeschehen erlangt hat. Nicht als ob eine philosophische Induktion oder Deduktion allein zum Heil führe. Die Soteriologie der Gnostiker fordert, wie auch Judentum und Christentum, die praktische Frömmigkeit. Solche religiöse Praxis kann

Erstveröffentlichung in: Saeculum 34 (1983) 259 - 266.

aber nur geübt werden, wenn sie von der notwendigen Theorie untermauert ist. Der gläubige Gnostiker ist also Theologe, außer in exzessiv beeinflußten Fällen, die schon als zauberhafter Aberglaube charakterisiert werden können. Soteriologie gibt es für ihn nur, wenn sie durch Anthropologie und Kosmologie begründet wird. Das Wesen, das erlöst werden muß - und das ist zentral der Mensch -, muß man in all seinen Nöten und Möglichkeiten kennen, ja darüber hinaus von seiner Verflochtenheit in den Kosmos, ja auch das All, wissen, um die auf ihn wirkenden Kräfte zu verstehen. Schließlich ergibt sich aus dem Ablauf des Weltgeschehens auch das Ziel, auf das hin der Gläubige zurückzustreben hat.

Zur Darstellung dieser Erkenntnisse und Aufgaben dient dem Gnostizismus, zu dem ich auch den Manichäismus hinzurechnen möchte, der Mythos. Damit greift der Gnostizismus auf ein Stilmittel zurück, das schon sehr früh in vorsokratischer Zeit von den Griechen entwickelt worden war und bei Platon klassische Form annahm. Der Mythos des Gnostizismus, der Kunstmythos ist, ist aber nicht zeitlos, sondern hat aus dem Judentum das Element der Zeit angenommen; er bietet Heilsgeschichte. Sonst würde nicht, wie in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi[1] oder im Manichäismus, eine Darstellung gegeben, die vom Anfang bis zum Ende führt. Der Weg auf das Ziel hin wird immer wieder aufs neue durch das Böse gehemmt, mag es sich dabei um einen Dämon, um Archonten oder "Mächte" handeln. Die abstrakte Bedeutung "Mächte" ist hier zur

1 Für die Zitate aus den Nag-Hammadi-Codices ist auf die Facsimile-Ausgabe zu verweisen: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO (Leiden 1972 - 1979). Eine englische Übersetzung des Gesamtfundes liegt vor in: The Nag Hammadi Library in English (Leiden 1977). Es wird im folgenden zitiert mit NH. Die hier angesprochene Stelle ist NH II 97,24 - 127,17.

konkreten Person geworden, wie schon aus dem Kolosserbrief bekannt ist[2].

Im Folgenden soll nun speziell dargelegt werden, daß im Kunstmythos zwar widergöttliche Kräfte mit mythologischen Namen versehen, aber auch Allgemeinbegriffe konkretisiert werden können, so daß sie Widergötter darstellen. Die Begriffe werden dabei ontologisch aufgefaßt. Konkret ist also die mythische Größe, die handelt und leidet; abstrakt ist sie, wenn sie die Eigenschaft einer Person zum Ausdruck bringen soll. So unterscheidet sich der "Irrtum", der hypostasiert wird, von dem "Irrtum einer Person".

Die Art, sich auszudrücken, ist in gnostischen Mythen deshalb so vielgestaltig, weil wir es in ihnen mit Kunstmythen zu tun haben, die dem Hörer oder Leser ein gedankliches Sujet vermitteln sollen. Um die Handlung dabei bunter und plastischer vor den Augen der Gläubigen erscheinen zu lassen, bedient man sich häufig gewisser künstlich erdachter Namen. So kommen neben Archontennamen ebenso Abstrakta vor. Den sechs Söhnen des Oberarchonten Jaldabaoth werden weibliche begriffliche Komplemente beigegeben. Neben Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios, Astaphaios werden Herrschaft, Göttlichkeit, Königtum, Eifer, Reichtum, Sophia gestellt[3]. Kein Wunder, daß auch der Oberarchon selbst eine solche Ergänzung erhält, die seinen pseudo-primären Charakter und zugleich den der Siebenheit betont: Pronoia Sambathas "die zur Siebenheit gehörige Pronoia". Neben dieser Siebenheit gibt es auch eine Zwölfheit und eine Menge von 365 Engeln und Dämonen. Wir sehen hieran, daß es sich eindeutig um einen Aufbau der nichtgöttlichen Welt nach dem Zahlenschema der Astrologie handelt.

2 Col 1, 16.

3 NH II 101,10 - 102,2.

Daß im gnostischen Mythos ein Abstraktum als Person auftreten konnte, wurde mit Erstaunen an Hand des Evangelium veritatis[4] beobachtet. R. Haardt schrieb über einen Plane-Mythos in dieser Schrift[5], und J. Helderman wollte eine Umwandlung der Isisinterpretation des Plutarch in dieser Vorstellung finden[6]. Es ist allerdings zunächst zu untersuchen, ob sich nicht die Terminologie des Textes bereits aus seiner inneren Logik bzw. Dialektik ergibt. Das dürfte der Fall sein. Ganz gleich, ob man das Evangelium der Wahrheit als gnostisches Evangelium oder als einen Sermon über Jesus den Lehrer ansieht[7], der wirklich gnostische Charakter seiner Botschaft besteht darin, daß die Lehre über das Werk Jesu Christi in den gebührenden Rahmen der Geschichte des Alls eingebettet ist und diese damit ihre Begründung erhält. Daß Wahrheit und Irrtum sich alternativ gegenüberstehen, ist bereits aus Vorsokratikern bekannt und wird von Platon ausführlich behandelt[8]. Darum ist es kein Wunder, wenn im Gnostizismus als der Strömung einer Zeit, die den Dualismus viel stärker heraushebt, der Wahrheit die Plane, der "Irrtum", gegenübersteht[9]. Vom Vater der Wahrheit das

4 NH I 16,31 - 43, 24.

5 R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos im Evangelium Veritatis des Codex Jung, Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 58 (1962) 24 - 38.

6 J. Helderman, Isis as plane in the gospel of truth, in: Gnosis and Gnosticism, hrsg. v. M. Krause (Nag Hammadi Studies 17, Leiden 1981) S. 26 - 46.

7 Die weithin angenommene letztere Deutung stammt von H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Berlin 1958). Ich selber möchte bei der Bezeichnung "Evangelium" bleiben in der Überzeugung, daß die Gnostiker den Charakter der Evangelien dadurch in ihrem Sinne umgewandelt haben, daß sie den kosmischen Charakter in den Mittelpunkt stellten. Man vergleiche die Bezeichnung des "heiligen Buches des großen unsichtbaren Geistes" als "Ägypterevangelium"; s. a. mein Einführungskapitel "Das Ägypterevangelium als ein Dokument des mythologischen Gnostizismus" in meiner deutschen Ausgabe des Ägypterevangeliums und u. S. 341 - 370.

8 I. v. Loewenclau, Die Wortgruppe πλάνη in den Platonischen Schriften, in: Synusia f. W. Schadewaldt, hrsg. v. H. Flashar - K. Gaiser (Pfullingen 1965) 111 - 122. Hier wird auf die Verbindung von Plane mit dem Zurücklegen eines Weges hingewiesen.

9 Vgl. Eph 4, 14 im Neuen Testament. S. a. H. Braun in ThWB VI 230 - 254, zum Problem besonders 246ff.

Evangelium der Wahrheit erhalten zu haben, ist Grund genug zu jubeln[10]. Denn das All weiß ja nichts über den, von dem es stammt. Die Ungewißheit über den Vater führt zur Not. Sie verwandelt sich in Affekte, in "Schrecken und Furcht"[11], die sich zu einem Nebel verdichten, so daß niemand sehen kann. "Deshalb wurde die Plane mächtig und schuf ihre Hyle im Vakuum[12] (man könnte auch übersetzen "vergeblich", doch soll wohl gesagt werden, daß diese Schöpfung außerhalb der Lichtwelt stattfindet[13]), weil sie die Wahrheit nicht erkannte. Sie (die Hyle) wurde zu einem Gebilde, indem sie (die Plane) richtig den Ersatz für die Wahrheit schuf"[14].

Wenn man Pistis Sophia als Person ansieht, kann man so einen widergöttlichen abstrakten Begriff ebenfalls personifizieren. Mag die Schöpfungstätigkeit der Plane auch auf eine Notlage zurückgehen, sie ist doch eine konkurrierende Gegengröße zur Wahrheit. Aber sie kann den Vergleich mit ihr nicht aushalten, weil sie keine Wurzel hat[15]. Sie ist deshalb als ein Gegenstand der Verachtung zu betrachten. Ihr Ziel ist ja die Bemühung, selber einen Teil, nämlich die zur Mitte Gehörenden, zu verführen und gefangenzunehmen[16]. Die Erkenntnis des Vaters bei den Gläubigen bedeutet ihr Ende. Darum ist die Predigt Jesu die größte Gefahr für die Plane. "Wenn sie dann den Vater erkennen, wird von da ab das Vergessen (die Unwissenheit) nicht mehr da sein. Dieses Evangelium von dem, nach dem sie

10 NH I 16, 31 - 33.

11 Oder: "sie schuf Schrecken und Furcht" NH I 17, 10f.

12 ϩN ΟΥΠϹΤ̈ΟΥϬΙΤ.

13 Hier möchte ich Haardt, a.a.O. 27, zustimmen. Dagegen "ohne Erfolg" s. u. A. Böhlig, Zum Selbstverständnis des Manichäismus, S. 535.

14 NH I 17, 14 - 21. Hier weiche ich von Haardt, a.a.O. 27ff., ab.

15 NH I 17, 29f.

16 NH I 17, 34ff.

suchen, hat sich den Vollkommenen durch die Erbarmung des Vaters offenbart, das verborgene Mysterium Jesus Christus. Durch ihn hat er (der Vater) die, welche vom Vergessen in der Finsternis gehalten werden, erleuchtet; er hat sie erleuchtet und (ihnen) einen Weg gewiesen. Der Weg aber ist die Wahrheit, die er ihnen verkündet hat. Deshalb wurde die Plane zornig auf ihn (und) verfolgte ihn. Sie wurde (ja) bedrängt von ihm und außer Kraft gesetzt. (Darum) wurde er ans Kreuz geschlagen"[17]. Der Weg zur Wahrheit zerstört das Wesen der Plane. Schon bei Platon ist das rechte Suchen die Überwindung des Umherirrens[18]. Wenn man hört, daß die in ihrem Herzen allein Weisen Jesus Christus auf die Probe stellen und er sie als Toren überführt[19], so erinnert das nicht nur den Christen an die Schriftgelehrten, sondern auch den Hellenisten an die sich weise dünkenden Sophisten. Die Ziellosigkeit der Plane[20] ist die Eigenschaft derer, die umherirren wegen der ungeheuren Tiefe des Vaters, der sie umgibt, ohne daß sie ihn zielgemäß ansteuern. Jesus Christus befreit sie aus der Plane. Es ist die Frage, ob nicht 22,21f. ganz wörtlich zu übersetzen ist: "Er zog vor ihnen her (d.i. er führte sie) zu ihren Wegen (ⲘⲀⲐⲒⲦ) , von denen sie abgekommen waren". ⲘⲀⲐⲒⲦ würde dann nicht als "Raum" übersetzt zu werden brauchen, sondern wäre einfach der "gerade Weg" im Gegensatz zum "Irrweg". Ob in diesem Zusammenhang πλάνη noch voll personifiziert gebraucht ist, ist fraglich. In dem Ausdruck "er brachte viele von der πλάνη zurück" mag man beide Möglichkeiten, einen konkreten und einen abstrakten Ausdruck, sehen[21]. In "nachdem sie die πλάνη angenommen

17 NH I 18, 9 - 24.
18 Vgl. Loewenclau, a.a.O. 117.
19 NH I 19, 21 - 25.
20 NH I 22, 22ff.
21 NH I 22, 20f.

hatten wegen der Tiefe" könnte eine Übersetzung von πλανᾶσθαι vorliegen: "nachdem sie in die Irre geführt worden waren"[22]. Platonisch klingt es übrigens auch, wenn beim Erlösungsvorgang der Übergang von der Vielfalt zur Einheit erfolgt[23]. Auch das ist ja für die Trennung von der πλάνη charakteristisch. Die Wahrheit, die in Christus erscheint, hat eine revolutionierende Wirkung, weil sich ein großer Prozeß der Scheidung vollzieht; ist doch die Plane erregt und weiß nicht, was sie tun soll. "Nachdem die Erkenntnis, die der Untergang der Plane und ihrer Emanationen ist, sich ihr genähert hat, ist sie leer, weil nichts (mehr) in ihr ist"[24]. Hier ist Plane wieder voll personifiziert. An anderer Stelle wird betont, daß der Mangel der Hyle nicht vom Vater stammt. "Denn das Denken der Plane war nicht bei ihm"[25]. Wir hatten ja gehört, daß die Hyle von der Plane und nicht vom Vater geschaffen ist.

Ein beachtenswertes Charakteristikum der Plane ist ihre Eigenart als ein Pendant. Sie ist das Gegenstück zur Wahrheit und scheint sich in der Hyle noch mehr konkretisieren zu wollen. Fraglich ist, ob sie bewußt handelt. Doch durch ihr Verhalten Jesus gegenüber scheint sie eine ähnliche Stellung zu besitzen wie ein Gegengott Gott gegenüber. Als konkurrierende Personifizierung hat sie eine gewisse Parallele im Antimimon Pneuma, dem "rivalisierenden Geist", des Johannesapokryphons und der Pistis Sophia[26]. Der Dualismus läßt neben dem Geist

22 Im Koptischen wird die Komposition "nehmen + Substantiv" häufig als Umschreibung für das Passiv gebraucht. Im Evangelium veritatis kommt πλανᾶσθαι nicht vor.

23 NH I 25, 8 - 12.

24 NH I 26, 23 - 27.

25 NH I 35, 16 - 18.

26 Vgl. A. Böhlig, Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 162 - 174. - Das Johannesapokryphon ist in zwei Versionen erhalten, einer längeren (NH II 1, 1 - 32, 9 = IV 1, 1 - 49, 28) und einer kürzeren (NH III 1, 1 - 40, 11 ~ BG 19, 6 - 77, 7). Die längere Version ist übersetzt z.B. in The Nag Hammadi Library 99

den Widergeist entstehen. Nachdem der psychische Mensch den Archonten zu mächtig geworden war - so das Johannesapokryphon -, schaffen sie einen choischen Menschen. Der wird zwar durch die Fessel des Vergessens gebunden, erhält aber doch von oben mit der Ennoia des Lichts eine Hilfe für sein Denken. Um den Menschen vor der Wirkung des göttlichen Geistes zu bewahren und ihn noch stärker an sich zu binden, wird ihm von den Archonten das Antimimon Pneuma eingeflößt, das ihm z.B. auch die Zeugungsbegierde einpflanzt. Außer im mythologischen Teil der Schrift wird dieses Antimimon Pneuma auch in dem Schlußteil des Johannesapokryphons eingeführt, in dem das Schicksal der Seelen behandelt wird. Hier wird berichtet, wie der Oberarchon Engel zu den Menschentöchtern sendet, um sie zu verführen. Nach zunächst ausbleibendem Erfolg schaffen die Engel das Antimimon Pneuma, das in die Menschheit eingeht und sie verstockt. Bei der koptischen Übersetzung von "antimimon" stehen sich zwei Wiedergaben gegenüber, einerseits "der verschiedenartige Geist, der Gegengeist", andererseits "der verächtliche Geist". Diese pejorative Bezeichnung wird gestützt durch ⲁⲛⲧⲓⲙⲉⲥⲙⲉⲛⲟⲛ , das auch einmal anstelle von ⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ begegnet. Auch in der Sammelhandschrift Pistis Sophia findet sich das Antimimon Pneuma. In beiden Texten, Johannesapokryphon und Pistis Sophia, liegen die gleichen Grundlagen für die Auffassung vom Antimimon Pneuma vor. Doch ist im Johannesapokryphon der Charakter der allgemeinen Heilsgeschichte erhalten, während in der Pistis Sophia entgeschichtlichte Soteriologie geboten wird. In beiden Schriften handelt aber das Antimimon Pneuma wie eine Person. Die Theorie vom Kampf

- 116, die kürzere nach BG in: Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg., übers. u. bearb. v. W.C. Till, 2. Aufl. v. H.-M. Schenke (Berlin 1972) 79 - 195. Eine deutsche Übersetzung der Pistis Sophia findet sich in: Koptisch-gnostische Schriften I, hrsg. v. C. Schmidt. 3. Aufl. v. W. Till (Berlin 1962), S. 1 - 254.

zweier Geister im Menschen ist uns ja auch aus der Ordensregel von Qumran bekannt.

Der Gedanke, daß sich die Finsternis ein Pendant zur höheren Welt schafft bzw. zu schaffen versucht, begegnet auch in der Paraphrase des Sēem[27]. In ihr steht die Finsternis dem Licht und dem zwischen Licht und Finsternis befindlichen Geist gegenüber[28]. Sie ist tätig und somit keine abstrakte, sondern eine konkrete Größe. Sie hält eine Menge von Licht in sich gefangen; wie es dazu gekommen ist, wird nicht gesagt. Sie weiß ebenso wie der Jaldabaoth bzw. Saklas anderer gnostischer Texte nicht, daß es etwas Höheres als sie gibt. "Sie ist mit böser Unwissenheit bekleidet"[29]. Infolge des Besitzes von Licht hat die Finsternis einen Nus (Verstand), dessen sie sich rühmt[30]. Als ihr das Licht des Geistes erscheint, erkennt sie ihre Mangelhaftigkeit, leidet unter ihr und versucht den Mangel dadurch auszugleichen, daß sie ihren Nus in die Höhe erhebt und ihn dem Geist gleichmachen will. Damit will sie etwas wie das Antimimon Pneuma schaffen. Ihr fehlt dazu aber die Kraft. Der Nus bringt es nur zu einem teilweisen Gegenstück. Er leuchtet als feuriges Licht über die untere Welt. Die Finsternis wird als handelnde Person geschildert, als die sie alle Mängel einer solchen an Intelligenz und alle Bedrückung durch Affekte erlebt. Sie muß ihres Lichtes beraubt werden. Das geschieht durch sexuelle Provokation. Durch einen aus einer Wasserwolke entstandenen Mutterleib wird sie erregt[31]. Der Nus aber wird durch diesen Akt aufgelöst, hinab in die Tiefen der Physis (Natur).

27 NH VII 1, 1 - 49, 9.

28 NH VII 1, 26 - 28; vgl. auch die anschließende Schilderung.

29 NH VII 2, 31 - 33.

30 NH VII 2, 34f.

31 NH VII 4, 18 - 32.

Die Physis ist eine neue Schöpfung, die vom Nus her ihre Aktivkraft besitzt. Mit der Auflösung des Nus kann die Finsternis ihn nicht mehr als Pendant zur Lichtwelt präsentieren, doch er wird als Same der Physis das Element, das diese mit ihrer Wurzel, der Finsternis, verbindet und ihr Aktivität verleiht. Der in der Physis wirkende Nus ist als Gegenstück zum Geist gebildet, damit sie ihn verdrängen kann[32].

Von diesem Punkt der Handlung an tritt die Physis als Gegenspieler der Lichtwelt in die Szene ein. Es scheint mit ihr eine organisierte Form der Finsternis dargestellt zu werden, aus der das Licht ebenfalls ausgeläutert werden muß. In immer neuen Paraphrasen[33] wird nun die Erlösung geschildert, die der Bote des Lichts Derdekeas (aram. derdeqjā "der Jüngling") dem Sēem als dem ersten Erdbewohner darbietet. Das wesentliche Ziel ist der Schutz des Lichts vor der Physis: "damit nicht das Licht des Geistes taubstumm werde und die Physis über es herrsche"[34] oder "damit erweckt werde die Kraft des Geistes aus der schwachen Physis"[35]. Der Bote Derdekeas berichtet dem Sēem in höchst eindrucksvoller Weise, wie er in das Chaos hinabstieg, um das gesamte Licht aus ihm zu retten. "Ohne die finstere Kraft konnte ich mit der Physis nicht kämpfen"[36]. Er muß also selbst eine niedere Gestalt annehmen. Das erinnert an die mangelnde Eignung der Bewohner des manichäischen Lichtreichs, mit der Finsternis zu kämpfen, so daß Gott selber in den Krieg

32 NH VII 4, 37ff.

33 B. Aland, Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung, in: Nag Hammadi and Gnosis, hrsg. v. R.McL. Wilson (Nag Hammadi Studies 14, Leiden 1978), S. 75 - 90. Die Verfasserin hat mit ihrer Theorie der Variationen eine sehr gute Möglichkeit zum Verständnis solcher Texte gegeben, doch sollte man bei späten Texten den kompendialen Charakter berücksichtigen, der Traditionsstücke verwendete, die aus Variation entstanden sind.

34 NH VII 10, 12 - 15.

35 NH VII 12, 13f.

36 NH VII 18, 14 - 16.

ziehen muß[37]. "Als ich in die Physis eindrang, vermochte sie nicht meine Kraft zu ertragen"[38], sagt Derdekeas weiter. Der Charakter der Physis ist zwiespältig, da sie ja aus einem lichten und einem finsteren Teil besteht. Doch für ihre Beurteilung ist der finstere Teil maßgeblich. Denn wenn sie das Licht verliert, führt ihre Entleerung zu ihrem Zusammenbruch. Es ist z.B. von dem unreinen Teil der Physis die Rede, "den finstere Kraft bekleidete. Und ihre unreine Weiblichkeit gewann Kraft"[39]. Schließlich wirft die Physis den Nus von sich. "Als die Physis den Nus von sich geworfen hatte, wurde sie verwirrt und weinte. Als sie Schmerzen hatte und in ihren Tränen war, warf sie die Kraft des Geistes von sich"[40]. Derdekeas zieht das Licht an sich. "Damit die Werke der Physis verurteilt würden, weil sie blind ist, kamen viele Tiergestalten aus ihr hervor nach der Zahl der fliegenden Winde. Sie suchten alle in der Unterwelt nach dem Licht des Nus, das Gestalt angenommen hatte. Nicht konnten sie gegen ihn bestehen"[41]. Dennoch müssen noch sehr viele weitere Schritte unternommen werden, bis das Licht schließlich gänzlich ausgeläutert ist. So wird von der Physis auf Bitten des Derdekeas, der sich jetzt als Tier verkleidet hat, Himmel und Erde geschaffen. Eine gnostische Heilsgeschichte führt zur Schilderung der Eschatologie. "Und am letzten Tage werden die Formen der Physis und die Winde und alle ihre Dämonen zerstört werden. Sie werden ein Finsternisklumpen werden, wie sie am Anfang waren ... Die anderen Werke der Physis werden nicht in Erscheinung treten. Sie werden sich mit dem endlosen

37 Vgl. A. Böhlig - J.P. Asmussen. Die Gnosis. 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980). S. 103 (Theodor bar Kōnī) und 131 (Alexander von Lykopolis).

38 NH VII 18, 16 - 18.

39 NH VII 18, 29ff.

40 NH VII 19, 4 - 9.

41 NH VII 19, 13 - 21.

finsteren Wasser verbinden, und alle ihre Gestalten werden verschwinden"[42]. Noch konkreter wird die Physis dargestellt, wenn es von ihr heißt: "Ihr Bild erschien im Wasser in der Gestalt eines furchtbaren Tieres mit vielen Gesichtern, das unten gekrümmt war"[43] oder "und die Wurzel der Physis, die unten war, war gekrümmt"[44].

Der Darstellung der Physis als Tier steht die Beschreibung in der hermetischen Schrift Poimandres sehr nahe[45]. Dort wird die Finsternis als ἐν μέρει γεγενημένον ("gegliedert geworden"?) und "krumm sich windend" einer Schlange gleich beschrieben. Daß in diesem Fall die Finsternis und nicht die Physis so geschildert wird, besagt nicht viel; schon im Satz darnach wird von der Verwandlung der Finsternis in eine feuchte Physis berichtet. Die Vereinigung dieser mit dem Urmenschen zeigt auch bei ihr den konkreten Charakter[46].

Eine Bezeichnung von widergöttlichen Größen mit abstrakten und konkreten Namen nebeneinander ist sehr häufig im Manichäismus, dem die Paraphrase des Sēem recht nahesteht. Ein solches Nebeneinander macht allerdings die Rekonstruktion der gedanklichen Urform nicht leichter, zumal die Missionsmethode dieser Religionsgemeinschaft dem Austausch der Götterbezeichnungen in der Nomenklatur des Mythos vielerlei Möglichkeiten schafft. Wenn also z.B. der Neuplatoniker Alexander von Lykopolis den Mythos ganz in die philosophische Terminologie der Griechen umgießt, so ist wohl der Inhalt von Manis Mythos und die Tendenz seiner Religion richtig wiedergegeben, aber

42 NH VII 45, 14 - 20. 26 - 31.

43 NH VII 15, 12 - 16.

44 NH VII 7, 24 - 26.

45 Poimandres 4: Corpus Hermeticum I, hrsg. v. A.D. Nock - A.J. Festugière.

46 Poimandres 14.

mit H.H. Schaeder[47] die Urform darin zu sehen, dürfte entschieden zu weit gehen. Es wird vielmehr darauf ankommen, die Grundbegriffe Hyle, Psyche, Demiurgos, Nus in ihrem Vorkommen in Texten zu untersuchen, in denen abstrakte und konkrete Terminologie nebeneinander steht, d.h. es ist auch hier die Frage nach dem Gebrauch von Abstrakta für Konkreta bzw. deren Füllung mit konkretem Inhalt zu beantworten. Dafür bieten die koptischen Manichaica, sowohl Kephalaia wie auch Hymnen, ein reiches Material. Ihre Beweiskraft liegt in ihrer ursprünglich syrischen Herkunft.

Wenden wir uns dem widergöttlichen Bereich zu. Die Hyle ist die Verkörperung der Finsternis. Sie ist die Gegnerin des Lichts. Ihre konkrete Schilderung zeigt sich darin, daß sie Kinder hat, daß sie Gaben schenkt. Damit wirkt sie in der Urzeit und in kosmisch-geschichtlichen Zusammenhängen. In ihrer Eigenart besitzt sie eine οὐσία (Wesen), ja man spricht von der φύσις dieser οὐσία . Es stehen sich zwei οὐσίαι gegenüber, die des Lichts und die der Finsternis[48]. Man spricht auch von der φύσις der Lüge[49]. Als philosophischer Terminus ist Hyle ein abstrakter Begriff: Materie als Allgemeinbegriff. In unserem Zusammenhang hat sie zwar auch den Charakter des Allgemeinen, da aus ihr andere Wesen hervorgehen, doch besitzt sie zugleich die Eigenschaften einer Person.

In der ältesten Zeit, da die Welt noch nicht geschaffen war und "jene Hyle und alle ihre anderen Kräfte sich (noch) in der Tiefe der ταμιεῖα befanden, waren sie selber am Leben"[50].

47 H.H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Leipzig 1927).

48 Ps.-B. 9. 10 (nach A Manichaean Psalm-Book, p.II. ed. C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938).

49 Ps.-B. 17. 7.

50 Keph. 130. 16 - 18 (nach Kephalaia, 1. Hälfte, bearb. v. H.J. Polotsky

Über diesen Zustand berichtet das 6. und das 27. Kapitel der Kephalaia ganz ausführlich[51]. In der Welt der Finsternis sprudeln fünf Elemente empor, denen die fünf Lichtelemente entgegentreten werden. Es sind in der Finsternis Rauch, Feuer, Wind, Wasser und Finsternis[52]. Alle diese Welten tragen zum Aufbau des Königs der Finsternis oder, wie er auch heißt, "Archon, Anführer aller Mächte der Finsternis", bei. Die Finsternis besitzt auch Gegenstücke zu den Seelenteilen des höchsten Gottes, die νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός, also Nus, Denken, Einsicht, Gedanke, Überlegung, sind. Die finsteren Gegenstücke führen die gleiche Bezeichnung[53].

Da das Tier der Typ des Negativen ist, stellt der König der Finsternis als ein Geschöpf der Hyle das gesamte Tierreich dar. Die Welt des Feuers steuert dabei einen Kopf mit Löwengesicht bei, die Welt des Windes Schultern und Flügel wie ein Adler, die Welt des Rauches Hände und Füße nach Art der Dämonen, die Welt der Finsternis (als Element) einen Bauch, der drachengestaltig ist, und die Welt des Wassers den Schwanz nach Fischgestalt. Diese Schilderung, für die es auch Varianten gibt auf die wir hier nicht näher eingehen brauchen[54], betont die Urheberschaft der Hyle, die als ἐνθύμησις des Todes betrachtet wird[55]. Bemerkenswert ist die innere Triebkraft der Hyle. Das personale und psychologische Moment wird ganz

- A. Böhlig, Stuttgart 1934 - 1940; 2. Hälfte (Lfg. 11/12) bearb. v. A. Böhlig, Stuttgart 1966).

51 Keph. 30, 13 - 34, 12; 77, 23 - 79, 12. Vgl. auch A. Böhlig, Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia, in: Mysterion und Wahrheit, S. 245 - 251.

52 Keph. 68, 17; Ps.-B. 9, 18. Vgl. auch andere Quellen bei Böhlig, Gnosis III, S. 145 und 139.

53 Keph. 95, 19ff.

54 Vgl. A. Böhlig, Das Böse in der Lehre des Mani und des Markion, u. S. 612 - 637.

55 Keph. 26, 18; 27, 5.

deutlich in ihrer mittelpersischen Entsprechung Āz "Gier"[56]. Daraus sieht man, wie aktiv die Hyle dort geworden ist, wo der Dualismus zwei Naturen bzw. zwei Wesen einander gegenüberstellt. Und doch zeigt die Bezeichnung Hyle, daß es sich bei ihr um etwas Materielles und als solches letztlich doch um etwas Passives handelt, wie auch schließlich das Ende im Bolos ("Klumpen") beweist. Der Gegensatz der gnostischen Hyle zum Licht entspricht dem Gegensatzpaar Plane und Wahrheit. Wenn man an die Stoa denkt, muß alles, was der Hyle entgegensteht, auch in gewissem Maße materiell aufgefaßt werden, so daß es zwei φύσεις gibt. Die Hyle bzw. ihre φύσις nimmt Anteil an der Formung der Welt. Aus ihren Bestandteilen wird der Makrokosmos und entsprechend auch der Mikrokosmos gestaltet. Ebenso wie in der Paraphrase des Sēem von Nag Hammadi Finsternis und Physis, wird die Hyle samt ihren ταμιεῖα außer Kraft gesetzt und verödet, wenn die Kraft ihrer Natur weggenommen wird.

Von den Eigenschaften der Hyle tritt als besonders markante erste Natur nach Kapitel 73 der Kephalaia der Neid hervor[57]. Hier wird die Geschichte unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wen die Hyle unter dem Antrieb des Neides jeweils schädigt. So handelt sie gegen den Urmenschen, was seine Gefangennahme auslöst, gegen den Dritten Gesandten, was die Erschaffung Adams bewirkt, gegen Adam, was wiederum die Erschaffung seiner Frau zur Folge hat, gegen die religiösen Führungs- und Stifterpersönlichkeiten bis auf Christus, was zu dessen Kreuzestod führt (man vergleiche dazu die Haltung der Plane gegenüber Christus im Evangelium veritatis[58]!), gegen dessen Nachfolger und schließ-

56 Vgl. Böhlig, Gnosis III, Index s. v.

57 Keph. 178, 25 - 180, 26.

58 Vgl. den Kampf Jesu gegen die Plane im Logos vom Großen Krieg; s. A. Böhlig, Zum Selbstverständnis des Manichäismus, u. S. 535.

lich gegen Mani und die Manichäer; hier ist die Anstachelung zum Abfall ihr Werk. Man sieht also, wie aktiv die Hyle auch in der Zeit ist, in der sie selber als Materie zum leidenden Stoff durch die demiurgische Tat des Lebendigen Geistes geworden ist.

Die Plane als konkrete Größe begegnet uns vielleicht in einem Zusammenhang, der vom Antikosmismus geprägt ist, als Bezeichnung für den körperlichen Teil der Welt. Vor der Schilderung der Welt heißt es im Kephalaion 38: "Die ganze πλάνη, als der [Feind] der Lichter sie errichtete, errichtete er sie nach dem Ebenbild eines Menschen"[59]. Dieser Gedanke vom "Trug des Kosmos" findet sich auch in den Hermetica: ἡ τοῦ κόσμου ἀπάτη[60].

Ich fasse zusammen: Der gnostische Mythos ist Ausdruck von Vorstellungen, deren Allgemeinbegriffe konkret zu Personen werden. Die mythologische Darstellung mit Hilfe von Götternamen oder Phantasiebildungen dürfte nicht, wie H. Jonas meint, [61], dabei am Anfang stehen, sondern nur ein Stilmittel sein. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Zentralbegriffe personifiziert in das mythische Geschehen als Akteure eingereiht werden. Sie müssen es gerade darum, weil der lebendige Ablauf der Handlung nicht mit dem Allgemeinbegriff auskommt, sondern Handelnde verlangt, so daß Hyle, Kakia, Finsternis, Physis und Plane anthropomorph vorgestellt werden können. Wenn man bedenkt, daß in spätantiker Philosophie nach Plotin z.B. von Porphyrios Mythologie und Aberglaube mit Hilfe stoischer Mythendeutung in großem Maße in die Philosophie einverleibt

59 Keph. 90, 20 - 22.

60 Corpus Hermeticum XIII 1.

61 "Von der Mythologie zur mystischen Philosophie" ist Untertitel von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2 (2. Aufl. Göttingen 1966).

wird, so kann auch für die Gnosis eine Entwicklung hin zum Mythologischen angenommen werden, so daß der begriffliche Kern je nach Art der Schrift mythologisch ausgestaltet wird. Auf diese Weise ist es zu verstehen, warum die mythologischen Abläufe oft so verschieden sind und bisweilen exzessive Formen annehmen können. Denn es gibt mythologische Schilderungen, die nicht mehr von einer durchgehenden Idee getragen werden, sondern in spielerische Zusammenstellungen ausarten, wie wir das z.B. im Codex Brucianus vor uns haben. Mythologische oder philosophische Darstellung ist in der Gnosis kein Kriterium des Alters. Beide können früh und spät sein. Auch kann die Form, in der der Mythos gestaltet wird, abhängig sein vom sozialen Stand sowohl des Verfassers als auch des angesprochenen Publikums.

DER NAME GOTTES IN GNOSTIZISMUS UND MANICHÄISMUS

In den letzten drei Beiträgen haben wir vom einen Gott des Alten Testaments und des jüdischen Volkes gehört und vernommen, wie dieser Gott sich nach Auffassung der Christen als Mensch offenbart und sowohl als Herr und Imperator wie auch als leidender Gottessohn verehrt wird. Neben den Weltreligionen Judentum und Christentum steht aber außer den alten traditionellen heidnischen Religionen noch eine große dritte Bewegung, die von G. Quispel auch als Weltreligion bezeichnet worden ist, der Gnostizismus[1].

1. Das Wesen von Gnosis und Gnostizismus

Um Mißverständnisse zu vermeiden, die durch den Gebrauch des Wortes "Gnosis" sowohl zur Bezeichnung eines religiösen Phänomens als auch einer konkreten, historisch faßbaren religiösen Bewegung naheliegen, hat der Kongreß vom Messina im Jahre 1966 eine neue Definition vorgeschlagen[2]. Gnosis wird

Erstveröffentlichung in: Der Name Gottes, hrsg. v. H. v. Stietencron (Düsseldorf 1975), S. 131 - 155.

1 G. Quispel, Gnosis als Weltreligion (Zürich 1951).

2 Vorschlag für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Kolloquiums, in : Le Origini dello gnosticismo, hrsg. v. U. Bianchi (Leiden 1967), S. XXIX - XXXII.

dabei beibehalten als Name für das Phänomen "Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist". Für die historische Bewegung, die für uns in späthellenistischer Zeit faßbar ist, wurde dagegen die Bezeichnung "Gnostizismus" eingeführt. Dem Gnostizismus, der wohlgemerkt keine einheitliche Gruppe bildete und auch nicht einen einheitlichen oder Ur-Mythos besessen hat, liegt eine Problematik zugrunde, die auf verschiedene Weise aufgearbeitet wurde: Im Menschen ist ein göttlicher Funke vorhanden, der erlöst werden muß. Er ist einst durch eine Krise (einen Fall, ein Überlaufen, eine Niederlage im Kampf mit der Finsternis) aus der Lichtwelt herausgekommen. Der Kosmos und seine Entstehung, aber auch die Erschaffung des Menschen stehen in enger Verbindung mit diesen Ereignissen.

2. Die soziologische Struktur des Gnostizismus

Die Gnostiker bildeten αἱρέσεις "Schulen". Solche Schulrichtungen konnten sich von lehrhaften Zirkeln auch zu solchen Gemeinschaften entwickeln, die ihre eigenen rituellen Praktiken besaßen, z.B. Sakramente[3]. Aber auch von Kirchenbildung kann man im Gnostizismus sprechen. Ganz besonders konsequent findet sich die Kirche im Manichäismus ausgebildet als eine im Gegensatz zur christlichen Großkirche stehende, sie ersetzen sollende gnostizistische Großkirche, die ja auch zeitweilig ihre Gemeinden vom Westen des Mittelmeerraums bis nach China besaß[4]. Abgesehen vom Manichäismus nahm der Gnostizismus eine

3 A. Böhlig, Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums, s. u. S. 213 - 228.

4 Das zeigen die Texte, die in Chinesisch Turkestan und an der chinesischen

stark pluralistische Haltung ein. Das zeigen die verschiedenen Auffassungen, die in den Schriften der Bibliothek von Nag Hammadi[5] nebeneinander stehen oder die bei den Mandäern nebeneinander zu finden sind (Dualismus, Monismus). Das lag wohl auch an der verschiedenartigen sozialen Struktur. Wenn in Ägypten der Einfluß der griechischen Schule durchaus zu spüren ist, was von den Gräkoägyptern kommen dürfte[6], so war bei den Mandäern, die heute noch in einer handwerklichen Bevölkerung Südmesopotamiens und Chuzistans in Resten vertreten sind[7], das mythologische Denken so im Schwange wie in den späten koptischen Schriften des Codex Brucianus[8]. Bei den Manichäern waren neben einer breiten einfachen Schicht auch Gebildete sowie Kaufleute und Feudalherren vorhanden. Man denke daran, daß im Feudalstaat der Uiguren in der Mongolei der Manichäismus sogar Staatsreligion werden konnte[9]! Wenn die verschiedenartige Bildung der Gnostiker auf die Ausprägung der einzelnen Spielarten des Gnostizismus ihre Wirkung hatte, um wieviel mehr mußte nicht der Einfluß der verschiedenen geistigen Strömungen auf ihn einwirken, die ihm begegneten.

Mauer gefunden wurden, ebenso wie die scharfe Auseinandersetzung, die Augustin und Euodius von Uzalla mit ihm führen.

5 A. Böhlig, Zum "Pluralismus" in den Schriften von Nag Hammadi, s. u. S. 229 - 250. Vgl. auch A. Böhlig, Zur Frage nach den Typen, s.u. S. 213 - 228.

6 A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, s. u. S. 251 - 288.

7 Die Gnosis, 2. Bd.: Koptische und mandäische Quellen (Zürich 1971), S.173.

8 Koptisch-gnostische Schriften I, übers. v. C. Schmidt, 3. Aufl. v. W. Till (Berlin 1962), S. 257 - 367. Sowohl die zwei Bücher Jeû wie auch das Unbekannte altgnostische Werk sind diesem Typ zuzurechnen.

9 Vgl. F. Decret, Mani et la tradition manichéenne (Paris 1974), S. 125; A. v. Gabain, Das uigurische Königreich von Chotscho 850 - 1250 (Sitz.-Ber. d. Dt. Akad. d. Wiss. Berlin 1961), 19. 69.

3. Der Synkretismus des Gnostizismus

Wer gnostische Texte erfolgreich lesen will, muß das breite Spektrum der Ausdrucksweise kennen, das die Hochreligionen des Ostmittelmeerraumes und die Philosophie zur Verfügung stellten, um der Lösung ihrer Probleme die rechte Form zu verleihen. Dabei half auch die Liturgie, in der nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter den höheren Größen kultische Anbetung darbringen. Gott war in hellenistischer Zeit für die Menschen immer mehr in die Ferne gerückt. Die Welt war ja mit und nach den Eroberungszügen Alexanders soviel größer geworden, in der horizontalen wie in der vertikalen Richtung. Darum bemächtigte sich der Gnostizismus bei seiner Darstellung des Gottesbildes, des Weltbildes, des Menschenbildes und der Lehre von der Erlösung auch gern der Lehren von Judentum und Christentum, die ihm geeignet erschienen. Oft legt er in die biblische Aussage einen neuen, ja umgekehrten Sinn, der dem gnostizistischen Gedankengang entspricht[10]. Aus Heidentum, Popularphilosophie und den monotheistischen Religionen wird mit Hilfe des Mythos ein Bild entworfen, dessen Erkenntnis, Gnosis, den erlösungsbedürftigen Menschen darüber informiert, woher er stammt, was er jetzt ist und wohin er zurückkehren sollte. Wenn auch ein übertranszendenter Gott die höchste Spitze bildet, deren Sieg für das Ende gewiß ist, so sind doch sowohl seine Emanationen, die ja letztlich eine Offenbarung und Entfaltung seiner selbst sind, als auch die Gegengötter, die letztlich nur dazu dienen, den Sieg des höchsten Gottes noch größer erscheinen

10 A. Böhlig, Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968). S. 83; H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mythologische Gnosis (3. Aufl. Göttingen 1964). S. 216ff.

zu lassen, ebenfalls Götter. Eindeutig tritt das hervor, wenn die mythologischen Untergötter des manichäischen Mythos in den iranischen Texten das Beiwort yazd oder bag, "Gott"[11], tragen, oder auch, wenn z.B. in der Adamapokalypse der Schöpfer des Menschen als "Gott" bezeichnet wird[12]. Der Gnostizismus ist also, was den Namen Gottes angeht, nicht wie eine monotheistische Religion zu behandeln, stellt er doch einen zugunsten einer Idee organisierten Polytheismus dar. Daß hier nur Ausschnitte aus einem solchen vielgestaltigen Bild gegeben werden können, dürfte einleuchtend sein.

4. Der ferne Gott

Wer die besondere Eigenart Gottes herausheben will, wird gern betonen, daß er so ganz anders und mit menschlichen Vorstellungen nicht oder kaum begreifbar ist. Ein schönes Beispiel bildet im Neuen Testament die alte jüdische Doxologie, die sich 1 Tim 6,16 findet: "der allein Unsterblichkeit hat, der ein unvergängliches Licht bewohnt, den keiner der Menschen gesehen hat noch sehen kann". Zahlreiche gnostische Texte, die sich um eine Beschreibung des höchsten, so fernen Gottes bemühen, beschreiben ihn über Seiten hinweg via negationis. Doch er ist auch der Gott des Lichtes. Er ist die ἀρχή (der Anfang) und das ἕν (das Eine).

11 Vgl. die Ausgaben iranischer Manichaica, z.B. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I - III (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1932 - 1934). Indices. s. v.; W. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1936). bag ist parthisch, die persische Form lautet bay, die soghdische βaγē.

12 Nag Hammadi V 64, 6ff. (Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, hrsg. u. übers. v. A. Böhlig - P. Labib, Halle 1963). Zur Übersetzung vgl. auch Die Gnosis II, a.a.O. 21.

a) Der unbeschreibliche Gott

Ein Beispiel aus dem Johannesapokryphon: "Der Unsichtbare (Geist), der über dem All ist, der in seiner Unvergänglichkeit besteht, wohnend im reinen Licht, in das kein Augenlicht zu blicken vermag. Ihn, den Geist (πνεῦμα), darf man sich nicht als Gott denken oder etwas derartiges. Denn er ist mehr als Gott (oder die Götter). Er ist eine ἀρχή , über die niemand herrscht, weil vor ihm niemand existiert. Er hat keinen Mangel; denn alles ist in ihm selber. Er braucht nicht Leben. Denn er ist ewig. Er braucht nichts. Denn er ist nicht einer, den man vollenden müßte, weil er es gar nicht nötig hat, vollendet zu werden, sondern zu aller Zeit ganz vollkommen ist. Licht ist er"[13]. Nach der Betonung seines Lichtcharakters[14], die einen Abschnitt beschließt, wird die Beschreibung via negationis fortgesetzt, die wir hier nicht weiter bieten können. Das wichtigste Charakteristikum des höchsten Gottes ist seine Andersartigkeit. Die Beschreibung via negationis muß aber zum Übergang zu positiven Attributen führen. Im griechischen Denken gibt z.B. Plotin "Unendlichkeit" als Bezeichnung von "Größe"[15]. Da ist es kein Wunder, wenn Mani seinen höchsten Gott als "Vater der Größe" bezeichnet[16]. Darüber hinaus setzt Mani in dem

13 Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg. u. übers. v. W.C. Till, 2. Aufl. v. H.-M. Schenke (Berlin 1972), 22,21 - 23,14. Zur Übersetzung vgl. auch: Die Gnosis, 1. Bd.; Zeugnisse der Kirchenväter (Zürich 1969), S. 143.

14 Es ist dabei gleichgültig, ob diese Hervorhebung des Lichtcharakters ein eigener Satz ist wie im Papyrus Berolinensis gnosticus, a.a.O., oder nur "im Licht" beigefügt ist wie in NH II 3, 7 (Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg. u. übers. v. M. Krause - P. Labib, Wiesbaden 1962).

15 Enneaden VI 8, 16.

16 Vgl. F. Cumont, La cosmogonie manichéenne d' après Théodore bar-Khôni (Brüssel 1908), S. 8ff. H.J. Polotsky, Abriß des manichäischen Systems, Pauly -Wissowa, RE, Suppl. VI (Stuttgart 1934), Sp. 249.

König Schapur I. gewidmeten Buch, dem Schābuhragān, an seine Stelle den Gott Zerwan, den Gott der unendlichen Zeit, so daß sich der Kreis wieder schließt[17]. Zum Wesen der Beschreibung, die eine Andersartigkeit vor Augen führen will, gehört auch die complexio oppositorum. Nicht körperlich und nicht unkörperlich, nicht groß und nicht klein zu sein, gehört zum Wesen des höchsten Gottes. Er ist kein Geschöpf; aber auch als Gott oder etwas derartiges, was man aus der Mythologie kennt, kann man ihn nicht bezeichnen. "Schweigen" (σιγή) ist ein Charakteristikum von ihm, das ebenfalls die Ursprunglosigkeit hervorhebt und von den Valentinianern mit dem βυθός , dem Abgrund, zu einer Syzygie verbunden wird[18]. Die Verborgenheit wird durch die Benennung καλυπτός (verborgen) ausgedrückt.

b) Der lichte Gott

Am Anfang des Ägypterevangeliums wird eine Schilderung von der Übertranszendenz des höchsten Gottes als Lichtgröße gegeben, die zugleich Elemente beinhaltet, wie wir sie eben besprochen haben. Siebenfach wird Gott als Licht beschrieben[19]:

"Das Licht der Vollendung,
das in alle Ewigkeit ewige Licht,
das Licht vom Schweigen der Vorsehung und Schweigen des
Vaters,

17 Vgl. das wahrscheinlich zum Schābuhragān gehörige Fragment T III 260 (ed. F.C. Andreas - W. Henning. Mitteliranische Manichaica I), das eine dem Zerwanismus entsprechende Nomenklatur aufweist, auch wenn der Abschnitt über Zerwan selbst nicht erhalten ist. Zahlreiche Belege finden sich auch in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica II; vgl. Index, s. v.

18 Nach Iren., adv. haer. I 1; Übersetzung in: Die Gnosis I, 170.

19 NH IV 50, 5 - 22 (Nag Hammadi Codices III.2 and IV.2: The Gospel of the Egyptians, ed. A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib, Leiden 1975). Vgl. dazu die Interpretation, a.a.O. 168ff. Deutsche Übersetzung in: A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Wiesbaden 1974), S. 45.

das Licht in Wort und Wahrheit,
das unverderbliche Licht,
das unerreichbare Licht,
das in alle Ewigkeit hervorgekommene Licht
des unaussprechbaren,
unbezeichenbaren,
unverkündbaren Vaters,
der Äon der Äonen,
αὐτογένιος (der aus sich selbst entsteht),
ἐπιγένιος (der durch sich selbst hervorkommt),
ἀλλογένιος (der aus der Fremde herauskommt),
die unerklärbare Kraft des unaussprechlichen Vaters".

c) Gott als ἀρχή und ἕν

Die Zusammengehörigkeit von ἀρχή und ἕν wird aus folgendem Satz sichtbar: "Weil die Einheit (bzw. das ἕν) eine Einherrschaft (μοναρχία) ist, gibt es niemanden, der über ihn (d.i. der höchste Gott) herrscht"[20]. Wir hatten vorhin gehört, daß er eine ἀρχή sei, über die niemand herrsche, weil vor ihm niemand existiere. ἀρχή hat sowohl die Bedeutung "Anfang, principium" als auch "Herrschaft, Macht". In der von Untergöttern und Dämonen erfüllten Welt des Gnostizismus ist es sehr wichtig, wenn vom höchsten Gott logisch nachgewiesen werden kann, daß er niemandem unterstehe und somit die oberste Kraft ist. Wenn man dabei aber den zeitlichen Vorrang ins Feld führt, dürfte auch die Bedeutung "Anfang" bei der Formulierung solcher Argumente mitgewirkt haben. Wie so oft wird auch hier die Doppeldeutigkeit eines Wortes bewußt ausgenutzt.

20 Apocr Joh nach BG 22, 17ff.

Das Problem der ἀρχή , des Uranfangs, war ein Hauptproblem der griechischen Philosophie, und der Gnostizismus hat der griechischen Philosophenschule hierfür viel zu verdanken[21]. Das Gleiche gilt für die Vorstellung vom höchsten Gott als ἕν . Das Eine, das ja noch vor dem Beginn des Zählens steht, ist gerade im Neuplatonismus, der aus gleichen Quellen geschöpft hat wie der Gnostizismus, ganz besonders in die Übertranszendenz gerückt worden, was wohl nicht auf orientalische Einflüsse, sondern auf die im platonischen ἐπέκεινα [22] liegenden Ansätze und ihre konsequente Weiterentwicklung zurückgeht. Bereits vor Auffindung der koptisch-gnostischen Texte war aus den Kirchenvätern bekannt, daß bei den Valentinianern ein Urwesen vorhanden war, das als eine, am Anfang befindliche Größe angesehen wurde. Man gab ihm die verschiedensten Bezeichnungen: βυθός (Tiefe, Abgrund), προπάτωρ (Vorvater), ἀρχή (Anfang), ῥίζα(Wurzel), βάθος (Tiefe, Höhe). Wenn sich dieses Urwesen daneben mit ἔννοια (Denken), σιγή (Schweigen), χάρις (Gnade) und θέλησις (Wille) zu einer Syzygie verbinden konnte, so ist das eine Weiterentwicklung. Denn zunächst sind diese Feminina ja im ἕν angesiedelt. Sie gehören zu seiner Potentialität, einer Eigenschaft, die sich auch im Neuplatonismus für das ἕν findet[23].

5. Die Aktivität des lichten Gottes

Im allgemeinen hört man, der Gnostizismus habe Gott in zwei Götter geteilt, den fernen Gott und den Schöpfergott.

21 A. Böhlig, Die griechische Schule, s. u. S. 271 ff.

22 Platon. Republ. VI 509 b.

23 H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (2. Aufl. Amsterdam 1967), S. 351ff.

Das ist nur bedingt richtig. Denn beide Götter sind Schöpfer. Gerade die neuen Texte lehren uns ausführlich, daß der ferne Gott kein Deus otiosus ist, sondern gerade aus Güte und Liebe Früchte hervorbringen will, die seine Gutheit mitgenießen sollen. Er schafft dabei aber nicht etwa aus dem Nichts, sondern er bringt aus sich selbst Lichtgrößen hervor, so daß eine transzendente Götterwelt entsteht[24]. Weil das Denken nach dem Typ Urbild - Abbild im Gnostizismus sehr beliebt war, hat man dann umgekehrt auch irdische Größen in den Lichthimmel projiziert, indem man etwa für den Adam ein himmlisches Vorbild im Lichtadamas schuf[25] oder der irdischen eine himmlische Kirche gegenüberstellte[26].

6. Emanation und Evolution

Der höchste Gott ist Vater, ein Prädikat, das immer wieder begegnet und sehr bedeutsam gewesen ist; betont es doch die engste familiäre Verbindung zwischen Gott und dem, was aus ihm hervorgegangen ist und physisch mit ihm zusammenhängt[27]. Diese mythologischen Größen einschließlich der in die Welt verstreuten Lichtteile konnten mit Recht sagen: "Wir sind göttlichen Geschlechts"[28]. Die Art, wie sich hier in der Auffassung der Gnostiker eine solche Lichtwelt darstellte, war sehr ver-

24 Vgl. z.B. das Ägypterevangelium und den Eugnostosbrief. Deutsche Übersetzung des letzteren in: Die Gnosis II. S. 32ff.

25 Vgl. z.B. das Ägypterevangelium, das Johannesapokryphon oder die drei Stelen des Seth. Vgl. A. Böhlig, Zum Pluralismus u. S. 235 ff.

26 A. Böhlig, Zur Frage nach den Typen u. S. 218 f.

27 Auch der höchste unbeschreibbare Gott wird "Vater" genannt: vgl. Ägypterevangelium NH III 40, 12ff. = IV 50,1ff. Es handelt sich im Gnostizismus ja nicht um eine Erschaffung aus dem Nichts.

28 Act 17, 28, wo Aratos, Phaen. 5, zitiert wird.

schiedenartig. Es würde zu weit gehen, hier alle Modelle vorführen zu wollen, obwohl sie viel Namensmaterial bieten würden. Als besonders wesentlich ist die Rolle der Trinität anzusehen, die besonders häufig ist: Vater, Mutter, Sohn[29]. Sie weist dabei in manchen Schriften der Mutter eine besondere Rolle zu, die noch die Präponderanz des Kultes der Muttergöttin spüren läßt[30]. Ein besonders schönes Beispiel dafür ist die Schrift von der dreifachen Protennoia, in der diese in drei Reden spricht, in der ersten als Vater, in der zweiten als Mutter und in der dritten als Sohn[31]. Oder man vergleiche den "Donner, den vollkommenen Nus", eine Schrift, in der die Muttergottheit mit der Ausdrucksform der complexio oppositorum Aussagen über sich macht[32]. Auch ihr sonst als Dreiheit erwähnter Charakter kann hierher gehören, ist sie doch mitunter als mannweiblich, als männliche Jungfrau, gedacht[33].

Die Entstehung der Trinität legt Zeugnis davon ab, wie sehr der Verfasser des jeweiligen Mythos den fernen Gott von seiner Lichtschöpfung absetzen will. Im Ägypterevangelium, das aus verschiedenen Traditionsstücken zusammengesetzt ist, finden sich gleich zwei Möglichkeiten nebeneinander. Auf der einen Seite kommen aus dem großen unsichtbaren Geist, der als Vater bezeichnet wird, drei Kräfte hervor, Vater, Mutter Barbelo und

29 Vgl. das Ägypterevangelium, das Johannesapokryphon, die drei Stelen des Seth, das Philippusevangelium, die manichäische Kosmogonie. Zum Problem vgl. A. Böhlig, Zum Pluralismus u. S. 234.

30 Vgl. F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart 1961), S. 366. 464ff.

31 NH XIII 35 - 50, hrsg. v. Y. Janssens (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes", 4. Québec 1978) sowie v. G. Schenke (TU 132, Berlin 1984).

32 NH VI 13,1 - 21, 32, ed. M. Krause - P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI (Glückstadt 1971), sowie v. G.W. MacRae (Nag Hammadi Studies 11. Leiden 1979). S. 231 - 255.

33 Vgl. z.B. Ägypterevangelium, a.a.O., Index. s. v. ἀρσενικός.

Sohn[34]. Das ist Evolution, die den Charakter der Ferne zum Ausdruck bringen soll. Daneben steht auf der anderen Seite Emanation, durch welche die potentiell im Urvater vorhandene Pronoia und der ebenfalls in ihm vorhandene Logos hervortreten[35]. Sie entsprechen zugleich der Trinität des Johannesapokryphons, nur daß dort der Logos durch Christus ersetzt ist. Daß der Logos des Ägypterevangeliums und der Christus des Johannesapokryphons gleichzeitig den Namen "von selbst entstandener Gott" tragen[36], weist ebenfalls auf die Identität der Figuren hin.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß der ferne Gott nicht zu nahe an seine Schöpfung gerückt werden soll, bietet der Eugnostosbrief. Er läßt den Vater des Alls (d.i. der höchste Gott) "Vorvater" sein, während der in Erscheinung getretene Vater αὐτοπάτωρ bzw. αὐτογενέτωρ genannt wird; er ist ein ἀντιτύπος, ein Gegenbild, zum Vorvater[37].

7. Die Namen der Trinität

Betrachten wir die Namen der angeführten Trias: großer unsichtbarer Geist als Vater, Ennoia (Denken) bzw. Pronoia (Vorsehung) als Mutter und Logos als Sohn, so zeigen sie uns eine stoisch geprägte Ausdrucksweise. Der große unsichtbare Geist bringt schon durch seine beiden Attribute seine Transzendierung zum Ausdruck. Der Geist, das πνεῦμα, der nach Hippo-

34 Ägypterevangelium NH III 41, 7 - 12 = IV 50,23 - 51,2; III 41,23 - 43,8 = IV 51,15 - 53,3.

35 Ägypterevangelium NH IV 58,23 - 60,22.

36 Zu dieser Übersetzung vgl. A. Böhlig, Autogenes, s. u. S. 404 ff.

37 Nach Eugnostosbrief NH III 74, 20ff.; deutsche Übersetzung in: Die Gnosis II. S. 39.

krates in aller organischer und anorganischer Natur eine beherrschende Stellung einnimmt[38], ist ja nach den Stoikern das πρῶτον αἴτιον (die erste Ursache) durch seine Einheit von Stoff, Kraft, Leben, Form und Geist, ja, er ist schließlich Gott[39]. Und wenn das πνεῦμα wegen seiner immanenten Beteiligung an allem von ihm Gewollten keine gesonderte Gestalt hat, ist der Schritt zum fernen Gott nicht mehr weit. Denn die Transzendierung über die immanente, ja sogar die transzendente Welt hinaus läßt das πνεῦμα doch immer noch mit den πνεύματα, den Geistern, in der Welt in Verbindung stehen. πνευματικός (geistlich) muß sein, wer zum Heil kommen will. Bei dieser Gelegenheit mag noch erwähnt werden, daß πνεῦμα in gnostizistischer Kosmologie auch den Charakter eines Mittlerwesens zwischen Licht und Finsternis angenommen hat, eine Eigenschaft, die auch auf den Gebrauch des Wortes in der griechischen Medizin, Philosophie und Religion zurückgeht[40].

Der höchste Gott lebt in einer Lichtwelt, wie wir schon lange vom manichäischen Vater der Größe wissen, der sich in eine Fünfheit bzw. eine Zwölfheit gliedert. Hören wir aber nun einen sethianischen liturgischen Text aus Nag Hammadi, aus der dritten Stele des Seth, der den Sachverhalt stark gräzisierend zusammenfaßt[41]: "Du Ungeborener! Aus dir stammen die Ewigen und die Äonen, die Vollkommenen als Gesamtheit und die einzelnen Vollkommenen. Wir preisen dich, der du keine οὐσία hast, dich Existenz, die vor den Existenzen ist, dich erstes Wesen,

38 S. ThWB VI 351.

39 Vgl. ThWB VI 353.

40 Vgl. ThWB VI 350ff.

41 NH VII 124, 21 - 33: hrsg. u. übers. v. M. Krause - V. Girgis in: F. Altheim - R. Stiehl, Christentum am Roten Meer II (Berlin 1973), 1 - 229, ebenso v. R. Claude (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes", 8, Québec 1983).

das vor den Wesen ist, dich Vater der Göttlichkeit und Lebendigkeit, dich Erschaffer des Nus, dich Spender von Gutem, dich Spender von Seligkeit".

Der Erschaffung des Nus, die in diesen Worten erwähnt wird, entspricht in der Mythologie die Erschaffung der weiblichen Größe, der Mutter. Sie wird verschieden benannt und hat verschiedene Nuancen. Im Manichäismus heißt sie "der große Geist, die Mutter des Lebens (bzw. der Lebendigen)"[42]. Wenn die Mutter als Geist bezeichnet wird, so geht das darauf zurück, daß aramäisch rūḥā (Geist) feminin ist. Daß man sich dessen auch im Gnostizismus sonst noch bewußt sein konnte, zeigt eine Stelle im Philippusevangelium, wo der kirchlichen Meinung von der Befruchtung Marias durch den Geist polemisch entgegengetreten wird: Ein Femininum könne doch kein Femininum befruchten[43]! In zahlreichen gnostischen Schriften wird diese weibliche Größe als Barbelo bezeichnet, nach der die ketzerbestreitenden Kirchenväter auch eine eigene Sekte benannten[44]. Berücksichtigt man, daß die Götternamen im Gnostizismus weitgehend die Funktion der Gottheit wiedergeben oder von einer bestimmten Funktion ausgehen, so könnte man Barbelo als B'arba' 'elōh, "In Vier ist Gott", deuten[45]. Das wäre ein Satz als Name, wie das aus dem Ägyptischen zur Genüge bekannt ist. Kann man diese Aussage mit der Grundzahl der τετρακτύς der griechischen Philosophie zusammenbringen[46] oder auch mit dem jüdischen

42 Vgl. F. Cumont, Cosmogonie manichéenne, a.a.O. 14, Anm. 5. Die verschiedene Übersetzungsmöglichkeit geht auf die Doppeldeutigkeit des syrischen ḥajjē zurück, das sowohl Plural von ḥajjā "lebendig" als auch Plurale tantum mit der Bedeutung "Leben" sein kann.

43 NH II 55, 23ff. (ed. J.-É. Ménard, L' évangile selon Philippe, Strasbourg 1967).

44 H. Leisegang, Die Gnosis (4. Aufl. Stuttgart 1955), S. 186ff.; Die Gnosis I, 133ff.

45 H. Leisegang, a.a.O. 186; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (Leipzig 1884), S. 233.

46 Tetraden haben neben Triaden besondere Bedeutung. Die Spekulation geht

Tetragramm[47]? Doch das können nur Deutungsvorschläge sein. Ganz gleich aber, ob es sich bei der Barbelo um eine mythologische Figur oder um ein Philosophem handelt, mit dieser Größe tritt aus dem ἕν die Zwei hervor[48]. Das sahen die Gnostiker unter Umständen als etwas Negatives an. Dem paulinischen Endzustand, daß Gott alles in allem sei[49], würde bei den Gnostikern entsprechen: das Weibliche werde aufgelöst, Gott sei nur noch das ἕν . Das können wir aus der ersten Jakobusapokalypse von Nag Hammadi[50] und dem aus Clemens Alexandrinus bekannten Bruchstück eines Ägypterevangeliums[51] (das mit dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi nicht identisch ist) entnehmen. Diese Barbelo, oder wie man sie sonst nennt: ἀρχή, σοφία, πρόνοια, ἔννοια , ist als δυάς (Zweiheit) auch eine Einheit und eine Mehrheit. Hören wir wieder den schon vorhin zitierten liturgischen Text mit einer Anrufung der Barbelo[52]: "Du hast gesehen, daß die Ewigen von einem Schatten kommen, und du hast gezählt. Du hast zwar gefunden, daß du eine bliebst. Wenn du aber zählst, um zu teilen, bist du dreifaltig. Du bist wirklich dreifach gefaltet. Du bist eine aus dem Einen und du bist Schatten von ihm, dem

dahin, daß z.B. eine Dreiheit aus einer Einheit hervorgeht oder mit ihr verbunden wird: Vater + dreifaches Kind. Vater + Trinität etc. Unter den ersten vier Zahlen hat die Vier die Potenz der Zehnzahl: 1 + 2 + 3 + 4 = 10.

47 Bei dem Gnostiker Markos wird von einer Zusammenfassung der vier Buchstaben von ἀρχή "Anfang" gesprochen. die die Wesenheit des Unsichtbaren bilden und in der Gestalt eines Weibes wiedererscheinen, Iren., adv. haer. I 14.1. Vgl. auch Hippol. . Refut. VI 42, p. 173 ed. Wendland: "Markos sagt, daß die Tetras in weiblicher Gestalt zu ihm gekommen sei".

48 Vgl. A. Böhlig. Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis. o. S. 49 f.

49 1 Cor 15. 28.

50 NH V 41. 15 - 19. ed. A. Böhlig - P. Labib. sowie W.R. Schoedel (Nag Hammadi Studies. 11. Leiden 1979). 65 - 103.

51 Clem. Alex., Strom. III 9. 63. Zu erwähnen ist auch 2 Clem 12. 2 "wenn die zwei eins sein werden. und das Äußere wie das Innere. und das Männliche mit dem Weiblichen eins sein wird. weder männlich noch weiblich".

52 Die drei Stelen des Seth NH VII 122. 6 - 21. ed. M. Krause - V. Girgis.

Verborgenen[53]. Du bist ein Kosmos des Wissens. Du weißt, daß die Angehörigen dieses Einen vom Schatten stammen. Und diese hast du im Herzen. Deshalb hast du den Ewigen Kraft gegeben durch die Existentialität, du hast der Göttlichkeit Kraft gegeben in der Lebendigkeit". Die Emanation aus dem höchsten Gott leitet zur Schaffung einer wahrhaft existierenden Welt über. Darum ist sie nicht nur Paargenossin im mythologischen Sinn, sondern auch der Nus im philosophischen Sinn, der den himmlischen Größen Existenz verleiht und von dem Unaussprechlichen, potentiell Vorhandenen zum Seienden, von der Einheit zur Vielheit führt. Darum die Charakterisierung als Einheit und als Dreiheit! Dreiheit ist ja der Ausdruck der Mehrheit[54]. Die Aussage erinnert aber zugleich an Plotin über den Nus, der bei der Hinwendung nach innen sowohl bei "sich" als auch beim " ἕν " ist[55]. Wenn davon gesprochen wird, daß die Barbelo einen "Kosmos des Wissens" bildet und die vom Vater stammenden himmlischen Größen im Herzen trägt, so kann das an die philosophische Vorstellung von den Ideen im Nus erinnern [56]. In ihrer Pluralität wird sie verstanden, wenn sie im gleichen Text als "zuerst erschienener (πρωτοφανής) großer männlicher Nus, der väterliche Nus, das göttliche Kind" angerufen wird[57], versehen mit der besonderen Eigenschaft, daß sie "die Hervorbringerin der Zahl sei, entsprechend der Aufteilung aller wirklich Existierenden "[58]. Daß ihr der Charakter der Vollkom-

53 Diese Übersetzung erscheint mir besser als die in der Anm. 52 genannten Ausgabe gegebene.

54 Vgl. R. Mehrlein, RAC IV 270ff.

55 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 317f.

56 H.J. Krämer, Grundfragen der aristotelischen Theologie. 2. Teil: Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes. Theol. u. Philos. 44 (1969) 481 - 505.

57 Die drei Stelen des Seth NH VII 123, 4ff.

58 NH VII 123, 7ff.

menheit zugesprochen wird, paßt zu der Identifizierung des "vollkommenen Nus" mit dem Donner in der schon erwähnten Schrift. Hier spricht die Muttergottheit von sich. Und dieser machtvolle Anruf entspricht dem Donner, durch den sich Gott akustisch neben der optischen Wirkung im Blitz kundgibt. Die Muttergottheit ist die Uroffenbarung und entspricht damit dem ideenschaffenden Nus[59].

Neben der Barbelo kommt als oberste "Göttin" die Sophia (Weisheit) vor. Wir kennen die Bedeutung dieser personifizierten Eigenschaft ja aus der jüdischen Weisheitsliteratur[60]. Sie ist ein Geschöpf Gottes und bei ihm wie ein Kind. Personifiziert tritt sie in verschiedener Funktion auf, besonders aber als Verkünderin. Im hellenistischen Judentum ist sie zur himmlischen Person geworden. Wichtig ist im Henochbuch eine mythologische Aussage über sie[61]: Sie kommt zu den Menschen. Weil sie aber keine Wohnung bei ihnen findet, kehrt sie zurück und nimmt unter den Engeln ihren Platz ein. Im Gnostizismus kann sie wie die Barbelo im Vater ihren Sitz haben[62]. Sie ist unvergänglich[63]. Sie hat eine schöpferische Funktion, allerdings ist diese schon mit dem Fall in Verbindung gebracht. Deshalb liegt ihr auch daran, die Lichtelemente im Kosmos zu erlösen. Wie es nicht nur ein oberes Pneuma und einen oberen Nus gibt, sondern jeweils auch untere, so findet sich ebenfalls eine zwei-

59 Deshalb ist die in ThLZ 98 (1973) 97ff. von H.G. Bethge vorgeschlagene Lesung Nebront, die eine in dieser Form noch nicht belegte mythologische Größe zur Sprecherin des Textes machen will, abzulehnen. Vgl. jetzt auch die ausführliche Widerlegung durch M. Tardieu, Le titre du deuxième écrit du Codex VI. Le Muséon 87 (1974) 523 - 530.

60 Vgl. die Sprüche Salomos, die Weisheit Salomos und das Buch Jesus Sirach.

61 1 Hen 42. Zur Frage des Weisheitsmythos im Judentum vgl. ThWB VII 508ff.

62 NH V 35, 7f. (1. Jakobusapokalypse). ed. A. Böhlig - P. Labib.

63 Iren., adv. haer. I 21. 5; Übersetzung in: Die Gnosis I. 286.

te, untere Sophia[64]. In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi ist sie aus der oberen Pistis übergelaufen[65], im valentinianischen System ist aus der oberen Sophia die Achamoth - das bedeutet ja auch Sophia - hervorgegangen[66]. Sie ist Weib vom Weibe und hat ebenso, wie sie selbst von ihrer Mutter ohne Paargenossen geschaffen ist, die Gnostiker geschaffen[67]. Sie ist aber von ihrer Mutter bereits so entfremdet, daß sie von deren Wirken nichts weiß[68]. Eine andere Tradition berichtet von einer Pistis Sophia, die sich selbständig macht und dabei in die Hände der Finsternismächte gerät[69]. Sie tut Buße und wird erlöst. An anderer Stelle[70] wird die Sophia aber auch als ein Teil des mannweiblichen Menschen angesehen, den Vater und ἀρχή (Macht) hervorgebracht haben. Als "πάνσοφος Sophia" ist sie die Paargenossin des "vollkommenen Nus".

Die dritte Größe der Trinität ist der Sohn. Mit philosophischer Terminologie wird er als Logos, mit mythologischer als "erster Mensch" bezeichnet. Der Ausdruck "Urmensch", der in der wissenschaftlichen Diskussion weitgehend gebraucht wird, fördert m.E. Mißverständnisse, weil dieser Name zu stark auf bestimmte Mythologien hinlenkt[71]. Es handelt sich bei ihm einfach um den ersten Menschen, der natürlich ein himmlisches Wesen ist, da im Himmel die Reihe der Schöpfungen oder Ent-

64 Z.B. Titellose Schrift NH II 101, 34f. 102.26.

65 NH II 98, 13f.

66 Iren., adv. haer. I 4, 1.

67 1. Jakobusapokalypse NH V 34, 12ff. 35, 12ff.

68 Iren., adv. haer. I 21, 5.

69 Davon handelt das späte Werk "Pistis Sophia", das von C. Schmidt in: Coptica II (Kopenhagen 1925) herausgegeben wurde und in: Koptisch-gnostische Schriften I übersetzt ist.

70 Eugnostosbrief NH III 77, 3f.; deutsche Übersetzung in: Die Gnosis II, 40.

71 Der Ausdruck verbindet sich zu leicht mit den jetzt überholten Auffassungen der Religionsgeschichtlichen Schule im Sinne von W. Bousset und R. Reitzenstein.

stehungen begonnen hat[72]. Aus dem Manichäismus ist der sogenannte Urmensch schon lange bekannt, der als Personifizierung des höchsten Gottes in den Kampf zieht, um die Angriffe der Finsternis abzuwehren[73]. Ebenso wissen wir von den Sethianern, daß sie den Lichtadamas als die Offenbarung Gottes ansahen, mit dessen Hilfe "der Mangel" beseitigt wird[74]. Weil ihre Tradition zugleich den Logos verehrt, verbinden sich beide Größen, so daß es heißen kann[75]: "Dann wurde der große, von selbst entstandene göttliche Logos und der unverderbliche Mensch Adamas zu einer Verbindung, die der Mensch ist. Und der Mensch entstand durch ein Wort". Der stoische Begriff des Logos entspricht gut dem Logos des gnostischen Mythos, in dem dieser als Gestalter des Pleroma der Leuchter auftritt. Hier sind auch Züge aus dem Platonismus und seiner Vorstellung vom Demiurgen zu erkennen; doch geht es hier nur um die Organisation einer Lichtwelt, das Material ist nicht Hyle, sondern Licht. Es heißt[76]: "der große von selbst entstandene (αὐτογενής) lebendige Logos, der wahre Gott, die ungeborene Natur (φύσις), dessen Namen ich so ausspreche (es folgt eine willkürliche Buchstabengruppe), d.i. der Sohn des großen Christus, d.i. der Sohn des unaussprechlichen Schweigens, der aus dem großen unsichtbaren und unverderblichen Geist hervorgekommen ist". Wir sehen, wie hier Christus mit dem Logos verbunden wird. Er wird in den Text eingeschoben, der ohne diese Konstruktion einfacher und

72 Vgl. z.B. Ägypterevangelium NH III 49, 8 - 16 ~ IV 61, 8 - 18: Adamas. Die gleiche Namensform findet sich auch im Johannesapokryphon NH III 13, 2ff.; in BG 35, 3ff. steht Adam, in NH II 8, 34f. ΠΙΓΘΡΑΔΑΜΑϹ . Die letztere Form läßt sich als "Altadam" deuten. Man kann auch mit H.M. Jackson -ger- als semitisches Element ansehen und das Wort als "Fremdmensch" deuten: H.M. Jackson, Geradamas the celestial stranger, NTS 27 (1981) 385 - 394.

73 Vgl. F. Cumont, Cosmogonie manichéenne 14ff.

74 Nach dem Ägypterevangelium NH III 49, 14ff. = IV 61, 16ff.

75 Ägypterevangelium NH III 49, 16 - 22 ~ IV 61, 18 - 23.

76 Ägypterevangelium NH IV 60, 1 - 11.

klarer wäre. Auf solche Weise hat man im Ägypterevangelium[77] und in der dreifachen Protennoia[78] interpoliert, während im Johannesapokryphon Christus gänzlich an die Stelle des Sohnes gestellt worden ist. Dabei handelt es sich um eine Teilung des Jesus Christus in einen kosmischen "großen Christus" und einen "Jesus", der zwar auch himmlischer Herkunft, aber irdischen Wirkens ist[79]. Wie in solchen Texten mit den Namen umgegangen wird, mag eine Stelle aus der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi zeigen[80]. Der wegen seiner Reue in Gnaden angenommene Sabaoth sitzt dort auf einem Thron, rechts von ihm Israel, "der Mensch, der Gott sieht", und Jesus Christus, der dem σωτήρ gleicht, links die Jungfrau des heiligen Geistes. Auch hier ist christlich retuschiert; ursprünglich war hier nur Israel und die Lichtjungfrau vorhanden: also der Vater Sabaoth, die jungfräuliche Mutter und der Sohn Israel. Später wurde daraus der Vater in der Mitte, der Sohn rechts und der Geist links, verbunden mit der alten Tradition. In der fünften Schrift des Codex Jung haben wir bereits die Teilung Vater, Sohn, Kirche[81].

Die Lichtgottheiten könnten noch viel weiter in der Fülle immer neuer und anderer Nomenklaturen geschildert werden. Sie werden in Triaden, Pentaden, Hebdomaden, Ogdoaden und aus diesen zusammengesetzten Gruppen zusammengefaßt[82]. Neben der Trias der Götterfamilie steht das System der Syzygien, in

77 NH IV 55, 6; III 44, 23 = IV 55, 12; IV 56, 27; IV 59, 17; IV 60, 8; III 54, 20 = IV 66, 8.

78 NH XIII 38, 22; 39, 7; 49, 6.

79 Zu Christus im Ägypterevangelium vgl. die Stellen in Anm. 77. Jesus ist bei den Sethianern die irdische Erscheinungsform des Seth; vgl. dazu Ägypterevangelium NH III 64, 1ff. ~ IV 75, 15ff., III 65, 17f. = IV 77, 13ff.

80 NH II 105, 20 - 31.

81 NH I 57, 34ff. (ed. R. Kasser - M. Malinine - H.Ch. Puech - G. Quispel - J. Zandee - W. Vycichl - R.McL. Wilson, Bern 1975). Vgl. auch A. Böhlig. Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus, s. u. S. 312 - 340.

82 Vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium als ein Dokument der mythologischen Gnosis, s. u. besonders die Tabelle S. 368 f.

dem männliche und weibliche Figuren verbunden werden[83]. Die Lichtwelt im ganzen wird im Pleroma zusammengeschlossen, bei sehr breiter Ausführung mitunter auch in einem zweifachen Pleroma[84]. So gibt es auch Kollektivgrößen, z.B. den Domedon Doxomedon[85]. Hier ist der "Hausherr" infolge seiner Qualität zum "Glanzherr" geworden und wird nicht nur im Singular, sondern auch im Plural gebraucht. Er ist im Gegensatz zum fernen Gott der offenbar in Existenz getretene lichte Gott, also ein zweiter Gott.

8. Der Gott, der den irdischen Menschen schuf

Der Mensch hier auf dieser Erde ist nicht vom höchsten Gott geschaffen, sondern entsteht im allgemeinen nach den Gnostikern aus einer Abwehrreaktion gegen den fremden Gott und sein Handeln. Der Schöpfergott, der Oberarchon, hat sein Vorbild im Gott des Alten Testaments. Immer wieder beruft er sich auf die Worte Jes 45,21: " Ich bin Gott , und nicht gibt es einen anderen außer mir" (46,9). Als er merkt, daß Adam und Eva - so berichtet Adam in der Adamapokalypse - klüger sind als er, zerschneidet er sie in zwei Menschen[86]. Man vergleiche dazu die Rede des Aristophanes in Platons Symposion[87]! Dieser Oberarchon wird als Gott bezeichnet und führt sogar den Bei-

83 Diese Denkweise ist besonders für den Valentinianismus charakteristisch. Ein schönes Beispiel in den Texten von Nag Hammadi bieten die vier Leuchter und ihre Diener, die durch weibliche Partnerinnen ergänzt werden; vgl. Ägypterevangelium NH III 52.3 - 53.12 = IV 63.24 - 65.5. In der titellosen Schrift des Codex II werden alle Archonten mit ihren Partnerinnen aufgeführt: NH II 101,9 - 102,11.

84 Vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium als Dokument , Exkurs II, u. S. 366.

85 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, The Gospel of the Egyptians, a.a.O. 41ff.

86 NH V 64. 20ff.

87 190 d.

namen παντοκράτωρ (Allherrscher). Dennoch ist er der "dumme Gott" Saklas oder der "blinde Gott" Sammaël (auch als "der Gott der Blinden" gedeutet)[88]. Außerdem findet sich für ihn der Name Jaldabaoth, der im Johannesapokryphon wie der Gott Israels in einer Lichtwolke residiert[89]. Denn er ist ja immerhin ein entferntes Produkt der Lichtwelt. Andererseits wird sein Name volksetymologisch als "Sohn des Abgrunds" gedeutet, wenn zu ihm gesagt wird: "Du wirst mit den Deinen zu deiner Mutter, dem Abgrund, hinabgehen"[90]. Doch der Gott des Alten Testaments ist nicht nur negativ betrachtet worden. Es gibt auch eine gute Version von ihm: Sabaoth[91]. Er ist einer der Söhne des Oberarchon, der auf das Erscheinen des Lichts und den Bußruf hin diesem folgt, wie wir schon oben erwähnt haben, und daraufhin ein Mittelreich mit eigenen Herrschern zugewiesen bekommt. Ein solcher Fall von Reue findet sich auch bei den Mandäern[92]. Auch die biblische Selbstaussage Gottes "Ich bin, der ich bin"[93] wird von den Gnostikern nicht auf den bösen, sondern den guten Gott bzw. Jesus als seine Erscheinung angewendet. In einem dem Ägypterevangelium angehängten Hymnus,

88 Sammaël, der bereits im Judentum Engel des römischen Reiches und Gegner des jüdischen Volkes ist, begegnet in Nag Hammadi z.B. in der titellosen Schrift des Codex II 103, 18 "der blinde Gott" oder in der Hypostasis der Archonten II 87, 3f. 94, 25f. "der Gott der Blinden". Saklas hat sich auch im Manichäismus erhalten; vgl. F. Cumont, Cosmogonie manichéenne, a.a.O. 42f.

89 NH III 15, 16ff. ~ NH II 10, 14ff. ~ BG 38, 6ff.

90 In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi 103, 23f. G. Scholem lehnt diese Deutung ab. Er schlägt in einem Artikel "Jaldabaoth reconsidered" in: Mélanges d' histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech (Paris 1974), S. 405 - 421, als Deutung jāled - Abāoth = jāled-Sabāoth "begetter of Abaoth" vor. Dagegen wendet sich wiederum M. Black, An aramaic etymology for Jaldabaoth?, in: The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R.McL. Wilson, hrsg. v. A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (Edinburgh 1983), S. 69 - 72, der den Namen auf jaldā bēhūt "Sohn der Schande" zurückführt.

91 Titellose Schrift NH II 103,32 - 104,6.

92 K. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften (Göttingen 1965), S. 126.

93 Ex 3, 14.

der wohl auf Jesus, zumindest auf den Gottessohn, geht, heißt es: "Du bist, was du bist (εἶ ὃ εἶ), du bist, der du bist (εἶ ὃς εἶ)"[94]. An anderer Stelle scheint eine solche Aussage in der dritten Person vorzuliegen[95].

Der Mensch wird vom Schöpfergott nach dem Bild Gottes geschaffen. Grund dafür ist das Verlangen der Archonten, sich hinter ihm verbergen zu können[96]. Sie meinen ja, Gott werde dem Menschen nichts tun, wenn er ihm gleich sei. Diese Auffassung kann nur entstehen, nachdem die Archonten ein Bild Gottes in Menschengestalt gesehen haben[97]. Das führt zu der Vorstellung vom Gott "Mensch"[98]. Adamas stammt vom Licht, dem ersten Menschen, ab, von dem und zu dem alles geworden ist und ohne den nichts geworden ist. φῶς (Licht) wird hier gleich φώς (Mann) gesetzt. Dem Oberarchon wird zugerufen: "Es existiert der Mensch und der Sohn des Menschen"[99]. Das soll darauf hinweisen, daß der untere, übermütige Gott einen höheren über sich hat. "Sohn des Menschen" kann dabei im Ausdruck direkt vom jüdischen bar ʾanāš oder vom christlichen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου herkommen[100] und in diesem Zusammenhang als Hypostase des obersten Gottes, als eine Erscheinungsform von ihm angesehen werden. Die Figur des Ersten Menschen im Manichäismus[101] und das Kommen des lichten

94 NH III 66, 22 = IV 79, 3.

95 Tractatus tripartitus NH I 63, 14ff.

96 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: Kephalaia, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940), 158, 19ff.

97 Vgl. z.B. Hypostasis der Archonten NH II 87, 30ff.; Übersetzung auch in: Die Gnosis II, 54.

98 Vgl. Ägypterevangelium NH III 49, 8 - 16 ~ IV 61, 8 - 18.

99 Ägypterevangelium NH III 59, 1 - 9; Johannesapokryphon NH III 21, 17f. = II 14, 14f. = BG 47, 15f.

100 Zu der viel diskutierten Gestalt des Menschensohnes vgl. besonders H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1968), S. 151 - 156.

101 Vgl. F. Cumont, Cosmogonie manichéenne, a.a.O. 14ff.

Menschen in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi[102] zeigen einen Menschen, der zur Bekämpfung der Finsternis hinabsteigt und bei seinem Wiederaufstieg infolge der Befleckung mehr oder weniger Schwierigkeiten hat. Wie wir es schon bei Pneuma und Nus sahen, gibt es also auch beim Menschen Stufen verschiedener Qualität: den Gott "Mensch" und eine Zwischengestalt, die den Archonten auf die Nerven fällt, weil sie klüger als sie selbst ist[103], und derentwegen sie nach einer weiteren Tradition dann einen weiteren Menschen schufen, der ganz "irdisch" war[104]. Bei den Mandäern hat der Adam zum geistigen Vater den Adakas, d.h. Adam kasja, den "verborgenen Adam"[105]; er selbst ist der Rumpf-Adam[106]. Im Gnostizismus ist allgemein die Auffassung vertreten, daß der irdische Mensch einst bei seiner Erschaffung nicht über seine Glieder Herr war, sondern auf der Erde lag; um aufstehen zu können, bedurfte er noch der Erweckung durch die Gnosis[107].

9. Der Belehrer

Um dies aber zu erreichen, bedurfte es einer neuen mythologischen Figur. Diese hatte den Menschen über den Zustand

102 NH II 108, 2ff. 111, 29ff.

103 Johannesapokryphon NH III 25, 17ff. ~ II 20, 3ff. ~ BG 53, 8ff.; NH III 26, 1ff. ~ II 20, 28ff. ~ BG 54, 5ff. In der titellosen Schrift des Codex II wird der "zweite" Mensch gleich von einer himmlischen Macht geschaffen: 113, 12ff.

104 Johannesapokryphon NH III 26, 14ff. ~ II 21, 5ff. ~ BG 55, 3ff. Vgl. auch die Schrift ohne Titel aus Codex II: 117, 33f.

105 K. Rudolph, Theogonie, a.a.O. 250.

106 K. Rudolph, Theogonie, a.a.O. 172ff.

107 Vgl. das Johannesapokryphon NH III 30, 14ff. ~ II 23, 24ff. ~ BG 60, 16ff., die Adamapokalypse NH V 64, 12ff., die Schrift ohne Titel NH II 119, 12ff. 120, 17f. 23ff.

der Existenz aufzuklären. Wenn das geschehen war, stand der Mensch auf. Bei den Mandäern verflucht der Mensch seinen Demiurgen[108], ebenfalls bei den Manichäern[109]. In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi erkennt er in der, die ihn belebt hat, die Mutter der Lebendigen; das ist in diesem Falle Eva[110]. Das führt uns zu der Frage, wer denn überhaupt der Beleber des Menschen ist. In der Paradiesesgeschichte war es ja Eva, die ihren Mann belehrte[111]. Das geht auf die Erzählung von der Versuchung zurück. Aber Eva wird ja wiederum von der Schlange angestiftet[112]. So kommt man dazu, Eva, Schlange und Belehrer durch ein Wortspiel zu identifizieren. Man kann die betreffende Stelle in der genannten Schrift nur verstehen, wenn man ein westaramäisches Wortspiel zugrunde legt. Die Deutung von "das Tier" ist "der Unterweiser". "Der Unterweiser" heißt westaramäisch ḥawjā vokalisiert man aber ḥewja so bedeutet das "Schlange"; vertauscht man w mit j, so erhält man ḥēwā "Tier"[113]. Das griechische θηρίον wird aber auch als Ausdruck für "Schlange" benutzt. Volksetymologisch wird damit auch ḥawwā (Eva) verbunden. Sie wird als ein aus der Sophia gekommener Tropfen angesehen, der ein mannweiblicher Mensch, ein Hermaphrodites, ist, ein zweiter Mensch[114]. Die Schlange als Belehrerin drückt gewissen gno-

108 K. Rudolph, Theogonie, a.a.O. 253.

109 F. Cumont, Cosmogonie manichéenne, a.a.O. 49.

110 NH II 116, 4ff.

111 Gen 3, 6f. In der Adamapokalypse NH V 64, 6ff. lehrt Eva Gutes.

112 Gen. 3, 4ff. Das wird in der Hypostasis der Archonten NH II 89, 31ff. gnostisch transformiert, indem die geistliche Frau als Schlange kommt.

113 Da das Aramäische unvokalisiert geschrieben wird, ist mit Hilfe verschiedenartiger Vokalisation verschiedenartigen Deutungen Tür und Tor geöffnet. So wird hier dreimal ein anderer Vokal gesetzt, zunächst ā, dann e, dann ē: ḥāwjā, ḥewjā, ḥēwā; auf diese Weise erhält man die verschiedenen Aussagen. Das Wortspiel begegnet auch in jüdischer Tradition; Bereschit Rabba 20,11.

114 Titellose Schrift des Codex II von Nag Hammadi 113, 30ff.

stischen Gruppen den Stempel auf, so daß man sie danach Ophianer, Ophiten oder Naassener (nāhāš) nennt[115]. Wo die Person Jesu als Erlöser herangezogen wird, ersetzt er die Schlange. Bezeichnend für die kombinierende Denkweise der Sethianer ist die Vorstellung, daß Seth, der nachgeborene Sohn Adams, der für sie der himmlische Erlöser ist, auf Erden Jesus anzieht[116]. Er wird logosgeschaffener (λογογενής), lebendiger Jesus genannt. Auch hat er eine himmlische Wohnung[117]. In vollständig christlicher (oder christianisierter) Diktion spricht man dann auch von Jesus Christus, so in dem sekundären Kolophon zum Ägypterevangelium , wo sich auch das Monogramm ΙΧΘΥC und seine Deutung findet[118]. In den christlichen gnostischen Texten gibt es gerade für die Deutung von Jesus Christus als Lehrer Beispiele: Im Evangelium veritatis wird Jesus Christus gerade als Lehrer dargestellt und muß deshalb leiden [119]; in der zweiten Schrift des Codex VII von Nag Hammadi wird er dagegen wie bei Basilides doketisch geschildert[120].

10. Der Herrscher der Finsternis

Nur ganz kurz sei auf die Bezeichnung des Herrschers der Finsternis eingegangen, der in einem dualistischen System ja personifiziert gedacht ist. Bei den Manichäern wird er als tier-

115 Zu Ophiten, Ophianer vgl. Die Gnosis I, 111ff., zu Naassener Die Gnosis I, 336.

116 Vgl. o. Anm. 79.

117 Vgl. ebenfalls o. Anm. 79.

118 NH III 69, 6 - 17. In Codex IV ist der Kolophon nicht erhalten.

119 NH I 18, 15ff. 19, 18ff.

120 NH VII 56, 4ff. Für Basilides vgl. Die Gnosis I, 81.

gestaltig ausführlich geschildert, wobei die einzelnen Körperteile jeweils einem anderen Tier zugeschrieben werden[121]. Schon typisch auch für ältere gnostische Systeme ist seine Löwengestalt (Ariël = Löwengott)[122].

11. Grundsätzliches zur Nomenklatur

Nachdem die Namen im Zusammenhang der gnostischen Vorstellungswelt interpretiert worden sind, noch einige grundsätzliche phänomenologische Betrachtungen! Man findet als göttliche oder als Engelfiguren entweder Umschreibungen der Funktion bzw. der Eigenschaften oder mythologische Namen. Für die wesentlichsten Größen wurden die Beschreibungen vorgeführt, wobei sich gezeigt hat, daß die Bezeichnung mit mythologischen Namen eigentlich nur mehr zur Ausmalung dient. Biblische und heidnische Götternamen stehen dabei auf einer Ebene. Doch ihre Zahl , wie Adamas, Seth, Christus, Jesus, Eros, Himeros etc., ist weit geringer als die Menge von Phantasienamen, die neu gebildet werden oder deren Sinn uns noch verschlossen ist, die zum Teil auch in Zaubertexten begegnen[123]. Wir wissen nicht, wer Michanor, Mixanther oder Michar und Micheus sind[124]. Auch ihre Eigenschaften oder Aufgabenbereiche helfen uns nicht zu weiterem Namensverständnis. Daß solche Zwischengötter oder engelartige Erscheinungen aber als "göttlich" betrachtet

121 A. Böhlig, Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia, in: Mysterion und Wahrheit, S. 245ff.

122 Vgl. Hypostasis der Archonten NH II 94, 17, wo Sammaël als löwengestaltig geschildert wird. Ein Herrscher der Finsternis wie im Manichäismus ist in diesem System nicht vorhanden.

123 Z.B. Sesengenbarpharanges im Ägypterevangelium NH III 64,18 ~ IV 76, 7. Vgl. A.M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte, Bd.3 (Brüssel 1930), §§ 46. 136.

124 Z.B. im Ägypterevangelium NH III 64, 20 = IV 76, 9f. (Micheus, Michar), III 65, 5f. = IV 76, 25f. (Michanor, Mixanther).

werden, wird durch das Anhängen von -el "Gott" bezeugt, z.B. Harmozel[125], Orojaël (= Uriël)[126], Harmupiaël[127], Seth-el (d.i. der zur Lichtwelt gehörige Seth)[128], Joël "der über dem Namen dessen steht, dem es gegeben wird, zu taufen mit der heiligen Taufe, die höher als der Himmel ist"[129]. Dieser letzte könnte das himmlische Vorbild Johannes des Täufers sein. Aber auch böse Götter führen den Zusatz -el, wie Sammaël[130] oder Nebruël, die weibliche Gefährtin des Menschenschöpfers, die im Manichäismus[131], aber auch bereits im frühen gnostizistischen Schrifttum begegnet[132]. Wenn man bei der Menschen- und der Weltschöpfung durch große Scharen von Engeln die Aufgaben vollbringen läßt, muß man Namen für sie finden, von denen viele dem Leser durchaus nicht vertraut sind, so daß er leicht Akiressina in Abiressina verlesen kann[133]. Darüber hinaus gibt es Silben unverständlichen Lallens anstelle von Namen, deren angebliche Bedeutung dann beigefügt wird[134]. Das sollte aber wiederum nicht dazu verführen, gleich alle Abkürzungen als unverständlich anzusehen.

Im Mythos gibt es neben den Göttern, die von selbst entstanden sind, auch solche, die durch Mittlerwesen hervorgebracht

125 Z.B. im Ägypterevangelium NH III 51, 18; 52, 10. 22; 65, 13. IV 63, 13; 64, 3. 16; 77, 8. Vgl. auch Johannesapokryphon u.a.

126 Z.B. im Ägypterevangelium NH III 51, 18; 52, 11. 24; 57, 8; 65, 16. IV 63, 13; 64, 4. 18; 77, 12. Vgl. auch Johannesapokryphon u.a.

127 Im Ägypterevangelium NH III 58, 19 = IV 70, 5.

128 Śitil bei den Mandäern; vgl. Die Gnosis II, 104; Seth-el bei den Manichäern, z.B. Kephalaia 42, 26. 29.

129 Ägypterevangelium NH III 65, 23ff.

130 Vgl. o. Anm. 88.

131 Vgl. F. Cumont, Cosmogonie manichéenne, a.a.O. 42, Anm. 3.

132 Z.B. im Ägypterevangelium NH III 57, 18. 22, IV 69, 2.

133 Eine Vergleichsliste dieser Engelnamen findet sich bei A. Böhlig - F. Wisse, The Gospel of the Egyptians, a.a.O. 183f.

134 Vgl. z.B. Ägypterevangelium NH IV 60,6. III 42, 12ff. ~ IV 52, 2; im 2. Buch des Jeû (Übersetzung nach C. Schmidt - W.C. Till, Koptisch-gnostische Schriften I) passim.

werden. Mitunter lassen sich deren Namen sehr schön mit ihrer Bedeutung verbinden: Moirothea[135], die "Schicksalsgöttin", bringt den Licht-Adam hervor, Prophaneia[136], die "Erscheinung", die Leuchter der Lichtwelt und den Seth, der ja der Lichtsohn ist, Plesithea[137], die "Füllegöttin", die erste Gruppe der Kinder des Seth. Wie stark solche Gottheiten von ihrer Aufgabe her charakterisiert werden, ist aus dem Übergang ihrer Namen vom Eigennamen zum Appellativum zu ersehen. Mirothea wird z.B. als geeignete Bezeichnung betrachtet, die von Seth für Adamas verwendet werden kann, um ihn als Vater zu kennzeichnen. Sie wird dazu in das maskuline Substantiv Mirotheas umgebildet[138]; davon wird weiter auch ein Adjektiv Mirotheos abgeleitet[139].

Die Nomenklatur des Mandäismus ist der des übrigen Gnostizismus grundsätzlich gleich entwickelt. Auch in ihm stehen Namen, die Funktionsbeschreibungen sind, neben solchen, die auf mythologische Elemente zurückgehen. Der ersteren Gruppe gehört z.B. an: "der Herr der Größe", "die Gnosis des Lebens", "die Reichtümer" (als Bezeichnung für gute Engelwesen). Die zweite Gruppe weist vornehmlich semitische Namen auf, die zum Teil auf jüdische Vorbilder zurückgehen. Hierzu gehören das Element Jō- in Jō-šamīn "der Jo (= Jao) des Himmels", Jō-zāṭaq "der gerechte Jo", Jō-kabar "der mächtige Jo" oder Namen wie El "Gott", der als Bezeichnung des falschen Judengottes als Attribut guter wie böser Figuren gebraucht wird, Sauriël, ein Todesengel, Šitil "Seth"[140]. Aus babylonischer Tra-

135 Zu diesen Schöpfergottheiten vgl. die Tabelle bei A. Böhlig, Das Ägypterevangelium als Dokument, u. S. 370. Moirothea findet sich in der Form MOI-POΘOH NH III 49, 9.

136 Ägypterevangelium NH III 51, 17.

137 Ägypterevangelium NH III 56, 6.

138 Die drei Stelen des Seth NH VII 119, 12.

139 Die drei Stelen des Seth NH VII 119, 12f. 120, 15.

140 K. Rudolph, Die Mandäer I. Das Mandäerproblem (Göttingen 1960), S. 60f.

dition stammt z.B. Nanai (= Venus) oder Sin[141], aus nordsemitischer z.B. Šilmai und Nidbai als Wächter für das Jordanwasser[142]. Es dürften aber auch die Jō-Wesen über eine jüdische Tradition hinaus letztlich auf westsemitische Nomenklatur syrisch-phönizischer Mythologie zurückgehen[143].

12. Eigenarten der Nomenklatur im Manichäismus

Besonders interessante Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt des Austauschs von mythologischen und funktionellen Namen bietet der Manichäismus. Darüber hinaus liefert er auch besonders markante Beispiele für die Übersetzung von Namen in der Mission. Die Sprache von Manis Hauptschriften war ein aramäischer Dialekt, der dem Syrischen sehr nahe steht[144]. Das einzige Werk, das Mani in mittelpersischer Sprache dem persischen König gewidmet hat, das Schābuhragān, zeigt ein "aus Übersetzungen, Identifizierungen und Definitionen kombiniertes System"[145]. Der Vater der Größe wird übersetzt, während sein Sohn, der Erste Mensch, mit Ohrmizd und der Herrscher der Finsternis mit Ahriman wiedergegeben wird. Das weist auf die Terminologie des Zerwanismus hin. Zerwan wird ja in späteren mittelpersischen manichäischen Texten mit dem Vater der Größe identifiziert. Die Finsternis als böser Geist heißt Āz. Die fünf Elemente

141 K. Rudolph, Mandäer I, a.a.O. 210f.

142 K. Rudolph, Mandäer I, a.a.O. 60.

143 K. Rudolph, Mandäer I, a.a.O. 60.

144 G. Widengren nimmt an, daß Mani mit dem babylonischen Dialekt seiner Umgebung gebrochen habe und ganz zum edessenischen Dialekt übergegangen sei (Mani und der Manichäismus [Stuttgart 1961], S. 78). Ich stehe der These von F. Rosenthal (Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldeke's Veröffentlichungen [Leiden 1939], 207 - 211) näher.

145 So W. Sundermann, Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos, in: Altorientalische Forschungen VI (Berlin 1979), S. 95 - 133, speziell 106.

werden zu fünf Ameša spenta (wobei unberücksichtigt bleibt, daß die iranischen Elemente andere sind), der Demiurg des Kosmos, der bei Mani gut ist und sonst Lebendiger Geist heißt, wird hier Mihr (Mithra) genannt, wahrscheinlich als Siegergott über die bösen Mächte. Der sogenannte Dritte Gesandte wird zu Narisah, d.i. der lichte Götterbote; weil er aber in der Sonne seinen Platz hat, heißt er auch Lichtweltgott. Und an die Stelle Jesu tritt der Verstandesweltgott, d.i. Nus in gewissen iranischen Schriften[146].

Auch die verschiedenen Dialekttexte sonstigen manichäischen Schrifttums weichen im Namensgebrauch wieder voneinander ab, so daß den drei Sprachen Persisch, Parthisch und Soghdisch auch drei Nomenklaturen entsprechen[147]. Bei der Bezeichnung des Dritten Gesandten, der diesen Namen führt, weil er an der Spitze der dritten Göttergruppe steht, kann sich das Parthische des gleichen Namens wie das Persische bedienen: Narisaf. Daneben begegnet aber auch die Wiedergabe mit Mihryazd, was sowohl "Gott Mithra" als auch "Sonnengott" bedeutet. Diese letztere Benennung hat auch das Soghdische: Mišēβaγē. Hatte das Persische mit der Verwendung von Mithra für den Demiurgen dessen Charakter als Sieger in den Vordergrund gerückt, so wurde im Parthischen und Soghdischen sein Lichtcharakter mehr betont. Gerade im Nordosten Irans wurde Mithra als Sonnengott verehrt, was Kuschanmünzen aufzeigen. Auf dem Wege durch Zentralasien nach China macht sich in der manichäischen Diktion außerdem immer mehr der Einfluß der buddhistischen Terminologie bemerkbar[148]. Andererseits findet sich dort aber

146 Hier ist besonders die Terminologie des Fragments T III 260 heranzuziehen (in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica I).

147 W. Henning, Zum zentralasiatischen Manichäismus, OLZ 37 (1934) 1 - 11, wo Henning das Problem an Beispielen abhandelt. Vgl. jetzt auch W. Sundermann, Namen a.a.O.

148 Vgl. dazu besonders die chinesische manichäische Hymnenrolle, über-

auch die Verehrung Jesu[149]. Beide Religionen, Buddhismus und Christentum, waren ja die großen Konkurrenten des Manichäismus. In den griechischen und in den koptischen manichäischen Texten, die im Mittelmeerraum verbreitet waren, bemühte man sich dagegen, möglichst die syrische Terminologie wiederzugeben. Beachtenswert ist, wie auch in der großen griechischen Abschwörungsformel ein wohl zerwanistisches Strukturelement zu finden ist, wenn vom "viergestaltigen" (τετραπρόσωπος) Gott gesprochen wird[150], d.h. der Einheit Gottes mit seinem Licht, seiner Kraft und seiner Weisheit[151]. Die Betonung Jesu im afrikanischen Manichäismus weist wiederum auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum hin.

Mit diesen Darlegungen hoffe ich gezeigt zu haben, daß der Name bzw. die Namen Gottes im Gnostizismus nicht unbedingt aus sich selbst, sondern erst aus dem jeweiligen Zusammenhang verstanden werden können. Ein solches Verständnis der Namen macht aber zugleich das ganze System farbiger und plastischer. Nur bei exzessiven Werken dekadenter Wirrnis entsteht ein allzu buntes Bild, und ebenso, wenn der Forscher sich nicht die Mühe macht, die Gedankenwelt des Gnostizismus und ihre Ausdrucksform wirklich adäquat nachzuvollziehen.

setzt von Tsui Chi, BSOAS 11 (1943) 174 - 219; jetzt H. Schmidt-Glintzer, Chinesische Manichaica (Wiesbaden 1987).

149 Vgl. dazu E. Waldschmidt - W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1926), wo gerade diese Problematik behandelt wird.

150 MPG I 1461 C. Vgl. auch Manichaean manuscripts in the Chester Beatty collection, vol. II: A Manichaean Psalm-Book, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938), 191, 12.

151 Vgl. z.B. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica II, S. 326. 329.

ZUR FRAGE DER PRÄDESTINATION IN MANICHÄISMUS UND CHRISTENTUM

I.

Das Verhältnis von Gut und Böse und die damit zusammenhängende Problematik, wer der Verdammnis anheimfällt oder wer Erlösung und Gnade erfährt, ist eine zentrale Frage für den religiösen Menschen. Schon die entsprechenden Abschnitte des ägyptischen Totenbuchs und ähnliche Berichte in griechischer Literatur weisen darauf hin, wie nötig für den Toten die Rechtfertigung ist[1]. Woher aber der Mensch die Fähigkeit erhält, den Unterschied von Gut und Böse zu erkennen, ist eine gewichtige Frage für den, der überzeugt ist, daß die Erkenntnis das richtige Handeln im Gefolge hat. Dieses Denken, das von der griechischen Philosophie gepflegt wird, kann aber keine Lösung sein, weil der Wille des Menschen nicht ohne weiteres das Vollbringen des Guten ermöglicht, wie Paulus beklagt[2]. Die starke metaphysische Gegenüberstellung von Gut und Böse, Licht und Finsternis, wie sie das Judentum in Qumran vornimmt, darf wohl auf iranische Theologie zurückgeführt werden. Die Form, wie die Gemeinde von Qumran

Erstveröffentlichung in: Perspektiven der Philosophie 14 (1988) 11 - 30.

1 R. Merkelbach, Die Unschuldserklärungen und Beichten im ägyptischen Totenbuch, in der römischen Elegie und im antiken Roman. Kurzberichte aus den Gießener Papyrus-Sammlungen, Nr. 43 (Gießen 1987).

2 Rom 7, 18. 19.

Dualismus und Eingottglauben miteinander verbindet, kann auf die iranische Theologie des Zurwanismus zurückgehen. Dort kommen aus dem Zeitgott Zurwan die Götter Ohormizd, der Gott des Lichts, und Ahriman, der Gott der Finsternis, als Zwillinge hervor. In der Gemeinderegel von Qumran[3] ist zwar nicht ein deus otiosus der oberste Gott wie im Iranischen, sondern der Gott Israels hat den Plan für die Welt und die Menschen entworfen. Er bedient sich aber wie der Zurwanismus zweier Geister. Er bestimmte dem Menschen, der zur Herrschaft über den Erdkreis geschaffen ist, zwei Geister, in denen er wandeln sollte bis zur vorbestimmten Zeit seiner Heimsuchung. Die Geister der Wahrheit und des Frevels entsprechen Licht und Finsternis. Der Plan Gottes hat zur Schaffung der Geister geführt, damit in ihnen die jeweiligen Werke des Menschen begründet seien. Der Geist des Frevels bemüht sich, die Kinder des Lichts zu schädigen. Doch der Gott Israels hilft seinen Kindern. Er führt eine scharfe Scheidung durch: "Den lichten (Geist) liebt Gott in alle Ewigkeit und an allen seinen Taten hat er Wohlgefallen für immer. Den Rat des andern verabscheut er und haßt alle seine Wege ewiglich"[4]. Nach der Schilderung der Wege von Wahrheit und Frevel im einzelnen betont die Gemeinderegel noch einmal die Aufteilung der Wege der Menschen und den Streit zwischen ihnen. Aber es gibt ein Ende für ihn, das seinen Termin mit dem Gericht hat. "Dann wird die Wahrheit der Welt für immer hervorkommen; denn sie hat sich dahingeschleppt auf den Wegen der Gottlosigkeit unter der Herrschaft des Frevels"[5]. So ausgeprägt hier der Dualismus den Kampf zwischen Gut und Böse

3 Gemeinderegel, ed. E. Lohse (Darmstadt 1964), 1 QS III 15ff.

4 Gemeinderegel III 26ff.

5 Gemeinderegel IV 19.

wiedergibt, so stark ist doch der Optimismus, mit dem die Befreiung vom Frevel erwartet wird. "Dann wird Gott durch seine Wahrheit alle Werke des Menschen läutern und wird für sich einige von den Menschenkindern reinigen, indem er allen Geist des Frevels aus dem Innern ihres Fleisches tilgt und sie reinigt durch heiligen Geist von allen gottlosen Taten"[6]. Der heilige Geist wird über die Menschen, die von der Beschmutzung des Frevels gereinigt werden sollen, ausgesprengt. Damit wird ihnen die Erkenntnis des Höchsten und der Wahrheit der Söhne des Himmels geschenkt. Der Kampf, der in der Seele stattfindet, entspricht der Zuteilung zu den beiden Geistern.

II.

Die Gedanken, die im essenischen Judentum begegnen, sind sicher auch in Ägypten bekannt gewesen. Darum kann in gnostizistischer Literatur eine Fortführung dieser Probleme in ähnlichem Sinne angenommen werden. Die wohl aus Ägypten stammende Schrift "Apokryphon des Johannes", die in koptischer Übersetzung in mehrfacher Version und Variation in und außerhalb der Sammlung von Nag Hammadi vorliegt[7], bietet in ihrem Schlußteil Antworten Jesu auf Fragen der Jünger nach dem Schicksal der Seelen[8]. Sie werden von Jesus sehr wohlwollend aufgenommen, können in ihrer Lösung aber nur von Gnostikern

6 Gemeinderegel IV 20 - 21.

7 Papyrus Berolinensis gnosticus 8502, p. 19,6 - 77,7; Nag Hammadi Codex II 1,1 - 32,9; III 1,1 - 40,11 (die Seiten 1 - 4 und 19 - 20 fehlen); IV 1,1 - 49,28. Koptischer Text und Übersetzung: Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis gnosticus 8502, 2. Aufl. v. W.C. Till - H.-M. Schenke (Berlin 1972). Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg. v. M. Krause - P. Labib (Wiesbaden 1962). Ausführlicher Kommentar: M. Tardieu, Ecrits gnostiques. Codex de Berlin (Paris 1984).

8 Tardieu, a.a.O. § 67 - 72. BG 64,13 - 71,2 = NH III 32,22 - 36,15 = NH II 25,16 - 27,31 = NH IV 39,16 - 43,6.

wirklich verstanden werden. Jesus stellt als Herrscher der Seele ebenfalls zwei Geister vor, den Lebendigen Geist und das Antimimon Pneuma, den Gegengeist, der aber nicht von Gott, sondern von Archonten als Konkurrenzgeist geschaffen worden ist.

Das Wirken des Lebendigen Geistes macht einen Teil der Menschen vollkommen. Sie werden von der Beschmutzung und dem Bösen gereinigt und halten Ausschau nach ihren Erlösern. Ihre Läuterung findet in den Phosteres statt. Der Geist steigt zu ihnen herab und wird mit der Geburt in die Seelen gelegt, so daß solche Menschen nur vom Körper belastet, aber nicht unterjocht werden. Auch bei Valentin werden ja die Pneumatiker unbedingt gerettet[9]. Die den Geist besitzenden Seelen gehen nach dem Johannesapokryphon nach dem Tod zur ewigen Ruhe, die nicht näher beschrieben wird. Im Gegensatz zu M. Tardieu meine ich, daß dafür doch wohl an einen konkreten Ort gedacht ist, da sie zu den Phosteres aufsteigen[10].

Denen, die überhaupt keine Gnosis[11] empfangen haben, ist dadurch jede Möglichkeit versagt, der Unterdrückung durch den Gegengeist zu widerstehen. Beim Tod werden sie, wie es auch sonst vom Schicksal der Seelen in hellenistischer Zeit bekannt ist, in die Sphären erhoben und an deren Wächter ausgeliefert. Die Drehung des Himmels wird für sie zu einem Purgatorium. Sie kehren aber nicht, wie bei den Pythagoräern oder bei Mani, mit einer Metempsychose in einen anderen menschlichen Körper zurück, um durch ihn eine Möglichkeit der Befreiung zu finden. Nein, sie werden einer Seele anvertraut, die den Lebendigen Geist besitzt und im Aufstieg ist, und von ihr geleitet, wenn sie gelehrig sind[12]. Man sieht dar-

9 Irenäus, adv. haer. I 6,2. Excerpta ex Theod. 56,3, ed. F. Sagnard.

10 Apocr Joh BG 65,5ff. parr.

11 Apocr Joh BG 68,13ff. parr.

12 Apocr Joh BG 69,14ff. parr.

aus, daß also keine absolute Verurteilung erfolgt. Die ist nur bei denen die Folge, die den heiligen Geist lästern, d.h. solchen, die vom Glauben der Gnostiker wieder abfallen[13].

Auch bei den Manichäern gibt es einen Unterschied zwischen zwei Möglichkeiten des Todes. Das wird im 39. Kapitel der Kephalaia "Über die drei Tage und zwei Tode"[14] ausgeführt. Während die Menschen, die den ersten Tod erleiden, am Ende der Welt doch erlöst werden, erfahren die Sünder den zweiten Tod. Sie werden von der Lebendigen Seele getrennt und am Ende für immer gebunden. "Der erste Tod ist zeitlich. Der zweite Tod aber ist ewig, d.i. der zweite Tod"[15]. Darum ermahnt Mani im 41. Kapitel "Über die drei Schläge, die den Feind wegen des Lichts trafen"[16] seine Jünger zum Aushalten in Verfolgungen und Versuchungen sowie zum Halten der Gebote, damit sie dem zweiten Tod entgehen. "Heil allen denen, die entrinnen werden dem Ende der Sünder und Verleugner und entgehen werden dem ewigen Verderben, das ihnen verborgen bevorsteht"[17]. Von dem schrecklichen Ende der Leugner und Lästerer wird auch im 49. Kapitel "Das Kapitel der Elemente, die weinten"[18] berichtet. Die Elemente weinen dreimal um ihr eigenes Schicksal, ganz besonders aber um das der Verlorenen in einem vierten Weinen[19]. "Das vierte Weinen betrifft nicht sie, sondern sie weinen und sind betrübt um diese Seelen, die von der Ruhe abgeschnitten werden"[20].

13 Apocr Joh BG 70,8 - 71,2 parr.
14 Keph. 102,13 - 104,20, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig.
15 Keph. 104, 18 - 20.
16 Keph. 105,15 - 106,20.
17 Keph. 106, 19 - 20.
18 Keph. 148,21 - 151,4.
19 Keph. 149,29 - 151,4.
20 Keph. 150, 19 - 21.

Diese Menschen hatten die Finsternis geliebt und begehrt und bei ihr ihren Schatz niedergelegt[21]. Um die Seelen vor dem zweiten Tod zu bewahren, hat die Reihe der Apostel und Propheten gewirkt und sich auf Erden dem Leiden hingegeben[22].

Grundlage für diese Vorstellungen bilden die Worte Jesu in den synoptischen Evangelien Mt 12, 31-32, Mc 3, 28-29, Lc 12,10. Dort heißt es, daß die Lästerung gegen den Menschensohn vergeben werden kann, nicht aber die Sünde gegen den Geist. Die ewige Unterworfenheit unter die Sünde ist besonders Mc 3,29 betont (ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος). Ausgedehnt auf die Sünden gegen den dreieinigen Gott wird dieses Urteil im Logion 44 des Thomasevangeliums. Dort wird neben der Sünde gegen den Sohn noch die gegen den Vater erwähnt, die vergeben wird. In den gnostischen Gruppen, die von der Trichotomie von Pneumatikern, Psychikern und Sarkikern sprechen, ist infolge des ambiguen Charakters der Seele eine Entscheidung zum Guten oder Bösen möglich.

III.

Wenn man bedenkt, welche Bedeutung der Apostel Paulus als der apostolus haereticorum für die Gnostiker gehabt hat, darf auch für das vorliegende Problem seine Theologie nicht übergangen werden. Er sagt, Gott hat einem jeden Gnade nach seinem Willen zugeteilt, so daß er entsprechende Gaben besitzt[23]. Paulus selber sieht sich als δοῦλος Jesu Christi, berufenen Apostel, der auserwählt ist zur Verkündigung des Evan-

21 Keph. 150, 7 - 8; vgl. dazu Mt 6,21, Lc 12,34.

22 Keph. 150,23ff.

23 Rom 12, 3.

geliums Gottes[24]. Er gehört damit zu denen, die nach Gottes Willen berufen sind[25]. Von ihnen heißt es: "Denn die er im voraus erkannt hat (προέγνω), die hat er auch vorausbestimmt (προώρισεν) als gleichgestaltig dem Bild seines Sohnes, auf daß er ein Erstgeborener unter vielen Brüdern sei. Die er aber vorausbestimmt hat (προώρισεν), die hat er auch berufen (ἐκάλεσεν). Die er aber berufen hat (ἐκάλεσεν), die hat er auch gerecht gemacht (ἐδικαίωσεν). Die er aber gerecht gemacht hat (ἐδικαίωσεν), die hat er auch verherrlicht (ἐδόξασεν)". Damit wird ein Heilsprozeß dargestellt, in dem Gott die Erwählten durch Gleichgestaltung mit dem Sohn über alle Stufen zur Herrlichkeit führt. In den darauf folgenden Versen (31 - 39) bringt der Apostel seine Sicherheit zum Ausdruck, die aus der Erwählung folgt; er ist sich der Verbundenheit mit der Liebe Gottes gewiß.

Paulus kann aber nicht einfach mit Prädestination und Verdammnis fertig werden. Für ihn ist die Frage aufgetaucht, warum die Israeliten Christus nicht angenommen haben[26]. Hat Gott sie etwa verstoßen? Das ist nicht der Fall, weil Gott seine Verheißungen hält. Paulus nimmt an, daß nach der Bekehrung der Heiden auch die Bekehrung der Juden erfolgen wird. Dennoch führt der Apostel in aller Härte aus, wie Gott die Macht hat, nach seinem Willen zu handeln. Schärfsten Ausdruck dafür findet er in Ex 33,19 G: "Wessen ich mich erbarme, erbarme ich mich und ich werde bemitleiden, den ich bemitleide". Alles hängt vom Erbarmen Gottes ab. So, wie der Töpfer nicht vom Produkt seiner Hände zur Rede gestellt werden kann, warum er es so und nicht anders geschaffen

24 Rom 1, 1.
25 Rom 8, 28ff.
26 Rom 9 - 11.

habe, sondern σκεύη εἰς τιμήν einerseits und σκεύη εἰς ἀτιμίαν andererseits herstellen darf, so kann erst recht Gott σκεύη ὀργῆς zur Verdammnis bereiten und solche ἐλέους εἰς δόξαν [27]. Beispiel für diese Handlungsfreiheit Gottes ist die Berufung des Samens Abrahams in Isaak; dabei ist sicher zugleich an die Vertreibung Ismaels gedacht[28]. Gleichfalls hat Gott unter den Söhnen Isaaks Auswahl getroffen: "Ich habe Jakob geliebt und Esau gehaßt"[29]. Auch hat Gott sich Pharao dazu erweckt, um an ihm seine Kraft zu zeigen[30]. Paulus führt an diesem Beispiel vor, daß Gott sich, dessen er will, erbarmt und, wen er will, verstockt[31]. Am Verhalten gegenüber Israel und den Heiden sieht man aber auch, wie Gott verschlungene Wege geht, weil er alle unter den Ungehorsam beschlossen hat, um sich aller zu erbarmen[32]. Das ist der Grund, warum Paulus in gebundener Sprache in den Lobpreis Gottes ausbricht[33]. Paulus sieht also die gesamte Menschheit als sündig an, aber auch als erlösungsfähig. Wie Gott sie alderdings erretten will, steht in seinem Willen.

IV.

Wie Paulus[34], den Mani als den großen Apostel Jesu betrachtet, so sieht auch Mani sich selbst als Apostel Jesu an, wie wir aus seinen Briefen und dem Proömium des Lebendigen Evange-

27 Rom 9, 19 - 23.
28 Rom 9, 7.
29 Rom 9, 13 (Mal 1, 2. 3 G).
30 Rom 9, 17 (Ex 9, 16).
31 Rom 9, 18.
32 Rom 11, 32.
33 Rom 11, 33 - 36.
34 Keph. 13, 19f.

liums wissen, das im Kölner Mani-Codex erhalten ist[35]. Er betont dabei seine Herkunft aus Gott und die Einsetzung in sein Amt durch dessen Willen. Die Berufung in seine Gnade verbindet sich mit seiner Sendung[36]. Die Gnade tut sich kund in zahlreichen Enthüllungen und der Entsendung des Syzygos, der ihn über alle Fragen der Herkunft belehrt[37], die den Gnostiker interessieren, und ihm als Ratgeber und Wächter zur Seite steht. Manis Offenbarung wird von seinem Schüler Baraies in den Rahmen der Offenbarungserlebnisse[38] seit Adam eingereiht, wobei Mani gerade an Paulus anschließt[39]. Außer dem Proömium zum Lebendigen Evangelium wird Manis Brief an Edessa zitiert. In ihm ist ebenfalls von der Erwählung zur Gnade die Rede: "Aber als mich der seligste Vater sah und sich meiner erbarmte, der mich berufen hat zu seiner Gnade und nicht gewollt hat, daß ich verloren ginge mit den übrigen in der Welt, damit er das selige Leben jenen gebe, die verfügbar (ἕτοιμος) sind, von ihm aus den Sekten erwählt zu werden, da zog er mich in seiner Gnade aus der Gemeinde der Menge weg, die die Wahrheit nicht kennt, und offenbarte mir seine und seines unbefleckten Vaters und der ganzen Welt Geheimnisse. Er hat mir kundgetan, wie ich (oder: sie) vor Erschaffung der Welt war(en) und wie der Grund aller guten und schlechten Werke gelegt wurde und auf welche Weise alles nach der Ordnung von Raum und Zeit hervorgebracht wurde"[40]. Gott läßt seine Gnade über Mani walten. Zugleich will er auch denen Leben schenken. die von ihm erwählt werden sollen. ἕτοιμος [41] bedeutet nicht, daß

35 CMC 66,4; vgl. auch Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 5 (1970) 189ff.
36 CMC 18, 10ff.
37 CMC 19, 7ff.
38 CMC 45,1 - 72,7.
39 CMC 63, 1ff.
40 CMC 64,15 - 65,22.
41 CMC 65, 1.

einer seiner Gesinnung nach bereit ist, sich erwählen zu lassen. Entgegen dieser Erklärung hat das Wort eine objektive Bedeutung. Es besagt, daß der Betreffende bereit steht, d.i. verfügbar ist, zur Erwählung. Das dürfte darauf hinweisen, daß im Sinne von Rom 8 bereits eine Vorauswahl getroffen ist. Wenn Gott Mani aus der Gemeinde der Menge, die Gott nicht kennt, entfernt, so nimmt er ihn aus der massa perditionis. Das kann Gott nach seinem Wohlgefallen tun[42]: "Als es meinem Vater gefiel und er Erbarmen und Fürsorge zeigte, da sandte er von dort meinen Gefährten, der höchst zuverlässig ist, die volle Frucht der Unsterblichkeit, damit mich dieser loskaufe und erlöse aus dem Irrtum jenes Gesetzes". Seine Aufgabe ist es nun, aus dem Gesetz herauszutreten, "um seinen allerschönsten Samen auszusäen, seine hellsten Leuchten anzuzünden, die lebendigen Seelen aus der Botmäßigkeit der Rebellen zu erlösen, in der Welt einherzuschreiten nach dem Ebenbild unseres Herrn Jesu, um Schwert, Spaltung und das Schlachtmesser des Geistes auf die Erde zu werfen, das Brot auf mein Volk träufeln zu lassen und um wie ein Stern in der Finsternis auszusehen"[43].

Mani fühlt sich wie Paulus berufen, doch darüber hinaus das Werk Jesu als Paraklet zu vollenden, da er mit seinem Syzygos, seinem Paargenossen, eins wird, mit dem er schon seiner Herkunft nach eins ist. Gehört für Paulus die Gnadenwahl zur Erklärung der Heilsgeschichte von Juden und Heiden, ist also eine Geschichte menschlicher Gruppen unter dem Gesichtspunkt ihres Bundes mit Gott, so geht es bei Mani um das Schicksal der Elemente, besonders derer, die in die Menschen gebannt sind und zu deren Belehrung einst in der Urzeit Jesus gekommen ist,

42 CMC 69, 9ff.

43 CMC 107, 1 - 22. Die Terminologie zum Handeln Jesu ist biblisch; vgl. Mt 10,34, Joh 6,30ff.

jetzt aber als Siegel der Propheten Mani der Paraklet, der die Menschen über die Geschichte des Alls aufklären und ihnen vom Wirken des Licht-Nus berichten soll. Zugleich soll er vom großen Dualismus zu ihnen sprechen und ihnen die Aufgaben stellen, die sie als Mitglieder seiner Kirche, als Elekten und Katechumenen, zu erfüllen haben.

V.

Wenn die lichten Elemente, die im Kosmos, in der Natur und im Menschen gefesselt sind, in einem großen Heilsprozeß in das Reich des höchsten Gottes zurückgeführt werden sollen, so geschieht das nicht automatisch. Es gibt sogar Lichtelemente, die bei der endgültigen Scheidung von Licht und Finsternis nicht ins Reich Gottes zurückkehren, sondern bei dem Bolos, d.i. dem Klumpen, in den die Finsternis gefesselt wird, zurückbleiben[44]. Es werden also nicht unbedingt alle Lichtelemente heimkehren. Wonach aber richtet sich bei den Menschen die Auswahl, die aus dem Alten Menschen den Neuen macht? Wenn der Licht-Nus z.B. in den Electi[45] wirksam wird, so ist zu fragen, in wem er denn tätig wird; gibt es eine metaphysische Begründung dafür? So, wie Mani, ähnlich dem Apostel Paulus, an seine Berufung aus göttlicher Gnade glaubt, so finden wir im Kölner Codex eine Verbindung Manis mit den für die Erwählung bereitstehenden Seelen[46]. Bereits in der Urzeit wurden die jeweiligen Väter erwählt und gaben ihre Offenbarung ihren Er-

44 F. Decret, Le "Globus horribilis" dans l' eschatologie manichéenne d' après les traités de Saint Augustin, in: Mélanges d' histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech (Paris 1974), S. 487 - 492.

45 Keph. 249, 16f.

46 CMC 4, 1ff.

wählten weiter, so z.B. Enos[47]. Mani, der selber auserwählt ist[48], hat sich wieder eine "Auswahl erwählt"[49]. Diese Trennung von Guten und Bösen ist aber keine subjektive Handlung, vielmehr handelt Mani in höherem Auftrag. So verkündet er dem Sitaios (Sita) seine Lehre nicht, da ihm durch Offenbarung mitgeteilt wurde, daß dieser nicht zu ihm gehöre[50]. Eine ähnliche Art kollektiver Erlösung ist auch in deuteropaulinischen Schriften zu finden, so Eph 1, 3-6: "Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen in der Himmelswelt in Christus, wie er uns erwählt hat in ihm vor der Erschaffung der Welt, auf daß wir heilig und untadelig seien vor ihm in Liebe, der uns prädestiniert hat durch Jesus Christus zur Sohnschaft bei sich nach dem Wohlgefallen seines Willens zum Lobe seiner Gnade, mit der er uns begnadet hat in dem Geliebten". Gott hat uns also bereits im Himmel vor Erschaffung der Welt gesegnet. Das Ziel ist die Sohnschaft. Die Gnade wird uns in Christus zuteil. In den manichäischen Kephalaia findet sich eine Stelle, die in breiter mythologischer Darstellung eine ähnliche Aussage bringt. Dort ist in Kapitel 90 "Über die fünfzehn Wege und ob der Katechumen dem entgehen kann, daß sein χρῆμα (im Koptischen: "Reichtum") auf den drei Wegen in die Hölle geht"[51] im wesentlichen die Rede davon, wie es mit der Vergeltung der Taten steht, die ein Katechumen zu verantworten hat für die Zeit vor seiner Bekehrung. Damals hat er Sünden auf sich geladen, die ihn zur Hölle führen müssen[52]: "Denn

47 CMC 54, 10.
48 CMC 70, 5.
49 CMC 67, 7; 106, 12.
50 CMC 79, 4.
51 Keph. 223,17 - 228,4.
52 Keph. 224, 12ff.

in der ersten Zeit, bevor er den Glauben Gottes angenommen hat, werden diese drei Wege von ihm gezogen, das Quälen seiner Gebeine, das Quälen seiner Hurerei und das schädigende Wort, das aus dem Schlagen hervorgeht. Zieht sein Reichtum (diesen Weg)"? Das Wort "Reichtum" entspricht sicher dem in der Überschrift gebrauchten χρῆμα . Es soll die Fülle der Werke wiedergeben; sie sind die Ergebnisse der Übertretung der drei Siegel. In den Zeilen 16-24 wird die große Gefahr geschildert, in die der Katechumen durch sein Vorleben gerät: "Anfangs, bevor er Katechumen wurde, führen diese drei Wege zur Seelenwanderung der Höllen. Wenn sie aber zur Hölle führen, dann gerät er gänzlich in die Fessel, weil er seinen Gliedern folgt. Wenn das so, wie ich sage, geschieht, ist es sehr schwierig, daß er leben wird. Denn eine Menge von Katechumenen stehen in der Welt, die in Irrlehre und Verirrung wandeln, bevor sie den Glauben Gottes angenommen haben. Wohin wird ihr Ende gelangen"? Die von einem Elekten an Mani gestellte Frage würdigt der Apostel und erklärt sich bereit, sie zu beantworten[53], was er ausführlich tut[54].

Zunächst wird die metaphysische Begründung für die Erwählung der Gläubigen, sowohl der Elekten als auch der Katechumenen, gegeben[55]: "Denn so ziemt es sich dir, zu erkennen, daß die Seelen der Elekten und Katechumenen, die die Hoffnung Gottes angenommen haben und in das Land der Lebendigen gehen, daß ihre Gestalten (μορφή) in der Höhe erwählt werden, bevor sie im Fleisch der Menschheit geschaffen wurden". Im Text steht "bevor er ... wird"[56]. Das würde be-

53 Keph. 224, 25 - 27.
54 Keph. 224,28 - 228,4.
55 Keph. 224,28 - 225,5.
56 Z. 32.

deuten, daß vom Apostel eine zweifache Aussage gemacht wird, in deren erstem Teil von der Existenz des Apostels vor seiner Menschwerdung die Rede ist. Wahrscheinlich ist der Satz mit "bevor ..." aber an den folgenden angeglichen worden, in dem vom Apostel die Rede ist. "Bevor der Apostel im Fleisch offenbar wird, noch wenn er [droben] weilt, erwählt er die Gestalten seiner ganzen Kirche und macht sie frei, sei es die der Elekten, sei es die der Katechumenen. Wenn er die Gestalten der Elekten und Katechumenen erwählt und sie frei macht von oben, dann kommt er alsbald herab und erwählt sie".

In diesem Abschnitt wird die Prädestination als Begründung für die Erlösung der Werke des Katechumenen gegeben, die dieser vor seiner Bekehrung getan hat. Man muß sich die einzelnen Taten vergegenständlicht vorstellen, da alles Wirken ja ein Zusammenspiel bzw. Gegeneinander von guten und bösen Elementen ist. Der Apostel erlöst die Gläubigen in der Welt und führt sie aus den Irrlehren heraus. Die vorherigen Werke der Erweckten werden durch μεταγγισμός zu ihm kommen und dann von Engeln zu Läuterungsorten geführt[57]. Das Siegel des Glaubens und der Erkenntnis bzw. der Wahrheit, das in seine Seele gesiegelt ist, macht den Katechumenen kenntlich[58]. Die Beurteilung seiner Werke von seiner metaphysischen Einreihung her wird 225, 19 - 29 dargestellt: "Die Werke, die er anfangs getan hat, keines von ihnen[59] ist in die Höllen gegangen wegen seiner Gestalt, die von Anfang an erwählt worden ist, indem sie oben in der Höhe steht. Weil seine

57 Keph. 225, 6 - 11.

58 Keph. 225, 11 - 14. 17 - 19.

59 Z. 20 ⲗⲗⲁⲩ ⲛ̀ⲥⲏⲧⲟⲩ ist anders zu interpretieren, als die Textausgabe bietet. ⲗⲗⲁⲩ bezieht sich nicht auf den Katechumenen, sondern auf eines der Werke; dazu gehört ⲛ̀ⲥⲏⲧⲟⲩ als partitivus.

Gestalt sich über ihn erbarmt, läßt sie seine Werke nicht verlorengehen. Wie seine letzten Werke, die er tut, nicht in die Höllen fahren wegen seines Glaubens, so gehen auch die ersten Werke, die er getan hat, weil seine Gestalt in der Höhe vorauserwählt wird, nicht verloren, sondern kommen nur in die Seelenwanderungen und in Mühsal; dann kommen sie in die Hand der Engel und werden gereinigt". Wenn sich die Gestalt über den Katechumenen erbarmt, besteht vielleicht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen dem Zwilling und dem Apostel. Die Gestalt wird "vorauserwählt". Das ist das προορίζειν des Paulus[60].

Die Katechumenen und Elekten haben also ihre μορφή in der Höhe, an Hand deren der Apostel sie bereits vor der Geburt der betreffenden Gläubigen vorauserwählt hat. Auf der Erde geschieht dann die Wahl in die irdische Kirche. Alles, was zu dieser Zeit an Werken von den Gläubigen vollbracht wird, es ist die Kraft jenes Katechumenen, daß er alle seine Werke durch sich selbst erlöst, solange er in seinem Körper ist[61]. Besonders der Katechumen, der vor seiner Entwicklung zum Neuen Menschen ja ein sittliches Defizit aufzuweisen hat, wird von den ersten guten Werken an zum Selbsterlöser[62]. Er geht mit seinen Werken um wie ein Heerführer, der seine Streitmacht in Vorhut, Hauptmacht und Nachhut einteilt[63]: "So steht es mit dem Katechumenen in seinen Werken. Manche von seinen Gliedern und seinen Werken werden geläutert, solange er im Körper steht, und werden in den Firmamenten der Himmel gereinigt und gehen ihm voran. Andere wieder von seinen Gliedern werden mit ihm erlöst und gehen heraus,

60 S. o. S. 109.
61 Keph. 226, 25 - 27.
62 Keph. 226, 7 - 27.
63 Keph. 227, 17 - 26.

wenn auch er aus seinem Körper herausgeht. Andere wieder werden nach ihm aus den Fesseln der Erde und der Geschöpfe (Schöpfungen) erlöst und gehen und gelangen zu ihm in das Land der Lebendigen".

Der prädestinatianische Charakter des besprochenen Kapitels scheint der Fülle von guten Werken zu widersprechen, die vom manichäischen Gläubigen verlangt werden. Gerade die Askese und die guten Taten, die nicht nur der Electus, sondern auch der Katechumen zu vollbringen hat, geben dem Manichäismus den Anschein einer Religion der Werkgerechtigkeit. Das anschließende Kapitel 91 "Über den Katechumenen, der in einem einzigen Körper gerettet wird"[64], führt dazu eine besondere Gesinnung und besondere Askese an. Unter den Katechumenen gibt es verschiedene Arten. Zwar liegt der grundlegende Unterschied zwischen Elekten und Katechumenen; es ist aber auch sehr verständlich, wenn eine so große Zahl von Gläubigen, die den Ruheort der Kirche bilden und durch die die Kirche im engeren Sinn erhalten wird, auch eine Lebensordnung besitzt, aber doch auch Spitzen in Gedanken und Taten hervorbringt, die solche Gläubigen auf das Niveau der Elekten[65] anheben und darum sie beim Gericht auch deren Schicksal erleben lassen. Die Worte des Paulus in 1 Cor 7,29 ff. werden als Auftrag Jesu im Sinn der Weltflucht zur Begründung herangezogen: "Von heute ab mögen, die da Frauen haben, sein, als ob sie keine hätten; die kaufen, als ob sie nicht kaufen; die sich freuen, als ob sie sich nicht freuen; die weinen, als ob sie nicht weinen; die Nutzen haben in der Welt, als ob sie nicht in Vergnügen lebten"[66]. Alles, was der

64 Keph. 228,5 - 234,23.
65 Keph. 229, 18. 26f.
66 Keph. 229, 10 - 15.

Mensch besitzt, gilt ihm als zeitlich und fremd. "Er hat sein Denken aus der Welt gerissen und sein Herz in die heilige Kirche gelegt. Zu aller Zeit ist sein Denken bei Gott"[67]. Mehr als seinem Hauswesen fühlt er sich der Kirche und der Fürsorge für die Elekten verpflichtet. So wie Mt 6, 21 par. Jesus vom Menschen fordert, daß sein Herz auf den Schatz im Himmel gerichtet sein soll, so will Mani, daß für den Gläubigen sein Schatz in der Kirche liegt[68]. Aber auch Vegetarismus sowie tägliches Fasten und Beten, dazu laufende Almosen an die Kirche sind Werke, die zum Heil verhelfen. In diese heilige Kirche führt der Nus[69]. Dieser Nus ist ein Gnadengeschenk. Sein Wirken wird vom Apostel Mani im Kapitel 38 ausführlich beschrieben[70].

Im zweiten Teil von Kapitel 91 wird über das in der Überschrift gegebene eigentliche Thema, die sofortige Rettung bestimmter Katechumenen, hinaus von den Aufgaben und der eventuellen Erlösung oder Bestrafung der Katechumenen im allgemeinen gesprochen. Gott hat den Gläubigen Metanoia "Sinnesänderung" geschenkt[71]. Der gläubig gewordene Manichäer war von seinen Torheiten wie Götzendienst, Sektierertum und dergleichen abgekommen und hat dafür Vergebung von seinen früheren Sünden[72] erlangt. Hier wird die Zusage von Kapitel 90 wiederholt, doch wird nun die Bewährung gefordert. Man ist sich darüber im klaren, daß der Katechumen, ja selbst der Electus nicht immer das gleiche hohe Niveau seiner Frömmig-

67 Keph. 229, 4 - 6.
68 Keph. 229, 3. 9. 26.
69 Keph. 230, 1.
70 Keph. 89,18 - 102,12.
71 Keph. 232, 21f.
72 Keph. 231, 16ff.

keit halten kann[73]; so wird von ihm eine stete Metanoia verlangt[74]. Solches stete Sündenbewußtsein kommt in dem manichäischen Laienbeichtspiegel zum Ausdruck, den wir aus Turfan besitzen[75]. In ihm wird aufgezählt, welche Sünden in Gedanken und Taten der Katechumen begehen kann. Darum wird auch immer wieder die Frage gestellt, was für Strafen den sündigenden Gläubigen treffen können. Dabei wird direkt eine Arithmetik der Sündenberechnung und der Vergebung herausgearbeitet. Wie in Kapitel 90 der Kephalaia werden die vor der Bekehrung liegenden Sünden erlassen, wenn der Katechumen beständig bleibt[76]. Doch was er sündigt - und das liegt ja im bürgerlichen Leben mit Ehe, Beruf etc.[77] begründet -, wird zum Teil durch Beten, Fasten und Almosengeben wettgemacht[78]. Die Sünden werden in fünf Teile geteilt, von denen vier vergeben werden, so daß der Katechumen nur für ein Fünftel Strafe und Läuterung zu bestehen hat. Das gilt jedoch nicht, wenn er rückfällig in seinem Glauben wird; dann muß er die ganze Strafe erleiden. Danach könnte man glauben, der Manichäismus sei eine Religion der strikten Werkgerechtigkeit. Doch haben bereits F.C. Baur[79], H.J. Polotsky[80] und H.-Ch. Puech[81] dies zu

73 Vgl. Kap. 86 (Keph. 213,21 - 216,30) "Das Kapitel von dem Mann, der fragt: Warum bin ich manchmal ruhig und manchmal verwirrt?"; Kap. 88 (Keph. 219,1 - 221,17) "Über den Katechumenen, der den Elekten tadelte, warum er zornig sei".

74 Keph. 230, 26 - 30.

75 X^{u}āstvānīft, Text und Übersetzung mit Anmerkungen in: J.P. Asmussen, X^{u}āstvānīft. Studies in Manichaeism (Copenhagen 1965), Kap. 5: The confession of sins among the Manichaeans, S. 167 - 261. (Deutsche Übersetzung in: Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980), S. 198 - 207.)

76 Keph. 232, 24ff.

77 Keph. 220, 22 - 26.

78 Keph. 232, 30 - 32; 233, 1 - 21.

79 Das manichäische Religionssystem (Tübingen 1831, Neudr. Göttingen 1928), S. 184 - 202.

80 H.J. Polotsky, Manichäismus, in: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswiss. Suppl. VI, col. 257.

bestreiten versucht. Puech will der Seele nicht die Möglichkeit, frei zu entscheiden, zugestehen, ebenso nicht die Fähigkeit, dem Nus zu folgen oder es nicht zu tun. Er sieht in ihrem Verhalten einen Zustand, der durch die Situation der Seele gegeben ist. Ich denke, weil Manis Glaube von einem Übergewicht des Lichts über die Finsternis geprägt ist, so liegt es eben in der Hand Gottes, die Geschichte des Alls so zu gestalten, daß die Befreiung der Seelen nach seinem Willen vor sich geht. Er kann die Seelen in ihrem Kampf so bedrängt werden lassen, daß er gewissen Elementen nicht die Heimkehr schenkt, sondern sie als Wache des Globus horribilis abordnet[82].

In welchem Kampf die Lichtelemente stehen, wird ausführlich im Kapitel 38 "Über den Licht-Nus und die Apostel und die Heiligen"[83] beschrieben. Die Erlösung des Menschen wird aus dem Weltgeschehen begründet. Mani geht es letztlich ja um den Menschen. Sein Handeln wird aus seiner Situation erklärt. Schon bei seiner Erschaffung wird er an körperliche Größen im Weltall gekettet[84]. Das Schwanken in seinem Handeln ist darum aus der Bedrängnis zu verstehen, die die Seelenteile des Lichts von den Seelenteilen der Finsternis erfahren. Der Körper wird von der Sünde bewohnt, die auch eine geistige Größe[85] des Körpers darstellt, so daß die Manichäer auch von zwei

81 La conception manichéenne du Salut (in: Sur le manichéisme et autres essais, Paris 1979), S. 80ff.

82 F. Decret, Le "Globus horribilis" (s. o. Anm. 44). Es ist wichtig, daß diese Lichtelemente forinsecus "von außen" an dem Globus befestigt sind.

83 Keph. 89,18 - 102,12.

84 Keph. 215, 10f.; M 7982 (= T III 260 c V I), ed. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1932), S. 196f.

85 Vgl. M 9, ed. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 297 - 300. Vgl. auch Keph. 95, 20 "Nus der Sünde", 96, 24 "Glieder der Sünde". In M 9 ist direkt vom Geist des Körpers die Rede.

Seelen[86] im Menschen sprechen können. Durch die wirksame Tätigkeit des Licht-Nus wird aus dem Alten Menschen der Neue Mensch[87]. Doch die Sünde versucht immer wieder Störungen hervorzurufen. Die Macht des Lichts ist aber größer. "Werdet euch darüber klar, daß die Mächte des Lichts gut sind. Der Anfang und das Ende ist ihnen offenbar. Alles, was sie tun, das tun sie gemäß einem festen Gericht. Aus diesem Grund gestatten sie der Feindschaft anzufangen zu freveln und ihren Willen für eine Weile zu tun, dann aber fangen sie sie"[88]. Nachdem die Kampftaten des Licht-Nus geschildert sind, betont Mani[89]: "Wer das offene und schauende Auge hat, dem wird er (der Nus) erscheinen. Wer jenes Auge nicht hat, dem wird er nicht erscheinen". Mani nimmt die Sprache Jesu auf und verbindet die Aussage vom Hören[90] mit der von den verschlossenen Augen[91]. Nahe liegt auch ein Vergleich mit Joh 6,36. Bei der Doppelheit, die bei menschlichem Handeln immer zu finden ist, mußte man eine klare Teilung in prädestinierte gute und böse Menschen als illusionär ablehnen. Vielmehr hat man in der manichäischen Kirche, wie die Kephalaia zeigen, gerade das Schwanken auch des Gläubigen in seinem Denken und Handeln sehr ernst genommen und über die Konsequenzen die verschiedensten Überlegungen angestellt. Immer wieder kommt dabei die Frömmigkeit, die im Bewußtsein der Erlösung besteht, zum Durchbruch, selbst wenn der Gläubige durch seine Einbindung in die Welt auch immer wieder in Versuchungen, ja sogar auf Wege des Irrtums gerät.

86 Augustin, de duabus animabus, ed. J. Zycha (CSEL 25), S. 52 - 112.
87 Keph. 94, 17 - 22.
88 Keph. 94, 28 - 33.
89 Keph. 100, 15 - 18.
90 Mt 13, 9 parr.
91 Mt 13, 13 parr.

VI.

Die im vorangehenden Abschnitt behandelten Aussagen der Manichäer wiesen eine gewisse innere Spannung auf. Das in der hellenistischen und in der römischen Kaiserzeit so beliebte Thema "de fato" steht immer wieder als Gegensatz von Prädestination und freiem Willen vor uns. Gerade eine Zeit, die in der Welt eine fest verbundene Einheit sah, kam an der Frage der Determination des Alls und des Menschen nicht vorbei. Daraus erklärt sich die Bedeutung, die der Pseudowissenschaft Astrologie zuteil wurde. Mani hat sich diese Geisteshaltung zu eigen gemacht, weil er auf diese Weise die Probleme des Menschen und der Welt erklären zu können glaubte. Wenn er die Führung Gottes als siegreiches Ereignis betonte, so stand der Wirkung des Lichts die Praxis der Finsternis - wenn auch von vornherein als weniger mächtig - gegenüber. Dieser Gegensatz ist im Christentum, von dem Mani herkommt, nicht nur bei Paulus vorhanden, sondern tritt erst recht im Johannesevangelium hervor, das bei den Manichäern bekannt war und verwendet wurde[92]. Dieses Evangelium hat ebenso wie die Briefe einen ausgesprochen dualistischen Charakter, der allerdings nicht von dem strengen Dualismus wie bei Mani geprägt ist, hat Gott doch immer die absolute Herrschaft, auch als Schöpfer. Dennoch ist in der Welt der Versuch zu erkennen, sich gegen Gott zu empören. Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Freiheit und Knechtschaft stehen einander gegenüber. Die Menschen teilen sich in solche, die von Gott sind, und solche, die vom Teufel sind. In diese Welt kommt der Offenbarer und will sie erlösen.

92 Vgl. Joh 12, 32 in erweiterter Form Keph. 166, 4f., Joh 15, 13 als Tendenz von Kap. 63 (Keph. 155,30 - 156,34, besonders 156, 15 - 16), Joh 8, 38 in Keph. 35, 12ff., Joh 3, 19 in Keph. 184, 11ff. = 185, 12ff.

Ob sich dabei die Rettung nur auf Vorherbestimmte bezieht, ist nicht ganz durchsichtig. Die einen lehnen den Offenbarer ab, die anderen nicht. Glauben und Nicht-Glauben sind die Gegensätze. Jesus spricht Joh 6,44: "Keiner kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht". Den Gläubigen verheißt er, daß sie bei seiner Erhöhung von ihm emporgezogen werden[93]. Sein Werk ist das Gericht, in dem der Archon dieser Welt hinausgeworfen wird[94]. Im Glauben und Nicht-Glauben liegt das Gericht. Neben dem Indikativ der Erlösung steht der Imperativ der Abwendung vom Teufel[95]. Wahrscheinlich ist der Erlösungsglaube ein Berufungsglaube. Ob mit R. Bultmann der Glaube die Entscheidung für den Offenbarer ist, erscheint mir fraglich, muß er doch selbst zugeben, daß der Glaube ein Geschenk ist. Jesus spricht: "Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt"[96]. Der Glaube des Johannes ist so stark, daß er die Spannung von geschenktem Heil und zu erwerbendem Heil überstrahlt und Johannes sie nicht systematisch auszudifferenzieren suchen muß.

Mani hat diesen Ansatz aufgegriffen. Mit Hilfe des ihm wohl aus der iranischen Religion bekannten Dualismus hat er versucht, den religiösen Hintergrund zu straffen durch Gestaltung einer Mythologie, die gegenüber den bei Johannes vorhandenen Dualismen und den daraus entstandenen Problemen für die Seele des Menschen eine klarere Lösung zu geben schien. Aber für die Spannung von Indikativ und Imperativ konnte Mani zwar gewisse Lösungen anbieten, aber doch keine eindeutige Klärung,

93 Joh 12, 32.

94 Joh 12, 31.

95 1 Joh 3, 7ff. Hier steht in V. 7 der Imperativ neben der Glaubensgewißheit in V. 9.

96 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1968), § 50.

in welchem Verhältnis Wille und Vorherbestimmung zueinander stehen. Die oben angeführten Gesichtspunkte nach den Quellen scheinen für ein religiöses Berufungsgefühl zu sprechen, in dem die Prädestination überwiegt.

VII.

Auch in der Theologie der alten Kirche wird die Spannung zwischen Prädestination und Werkgerechtigkeit zum Problem. Augustin, der selbst Manichäer gewesen war, hat eine radikale Klärung durch theologisches Denken versucht. Zunächst hatte er in seinem Werk vom freien Willen[97] die Bedeutung des Willens für den Menschen geschildert. Gerade gegen die Manichäer gerichtet ist dabei die Betonung der These, daß nicht eine zweite böse Macht in Konkurrenz zu Gott für den Ursprung des Bösen verantwortlich ist. Vielmehr sei dies, wie Augustin auch in den Retractationen nochmals betont, ein Ergebnis des freien Willens. Er kommt später zu der Erkenntnis von "Gottes Gnade, mit der er seine Erwählten so vorausbestimmt hat, daß er bei denen von ihnen, die bereits den freien Willen gebrauchen, auch den Willen selbst vorbereitet"[98]. Hier scheint Augustin in ähnlicher Richtung wie der Manichäismus des Kephalaion 90 zu denken. Zugleich ist ihm aber Paulus von Phil 2,13 gegenwärtig: "Denn Gott ist es, der in euch wirkt das Wollen und das Vollbringen zugunsten seines Ratschlusses"[99]. Aber wie paßt der so von Augustin betonte freie Wille mit Prädestina-

97 De libero arbitrio, ed. G.M. Green (CSEL 74).

98 Retractationes, ed. P. Knöll (CSEL 36), Kap. 9, Abschn. 2.

99 Zur Übersetzung von ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας vgl. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1979), § 231.

tion zusammen? Der freie Wille wird auf eine Person am Anfang der Geschichte beschränkt. Durch den Sündenfall hat Adam seinen freien Willen in falscher Richtung wirken lassen. Diese Verfehlung ließ die Erbsünde auf alle späteren Geschlechter übergehen, so daß es dann keinen freien Willen mehr gab. Rom 5,12 ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον bestätigte dem Augustin diese Deutung in der lateinischen Übersetzung: in quo omnes peccaverunt[100]. Durch seine Gnade schenkte aber Gott den Erwählten Befreiung davon. "Die erste Freiheit des Willens bestand in der Möglichkeit nicht zu sündigen; eine neue viel größere Freiheit besteht darin, nicht sündigen zu können"[101]. Die Menschheit war zu einer massa perditionis geworden, aus der Gott Menschen erwählen konnte, denen er sein Heil schenkte. Diese Gläubigen dürfen aber nicht die übrigen Menschen verachten; denn nur durch Gnade haben sie ja die Erlösung Gottes erhalten. Allerdings ist bei Augustin wie bei Mani die Zugehörigkeit zur Kirche eine Notwendigkeit, so daß ungetaufte Kinder nicht zum Heil kommen können[102]. Allerdings ist die Prädestination bei Augustin durchaus nicht so radikalisiert wie bei Gottschalk und J. Calvin, bei denen es eine doppelte Prädestination zum Heil und zur Verwerfung gibt[103]. Bei Augustin stand ganz im Vordergrund, worauf es in der christlichen Frömmigkeit ankommt und darum auch in der Theologie ankommen muß, die Gnade.

100 Enchiridion 26, ed. E. Evans (Corpus Christianorum, ser. lat. 46).

101 De correptione et gratia, ed. C. Boyer (Rom 1951), 12, 33.

102 Enchiridion 24.

103 Eine Bestimmung zu ewigem Untergang gibt es allerdings für Judas Ischarioth in den Sermonen zum Johannesevangelium (ed. R. Willems, Corpus Christianorum, ser. lat. 36) 107, 7, wo bereits in der besprochenen Stelle Joh 17, 12 dieser "Sohn des Verderbens" heißt. Auch die gegnerischen Juden, die Jesus verleumden, werden 43, 13 und 48, 4. 6 als ad interitum vorgesehen bezeichnet. Handelt es sich hierbei nicht um Fälle, die aus dem allgemeinen Menschenbild herausfallen und eine Vorherbestimmung im Rahmen der Heilsgeschichte erfahren haben?

ZU GNOSTISCHEN GRUNDLAGEN DER CIVITAS-DEI-VORSTELLUNG BEI AUGUSTINUS

Die beiden größten und originellsten Theologen der Alten Kirche, Origenes und Augustin, haben beide ihr System in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie und nicht zuletzt der Gnosis aufgebaut. Origenes steht mitten drin in der Welt des Gnostizismus. Was auf ihn einströmte, sehen wir jetzt schon zum Teil aus den Texten von Nag Hammadi. Besonders wichtig ist deren Theologie als Lehre von dem Verhältnis Gott - Kosmos - Mensch. Origenes war darum genötigt, bei allem Abbau des Mythologischen seine Theologie dennoch kosmologisch zu gestalten. Das tritt in seinem Werk Περὶ ἀρχῶν deutlich hervor. Bei Augustin, der nach B. Altaners Forschungen übrigens auch mit Origenes vertraut war[1], liegt der Grund für eine Auseinandersetzung mit der Häresie nicht nur am Ansturm der Umwelt, sondern besonders in seiner eigenen Vergangenheit, war er doch selbst einmal Manichäer, also auch Gnostiker einer besonders profilierten Richtung, gewesen. Darum liegt es ganz nahe, in seinen Denkformen bzw. den dahinter stehenden mythologischen Vorstellungen Relikte seiner Vergangenheit zu suchen. Und in der Tat zeigt nicht nur die Fülle der antimanichäischen

Erstveröffentlichung in: ZNW 60 (1969) 291 - 295.

1 B. Altaner, Augustin und Origenes. Kleine patristische Schriften (Berlin 1967) S. 224 - 252.

Streitschriften genaue Kenntnis dieses größten und am meisten ausgebildeten gnostischen Systems, sondern in einem zentralen Werk, das seine eigene Weltschau wiedergibt, können wir darüber hinaus recht eigentlich die innere Auseinandersetzung mit dem Manichäismus sehen. Wie Origenes in Περὶ ἀρχῶν , so gibt Augustin in De civitate Dei eine Systematik, die etwas Eigenes darstellt und doch ihre Wurzeln nicht verleugnet. Zuletzt hat A. Adam in seiner Dogmengeschichte eindringlich und, wie ich glaube, mit Recht darauf hingewiesen, daß die radikaldualistische Gegenüberstellung der civitas Dei und der civitas terrena auf den manichäischen Gegensatz von Lichtreich und Finsternisreich zurückzuführen ist[2]. Auf antimanichäische Ausrichtung weist auch die Zahl von 22 Büchern der civitas Dei gegenüber den 22 Kapiteln von Manis "Lebendigem Evangelium" hin. Die Reiche Augustins sind aber nicht solche mit verschiedener physikalischer Qualität. Der Zustand des menschlichen Willens, der besonders durch die Gnade Gottes bestimmt wird, ist maßgebend für die Zugehörigkeit zu den beiden Reichen, die die ganze Welt, Engel und Menschen, in zwei Gruppen teilt.

Da sich Augustin eingehend mit der Urgeschichte befaßt, sollte man auch einmal nachforschen, wieweit er das einer Interpretation der Lektüre gnostischer Schriften verdankt. Zumindest könnte vielleicht Schrifttum, das in manichäischen Kreisen kursierte, auch wenn es nicht im engsten Sinne "manichäisch"

2 A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Gütersloh 1965), S. 294ff. Vgl. auch A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, ThLZ 77 (1952) 386 - 390, und ders., Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin, ZKG 69 (1958) 1 - 25. Ich möchte noch hinzufügen: Wie Augustin beim literarischen Aufbau der Civitas dei durch das manichäische Lebendige Evangelium beeinflußt wurde, so kann man m.E. auch die Vorträge zum Johannesevangelium als Nachahmung der συνάξεις zu den λόγοι des Lebendigen Evangeliums ansehen, die in einem noch nicht veröffentlichten, sehr schlecht erhaltenen Codex des Manifundes von Medinet Madi vorliegen. Zu dem zuletzt genannten Text vgl. A. Böhlig, Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 222 - 227.

war, ihn zur Diskussion angeregt haben. Wir treffen ja an einer Stelle[3] ausdrücklich auf eine Abweisung der Henochbücher als apokryph, während wir aus Turfan ein Fragment gerade eines manichäischen Henochbuches besitzen[4]. P. Alfaric hat in seinem Werk "Les écritures manichéennes" weiterhin angenommen, daß die Manichäer auch Sethbücher kannten[5]. Nachdem wir jetzt aus Nag Hammadi solche im Original vor uns haben[6], mag ein Vergleich von Vorstellungen aus ihnen mit Gedanken aus De civitate Dei gestattet sein.

Augustin sieht die beiden Reiche vorgebildet in Kain und Abel[7]. Kain, der hier auf Erden eine Stadt, also eine πόλις, d.i. civitas, gründet, erschlägt aus böser Gesinnung den Abel, der sich auf einer Pilgerschaft durch diese Welt befindet. Nachdem Abel durch Seth ersetzt wird und seinerseits Kinder hervorbringt, beginnt die eigentliche Geschichte der zwei Reiche, so daß Augustin sagen kann[8]: "Adam also ist der Vater der beiden Geschlechter, des einen, dessen Abfolge zum Weltstaat, wie des anderen, dessen Abfolge zum himmlischen Staat gehört; nach Abels Ermordung jedoch, in der ein wunderbares Geheimnis vor Augen gestellt wurde, erhielt jedes Geschlecht seinen eigenen Stammvater, Kain und Seth, in deren Söhnen, die eben deshalb zu erwähnen waren, die Kennzeichen dieser beiden Staaten innerhalb des Geschlechtes der Sterblichen deutlicher in die Erscheinung zu treten begannen". Augustins Fol-

3 De civ. dei XV 23.

4 W. Henning, Ein manichäisches Henochbuch (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1934), S. 27 - 35.

5 P. Alfaric, Les écritures manichéennes (Paris 1918) II 152f.

6 Vgl. die Zusammenstellung im Vorwort zur Ausgabe der Adamapokalypse: A. Böhlig - P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Halle 1963), S. 87.

7 De civ. dei XV 1.

8 De civ. dei XV 17 (Übersetzung nach Schröder in der Ausgabe bei Kösel).

gerungen bauen auf der Exegese des Alten Testaments auf, und doch erscheint mir die plastische Gegenüberstellung nicht unberührt von gnostischen Mythen, die ihm begegnet waren. Der biblische Gegensatz zwischen Kain und Abel wird vom Gnostizismus im Johannesapokryphon aufgenommen, umgedeutet und dort als die menschliche Bezeichnung des kosmischen Gegensatzpaares gerecht - ungerecht angesehen[9]. Doch ist der Gegensatz Kain - Seth im Gnostizismus nicht vorhanden. Es gibt sogar eine gnostische Sekte der Kainiten[10]. Seth (in der Form Seth-el wie im Mandäismus) begegnet im Manichäismus[11]. Sethtraditionen waren aber überhaupt weit verbreitet[12]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Augustin aus seiner manichäischen Vergangenheit gewisse Sethtexte, die jetzt im Nag-Hammadi-Fund vorliegen, bzw. ihre Traditionen gekannt hat.

Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Kosmosgeschichte in der Adamapokalypse und im Ägypterevangelium zeigt Züge, die dem Gedanken der civitas Dei nicht fernstehen. Gerade das Motiv der Wohnung unter den Fremden und der Bedrohung durch sie wird in beiden Texten sichtbar. In der Adamapokalypse wird das Sethgeschlecht vor den Angriffen des bösen Weltschöpfers und der feindseligen Menschen bewahrt. Es übersteht die Sintflut mittels Entrückung[13] ebenso wie die Vernichtung durch Feuer[14], die Saklas auf die Hetze Hams und Japhets bzw.

9 Apocr Joh in BG 62, 19ff. (W.C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, Berlin 1955) = Nag Hammadi III 31, 19ff. = II 24, 24f. = IV 38, 10f. (M. Krause - P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wiesbaden 1962).

10 Vgl. Iren., adv. haer. I 31, 1; Orig., c. Cels. III 13.

11 Vgl. z.B. Seth-el in den manichäischen Kephalaia 12, 10; 42, 25ff., in den manichäischen Homilien 61, 23 und im manichäischen Psalm-Book 142, 4; 144, 1. 4. 7; 146, 13; 179, 23.

12 Vgl. J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés (Paris 1938) I 46.

13 NH V 69, 17ff.

14 NH V 75, 17ff.

ihrer Kinder hin über sie bringen will. Die Gnostiker identifizieren sich mit den Kindern Seths. Im Ägypterevangelium von Nag Hammadi befinden sich die Kinder Seths ebenfalls auf der Wanderschaft. Sie sind das Abbild einer im Himmel existenten Größe, der drei Jünglinge, die als himmlische Projektion der Jünglinge im feurigen Ofen angesehen werden können, zumal zu ihnen sich wie bei Daniel als vierter der Vater gesellt[15]. War die Adamapokalypse ein nichtchristliches, ja vorchristliches Werk, so hat das Ägypterevangelium die ganze christliche Heilsgeschichte samt der Sakramentsfrömmigkeit in eine Seththeologie eingebaut, die Jesus als den wiedergekommenen Seth zeigt[16]. Auch auf ihrer Wanderung durch die Welt muß den Kindern des Seth gegen den Teufel und die Bedrängnisse, in die er sie bringt[17], geholfen werden. Auch hier hören wir von Sintflut und Feuer, Krankheit und Seuche. Bei Augustin heißt es in gleicher Weise[18]: "Aber es ist doch eben keiner von denen, die in der heiligen Schrift als Abkömmlinge Seths namhaft gemacht werden, durch die Sintflut ums Leben gekommen".

Für die beiden gnostischen Texte besonders charakteristisch ist die metaphysische Begründung des Gegensatzes und des Sinnes der Kinder des Seth. In der Adamapokalypse wird aus Adams Mund die Begründung für das Wirken Seths gegeben, aber in ganz anderer Form, als das Ägypterevangelium es sieht. In der Adamapokalypse wird gleich am Anfang der Sturz Adams und seine Konsequenzen behandelt[19]. Im Ägypterevangelium wird von einem ähnlichen Ereignis gesprochen; darum ist von μετά-

15 Vgl. NH III 54, 7ff. = IV 65, 26ff. (A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib, Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians [Leiden 1975]).

16 NH III 63, 4 - 64, 9 = IV 74, 17 - 75, 24.

17 NH III 61, 1ff. = IV 72, 10ff.

18 De civ. dei XV 24.

19 NH V 64, 20ff.

νοια die Rede. Die μετάνοια ist notwendig geworden, nachdem der Herrscher dieser Welt, obwohl von oben her geschaffen, sich in seiner Hybris gegen Gott gewandt hat und das Geschöpf geschaffen worden war. Mit der Sendung der μετάνοια handelt Gott an dem Geschlecht, an dem er Wohlgefallen gewonnen hat[20]. In beiden Texten ist also nicht von physischer Ausläuterung, sondern von einem soteriologischen Ereignis die Rede, das unbedingt von der Kraft aus der Höhe abhängig ist. Es handelt sich auch nicht darum, daß die niedrigere Schöpfung die höhere gefangenhält. Gewiß versucht sie, ihr zu schaden. Der Mensch hatte ja im Paradies als eine mannweibliche Einheit gelebt, zumindest was sein Bewußtsein anlangte. Wie bei Augustin hatte er hier geistig und leiblich gelebt[21]. So wie bei ihm aber der hochmütige und neidische Engel die Menschen durch die Schlange verführen läßt[22], so trennt in der Adamapokalypse der niedere Gott Adam und Eva[23]. Als Gegensatz zu Augustin muß allerdings die hohe Qualität der Eva herausgehoben werden. Bei Augustin dagegen findet sich die dem Manichäismus und weiten Kreisen des östlichen Christentums so eigentümliche Herabsetzung der Frau[24], während in der Adamapokalypse von der besonderen δόξα Adams und Evas die Rede ist und der Belehrung, die Adam durch Eva zuteil wird. Doch diese δόξα ist der Zustand des Paradieses, nicht die physische Natur Adams. Was er und Eva verlieren, ist die γνῶσις [25]. Doch nicht in einem

20 NH III 59, 9ff. (in Codex IV zerstört).

21 De civ. dei XIV 10.

22 De civ. dei XIV 11.

23 NH V 64, 22f.

24 De civ. dei XIV 11 "indem er bei dem minderen Teil des Menschenpaares den Anfang machte". Vgl. aber bereits Platon; s. A. Böhlig, Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis, o. S. 39 f.

25 NH V 64, 24ff.

langwierigen Prozeß wird deren Rettung vollzogen, sie wendet sich "hinein in den Samen großer Äonen"[26] zum besonders erwählten Sethgeschlecht. Dieser Seth besitzt eine metaphysische vorzeitliche Existenz; nach diesem vorzeitlichen Seth und seinem Samen benennt Adam seinen irdischen Sohn[27]. Auch im Ägypterevangelium wird das Sethgeschlecht metaphysisch abgeleitet. Seine Wohnung ist im Himmel auf dem Leuchter Davithe, während Seth selbst auf dem Leuchter Orojaël wohnt[28]. So zieht sich - wie bei Augustin[29] - ein Gegensatz durch das ganze Dasein im Himmel und auf Erden. Zwei Geschlechter konkurrieren von nun an auch im Kosmos miteinander, die Sethkinder und die übrigen Kinder Adams. Seth übertrifft Adam schon in der Adamapokalypse; aber erst recht wird er und sein Geschlecht im Ägypterevangelium auf eine himmlische Herkunft durch reichliche mythologische Darstellung zurückgeführt. Die Bitte, die der Logos und das Pleroma der vier Leuchter an das Pantheon richten, geht darauf aus, daß die Bezeichnung "Same des großen Seth" für den "Samen des Vaters" gebraucht werden soll[30]. Damit wird wahrscheinlich die Herkunft aus dem lichten Vater, also dem unsichtbaren Geist, ausgesprochen. Gewiß ist Seth als Vater bei seinen Söhnen in der Welt[31], doch scheint die Identifizierung "Same des Vaters" und "Same des großen Seth" der letzteren Bezeichnung einen höheren Sinn beilegen zu sol-

26 NH V 65, 4f.

27 NH V 65, 3ff.

28 NH III 65, 12ff. = IV 77, 7ff. Vgl. auch Apocr Joh in BG 34, 19ff. = NH III 12, 24ff. = II 8, 28ff.

29 Vgl. besonders De civ. dei XII.

30 NH III 54, 9ff. = IV 65, 28ff.

31 Das Vorbild dafür ist die Verbindung der drei Jünglinge mit Christus: Ev. Aeg. NH III 54, 11 - 55, 2 = IV 65, 31 - 66, 14. Die Vierzahl beim Sethgeschlecht wird im Ägypterevangelium dadurch erzeugt, daß man es in drei Gruppen entstehen läßt und schließlich Seth als Erlöser in der Gestalt Jesu zu ihm hinabsteigt.

len. In Seth und seinem Samen gewinnt der höchste Vater, der unsichtbare Geist, Gestalt. Daß er sich dem Sethgeschlecht zuwendet und es zu seinem Geschlecht macht, scheidet die Wege der Geister. Darum ist es kein Wunder, wenn von Gott das Heil kommt und nur einem gewissen Kreis der Menschen und Geister zuteil wird. Der Parallelismus der Gedanken bei Augustin und den Verfassern der gnostischen Sethschriften läßt sich so m.E. nicht leugnen.

ZUR VORSTELLUNG VOM LICHTKREUZ IN GNOSTIZISMUS UND MANICHÄISMUS

Der Jubilar hat in seinem klassischen Werk über den Gnostizismus die mythologische und die philosophische Gnosis gesondert behandelt. Er sieht in ihr die Ausprägung eines neuen Seinsgefühls. Im folgenden soll an einem Beispiel dargelegt werden, wie diese neue Daseinshaltung zum Ausdruck ihres religiösen Fühlens und Denkens sich zugleich des Mythos, der griechischen Tradition und der christlichen Botschaft bedient.

I.

Das Wort vom Kreuz war nicht nur den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis[1]. Auch in der Gemeinde Jesu Christi hat es von Anfang an durchaus nicht die Anerkennung gefunden, die der evangelische Christ ihm heute zollt. Das kann schon für die Gemeinde von Korinth gegolten haben. Auf jeden Fall hat die Urgemeinde in Jerusalem nicht vom Kreuz, sondern von der Auferstehung her ihre neue Konsolidierung erfahren. Glorifizierungstheologie und Leidenstheologie stehen sich schon in früher Zeit gegenüber. Das Hängen am Erfolg, das dem Men-

Erstveröffentlichung in: Gnosis. Festschr. f. H. Jonas (Göttingen 1978), S. 473 - 491.

1 1 Cor 1, 23.

schen innewohnt, führt ständig zu dem Versuch, das Leiden zu verbrämen und, wie Origenes, in eine Siegestat umzudeuten[2] oder zumindest Jesus durch doketische Vorstellungen, wie bei Basilides[3], vom irdischen Leiden zu befreien. Doch selbst die Gnostiker sind in dieser Frage geteilter Meinung, wie die neugefundenen koptischen Schriften zeigen[4]. Die Existenz eines Kreuzes wird eigentlich überall anerkannt. Aber in Frage steht, was für ein Kreuz das ist. Ist es wirklich das Kreuz von Golgatha? Genügt vielleicht eine neue Interpretation? Oder gibt es nicht sogar zwei Kreuze, das eine auf Golgatha, das andere im Kosmos? Das Vorkommen gerade eines kosmischen Kreuzes in gnostischen Texten weist auf eine besondere Eigenart des Gnostizismus hin. Das Kreuz von Golgatha gehört in ein Erlöserbild, das Jesus in Palästina lehren, leiden und auferstehen läßt. Dieser Lebensgang ist das von Gott in die Geschichte eingefügte Heilsgeschehen. Für den Gnostiker ist eine solche Schau zu eng. Er benötigt ein Jesus- bzw. ein Christusbild, das in den Kosmos, ja darüber hinaus in das All gezeichnet ist. Ohne Kosmologie gibt es für den Gnostiker keine Soteriologie. Um aber ein Bild des Weltalls aufbauen zu können, bedurften die gnostischen Theologen eines Instrumentariums. Das bot ihnen, die ja als Theosophen bzw. Anthroposophen angesehen werden können, einerseits die griechische Philosophie, andererseits das Reservoir griechischer und vorderorientalischer Mythologie.

Auch für den Gedanken von einem "Kreuz des Lichtes" stellt sich also die Frage, welche Denkformen und welche Tendenzen

2 Orig., Joh I 107. 124. - Die patristischen Texte werden im folgenden, soweit möglich, mit den Sigeln von G.W.H. Lampe, A patristic greek lexicon (Oxford 1961) abgekürzt.

3 Iren., haer. I 24, 4.

4 Man vergleiche die positive Einstellung im Evangelium der Wahrheit (Nag Hammadi I,3) gegenüber der negativen in der Schrift NH VII,2.

die Vorstellungen davon entwickelt haben. Daß es sich bei dem Lichtkreuz um ein gnostisches Denkelement handelt, ist von der Quellenlage her eindeutig. Wir finden es z.B. in den Berichten bei Irenäus, bei Hippolyt, in den Excerpta ex Theodoto, bei Tertullian, in dem auch von den Manichäern gebrauchten Corpus apokrypher Apostelgeschichten sowie in den koptisch-manichäischen Originalquellen und in dem "Unbekannten altgnostischen Werk" des Codex Brucianus, nur angedeutet in den Schriften aus Nag Hammadi[5]. Die weitere Frage ist die, wieweit das Lichtkreuz eine leidende Größe darstellt und ob man in ihm schließlich die Vorform des Jesus patibilis im nordafrikanischen Manichäismus sehen kann.

II.

Irenäus, Hippolyt, Tertullian und die Excerpta ex Theodoto geben eine Lehre der Valentinianer wieder, in der eine mythologische Gestaltung philosophischer Vorstellungen vorliegt[6]. Dabei ist Christus eingeführt worden, aber im Zusammenhang mit dem Lichtkreuz nicht als der leidende Erlöser.

Die bei Irenäus mit σταυρός[7] bezeichnete Größe braucht nicht unbedingt die Vorstellung vom Kreuz in unserem Sinne einzuschließen. Dafür spricht die Variante στύλου[8], die an dieser Stelle durchaus als lectio difficilior bewertet werden könnte.

5 Iren., haer. I 1ff; Hippol., haer. VI 29ff.; Clem. Alex., Exc. Theod. 22, 4; 42, 1; Tertull., adv. Val., ed. Kroymann (CSEL 47), S. 177 - 212; Unbek. altgnost. Werk, übers. v. C. Schmidt - W.C. Till in: Koptisch-gnostische Schriften I (3. Aufl. Berlin 1962), Index, s. v. In NH XI,2 begegnet nur ὅρος.

6 Auf eine Analyse der valentinianischen Berichte und des Verhältnisses der valentinianischen Gruppen zueinander kann an dieser Stelle verzichtet werden.

7 Iren., haer. I 2, 4; 3, 1.

8 Iren., haer. I 3, 1.

Irenäus bietet für diese Größe eine Mehrzahl von Namen: der gebräuchlichste ist ὅρος, der auch σταυρός heißt, und daneben die Namen λυτρωτής, καρπιστής, ὁροθέτης und μεταγωγεύς führt. Diese Bezeichnungen weisen auch auf die erlösende Funktion der Figur hin. Bei λυτρωτής liegt dies bereits in der Wortbedeutung. Καρπιστής kann man verschieden interpretieren, je nachdem, von welchem Verbum es abgeleitet wird: "Befreier" oder "Einsammler"[9]. Bei der letzteren Bedeutung kann ein doppelter Sinn vorliegen: einer, der die Ernte einsammelt, und einer, der die Ernte sichtet. Auf letzteres weist Irenäus, adv. haer. I 3, 5, hin. ὁροθέτης ist einer, der eine Grenze setzt; der Ausdruck kann als eine Nuance von ὅρος angesehen werden. Der μεταγωγεύς wiederum hat die Aufgabe, Elemente ins Pleroma zu überführen[10]. Die Namen werden durchsichtig von dem Mythos her, in dessen Zusammenhang sie stehen. ὅρος und σταυρός sind sich in ihrer Grundbedeutung recht nahe; ὅρος ist der Grenzpfahl; auch σταυρός ist ein Pfahl, der sogar im Sinne von "Palisade" gebraucht werden kann[11]. Wenn F.-M.-M. Sagnard diese Bedeutungen von σταυρός für die Erklärung ganz ausscheiden möchte[12], so ist dies eine Überbetonung christlicher, wenn auch ihres Sinnes entleerter Vorstellungen. Gewiß gehört der Valentinianismus zum christlichen Gnostizismus. Die Einbeziehung des Kreuzes Christi ist aus Zitaten ersichtlich. Doch gerade die Doppeldeutigkeit des Wortsinnes ist m.E. für Gnostiker, die umdeuten, ein sehr geeignetes Ausdrucksmittel[13]. Im vor-

9 Vgl. H.G. Liddell - R. Scott - H.St. Jones - R. McKenzie, A greek-english lexicon, s. v.

10 Hippol., haer. VI 31, wird er als μετοχεύς benannt, weil er am Mangel teilhat (liegt das daran, weil ein ὅρος nach zwei Seiten blickt?). σταυρός dagegen, weil er unbewegt und ohne Wanken feststeht.

11 Philo, agr. 14.

12 F.-M.-M. Sagnard, La gnose Valentinienne et le témoignage de Saint-Irénée (Paris 1947), S. 247.

13 Vgl. καρπιστής.

liegenden Zusammenhang könnte σταυρός den Charakter einer Lichtsäule haben, die dadurch Form gibt, daß sie das Licht zusammenfaßt und befestigt, zugleich aber auch Grenze ist[14], weil sie einerseits dem Licht im Pleroma die Form erhält, andererseits das Formlose aus dem Pleroma ausscheidet.

Weiter kommt man aber wohl, wenn man auf die Vorstellung Platons zurückgreift, der die Weltseele als X ansieht[15]. Die gleiche Form wie dieser griechische Buchstabe hat ja das Andreaskreuz. In früher Zeit hat bereits Justin in dieser Vorstellung Platons eine Vorahnung des Kreuzes Christi gesehen[16]. Die Gnosis hat mit der Verbindung philosophischer Spekulationen und der christlichen Heilswahrheit Ernst gemacht. Das Kreuz im Timaios[17] war das Ergebnis dessen, daß die gemischte Seelensubstanz durchgeschnitten und die Teile zu einem Kreuz in der Form des X gestaltet, diese Teile dann zu Kreisen umgebogen wurden, die in ein bestimmtes Verhältnis zueinander gesetzt wurden. So erklärte Platon die Tatsache, daß der Himmelsäquator und die Ekliptik in einem kreuzartigen Verhältnis zueinander stehen. Die Seele umgibt damit nicht nur den Kosmos (κατὰ πλευράν), sie bildet - das Räumliche ins Geometrische übersetzt - auch eine Diagonale (κατὰ διάμετρον)[18]. In die Auffassung der Gnostiker übertragen bedeutet dies, daß dem Kosmos bei Platon nun das Pleroma entspricht. Dieses Pleroma ist umgeben vom ὅρος, der Grenze, die die Einheit des Pleromas dadurch erhält, daß sie es von allem Andersartigen abtrennt, es einerseits vom

14 Iren., haer. I 3. 5. Vgl. ὅρος in NH XI. 25. 22ff.; 26. 30ff.

15 Vgl. den bahnbrechenden Artikel von W. Bousset, Platons Weltseele und das Kreuz Christi. ZNW 14 (1913) 273 - 285.

16 Ap. I 60.

17 Tim. 36 bc.

18 Vgl. die Interpretation der Weltseele nach dem Timaios in dem Werk von K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (2. Aufl. Stuttgart 1967), S. 41ff.

βυθός, der Tiefe, (der unerforschlichen Gottheit) scheidet, andererseits von der ungestalteten und formlosen ἐνθύμησις und dem, was mit ihr zusammenhängt. Könnte man im ὅρος als Verteidiger der Einheit des Pleromas im Valentinianismus eine Entsprechung des "äußeren" Kreises bei Platon sehen, der das ταὐτόν, das Selbige, verkörpert? Und der Kreis, der - geometrisch betrachtet - κατὰ διάμετρον verläuft, die Entsprechung von dem, was τὸ ἑκάτερον, das Verschiedene, ist, hätte dann bei den Valentinianern die Aufgabe, als σταυρός die Vielfalt des Pleromas als innere Einheit zusammenzuhalten. ὅρος - σταυρός wäre somit die kreuzförmige, abgegrenzte Weltseele, insoweit sie die Seele des Pleromas ist.

Damit die Sophia sich nicht in Sehnsucht nach dem unsichtbaren Vater auflöst, hält der ὅρος, der das Weltall begrenzt, sie zurück[19]. Er hält sie an, befestigt sie, bekehrt sie und belehrt sie über den Vater, so daß sie zu einem vernünftigen Zustand zurückkehrt und ihre Begierde ablegt. In einer anderen Version des Sophia-Mythos gebiert sie ohne ihren Gatten[20], wird ebenfalls vom ὅρος zurückgehalten und befestigt; ihre Begierde (ἐνθύμησις) aber wird aus dem Pleroma ausgeschieden.

Die ἐνθύμησις der oberen Weisheit, die aus dem Pleroma ausgestoßen wird, ist die Achamoth[21]. Ihr Schicksal wird durch das Erbarmen des himmlischen Christus bestimmt. Dieser dehnt sich durch das Kreuz aus[22] und gibt der Achamoth auf diese Weise Form (κατ' οὐσίαν), wenn auch nicht Gnosis (κατὰ γνῶσιν). Das medio-passive Verb ἐπεκτείνομαι hat die Bedeutung "sich ausstrecken". Der Parallelismus von διὰ τοῦ

19 Iren., haer. I 2, 2; 3, 1. 3.

20 Iren., haer. I 2, 3ff.

21 Iren., haer. I 4, 1ff.

22 Iren., haer. I 4, 1 διὰ τοῦ σταυροῦ ἐπεκταθέντα, I 7, 2 τοῦ ἐπεκταθέντος τῷ σταυρῷ, I 8, 2 ἐπεκταθείς.

σταυροῦ und τῷ σταυρῷ erweist, daß man nicht mit Sagnard "à travers" oder "sur" übersetzen kann[23]; die Aussage ist instrumental aufzufassen. Mit Christus streckt sich der σταυρός, d.i. die Lichtsubstanz des Pleromas, hin zur Achamoth und zieht sich bei seiner Rückkehr mit ihm wieder zurück. Diese Ausdehnung des σταυρός bildet in noch plastischerer Form ein Kreuz, da ja der Weg des Christus in Kreuzesform mit dem ὅρος erfolgt. Die Valentinianer haben diesen Vorgang mit der Erweckung der Tochter des Jaïrus in Verbindung gebracht; in ihr sahen sie einen τύπος für die kosmische Tat Christi an Achamoth. Nach der Rückkehr Christi ins Pleroma wird der Achamoth der Zutritt dorthin verwehrt. Das Entscheidende aber ist, daß sie Gestalt gewonnen hatte. Aus ihrer Sehnsucht entstand die Weltseele und der Demiurg, bis schließlich nach der Vollendung der Gnostiker auch die Achamoth ins Pleroma eingeht.

Die Stellen, an denen Christus mit dem Lichtkreuz verbunden wird, dienen zur Darstellung der Erlösung. Wie einst die obere Sophia in ihrer Gefährdung vom ὅρος gefestigt wurde, streckt sich Christus durch das Kreuz zur Achamoth hinab. Von einem Leiden kann dabei allerdings nicht die Rede sein. Das Leiden ist im Valentinianismus auf seiten der Achamoth. Die Weltseele als Produkt der Leidenschaft erinnert an eine Szene im manichäischen Mythos: Der Urmensch kehrt in die Lichtwelt zurück, die Weltseele bleibt.

Der Mythos dürfte einen Gedanken griechischer Philosophie gekoppelt mit christologischen Vorstellungen bieten. Das zentrale Thema ist ja die Gegenüberstellung von existenter Ordnung und mangelhafter Unordnung. Dadurch daß das Kreuz, das zentral das Licht zusammenhält, mit Christus in die Unordnung eindringt und dort Form schafft, wird eine philosophische Interpretation

23 Gnose Valentinienne, S. 245ff.

der christlichen Kreuzestheologie bzw. eine christliche Interpretation philosophischer Gedankengänge gegeben. Man weiß zwar vom Leiden Christi am Kreuz, aber in diesem Mythos wird die Erlösung durch das Kreuz zu ganz anderen Vorstellungen verarbeitet.

Als Ergänzung zu den valentinianischen Spekulationen ist die Vorstellung des Unbekannten altgnostischen Werkes aus dem Codex Brucianus von Interesse. Hier wird bei der Schilderung[24] des zweiten Ortes, dem die Namen Demiurg, Vater, Logos, Nus, Quelle, Mensch, Ewiger und Unendlicher beigelegt werden und der auch als Säule dargestellt wird, diese Größe als ein Mensch beschrieben. Dabei wird die Ausbreitung der Hände durch diesen Urmenschen als die Offenbarung des Kreuzes bezeichnet, die wiederum die Neunheit zur Rechten und zur Linken bedeutet. Wenn es dann heißt: "Der Sproß des Kreuzes ist der unfaßbare Mensch", so entsteht die Frage, ob damit ein weiterer Mensch gemeint ist. Das ist möglich, wenn man die verschiedenen Erlösergestalten im Valentinianismus vergleicht. Weiter wird dann gesagt, daß im All aus den Lichtwelten das Kreuz emporsprießt und der Mensch. In einem anderen Zusammenhang[25] schenkt die himmlische Mutter dem Autopator-Vater Kraft, damit er "sie denen, die gekämpft haben, verleihe". Ihre Flucht aus der Materie hinauf zum Autopator wird aus der Predigt Jesu begründet: "Wer Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind und Güter verlassen und sein Kreuz tragen und mir nachfolgen wird, der wird die Versprechungen empfangen, die ich ihm verheißen habe, und ich werde ihnen das Mysterium meines verborgenen Vaters geben, weil sie das Ihrige geliebt haben und vor dem, der sie gewaltsam verfolgt, geflohen sind". Hier wird

24 C. Schmidt - W.C. Till, Koptisch-gnostische Schriften I, S. 335ff.

25 A.a.O. 356, 23ff.

Mt 19,29parr und Mt 10,38par kombiniert und gnostisch gedeutet. Die Handlung erinnert an die Rückkehr der pneumatischen Elemente[26], die der Soter bei den Valentinianern heimholt. In beiden Fällen handelt es sich ja um Elemente, die ihrem Wesen nach erlöst werden können. Die erlösende Tätigkeit des σταυρός wird auch mit Mt 10,38 par belegt[27]. Man kann also eine Tradition erkennen, sowohl in der Spekulation wie in der biblischen Begründung.

III.

Sowohl in großkirchlichen als auch in gnostischen Kreisen las man schon in der Frühzeit gern apokryphe Apostelgeschichten. Man kann ihre Entstehung nicht einer der beiden Gruppen alternativ zuweisen, dazu sind ihre Tendenzen zu vielgestaltig und der Übergang zwischen Kirche und Gnosis noch zu schwebend. Doch ist uns von gewissen Apostelakten bekannt, daß sie sich auch der Manichäismus zu eigen gemacht hat, worauf schon K. Schäferdiek hingewiesen hat[28]. P. Nagel hat ihren direkten Einfluß auf die ΨΑΛΜΟΙ CΑΡΑΚΩΤΩΝ aufgezeigt[29]. Er sieht in dem Titel "Psalmen der Pilgrime" die Einwirkung des Terminus περίοδος. Das Buch der περίοδοι der Apostel enthält die Akten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus.

26 Iren., haer. I 6, 1.

27 Vgl. Iren., haer. I 3, 5; Clem. Alex., exc. Theod. 42, 3.

28 K. Schäferdiek, in: E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II (3. Aufl. Tübingen 1964), S. 117ff. Neue Ausgabe v. E. Junod - J.D. Kaestli, in: Corpus Christianorum, series apocryphorum 1, 2 (Turnhout 1983): 1. Einleitung. Text. Übersetzung. 2. Andere Texte. Kommentare. Indices.

29 P. Nagel, Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches, OLZ 62 (1967) 123 - 130. Vgl. auch P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur, in: Gnosis und Neues Testament, hrsg. v. K.-W. Tröger (Berlin 1973), S. 149 - 182.

Speziell in den Johannesakten findet sich ein längerer Abschnitt, der vom Lichtkreuz handelt[30]. Er gehört zu dem Teil, in dem Johannes von seinen Erlebnissen mit Jesus berichtet. Nachdem dieser, einen Hymnus singend, mit seinen Jüngern getanzt hatte, ging er von ihnen fort und wurde am Karfreitag ans Kreuz geschlagen, wie die Menge und die Jünger meinten. Der hier erwähnte Reigen entspricht der Reihenfolge der Ereignisse nach im Vergleich zum Johannesevangelium dem hohenpriesterlichen Gebet, hat aber einen vollkommen anderen Inhalt. Vom Johannesevangelium weicht auch ab, daß Johannes, der ja wohl Joh 19, 26f. gemeint ist, nicht unter dem Kreuz steht. Er wird auf andere Weise herausgehoben. Denn bei ihm, der zum Ölberg geflohen ist, taucht Jesus auf, um gerade ihn davon zu unterrichten, daß er nicht am Kreuz hängt. Hier liegt also eine doketische Auffassung vor, wie bei Basilides und in NH VII,2. Doch der Herr begnügt sich nicht mit dieser Aussage, sondern entwickelt eine andere Kreuzestheologie, die vom Lichtkreuz. Es ist nicht verwunderlich, daß gerade dieser häretische Abschnitt so dürftig überliefert ist. Dieser Umstand hat auch viele Textfehler verschuldet, so daß die einzelnen Bearbeiter mannigfaltige Konjekturen vorgeschlagen haben. Im Zusammenhang mit einer Interpretation der Theologie vom Lichtkreuz soll hier eine neue Übersetzung des Abschnittes gewagt werden[31].

"Und als er das gesagt hatte, zeigte er mir ein Lichtkreuz, das feste Form angenommen hatte, und um das Kreuz eine große Menge, die keine einheitliche Gestalt hatte. Aber es besaß eine einheitliche Form und ein gleiches[32] Aussehen. Den Herrn

30 Act Joh (ed. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha II 1), Kap. 98 (13) - 101 (15); Hennecke - Schneemelcher, a.a.O. 157 - 159.

31 Kap. 98 - 101. Im Gegensatz zu anderen Übersetzern versuche ich, möglichst nahe am überlieferten Text zu bleiben.

32 Im Sinne von "einheitlich". S. u. S. 150 f.

selber bemerkte ich oben am Kreuz. Doch hatte er keine Gestalt, sondern nur eine Stimme, nicht eine Stimme, wie wir sie gewohnt sind, sondern angenehm, gütig und wahrhaft göttlich. 'Die sprach zu mir; 'Johannes! Einer muß es von mir hören. Denn einen brauche ich, der es hören soll. Dieses Kreuz des Lichtes wird bald Logos, bald Nus, bald Jesus, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Pneuma, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade von mir um euretwillen genannt. Das gilt gegenüber Menschen. Was es aber wirklich ist, das bei sich selbst[33] Gedachte und uns Verkündete ist die Begrenzung von allem. Und sie stellt das (Kreuz), das Gestalt gewonnen hat, aus ungefestigtem (Material) her mit Gewalt und mit Harmonie der Weisheit. Die Weisheit aber, die sich in Harmonie befindet, besteht aus der Harmonie zwischen den Rechten und den Linken, den Kräften, Mächten, Herrschaften und Dämonen, den Wirkungen, Drohungen, Leidenschaften, Teufeln, dem Satan und der unteren Wurzel, aus der die Natur des Werdenden hervorkommt.

Dieses Kreuz nun, welches dem All durch den Logos seine feste Gestalt gibt, und das, was aus dem Werden und von unten her stammt, abtrennt, es aber danach am All befestigt, dieses Kreuz ist nicht das hölzerne, das du sehen wirst, wenn du von hier hinabgehst. Und nicht, der am Kreuz (hängt), bin ich, den du jetzt nicht siehst, sondern dessen Stimme du nur hörst. Was ich nicht bin, dafür wurde ich gehalten, nicht weil ich bin, was ich vielen anderen war, sondern weil sie mich niedrig und nicht meiner würdig bezeichnen werden. Wie der Ort der Ruhe weder gesehen noch genannt wird, um wieviel mehr werde ich, der Herr von ihm, auch nicht gesehen werden.

33 Eine Änderung in Reflexivum ist nicht nötig, da αὐτός zu dieser Zeit bereits in diesem Sinne gebraucht wird.

Die um das Kreuz herum befindliche eintönige Masse ist die untere Natur. Und die du beim Kreuz siehst, falls sie keine einheitliche Gestalt haben, so (siehst du an ihnen), daß noch nicht die Gesamtheit dessen, was herabgekommen ist, wieder aufgenommen ist. Wenn aber die Natur und das Geschlecht der Menschen aufgenommen wird, weil es mir naht und meiner Stimme gehorcht, dann wirst du das werden, was du jetzt (nur) hörst, und nicht mehr wird sein, was jetzt ist, sondern für sie (gilt zu werden), wie jetzt ich bin. Denn solange du dich noch nicht mein eigen nennst, bin ich nicht das, was ich bin. Wenn du mich aber hörst, so wirst du durch das Hören wie ich sein; ich aber werde sein, was ich war, wenn ich dich bei mir habe. Denn daher stammst du. Die vielen, ganz abgesehen von denen, die außerhalb des Mysteriums stehen, verachte! Erkenne nämlich, daß ich ganz beim Vater bin und der Vater bei mir ist.

Nichts von dem, was man von mir sagen wird, habe ich erlitten. Sondern das Leid, das ich dir und den übrigen im Tanz zeigte, will ich, daß Mysterion genannt wird. Was du nämlich siehst, das habe ich dir gezeigt. Was ich aber bin, das weiß nur ich allein, kein anderer. Meine Sache ist es, mich zu haben[34], deine Sache aber, durch mich zu sehen, mich aber wirklich (ὄντως) zu sehen, - ich sagte nicht: zu sein, sondern, was du jetzt (bist), zu erkennen, weil du verwandt bist. Du hörst, daß ich litt, ich litt aber nicht; daß ich nicht litt, ich litt aber doch; daß ich durchbohrt wurde, ich wurde aber nicht geschlagen; daß ich gehängt wurde, ich wurde aber nicht gehängt; daß aus mir Blut floß, es floß aber nicht von mir; kurzum, daß mir, was jene von mir sagen, nicht auferlegt wurde, was sie aber nicht sagen, ich erlitten habe. Was aber (wirklich) ist, das ver-

34 ἑαιμε kann einfach eine Verballhornung für ἐμέ sein, wenn etwa das αι als Schreibung für ε hinzugefügt worden ist (Dittographie).

künde ich dir in Rätselworten. Denn ich weiß, daß du es verstehen wirst. Verstehe mich also als Festnahme des Logos, Durchbohrung des Logos, Blut des Logos, Verwundung des Logos, Aufhängung des Logos, Leiden des Logos, Anheftung des Logos, Tod des Logos. Und wenn ich so differenziere, meine ich den Menschen. Zuerst erkenne den Logos, dann wirst du den Herrn erkennen, an dritter Stelle aber den Menschen und, was er erduldet hat'".

Jesus stellt hier sich und sein Kreuz dem Johannes gegenüber in kosmischen Maßstäben dar. Wenn das Kreuz von einer Menge umgeben ist, so denkt der Verfasser hier an den Gegensatz von gestaltloser Materie und sich Form gebenden Lichtteilen. Davon spricht auch Andreas[35], wenn er das Kreuz anredet und sagt: "Ich kenne dein Geheimnis, um dessentwillen du auch errichtet bist. Du bist nämlich im Kosmos aufgerichtet, um das Unstete zu befestigen. Und ein Teil von dir erstreckt sich bis zum Himmel, damit du so den himmlischen Logos, das Haupt aller Dinge, anzeigest. Ein anderer Teil von dir wurde zur Rechten und zur Linken ausgebreitet, damit du die furchtbare feindliche Macht in die Flucht jagest und den Kosmos zusammenbringest. Ein anderer Teil von dir ist in der Erde befestigt, in der Tiefe gegründet, damit du, was in der Erde und unter der Erde sich befindet, mit dem, was im Himmel ist, verknüpfest ... Wohl dir, o Kreuz, daß du die Welt in ihrem Umfang gebunden hast. Wohl dir, Gestalt voller Einsicht, die du deine Gestaltlosigkeit gestaltet hast ..." In den Worten des Andreas wird die Wirksamkeit des Kreuzes ausführlich dargestellt. Sie erinnern an den Erfolg, der im Manichäismus den Lichtelementen zugeschrieben wird, weil sie nicht nur leiden, sondern dabei die Kräfte der Finster-

35 Hennecke - Schneemelcher, a.a.O. 292f., nach der Übersetzung von M. Hornschuh.

nis ohnmächtig machen[36].

Das kosmische Kreuz der Andreasakten hat das Kreuz Jesu Christi mit sich dadurch identifiziert, daß es "den Herrn angezogen hat". Das Kreuz des Märtyrertodes ist dasselbe wie das kosmische Kreuz. Demgegenüber wird in den Johannesakten das Kreuz auf Golgatha vom Lichtkreuz getrennt. Während sich auf Golgatha die Menge um das Kreuz dessen schart, den sie für den gekreuzigten Jesus hält, offenbart Jesus seinem Lieblingsjünger Johannes das Lichtkreuz. Von diesem Kreuze aus, an dem er sich befindet, spricht er zu ihm. Sein σχῆμα ist nicht zu erkennen. Wenn Johannes sagt: "Ich sah Jesus am Kreuz", so ist hier ὁρᾶν nicht im Sinne von "sehen" in der Form der körperlichen Wahrnehmung mit den Augen zu verstehen. Bereits die griechische Literatur kennt den Übergang vom sinnlichen zum geistigen Sehen. Noch stärker ist ein solcher Übergang in der Sprache der Septuaginta zu erkennen, wo "sehen" zur Terminologie des Offenbarungsgeschehens gehört[37]. An unserer Stelle hat "sehen" die Bedeutung von "innewerden, bemerken"[38]. Gerade der göttliche Charakter des gnostischen Jesus läßt für den noch nicht vergotteten Gläubigen die Schau mit den Augen noch nicht zu, sondern nur das Hören. Um so deutlicher tritt die besondere Eigenart der Stimme Jesu hervor. Sie ist ἡδεῖα, χρηστή, ja ἀληθῶς θεοῦ. Jesus selbst wird mit dem Kreuz identifiziert. Infolgedessen werden alle auf Jesus angewendeten Prädikate auf das Kreuz übertragen. Fast alle begegnen im Johannesevangelium als Selbstbezeichnung Jesu: θύρα Joh 10, 7. 9, ὁδός 14, 6, ἄρτος 6, 35. 41. 51; σπόρος entspricht κόκκος τοῦ σίτου 12, 24; ἀνάστασις begegnet 11, 25, ζωή 11, 25; 14, 6, ἀλήθεια 14, 6;

36 Vgl. Thomaspsalm 1, in: A Manichaean Psalm-Book, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938), S. 203ff.

37 Vgl. W. Michaelis in ThWB V 325f.

38 ThWB V 315ff.

durch Jesus Christus als λόγος wird χάρις gebracht 1, 14ff.; als υἱός (1, 34) ist er zugleich πατήρ, da er mit ihm eins ist (10, 30) und gewissermaßen austauschbar (14, 7. 9. 10. 11); πνεῦμα ist er im Parakleten 14, 17. πίστις kommt zwar selbst nicht vor, aber πιστεύειν passim. Nur νοῦς ist im Johannesevangelium nicht vorhanden. Daß dieser neben λόγος genannt ist, weist auf die philosophische Nuance des Textes hin. Alle diese angeführten Bezeichnungen sind Benennungen, wie sie als bildhafte, konkrete Ausdrücke den Menschen gegenüber gebraucht werden[39]. Man muß aber erkennen, was wirklich hinter ihnen steht. Es ist ein Unterschied zwischen dem, was sichtbar und hörbar ist, und dem, was das Kreuz des Lichtes wirklich ist. Weil das Lichtkreuz aber nicht ein Gegenstand, sondern etwas Lebendiges ist, das zur Lichtwelt gehört, ist es eine intelligible Größe, die sich selbst versteht, auf der einen Seite und eine, die uns zur Kenntnis gebracht wird, auf der anderen Seite. Seine besondere Eigenschaft ist die des διορίζειν, so daß es διορισμός ist. Daher die Identifizierung von ὅρος und σταυρός, wie sie von den Valentinianern berichtet wird. Wenn bereits W. Bousset die Vorstellung von der Weltseele bei Platon mit der vom Lichtkreuz in den apokryphen Apostelakten verbindet[40], ist er sicher im Recht. Die ausführliche Behandlung der Weltseele bei K. Gaiser[41] macht das in neuerer Zeit noch deutlicher. Seine Interpretation des Mythos im Timaios hilft m.E. auch zu einem besseren Verständnis der verderbten Stellen, die auf die Bezeichnungen des Lichtkreuzes den Menschen gegenüber folgen[42]. Bei

39 Act Joh. ed. Bonnet. ist S. 200. Z. 10 ται als καλεῖται zu lesen (so W. Bousset, Platons Weltseele 279).

40 Vgl. o. Anm. 15.

41 Vgl. o. Anm. 18.

42 Act Joh S. 200. Z. 11ff

Platon stehen sich gegenüber teilbar und unteilbar, Selbiges (ταὐτόν) und Anderes (τὸ ἑμάτερον). Aus ihnen entsteht durch Mischung ein Drittes. Alle drei aber vermischt der Demiurg εἰς μίαν ἰδέαν . Das geschieht mit Gewalt (συναρμόττων βίᾳ). Wenn das Lichtkreuz, das der Weltseele entspricht, also als διορισμός bezeichnet wird, so werden hier die platonischen Gedanken zu dualistischen Vorstellungen umgebildet, wie sie im Gnostizismus speziell durch den Gegensatz von Licht und Hyle gegeben waren. Das Lichtkreuz hebt sich von der Materie ab. Der platonische Gegensatz von Einheit und Vielheit wird im Gnostizismus zur Qualifikation. Aus der Vielheit zur Einheit kommen ist der Weg, zu dem der διορισμός führt. Diese Zusammenfügung eines festen Kreuzes aus unstetem Material geht nicht ohne Gewalt vor sich, so wie das auch bei der Erschaffung der platonischen Weltseele der Fall ist. Zugleich ist durch die ἁρμονία der σοφία (bzw. σοφία ἐν ἁρμονίᾳ) der Zusammenhalt der Welt überhaupt gegeben. Sie hält gute und schlechte Weltbestandteile zusammen. Im ersten Satz von Kapitel 99 wird das Ergebnis dargestellt: Das Kreuz hält durch den Logos das All zusammen. Es differenziert zunächst, fügt in der Folge aber auch das Gewordene und das Untere in das All ein. Wie aber das Lichtkreuz ein anderes ist als das Kreuz auf Golgatha, so ist auch Jesus ein anderer als der, den man als den am Kreuz Leidenden ansieht. Daß man sein σχῆμα nicht erblickt, ist verständlich. Er ist ja der Herr am Ort der Ruhe. Wenn aber der Ort der Ruhe nicht gesehen noch beschrieben werden kann, dann erst recht nicht sein Herr.

Im Kapitel 100 wird nun der Zustand Jesu als Lichtkreuz behandelt unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Jesus und Johannes. Das Kreuz ist umgeben von einer Menge, die keine einheitliche Form besitzt. Darum hat man ein μή vor μονοειδής konjiziert. Doch ist es fraglich, ob hier μονο-

εἰδής wirklich den Charakter von μία μορφή besitzt oder ob es sich hier nicht um die Bedeutung "einfach" im allgemeinen Sinne handelt, ob nicht eine "eintönige, primitive" Masse gemeint ist. Dann erübrigt sich die Konjektur. Sehr merkwürdig wirkt es, wenn das Kreuz, das ja in Kapitel 98 als Besitzer der μία μορφή bezeichnet wird, nun diese Eigenschaft noch nicht hat. Vielleicht muß man unterscheiden zwischen dem Lichtkreuz als solchem und denen, die sich ihm ankristallisieren. Dennoch liegt das Problem tiefer. Weil Jesus mit dem Kreuz zu identifizieren ist, schließt er auch alle Lichtteile in sich ein. Das ist aber kein statischer Zustand, sondern eine dynamische Bewegung. Erst wenn Jesus alle Gläubigen in sich vereinigt hat, dann ist seine Natur so, wie sie war. Dann hat die Einsammlung ihr Ende erreicht, der Urzustand ist wiederhergestellt. Die Vereinigung der Elemente ist auch das Ziel im Manichäismus. Die Apostelgeschichten haben Mani und seiner Gemeinde schon solche Vorstellungen vermittelt, wie sie auch bereits im Gnostizismus des 2. Jahrhunderts vorhanden waren. Es kommt also auf die Vereinigung mit dem Lichtkreuz (= Jesus Christus) an, und dadurch auf die Vereinigung mit dem Vater, der mit diesem vereint ist.

Der Charakter des Leidens Jesu wird im Kapitel 101 angesprochen. Erneut wird dabei die Lehre der Kirche vom Kreuz auf Golgatha abgelehnt. Das "Innewerden" (ὁρᾶν) des wirklichen Leidens Jesu erfolgt mittels einer Offenbarung in einem Mysterium; dieses Mysterium ist der Tanz, der in den Kapitels 95 und 96 ausführlich beschrieben ist. In ihm ist vom Leiden in der Form einer complexio oppositorum die Rede. Die wahre Erkenntnis von Jesus kann nur dieser selbst haben. Weil er nur im Mysterium sich offenbart, gibt er diese seine Offenbarung δι' αἰνιγμάτων (im Text αἰνίττεσθαι); er gibt sie verhüllt, nicht unmittelbar. Aber die σύνεσις vermag sie zu deuten. Auch der Jesus im Lichtkreuz erduldet ein Leiden, das freilich

nicht das von Golgatha ist. Es leidet der Logos, der in diesem Falle bei genauer Unterscheidung der Urmensch ist. (Oder handelt es sich einfach um den Menschen als leibliche Hülle?) Die Aufforderung Jesu an Johannes geht dahin, drei Seinsformen des Logos zu erkennen. Die erste ist die des Logos als göttlicher Größe, die zweite die des Herrn in seiner aktiven Tätigkeit, die dritte die des Urmenschen in seiner Vermischung mit der Welt, die nicht nur Gestaltung mit sich bringt und insofern aktiv wirkt, sondern durch die Einbindung in die Materie auch passiv ist.

Dieser passive Charakter ist eindeutig vorhanden in den Petrusakten, wo vor seiner Kreuzigung Petrus das Kreuz anredet und dabei die Hörer auffordert, das verborgene Geheimnis des Kreuzes zu erkennen. Auch in der Rede des Petrus erhält, wie in den Andreas- und Johannesakten, das Kreuz einen tieferen Sinn. Petrus bittet dann die Henker, ihn mit dem Kopfe nach unten zu kreuzigen. Warum diese Bitte erfolgt, begründet er folgendermaßen[43]: "Erkennet das Geheimnis der ganzen Schöpfung und den Anfang aller Dinge, wie er war. Denn der erste Mensch, dessen Art ich in (meiner) Gestalt trage, mit dem Kopf nach unten gestürzt, zeigte eine Entstehungsart, die ehemals nicht so war; denn sie war tot, da sie keine Bewegung hatte. Als er nun herabgezogen wurde, er, der auch seinen Ursprung auf die Erde warf, hat er das Ganze der Anordnung festgestellt, aufgehängt nach Art der Berufung, bei der er das Rechte als Linkes und das Linke als Rechtes gezeigt hat, und hat alle Zeichen der Natur geändert, (nämlich) das Nichtschöne als schön zu betrachten und das wirklich Schlechte als Gutes. Darüber sagt der Herr im Geheimnis: 'Wenn ihr nicht das Rechte macht wie das Linke und das Linke wie das Rechte und das Obere wie

43 Mart. Petr. 9, ed. Lipsius - Bonnet (Acta apostolorum apocrypha I, S. 94f.). Die Übersetzung folgt der von W. Schneemelcher in: Hennecke - Schneemelcher, a.a.O. 220.

das Untere und das Hintere wie das Vordere, so werdet ihr das Reich (Gottes) nicht erkennen. Dieses Verständnis nun habe ich zu euch gebracht, und die Art, in der ihr mich hängen seht, ist die Abbildung jenes Menschen, der zuerst zur Entstehung kam ... Denn es sollte sich geziemen, an das Kreuz Christi zu kommen, der da ist einzig und allein das ausgebreitete Wort ..." Diese Vorstellung vom Urmenschen entspricht ganz der, die wir von Mani kennen. Man kann durchaus annehmen, daß der Urmensch zunächst als nach unten hängend aufgefaßt wurde, da er ja als in die Unterwelt gehend und darin ertrinkend vorgestellt wird[44].

IV.

Haben die Manichäer sich der apokryphen Apostelakten bedient, so liegt es nahe, auch in ihren Originalschriften nach einer Größe wie dem Lichtkreuz zu suchen. Dieses manichäische Material ist verhältnismäßig umfangreich und identifiziert in den koptisch-manichäischen Texten Jesus bzw. Christus nicht mit dem Lichtkreuz. Eine Definition des Lichtkreuzes findet sich in Kapitel 72 der Kephalaia[45]. Hier werden die aus der Welt auszuläuternden Lichtteile in Gruppen aufgeteilt, die besondere Bezeichnungen tragen. Da gibt es 1. die großen Kleider, 2. die Lappen, 3. die großen zerrissenen und zerfetzten Gewänder, 4. die Bilder und großen verschlissenen Gewänder, 5. die Elemente, 6. das

44 Vgl. Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966), 254, 13ff. Die Zeilen 13 - 15 beziehen sich wahrscheinlich auf den Urmenschen, dessen Beispiel der Ruf folgt. Zur Wortwahl vgl. Keph. 28.8, wo ebenfalls vom Urmenschen die Rede ist, anderweitig 94.3 von Jesus, der herabkommt, und 120. 26 von Kräften, die auf der Erde gebunden sind.

45 Kephalaia, 1. Hälfte (Lfg. 1-10), ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940), 176.9 - 178.23.

Lichtkreuz, 7. der Gedanke des Lebens, 8. die geschlachtete, getötete, bedrängte, gemordete Seele. All das, was man mit diesen Namen bezeichnet, ist im Grunde das gleiche: es handelt sich um das, was die Manichäer an anderen Stellen "Lebendige Seele" im Sinne von Weltseele nennen. Keph. 178, 13 - 23, spricht dies zudem ganz eindeutig aus; die Stelle besagt, daß die eine Lichtgröße im Kampf in viele verschiedene σχήματα aufgespalten wurde. Die σχήματα sind "Erscheinungsformen" und haben als solche den Charakter von Gewändern, deren Ablegung die Zusammenführung und Versammlung in einer einzigen Gestalt ermöglicht. "Sie werden sich versammeln und eine einzige Gestalt, einen einzigen unveränderlichen, unwandelbaren Namen bilden im Lande ihrer ersten οὐσία, aus dem sie gegen den Feind entsandt wurden". Hier wird das manichäische bzw. gnostische Programm zusammengefaßt. Warum die Aufspaltung des Lichtstoffes durch den Apostel in diesem Kapitel erfolgt, kann hier nicht behandelt werden. Zunächst sei nur die Vermutung geäußert, daß Termini, die im manichäischen Unterricht kursierten, aber nicht alle aus ihm zu stammen brauchten, in diesem Kapitel differenziert werden sollten. In diesem Zusammenhang wird das "Kreuz des Lichtes" zwischen den στοιχεῖα und dem "Gedanken des Lebens" erwähnt. Leider ist die Aussage recht zerstört[46]: "Das Kreuz (σταυρός) des [Lichtes ist] die Lichtkraft[47], die gebunden ist und [. . .] ganz (m.) auf der Erde im Trockenen und im Feuchten"[48]. Die στοιχεῖα

46 Keph. 177,30 - 178,1. Vgl. dazu ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, ed. W. Henning (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1936). Z. 482: "und ich quäle und verletze zu jeder Zeit die fünf Elemente, das gefesselte Licht, das in der trockenen und der feuchten Erde ist". Auch der folgende Text kennt viel von den im genannten Kephalaion erwähnten Sünden, besonders das "Treten".

47 Die Ergänzung der Edition in Z. 31 ist falsch, weil so keine Rückbeziehung im Relativsatz vorliegt. Es ist vielleicht ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ ⲛⲧⲁϥ ⲡⲉ zu lesen.

48 Vgl. dazu Keph. 210, 24f., wo von der Lebendigen Seele gesagt wird, daß sie sei es auf der Erde, sei es im Lichtkreuz ist.

(Elemente) haben einen allgemeinen, kosmologischen Charakter. Die im Kreuz des Lichtes vorgestellte Größe beschränkt sich auf die Erde in ihren typischen Bestandteilen, Meer und Festland. Der Gedanke des Lebens, der aus Ruf und Hören besteht, scheint ursprünglich den Abschluß der Aufzählung gebildet zu haben, da er in den vorher genannten Kräften wirksam ist. Der Abschnitt über die Seele erscheint danach wie ein Zusatz, da sie auf die Produkte der Flora beschränkt ist, wozu allerdings noch alte Kleider kommen. Daß das Kreuz des Lichtes den στοιχεῖα folgt, findet sich auch in Kapitel 65 "Über die Sonne"[49]: "Der fünfte (Typos)[50] ist, daß sie (die Sonne) den Elementen Kraft gibt und ferner Geruch und Geschmack dem ganzen Kreuz des Lichtes gibt"[51]. "Geruch und Geschmack" läßt allerdings darauf schließen, daß die Produkte der getöteten Seele von Kapitel 72 an der eben zitierten Stelle mit dem Kreuz des Lichtes identifiziert werden. Die Lebendige Seele als umfassende Weltseele wird 162, 9 - 10, den στοιχεῖα und dem Kreuz des Lichtes als vierter Typos vorangestellt: "Der vierte (Typos) ist das Leben der Lebendigen Seele, die sie aus allen Fesseln und Banden des Himmels und der Erde erlöst".

Im Kapitel 63 "Über die Liebe"[52], in dem Liebe und Haß als Bezeichnungen für die im All und im Kosmos wirkenden antagonistischen Kräfte von Licht und Finsternis eingeführt werden, werden ebenfalls Lichtkreuz und Lebendige Seele als Verfolgte der diabolischen Macht geschildert. Sie werden unver-

49 Keph. 158,24 - 164,8.

50 Zu Typos vgl. L. Goppelt in ThWB VIII 257 zu den Apostolischen Vätern: "Hier sind die Typen auch nicht mehr Ereignisse, Gestalten und Einrichtungen, die über sich hinausweisen auf das Endgültige, sondern verhüllte Beschreibungen des nunmehr in Erscheinung Getretenen". Der hermeneutische Gebrauch des Wortes "Typos" liegt in dem Gedanken, daß die Sonne als sichtbare Größe auf geheimnisvolle Ereignisse im mythischen Heilsgeschehen hinweist.

51 Keph. 162, 11f.

52 Keph. 155,30 - 156,34.

bunden nebeneinander gestellt, so daß nur das sie wiederaufnehmende Suffixobjekt des Plurals zeigt, daß es sich um zwei Größen handelt und nicht etwa die zweite die Apposition zur ersten ist: "Auch das Kreuz des Lichts (und) die Lebendige Seele, er vernichtet sie (pl.) und tötet sie (pl.), wie er es im Anfang getan hat"[53]. Der Teufel wirkt noch so im Kosmos, während der Gegenwart wie damals beim Kampf der Reiche von Licht und Finsternis.

Eine typologische Deutung des Lichtkreuzes findet sich auch in Kapitel 66 "Über den Gesandten"[54]. "Denn, wenn die Sonne aufgeht und offenbar wird bei Beginn des Tages und alle Menschen ihren Mund öffnen und die ganze Menschheit und alle Geschöpfe auf die Erde herauskommen, um das Lichtkreuz zu zerstören, das in Schweigen dasteht, so kommt dies dem Mysterium des Urmenschen gleich"[55]. Die gleiche Vorstellung begegnet in der Überschrift des vierten Thomaspsalms des manichäischen Psalmbuches: "Der Urmensch, der (Psalm) vom Kreuz des Lichtes"[56]. Bedenkt man, daß Urmensch und leidende Seele zunächst aufs engste verbunden, ja fast identisch sind, bis der Urmensch befreit wird und die Lichtelemente, die Lebendige Seele, noch nach und nach ausgeläutert werden müssen, so möchte man das Kreuz des Lichtes ganz allgemein der Lebendigen Seele gleichsetzen. So kommt es auch in einem Psalm zum Ausdruck[57]: "Das Kreuz des Lichtes, das das All belebt, habe ich erkannt, ich habe von ihm geglaubt, daß es meine geliebte Seele ist, die alle nährt, welche (f.) die Blinden verwunden, weil sie sie

53 Keph. 156, 29 - 31.
54 Keph. 164,9 - 165,24.
55 Keph. 164, 24 - 29.
56 Manich. Ps.-B. 209, 12.
57 Ps.-B. 86, 27ff.

(f.) nicht kennen". Hier wird nicht nur vom Leiden des Lichts gesprochen, sondern auch von seiner erhaltenden Kraft. Bricht doch der Kosmos zusammen, wenn das Licht ausgeläutert ist. Der Gedanke von der erhaltenden Kraft des Kreuzes des Lichts findet sich ebenfalls in einem Jesuspsalm[58]: "Ruhe (sei) der Kraft Gottes, dem Kreuz des [Lichtes] des Alls, das das All erfüllt und bewahrt".

Nicht nur für das Leiden des Kreuzes des Lichts gibt es eine Typologie, sondern auch für seine Auferstehung. Es heißt so in einem Psalm[59]: "Jesus ist auferstanden. Er ist auferstanden in drei Tagen. Das Kreuz des Lichtes steht auf in drei Kräften. Die Sonne, der Mond und der vollkommene Mann, diese drei Kräfte sind die Kirche des großen Kosmos. Jesus, die Jungfrau und der Nus, die in ihrer (pl.) Mitte sind, diese drei Kräfte sind die Kirche des kleinen Kosmos". Das christliche Heilsgeschehen, das an der Auferstehung sichtbar wird, bildet den Typos für das kosmologisch-soteriologische Geschehen im Manichäismus. Dabei sind die drei Tage der Typos für die Kräfte, die zur Auferstehung des Lichtkreuzes verhelfen.

Nach manichäischer Lehre durfte den Lichtelementen, die sich ihrer Meinung nach überall in der Natur befanden, kein Leid zugefügt werden; deshalb durfte die gehobene Gruppe der Gläubigen, die Electi, nicht arbeiten, sondern wurde von den Katechumenen bedient, die dann in einem späteren Leben mittels der Seelenwanderung auch in den Leib eines Electus eingehen und dadurch zum Heil kommen konnten. Das Kreuz des Lichtes nicht zu quälen, ist also eine Forderung an den Frommen. So wird im Kapitel 79 der Kephalaia[60], in dem vom Fa-

58 Ps.-B. 61, 3f. (am Anfang der Zeile OY statt Π).

59 Ps.-B. 160, 14ff.

60 Keph. 191,9 - 192,3.

sten der Heiligen (= Electi) die Rede ist, als viertes Werk[61] von ihnen verlangt, daß sie sich bewahren vor dem Kreuz und sich davor hüten, die Lebendige Seele zu verderben[62]. Im darauf folgenden Kapitel 80[63], das von den Geboten der Gerechtigkeit handelt, wird als erstes das genannt, was der Mensch erfüllen muß, um wahrhaft gerecht zu werden[64]: "Er soll Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) und Reinheit sich zu eigen machen und sich auch die Ruhe der Hände bereiten, um seine Hand gegenüber dem Kreuz des Lichtes ruhig sein zu lassen". Nachdem noch weitere Gebote aufgeführt sind, deren Erfüllung den Menschen vor Gott gerecht macht, wird bestätigt, daß der Mensch dann ein vollkommener Electus wird. Daß Schonung und Mitleid von den "Gläubigen" (πιστός) an dem Kreuz des Lichtes[65] geübt wird, wie Kapitel 112[66] berichtet, wirft die Frage auf, ob es sich bei den "Gläubigen"[67] hier um Electi oder Laien handelt. Wahrscheinlich sind auch hier die Electi gemeint, die dadurch die Forderung erfüllen, die Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter stellt. Das ist aus einem Bemapsalm abzuleiten[68]: "Das Leben und der Tod eines jeden liegt in seinen Händen, weil er weiß, daß dies vielleicht der Mann ist, der halbtot mitten auf dem Wege liegt. Sie gingen alle an ihm vorüber, keiner hat sich seiner erbarmt außer den Gläubigen, die ihre Seele erkannt haben". Allerdings begegnet auch der

61 Das Fasten der Electi wird hier unter vier Gesichtspunkten betrachtet.

62 Keph. 191, 24 - 26.

63 Keph. 192,3 - 193,22.

64 Keph. 192, 8 - 11. Das Gebot besteht wohl eigentlich aus zwei Geboten, weil dann das dritte Gebot folgt. Das Verhalten gegenüber dem Kreuz des Lichtes stellt also das zweite Gebot dar.

65 Keph. 268, 24 - 27. Hier handelt es sich um eine kosmische Lichtgröße; denn es befindet sich "in dem, was offenbar und was nicht offenbar ist".

66 Keph. 266,3 - 268,27.

67 Keph. 268, 19f.

68 Manich. Ps.-B. 40, 24 - 28.

Ausdruck "gläubige Katechumenen"[69], so daß man für πιστός nicht überall eine auf "Electus" eingeengte Bedeutung annehmen muß, sondern einen weiteren, umfassenderen Sinn für das Wort ansetzen kann.

Wenn sich der Heilige so vor der Schädigung des Lichtkreuzes hüten muß, dann ergibt sich ein neues Problem. Wie kann ein Electus dem nachkommen, der missionarisch tätig ist oder der für die Kirche einen geschäftlichen Gang zu erledigen hat. Wie ernst die Frage genommen wurde, beweist ihre Behandlung in Kapitel 85 der Kephalaia "Über das Kreuz des Lichtes, daß . . . auf es treten"[70]. Dabei wird mit zweierlei Maß gemessen. Es kommt auf das Motiv an, aus dem heraus der Betreffende die Erde tritt. Geschieht es aus Gründen der Religion, so ist sein Weg verdienstlich, entstammen die Gründe rein menschlicher Begierde und, was damit zusammenhängt, so macht der Weg ihn zum Sünder[71]. Diese zusammenfassende Antwort, die der Meister auf die Frage eines Schülers gibt, wird von ihm noch ausführlich begründet. Mani führt das Beispiel eines Kranken an, der von einem Arzt - wohl einem Wunderdoktor - behandelt wird. Dieser bespricht die Krankheit und versetzt dem Kranken Fußtritte, die zur Heilung dienen sollen. Die Behandlung einer Krankheit durch Fußtritte ist von den antiken Heilungswundern bekannt[72]. Daß Tritte mit Besprechungen verbunden sind, kommt aus dem Gebrauch, bei Besprechungen die fragliche Stelle zu streicheln oder auch zu drücken. Hier werden also verschiedene Gebräuche kombiniert, um das Problem zu

69 So z.B. in Manichäische Homilien, ed. H.J. Polotsky (Stuttgart 1934), 24, 14, oder Keph. 189, 28ff.

70 Keph. 208.11 - 213.20.

71 Keph. 209, 5ff.

72 Keph. 209, 30ff. Vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder (Gießen 1909), S. 67ff.

lösen. Aber die Frage wird noch weitergetrieben. Man könnte ja auch Anweisungen und Unterredungen über das Almosen ebenfalls als Schädigung des Lichtkreuzes ansehen. Eine solche Annahme wird natürlich zurückgewiesen[73]. Sie würde nur sinnvoll sein, wenn es sich bei den Worten um Tötung von Menschen oder Tieren oder um das Fällen von Bäumen, kurzum um eine Schädigung des Lichtkreuzes, handeln würde, also überhaupt um bösartige Reden[74]. Wenn dagegen Almosen gesammelt werden soll und dafür die Organisation besprochen wird, ist das eine ganz andere Sache. Hier leidet das Almosen und wird deshalb mit einem Kranken verglichen, während der Electus der Arzt ist, der mit Medikamenten - in diesem Fall mit äußeren Wundbehandlungsmitteln - und durch chirurgische Eingriffe das Geschwür beseitigt. Alle solche Prozeduren, die in einem derartigen Fall ein richtiger Arzt vornimmt, werden vom Patienten ihres Erfolges wegen dankbar ertragen. Das Almosen, also Speise und Trank und alles, was die Electi sonst zum täglichen Leben benötigen, wird durch die Benutzung von den Heiligen geläutert und zur ewigen Ruhe geführt. Doch darf von diesen Gaben nur, wenn man ihrer ganz dringlich bedarf, Gebrauch gemacht werden.

V.

Die Zusammenschau gnostischer Texte im engeren Sinn sowie manichäischer Schriften und auch von Gnostikern und Manichäern infiltrierter und benutzter apokrypher Apostelgeschichten zeigt, daß das Mythologumenon "Lichtkreuz" eine kosmologische Speku-

73 Keph. 211, 3ff.

74 Vgl. dazu W. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, S. 42.

lation ist, deren Wurzeln in griechischer Philosophie liegen[75]. Es hat im Gnostizismus eine andere Interpretation erhalten, weil es hier in den gnostischen Dualismus eingegliedert werden mußte bzw. seine Darstellung mit verdeutlichen sollte. Im Gegensatz zum Manichäismus hat es im Valentinianismus noch die aktive Funktion des Festigens und Zusammenhaltens des Pleromas. Die Manichäer, die sich auch des zusammenhaltenden Charakters bewußt waren, betonten aber den des Leidens[76]. Hatte das Lichtkreuz bei den Valentinianern eine Funktion in der Soteriologie auch außerhalb der himmlischen Lichtwelt durch die Verbindung mit Christus erhalten, so konnte in den Apokryphen das kosmologische Kreuz mit dem Leiden Christi insofern verbunden werden, als Christus und die zu erlösenden Elemente eine Einheit bilden, die zumindest in der Zukunft hergestellt werden soll. Die Allanwesenheit Christi in der Welt ist ja schon im Thomasevangelium ausgesprochen[77]. Für den Manichäismus ist also der Weg vom Leiden des Lichtkreuzes zum Leiden Jesu im Jesus patibilis der nordafrikanischen Manichäer nicht weit, wenn auch in den koptischen Texten Lichtkreuz und Jesus nicht identifiziert werden. Doch gibt die Bezeichnung des Lichtelements mit "Kind"[78] einen Anhalt, wenn man dieses als eine leidende Emanation Jesu ansieht[79]. Gerade die leidenden Lichtelemente werden im chinesischen Hymnenbuch als "Fleisch und Blut Jesu"

75 Hier ist nicht behauptet, daß das Lichtkreuz in allen Apokryphen vorkommt, wie mir Junod - Kaestli, Bd. 2, S. 657, vorwerfen, sondern daß die Apokryphen eine Brücke bilden, das Lichtkreuz und das kosmologische Kreuz zu verbinden, von da aus eine Verbindung zu einer dem Manichäismus eigenen Vorstellung herzustellen.

76 Vgl. o. S. 156.

77 Log. 77.

78 Manich. Ps.-B. 209, 13ff. u.ö.

79 Vgl. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan III (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1934), S. 878 - 881. Keph. 35, 27 - 34.

bezeichnet[80]. Der Kölner Mani-Codex geht so weit, den Staub von der Erde als "Fleisch und Blut" Jesu anzusprechen[81]. Elkesai hatte ja mit dem Glauben an Christus als neuen Adam die Erschaffung aus dem Staub übernehmen müssen. Das steht sehr nahe der Auffassung des Irenäus vom neuen Adam Christus, der den alten nur durch wirkliches Eingehen in die Menschheit erlösen kann[82], sich dabei allerdings nicht des Schlammes, sondern der Maria bedient, an anderer Stelle aber von dem leidenden Gottessohn, der "in der Welt verteilt ist", spricht[83]. "(Der leidende Christus) ist selbst das Wort des allmächtigen Gottes, welches in unsichtbarer Gegenwart uns alle zumal durchdringt; und deshalb umfaßt er alle Welt, ihre Breite und Länge, ihre Höhe und Tiefe; denn durch das Wort Gottes werden alle Dinge der Ordnung gemäß geleitet; und Gottes Sohn ist in ihnen gekreuzigt, indem er in der Form des Kreuzes allem aufgeprägt ist; war es doch recht und angemessen, daß er mit seinem eigenen Sichtbarwerden an allem Sichtbaren seine Kreuzesgemeinschaft mit allem aufpräge: denn seine Wirkung sollte es an den sichtbaren Dingen und in sichtbarer Gestalt zeigen, daß er derjenige ist, welcher die Höhen, d.h. den Himmel, erhellt und hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, der die Flächen ausbreitet von Morgen bis Abend und von Norden und Süden die Weiten leitet und alles Zerstreute von überallher zusammenruft zur Erkenntnis des Vaters". Manis Vorstellung vom Jesus patibilis dürfte durch die Koppelung solcher Tradi-

80 Chinesische Manichaica, ed. H. Schmidt-Glintzer (Wiesbaden 1987), S. 43.

81 Vgl. Cod. Man. Col. 96.21 - 97,10.

82 Iren., haer. III 21, 10.

83 Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος I 34, ed. Ter-Mekerttschian - Ter-Minassiantz (TU 31,3, Leipzig 1907).

tionen mit der seinem System eigenen Verbindung von Monismus und Dualismus entstanden sein[84].

84 Ob das Log. 53 des Philippusevangeliums ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲩ aktivisch oder passivisch auffaßt, ist schwer zu entscheiden. Man kann übersetzen: "Jesus kam, indem er die Welt kreuzigte". Oder: "indem er in der Welt gekreuzigt wurde". Der valentinianische Charakter der Schrift spricht für die aktivische Auslegung, doch kann die andere Deutung nicht rundweg abgelehnt werden. Die Doppelheit ist ja schon durch Gal 6, 14 gegeben.

JAKOB ALS ENGEL
IN GNOSTIZISMUS UND MANICHÄISMUS

In der Liste der Heilsbringer, die das Ägypterevangelium von Nag Hammadi im Anschluß an das Wirken des Seth gibt[1], findet sich bei der zweiten Personengruppe eine Abweichung des Codex III von Codex IV. Dort heißt es: "die großen Strategen (στρατηγός) Jakobos (so III, Jakob in IV) und Theopemptos und Isawel"[2]. Bereits in der Einleitung haben die Editoren darauf hingewiesen[3], daß im Neuen Testament die griechische Endung nur bei Namen von zur gleichen Zeit lebenden Personen verwendet würde, während der Name nicht gräzisiert würde, "wenn er eine alttestamentliche Person bezeichnet oder wenn eine neutestamentliche Person in feierlichem Ton genannt wird"[4]. Weil sie aber zunächst keine Veranlassung sahen, an der betreffenden Stelle den Patriarchen Jakob zu erwarten, nahmen sie an, daß die Aufzählung in der Liste dem Namen einen feierlichen Ton geben sollte und infolgedessen Jakob für Ἰάκωβος stünde. Die weitere Schwierigkeit, daß nicht von Jakobus dem Gerechten,

Vollkommen neu bearbeitete Fassung der Erstveröffentlichung in: Erkenntnisse und Meinungen II. hrsg. v. G. Wießner (Göttinger Orientforschungen I. 17. Wiesbaden 1978). S. 1 - 14; englische Fassung der Erstveröffentlichung in: Nag Hammadi and Gnosis (Nag Hammadi Studies 14. Leiden 1978), S. 122 - 130.

1 Nag Hammadi III 64, 9 - 65, 26 ~ IV 75, 24 - 77, Ende (die letzten Zeilen sind zerstört).

2 NH III 64, 12 - 14 ~ IV 75, 27 - 76, 1.

3 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), S. 16.

4 F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (15. Aufl. Göttingen 1979), § 53, 2.

sondern von dem großen Jakobus gesprochen wurde, schien durch die Erhebung in die höhere Welt erklärt werden zu können, zumal im Neuen Testament auch von einem "kleinen" Jakobus die Rede ist[5]. Bei der Bedeutung, die Jakobus auch im Gnostizismus besitzt, wäre seine Erhebung unter die Heilsbringer kein Wunder, ist er es doch, an den sich der gläubige Gnostiker wenden soll und der das Werk Jesu weiterführt[6]. Dann hätte Codex III den hieratischen Charakter der Liste nicht stark genug empfunden und die geläufige Form Ἰάκωβος eingesetzt. Hätte Codex III aber den neutestamentlichen Jakobus an die Stelle des alttestamentlichen Jakob gestellt, so wäre das eine weittragende Änderung, die vom Unverständnis des Abschreibers von Codex III Zeugnis ablegte. Das wäre nicht unmöglich, wenn man an andere entsprechende Stellen denkt[7]. Doch hat auch die Version des Codex IV, obwohl diese im allgemeinen den besseren Text bietet, sinnentstellende Varianten[8]. Äußere Kriterien der Textkritik reichen also nicht aus, um zu bestimmen, welche Textform hier die richtige ist. Doch findet sich in manichäischen Fragmenten eine Erwähnung Jakobs als Engel, die zusammen mit einer erneuten Durchsicht jüdischen Materials neues Licht auf die Stelle im Ägypterevangelium wirft.

Die Anschauung, daß Jakob ein großer Krieger und Heerführer sei, kann auf das Alte Testament zurückgeführt werden. War er allein gen Osten geflohen, so kehrt er an der Spitze eines stattlichen Heeres wieder zurück, doch nicht, um Esau zu bekämpfen, sondern um sich mit ihm zu versöhnen. Während

5 W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (5. Aufl. Berlin 1958), s. v.

6 Vgl. den Hinweis im Thomasevangelium, Logion 12, die zwei Jakobusapokalypsen und den apokryphen Brief des Jakobus in der Bibliothek von Nag Hammadi.

7 Besonders markant ist die Deutung von ⲡⲧ als ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ; vgl. Ägypterevangelium, a.a.O. 191.

8 Z.B. ⲥⲟⲟⲩⲛ als Übersetzung von δόξα im Sinne von ⲥⲟⲟⲩ ; vgl. Ägypterevangelium, a.a.O. 172.

dieser Wanderung kommt es zum Ringen des Jakob mit Gott am Jabbok[9]. Deshalb erhält er von Gott den Namen "Israel", weil er mit Gott gestritten habe (שרה "streiten")[10]: "Du sollst nicht mehr Jakob, sondern Israel heißen. Denn du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast Oberhand behalten". Wenn auch in den Bileamsprüchen Jakob und Israel kollektiv gebraucht sind, läßt sich doch aus ihnen das Verständnis Jakobs als eines großen Herrschers und Kriegshelden herauslesen[11]. Auf sie wird auch in Qumran zurückgegriffen[12]. Ausführlicher wird diese Charakteristik im Buch der Jubiläen gegeben. Zwar wird auch hier von der Versöhnung zwischen Jakob und Esau berichtet[13] und Esau zunächst als sehr bereitwillig geschildert, sich an seinen Schwur zu halten[14]. Doch seine Söhne bewegen ihn schließlich dazu, den Schwur zu brechen und an ihrer Spitze gegen Jakob zu Felde zu ziehen[15]. Jakob kann es gar nicht glauben[16], streckt dann aber Esau nieder und besiegt sein Heer[17]. Im 4. Esra-Buch werden ebenfalls Esau und Jakob gegenübergestellt. Hier werden die Namen als Typen politischer Größen verwendet[18]. Sie stellen die Reiche dar, die sich am Ende des ersten beim Übergang zum zweiten Äon ablösen: "Die Ferse des ersten Äon ist Esau, die Hand des zweiten ist Jakob. Der Anfang des Menschen ist die Hand, sein Ende die Ferse". Das besagt, daß mit Esaus, d.i. des römischen Reiches, Ende die Weltherrschaft

9 Gen 32, 22 - 32.
10 Gen 32, 28.
11 Num 23, 7 - 10; 18 - 24; 24, 3 - 9; 15 - 24.
12 1 QM XI, 6f. 4 Q test 9ff.
13 Jub 29, 13.
14 Jub 37, 1 - 11.
15 Jub 37, 12ff.
16 Jub 37, 16ff.
17 Jub 38, 1ff.
18 4 Esr 6, 7 - 10.

Jakobs, d.i. Israels, beginnt. Auch bei Philon wird Jakob als ἄρχων und ἡγεμών sowie als δεσπότης bezeichnet, dem Esau schon im Mutterleibe untertan war[19].

Die angeführten Beispiele würden als Hinweise auf Jakob den Strategen schon genügen. Doch fehlt noch der Hinweis auf seine Transzendenz, die für ihn als ein auf der Liste des Ägypterevangeliums und in den Manichaica erscheinendes Wesen charakteristisch sein dürfte. Auch hierfür findet sich in einer Schrift der griechischsprachigen jüdischen Diaspora ein Beleg. Es handelt sich um das "Gebet Josephs", von dem noch Fragmente erhalten sind[20]. Jakob bezeichnet sich hier selbst als Engel: "Denn der zu euch redet, ich Jakob-Israel, - ein Engel Gottes bin ich und ein herrschender[21] Geist - und Abraham und Isaak wurden vor allen Dingen geschaffen. Ich aber, Jakob, der von den Menschen Jakob genannt wird, habe auch den Namen Israel 'der Mann, der Gott sieht', mit dem ich von Gott benannt wurde, weil ich der Erstgeborene aller Lebewesen bin, die von Gott ins Leben gerufen wurden"[22]. Nach diesen Worten ist Jakob eine pneumatische Engelgröße, in der die Existenz von ältester Zeit an und die Herrschaftsgewalt zum Ausdruck kommt. Jakob ist also, wie das oft mit Seth geschieht, in die höhere Welt projiziert worden. Seine besonders hohe Stellung in der Engelhierarchie wird in einem Bericht hervorgehoben, der eine Umwandlung des Kampfes am Jabbok bedeutet: "Als ich aber aus Mesopotamien in Syrien kam, trat Uriel auf, der Engel Gottes, und er

19 Leg. allegor. III 29, ed. L. Cohn I 132.

20 A.-M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca (Leiden 1970), 61f. Vgl. A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs (Leiden 1970), 125ff. und J.Z. Smith, The prayer of Joseph, in: Religions in Antiquity. Essays in memory of E.R. Goodenough (Leiden 1968), S. 253 - 294.

21 Es ist fraglich, ob ἀρχικόν hier in erster Linie "herrschend" oder "anfänglich" heißt. Wahrscheinlich ist, wie in gnostischen Texten, eine gewollte Doppeldeutigkeit vorhanden.

22 Fragm. bei Orig., in Joh. 2, 31, § 189f.

sagte, daß ich auf die Erde herabgekommen war und unter den Menschen Wohnung genommen hatte und daß ich mit Namen Jakob genannt wurde. Voll Eifer kämpfte er mit mir und rang mit mir und sagte, sein Name würde den Vorrang vor meinem Namen und dem jeden Engels haben. Da nannte ich ihm meinen Namen und sagte ihm, der wievielte er unter den Söhnen sei: 'Bist du nicht Uriel, mein Achter, ich aber Israel, der Erzengel der Kraft Gottes und der Oberkommandeur unter den Söhnen Gottes? Bin ich nicht Israel, der erste Diener vor dem Angesicht Gottes, und habe ich nicht meinen Gott mit unvergänglichem Namen angerufen'?"[23] Hier wird die Stellung Jakobs in der Engelhierarchie begründet. Denn Uriel, der als oberster Regent der Gestirnengel gilt[24], tritt Jakob-Israel gegenüber. Wenn dieser ihn als seinen "Achten" bezeichnet, so deshalb, weil Uriel als achter über andere sieben Gestirnengel gesetzt ist. Er kennt Jakob als Engel, aber er will am Jabbok ihm seinen eigenen Herrschaftsanspruch zum Ausdruck bringen. Andererseits stellt der Verfasser der Schrift dar, wie erhaben Jakob-Israel als Erzengel und wie gewaltig er als himmlischer Heerführer ist. Damit dürfte eindeutig sein, daß die Vorstellung von einem himmlischen Strategen Jakob aus dem Judentum stammt.

Sowohl Judentum wie Gnostizismus haben gerade mit mythologischen Vorstellungen auf den Manichäismus eingewirkt. An anderer Stelle soll darüber ausführlicher gesondert gehandelt werden[25]. Diese Einwirkung ist um so verständlicher, als der Manichäismus ja zum Gnostizismus im weiteren Sinne gehört und die jüdischen Elemente entweder überhaupt oder mindestens zum Teil

23 An das vorhergehende Zitat von Origenes mit καὶ ἐπιφέρει angeknüpft.

24 Hen 72ff.

25 Vgl. z.B. A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, u. S. 479; 464 ff.

über den Gnostizismus in den Manichäismus gelangt sind[26].

Auch Jakob hat den Weg in den Manichäismus gefunden. Bereits im Originalwerk des Mani Τὰ τῶν μυστηρίων findet sich ein Kapitel: "Vom Zeugnis des [...] wider sich selbst zugunsten des Jakob"[27]. Welchen Inhalt dieses Kapitel gehabt haben mag, läßt sich nicht mit Sicherheit erschließen. Könnte vielleicht hier Esau zugunsten Jakobs ein Schuldbekenntnis abgelegt haben?

Mythologische Aussagen über Jakob finden sich aber in Hymnen aus Turfan. Mehrere Beispiele mögen verdeutlichen, wie man den Herrscherengel Jakob in die Frömmigkeit aufgenommen, ja ihn sogar zur Stützung der feudalistischen Staatsideologie herangezogen hat.

1. Sehr schön kann der Sitz im Leben bei einem Fragment bestimmt werden, das Jakob als Engelstrategen enthält[28]. Es ist ein mittelpersisches Gebet für einen Uigurenkhan. Er wird als "Throninhaber" und (in türkischer Sprache) als "unser göttlicher Khan" angeredet. Im Rahmen eines an ihn gerichteten Lobpreises wird für ihn Schutz und Hilfe erbeten. Der Segen, der über ihn kommen möge, soll ihm von den himmlischen Heerscharen geschenkt werden, den kirdagārān "den Mächtigen", farrahān "den Herrlichkeiten", wāhšān[29] "den Geistern", an deren Spitze Jakob steht. Das erinnert sehr an Himmelsschilderungen im Ägypterevangelium. Ebenso fühlt man sich erinnert, wenn dem Khan pāsbānān "Wächter" und pādārān "Beschützer" zur Sei-

26 Vgl. den Weg des Henochbuches.

27 Nach Mitteilung von J. Fück an A. Adam ist in der ältesten Handschrift eine Lücke vorhanden. Die Interpretation des Namens Jakob bei G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipzig 1862, Neudr. Osnabrück 1969), Anm. 310, erscheint mir falsch. Es handelt sich nicht um einen Schüler Manis. Der Zusammenhang, in dem das Kapitel steht, läßt gerade auf Größen der religiösen Vergangenheit schließen: Justasp, Messias, Jesus.

28 M 43; M. Boyce, A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian (Leiden 1975), S. 193f.

29 Nach W. Sundermann wäre wāxšān zu erwarten, h statt x Fehler eines Sogdiers oder Türken.

te stehen und yazdān "Götter", ba'ān "Herren" und frēstagān "Engel" ihm Glück bereiten sollen. Die dem Namen Jakobs vorangehenden Attribute "der kraftvolle Gott, der worterschaffene, der Oberbefehlshaber der Helden, der kampfsuchende, der tapfere" dürften sich auf Jakob beziehen[30], während Prädikate des Ruhmes, die dem Herrscher gelten, dessen Namen vorangehen: "ruhmvoller Throninhaber, Diademträger, göttlicher Khan, Quyil bilga qān". Hier wird also der Herr der himmlischen Heerscharen Jakob als Beschützer des irdischen Herrschers, der als Uigurenkhan der Schutzherr der manichäischen Gemeinde ist, bezeichnet. Von einem solchen Gebet der Manichäer für den Khan wird bei einem persischen Historiker des 11. Jh's , Gardīzī, berichtet; er erzählt, daß Manichäer jeden Tag sich beim Gouverneur (ʿāmil) versammelten und laut aus den Büchern Manis rezitierten[31]. Sie scheinen hierbei Gebete für den Khan der Uiguren vorgetragen zu haben. Das entspricht der Art, nach der in Rom die Klienten täglich beim Patron erschienen, um ihm alles Gute zu wünschen.

2. In gleicher Weise wird für Land und Herrscher des Ostgebiets im ersten Teil von M 4 b[32] die Hilfe der göttlichen Welt, insbesondere durch Mitwirkung der Engel, erbeten. In diesem Abschnitt, der mitten im Text beginnt und als Überschrift den Titel paywahišn ī frēstagān "Gebet zu den Engeln" trägt, heißt es von Strophe 2 ab:

Str. 2 Rafael, Michael, Gabriel, Sariel
mitsamt allen großen Engeln

30 W. Sundermann möchte diese Attribute auf den Herrscher selbst beziehen.

31 Zajn al-Aḫbār, ed. Habībī (Teheran 1968), 268.

32 M. Boyce, Reader 190f. Vgl. die Analyse von M 4b bei M. Boyce, A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan collection (Berlin 1960), 2.

mögen Frieden und Ruhe mehren
der ganzen Kirche des Ostgebietes.

Str. 3 Preis sei den sehr starken Engeln,
den hohen (?) fügsamen Mächten[33],
damit sie die Söhne der Rechten bewahren
vor Luft- und Fleischesmächten.

Str. 4 Wir preisen den Gott Mani, den Herrn,
wir ehren deinen großen leuchtenden Glanz,
wir beten den heiligen Geist an
mit den Herrlichkeiten und großen Engeln.

Str. 5 Preis sei den sehr starken Engeln
(die 2. Zeile scheint ausgelassen)
(damit[34])
sie die Religion der Götter bewahren
und die Sünder gegen die Wahrheit bekämpfen.

Str. 6 Der weise Gesandte, der liebevolle Gott,
charmant anzusehen, starker Gott mit edlem Namen,
König Frēdōn und Jakob Narimān
mögen die Kirche und uns, die Kinder, schützen.

Str. 7 Lob und Preis von uns allen
möge vor den drei Herren angenommen werden,
damit sie uns Kraft und Stärke senden mögen
an diesem Tag und in der Zeit des Glücks.

Str. 8 Segen komme von den Göttern der Höhe
und neue Hilfe aus der Kraft des Schöpfers
über das Reich und den Herrscher,
damit sie gläubig seien in der heiligen Religion.

Wie in dem vorher besprochenen Text werden die himmlischen Heerscharen, die farrahān und wāhšān[35], auf eine Stufe

33 Die Bedeutung der Adjektiva ist unklar.

34 In dieser Strophe scheint eine Zeile ausgelassen worden zu sein.

35 S. o. Anm. 29.

mit den frēstagān gestellt. Daß frēstagān in diesem Hymnus die Bedeutung "Engel" hat, ist aus Strophe 2 zu ersehen, in der sie die Heerschar der Erzengel Rafael, Michael, Gabriel und Sariel bilden. Nachdem in Strophe 3 von weiteren Schutzengeln die Rede ist, wird in Strophe 4 Mani als Herr und Gott angerufen. Die gleiche Strophe begegnet auch im manichäischen Bet- und Beichtbuch[36]. Wenn Mani als göttliche Größe angesehen wird, so entspricht das auch der Identifizierung mit dem Buddha Maitreya und Christus im Bet- und Beichtbuch. Er ist eine eschatologische, himmlische Größe. Die Anbetung des heiligen Geistes entspricht der Verehrung Manis als Paraklet, wie sie im koptischen Psalmbuch so umfänglich zu finden ist. Allerdings könnte in Strophe 4 frēstagān auch mit "Apostel" übersetzt werden. Die voranstehenden farrahān (δόξαι) sind sicher überirdische Engelmächte. Dann hätte man hier eine Kette von den himmlischen Größen bis herab zu den Funktionären der Kirche vor sich. Bei solcher Interpretation könnte dann Strophe 5 auf die manichäischen Lehrer bezogen werden. Sie würden den Segen empfangen, das kirchliche Wächteramt wahrzunehmen. Afrīn kann ja nicht nur "Gebet" im Sinne von "Bitte" oder "Lobpreis" bedeuten, sondern auch "Segen". In Strophe 8 wird um Segen gebeten. Aber man könnte auch für alle Stellen himmlische Schutzgeister annehmen. In Strophe 6, in der eine Trias von mythologischen Figuren genannt wird, begegnet Jakob mit dem Beinamen Narimān an dritter Stelle. An erster Stelle steht frēstag rāymast[37], yazd dōšārmīgar, wryhr pad dīdišn, nērōgāwand bay agrāw nām, der weise Gesandte, der liebevolle Gott, charmant anzusehen[38], starker Gott mit edlem Namen, an zweiter Stelle

36 W.B. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1936, Neudr. Selected Papers I [Leiden 1977]), Z. 37 - 43. Dort findet sich Konj. -ām statt Ind. -ēm.

37 Vgl. W.B. Henning, Bet- und Beichtbuch, Index, s. v.

38 Die Vokalisation ist unklar; vgl. M. Boyce, A word-list of Manichaean

Frēdōn. Frēdōn ist eine mitteliranische Form von altiranisch Thraetaona[39]. Dieser ist neben Keresaspa ein König der Urzeit. Beide sind Drachentöter[40]. Die Funktion des Frēdōn als die eines kämpferisch beschützenden Gottes tritt an einer Stelle des folgenden Hymnus hervor, an der er neben Mihryazd, dem lebendigen Geist, angerufen wird, der ja in mittelpersischen manichäischen Texten als der siegreiche Unterwerfer der bösen Mächte dargestellt ist[41].

Frēdōn findet sich aber nicht nur als Ausdrucksmittel iranischer Manichaica, sondern auch im westlichen Gnostizismus. Im "Unbekannten altgnostischen Werk" des Codex Brucianus[42] ist er in die eigenartige mythologische Metaphysik dieses Textes eingebaut worden. Daß durch einen Sproßvokal "Aphredon" entstanden ist, darf nicht verwundern. Als sein Wesen wird die ἀφρηδωνία genannt. Sie bietet ähnliche Charakteristika wie die Eigenschaften des Frēdōn im Iranischen, insbesondere die der Macht. Die Verbindung mit dem λόγος – δημιουργός erinnert an die Verbindung des Frēdōn mit dem Lebendigen Geist[43]: "Und dann wurde dieser λόγος – δημιουργός göttliche Kraft und Herr und Erlöser (σωτήρ) und χρηστός und König und ἀγαθός und Vater und Mutter; dieser ist es, dessen Werk Nutzen gebracht hat; er wurde geehrt und wurde Vater

Middle Persian and Parthian (Leiden 1977), Index, s. v. Ich verdanke die Übersetzung D. Weber, der mich auch auf die Parallele in M 74 I R 13 hingewiesen hat. Dort bezieht sich das Wort auf Jesus. Das Abstraktum wryhryy (M 221) übersetzt W. Henning mit "charm": The book of the Giants. BSOAS 11, 1 (1943) 52 - 74; vgl. auch S. 64, Anm. 1 (Neudr. Selected Papers II [Leiden 1977]).

39 Vgl. G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965), S. 23.

40 Vgl. Widengren, a.a.O.

41 M 4b, v. 9b. Vgl. auch die Anrufung in einem manichäischen Zaubertext: W.B. Henning, Two Manichaean magical texts. BSOAS 12 (1947) 39 - 66.

42 Vgl. C. Schmidt - W. Till, Koptisch-gnostische Schriften I (3. Aufl. Berlin 1962), Namen- und Sachregister.

43 Schmidt - Till, a.a.O. 351, 11.

derjenigen, die geglaubt haben. Dieser wurde Gesetz (νόμος) durch die ἀφρηδωνία und mächtig (δυνατός)". Ein wie hohes jenseitiges Wesen dieser Aphredon ist, zeigt der Umstand, daß bei der Schaffung des Gottmenschen ein Körperteil nach dem Typ des Aphredon gestaltet wird[44]. Freilich, was man sich unter einem Aphredon-Gesicht vorzustellen hat, bleibt fraglich[45]. Doch scheint seine Lokalisierung in der Lichtwelt möglich zu sein. Er hängt mit einem βάθος zusammen, in dem ein Eingeborener verborgen ist, der drei Kräfte offenbart und in allen Kräften mächtig ist: "Wenn die Idee aus dem βάθος kommt, so nimmt Aphredon den Gedanken (ἐπίνοια) und führt ihn zum Eingeborenen (μονογενής) und der Eingeborene führt ihn zum Kind und sie führen ihn zu allen Äonen bis zum Ort des τριδύναμις usw."[46]. An einer anderen Stelle ist ebenfalls Verbindung zum βάθος vorhanden, doch ist dort Aphredon von zwölf χρηστοί umgeben und steht auch in Beziehung zu einem κανοῦν , einem Korb, der sich in der Unsterblichkeit befindet[47].

Wenn Jakob als Narimān (= altiran. nairyō-manah "der mit männlicher Gesinnung") bezeichnet wird, so hat er damit einen Beinamen übernommen, der in mitteliranischer Mythologie als solcher begegnet, aber auch zu einem Eigennamen geworden ist. Sowohl in der iranischen Fassung von Manis Gigantenbuch[48] wie auch im ostiranischen Bestattungsritual[49] kommen Sām und Narimān als eigene Gestalten nebeneinander vor. Im letzteren sind sie die nächsten Verwandten Keresaspas, der sonst auch

44 Schmidt - Till. a.a.O. 364. 25.
45 Schmidt - Till. a.a.O. 339. 7; 340. 33.
46 Schmidt - Till. a.a.O. 339. 9ff.
47 Schmidt - Till. a.a.O. 338. 28ff.; 349. 22ff.
48 W.B. Henning. BSOAS 11 (und Selected Papers II). a.a.O.
49 Vgl. G. Widengren. a.a.O. 340.

Narimān als Beinamen führt. Jakob Narimān kann also, wenn er neben Frēdōn als Kämpfer auftritt, an die Stelle von Keresaspa Narimān getreten sein. Zugleich kann er aber auch den Wahman Narimān anderer manichäischer Texte vertreten, zumal Wahman (= νοῦς) ja auch den Herrschercharakter besitzt; er heißt doch auch "Wahman Narimān, der Herrscher der heiligen Religion". Ebenso begegnet Wahman als drittes Glied der Trias: Jesus, Lichtjungfrau, Wahman[50].

Wer ist aber der erste Gott? Nach der Beschreibung "charmant anzusehen" möchte man an den Dritten Gesandten denken, der ja seine Schönheit als Kampfmittel gegen die bösen Mächte einsetzt. Wenn man aber bedenkt, daß auch Mani solche preisenden Namen beigelegt werden, dann erscheint es mir durchaus möglich, daß er gemeint ist[51]. Gerade das erste Prädikat, rāymast "weise, einsichtsvoll", spricht für den Nus-Charakter des Mani. Somit wäre in Strophe 6 an Strophe 4 angeknüpft. Mani wäre also von zwei Kämpfern begleitet. Da er selber in Turfanhymnen ebenfalls als "machtvoll und stark" bezeichnet wird, paßt die Zusammenstellung mit Frēdōn und Jakob als Strategen gut[52]. Daß Jakob Narimān ebenso wie der von E. Waldschmidt und W. Lentz in der chinesischen Hymnenrolle gefundene Jakob ein Kirchenfürst ist[53], möchte ich bezweifeln. Ich glaube vielmehr, daß wir es auch hier mit dem Engelfürsten Jakob zu tun haben.

50 Vgl. den Index zu F.C. Andreas - W.B. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933; Neudr. in W.B. Henning, Selected Papers I). Narimān könnte nach W. Sundermann wie bei Wahman auch bei Jakob in der Bedeutung "männlich, kühn" gebraucht sein.

51 Vgl. Pelliot M 914, ed. J. de Menasce, Fragments manichéens de Paris, in: W.B. Henning, Memorial volume (London 1970) 304 - 305. Übersetzung in: A. Böhlig - J.P. Asmussen, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980). S. 241f.

52 Vgl. W.B. Henning, Bet- und Beichtbuch, Z. 23ff.

53 E. Waldschmidt - W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1926), 8.

Weil im Persischen und in der Sprache des Manichäismus überhaupt das Wort "Gesandter" sowohl für "Engel" als auch für "Apostel" stehen kann, ist natürlich immer eine gewisse Doppeldeutigkeit gegeben. Die Stelle findet sich in der chinesischen Hymnenrolle in einem Preis aller das Gesetz beschützenden Lichtgesandten[54]. Hier wird etwa in der Mitte des Hymnus Jakob[55] als das Oberhaupt, der große General, bezeichnet, der Rüstungen und Waffen bereitet, die aufsässigen Abtrünnigen zu zerschlagen. Auch die Erwähnung des die Maras, d.h. die dämonischen Kräfte, besiegenden Generals[56], mit dem ja wohl der genannte Jakob gemeint ist, kann durchaus auf eine metaphysische Engelgröße gedeutet werden, wie sie ja der Zusammenhang in den oben besprochenen Texten sowieso nahelegt. Das würde bedeuten, daß die Gesandten eine Kette von der himmlischen Welt herab bis zu den Funktionären der Kirche bilden, eine Vorstellung, die ja auch mit der des ehemaligen Manichäers Augustin in "De civitate dei" zusammenstimmen würde[57].

Strophe 7 und 8 korrespondieren miteinander. Denn die Gläubigen, die Lob und Preis spenden, werden gesegnet. Man kann wie in M 43 šahr und šahriyār als das Ostgebiet ansehen, für dessen Reich und Herrscher der Glaube an den Manichäismus erbeten wird[58].

Auch in dem mit der 9. Strophe beginnenden Hymnus paywahisn i barsymws "Gebet zu Barsimus" wird Jakob häufig erwähnt[59].

54 Chinesische Manichaica, hrsg. v. H. Schmidt-Glintzer (Wiesbaden 1987), Str. 209 - 221.

55 A.a.O. Z. 215c.

56 A.a.O. Z. 218a.

57 Z.B. XII 1.

58 So deutet auch M. Boyce den Text: Reader 191. Anm.

59 Vgl. M. Boyce, Reader 191.

Str. 9 Wir preisen Barsimos Jakob
und wir preisen Bar ...,
damit sie herbeiführen immer neues Glück
über diese ganze Gemeinschaft.

9a Mihryazd, unser Vater, Erlöser und Wohltäter,
mit dem tapferen Frēdōn und allen Engeln,
sie mögen schützen und behüten die heilige Religion,
den glücklichen Leiter, den Herrn guten Namens.

Die Strophe 9 ist, dem Inhalt entsprechend, in zwei Strophen zu teilen. Wer der angeredete Barsimos Jakob und der Bar..., dessen Name in der zweiten Zeile zerstört ist, eigentlich sind, bleibt fraglich[60]. Man könnte vielleicht an Leiter der Gemeinde denken; doch warum werden zwei angerufen? Die Strophe 9a mit ihrer Bitte um Schutz für die Gemeinde und ihre Leiter könnte allerdings für eine solche Deutung sprechen. In diesem Fall würde hier Jakob Beiname des Barsimos sein, was freilich nicht gegen eine Entnahme aus der manichäischen Mythologie spricht. Die Kräfte, die zum Schutz angerufen werden, Mihr, Frēdōn und die Engel, sind eine ausgesprochen kämpferische Gruppe.

In Strophe 10 wird der Lobpreis des manichäischen Pantheons zusammengefaßt:

Str. 10 Leuchtende Sonne, Gott Zenares[61], mit der Mutter
der Lebenden,
Mihryazd zusammen mit den 5 und 12 Engeln[62],
mögen alle von der heiligen Religion gepriesen werden.

60 Zu Barsimos s. u. Exkurs, S. 180.

61 D.i. der Dritte Gesandte.

62 Zu den fünf seelensammelnden Engeln vgl. A.S.W. Jackson, Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments (New York 1932), S. 44 - 45, zu den zwölf großen Schiffsherren vgl. Chinesischer Hymnenzyklus 127c, wo sie zusammen mit sieben genannt werden; vgl. dazu E. Waldschmidt - W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 505 - 507.

Strophe 11 spricht nun von der Hilfe, die der Kirche von höchster Höhe kommt:

Str. 11 Neuer Segen, neuer Sieg komme von Gott Zerwan
über die Herrlichkeiten und Engel, die Geister
dieses Äons,
damit er die heilige Religion bewahre,
ihr Schützer sei innen und außen, Freund und
Bewahrer.

Mit Strophe 12 wendet sich die Gemeinde wieder an die Engelwelt:

Str. 12 Wir preisen die starken, kraftbesitzenden Engel,
Rafael, Michael, Gabriel, Suriel,
damit sie uns vor allem Unglück bewahren
und uns vor dem sündigen Ahrimān retten.

Auf die Erzengel folgt Jakob, der Führer der Engel, in Strophe 13 und 14:

Str. 13 Wir preisen den Gott Jakob, den Engel,
mit den Herrlichkeiten, Mächten und großen Geistern,
damit sie uns mit starker Kraft schützen
und uns führen innen und außen.

Str. 14 Wir beten an (?) in Glücklichkeit die große Kraft,
Jakob den Engel, den Anführer der Engel.
Nimm du von der ganzen heiligen Religion
immer neuen Lobpreis und große Verherrlichung an.

Dann wird der höchste Gott um Heil gebeten, das er der Gemeinde gibt:

Str. 15 Frieden und neues Heil komme von Gott Zerwan,
Segen und neues Glück von den Göttern und Engeln
möge euch Herrlichkeiten und Geistern zuteil werden.
Uns gebe er Frieden[63] auf dem Weg des Heils.

63 Der Text hat "er gebe Frieden".

In Strophe 16 wendet sich die Bitte an den Engel Jakob:

Str. 16 Neue Kraft komme von Jakob dem Engel.
Neue Freude von allen Engeln
werde zuteil dieser Gegend.
Sie mögen uns in immer neuem Frieden führen.

In Strophe 17, von der uns nur etwas mehr als ein Vers erhalten ist, wendet sich die Gemeinde schließlich an die Schutzgeister:

Str. 17 Kommet, ihr Herrlichkeiten, Geister und Mächte.
Nehmt die Rechte . . .

Wenn man bedenkt, daß in dem Hymnus von Strophe 9 ab Lobpreis transzendenten Größen dargebracht wird und andererseits von ihnen Hilfe erwartet und erbeten wird, so liegt es eigentlich nahe, auch Barsimos Jakob und Bar... als zu dieser Gruppe gehörig anzusehen.

Selbst wenn ein ἀρχηγός mit Namen Jakob in diesen Bitten teilweise mit gemeint sein könnte, die Existenz eines Engelgenerals Jakob bei den Manichäern dürfte aus den zentralasiatischen Texten gesichert sein.

EXKURS

Daß Barsimus eine mythologische Figur und zwar ein Engel ist, kann angenommen werden, wenn man ihn mit dem in CMC 49,3 erwähnten Βάλσαμος identifiziert. Dort erscheint dieser dem Adam in seiner Apokalypse: ἐγώ εἰμι Βάλσαμος ὁ μέγιστος ἄγγελος τοῦ φωτός . Barsimus kommt aber noch in anderen iranischen Texten vor. Neben Jakob dem Engel erscheint er als xwadāy Barsimus in der Engelliste M 20. In M 196 findet er sich in einer Liste von "tapferen Schafhirten", die von M. Boyce als Engel angesehen werden. Ebenfalls begegnet er in dem Amulett M 1202 (W.B. Henning, Two Manichaean magical texts, BSOAS 16 [1947] 39 - 66, besonders 50f.) Der Name Balsamos steht in der griechischen Literatur neben Balsames, einer Himmelsgröße, die wohl mit ihm identisch ist: ἐγώ εἰμι ὁ πεφυκὼς ἐκ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης (PGM IV, 1018f.) F. Cumont (PW 2, 2839f.) und J. Michl (RAC V 208, Nr. 46) sind bezüglich der Ableitung verschiedener Meinung. Beide sehen mit Recht in dem Namen eine ursprünglich syrische Bezeichnung, doch möchte ersterer ihn auf Baʿal šamīn "Herr des Himmels", letzterer auf Baʿal šemeš "Herr der Sonne" zurückführen. Für die erstere Deutung spricht η , das mit griechischer Endung versehen ist, und die Deutung bei Philo von Byblos, fr. 2,4 (Müller, FHG III 565 = S. 35, 19 - 36): τοῦτον γὰρ θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησιν. Es liegt allerdings nahe, daß in der hellenistischen Tradition die beiden Namen zusammengefallen sind, da ja die Sonne vom Himmel stammt.

BYZANZ UND DER ORIENT
GEDANKEN ZU IHRER BEGEGNUNG

Bereits aus der Lage der Stadt Konstantinopel ist der Doppelcharakter zu erkennen, den das byzantinische Reich besitzt. Mochten auch verkehrstechnische und strategische Gesichtspunkte die Wahl des alten Byzantion als Stätte für die neue Hauptstadt Konstantins bestimmt haben, so ist doch die Lage symbolisch für ein tieferes geschichtliches Problem. Die neue Hauptstadt liegt am Rande Europas, ihr gegenüber beginnt Asien. Immer wieder ist Byzanz auf Asien angewiesen und schließlich geht es durch dessen Verlust zugrunde. Gewiß hat Byzanz lange Zeit auch im Westen Europas Bedeutung gehabt und in Südosteuropa eine große kulturelle und zivilisatorische Aufgabe erfüllt. Dieses Werk hat unser Jubilar F. Dölger[1] zusammenfassend gewürdigt. An dieser Front steht Byzanz aber Völkern und Staaten gegenüber, die ihm kulturell unterlegen sind und darum auch trotz schweren militärischen Zusammenstößen dem inneren Einfluß von Byzanz sich nicht verschließen können. An dieser Front gab es nur eine Konkurrenz, die mit dem Westen, welche sich speziell im Kampf um die Kirchen zwischen Byzanz und Rom auswirkte.

Die Lage gegenüber dem Orient war viel komplizierter. Hier steht Byzanz einem Gebiet gegenüber, auf dem bereits vor Jahr-

Erstveröffentlichung in: Polychronion (Festschrift F. Dölger z. 75. Geb.), hrsg. v. P. Wirth (Heidelberg 1966), S. 105 - 116.

1 F. Dölger, Die mittelalterliche Kultur auf dem Balkan als byzantinisches Erbe, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt (Darmstadt 1964), S. 261 - 281.

tausenden alte Hochkulturen erwachsen waren. Das konnte nicht ohne Folgen bleiben, solange von dort her selbständige Kulturkräfte kamen. Diese Strömungen hatten zwar viele Metamorphosen durchgemacht, hatten dann aber im Hellenismus der eigentlich hellenistischen Epoche, ganz besonders aber der Kaiserzeit, Eingang gefunden. Byzanz hatte nicht nur schwere politische Kämpfe durchzufechten, sondern auch um sein Wesen aufs schwerste zu ringen. Daran war nicht zuletzt die orientalische Frage schuld.

Aus drei Komponenten war Byzanz zusammengewachsen, die sich immer aufs neue untereinander ausglichen und infolge immer neuer Unausgeglichenheit eine stete Bewegung hervorriefen.

1. Byzanz war die Weiterführung des römischen Reiches.

2. Byzanz war zugleich die Weiterführung des Alexanderreiches und diese von Rom übernommene Aufgabe gewann ein neues Gesicht nach der Gründung Konstantinopels.

3. Byzanz wurde ein christliches Reich, wodurch die vorherigen Ideologien entweder ausgeschaltet oder umgestaltet wurden.

Die zweite und dritte Komponente tragen den Orient nach Byzanz hinein. Denn die griechische Kulturwelt, mit der Rom bereits vorher zusammengetroffen war, hatte nicht mehr die Form des alten Griechentums, sondern die Gestalt des Hellenismus angenommen, der sich gerade in der Kaiserzeit noch weiterentwickelte und in Geistesrichtungen wie der Gnosis, dem Hermetismus und der Astrologie eine vollkommen umstürzende Weltschau herbeiführte. Nicht zuletzt waren hierbei geistige Kräfte aus Iran, Babylonien, Syrien-Palästina und Ägypten am Werk. Auch die Philosophie wurde stark von den neuen Strömungen beeinflußt. Die Popularphilosophie sowie der mittlere Platonismus ebenso wie der später so einflußreiche Neuplatonismus legen davon beredtes Zeugnis ab. Aus dem Orient kam aber

auch das Christentum. Aus der Verbindung von zweiter und dritter Komponente entsteht das Problem der Hellenisierung des Christentums. Harnacks These von der Gnosis als dem Versuch einer akuten Hellenisierung[2] des Christentums ist schief; er hätte eigentlich "Hellenistisierung" sagen müssen. Bezeichnend für die spätere, byzantinische Entwicklung ist die Kombination von Hellenisierung und Hellenistisierung. Das griechische Bildungsgut wird gerade bei den großen Kirchenvätern ganz deutlich; zugleich kommen aber neue religiöse Triebkräfte aus dem Hellenismus, die orientalisch beeinflußt sind, in ihre Gedankenwelt. In den Ostprovinzen des Reiches und den vorgelagerten Randgebieten läßt sich diese Entwicklung besonders gut beobachten. Dort, wo die Grenze von hellenisierter und einheimischer Bevölkerung ohne griechischen oder hellenistischen Kultureinfluß liegt, heben sich z.B. die religiösen Äußerungen der Kirchenschriftsteller deutlich voneinander ab. Da aber die Verhältnisse nicht starr bleiben, gilt es immer neu für die einzelnen Epochen das Verhältnis von hellenisch, hellenistisch und orientalisch herauszuarbeiten.

Aber auch gewissen Formen des Staatslebens gibt das Christentum durch gegenseitige Auseinandersetzung neue Inhalte. Manche alte Tradition erhält vom Christentum her einen neuen Sinn. Wie eng das Reich aber mit der religiösen Ideologie im Innersten verbunden war, erhellt folgender Parallelismus: Mit der Christianisierung erhalten Kaiser und Reich einen eschatologischen Charakter[3]. Zur gleichen Zeit bemühen sich die Mönche durch ihre Lebensweise die Endzeit vorwegzunehmen. War es da verwunderlich, daß auch der Staat selbst mönchische Züge so stark in sich aufnahm? Waren die Christen zunächst weltabge-

2 A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (4. Aufl. Tübingen 1909), S. 250ff.

3 J. Vogt, Der Niedergang Roms (Zürich 1965), S. 218.

wandt gewesen, so mußte sich dies durch zwei Fakten ändern: einmal weil das erwartete Ende immer noch nicht eingetreten war, weiter weil durch die Hinwendung des Staates zum Christentum dieses Ende nachgeholt schien. Wenn auch der Menschensohn nicht nach seinem Tode als Richter mit den Engelscharen gekommen war, so hatte er doch jetzt seinen Einzug dort gehalten, von wo aus die Erde regiert wurde. An seiner Statt regierte der Kaiser als sein Stellvertreter auf Erden. Wenn der Kaiser früher pontifex maximus gewesen war - noch Konstantin führte diesen Titel -, so erwies er sich in der christlichen Zeit durch seine Fürsorge um das Wohlergehen der Kirche, auch durch die persönliche Beteiligung an den theologischen Schwierigkeiten, die in ihr entstanden, als ihr wahrer Betreuer. Gerade des Kaisers Verhalten auf dem Konzil von Nikaia zeigt das[4]. Aber auch die andere Seite der Kaiserideologie wird bereits damals hervorgetreten sein, er war auch Nachfolger des vergöttlichten römischen Kaisers. Gerade im Orient war das noch mehr gegeben[5]. Denn hier war eine solche Vorstellung seit alters vorhanden. In Ägypten schloß sich die Vorstellung des römischen Kaiserkultes ungebrochen an den von den Ptolemäern gepflegten Herrscherkult an. Aber auch der übrige Osten suchte sich selbst in republikanischer Zeit Objekte für solche Verehrung[6]. Man könnte nun die etwas zurückhaltendere Form des Kaiserkultes im Westen des römischen Reiches als geeigneter für eine christliche Neugestaltung der Kaiseridee ansehen. Die Stellung des Kaisers als eines Stellvertreters Christi auf Erden läßt dies zunächst auch so scheinen. Sicher ist aber aus orientalischen

4 Vgl. H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche III (3. Aufl. Berlin 1961), S. 105.

5 M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II (2. Aufl. München 1961), S. 154ff.

6 Nilsson, a.a.O. 178ff.

Einflüssen, die in die hellenistische Welt eingedrungen waren, die weitere Entwicklung zu erklären, nach der die Göttlichkeit des Kaisers Problem blieb. "Der Kaiser ist auch weiterhin Objekt des Kultes"[7]. Es ist bezeichnend für die kulturellen Zusammenhänge, daß gerade in der iranischen Königsverehrung ähnliche Züge begegnen. Iran ist ja auch das Großreich, mit dem Byzanz in Diplomatie und Krieg am meisten zu tun hatte. Auch in Iran ist der Herrscher zugleich Priester und Gott. Er ist der reinkarnierte Mithra[8]. Der König wird zum Weltherrscher. Ihm wird als dem Abbild des das Weltall erlösenden Gottes die Proskynese geleistet[9]. Seine Inthronisation ist Beginn einer neuen herrlichen Zeit[10]. So ist es auch in Byzanz. Bereits Euseb hat im Kommen des Kaisers den Beginn der Heilszeit gesehen[11]. Die Farben des Kaisers sind rot (Purpur, Porphyr) und weiß, die Farben des Krieger- und des Priesterstandes. So trägt der Kaiser an hohen geistlichen Feiertagen ein weißes Gewand. In Iran löste man diese Doppelheit durch eine Kombination von rot mit weiß[12]. Weitere Übereinstimmungen mit iranischen Anschauungen finden sich z.B. in der Zeremonie der Vorhänge, durch die der Kaiser abgesondert wird[13], in der Zeremonie der verhüllten Hände[14] oder in der Vorstellung von der "Fami-

7 O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee (2. Aufl. Darmstadt 1956), S. 49. Aus dieser inneren Haltung ergibt sich auch die Bedeutung der Kaiserurkunde für die Byzantiner, wie F. Dölger eindeutig gezeigt hat (Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, a.a.O. 9 - 33). Der Respekt, der einem Dokument des "Stellvertreters Christi", des μιμητὴς θεοῦ (Dölger, a.a.O. 25) entgegengebracht wird, erinnert an den "Kuß des Kreuzes, mit dem man Christus meint" (Dölger, a.a.O. 14 mit Belegen).

8 G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965), S. 238f.

9 Plutarch, Themist. 27.

10 Widengren, a.a.O. 240. 314.

11 Vogt, a.a.O. 217f.

12 Widengren, a.a.O. 154. 240.

13 Treitinger, a.a.O. 55f., und Widengren, a.a.O. 318.

14 Vgl. Treitinger, a.a.O. 64.

lie der Könige"[15]. Interessant ist, daß an Sonn- und Festtagen der Kaiser auf dem linken Teil des Thrones sitzt, während der rechte für Christus frei bleibt. (An Werktagen sitzt der Kaiser auf diesem Platz als Christi Stellvertreter.)[16] Daß der Platz für den Gottgesandten frei bleibt, erinnert an das Bemafest der Manichäer, bei dem ein Bild Manis auf einen Thron gestellt wurde, das man mit Psalmen, die wir noch besitzen, besang[17].

Die Kaiserideologie ist mit der Problematik des trinitarischen Streites in Verbindung gebracht worden. Ob man soweit gehen darf, den Arianismus gewisser Kaiser aus dem Streben nach möglichst ungetrübter Monarchie zu erklären, das erscheint mir doch fraglich[18]. Auf jeden Fall beginnt aber mit diesem Kampf die große geistige Auseinandersetzung zwischen dem Orient und Byzanz innerhalb der Reichsgrenzen und im Rahmen der Kirche, die mit der Entstehung von Byzanz zu einer Reichsinstitution wurde. Gerade im Osten des Reiches war das Christentum besonders gut organisiert. Das beweist die so eifrige Teilnahme seiner Amtsträger an Konzilien und Synoden. Diesen Reichsteil können wir in drei Gebiete gliedern: 1. Kleinasien, 2. Syrien-Palästina, 3. Ägypten und die Pentapolis. Von ihnen haben die beiden letzteren die Nachfolge der beiden großen Diadochenstaaten der Seleukiden und Ptolemäer angetreten. Ihre Hellenisierung ist äußerlich sehr stark, doch ist sie nie so in die Tiefe gegangen, daß das eingeborene Nationalgefühl verdrängt worden wäre. In diesen Gebieten entwickeln die Einheimischen eigene Schriftsprachen gerade zur Verbreitung des Evangeliums, und in der Zeit der dogmatischen Kämpfe bilden

15 F. Dölger, Die "Familie der Könige" im Mittelalter, a.a.O. 34 - 69.

16 Treitinger, a.a.O. 32f.

17 G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961), S. 105.

18 Vgl. Treitinger, a.a.O. 45.

diese Literaturen eine Hilfe für die sich von der Orthodoxie absondernden Nationalkirchen. Ägypten hat während seiner Zugehörigkeit zum Reich bedeutsame Beiträge geliefert; nicht nur, daß es als Kornkammer die Hauptstadt mitversorgte, es bot auch in Bildung und Wissen eine reiche Tradition. Seine Theologie allerdings, die zum Bedeutendsten gehört, was in der Kirche jemals auf diesem Gebiet geleistet worden ist, diente immer wieder zur Erregung von Ärgernissen. Der trinitarische Streit nahm von hier seinen Anfang. Der große Origenes, der einst den Gnostizismus überwunden, aber dabei selbst genug gnostisches Gedankengut in die Kirche eingeführt hatte, wurde verketzert. Im Kampf um die Zwei-Naturen-Lehre stand Ägypten an der Front. Seiner Richtung standen zunächst die Syrer entgegen, bis sie weitgehend auf alexandrinischen Kurs einschwenkten. Zugleich wird der Konkurrenzkampf, den Syrien und Ägypten miteinander ausfechten, an dem Schicksal des Johannes Chrysostomos oder des Nestorios deutlich. Bemerkenswert ist, wie stark der syrische Einfluß auf Byzanz war. Nicht nur in der großen Religionspolitik war dies der Fall; man muß sich auch dessen bewußt sein, daß z.B. ein so klassischer Hymnodiker wie Romanos Melodos aus Syrien stammt. Die schon lange geäußerte Vermutung, er habe für seine Art der Dichtung auf Traditionen seiner Heimat aufgebaut, ist schon deshalb nicht so abwegig, weil die religiöse Dichtung dort so alt ist wie die syrische Schriftsprache selber (Bardesanes) und gerade besonders gepflegt worden ist; es sei nur hingewiesen auf Ephräm und Jakob von Sarug. Man denke auch daran, daß Johannes Damaskenos aus diesem Lande stammte! Es war bei der geistigen Regsamkeit Syriens, die wahrscheinlich höher als die Ägyptens eingeschätzt werden muß[19], nicht nur ein politischer, sondern

19 Auch die Gnosis hat ihre Heimat wahrscheinlich in Syrien, wie die Tradi-

auch ein geistiger Gewinn, wenn die Byzantiner zeitweilig Antiochia zurückgewinnen konnten. Viel konnte die Kirche auch aus Kleinasien gewinnen. Besondere Bedeutung kommt hier den drei großen Kappadokiern zu. Gerade sie haben in den schwierigen Auseinandersetzungen griechische Denkformen zur Begriffsklärung hervorragend herangezogen. Ein so scharf differenziertes philosophisch geschultes Denken ist in der späteren ägyptischen kirchlichen Theologie nicht zu finden. Wenn Kleinasien so fest im Gefüge des Reiches verankert ist, dann liegt das daran, daß es so stark hellenisiert war, daß es keine gesonderte Schriftsprache hervorbrachte, obwohl es hier genügend Einzelstämme und Einzelsprachen gab. Die Gemeinsamkeit der griechischen Kultur machte es aber möglich, daß sogar ein Isaurier kommen konnte, um als Kaiser Zenon den byzantinischen Thron zu besteigen. Ein Beweis, wie fest Kleinasien trotz aller Angriffe ins Reich eingefügt war, ist auch die Tatsache, daß Herakleios hier mit seinem großen Reorganisationswerk, der Themenverfassung, beginnen konnte. Wahrscheinlich verdankt Byzanz auch diesem Teil des Orients seinen langen Bestand; wird doch noch nach der Lateinerherrschaft von Kleinasien aus durch das dort begründete Reich von Nikaia noch einmal eine Restauration der griechischen Herrschaft in Byzanz herbeigeführt. Immer wieder kommen aus Kleinasien und dem anschließenden Armenien frische Kräfte für das Reich oder man benutzt es als Siedlungsgebiet. Armenien gibt trotz mancher anderer Differenzen (insbesondere im Dogma) dem Reich eine Einflußsphäre, die zeitweilig so aufnahmebereit ist wie der Balkan. Ihm zur Seite steht Georgien, das aber im Höhepunkt seiner Entwicklung unter den Mongolen zerbricht.

tion und auch die neuen Texte beweisen. Ägyptische Häretiker haben dann neue bedeutende Schulgründungen hinzugefügt.

Wollte man glauben, Syrien und Ägypten hätten für Byzanz nur kirchenpolitische Schwierigkeiten bereitet, um dann nach verhältnismäßig kurzer Zeit dem Islam zuerst politisch und dann religiös zu erliegen, so verkennt man die Einflüsse, die gerade diese beiden Länder auf das Wesen des byzantinischen Staates ausgeübt haben. Viele Erscheinungen, die gerade das mittelalterliche Byzanz charakterisieren, können nur aus der gemeinsamen Vergangenheit mit dem Orient erklärt werden, zu der dann später die Einflüsse von den östlichen Grenzen treten, bis schließlich mit dem Aufschwung hellenischer Bildung in Byzanz eine Renaissance des griechischen Erbes beginnt, die aber die grundlegenden geistigen und religiösen Probleme, die inzwischen in Fluß gekommen waren, nicht mehr rückgängig machen konnte.

Eine der bedeutsamsten Auseinandersetzungen, die das junge Christentum zu führen gehabt hatte, war die mit der Gnosis gewesen. Sie enthielt bereits die Keime für gewichtige spätere Auseinandersetzungen in Byzanz in sich. Die Gnosis war auf dem Wege zur Weltreligion gewesen, in der Gestalt des Manichäismus war sie es geworden, hatte aber trotz weltweiter Ausbreitung weder den Zoroastrismus aus seiner Stellung als Staatsreligion in Iran verdrängen noch das Christentum daran hindern können, im römischen Reich diese Stellung sich zu erringen. Aber in unterschwelligen Bewegungen griff die Gnosis[20] immer von neuem um sich, um noch lange in der Form von Sekten und Häresien wie den Paulikianern oder Bogomilen und anderen dem byzantinischen Staat politische Mühe zu bereiten und von

20 Der Manichäismus ist nur eine Erscheinungsform der Gnosis, als besonders wirksame konnte er aber in der kirchlichen Terminologie schließlich überhaupt an Stelle von Gnosis schlechthin gebraucht werden. Zu seiner besonderen Nuancierung s. A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, u. S. 457 - 481.

Asien aus - durch die Umsiedlungspolitik der Kaiser - selbst bis zum Balkan, also nach Europa, zu kommen. Die Gnosis hat aber nicht nur die bekannte kosmologische, sondern sie besitzt auch, wie die neueren Funde bestätigen, eine asketisch-mystische Seite[21]. Die gnostische Qualifizierung der Gläubigen nach Gruppen, wie sie schon ganz früh auftritt in der Teilung pneumatisch - psychisch - sarkisch, wird im Manichäismus zu einem Zwei-Gruppen-Schema, das dem Gegenüber von Mönch und Weltchrist entspricht. Die Abwertung des Weiblichen[22] führt in die Gedankengänge, die die Monas als das Höchste ansehen, und bietet damit Grundlagen für philosophische Spekulationen, wie sie der Neuplatonismus bietet.

Das Mönchtum, das kurze Zeit vor der Besitzergreifung der Welt durch das Christentum in unorganisierter Form entstanden war, hat bezeichnenderweise seinen Ursprung - wahrscheinlich unabhängig voneinander - in Syrien und Ägypten. Wenn auch Ägypten in der Ideologie der Kirche das klassische Land des Mönchtums geworden ist, so darf Syrien in seinem Einfluß und besonders in seinem Radikalismus nicht übersehen werden. Das zeigt die Bedeutung, die Männer wie Ephräm Syrus und Symeon Stylita gewonnen haben. Vom ersteren werden Werke in die griechische Sprache übersetzt, andere griechisch vorhandene werden seinem Namen zugeschrieben; dem letzteren schickt Kaiser Theodosios II. Schreiben, weil er bei Streitfragen ihn als bedeutsame Autorität auf seiner Seite haben möchte. Mit der von ihm vollzogenen Einreihung des Mönchtums in die Kirche hat Athanasios von Alexandria eine folgenschwere Tat vollbracht. Zwar ist die Kirche dadurch vor dem Ausbrechen reli-

21 Zumindest in einem großen Teil ihrer Häresien. Es gibt daneben auch libertinistische Richtungen; das ist allerdings umstritten.

22 S. A. Böhlig, Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis. o. S. 28 ff.

giös besonders aktiver Kräfte bewahrt worden, doch wurde sie selber und schließlich sogar der byzantinische Staat aufs tiefste vom mönchischen Wesen beeinflußt. Das machte sich im Osten immer mehr durch den Charakter bemerkbar, den das Mönchtum annahm. Man wollte in der Nachfolge und geistlichen Gemeinschaft Christi leben und durch Askese bereits auf Erden etwas vom kommenden Heil genießen. Männer wie Ephräm gaben allerdings das Element der religiösen Erkenntnis nicht auf. In Kleinasien haben Basileios und Euagrios, die die heiligen Stätten der Askese bereisten oder auch an ihnen lebten, von ihrer griechischen Bildung aus die Askese theoretisch begründet. Gerade eine Welt, die von politischen und anderen weltlichen Problemen ständig gequält war, nahm solche Vorbilder begierig auf und eiferte bis in die höchsten Kreise ihnen nach. Wenn schließlich die Universität Athen geschlossen wurde, wenn man den Kaiser in neuer Form darstellte und wenn demütiger Kult beherrschend wurde, so ist das neben einem anfänglich eschatologischen Zug gerade der mönchischen Gedankenrichtung zu verdanken. Es ist kein Wunder, daß auch die Mönchsliteratur zu Beginn des mittelalterlichen Byzanz von Herakleios ab besonderen Aufschwung nimmt. Wenn an die Stelle von kritischen Geschichtswerken, die von politischer Sicht aus geschrieben wurden, immer stärker die Chroniken treten, so hat auch das nicht zuletzt in der mönchischen Geisteshaltung seinen Grund. Denn in der Zeit nach Herakleios, in der harte Erschütterungen von innen (Bilderstreit) und außen (Arabersturm) das Reich wanken lassen, wird ein Zweig der Literatur, der dem mönchischen Ideal entgegenkommt, besonders gefördert, die Hagiographie, die dann am Ende des Bilderstreits ihre Blüte erreicht. Im Bilderstreit und unter der Araberherrschaft wurden ja oft genug die Mönche wieder zu Märtyrern, deren Stellung sie im verchristlichten Reich übernommen hatten. Mit dem damaligen

Übergewicht der Mönchsliteratur steht Byzanz ganz an der Seite der syrischen und koptischen Literatur; auch die armenische und georgische sind etwa bis zum Kreuzzugszeitalter von ihrem Wesen vorrangig bestimmt, soweit nicht, wie in Armenien, die nationale Geschichte in der Literatur noch eine besondere Stellung einnimmt, die aber auch betont genug von religiöser Sicht aus betrachtet wird. Auch in der späteren Volksliteratur, die immer noch vom Orient in ihren Traditionsstücken stark beeinflußt ist, finden sich asketische Züge verbunden mit einer Erzählungskunst, deren Zweck es ist, Weisheit zu bieten.

Die Mönchsliteratur war im Orient für weitere Kreise geschaffen worden. Durch die Übersetzung bedeutender Kanzelredner in orientalische Sprachen und durch selbständige Schaffung ihnen ähnlicher Werke hatte man dort schon vorher eine weitverbreitete homiletische und hagiographische Literatur dargeboten. Man hatte dabei die Rhetorik kirchlich umgebildet und auf andere Weise das griechische Prinzip der Paideia weitergeführt. Gerade in Ägypten machte es sich besonders bemerkbar, daß die koptische Literatur eine Volksliteratur war. Das koptische Mönchsschrifttum ist vor allem für die religiöse Praxis bestimmt. Die Predigten des Schenute zeigen das zur Genüge. Doch erwächst in den Ländern des Mönchtums selber auch eine theoretische Behandlung seiner Aufgaben. Die Askese soll ja zu Gott führen. Diesen Weg versuchen die Mönche herauszuarbeiten, die ihrem Dasein und So-Sein einen tieferen Sinn geben und zugleich ihren Brüdern Helfer sein wollen. Hatte Basileios noch im wesentlichen die fromme Praxis ins Zentrum gestellt, so findet sich bei Symeon von Mesopotamien/Makarios die Ekstase, die den Gläubigen alles Irdische verachten läßt, so daß er für die praktische Betätigung in der Gemeinde nicht zu brauchen ist. Darum wird er nicht ständig in den Zustand der Vollkommenheit versetzt[23]. Wenn vom Erlebnis der Liebe

und "Süße" die Rede ist, so erinnert das an gnostische Terminologie, wo im Evangelium veritatis von der "Süße des Vaters" gesprochen wird[24]. Der Glaube läßt ferner den Menschen auf die vielen Wohnungen im Reiche Gottes warten, von denen Jesus Joh 14,2 spricht und hofft, sie durchschreiten zu können. Man konnte hierbei an die Hekalot-Literatur der Juden denken[25]. Die subtile Abhandlung über das Eingehen Gottes in den Menschen[26] erinnert an das Kephalaion des Mani, wo die Frage gestellt wird, wie der Licht-Nus als großer Gott sich in die Kleinheit des menschlichen Körpers begeben kann[27]. Nicht zu dieser Gruppe gehört das syrische Liber graduum, das "Stufenbuch", das selber eine Stufe auf dem Weg solcher asketischer Theologie ist. So sieht man hier in der Trennung der "Gerechten" von den "Vollkommenen" und der Forderung der Berufslosigkeit der letzteren Züge, wie sie eindeutig der Manichäismus aufweist[28]. Die Vollkommenen haben Zugang zur verborgenen Kirche[29], die das Vorbild der irdischen ist. Von Kirchen, die überirdisch sind, ist auch in der älteren Gnosis die Rede[30]. Die ähnlichen Züge sind dem syrischen Christentum eigentüm-

23 Makarios, Hom. 8, 3. 4.

24 Nag Hammadi I 31, 20; gleichfalls im Tractatus tripartitus NH I 53. 5; 55, 33; 56, 15.

25 Die Schriften von den Thronhallen Jahves, die der Mystiker durchwandert.

26 Makarios, Hom. 4, 9ff.

27 Keph. 89, 32f. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin· Kephalaia, 1. Hälfte, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig [Stuttgart 1934 - 1940]).

28 M. Kmosko möchte in der Einleitung seiner Ausgabe· Liber Graduum (Patr. Syr. III, Paris 1926), S. CXV - CXLIX, diese Schrift den Messalianern zuweisen, was jetzt ebenso umstritten ist wie die Zuweisung Symeons zu ihnen; vgl. H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon (Göttingen 1978); R. Staats, Messalianerforschung und Ostkirchenkunde, in· Makarios-Symposium über das Böse, hrsg. v. W. Strothmann (Wiesbaden 1983), S. 47 - 71; A. Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient I (CSCO, vol. 184, Louvain 1958), S. 178ff.

29 Die Rolle als Offenbarer, die der Paraklet dabei spielt, kann ebenfalls auf manichäischen Einfluß schließen lassen.

30 A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Berlin 1962) 105, 20. 22; 106, 17.

lich. Auch die Bewegung des Eustathios, die im Osten Kleinasiens aufbricht, zeigt deutlichen Radikalismus in der Askese. Dieser Radikalismus des Orients wird in Ägypten durch den dort als Mönch lebenden Kleinasiaten Euagrios Pontikos auf eine theologische Stufe gehoben. Er entwirft das Bild des vollkommenen Mönches als eines Gnostikers[31]. Er lehrt einen Aufstieg des Asketen, der der Trichotomie der hellenistischen Anthropologie Leib - Seele - Geist entspricht. Durch die "Praxis" wird die Seele gereinigt, durch das "beschauliche Leben" der Geist. Ein technisches Mittel ist hierzu das ständige Jesus-Gebet, wie es auch im weiteren Verlauf der östlichen Mystik begegnet. Ebenso stark wie in der Gnosis ist der Kampf mit den bösen Geistern, doch die Auseinandersetzung ist in die Psyche des Menschen verlegt. Hat er die Apatheia errungen, ist der Geist frei und somit "nackt", dann kann der Mönch die Gnosis erlangen. Das Wort "Gnosis" hat hier dieselbe Bedeutung wie schon früher in der Religionsgeschichte. Die Gnosis als religiöse Erscheinung ist, wie gerade auch G. Widengren am Manichäismus gezeigt hat[32], nicht eine rein intellektuelle Erscheinung; sie schließt religiöses Erlebnis und religiöse Erkenntnis in einem zusammen[33]. Die Triebkraft bei Euagrios und späteren Mystikern ist die "Liebe". Sie bezeugt sich im praktischen Leben als Nächstenliebe, gegenüber Gott aber zieht sie den Asketen empor. Durch die Nacktheit hat Gott dem Geist Gnade geschenkt, ihn zu schauen. Klingt es nicht sehr ähnlich, wenn der gnostische Jakobus bei seinem Märtyrertod spricht:

31 Vgl. H. Bacht, Pachomius und Evagrius, in: Christentum am Nil (Recklinghausen 1964), besonders S. 143 - 150.

32 Widengren, Mani 136ff. Es dürfte Augustin als ehemaligem Manichäer nicht unbedingt schwer gefallen sein, sich zum "credo, ut intellegam" durchzuringen.

33 Auch Bacht, a.a.O. 147, scheint dies trotz sehr starker Betonung des Intellektualismus zu spüren.

"Denn deine Gnade lebt in mir, der Eros, ein Werk einer Fülle zu tun"[34]? Einen langen Stufenweg wählt Ps.-Dionysius Areopagita, der aber durch die Kraft des Eros die Werte umwertet und aus der unendlichen Ferne Gottes dessen Nähe werden läßt. Darum benötigt er um so mehr die Ekstase. Auch Symeon der Theologe strebt nach der Gottschau. Bei ihm scheint aber wie bei Basileios das gnostisch-dualistische Moment überwunden zu sein. Doch fühlt man sich an die plastischen Vorstellungen der Gnosis erinnert bei der Erscheinung Gottes im Licht, das den Menschen umgibt[35]. Lichtvisionen stehen auch im Mittelpunkt der hesychastischen Mystik gewisser Theologen. Ihre Gottesvorstellung, daß Gott einerseits der ganz andere und andererseits der Gute ist, der sich offenbart, ist eine alte Anschauung, wie man sie bereits bei dem Gnostiker des Eugnostosbriefes finden kann[36].

Die Hinweise legten dar, daß Frömmigkeit und Lebensstil der Byzantiner eine besondere Note erhalten haben, die aus dem hellenistischen Erbe stammt und ihre Wirkung bis in die Gegenwart der Orthodoxie behalten hat. Zwar hat der Orient den byzantinischen Raum nicht einfach überflutet, in seiner hellenistischen Brechung aber hat er dem römischen Reich ein neues Gesicht gegeben. Demgegenüber wurde der Bildersturm, der aus nicht-hellenistischer Ideologie des Orients zu stammen scheint, gerade von der hellenistischen Theologie (z.B. Johannes Damaskenos) und dem Mönchtum bekämpft.

34 Nag Hammadi V 63, 7ff.

35 Wenn man bedenkt, daß im Hebräerevangelium (W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I [5. Aufl. Tübingen 1987], S. 142ff.) von der Entrückung Jesu auf den Berg Thabor die Rede ist, so kann auch die Verklärung und Entrückung im Licht in der Pistis Sophia (C. Schmidt - W. Till, Koptisch-gnostische Schriften I [3. Aufl. Berlin 1962], S. 3f.) hiermit verbunden werden.

36 Nag Hammadi III 72, 17.

Die Zeit des Hellenismus hörte aber für die Ostgebiete mit ihrem Ausscheiden aus dem Reichsverband noch nicht auf. Noch während in Byzanz der Bilderstreit tobt, setzt in der islamischen Welt mit Beginn der Abbasidenherrschaft ein reges Interesse für das hellenistische Erbe ein. Der persische Einfluß auf Bagdad macht sich auch hierbei bemerkbar; hatte doch der westliche Teil des iranischen Reiches viel hellenistisches Gut aufgenommen, z.B. zunächst auch die bei der Schließung der Universität Athen vertriebenen Professoren[37]. Aber auch die wissenschaftlich tätigen Kreise der orientalischen Christen, besonders die Syrer, haben bei dem Wiedererstarken des Hellenismus mitgewirkt[38]. Natürlich richtete sich das Interesse im islamischen Raum nicht auf die christlich-hellenistische Literatur. Man wunderte sich eher[39], daß so gescheite Leute wie die Byzantiner einer so dummen Lehre wie der Menschwerdung Gottes in Christo anhängen konnten. Auch die Gegenstände der griechischen Rhetorenschule fanden keinen Widerhall, da die Rhetorik im islamischen Staat überflüssig war. Aus diesem Grund ist uns auch keine griechische schöne Literatur bei den Arabern überliefert, gehörte sie doch zu diesem Teil des Bildungsgutes[40]. Aber an wissenschaftlicher Literatur der Naturwissenschaft, Medizin und Philosophie war man außerordentlich interessiert. Man konnte sich dabei ja auch auf die Achtung berufen, die der ʿilm bereits bei Muhammed genossen hatte[41]. War er bei ihm auf das religiöse Wissen beschränkt gewesen, so weitete

37 G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (3. Aufl. München 1963), S. 65.

38 F. Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam (Zürich 1965). S. 19.

39 Vgl. al-Ǧahiz bei Rosenthal, a.a.O. 66ff. Es ist bezeichnend, daß man im Orient nie ein wirkliches Verständnis für die zwei Naturen in Christus gefunden zu haben scheint.

40 Rosenthal, a.a.O. 24f.

41 Rosenthal, a.a.O. 18.

man jetzt seinen Bereich aus. Ja, man konnte sich sogar rühmen, hellenistisches Geistesgut wiederaufgegriffen zu haben, das bei den Griechen vernachlässigt worden war[42]. Die Philosophie wurde vorzugsweise in neuplatonisches Gewand gekleidet, was die Aufnahme im Orient sicher erleichtert hat. Damit können die asketischen und mystischen Strömungen nach anfänglicher Ablehnung, ebenfalls von Syrien und Iran gespeist, wieder an Boden gewinnen. Ihre religiöse Innigkeit hat dem "Wiederbeleber" der islamischen Religion, al-Ghazālī, die Kraft gegeben, den Islam in seiner ganzen Tiefe als Religion zu begreifen. Dadurch wurde aber zugleich dem Hellenismus im Islam ein Ende gesetzt.

Aber auch ein praktisches Erbe haben die Byzantiner im Orient hinterlassen, das aus der hellenistischen Staatenwelt erwachsen und besonders von Rom noch geprägt worden war, die straff organisierte Verwaltung. Nicht umsonst haben die Muslime sie übernommen, wovon viele Papyri Zeugnis ablegen, und die Fatimiden hatten guten Grund, gerade Armenier als Verwaltungsfachleute gerne heranzuziehen, die von dieser byzantinischen Tradition zehrten.

An einigen Linien sollte gezeigt werden, wie ausschlaggebend in der Welt von Byzanz die Wirkungen des Hellenismus gewesen sind und wie sich ein ständiger Austausch zwischen griechischer Denkrationalisierung, orientalischem Radikalismus und gläubiger Hingabe vollzogen hat.

42 Rosenthal, a.a.O. 68ff.

ZUR RHETORIK IM LIBER GRADUUM

Zu den eigenartigsten und interessantesten Werken der syrischen Literatur gehört das Liber graduum[1]. Es besteht aus 30 Memre, denen eine Einleitung vorangestellt ist, die nicht vom Verfasser stammt, ihn aber als von den Aposteln herkommenden Syrer bezeichnet. Er ist ein Anonymus, der ebenso wie sein Werk Probleme für seine Einreihung aufgibt. Der Editor hat seiner Ausgabe ausführliche Untersuchungen beigegeben, in denen er die Schrift den Messalianern zuweist[2]. Diese Beurteilung ist inzwischen wieder fraglich geworden[3]. Im vorliegenden Referat soll nun aber nicht dieses Problem behandelt, sondern der Versuch unternommen werden, die Form der Darstellung im Liber graduum an einigen Beispielen zu durchleuchten.

Ist bei den Einflüssen, die griechische Kultur auf den Orient gehabt hat, nicht auch an eine Einwirkung griechisch-römischer Rhetorik zu denken? Man erinnere sich, daß auch für den Theologen die alte Rhetoren- und Philosophenschule die Grundlage der Ausbildung darstellte[4]. So konnten z.B. die Herausgeber der

Erstveröffentlichung in: IV. Symposium Syriacum 1984: Literary genres in Syriac literature (Orientalia Christiana Analecta, 229), Roma 1987, S. 297 - 305.

1 Liber Graduum, ed. M. Kmosko, Patr. Syr. I, 3.

2 A.a.O. p. CXV - CXLIX. An diese Deutung Kmoskos schloß sich H. Lietzmann in seiner Kirchengeschichte an: Geschichte der alten Kirche, Bd. 4: Die Zeit der Kirchenväter, 3. Aufl. Berlin 1961, S. 181 - 184.

3 A. Vööbus, History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East I (CSCO 184, Louvain 1958), S. 178 - 184.

4 Vgl. A. Böhlig in: A. Böhlig - F. Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften

Schrift "De resurrectione" aus dem Fund von Nag Hammadi diese nach dem rhetorischen Schema aufgliedern[5]. Dem im Liber graduum nachzugehen, veranlaßten mich gewisse Wiederholungen im Text und das Ziel des Verfassers, dem Leser seine theologische Meinung durch Argumente probabel zu machen.

Durch das ganze Buch zieht sich der Gedanke, daß das Schicksal nach dem Tode der Leistung im innerweltlichen Dasein entspreche. Insbesondere wird die große Masse der Kirchenchristen in zwei Gruppen geteilt, die Vollkommenen und die Gerechten[6]. Eine solche Trennung ist die Folge widersprüchlicher Aussagen Jesu und der heiligen Schrift überhaupt[7]. Solche Gegensätze und Widersprüchlichkeiten sind nach dem Liber graduum freilich nicht Zeugnisse mangelhafter oder falscher Überlieferung, sondern bewußt und sinnvoll gegebene Gebote, die den Notwendigkeiten des weltlichen Daseins entsprechen, dem auch die Kirche unterworfen ist. Die Vollkommenen sind ein asketischer Stand, die z.B. die Gebote der Bergpredigt im Vollsinn, ja sogar darüber hinaus erfüllen, während die Gerechten den Durchschnittsstand der Kirche bilden, in der z.B. Leitungspersönlichkeiten nicht immer nach dem Liebesgebot, sondern um der Ordnung willen auch mit Härte gegen Sünder vorgehen müssen. Die Gruppen der Sittlichkeit werden in ein Entwicklungsschema eingereiht. Man steigt von dem Zustand, in dem man die kleinen Gebote erfüllt wie ein Kind, das nur Milch trinkt, oder wie einer, der infolge seiner Schwäche nur Gemüse essen darf, em-

von Nag Hammadi (Göttinger Orientforschungen VI 2. Wiesbaden 1975). S. 9 - 53; s. a. u. S. 251 - 288.

5 De resurrectione (Epistula ad Rheginum). ed. M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel - W. Till - R.McL. Wilson - J. Zandee (Zürich 1963). S. IX.

6 Index analyticus: iusti S. 1140 - 1141, perfectus S. 1146 - 1147.

7 Z.B. S. 473: Mt 5, 44 gegen Mt 18, 17; S. 475: Mt 22, 30 und 10, 37 gegen Mt 19, 6; S. 478: Col 3, 2 gegen 2 Thess 3, 10; S. 467: Mt 10, 37, Lc 14, 26 gegen Ex 20, 12, Dt 5, 16, Eph 6, 1 - 2.

por zu dem Zustand, in dem man auch die großen Gebote erfüllt wie einer, der feste Speise zu sich nimmt. Es ist möglich, auch vom Status des Gerechten zum Status des Vollkommenen zu gelangen. Immer aufs neue und von allen Seiten aus betrachtet, wird an Hand biblischer Zitate argumentiert und der Leser so zur Kenntnisnahme des Tatbestandes und der möglichen Erhebung über die unteren Stufen hinaus zur Erlangung des parakletischen Geistes angeregt[8].

Von den drei Genera antiker Rhetorik, dem genus iudiciale (τὸ δικανικὸν γένος), dem genus deliberativum (τὸ συμβουλευτικὸν γένος) und dem genus demonstrativum (τὸ ἐπιδεικτικὸν γένος) ist das genus deliberativum für unsere Sermonen Vorbild[9]. Während das genus iudiciale[10] die Prozeßrede beinhaltet und das genus demonstrativum[11] maßgeblich für das Enkomion ist, stellt das genus deliberativum[12] den "namengebenden Musterfall" dar, die "politische Rede, in der der Redner eine der Zukunft angehörende Handlung empfiehlt oder von ihr abrät, und zwar nach der genus-eigenen Qualitätsalternative utile - inutile"[13]. Hier übernimmt die theologische Diskussion die Methode der politischen Rede. Es werden allerdings nicht quaestiones finitae wie in der Politik, sondern quaestiones infinitae "allgemeine Probleme" behandelt, die bereits Cicero

8 Vgl. S. 72, 6 - 21: "Es gibt nämlich Menschen, in denen (nur) in geringem Maße vom Herrn ein kleiner Segen vorhanden ist. Das ist der kleine Teil, der Angeld von Gott genannt wird. Und es gibt (solche), die die größte aller Gaben erhalten haben; das ist die, die Parakletengeist genannt wird. Die von ihm erfüllt sind, sind auch von Gott erfüllt, und Christus wohnt vollkommen in ihnen. Daran also wird der Mensch erkannt, in dem der Parakletengeist wohnt, daß man sieht, daß er ihn lehrt, alle Menschen zu lieben, auch seine Feinde und Mörder, und für sie eifrig zu beten".

9 H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2. Aufl. München 1973, §§ 139 - 254.

10 Lausberg, §§ 140 - 223.

11 Lausberg, §§ 239 - 254.

12 Lausberg, §§ 224 - 238.

13 Lausberg, § 224.

den Philosophen zuweist; sie werden rhetorisch von Rhetoren dargestellt[14]. In unserem Fall wird die Qualitätsalternative aber von einem Ja - Nein zu einem Schlechter - Besser, bei dem das "Besser" dann das wirkliche "utile" ist.

Der Komplikationsgrad des Problems entspricht also der antiken quaestio comparativa: nec tantum inutilibus comparantur utilia, sed inter se quoque ipsa, ut si ex duobus eligamus, in altero quid sit magis, in altero quid sit minus[15]. Ja, man kann diesen Charakterzug überhaupt als den wesentlichen des genus deliberativum ansehen. Wenn auch die Zukunft in diesem Genus die entscheidende Rolle spielt, so müssen doch auch Gegenwart und Vergangenheit mitberücksichtigt werden[16]. Das bedeutet in unseren Texten: die Personen des Alten Testaments, Adam, die Patriarchen und die Propheten sowohl als auch die Personen des Neuen Testaments, Jesus und die Apostel. Zugleich wird auf die gegenwärtigen Probleme der Kirche hingewiesen[17]. Dies alles sind exempla, die bei der Beratung der zukünftigen Handlungen herangezogen werden müssen[18].

In der theologischen Rede ist für die Aussage, gerade wenn sie vergleicht, der status qualitatis besonders wichtig[19]. So wie für den "Philosophen das wahre utile immer ein honestum ist", so ist hier die Tat, die auf der aequitas beruht, das honestum und utile zugleich. Wenn gewisse Philosophen aber das honestum vom utile trennen[20], müßte man in unseren Diskussionen als honestum das Handeln der Vollkommenen, als utile

14 Lausberg, §§ 69. 70.
15 Lausberg, § 227, 3: Quintilian 3, 8, 33.
16 Lausberg, § 228.
17 Vgl. Index analyticus.
18 Lausberg, § 410.
19 Lausberg, §§ 233 - 236.
20 Lausberg, § 234.

das Verhalten der Gerechten betrachten. Soweit zum Grundsätzlichen.

Wenden wir uns der Gliederung der Sermonen zu. Die antike Rede[21] beginnt 1. mit dem exordium (προοίμιον) [22]; es folgt 2. die narratio (πρόθεσις) [23], 3. die argumentatio bzw. probatio (πίστις)[24], 4. die peroratio (ἐπίλογος) [25].

Der Aufbau der Sermonen scheint nicht immer der gleiche zu sein, je nachdem das Thema kürzer oder breiter behandelt wird. Man kann den Umfang der Rede auf das Problem zurückführen, das der Verfasser bearbeitet. Besonders ausführlich ist der 19. Sermon, der vom Weg der Vollkommenheit spricht[26]. Im exordium[27] wird der, welcher Asket werden will, aufgefordert, gutwillig, gelehrig und aufmerksam zu sein; zur "Stadt unseres Herrn Jesus" gibt es einen direkten Weg, von dem aber viele Wege abführen. Es kommt darauf an, immer mit aller Kraft auf dem direkten Wege vorwärtszuschreiten. Das ist freilich mit der Gefahr verbunden, abzustürzen. Dabei wird vorgeführt, wie das Vorhandensein von Seitenwegen ein Schutz für Kinder und Kranke (Schwache) ist, die noch nicht fähig sind, die großen Gebote zu halten. Sie werden so vor dem tödlichen Absturz bewahrt und erhalten die Möglichkeit, doch noch Vollkommenheit zu erlangen. Das Wichtigste ist, nicht abzustürzen. Für den Asketen freilich ist der Weg der Vollkommenheit das Mittel zum Heil.

21 Vgl. die Tabelle bei Lausberg, § 262.
22 Lausberg, §§ 263 - 288.
23 Lausberg, §§ 289 - 347.
24 Lausberg, §§ 348 - 430.
25 Lausberg, §§ 431 - 442.
26 S. 445 - 525.
27 Abschnitt 1 - 2, S. 445 - 452,22.

Die Abschnitte 3 - 8 können als narratio betrachtet werden[28], wenn man diese mit Quintilian[29] definiert: narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio vel - ut Apollodorus finit - oratio docens auditorem quid in controversia sit. In diesen Abschnitten wird die Problematik des engen, direkten Weges behandelt. Wofür im Proömium bereits um Verständnis geworben wurde, die Schwierigkeit und Gefahr des Aufstiegs für den Vollkommenen und die Hilfestellung von Seitenwegen, das wird hier nun ausführlich dargestellt. Die Seitenwege führen zwar noch nicht zum Ziel, man kann aber von ihnen aus zum engen Weg übergehen, wenn man vom Zustand des Kindes und des Kranken (Schwachen) zu dem des Gesunden gekommen ist. Die Wege entsprechen den großen und kleinen Geboten. Wenn man sie unterscheiden kann, ist man über den Zustand der Kindheit oder Krankheit bzw. Schwäche hinausgewachsen. Allerdings darf man die "feste Speise"[30], von der Paulus spricht, nicht auf die sichtbare Speise beziehen; sie ist vielmehr das asketische Verhalten. Die heilige Schrift ist die Quelle, aus der wir unser Wissen entnehmen können; insbesondere ist durch die Predigt Jesu und der Apostel die Verbindung des Alten mit dem Neuen zu einem Testament erfolgt. In Kapitel 8 kann man einen Transitus sehen, der mit der intensiven Betonung des Neuen Testaments und seiner Bedeutung für die großen Gebote zur argumentatio hinüberleitet[31].

In den Kapiteln 9 - 33 wird in je einem Abschnitt ein Beispiel für den vollkommenen engen, direkten Weg und den Seitenweg besprochen[32]. Weil damit also Belege gegeben werden,

28 S. 451,23 - 468,16.

29 Quintilian 4, 2, 31.

30 1 Cor 3, 2.

31 Lausberg, §§ 343. 345.

32 S. 467,17 -509,17.

könnte man hierin die argumentatio sehen. Doch könnte man auch an eine digressio, einen Exkurs, denken[33]. Dann entsprächen die zusammenfassenden Abschnitte 34 - 38 der eigentlichen argumentatio[34], in 39 - 40 hätten wir dann die peroratio vor uns[35]. Daß die argumentatio mit Kapitel 38 zu Ende geht, kann aus dem letzten Satz geschlossen werden. Es wird dort darauf verwiesen, daß die Differenzierung bereits oben, d.h. schon im 1. Sermon, behandelt worden ist. Die peroratio faßt noch einmal zusammen: sie erinnert noch einmal daran, daß die Menschen so gern auf den Nebenwegen, die nicht so eng sind, wandeln, daß aber die himmlische Stadt nur von den Vollkommenen erreicht werden kann, die schließlich den engen Weg vollenden. Gerade die wiederholte Darstellung dieser Tatsache soll die Emotion wecken, die zur Vollkommenheit führt.

Ein ganz anderes Beispiel bietet Sermon 23[36]. Er handelt über "Satan, Pharao und die Israeliten". Es geht hierbei um das Problem der Verstockung des Pharao und der Israeliten. Der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten ist ein markantes Heilsereignis, dem im Christentum das Heilsgeschehen in Christus entspricht. Dem verstockten Verhalten des Pharao in der alten Zeit steht in der neuen Epoche der Weltzeit die Verstocktheit der Israeliten in ihrem Verhalten zu Jesus gegenüber. Es soll bewiesen werden, daß weder Pharao noch die Israeliten auf Geheiß Gottes, sondern von sich aus gehandelt haben. Das ist aber nur zu beweisen, wenn man berücksichtigt, daß es dabei um sündige Menschen wie Adam geht; Adam wurde nämlich vom Satan beeinflußt, ja wurde selbst Satan, da er Gott gleich

33 Lausberg, §§ 340 - 342.

34 S. 509,18 - 521,2.

35 S. 521,3 - 525,20.

36 S. 692 - 712.

werden wollte. Für die Rebellion des Satans war Gott nicht verantwortlich und damit auch nicht für die Rebellion der Menschen.

Das exordium, Abschnitt 1[37], will den Lesern klarmachen, daß Gott nur Gutes getan hat, das Böse dagegen vom Feind stammt. Die Abschnitte 2 und 3[38] können als narratio betrachtet werden, in der der Satan sowie sein Ebenbild Ischarioth als ursprünglich zur Rechten sitzend, dann aber zur Linken überwechselnd geschildert wird, der den Pharao bzw. die Israeliten anstiftet und schließlich vernichtet wird. Aus der Bestrafung des Satans ergibt sich der Anhaltspunkt für die argumentatio, Abschnitt 4 - 10[39]. Gott würde niemanden strafen, dem er Böses auftrüge. Da Gott aber den Satan straft, muß das Böse aus dem Satan selber kommen. Dieses Böse besteht in dem Willen, selber Gott zu werden. In der zweiten Schöpfung entspricht Ischarioth dem Satan. Auch er geht von der Rechten, nämlich Jesu, zur Linken über. Jesus hat ihn als Beispiel des Satans zu sich genommen. So wie der Satan von Gott Zeit zur Buße erhielt, so hat Jesus mit der Fußwaschung Liebe erwiesen. Auch Adam wurde von Gott begnadet, ebenso alle anderen Menschen trotz ihrer Rebellion. Weil alles Sichtbare ein Schatten des Unsichtbaren ist[40], will der Satan wie im Himmel so auch auf Erden Gott sein. Dieser Frevel stammt nicht von Gott; denn Gott hat nur Gutes geschaffen. Sonst müßte man sagen: Alles, was er geschaffen hat, ist gut außer dem Satan. Was für den Satan gilt, ist auch für den Pharao anzunehmen. Die Langmut Gottes führt ihn zur Verstockung. Die Israeliten aber

37 S. 691 - 693,15.
38 S. 693,16 - 697,11.
39 S. 697,12 - 709,27.
40 Rom 1, 20.

werden durch die Demut und die Niedrigkeit, in der Gott in Jesus erscheint, verstockt. Es ist nicht Gottes Wille, der sich in der Verstockung der Israeliten kundtut, sondern die Rebellion der Menschen. Darum gibt sich Gott als Richter zu erkennen. In Abschnitt 11[41] kann die peroratio gesehen werden. Vielleicht ist hier auch eine Art Exkurs[42] an ihre Stelle getreten. Es wird das Unverständnis für die Selbsterniedrigung Gottes als Zeichen gedeutet, das dem Zeichen vom Himmel, das die Israeliten fordern, diametral entgegengesetzt ist. Das verstockte Verhalten der Israeliten ist das πρακτικόν , das ein παθητικόν nach sich zieht, um es mit der Beschreibung der Rhetorik auszudrücken[43]. Der Schlußsatz bedeutet eine typische Äußerung der indignatio (δείνωσις) [44], der Aufpeitschung der Affekte gegen den Gegner: "Sie verstehen nicht, daß wegen des Frevels und des Hochmuts des Adam und seiner Söhne er sich erniedrigte, um sie zu belehren, damit sie umkehrten zur früheren Gestalt, aus der sie gefallen waren".

Im 12. Sermon[45] "Über den Dienst der verborgenen und offenbaren Kirche" wird die Problematik der irdischen Kirche und ihrer Sakramente in sehr positivem Sinne behandelt. Im exordium, Abschnitt 1[46], wird von der inneren Frömmigkeit des Vollkommenen ausgegangen, die zur Askese führt. Diese Haltung ist imitatio Jesu und der Apostel. Fasten und Beten werden spirituell aufgefaßt. Sie sind geistlicher Dienst. Wenn dieser Dienst zur unsichtbaren himmlischen Kirche hinführen soll, muß man in der sichtbaren Kirche verankert sein. Ohne Taufe und Sakra-

41 S. 712, 1 - 25.
42 Lausberg, § 431.
43 Lausberg, § 432.
44 Lausberg, § 438.
45 S. 285 - 304.
46 S. 285, 1 - 292, 1.

ment des Altars gibt es keinen Weg nach oben. Speziell die sichtbare Taufe ist durch ihren geistlichen Charakter auch für die Vollkommenen die Voraussetzung der Vergebung. Dieses exordium will den Leser für die sichtbare Kirche einnehmen und über den Zusammenhang mit dem inneren Menschen und seinem Weg zur himmlischen Kirche belehren. Die sichtbare Kirche umfaßt alle Gläubigen, deren Leiber Tempel und deren Herzen Altäre sind. Über Demut führt der Weg zur himmlischen Kirche und zum geistlichen Altar. Alles in der sichtbaren Kirche ist Abbild der verborgenen. Darum soll man die sichtbare Kirche nicht verachten, die Erzeugerin der Gläubigen ist.

Im 2. Teil von Abschnitt 2 beginnt die narratio mit folgenden Worten[47]: "Offenbar ist diese allen sichtbare Kirche, deren Altar, Taufe und Priestertum der Herr eingerichtet hat". Sie wird als die Mutter geschildert. Jesus und die Apostel haben schon die sichtbare Kirche gebildet. In den Leibern und Herzen wohnt Christus[48]. Die irdische Kirche ist Typos der himmlischen. Sie hilft den Menschen und führt die Unvollkommenen zur Vollkommenheit. "Wir wollen also nicht die sichtbare Kirche verachten, die alle Kinder aufzieht, und nicht die des Herzens wollen wir verachten, die alle Schwachen stärkt, sondern auf die der Höhe warten, die alle Heiligen vollkommen macht"[49]. Mit diesem Satz wird in die argumentatio übergeleitet, die die Bedeutung der Mutter Kirche darstellt (in Abschnitt 4 - 5)[50]; in Abschnitt 6[51] wird zugleich die Notwendigkeit betont, daß der Vollkommene lehrt und mahnt und wegen

47 S. 292, 1 - 3.
48 1 Cor 6, 19.
49 S. 293, 17 - 22.
50 S. 293,23 - 300,3.
51 S. 300,4 - 301,14.

seiner geistlichen Beanspruchung die körperliche Arbeit aufgibt. Zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche steht hier noch die Kirche des Herzens. Sie ist die verinnerlichte Form der sichtbaren Kirche, die zur Vervollkommnung führt, so daß der Verfasser auch von drei Kirchen sprechen kann. Er ist sich aber nicht ganz im klaren, was mit dem Glied der Kirche des Herzens wird, das stirbt, ohne die Vervollkommnung erlangt zu haben. Ohne die sichtbare Kirche sind jedenfalls sowohl die Kirche des Herzens wie die himmlische Kirche nicht zu erreichen. Darum soll auch der Asket sich nicht von ihr lösen. Wenn die Kirche in ihren verschiedenen Formen auch verschiedene Frömmigkeitstypen umfaßt, so besitzt sie doch einen Geist.

Die peroratio (Abschnitt 7)[52] beschreibt den herrlichen Zustand dessen, der in die himmlische Kirche eingeht. Während die sichtbare Kirche und die Tempel des Leibes nicht ständig vom Glanz des Herrn erleuchtet werden, auch wenn der Herr allgegenwärtig ist, so erglänzt das wahre Licht in die himmlische Kirche. Für die Unvollkommenen gibt es allerdings andere Orte des Lebens. Da die Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus Christus ihren Platz in der himmlischen Kirche hat, endet der Epilog mit einer Doxologie: "Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen"[53]. In diesem Übergang zum Lobpreis, der die ganze peroratio durchzieht, bewahrheitet sich H. Lausbergs Aussage[54]: "Das Lob der Schönheit ist die Hauptfunktion der epideiktischen Rhetorik", in die unser Sermon einmündet.

An Hand dieser Beispiele glaubte ich, zeigen zu können, daß die Sermonen des Liber graduum nach rhetorischen Formen aufgebaut sind. Das genus deliberativum scheint dabei mitunter

52 S. 301,15 - 304,24.

53 S. 304, 23 - 24.

54 Lausberg, § 239.

in das genus demonstrativum überzugehen[55]. Der deliberative Charakter dürfte aber immer Vorrang besitzen, weil es bei den behandelten Inhalten um Fragen geht, die den kirchlichen Leser ganz persönlich berühren, so wie das bei diesem Genus als politischer Rede auch für den Staatsbürger der Fall ist. Besonders tritt dies auch in der Verbindung von Tatsache und Emotion hervor, so daß der Leser zur eigenen Entscheidung genötigt und aktiviert wird.

55 Lausberg, § 241 und § 61, 3.

NAG HAMMADI

ZUR FRAGE NACH DEN TYPEN DES GNOSTIZISMUS UND SEINES SCHRIFTTUMS

Unserem Jubilar, der zur Erforschung der Gnosis im allgemeinen und des Manichäismus im besonderen durch eine lebenslange Arbeit soviel beigetragen hat, sei im folgenden ein kleiner Versuch gewidmet, von gewissen Eigenarten gnostischen und manichäischen Schrifttums aus eine Typisierung des Gnostizismus und des Fundes von Nag Hammadi zu geben.

In den Thesen der Theologen und Religionshistoriker, die den Gnostizismus seinem Wesen nach zu erfassen suchen und die auf diesen wenigen Seiten nicht vorgeführt und diskutiert werden können, wird meist der Gnostizismus als eine wesenhafte Einheit betrachtet. Das geschieht insofern mit Recht, als ja die Grundhaltung dieselbe ist[1]. Doch ein wesenhafter Zug des Gnostizismus, daß er αἵρεσις "Schulrichtung" ist, weist auf eine pluralistische Grundhaltung hin. Somit ergibt sich die Aufgabe, Typen der Gnosis herauszuarbeiten und zu Gruppen zusammenzufassen. Das hat bereits Clemens Alexandrinus versucht in einer Zeit, in der die gnostischen Systeme noch gar nicht voll entwickelt waren: "Was aber die Sekten betrifft, so sind sie teils nach dem Namen ihrer Gründer benannt wie die Schule des Valentinus und des Basileides, wenn

Erstveröffentlichung in: Ex orbe religionum (Festschrift f. G. Widengren, Suppl. to Numen, XXI), Leiden 1972, S. 389 - 400.

1 Vgl. die Definition auf dem Kongreß von Messina 1966, in: Le origini dello Gnosticismo, hrsg. v. U. Bianchi (Leiden 1967), S. XX - XXXII.

sie sich auch rühmen, die Anschauung des Matthias vorzutragen. Denn es hat nur eine einzige Lehre aller Apostel gegeben, ebenso aber auch nur eine einzige Überlieferung. Andere Sekten sind nach einem Ort benannt wie die Peratiker, andere nach einem Volk wie die Sekte der Phryger, andere nach einem Verhalten wie die Enkratiten, andere nach eigenartigen Lehren wie die Doketen und die Haimatiten, andere nach Grundgedanken und dem, was sie verehrt haben, wie die Kaianiten und sogenannten Ophianer, andere nach den gesetzwidrigen Handlungen, deren sie sich vermaßen, wie von den Simonianern die sogenannten Entychiten"[2].

Der große Theologe versucht also, Typen an Hand der Namen zu erweisen. Als die wichtigste Trennung erscheint die zwischen den Systemen, die nach den Namen ihrer Lehrer benannt sind, und denen, die anonym sind, sei es daß sie durch die verehrte Größe oder eigenartige Handlungen charakterisiert werden. Denn die gnostischen Gruppen haben einen Doppelcharakter, der wahrscheinlich mehr oder weniger nach einer der beiden Seiten ausgeprägt ist: sie sind Schule und Kultverein zugleich[3]. Beide Eigenarten stimmen in einer Eigenschaft überein. Sie sind freiwillig im Gegensatz zu offiziellen oder beruflichen Kulten und unterliegen deshalb nicht nationaler oder sozialer Einschränkung. Nicht umsonst haben die gnostischen Gemeinschaften einen so charakteristischen Zug wie die Arkandisziplin von den Mysterien übernommen. Auch das Denken in der Form des Mythos findet mit der Darstellung des heiligen Geschehens in den Mysterien seine Entsprechung. Allerdings besteht ein grundlegender Unterschied.

2 Clem. Alex., Strom. VII 108, 1 - 2.

3 Zur Frage des Verhältnisses von Mysterienkulten und Gnostizismus vgl. H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente (Theol. Diss. Bonn 1969), S. 88ff. und die dort behandelte Diskussion.

Bei den Mysterien geht es um das Miterleben des im Mysteriendrama dargestellten Schicksals des Gottes, um ein Gott-gleich-Werden, in der Gnosis dagegen um das Zum-Selbstverständnis-Kommen der einzelnen Gnostiker, die ja verstreute Teile der Gottheit sind. Immerhin ist das in den Mysterien dargestellte Leiden des Gottes schon Anhaltspunkt genug, um den Gnostiker an sein eigenes Schicksal, das ja mit dem Schicksal der Gottheit identisch ist, zu erinnern. Der Übergang von einem Mysterienverein zu einem gnostischen Verein war also nicht schwer. Auch das Judentum stand diesen Formen des religiösen Erlebens nicht so fern, um eine unüberwindliche Schranke aufzurichten. Auch Philon bedient sich ja der Mysterienterminologie[4].

Es hat nicht viel Zweck, im einzelnen lange Erwägungen darüber anzustellen, welche der uns mit Namen bekannten Sekten dieser oder jener Form, der Schule oder dem Mysterienverein, näherstehen. Wir wissen aus den Vätern und den Originalquellen von heiligen Handlungen, allerdings mit einer Einschränkung. Der Zug zum Spiritualisieren war bei den Gnostikern so groß, daß bei mancher Erwähnung von dem, was wir "Sakrament" nennen würden, die Frage nach dem konkreten Inhalt sehr schwer zu lösen ist. Doch die Spiritualisierung der Taufe in der Adamapokalypse von Nag Hammadi[5] z.B. nimmt uns nicht die Möglichkeit, die betreffenden Stellen des Philippusevangeliums als Zeugnisse einer konkret bei Valentinianern vorkommenden Taufe anzunehmen. Wir haben im Philippusevangelium fünf Sakramente:

4 W. Bousset - H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (4. Aufl. Tübingen 1966), S. 449ff.

5 Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg., übers. u. bearb. v. A. Böhlig - P. Labib (Halle 1963), S. 86ff. Zum Problem vgl. 85, 22ff. Die negative Beurteilung des Micheus, Michar und Mnesinus 84, 5ff. geht wahrscheinlich auf die unspiritualisierte Taufe zurück. Vgl. jetzt zu diesem Problem auch die Auseinandersetzung Manis mit den Elkesaiten: A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 5 (1970) 97 - 214, speziell 143ff.

Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung (ἀπολύτρωσις) und Brautgemach vor uns[6]. Daß der Gnostizismus in christlicher Zeit notwendigerweise in Auseinandersetzung mit dem Christentum treten mußte, macht das noch wahrscheinlicher; für die Entwirrung des Quellenmaterials bedeutet diese Erkenntnis aber keine Vereinfachung.

Bis jetzt haben wir von mehr oder weniger locker zusammengeschlossenen gnostischen Gemeinschaften gesprochen; wie steht es aber mit dem Kirchenbegriff, insbesondere mit der theologischen Untermauerung des Kirchenbegriffs? Besonders stark ist dieser im Manichäismus ausgebildet. Mani, der trotz allen einheimischen Einflüssen eine in ihrem Wesen zum Gnostizismus gehörige Religion schuf, konnte aus einer gnostischen Sekte nur darum eine Weltreligion machen, weil er bewußt die konstitutiven Elemente der schon weiter entwickelten Kirche zum Vorbild nahm. Es werden besonders die Kirchen des Markion und des Bardesanes gewesen sein, die ihn hierbei beeinflußten[7]. Die bewußte Anknüpfung an Paulus, den apostolus haereticorum[8], in den Kephalaia[9] und die darauf folgende Erwähnung eines Gerechten, Wahrhaftigen, der zum Reich gehört[10], sprechen dafür. Inzwischen ist eine griechische Handschrift gefunden worden, die seine Abhängigkeit auch von den Elkesaiten bezeugt[11]. Wenn

6 Vgl. Gaffron, a.a.O. 100ff. Im Ägypterevangelium von Nag Hammadi sind die fünf Siegel wahrscheinlich nicht die Sakramente; doch ist von der Taufe die Rede IV 78, 1 - 10; in III 66, 3 ist die Zahl fünf sekundär hinzugefügt.

7 Vgl. A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 202ff. Vgl. auch A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani, s. u. S. 503 ff.

8 Vgl. A. v. Harnack, Marcion (2. Aufl. Leipzig 1924, Nachdr. Darmstadt 1960), S. 142, Anm. 2.

9 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: Kephalaia, 1. Hälfte, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940), 13, 26.

10 Keph. 13, 30f.

11 Vgl. Henrichs - Koenen, a.a.O. 141ff.

sich Mani auch noch als "Apostel Jesu Christi" bezeichnet[12], so wird er doch schließlich zum eigenen Stifter, der die wirklich vollendete Kirche bringt. Denn er ist der verheißene Paraklet[13]. Ein Kanon der von ihm verfaßten Schriften und eine schon zu seinen Lebzeiten gut durchorganisierte Kirche sowie die bereits von ihm organisierte Mission sollen den Verfall und ein Abgleiten in falsche Lehren verhindern, wie das bei Zarathustra, Buddha und Christus seiner Meinung nach der Fall gewesen ist[14]. In der Terminologie ἐκλεκτοί, ἅγιοι[15], κατηχούμενοι[16] und mit der Forderung von Beten, Fasten, Almosengeben[17] greift er christliches und jüdisches Gut auf. Hinter alledem steht der Mythos. Das zeigt keine Schrift so deutlich wie die Kephalaia. Denn alle kultischen Verrichtungen und das ihnen gemäße Verhalten der Gemeindeglieder werden mit Handlungen begründet, wie sie uns das mythologische Geschehen zeigt. Auch das heilige Mahl, die Kommunion der auserwählten Manichäer, entspricht der der Christen in ihrer Exklusivität; doch hat sie, gerade weil sie die Kirche so stark als Teil des kosmischen Geschehens betrachtet, den Sinn dieses Sakraments in sein Gegenteil verkehrt: Nicht die Teilnehmer am Mahl werden geheiligt, sondern sie heiligen durch das Essen die Speisen. Die heilige Kirche heiligt in ihren heiligen Vertretern die profane Welt und, was sie bietet.

12 Henrichs - Koenen, a.a.O. 198ff.

13 Keph. 14, 4ff.; 16, 29ff. Vgl. auch Manichaean manuscripts in the Chester Beatty Collection: A Manichaean Psalm-Book, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938), Index, s. v. Paraclete. Vgl. auch noch Henrichs - Koenen, a.a.O. 163.

14 Keph. 8, 7ff.

15 Keph. 233, 18; 279, 16 (Kephalaia, 2. Hälfte [Lfg. 11/12], ed. A. Böhlig [Stuttgart 1966]).

16 Auch die Bezeichnung auditores "Hörer", die z.B. in iranischen Texten begegnet, weist auf christlichen Ursprung zurück, weil "Hörer" in der syrischen Kirche die Entsprechung von Katechumen ist. Dem "ite, missa est" der Liturgie entspricht in der syrischen Kirche: "geht, ihr Hörer".

17 Vgl. A. Böhlig, Neue Kephalaia des Mani, in: Mysterion und Wahrheit, S. 259f.

Durch den hierarchischen Rang, den die Elekten hier auf Erden einnehmen, sind sie Abbilder der Götter, heißt es[18]. Die Kirche wird auf den himmlischen Jesus zurückgeführt[19]. Aber diese in dieser Welt sichtbare Kirche hat ihr himmlisches Vorbild im Kosmos, wie uns gewisse Stellen des manichäischen Psalmbuchs zeigen sollen, wo die Kirche des Makrokosmos der Kirche des Mikrokosmos gegenübergestellt wird[20] oder wenn Vater, Sohn, Geist als vollkommene Kirche bezeichnet werden[21]. Man möchte allerdings glauben, daß an den betreffenden Stellen die Vorstellung von der Kirche in die höhere Welt projiziert wird, während sonst im Gnostizismus, auch gerade in Nag Hammadi der himmlischen Kirche der entscheidende Raum zukommt. Im Manichäismus ist die Kirche auf Erden gewichtig genug, um als theologische Größe wirklich bedeutsam zu sein. Gewiß findet sich auch im Gnostizismus des 2. Jh's die irdische Kirche. In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi ist sie erschienen unter den Gebilden des Verderbens, aber der pluralistische Charakter tritt hervor in den Worten: "Als nun die Seligen sich lichthaft offenbarten, offenbarten sie sich κατὰ διαφοράν in den einzelnen Ländern"[22]. Ähnlich heißt es bei den Valentinianern, daß der sichtbare Leib Jesu die Sophia sei und die ἐκκλησία τῶν σπερμάτων διαφερόντων ἣν ἐστολίσατο διὰ τοῦ σαρκίου[23].

Dieser Kirche steht aber die präexistente gegenüber, die auch

18 Keph. 219, 34f.

19 Keph. 155, 22ff. "das große Denken, das berufen worden ist aus Jesus, dem Herrlichen, (und) das er gelegt hat in die heilige Kirche".

20 Ps.-B. 160, 16ff.

21 Ps.-B. 190, 25.

22 Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus dem Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg., übers. u. bearb. v. A. Böhlig - P. Labib (Berlin 1962), 124, 25ff.

23 Clem. Alex., Exc. ex Theod. 26.

gern mit Jesus in Zusammenhang gebracht wird, wie die titellose Schrift des Codex II, das Ägypterevangelium und Codex VII von Nag Hammadi zeigen. Infolge der Trennung von himmlischer und kosmischer Welt gibt es z.B. die Vorstellung, daß die Engelkirche mit Jesus im 7. Himmel - nach der titellosen Schrift ist sie die Umgebung des wegen seiner Buße erhöhten Sabaoth - ein Abbild der Kirche in der Ogdoas bildet[24]. So kommt es also zu einer dreifachen Kirche, wie sie auch bei Hippolyt zu finden ist[25]. Der Kirchenbegriff dieses Gnostizismus ist kosmisch umfassender als der des Manichäismus, der begrenzter ist.

Man könnte nach alledem annehmen, daß bei einer doch so starken Betonung des Kirchenbegriffs, auch wenn er spiritualisierend umgeformt ist, der Gnostizismus eine erst aus dem Christentum entstandene Größe wäre. Das würde ganz zu der Frage passen, wie es denn komme, daß von einer vorchristlichen Gnosis die Quellen erst aus dem 2. Jh. und später stammten[26]. Mit Hilfe der traditionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Arbeit an den Nag-Hammadi- Texten läßt sich aber eine neue Lösung finden, die gerade mit dem Problem der Ekklesiologie durchaus zu verbinden ist.

Wir haben nämlich in dieser koptischen Bibliothek nicht etwa eine Sammlung von Schriften einer bestimmten Schule vor uns, sondern die Vielfalt der Texte führt so recht in den Pluralismus der Gnostiker hinein. Wenn J. Doresse die Sammlung den sog. Sethianern zuweisen möchte, so beruht das allein auf dem Vorkommen einer Anzahl von Sethschriften und solchen, in denen der Name Seth vorkommt[27]. Seth war aber schließlich nicht nur

24 Die Schrift ohne Titel aus Codex II 104, 31 - 105, 16.

25 Hippol., Refut. haer. V 6.

26 Diese Frage wurde mir von H.v. Campenhausen brieflich gestellt.

27 J. Doresse, The secret books of the Egyptian Gnostics (London 1960), S. 251.

bei Sethianern bekannt. Doch die Konsequenz des gnostischen Pluralismus geht noch weiter. Bei der Analyse besonders mythologischer Texte findet sich das Prinzip der Kompilation von Traditionsstücken aus verschiedenen Schulen. Obwohl die betreffenden Schriften durchaus eine einheitliche Gesamtlinie besitzen, sind doch dem Bibelkritiker gewisse Nahtstellen und terminologische Eigenheiten zu auffällig, als daß er darüber hinwegsehen könnte. So konnten z.B. in der titellosen Schrift des Codex II von mir Stücke herausgearbeitet werden, die im Gegensatz zu ἄρχοντες die kosmischen Mächte mit ἐξουσίαι bezeichneten [28]. Man wird überhaupt die Analyse z.B. des Johannesapokryphons[29], aber auch des Ägypterevangeliums[30], fruchtbarer betreiben können, wenn man den Aufbau aus einzelnen Traditionsstücken annimmt. So sind z.B. die Stücke über die Himmelsreise der Seele in der 1. Jakobusapokalypse altes Traditionsgut[31], das Irenäus kennt[32], das aber durchaus auch schon älter sein kann. Wäre nicht die oben gestellte Frage vielleicht so zu beantworten: In ältester Zeit gab es gnostische Gruppen, die

28 A. Böhlig, Die Schrift ohne Titel 27ff.

29 Hierüber hat M. Krause eine größere Arbeit vorgelegt, deren Veröffentlichung wir erwarten.

30 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), S. 36f. Zur Frage, ob Traditionsstücke in den Texten von Nag Hammadi miteinander verbunden sind, habe ich den Eindruck, daß die Kritiker meiner These diese nicht richtig verstanden haben. Grundlage ist wohl nicht, daß hier aus verschiedenen Büchern ein neues "zusammengebastelt" wurde; viel wichtiger ist, daß in der mündlichen Überlieferung, die man nicht zu gering einschätzen sollte, die Lust zur Variation vorhanden ist, auf die B. Aland in ihrem wichtigen Artikel "Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung" in: Nag Hammadi and Gnosis, hrsg. v. R.McL. Wilson (Nag Hammadi Studies 14, Leiden 1978), S. 75 - 90, hingewiesen hat. Solche Variationen wurden nicht nur ad hoc vorgenommen, sondern verfestigten sich wahrscheinlich in mündlicher Überlieferung, um schließlich von Verfassern schriftlicher Werke mehr oder weniger verändert in ihre Schriften aufgenommen zu werden. Daß in solchen Traditionslinien verschiedene Richtungen etwa um ἄρχοντες oder ἐξουσίαι sich zusammenballten, ist sicher nicht zu leugnen.

31 Nag Hammadi V 33, 16ff.

32 Iren., adv. haer. I 21, 5 (Epiphan., Panar. 36, 3, 2 - 6).

vielleicht in vorchristliche Zeit zurückreichen, den Charakter von Mysterienvereinen hatten und darum das mythologische Element stark pflegten. Sie hatten ebenso wie die Mysterien eine Arkandisziplin und traten infolge des Auserwähltenbewußtseins nicht so an die Öffentlichkeit wie gewisse missionierende Mysterienkulte. Ihre Traditionen wurden vielleicht nur mündlich weitergegeben. Eine solche Gruppe, die von vornherein eine Kultgemeinschaft bildete, sind z.B. die ältesten Mandäer. Mit dem Auftreten des Christentums bzw. einer wie auch immer gestalteten Lehre von Jesus Christus und infolge der Berührung mit ihr wurden die Gnostiker veranlaßt, sich mit diesem neuen Phänomen auseinanderzusetzen. Denn sie pflegten ja die verschiedenartigsten Mythologumena von einander und von außerhalb aufzunehmen; sie mußten nur theologisch mit ihnen fertig werden. Darum entstanden aus vorrangig mysterienhaft gearteten Bewegungen theologische Schulen, benannt nach markanten Vertretern wie z.B. Basilides, Valentin und seinen Schülern. Daneben blieben die anonymen Gruppen bestehen ebenso wie ihre Traditionen. Man schuf auch pseudonyme Schulen. Darum hat das Schrifttum von Nag Hammadi ein so buntscheckiges Aussehen. Man wird den Weg des Gnostizismus kaum als eine mythologische Pervertierung griechischer philosophischer Probleme betrachten können, wie das H. Langerbeck tut[33], sondern wird umgekehrt im popularphilosophisch gefüllten Mythos eine der Grundlagen sehen müssen.

Es gilt nun die Typen des Gnostizismus, wie sie in Nag Hammadi vorliegen, kurz zu umreißen, wobei allerdings noch längst nicht gültige Zuweisungen an einzelne Sekten vorzunehmen sind. Die Hauptunterscheidung ist zwischen christlichen gnostischen Schriften und nichtchristlichen zu machen. Ich möchte zunächst

33 H. Langerbeck. Aufsätze zur Gnosis, hrsg. v. H. Dörries. Göttingen 1967.

die christlichen Texte in drei Gruppen teilen:

1. die christianisierten Texte,
2. judenchristlich-gnostische Texte,
3. Texte einer christlichen Gnosis.

Die an dritter Stelle genannten Texte bieten gute Beispiele im Thomasevangelium, Philippusevangelium, dem Evangelium veritatis, dem Rheginusbrief und der 2. Schrift des Codex VII. Diese Schriften räumen Christus eine zentrale Stellung ein. Sie bauen eine gnostische Theologie auf, die aber christlich sein will. Christus ist hier nicht Teil eines großen gnostischen Systems, in das er mehr oder weniger gut eingefügt wird. Er ist der Erlöser. Ja, sogar sein Tod am Kreuz kann gewürdigt werden, wenn man ihn, ähnlich wie dies Origenes tut, als Siegestat feiert. Das ist bewußt christliche Theologie; nur ist sie häretisch. Man erkennt überall noch den mythologischen Hintergrund. Den sehen wir deutlich im sog. 2. Traktat des großen Seth, der 2. Schrift des Codex VII. Hier ist direkt vom Abstieg und Aufstieg Jesu die Rede; nur wird Jesus Christus hier rein doketisch geschildert. Er erklärt sich vor der himmlischen Kirche bereit, eine irdische Kirche zu sammeln. Was uns aus der Darstellung des Hippolyt über die Lehre des Basilides bekannt ist, daß Simon von Kyrene das Kreuz trug, wird auch hier im Ich-Stil berichtet. Mit einer gnostischen Christologie wird gegen die Kirchenchristen und ihre Unwissenheit polemisiert.

In der 2. Gruppe sind besonders die 1. und 2. Jakobusapokalypse hervorzuheben. In ihnen wird gerade die Person des Jakobus in den Vordergrund gerückt - was wir übrigens auch im Logion 12 des Thomasevangeliums beobachten können - und zwar in der Form, wie wir sie aus der judenchristlichen Tradition kennen. Daß gerade in der 1. Jakobusapokalypse starke valentinianische Züge vorhanden sind, erweist m.E., daß es keine judenchristliche Gnosis gibt, sondern daß die Texte judenchristliche

Traditionen mitverarbeitet haben[34]. Beinahe sensationell mutet an, daß wir bei der Schilderung des Martyriums des Jakobus, wenn auch frei, den Ablauf so vor sich gehen sehen, wie das Sanhedrin anweist[35]. Andererseits nimmt die Epistula Jacobi aus Codex I eine relativ neutrale Stellung ein, zumal hier auch Petrus mitgenannt ist. Der Gnostizismus möchte jeden der bedeutsamen Apostel in seine Literatur und sein Denken einbauen. Nicht umsonst steht vor den beiden Jakobusapokalypsen die Apokalypse des Paulus.

Was schließlich die 1. Gruppe der m.E. christianisierten Schriften angeht, so muß hier zunächst auf den Streit der Gelehrten hingewiesen werden. Denn die eine Gruppe, J. Doresse, M. Krause und ich selbst, sieht hier eine Christianisierung vor- oder außerchristlicher Texte, die andere, W. Till, H.M. Schenke, R. McL. Wilson, glaubt, Tendenzen zur Entchristianisierung gnostischer Texte annehmen zu sollen[36]. M.E. löst sich auch diese Frage zugunsten der Christianisierung, wenn wir die Verwendung von Traditionsstücken bei der Kompilation annehmen. Die Schrift ohne Titel aus Codex II ist nur christianisiert durch die Aufnahme christlicher Abschnitte; im wesentlichen ist sie heidnisch und jüdisch[37]. Es ist z.B. möglich, daß an der Stelle, wo von Christus und der Kirche die Rede ist, Jesus Christus erst eingefügt wurde und ursprünglich nur vom Erstgeborenen Israel gespro-

34 A. Böhlig, Der judenchristliche Hintergrund in gnostischen Schriften von Nag Hammadi, in: Mysterion und Wahrheit, S. 102ff. Vgl. auch W.R. Schoedel, Scripture and the seventy-two heavens of the first apocalypse of James. Nov. Test. 12 (1970) 118ff.

35 A. Böhlig, Zum Martyrium des Jakobus, in: Mysterion und Wahrheit, S. 112ff. W.-P. Funk, Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V (TU 119, Berlin 1976), S. 176ff. möchte die Darstellung des Martyriums von dem in Sanhedrin befohlenen Vollzug ziemlich abtrennen. Doch scheint mir gerade ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲥⲱⲡⲙ als Anruf doch πλανητής zu bedeuten.

36 Vgl. u. Anm. 43.

37 Gegen M. Krause, Der Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi-Texte, in: Le origini dello Gnosticismo, S. 72.

chen wurde[38]. Im Johannesapokryphon ist die Rahmenhandlung christlich; doch das besagt nichts. Wichtiger ist, daß der barbelognostische Anfang, der von der Emanation des Christus aus dem unsichtbaren Geist und seinem weiblichen Partner Barbelo berichtet, in nichtchristianisierter Form im Ägypterevangelium begegnet, wo entsprechend der Denkvorstellung, die auch im Valentinianismus vorliegt und wahrscheinlich einer innerakademischen Tradition entspricht, der Urgrund über das Pleroma hinausgerückt ist und Vater, Mutter und Sohn hervorbringt, wobei der Sohn nicht Christus genannt wird[39]. Christus findet sich auch nicht unter den in Anrufungen genannten Größen des Pleroma. Er wurde erst mit gewissen Traditionsstücken zur Auffüllung des himmlischen Dramas eingefügt. Typisch christianisierend ist der Zug, daß Seth, der die zentrale Figur des Textes bildet, in Jesus inkarniert wird[40] und daß die Schrift in einem 1. Schluß als Schrift des Seth[41], in einem 2. als christliches Evangelium deklariert wird[42]. Für den Eugnostosbrief scheint M. Krause bewiesen zu haben, daß er die Urform der Sophia Jesu Christi ist[43]. Krause konnte feststellen, daß durch den Umbau aus einem Brief in ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern der Gedankengang in der Sophia gestört wurde und außerdem unpassende Einschübe vorgenommen worden sind. Auch die Exegese der Seele hat W. Robinson als eine ursprünglich

38 NH II 105, 24f.

39 Nach NH IV 59, 16 - 29; III 54,13 - 55,2 = IV 65,30 - 66,14.

40 NH III 63, 25ff. = IV 75, 14ff.

41 NH III 68, 1ff. = IV 80, 14ff.

42 NH III 69, 6 - 17.

43 M. Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi, in: Mullus (Festschrift f. Th. Klauser, Münster 1964), S. 215 - 223, gegen H.-M. Schenke, Nag-Hamadi-Studien II, ZRGG 14 (1962) 263ff., und W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955), S. 54. R.McL. Wilson, Gnosis und Neues Testament (Stuttgart 1971), S. 105ff., scheint eine unentschiedene Haltung einzunehmen; insbesondere hält er mit Schenke auch eine Entchristianisierung des Gnostizismus für möglich, S. 110.

nichtchristliche Schrift zu erweisen versucht[44]. Hier ist das Schicksal der Seele, ihr Fall und ihr Aufstieg geschildert. Dem liegt ein Mythos zugrunde, der sich auch bei Plotin findet. Doch spricht die Fülle der Bibelzitate dafür, daß es sich von vornherein um eine christliche Schrift handelt. Die Verwendung des ποιητής zeigt nur den hohen Stellenwert, den die griechische Bildung auch in solchem Schrifttum hat.

Sind wir mit solchen Texten schon sehr stark in das Gebiet des nichtchristlichen Gnostizismus vorgestoßen, so finden sich doch auch noch Texte, die überhaupt nichts Christliches enthalten. Hier haben wir zwei Gruppen zu unterscheiden:

1. die nichtchristlichen gnostischen Texte mit jüdischem Einschlag,
2. die Hermetica.

Zu den nichtchristlichen Schriften mit jüdischem Einschlag gehören z.B. die Adamapokalypse, die Zostrianosapokalypse, die Stelen des Seth, der Eugnostosbrief und die Paraphrase des Sēem. Die drei ersteren Texte sind Sethschriften[45]. Seth, der Sohn Adams, hat sich im Synkretismus des Hellenismus einen hervorragenden Platz erobert. Er ist der spiritualisierte Abraham. Er ist der Vater der guten Menschheit und ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß Augustin in "De civitate dei" bei der starken Hervorhebung des Sethgeschlechts von solchen gnostischen Traditionen abhängig ist[46]. Dieser Seth und sein Geschlecht hat sich durch alle Leiden und Naturkatastrophen hindurch gehalten. Er und sein Geschlecht bedarf keiner Arche; sie werden entrückt. Wie wir aus Josephus wissen, hat er, um seine Mitteilungen der

44 W.C. Robinson Jr, The exegesis on the soul. Nov. Test. 12 (1970) 102 - 117.

45 Zum Problem der Sethianer vgl. The rediscovery of the Gnosticism II: Sethian gnosticism, hrsg. v. B. Layton (Leiden 1981).

46 Vgl. A. Böhlig, Zu gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustinus, s. o. S. 127 - 134.

Nachwelt zu erhalten, zwei Stelen hinterlassen, eine aus Stein und eine aus Ziegel[47]. Diese Tradition wurde in Nag Hammadi aufgegriffen, aber verändert. Hier haben wir drei Stelen des Seth[48]. Das hat seinen Grund. Denn sie geben drei Hymnen wieder, die Seth an die Dreiheit richtet, von der er abstammt, Adamas, Barbelo und den höchsten Gott. Hier ist also die jüdische Tradition zugunsten der gnostischen Spekulation umgewandelt worden. Das geschieht mit Vorliebe durch die Methode der Umdeutung: So betrachtet man den Geist über den Wassern als die über ihr eigenes Handeln besorgte Sophia[49]. Der Baum des Paradieses wird geschieden in den Baum des Lebens, der die Verkörperung des Schlechten ist, und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, der die Epinoia des Lichts ist[50]. Die Schlange und Eva, die auch identifiziert werden, sind positiv zu wertende Größen[51]. Sodom und Gomorrha werden von Stätten des Frevels zu Stätten des Samens des Seth umgedeutet[52]. Die Lehren werden dem Sethgeschlecht nicht auf steinernen Tafeln, sondern durch Engel übermittelt[53]. Die Sophia hatte schon im Judentum viel Anlaß zur Spekulation gegeben, in der Gnosis hat sie verschiedene Interpretationen erfahren, sei es daß sie eine höhere Gottheit oder eine gefallene war. Ihre Duplizität dürfte speziell der ambivalenten Auffassung von der Weltseele in der platonischen Philosophie entsprechen. Der jüdische maʿasē merkābā bot ebenfalls Möglichkeiten, die griechische Geistmetaphysik in eine

47 Jos., Antiqu. I 2, 3, § 68 - 70.

48 NH VII 118, 10 - 127, 27.

49 Apocr Joh BG 44, 19ff. = NH II 13, 13ff. = IV 20, 29ff.

50 Apocr Joh BG 55, 18ff. = NH III 27, 5ff. = II 21, 17ff. = IV 33, 1ff.

51 Vgl. A. Böhlig, Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Mysterion und Wahrheit, S. 94f.

52 Ev Aeg NH III 56, 8 - 12 (in IV zerstört); III 60, 11 - 18 = IV 71, 20 - 30.

53 Apoc Ad NH V 85, 3ff.

mythische Schilderung der himmlischen Welt einzubeziehen, ja sogar ihre verschiedenen Tendenzen unterschiedlich in den gnostischen Schriften zu benutzen. Berücksichtigt man die Teilung Gottes, die alles andere als jüdisch ist, so findet man für diese Entlastung des höchsten Gottes von der Schöpferverantwortung ein ganz entsprechendes Theologumenon in Platons Timaios[54]. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß gerade in Palästina, speziell in der Zeit des 2. Jh's, als der Kampf um den Hellenismus tobte, eines der Produkte dieser Auseinandersetzung der Beginn des Gnostizismus war, zumal zu gleicher Zeit von Osten die Berührung auch mit den Parthern an Bedeutung gewann. Doch diese Problematik weiter zu verfolgen, würde hier zu weit führen.

Mit der 2. Gruppe, den Hermetica, sind Materialien in die Bibliothek von Nag Hammadi eingedrungen, bei denen man sich fragen muß, ob sie ihrem Wesen nach wirklich zum Gnostizismus gehören, wenn man diesem die in Messina gegebene Definition zugrunde legt[55]. M.P. Nilsson geht soweit, die Hermetik als einen heidnischen Zweig der Gnosis zu bezeichnen[56]. Das ist vielleicht zuviel gesagt. Aber man kann die Hermetik nur zusammen mit dem Gnostizismus betrachten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß ebenso wie die gnostischen Bibliotheken auch das Corpus Hermeticum ein mixtum compositum ist. Die Lehre von Abstieg und Aufstieg der Seele dürfte jedenfalls Anhalt genug sein, um die Gnostiker an der Hermetik zu interessieren. Und daß dieses Interesse sehr groß war, geht aus der Notiz eines Schreibers in der Bibliothek von Nag Hammadi hervor: "Das ist der erste Traktat, den ich für dich abgeschrieben habe. Es gibt

54 Vgl. P. Boyancé, Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon, in: Le origini dello gnosticismo, S. 341ff.

55 S. o. Anm. 1.

56 M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II (2. Aufl. München 1961), S. 611.

jedoch viele andere, die in meine Hände gekommen sind. Ich habe sie nicht alle abgeschrieben, weil ich denke, daß sie dir schon verfügbar sind"[57].

Nicht nur die Bibliothek von Nag Hammadi, sondern das gnostische Schrifttum überhaupt wie auch die Geschichte des Gnostizismus gewinnen m.E. mehr Farbe und werden transparenter, wenn sowohl der Übergang vom Kultverein zur kirchlichen Gemeinschaft als auch der Übergang von mündlicher Überlieferung von Traditionsstücken zu Lehrsystemen angenommen wird. Daß dann in kompilatorischen Werken tradierte mündliche Überlieferung neben einheitlichen Schriften steht, nimmt nicht wunder für den, der das Traditionsbewußtsein des Orients kennt.

Nicht mehr behandelt werden konnte an dieser Stelle ein weiterer Gesichtspunkt, die geographische Zuteilung des gnostischen Schrifttums an die verschiedenen Gebiete des Vorderen Orients.

57 NH VI 65, 8 - 14 zwischen Schrift 7 und 8.

ZUM "PLURALISMUS" IN DEN SCHRIFTEN VON NAG HAMMADI

Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im Ägypterevangelium

I.

Oftmals war man der Meinung, das Wesen des Gnostizismus sei der Mythos und ein Ur-Mythos liege gewissen Variationen zugrunde. Doch schon an den Texten des Mandäismus konnte man erkennen, daß hier religiöser und theologischer Inhalt von den Ausdrucksformen zu trennen war. Das Verhältnis von Form und Inhalt zu analysieren, ist für den Gnosisinterpreten eine notwendige Aufgabe. Die griechische Philosophie hatte neben dem Dialog, der wohl oftmals nur ein Scheindialog war, den Mythos verwendet. Das dialogische Element war auch im Gnostizismus vorhanden, ob nun Jesus mit seinen Jüngern vor oder - besonders gern - nach der Auferstehung in Frage und Antwort spricht oder ein Problem vom Verfasser der jeweiligen Schrift beantwortet wird oder auch in den Kephalaia, den Lehrgesprächen der Manichäer, verschiedentlich nicht nur ein erzählender Rahmen, sondern auch Frage und Antwort zu finden ist. Die gnostische Literatur bedient sich insbesondere gern

Erstveröffentlichung in: Essays on the Nag Hammadi texts in honour of P. Labib, hrsg. v. M. Krause (Nag Hammadi Studies 6, Leiden 1975), S. 19 - 34.

der Form der Erotapokriseis, deren Name zwar erst von den Byzantinern im 12. Jahrhundert gebraucht wird, die aber der Sache nach bereits in klassischer Zeit begegnen. Sie werden nicht nur für wissenschaftliche, sondern auch für Offenbarungsliteratur gebraucht. Die Schriften des Gnostizismus und des Manichäismus wollen ja beides sein[1]. Daß aber der Mythos bei den Gnostikern in besonderem Maße beliebt war, dürfte in erster Linie mit dem Versuch zusammenhängen, ein allseitiges Weltbild den Gläubigen vor Augen zu stellen. Wie die Theologie mit den Denkformen des modernen Menschen dem denkenden Menschen ein Selbstverständnis seines religiösen Glaubens geben will, so will der Gnostizismus mit den Denkformen seiner Zeit, zu denen beide, Diskussion und Mythos, gehören, dem Gnostiker dazu verhelfen, sein Wesen zu verstehen. Daß man darüber hinaus noch dazu übergehen konnte, den Mythos logizistisch zu interpretieren, ist ein Zeichen für dessen Erstarrung. Im Manichäismus hat man die Kanonisierung des Mythos, den Mani geschaffen hatte, mit diesem Mittel zu überwinden versucht. Im Gnostizismus im engeren Sinn kannte man solche Uniformierung gar nicht. Man hat sich wahrscheinlich dazu der Variierung des Mythos bedient.

Das Vorhandensein verschiedener Häresien nebeneinander, die nicht in konfessionellem Haß einander mit Feuer und Schwert bekämpften, machte es möglich, daß in der Bibliothek von Nag Hammadi Schriften stehen, die nicht ohne weiteres zueinander gehören, die aber durch das gemeinsame Ziel vereinigt werden. Ja, es scheint, daß bereits bei der Gestaltung der einzelnen Schriften verschiedenartige Traditionen zusammengefügt wurden, um einen speziellen Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Die Mythologumena sind also weitgehend Ausdruck eines Gedankens.

1 Vgl. H. Dörrie - H. Dörries, Erotapokriseis, RAC VI, Sp. 342 - 370.

Allerdings scheinen sie sich auch sehr früh entwickelt zu haben. Neben der verschiedenartigen Tradition, aus der die einzelnen Gedankengänge und Mythologumena stammten, spielte es für die Verwendung solchen Materials auch eine Rolle, welche Literaturform in den einzelnen Schriften, aber auch in den Traditionsstücken vorlag, und wieweit die Literaturform zur Umgestaltung von Ausdrucksformen, insbesondere der Mythologumena, beigetragen hat. Die Frage wird um so interessanter, wenn es sich um Texte handelt, die derselben Häresie zugeschrieben werden können. Es zeigt sich, daß die Traditionen für den, der sie verwertet, Ton in des Töpfers Hand sind. Doch dürfen wir nicht von Gedankenspielen sprechen. Dazu ist den Verfassern der von ihnen behandelte Gegenstand zu ernst. Die Bibliothek von Nag Hammadi, in der sich keine Schrift selbst einer bestimmten gnostischen Richtung zuweist, zeigt also stark pluralistische Züge.

Ist die Auffindung einer solchen pluralistisch ausgerichteten Bibliothek etwa gerade für Ägypten charakteristisch? Dieses Land, das einst aus einzelnen Gauen zusammengewachsen, dann aus Ober- und Unterägypten zu einem "vereinigten Königreich" geworden war, hat niemals eine einheitlich geformte theologische Dogmatik hervorgebracht. Wenn einst F. Cumont meinte, daß das Prinzip des Widerspruchs für dieses Volk nicht existiere[2], so mag das wohl eine sehr weitgehende, ja zu weit gehende Behauptung sein. Wahr ist aber, daß eine Fülle von Diskrepanzen hingenommen wurde. Deshalb mag Ägypten auch ein besonders geeigneter Boden für das pluralistische Nebeneinander von Richtungen oder Vorstellungen im Gnostizismus gewesen sein. Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß über Ägypten hinaus

2 F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Überarbeitete Übersetzung von A. Burckhardt-Brandenberg (5. Aufl. Darmstadt 1969), S. 80f.

in der Zeit der Kanonisierung in der christlichen Kirche eine solche Tendenz auch in der Bibelüberlieferung vorhanden war, wie Altsyrer und Altlateiner beweisen. Wie stark solche Tendenzen auch gerade in Ägypten waren, zeigt der sahidische Proverbientext[3] und der Gebrauch der Proverbienversionen durch Clemens Alexandrinus[4]. Es fragt sich also, ob es sich beim Pluralismus im Gnostizismus um eine zeitlich-historisch bedingte Erscheinung handelt oder um eine regionale. Um diese Frage lösen zu können, müßte man allerdings mehr von der Entstehung des Gnostizismus überhaupt wissen, als wir dies bis jetzt vermögen.

II.

Eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Problem überhaupt, ist für den Gnostiker der Aufstieg der Seele in ihre himmlische Heimat. Hier liegt ein Thema vor, das seit der Zeit der Orphiker immer wieder die griechische und dann die hellenistische Welt beschäftigte, um im Gnostizismus, Mandäismus und Manichäismus zentrale Bedeutung zu erlangen. Aus der Bibliothek von Nag Hammadi seien nur einige Beispiele, die dieses Problem behandeln, genannt: II, 6 "Die Darstellung über die Seele", VI, 3 "Der Authentikos Logos", VI, 4 "Die Erfahrungsgesinnung"[5]. Aber nicht nur die Schicksale der Seele im Rah-

3 A. Böhlig, Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte (Stuttgart 1936), S. 50 - 76.

4 A. Böhlig, Zum Proverbientext des Clemens Alexandrinus, in: Polychordia (Festschrift F. Dölger z. 75. Geburtstag besorgt v. P. Wirth. Amsterdam 1968) III, S. 73 - 79.

5 Edition in: M. Krause - P. Labib , Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI (Glückstadt 1971): II,6 : S. 68 - 87; VI,3: S. 133 - 149; VI,4: S. 150 - 165.

men des gesamten himmlischen und kosmischen Geschehens sind Gegenstand der Betrachtung und werden aufmerksam beobachtet. Auch die visionäre, manchmal auch geradezu mystische Erhebung der Gläubigen zu den himmlischen Höhen oder zum höchsten Gott ist ein Vorgang, der gern beschrieben wird. In der Paulusapokalypse (V, 2)[6] wird vom Aufstieg des Paulus in den zehnten Himmel durch ihn selbst berichtet. Im Ägypterevangelium (III, 2 und IV, 2)[7] findet sich ein aus zwei Gesängen bestehender hymnischer Abschnitt, der von der Verbundenheit des Gläubigen mit dem Äon des Lichts spricht. Besonders beeindruckend ist die Erhebung des Gläubigen zum höchsten Gott in den "Drei Stelen des Seth" (VII, 5)[8], die möglicherweise als Beispiel eines gnostischen Rituals angesehen werden kann, zumal wenn man den Schluß des Textes als Beschreibung der liturgischen Handlung betrachtet.

Im Gegensatz zu den zwei Stelen des Seth, die aus jüdischer Tradition bekannt sind[9], finden sich hier drei Stelen. Es fragt sich also, wie die Sethianer hier zur Zahl drei gekommen sind[10]. Das liegt wohl an der Bedeutung, die diese Zahl drei in der Theologie des Gnostizismus überhaupt gewonnen hat. Die Drei ist eine Primzahl. Die Eins ist in sich noch keine Zahl, sondern erst im Verhältnis zu anderen. Das Zählen fängt mit der Erkenntnis an, daß es ein Zweites gibt. Darauf dürfte auch das Vorhandensein eines Duals gerade in Sprachen zurückgehen, die

6 Edition in: A. Böhlig - P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Halle 1963), S. 15 - 26.

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

8 Edition: M. Krause - V. Girgis in: F. Altheim - R. Stiehl, Christentum am Roten Meer II (Berlin 1973), S. 180 - 199.

9 Vgl. Jos., Antiqu. I 2, 3, § 68 - 70.

10 R. Mehrlein, Drei, RAC IV, Sp. 269 - 310.

alte Strukturen bewahrt haben. Im Ägyptischen schreibt man den Dual z.B. mit zwei Strichen, während drei Striche den Plural ausdrücken. Drei ist also das Zeichen für eine Vielheit, und zwar das einfachste. Darum hat neben der Zwei, die Alternativen zum Ausdruck bringt, wie Tag und Nacht, die Drei den Charakter des Umfassenden erhalten, z.B. zeitlich: Morgen - Mittag - Abend; der da ist, der da war, der da kommt; oder anthropologisch: Leib (Fleisch) - Seele - Geist. Auch das antike Weltbild, das dem astrologischen voranging, besteht aus drei Stufen: Himmel - Erde - Unterwelt. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn auch in der Religion Göttertriaden auftreten. Gerade in der Welt, in der sich der Gnostizismus entwickelte, findet sich die göttliche Dreiheit von Vater, Mutter, Sohn, die in Schriften von Nag Hammadi auch anzutreffen ist[11]. Ihr ging in Ägypten die Dreiheit Osiris - Isis - Horus und in Syrien (Baalbek) Zeus - Aphrodite - Hermes voraus[12]. Diese Familiendreiheit trägt natürlich den Charakter der Abstufung in sich. Der Vater steht an der Spitze, als zweite Person steht neben ihm die Mutter, der Sohn als ihrer beider Produkt folgt als dritte. Dieselbe Dreiheit ist auch im Johannesapokryphon (II, 1, III, 1, IV, 1, BG) vorhanden: der unsichtbare Geist, die Barbelo, der μονογενής Christus. Auch das Ägypterevangelium kennt die Trias von Vater, Mutter und Sohn. Ebenso steht auch im Manichäismus neben dem Vater der Größe noch die Mutter des Lebens und der Erste Mensch als Sohn. Dies nur als einige Beispiele!

11 Vgl. auch A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, u. S. 292 ff.

12 Für die ägyptische Trias vgl. H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (2. Aufl. Berlin 1971), S. 326ff. Für die syrische Trias vgl. H. Gese, Die Religionen Altsyriens (Die Religionen der Menschheit, Bd. 10,2, Stuttgart 1970), S. 222ff. In ihrer Aphrodite vereinigen sich auch Züge der Atargatis und der Astarte. Daß der junge Gott gerade eine Mittlergestalt ist, darf als besonders interessant für die von uns behandelten Texte angesehen werden.

Nach den drei Stelen des Seth steigt der Gnostiker über die übrigen Stufen der Trinität zum höchsten Gott auf und auf dem gleichen Wege wieder herab[13]. Die Trinität, die aus Vater, Mutter und Sohn besteht, wird gebildet vom wirklich Präexistenten als Vater, der Barbelo als Mutter und dem Lichtadamas als Sohn. Der präexistente höchste Gott wird in seiner Erhabenheit und Alleinheit gepriesen, die Barbelo als die, welche die Zahl hervorbringt[14], und der Adamas als das Lichtwesen, von dem Seth (und damit die Sethianer) abstammt[15]. Es ist also kein Wunder, wenn die drei Hymnen auf diese drei Größen dem Seth in den Mund gelegt werden. Der Charakter der religiösen Gemeinschaft tritt im Übergang von der singularischen Rede zur pluralischen hervor. (120,16 "ich preise seine Kraft, die mir gegeben worden ist", 120,21 "der uns gegeben wurde"; von 120,29 ab geht auch der Lobpreis in den Plural über: "wir preisen".) Berücksichtigt man, daß z.B. ein so markantes Mythologumenon wie die Séduction des Archontes vom Manichäismus aus gnostizistischer Tradition übernommen worden ist, kann man auch in der Trias der Stelen durchaus eine Vorform der manichäischen Trias sehen. Der höchste Gott und die Barbelo entsprechen dem Vater der Größe und der Mutter des Lebens (bzw. der Lebendigen), dem großen Geist, der Adamas dem Ersten Menschen. Das Verhältnis des Ersten Menschen zu den in der Zerstreuung der Welt befindlichen Seelen erinnert teilweise an das Verhältnis des Lichtadamas zu den Sethianern. Im Kampf verliert im Manichäismus der Erste Mensch seine Lichtrüstung, die auch nach seinem Wiederaufstieg zum Teil im Kosmos gefangengehalten wird, um nach und nach ausgeläu-

13 Nag Hammadi Codices VII 127, 20f.

14 VII 122, 8ff.

15 VII 118, 25ff.

tert zu werden. Bei den Sethianern wird Adamas nicht befleckt, sein Sohn Seth und seine Kinder befinden sich aber teils in der himmlischen Welt[16], teils im Kosmos[17].

Die Stelen des Seth können also mit Recht als ein Text betrachtet werden, der ein typisches Produkt der Sethianer ist. Berücksichtigt man, daß das Ägypterevangelium ein Werk ist, in dessen Zentrum Seth steht, also sicher den gleichen Kreisen zuzuschreiben ist, so ist es vielleicht angemessen, im Rahmen eines kurzen Aufsatzes einmal an einem markanten Beispiel die Arbeitsmethode der Verfasser zu vergleichen. Da in beiden Texten ausführliche Angaben über den Lichtadamas gemacht werden, eignet sich diese Figur besonders gut für einen exemplarischen Vergleich[18].

III.

Wie eingangs bereits erwähnt, muß bei einem solchen Vergleich auch der Literaturtyp berücksichtigt werden. Die drei Stelen des Seth, deren erste den Lichtadamas besingt, dürften ein Werk aus einem Guß sein. Das Ägypterevangelium dagegen ist eine unter einem Gesamtthema stehende Kompilation von Traditionsstücken, unter denen auch solche sind, die über den Lichtadamas handeln[19]. Ist in den Stelen des Seth der Licht-

16 Vgl. Ev. Aeg. III 56, 14 - 22 = IV 67,28 - 68,5.

17 Vgl. Ev. Aeg. III 60, 9 - 18 = IV 71, 18 - 30. III 61, 1 - 15 = IV 72, 10 - 27. Hierher gehören auch die Rettungsaktionen des Seth: 1. durch seine Bitte um Wächter III 61, 23ff. = IV 73, 7ff., 2. durch sein persönliches Erscheinen III 62. 24ff. = IV 74. 9ff.

18 Insofern beschränkt sich die Darstellung auf einen Vergleich der ersten Stele, in der Adamas angesprochen ist: VII 118.24 - 121.17.

19 Schaffung des Adamas III 49, 1 - 7 = IV 60,30 - 61,8. Herkunft III 49, 8 - 16 = IV 61, 8 - 18. Vereinigung von Adamas und Logos III 49, 16 - 22 = IV 61, 18 - 23. Gemeinsamer Lobpreis von Logos und Adamas III 49,22 - 50,17

adamas in eine Trinität aufgenommen, so ist er im Ägypterevangelium nur eine Figur unter vielen anderen in der himmlischen Welt.

Im Ägypterevangelium wird ausgegangen von dem unsichtbaren Geist als der höchsten Gottheit, die sich über allem, was jetzt ist, befindet und einst für sich ganz allein vorhanden war, charakterisiert durch Schweigen und Pronoia. Mit dieser Vorstellung von einem jenseitigen, abgesehen von dem Prädikat des Lichts nur mit negativen Prädikaten zu beschreibenden höchsten Gott ist die Vorstellung von einer Göttertrias, die aus Vater - Mutter - Sohn besteht, derart verbunden, daß sie aus dem höchsten Gott evolutioniert ist. Aus dieser Dreiheit entsteht als Siegel eine weitere Dreiheit, die zu einer Fünfheit wird, weil ihr erstes Glied, das aus dem Vater gekommen ist, bereits als dreifaltig vorgestellt wird. Die himmlische Götterwelt ist in einer kollektiven Größe, dem Domedon ("Hausherr"), der zugleich Doxomedon ("Glanzherr") heißt, manifestiert. Danach erscheint auch die Pronoia als ein das Pleroma ordnendes Element. Ihr folgt der Logos, der das Pleroma wesentlich mit Leben und Licht erfüllt und als Schöpfer tätig ist. Er schafft durch das Wort die vier Äonen, führt dann die Erschaffung des Lichtadamas herbei und danach gemeinsam mit diesem die der vier himmlischen Leuchter nebst ihrem Anhang sowie des Seth als des Sohnes des Lichtadamas. Die Figuren der himmlischen Welt entstehen also entweder von selbst oder sie werden durch eine Schöpfergottheit geschaffen, so der Lichtadamas, die Leuchter und Seth sowie die Kinder des Seth. Der Ablauf der Schöpfung ist liturgisch gestaltet. Auf die Bitte der entstandenen Götter hin erfolgt eine erbetene Neuschöpfung. Die für die Sethianer wohl wichtigste Bitte ist dabei die, daß das Ge-

= IV 61,23 - 62,16. Gemeinsame Bitte von Logos und Adamas III 50,17 - 51,14 = IV 62,16 - 63,8.

schlecht des Vaters mit dem Geschlecht des Seth identifiziert werden möge. Mit der Erfüllung dieser Bitte sind ja die Sethianer autorisiert. Der zweite Teil des Textes schildert dann, wie Seth seine Kinder geschenkt werden, die zum Teil in der himmlischen Welt, zum Teil im Kosmos angesiedelt werden, wie er seine kosmischen Kinder vor den bösen Mächten bewahrt, schließlich selbst zu ihrer Erlösung entsandt wird und in der Gestalt Jesu auf Erden erscheint. Daß gegen Ende des Textes sich auch ein hymnischer Teil findet, der stark mystisch wirkt, führt bereits in die Nähe der drei Stelen des Seth.

Seth ist schon im Alten Testament der Sohn Adams. Diese Tatsache, besonders aber der Umstand, daß er als Ersatz für Abel der Lieblingssohn Adams war, hatte die Gnostiker dazu geführt, ihm eine besondere Stellung in Metaphysik und Soteriologie einzuräumen. Das hatte auch zur Folge, daß eine Gruppe der Gnostiker ihn als die Größe ansah, von der sie sich Heil versprach. Doch ist deshalb noch nicht anzunehmen, daß jede Schrift, in der Seth vorkommt, auch sethianischen Ursprungs ist.

In der ersten der drei Stelen des Seth preist Seth und dort, wo der Preis in den Plural übergeht, die sethianische Gemeinde den Adamas. Es preist aber dabei nicht etwa Seth seinen irdischen Vater Adam, sondern der himmlische Seth den himmlischen Adamas. Wahrscheinlich geht darauf die Bezeichnung ⲡⲓⲅⲉⲣⲁⲇⲁⲙⲁⲥ zurück. Der Bestandteil ⲡⲓ- könnte demonstrativer Artikel sein, der mit der Zeit für den koptischen Leser vielleicht zu einer Einheit mit dem folgenden Wort wurde[20].

20 VII 118, 26 befindet sich über dem Namen kein Strich im Gegensatz zu II 8, 34f. (längere Form des Johannesapokryphons), wo der Strich auch über den Artikel mit hinweggeht. Das ist aber durchaus kein Beweis dafür, daß ⲡⲓ Bestandteil des Namens ist. Denn in VII 119, 11f. ist ein Strich sowohl über dem vor ⲙⲓⲣⲱⲑⲉⲁⲥ gesetzten unbestimmten Artikel wie auch 119, 12f. über dem vor ⲙⲓⲣⲱⲑⲉⲟⲥ stehenden Possessivartikel zu finden. Es ist natürlich denkbar, daß in der Zeit, als die uns vorliegenden koptischen Handschriften abgeschrieben

Der Bestandteil ΓЄΡ- könnte wohl vom gleichen Stamm wie γέρων kommen. Somit würde der Sinn des Namens "Alt-Adamas, Ur-Adamas" bedeuten[21]. Also wird mit diesem Namen schon zum Ausdruck gebracht, daß es sich bei der beschriebenen Figur um eine Urform des Adam handelt, die vom irdischen Adam durchaus zu trennen ist. Im Gegensatz zum Johannesapokryphon des Codex II verwendet das Ägypterevangelium diese Namensform nicht. Seth bezeichnet sich in den Stelen als ЄM-MAXA CHΘ [22]. Dieser Name erinnert an das MAXAP im Ägypterevangelium[23]. Dort wird Seth mit dem dreifachmännlichen Sohn identifiziert, der eine Dreiheit bildet, deren dritter Teil MAXAP genannt wird. Adamas ist in den Stelen "Vater" des Seth[24], doch nicht durch irdische Zeugung; Seth wurde erschaffen "nicht durch Geburt"[25]. Hier werden Eigenschaften des Adamas auch auf Seth übertragen, die auch für den Adam der Genesis gelten. Im Ägypterevangelium, wo Adam sich einen Sohn erbittet, wird der Sinn dieses Unternehmens ausführlich beschrieben: "damit er zum Vater dieses nichtschwankenden und unvergänglichen Geschlechts werde und damit durch dieses Geschlecht das Schweigen und die Stimme erscheine und durch

wurden, das Verständnis gerade für den Sinn der Namen schon soweit verlorengegangen war, daß solche fehlerhaften Schreibungen entstehen konnten.

21 Die Deutung von -iger- als -ier-, wie sie H.-M. Schenke in Studia Coptica (hrsg. v. P. Nagel, Berlin 1974), S. 170 (Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften), vermutet, um dahinter die Urform von ΔΔAMAC ЄTΘYAAB (II 156, 23) zu sehen, ist sehr fraglich. ἱερός wird im Koptischen mit ϩ geschrieben. Deshalb müßte am Beginn des Wortes Πϩ oder Φ stehen. Eine beachtliche Deutung hat inzwischen H.M. Jackson gegeben: Geradamas, the celestial stranger, NTS 27 (1981) 385 - 394. Er möchte in -ger- das hebräische גר sehen, aber noch in der Bedeutung "fremd", wozu er auf phönizische Zusammensetzungen verweist. Das würde den Adamas als ἀλλογενής charakterisieren und damit zu der auch von mir angestrebten Deutung führen.

22 VII 118, 28.

23 IV 59, 20. III 62, 3f. = IV 73, 14. III 65, 9 = IV 77, 9. P am Wortende kann durchaus wegfallen. Fraglich ist ЄM- .

24 VII 118, 27. 31.

25 VII 118, 28f.

es der tote Äon auferstehe, damit er aufgelöst werde"[26]. Damit ist die Erschaffung Seths bereits im Blick auf Soteriologie und Eschatologie umrissen. Auch im Ägypterevangelium erfolgt die Entstehung des Seth nicht durch menschliche Zeugung und Geburt. Hier dient ein Mittelwesen, die Prophaneia, als Schöpfer[27]. Auch Adamas wird darin geschaffen, und zwar durch Μοιροθεά[28]. Daß diese Gottheit ein Mittel der Darstellung ist, das die Menschenschöpfung zum Ausdruck bringen soll, wird deutlich durch die Uminterpretation, die sich in den Stelen des Seth findet. Hier wird Adamas von Seth als ein ΜΙΡΟΘΕΛϹ bezeichnet[29]. Der Name ist hier also durch die Endung ins Maskulinum verwandelt. Seth sieht in Adamas einen Schöpfergott. Durch eine weitere Veränderung in ΜΙΡΟΘΕΟϹ wird eine solche Auffassung noch eindeutiger sichtbar. Der Gebrauch des unbestimmten Artikels vor dem Namen bzw. dem umgewandelten Namen gibt diesem noch dazu den Charakter eines Gattungsnamens[30]. Der Hymnus betont, daß Seth um des Adamas willen, von dem er herstammt, seine Existenz besitzt[31]. Seth preist Adamas auch wegen seiner Kraft, die ihm geschenkt worden ist[32]. Ja, er geht soweit, daß er Adamas als seinen Nus bezeichnet[33]. Wenn an anderer Stelle in der ersten Stele

26 III 51, 8 - 14 = IV 63, 1 - 8.

27 III 51, 17 = IV 63, 11.

28 ΜΙΡΟΘΟΗ. Zur Form vgl. den Kommentar zur Stelle, a.a.O. 171.

29 VII 119, 11f. ΜΙΡΟΘΕΟϹ 119, 12f. 120, 15.

30 Die Endung -ᾶς bildet gerade seit hellenistischer Zeit Berufsbezeichnungen, z.B. κλειδᾶς "Schlosser" (vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I [3. Aufl. München 1959], S. 461), wozu die Interpretation in der ersten Stele gut paßt. -ᾶς kann neben -ος stehen, so daß nicht unbedingt weiterführende Interpretation aus -ος entnommen werden muß, m.E. aber auch nicht verneint zu werden braucht, weil der Verfasser sich ein in der Sprache vorliegendes Phänomen zunutze gemacht hat.

31 VII 119, 6.

32 VII 120, 16f.

33 VII 119, 1.

des Seth ausgesprochen wird, daß Adamas durch den Nus gepriesen und mit der Stimme gesprochen werde[34], so weist damit der Adamas als Nus auf sich selbst zurück. Gerade der Nus ist aber in vielen gnostischen Schriften der göttliche Vermittler des Geistes. Wenn auch Seth und Adamas als verschiedenartig einander gegenübergestellt werden - Seth sät und erzeugt[35], Adamas dagegen sieht die Ewigen[36] -, so hat doch Adamas eine Funktion als Mittler. Sie ist allerdings nur zu verstehen, wenn man seine metaphysische Verwurzelung feststellt.

Schon oben ist auf Charakteristika des Adam hingewiesen worden, die aus der Tradition der Genesis stammen. Zu ihnen ist noch die hinzuzufügen, daß der Name Adams ein erster Name sei[37]. Wenn auch solche Eigenschaften in den Beginn der Urzeit zurückgeführt werden können, der Adamas der Gnostiker wird transzendiert und metaphysisch begründet. Während die Apokalypse des Adam dies noch in sehr vorsichtiger Weise tut, machen die Stelen des Seth, das Ägypterevangelium und das Johannesapokryphon aus Adamas eine Figur der himmlischen Welt, die nach der ersten Stele des Seth sogar den Charakter der Göttlichkeit annimmt[38]. Adamas stammt aus dem "Auserwählten"[39], d.h. aus dem höchsten Gott. Er ist ein Wort aus einem Befehl[40], ein Vater durch einen Vater[41]; er existiert um seinetwillen[42]. Besonders eindeutig ist die Zugehörigkeit zum höch-

34 VII 119, 27 - 30.
35 VII 119, 2.
36 VII 119, 3.
37 VII 119, 21.
38 VII 120, 13ff.
39 VII 120, 23f.
40 VII 120, 28f.
41 VII 120, 27f.
42 VII 119, 7.

sten Gott und die Ausrichtung auf ihn in einer Aussage gegeben, die seinen Weg charakterisiert: "Du bist geworden aus einem durch einen; du bist gewandelt und gekommen zu einem"[43]. Daß er die Schau der himmlischen Welt genießt[44] und selbst Licht ist, weil er Licht schaut[45], erhebt ihn über die kosmische Welt. Er wird darum von Seth gepriesen ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ "wie ein Gott", "als Gott"[46]. "Gott" kann hier wohl nicht im Sinne des höchsten Gottes gemeint sein, weil ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ in dieser Bedeutung einige Zeilen vorher begegnet[47]. Hier soll vielmehr der göttliche Charakter des Adamas betont werden. Darum wird "seine Göttlichkeit" mit einer doxologischen Aussage in der dritten Person gepriesen: "Groß ist der von selbst entstandene Gute, der hervorgetreten ist, der Gott, der zuerst hervorgetreten ist"[48]. Damit entspricht er als dritte Größe der Trinität der Figur, die auch die Bezeichnung αὐτογενής führt. Im Ägypterevangelium ist dies ja gerade beim Logos der Fall[49]. Daß Adamas und nicht der höchste Gott gemeint ist, erscheint gesichert auch durch die Aussage "du hast dich hingestellt, du hast dich zuerst hingestellt"[50]. Das allumfassende

43 VII 120, 32ff.

44 VII 119, 3.

45 VII 119, 9f.

46 Vgl. o. Anm. 38.

47 VII 119, 7.

48 VII 119, 15 - 18.

49 III 49, 17 = IV 61, 19. III 50, 19. 22 = IV 62, 17. 22. III 52, 8. 15 = IV 64, 1. 9. III 53, 13 = IV 65, 6. III 55, 5 = IV 66, 18. III 62, 26 = IV 74, 12. III 68, 16 (IV zerstört). Auch in der Vorlage dürfte III 65, 16 entsprechend IV 77, 9ff. den Logos als αὐτογενής gemeint haben. In der jetzigen Form ist aber Adamas der Autogenes. An zwei anderen Stellen scheint der höchste Gott gemeint zu sein: III 41, 5 (fehlt in IV), wo aber αὐτογενής wohl sekundär ist (der höchste Gott wird außerdem bereits mit dem Prädikat αὐτογένιος versehen) und III 66, 24 (in IV 79, 6 übersetzt), wo im zweiten Hymnus wohl die höchste Größe angesprochen ist.

50 VII 121, 9f. Zur dynamischen Bedeutung von ⲁⲥⲣⲁⲧⲉ vgl. z.B. in sa Mc 9, 27; 10, 49, Lc 2, 38; 6, 8.

Wesen der höchsten Gottheit kommt in Adamas zum Ausdruck, wenn er als unvergänglich[51], an allen Orten gleich[52], vollkommen[53] und überall mächtig[54] bezeichnet wird. Zugleich ist er aber eine geteilte Größe[55]. Da er aber gleichzeitig "einer" bleibt[56], wird gerade auch darin sein allumfassender Charakter deutlich. Insbesondere wird er in den Stelen als "dreifachmännlich" bezeichnet[57], ein Prädikat, das einerseits eine superlativische Bedeutung hat, andererseits aber in der mythologischen Vorstellung der Gnostiker eine konkrete Teilung beinhaltet, so daß es auch heißen kann: "der die wirklich existierenden Männlichkeiten männlich werden ließ dreimal"[58]. Weiter ist noch die Teilung in die Fünfheit hinzugefügt[59]. Zur metaphysischen Verwurzelung des Adamas bietet das Apokryphon des Johannes noch eine Auskunft, die dort allerdings infolge ihrer Überlieferung nicht ganz klar ist[60]. Immerhin scheint aber daraus hervorzugehen, daß der Adamas auf Grund des Willens Gottes und seines Autogenes entstanden ist[61]. Wesentlich ausführlicher ist hier das Ägypterevangelium. Hier wird der Adamas auf die Initiative des Logos hin geschaffen, durch Μοιροθεσά[62]. Wohl ausgehend von A als Zeichen für 1 und als dem ersten Buchstaben seines Namens wird er mit der Anrede be-

51 VII 119, 7.

52 VII 121, 8.

53 VII 121, 6.

54 VII 119, 30.

55 VII 121, 10f.

56 VII 121, 11.

57 VII 120, 29. 121, 8f.

58 VII 120, 17ff.

59 VII 120, 20.

60 II 8, 29ff. = III 12, 24ff. = BG 34, 19ff.

61 Vgl. die hymnischen Worte des Adamas, die sehr an die erste Stele erinnern: II 9, 7ff. = IV 14, 4f. = III 13, 11ff. = BG 35, 13ff.

62 III 49, 4.

nannt " ΪϵN " = εἶ ἕν bzw. der koptischen Übersetzung "Du bist Eins"[63]. Auch die Bezeichnung des Adamas als Licht entspricht der Auffassung der ersten Stele[64]; nur ist in der Version des Codex IV des Ägypterevangeliums das Verhältnis zum höchsten Licht umgekehrt als in der Stele. Die Stele läßt Adamas das Licht sehen, während Codex IV den Adamas als Auge des Lichts bezeichnet[65]. Diese Benennung fehlt zwar in der Version des Ägypterevangeliums in Codex III, aber beiden gemeinsam ist der Gedanke, daß Adamas aus dem ersten Menschen stammt; dabei wird der höchste Gott als der erste Mensch betrachtet[66]. Die Identifizierung von Licht und Mensch ist aus der Gleichsetzung von φῶς "Licht" und φώς "Mann" sehr leicht zu erklären[67]. In der Art des Neuen Testaments wird von diesem Gott "Mensch" im Ägypterevangelium ausgesagt "um dessentwillen dies alles ist, auf den hin alles (abzielt) und ohne den nichts ist"[68]. Daran erinnert in der ersten Stele die Stelle, an der vom Weg des Adamas die Rede ist; doch fehlt hier der dritte Teil, weil nicht eine allgemeine Aussage, sondern eine Anrede an Adamas vorliegt, die eine andere Nuance hat. Daß im Ägypterevangelium der Vater in Adamas herabkommt[69], entspricht dem Wort "Vater vom Vater" in den Stelen[70].

War die Antwort auf die Frage, woher Adamas stamme, im wesentlichen die gleiche im Ägypterevangelium und in der ersten Stele des Seth, so liegt in der Verbindung des Adamas

63 III 49, 6f. (griechisch) = IV 61, 6f. (koptisch).
64 III 49, 8f.
65 IV 61, 10.
66 III 49, 9f. ~ IV 61, 11.
67 Clem. Alex., Paed. I 6.
68 III 49, 10 - 12 = IV 61, 12 - 14.
69 III 49, 13ff. = IV 61, 14ff.
70 VII 120, 27.

mit dem Logos eine verschiedenartige Vorstellung vor. Die Kompilation des Ägypterevangeliums läßt in Adamas den Logos[71] auftreten. In der ersten Stele begegnet dieser nicht; hier ist Adamas der im Auftrage des höchsten Gottes wirkende Autogenes, eine Funktion, die im Ägypterevangelium der Logos hat [72]. Es ist darum in dieser Schrift eine besondere Aufgabe, Logos und Adamas, die wohl konkurrierende Figuren waren, zu vereinigen[73]. Das ist auch gelungen. Dennoch tritt im darauf folgenden gemeinsamen Gebet wieder eine Aufgabenteilung ein. Der Logos erbittet die Leuchter, Adamas den Seth[74]. Eine Bezeichnung des Adamas als dreifachmännlich kennt das Ägypterevangelium nicht. Das dreifachmännliche Kind ist hier eine eigene Größe, die um des Vaters willen entstanden ist[75]. So wie in der ersten Stele der αὐτογενής Logos zugunsten des αὐτογενής Adamas weggelassen wurde, hat man gewisse Figuren der himmlischen Welt in Adamas zusammengerafft. Dadurch wurde er außerordentlich aufgewertet. Es sind in ihm als Sohn des Vaters zusammengefaßt die Eigenschaften der zweiten Trinität des Ägypterevangeliums, so daß er als Sohn des Vaters sowohl den dreifachen Jüngling darstellt als auch die fünf Siegel[76], d.i. dreifachmännlicher Jüngling, Jungfrau Juël[77] und Esephech[78]. Die Ausdrucksweise der ersten Stele, Adamas

71 III 49, 16 - 22 = IV 61, 18 - 23.

72 Vgl. o. Anm. 49.

73 Darauf weist die Gleichheit des himmlischen Wohnortes hin. So wie Seth und Jesus, die identisch sind, auf dem zweiten Leuchter Orojaël wohnen, so wohnen der Autogenes (d.i. der Logos) und Adamas auf dem ersten Leuchter Harmozel.

74 III 50,17 - 51,14 = IV 62,16 - 63,8. Hier ist allerdings bei der Bitte des Logos der Adamas beteiligt; die Bitte um einen Sohn erfolgt durch Adamas allein. Die Variante "für sie" (plur.) in III 51, 6 könnte der Versuch sein, eine Gemeinsamkeit herauszustellen. (IV 63, 1 hat "für sich".)

75 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, a.a.O. 43ff.

76 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, a.a.O. 27.

77 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, a.a.O. 46ff.

78 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, a.a.O. 48f.

habe die Männlichkeiten dreifach entstehen lassen und sei in die Fünfheit geteilt worden, machen ihn als den Sohn zum übergeordneten Element. Man könnte sagen, daß die Stelen die weitschweifige mythologische Tradition unter dem Gesichtspunkt einer zu verehrenden Trinität komprimiert haben, wobei Andeutungen auf verarbeitete Mythologumena noch begegnen.

Adamas ist aber nicht nur eine Lichtgröße, die ihre Aufgabe innerhalb der himmlischen Welt zu erfüllen hat; er nimmt auch eine Mittlerstellung ein. Schon das Ägypterevangelium sieht in ihm eine Selbstoffenbarung des Vaters mit dem Ziel, den Mangel zu vernichten[79]. In der ersten Stele des Seth wird er dagegen im Rahmen seiner Verherrlichung als der Gute bezeichnet, der das Gute offenbart[80], als der Vollkommene, der vollkommen macht[81], der Kraft spendet[82], der das Licht, die Ewigen und die wirklich Seienden offenbart[83], der das Sein, das er selbst vom höchsten Gott besitzt[84], der seine Kraft an Seth weitergibt[85], der Seth bei Gott sein läßt[86]. Er ist einer, der den Kranz empfängt und den Kranz verleiht[87]. Sein Erscheinen ist überhaupt in seinem Mittleramt begründet: "Wegen des Niedrigen ist er öffentlich aufgetreten"[88]. An anderer Stelle

79 III 49, 13 - 16 = IV 61, 14 - 18.

80 VII 119, 15ff.

81 VII 121, 6.

82 VII 120, 31f.

83 VII 119, 10f.

84 VII 119, 24ff.

85 VII 120, 16f.

86 VII 119, 7ff.

87 VII 120, 35f.

88 VII 120, 24ff. ⲘⲞⲞϢⲈ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲚ ⲦⲘⲎⲦⲈ soll den griechischen Ausdruck ἔρχεσθαι εἰς μέσον wiedergeben. Vgl. W. Bauer, Wörterbuch s. v. In diesem Fall gehört ⲈⲂⲞⲖ zum Verbum, während ϨⲚ "in hinein" bedeutet, was durchaus möglich ist. Man könnte vergleichen Mc 2, 23 (nach Morgan) ⲘⲞⲞϢⲈ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲚ ⲚⲈⲒⲰϨⲈ = παραπορεύεσθαι διὰ σπορίμων .

ist von der Versöhnung bzw. Vereinigung des Alls durch die Wirksamkeit des Adamas die Rede[89]. Im Gegensatz zum Reich des Bösen, das in innerem Unfrieden lebt, ist das Merkmal des Lichtreichs die Einheit. Herstellung der Einheit ist Aufgabe des Mittlers. Durch seine Offenbarungen wird zugleich seine überall wirksame Kraft[90] sichtbar. "Deshalb kennt dich auch der wahrnehmbare Kosmos"[91]. Es ist eine Frage, ob das folgende ϬTBHHTK̄ M̄N TϬKCΠOPA [92] zum vorhergehenden Satz gehört oder die Einleitung zum folgenden bildet[93]. Die Interpunktion spricht entweder für das erstere oder dafür, daß die Worte eine eigene elliptische Einheit sind, die die folgenden Strophen einleitet, in denen ein Mittlertum des Adamas geschildert und zugleich der Same des Seth charakterisiert wird. Dieser Abschnitt kann in vier dreizeilige Strophen gegliedert werden[94]:

1 Du bist ein Gnadenerweis!
Einerseits bist du einer aus einem anderen Geschlecht,
andererseits ist es gesetzt über ein anderes Geschlecht.

2 Unter diesen Umständen bist du einer aus einem anderen Geschlecht
und bist gesetzt über ein anderes Geschlecht.
Du bist einer aus einem anderen Geschlecht, weil du nicht gleich bist.

3 Du bist aber ein Gnadenerweis, weil du ewig bist.
Du bist aber über ein Geschlecht gesetzt,

89 VII 120, 30ff. Im Ägypterevangelium wird die Versöhnung der Welt mit der Welt als Werk des Seth geschildert: III 63, 16f. = IV 75, 3f.

90 VII 119, 30f. als Zusammenfassung der vorangehenden Offenbarungen.

91 VII 119, 31ff.

92 VII 119, 33f.

93 Im letzteren Falle kann man in diesen Worten ein Gegenstück zu ϬTBϬ TAϹΠOPA VII 120, 9f. sehen.

94 VII 119,34 - 120,15.

weil du diese alle hast wachsen lassen.

4 Was aber meinen Samen angeht, so kennst du ihn, daß er sich in der Schöpfung befindet.

Solche aber aus anderen Geschlechtern sind sie, weil sie nicht gleich sind.

Sie sind aber gesetzt über andere Geschlechter, weil sie sich im Leben befinden.

Dieser Abschnitt des Hymnus zerfällt in zwei Hauptteile, die beide damit eingeleitet werden, daß Adamas als ⲛⲗ, das griechisch ἔλεος [95] entspricht, bezeichnet wird. Damit ist aber an dieser Stelle nicht ἔλεος als Affekt gemeint, sondern hat die Bedeutung von חסד, das den Tatcharakter besonders betont. Adamas ist durch Gottes Willen als eine Tat seines Erbarmens entstanden. Als ewiger Lichtadamas, der der kosmischen Welt nicht gleich ist, steht er über den Geschöpfen, die er hat wachsen lassen. Er kennt aber auch die besondere Gruppe von Geschöpfen, den Samen des Seth, die den gewöhnlichen Kreaturen dieser Welt nicht gleichen, weil sie ja das Leben besitzen. Vom Samen des Seth und seiner Entstehung gibt das Ägypterevangelium ausführlich Auskunft. Auch er wird durch Mittlergottheiten hervorgebracht (Plesithea, Hormos), teils in himmlischer[96], teils in kosmischer Form[97]. Dabei wird auch seine Plazierung ausführlich behandelt[98]. Auch diese Berichte zeigen, daß hier verschiedene Traditionen umliefen und zusammengefügt wurden. Die Besonderheit der Sethkinder und ihre Behütung vor teuflischen Angriffen wird sowohl im Ägypterevangelium[99] wie in der Adamapokalypse[100] ausführlich ge-

95 Vgl. ThWB II, 474ff.

96 III 56, 4ff. = IV 67, ? (lacuna) ff.

97 III 60, 2ff. = IV 71, 11 - 18.

98 III 56, 19 - 22 = IV 68, 2 - 5. III 60, 9 - 18 = IV 71, 18 - 30.

99 III 61, 1ff. = IV 72, 10ff.

schildert. Von einem Samen des Adam und des Seth nebeneinander ist nur einmal im Ägypterevangelium die Rede[101]. Was ist aber das Geschlecht, über das Adamas gesetzt ist? Wahrscheinlich hat der Verfasser des Hymnus dem Adamas ein eigenes Geschlecht zugesprochen, was Ägypterevangelium und erste Stele des Seth in Einklang stehen ließe.

Das Mittlertum hat als Ziel die Aufgabe der Erlösung. Daher ist Adamas auch der Retter[102]. Er, der selbst vollkommen ist, macht die Erlösung Suchenden vollkommen[103]. Diese Erlösung ist eine Tat der Liebe[104]. Sie wird den ihrer Würdigen zuteil[105]. Ägypterevangelium und erste Stele unterscheiden sich bei der Behandlung der Erlösung dadurch voneinander, daß in der Stele Adamas auch der Erlöser ist, während im Ägypterevangelium[106] Seth diese Funktion zufällt.

In der ersten Stele steht dem Adamas der Seth gegenüber als Vertreter seines Geschlechts, im Ägypterevangelium übernimmt Seth die Betreuung seines Geschlechts auch im Kosmos. Die beiden Schriften stellen also letzten Endes zwei verschiedene Aufgabenbereiche dar. Doch ist diese Aufgabe des Seth gerade dadurch auch in den Stelen sichtbar, daß Seth sich als Vorbeter seiner Gemeinde erweist, um durch Adamas' Hilfe zur göttlichen Höhe aufzusteigen.

100 V 69, 19ff. 75, 17ff.

101 III 59, 25ff. = IV 71, 10f.

102 VII 120, 34f.

103 VII 121, 2ff.

104 VII 121, 12.

105 VII 121,14. Im Ägypterevangelium wird Offenbarung ebenfalls den Würdigen zuteil· III 55, 15f. = IV 66,30f. Sie sind ferner Offenbarungsträger III 65, 26ff. = IV 78, 1ff.

106 Das wird besonders im Abschnitt über das Werk des Seth ausgeführt: III 63,4 - 64,9 = IV 74,17 - 75,24.

IV.

Der entscheidende Unterschied zwischen den Stelen des Seth und dem Ägypterevangelium liegt darin, daß die Verwendung der mythologischen Aussagen jeweils davon abhängig ist, welche Funktion sie bei der Durchführung eines Leitgedankens haben. Ist das Pluralismus von Anschauungen oder nicht vielmehr ein hohes Maß von Gestaltungsfähigkeit? Pluralismus ist die paritätische Duldung verschiedener Auffassungen. Dieses Phänomen liegt hier nicht vor. Das wäre auch bei Schriften innerhalb ein und derselben Gruppe verwunderlich. Hier wird vielmehr über Mythologumena je nach dem, was zum Ausdruck gebracht werden soll, frei verfügt. Das schließt aber natürlich ein Vorkommen von echtem Pluralismus in der Bibliothek von Nag Hammadi nicht aus. Es wird vielmehr eine wichtige Aufgabe der Forschung sein, zu untersuchen, wieweit Pluralismus und freier Umgang mit Mythologemen hier nebeneinander stehen.

DIE GRIECHISCHE SCHULE UND DIE BIBLIOTHEK VON NAG HAMMADI

Als ich im Jahre 1966 für das Kolloquium von Messina einen Beitrag über die jüdischen Elemente in gewissen Schriften von Nag Hammadi vorlegte[1], warnte R.McL. Wilson bei voller Würdigung dieser Untersuchung davor, die griechischen Einflüsse zu vernachlässigen[2]. Ich konnte damals in einem Postscriptum demgegenüber darauf hinweisen, daß ich ja selbst in meinem Kommentar zur Schrift ohne Titel des Codex II auf hellenistische Elemente, die Auseinandersetzung mit Hesiod, Amor und Psyche sowie die Verwendung der Astrologie aufmerksam gemacht hatte[3]. Es wäre in der Tat höchst einseitig, wollte man die Bearbeitung der Texte von Nag Hammadi nicht auch unter dem Gesichtspunkt betreiben, welche hellenischen und hellenistischen Einflüsse in ihnen zu finden sind, wie diese in sie hineingekommen sind und welche Bedeutung ihnen in literarischer, religiöser und philosophischer Hinsicht zukommt. Wenn hierbei "hellenisch" und "hellenistisch" getrennt wird, so soll damit betont werden, daß "hellenistisch" nicht mit "hellenisch" identisch ist, wenn im Hellenisti-

Erstveröffentlichung in: A. Böhlig - F. Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi (Göttinger Orientforschungen VI,2, Wiesbaden 1975), S. 9 - 53.

1 A. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Le origini dello gnosticismo, hrsg. v. U. Bianchi (Leiden 1967), S. 109 - 140; auch A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 80 - 111.

2 Le origini, a.a.O. 693.

3 Le origini, a.a.O. 705f.

schen auch das Hellenische enthalten ist; doch wird ihm darin oft eine neue Gestalt gegeben. Es ist also zu untersuchen, welche Denkform in hellenischer und welche in hellenistischer Gestalt auf unsere Texte eingewirkt hat. Wieweit schließlich Synkretismus als die besondere Methode dieser Epoche am Werke war, um die sich begegnenden geistigen und kulturellen Kräfte zu vereinigen, und welche hermeneutischen Probleme sich daraus ergeben, das zu bearbeiten ist die Aufgabe des neuen Forschungsunternehmens[4]. Synkretismus und Gnostizismus dürfen dabei nicht gleichgesetzt werden. Der Gnostizismus ist eine religiös-philosophische Weltanschauung, die auch Gemeinde bildende Kraft besaß, in der synkretistisch geprägten Welt des Hellenismus. Andererseits ist der Gnostizismus auch in sich synkretistisch, insofern als er die verschiedensten philosophischen, mythologischen und religiösen Vorstellungen in seinen Systembildungen verarbeitet und zudem noch einen stark pluralistischen Zug im Verhältnis der einzelnen gnostischen Gruppen aufweist.

Das zentrale Problem des Gnostizismus ist die Rückkehr der Seele zur Lichtheimat, aus der sie durch eine Krise in die körperliche Welt verschlagen worden ist. Als Mittel der Darstellung dient für den Prozeß des Falles und der Erlösung der Mythos. Wer meint, daß hier nur spielerische Akkumulationen abstruser Vorstellungen vorlägen, befindet sich im Irrtum. Im Gnostizismus wird der Mythos zur Wiedergabe eines systematischen Gedankens gebraucht. Man muß diese Darstellungsform im Rahmen der antiken Geistesgeschichte sehen. Mythos der Griechen und Heilsgeschichte der Juden treffen bei der Konzipierung des gnostischen Mythos zusammen. Für die jeweiligen Einzelaussagen

4 Es handelt sich um das Projekt "Der hellenische und hellenistische Beitrag zum Synkretismus im Vorderen Orient". S. den Bericht: Report on the coptological work carried out in the context of the Tübingen research project, in: Nag Hammadi and Gnosis, hrsg. v. R.McL. Wilson (Nag Hammadi Studies 14, Leiden 1978), S. 131 - 138.

bietet sich der Kulturkreis an, der zur jeweiligen Frage am plastischsten Material beisteuern kann, sei es von seiner Mythosophie, Theologie oder Philosophie her. Daß gelegentlich die Freude an Zahlenreihen, harmonischen Zusammenstellungen von mythologischen Größen zur Ausuferung führt, ist nicht zu bestreiten, doch sollten solche Beispiele nicht als wesenhaft für den Gnostizismus angesehen werden. Leider haben die Texte des Codex Askewianus und des Codex Brucianus[5], die von den gnostischen Originalwerken als erste bekannt geworden waren und gerade recht starke Züge der Entartung aufweisen, das Bild des Gnostizismus vorbelastet und die Frage aufkommen lassen, ob in ihm nicht eine unverständliche Sammlung und Kompilation abstruser Vorstellungen und Kultgebräuche vorliege. Mancher hält es deshalb kaum der Mühe wert, mythologische Texte, die auch in Nag Hammadi vorkommen, auf einen sinnvollen Zusammenhang zu prüfen. Daß ein Werk wie die Schrift ohne Titel aus dem Codex II[6], das Johannesapokryphon[7] oder das Ägypterevangelium[8] trotz der Kompilation aus verschiedenen Traditionsstücken einen durchgehenden Gedankengang besitzen, dürfte erwiesen sein. Die Verwendung von Zahlenspekulation, Astrologie und Magie kann ebenfalls nicht als Grund angesehen werden, solche Texte primitiven Kreisen zuzuweisen. Mit Hilfe der Zahl

5 Koptisch-gnostische Schriften I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. hrsg. v. C. Schmidt. 3. Aufl. v. W. Till (Berlin 1962).

6 Nag Hammadi II 97.24 - 127.17. Editio princeps von A. Böhlig - P. Labib. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi (Berlin 1962) (hier Seitenzählung 145. 24 - 175.17).

7 NH II 1. 1- 32.9 = IV 1.1 - 49.28 = NH III 1.1 - 40.11. ed. M. Krause - P. Labib. Die drei Versionen des Apokryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Wiesbaden 1962); BG 19.6 - 77.7. ed. W.C. Till. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (2. Aufl. v. H.-M. Schenke. Berlin 1972).

8 NH III 40.12 - 69.20 = IV 50.1 - 81. Ende. ed. A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib. Nag Hammadi Codices III.2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians (Nag Hammadi Studies 4. Leiden 1975). Deutsche Übersetzung von A. Böhlig. in: Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Göttinger Orientforschungen VI,1, Wiesbaden 1974). S. 43 - 163.

hatte das frühe Griechentum das All zu erfassen versucht und damit eine der großartigsten Erfindungen gemacht, wie gerade moderne Naturwissenschaftler (Eddington, Heisenberg)[9] bestätigen. Die Unterscheidung zwischen Astronomie und Astrologie, wie wir sie heute vornehmen, war zu einer Zeit noch nicht fertig abgeschlossen, die für beides oft den Terminus "astrologia" gebrauchte. Die Trennung vollzog sich erst nach und nach. Magie schließlich drang, wie wir aus dem Neuplatonismus wissen, auch in philosophische Kreise ein. Das mag uns heute sehr merkwürdig anmuten, doch sollten wir einmal an die Horoskope in unseren Zeitschriften denken, die ja durchaus auch von Intellektuellen gelesen werden. Es dürfte sich bei den Benutzern der Schriften von Nag Hammadi durchaus um Gebildete handeln, die mindestens dem Mittelstand angehören. Die Übersetzung ins Koptische kann auf eine Schicht hinweisen, die W. Schubart als "Gräkoägypter" bezeichnet[10]. Übersetzungsfehler zeigen gleichwohl bereits gewisse Unsicherheiten auch im Verständnis auf[11]. Mindestens aber die griechischen Vorlagen wurden von Autoren abgefaßt, die griechische Bildung besaßen.

Wer "Gnosis" erlangen wollte, kam gerade in hellenistischer Zeit ohne Bildung nicht aus, weil einerseits die Gnosis eine umfassende Orientierung über den Menschen und seine Stellung im Kosmos erforderte und andererseits die hellenistische Welt aus der Bildung eine Religion machte. Infolgedessen darf man bei der Behandlung des Gnostizismus nicht Religion und Philosophie als Alternativen ansehen, wie im Streit zwischen H.H. Schaeder

9 Vgl. W. Kranz. Vorsokratische Denker (Berlin 1939). S. 11.

10 W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde (Berlin 1918); vgl. besonders S. 309ff.. 379f. M.E. kann man dieser Schicht allerdings noch eine größere Vertrautheit mit höherer griechischer Literatur zuschreiben. als dies Schubart tut.

11 Vgl. ϹΟΟΥΝ statt ϬΟΟΥ für δόξα NH IV 52.17; III 63,2 ΠΝΟΥΤϬ aus Π† mißverstanden u.a.

12 H.H. Schaeder. Urform und Forbildungen des manichäischen Systems (Leipzig 1927). S. 73.

[12] und G. Widengren[13], von denen der erstere Mani als besonders bedeutsam wegen des hohen Maßes seiner Denkrationalisierung einschätzte, während letzterer eine solche Fragestellung bei der Beurteilung eines Religionsstifters als nicht sinnvoll betrachtete. Beide Forscher gehen m.E. an einem wesentlichen Zug, der die Zeit des Hellenismus im weiteren Sinne kennzeichnet, vorbei, nämlich, daß es sich bei Mani um eine Religion handelt, die schon nach den Worten ihres Stifters den Charakter eines Systems haben sollte. Was die christliche Religion und ihre Kirche im Laufe der Zeit entwickelte, Kanon, Regula fidei und theologisches Weltbild, das hat hier bereits der Stifter der Religion versucht zu gestalten. Wird man sich klar, daß Mani ja auch Gnostiker war, allerdings einer, der sich nicht auf die Begründung einer αἵρεσις beschränkte, sondern sein theologisch geformtes religiöses Denken und Fühlen durch eine großangelegte kirchliche Mission verbreiten wollte, so findet man dennoch denselben Nährboden, aus dem auch die Gnostiker des 2. Jh's stammen, Theologie in Verbindung mit Philosophie. Dieses Miteinander ist für die griechische Geistesgeschichte nichts Neues. Bereits in der ältesten Epoche griechischen Denkens findet, wie W. Jaeger so eindringlich gezeigt hat[14], ein Geben und Nehmen zwischen religiöser und philosophischer Weltschau statt. Daß sich hier die Lehre von der Göttlichkeit der Seele entwickelt, ist eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Theologie[15]. Die Bemühung um sie konnte zeitweilig, zumindest bei Sokrates, das Interesse an der Kosmologie zurückdrängen, Platon aber verbindet wieder beides und auch Aristoteles treibt ebenso wie er θεολογία im

13 G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961), S. 136ff.

14 W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker (Stuttgart 1953).

15 W. Jaeger, Die Theologie. Kap. 5: Der Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele, S. 88ff.

Rahmen einer auf den Höhen des Geistes wandelnden Philosophie. Sokrates und Platon hatten es dabei als eine besondere Aufgabe angesehen, sich um die Seele zu sorgen. Sie taten dies zugleich in ihrer Bemühung um den Polisstaat. In der hellenistischen Zeit, als der Polisstaat seine Bedeutung verliert, wendet sich die Paideia immer mehr an den einzelnen, merkwürdigerweise in dem Zeitalter, das die Schule so sehr kultiviert. Nicht die Utopie will man zeichnen, sondern dem einzelnen Menschen hic et nunc vorführen, wie er sich verhalten soll und kann. Dabei greift man auf die Erklärung des Kosmos zurück, der ja durch die Fortschritte der Forschung immer größer wird, aber auch in höherem Maße erschlossen ist. Dadurch aber, daß die hellenistische Welt das griechische Geistesgut den breiten Massen der Gebildeten gewissermaßen aus zweiter Hand bietet, verliert die Bildung ihre Originalität. Aus diesem Grund mag manches auch in den gnostischen Schriften schlagwortartig wirken. Eines dürfte aber klar sein: Wer das gnostische Schrifttum richtig analysieren will, kann es nicht tun, ohne dazu auch den Einfluß der griechischen Schule von der Elementarschule bis zur Philosophenschule herangezogen zu haben[16]. Dabei ist ganz besonders darauf hinzuweisen, daß in dieser Zeit auch die Rhetorenschule sich mit Gegenständen der Religion zu beschäftigen hat.

Der Beginn schulischer Erziehung ist der Erlernung des Alphabets gewidmet. Wie wichtig diese Aufgabe ist, hatte bereits Aristoteles ausgesprochen[17]. Man betrachtete die Buchstaben mit einer "religiösen Ehrfurcht". Man sieht sie als kosmische Elemente an. Die sieben Vokale werden den sieben Noten der Tonleiter und den sieben Engeln, die den sieben Planeten

16 Zu allen Problemen der Schule vgl. vor allem H.J. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (Freiburg 1957; franz. Neuausgabe Paris 1960).

17 Aristot., Polit. VIII 1338 a 15 - 17, 36 - 40.

vorstehen, zugeordnet[18]. Hatte man schon früher ein koptisches Buch veröffentlichen können, das "Über die Mysterien der griechischen Buchstaben"[19] handelte, so fand sich auch in Nag Hammadi ein ähnliches, unserer Fragestellung aber noch näher stehendes Werk. Im Codex X steht ein Text, Marsanes[20], der an Hand der grammatischen Terminologie die Welt erklärt. Auch hier wird die Lehre von den Buchstaben kosmisch gedeutet. Es ist die Rede von den sieben Planeten und zwölf Zodia. Die Lautlehre stellt Entsprechungen zur Benennung (ὀνομασία) der Götter und Engel dar[21]. Ähnlich den Anfängerübungen werden die Konsonanten (σύμφωνα) β, γ, δ, ζ, θ mit den Vokalen α, ε, η, ι, ο, υ, ω verbunden[22]. Kennen wir bisher den Modus der Aufzählung βα, βε, βη, βι, βο, βυ, βω [23], so wird an unserer Stelle die Reihe der genannten Konsonanten zunächst mit α und dann mit jedem anderen Vokal verbunden. βαγαδαζαθα usw. Nachdem man Lesen gelernt und diese Fähigkeit auch angewandt hat, gehörte zu der Ausbildung auch die Erlernung der grammatischen Wissenschaft. Dionysios Thrax ist der klassisch gewordene Grammatiker der griechischen Sprache[24]. Wir finden in Codex X seine Terminologie. Koptisch ⲤⲘⲎ kann "Vokal" bedeuten[25]. Dabei werden die "einfachen Vokale" α, ε, η, ι, ο, υ, ω aufgezählt[26]. Die Diphthonge werden eben-

18 H.J. Marrou, Erziehung 222.

19 A. Hebbelynck, Les mystères des lettres grecques d' après un manuscrit copte-arabe de la bibliothèque Bodleienne d' Oxford, Le Muséon n.s. 1 (1900) 5 - 36, 105 - 136, 269 - 300; n.s. 2 (1901) 5 - 33, 369 - 414.

20 Ed. B.A. Pearson, Nag Hammadi Codices IX and X (Nag Hammadi Studies 15, Leiden 1981), S. 211 - 352.

21 NH X 27, 12ff.

22 NH X 31, 23 - 27.

23 Pap. Guér. Joug. 1 - 8. UPZ I 147, 1 - 18.

24 H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, Teil 2 (2. Aufl. Berlin 1891), S. 189ff.

25 Vgl. Damit dürfte φωνῆεν = Vokal übersetzt sein. Vgl. NH X 28, 3. 20. Das im Neutrum übernommene Adjektiv ϩⲗⲡⲗⲟⲩⲛ läßt darauf schließen.

26 NH X 28, 21f. In 28, 4 ist α und η versehentlich weggelassen worden.

falls besprochen[27]. In einer Liste, welche die Laute qualifiziert, finden wir, daß aspirierte Laute höher als nicht-aspirierte sind[28]. Diese Unterscheidung betrifft also Aspiratae und Tenues, zwischen denen die deshalb so genannten Mediae stehen[29]. Auch die Rolle der Konsonanten (σύμφωνα) wird gewürdigt[30]. Zwischen den ἄφωνα, σύμφωνα und Vokalen bzw. Diphthongen stehen die von den alten griechischen Grammatikern als ἡμίφωνα bezeichneten Laute: ζ, ξ, ψ, λ, μ, ν, ρ, σ , von denen aber die "Doppellaute" (ζ, ξ, ψ) einen höheren Wert besitzen. Alle zusammen sind allerdings höher als die übrigen Konsonanten[31]. Die Schrift Marsanes gab also ihren Lesern ein Bild des Kosmos, interpretiert an Hand der Lautlehre, so daß wir aus ihr in die verschiedenen Stufen des Unterrichts (Elementarunterricht, wissenschaftliche Grammatik und theologisch-philosophische Deutung) Einblick erhalten. Diese Schrift konnte mit Verständnis nur jemand lesen, der die Schule besucht hatte.

Wenn man die Buchstaben erlernt hat, wendet man sich im Unterricht den Klassikern zu. Der Klassiker, dem sich jeder Gebildete einmal gewidmet haben mußte, war zunächst Homer. Davon legen die Papyri ein beredtes Zeugnis ab. Sie zeigen, wie gerade die Griechen, die in den Orient gezogen sind, sich um ihren ποιητής sammeln[32]. Da ist es kein Wunder, wenn auch die Gnostiker sich dieses Dichters bedienen. In der "Exegese über die Seele" wird bei der Schilderung des Schicksals der Seele nicht nur das Alte und das Neue Testament herangezo-

27 NH X 28, 5ff.

28 NH X 27, 4f.: Die ' δασύ ' sind vorzüglicher als die ' ψιλόν '.

29 NH X 27, 7.

30 NH X 28, 3ff: "Sie heißen σύμφωνα , weil sie mit Vokal stehen". Vgl. dazu H. Steinthal, Sprachwissenschaft, S. 192.

31 NH X 27, 3; vgl. dazu B.A. Pearson in den Anmerkungen.

32 H.J. Marrou, Erziehung, S. 238f.

gen, sondern auch Homer, die "Bibel" der Griechen. Hier werden Stellen aus der Odyssee gebracht. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß für die Philosophen die Odyssee einen höheren Erziehungswert besaß als die Ilias, soweit man nicht wie Platon die Dichter überhaupt ablehnte. Doch diese schon von Xenophanes begonnene konsequente negative Haltung hatten ja inzwischen die Stoiker wieder überbrückt. Das Schicksal der Seele wird mit Odysseus auf den Irrfahrten verglichen[33]: "Odysseus saß weinend auf der Insel. Betrübt wandte er sein Angesicht ab von Worten der Kalypso und ihren Verführungen und wünschte, seine Stadt zu sehen und den Rauch, der aus ihr aufsteigt. Und wenn er nicht Hilfe vom Himmel erlangt hätte, so wäre er nicht in seine Stadt gekommen". Andererseits wird die Seele auch mit Helena verglichen[34]: "Wiederum spricht auch Helena: 'Mein Herz hat sich von mir abgewandt, ich will wieder in mein Haus gehen'. Denn sie seufzte und sprach: 'Aphrodite hat mich irregeleitet und mich aus meiner Stadt herausgeführt. Meine einzige Tochter verließ ich und meinen guten, schönen und wohlgesinnten Gemahl'". Die Verwendung des Homer neben Zitaten aus der heiligen Schrift zeigt, wie bedeutsam und wie präsent seine Kenntnis auch für den gnostischen Leser gewesen sein muß. Daraus kann man auch für diese Schrift nur mit einem Leserkreis rechnen, der die griechische Schule besucht hatte.

Auch die Teile der literarischen Bildung, die in einem verhältnismäßig frühen Stadium des Unterrichts aufgenommen werden, finden später weitere Verarbeitung und darum kann man

33 NH II 136, 27 - 35. Vgl. Od. 1, 48ff. 4, 556ff. 5, 82ff. 151ff. 219f.; 1, 57ff. 13, 353ff. In der Exegesis der Seele ist eine zusammenfassende Paraphrase gegeben.

34 NH II 136,35 - 137,5; vgl. Od. 4, 259ff (fast wörtlich wiedergegeben). Es ist NH II 136, 35f. zu lesen: ⲠⲀⲖⲒⲚ ⲦⲔⲈⲈ[ⲈⲖⲈ]ⲚⲎ ⲈⲤⲬⲰ / [ⲘⲘⲞⲤ ⲬⲈ ⲠⲀⲈ]ⲎⲦ.

in einer Szene, deren Behandlung dem Typ nach in die Rhetorenschule gehört, weil diese θαύματα liebt, wahrscheinlich noch das homerische Vorbild sehen. Vielleicht hatten die Leser schon vor der Behandlung in der Rhetorenschule von der Interpretation der Helena durch Stesichoros gehört[35]. Wenn die Archonten sich an Eva vergehen wollen und deshalb diese verwandelt und durch eine andere ersetzt wird, so erinnert das an die ägyptische Helena, die sich selbst in Ägypten befand, während vor Troja nur um ihr Trugbild gekämpft wurde[36].

Neben Homer besaß Hesiod ein bedeutsames Ansehen als Mythosoph. Er wurde auch verschiedentlich schon ziemlich früh an die Schüler herangebracht. Mit seiner Theogonie setzt sich die Schrift ohne Titel aus dem Codex II auseinander[37]. Hesiod spricht davon, daß das Chaos zuerst entstand[38]. Der Leser, der die Hesiodstelle für die gnostische Theologie heranzog, muß γένετο aber nicht mit "ward", sondern mit "war" übersetzt haben. Denn im Koptischen steht das Qualitativ. Das mag an dem Gebrauch liegen, der γίνομαι als Ersatz für εἰμί verwenden ließ[39]. Außerdem dürfte aber schon im frühen Griechentum die Frage, woher das Chaos bei Hesiod wurde, nicht weiter zur Diskussion gestanden haben. Ausgangspunkt der gnostischen Schrift ist der Vorsatz, die Behauptung zu widerlegen, daß vor dem Chaos nichts existiere. Aus der Vorstellungswelt des Hesiod begegnet weiter der Tartaros und die Erschütterung des Himmels in abgewandelter Form[40]. Die für Hesiod so wichtige Fi-

35 Vgl. Plat., Republ. IX 586 c.

36 Eva NH II 116, 25 - 33. Zum Topos der "ägyptischen" Helena vgl. z.B. Tzetzes, Scholien zu Lykophron 113 - 114; S. 392, ed. M.C.G. Müller I.

37 NH II 97, 24ff.

38 Theog. 116.

39 Liddell - Scott - Jones, Greek-English Lexicon, Sp. 340 b.

40 NH II 102,26 - 103,2.

gur des Eros als des ältesten Gottes wird von der gleichen Schrift an markanter Stelle übernommen[41]. Eros ist die mythische Figur, auf die das sexuelle Leben und die Geburt zurückgeht. Allerdings ist sie nicht ursprünglich; sie ist in die Szene von der Séduction des Archontes eingefügt[42]. Wahrscheinlich ist hier an die Stelle bei Hesiod angeknüpft. wo Eros der Begleiter der Aphrodite ist, zumal an dieser Stelle Eros von Himeros gefolgt wird[43], der auch in dem gnostischen Gedankengang seinen Platz findet. Allerdings ist die Urtümlichkeit des Eros wohl in seiner Mannweiblichkeit zum Ausdruck gebracht. Von Hesiod kommend geht der Verfasser des gnostischen Werkes zu der Vorstellung über, die im Märchen von Amor und Psyche durch Apuleius ihren Niederschlag gefunden hat[44]. Neben der literarischen Form bei Apuleius ist diese Tradition durch zahlreiche Plastiken auf uns gekommen[45]. Für den Verfasser der gnostischen Schrift ist die Männlichkeit des Eros Himeros, seine Weiblichkeit die Seele. Daß der Eros eine Größe zwischen Licht und Finsternis ist, darf auf die griechische Vorstellung zurückgeführt werden, daß der Eros eine Geburt der dunklen Nacht und des lichten Tages sei[46]. Die Begattung der Erde durch Eros ist auch bei Aischylos erwähnt[47]. Der Erde folgt das Weib im gnostischen Text[48].

Der Gebildete konnte mit sehr viel mythologischem Gut angesprochen werden, so daß in der Zeit des Synkretismus

41 NH II 109. 1 - 16.

42 NH II 108. 7ff. Vgl. A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit, S. 198.

43 Theog. 201.

44 Apuleius, metam. IV 28 - VI 24.

45 Vgl. Pauly - Wissowa, RE VI. 531ff.

46 NH II 109. 16ff. Vgl. Akusilaos, FGH 2, fr. 6 c.

47 Dan 44.

48 NH II 109. 22.

durchaus auch auf die Pieriden[49] verwiesen werden konnte. Gelegentlich konnte auch eine Figur aus dem orientalischen Bereich durch eine Gestalt der griechischen Mythologie erklärt werden, so z.B. Noah durch Deukalion[50]. Nicht zuletzt setzen auch neugebildete Namen für gewisse mythologische Figuren griechische Schulbildung voraus, z.B. Μοιροθεά "Schicksalsgöttin"[51], Πλησιθεά "Füllegöttin"[52], Μνησινοῦς "Erinnerungsgeist"[53]. Aus dem literarischen Unterricht stammt auch das Wort "Exegese". Es war der Terminus für die Erklärung des Textes und beinhaltete zunächst einmal die wörtliche Erklärung des Textes nach der sprachlichen Seite und anschließend daran die inhaltliche. Wenn in Codex II eine "Exegese über die Seele" als Titel auftaucht[54], so handelt es sich hierbei um eine erweiterte Bedeutung. Nicht der Wortlaut eines Textes wird hier erklärt, sondern ein Problem, das Schicksal der gefallenen Seele, wird kommentarartig mit Hilfe von Bibel- und Homerstellen erläutert[55].

Hatte man schon auf einer unteren Stufe des Unterrichts die Anleitung dazu erhalten, wie man Aufsätze schreiben sollte, so war die kunstgemäße Belehrung über alles, was mit schriftlicher und mündlicher Darstellung zusammenhängt, Sache der Rhetoren- und in gewissem Maße auch der Philosophenschule, worüber noch später zu handeln sein wird.

49 NH V 81, 3.

50 In der Adamapokalypse NH V 70, 19.

51 Z.B. in Zostrianos NH VIII 6, 30; 30, 14 MIPOΘEΛ , im Ägypterevangelium NH III 49, 4 MIPOΘOH .

52 Im Ägypterevangelium NH III 56, 6.

53 Z.B. Ägypterevangelium NH III 64, 16, IV 76, 4, Adamapokalypse V 84, 6.

54 NH II 127, 18; 137, 27.

55 M. Scopello möchte das Genos der Schrift aus dem Hintergrund der jüdischen Sünderinnengeschichten erklären : L' exégèse de l' âme (Nag Hammadi Studies 25, Leiden 1985), besonders S. 45ff.

Neben literarischer Bildung stand in der hellenistischen Schule auch Unterricht in Wissenschaften, die dem jungen Mann eine ἐγκύκλιος παιδεία geben sollten[56]. Ebenso wie bei uns wurden aber auch im Hellenismus gewisse Disziplinen immer mehr zu Fachwissenschaften, denen sich nur Spezialisten widmeten[57]. Das mag auch der Grund dafür sein, warum wirklich mathematische wissenschaftliche Ableitungen in gnostischen Texten nicht vorkommen. Es ist ja bekannt, daß die Philosophiestudenten der Neuplatoniker erst die notwendigen mathematischen Kenntnisse nachholen mußten[58]. Nicht umsonst hat Theon von Smyrna in der Mitte des 2. Jh's ein Werk über die zum Verständnis Platons nötigen mathematischen Tatsachen verfaßt, in denen er die Anfangsgründe der Arithmetik, Musik und Astronomie darbietet[59]. Man ist auf dem Gebiet der mathematischen Wissenschaften in den Kreisen der Gnostiker auch nicht produktiv, sondern hält sich an feststehende Ergebnisse. Insbesondere ist man sich aber, wie schon erwähnt, der Bedeutung der Zahl bei der Erfassung der himmlischen wie der unteren Welt wohl bewußt. Zahlenspekulationen, die direkt als solche bezeichnet werden, und Gruppen mythologischer Größen, bei denen die zahlenmäßige Anordnung offensichtlich ist, begegnen in gewissen gnostischen Texten sehr häufig. Allein im Ägypterevangelium finden sich Gruppierungen, die ausgehend von der göttlichen Eins Dyas, Dreiheit, Vierheit, Fünfheit, Sechsheit, Siebenheit, Achtheit und Kombinationen von diesen, so 8 x 5 = 40, 7 + 4 = 11, bilden[60].

56 Vgl. H.J. Marrou, Erziehung 260f.

57 Vgl. H.J. Marrou, Erziehung 268ff.

58 Marinus, Vita Procl. 8.

59 Ed. E. Hiller (Leipzig 1878); J. Dupuis (Paris 1892 mit französischer Übersetzung).

60 Vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium als ein Dokument der mythologischen Gnosis, die Tabelle u. S. 368 f.

In anderen Schriften wird auch 9[61] und 10[62] verwendet. Der Eugnostosbrief bietet eine Vorstellung, in der die Zahlen in einer Weise angeführt sind, die allerdings von der Überlieferung her nicht ganz eindeutig ist: die Monas, die Dyas usw., die Dekaden, die Hunderter, die Tausender und die Zehntausender. Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Zehner über die höheren Zahlen herrschen usw.[63]. Wieweit philosophische Traditionen im einzelnen sich der Zahlen bemächtigen, ist noch im Zusammenhang der Philosophenschule zu untersuchen. Wichtig genug ist aber für die Beurteilung der mathematischen Wissenschaften, daß man an Pythagoras rühmte, er habe als erster die Arithmetik über die Bedürfnisse der Kaufleute zu erheben gewußt[64]. Auch von der Astronomie hat man auf der Schule gewisse Kenntnisse vermittelt. Doch scheint aus den gnostischen Texten nur die Kenntnis hervorzugehen, die astrologisch verwertbar ist. Alle Erkenntnis und Wissenschaft hat eben ihren Sinn als Hilfe zum Heil des Menschen und seiner Seele.

Bei den Griechen hatte seit alter Zeit auch die Medizin einen Platz in der allgemeinen Bildung. Aber auch ihr erging es wie den mathematischen Wissenschaften; nach und nach wurde sie als Fachwissenschaft abgesondert. Bedenkt man aber, daß ein so breit gebildeter medizinischer Schriftsteller wie Galen zugleich Philosoph und Philologe war, so kann man verstehen, daß die Verbindung zwischen den Aufgaben und Erkenntnissen der Medizin und den philosophischen Problemen noch vielerorts erhalten war, nicht zuletzt durch das reichhaltige medizinische

61 Über die Achtheit und die Neunheit: NH VI 52. 1 - 63. 32.

62 Z.B. zehn Himmel in der Paulusapokalypse NH V 24. 7.

63 Es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bis zehn gezählt wird, so NH V 7. 19ff.; III 78. 17ff.

64 Stob. I: 20. 3ff., ed. Wachsmuth. Vgl. auch Plat,, Leg. V. 747 b.

Schrifttum. Bedenkt man zudem, daß Galen im 2. Jh. gelebt hat und er ganz im Geist seiner Zeit die Philosophenschulen miteinander ausgleichen wollte, andererseits aber eine "Aufforderung zum Studium der Medizin" schrieb, so liegt es nahe, daß er oder ihm ähnliche Schriftsteller, aus denen er geschöpft hat, auf die Verfasser gnostischer Schriften mindestens als Quelle anatomischer und physiologischer Kenntnisse gewirkt haben[65]. Die eingehende Schilderung von der Schöpfung des Menschen im Johannesapokryphon ist für diese Fragen besonders interessant. Hier wirken die Engel bei der Herstellung des menschlichen Körpers zusammen; die ausführlichere Fassung, die im Codex II vorliegt, hat hier einen Abschnitt eingeschoben, der die Erschaffung jedes einzelnen Körperteils durch einen Engel schildert[66]. Bei der Zahl der Körperteile ist es selbstverständlich, daß die Namen der Engel reine Phantasieprodukte sind. Denn die Zahl erhöht sich ja noch dadurch, daß bei Gliedern, die doppelt vorhanden sind, also rechts und links, jeweils ein besonderer Engel genannt wird. Hier steckt wahrscheinlich hinter der bloßen Beschreibung der Gedanke, daß jeder Körperteil, der doppelt vorhanden ist, auch einzeln, im Falle der Beschädigung seines Pendants, wirksam bleiben kann. Deshalb jeweils ein eigener Engel[67]! Einfacher noch erscheint m.E. die Erklärung, daß der Leib ja als zweifach angesehen wird, weil er aus der rechten und linken Körperseite besteht[68]. Die Terminologie ist zum größten Teil koptisch, eine Anzahl von Bezeichnungen ist aber auch griechisch. Die ganze Darstellung baut deshalb sicher auf griechi-

65 Andererseits wird man die philosophische Verarbeitung der Medizin auch in ihrer spekulativen Form gekannt haben. Hier liegt es nahe, im 2. Jh. Einflüsse des Timaios anzunehmen, der gerade um diese Zeit aufs neue ein Gegenstand der Kommentierung wurde.

66 NH II 15,29 - 19,12.

67 Vgl. W. Jaeger, Nemesios von Emesa (Berlin 1914), S. 50.

68 Plat., Tim. 77 d.

scher Medizin auf, obwohl man in einem in Ägypten gefundenen und vielleicht dort redigierten Buch versucht wäre auch Einflüsse ägyptischer Medizin zu vermuten. Die Darstellung führt von oben nach unten. Der Verfasser beginnt mit dem Kopf im allgemeinen, es folgen Gehirn (ἐγκέφαλος), Augen und Ohren, Nase, Lippen und Zähne; daran schließt sich an der Schlund (παρίσθμιον), das Gaumenzäpfchen (σταφυλή), die Sehne, der Rückenwirbel (σφόνδυλος), Hals, Schulter, Ellenbogen, Unterarm, Hände, Finger und Fingernägel. Von diesen Extremitäten geht es dann wieder zurück zum Rumpf. Der Verfasser beginnt dort mit Brust und Achselhöhle, es folgt die Leibeshöhle (κοιλία), der Nabel, die Weichteile über dem Nabel (ὑποχόνδριος), die Seiten und Lenden, das Mark und die Knochen, Magen (στόμαχος), Herz, Lunge (πνεύμων), Leber (ἧπαρ), Milz (σπλήν), Därme und Nieren, sodann die Nerven, das Rückgrat, die Venen (φλέψ), die Arterien (ἀρτηρία), der Kreislauf (?)[69], das Fleisch (σάρξ), Gebärmutter und Penis, Hoden, Geschlechtsteile (αἰδοῖον), Schenkel (μηρός), Knie, Schienbeine, Füße, Zehen und Fußnägel[70]. Diese Einzelglieder werden aber erst geschaffen, nachdem den Engeln übergeordnete Mächte, sieben an der Zahl, sieben Seelen geschaffen haben, in denen gewisse Gruppen der Körperteile zusammengefaßt sind[71]. Diese Seelen sollen wahrscheinlich deren Belebtheit ausdrücken: die Knochenseele, die Sehnenseele, die Fleischseele, die Markseele, die Blutseele[72], die Hautseele

69 Wörtlich: "die Lüfte, die in allen Gliedern sind".

70 Verschiedentlich gibt es Unausgeglichenheiten. So ist von manchen doppelten Gliedern nur eine Seite vorhanden. Andererseits sind die Nieren zweimal genannt.

71 NH II 16, 27. Vgl. die drei Seelen im Timaios (69 b ff.). Gerade diese Differenzierung der Seele in verschiedene Gruppen weist auf ihren ambivalenten Charakter hin.

72 Vgl. auch NH II 109, 5.

sowie die Augenlidseele. In Codex III und BG ist an den beiden letzten Stellen von einer Zahnseele und einer Haarseele[73] bzw. einer Hautseele und Haarseele die Rede[74]. Die letzte Form ist m.E. die natürlichste. Außerdem werden noch die Funktionen des Erkenntnisvorgangs von Engeln beherrscht[75], die Sinneswahrnehmungen (αἴσθησις), die Aufnahme (ἀνάλημψις)[76], die Phantasie (φαντασία), d.i. die bewußte Aufnahme des Wahrnehmungsbildes, die συγκατάθεσις [77], d.i. die Zustimmung zur Phantasie, der Trieb (ὁρμή), der sich auf das wahrgenommene Objekt hin richtet. Wir haben hier alle Stufen des stoischen Erkenntnisvorgangs vor uns, soweit dabei das Wirken der Seele beschrieben wird[78]. Anschließend werden im Johannesapokryphon die vier Urqualitäten genannt, warm und kalt, trocken und feucht[79]. Wenn als ihre Mutter die Hyle bezeichnet wird, so liegt das in ihrem Wesen als Ursubstanz begründet. Ihnen folgen in der Aufzählung die vier Hauptaffekte: Lust (ἡδονή), Schmerz (λύπη), Begierde (ἐπιθυμία) und Furcht (ϩⲚⲰϩϬ als Über-

73 NH III 23, 4. 6.

74 BG 50, 2f. 4.

75 NH II 17,32 - 18,2.

76 Hier ist die intellektuelle Rezeption gemeint; vgl. Liddell - Scott - Jones, Lexicon, s. v. Im Zusammenhang entspricht das Wort dem stoischen κατάληψις.

77 ϪⲰⲚϤ ist Übersetzung von συγκατάθεσις . Das koptische ϪⲰⲚϤ entspricht hier der Bedeutung, die auch in Sophia Jesu Christi NH III 111, 13 vorliegt und durch die Parallelen SJC in BG 112, 4 εὐδοκία und in Eugnostosbrief NH III 87, 10 ⲘⲈⲦⲈ gesichert ist. Wenn ϪⲰⲚϤ in Johannesapokr. NH II, 9, 33. 35 parallel zu BG 37, 7. 9 σύμφωνος und NH III 15, 2 σύμφωνον (III 14, 23 hat fälschlicherweise in Anlehnung an 14. 21 σύζυγος) steht, dürfte das auf die Fehldeutung bei der Übersetzung eines obliquen Kasus von σύμφωνος zurückgehen, der als Form von σύμφωνον = συμφωνία angesehen wurde. Anders verhält es sich mit einer weiteren Stelle in der Beschreibung des Körpers in Johannesapokryphon II 15, 27, wo von der Zusammenfügung der Glieder und Gelenke die Rede ist. Hier könnte man an eine Übersetzung von συντυχία denken, oder auch wiederum von συμφωνία . In der Parallelstelle BG 50, 10 steht ϩⲰⲢϬ . Vgl. auch Pistis Sophia 243, 6 ϩⲰⲢⲬ. (Die Übersetzung "Anhäufung" bei Schmidt - Till, Koptisch-gnostische Schriften I, ist falsch.)

78 M. Pohlenz, Die Stoa (2. Aufl. Göttingen 1964), S. 59ff. 88ff.

79 ϩⲞϬⲂⲈⲤ, ⲰϬⲂⲈ "Frost" ist Versehen für ⲗϬⲂⲈⲤ "Feuchtigkeit", vgl. W.E. Crum, A Coptic Dictionary 26 a.

setzung von φόβος). Diese vier γενικὰ πάθη finden sich bereits bei Platon[80]. Auch die bei den Stoikern übliche Unterteilung der Hauptaffekte in spezielle Affekte ist vom Verfasser des Zusatzes in der längeren Version des Johannesapokryphons vorgenommen worden[81]. Allerdings macht es den Eindruck, als wenn für den Redaktor nicht schon die Uraffekte, sondern erst die speziellen Affekte πάθη seien. Vielleicht geht aber der gebrauchte Ausdruck auf Unklarheit bei der Übersetzung ins Koptische zurück. Doch ist die Wertung der Affekte hier nicht stoisch, sondern peripatetisch. "Diese alle aber sind von der Art, daß sie nützlich und schlecht sind". Das ist für ein gnostisches Werk eine eigenartige Beurteilung. Von da aus ist es nicht mehr verwunderlich, wenn an der Spitze der "materiellen Seele" eine ἔννοια ihrer (pl.), d.i. der πάθη , Wahrheit steht[82]. Die Zahl der Engel und Mächte, die den Menschen schufen, ist identisch mit der Zahl der Tage, die ein Jahr besitzt (365)[83]. Daß der Mensch als eine Ganzheit aufgefaßt wird, ist aus der Kombination von "seelischem" (ψυχικόν) und "materiellem" (ὑλικόν) Leib (σῶμα) zu erkennen[84]. Als Quelle kann für die Gnostiker vielleicht schon ein spekulatives Werk angesehen werden. Es wird ja für die πάθη zu weiteren Auskünften auf das Buch des Zoroaster verwiesen[85]. Daß aber die griechischen Elemente eindeutig erwiesen sind, kann nicht bezweifelt werden.

Wir sahen, daß in gnostischen Texten Vertrautheit mit dem zu finden ist, was die griechische Elementarschule und auch der höhere Unterricht den Schülern bot. Ebenso sind Einflüsse auch

80 Lach. 191 d. Sinngemäß schon bei Gorgias. fr. 11 (Helena). 14.

81 NH II 18,19 - 19,1. Vgl. M. Pohlenz, Stoa 149f. und Anm.

82 NH II 18, 33f.

83 NH II 19, 2f.

84 NH II 19, 3 - 6.

85 NH II 19, 10.

der Fächer nachzuweisen, die schon weithin als Spezialwissenschaften galten. Die Behandlung dieses Bildungsgutes an Hand gnostischer Schriften ließ uns erkennen, daß dieses Gut überall zur Weiterentwicklung gnostischer Vorstellungen oder ihrem Erweis dienstbar gemacht wurde. Was hat aber darüber hinaus noch das eigentliche Hochschulstudium den Gnostikern für die Darstellung und vielleicht auch für die innere Entwicklung ihres Systems geboten? Obwohl die Rhetorenschule in ihrer Öffentlichkeitswirkung der Philosophenschule überlegen war, lag es im Wesen der Sache, daß Philosophie für die Gnostiker mehr leisten konnte als das Programm der Rhetorenschule. Dennoch ist auch ihr Beitrag im gnostischen Schrifttum zu erkennen. Mancher der gnostischen Schriftsteller mag von ihr berührt sein, war doch gerade in der Kaiserzeit, in der Politik nicht mehr die Rolle wie im alten Polisstaat für die Schule spielte, ihr Hauptgewicht auf die geistige Bildung übergegangen und die in ihr behandelten Themen weitgehend religiöser Art. Natürlich spielte dabei die formale Ausbildung eine große Rolle, soweit hier nicht schon Grundschule und höhere Bildung genügen konnten.

Ein Beispiel für den Aufbau eines wohlgesetzten Briefes, wie man ihn in der Rhetorenschule lernte, zeigt der Rheginusbrief[86]. Nach einer allgemeinen Einleitung[87] bringt er das Thema[88], dann folgt die Argumentation[89] mit einer kurzen Zusammenfassung am Schluß[90]; an sie schließt sich die Widerlegung an[91]; beendet wird die Darlegung durch einen paränetischen

86 NH I 43,25 - 50,18.
87 NH I 43,25 - 44,3.
88 NH I 44, 3 - 12.
89 NH I 44,12 - 47,1.
90 NH I 47, 1 - 4.
91 NH I 47,4 - 49,9.

Schluß[92], dem noch ein Nachwort[93] angefügt ist mit der Versicherung, daß die im Brief dargelegte Wahrheit vollständig wiedergegeben sei, der Verfasser aber Rückfragen gern beantworten wolle. Im übrigen wird mit den letzten Sätzen zur Verbreitung der Schrift aufgerufen.

Man übte sich in der Schule auch in der Schilderung von θαύματα . Ein Beispiel dafür ist in der Schrift ohne Titel des Codex II die schon erwähnte Verwandlung der Eva in einen Baum. Wer fühlt sich da nicht an das Schicksal der Daphne erinnert? Metamorphosen, die der moderne Humanist aus Ovid kennt, waren ja bereits in hellenistischer Zeit (2. Jh. v. Chr.) von Nikandros von Kolophon verfaßt worden. Daß dieses θαῦμα in seiner Wurzel auf die Geschichte von der ägyptischen Helena zurückgeht, wurde bereits gesagt[94]. Ist vielleicht auch die Verwandlung Jesu in Simon von Kyrene, die sich bei Basilides[95] und in NH VII,2[96] findet, durch solche θαύματα aus griechischer Tradition angeregt? Ein solches θαῦμα ist auch die Selbsterneuerung des Phönix, die zu einem Topos der patristischen Literatur geworden ist[97]. Vielleicht ist der ganze Abschnitt in NH II,5, der Ägypten als ein besonders mit Wundergaben begnadetes Land bezeichnet und ihm Eigenschaften des Paradieses zuschreibt[98], mindestens durch Enkomien der Rhetorenschule mit angeregt.

92 NH I 49, 9 - 36.

93 NH I 49.37 - 50.16.

94 S. o. S. 260.

95 Iren., adv. haer. I 24, 4.

96 NH VII 56, 9ff.

97 Ovid, Metam. XV 392 - 407; Pompon. Mela, de situ orbis III 8, 82; Plin., hist. nat. XXIX 1; Lactanz, carm. de ave Phoen.; Auson. VII, ecl. 5; Epiphan., Ancor. 84; Joh. Lyd., de mens. IV 11, ed. Wuensch; 1 Clem 25; Kyrill Jerus. 18, 8, ed. Reischl; Ambros., Hexaem. V 23, ed. Gilbert.

98 NH II 122, 35ff.

Doch für den Gnostiker konnte nicht allein die formale Bildung genügen. Gewiß hatte sie ihn im Elementarunterricht zum Lesen und Schreiben geführt, im Literarunterricht zum lebendigen Umgang mit den großen Dichtungen der Vergangenheit verholfen, wenn auch hier durch schulmäßige Kanonsbildung ein Schrumpfungsprozeß eingetreten war. Sie hatte den jungen Menschen auch mit Ergebnissen der Fachwissenschaften bekanntgemacht und schließlich konnte er sich durch rhetorische und dialektische Schulung für die Praxis vorbereiten, in der er als gebildetes Glied eines Weltreiches tätig sein konnte, dessen geistige Kultur vom griechischen Geiste geprägt war. Doch der Gnostiker wollte mehr. Für ihn galt ein Gleiches wie für den jungen Polemon, der sich zur Philosophie bekehrt[99]. Eine schöne und reiche Frau wendet sich dem philosophischen Unterricht zu, obwohl sie viel aufgeben muß[100]. Den Übergang von der Rhetorik zur Philosophie können wir besonders deutlich an Dion von Prusa beobachten[101]. Der Philosoph der Kaiserzeit will nicht nur die Wahrheit, sondern mehr noch die Weisheit gewinnen. Ist nicht das Ziel des Gnostikers das gleiche? Nur geht er von einem religiösen Erlebnis aus. Auch für den Gnostiker konnte der Gedanke Augustins gelten: credo, ut intellegam[102]. Ob der Kirchenvater diese Meinung nicht gerade auch viel leichter nach seiner manichäischen Vergangenheit haben konnte? Um so mehr mußte der Gnostiker darauf bedacht sein, seiner Weltschau die Mittel der Philosophie zunutze zu machen. Diese Mittel konnten zur Lösung der von ihm erkannten Problematik wesentlich beitra-

99 Diog. Laert. IV 16.

100 Diog. Laert. VI 96.

101 H. v. Arnim, Leben und Werke des Dion von Prusa (Berlin 1898), S. 223f. L. François, Essai sur Dion Chrysostome (Paris 1921), S. 5f.

102 Ich verwende, wie K. Holl, Augustins innere Entwicklung (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, Tübingen 1928), S. 61, die Anselmische Formel.

gen, wie andererseits auch die christliche Botschaft. Das Selbstverständnis des Gnostizismus konnte nicht erfolgen ohne eine Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und ohne Befruchtung durch sie. Mancher der gnostischen Autoren mag zu Füßen eines Philosophielehrers gesessen haben. Denn so, wie im propädeutischen Unterricht im Rahmen der ἐγκύκλιος παιδεία schon die Anfänge der Rhetorik geübt wurden, konnte man hier auch Anfänge der Philosophie hören. Aber auch außerhalb der Schule, bei den Diatriben wandernder Lehrer, konnte mancher dieses und jenes erfahren, was ihm bei der Lösung der ihn beschäftigenden Fragen von Nutzen war[103]. Die Differenz zwischen Rhetoren- und Philosophenschule war für ihn schon deshalb kaum wesentlich, weil die Philosophie sich des Rüstzeugs der Rhetorik und die Rhetorik sich des Rüstzeugs der Philosophie bemächtigt hatte. Man denke an Aristoteles und - wenn man beide in einem Atem nennen darf - an Cicero.

Geht nun der Einfluß, den die Philosophenschule auf den Gnostizismus, insbesondere die Schriften von Nag Hammadi, ausübte, auf eine oder mehrere philosophische Richtungen zurück und auf welche? Bezeichnend für dieses Schrifttum ist die Existenz eines philosophischen Synkretismus, wie er bereits sehr eindrucksvoll durch Philon von Alexandria auf jüdischer Seite und Origenes auf der christlichen Seite dargestellt wird. Die Verbreitung philosophischer Lehren im Rahmen einer Popularphilosophie konnte die Kombination von Doktrinen verschiedener Schulen herbeiführen oder mindestens anregen, doch lassen sich deren besonders geartete Termini und Vorstellungen herausarbeiten. Wie es aber dem Wesen des Synkretismus entspricht, sind die Elemente unter einem übergeordneten Gesichtspunkt

103 W. Capelle - H.J. Marrou. RAC III. S. 990 - 1009. Die gnostische paränetische Literatur ist von der Diatribe sicher ebenso beeinflußt wie die christliche.

zusammengefaßt und verarbeitet worden. Die Aufgabe der Gnosisforschung besteht somit darin, 1. die Einzelelemente herauszustellen und 2. die Neugestaltung und Sinngebung durch den Gnostizismus aufzuzeigen. Besonderer Einfluß ist dem Platonismus, dem Pythagoräismus und dem Stoizismus, weniger dem Aristotelismus zuzuschreiben. Beim Platonismus sollte man nach Möglichkeit alle Entwicklungsstadien verfolgen. Einerseits ist Platon selbst heranzuziehen, dessen Timaios in hellenistischer Zeit großes Ansehen genoß und gerade vom 2. Jh. n. Chr. ab eifrig kommentiert wurde. Aber nicht nur das Dialogwerk des Platon und speziell die genannte Schrift, sondern auch der ungeschriebene Platon[104] und sein Fortwirken in der alten Akademie können zum Verständnis beitragen. Zugleich muß die Ausprägung bzw. Umgestaltung im Mittel- und Neuplatonismus beobachtet werden[105], wenn auch Plotin zeitlich dem gnostischen Schrifttum des 2. Jh's erst nachfolgt. Hier entsteht die Frage, wieweit gewisse Ideen, die Plotin in voller Schärfe entwickelt hat, auf Anregungen des 2. Jh's zurückgehen, ja wie sie sowohl für den Gnostizismus vorher und später für Plotin wirksam geworden sind. In den Platonismus waren schon in alter Zeit pythagoräische Elemente eingegangen. In der hellenistischen Zeit tritt eine neupythagoräische Schule hervor[106], die gerade wegen ihrer Verbindung zum Platonismus und der für den Gnostizismus wichtigen Elemente nicht übergangen werden darf. Wenn einmal auch aristotelische Spuren auftauchen,

104 Vgl. insbesondere K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (2. Aufl. Stuttgart 1968). Außer einer ausführlichen Behandlung der Probleme werden hier in einem Anhang "Testimonia Platonica" die wichtigsten in Frage kommenden außerplatonischen Zeugnisse und Berichte gegeben.

105 Für diesen Problemkreis vgl. besonders H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (2. Aufl. Amsterdam 1967). Hier wird Quellenmaterial und Stand der gelehrten Diskussion reichhaltig geboten.

106 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 45.

wie wir ja oben bemerkt haben, wird hier der Weg über den Eklektizismus geführt haben[107]. Besondere Aufmerksamkeit muß der Terminologie und Problematik der älteren und mittleren Stoa geschenkt werden, wobei auch die Frage nach dem Übergewicht zu stellen ist. Wo handelt es sich nur um einen Platonismus, der in ein stoisches Gewand gekleidet ist, und wo kann man einen platonisch umgebildeten Stoizismus erkennen[108]? Zumindest haben sich die Gnostiker mit stoischen Gedanken auseinandergesetzt[109].

Bei gewissen Anspielungen und Zitaten muß man wohl annehmen, daß die Schüler ihre Weisheit aus Anthologien entnommen haben, also aus doxographischen Sammlungen. Wenn z.B. die Lehre des Thales vom Wasser als dem Urelement[110] in der Schrift "Der Gedanke der großen Kraft"[111] begegnet, geht das sicher auf ein solches Schlagwortwissen zurück[112]. Vielleicht hat man auch den Abschnitt aus Platons Staat in einer Anthologie tradiert, der zusammen mit hermetischen Texten in der Bibliothek von Nag Hammadi überliefert ist[113]. Er könn-

107 S. o. S. 255 bzw. 268.

108 Zur Stoa vgl. M. Pohlenz, Die Stoa (3. Aufl. Göttingen 1964). Der Verfasser, der sich bemüht, die Stoa in den Rahmen der antiken Geistesgeschichte überhaupt zu stellen, neigt zur Bejahung orientalischer Einflüsse auf die stoische Gedankenbildung. Wenn hierfür auch historische Möglichkeiten vorhanden waren, sollte man doch nicht den Versuch unterlassen, alle Elemente zunächst auf griechische Wurzeln zu überprüfen.

109 S. u. S. 282 f. zur negativen Auseinandersetzung, S. 281 f. für positive Kombination.

110 Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, hrsg. v. W. Kranz (16. Aufl.) I, S. 76f.

111 NH VI 37, 5ff.

112 Obwohl der Name des Thales in diesem gnostischen Text nicht genannt wird, möchte ich eher Einfluß über die Doxographie als direkt aus ägyptischer Theologie annehmen. Thales hat vielmehr bei seinem als sicher anzunehmenden Aufenthalt in Ägypten selber die Vorstellung sich zu eigen gemacht, so daß sie im Hellenismus über die griechische Schule in den Orient zurückkehrte.

113 NH VI 48, 16 - 51, 23, ed. L. Painchaud (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes", 11. Québec 1983). S. 109 - 161; ed. J. Brashler (Nag Hammadi Studies 11. Leiden 1979). S. 325 - 339. Plat., Republ. IX, 588 b-

te ganz bewußt mit ihnen zusammengestellt worden sein, da man ja in gewissen Kreisen Platon als einen Schüler des Hermes ansah[114]. In der Mehrzahl der Fälle spürt man in der Ausdrucksweise der gnostischen Texte allerdings, wie hier an die Diskussion offener Fragen in der Philosophenschule angeknüpft wird.

Bereits bei der Behandlung der Medizin konnte festgestellt werden, daß der erkenntnistheoretische Vorgang, wie ihn die Stoa schildert, auch von den Gnostikern übernommen worden ist[115]. Das Denkmodell Urbild - Abbild des Platonismus ist in einer dualistischen religiösen Geistesströmung wie dem Gnostizismus lebendig. Für den Gnostiker ist das Abbild eine Hilfe zur Erkenntnis der Wahrheit; "und wenn er aus der Welt herausgeht, hat er schon die Wahrheit in den Abbildern empfangen"[116]. Oder: "Die Mysterien der Wahrheit sind offenbar, indem sie Sinnbilder und Abbilder sind"[117]. Zu dieser Vorstellung, daß das wahre Sein verborgen ist und nur durch ein erkennbares Mittelding, das "Abbild", erfaßt werden kann, gehört auch die Aufforderung an die Gnostiker, das Verborgene aus dem Offenbaren zu erkennen[118]. In der titellosen Schrift des Codex II heißt es: "Nicht gibt es etwas Verborgenes, das nicht offenbar ist".

Auch die Sprachphilosophie als Teil der Erkenntnistheorie ist in Griechentum und Gnostizismus zu beobachten. Die griechische Schule dürfte auch hierfür die Brücke sein. In Platons Kra-

589 b, ist sehr verbreitet (Plotin, Clemens Alexandrinus, Euseb. Stobaios); er enthält typische Bemerkungen zur anthropologischen Ethik. Der Kopte hat ihn aber schlecht und mißverstanden übersetzt. Das gnostische Verständnis führt zur Mißdeutung.

114 C. Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VI, JAC 15 (München 1972), S. 14.

115 S. o. S. 267.

116 Philippusevangelium NH II 86, 11ff.

117 NH II 84, 20f.

118 NH II 125, 17f.

tylos steht das erkenntnistheoretische Problem im Mittelpunkt. Der Untertitel lautet ja: "Über die Richtigkeit der Namen". Im Philippusevangelium, in dem bereits das Problem Urbild - Abbild behandelt wird, wird auch die Frage gestellt, ob denn die zentralen Begriffe des christlichen Glaubens eindeutig seien. Es wird dabei von ihrer verschiedenartigen Deutungsmöglichkeit gesprochen ebenso wie von der Tat der Archonten, die die Menschen in eine Begriffsverwirrung stürzen wollen[119]. Also ist auch hier die Frage nach der Richtigkeit gestellt. Liegt es da nicht nahe, für Verfasser und Leser die Kenntnis der Fragestellung aus dem Kratylos anzunehmen, über die sicher in der Schule gesprochen wurde; gerade auch weil der Kratylos zu keinem klaren Ergebnis kam, wird hier weiterdiskutiert worden sein. Eine dualistische Weltschau konnte sich außerdem die Unterscheidung zwischen der Sprache der Götter und der Sprache der Menschen[120] zu eigen machen und eine Namengebung durch die Archonten herauskonstruieren. Bedenkt man ferner, wie die Etymologie als Prinzip der Hermeneutik im Kratylos verwendet wird, so könnte man auch die Freude an etymologischer Namendeutung bei den Gnostikern auf die griechische Schule zurückführen; doch ist eine solche Annahme deshalb nicht sehr wahrscheinlich, weil Volksetymologien überall weit verbreitet waren. Immerhin konnte die Schule auch immer wieder aufs neue zu ihrer pseudowissenschaftlichen Verwendung anregen.

Neben der Erkenntnistheorie sind es besonders Physik und Metaphysik, Anthropologie und Ethik, die den Einfluß der griechischen Schule erkennen lassen[121].

119 NH II 53.23 - 54.31. Vgl. dazu K. Koschorke, Die Namen im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum. ZNW 64 (1973) 307 - 322. Dem Thema entsprechend ist hier die uns beschäftigende Frage nach dem griechischen Einfluß nicht behandelt.

120 Crat. 391 d.

121 Weil zum Problem des hellenistischen Einflusses auf die Anthropologie

Weil der Gnostiker auch eines Wissens darüber bedarf, was war, um das, was ist, zu verstehen und bei dem, was wird, zum Heil zu kommen, treten an ihn zwei Probleme heran: das Problem des Anfangs (ἀρχή) überhaupt und das Problem des νοῦς als einer himmlischen Größe, die auch im Menschen wirksam ist. Dabei taucht zusätzlich die Frage auf, ob es sich um einen Ur-νοῦς handelt oder ob jenseits von ihm eine übertranszendentale Urgröße vorhanden ist. Der Gnostizismus hat es dabei mit Fragen zu tun, die von den griechischen Schulen schon Jahrhunderte hindurch diskutiert wurden. Die Schwierigkeit liegt hierbei an zwei Tatsachen: 1. ist die Interpretation der gnostischen Texte noch nicht völlig eindeutig, 2. ist auch der Gang der philosophischen Entwicklung noch sehr umstritten[122].

Die ἀρχή des Alls bildet bei den Gnostikern der fremde Gott. Die Trennung Gottes in den Weltschöpfer und den einsamen, fernen Gott mag insbesondere auf die weitergespannte Weltschau der Philosophen zurückgehen. Die Polisgötter konnten zu einer Gesamtschau des Kosmos nichts beitragen. Im großen Weltraum und dem, was jenseits von ihm war, mußten andere Herrscher und auch Diener am Werk sein. Wenn man in der Philosophie jenseits von dieser Welt noch ein Reich der Ideen annahm, so konnte auch das hier noch nicht genügen. Jenseits

R.T. Updegraff und auf die Ethik F. Wisse gesonderte ausführliche Monographien vorbereiten, beschränke ich mich hier auf Fragen, die den hellenistischen Einfluß auf Metaphysik und Kosmologie betreffen, für die ich selbst an einer umfassenden Studie arbeite. Im vorliegenden Aufsatz sollen deshalb nur einige Hauptgesichtspunkte herausgehoben werden. Dabei können bei dem beschränkten Umfang natürlich nur einzelne Beispiele gegeben werden, die gerade angesichts des Pluralismus der Bibliothek von Nag Hammadi in keinerlei Weise erschöpfend, aber wohl richtungweisend sein können. Schon jetzt ist auch zu verweisen auf die wichtigen Ausführungen von J. Zandee, The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex (Istanbul 1961).

122 Zu diesem Komplex ist die Arbeit von H.J. Krämer zum Ursprung der Geistmetaphysik von besonderer Bedeutung. Für das Corpus Hermeticum hat A.J. Festugière grundlegende Untersuchungen vorgelegt, die für das von mir bearbeitete Thema beispielhaft sind: La révélation d' Hermès Trismégiste I - IV (Paris 1949 - 1954).

davon mußte noch ein Ursprung, eine ἀρχή , vorhanden sein, die alle Mangelhaftigkeit unserer Vorstellungen übertraf und die auch nicht belastet war mit der Zahl. Denn so wesentlich die Zahlen des Bereichs der ἀΐδια und des μεταξύ -Bereichs für die Erkenntnis der Philosophen waren, das ἕν , das selbst noch keine Zahl ist, muß die Quelle des Ursprungs bilden. Plotin - ob auch bereits sein Lehrer Ammonios Sakkas, bleibt ungewiß - hat der Vorstellung vom übertranszendenten ἕν eine maßgebliche Rolle eingeräumt. Doch ist das im Grundsatz keine neue Erfindung. Schon Platon hat diese Eins. Sie ist gerade infolge ihrer Einzigartigkeit ein Prinzip mit stark negativem Charakter. Diese Eins wird mit der Wertbezeichnung dessen, was sie ins Leben ruft, verbunden. Als αἰτία des Guten wird sie mit ihm identifizeirt. So wird sie als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον angesehen[123]. Sie besitzt also "Macht". Man hat die Betonung des ἕν bei Plotin auf orientalische Einflüsse zurückführen wollen. Das ist aber solange fraglich, als die entscheidenden Inhalte der platonischen Metaphysik in Plotins Lehre vom ἕν wiederzufinden sind. Der Weg, auf dem diese Ideen zu Plotin gelangt sind, war die Diskussion in der akademisch-neupythagoräischen Schule[124].

Im Gnostizismus ist die Vorstellung von einer übertranszendenten Größe, die nur mit negativen Attributen beschrieben werden kann, durchaus geläufig. Die Spitze ἕν war schon aus den Ketzerbestreitern bekannt. Bei den Valentinianern hat sich diese Auffassung schon lange eindeutig nachweisen lassen. Die neuen Texte von Nag Hammadi haben, so unterschiedlich sie auch untereinander sein mögen, für die negative Gottesbeschreibung markante Beispiele geliefert. Das Johannesapokryphon[125],

123 Plat., Republ. VI. 509 b.

124 H.J. Krämer. Geistmetaphysik 338ff.

der Eugnostosbrief bzw. die aus ihm entwickelte Sophia Jesu Christi[126], das Ägypterevangelium[127], der erste Teil des Tractatus tripartitus[128] u.a. legen Zeugnis davon ab. Dabei schlägt auch höchste Negation leicht in positive Füllebeschreibung um[129]. Das "Unbegrenzte" ist "das Größte" auch nach Plotin[130]. Eine Entstehung der übrigen transzendenten, also im überkosmischen Sinne himmlischen, Welt aus dieser unbeschreiblichen Eins ist entweder durch Emanation[131] oder Evolution möglich. Der erstere Weg führt über die Emanation einer weiblichen Gottheit zur Entstehung des Sohnes, so im Johannesapokryphon und im Eugnostosbrief. Ob diese Emanationslehre griechisch zu erklären ist, bleibt fraglich. Die Parallele von Vater - Mutter - Sohn als Göttertrias weist auf ägyptische und syrische Kultvorstellungen hin. Andererseits sollte man darüber freilich nicht vergessen, daß triadisches Denken auch in der griechischen Philosophie vorhanden war und sicher auch nicht ohne

125 BG 22,17 - 26,13 ~ NH III 5,1 - 7,1 (Anfang zerstört) ~ NH II 2, 26 - 4,19.

126 NH III 71,13 - 73,16 bzw. NH III 94,5 - 96,14 ~ BG 83,5 - 87,7. In diesem Text werden allerdings neben einer Beschreibung der Gottheit via negationis die in ihr ruhenden potentiellen Kräfte dargestellt. Als ἰσοδυνάμεις werden in ihr νοῦς, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, λογισμός und δύναμις überhaupt bezeichnet. Zum Einen als Potenz vgl. H.J. Krämer. Geistmetaphysik 338ff.; zu πηγή in NH III 73, 13; III 96,9 ~ BG 87,3 vgl. Plot., Enn. III 8, 10, 3ff.

127 NH III 40,13 - 41,7 ~ IV 50, 2 - 23. Vgl. dazu den Kommentar in der Ausgabe des Ägypterevangeliums von A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib (Nag Hammadi Studies 4, Leiden 1975) , S. 39f.

128 NH I 51, 2ff. Allerdings wird auch in diesem Text der Vater zwar als "der Eine Einzige" bezeichnet (51, 8f.), aber ebenso als νοῦς (55. 6). Das soll jedoch nur besagen, daß alle geistigen und Wahrnehmungsmöglichkeiten in ihm potentiell vorhanden sind.

129 Vielleicht wurde es so auch Mani um so leichter, den "Vater der Größe" mit dem iranischen Zerwan, der ja auch die "unendliche Zeit" heißt, zu identifizieren.

130 Enn. VI 8. 16.

131 H. Dörrie, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, in: Parusia (Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/M. 1965), S. 119ff.

Einfluß auf triadisch geformte Mythen geblieben ist[132]. Hier konnte die griechische Schule auch zur Bildung einer gnostischen Theologie beitragen. In einer Schrift, die für das rituelle Leben der Gemeinde bestimmt war, den "drei Stelen des Seth"[133], ist der mythische Rahmen durchaus mit philosophischen Vorstellungen ausgefüllt. Dazu gehört z.B. auch die Anrede "Du bist eins"[134]. Die Bezeichnung als Urgrund kommt auch in den folgenden Qualifikationen zum Ausdruck[135]: "Du Ungeborener! Aus dir stammen die Ewigen und die Äonen, die Vollkommenen, die zusammen sind, und die einzelnen Vollkommenen. Wir preisen dich, der du keine οὐσία hast, du ὕπαρξις, die vor den ὑπάρξεις ist, du erste οὐσία, die vor den οὐσίαι ist, du Vater der Göttlichkeit und der Lebendigkeit, du Erschaffer des νοῦς, du Spender von Gutem, du Spender von Seligkeit". Wesentlich für unser Problem ist der Versuch hier, das ἕν über das ὄν herauszuheben, wenn einerseits von dem ἕν gesagt wird, daß es keine οὐσία besitzt, und andererseits doch die οὐσία vor den οὐσίαι ist. Die Urtümlichkeit wird auch durch seine Schöpfertätigkeit gekennzeichnet. Das ἕν steht höher als der νοῦς. Damit befindet sich dieser Gnostizismus in einer Linie mit der Älteren Akademie und Plotin[136]. Das ἕν besitzt eine Potentialität, in diesem ἕν ist eine "innere ἐνέργεια" vorhanden. In der dritten Stele des Seth wird vom höchsten Gott ausgesagt[137]: "Es gibt keinen, der vor dir wirk-

132 Man denke etwa an den Mythos von der Seele im Timaios (34 b ff.). Zu Dreiergruppen in der griechischen Mythologie vgl. R. Mehrlein, RAC IV, 274f.

133 NH VII 118,10 - 127,32.

134 NH VII 125, 25. Im Ägypterevangelium wird der Lichtadamas so angeredet, wohl als Inkarnation des Vaters; NH III 49, 6f. ~ IV 61, 6f.

135 NH VII 124, 21 - 33.

136 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 351ff.

137 NH VII 125, 4 - 9.

sam ist (ἐνεργεῖν). Du bist ein Geist, der für sich allein und lebendig ist, und du kennst einen. Denn dieser eine, der bei dir auf allen Seiten ist, nicht können wir ihn aussprechen". Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des ἕν kann kaum stärker zum Ausdruck gebracht werden. Aus diesem fernen Gott emaniert die Barbelo[138], dann weiter der Lichtadamas[139].

Solcher Emanation steht die Evolution gegenüber, für die im sog. Ägypterevangelium ein eindrucksvolles Beispiel vorliegt. Dort ist zunächst auch die Rede vom unsichtbaren Gott, der allerdings als Lichtvater bezeichnet wird[140]. Positive und negative Qualitäten dienen gemeinsam dazu, ihn zu schildern. Aus ihm, dem Vater, geht eine Trias von Vater - Mutter - Sohn hervor[141]. Das zeigt, wie zur triadischen transzendenten Gottesvorstellung noch der Gedanke der Übertranszendenz hinzugetreten ist, so daß vom Vater zweimal von verschiedenen theologisch-philosophischen Vorstellungen aus die Rede ist.

Das ἕν wird von den Gnostikern gern als der unsichtbare Geist (πνεῦμα ἀόρατον) bezeichnet[142]. Er ist der Urgrund, dessen Charakteristikum die σιγή ist[143]. Zugleich ist er ἀνερμήνευτος [144]. Die Vorstellung vom πνεῦμα als übertranszendentalem Prinzip kann als eine Kombination von stoischem und platonischem Denken angesehen werden. Berücksich-

138 NH VII 121, 20ff.

139 NH VII 118, 25ff. Im Ägypterevangelium wird Adamas von Moirothea geschaffen (NH III 49, 1 - 7 ~ IV 60,30 - 61,8), doch wird er in dem darauf folgenden Abschnitt (III 49, 8 - 16 ~ IV 61, 8 - 18) als Emanation bzw. Inkarnation des höchsten Gottes "Mensch" angesehen.

140 NH III 40,13 - 41,7 ~ IV 50, 2 - 23.

141 NH III 41, 7 - 12 ~ IV 50,23 - 51,2.

142 Ägypterevangelium, ed. A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib, S. 39f. Das Ägypterevangelium trägt ja eigentlich den Titel: "Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes"; vgl. dazu Edition, a.a.O. 18. Johannesapokryphon: NH II 6, 4. 26 u.ö., III 8, 11. 18 u.ö., BG 29,7f. 30,18f. u.ö.

143 Ägypterevangelium, z.B. NH III 40, 17. 18 ~ IV 50, 8. 9.

144 Ägypterevangelium NH IV 50, 21f. (nicht in III).

tigt man, daß auch die Immanenzlehre der Stoa nicht unbeeinflußt vom Platonismus gerade durch die Annahme eines aktiven und passiven Elements in der Weltgestaltung ist, so bedarf es nur der Transzendierung des πνεῦμα[145]. Ein gewisser Immanenzcharakter liegt ja auch in den gnostischen Systemen vor, die zwar eine transzendente himmliche Welt aufbauen, zugleich aber den höchsten Gott die in die Welt verstreuten Lichtteile umfassen lassen[146].

Ebenfalls eine Kombination von platonischem und stoischem Denken dürfte die λόγος -Lehre der Gnostiker sein. In der Tat hat der λόγος schöpferische Aufgaben auch im Gnostizismus so wie der Demiurg im Timaios. Nur entwickelt der Gnostizismus durch seine Betonung eines ethischen Dualismus die Vorstellung dahingehend weiter, daß er λόγος und Oberarchon als Demiurg voneinander qualitativ trennt. Der Logos schafft ein himmlisches Pleroma, die Archonten den Menschen. Ein Ansatzpunkt für die Erschaffung der Menschen durch untere Wesen liegt bereits in dem Mythos des Timaios vor, der die Menschen von niederen Demiurgen geschaffen sein läßt, um den oberen Demiurgen von der Verantwortung für den Erfolg bei diesem Werk zu entbinden[147].

Wie sich die Gnostiker mit Auffassungen der Stoa zur Lenkung der Welt auseinandersetzen und sie ablehnen, zeigt der Eugnostosbrief. Der Verfasser wendet sich gegen drei Thesen: Die einen sagen, "es sei ein heiliger Geist durch sich selbst", der die Welt

145 Zur Vorgeschichte der stoischen Prinzipienlehre vgl. den gleichnamigen Abschnitt in: H.J. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie (Berlin 1971), S. 108ff.

146 Z.B. Evangelium veritatis NH I 18, 29ff. Vgl. auch W.R. Schoedel, "Topological" theology and some monistic tendencies in Gnosticism, in: Essays on the Nag Hammadi texts in honour of A. Böhlig, hrsg. v. M. Krause (Nag Hammadi Studies 3, Leiden 1972), S. 88 - 108.

147 Vgl. P. Boyancé, Dieu cosmique et dualisme: les archontes et Platon, in: Le origini dello gnosticismo, S. 340 - 356.

lenkt. Das klingt an das καθ' αὑτὸ ὄν an. Andere führen die Lenkung auf die πρόνοια, wieder andere auf die εἱμαρμένη zurück[148]. Alle drei Vorstellungen sind in der Stoa vorhanden. Der aus sich selber existierende Geist durchwaltet alles und ist zugleich Ursache von allem Sein und Geschehen. Dieser Gott kann nicht gedacht werden ohne πρόνοια. Zugleich unterliegt aber die Welt einem Schicksalsgesetz[149]. Wenn von diesen drei Thesen dabei wie von drei verschiedenen Schulmeinungen gesprochen wird, so mag der Verfasser vielleicht an Richtungen gedacht haben, die innerhalb der Stoa von den einen oder anderen mehr betont wurden. Die Ablehnung dieser philosophischen Ansichten erfolgt in der genannten Schrift rein dialektisch durch Sophismen. Denn ein in sich ruhender Geist und die Pronoia sind ja durchaus Vorstellungen, die sonst gnostische Schriften kennen[150]. Auch die Heimarmene wird als Fessel der Archonten angeführt[151].

Konnten die Gnostiker für ihre Vorstellung von der ἀρχή aus den Philosophenschulen Denkmodelle entnehmen, so war das Problem des νοῦς ebenfalls eine Frage, die sie aus diesen Kreisen kennenlernten. Ein Beispiel für den intellectus divinus dürfte in der zweiten Stele des Seth vorliegen[152]. Der Hymnus

148 NH III 70, 16 - 21 bzw. SJC NH III 92,20 - 93,3, BG 81, 5 - 11. In NH III 70, 15 ~ III 92, 20f. ~ BG 81, 3 wird ausdrücklich zur Meinung von "Philosophen" Stellung genommen.

149 M. Pohlenz, Stoa 93 - 106. Sowohl ΠΕΤΗΠ in NH III als auch ΤΕΘΟΝΤ in BG dürfte Lehnübersetzung von εἱμαρμένη sein. Vielleicht ist ΤΕΘΟΝΤ am wörtlichsten durch die Wiedergabe des Femininums.

150 Vgl. den Index zur Ausgabe des Ägypterevangeliums.

151 In der titellosen Schrift des Codex II wird hierfür eine Reihe von wichtigen Angaben gemacht. Die Heimarmene als Weltprinzip, das die opposita δικαιοσύνη und ἀδικία in sich zusammenschließt, findet sich NH II 123, 13, Herrin der Welt II 117, 22f., Herrscherin auch über die Archonten II 121, 13ff. (vgl. auch Apocr Joh in NH II 28, 14ff. ~ III 37, 6ff. ~ BG 72, 2ff.). Am Ende wird sie als Verurteilung (κατάγνωσις) der Archonten erwiesen: II 125, 28f.

152 NH VII 121,18 - 124,15.

richtet sich an die Barbelo. Sie ist die auf den Vater folgende Größe. Im νοῦς kommt die Pluralität gegenüber dem ἕν zum Ausdruck[153]. Dieser Gedanke äußert sich im Gnostizismus so: "Du hast gesehen, daß die Ewigen aus einem Schatten stammen und hast gezählt. Du hast zwar gefunden und bist eine geblieben, wenn du aber zählst, um zu teilen, bist du dreifaltig. Du bist wirklich dreifach gefaltet. Du bist eine aus dem Einen und du bist ein Schatten von ihm, dem καλυπτός . Du bist ein Kosmos des Wissens. Du weißt, daß die Angehörigen dieses Einen aus einem Schatten stammen. Und diese hast du im Herzen. Deshalb hast du den Ewigen Kraft gegeben durch die Existentialität"[154]. Die Barbelo, die ja "der erste Schatten des heiligen Vaters" ist, sieht in ihrer himmlischen Höhe weitere Äonen, die aus dem Schatten stammen. Kann man hierin eine Anspielung auf die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes sehen[155]? Das liegt gerade dadurch nahe, daß mit der Barbelo ja eine δυάς entstanden ist, daß sie somit der Zahl bzw. dem Zählen den Ursprung gegeben hat. Dabei ist sie selber doppelt zu charakterisieren, als eine Eins und als Drei. Wie Plotin vom νοῦς aussagt, daß er in der Hinwendung nach innen sowohl bei sich als auch beim ἕν ist, so geht wohl das erste Zählen[156] auf diese Hinwendung zum ἕν , das zweite[157] auf den Charakter der Vielheit, den die Zweiheit hervorbringt, zurück. Die Bezeichnung "Kosmos des Wissens" umschreibt die Vorstellung vom νοῦς , der die Ideen in sich trägt[158], ebenso wie die Aussage, daß die Barbelo die Ewigen im Her-

153 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 318.

154 NH VII 122, 6 - 20.

155 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 317.

156 NH VII 122, 8.

157 NH VII 122, 10.

158 Zum Problem vgl. außer H.J. Krämer, Geistmetaphysik, auch dessen Aufsatz: Grundfragen der aristotelischen Theologie, 2. Teil: Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes, Theol. u. Philos. 44 (1969) 481 - 505.

zen hat. Die Abstammung aus dem Schatten soll den Abbild-Charakter zum Ausdruck bringen.

Im Johannesapokryphon hat die Barbelo gleichfalls den Charakter der δυάς , die aus dem Vater hervortritt und zugleich dreifach sein kann[159]. Sie ist "der erste Gedanke, sein Abbild". In ihrer Eigenschaft als πρωτέννοια wird ihr ein ganzes Werk gewidmet, "die dreigestaltige Protennoia"[160]. Kann man diese Größe als Abbild des ἕν , als eine aus ihm abgeleitete Größe betrachten, so kann man sie in ihrer Dreifaltigkeit ebenfalls als ein Prinzip der Vielheit ansehen. In christlich-gnostischer Transponierung findet sich die weibliche Muttergöttin im Philippusevangelium, wo der heilige Geist als Femininum erscheint[161]. Das mag auf den Umstand zurückgehen, daß im Aramäischen rūḥā feminin ist. Vielleicht ist dies auch angedeutet in der Aussage, daß "heiliger Geist" ein zweiteiliger Name sei[162]. Denn Zweiteiliges ist im Semitischen ja feminin[163]. Wenn schließlich Christus, Messias, als "begrenzt" interpretiert wird, so kann das unter Umständen aus seiner Gestaltung als Seiendes abgeleitet werden, die er durch die δυάς erhält[164]. Doch ist diese Stufe der Entwicklung im Philippusevangelium zugunsten des Modells Vater - Sohn - Geist überwunden.

Kann man die δυάς aus dem Pythagoräismus oder aus dem

159 NH II 5, 4ff. ~ III 7, 22ff. ~ BG 27, 18ff.

160 NH XIII 35, 1 - 50, 24. In dieser Schrift wird die Dreifaltigkeit der ersten ἔννοια als Vater, Mutter und Sohn (λόγος) dargestellt. Im Ägypterevangelium wird zwar nicht ausdrücklich von der Dreiheit des Urvaters, der πρόνοια und des λόγος gesprochen, aber sie ist neben einer weiteren Dreiheit, von deren Evolution bereits die Rede war, eindeutig vorhanden.

161 NH II 55, 23ff.

162 NH II 59, 12f.

163 C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I (Berlin 1908), S. 422, wo solche Nomina auch als dienende Werkzeuge betrachtet werden.

164 NH II 62, 11ff.

Platonismus ableiten? Es fragt sich, ob sie in ihrer Entstehung durch das ἕν ein Materialprinzip darstellt. Vielleicht ist sie das, insofern sie den Lichtfunken gebiert[165]. Insoweit sie als Zwei aus der Eins entsteht, kann man wohl mit pythagoräischem Einfluß rechnen[166]. Sicher bildet die Vielheit der Hyle als Materialprinzip eine Entsprechung zur ἀόριστος δυάς[167], insbesondere wenn man in den dualistischen Systemen ihre Bemühungen sieht, sich zum Licht hinzuwenden, um es sich anzueignen[168].

Als göttliches Weltprinzip und unbegrenzte Urmaterie wird insbesondere in der Stoa die φύσις angesehen. Sie ist dort die Allnatur und wird dabei in mannigfacher Weise mit der Gottheit identifiziert[169]. Wenn von einer φύσις ζωτική oder λογική oder νοερά die Rede ist, wenn sie als ein schöpferisches Feuer auftritt, so fühlt man sich an NH VII,1 erinnert; nur ist dort die Immanenz zugunsten einer dualistischen Transzendenz aufgegeben und die φύσις zum Widersacher der Lichtwelt gemacht[170].

Doch braucht nicht alles, was sich im Kosmos befindet, durch die Gnostiker abgewertet zu werden. Wie bei Platon im Timaios[171] und bei Aristoteles in "De caelo"[172] wird z.B. auch im Ägypterevangelium der Fixsternhimmel als ein Platz der festen Ordnung gewürdigt. An ihm sind ja die Sterne befestigt

165 NH II 6, 10ff. ~ III 9, 10ff. ~ BG 29, 18ff.

166 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 319ff.

167 Tim. 30 a.

168 H.J. Krämer, Geistmetaphysik 317ff.

169 W. Köster, Physis, ThWB IX 246ff. Vgl. auch A. Böhlig, Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus, s. o. S.

170 In der Schrift NH VII.1 passim; vgl. den Index der Edition von M. Krause - V. Girgis in: F. Altheim - R. Stiehl, Christentum am Roten Meer II (Berlin 1973), S. 227.

171 Tim. 40 b.

172 De caelo 291 b - 292 b; vgl. auch Metaphys. 1072 a. 1073 b.

und werden jeden Tag aufs neue am Menschen vorbeigeführt. Sie sind "mit einem Wissen der Wahrheit bewaffnet"[173]. Diese Bemerkung erinnert an das Urteil des Aristoteles, die Gestirne seien die vernunftvollsten Geister[174]. Wahrheit ist übrigens für die Gnostiker nicht allein etwas Erkanntes, sondern auch etwas, was eine Norm darstellt. Darum werden bei der Entstehung des Sethgeschlechts ἀλήθεια und θέμισσα gekoppelt, wenn sie als Erstlinge (ἀρχή) des Samens des ewigen Lebens bezeichnet werden[175].

Die Ambivalenz der Seele, wie sie der Platonismus zum Ausdruck bringt, ist im Gnostizismus gleichermaßen zu beobachten. Aus ihr resultiert das Hangen und Bangen des Menschen zwischen Licht und Finsternis, Fleisch und Geist. In gewissen gnostischen Schriften wird ausführlich vom Abstieg und Aufstieg der Seele gesprochen. Hier sei nur verwiesen auf die Darstellungen in der "Exegesis der Seele"[176] und im "Authentikos Logos"[177]. Ausführlich wird geschildert, wie die Seele gefallen, mit göttlicher Hilfe aber in ihre Heimat zurückgekehrt ist. "Sie eilt hinauf in ihre Schatzkammer, in der ihr νοῦς ist"[178]. In der Schrift "αἴσθησις διανοίας" ("der Gedanke der großen Kraft")[179] wird die Seele als Typos des himmlischen νόημα angesehen[180]. Das entspricht ebenfalls der Auffassung des Platonismus vom Verhältnis νοῦς - ψυχή . Zur Ambivalenz gehört auch die Möglichkeit, daß Seelen sich entscheiden und daß sie je nach ihren

173 NH III 64, 4ff. ~ IV 75, 19ff.

174 Vgl. A.J. Festugière, Révélation II, S. 240ff.

175 Ev Aeg NH III 60, 19ff. ~ IV 71, 30ff. Vgl. NH III 62, 20 ~ IV 74, 6.

176 NH II 127,18 - 137,27.

177 NH VI 22, 1 - 35, 24.

178 NH VI 28, 23f.

179 NH VI 36, 1 - 48, 15.

180 NH VI 38, 5ff.

Taten bzw. ihrer geistigen Einstellung einem verschiedenen Gerichtsurteil unterworfen werden[181]. Diese Lehre, nach der es auch verlorene Seelen gibt, ist im Manichäismus noch erhalten[182]. Aber auch der Gedanke des Unterschieds zwischen sterblicher und unsterblicher Seele[183] wird im Dualismus der Gnostiker noch weiter ausgebaut[184].

Die vorangehende Skizze dürfte gezeigt haben, wie umfangreich der Beitrag der griechischen Schule zu Form und Inhalt des Gnostizismus gewesen ist. Wer die griechische Schule nicht besucht hatte, konnte die gnostischen Texte weithin kaum verstehen; solche Texte verfassen konnte er auf keinen Fall.

181 Apocr Joh in BG 64,13 - 71,2 ~ NH III 32,22 - 36,15 ~ II 25,16 - 27,31.

182 F.C. Baur, Das manichäische Religionssystem (Tübingen 1831. Nachdr. Göttingen 1928), S. 186ff.

183 Sterblich: Tim. 69 cf., unsterblich: 34 bff.

184 Petrusapokalypse: unsterbliche Seelen NH VII 75, 27f.; 77, 2f. 17; 78, 5; die Seelen der Äonen sind zum Tode bestimmt 75, 15f.; nicht jede Seele ist unsterblich 75, 12ff.

TRIADE UND TRINITÄT
IN DEN SCHRIFTEN VON NAG HAMMADI

Die Erfassung der Welt in der Zahl ist eine der großartigsten Erfindungen des Griechentums, wie gerade die moderne Physik bestätigt. In der Zeit der Klassiker ist von Platon im Timaios in dieser Hinsicht ganz Bedeutendes geleistet worden. Doch hat die hellenistische Zeit die Kenntnis der allgemeinen Bildung auf dem Gebiet der Mathematik sehr absinken lassen, so daß ein Werk wie das des Theon von Smyrna[1] nötig wurde, in dem die Anfangsgründe der Arithmetik, Musik und Astronomie, soweit man sie zum Verständnis Platons brauchte, geboten wurden. Auch in der mythologischen Form gnostischer Literatur findet sich Arithmologie, allerdings in einer schlagwortartig und spielerisch wirkenden Weise. Immerhin wird an gewissen Stellen auch das Problem der Zahl angesprochen. Man ist sich klar, daß die Zahl "Eins" nur dann Zahl ist, wenn "Zwei" oder "Drei" folgen. Diese Zahlen artikuliert auch die Sprache durch ihre Formenbildung. Sie besitzt in gewissen Idiomen, nicht nur in semitischen, mit der Dualform eine Möglichkeit, die Zweiheit auszudrücken. Damit beginnt, wie in den "Stelen des Seth" von der Barbelo gesagt wird, das eigentliche Zählen[2].

Erstveröffentlichung in: The rediscovery of gnosticism, II: Sethian gnosticism, hrsg. v. B. Layton (Leiden 1981), S. 617 - 634.

1 Autor des 2. Jh's n. Chr. Ausgaben: E. Hiller (Leipzig 1878); J. Dupuis (Paris 1892, mit französischer Übersetzung).

2 Nag Hammadi VII 123, 7ff.

Die Dreiheit dient als schlechthinniges Mittel zur Formulierung der Mehrzahl, was z.B. die Bezeichnung des Plurals durch drei Striche im Ägyptischen klar erkennen läßt. Der Plural, oder besser die Dreiheit, ist der Ausdruck für die kleinste Form einer produktiven Familie: Vater - Mutter - Kind. Damit kann man auch die Teilung Maskulinum - Femininum - Neutrum verbinden. Maskulinum und Femininum treten als handelnde Personen dem Neutrum gegenüber, wobei ursprünglich belebt und leblos nebeneinander stehen (man denke an die zweiendigen Adiectiva im Griechischen!), danach das Belebte in Maskulinum und Femininum geteilt wird. Auch die Zeit wird als eine pluralische oder, genauer gesagt, triadische Größe dargestellt. Von der Gegenwart aus schaut der sich seiner Existenz bewußt gewordene Mensch zurück in die Vergangenheit und voraus in die Zukunft.

Ist die Drei auf diese Weise als eine in die Breite und die Länge führende Größe aufgefaßt, so kann sie durch die Steigerung auch als Form der Intensivierung dienen. So zeigt beim Adjektiv der Komparativ an, daß etwas qualitativ besser oder schlechter ist als das im Positiv Genannte. Der Superlativ als Form oder ein ihm entsprechender Ausdruck heben eine oder mehrere Größen aus einer pluralischen Gruppe heraus. Eine ähnliche Qualifizierung bedeutet die Kennzeichnung eines Adjektivs durch die Vorsilbe τριστ- "dreifach". Unter Umständen wird sie noch dadurch verdeutlicht, daß die drei Bezeichnungen dieser besonders gearteten Größe aufgeführt werden; so z.B. im Ägypterevangelium, wenn das dreifachmännliche Kind mit den drei Namen seiner Bestandteile und einem zusammenfassenden Namen (Seth) benannt wird[3]. So drückt Dreifachheit besondere

3 Vgl. A. Böhlig - F. Wisse, The Gospel of the Egyptians (Leiden 1975), S. 43ff.

Qualität durch Dreiheit in Einheit, also Dreifaltigkeit, aus[4].

Dort, wo nach der Einheit Gottes, sei es im Sinne der Immanenz, sei es der Transzendenz, gestrebt wird, liegt es nahe, eine Triade zur Trinität zu machen. So steht es gerade im Christentum, das vom Monotheismus beherrscht ist, während das mythologische Denken des Gnostizismus eher einen zum Monotheismus strebenden organisierten Polytheismus bietet, der zwar die mythologische Ausdrucksform deutlich hervorhebt, aber das trinitarische Element als tieferen Inhalt doch durchaus erkennen läßt[5].

Das Christentum besitzt die Trinität Vater - Sohn - Geist als charakteristisches Merkmal[6], der Gnostizismus bietet sehr häufig die Dreiheit Vater - Mutter - Sohn. Die religionsgeschichtliche Forschung möchte nun nachweisen, daß die christliche Trinität aus der vorderorientalischen, speziell aber aus der ägyptischen Triade entstanden ist[7]. Das würde voraussetzen, bereits auf die Vorstellung vom Sohne Gottes und des Heiligen Geistes hätten die in der Formel Vater - Mutter - Sohn zusammengefaßten Gedanken maßgeblichen Einfluß gehabt. Wo aber im Gnostizismus die christliche und die pagane Formel begegnen, machen sie sich gegenseitig Schwierigkeiten[8]. Sie treten in Gegensatz zueinander und müssen ausgeglichen werden. Es kann deshalb kaum angenommen werden, daß eine Entstehung

4 So ist die Vierheit der Namen zu erklären. Zugleich wird Seth der Platz des Sohnes Gottes eingeräumt. Es ist fraglich, ob Seth eine sekundäre Hinzufügung zu diesem Traditionsstück ist. Auf jeden Fall wurde er nachgetragen, als diese Schrift als Sethevangelium redigiert wurde.

5 Das Christentum mußte sich vor der Gefahr hüten, sich in Mythologumena zu verlieren. Der Gnostizismus akzeptierte zwar diese, war aber doch auf ihre Überwindung angelegt.

6 Vgl. die Regula fidei.

7 S. Morenz, Die Begegnung Europas mit Ägypten (Zürich 1969), S. 89; ders., Ägyptische Religion (Stuttgart 1960), S. 150ff., 270ff.; W. Westendorf, Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie, ZÄS 100 (1974) 136 - 141.

8 Das zeigt sich darin, daß in manchen gnostischen Schriften vom Heiligen Geist kaum die Rede ist. Das Auftauchen des Heiligen Geistes ist ein Indiz dafür, wie christlich die jeweilige Schrift ist.

der christlichen aus der paganen Formel vorliegt. Das Umgekehrte scheidet sowieso aus, infolge des älteren Vorkommens der paganen Vorstellung: man denke nur an den Tempelbezirk von Baalbek (Jupiter, Venus, Merkur)[9] oder an Osiris, Isis und Horus in Ägypten[10]. Religionsgeschichtliche Abhängigkeiten, die etwa im Marienkult den Isiskult als Wurzel erkennen lassen, dürfen nicht für die Entwicklung des Trinitätsglaubens in Anspruch genommen werden. Denn Maria wird ja zusätzlich zur Trinität hinzugefügt[11]. Ist die christliche Formel aber als abhängig festzustellen, so muß erst einmal gefragt werden, ob sie nicht auch anders erklärt werden kann. Und mindestens muß untersucht werden, ob die trinitarische Formel der Alten Kirche die gleiche wie die der Urkirche war.

Die Formel der Urkirche ist kein festes Theologumenon oder auch Mythologumenon wie die Vorstellung von Vater - Mutter - Sohn in Paganismus und Gnostizismus. Vielmehr ist die Stellung des Geistes noch nicht so in ein Schema gefügt wie in der späteren katholischen Kirche. Immerhin dürfte aber ein besonders wichtiges Factum sein, daß Jesus nicht von einer göttlichen Mutter erzeugt ist, sondern, wie M. Hengel gezeigt hat, als Sohn Gottes angesehen wird[12]: Rom 1,3f. "der geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach, der eingesetzt ist zum Sohne Gottes in Macht dem Geist der Heiligkeit nach auf Grund der Auferstehung der Toten". Diesen Glauben konnte die Gemeinde der heiligen Schrift des Alten Testaments entnehmen. Jesus als der leidende Gerechte konnte als Gottes-

9 Vgl. H. Gese, Die Religionen Altsyriens (Stuttgart 1970), S. 222ff.

10 H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (2. Aufl. Berlin 1971) S. 326ff.

11 So steht die Mutter Maria in Gebeten erst nach den Erzengeln. Vgl. W.E. Crum - H.I. Bell, Wadi Sarga (Kopenhagen 1922), S. 59ff.

12 M. Hengel, Der Sohn Gottes (Tübingen 1975).

sohn angesehen werden. Wenn man die Weiterentwicklung hin zu den Vorstellungen von Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Sendung in die Welt als theologische Leistung des griechischsprechenden Judenchristentums betrachten kann, so benötigt man keine hellenistische These vom Ursprung der Sohn-Gottes-Lehre, soweit nicht sowieso hellenistische Gedanken in Palästina kursierten[13]. Dem griechischsprechenden Judenchristentum verdankt dann aber Paulus und die Urkirche überhaupt die Vorstellung vom Pneuma. Wie die Septuaginta das aramäische rūhā in griechisches πνεῦμα übersetzt hat, so haben auch diese Judenchristen in πνεῦμα kaum noch ein Femininum gesehen. Dieser Geist ist für sie und dann für Paulus eine Größe, in der sich Gott offenbart, so daß er sogar parallel zu Christus stehen kann. Ja, er kann bei Johannes gewissermaßen an die Stelle des kommenden Christus treten, wenn er als Paraklet, der Geist der Wahrheit, erscheint[14]. Doch das Neue Testament weist auch bereits Stellen auf, an denen Vater, Sohn und Geist zusammen als Dreiheit zu finden sind, so in der Taufformel "und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes"[15] oder im Briefschluß "die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen"[16].

Um die Triadenvorstellung bei den Sethianern und ein etwaiges Trinitätsdenken zu erarbeiten, muß man Sethianer und Barbelognostiker zusammenfassen, da ja die Schriften, in denen Seth begegnet, auch weitgehend die göttliche Mutter, die Barbelo, kennen. Es ist überhaupt die Frage, ob jede Schrift, die

13 Vgl. M. Hengel, a.a.O. 104ff.; ders., Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus, ZTK 72 (1975) 151 - 206.

14 Joh 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.

15 Mt 28, 19.

16 2 Cor 13, 13.

den Namen Seth enthält, auch als wirklich sethianisch bezeichnet werden kann. Somit können barbelognostische und sethianische Schriften schwer gegeneinander abgegrenzt werden[17].

Den Schriften, die eine oder mehrere Triaden von Vater, Mutter und Sohn enthalten, sind solche gegenüberzustellen, in denen eine Kombination von Vater - Mutter - Sohn mit dem christlichen Schema Vater - Sohn - Geist vorhanden ist, so daß sich Vater - Geist - Sohn ergibt. Wenn dann ein Text von der Jungfrau des heiligen Geistes spricht, sieht man hier deutlich, wie weit der Übergang fortgeschritten ist[18].

Neben solchen triadischen Spekulationen ist zu erwägen, wie weit trinitarische Vorstellungen auf dieser Ebene zu beobachten sind. In solchen Fällen ist die Mutter mit Vater und Sohn identisch.

Voll verstehen kann man das Material aber nur, wenn man auch einen Blick auf die Schriften von Nag Hammadi wirft, die nicht sethianisch, barbelognostisch oder ophitisch sind, sondern von christlicher Sicht her auf gnostische Weise zu denken versuchen. Hier geht es besonders um Schriften, die dem Valentinianismus nahestehen oder direkt angehören.

Wie kann nun der religionsgeschichtliche Vorgang vom Zusammenhang Ursache - Wirkung aus beurteilt werden? Es gibt folgende Möglichkeiten:

1. Dem Christentum mit seiner Lehre von einer Trinität Vater - Sohn - Geist steht ein Gnostizismus gegenüber, der

17 Das hängt auch mit der Entstehung der Sammlung von Nag Hammadi zusammen. Man kann sie ja schon lange nicht mehr wie J. Doresse als sethianische Bibliothek betrachten. Aber immerhin liegen starke sethianische Einflüsse vor. Doch scheinen in diesen Kreisen sowohl diese als auch barbelognostische Strömungen neben valentinianischen und hermetischen wirksam gewesen zu sein. Vielleicht hat sogar der Manichäismus bei der Entstehung der späteren Schriften Pate gestanden. Aber es geht nicht allein darum, daß die Sammlung aus verschiedenartigen Büchern besteht, sondern es fällt auf, daß innerhalb der einzelnen Schriften verschiedenartige Strömungen zu finden sind.

18 Dies ist der Fall in der Schrift NH II.5; s. u. S. 307.

das Mythologumenon Vater - Mutter - Sohn als ein Theologumenon seiner Metaphysik verwendet. Dieser Gnostizismus bezieht die Figur des präexistenten Christus in sein System auf mehr oder weniger geschickte oder intensive Weise ein. Auch die Lehre vom Heiligen Geist ist in verschiedenem Grad wirksam. Man möchte annehmen, daß ein gnostisches Denken, das sich parasitär[19] zunächst dem Heidentum angelagert hatte, nun dem Christentum gegenübertritt, um es ganz in seinem Geiste umzugestalten. Insbesondere zeigen die gnostischen Schriften, die noch deutlich eine pagane Formel als ursprüngliche Denkform des Textes erkennen lassen, wie man versucht, sowohl Jesus als auch Christus oder auch Jesus Christus zu usurpieren.

2. Daneben gibt es christliche Theologen, die von dem gnostischen Denken stark beeinflußt waren, so daß ihr Zentrum zwar Jesus Christus ist, dieser Heiland aber mit dem gnostischen Belehrer der Menschen identifiziert wurde und sie selbst in der Form und Ausgestaltung ihrer Werke zu Gnostikern wurden, zumal unterschwellig mythologische Elemente bei ihnen auch zu erkennen sind[20].

3. Wollte man einen Weg ohne die vorherige Existenz eines gnostischen Denkens annehmen, wäre der christliche Glaube auf die heidnische Formel gestoßen und die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Paganismus geführt worden. Das würde aber schlecht die Notwendigkeit christianisierter gnostischer Schriften erklären[21]. Woher käme dann das spezifisch Gnostische? Aus dem Christentum doch wohl nicht, wenn es sich so

19 Vgl. A. Böhlig, Zur Struktur gnostischen Denkens, o. S. 9 f.

20 Besonders am Evangelium veritatis zu sehen.

21 Die Christianisierung von Schriften wie der titellosen Schrift des Codex II, des Ägypterevangeliums, des Johannesapokryphons, der dreifachen Protennoia erscheint mir sicher. Freilich darf man nicht die letzte Redaktion für die eigentliche Schrift halten.

gegensätzlich zu ihm stellt. Sondern doch wohl aus einem Untergrund gnostischen Denkens, der sich die paganen Vorstellungen zur Darstellung seiner Modelle dienstbar gemacht hat.

Bei der Behandlung der Triade Vater - Mutter - Sohn ist es zweckmäßig, zuerst die Stellen zu interpretieren, in denen diese Formel eindeutig begegnet. Die Fälle mythologischer Ausmalung, die nicht nur exzessive Darstellung ist, sondern manchmal auch durch den Versuch bedingt scheint, die Vorstellungen vom höchsten Gott und dem Sohne Gottes schärfer herauszuarbeiten, können erst danach erfolgreich behandelt werden.

Bereits zuvor soll aber vermerkt werden, daß oft auch für die einzelnen Figuren der Triade die Dreifachheit ausgesprochen wird. Man kann vielleicht annehmen, daß Triade - Dreifachheit - Trinität in einem kausalen Verhältnis zueinander stehen. Die Dreifachheit der einzelnen göttlichen Figur stellt ihre superlativische Steigerung dar. Es kann sogar vorkommen, daß ihr drei Namen beigelegt werden und sie somit in drei weitere Figuren zerlegt wird, worauf oben schon hingewiesen wurde. Das gilt z.B. im Ägypterevangelium für das dreifachmännliche Kind, das die Namen Telmaël, Eli, Machar erhält und dann als Einheit durch einen vierten Namen, Seth, zusammengefaßt wird. Damit ist bereits das Zusammenfallen von Steigerung und Trinität gegeben. Lag es nicht nahe, mit Hilfe einer mythologischen Vorstellung, die eine Triade bot, die Dreifachheit der Gottheit und die darin liegende Steigerung vom Gesichtspunkt der Familie und der in ihr vorhandenen Geschlossenheit von Vater - Mutter - Sohn aus allseitig zu beleuchten, zumal diese Triade ja von der orientalischen Religion her allgemein bekannt war?

Die heidnische mythologische Formel für die Trias unterliegt in der Zeit des Gnostizismus einer Interpretatio graeca. Der Vater ist der große unsichtbare Geist. Die Mutter ist ἔννοια oder πρόνοια . Der Sohn ist der Logos. Schon in der

Bezeichnung "großer unsichtbarer Geist" kommt dessen Transzendierung zum Ausdruck. Daß man diesen Geist πνεῦμα nennt, geht wohl auf die Stoa zurück, die in seiner Einheit von Stoff, Kraft, Leben, Form und Geist das πρῶτον αἴτιον sieht[22]. Dieses πνεῦμα, das alles von ihm Gewollte durchweht, hat keine eigene Gestalt. Somit ist es nicht schwer, bei einer Transzendierung in ihm den negativ beschriebenen fernen Gott zu sehen. Denn bei aller Transzendierung steht doch das πνεῦμα immer noch mit den πνεύματα , den Geistern in der Welt, in engster Verbindung[23]. Pneumatiker zu sein, ist die Voraussetzung des Heiles. Aber auch die Auffassung des πνεῦμα als Mittlerwesen, die ebenfalls in gnostizistischer Kosmologie begegnet[24], ist eine Vorstellung, die auf den Gebrauch des Wortes in der griechischen Medizin, Philosophie und Religion zurückgeht[25].

Der höchste Gott lebt in einer Lichtwelt. Die dritte "Stele des Seth" faßt die diesbezüglichen Vorstellungen stark gräzisierend zusammen[26]: "Du Ungeborener! Aus dir stammen die Ewigen und die Äonen, die Vollkommenen als Gesamtheit und die einzelnen Vollkommenen. Wir preisen dich, der du keine οὐσία hast, dich Existenz, die vor den Existenzen ist, dich erstes Wesen, das vor den Wesen ist, dich Vater der Göttlichkeit und Lebendigkeit, dich Erschaffer des Nus, dich Spender von Gutem, dich Spender von Seligkeit".

22 H. Kleinknecht, Pneuma, ThWB VI. 353.

23 Man denke an die "guten und unschuldigen Geister" NH II 107. 13f.. die aus der Welt Sabaoths und seiner guten Kräfte stammen. Ebenso ist von ihnen 124.10. 34 die Rede. Sie sind vom unsterblichen Vater gesandt. damit sie ein Gegenstück zu den Kreaturen bilden. Die "unschuldigen Geister" sind die Ebenbilder der Gnostiker. Der Erlöser hat die Geister in ihrer Erwähltheit und Seligkeit offenkundig gemacht.

24 Vgl. NH VII 1, 26 und Hippol., Haer. 5, 19, 1ff.

25 Vgl. ThWB VI. 351ff.

26 NH VII 124. 21 - 33. Vgl. A. Böhlig. Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus. o. S. 71 - 102,. hier besonders 82 ff.

Der hierbei erwähnten Erschaffung des Nus entspricht in der Mythologie die Erschaffung der weiblichen Größe, der Mutter. Sie wird in den verschiedenen gnostischen Schriften bzw. Systemen verschieden benannt. So heißt sie im Manichäismus "der große Geist, die Mutter des Lebens (bzw. der Lebendigen)"[27]. Daß hier Mutter und Geist identifiziert wird, darf auf die Schöpfungsgeschichte zurückgeführt werden: "Der Geist Gottes schwebte über den Wassern"[28]. Ganz abgesehen von der Auffassung des Verfassers der Genesisstelle im einzelnen ist der Geist Gottes ein physisch belebendes Prinzip. Da "Geist" im Hebräischen bzw. Aramäischen Femininum ist, lag es für eine mythologische Ausdeutung der Stelle nahe, im Geist die aus Gott hervortretende schaffende Mutter zu sehen. Wie wir aus aramäischen Wortspielen in gnostischen Texten wissen, sind hier jüdische Traditionen verwendet worden[29]. Man kann wahrscheinlich mit einem außerchristlichen jüdischen Einfluß auf den Gnostizismus rechnen. So kann es geschehen, daß im Philippusevangelium der kirchlichen Meinung, Maria sei vom Geist befruchtet worden, der Widerspruch entgegengestellt wird, eine Frau könne ja nicht von einer Frau befruchtet werden[30]. In den Texten, die uns in unserem Seminar besonders angehen, wird die weibliche Muttergröße meist als "Barbelo" bezeichnet. Die Deutung dieses Namens ist problematisch. Man hat ihn aus dem Hebräischen erklärt: b'arba' 'lōh "in Vier ist Gott". Dann wäre der Name ein Satz, wie wir es von den ägyptischen Königsnamen kennen. Kann man für diese Zeit und die gnostischen Kreise annehmen, daß eine Verbindung der Mutter zur griechischen Tetraktys hergestellt

27 Vgl. H.J. Polotsky, Manichäismus, Pauly-Wissowa. RE, Suppl. VI, Sp. 251.

28 Gen 1, 2. Die Stelle wird allerdings von Gnostikern auf ganz verschiedene Weise gedeutet.

29 Vgl. den Rückgriff auf Gen. Rab. 20, 11 zur Erklärung der Eva.

30 NH II 55, 23ff.

wurde? Oder spielte der mannweibliche Charakter der Gottheit eine bestimmende Rolle, so daß man von einer Gottheit sprach, die mit vier (nämlich Brüsten) versehen sei, wie im Ägypterevangelium eine vorkommt[31]? Oder kann es sich angesichts des Hebräischen um eine Deutung des Tetragramms handeln, - jhwh ist eben der geheime Name? Barbelo, die Muttergottheit, stammt ja aus dem unsichtbaren Geist. Sie ist seine Transformation, die, wie wir das in der Schrift von der dreifachen Protennoia finden[32], zur Offenbarung dienen soll.

Wie man die Frage des Namens auch beantworten mag, mit dieser Größe tritt die "Zwei" aus der "Eins", die Dyas aus dem Hen, hervor. Das war für die Gnostiker, selbst wenn es sich dabei um die Entstehung der himmlischen Welt handelte, doch ein Abstieg[33]. Sie war gegenüber der Ferne und Einsamkeit des Vaters, der sie entstammt, eine Erscheinungsform, der erste Äon, besitzt aber doch echten Einblick über das Denkbare hinaus. Von ihr und ihrer Zwischenstellung heißt es in den "Stelen des Seth"[34]: "Du hast gesehen, daß die Ewigen von einem Schatten kommen, und du hast gezählt. Du hast zwar gefunden, daß du eine bliebst. Wenn du aber zählst, um zu teilen, bist du dreifaltig. Du bist wirklich dreifach gefaltet. Du bist eine aus dem Einen und du bist Schatten von ihm, dem Verborgenen. Du bist ein Kosmos des Wissens. Du weißt, daß die Angehörigen dieses Einen vom Schatten stammen. Und diese hast du im Herzen.

31 NH III 56, 4 - 13 (die Version in IV ist hier zerstört).

32 NH XIII 35,1 - 50,24.

33 Das bezeugen die Stellen, die auf die Notwendigkeit einer Rückbildung von der Zweiheit zur Einheit hinweisen. Vgl. die erste Jakobusapokalypse von Nag Hammadi V 41, 15ff.; dazu auch Clem. Alex., Strom. 3, 8, 63; 13, 92, wo aus dem Ägypterevangelium (nicht dem von Nag Hammadi!) zitiert wird; vgl. auch 2 Clem 12, 2. Vgl. auch A. Böhlig, Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis, o. S. 28 ff.

34 NH VII 122, 6 - 21.

Deshalb hast du den Ewigen Kraft gegeben durch die Existentialität, du hast der Göttlichkeit Kraft gegeben in der Lebendigkeit". Durch die Emanation in der Gestalt der Barbelo schafft sich der höchste Gott eine wahrhaft existierende Welt. Die Barbelo braucht allerdings nicht nur als eine mythologische Paargenossin des höchsten Gottes verstanden zu werden; sie ist vielmehr nach der Interpretatio graeca der Nus, der den himmlischen Größen Existenz verleiht und vom potentiell Vorhandenen zum Seienden, von der Einheit zur Vielheit führt. Insofern kann die Zweiheit sowohl Einheit als auch Dreiheit = Vielheit bedeuten. Man fühlt sich auf Plotins Auffassung vom Nus hingewiesen, der bei der Hinwendung nach innen zugleich bei "sich" wie beim "Hen" ist[35]. Die Betrachtung der Barbelo als eines "Kosmos des Wissens" und die Aussage, daß sie die vom Vater stammenden himmlischen Größen im Herzen trägt, entspricht der philosophischen Vorstellung von den Ideen im Nus[36]. Eine Vielheit ist die Barbelo, wenn sie als "zuerst erschienener großer männlicher Nus, der väterliche Nus, das göttliche Kind" angerufen[37] und ihr dabei die besondere Eigenart, "die Hervorbringerin der Zahl, entsprechend der Aufteilung aller wirklich Existierenden" [38] zu sein, zugesprochen wird.

Neben der mythologischen Bezeichnung Barbelo wird die Muttergöttin auch ἀρχή, πρόνοια, ἔννοια und σοφία genannt. Das Bild von einer himmlischen Gefährtin Gottes kann man wohl auf das hellenistische Judentum zurückführen. Dort ist sie ein Geschöpf Gottes und bei ihm wie ein Kind[39]. Im

35 H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (2. Aufl. Amsterdam 1967), 317f.

36 H.J. Krämer, Grundfragen der aristotelischen Theologie, 2.Teil; Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes, Theol. u. Philos. 44 (1969) 481 - 505.

37 NH VII 123, 4ff.

38 NH VII 123, 7ff.

39 Vgl. Prov 8 und Sap 7, sowie Jes Sir 24.

Gnostizismus kann sie wie die Barbelo im Vater ihren Sitz haben[40]. Eine Triade bildet sie in der "Sophia Jesu Christi" als Partnerin des Menschensohns und Mutter sowohl des Alls als auch Christi[41].

Die dritte Größe der Trinität, der Sohn, wird mit philosophischer Terminologie als Logos[42] oder der Abkunft nach als Sohn bezeichnet[43]. Gewisse Systeme kennen den "Ersten" bzw. den "wahren Menschen". Auch der Lichtadamas kann, wie in den "Stelen des Seth", als dritte Größe der Trias verwendet werden[44]. Den Ausdruck "Urmensch" möchte ich vermeiden, weil er durch die Konstruktionen der Religionsgeschichtlichen Schule mit zuviel Thesen belastet ist, und hoffen, daß die wörtliche Übersetzung "der Erste Mensch" eindeutiger ist; immer muß man sich allerdings darüber klar sein, daß es sich bei ihm um eine himmlische Größe, nicht um den choïschen Adam handelt. Von diesem Ersten Menschen wissen wir schon lange aus den manichäischen Texten; wir kennen ihn aus der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi ebenso wie aus dem Ägypterevangelium[45]. Er zieht in den Kampf oder bringt die Anmaßung des Oberarchon bzw. den Mangel zu Fall. Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, daß in den sethianischen

40 Z.B. NH V 35. 7f.

41 Nach BG 98. 15ff.; 102. 15ff.; vgl. auch 93. 17.

42 Im Ägypterevangelium NH IV 60. 1 - 11 (s. u.)

43 Vgl. Ägypterevangelium NH III 44. 22f. ~ IV 55. 11f.

44 NH VII 118. 26; vgl. auch IX 6. 6; II 8. 34. Der Artikel ⲡⲓ in ⲓⲏⲥⲉⲣ-ⲁⲇⲁⲙⲁ(ⲥ) zeigt, daß die Bezeichnung sich von einem Appellativum zu einem Nomen proprium entwickelt hat; denn der supralineare Strich über dem Namen schließt ⲡⲓ mit ein.

45 Der Erste Mensch ist im Manichäismus Sohn Gottes. Der wahre Mensch in NH II 103, 19 ähnelt diesem manichäischen Ersten Menschen sehr, da auch er hinabsteigt und bei seinem Wiederaufstieg zunächst gehemmt ist (112. 10ff.) wegen des Mangels, der sich mit ihm vermischt hat. Im Ägypterevangelium wird der Lichtadamas als Inkarnation des Ersten Menschen (Gott) betrachtet; so jedenfalls NH III 49, 8 - 16: "Der unfaßbare und unerkennbare Vater kam hervor und kam heraus von oben nach unten zur Vernichtung des Mangels". Bei seiner Erschaffung ist die Moirothea am Werk.

Schriften der theologische Inhalt durch die mythologische Darstellung auch gerade deshalb nicht klarer gemacht wird, weil verschiedene Mythologumena untereinander und mit philosophischen Funktionsbeschreibungen konkurrieren und gegebenenfalls ausgeglichen werden. So wird z.B. im Ägypterevangelium der Logos mit dem Adamas kombiniert, so daß die Version in Codex III sogar lauten kann[46]: "Dann wurde der große von selbst entstandene göttliche Logos und der unverderbliche Mensch Adamas zu einer Verbindung, die der Mensch ist. Und der Mensch entstand durch ein Wort". Der stoïsche Begriff des Logos ist hier mit der jüdischen Vorstellung vom Schöpfungswort gekoppelt. Der Logos spricht ja als dritter Bestandteil einer Triade, die man aus dem unsichtbaren Geist, der Pronoia und dem Logos herstellen kann[47]. Im gnostischen Mythos ist er der Gestalter des Pleromas der Lichtwelt. Man kann dabei Züge aus dem Platonismus und seiner Vorstellung vom Demiurgen erkennen. Im Gnostizismus geht es aber bei seinem Werk nicht um die Schöpfung der Welt, sondern um die Gestaltung der Lichtwelt. Das Material, aus dem gestaltet wird, ist nicht Hyle, sondern Licht. Seine Herkunft wird allerdings nicht mit einer Geburt aus der göttlichen Mutter beschrieben. So steht im Ägypterevangelium im Brennpunkt der Betrachtung die Herkunft des Logos vom unsichtbaren Geist[48]: "der von selbst entstandene lebendige Logos, der wahre Gott, die ungeborene Natur (φύσις), dessen Namen ich mit Worten ausspreche (es folgt eine willkürliche Buchstabengruppe), d.i. der Sohn des großen Christus, d.i. der Sohn des unaussprechlichen Schweigens, der aus dem großen unsichtbaren und unverderblichen Geist hervorgekommen

46 NH III 49, 16 - 22.

47 Die Pronoia kommt aus dem unsichtbaren Geist hervor im Ägypterevangelium NH IV 58, 23ff. Darauf folgt der Logos: NH IV 59, 29ff.

48 NH IV 60, 1 - 11.

ist". Die doppelte Interpretation des Logos durch erklärende Sätze, die mit "d.i." eingeleitet sind, läßt darauf schließen, daß einer der beiden Sätze sekundär hinzugefügt worden ist. Man kann annehmen, daß dies für die Bezeichnung als "Sohn des großen Christus" gilt (ebenso wie für alle übrigen Stellen, an denen im Ägypterevangelium der große Christus vorkommt)[49]. Auf diese Frage ist im Zusammenhang mit dem Johannesapokryphon nochmals einzugehen.

Im Gegensatz zu den "Stelen des Seth" bietet das Ägypterevangelium eine recht komplexe Darstellung von Trias und Trinität. Ließ sich die oben erwähnte Trias nur ableiten und ist nicht als solche gekennzeichnet, so ist von einer konkreten Dreiheit gleich zu Beginn der Schrift die Rede[50]. Sie wird aber nicht so dargestellt, daß die Mutter aus dem Vater und danach der Sohn entsteht, sondern sie erscheint auf einmal aus dem großen unsichtbaren Geist, der auch als Vater bezeichnet wird. Es ist, als ob der Vater, der in einsamer Höhe schwebt und der ja im Gnostizismus so gern via negationis beschrieben wird, sich in einer Zwischenform als Trias von Vater, Mutter und Sohn entfaltet. Eine solche Zwischenform des Vaters begegnet auch im Eugnostosbrief, wo dem προπάτωρ der αὐτοπάτωρ entstammt[51]. Daß die Pronoia aber doch auch als Partnerin des unsichtbaren Geistes betrachtet werden kann, wird aus folgendem Satz ersichtlich: "Von jenem Ort kamen die drei Kräfte hervor, die drei Ogdoaden, die der Vater schweigend mit seiner Pronoia aus seinem Schoße hervorbringt: Vater, Mutter, Sohn"[52]. Diese werden dann wieder in Gestalt von Ogdoaden geschildert.

49 NH IV [55, 6]; III 44, 22f. ~ IV 55, 12; IV 56, 27; IV 59, 17; IV 60, 8; III 54, 20 ~ IV 66, 8.

50 NH III 41, 7ff. ~ IV 50, 23ff.

51 NH III 74, 20ff.

52 NH III 42, 1ff. (Ägypterevangelium).

Deren zweite wird dabei übrigens als Barbelo bezeichnet. Neben diese Triade tritt noch eine weitere. Denn aus dem Vater kommt auf Bitten dieser Trinität noch eine Emanation hervor, das dreifachmännliche Kind[53]. Dieses wiederum läßt sich durch die Juël ergänzen[54] und hat selbst ein Kind, das deshalb auch "das Kind des Kindes" genannt wird, Esephech bzw. Ephesech[55], der Splenditenens. Es scheint, als ob mythologische Figuren, die in anderen Texten frei im Raum stehen, hier im Ägypterevangelium im Sinne unseres Problems systematisiert sind.

Vergleicht man mit der Metaphysik des Ägypterevangeliums die des Johannesapokryphons, so wird man beachtliche Übereinstimmungen finden. Doch ist hier der mythologische Stoff nicht erst sekundär christianisiert wie im Ägypterevangelium, sondern bei der Gestaltung des Werkes dürfte schon die Tradition tiefergehend in Richtung auf die christliche Umformung des gnostischen Mythos gebildet worden sein. Das Vorkommen Jesu im Ägypterevangelium widerspricht dem in keinerlei Weise. Denn die Geburt des Seth durch eine Jungfrau in der Gestalt Jesu gehört zu den festen Dogmen des Sethianismus[56]. Jesus residiert ja auch in der himmlischen Welt auf dem Leuchter Orojaël zusammen mit Seth, dessen Inkarnation er ist[57]. Der große Christus ist dagegen eine ganz andere Größe. Erst beim Jesus Christus des Kolophons zum Ägypterevangelium handelt es sich um die volle Einordnung in die christliche Terminologie[58].

Im Johannesapokryphon ist zwar infolge der noch radikaleren Verwendung der via negationis für die Beschreibung Gottes einer-

53 NH III 44, 14ff. ~ IV 54, 21ff.
54 NH IV 56, 11ff.
55 NH IV 56, 20ff.
56 Epiphan., Haer. 39, 1, 3; 3, 5.
57 NH III 65, 16f. ~ IV 77, 12ff.
58 NH III 69, 6 - 17.

seits die Ferne Gottes noch stärker betont, doch findet sich andererseits seine Einbeziehung in die Trinität. Ein trinitarischer Zug ist bereits in der Rahmenerzählung vorhanden, in der Jesus bei seiner Begegnung mit Johannes sich als Vater, Mutter und Sohn zugleich bezeichnet[59]. Die Trias bildet sich durch Emanation. Aus dem unsichtbaren Geist geht die Barbelo hervor[60]. Sie wird mannigfaltig qualifiziert, um ihren Charakter der Ursprünglichkeit hervorzuheben. Sie ist ja auch wie in anderen gnostischen Schriften ("Stelen", Allogenes) die erste Erscheinung; das bezeugt ihr Alter. Darum heißt sie auch "Mutter-Vater" und "Erster Mensch"[61]. Dieser Name steht hier in Konkurrenz zum Sohn, der in dieser Schrift nicht diesen Namen trägt. Von Interesse ist ihre Identifikation mit dem Heiligen Geist[62]. Ihre Bedeutung wird durch die Betonung ihrer Dreifachheit gesteigert: sie ist dreifachmännlich, die dreifach kräftige, die mann-weibliche mit den drei Namen. Sie ist von Ewigkeit und bleibt auf ihre Bitte in Ewigkeit. Sie wird zwar vielfältig ausgestaltet, aber ihr wichtigstes Werk ist die Geburt eines seligen Lichtfunkens. Er ist der μονογενής, ein αὐτογένητος und erstgeborener Sohn des Alls. Er wird gesalbt, er wird Christus. Nus und Logos sind seine Helfer. "Denn durch den Logos hat Christus alle Dinge geschaffen"[63]. So wie im Ägypterevangelium der Logos für die Entstehung der vier großen Leuchter sorgt, so übernimmt das Christus im Johannesapokryphon. Man merkt

59 Nach BG 21, 3 - 13.

60 BG 27, 5ff.

61 "Erster Mensch, das ist der jungfräuliche Geist, der dreifach Männliche, der mit den drei Kräften, den drei Namen und den drei Zeugungen, der Äon, der nicht altert, der männlich-weibliche, der aus seiner πρόνοια hervorging" BG 27,19 - 28,4 ~ NH III 7,23 - 8,5. NH II 5, 5 - 7 lautet: "Sie wurde der Mutterschoß des Alls, denn sie ist früher als sie alle: der Mutter-Vater, der Erste Mensch, der Heilige Geist ...".

62 In der Version in NH II; s. voranstehende Anm.

63 BG 31, 16ff. ~ NH III 10, 21f. ~ NH II 7, 10f.

beim Bericht über die Entstehung Christi aber deutlich noch das Durchklingen der vorchristlichen Vorstellungen.

Die konsequente Durchführung des Schemas Vater-Mutter-Sohn ergibt bei einer Deutung des Sohnes auf Christus im Vergleich mit dem urchristlichen Schema Vater-Sohn-Geist, daß Geist und Mutter sich gegenüberstehen, wenn auch die Plätze vertauscht sind. So kann die Mutter also, wie wir gesehen haben, auch mit dem Geist identifiziert werden. Sie ist ja die ἔννοια Gottes, die ἐπίνοια, die Mutter der Lebendigen. Man kann den Heiligen Geist durchaus ähnlich dem des Christentums wiederfinden, wenn man den Geist als den Geist Gottes ansieht[64]. So entspricht es durchaus neutestamentlicher Auffassung, wenn der Heilige Geist zur Erweckung kommt[65], wenn er von Gott über die Sophia ausgegossen wird[66], wenn das Lästern gegen ihn als Sünde bewertet wird[67].

Eine ähnliche, aber noch viel weitergehende Entwicklung ist im Philippusevangelium zu erkennen. Den typisch allgemeinchristlichen Vorstellungen stehen Sätze gegenüber, die im mythologischen Schema gedacht sind. Ganz christlich ist die Verleihung des Geistes bei den Sakramenten (Ölung, Taufe, Abendmahl)[68], ebenso der Gedanke vom Geist als Beschützer[69]. Die Verbindung von Licht und Geist[70], seine Allanwesenheit[71] und seine Herrschaft[72] brauchen nicht ins Mythologische zu gehören,

64 NH II 8, 27 - 28.
65 In der Adamapokalypse NH V 77, 18.
66 Im Johannesapokryphon NH II 14, 5f.
67 Im Thomasevangelium NH II 40, 29.
68 Ölung NH II 74, 21, Taufe 69, 5; 77, 14, Abendmahl 75, 18.
69 NH II 66, 2ff.
70 NH II 58, 12.
71 NH II 59, 16.
72 NH II 60, 28.

können aber zu den offenkundigen Belegen dafür vielleicht eine Brücke bilden. Bei diesen handelt es sich um die schon erwähnte Betonung, daß der "Geist" ein Femininum[73] und Heiliger Geist ein zweiteiliger Name[74] sei. Zweiteilige Dinge sind aber im Semitischen Feminina[75]. Wenn dieser Text auch valentinianisch ist, so muß er doch als Typ eines Zusammenstoßes der Modelle auch in unserem Zusammenhang erwähnt werden.

Auch im Evangelium veritatis scheint mir ein Anklang an mythisches Denken bezüglich unserer Fragestellung vorzuliegen. "Der Vater offenbart seinen Busen. Sein Busen aber ist der Heilige Geist, der sein Verborgenes offenbart. Sein Verborgenes ist sein Sohn"[76]. Wohl kann man diese Stelle auch auf 1 Cor 2 zurückführen. Aber die Linie Vater - Geist - Sohn kann gleichfalls auf die Vorstellung von Gott - Muttergöttin - Sohn zurückgehen.

Einen deutlichen Übergang vom paganen zum christlichen Modell weist die titellose Schrift des Codex II auf[77]. Hier wird geschildert, daß neben Sabaoth als Untergott zu seiner Rechten Jesus Christus, zu seiner Linken die Jungfrau des heiligen Geistes sitzt. Die Rangfolge ist Mitte - Rechts - Links, also Sabaoth - Jesus - Jungfrau des heiligen Geistes. Das ist die urchristliche Reihenfolge; aber der Geist wird noch als Femininum empfunden.

Gewiß war in den bisher genannten Beispielen schon manches vorhanden, was von der Triade zur Trinität führte. Man denke

73 NH II 55, 24.

74 NH II 59, 12.

75 Vgl. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I (Berlin 1908), S. 422: "Als Feminina werden ferner vielfach Körperteile, namentlich die paarweise vorkommenden, als dienende Werkzeuge behandelt".

76 NH I 24, 11ff.

77 NH II 105, 20ff.

insbesondere an die Stellung der Barbelo in- und außerhalb des Vaters und ihre Verbindung mit dem Sohn. Ein besonders gewichtiges Dokument für diese Problematik einer wirklichen Trinität ist die dreigestaltige Protennoia aus Codex XIII. Sie tritt in drei großen Offenbarungsreden hervor. In der ersten spricht sie im Namen des Vaters. Sie ist sein Ruf und kann als die Größe, die im unerreichbaren Vater wohnt, aber auch aus ihm heraustritt, zu den Gnostikern sprechen und tiefste Geheimnisse kundtun, gerade in dieser ersten Rede[78]. Sie wird dabei bereits als Trinität bezeichnet: "genannt mit drei Namen, aber allein vollkommen"[79]. Sie besteht aus drei μοναί, d.i. himmlischen Wohnungen; diese sind der Vater, die Mutter, der Sohn[80]. So wie im Johannesapokryphon[81] die Barbelo hat hier die Protennoia[82] drei Männlichkeiten, drei Kräfte und drei Namen, "die auf diese Weise die drei viereckigen Räume[83] bilden". Diese drei Namen sind eben Vater, Mutter und Sohn, die latent im unsichtbaren und unaussprechbaren Vater ruhen. Sie läßt die Protennoia als der Ruf mittels ihres Auftretens als Vater, Mutter und Sohn zur Erscheinung kommen. Zugleich kann sie aber auch an dem Sohn die Salbung vornehmen[84]. In der zweiten Rede tritt schon gleich zu Beginn der Charakter der Mutter hervor. Wichtig ist die Betonung, daß die Protennoia zum zweiten Mal in der Gestalt einer Frau kommt; zugleich wird aber auch die

78 NH XIII 35,1 - 42,3.

79 NH XIII 35, 6f.

80 NH XIII 37, 20ff.

81 NH II 5, 7ff.; s. o. S. 305.

82 Sie wird NH XIII 38, 8f. mit der Barbelo gleichgesetzt.

83 Die drei Quadrate sollen wohl die μοναί darstellen. Eine Umstellung des Satzabschnittes ϬΥϢΟΟΠ...ΚΟΟϨ (37, 27 - 29) nach Z. 22 (hinter ΜΟΝΗ), wie sie G. Schenke vorschlägt, halte ich nicht für nötig. Vgl. G. Schenke, Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII), Theol. Diss. Rostock 1977, zur Stelle.

84 NH XIII 37, 30ff.

bei der Gottespartnerin ja bekannte Doppelgeschlechtlichkeit hervorgehoben. Wenn sie ausspricht, daß sie Mutter und Vater ist, zugleich auch die Schöpfergottheit Moirothea, so schildert sie ihr Wirken in der Welt mit dem Ausblick auf die himmlische Heimkehr[85]. In einer dritten Rede gibt sie sich als den Logos[86]. Sie ist also ganz modalistisch gezeichnet. Warum ist aber gerade die Barbelo bzw. die ihr entsprechende Größe die, die redet und verkündet? Daß nicht der höchste Gott in dieser Rolle auftritt, dürfte verständlich sein. Aber warum nicht der Logos? Auch hierin zeigt sich ein Unterschied zu der urchristlichen Auffassung. Wie in den "Stelen des Seth" wird sie als Vermittlerin zwischen Gott und Welt dargestellt. Als zweite Größe, die Frau und Mutter ist, kann sie als Teil der ersten sprechen, dann ihre spezielle Aufgabe schildern und schließlich den Sohn, der ja aus ihr wie aus dem Vater stammt, verkörpern und in ihm erscheinen. Bei der Christianisierung des Textes kann sie in den letzten, wohl christlich-sethianischen später hinzugefügten Worten sagen[87]: "Ich habe Jesus angezogen, ich trug ihn weg von dem verfluchten Holz und versetzte ihn in die Wohnungen seines Vaters. Und nicht erkannten mich die, die da wachen über ihre Wohnungen. Denn ich bin unangreifbar samt meinem Samen. Und meinen Samen werde ich überantworten dem lauteren Licht".

In anderen mythologischen Schriften von Nag Hammadi ist die Betonung der Mutter zu finden. Man beachte die Bedeutung, die ihr im "Allogenes" oder im "Zostrianos" geschenkt wird. Berücksichtigt man das, so versteht man auch die Schrift vom "Donner" als gnostischen Text[88]. Der Donner ist dem Blitz

85 NH XIII 42,4 - 46,3.

86 NH XIII 46,5 - 50, 21.

87 NH XIII 50, 12 - 20.

88 NH VI, 13,1 - 21,32: "Der Donner, der vollkommene Nus".

gegenüber etwas Sekundäres. Insofern kann sich die Muttergöttin als Nus betrachten lassen, da der Nus ja oft als aus dem höchsten Gott entsandte Größe angesehen wird. Die Complexio oppositorum, wie sie in dieser letzteren Schrift zum Ausdruck kommt, soll ihren allumfassenden Charakter beschreiben. Wenn sie sich als σιγή, ἐπίνοια und λόγος bezeichnet, so steht sie der Denkart von Codex XIII sehr nahe. Als eine Parallele ist das kleine Lied in der titellosen Schrift von Codex II anzusehen, in dem der mannweibliche zweite Mensch sich als Gattin und Mutter und zugleich als Gatten, also als Vater, Mutter und Kind, betrachtet[89].

Gerade die letzten Beispiele machten deutlich, daß hinter den mannigfaltigen mythischen Figuren sich ein monotheistisches Denken verbirgt, das letztlich die Gestalten des Mythos als Mittel zur Differenzierung gebrauchte. Und das war besonders deshalb nötig, weil so in der Welt verborgene Diskrepanzen (Licht - Finsternis, Gut - Böse etc.) am besten konkret vor Augen geführt werden konnten. Am schwierigsten für den anti-

89 NH II 114. 7 - 15:

1. ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁⲙⲁⲁⲩ	Ich bin der Teil meiner Mutter
ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ	und ich bin die Mutter.
ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧϩⲓⲙⲉ	Ich bin das Weib.
ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ	Ich bin die Jungfrau.
ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉⲧⲉⲉⲧ	Ich bin die Schwangere.
ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲥⲟⲉⲓⲛ	Ich bin die Ärztin.
ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲣⲉϥⲥⲟⲗⲥⲁ ⲛⲛⲛⲁⲕⲉ.	Ich bin die Trösterin der Wehen.
2. ⲡⲁϩⲁⲉⲓ ⲡⲉⲛⲧⲁϩϫⲡⲟⲉⲓ	Mein Gatte hat mich erzeugt
ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ	und ich bin seine Mutter
ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ	und er ist mein Vater
ⲁⲩⲱ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ	und mein Herr.
ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲃⲟⲙ	Er ist meine Kraft.
ⲡⲉⲧϥⲟⲩⲁϣϥ ϥϫⲱ ⲙⲙⲟϥ	Was er will, sagt er.
ⲉⲩⲗⲟⲅⲱⲥ ϯϣⲱⲡⲉ	Auf richtige Weise werde ich geschaffen.
ⲁⲗⲗⲁ ⲁϩⲓϫⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ	Darum habe ich einen Menschen
ⲛϫⲟⲉⲓⲥ	im Vollsinn hervorgebracht.

Zu ἀλλά in der letzten Zeile vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. v. Zur Interpretation von ΝΧΟΘΙϹ als adjektivisches κύριος vgl. A. Böhlig, Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus s. u. S. 315 . Vgl. auch A. Böhlig, Autogenes, s. u. S. 402 f.

ken Leser - und auch für uns - ist es, die Schwelle zu überschreiten, wo man nur noch via negationis beschreiben konnte. Ein Text, der hierum sehr bemüht ist und bereits im Sinne christlicher Theologie eine Lösung sucht, ist ein nicht-sethianischer, den Valentinianern zumindest nahestehender, der Tractatus tripartitus. Er kann hier nicht übergangen werden. In ihm ist das Schema Vater-Mutter-Sohn zugunsten eines dem urchristlichen nahen Schemas Vater - Sohn - Kirche aufgegeben. Wenn Tertullian dieses Modell dem Gnostiker Herakleon zuweist, so kann man noch weitergehen und den Apostolus haereticorum spüren, wie er in den Deuteropaulinen die Anregungen solchen Denkens gegeben haben mag. Zugleich wird auch in dieser Schrift mit unendlicher Mühe und viel Dialektik versucht, die Gleichewigkeit von Vater und Sohn herauszuarbeiten. Der Sohn ist der Erstgeborene, weil es keinen vor ihm gibt, und er ist der Einziggeborene, weil es keinen nach ihm gibt. Die Kirche aber ist der bei den zwischen Vater und Sohn ausgetauschten Küssen entstehende Überschuß.

Es wurde in der Darlegung versucht, urchristliche und gnostische Trinitätslehre in ihrem Zusammenstoß zu schildern. Eine ausführliche Untersuchung darüber wird in meiner in Arbeit befindlichen Studie über den hellenistischen Einfluß auf die Metaphysik der Texte von Nag Hammadi vorgelegt werden.

ZUM GOTTESBEGRIFF DES TRACTATUS TRIPARTITUS

Nag Hammadi I, 5

I.

Der im Codex I der Sammlung koptisch-gnostischer Schriften, die bei Nag Hammadi in Oberägypten gefunden wurden, erhaltene umfangreiche Text, dem die Forschung die Bezeichnung "Tractatus tripartitus" beigelegt hat, befaßt sich in seinem ersten Teil mit der transzendenten Welt[1]. Den Anfang bildet die Schilderung des höchsten Gottes, des Vaters[2], des Sohnes[3] und der transzendenten Kirche[4]. Darauf folgt eine Besprechung der Probleme, die das Verhältnis der Äonenwelt zu Vater und Sohn bietet[5].

Dieser Abschnitt gibt einen Einblick in die Gedankenwelt

Erstveröffentlichung in: Kerygma und Logos (Festschr. f. C. Andresen), hrsg. v. A.M. Ritter (Göttingen 1979), S. 49 - 67.

1 Tractatus tripartitus. I: de supernis. Codex Jung f. XXVI^{r} - LII^{v} (p. 51 - 104), ed. R. Kasser - M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel - J. Zandee - W. Vycichl - R.McL. Wilson. Bern 1973. Facsimile bietet auch die UNESCO-Ausgabe: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex I, Leiden 1977. Englische Übersetzung v. H.W. Attridge - D. Müller in: The Nag Hammadi Library in English , ed. J.M. Robinson, Leiden - San Francisco 1977, S. 55 - 82. Ich schließe mich der neuen Zählung der Schriften des Codex I an und bezeichne den Traktat als Schrift I,5; dazu vgl. die Einleitung von J.M. Robinson in der Facsimile Edition.

2 51,1 - 55,35.

3 55,35 - 57,23.

4 57,23 - 59,8.

5 59,8 - 75,17.

eines Gnostikers, der bereits um das Problem der christlichen Trinität ringt. Doch geht es dabei nicht um die Vorstellung von Gott, dem Vater, der seinen Sohn, Jesus Christus, in unsere irdische Welt sendet und nach dessen Leiden und Auferstehung durch seinen Geist seine Kirche begründet, vielmehr vollzieht sich hier zunächst die Entstehung einer Dreiheit in der transzendenten Urwelt.

Die Vorstellung von einer göttlichen Urdreiheit ist für den Gnostizismus durchaus charakteristisch. Das überragende Wesen des höchsten Gottes macht es notwendig, daß er sich in einer weiteren Gottheit offenbart, die zur Triade ausgebreitet werden kann. Der höchste Gott kann ja selbst nur via negationis beschrieben werden und braucht zur Offenbarung ein Medium. Als solches dient die weibliche Komponente Gottes, die gerade in ihrer Mannweiblichkeit beweist, wie höchste Erhabenheit zugunsten von Zweiheit aufgegeben wird. Ihr Charakter als mannweibliche Jungfrau kann zugleich auf matriarchalische Vorstellungen zurückgehen. Die Muttergottheit ist aber nicht nur Offenbarung des Vaters und Offenbarerin, sondern zugleich Mutter im Vollsinn. Sie bildet dann das mittlere Glied in der Triade Vater - Mutter - Sohn. Diese Vorstellung ist aus dem paganen Denken in den Gnostizismus übernommen[6]. Sie findet sich in den Texten von Nag Hammadi z.B. im Apokryphon des Johannes, im Ägypterevangelium, in den Stelen des Seth oder in der dreifachen Protennoia.

Daneben existiert der Gedanke, daß die unerforschliche Gottheit, in der Eigenschaften wie ἔννοια, σιγή, πρόνοια oder χάρις wohnen, einem Pleroma von Äonen gegenübersteht. Ein solches "gegenüber" bedeutet jedoch nicht eine Trennung, da ja

6 Zur Auseinandersetzung mit der christlichen Trinität vgl. A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, s. o. S. 289 - 311.

das Pleroma mit Gott eins ist; Gott breitet sich vielmehr in ihm aus[7]. Weil das Pleroma aber mit Gott eins ist, besitzt es ebenfalls die charakteristischste Eigenschaft Gottes, das Sein. Die gleichen Eigenschaften wie das gnostische Pleroma weist auch der Kosmos der griechischen Philosophie auf; er ist "voll" und "seiend". Der transzendierte Kosmos der Griechen ist somit das Pleroma der Gnostiker, während das, was die Gnostiker als Kosmos bezeichnen, den positiven Charakter verloren hat. Die transzendente Welt ist für sie das Pleroma, die sichtbare das Kenoma.

Auch im Tractatus tripartitus erkennt man die Auseinandersetzung zwischen christlicher und gnostischer Trinität. Zwar ist die Triade Vater - Mutter - Sohn gefallen, die Dreiheit Vater - Sohn - Geist hat sich aber noch nicht voll durchsetzen können. Der Geist konnte hier wegen des behandelten Stoffes nicht unbedingt die dritte Größe sein. Ging es hier um die Selbstentfaltung Gottes, so mußte an dritter Stelle ein Kollektivum stehen, das die Grundlage der lichten Äonenwelt bildete: die Kirche, die ja vom Geist durchweht ist.

Diesem Entwurf am nächsten kommt die Theologie des valentinianischen Gnostikers Herakleon, worauf die Editoren des Textes in ihrem Kommentar bereits hingewiesen haben. Allerdings ist in den Referaten über Herakleon bei den Kirchenvätern nicht davon die Rede, daß die auf den Urgott folgende Größe der Sohn und die dritte die Kirche sei. Bei Ps.-Tertullian[8] ist an dritter Stelle die Äonenwelt genannt, bei Philastrius[9] wird von einer "generatio multorum principiorum" berichtet. Wenn es bei Ps.-Tertullian weiter heißt: "et deinde ex illa monade duo", so ist damit sicher nicht gemeint, daß aus der Monas zwei Größen

7 Nag Hammadi I 73, 24. 25.

8 Adv. Val. 4, p. 221.20 - 222.3 ed. Kroymann.

9 XIII (41), p. 22, 7 - 10, ed. Marx.

hervorgekommen sind, sondern daß aus einer Monade zwei wurden, entsprechend der Aussage des Philastrius: "deinde de hoc natum aliud". Für einen Zusammenhang der Schrift mit der Theologie Herakleons[10] oder sogar seine Verfasserschaft spricht vor allem der Vergleich mit dem Fragment aus dem Johanneskommentar des Herakleon, in dem dieser Kritik am Text des Johannesprologs übt[11]. Nicht alles sei durch den Logos entstanden, sondern nur das, was sich im Kosmos und in der Schöpfung befindet. Dies sei zwar vom Demiurgen hergestellt, aber der Logos habe die Ursache geboten, darum heiße es "durch ihn". Der Logos ist in unserem Traktat ebenso wie bei Herakleon der unterste Äon und entspricht der Sophia. Auch eine stilistische Beobachtung aus der angesprochenen Stelle kann auf eine Verbindung zu Herakleon hinweisen. Von Herakleon heißt es: εἰ τὰ νομιζόμενα αὐτῷ θεῖα ἐκκλείεται τῶν πάντων, τὰ δέ, ὡς ἐκεῖνος οἴεται, παντελῶς φθειρόμενα κυρίως πάντα καλεῖται... ("wenn das, was ihm göttlich erscheint, ausgeschlossen wird vom 'Alles', aber, wie er meint, das vollkommen Vergängliche im eigentlichen Sinn 'Alles' genannt wird, so ..."). Der Gebrauch von κυρίως in der Bedeutung "im eigentlichen Sinne" begegnet in unserer Schrift sehr häufig in der koptischen Übersetzung ϩN ΟΥΜΝΤΧΑϵΙϹ . Auch κύριος als Adjektiv im Sinne von "eigentlich, wirklich"[12] findet sich, dem Substantiv vorangestellt, in ΠΧΑϵΙϹ ΝϵΙΩΤ = κύριος πατήρ ("Vater im eigentlichen Sinn")[13].

Auffallend ist dagegen das Fehlen des ogdoadischen Aufbaus

10 Vgl. zu diesem Problem vor allem die grundlegenden Ausführungen von H.-Ch. Puech - G. Quispel, Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung, Vigil. Christ. 9 (1955) 65 - 102.

11 Orig., comm. Joh. II 14: p. 70.3 - 71.2, ed. Preuschen.

12 NH I 51, 39; 52, 31; 56, 2 u.ö.

13 51, 20f. Vgl. auch A. Böhlig, Autogenes, u. S. 402 f.

des Pleroma, wie er sonst aus der valentinianischen Spekulation bekannt ist. Fragt man nach den Gründen, so haben die Herausgeber unserer Schrift mit Recht auf den Umstand hingewiesen[14], daß der Verfasser sich in dem Traktat weniger um ein mythologisches als um ein abstraktes Verständnis der Metaphysik bemüht. Dennoch ist ein mythischer Rahmen vorhanden. Das entspricht durchaus einer Methode, die dem Mysterium des Seins nachgeht. Der christliche Charakter dieses gnostischen Werkes beschränkt aber die mythologische Überfülle, wie sie in gewissen anderen gnostischen Schriften vorhanden ist. Die mythologische Umrahmung ermöglicht es indes, die Metaphysik mit den Dimensionen von Raum und Zeit zu erfassen und von da aus zu argumentieren.

Somit kann in der vorliegenden Schilderung der himmlischen Welt eine Kombination von gnostischer Spekulation und christlicher Theologie gesehen werden. Dabei wurde die Ausgestaltung der Äonenwelt und ihre Ordnung nach Syzygien beiseite gelassen. Zwei Systeme traten sich gegenüber; die trinitarische Vorstellung von Vater - Sohn - Geist hatte sich mit der binitarischen von βυθός - Äonenwelt zu vereinen. Der höchste Gott als Vater ist zugleich Sohn; denn was wäre ein richtiger Vater ohne Sohn und umgekehrt! Der Geist, der vom Vater ausgeht, wird mit der Äonenwelt kombiniert, in der er wirkt. Diese Äonenwelt scheint aber zu weitläufig zu sein, um in ihrer Ganzheit die dritte Größe der Trinität zu bilden. Sie dürfte doch noch als in sich differenziert empfunden worden sein, zumal der letzte Äon, der im Traktat nicht als Sophia, sondern als ein Logos bezeichnet wird, seine eigenen Wege geht. H.-Ch. Puech[15] dürfte deshalb recht haben, wenn er "die Kirche" von der Viel-

14 A.a.O. S. 45.

15 Vgl. Puech - Quispel jetzt im Kommentar, S. 319ff.

zahl der sonstigen Äonen unterscheidet. Das läßt sich aus 58,31 ff. entnehmen, wo es heißt, daß die Kirche "vor den Äonen existiert, die im eigentlichen Sinne 'die Äonen der Äonen' genannt wird". Es ist denkbar, daß in dieser Bezeichnung bereits eine Anspielung auf die christliche Formel εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων vorliegt[16], zumal nach Irenaeus von den Valentinianern auch auf die Stelle Eph 3,21 Bezug genommen wird: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων . Hinweise auf christliche Ausdrucksformen sind auch sonst in dem Abschnitt über die Äonen vorhanden. So wird z.B. auf den Namen "Christen" angespielt[17]: "Als er (der Vater) wollte, schenkte er ihnen das vollkommene Denken, sich wohlzutun. Denn der, den er als Licht erscheinen ließ vor denen, die aus ihm selber hervorgegangen waren, der, nach dem sie sich nennen, er ist der volle, vollkommene, makellose Sohn". Wenn Gott im Zusammenhang mit der Erkenntnis durch sie den Äonen die Fähigkeit schenkt, sich wohlzutun, so kann gerade an dieser Stelle an das Doppelgebot der Liebe gedacht sein. Denn in seiner philosophischen Umformung ergibt sich das richtige Ethos aus der richtigen Erkenntnis. Die Einheit Gottes und seiner Äonen bringt es mit sich, daß für Vater - Sohn - Äonen die gleichen Regelkreise gelten. Die διαθέσεις und ἀρεταί[18] sind die ontologischen und die ethischen Gegebenheiten, die sich aber gegenseitig bedingen. Das Sein des Vaters schließt sein Handeln ein. Die Erkenntnis dessen läßt auch die Äonen nicht nur denken, sondern auch handeln, und zwar "tüchtig" handeln.

16 Vgl. Puech im Kommentar zur Stelle, S. 321ff.

17 62, 30ff.

18 59, 3. 10.

II.

Im folgenden sei in einer Analyse, die zwölf Punkte umfaßt, dargelegt, wie der Verfasser des Traktats die Trinität im engeren Sinn entwickelt.

Vorausgeschickt werden möge eine philologische Bemerkung. Der koptische Stil des Traktats weist zwar beträchtliche Eigenheiten auf, aber nicht alles, was ungebräuchlich erscheint, darf als Fehler abgetan werden. Insbesondere hat man angenommen, daß auch bei Gleichheit des Beziehungsworts mit dem Subjekt des im Präsens I stehenden Relativsatzes das Subjekt nach ϬT- fälschlich durch Pronominalsuffix aufgenommen sei[19]. Insbesondere die französische Übersetzung des Textes folgt dieser angeblichen Erkenntnis, während die deutsche zurückhaltender ist. Außerdem ist der Gebrauch der Präposition N- genau zu beachten.

Die Schrift beginnt mit einem Bekenntnis zur Offenbarung[20] und nimmt diesen Gedanken im Verlaufe der Darstellung des Gottesbildes wieder auf[21]. Der gnostische Verfasser, der sich ja als christlicher Theologe fühlt, steht damit dem "credo, ut intellegam" des Augustin sehr nahe. Ihm ist ganz bewußt, daß es Gnosis für ihn nur gibt, wenn der so unbekannte Gott auch die Fähigkeit zum Erkennen geschenkt hat. Aus solcher Erkenntnisfreudigkeit heraus versucht der Verfasser mit Folgerungen weiterzukommen - immer am Rande des Möglichen. Er begnügt sich nicht damit, in einer langen Reihe negative Prädikate des Gott-Vaters aufzuzählen, sondern er zieht aus diesen Prädikaten

19 Vgl. Einleitung, S. 30.

20 51, 4f.

21 55, 30ff.

seine Schlüsse. Um dies zu verdeutlichen, wird der Gedankengang von mir in die folgenden Abschnitte gegliedert.

1. (51, 1-19): Der Vater ist der einzige, vor dem nichts war. Damit besitzt er den Charakter einer Zahl; er ist der erste. Aber sogleich entsteht ein Problem. Wie will er als Vater der einzige sein? "Denn jedem Vater folgt der Name Sohn"[22]. Die Antwort darauf lautet: Es steht mit ihm wie mit einer Wurzel, die Baum, Zweig und Früchte zugleich ist.

2. (51,19 - 52,6): Ist die Vaterschaft klargelegt, so geht es nun um die genauere Bestimmung dieser Vaterschaft. Der höchste Gott ist ein echter, eigentlicher Vater (κύριος πατήρ). "Denn wer jemandes Vater oder Schöpfer ist, der hat seinerseits einen Vater und einen Schöpfer"[23]. Ein "echter Vater" aber hat keinen Vater. Denn er ist der Vater des Alls.

3. (52, 6-34): Seiner Anfangslosigkeit wird seine Endlosigkeit gegenübergestellt. Seine Ungezeugtheit schließt seine Unsterblichkeit ein. Mit der Aussage "das, was er ist und worin er beruht, ist er"[24], wird auf die Selbstdefinition des Gottes Israels zurückgegriffen: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν [25]. Man denke dabei auch an andere Stellen in gnostizistischen Schriften, z.B. an die Formulierung ⲉⲓ ⲟ ⲉⲓ, ⲉⲓ ⲟⲩ ⲉⲓ im Ägypterevangelium[26] oder in der dreifachen Protennoia. Gott ist eben weder durch sich selber noch durch einen anderen veränderlich.

4. (52,34 - 53,11): Ausgehend von der zuvor besprochenen Qualifizierung als anfangslos und endlos kommt der Verfasser zu der Folgerung, daß Gott unübertrefflich in seiner Größe,

22 51, 14f. ⲢⲈⲚ = ὄνομα kann einfach "Wort" bedeuten. Die sinngemäße Übersetzung dürfte "Bezeichnung" sein.

23 51, 31f.

24 52, 12f.

25 Ex 3, 14.

26 NH III 66, 21f. = IV 79, 2f. Man vergleiche auch NH XIII (Dreifache Protennoia) 38, 25f.

unergründlich in seiner Weisheit, unbeherrschbar in seiner Macht, unerforschlich in seiner Süße[27] sei. In diesen negativen Aussagen erschöpft sich der Verfasser aber nicht; er schließt aus ihnen die höchste Qualität. "Denn er allein, der Gute, der unerzeugte Vater und der vollkommene Mangellose, er ist im eigentlichen Sinne der, der voll ist"[28]. Für die Gnostiker ist ja die Fülle im Gegensatz zum Mangel die spezielle Eigenschaft der Lichtwelt.

5. (53,11 - 54,2): Auf dem Vorangehenden aufbauend und weiter steigernd wird dann auf die völlige Freiheit des Vaters von Schlechtem hingewiesen. So kann der Abschnitt enden: "Sondern als makellos Guter ist er vollkommen voll und ist selber das All"[29]. In diesem Teil wird dargestellt, wie Gott wirklich alles in allem ist. "Es gibt keinen anderen von Anfang an neben ihm, keinen Raum (τόπος), in dem er sich aufhielte oder aus dem er hervorgekommen wäre oder in den er zurückkehren sollte, keine ursprüngliche Gestalt, deren er sich beim Schaffen als Modell bediente, keinen Schmerz, den er erlitte oder der ihm bei seinem Tun folgte, keine Materie (ὕλη), die für ihn bereitläge, aus der er formte, was er formt, keine Substanz (οὐσία) in ihm selber, aus der er schüfe, was er schafft, und keinen Mitarbeiter, der mit ihm wirken würde an dem, was er wirkt, so daß (dies)er so sagen könnte: 'Es ist Un-

27 Nach W.E. Crum, Coptic Dictionary 673 b könnte man für ⲘⲚⲦϨⲖϬⲈ auch "Güte" (χρηστότης) als Wort der griechischen Vorlage annehmen, doch spricht 56, 14f. ϯⲘⲚⲦϨⲖϬⲈ ⲚⲦⲈϤ ⲚⲀⲦⲦⲀⲠⲤ "seine Süße, die man nicht schmekken kann" für eine konkrete Deutung. Eine Änderung in ⲀⲦⲀⲠⲤ "unzählbar", wie sie ein Teil der Editoren vorschlägt, ist unnötig.

28 53, 5ff. Die französische und die englischen Übersetzungen (vgl. o. Anm. 1) haben aus dem Satz zwei Sätze gemacht, einen zweiteiligen Nominalsatz und eine cleft sentence. Es handelt sich aber um eine Hervorhebung des Subjekts, die durch ⲠⲈⲈⲒ "dieser" wieder aufgenommen ist, so daß die cleft sentence den eigentlichen Satz bildet. Die deutsche Übersetzung der Edition hat den Sinn nicht erkannt.

29 53, 39ff.

sinn'"[30]. Nein, Gott ist eben tadellos.

6. (54, 2-39): Wenn Gott aber diese angegebenen Qualitäten besitzt, so übersteigt das unser Begriffsvermögen, so daß wir ihn nur via negationis beschreiben können. Er ist weder mit dem Denken noch mit den Sinnen noch mit dem Wort faßbar.

7. (54,39 - 55,35): Das führt dazu, daß nur er allein sich kennt. "Denn dieser eine, der in seiner Natur unerkennbar ist, dem alle Größen, die ich oben genannt habe, zugehören, wenn er die Erkenntnis schenken will, daß sie ihn aus dem Übermaß seiner Süße erkennen, ist er dazu fähig"[31]. Gott kann also Erkenntnis schenken.

8. (55,35 - 56,16): Der nun folgende Gedanke schließt sich an den vorhergehenden an. ⲦⲈⲚⲞⲨ ⲀⲈ [32] ist also hier wohl Übersetzung von τοίνυν "also, demnach"[33]. Daß Gott unerkennbar ist, führt zu der Vorstellung, daß er in der σιγή beschlossen ist. Daß er Kraft und Willen hat, Erkenntnis zu schenken, dem entspricht, daß er sich nicht nur mit seiner Mitteilung, sondern auch mit seiner Schöpferkraft betätigt, und zwar in sich selber.

9. (56,16 - 57,23): Diese Schöpfertätigkeit läßt Gott, den echten Vater, einen echten Sohn haben. Das ist dieser dadurch, daß er die gleichen Qualitäten, die man nur via negationis ausdrücken kann, wie der Vater besitzt. Er ist der unaussprechbare Sohn im unaussprechbaren Vater, der Undenkbare im Undenkbaren. Von dieser Gleichheit mit dem Vater aus werden auch

30 53, 23ff. Es wäre 53, 38f. auch möglich zu übersetzen: "So zu sagen, wäre Dummheit". Abgesehen von der eigenartigen Wortfolge, die in diesem Text aber möglich sein könnte, ergäbe das dem Sinne nach einen Gedankensprung. Denn es geht ja darum, nicht zu sagen, was der Autor anführt; es müßte also dann logischerweise heißen: "so etwas nicht zu sagen" = "so etwas zu bestreiten".

31 55, 27ff.

32 55, 35.

33 Vgl. Jes 5, 13 sa, bo.

seine Prädikate πρωτότοκος und μονογενής erklärbar. Er ist der Erstgeborene, weil es keinen vor ihm gibt, und zugleich der Einziggeborene, weil es keinen nach ihm gibt.

10. (57,23 - 58,22): Wenn es nun heißt, "und er hat diese seine Frucht (καρπός)"[34], fragt man natürlich sogleich nach dem Subjekt dieses Satzes. Ich möchte annehmen, daß auch hier noch Gott-Vater das Subjekt ist und nicht Gott-Sohn. Die Frucht ist eine weitere Selbstverwirklichung. aber auch Selbstoffenbarung. "Die unerklärbare Kraft offenbarte er[35]. Und der reiche Überschuß ist seine Neidlosigkeit[36]. Er mischte sie (die Kraft) mit ihm (dem Überschuß). Denn nicht nur der Sohn ist von Anfang an da, sondern auch die Kirche ist von Anfang an da"[37]. Nun soll man aber nicht glauben, die Entstehung der Kirche bilde einen Widerspruch zur Einziggeborenheit des Sohnes. Sie steht zu ihr ebensowenig im Widerspruch wie die Existenz des Sohnes zur Wirklichkeit des Vaters, wobei der Sohn als sein eigener Bruder betrachtet wird. Vater und Sohn haben jeder in seinem Wesen eine besondere Eigenart. Der Vater ist sich allein Vater. Er hat keinen Vater, er hat aber als solcher einen Sohn. Da dieser Sohn μονογενής ist, kann er nur sein eigener Bruder sein, ohne daß es für ihn Erschaffung oder ἀρχή gäbe. Gott hat sich in ihm selber erkannt, wobei Anfangs- und Endlosigkeit die charakteristischen ontologischen Voraussetzungen (διαθέσεις) sind[38]. Vater und Sohn stehen als Einheit der transzendenten Kirche, den Äonen der Äonen, gegenüber. Wie

34 57, 23f.

35 Lies ⲚⲀⲦⲞⲨⲀϩⲘⲫⲈ. Müllers "unsurpassable" oder das "incomparable" der französischen Übersetzung sind schwierig, aber möglich; weniger wahrscheinlich ist m.E. "unattainable, incomprehensible" (vgl. den Apparat in der Ausgabe, S.290).

36 ⲦⲈ 57, 31 braucht nicht als ⲚⲦⲈ aufgefaßt zu werden wie bei den bisherigen Übersetzern.

37 57, 29 - 35.

38 58, 14ff.

dialektisch in den gnostizistischen Schriften mit den Begriffen Vater, Sohn, Bruder bzw. den in ihnen enthaltenen Vorstellungen umgegangen wird, zeigt Spruch 29 des Philippusevangeliums: "Der Vater bringt den Sohn hervor, aber der Sohn kann nicht Söhne hervorbringen. Denn wer geschaffen ist, kann nicht (selber) schaffen. Sondern der Sohn schafft sich Brüder"[39]. Hier wird es also als Wesen des Vaters angesehen, Söhne zu erzeugen, während diese Fähigkeit dem Sohn abgesprochen wird, da er ja dann nicht Sohn, sondern Vater wäre. Ein Sohn kann aber Brüder haben. An der zitierten Stelle des Philippusevangeliums steht das Problem des einziggeborenen Sohnes nicht zur Debatte; im Traktat aber, wo es nur einen Sohn gibt, ist dieser sich selber Bruder. Gott-Vater und Gott-Sohn, in einem vereint, bleiben sich gleich, wenn auch ihre Geschöpfe viele sind.

11. (58,22 - 59,1): Die Kirche entsteht aus Vater und Sohn wie aus Küssen "wegen des Überschusses von solchen, die sich in guter, unersättlicher Gesinnung küssen. Obwohl der Kuß nur ein einziger ist, ist er (der Überschuß) existent geworden in vielen (Küssen), der (Überschuß), welcher die Kirche vieler Menschen ist, die vor den Äonen existiert, die im eigentlichen Sinne "die Äonen der Äonen" genannt wird , die die Natur der heiligen, unvergänglichen Geister ist, auf der der Sohn ruht, seinem Wesen entsprechend, wie der Vater auf dem Sohn"[40]. In dieser Darstellung wird schließlich ein Schichtenmodell gegeben.

12. (59, 1-38): "Die Kirche befindet sich in den διαθέσεις

39 NH II 58, 22 - 26.

40 Meine Übersetzung weicht durch andere Verbindung der syntaktischen Beziehungen und eine neue Interpretation von den bisherigen Übersetzungen ab. Emendationen sind dann nicht nötig. 58, 29 ist allerdings ⲠⲈⲒⲈⲒ gleich ⲠⲈⲈⲒ zu setzen. 58, 38 ⲚⲐⲈ ⲘⲠⲒⲰⲦ ⲈⲦⲈϤⲘⲦⲀⲚ ⲘⲘⲀϤ ⲀϪⲚ ⲠϢⲎⲢⲈ ist grammatisch korrekt. Es sind hier zwei Konstruktionen zusammengefallen: ⲚⲐⲈ ⲘⲠⲒⲰⲦ "wie der Vater" und ⲚⲐⲈ ⲈⲦⲈϤⲘⲦⲀⲚ ⲘⲘⲀϤ "wie er ruht".

und ἀρεταί , in denen der Vater und der Sohn sich befindet, wie ich oben gesagt habe. Deshalb besteht sie aus den unzähligen Erzeugungen der Äonen und in Unzähligkeit erzeugen auch sie in den ἀρεταί und διαθέσεις , in denen sie (die Kirche) sich befindet. Denn diese sind ihre (der Kirche) Bürgerschaft, die sie miteinander bilden und die, die aus ihnen (?)[41] hervorgegangen sind mit dem Sohn"[42]. Der Sinn soll hier doch wohl sein, daß die Kirche nach denselben διαθέσεις aufgebaut ist wie Vater und Sohn. Ebenso geht ihre Vermehrung nach den gleichen Regeln vor sich. Sie und ihre Geschöpfe stellen ein πολίτευμα dar, einen Bürgerverbund. Wegen ihrer δόξα kann man sie[43] nicht erkennen. Sie bilden ein Pleroma, dessen Einzelheiten nicht aussprechbar sind; ist es doch das Pleroma der Vaterschaft, so daß sein Übermaß zu einem Schöpfungsakt wird. Die Kirche ist als Äonen der Äonen so, wie Vater und Sohn durch das Küssen schöpferisch sind, ebenfalls schöpferisch. Auch sie besitzt ein περισσόν.

III.

Mit der Entwicklung einer Trinität kann sich die vorliegende Schrift noch nicht zufrieden geben. Die Identifizierung der Kirche mit den "Äonen der Äonen" und der Glaube an deren produktive Fähigkeit erfordert es, Gottes Verhältnis zu den Äonen im Rahmen einer solchen Trinität noch gesondert zu untersuchen. Das ist um so nötiger, als Gott sowohl die Äonen in sich umfaßt

41 In 59, 14 ist die Ergänzung der Ausgabe ⲘⲠⲒ⸢ⲰⲦ ⲀⲚ auf Grund der Buchstabenreste nicht zu halten. Eher ist ⲚϨⲎⲦⲞⲨ zu lesen, worauf die Übersetzung von D. Müller zurückzugehen scheint.

42 59, 2 - 15.

43 59, 18 lies ⲘⲘⲀⲨ.

als auch handelnd ihnen gegenübersteht und ja von einer Reihenfolge Vater - Sohn - Kirche in Form eines Schichtenmodells die Rede ist[44].

Die Äonenwelt stammt aus dem Vater, in dem die Äonen präexistent sind, bevor sie entstehen[45]. Der Umstand, daß sie aus Gott hervorgehen, bringt jedoch keinen Verlust an Quantität oder Qualität von Gottes Wesen mit sich[46]. Solange sie im Vater sind, haben sie noch kein Selbstbewußtsein, so wenig wie ein ungeborenes Kind im Mutterleib[47]. Aber Gottes Vorsehung läßt sie entstehen und schenkt ihnen einen Samen des Denkens, so daß sie Selbstverständnis erlangen[48]. Darüber hinaus gibt Gott ihnen die Fähigkeit, über ihn, den Vater, nachzudenken. Durch das Hören seines Namens Jahwe erfahren sie, daß er existiert[49]. Diese Erkenntnis läßt sie nach dem Wesen des Vaters forschen[50]. Das ist ein notwendiger weiterer Schritt. Ihn können sie erfolgreich nur vollziehen, weil die Güte Gottes, die sie seinerzeit in Gott hatte wohnen lassen, sie nunmehr mit der Erkenntnis des Schöpfers und seiner Schöpfung beschenkt [51]. Wenn Gott ihnen diese Gabe nicht sofort zuteil werden ließ, so tat er das "nicht aus Neid, sondern damit die Äonen nicht von Anfang an ihre Fehlerfreiheit empfingen und sich nicht zur Herrlichkeit, hin zum Vater, erhöben und bei sich selber dächten, sie hätten das von selber"[52]. Gott will in sei-

44 58, 33ff.

45 60, 1 - 13.

46 60, 13 - 15.

47 60, 15 - 37.

48 61, 1 - 11.

49 61, 11 - 24. Vgl. 61, 16 "der Seiende ist".

50 61, 24 - 28.

51 61,28 - 62,20.

52 62, 20 - 26. Vgl. dazu Evang. ver. NH I 18, 18ff. und 22, 28ff. Vgl. auch A. Böhlig, Zum Selbstverständnis des Manichäismus u. S. 537.

ner Güte nicht nur die Erschaffung der Äonen, sondern auch ihre Fehlerfreiheit[53]. Er schenkt ein Denken, wie sie Gutes tun können[54].

Dieses Denken teilt Gott den Äonen durch den Sohn mit[55], mit dem er ja eng verbunden, ja vereint ist. Darum können die Äonen auch im Sohn den Vater aufnehmen. "Auf diese Weise wird jeder ihn (den Vater) in ihm (dem Sohn) zu sich nehmen. Denn nicht ist so seine Größe, bevor sie ihn in ihm aufnahmen, sondern er ist nur ein Teil, wie er ist in seiner Art, Weise und Größe"[56]. Erst mit der Offenbarung durch den Sohn wird also der Vater in seiner ganzen Größe kundgetan. Er wird faßbar durch Sehen und Erkennen. Und die Äonen werden ihn wegen des Übermaßes seiner Güte preisen.

Nachdem von der Selbstoffenbarung des Vaters durch den Sohn die Rede war, beginnt ein neuer Abschnitt des Traktats. Das wird bestätigt und unterstrichen durch den Hinweis auf den Lobpreis der Äonen, der einen Abschluß dieser Darstellung bilden dürfte[57].

Dann wird von neuem vom Wesen der Äonen und ihrer Erkenntnisfähigkeit gesprochen, von ihrer Ewigkeit, ihrem Wesen als Nus-Geschöpfe, von ihrem Charakter als pneumatische Emanationen (προβολαί). Sie gehören zum Logos. Da sie wie Gott sind, können sie sich zur Ehre des Vaters vermehren, als Emanationen[58]. Hätte Gott sich den Äonen sofort offenbart,

53 62, 26 - 30.

54 62, 30 - 33.

55 Der neue Abschnitt 62,33 - 63,28 wird durch ⲭⲉ eingeleitet, das einem bedeutungslosen ὅτι entspricht. Entgegen der Ausgabe hat dies D. Müller 62, 33 bemerkt. Vgl. auch 68, 10; 71, 3; 74, 18.

56 63, 3 - 9.

57 63, 27f.

58 63,28 - 64, 32. Lies 64, 13 [ⲛⲉϥ]ⲱⲟⲛ . 21 ⲟⲩⲛⲧⲉⲩ ; ⲟⲩ und ϥ scheinen im Text öfters zu wechseln.

so hätten sie das nicht ausgehalten und wären zugrunde gegangen[59]. Darum hat der Vater seine Eigenschaften noch in sich beschlossen, so daß nicht von ihm gesprochen und sein Name nicht genannt werden kann, übertrifft er doch alle νόες und λόγοι [60].

Doch er dehnt und breitet sich aus. "Er gibt eine Festigung und einen Ort (τόπος) und einen Aufenthalt dem All"[61]. Hier scheint eine Anspielung auf die valentinianische Vorstellung vom Pleroma vorzuliegen, das vom ὅρος bzw. σταυρός (Lichtkreuz) befestigt ist[62]. Damit ist der Gedanke verbunden, daß der Christus zur Erlösung der Achamoth sich am Kreuz ausdehnte[63]. Die Übertragung dieses Bildes ist gerade auch deshalb anzunehmen, weil der Sohn als der Typos des Christus in der Äonenwelt angesehen werden kann und es ja auch der Sohn ist, durch den der Vater erfahrbar wird. Vielleicht beinhaltet der Satz auch bereits einen Hinweis darauf, daß Gott-Vater im Sohn wirkt. Denn, wie schon einmal gesagt, hat Gott den Äonen kundgetan, daß er existiert, und sie dadurch zur Suche nach seinem Wesen angetrieben[64]. Damit sie dabei aber auch erfolgreich sein konnten, hat er ihnen den Sohn, seinen Mitarbeiter, gesandt. Dieser wird als wesentlicher Teil seines, des Vaters, Wesens und seiner Aktivität geschildert. Mit Recht wird er von den Äonen als solcher bezeichnet. "Der, den sie Sohn nennen und der es ist, weil er die Allheiten ist, und der, von dem sie erkannten, wer er ist und daß er ihm angezogen ist[65], die-

59 64, 32 - 37.

60 64,37 - 65,4.

61 65, 7f.

62 Iren., adv. haer. I 2, 2.

63 Iren., adv. haer. I 4, 1.

64 65, 4 - 17.

65 D. Müller scheint ЄЧТЄЄ[Y]Є ϩⲓⲱⲱϥ zu lesen, was grammatisch nicht möglich ist.

ser ist es, den sie in ihm Sohn nennen"[66]. Das Folgende dürfte dann zu einem nächsten Abschnitt gehören[67]. Es soll zum Ausdruck kommen, daß der Vater selber, nach dem die Äonen suchen, in seinem innersten Wesen ihnen aber verborgen bleibt, so daß sie in ihrem Lobpreis nur eine "Spur" (ἴχνος) von ihm bieten können, je nach den Fähigkeiten eines jeden von ihnen[68].

In großer Breite wird die Schilderung des Sohnes ausgeführt. War vorher vorsichtig davon die Rede gewesen, wie der Vater sich "ausstreckt" und dabei als Sohn zu den Äonen kommt, so wird jetzt der aus dem Vater hervorgegangene Sohn in seinem Wesen und Werk charakterisiert. "Der nun aus ihm hervorgegangen ist, streckt sich aus zu Schöpfung und Wissen der Allheiten. Er hat ungelogen viele Namen und ist der Alleinerste, im eigentlichen Sinne der Mensch des Vaters, der, den ich nenne:

die Gestalt des Gestaltlosen,
der Körper des Körperlosen,
die Gestalt des Unsichtbaren,
das Wort des Unerklärbaren,
der Nus des Unverstehbaren,
die Quelle, die aus ihm geflossen ist,
die Wurzel der Gepflanzten,
der Gott aber derer, die da sind,
das Licht derer, die er erleuchtet,
das Wohlgefallen derer, an denen er Wohlgefallen hat,
die Vorsehung derer, auf die sich seine Vorsehung richtet,
die Verständigkeit derer, die er verständig macht,
die Kraft derer, denen er Kraft gibt,

66 65, 17 - 29; übersetzt ist 23 - 29.

67 65, 29 - 32: "der, von dem sie erkennen, daß er ist, und nach dem sie suchten, das ist der, der Vater ist". 65, 29 ist zu lesen <Π>ЄTOYPNOЄI.

68 65, 32 - 66, 5.

die Sammlung derer, die er sammelt,
die Offenbarung dessen, wonach sie suchen,
das Auge der Sehenden,
der Atem der Atmenden,
das Leben der Lebendigen,
die Einheit dessen, was mit den Allheiten vermischt ist"[69]. Im Sohn, der in die Welt der Äonen tritt, hat der Vater damit die negativen Prädikate abgelegt, um in der Fülle dieser himmlischen Welt den Äonen das göttliche Wesen, wenn auch in dieser verhüllten Form, kundzutun. Er gibt sich als Quelle, die aus Gott-Vater geflossen ist, und als Konzentration dessen, was er den Äonen schenkt, sowie als Inbegriff aller lebendigen Qualitäten in den Äonen bis hin zur Einheit. Wenn er zuvor als "Mensch des Vaters"[70] bezeichnet wird, erhebt sich die Frage, ob nicht in dem ganzen Abschnitt doch der Vater gemeint ist; wird ja die Benennung "Mensch" im Gnostizismus in der Tat auch für den höchsten Gott gebraucht[71]. In unserem Zusammenhang wird aber gerade durch die zuerst angeführten Namen ausgesagt, daß Gott sich in sichtbarer Gestalt zeigt. Das weist auf den Sohn hin. Wie im Sethianismus die Muttergottheit Barbelo als konkrete Form der Gottheit zur Offenbarung des Vaters verhilft, so tritt hier der Sohn als der "Mensch" des Vaters auf.

Man kann annehmen, daß der dann folgende Abschnitt[72] vom Vater und seinem Verhältnis zu den Äonen handelt, zumal 67,18 f. ausgesprochen wird, daß er einen Sohn hat. Es ist denkbar, daß sich dieses Stück deshalb wieder mit dem Vater befaßt, weil das wohl der ursprüngliche Inhalt des Mythos war, wäh-

69 66, 5 - 29.
70 66, 12.
71 Vgl. H.M. Schenke, Der Gott "Mensch" in der Gnosis, Berlin 1962.
72 66,30 - 67,34.

rend das Wirken des Sohnes erst in ihn eingearbeitet worden ist. Für die Beziehung auf den Vater spricht auch die Bemerkung, daß die Äonen ihn nicht mit dem einzigen Namen anrufen, der für den Vater gilt, da sie den Sohn sowieso mit verschiedenen Namen anrufen. Der Vater in seiner Einheit ist mit ihnen in ihrer Vielheit eins. Er verändert sich nicht im Namen, ist aber als Vater der Allheiten das, was sie alle sind. Die ἀρεταί sind in ihm erhalten[73]. "Aber auch die Vielheit hat er den Allheiten nicht auf einmal offenbart, und seine Gleichheit hat er nicht offenbart vor denen, die aus ihm hervorgekommen waren. Denn all die, welche aus ihm hervorgekommen sind, diese sind die Äonen der Äonen, indem sie Emanationen sind, die Geschöpfe seiner Schöpfernatur. Sie aber, in ihrer Schöpfernatur, haben den Vater gepriesen, da er für sie Grund ihrer Errichtung geworden war"[74]. Der Verfasser vertritt also die Meinung, daß die Äonen dazu geschaffen waren, um selber schöpferisch zu wirken.

Der Lobpreis der Äonen ist die Folge ihrer Einsicht in das Handeln und Wesen des Vaters. Sie haben sein Verstehen und seine Verständigkeit eingesehen und erkannt, daß sie aus ihm entstanden sind. Hätte jeder der Äonen einzeln seinen Lobgesang[75] angestimmt, so wäre er doch bei allen der gleiche gewesen: "Dies ist der Vater, der die Allheiten ist". Daraus ergibt sich die Einheit des Pleroma. "Deswegen wurden sie durch den Lobgesang hingezogen zum Preisen und durch die Kraft der Einheit dessen, aus dem sie hervorgegangen waren, zu einer Vermischung, Vereinigung und Einheit miteinander. Sie brach-

73 So auch nach 73, 8ff.

74 67,34 - 68,10.

75 Man beachte, daß in gnostischer Literatur ϬΟΟΥ (ϬΛΥ) = δόξα sowohl Ausdruck für "Lobpreis" als auch im Plural für "Herrlichkeiten", also herrliche, himmlische Größen (himmlische Engelwesen) ist. Vgl. z.B. NH III 41, 22 = IV 51, 14; III 43, 12; III 50, 7 = IV 62, [6]; III 53, 22 = IV 65, 16 u.ö.

ten einen Lobpreis dar aus dem Pleroma der Versammlung, das eine Gestalt bildet, obgleich es viele sind"[76]. Der Lobpreis hat für die Äonen eine ontologische Bedeutung. "Denn wie der makellose Vater, wenn sie ihn preisen, (es) hört, so erweist sie das Lob, das ihn preist, als das, was er ist"[77]. Der liturgische Akt führt die Einheit des Vaters und der Äonen vor Augen. Dieser Lobpreis, von dem bisher die Rede war, ist der erste; er wird allerdings nicht gezählt[78]. Ein als zweiter bezeichneter hat zum Grund die Erkenntnis, daß sie durch Gottes Gnade "sich gegenseitig Frucht bringen" könnten[79]. Als dritter Lobpreis wird schließlich der genannt, der auf das liberum arbitrium zurückgeht und vom Willen eines jeden der Äonen abhängig ist. Darum ist bei ihm auch nicht die Einheitlichkeit vorhanden wie bei den beiden anderen[80]. Hierbei handelt es sich wohl um Äonen, die als δόξαι, "Herrlichkeiten", geschaffen werden.

Gott wohnt in seiner Macht im Pleroma. Dieses preist den Vater nach Willen und Können. Es ist in stufenweiser Schichtung angelegt. Lobpreis und Erzeugung bedingen sich gegenseitig. Gott ist aber nicht neidisch auf die Äonen, wenn sie selber gottgleiche Geburten hervorbringen. Hierin ist vielleicht ein Angriff auf die christliche Lehre vom Sündenfall zu sehen. Nach unserem Traktat macht der Vater, wen er will, zu Vater und Gott. Er steht über den Äonen und ist doch mit ihnen identisch. Die Legalisierung durch den Vater läßt diese Größen auch die Namen im eigentlichen Sinne (κυρίως) besitzen, Namen, an denen En-

76 68, 22 - 32.

77 69, 10 - 13. Die beiden ersten Buchstaben von Z. 12 sind getilgt. Der Anfang von Z. 13 kann durch ein verhältnismäßig großes O ausgefüllt worden sein.

78 68,10 - 69,14.

79 69, 14 - 24.

80 69, 24 - 31, Zusammenfassung 69, 31 - 40. Zur Gleichsetzung der δόξαι mit Äonen vgl. 74, 18ff.

gel und Archonten teilhaben[81].

Dieses System (σύστασις) der Äonen, das aus den direkt aus dem Vater hervorgegangenen und aus den durch Vermehrung hinzugekommenen besteht, strebt danach, den Vater zu finden. Dieser gibt ihnen durch seine Offenbarung die Möglichkeit, ihn in Religiosität zu erfassen, Glaube, Gebet, Hoffnung, Liebe, religiöses Verständnis, Seligkeit und Weisheit verhelfen dazu[82]. Ganz besonders wirkt aber das Pneuma[83], das in den Allheiten weht. Es wird identifiziert mit dem Willen Gottes. Der Vater läßt die Äonen sich unterstützen durch den Geist, der in sie gesät ist. Der Geist des Vaters gibt ihnen schließlich die Fähigkeit, den Vater zu erkennen. Er ist die Spur (ἴχνος)[84] für die Suche nach dem Vater. Mit diesen Gedanken wird jetzt eingefügt, was bei der Darstellung der Dreieinigkeit noch fehlte: der Geist als die dritte Größe. Die Einheit der durch Emanation entwickelten Äonenwelt läßt den Geist Gottes in den Äonen wirken[85]. Das Problem von Einheit und Vielheit wird aufgenommen. Die Emanation besteht ja nicht darin, daß von dem Emanierenden etwas abgetrennt wird, sondern sie ist eine Ausbreitung. So wie der gegenwärtige, zeitlich gedachte Äon in kleinere Abschnitte geteilt wird, dadurch aber nicht abnimmt, so beinhaltet auch der Äon der Wahrheit kleine und große Namen. Als Beispiel wird dafür der menschliche Körper angeführt, der eine untrennbare Einheit bildet, obwohl er in große und kleine Glieder zerfällt[86].

81 69,41 - 71,7.

82 71, 7 - 35.

83 πνεῦμα 72, 2. 18; 73, 3. 5.

84 Vgl. 66, 3, wo Namen, die beim Lobpreis des Vaters genannt werden, als "seine Spur" bezeichnet werden.

85 71,35 - 73,8.

86 73,8 - 74,18.

Schließlich wird gesagt, eine dritte Frucht sind die Äonen, die vom freien Willen und der Sophia hervorgebracht worden sind. Ihr Lobpreis richtet sich nicht auf die Einheit des Pleroma, sondern in Vereinzelung auf den einen Gott[87].

IV.

Über die himmlische Welt wurde außer bei den Gnostikern auch bei Plotin und Origenes in einer Weise gehandelt, die den Äußerungen des Tractatus tripartitus recht nahe steht. Sowohl Plotin wie Origenes haben den Gnostizismus gekannt und sich mit ihm nicht nur innerlich, sondern auch öffentlich in ihrem Schrifttum auseinandergesetzt.

Von Plotin besitzen wir eine spezielle Schrift "Gegen die Gnostiker"[88]; doch sind auch Stellen aus anderen Werken von ihm, die mit der Gedankenwelt des Traktats zu vergleichen sind, wichtig. Für unser Problem ist vor allem interessant, was J. Zandee[89] über das Eine[90], den Nus[91] und die Emanation[92] ausgeführt hat. Dabei berührt Zandee auch die mit dem Mittelplatonismus zusammenhängenden Fragen[93]. In ihm ist das Tran-

87 74, 18ff.

88 Enn. II 9, hrsg. u. übers. v. R. Harder - R. Beutler - W. Theiler, in: Plotins Schriften (Hamburg 1964) III, S. 104 - 161; vgl. dazu die heute noch wertvolle Studie von C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Leipzig 1901.

89 Man vergleiche hierzu vor allem die beachtliche Arbeit von J. Zandee, The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex (Istanbul 1961), die eine Pionierleistung für die Erforschung des griechischen Einflusses auf Texte von Nag Hammadi darstellt.

90 Zandee, a.a.O. 7 - 13.

91 Zandee, a.a.O. 13 - 16.

92 Zandee, a.a.O. 31 - 33.

93 Zandee, a.a.O. 8ff. Zum Mittelplatonismus vgl. noch besonders H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: Les sources de Plotin (Entretiens sur l' antiquité classique, t. V), Vandoeuvres - Genève 1957, S. 191 - 223.

szendente das Ungenannte; hier liegt also eine Interpretation via negationis vor. Albinus[94] und Numenius[95] gehen dabei sehr weit; Plotin folgt ihnen. Eine solche Auffassung der höchsten Gottheit findet sich auch in anderen koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi, z.B. im Eugnostosbrief[96], in der Sophia Jesu Christi[97], im Johannesapokryphon[98] oder in der dreifachen Protennoia[99]. Daß dieser "eine" Gott Vater und ἀρχή ist, glauben beide, Gnostiker und Platoniker. Ein Unterschied liegt in der Auffassung von der Existenz Gottes vor. Plotin sieht in Gott eine dem Sein vorausgehende Größe. Die gleiche Anschauung kennt bereits Kelsos, aber auch eine gnostische Schrift wie das Johannesapokryphon[100]. Dagegen stimmt der Traktat mit Plotin im Gedanken der Selbständigkeit Gottes, die ihn auf nichts angewiesen sein läßt, überein[101].

Anders als der Traktat spricht Plotin von der auf Gott folgenden Größe. Diese ist nach ihm der Nus, "der Geist". Er ist bei Plotin eine Emanation, eine Hypostase, während die Verbundenheit von Vater und Sohn ein besonderes Charakteristikum des Traktates ist. In der Emanation Gott - Nus bei Plotin ist der Nus sowohl eine Einheit als auch eine Vielheit[102]. Somit ist die Verbindung zwischen dem βυθός der Valentinianer und den Äonen gegeben. Wird doch auch im Traktat von den Äonen gesagt, daß sie νόες sind[103]! Da auch sonst in Texten von

94 Dörrie, a.a.O. 213.

95 A.J. Festugière, La révélation d' Hermès trismégiste, t. IV: Le dieu inconnu et la gnose (Paris 1954), S. 125.

96 NH III 71,11 - 73,1.

97 NH III 94,5 - 95,17 = BG 84,1 - 86, 4.

98 NH II 2, 26ff. ~ BG 22, 17ff.

99 NH XIII 35, 24ff.

100 Zandee, a.a.O. 11f.

101 Zandee, a.a.O. 12.

102 Enn. VI 2, 22.

103 NH I 70, 8.

Nag Hammadi vom Nus als Boten Gottes gesprochen wird[104], ist zu fragen, ob sich zwischen dem Sohn Gottes des Traktats und dem Nus Plotins eine Verbindungslinie herstellen läßt. Dies ist in der Tat möglich. Von Plotin wird der Geistkosmos (ὁ νοητὸς κόσμος) als παῖς und κόρος des höchsten Guten (des Einen) betrachtet; er ist zugleich singularischer und pluralischer bzw. kollektiver Nus[105]. Im Traktat werden, wie gesagt, die Äonen als νόες bezeichnet. Der Valentinianismus sieht im Nus den Äon, der im Pleroma an erster Stelle steht. Er ist durch die Einbindung des Nus in das Pleroma konsequenter, dennoch aber mit der Gedankenbildung Plotins eng verwandt. Dem Terminus προβολή bei den Gnostikern entspricht πρόοδος bei Plotin[106].

Hat der Traktat in seinen Vorstellungen gerade über die himmlische Welt so starke Parallelen zur philosophischen Terminologie von Mittel- und Neuplatonismus aufzuweisen, so liegt doch der entscheidende Unterschied in der Herausarbeitung einer Trinität. In dieser Richtung hat der Einfluß des Christentums also nicht erst bei Origenes gewirkt. Bereits in unserem christlich-gnostischen Text von Nag Hammadi wurde der Versuch unternommen, eine Trinität zu gestalten. Vater und Sohn sind so eng verbunden, wie wir das aus der ägyptischen Tradition des Dionys von Alexandria, des Alexander und des Athanasius kennen. Die Homousie sowie die von Ewigkeit mit dem Vater währende Existenz sind ausführlich dargelegt. Für Origenes denke man an Aussagen wie[107]: communionem esse filio cum patre; der Sohn ist ja "substantia dei generatus". An der gleichen

104 So ist die Schrift vom Donner, dem vollkommenen Nus, aufzufassen: NH VI 13,1 - 21,32. Vgl. auch NH XIII 46, 19ff.; 47, 8ff.

105 Enn. III 8, 11.

106 Zandee, a.a.O. 31.

107 Ep. ad Hebr. (V 300 Lomm.).

Stelle heißt es auch: aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo, ex quo est vel aporrhoea vel vapor. Mag bei Origenes auch die Differenzierung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn, "Gott" - "zweiter Gott", stärker betont sein[108], ähnlich wie zwischen dem Hen und dem Nus bei Plotin[109], so wird doch die Ewigkeit des Sohnes bei Origenes und im Traktat gleich stark herausgehoben. So heißt es bei Origenes: est namque ita aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatur ex luce[110]; und: καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν[111]. Von der Regula fidei weicht das Fehlen des Geistes als dritter Größe der Trinität im Traktat ab. Hier hat sich Origenes als orthodoxer erwiesen. Doch auch bei ihm bemerkt man noch sein Ringen um die Darstellung Gottes. Mit seiner Lehre von den rationales naturae hat er den Bereich nicht ausgespart, den die Neuplatoniker als geistigen Kosmos, die Gnostiker und mit ihnen unser Text als Äonenwelt bezeichnen. Dieses Pleroma - übrigens spricht auch Plotin von "Fülle"[112] - ist nach unserem Text, wie oben ausgeführt, aus dem Überschuß der Liebe von Vater und Sohn hervorgegangen. Ob die von Herakleon aufgestellte Reihenfolge Vater - Sohn - Äonen auf unseren Text mit der Reihenfolge Vater - Sohn - Kirche = Äonen der Äonen eingewirkt hat, bleibt eine offene Frage. Daß im Traktat der Geist des Vaters in den Äonen wirkt, weist auf eine weitere Annäherung an die orthodoxe Trinität hin.

Das Vorkommen der Kirche als dritter trinitarischer Größe in unserem Text zeigt jedoch, wie stark im Gegensatz zu Ori-

108 C. Cels. 5, 39.

109 Enn. V 5, 3.

110 De princ. I 2, 4.

111 De princ. IV 4, 1. Der Text Rufins könnte vielleicht schon an spätere Terminologie angeglichen sein: fuit aliquando, quando non fuerit filius?

112 Enn. III 7, 3.

genes hier noch der gnostische, speziell wohl der valentinianische Einfluß ist. Der entscheidende Unterschied zu Origenes liegt aber in der Darstellung von Herkunft und Wesen der Äonen. Sie sind in unserer Schrift mit Gott identisch: "Er ist die Allheiten"; denn sie sind Emanationen. Origenes betont dagegen, daß sie Geschöpfe sind und als solche die Fähigkeit zu freier Entscheidung besitzen. Um so mehr zu beachten ist die Auffassung des Traktats, es gäbe auch Äonen, die freien Willen hätten (τὸ αὐτεξούσιον). Tertullian weist darauf hin, daß Valentin selber in den Äonen noch rein geistige Größen gesehen hätte, seine Nachfahren, insbesondere Ptolemaios, Herakleon und Markos, sie aber in außerhalb von Gott stehende Größen verwandelt hätten[113]. Diese Äonen bilden eine Welt, die zwar eine Einheit darstellt, aber eine Art Hofstaat Gottes ist. Im Manichäismus kommt diese Vorstellung schließlich ganz konsequent zum Ausdruck. Bei den Valentinianern ist Gott selber zu weit entrückt, nur der Sohn in genügender Nähe. Die Produktivität der Äonen schlägt durch das Vorhandensein auch unterer, von höheren Äonen geschaffener Äonen eine Brücke zur Welt; dazu gehört auch die freie Entscheidung des untersten Äon zum Fall.

Der Gedanke von der präexistenten Kirche war für die Gnostiker eine Vorstellung, die sie dem Schrifttum der zeitgenössischen Großkirche entnehmen konnten. So schreibt der Verfasser des 2. Clemensbriefes[114]: "Darum, Brüder, wenn wir den Willen unseres Vaters, Gottes, tun, werden wir von der ersten Kirche, der geistlichen, sein, die vor Sonne und Mond geschaffen ist". Ähnlich wird im Hirt des Hermas[115] die Kirche als Greisin

113 Adv. Val. 4: p. 181 ed. Kroymann.

114 14, 1.

115 Vis. II 4, 1.

dargestellt, "weil sie vor aller Welt geschaffen ist". Clemens Alexandrinus[116] bezeichnet die irdische Kirche als Abbild der himmlischen. Diese Vorstellung geht zugleich auf jüdische Gedankengänge zurück. Bedenkt man, daß im Alten Testament die ἐκκλησία als Versammlung Gottes angesehen wird und als solche von Judentum und Christentum in eine mythische Vergangenheit gerückt, andererseits aber auch eine eschatologische Größe ist, so liegt eine Vorverlegung in den Himmel nicht mehr fern. Der unvollkommene Erdenzustand, der durch die Wiederherstellung des idealen Urzustandes abgelöst wird, setzt ja das Vorhandensein eines solchen ursprünglich tadellosen Zustands voraus. Also ist die präexistente Kirche eine Forderung. Mit diesen Ideen verbindet sich noch das platonische Urbild-Abbild-Schema.

Ein Verhältnis Gott - Sohn - Kirche war schon in den Deuteropaulinen, Kolosser- und Epheserbrief, zu finden und besprochen worden; allerdings ging es dort um die Kirche überhaupt, in unserem Text zunächst um die präexistente Kirche, wenn auch die Aktualität der Kirche mit anklingt: "die Kirche vieler Menschen"[117]. War Paulus wirklich der Apostolus haereticorum, so konnte gerade christlich-gnostische Theologie auf ihn aufbauen. Man konnte an das Bild von der Kirche als Leib Christi[118] anknüpfen. Obwohl es sich bei Paulus nur um ein Bild handelte, konnte man dem Text eine mythologische Deutung geben. Einfach war das für Stellen in den Deuteropaulinen, an denen eine Ausgestaltung des Leibes Christi als Kirche durch kosmische Gesichtspunkte sichtbar wird. So findet sich im Kolosserbrief ein altchristlicher Hymnus[119], der auf jüdisch-helle-

116 Strom. IV 49.
117 NH I 58, 29ff.
118 1 Cor 12, 12ff.
119 1, 15 - 20.

nistisches Gedankengut zurückgehen kann[120]. Während die zweite Strophe vom Heilswirken Christi spricht, hat es die erste mit seiner kosmologischen Bedeutung zu tun. Christus wird als präexistent bezeichnet und als Haupt des Leibes der Kirche angesehen. Dieser Hymnus kann einer der Ausgangspunkte für Gedanken über die Kirche gewesen sein, wie sie im Traktat vorliegen. Vergleiche können auch zum Epheserbrief gezogen werden, in dem auch sonst Gedankengänge vorkommen, die vom Gnostizismus aufgegriffen worden sind: die vorweltliche Erwählung der Gläubigen in Christus, der das Haupt der Kirche ist, die sein Leib ist[121]; Christus als das von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimnis[122]; die Fülle Christi[123]; das Verhältnis von Christus und Kirche als Mysterium[124]. Auch solche Stellen können die Gedankenwelt des Traktats beeinflußt haben.

Die Gnostiker haben versucht, im Rahmen eines mythologischen Weltablaufs über die Kirche genauere, systematische Angaben zu machen. Dazu gehört insbesondere die Trennung von präexistenter und weltlicher Kirche, wobei auch innerhalb der himmlischen Welt Differenzierungen nach verschiedenen Stufen vorgenommen werden können. So ist in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi die Rede davon, daß der bekehrte Archon Sabaoth sich eine Engelkirche schafft, die aus unzähligen Tausenden und Zehntausenden besteht[125]. Sie gleicht der Kirche in der Ogdoas, die nach dieser Schrift der höheren Himmelswelt entspricht. Von der präexistenten Kirche als einer

120 So nach E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (Göttingen 1968), S. 77ff.

121 Eph 1, 4. 23; 5, 23.

122 So werden Gnostiker Eph 3, 9 gedeutet haben.

123 4, 13.

124 5, 32.

125 NH II 105, 20ff.

Gemeinschaft der "Größe", d.h. der präexistenten himmlischen Welt, spricht Christus im "Zweiten Logos des großen Seth". Er trägt ihren Mitgliedern seinen Heilsplan vor[126]. Dabei wird direkt ἐκκλησία und πλήρωμα synonym nebeneinandergestellt[127]. Die Größe der Kirche auf Erden wird identifiziert mit dem Vater der Wahrheit , dem Menschen seiner Größe[128]. Auch nach dem Ägypterevangelium entsteht in der himmlischen Welt eine pneumatische Kirche, deren Schöpfer der große Christus ist[129]. Im Valentinianismus selber findet sich die Kirche als Partner zum Anthropos in der dritten Syzygie des Pleroma[130]. Ebenfalls begegnet sie in der "Valentinianischen Darstellung" des Codex XI von Nag Hammadi in der Tetrade Wort - Leben / Anthropos - Kirche und dient zu weiterer Zahlenspekulation[131]. Im zweiten Teil des Tractatus tripartitus wird schließlich von den Gläubigen gesagt, daß sie als Glieder der Kirche in das Pleroma eingehen[132].

Die Vorstellung von Gott war für den Verfasser unserer Schrift ein Problem, das einem Gnostiker, der den Einflüssen des Judentums, des Christentums und der griechischen Philosophie ausgesetzt war, bei einer Entscheidung, Schwerpunkte zu setzen, Schwierigkeiten bereiten mußte. Die starke Hinwendung zum Christentum macht den behandelten Abschnitt zu einem bedeutsamen Beitrag zur altchristlichen Theologie bei der Durchsetzung ihres Kerygmas.

126 NH VII 50, 7ff. Vgl. auch VII 65, 33ff., wo die Kirche die geistliche Hochzeit feiert.

127 NH VII 51, 17; vgl. VII 68, 15.

128 NH VII 53, 1ff.

129 NH III 54,11 - 55,16 ~ IV 65, 30 - 67, 1.

130 Vgl. die Skizze bei H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1967), S. 239.

131 29, 25ff.

132 123, 16ff.

DAS ÄGYPTEREVANGELIUM
EIN DOKUMENT DES MYTHOLOGISCHEN GNOSTIZISMUS

Unter den Schriften von Nag Hammadi befinden sich einige, die beanspruchen, Evangelien[1] zu sein, so das Thomasevangelium[2], das Philippusevangelium[3], das Ägypterevangelium[4]. Das Evangelium veritatis[5] betrachtet von seinem Incipit aus ein Teil der Forscher ebenfalls als solches. Dazu kommt noch aus dem Codex Berolinensis gnosticus das Evangelium der Maria[6]. Unter diesen Evangelien nimmt das der Ägypter eine besondere Stellung ein. Denn als Evangelium wird es nur am Anfang des Kolophons[7] bezeichnet, während es an dessen Schluß[8] und in dem auf den Buchtext folgenden Titel[9] "das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes" genannt wird. Das Werk ist vollkommen mythologisch kon-

Erstveröffentlichung in: Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi nach der Edition von A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen (Wiesbaden 1974), S. 13 - 42.

1 Die Nag-Hammadi-Schriften werden im folgenden nach den Codices zitiert. Für die Textausgaben sei auf die Bibliographie von D.M. Scholer verwiesen: Nag Hammadi Bibliography 1948 - 1969 (Nag Hammadi Studies 1, Leiden 1971). Ergänzungen dazu laufend in Nov. Test. 13 (1971) 323 - 336; 14 (1972) 312 - 331 usw.

2 NH II 32, 10 - 51, 28.

3 NH II 51, 29 - 86, 19.

4 NH III 40, 12 - 69, 20 = IV 50, 1 - 81 Ende.

5 NH I 16, 31 - 43, 24.

6 Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, ed. W.C. Till, 2. Aufl. v. H.-M. Schenke (Berlin 1972), S. 62 - 79.

7 III 69, 6.

8 III 69, 16f. Ein solcher Kolophon scheint in IV nicht vorhanden gewesen zu sein.

9 III 69, 18 - 20.

zipiert. Wenn der Verfasser des Kolophons eine solche Schrift als ein Evangelium betrachtete, so muß man fragen, was ihn dazu veranlaßte, ja woher er das Recht nehmen konnte, eine solche These aufzustellen. Denn ihm Unsinnigkeit vorzuwerfen, hieße, es sich doch zu leicht machen.

Um aber die Frage lösen zu können, ist verschiedenes zu untersuchen. 1. muß das Wesen mythologischer Gnosis charakterisiert werden, 2. ist das Vorhandensein der dabei erkannten charakteristischen Züge am Ägypterevangelium nachzuweisen, 3. ist die Eigenart des Evangeliums als eines Literaturwerkes zu definieren, 4. ist an Hand der oben angeführten sonstigen gnostischen Evangelien zu untersuchen, wieweit diese Bezeichnung dem Ägypterevangelium zu Recht oder Unrecht zuerkannt worden ist und ob sich das mit dem mythologischen Charakter der Schrift vereinbaren läßt.

Gerade für den Gnostizismus ist die mythologische Denk- und Ausdrucksform charakteristisch. Zu seiner Zeit findet sich die Mythologie der Hochreligionen, z.B. Babyloniens, Ägyptens, Irans und Griechenlands neben einer Weltanschauung, die den Kosmos gedanklich erfassen will und solche Denkformen mit religiöser Schau verbindet. Eine Zeit, die wie die unsere eine Wissenschaft im Sinne der naturwissenschaftlichen Forschung in den Mittelpunkt stellt, hat es natürlich schwer, eine Weltanschauung zu begreifen, die wissenschaftliche Erfahrung und religiöses Erleben miteinander verbinden möchte. Für uns im nachkantischen Zeitalter ist oft Metaphysik nicht mehr Wissenschaft, sondern Spekulation, Astrologie eine Entartung der Astronomie, Mathematik mit Arithmologie nicht vereinbar. Philosophische Systeme, die sich der Astrologie oder Arithmologie bedienen, sind nicht nur für den modernen Durchschnittsmenschen, sondern auch für den modernen Geisteswissenschaftler suspekt. Erregt nicht schon ein pythagoräisch beeinflußter Pla-

ton genügend Anstoß? Und doch besaß die Zeit der klassischen Antike und des Hellenismus einen viel stärkeren Sinn für die existentielle Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis für den Menschen. Wir haben lange Zeit Naturerkenntnis nur rein positivistisch angesehen, erst die jüngste Zeit stellt durch die Atombombe und die Probleme des Umweltschutzes an uns die Frage, ob wir auch den Sinn der Naturerkenntnis begreifen und durch unser Bewußtsein uns mit unserem ganzen Dasein in die erkannte Welt einreihen und daraus entsprechende Konsequenzen für unser Handeln ziehen.

In der antiken Philosophie, besonders aber im Gnostizismus, sah sich der Mensch als Teil eines Kosmos. Er stand ihm nicht von sich aus gegenüber, sondern wußte sich eingereiht in eine höhere Ökonomie. Darum konnte der Verfasser der Excerpta ex Theodoto[10] als befreiendes Element auch die Gnosis ansehen: "wer wir waren, was wir geworden sind, woher wir waren, wohin wir geworfen wurden, wohin wir eilen, wovon wir befreit wurden, was Geburt, was Wiedergeburt ist". Zur Beantwortung dieser Frage muß ein System, das den Menschen in den Kosmos stellt und darüber hinaus den Kosmos kritisch beurteilt, eine Darstellung dessen, was da war, was ist und was kommt, bieten. Das konnte nur in einer geschichtlichen Darstellung geschehen und darum war hierfür der Mythos das geeignete Mittel. Hier trifft der Mythos der Mythosophie, wie wir ihn aus Hesiod kennen, zusammen mit dem Mythos, den Platon in seinen Dialogen verwendet. Als dritte Komponente ist die Heilsgeschichte, wie sie Judentum und Christentum kennen, an der Bildung des gnostischen Mythos beteiligt. Die Geschichte des Gottesvolkes Israel hatte auch einen mythischen Charakter angenommen, da ja sein Leben in den Gesamtkomplex

10 78, 2.

von Vergangenheit und Zukunft eingebaut worden und das letzte Problem die Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses war. Hatte das Denken der jüdischen Heilsgeschichte mit der Schöpfung begonnen, so strebte der gnostische Mythos nach einer Darstellung der himmlischen und z.T. auch der teuflischen Welt. Die hellenistische Welt war größer und weiter geworden, Naturerkenntnis und geographisches Wissen hatten zugenommen. Gott war weniger der Orts- und Stadtgott als eine spekulative Größe, die in die Ferne gerückt war und deren Verhältnis zu Welt und Mensch es zu ergründen galt. Ein solcher Mythos, der allumfassend das Weltgeschehen darbieten sollte, ist natürlich eine große Rahmenhandlung, in die mancherlei Einzelmythen eingebaut werden konnten und wurden. Das ermöglichte die Einreihung von Traditionsgut in größere Zusammenhänge ebenso wie den Rückgriff auf Mythen der verschiedenen Religionen des Ostmittelmeerraumes.

Wie steht es unter diesen angeführten Gesichtspunkten mit dem mythischen Inhalt des Ägypterevangeliums? Der Verfasser bzw. Redaktor des Werkes bemüht sich um ein zentrales Thema, das Wirken des Seth an seinem Geschlecht. Auf eine umfangreiche mythologische Darstellung[11] folgt ein zweigeteilter hymnischer Abschnitt[12], daran schließen sich die Schlußabschnitte an[13], in denen die Rolle des Seth als Verfasser und der apokryphe Charakter der Schrift dargelegt werden. Seth ist die zentrale Figur, um die sich das Hauptgeschehen der Schrift bewegt. Der vorliegende Text könnte als Hinweis dafür betrachtet werden, daß dieses so geartete Schrifttum als sethianisch

11 III 40, 12 - 66, 8 = IV 50, 1 - 78, 10.

12 1. Teil III 66, 8 - 22 = IV 78, 10 - 79, 3; 2. Teil III 66, 22 - 68, 1 = IV 79, 3 - 80, 15.

13 1. Schluß III 68, 1 - 9 = IV 80, 15 - 25; 2. Schluß III 68, 10 - 69, 5 = IV 80, 26 - 81, ?.

angesehen werden kann. Hierin steht das Werk der Adamapokalypse[14] sehr nahe. Nur sind die Teile des mythischen Geschehens, auf denen die Schwerpunkte der Schilderung ruhen, verschieden. In der Adamapokalypse handelt es sich im ersten Teil um eine Art gnostischer Genesis. Das Schicksal Adams und Evas wird geoffenbart, wobei die Trennung des Lichts von der Sünde durch die Rolle erklärt wird, die das lichte Geschlecht des Seth spielt. Im Ägypterevangelium wird dagegen Seth und sein Geschlecht nicht vom Adam des Paradieses abgeleitet, nicht erst mit der Schöpfung begonnen und nicht der himmlische Seth aus der biblischen Tradition herausinterpretiert, sondern er wird als der himmlische einem himmlischen Adam zugeordnet, während das Geschlecht des Seth als das Geschlecht des Vaters, d.i. des großen unsichtbaren Geistes, interpretiert und durch mythische Vorgänge als solches erwiesen wird. Um also das irdische Geschehen und die Möglichkeit der Erlösung wirklich begründen zu können, bedarf es einer himmlischen Vorgeschichte, eines Prologs im Himmel, wie wir ihn auch für die Sendung Jesu in der Schrift VII, 2[15] finden. Das Ende dieses ersten Teils des Ägypterevangeliums wurde als Abschluß empfunden; darum steht hier auch ein Amen[16]. Dieser Abschnitt reicht vom präexistenten Vater bis zur Erschaffung der himmlischen Kirche, die also die breiteste Form der Entfaltung in der himmlischen Welt ist. Daß dieser erste Abschnitt aber noch nicht das Zentrum, sondern erst eine Vorbereitung auf das eigentliche Thema bildet, geht daraus hervor, daß die besondere Behandlung des Seth erst im zweiten Teil erfolgt. Der große erste Teil war zunächst nicht sethianisch, sondern barbelognostisch; dar-

14 NH V 64, 1 - 85, 32.

15 NH VII 50, 1ff.

16 III 55, 16 = IV 67, 1. Vielleicht schließt hiermit auch eine eigene Quelle.

um auch seine Verwandtschaft mit gewissen Partien des Johannesapokryphons[17]! Weil aber Seth ebenso wie Adamas und Jesus in die himmlische Welt projiziert worden war, konnte, ja mußte sogar der erste Teil eine himmlische Vorgeschichte des Seth geben. Der himmlische Seth war eben der Sohn des himmlischen Adam und nicht - im Unterschied zur Adamapokalypse - der Sohn des ersten πλάσμα Adam. Immerhin wird der geschaffene Charakter des Adamas dadurch sichtbar, daß er nicht wie der Logos eine Emanation ist, sondern durch eine "Mittlergröße", die Moirothea, geschaffen wurde. Die Vereinigung von Adamas und Logos führt dazu, daß sie ihre Bitten gemeinsam den himmlischen Größen vortragen[18]. Ihr gemeinsames Anliegen ist die Erschaffung der Welt der vier Leuchter. Adamas hat außerdem noch den Wunsch nach einem Sohn. Dieser soll der Vater des nicht-schwankenden Geschlechts werden. Dieses nicht-schwankende Geschlecht ist natürlich nur dann wirklich im Licht begründet, wenn es auf den Vater zurückgeführt werden kann. Das bezweckt die Bitte des Logos und des Pantheons, das Geschlecht des Vaters mit dem des Seth zu identifizieren[19]. Wenn der Vater als "der Vierte mit dem unverderblichen, unbeweglichen Geschlecht" bezeichnet wird, muß dieses Geschlecht logischerweise eine Dreiheit bilden. Dementsprechend erscheint im folgenden Abschnitt "das dreifach-männliche Kind" zusammen mit Christus[20]. Bei die-

17 Der himmlische Seth ist auch dort erwähnt, z.B. II 9, 12.

18 Man könnte daran denken, daß die Koppelung der Bitten des Logos und des Adamas (III 50, 17 - 51, 14 = IV 62, 16 - 63, 8) einen sekundären Charakter hat.

19 III 54, 6 - 11 = IV 65, 25 - 30.

20 III 54, 11 - 55, 2 = IV 65, 30 - 66, 14. Die Frage ist, wie der Übersetzer von III 54, 13 hier interpretiert hat. Beruht die Wiedergabe von "das dreifach-männliche Kind" durch ⲡⲱⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩⲧ ⲛⲗⲟⲩ "die drei männlichen Kinder" und die Kongruenz des Verbums im Plural auf einer Deutung als Plural oder wird das dreifach-männliche Kind als Kollektivum angesehen, was auch den Gebrauch des Plurals ermöglichte (vgl. L. Stern, Koptische Grammatik [Leipzig

ser Zusammenstellung 3 + 1, für die man auch die Namen des dreifach-männlichen Kindes + Seth vergleichen muß[21], drängt sich ein Vergleich mit den Vierheiten des Danielbuches auf (Daniel + 3 Freunde, Engel + 3 Männer im feurigen Ofen)[22]. Dieser Topos ist in der altchristlichen Literatur des Ostens sehr häufig. Das Geschlecht (σπορά) wird das des großen Seth genannt. Es wird ebenfalls durch Mittlergrößen geschaffen. Das dreifach-männliche Kind dürfte das Urbild des Sethgeschlechts sein, das in der Welt als Same des Seth mit ihm wirkt, zumal es nach Aussage des Textes ja wegen der Achtheit des Vaters entstanden ist[23]. In dem ersten Teil des Textes ist also eine Menge von Traditionen zusammengefaßt: die Lehre vom πνεῦμα ἀόρατον als dem ursprünglichen ἕν, das durch seine πρόνοια zur δυάς wird; die Vorstellung von Vater, Mutter und Sohn, die Vorstellung eines Lichtäons, der Lichterscheinungen aus der genannten Trinität umfaßt, ergänzt das Bild der himmlischen Welt; eingebaut ist in offensichtlich sekundärer Form Christus[24]. Eine wesentliche und ursprüngliche Rolle spielen der Logos, Adamas, die vier Leuchter und ihr Pleroma sowie Seth. Mit dem himmlischen Christus wird zugleich auch die himmlische Kirche eingebaut.

Im zweiten Teil der Schrift liegt der Schwerpunkt auf Seth und seinem Wirken, der Entstehung und dem Schicksal seines Geschlechts. Dabei ist im Ägypterevangelium nicht breit von

1880], § 486). Die Aufzählung von drei Namen als Konkretisierung des dreifach-männlichen Kindes spricht für das letztere.

21 III 62, 2ff. = IV 73, 13ff.; III 65, 9 = IV 77, 2ff.; IV 59, 19ff.

22 Dan 1, 6; 3, 25.

23 III 42, 5ff. = IV 51, 22ff.

24 Das geht insbesondere aus der geringen Zahl von Stellen hervor, an denen Christus erwähnt wird. Wo sonst von Christus die Rede ist, wird in dieser Schrift vom Sohn oder vom Logos gesprochen. Würde man sämtliche Stellen tilgen, so würde ganz eindeutig Seth als Sohn Gottes erscheinen. S. auch u. Exkurs I, S. 363 ff.

Einzelheiten die Rede, wie sie die Adamapokalypse schildert[25]. Es wird nur zusammengefaßt von der Gefahr, in der sich die Sethkinder befinden[26], gesprochen sowie von ihrer Bewahrung durch Wächter, um die Seth bittet[27]. Dreimal ist die Rede von der Erschaffung des Sethgeschlechts, dreimal ist auch eine Hilfsgottheit am Werke[28]. Weil das Geschlecht des Seth im Himmel und auf Erden ansässig ist, gibt es auch verschiedene Erscheinungsformen von ihm. Der erste Schöpfungsakt liegt noch vor Erschaffung der Welt, der zweite ist direkt auf die Vergänglichkeit der Welt abgestellt. In diesen beiden Einzelmythen wird beide Male Sodom und Gomorrha als Heimat des Sethgeschlechts bezeichnet, Beispiel einer gnostischen Tradition, die von der biblischen Überlieferung als böse dargestellte Orte in gute umdeutet[29]. Im dritten Einzelmythos, der von der Erschaffung des Sethgeschlechts handelt, wird die Entstehung von ἀλήθεια und θέμισσα als Erstlinge des Samens des Lebens beschrieben. Zwischen die erste und die zweite Schilderung von der Erschaffung des Sethgeschlechts ist die Erschaffung der Welt und ihrer Herrscher eingeschoben[30], die interessanterweise nicht durch eine böse Macht oder durch einen Fall initiiert ist, sondern von der Lichtwelt in die Wege geleitet wurde. Dabei werden die aus sonstiger Tradition bekannten Mythologumena auch verwendet: die hylische Sophia, der Oberarchon Saklas und sein Komplement Nebruël[31], die Erschaffung der Archon-

25 Bewahrung der Gnosismenschen vor der Sintflut NH V 69. 19 - 70. 2. vor dem Feuer V 75. 17 - 76. 7.

26 III 61. 1 - 15 = IV 72. 10 - 27. III 61, 16 - 23 = IV 72, 27 - 73, 6.

27 III 61. 23 - 62, 13 = IV 73, 7 - 26. III 62, 13 - 24 = IV 73. 27 - 74. 9.

28 Plesithea III 56. 4 - 13 = IV 67. ? - 27. Hormos III 60. 2 - 8 = IV 71. 11 - 18. Edokla III 60. 19 - 61, 1 = IV 71. 30 - 72. 10.

29 Zu solcher Umdeutung vgl. A. Böhlig, Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968). S. 83.

30 III 56. 22 - 58. 22 = IV 68. 5 - 70. ?.

31 Hier liegt das gleiche Paar wie im manichäischen Mythos vor.

ten durch sie, die Anmaßung des Saklas[32] und die Erschaffung des Menschen[33], aber auch das Kommen der Metanoia[34] als ein erster Schritt zur Erlösung (wahrscheinlich die Geschichte von der gefallenen Sophia ausdeutend) führen in die Probleme des Kosmos ein. Auf die Schilderung von der Entstehung des Sethgeschlechts folgt der Hinweis auf seine Gefährdung und die Darstellung der Maßnahmen zu seinem Schutz. Es ist nicht genug, daß Seth durch die himmlischen Mächte Wächter für sein Geschlecht auf die Erde senden läßt; das mag für eine zwischenzeitliche Behütung genügen. Für eine wirkliche Erlösung muß mehr geschehen. Darum kommt Seth selbst auf die Erde herab, wie die Sethianer es sich vorstellen, als Jesus[35]. Er kommt, um das Geschlecht zu retten, das in die Irre gegangen ist. Dazu bedient er sich in geheimnisvoller Weise einer Jungfrau, aus der er sich den Körper gebildet hat, während Jesus selbst λογογενής ist[36]. Das Ziel ist die Wiedergeburt der Heiligen durch den Geist. Diese Schilderung der Inkarnation des Seth weist starke Parallelen zur Schaffung des Sethsamens durch Hormos auf, wo ja auch bereits eine Inkarnation vorliegt[37]. Das Wirken Jesu richtet sich allerdings nicht nur auf das Sethgeschlecht, sondern auf den Zustand der Welt überhaupt. Hier tritt die Eigenart des Gnostizismus hervor, in kosmischen Kategorien zu denken. Die Erlösung des Menschen geschieht im Rahmen des Kosmos. Bezeichnend ist dabei die Rolle, die den Gestirnen eingeräumt wird. Jesus-Seth hat auch

32 III 58, 23 - 59, 1 (IV zerstört).

33 III 59, 1 - 9 (IV zerstört). Die Darstellung verzichtet auf alle Details und beschränkt sich auf die Aussage, daß der erste Mensch ein Ergebnis der sichtbaren Erscheinung des Himmelsmenschen ist.

34 III 59, 9 - 60, 2 = IV 70, ? - 71, 11.

35 III 63, 4 - 64, 9 = IV 74, 17 - 75, 24.

36 III 63, 10ff. = IV 74, 25ff. III 63, 25ff. = IV 75, 15f.

37 III 60, 4ff. = IV 71, 13ff.

die Ordnung am Himmel hergestellt und hat den Sternen ihren Platz zugewiesen und sie mit einem Wissen der Wahrheit ausgestattet[38]. Zur Ordnung paßt es, wenn er die Welt mit sich selbst (der Welt) versöhnt[39]. Diese Versöhnung geschieht durch die Absage (ἀποταγή) an die Welt und ihren Herrscher, den Gott der dreizehn Äonen[40]. Gerade weil vom Herrscher des 13. Äons die Rede ist, glaube ich hier astrologisch deuten zu sollen. Vielleicht hat das Befestigen der Gestirne in der Version des Codex IV durch die Übersetzung ⲟⲩⲟⲥⲭⲟⲩ außer der lokalen Bedeutung noch die im astrologischen Sprachgebrauch für ἀθετεῖν übliche, "wirkungslos machen"; d.h. die Sethianer stehen nicht mehr unter dem Zwang der Gestirne. Bei diesen dreizehn Äonen wird man an die dreizehn Königreiche der Adamapokalypse erinnert, über denen das königlose Geschlecht steht; sie dürften somit eine Parallele zu den dreizehn Äonen des Ägypterevangeliums bilden[41].

Im Anschluß an den Mythos im eigentlichen Sinne folgt eine lange Liste mythischer Heilsbringer[42], bis schließlich die Heilsmöglichkeit in der Gegenwart und die Unsterblichkeit verheißen wird[43]. Daß der Verfasser nach einem so erfolgreichen und Freude bereitenden Ausklang seinem Fühlen und Denken noch in zwei hymnischen Abschnitten Ausdruck verleiht, ist nicht verwunderlich. Damit wird in dem Text sein liturgischer Cha-

38 III 64, 3ff. = IV 75, 17ff.

39 III 63, 16f, = IV 75, 3f. Gewiß wirkt der Gedanke der Versöhnung merkwürdig, so daß H.-M. Schenke. OLZ 74 (1979) 22. die Lesart von IV 75. 3 vorziehen und danach auch 74. 24 ergänzen möchte. Nun steht hier aber in III an beiden Stellen (63, 9. 16) ⲍⲱⲧⲡ . Schenke sieht den Gedanken der Versöhnung der Welt mit sich als ungnostisch an. Was bedeutet aber "Tötung der Welt gegen die Welt"? Liegt nicht der Gedanke der Versöhnung viel näher. da ja dadurch der Zustand der Verwirrung beseitigt wird. in dem sich die Welt befindet?

40 III 63. 17f. = IV 75. 4ff.

41 NH V 77. 27 - 83. 4.

42 III 64. 9 - 65. 26 = IV 75. 24 - 77, ?.

43 III 65. 26 - 66. 8 = IV 78, 1 - 10.

rakter deutlich, der ja schon aus dem Amen hervorgeht.

Der Mythos des Ägypterevangeliums umfaßt also den Weg vom Anfang bis zum gegenwärtigen Heil. Wir konnten feststellen, daß er eine Kombination bzw. Kompilation verschiedenster Traditionsstücke durch einen harmonisierenden Redaktor der sethianischen Schulrichtung darstellt, der barbelognostische Elemente eingebaut hat. Ein anderer Einfluß liegt in der Betonung der Ogdoaden vor. Ob das ein valentinianischer Einfluß ist oder auf direkte Einflüsse der hellenistischen Arithmologie zurückgeht, ist im Augenblick nicht zu entscheiden. Eines dürfte aber klar sein, die Heranziehung der Arithmologie überhaupt bedeutet eine zusätzliche Komponente in dem mythologischen Gnostizismus des Ägypterevangeliums. Hatte der Mythos die Geschichte des Alls in ihrem Ablauf dargestellt, so erfassen die Zahlenspekulationen den Kosmos bzw. Teile von ihm in ihrer Zusammensetzung. Die Methode, den Kosmos durch die Zahl zu erfassen, ist nicht neu, ist auch keine abstruse Form von "decline and fall", sondern eine seit den Pythagoräern durchaus legitime Methode der Weltschau, so daß W. Heisenberg sagen kann: "... die pythagoreische Entdeckung gehört zu den stärksten Impulsen menschlicher Wissenschaft überhaupt ... Wenn in einer musikalischen Harmonie ... die mathematische Struktur als Wesenskern erkannt wird, so muß auch die sinnvolle Ordnung der uns umgebenden Natur ihren Grund in dem mathematischen Kern der Naturgesetze haben"[44]. Im Ägypterevangelium wird speziell die himmlische Welt arithmologisch geordnet. An oberster Stelle steht das ἕν der Gottheit, der unsichtbare Geist. Der Zustand, in dem er nicht aus sich heraustritt, ist die σιγή. In ihm ist seine Pronoia. Diese tritt später aus ihm heraus und wird in der Gestalt der Barbelo mit ihm zu-

44 Zitat nach W. Kranz, Vorsokratische Denker (Berlin 1939), S. 11.

sammen als δυάς empfunden. Auch in unserem Text ist also die Spannung von ἕν und δυάς der platonischen Tradition erhalten. Neben diese Vorstellung von einer Zweiheit tritt die Vorstellung von der Dreiheit. Aus dem Urgott gehen Vater, Mutter, Sohn hervor. Jeder Teil dieser Trinität bildet in sich eine Achtheit. Der genannten ersten Trinität entspricht eine zweite, die man als Abdruck (σφραγίς) der ersten ansehen kann: das dreifach-männliche Kind, das aus dem Vater entstanden ist, die männliche Jungfrau Juël, die der Barbelo, der Mutter, entspricht, und der Splenditenens (δοξομιράτωρ) Esephech, der einerseits als Entsprechung des Sohnes, andererseits als Sohn des dreifach-männlichen Kindes mit "das Kind des Kindes" bezeichnet wird. Infolge der Dreifaltigkeit des τρισάρσης kann diese zweite Trinität auch als Fünfheit (3 + 1 + 1) betrachtet und als "die fünf Siegel" bezeichnet werden[45]. Bei der weiteren Ausgestaltung der Lichtwelt treten aufs neue Ogdoaden in den Vordergrund. Auf Bitten des Logos schafft die Mittlergröße Prophaneia die vier Leuchter der Himmelsäonen, aus denen wiederum ihre weiblichen Komplemente hervorkommen, danach ihre vier Diener und deren Komplemente[46]. Wenn dann von der Komplettierung zu fünf Ogdoaden, d.h. einer "vollkommenen Vierzig" die Rede ist, so ist damit wohl eine Zusammenzählung der eben genannten Ogdoaden mit denen der Trini-

45 Im Gegensatz dazu betrachtet K.-W. Tröger, Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi (maschinenschriftliche Habilitationsschrift Berlin 1978), S. 88, als Glieder der Fünfheit: 1. Geist. 2. Paargenossin Joël - Barbelo. Pronoia. 3. das dreimal männliche Kind. 4. Juël: Doxomedon-Äon. 5. Kindeskind - Esephech. Dem widerspricht der Abschnitt über die Aussendung des Seth (III 62, 24 - 63, 4 = IV 74, 9 - 17). Dort steht der große unsichtbare Geist neben den fünf Siegeln, ist also nicht eines von ihnen. IV 58, 27f. sind die Siegel aus dem Busen des Vaters hervorgegangen. Dazu kann man vergleichen, daß der Dreifach-Männliche um des Vaters der Trinität willen hervorgegangen ist. IV 56, 23ff. folgen in der Aufzählung die fünf Siegel der Trinität (auch III 55, 12 = IV 66, 25 und IV 58, 6) und werden mit dem großen Christus identifiziert. IV 59, 27f. folgt die Fünfheit auf die zweite Trinität.

46 III 51, 14ff. = IV 63, 8ff.

tät Vater, Mutter, Sohn gemeint[47]. Schwer zu erklären ist die Komplettierung der "vollkommenen Hebdomas" durch die vier Leuchter zu einer Elfheit von Ogdoaden[48]. Die vollkommene Hebdomas dürfte aus dem unsichtbaren Geist, der Barbelo, dem dreifach-männlichen Kind, der Juël und dem Esephech bestehen, die mit den vier Leuchtern dann eine Elfheit bilden. Oder vielleicht ist hier Bezug genommen auf die Entstehung des Seth[49]. Er bildet ja zusammen mit einer Dreiheit eine Vierheit[50]. Als erster Bestandteil der zweiten Trinität hat er außer seinem Namen Seth noch drei andere, die jeweils doppelt genannt werden: ⲦⲈⲗⲘⲀⲏⲗ ⲦⲈⲗⲘⲀⲬⲀⲏⲗ ⲏⲗⲓ ⲏⲗⲓ ⲘⲀⲬⲀⲢ ⲘⲀⲬⲀⲢ. Weil dabei die Namen der Dreiheit jeweils zweifach angeführt werden, somit sechs sind, werden sie durch die Addition des Seth zu sieben. Werden dann noch die vier Leuchter hinzugezählt, so ergibt sich ebenfalls eine Elfheit. Aber es ist ja nicht die Rede davon, daß die genannten Namen und auch die Leuchter Ogdoaden sind! Vielleicht stammt dieser Abschnitt aus einem Zusammenhang, der auf Ogdoaden ausgerichtet war, aus dem er herausgerissen und im Ägypterevangelium hier nicht ganz organisch eingefügt ist. Allerdings ist die Rechenmethode der Gnostiker auch sonst oft recht merkwürdig[51].

Bedeutsam ist die Form, in der der Fortschritt der Handlung innerhalb der mythologischen Darstellung unserer Schrift vor sich geht. Es gibt Emanationen, Schöpfungen und Entsendungen. Sie finden meistens statt auf Grund von Lobpreisungen an das

47 III 53, 10ff. = IV 65, 2ff.

48 III 51, 22 - 52, 3 = IV 63, 17 - 24.

49 Vgl. o. Anm. 46.

50 IV 59, 19ff. (III verloren). III 62, 2ff. = IV 73, 13f. III 65, 8f. = IV 77, 2ff.

51 Vgl. A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Berlin 1962), S. 92f.

Pantheon, an die sich Bitten anschließen, ein Stil, der aus dem Johannesapokryphon und auch aus manichäischer Literatur bekannt ist[52]. Emanation und Schöpfung unterscheiden sich dadurch, daß die Emanierten αὐτογενής sind[53], während zur Erschaffung von geschaffenen Wesen erst noch eine Schöpfergottheit erscheinen muß. So ist bei der Erschaffung des Adamas die Moirothea nötig, bei der der vier Leuchter und des Seth die Prophaneia, bei der des Sethgeschlechts Plesithea, Hormos und Edokla. Auf die Bitte um die Wächter des Sethgeschlechts hin kommen diese von oben herab. Auf die Bitte des Logos und seines Pleromas, daß der Vater der Vierte mit dem unvergänglichen Geschlecht und der Same des Vaters der Same des großen Seth sein möge, erfolgt das Kommen des dreifachmännlichen Kindes[54] und des Christus - wohl als himmlische Vorform des Sethgeschlechts. Wir haben hier etwas Ähnliches wie bei der Schilderung der himmlischen Kirche im Tractatus tripartitus vor uns[55]. Unvermittelt dagegen erfolgt die Entsendung des Seth in die Welt.

Einen Ausschnitt aus der Nomenklatur der mythologischen Gnosis bildet die umfangreiche Liste von Heilsbringern[56]. Hier sind Größen zusammengestellt, die u.a. das reine Wasser, die Taufe und Auferstehung bewahren. Zusammen mit den schon aus dem Mythos bekannten Lichtgrößen kommen hier Wesen vor, die Sonnenaufgang und -untergang vorstehen. In dieser Liste werden auch die Wohnorte des Logos, des Adamas, des Seth, Jesu, der Söhne des Seth und der Seelen der Söhne des Seth

52 Vgl. Kephalaia, 2.Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966), S. 271, 24ff.

53 Vgl. A. Böhlig, Autogenes, s. u. S. 405 ff.

54 S. o. Anm. 20.

55 Vgl. A. Böhlig, Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus, o. S. 322 ff.

56 Zu Jakob vgl. A. Böhlig, Jakob als Engel, s. o. S. 164 f.

angegeben. Den Schluß bildet Joël, der über dem Namen dessen steht, dem es gegeben ist, mit der heiligen unvergänglichen Taufe zu taufen, die höher als der Himmel ist. Es handelt sich also um einen himmlischen Prototyp Johannes des Täufers (ⲓⲱ-ⲏⲗ ist eine Bildung wie ⲥⲏⲑ-ⲏⲗ zu ⲥⲏⲑ [57]). Gewisse Namen dieser ganzen Liste finden sich auch sonst in gnostischer Literatur; man vergleiche dazu vor allem den Traktat VIII, 1 "Zostrianos" aus Nag Hammadi und das "Unbekannte altgnostische Werk" des Codex Brucianus[58].

Ein solches Werk kann wirklich im Vollsinn als Produkt des mythologischen Gnostizismus angesehen werden, und deshalb ist auch der der Schrift nachgestellte Titel sicher der richtige, zumal er auch aus dem Schluß des Kolophons und aus dem Incipit zu entnehmen ist. Wie verträgt sich das aber damit, ein solches Werk "Evangelium" zu nennen?

Die Evangelien des Neuen Testaments bilden "eine neue eigentümliche Literaturgattung" (so W.G. Kümmel[59]), in der das Wort, das Wirken und Leiden sowie die Auferstehung des Herrn dargestellt werden. Sie sind sowohl Sammlungen von Traditionsstücken als auch einem übergeordneten Gesichtspunkt dienende Gesamtwerke, wobei jedes der synoptischen Evangelien ebenso wie das des Johannes seine eigene Tendenz hat.

Wenn der Verfasser des Kolophons die von uns behandelte Schrift als "das Evangelium der Ägypter, das von Gott geschriebene heilige geheime Buch" bezeichnet[60], so gebraucht er dabei Evangelium im Sinne der Literaturgattung. Er kann davon ausgehen, daß Jesus dreimal und Christus sechsmal im Text vor-

57 III 65, 23ff. (IV zerstört).

58 Vgl. C. Schmidt - W. Till, Koptisch-gnostische Schriften I (3.Aufl. Berlin 1962), S. 335 - 367.

59 P. Feine - J. Behm, Einleitung in das Neue Testament, völlig neubearbeitet von W.G. Kümmel, (20. Aufl. Heidelberg 1980), § 4. Vgl. auch § 10.3.

60 III 69, 6ff.

kommt. Im Kolophon spricht er dann von "Jesus Christus, dem Sohn Gottes, dem Heiland" und bedient sich des Monogramms ΙΧΘΥϹ . In unserem Ägypterevangelium ist allerdings von dem, was über Jesus in den biblischen Evangelien berichtet wird, nicht die Rede. Jesus ist hier die irdische Erscheinungsform des Seth. Diese Vorstellung ist, wie Epiphanius berichtet[61], bei den Sethianern geläufig. Wenn im vorliegenden Text davon gesprochen wird, daß Seth sich aus einer Jungfrau einen Logosgeborenen bereitet hat[62], so ist hierbei an die wunderbare Geburt Jesu zu denken, von dem weiter unten gesprochen wird[63]. Jesus dient also zur Durchführung der Erlösung. Die enge Verbindung von Seth und Jesus wird auch an der Stelle deutlich, wo ihre himmlischen Wohnungen angegeben werden. Denn Seth und der Jesus des Lebens wohnen beide auf dem Leuchter Orojaël[64]. Die Stelle im hymnischen Teil, an der Jesus angerufen wird, hat mystischen Charakter[65]. Die Erwähnung des auf Erden zur Erlösung der Sethianer wirkenden Jesus ist also gegenüber dem übrigen Inhalt der Schrift quantitativ ziemlich gering. Der überirdische Charakter steht im Vordergrund. Auch Christus steht vollkommen innerhalb der Lichtwelt. Er ist der "Gesalbte"[66], der mit dem dreifach-männlichen Kind zusammengehört[67], ja sogar an einer Stelle als Vater des Logos Autogenes angesehen worden ist[68]. Möglicherweise sind die Stellen, an denen Christus begegnet,

61 Epiphan., Panar. 39, 1, 3 = S. 72, 10 - 12 ed. Holl; 39, 3, 5 = S. 74, 18 - 19 ed. Holl.

62 III 63, 10ff. = IV 74, 25ff.

63 III 64, 1 = IV 75, 15.

64 III 65, 17 = IV 77, 13.

65 III 67, 14 = IV 79, 26.

66 III 44, 23 = IV 55, 12f.

67 IV 55, 6 (hier fehlt er in III, weil da die Stelle durch ein Homoioteleuton verkürzt ist). IV 59, 17 (III verloren). III 54, 20 = IV 66, 8.

68 IV 60, 8 (III verloren).

überhaupt sekundär[69]. Das liegt besonders nahe bei IV 59,17, während man den Eindruck gewinnt, daß Christus als himmlische "Inkarnation" des höchsten Gottes anzusehen ist, wenn er III 54,11ff. par. als himmlisches Vorbild für Seth und sein Geschlecht erscheint. Christus scheint hier als Herr der himmlischen Kirche aufgefaßt zu werden. Obwohl also Jesus und Christus sich im wesentlichen in himmlischen Höhen bewegen, konnte der Verfasser des Kolophons diese Schrift m.E. mit Recht als Evangelium betrachten. Weil der Schwerpunkt nämlich auf der Heilsgeschichte des Sethgeschlechts liegt und Seth den Jesus als irdische Form annimmt, kann die Literaturgattung Evangelium insofern in Anspruch genommen werden, als Seth-Jesus im Ägypterevangelium die zentrale Rolle spielt. Allerdings hat sich die Ebene, auf der die biblischen Evangelien ihre Handlung darstellen, verschoben. Sie schildern das Wirken und Leiden Jesu in seinem Erdenleben. Im Ägypterevangelium aber wird das Schicksal des Seth-Jesus in einem kosmischen Rahmen behandelt. An die Stelle von Palästina tritt der Kosmos. Um aber den Ursprung des Seth-Jesus richtig zu erklären, wird die Schilderung der himmlischen Welt und ihrer Entstehung aus dem höchsten Gott vorangestellt. Seth stammt ja aus ihr. Dieser Prolog entspricht den Abschnitten der Synoptiker, welche Kindheitsgeschichte und Stammbaum Jesu wiedergeben. Man kann aber darauf hinweisen, daß der Johannesprolog an die Stelle der Kindheitsgeschichte eine Spekulation setzt, die zur ἀρχή zurückführt. Das Johannesevangelium hat somit einen Charakter, der trotz Strukturverwandtschaft mit den Synoptikern auch in diesem Punkt eine Weiterentwicklung erkennen läßt.

Wenn man Seth als Jesus auf Erden erscheinen sieht, kann man umgekehrt auch einen Text, der ausgesprochen von Jesus

69 S. u. Exkurs I, S. 363 ff.

Christus berichtet, ja ihn in der ersten Person sprechen läßt, einen "Logos des Seth" nennen. Im "zweiten Logos des großen Seth"[70] schildert Jesus Christus, wie er vom Himmel herabkommt, um die Menschen zu belehren und zu erlösen. Der merkwürdige Titel kommt daher, daß hier in einer sethianischen Bibliothek ein Buch, das von Jesus Christus handelte, zugleich als für Seth gültig angesehen werden konnte, zumal ja auch hier der Prolog im Himmel nicht fehlte.

Schreibt man der Bezeichnung Evangelium für das "heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes" eine Berechtigung zu, so muß man in aller Kürze - an dieser Stelle ist nicht der Raum für eine umfassende Darstellung dieses Gegenstandes - den Charakter der übrigen in Nag Hammadi gefundenen Evangelien mit dem des Ägypterevangeliums vergleichen. Am nächsten steht diesem Werk das sogenannte "Evangelium der Wahrheit"[71], dessen Titel die Herausgeber aus dem Incipit erschlossen haben. Auch dieses Werk stellt Jesus in den kosmischen Rahmen hinein. Die Bedeutung, die in ihm gerade Jesus als Lehrer zukommt, hat manche veranlaßt, der These von H.-M. Schenke zu folgen, daß es sich hier um eine Homilie handle[72]. Das ist aber nicht möglich, weil der Text keinen liturgischen Schluß hat. Man könnte eher von einem Traktat sprechen. Doch regt gerade die zentrale Stellung, die Jesus einnimmt, dazu an, auch in dieser Schrift ein Evangelium zu sehen, das verkündet, wie die Heimkehr zum Ursprung, der alle Gläubigen umfaßt, durch Jesus verkündet wird. Beachtlich dabei ist die Anerkennung des Leidens Jesu Christi als Wirklichkeit. Jesus führt zur

70 NH VII 49, 10 - 70, 12.

71 NH I 16, 31 - 43, 24.

72 H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Berlin 1958).

Wahrheit, die dem Irrtum diametral entgegensteht, weil sie ja die spezielle Eigenschaft des Vaters ist. In diesem Werk wird also eine nicht-doketische Gnosis vertreten, ein Beispiel für den Pluralismus in der Bibliothek von Nag Hammadi. Sie bedient sich aber einer Darstellungsweise, die den Charakter des mythologischen Gnostizismus durchscheinen läßt[73].

Dem Evangelientyp des Neuen Testaments recht entfernt scheint auch das Philippusevangelium zu sein. Es enthält eine Menge von Reflexionen, für die ein durchlaufender Gedankengang nicht festzustellen ist. Viele Gelehrten sehen in ihm deshalb eine Florilegiensammlung. Doch gibt es gewisse Abschnitte, die man zusammenfassen kann, so daß H.-G. Gaffron mit seiner Meinung Recht haben mag, der Verfasser biete eine Lehr- und Mahnschrift, bei der es ihm "nicht gelungen sei, seinen Stoff geordnet darzubieten, auch wenn Ansätze zu bewußter Gestaltung nicht geleugnet werden können"[74]. Immerhin wird ausführlich über Jesus Christus gesprochen, auch Worte von ihm werden gebraucht, die Reflexion setzt aber für das Weltbild ebenfalls einen mythologischen Rahmen voraus.

Das gilt auch für das Thomasevangelium[75], das keine Werke, sondern nur Logien Jesu bringt. Zwar ist ein großer Teil der Logien mit synoptischen Worten identisch, doch geben die übrigen einen Anhalt dafür, daß nur bei gnostischer Deutung das ganze Werk sinnvoll und wirklich verständlich ist. Das Thomasevangelium ist ein Beispiel für das, was der gnostische Erlöser wörtlich gelehrt hat. Weil die Schrift sich ausschließlich auf diesen Inhalt beschränkte, konnten die Worte als solche

73 Vgl. z.B. die konkrete Vorstellung von der Tätigkeit der Plane I 17, 14ff. Vgl. auch A. Böhlig, Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus, o. S. 57 ff.

74 H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente (Bonn 1969). S. 13 - 23.

75 NH II 32, 10 - 51, 28. Zur Interpretation vgl. E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums (Berlin 1961).

des irdischen Jesus verbreitet werden und so in Konkurrenz zu den synoptischen Evangelien treten.

Das Evangelium der Maria[76] schließlich bringt Worte, die Jesus zu den Jüngern nach der Auferstehung gesprochen, und solche, die er Maria persönlich verkündet hatte. Sie bemüht sich, die Jünger zu trösten, nachdem er von ihnen gegangen war. Gewiß hat es auch im Thomasevangelium Einkleidungen der Logien durch Fragen oder auch Gegenfragen gegeben. Ähnlich steht es im Evangelium der Maria, nur daß hier noch mehr Diskussion unter den Jüngern hinzutritt und daß Maria noch eine ihr von Jesus gegebene Belehrung über den Aufstieg der Seele einführt. Das bezeugt, daß hier Jesus ein typisch gnostisches Problem in den Mund gelegt und die Gattung Evangelium als Offenbarungsschrift für gnostische Weisheit verwendet wird[77].

Der sekundären Auffassung des Ägypterevangeliums als eines Evangeliums im neutestamentlichen Sinne kann eine gewisse Logik nicht abgesprochen werden, ebenso wie sie auch für das Evangelium der Wahrheit vorhanden ist. Das Thomasevangelium hat einen ebensolchen Charakter, wenn auch in einseitiger Prägung. Das Philippusevangelium und das Evangelium der Maria kann dagegen genauso gut einfach als eine Offenbarungsschrift wie etwa das Thomasbuch[78] oder der "Dialog des Heilands"[79] angesehen werden. Ob bei der Namensgebung vielleicht auch Zufälligkeiten im Spiele waren? Es kann durchaus von Einfluß gewesen sein, ob der geeignete Name sozusagen noch "frei" war. Einem Thomas, Philippus oder der Maria Magdalena Evan-

76 Papyr. Berol. Gnost. 8502 (s. o. Anm. 6), S. 62 - 79. Da der Papyrus Berolinensis gnosticus zwei auch in Nag Hammadi vorliegende Texte, das Johannesapokryphon und die Sophia Jesu Christi, enthält, empfahl es sich, auch das Evangelium der Maria mit einzubeziehen.

77 W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I (5. Aufl. Tübingen 1987), S. 65ff.

78 NH II 138, 1 - 145, 19.

79 NH III 120, 1 - 149, 23.

gelien zuzuschreiben, war bei ihrer Bedeutung sicher angemessen[80]. Thomas gewann seinen Namen als Apostel Vorderasiens und Indiens. Vielleicht wurde sein Evangelium ebenfalls noch bei den Manichäern gebraucht[81]. Philippus ist in gnostischer Literatur ebenfalls als Zeuge für Worte Jesu bekannt[82]. Die beiden anderen Evangelien haben ihren Namen vom Inhalt her erhalten. Ist doch der Weg zur Wahrheit, vermittelt durch Lehre und Leiden Christi, das Thema des Evangeliums der Wahrheit. Die Zurückführung des von uns speziell bearbeiteten Evangeliums auf die Ägypter kann zunächst verschieden interpretiert werden. Die Bezeichnung "das Evangelium der Ägypter" ist nur im Kolophon erhalten. Ob die Ergänzung der Lücke im Incipit beider Handschriften zu "das heilige Buch der Ägypter des großen unsichtbaren Geistes" berechtigt ist, erscheint mir nunmehr doch sehr fraglich. Insbesondere erscheint mir nun die Streichung des Artikels in III 40,12 störend. Wenn auch die Konjektur von H.-M. Schenke ἐπ[ικλησις][83] sehr hypothetisch ist, so vermeidet sie eine solche und kann sich auf die immer neu an den unsichtbaren Geist gerichteten Lobpreisungen stützen, die zusammen mit den Schlußhymnen dem Werk einen liturgischen Charakter geben. Es gibt in der apokryphen Tradition allerdings ein Ägypterevangelium, das freilich mit der vorliegenden Schrift nichts zu tun hat[84]. Wollte man dieser Schrift etwa Konkurrenz machen? Eine solche Absicht würde nur für

80 Vgl. Pistis Sophia in: Koptisch-gnostische Schriften I, ed. C. Schmidt - W. Till (3. Aufl. Berlin 1962), Index, s. v.

81 E. Hammerschmidt, Das Thomasevangelium und die Manichäer, Oriens Christ. 46 (1962), 120 - 123.

82 Nach der Pistis Sophia schrieb Philippus die Worte Jesu nach. Vgl. Pistis Sophia , in: C. Schmidt - W. Till, Koptisch-gnostische Schriften I, S. 19. Philippus wird neben Thomas und Matthäus genannt, ebenda S. 44f.

83 Schenke, OLZ 74 (1979) 19.

84 W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, S. 174ff.

den Verfasser des Kolophons gelten können. Daß ein heiliges Buch den Ägyptern zugeschrieben wurde, ist infolge der hohen Achtung, die die Religiosität der Ägypter genoß, durchaus verständlich. Es fragt sich dabei, ob der Titel von Ägyptern stammt oder ob der Verfasser des Kolophons in ihm speziell ägyptische Traditionen zu sehen glaubte. Wer in Ägypten dieses Buch las, mußte sehen, daß hier eine zentrale Schrift der Sethianer vorlag, ein Werk, in dem ein anderer Seth als der allgemein in Ägypten bekannte typhonische Gott geschildert und gewürdigt wurde, etwa der biblische Seth. Auch die positive Rolle, die Sodom und Gomorrha spielen, zeigen nicht einen Einfluß der Sodomie des ägyptischen Seth. Vielmehr soll der ägyptische Gott missionarisch durch sein Gegenstück überboten werden. Die gnostische Protestexegese will nicht die Homosexualität retten, sondern dem Bösen mit gleichem Namen soll das Gute mit gleichem Namen gegenübergestellt und als das wirklich zu Achtende verkündet werden[85]. Wenn man in Rom diese Schrift in die Hand bekam, so lag ebenfalls die Kontrastierung mit dem ägyptischen Glauben nahe. Die zusätzliche Bezeichnung der Schrift als ein Evangelium dient als Zeichen für die Bedeutung, die ihr bei den Sethianern beigelegt wurde.

85 Wenn B.A. Pearson. The figure of Seth in gnostic literature, in: The rediscovery of gnosticism II· Sethian gnosticism. hrsg. v. B. Layton (Leiden 1981), S. 472 - 504 (Diskussion S. 501), in meiner Deutung eine Rehabilitierung des ägyptischen Seth sehen will, so hat er mich absolut mißverstanden.

EXKURS I

Zur Ursprünglichkeit der Christologie im Ägypterevangelium

Wenn man annimmt, daß in Nag Hammadi auch Texte vorhanden sind, die erst christianisiert worden sind, so ist das Ägypterevangelium ein geeignetes Objekt zur Nachprüfung.

Daß Jesus Christus im Kolophon begegnet, spielt für unser Problem keine Rolle, da er ja sekundär ist. Beachtlich ist der Unterschied der zwei Hauptteile des Werkes. Im ersten, der die himmlische Welt schildert, begegnet Christus, im zweiten, der es mit den Sethkindern und ihrem Sein im All zu tun hat, Jesus.

Der zweite Teil könnte von Anfang an die Verbindung Jesu als Kleid des Seth aufgewiesen haben, weil diese Kombination ein konstitutives Element der Sethianer darstellt (III 64,1 = IV 75,15). Für die Ursprünglichkeit Jesu in diesem Teil spricht auch sein Vorkommen in den Hymnen (III 67,14 = IV 79,26). Seine enge Verbindung tritt auch vor Augen, wenn ihm zugleich mit Seth ein himmlischer Aufenthaltsort auf dem Leuchter Orojaël zugewiesen wird (III 65,17 = IV 77,13).

Im ersten Teil dagegen kann Christus an allen Stellen interpoliert sein. Das hätte seinen Grund in einer Verchristlichung dieses Traditionsstücks bei der Einfügung in ein christlich-sethianisches Werk:

1. Bei der Lobpreisung, die das dreifach-männliche Kind dem großen Geist und der Barbelo darbringt, wird es verbunden mit dem großen Christus (III 44,2f. = IV 55,12). Wahrscheinlich bildet dieser nicht, wie in der Ausgabe ergänzt, ein Geni-

tivattribut, sondern entsprechend dem Vorschlag von H.-M. Schenke (ThLZ 74 [1979] 20) eine Apposition: "der große Christus, den der große unsichtbare Geist gesalbt hat". Das sieht sehr wie ein sekundärer Zusatz aus.

2. Bei der Emanation des Logos (IV 59,29ff.) wird im Anschluß an seinen aus Geheimbuchstaben bestehenden Geheimnamen ein erklärender Relativsatz angefügt: "welcher ist der Sohn des großen Christus, welcher ist der Sohn des unaussprechbaren Schweigens". Auch der erste Relativsatz kann sekundär sein. Gerade das doppelte ϩⲧϩ ⲡⲗⲓ ⲡϩ läßt auf Einschub schließen.

3. In dem Summarium IV 56,23ff. folgt auf Vater, Mutter, Sohn die fünf Siegel, danach "die unbesiegbare Kraft, welches ist der große [Christus] aller Unbefleckbaren". Da leider der folgende Zusammenhang nicht gut erhalten ist, dürfte auch die Ergänzung Christus nicht absolut sicher sein. Aber auch in solchem Fall wirkt ein solcher Relativsatz mit ϩⲧϩ ⲡⲗⲓ ⲡϩ sekundär.

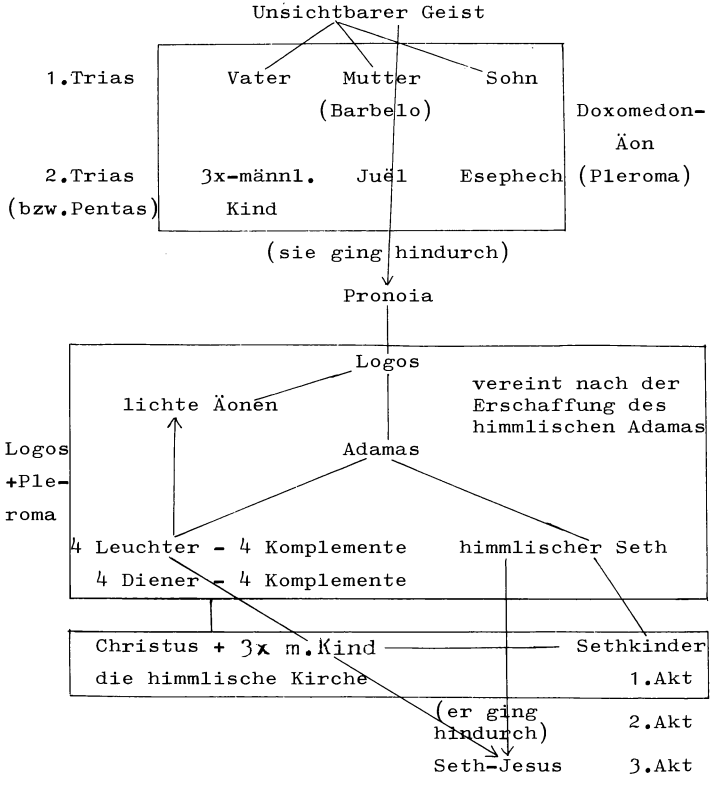
4. War an den zwei vorangehenden Stellen die Version des Codex III nicht vorhanden, so ist der Wortlaut von III 44 gegenüber IV 55,6 wohl durch Homoioteleuton verstümmelt, außerdem in IV ⲬⲤ ergänzt, so daß dieses Beispiel wenig besagt.

5. Auf die Bitte des Pleromas der Leuchter hin erscheint das dreifach-männliche Kind. Mit ihm kommt nach III 54,18ff. "die Größe , die ganze Größe des großen Christus" bzw. IV 66, 6ff. "der Große, der zu allen Größen des großen Christus gehört". Vorher war ja darum gebeten worden, daß der Vater der Vierte für das Geschlecht Seths sein möge. Die Bitte wird insofern erfüllt, als III 55,2ff. = IV 66,14 die geistliche Kirche erwächst. Vielleicht ist die Einfügung mit der Bedeutung Christi erfolgt, weil man die vierte Person konkretisieren wollte. Ursprünglich

mag vielleicht nur "die Größe" oder "der Große aller Größen" dagestanden haben und man hat dann statt Vater Christus eingeführt.

EXKURS II

Graphische Darstellung der Himmelswesen



Erklärung
zur graphischen Darstellung der Himmelswesen

Aus dem unsichtbaren Geist evolutioniert die erste Trias, bestehend aus Vater, Mutter und Sohn. Sie bildet mit einer zweiten Trias den Doxomedon-Äon. Das dreifach-männliche Kind wird durch die Jungfrau Juël und das Kind des Kindes Esephech ergänzt zu der zweiten Trias bzw. einer Pentas, den fünf Siegeln. Durch diese Lichtwelt mit ihrer Herrlichkeitsausstattung geht hindurch die Pronoia. Auf sie folgt der Logos, so daß eine weitere Trias unsichtbarer Geist, Pronoia, Logos entsteht. Der Logos schafft die vier Äonen, läßt vier Leuchter für sie entstehen, die durch vier weibliche Größen komplettiert werden. Dazu kommen noch vier Diener und ihre vier Komplemente. Die sethianische Gemeinde unterwandert die Stellung des Logos. Sie muß ja als dritte Person der Trinität wie in den Stelen des Seth den Adamas, den Vater des Seth, erwarten. Der Ausgleich wird durch Erschaffung des Adamas und seine Vereinigung mit dem Logos herbeigeführt. Nachdem der Logos und das Pleroma um die Identifizierung des göttlichen Geschlechts mit dem Sethgeschlecht gebeten haben, erscheinen Christus und das dreifach-männliche Kind und bilden die himmlische Kirche. Auf seine Bitte hin wird dem Seth vom Kind das Sethgeschlecht geschenkt. Die Erschaffung der Sethkinder erfolgt in drei Akten. Um sie aus der irdischen Not zu erlösen, entsenden die vier Leuchter Seth auf die Erde, der dort als Jesus erscheint.

EXKURS III

Tabelle

zur Erfassung des mythologischen Geschehens in Zahlen

1. Monas: Unsichtbarer Geist

2. Dyas: Unsichtbarer Geist + Pronoia bzw. Barbelo, die Archonten Saklas und Nebruël

3. Trias:
   1. Vater, Mutter (Barbelo), Sohn
   2. Dreifach-männliches Kind
   3. Kind, Juël, Esephech
      (auch als Pentas aufgefaßt)
   4. Unsichtbarer Geist, Pronoia, Logos
      Wegen der Bedeutung des Adamas als Vater des Seth wird mit seiner Erschaffung und seiner Vereinigung mit dem Logos eine theologische Unterwanderung des Logos betrieben zugunsten einer Dreiheit:
      Geist, Pronoia, Adamas
   5. 3 Gruppen von Sethkindern
   6. 3 Welten, durch die das Sethgeschlecht in die Welt gekommen ist

4. Tetras:
   4 Äonen
   4 Leuchter, Syzygoi, Diener, Syzygoi
   Dreifach-männliches Kind + Seth
      (bei Verdoppelung der Namen + Seth = Hebdomas)
   Dreifach-männliches Kind + Christus

3 Gruppen der Sethkinder + Seth

5. Pentas: Dreifach-männliches Kind + Juël + Esephech (= 5 Siegel)

6. Sechsheit: Dreifach-männliches Kind + (4.) Sohn + (5.) Mutter + (6.) Vater (als Inhalt des Doxomedon-Äon)

7. Hebdomas: Unsichtbarer Geist, Barbelo, dreifach-männliches Kind, Juël, Esephech
oder, vielleicht wahrscheinlicher, dreifach-männliches Kind mit Verdoppelung der Namen + Seth

8. Ogdoas: Ogdoas des Vaters
Ogdoas der Mutter
Ogdoas des Sohnes
4 Leuchter + weibliche Komplemente
4 Diener + weibliche Komplemente

9. Hendekas: Hebdomas + 4 Leuchter
(Die hierbei angeführte Ogdoadenspekulation ist fehlerhaft.)

10. Zwölf: 12 Engel des Kosmos

11. Dreizehn: 13 Äonen des Kosmos

12. Vierzig: Summe der 5 Ogdoaden

13. 400⟨000⟩: 400⟨000⟩ Wächter der Sethkinder

14. 130: 130 Jahre als Zeitdauer der Abfassung des Buches durch Seth

15. 5000: 5000 Jahre als Zeitraum, nach dem zur Entstehung des Weltherrschers aufgefordert wird

EXKURS IV
Tabelle
der Hilfsgottheiten,
die eine Schöpfertätigkeit ausüben

Schöpfer	Geschöpf
1. Moirothea	Adamas
2. Prophaneia	vier Leuchter und Seth
3. Plesithea	1. Gruppe der Sethkinder
4. Engel Hormos	2. Gruppe der Sethkinder
5. Edokla	Aletheia und Themissa als Erstlinge der Sethkinder

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 48

Alexander Böhlig

Gnosis und Synkretismus

2. Teil

Alexander Böhlig

Gnosis und Synkretismus

2. Teil

Die Sammlung enthält besonders für Theologen und Religionshistoriker interessante Aufsätze, die in den Jahren 1966 – 88 bei verschiedenen Gelegenheiten an teilweise entlegenen Orten publiziert worden sind. Sie wurden erneut durchgesehen und nach sachlichen Gesichtspunkten in 4 Abteilungen geordnet:

1. Allgemeine Probleme
2. Nag Hammadi
3. Philologisches zu Nag Hammadi
4. Manichäismus

Dieser zweite Teilband behandelt die Themenkreise »Philologisches zu Nag Hammadi« und »Manichäismus«. Er enthält ein ausführliches Register für beide Bände.
Im Zentrum steht die Arbeit des Verfassers an gnostischen Texten und manichäischen Funden. Wie schon in dem vorangegangenen Band *Mysterion und Wahrheit* (Leiden 1968), der in das Register des 2. Bandes aufgenommen wurde, geht es um die Erschließung und Deutungsversuche neu gefundener Texte und ihre religionsgeschichtliche Einordnung. Dabei ist ihr synkretistischer Charakter besonders berücksichtigt, wobei die griechische und orientalistische Umwelt und ihr gegenseitiges Verhältnis, nicht zuletzt aber das Verhältnis von Gnostizismus und Christentum behandelt wird.

Böhlig · Gnosis und Synkretismus 2

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
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 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 Augustinus 127
Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus 135
Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus 164
Exkurs 180
Byzanz und der Orient
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
Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im 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
Nag Hammadi I. 5 312

Das Ägypterevangelium als ein Dokument der mythologischen
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
Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen 399

Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag
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
»Gnosis und Synkretismus« (1. und 2. Teil) 655

Stellenregister 657

Autorenregister 694

Namen- und Sachregister 703

PHILOLOGISCHES 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 Kopfzerbrechen. Mit einem kühnen Versuch glaubt jetzt P. Nagel alle Schwierigkeiten gelöst zu haben. Er stellt in einem sehr interessanten Artikel[1] 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[2], 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, γνῶσις 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[3] in einer Version eine konsequente Übersetzung z.B. des Verbums προελθεῖν "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[4]. 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[5], wenn auch das Metrum der syrischen Urschrift erhalten ist. Für die Kephalaia befürwortet A. Baumstark eine direkte Übersetzung vom Syrischen ins Koptische[6], doch sind seine Schlüsse durchaus nicht so zwingend, wie Nagel meint[7]. 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[8] in den koptischen Text oder als syrische Terminologie[9] gedeutet werden.

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

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. υἷες 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"[10]. Die Herkunft von Gott und die innige Verbundenheit mit ihm soll in diesen Zeilen den Gnostikern bezeugt werden.

EV 39,5: Die Rückführung von ⲘⲚⲦⲦⲀⲄⲒⲢⲈⲚ "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[11]. 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"[12]. 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[13], 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 ⲛ, z.B. ϩⲧⲟⲟⲧ≠ [14], ⲛⲧⲟⲟⲧ≠ [15], ϩⲗⲧⲟⲟⲧ≠ [16], ϩⲓⲧⲟⲟⲧ≠ [17], ϩⲣⲁⲧ≠ [18], ϩⲗⲣⲁⲧ≠ [19], ϩⲗϫⲱ≠ [20], ϩⲏⲧ≠ [21], aber auch ⲟⲩⲧⲱ≠ [22] oder ϩⲗⲣⲟ≠ [23].

Die Verwendung von ⲛⲧⲟⲟⲧ≠ + Suffix als Ersatz des Possessivartikels ist zwar eine interessante Strukturgleichheit[24], doch besagt diese nichts für die Herkunft aus dem Syrischen. Denn der Gebrauch ist bereits innerkoptisch bekannt[25]. 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.

tung von EV 42, 12-13 "die von oben her (Anteil) haben an dieser unermeßlichen Größe" möchte Nagel[26] 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[27].

EV 16,34: Eine Deutung von "durch die Kraft des Wortes" als "kraft des Wortes" ist nicht nötig[28]. Warum sollte, wenn im Neuen Testament von der Kraft des Geistes die Rede ist[29], 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^{e} so ausgedehnt ist[30]. 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[31]: 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 ⲬⲞⲈⲒⲤ als Attribut in vorausgestellter Form bietet[32]! Es braucht sich dabei gar nicht um ein Wortspiel zu

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

27 Zum absoluten Gebrauch von ⲞⲨⲚⲦⲈ- 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[33].

EV 19,35 u.ö. ist kein Beispiel für syrische Phraseologie[34].

EV 30,12 ff. : Die Stelle erscheint am anstößigsten, doch kann auch sie als Übersetzung aus dem Griechischen erklärt werden. Schon J.-E. Ménard[35], an den sich Nagel hier hält[36], 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: ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ [37] ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲁⲥⲧⲁϥ ⲛϥⲛⲉⲥⲥⲉ "Gutes (geschieht, oder: wird geschehen) dem Menschen, der zu sich kommen und erwachen wird". Dem entspräche auf griechisch etwa: καλὸν τῷ ἀνδρί, ὅς ... Im nächsten Satz folgt gleichfalls eine Aussage: ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲉⲓ... "Selig ist der ...". Die Notwendigkeit, im Beginn des ersten der beiden Sätze einen Makarismus zu sehen, der im Koptischen mit ⲛⲉⲓⲉⲧ= hätte übersetzt werden müssen, entfällt und damit auch der Rückgriff auf das Syrische. Wenn Nagel in ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲙ– eine pedantische Wiedergabe von syr. ṭūbaw(hi) l^{e} 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 ...: ⲭⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲱⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲕ ...[38]. 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 ⲙⲙⲟ- vgl. Stern, a.a.O. § 298.

chischen das Hilfsverb ἐστί oder ἔσται, 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[39]. 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: mšm'tʾ "das Ohr" soll fälschlich anstelle von mšwmjtʾ "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.: ϩΥΝΑϹΩΤΜ ΛΤϩΥΝΟΥΝϩ "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[40] macht er den sehr geistreichen Vorschlag, in ΝΟΥΝϩ =

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

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

syr. ʿqrʾ ein verlesenes lqrʾ zu sehen; es wäre ʾ zu ʿ 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 wichige Vorstellung. Die πλάνη hat keine Wurzel[41]. Bei Bardesanes[42] wird davon gesprochen, daß die ὕλη 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"[43]. Um so mehr wird umgekehrt die Verwurzelung als eine besondere Eigenschaft der Lichtgrößen bezeichnet, die von Gott stammen[44]. 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[45]. Das liegt im Wesen

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

42 Patrol. 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[46]. 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 ⲥⲱⲧⲙ ⲉ- 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[47]), 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[48]. M.E. ist zu diesen auch der Ausdruck ⲡⲓⲭⲱⲙⲉ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲧⲁⲛϩ "das Buch der Lebenden"[49] zu zählen. Nagel meint, der Zusammenhang mit Apc 17,8, wo βιβλίον τῆς ζωῆς 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 ʾemmā dhajjē) vorkommt. Aber dieser Gebrauch bei Mani geht sicher nicht auf eine wechselnde Übersetzung von hajjē 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.".

חיא ("Leben" und "Lebendige")[50]. 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[51], 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[52], 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"[53], ein "Buch der Lebenden"[54] oder es sind auch beide Attribute gekoppelt[55]. 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 βίβλος 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[56]. Er sieht in ⲦⲰⲔ "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: ⲠϤϨⲎⲦ ⲦⲎⲔ ⲘⲠϤⲔⲒⲘ [57]. 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[58]. Von ihnen wird gesagt: "Als sie gefestigt worden waren, hatten sie Belehrung erhalten ..."[59]. 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 Manichaean 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 ⲤⲞⲞϨⲈ ⲀⲢⲈⲦϤ 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 πλάνη 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 " ϩⲥⲱⲥⲉ". Hier glaubt Nagel, die Schwierigkeiten mit einem mangelnden Verständnis der syrischen Vorlage erklären zu können[60]. 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 ⲱⲥϩ ist in erster Linie ἀμάω oder (ἀπο)θερίζω 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 πλάνη schildern, sind nach Nagels Deutung Synonyma. Sollte man in ihnen aber nicht vielleicht eine Steigerung sehen? Von allgemeiner Betrübnis (ⲙⲕⲗϩ ⲛϩⲏⲧ) kommt die πλάνη zur Klage; ⲛϩϩⲡϩ wird gerade von der Klage gebraucht, bei der man sich selbst mißhandelt. Schließlich wird mit ⲱⲥϩ von Selbstvernichtung gesprochen. Der oben erwähnte Gedanke, daß der Mangel bzw. die ὕλη 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[61].

Das koptische Wort ⲙⲁϩⲓⲧ 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[62], einerseits wörtlich mit "Weg"[63] in der Art neutestamentlichen Stils, andererseits mit "Raum". Die letztere Bedeutung ist in B vorhanden, begegnet nach Crum[64] 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"[65] 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 ⲘⲀⲐⲒⲦ 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 βάθος 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"[66]. 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 ὕλη 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[67]. 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 ⲘⲀⲈⲒⲦ im Evangelium veritatis derselbe Begriff zugrunde.

An anderen Stellen des Evangelium veritatis glaubt Nagel syrische Wortspiele gefunden zu haben[68]. EV 36,13 ff. möchte Nagel aus der Tatsache, daß auf die Erwähnung Christi die Salbung durch ihn folgt, ein Wortspiel mešīḥā - 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[69], 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.).

des Ägypterevangeliums deutlich. Eine Übersetzung von χρῖσμα durch ⲦⲰϨⲤ erscheint mir deshalb durchaus tragbar[70]; die Übersetzung braucht aber deshalb keineswegs auf eine syrische Vorlage zurückzugehen. Der bilingue Übersetzer konnte das griechische Wortspiel durchaus gewahrt sehen, auch wenn er einen Teil davon ins Koptische übersetzte. Selbst in der griechischen Rhetorik begnügte man sich bei der Paronomasie häufig mit dem Gebrauch von Synonyma[71].

EV 16, 36-39 ⲤⲰⲦⲎⲢ – ⲤⲰⲦⲈ braucht nicht eine geschickte Wiedergabe von syr. pārōqā - purqānâ zu sein; es kann genauso gut einfach die Wiedergabe von σωτήρ – σωτηρία bzw. σῴζειν sein. Im Gegensatz zu Nagel möchte ich übrigens übersetzen: "welcher (der Logos) der ist, den man Erlöser (σωτήρ) nennt, weil der Name des Werkes, das er tun wird, die Erlösung (σωτηρία oder [τὸ] σῴζειν) derer ist, die den Vater nicht erkannt haben". Der adverbiale Ausdruck ϪⲠⲤⲰⲦⲈ "zur Rettung" als Prädikat im nominalen Nominalsatz spricht dafür, daß hier im Griechischen das Verbum gebraucht war[72].

Wenn Nagel in der Aussage EV 17, 1-3 "indem der Name Evangelium der Ausdruck der Hoffnung ist" ein syrisches Wortspiel sehen will, so ist zunächst zu korrigieren, daß ⲞⲨⲰⲚϨ nicht "Ausdruck", sondern seiner Grundbedeutung nach "Offenbarwerden" heißt. Es ist also die Rede davon, daß die Bezeichnung "Evangelium" auf die Offenbarung dessen, was man erhofft, hinweist. Das Christentum hat mit dem Wort "Evangelium" sich aber noch ganz speziell einen Terminus des Kaiserkults zu eigen gemacht[73]. Schon bei den Griechen war εὐαγγέ-

70 Man beachte das häufige Vorkommen von ⲦⲰϨⲤ im Philippusevangelium.

71 Vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik II (2. Aufl. München 1959), S. 700.

72 Vgl. Stern. a.a.O. § 468.

73 Vgl. zu εὐαγγέλιον G. Friedrich in ThWB II 719ff.

λιον und σωτηρία 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[74] ist"? Aus dem Ausdruck "der Name Evangelium", was ja nur periphrastisch für "Evangelium" steht[75], an dieser Stelle eine "worthafte Beziehung zwischen Bezeichnung und Inhalt" zu folgern und ein Wortspiel sbrʾ - sbrtʾ 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 ϢⲘⲚⲞⲨϤⲈ 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[76]. 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[77]. Darum erübrigt sich Nagels Erörterung[78].

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[79]. 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 Täufertums, 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[80] 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[81]. 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[82] 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[1]. Unter gleichem Titel liegt auch eine arabische Schrift vor[2]. Mit beidem hat der Text aus Nag Hammadi Codex VII[3] nichts zu tun. Er gibt ein ὅραμα 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[4]: "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 Miszellen 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: ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲉⲣⲁⲓ ⲛ̄ⲥⲏⲧ̄ⲩ In seiner Ausgabe des Textes von 1973 hat M. Krause[5] diesen Satz noch nicht richtig verstanden: "Als er das (pl.) gesagt hatte, war er in ihm". Ebenso hatte A. Werner in der maschinenschriftlich 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[6]. 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 ὅρασις bzw. das ὅραμα des Petrus einen Schlußstrich ziehen soll? M.E. ist das letztere der Fall.

Zunächst ist zu untersuchen, ob ⲛ̄ⲧⲁϩⲟⲟⲩ und ⲁⲩⲱⲱⲡⲉ koordiniert sind oder Neben- und Hauptsatz darstellen. Grammatisch wäre beides möglich. Wenn in B die Form ⲉⲧⲁϥ auch als Temporalis verwendet werden kann, dürfte das auch in vorklassischem S bei ⲛⲧⲁϥ 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". ⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲉⲣⲁⲓ ⲛ̄ⲥⲏⲧ̄ⲩ dürfte dabei eine Lehnübersetzung des griechischen ἐγένετο ἐν αὐτῷ (bzw. ἑαυτῷ) sein. Zu diesem Ausdruck vergleiche man folgendes: Es ist bezeichnend, daß in den Varianten zu Act 12,11 αὐτῷ und ἑαυτῷ wechseln. Die Bedeutung "zu sich kommen" findet sich auch sonst, z.B. Soph. Philoct. 950 ἀλλὰ νῦν ἔτ' ἐν σαυτῷ γένου , Xen. Anab. 1,5,17 ἐν

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.

ἑαυτῷ ἐγένετο , Polyb. 1,49,8 ταχὺ δ' ἐν ἑαυτῷ γενόμενος καὶ νοήσας τὸν ἐπίπλουν τῶν ὑπεναντίων ἔκρινε παντὸς ἔργου πεῖραν λαμβάνειν ..., Charito 3,9,11 ταῦτα τὰ ῥήματα ψυχὴν ἐνέβηκε 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 (ὅραμα). 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 ἐξείλατό 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 γίνεσθαι ἐν ἑαυτῷ . 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"[7]. 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"[1]. 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[2]. Diese Konstruktion wird auch im Mittelägyptischen verwendet, wenn auch selten[3]. Für das Neuägyptische läßt sich ein solcher Gebrauch für Zahlen nachweisen[4]. 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 ϩλϩ 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.

N̄[5]. Die ursprüngliche Form des nachgestellten Adjektivs ohne eine einführende Relationspartikel ist nur noch in Beispielen wie ⲠⲰϨⲢϬ ⲰϨⲘ "der kleine Junge" erhalten. Doch ist auch die Voranstellung des Adjektivs zu finden[6]. 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[7]? 2. Da im Koptischen ein durch die Relationspartikel N̄ 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: ꜥ§3 pw nj 3pd "das sind viele Vögel". Problematischer ist das zweite Beispiel. Hier wird von einer Gans gesagt, daß sie ḥrj-ḫ'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[8]. 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-

8 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) ⲠⲓⲀⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛⲣⲱⲙⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉⲛ ⲡⲉϥⲛⲁϩⲟ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲱⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟ ⲙⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ "der gute Mensch bringt aus seinem guten Schatz das Gute hervor" (sa hat ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ). 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. ⲟⲩⲭⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲓⲱⲧ steht[9], 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 ϫλϩⲓⲥ "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 ⲡⲓⲧϩλⲓⲟⲥ ⲛ̄ϫλⲟⲩ "das vollkommene Kind"[10] oder ⲡⲧϩλⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲱϩⲣϩ "der vollkommene Sohn"[11]. 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[12]. Würde man das folgende ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧϩ 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. ΠΛΥΤΟΓΘΝΗϹ ΝΝΟΥΤΘ wurde von den Herausgebern des Ägypterevangeliums von Nag Hammadi[13] sowie des Johannesapokryphons[14] 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 ΝΟΥΤΘ "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 ΑΥΤΟΓΘΝΗϹ als Adjektiv übersetzt, dagegen "göttlicher Autogenes" BG 31,18; 32,5; 33,2.

übertreffen, in Mann und Frau trennt[15]; er wird ja direkt als "Archon der Äonen" benannt. Im Gegensatz dazu wird gerade vom λόγος αὐτογενής im Ägypterevangelium gesagt, daß er der "Gott der Wahrheit" sei[16]. Aus solchem Gebrauch von ⲛⲟⲩⲧⲉ ist zu entnehmen, daß "göttlich" nur eine recht allgemeine, belanglose Aussage für eine mythische Figur ist, während die abgrenzende oder auch differenzierende Beschreibung einer Größe, die zu dem recht allgemeinen Bereich "Götter" gehört, wesentlich bedeutungsvoller ist. Um so interessanter ist für uns das Auftauchen einer Übersetzung von αὐτογενὴς θεός in einem Text von Nag Hammadi; so heißt es in der "dreifachen Protennoia": ⲁⲩⲥⲙⲟⲩ ⲁⲡⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛⲱϩⲣⲉ ⲡⲉⲭ̄ⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲁⲁⲧϥ "sie priesen den vollkommenen Sohn, den Christus, den Gott, der von selbst entstanden ist"[17]. Hier wird also der vollkommene Sohn als αὐτογενὴς θεός bezeichnet. Ob Christus an dieser Stelle ein Einschub ist, spielt für unser Problem hier keine Rolle. Für seine Benennung als Gott vergleiche man Ignatius von Antiochia[18]. In unserem Text folgt in den Zeilen 23 - 30 der Lobpreis; in ihm wird ausdrücklich von der Selbstentstehung gesprochen:

Und sie priesen ihn und sprachen:
"Er ist! Er ist! Der Sohn Gottes, der Sohn Gottes.
Er ist es, der ist, der Äon der Äonen,
blickend auf die Äonen, die er erschaffen hat.
Denn du bist durch deinen eigenen Willen entstanden[19].

15 NH V 64, 17ff.

16 S. u. S. 407 f.

17 NH XIII 38, 22f.

18 W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (5. Aufl. Berlin 1958), Sp. 706.

19 ⲬⲠⲤ kann auch γίνεσθαι wiedergeben. Innerhalb der Bibel ist im Paralleltext der Dialektversionen Wechsel mit ϣⲱⲡⲉ zu beobachten; vgl. W.E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford 1939), s. v.

Deswegen preisen wir dich.
ⲘⲀ ⲘⲰ ⲰⲰⲰ ⲉⲓ ἀⲉⲓ ὄⲛ[20] ⲉⲓ
Du Äon der Äonen:
Du Äon, der sich gegeben hat"[21].

Die Wiedergabe von αὐτογενὴς θεός durch den koptischen Übersetzer nötigt uns zur Nachprüfung der entsprechenden Stellen in Ägypterevangelium und Johannesapokryphon. Der Kritiker hat ja durchaus das Recht, die koptische Übersetzung zu prüfen. Es wird sich aber zeigen, daß aus diesen der Protennoia nahestehenden Texten die Auffassung von Nag Hammadi XIII bestätigt werden kann.

Auch vom höchsten Gott, dem unsichtbaren Geist, wird ausgesagt, daß er einer ist, der aus sich selbst entsteht. Man bedient sich dabei der etwas künstlichen Bildung αὐτογένιος im Griechischen, die in der koptischen Übersetzung des Ägypterevangeliums in Codex III als ein mit ⲛ̄ angehängtes Adiectivum übernommen wird[22]. Daß davor noch ⲛ̄ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ eingeschoben ist, dürfte wohl auf eine kommentierende Randbemerkung zurückgehen, die in den Text geraten ist. In der Version des Codex IV ist αὐτογένιος durch ⲡⲓⲭⲡⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ "der aus sich selbst entsteht" wiedergegeben[23], einem appositionell beigefügten Ausdruck. Diese Beschreibung des Urvaters als "von selbst entstanden" ist auch in der Sophia Jesu Christi zu finden, wo er als "der von selbst entstandene Äon" beschrie-

20 Vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I (3. Aufl. München 1959), S. 609. Anm. 6, wo für αὐτόν und ὄν im Neutrum auf E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit I 2 (2. Aufl. Leipzig 1938), S. 66ff., verwiesen wird.

21 Eigenartig ist, daß im gleichen Text NH XIII 39, 6 der gleichen Gottheit, Christus, das Prädikat ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩⲭⲡⲟⲩ "der geschaffene Gott" beigelegt wird. Soll an dieser Stelle etwa nur die Tatsache der Entstehung angesprochen werden, ohne daß die Selbstentstehung zur Diskussion steht?

22 NH III 41, 5f.

23 NH IV 50, 18f.

ben wird. An dieser Stelle ist αὐτογενής vorangestellt: ⲠⲒⲀⲨⲦⲞ-ⲄⲈⲚⲎⲤ Ⲛ̄ⲀⲒⲰⲚ [24]. Hier ist der adjektivische Charakter eindeutig.

Im Ägypterevangelium wird als αὐτογενής insbesondere der Logos bezeichnet. Deswegen und, weil der Ausdruck substantiviert erscheint, hielt man ihn für das Substantiv und sah entsprechend in Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ das Attribut. Allein wird αὐτογενής für den Logos III 50,22 = IV 62,22; III 57,26 (IV zerstört); III 62,26f. = IV 74,12 gebraucht. Selbständig, ohne Beifügung von Logos, aber für diesen steht ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ (III) = ⲠⲒⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ (IV) "der von selbst entstandene Gott" III 52,8 = IV 64,1; III 52,15f. = IV 64,9f.; III 68,16 (IV zerstört); als Apposition zu Logos ist es III 49,17f. = IV 61,19; III 50,19 = IV 62,17f. zu finden. Adjektivisch wird αὐτογενής nach Logos gestellt IV 65,6 = III 53,13: ⲠⲒⲚⲞϬ Ⲛ̄ϢⲀϪⲈ Ⲛ̄ⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ (IV) "der große von selbst entstandene Logos". Hier wird die Nachstellung und Anknüpfung mit Ⲛ̄ schon deshalb gebraucht, weil der Platz vor Logos durch ⲚⲞϬ besetzt ist. In III ist αὐτογενής appositionell nachgestellt: ⲠⲚⲞϬ Ⲛ̄ⲖⲞⲄⲞⲤ ⲠⲀⲨⲦⲞ-ⲄⲈⲚⲎⲤ . Diese Art, das adjektivische Attribut anzuschließen, ist auch sonst gelegentlich im Koptischen zu beobachten[25].

Die Verbindung von αὐτογενής und Gott gewinnt m.E. erst durch die Stellen das rechte Licht, in denen Gott noch besonders qualifiziert wird, so III 55,5f. bzw. IV 66,17ff.

(III) ⲠⲚⲞϬ Ⲛ̄ⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲈⲦⲞⲚϨ ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ Ⲛ̄ⲦⲘⲎⲈ
(IV) ⲠⲒ[ⲚⲞϬ Ⲛ̄ϢⲀϪⲈ] Ⲛ̄ⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲈⲦ[ⲞⲚϨ ⲠⲒⲚⲞⲨⲦⲈ]
Ⲛ̄ⲦⲈ ⲦⲘ̄ⲚⲦⲘⲈ [26]

"der große lebendige von selbst entstandene (Logos), der Gott

24 BG 108. 16f.

25 Vgl. Stern, a.a.O. § 230.

26 Ebenso IV 60, 1ff., wo III zerstört ist.

der Wahrheit". Vergleicht man mit dieser Stelle die folgende, so kommt man immer mehr zu der Überzeugung, daß es sich bei dem selbständigen substantivischen Gebrauch um Ellipsen handeln muß. III 65,13f. bzw. IV 77,9f.:

(III) ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲈⲦⲞⲚϩ ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲚⲦⲘⲎⲈ

(IV) Ⲡ[ⲀⲨⲦⲞⲄⲈ]Ⲛ[ⲎⲤ ⲈⲦⲞⲚ]ϩ ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ϩⲚ ⲞⲨⲘⲚⲦⲘⲈ [27]

"der lebendige von-selbst-Entstandene, der Gott der Wahrheit". Bei all diesen Stellen geht es um Aussagen, die einen in der Lichtwelt wirkenden Gott, den Gott der Wahrheit, dahingehend charakterisieren wollen, daß er als vornehmste Qualität besitzt, von selbst entstanden zu sein, und nicht etwa wie Adamas im Ägypterevangelium durch eine Hilfsgottheit geschaffen zu sein[28]. Man grenzt also diesen so gearteten Gott gegen die Gruppe der "Götter schlechthin" ab. Da diese Charakterisierung von so großer Bedeutung ist, kann man die Bezeichnung elliptisch gebrauchen, so wie man für "die rechte Hand" einfach "die Rechte" sagt. In dem hymnischen Abschnitt des Ägypterevangeliums, in dem ja wohl Jesus angeredet ist, wird αὐτογενής als nachgestelltes Adjektiv III 66,24 verwendet, während IV 79,6f. übersetzt: ⲈⲨϪⲠⲞ ⲈⲂⲞⲖ ⲘⲘⲞⲤ ⲘⲀⲨ]ⲀⲀⲤ ⲠⲈ "indem er ein von selbst Entstandener ist".

αὐτογενής bezeichnet also eine bestimmte Gruppe von Göttern, den höchsten Gott, den Logos, Jesus, so daß es adjektivisches Attribut für mehrere Götter ist; doch bedeutet es ein besonderes Charakteristikum des die Lichtwelt gestaltenden Gottes.

27 Der Ausdruck ϩN OYMNTMⲈ war in der griechischen Vorlage wahrscheinlich präpositionales Attribut; vgl. Schwyzer, a.a.O. II 417; F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (15. Aufl. Göttingen 1979), § 272.

28 Vgl. auch A. Böhlig, Zum "Pluralismus" in den Schriften von Nag Hammadi, o. S. 237.

War die Untersuchung des Attributes αὐτογενής im Ägypterevangelium verhältnismäßig eindeutig, so ist sie für das Johannesapokryphon viel schwieriger, weil die Sachlage komplizierter ist. Beide Texte behandeln ja ausführlich die mythischen Aufgaben, die der Logos zu bewältigen hat. Im Ägypterevangelium hat man ihn durch Interpolation zum Sohn des sogenannten großen Christus gemacht[29]. Im Johannesapokryphon ist dagegen die Stellung, die im Ägypterevangelium der Logos einnimmt, Christus übertragen; doch scheint auch hier die alte Mythologie gelegentlich noch durch[30]. Aus der Zuwendung zum unsichtbaren Geist gebiert die Barbelo, die Partnerin des höchsten Gottes, einen Lichtfunken, der Erstgeborener und Einziggeborener ist. Die besonders betonte Eigenschaft von ihm aber ist, daß er "von selbst entstanden" ist. Der Geburtsakt ist ebenso wie die Erzeugung spiritualisiert. Parallel zum Ägypterevangelium schließt sich die Entstehung dieser Größe an das Erscheinen der Pronoia an. Dieser von selbst Geborene wird mit Christus identifiziert. Zwar erhält dieser den Logos als Mittel für die Schöpfung, doch ist er, der Christus, αὐτογενής bzw. αὐτογένητος[31]. Seine Entstehung, die noch vor der Salbung zum Christus erfolgte, wird so geschildert:

Berolinensis gnosticus 30,6	ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲦⲞⲤ ⲚⲚⲞⲨⲦⲈ
Nag Hammadi III 9,17	ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲚⲚⲞⲨⲦⲈ
Nag Hammadi II 6,17	Ⲡ[ⲬⲢⲞ] ⲞⲨⲀⲀⲦϤ .

Die zuletzt genannte Version bietet also im Gegensatz zu den beiden anderen eine koptische Übersetzung "der von selbst entstanden ist" anstelle des griechischen Adjektivs ohne beigefügtes ⲚⲚⲞⲨⲦⲈ. Man findet im Johannesapokryphon also für Chri-

29 NH IV 60, 7f. (III ist zerstört).

30 Vgl. NH II 6, 10ff. ~ III 9, 10ff. ~ BG 30, 1ff.

31 Für diese Form vgl. BG 30,6; 34,15.

stus entweder die Bezeichnung ⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ oder ⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ . Auf jeden Fall ist Christus also ein Gott, der die besondere Eigenschaft besitzt, daß er von selbst entstanden ist. An einer anderen Stelle könnte man zunächst zweifeln, ob hier ⲡⲓⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ auf Christus zu beziehen ist[32]. Es ist die Rede davon, daß dem sich verkörpernden Willen des unsichtbaren Geistes der Logos folgt, durch den Christus alle Dinge geschaffen hat. Dann heißt es: "der Autogenes-Gott, das ewige Leben und der Wille, der Nus und die Voraussicht, sie stellen sich hin" usw. Im Gegensatz zu M. Krause, dem Herausgeber der Nag-Hammadi-Versionen des Johannesapokryphons, der Autogenes-Gott als Apposition zum Christus des vorangehenden Satzes ziehen will, möchten W.C. Till und H.-M. Schenke, die Herausgeber des Berolinensis gnosticus, den Ausdruck so, wie angeführt, verbinden[33]. Bereits die koptischen Übersetzer bzw. die ihnen vorliegenden griechischen Texte scheinen sich hier nicht klar gewesen zu sein. Daß der von selbst entstandene Gott aber auch hier Christus ist, geht aus dem Zusammenhang hervor. Er ist an dieser Stelle, bei Einbeziehung in die angeführte Reihe, der vom Logos in den Christus umgewandelte Gott. Daß eine solche Transformation vorliegt, kann man aus der Reihe erkennen, die im Ägypterevangelium III 42,7ff. = IV 51,25ff. den Logos neben das ewige Leben und den Willen stellt. Im Johannesapokryphon ist eben alles Traditionsgut, das den Logos im Sinne des Ägypterevangeliums beinhaltet, auf Christus umgeformt. Der von selbst entstandene Gott ist also zum ersten Glied der Reihe geworden, die den unsichtbaren Geist und die Barbelo preist. Wenn im folgenden von der Ehrung gesprochen wird, die dem "Autogenes-Gott, Chri-

32 NH III 10, 21ff. ~ BG 30, 15ff. ~ NH II 7, 11ff.

33 BG 31, 18 Übersetzung.

stus" zuteil wird, so kann man von da aus auf die vorangehende Stelle zurückschließen. Den Schlüssel bietet die Aussage, daß der von selbst entstandene Gott ein Sohn der Barbelo ist. Die Übersetzung der fraglichen Sätze dürfte folgendermaßen lauten:

NH III 11, 3-6 "Der große unsichtbare Geist vollendete den von selbst entstandenen Gott[34], den Sohn der Barbelo, zur Hilfe[35] für den großen unsichtbaren Geist".

NH II 7, 15-19 "Der heilige Geist und die Barbelo vollendeten den von selbst entstandenen Gott, seinen Sohn, damit er dem großen und unsichtbaren, jungfräulichen Geist helfe"[36].

BG 32, 3-8 "Vom Geist wurde der ewige von selbst entstandene Gott[37], der Sohn der Barbelo, vollendet. Denn er half[38] ihm, dem ewigen, jungfräulichen unsichtbaren Geist".

An einer weiteren sich anschließenden Stelle könnte man meinen, daß nun die Identifizierung des Christus mit dem von selbst entstandenen Gott nicht mehr durchgeführt sei. Nag Hammadi III 11,15ff.[39]: "Aus dem Licht - d.i. Christus - und der Unvergänglichkeit durch die Gabe des unsichtbaren Geistes traten seine vier großen Leuchter durch den von selbst entstandenen Gott in Erscheinung". Aus dem Ägypterevangelium wissen wir, daß die vier Leuchter Harmozel, Orojaël, Davithe und Eleleth

34 Vor Z. 4 ergänze M vor ΠΑΥΤΟΓΕΝΗС.

35 ЄΥΠΑΡΑСΤΑСΙС . Vgl. G.W.H. Lampe, A patristic greek lexicon (Oxford 1961) s. v. Vgl. auch παρίσταμαι "helfen".

36 Wörtlich: "daß er sich hinstelle".

37 An dieser Stelle steht ΝΑΥΤΟΓΕΝΗС nach ΠΝΟΥΤЄ.

38 Wörtlich: "Er trat zu ihm".

39 Die Parallelstellen BG 32, 19ff. und NH II 7, 30ff. entsprechen dem Text in dem, worauf es uns hier ankommt.

auf die Bitte des Logos hin durch die Mittlergottheit Prophaneia geschaffen werden[40]. Wenn also im angeführten Text das Licht, aus dem die Leuchter entstehen, mit Christus identifiziert wird, dann aber noch hinzugefügt wird, daß sie "durch den Autogenes-Gott" in Erscheinung treten, möchte man annehmen, daß entweder Christus ganz einfach an der falschen Stelle eingefügt worden ist oder daß bei der christlichen Umarbeitung des Abschnitts sehr breit und schwerfällig möglichst viel in den Satz hineingezwängt werden sollte, so daß man mit dem Autogenes-Gott auch an dieser Stelle eine Spezifizierung von Christus einführen wollte.

Wenn der Autogenes-Gott so mit Christus identifiziert wird, darf es nicht verwundern, wenn er wie dieser als Urschöpfer auch zum ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲈⲦⲰⲢ Ⲛ̄Ⲭ̄Ⲥ̄ gemacht wird (Nag Hammadi III 12,20 = Berolinensis gnosticus 34,11), während an der Parallelstelle Nag Hammadi II 8,22 einfaches αὐτογενής steht, wobei der Sinn nicht mehr verstanden worden ist. An der Stelle, wo Berolinensis gnosticus 34,8f. vom ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲈⲦⲰⲢ Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ spricht, haben demgegenüber die Versionen Nag Hammadi III 12,17f. und II 8,21 ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ.

Selbstverständlich wird auch im Johannesapokryphon der Ausdruck ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ elliptisch gebraucht, so z.B. Nag Hammadi III 12,24 = Berolinensis gnosticus 34,15 = Nag Hammadi II 8,26; Nag Hammadi III 13,1 ~ Berolinensis gnosticus 34,17 ~ Nag Hammadi II 8,31f.; Nag Hammadi III 13,14 = Berolinensis gnosticus 35,17f. = Nag Hammadi II 9,10.

Eine Kontamination von Konstruktionen stellt schließlich Nag Hammadi III 13,6 dar: ⲠⲚⲞϬ Ⲛ̄ⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ Ⲛ̄ⲚⲞⲨⲦⲈ Ⲛ̄Ⲭ̄Ⲥ̄. Hier scheint Nag Hammadi II 9,1f. einen ursprünglicheren Text zu bieten: ⲠⲚⲞϬ ⲠⲀⲨⲦⲞⲄⲈⲚⲎⲤ ⲠⲈⲬ̄Ⲥ̄ "der große Autogenes

40 NH III 51, 14 - 22 = IV 63, 8 - 17.

Christus", während es Berolinensis gnosticus 35,8 heißt: ⲡⲛⲟϭ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ ⲛ̄ⲭ̄ⲥ̄ "der große Gott, der von selbst schaffende Christus". Diese beiden Lesarten scheinen in Nag Hammadi III vermischt worden zu sein.

Auch aus "Zostrianos" können Beispiele für Autogenes-Gott, wie oben behandelt, angeführt werden, so Nag Hammadi VIII 6,8ff.; 6,21; 7,1ff.; 19,6ff.; 30,7ff.

Der vorstehende Versuch hat gezeigt, daß die Konstruktion des vorangestellten Attributs zur Abgrenzung des betroffenen Nomens dienen sollte. Sie dürfte von allgemeinen Grundwörtern ausgegangen sein, um dann zur schärferen Abgrenzung spezieller Charakteristika geführt zu haben. Dabei werden besonders Wörter betroffen, die für die Denkweise bestimmter Literaturen von besonderer Wichtigkeit sind. In den gnostischen Texten hat sich die Aussage, daß ein Gott die bestimmte Qualität besitzt, ein αὐτογενής zu sein, als entscheidendes Abgrenzungsmerkmal herausgestellt.

DAS PROBLEM ARAMÄISCHER ELEMENTE IN DEN TEXTEN VON NAG HAMMADI

Schon bald nach der Auffindung und den ersten Interpretationen der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi stellte sich das Problem ihrer Ursprache. Denn, daß diese Texte auf koptisch verfaßt worden wären, schien schon infolge der Unbeholfenheit der koptischen Sprache unwahrscheinlich zu sein. Vielmehr weisen die komplizierten Gedankengänge vieler dieser Schriften schon in ihrer Ausdrucksform auf die griechische Schule hin, deren Bildung auch Ägypter in ihren Bann zog und aus ihnen sog. Gräkoägypter machte[1]. Auch die christlichen Theologen verwandten, was sie dort gelernt hatten. Nicht ohne Grund verfaßten sie ihre theologischen Werke in Ägypten auf griechisch, während die koptische Sprache, die ja aus der heimischen Volkssprache erwuchs, in erster Linie außer dem liturgischen Gebrauch zur Verbreitung erbaulicher Literatur diente.

Anders gingen die Manichäer vor, die im 3. Jh. bereits nicht nur nach Alexandria[2], sondern auch nach Oberägypten gelangten und wahrscheinlich in Assiut (Lykopolis)[3] ein Mis-

Erstveröffentlichung in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Festschrift f. W. Westendorf), hrsg. v. F. Junge (Göttingen 1984), S. 983 - 1011.

1 A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, s. o. S. 251 - 288.

2 Vgl. das mittelpersische Fragment M 2 in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 301f.

3 Nicht ohne Grund hat der aus Lykopolis stammende Neuplatoniker Alexander (um 300) eine scharfsinnige Streitschrift gegen die Manichäer verfaßt (ed. A. Brinkmann, Leipzig 1895).

sionszentrum errichteten. Gemäß der Missionsmethode Manis wurden auch in Ägypten sowohl kanonische Werke des Meisters als auch erbauliche, katechetische und liturgische Bücher aus dem Syrischen in die geläufigen Sprachen des Landes übersetzt. Der Kölner manichäische Codex ist Zeuge für eine Übersetzung ins Griechische[4]. Der koptisch-manichäische Fund von Medinet Madi[5] bezeugt die Verwendung des assiutischen, auch Subachmimisch genannten Dialekts als koptische Form der autochthonen ägyptischen Missionssprache bei den Manichäern. So mag es sich auch erklären, wenn diese Bibliothek an einem von Assiut verhältnismäßig weit entfernten Ort im Fajum gefunden wurde. Die Frage, ob dabei aus dem Syrischen direkt ins Assiutische übersetzt wurde oder ob man den Weg über das Griechische wählte, ist wohl zugunsten der letzteren Möglichkeit zu entscheiden, weil ja an den gleichen Orten griechisch und koptisch sprechende Bewohner Ägyptens erreicht werden sollten. Daß auch einige sehr kleine syrische Fragmente gefunden worden sind, besagt nichts für die Lösung der Frage; auch die Übersetzung ins Griechische dürfte ja erst am Ort vorgenommen worden sein[6]. Die Manichäer haben sich um ein gut stilisiertes Griechisch bemüht. Gegenüber Einwirkungen semitischen Satzbaus, die ich "mit großer Vorsicht" im Kölner Codex glaub-

4 Ausgabe von A. Henrichs - L. Koenen, Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 19 (1975) 1 - 85; 32 (1978) 87 - 199; 44 (1981) 201 - 318; 48 (1982) 1 - 59. Vgl. auch den Forschungsbericht: Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) ebenda 5 (1970) 97 - 216.

5 C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 4 - 90. A. Böhlig, Die Arbeit an den koptischen Manichaica, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 177 - 187. A. Böhlig - J.P. Asmussen, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980) (vgl. dort weitere Literatur). - Editionen: Manichäische Homilien, ed. H.J. Polotsky (Stuttgart 1934). A Manichaean Psalm-Book, p. II, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938). Kephalaia, 1. Hälfte, ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940). Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966).

6 F.C. Burkitt, The religion of the Manichees (Cambridge 1925), S. 111 - 119.

te annehmen zu können[7], bin ich inzwischen wieder skeptisch geworden[8]. Gegen eine direkte Übertragung aus dem Syrischen ins Koptische spricht die feste Terminologie, mit der die koptischen Texte die mythologischen Größen wiedergeben. So ist eigenartig, daß die Bezeichnung für eine mythologische Größe, die aus dem griechischen Sprachraum (vielleicht aus Ägypten) nach Mesopotamien gekommen zu sein scheint, bei der Verwendung durch die Manichäer einen anderen Namen erhielt als vorher. Im Gnostizismus findet sich ein δοξοκράτωρ [9], kopt. "der die Herrlichkeit hält"[10]. Im einen Text ist damit ein Engel gemeint, der über die Herrlichkeiten herrscht, die eine vorher besprochene Kraft umgeben. Im Ägypterevangelium handelt es sich um die dritte Größe der zweiten metaphysischen Trias, Esephech. Bei Mani findet sich ṣāpēṭ zīwā[11] für den Sohn des Lebendigen Geistes, der die Welt von oben her hält. "Der den Glanz hält" wird bei den Manichäern dagegen griechisch mit φεγγοκάτοχος (lat. splenditenens) wiedergegeben. Von den koptischen Manichaica wird diese Übersetzung durchgängig übernommen.

Wie der Manichäismus hat sich auch der Gnostizismus in seinem Schrifttum des Koptischen bedient. Er hat dabei in einigen Bänden von Nag Hammadi ebenfalls das Assiutische ge-

7 A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani, s. u. S. 490.

8 So begegnet τίνος χάριν auch bei Polybios; vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. v.

9 Unbekanntes altgnostisches Werk, ed. C. Schmidt, neubearb. v. V. MacDermot (Nag Hammadi Studies 13, Leiden 1978), S. 254, 1f.

10 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): NH III 50,2f. = IV 62, 1f.; III 54, 1 = IV 65, 20; III 55, 23 (in IV zerstört); III 62, 6 = IV 73, 17f.; IV 59, 24f. (in III zerstört).

11 Vgl. F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen (Leiden 1939), S. 209. Durch diese mythologische Bezeichnung erfährt man auch etwas von der Sprache Manis. Denn ṣpt kommt nicht im Syrischen vor, sondern im Mandäischen, während das Syrische sbt und zwar nicht im Pe'al, sondern nur im Pa''el hat.

braucht. So sind die Codices I, X und XI in diesem Idiom verfaßt. Auch von der Schrift II,5 sind assiutische Fragmente im British Museum aufgetaucht[12]. Zudem findet sich assiutischer Einfluß auch in sahidischen Texten und geht hier wahrscheinlich auf die autochthone Sprache des Übersetzers zurück. Kann man vielleicht damit rechnen, daß die Manichäer den übrigen Gnostikern ein Vorbild für die Übersetzung solcher Texte lieferten und daß der Dialekt von Assiut als Häretikersprache zunächst auch von diesen verwendet wurde? Daß die in Nag Hammadi gefundenen Schriften nicht vor der 2. Hälfte des 4. Jh's abgeschrieben worden sind, ergibt sich aus Urkunden, die als Kartonage in den Einbänden gedient haben[13]. Aus Fehlern in den Texten (Homoioteleuton, Homoiarkton, Auslassen von Zeilen) ist zu erkennen, daß die uns vorliegenden koptischen Texte bereits auf koptische Vorlagen zurückgehen[14]. Daß diese koptisch-gnostischen Schriften aber aus dem Griechischen übersetzt sind, läßt sich aus mehrfach überlieferten Texten ersehen.

So zeigen z.B. die Parallelversionen des Ägypterevangeliums und die der kurzen Fassung des Johannesapokryphons, daß hier eine griechische Vorlage mehrfach ins Koptische übersetzt worden ist. Dabei ist die Übertragung bzw. Beibehaltung griechischer Begriffe in der einen Version häufiger als in der anderen. Auch Fehlübersetzung, die auf griechischen Urtext zurückgehen muß, kommt vor. So wird z.B. δόξα einmal nicht mit ЄΟΟΥ , sondern

12 Ch. Oeyen, Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen "Schrift ohne Titel", in: Essays on the Nag Hammadi texts in honour of P. Labib, hrsg. v . M. Krause (Nag Hammadi Studies 6, Leiden 1975). S. 125 - 144.

13 J.W.B. Barns - G.M. Browne - J.C. Shelton, Greek and Coptic Papyri from the cartonnage of the covers (Nag Hammadi Studies 16. Leiden 1981), S. 11. 139.

14 Z.B. im Ägypterevangelium fehlerhafte Auslassung von IV 55, 4 - 7 ΜΝ ΝΙΓЄΝЄΛ ΝΣΟΟΥΤ· ΝΙЄΟΟΥ ΝΤЄ ΠΙѠΤ ΝΙЄΟΟΥ ΝΤЄ ΠΙΝΟϬ ΝΧϹ ΜΝ ΝΙΓЄΝΟϹ ΝΣΟΟΥΤ· in III 44, 19 infolge Homoioteleuton. III 55, 21 fehlen wegen Homoioarkton genau zwei Zeilen.

mit COOYN wiedergegeben[15]. Außerdem begegnen wörtliche Umsetzungen griechischer Redewendungen. ЄI (ЄBOλ) ЄTMHTЄ für ἔρχεσθαι εἰς μέσον "hervortreten" findet sich im Evangelium veritatis[16], ϢѠΠЄ ϨΡΑΙ ΝϨΗΤϤ für γίνεσθαι ἐν ἑαυτῷ "zu sich kommen" in der Petrusapokalypse[17].

Wenn auch für die Nag-Hammadi-Schriften weitgehend eine griechische Vorlage, ja sogar ein griechisches Original angenommen wird[18], so ist doch immer wieder die Frage nach der Bedeutung aramäischer bzw. syrischer Elemente für den Entstehungsort dieser Schriften gestellt worden. Das Problem muß allerdings differenziert behandelt werden. Es ist dabei auch noch zwischen Hebraismen und Aramaismen zu unterscheiden, so daß folgende Fragen zu stellen sind: 1. Wo liegen semitische Wortspiele vor und was tragen sie zur Lokalisierung des Textes bei, 2. woher kommen Semitismen, wenn sie bereits in der griechischen Vorlage zu finden sind, 3. gehen solche Erscheinungen auf aramäische oder hebräische Einflüsse zurück, so daß von einem semitisch beeinflußten Griechisch gesprochen werden muß, 4. liegen literarische oder mündliche Überlieferungen in einem semitischen Idiom vor, die als Quellen diese Texte beeinflussen, 5. ist für gewisse Schriften die direkte Übersetzung aus einem Zweig des Aramäischen anzunehmen, 6. um welche zeitlich oder geographisch verbreitete Form handelt es sich beim Aramäischen?

Vor Eintritt in die Einzeluntersuchung ist zu klären, was unter "aramäisch" oder "syrisch" zu verstehen ist[19]. Das ist schon

15 Im Ägypterevangelium IV 52, 17.

16 I 19, 19; 20, 8; 26, 4. 27; 45, 5. Zum Griechischen vgl. W. Bauer, Wörterbuch, s. v. μέσος .

17 VII 84, 11f. Vgl. A. Böhlig, Zur Apokalypse des Petrus, o. S. 396 f.

18 Vgl. B.A. Pearson - S, Giversen, Nag Hammadi Codices IX and X (Nag Hammadi Studies 15, Leiden 1981), S. 14f.

deshalb notwendig, weil in den Texten von Nag Hammadi die Bezeichnungen "syrisch" und "hebräisch" auch vorkommen. "Aramäer" war die Selbstbezeichnung des im Alten Testament erwähnten Volkes Aram[20]. Dieses Volk hatte eine eigene Sprache, die lange Zeit als Verkehrssprache, als lingua franca, im Vorderen Orient gebraucht wurde[21]. Die Phase des Aramäischen, in dem auch Abschnitte des Alten Testaments abgefaßt sind[22], wird als Amtssprache des Achämenidenreiches auch Reichsaramäisch genannt[23]. Bei den Griechen waren die Aramäer nicht unter diesem Namen, sondern als Σύροι bekannt, wie Poseidonios weiß, der ja aus Apamea stammte; ihre Sprache wurde mit συριστί bezeichnet[24]. Der Name "Syrer" ist eine Verkürzung von "Assyrer" und meint zunächst die Untertanen des neuassyrischen Reiches, beschränkt dann aber "den Namen auf die nordwestlichen Semitenländer (im Gegensatz zur volleren Form, die für die Tigrisgegenden gebraucht wurde) und bezeichnet damit endlich die in diesen vorherrschende Nationalität, so daß nun allerdings Σύροι = Ἀραμαῖοι war"[25]. Daß die Aramäer spä-

19 Vgl. Th. Nöldeke, Die Namen der aramäischen Nation und Sprache, Ztschr. d. Dt. Morgenl. Ges. 25 (1871) 113 - 131. In neuester Zeit ist an Hand der Funde der letzten Jahrzehnte besonders von J.A. Fitzmyer ein Bild der aramäischen Sprache entworfen worden; vgl. A wandering Aramean. Collected Aramaic Essays. Missoula, Montana 1979; vgl. insbesondere : The languages of Palestine in the first century a. d., S. 29 - 56, und : The phases of the Aramaic language, S. 57 - 84. Vgl. jetzt auch K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Göttingen 1984).

20 Gen 10, 22.

21 2 Reg 18, 26; Jes 36, 11.

22 Esra 4,8 - 6,18; 7, 12 - 26, Dan 2,4 - 7,28, Jer 10, 11, Gen 31, 47.

23 Fitzmyer, a.a.O. 59, berichtet von der Namengebung durch den Iranisten J. Markwart.

24 Man bedenke das Vorkommen von συριστί bereits bei Xenophon, Cyrup. 7, 5,31, und im 3. Jh. a. Chr. n. in Pap. Petri III, p. 14.

25 Nöldeke, a.a.O. 115. Bereits in Pap. Lansing 10, 5 (ca. 1100 a. Chr. n.) scheint srt zur Bezeichnung einer syrischen Gefangenen vorzukommen. St. Langdon möchte srt auf sūrītū zurückführen, das aus saburtu entstanden wäre. Es würde sich dann um das Gebiet des Mitannireiches des 14./15. Jh's a. Chr. n. handeln, das damals das nördliche Syrien umfaßte. Diese Erklärung würde weit in die

ter sich selber den Namen "Syrer" beilegten, geht nicht erst auf die Christianisierung zurück, sondern die Juden nannten bereits den palästinischen Dialekt des Aramäischen "Syrisch"[26]. Das mag aus dem Griechischen stammen. Ist dies richtig, so würde der Gebrauch von συριστί für ein griechisches Original des in dem Fund von Nag Hammadi vorhandenen Philippusevangeliums sprechen[27].

Von Aramäisch (ⲘⲘⲚⲦⲤⲨⲢⲞⲤ) ist dort an zwei Stellen die Rede. NH II 56, 3 ff. wird Jesus Christus analysiert als einer, der aus zwei verschiedenen Arten von Namen besteht. Jesus ist ein verborgener Name, den man nicht in andere Sprachen übersetzen oder aus ihnen ableiten kann; er bleibt immer der gleiche. Christus dagegen ist ein offenbarer Name, der auf aramäisch "Messias", griechisch "Christos" heißt. 63, 21 ff. wird die Eucharistie mit Jesus identifiziert. Zur Begründung wird auf das aramäische (ⲘⲘⲚⲦⲤⲨⲢⲞⲤ) parīsātā hingewiesen, als dessen koptisches Äquivalent ⲡⲉⲧⲡⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ "was ausgebreitet ist"[28] gegeben wird. Das ist Bezeichnung der Hostie, die sich als prīstā im Syrischen findet. Da das Philippusevangelium eine valentinianische Schrift ist, steckt hinter dieser Deutung die Vorstellung vom "ausgestreckten Jesus" (διὰ τοῦ σταυροῦ ἐπεκταθέντα)[29]. Weil das gleiche Verbum auch die Bedeutung "teilen" und "austeilen" besitzt[30], kann Kreuzigung und Brot-

Vergangenheit zurückgehen und die Bezeichnung der Gegend verselbständigen. Vgl. E. Segelberg, The Antiochene background of the Gospel of Philipp, Bull. de la Société d' Archéol. Copte 18 (1966) 209.

26 G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (2. Aufl. Leipzig 1905), S. 2.

27 ⲘⲘⲚⲦⲤⲨⲢⲞⲤ II 56, 8; 63, 22. Vgl. E. Segelberg, a.a.O. 205ff.

28 Der Relativsatz kann entweder als Maskulinum oder als Neutrum übersetzt werden. Für Neutrum spricht das Femininum im Aramäischen.

29 Vgl. Iren., adv. haer. I 4, 1.

30 M. Jastrow, Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic literature and Targumim (New York 1950), S. 1232f.

brechen miteinander verbunden werden. Brotbrechen und Eucharistie gehören ja bereits auf Grund der jüdischen Tradition zusammen oder sind sogar gleich[31].

Was mit συριστί (ⲘⲘⲚⲦⲤⲨⲢⲞⲤ) gemeint ist, darf wohl nicht mit dem, was im Universitätsunterricht "Syrisch" genannt wird, gleichgesetzt werden. Wenn man die Entstehung des Philippusevangeliums in die 2. Hälfte des 2. Jh's setzt, so hat man es mit einer Zeit zu tun, in der das Syrische die Stufe des Mittelaramäischen noch nicht überwunden hatte[32]. Das kurze a, das in parīsāṯā vor dem Ton noch erhalten ist, weist auf einen Entwicklungszustand hin, der erst im 3. Jh. n. Chr. abgeschlossen wird[33].

Neben der Bezeichnung ⲘⲘⲚⲦⲤⲨⲢⲞⲤ = συριστί begegnet auch ἑβραϊστί (ⲘⲘⲚⲦϩⲈⲂⲢⲀⲒⲞⲤ) . Das kann sowohl "hebräisch" als auch "aramäisch" bedeuten[34]. Josephus wie auch der Evangelist Johannes haben dabei keinen Unterschied gemacht. Im Philippusevangelium wird der Name Jesus hebräisch gedeutet[35]. יְשׁוּעַ wird mit hebräischem יְשׁוּעָה "Erlösung" erklärt[36]. Auch in der titellosen Schrift II,5 von Nag Hammadi wird auf das Hebräische zurückgegriffen, wenn die Hebräer für den Namen der Lebenseva, der Mutter bzw. Gattin des Herm-

31 Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (4. Aufl. Göttingen 1967), S. 168f.

32 Vgl. Fitzmyer, a.a.O. 63, der das Syrische zum Spätaramäischen rechnet. Sehr zu beachten ist seine Erkenntnis, daß das Syrische mit dem ihm zeitlich parallelen Jüdisch-Aramäischen einen reichlichen Gebrauch griechischer Wörter gemeinsam hat.

33 Vgl. K. Beyer, Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur, Ztschr. d. Dt. Morgenl. Ges. 116 (1966) 242 - 254, besonders 244. Anm. 6. J.-É. Ménard, L' évangile selon Philippe (Strasbourg 1967). S. 71 und 168ff., sowie H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente (Bonn 1969), S. 182ff., haben die aramäische Form nicht richtig verstanden.

34 Dalman, a.a.O. 1.

35 II 62, 13.

36 I 1, 15 wird davon gesprochen, daß der apokryphe Jakobusbrief in hebräischen Buchstaben geschrieben sei.

aphrodites, einer Menschengestalt, die vor Adam erschaffen wurde, verantwortlich gemacht werden[37].

In der Bibliothek von Nag Hammadi findet sich der Name "Hebräer" für die Juden als Vorstufe der Christen, eigentlich aber der christlichen Gnostiker. Im Philippusevangelium heißt es da, daß ein Hebräer einen Hebräer hervorbringt[38], daß aber, wer den christlichen Glauben nicht angenommen hat, noch Hebräer ist[39]. In die gleiche Richtung geht die Aussage, daß die Christen bzw. Gnostiker als Hebräer nur eine Mutter, erst als Christen aber Vater "und" Mutter haben[40]. Im Tractatus tripartitus werden im Gegensatz zu den Griechen die Hebräer als ψυχικοί angesehen[41]. Oder werden vielleicht die Vertreter der Großkirche als Hebräer betrachtet, weil ja von den Valentinianern "die Apostel und Apostolischen"[42] so bezeichnet werden[43]? Maria ist weder von irgendwelchen Archonten noch vom Geist geschwängert worden; Jesus hat durchaus einen irdischen Vater, sonst würde ja auch im Vaterunser nicht "im Himmel" hinzugefügt werden. Diese menschliche Geburt ist aber ein Anstoß für die Vertreter der Großkirche, die durch das Wirken des Geistes die Jungfrauengeburt beweisen wollen. Wird hier von den Gnostikern die Theologie des Ignatius "Sohn Gottes ... aus der Jungfrau geboren" angegriffen[44]? Die Betonung der

37 II 113, 30 - 35. Hiermit wird auf Gen 3, 20 zurückgegriffen, wo Eva als Mutter aller Lebenden bezeichnet wird.

38 II 51, 29f.

39 II 62, 5f.

40 II 52, 22.

41 I 110, 34. Vgl. auch die Einleitung zur Editio princeps: Tractatus tripartitus, p. II et III, ed. R. Kasser - M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel - J. Zandee (Bern 1975), S. 13.

42 II 55, 29.

43 F.M.M. Sagnard. La gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée (Paris 1947), S. 511f.

44 Ignat., Smyrn. 1, 1. Das würde naheliegen, wenn man Antiochia als Entstehungsort des Philippusevangeliums ansieht.

Taufe Jesu verstärkt das Argument der Gnostiker. "Hebräer" kann bei den Gnostikern also sowohl Juden als auch Kirchenchristen bedeuten, insbesondere soweit letztere sich an die alttestamentliche Botschaft anschließen.

Die andere Bezeichnung für die Juden, Ἰουδαῖοι , wird im Philippusevangelium fast immer mit ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ wiedergegeben [45]. Sie wird für die Nationalität gebraucht, die aber zugleich den Charakter der Religion mit umfaßt. ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ dürfte die aramäische Form ohne Artikel zugrunde liegen. Nach der Meinung des Tractatus tripartitus haben die Juden ihre Schriften verschieden interpretiert und sich dabei in Schulen (αἱρέσεις) aufgespalten[46].

Aramaismen bzw. Hebraismen gehen in den Texten von Nag Hammadi auf verschiedene Gründe zurück. 1. Mit gewissen Namen knüpft die gnostische Spekulation an biblische Tradition an. Seth als der Träger des Lichts ist der nachgeborene Sohn Adams[47]. Der Licht-Adamas ist eine gräzisierte Ableitung von Adam. Er ist der unverderbliche Mensch, eine Vorform Adams z.B. im Ägypterevangelium[48]. Als solcher ist er der Vater des göttlichen Seth und wird in dieser Eigenschaft in den Stelen des Seth[49] gepriesen, ebenso wie ihn die Schrift Zostrianos[50] als "vollkommenen Menschen" erwähnt. Im "Denken der Norea"

45 I 112, 22, II 62, 26; 75, 30. 33. Die gleiche Form findet sich in der assiutischen Version des Johannesevangeliums, während im Thomasevangelium Ἰουδαῖος steht (II 40, 24).

46 I 112, 20.

47 Gen 4, 25. Zu seinem Vorkommen in der Gnosis vgl. B.A. Pearson, The figure of Seth in gnostic literature, in: The rediscovery of gnosticism II, ed. B. Layton (Leiden 1981), S. 472 - 504.

48 Vgl. III 49, 19 = IV 61, 20, III 50, 20 = IV 62, 19, III 51,6 = IV 62, 31, III 51, 21 = IV 63, 17, III 55, 18 = IV 67, 3, III 65, 15 = IV 77, 12.

49 In der ersten Stele des Seth VII 118,25 - 121,16. Hier wird er als ⲅⲉⲣⲁⲇⲁⲙⲁⲥ bezeichnet. S. u. Anm. 52.

50 VIII 6, 26; 30, 4 wird ebenfalls der Geradamas mit Adam identifiziert und als Vater des Seth bezeichnet.

erscheint Adamas als Wiedergabe von ἄνθρωπος , der hier der höchste Gott ist[51]. Auch in Wortspielen wird Adamas verwendet. ⲅⲉⲣⲁⲇⲁⲙⲁ(ⲥ) eine Weiterbildung von ⲁⲇⲁⲙⲁⲥ , kann entweder als hybride Bildung aufgefaßt werden, wobei der erste Bestandteil griechisches γερ- wie in γέρων wäre, "der Alt-Adam, Uradam", oder als Zusammensetzung mit hebräischem גֵּר "Fremder" in der Bedeutung "Fremd-Adam" im Sinne von "fremder, himmlischer Adam"[52].

In der titellosen Schrift NH II,5 erscheint Israel als Erstgeborener Sabaoths in der Engelkirche und wird gedeutet als "der Mensch, der Gott sieht"[53], eine hebräische Interpretation, die bereits aus Philon bekannt ist[54]. Doch auch im biblischen Sinn als Volk begegnet Israel in anderen Schriften[55].

Der alttestamentliche Jakob dürfte in der einen Version des Ägypterevangeliums zu finden sein, während in der anderen er in den Bruder des Herrn, Jakobus, verwandelt zu sein scheint[56].

2. Gewisse Namen dienen der Charakterisierung und geben

51 IX 27, 26; 28, 30. Zum Problem vgl. H.-M. Schenke, Der Gott "Mensch" in der Gnosis (Berlin 1962). Im Ägypterevangelium klingt das noch in III 49.8ff. an.

52 Den Stand der Deutung hat H.M. Jackson zusammengefaßt: Geradamas, the celestial stranger, NTS 27 (1981) 385 - 394. Er schlägt eine semitische Zusammensetzung vor; seine Verbindung mit samaritanischen Sekten erscheint mir allerdings etwas gewagt. Die Ablehnung von γερ- , dem Stamm von "Greisenalter", wegen seines pejorativen Sinns trifft nicht zu. In damaliger Zeit war diese Altersstufe durchaus mit Würde versehen. Als Greis sollte Adamas eine hervorragende Persönlichkeit sein und zugleich den Charakter des Uralten besitzen. Stellen, an denen ⲅⲉⲣⲁⲇⲁⲙⲁⲥ in Nag Hammadi begegnet, sind: II 8, 34, VII 118, 26, VIII 6, 23; 13, 6; 51, 7, IX 6, 6.

53 II 105, 24.

54 De Abrahamo 57: "Denn in hebräischer Sprache wird dem Volk der Name Israel beigelegt, was verdolmetscht ist 'der Gott sieht'". De praemiis et poenis 44: "Zu diesen gehört (der Mann), der chaldäisch 'Israel', griechisch 'Gott sehend' genannt wird". Auch in der Oratio Josephi begegnet diese Deutung.

55 II 42, 14; 136, 6; 137, 11.

56 Vgl. A. Böhlig, Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus, s. o. S. 164 f.

die Funktion der betreffenden mythischen Größe wieder. Für diesen Gebrauch stehen griechische und semitische Bildungen zur Verfügung. Griechische Beispiele sind: δοξομέδων "Herrlichkeitsherr", δοξοκράτωρ "Herrlichkeitshalter", παντοκράτωρ "Allherr", αὐτογενής "von selbst Entstandener", μοιροθεά "Schicksalsgöttin". Semitische Beispiele dagegen sind: ΔΕΡΔΕΚΕΑC ist in der Paraphrase des Sēem[57] der Erleuchter, der das Licht erlöst. Der Name geht auf aramäisch dardqā "Jüngling" zurück, wahrscheinlich auf eine um j erweiterte Form derdeqjā (vgl. ʿarṭeljā "nackt" von ʿarṭel). Sie wurde mit griechischer Endung versehen[58]. Zur Entwicklung von -ja- zu -ea- vgl. legio > λεγεών [59]. Sammaël "der blinde Gott"[60] kommt von smj, wohl Intensivform, bei der das j zwischen den beiden Vokalen nicht erhalten blieb. Er stellt eine mythologische Größe dar, die auch im Judentum als böser Engel oder Satan begegnet[61]. Sambathas [62] ist die Gottheit der Siebenheit. Sie ist in der titellosen Schrift II,5 das weibliche Komplement des Oberarchon. Man könnte den Namen " πρόνοια Σαμβαθᾶς , d.i. die Siebenheit" unter Umständen auf das dialektische (dorische) Σαμβᾶθη zurückführen[63]. Näher liegt es aber, von der Erklärung "Siebenheit" aus auf aramäisches šabbattā, das mit griechischer Endung versehen wurde, rückzuschließen[64]. Auch Saklas ist ein

57 VII 8, 24; 32, 35f.

58 Ohne griechische Endung VII 1, 5.

59 Vgl. A. Böhlig, Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament (2. Aufl. München 1958). S. 99. Man denke bei dieser lautlichen Erscheinung auch an die Aussprache von ea als ja im Armenischen.

60 In der titellosen Schrift II 103, 18. Dagegen wird er in der Hypostasis der Archonten II 87, 3f.; 94, 25 als "Gott der Blinden" gedeutet. Das ist vielleicht sekundär, denn 86, 27 heißt es: "Ihr Oberster ist blind".

61 Vgl. Pirque R. El. 13. 27 (Billerbeck I, 139).

62 II 101, 27.

63 Zu Sambethe vgl. Pauly - Wissowa, RE 2. R., Bd. 1. Sp. 2119 - 2121.

64 Vgl. A. Böhlig in der Editio princeps (A. Böhlig - P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo [Berlin 1962]), S. 45.

mit griechischer Endung versehenes aramäisches Wort: śaklā "der Tor"[65]. Sehr häufig kommt es auch ohne Endung vor[66]. Es wird Sammaël und Jaldabaoth gleichgesetzt[67]. Jaldabaoth selbst, der besonders geläufige Name des Oberarchonten, ist verschiedentlich erklärt worden. Einen wirklich einleuchtenden Vorschlag hat erst G. Scholem unterbreitet[68]. Er sieht in dem Namen jāled-Abaōth "begetter of Abaoth", wobei er Abaoth als eine Variante von Sabaoth betrachtet, wie sie sich in den Zauberpapyri findet. Der etymologische Sinn des Namens Jaldabaoth ist von den Gnostikern wahrscheinlich nicht mehr verstanden worden. Um so mehr halte ich es deshalb im Gegensatz zu Scholem für möglich, daß man sich an ihm mit Volksetymologien versucht hat. So wird in der Tat mit Scholem die Deutung der titellosen Schrift phantastisch zu nennen sein; als Volksetymologie ist sie an der Stelle jedoch nicht unbedingt abzulehnen. H.-M. Schenke hat "Jüngling, setze über zu diesen Orten" als Übersetzungsversuch von jaldā bʿot (Jüngling, tritt hin) angesehen[69]. Eine andere bereits von A. Hilgenfeld und H. Leisegang gebotene Erklärung "Sohn des Chaos" erschien von der Bezeichnung "Sohn des Abgrunds"[70] her recht wahrscheinlich; doch konnte Scholem zeigen, daß die philologische Grundlage dafür fehlte, weil die Edition, auf der der lexikalische Beweis beruhte, fehlerhaft war[71].

65 II 11, 15ff.

66 II 95, 7, III 57, 16. 21; 58, 24, IV 69, 1, V 74, 3. 7, XIII 39, 27.

67 II 11, 15, XIII 39, 27. Das Nebeneinander von jüdischen Namen hat G. Scholem bereits in ZNW 30 (1931) 170 - 176 besprochen.

68 Jaldabaoth reconsidered, in: Mélanges d' histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech (Paris 1974), S. 405 - 421. Die Etymologie von Scholem hat inzwischen M. Black angegriffen: An aramaic etymology for Jaldabaoth?, in: The New Testament and Gnosis (Essays in honour of R.McL. Wilson), ed. A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (Edinburgh 1983), S. 69 - 72. Er möchte den Namen auf jaldā bēhūt "Sohn der Schande" zurückführen.

69 ThLZ 84 (1959) 249, Anm. 22; 251, Anm. 39.

70 II 103, 24.

71 Scholem, a.a.O. 408.

Barbelo(n) ist ebenfalls ein Name, dessen etymologische Bedeutung den Gnostikern nicht mehr bewußt gewesen sein dürfte. Ob man wohl in b'arba' 'elōh "in vier ist Gott" den Hinweis auf ein Tetragramm erkennen darf, sei es יהוה oder einfach ἀρχή ? Achamoth ist schon aus der Überlieferung der Kirchenväter als gefallene Sophia bekannt[72]. Sie soll die ἐνθύμησις der oberen Sophia sein, die vom Pleroma abgetrennt worden ist. Merkwürdig mutet nun an, wenn im Philippusevangelium ein Unterschied zwischen ϬΧΛΜѠΘ und ϬΧΜѠΘ gemacht wird[73]: "Ein Unterschied besteht zwischen Echamoth und Echmoth. Echamoth ist die Weisheit schlechthin. Aber Echmoth ist die Weisheit des Todes, d.i. die den Tod kennt, die die kleine Weisheit genannt wird". Die aramäische Grundlage von ϬΧΜѠΘ ist wohl ḥekmāṯā (so Plural von syrisch ḥekmṯā), während ϬΧΛΜѠΘ auf ḥekamāṯā zurückzuführen ist, wobei das zweite kurze a in offener Silbe vor dem Ton noch nicht weggefallen ist. Die Silbe -ōt kann auch eine Endung in Analogie zu Namen wie Sabaoth, Abaoth sein. Kann die Differenzierung im Vokalismus auf die noch nicht volle Durchführung der Regel, daß vor dem Ton die zweite von zwei mit kurzem Vokal versehenen offenen Silben vokallos wird, im Übergang vom Mittel- zum Spätaramäischen ihren Grund haben? Nach E. Segelberg[74] kann die Form ḥekmōt durch Volksetymologie zur Deutung "Weisheit des Todes, Todeswisserin" geführt haben.

3. Die Möglichkeit der Anwendung von Volksetymologien wird verstärkt durch das Vorhandensein von Wortspielen. Bei alledem ist natürlich darauf zu achten, wieweit das verarbeitete Material einer Tradition entnommen und wie es gnosti-

72 Vgl. Iren., adv. haer. I 4, 1.

73 II 60, 10 - 15.

74 A.a.O. 220.

schen Ideen dienstbar gemacht wird. So begegnet ein Wortspiel, das in der Hypostasis der Archonten (NH II,4) und in der titellosen Schrift II,5 gebraucht wird, bereits in jüdischer Tradition. In Bereschit Rabba[75] wird חִוְיָא "Belehrer" und חִוְיָא "Schlange", חַוָּא "Eva" und חַוָּא "leben" miteinander verbunden. In den gnostischen Schriften ist von einem Belehrer oder vielmehr von einer Belehrerin die Rede. Die ursprüngliche Bedeutung ist feminin, weil ein geistiges Weib gemeint ist, das durch die Schlange wirkt. Als das geistige Weib die Schlange verließ, "wurde die Unterweiserin von der Schlange hinweggenommen, und sie ließ sie (die Schlange) allein zurück als choïsch"[76]. Als Schlange ist der Belehrer maskulin[77]. חִוְיָא , das entweder feminines oder maskulines Partizipium (versehen mit Artikel) vom Pʿal des Verbums חַוָּא ist, kann durch andere Vokalisation als חִוְיָא "Schlange" gelesen werden. Das Wortspiel stammt aus dem palästinischen Aramäisch, weil im Syrischen das Partizipium von ḥwj nur vom Paʿʿel gebildet werden könnte. Während in der Hypostasis der Archonten direkt von der Schlange als dem Belehrer gesprochen wird, wird sie in der titellosen Schrift nur angedeutet, ist aber unbedingt gemeint. Auch hier ist von einer geistigen Frau die Rede. Der "Belehrer" ist aber das "Tier". Das heißt aramäisch חֵיוְיָא ; es bedarf also nur der Metathesis zweier Konsonanten, um diese Verbindung herzustellen. Außerdem kann "Tier" im Alten Testament auch speziell die Bedeutung "Schlange" annehmen. In der titellosen Schrift wird die Verführung durch die Schlange, d.h. "das Tier, das weiser als sie alle ist", berichtet[78]. Dem geht aber eine metaphysische Erklärung

75 20, 11.

76 In der Hypostasis der Archonten II 90, 11.

77 In der Hypostasis II 89, 32; 90, 6.

78 II 118.20 - 120.6.

voraus, in der von der Herkunft des Belehrers gesprochen wird. Die Sophia Zoe hat, um den Archonten zuvorzukommen, einen zweiten Menschen geschaffen. Dessen Mutter wird "hebräisch" "Lebenseva, die Unterweiserin des Lebens"[79] genannt. Hierdurch wird der Name חַוָּא "Eva" in das Wortspiel mit einbezogen. Diese Eva, die Tochter der Sophia Zoe, wird als Belehrerin zu Adam gesandt, um ihn zu erwecken[80]. Mit der Einführung der geistigen Frau, die auch im Anfang der Adamapokalypse anklingt[81], entspricht dieser Text ganz den Vorstellungen der Hypostasis der Archonten. Neu ist, daß die Mächte im "Tier" den Sohn der geistigen Eva sehen. "Die Deutung (ἑρμηνεία) von "das Tier" ist "der Unterweiser"; denn sie fanden, daß er weiser war als sie alle"[82]. Der Belehrer hat die gleichen Eigenschaften wie die Schlange. Die Möglichkeiten aramäischen Wortspiels führen zur spielerischen Spekulation, die die verschiedenen Personen und Gestalten austauscht.

Gleichfalls in der Hypostasis der Archonten und der titellosen Schrift II,5 finden sich auch Wortspiele mit dem Namen Adam[83]. Von dem irdischen Menschen Adam, der nach Gen 2,7 aus "Staub von der Erde" (ʿāpār min hāʾadāmā) gebildet und mit Lebensodem versehen worden ist, hören wir in der Hypostasis, daß er von den Archonten geschaffen worden ist als ein choïsches Wesen. "Sie bildeten ihren Menschen, der gänzlich choisch ist"[84]. Die Bemerkung, daß Gott dem Menschen "Lebensodem" (nišmat ḥajjīm) einhauchte (Gen 2,7), wird auf den Oberarchon übertragen. "Er hauchte in sein Gesicht und der Mensch wurde

79 II 113, 33f.
80 II 115, 31ff.
81 V 64, 12ff.
82 II 113, 35ff.
83 S. o. S. 423 f.
84 II 87, 26f.

psychisch"[85]. Diese Begabung mit Psyche befähigte den Menschen aber noch nicht zu stehen. Ihm zu Hilfe kommt der Geist: "Und der Geist kam aus der stählernen (ἀδαμαντίνη) Erde. Er stieg herab und ließ sich in ihm nieder"[86]. Adam wird hier also mit hebräisch ʾadāmā "Erde" verbunden. Doch zugleich denkt der Verfasser an ἀδάμας , das das härteste Metall ist: "Stahl"; die Erde wird aus Stahl bestehend vorgestellt. Das Femininum ἀδαμαντίνη weist auf griechisches γῆ hin. Das Wortspiel zeigt, daß es in hellenistischer Umgebung entstanden ist. In der titellosen Schrift wird es noch erweitert. Hier geht es allerdings nicht um den ersten irdischen Menschen, sondern um ein himmlisches Menschenbild, das die Begierde der Pronoia hervorruft. Weil sie ihn aber nicht umarmen konnte, "goß sie ihr Licht auf die Erde aus"[87]. Dieses Himmelsbild, das auch als Engel bezeichnet wird, nennt man "Licht-Adam, dessen Deutung ist: der lichte Blutmensch. Und die Erde breitete sich über ihn aus, den heiligen Adamas, dessen Deutung ist: die stählerne Erde". Adam wird also mit hebräischem dām "Blut" verbunden, um seinen Namen zu erklären. Die dabei wohl vorliegende Vorstellung vom Engel in der Erde entspricht vielleicht dem Gedanken in der Hypostasis, daß der Geist aus der stählernen Erde kommt[88].

Eigenartig ist die Erklärung von ⲛⲁⲍⲁⲣⲁ als "Wahrheit" im Philippusevangelium. Für diese Interpretation muß man berück-

85 II 88, 3f.

86 II 88, 13ff. Vielleicht kann die Stelle als Einschub betrachtet werden. Ihr Sinn wird ja 89, 10ff. bei der Darstellung der Frau als Belehrerin wieder aufgenommen. Die Schwierigkeit mag für den Verfasser vielleicht nur darin gelegen haben, daß er unter Beibehaltung der biblischen Reihenfolge die gnostische Uminterpretation vornehmen wollte.

87 II 108, 7ff.

88 Die Vorstellung, daß der Geist aus der Erde kommt, könnte aus dem Judentum stammen; vgl. R.A. Bullard, The Hypostasis of the Archons (Berlin 1970), S. 69ff.

sichtigen, daß es sich um die Aussage einer valentinianischen Schrift handelt. Sie verwendet ⲚⲁⲍⲁⲢⲁ zur Deutung von ⲚⲁⲍⲁⲢⲎⲚⲞⲤ und ⲚⲁⲍⲰⲢⲁⲒⲞⲤ . Zwei Sprüche sind dabei wichtig. 1. Spruch 19, von dem wegen der Erwähnung von ⲥⲩⲣⲓⲥⲧⲟⲥ bereits oben die Rede war[89]. Außer seinem Namen Jesus, der ein verborgener Name und nicht in andere Sprachen übersetzbar ist, und dem offenbaren Namen Christus, der ⲥⲩⲣⲓⲥⲧⲟⲥ Messias heißt und auch sonst übersetzbar ist, nennt man Jesus noch Ναζαρηνός, ein Name, der offenbar ist aus dem Verborgenen. Jesus ist der eingeborene Name, Christus der Name, der die Eigenschaft (Funktion) wiedergibt; zu ihnen tritt der Name, der die Heimat anzeigt. Nach unserem Spruch ist diese Heimat etwas Verborgenes, aus dem er offenbar geworden ist. Der in dieser merkwürdigen Aussage steckende tiefere Sinn wird breiter ausgeführt in Spruch 47[90]:

"Die Apostel vor uns nannten (ihn) so:
'Jesus, der Nazoräer (ⲚⲁⲍⲰⲢⲁⲒⲞⲤ), Messias',
d.h. Jesus der Nazoräer, der Christus.
Der letzte Name ist der Christus,
der erste ist Jesus,
der in der Mitte ist der Nazarener (ⲚⲁⲍⲁⲢⲎⲚⲞⲤ).
Messias hat zwei Bedeutungen,
sowohl 'der Gesalbte' als auch 'der Ausgestreckte',
der Nazarener und Jesus sind dann auch ausgestreckt".

Im Unterschied zu Spruch 19 wird in 47 der Name Jesu gedeutet. Das ist kein Widerspruch; denn 19 hat ein anderes Ziel. In 47 gewinnt die Erklärung der Namen vorrangige Wichtigkeit. Die unterschiedlichen Namen Ναζωραῖος und Ναζαρηνός werden vom Verfasser des Philippusevangeliums identifiziert. Es

89 S. o. S. 419 f.
90 II 62, 6 - 17.

kommt ihm darauf an, Jesus, Nazarener und Christus in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Äußerlich kann man das durch die Aufzählung der Reihenfolge tun. Man kann aber auch den inneren Gehalt der Namen in die rechte Relation zueinander bringen und damit die Einheit der Person herstellen. Jesus wird mit dem hebräischen Wort יְשׁוּעָה "Heil" erklärt. Bei Messias wird wieder ein Wortspiel angewandt durch die Rückführung auf zwei verschiedene homonyme Wurzeln. משח kann im Aramäischen sowohl "salben" als auch "messen, ausstrecken" bedeuten. Dieses Wortspiel weist auf die Heilstat des "Gesalbten" hin, der als Erlöser durch das Kreuz "ausgestreckt" wird aus Erbarmen (οἰκτείραντα) zur gefallenen Sophia[91]. In der Vorlage der koptischen Version, wohl schon im griechischen Text, hat eine sehr wörtliche Übersetzung des Stammes mšḥ gestanden, die den eigentlichen Sinn nicht wiedergab. Nazarener ist eine Ableitung von ΝΑΖΑΡΑ , wie Nazareth anstelle von ΝΑΖΑΡΕΘ oder ΝΑΖΑΡΕΤ ja auch heißt[92]. Diese Ableitung kommt am Schluß einer aus semitischen Wörtern bestehenden Wortreihe bei Irenäus vor: Ἰησοῦ Ναζαρια [93]. Irenäus übersetzt "Jesu der Wahrheit". Man kann an dieser Stelle in Ναζαρια durchaus das aramäische nāṣrājā sehen. H.H. Schaeder hat wohl recht, wenn er in Ναζωραῖος nāṣ°rājā erkennen will[94]. Das Omega kann infolge der Isochronie im Griechischen ohne Berücksichtigung bleiben[95]. Man vergleiche die Schreibung von ΝΑΖΟΡΕΥC (= Ναζωραῖος) in Manis Kephalaia[96]! Sieht man in ΝΑΖΑΡΑ

91 καὶ διὰ τοῦ σταυροῦ ἐπεκταθέντα Iren.. adv. haer. I 4. 1.

92 Mt 4. 13, Lc 4. 16.

93 Adv. haer. I 21, 3.

94 In ThWB IV 879 - 884.

95 Dem stellt G. Widengren. Der Mandäismus (Wege der Forschung 167. Darmstadt 1982), S. 8f.. die Deutung nāṣōrājā "Observant = Mandäer" entgegen. Für "Christen" spricht aber Epiphan., Panar. 29, 1, 3, wonach die Christen ursprünglich Ναζωραῖοι genannt wurden und erst später "Christen".

Nazareth, so braucht man nach keiner sprachlichen Ableitung zu suchen. Aber diese profane Heimat Jesu genügt dem Gnostiker nicht. Für ihn ist diese die Wahrheit. Man vergleiche dazu in der markionitischen Taufformel[97] die Taufe auf "den unbekannten Vater des Alls und auf die Wahrheit, die Mutter des Alls". In Spruch 19 kommt der Nazarener ja aus der Verborgenheit. Sind nun der Nazarener und Jesus mit dem Messias identisch, dann trifft auch auf sie zu, daß sie wie der Messias ausgestreckt sind. Bei dieser Interpretation erübrigt sich auch die vom Herausgeber vorgeschlagene Textänderung[98].

Ein aramäisches Wortspiel liegt auch im ⲫⲁⲣⲓⲥⲁⲑⲁ des Spruches 53 des Philippusevangeliums vor. Es soll damit aus den verschiedenen Bedeutungen des Stammes die Identität Jesu mit der Eucharistie bewiesen werden. Auf die Stelle wurde bereits oben im Zusammenhang mit der Definition von συριστί eingegangen[99].

Für eine Entstehung gnostischer Schriften in einem semitischen Idiom sprechen die bisherigen Beobachtungen nicht. Denn Namen, die aus der Sprache der Bibel stammen, besagen dafür nichts. Ebenso können die semitischen Funktionsbezeichnungen fossile Reste in griechischen bzw. koptischen Texten sein wie etwa auch in Zauberpapyri.

Eine andere Frage ist der Sitz im Leben bei solchen Wortspielen. Sie gehen zum Teil auf jüdische Tradition zurück. Das kann auf eine syrisch-palästinische Herkunft hindeuten, zumal wenn in ihnen noch ein mittelaramäischer sprachlicher Zustand

96 Kapitel 88 "Das Kapitel von dem Nazoräer, der den Meister fragt": Keph. 221, 18 - 223, 16.

97 Iren., ad. haer. I 21, 3.

98 Entgegen Ménard.

99 II 63, 21 - 24. S. auch o. S. 419 f.

angenommen werden kann[100]. Insofern können die Texte also in einem Gebiet entstanden sein, in dem dieses Idiom verbreitet war. Das gilt aber auch für eine Entstehung in griechischer Sprache mit Einflüssen aus semitischer Umwelt. Man könnte dabei an Antiochia denken[101]. Doch sollte man auch nicht übersehen, wie stark die Beziehungen zwischen Syrien-Palästina und Ägypten waren. Für gewisse Schriften könnte somit auch Ägypten, ja speziell Alexandria, als Ursprungsort, zumindest als die Stätte der Redaktion angesehen werden. Von dort könnte z.B. die titellose Schrift II,5 von Nag Hammadi stammen, weil gerade in ihr Ägypten so positiv gewertet ist[102]. "In keinem anderen Land gibt es ein Zeichen, daß es dem Paradies Gottes gleicht". Andererseits wird auch gerade in diesem Werk in besonders hohem Maße auf das jüdische Gut bei der Schilderung der Urgeschichte zurückgegriffen (Genesis, Henoch). Daneben findet sich die bei Philon geläufige Deutung des Namens Israel. Und all diese Spekulation dient zum Angriff auf den in der griechischen Bildung so hervorragenden Hesiod. Alle Elemente zusammen weisen auf eine Entstehung aus schulmäßigen Wurzeln hin. Auch das Philippusevangelium ist schon wegen seiner ἑρμηνεῖαι semitischer Wörter als eine griechische Schrift anzusehen. Die Tradition scheint hier mehr auf Antiochia zurückzugehen. Daß jüdisches und vielleicht judenchristliches Gut verarbeitet worden ist, zeigen viele Anspielungen[103]. Zu der Annahme H.-G. Gaffrons, daß die Schrift in der 2. Hälfte des 2. Jh's entstanden sei[104], paßt der sprachliche Zustand der aramäi-

100 S. o. S. 421.

101 Segelberg, a.a.O.

102 II 121,35 - 123,1.

103 Gaffron, a.a.O. 63ff.

104 A.a.O. 70.

schen Wörter, die einem Stand zwischen Mittel- und Spätaramäisch entsprechen. Man vergleiche parīsātā einerseits und das syrische e in Ech(a)moth andererseits[105]! Die Wortspiele dienen zur Verdeutlichung gnostischer Vorstellungen und Gedankengänge mittels traditionellen Materials, das gnostisch ausgedeutet wird.

Ein anderes Problem aramäischen Einflusses liegt in der Frage, ob gewisse gnostische Schriften vielleicht in Edessa auf syrisch verfaßt worden sind. P. Nagel hat versucht[106], im Evangelium der Wahrheit Eigenarten und Übersetzungsfehler herauszuholen, die eine syrische Urschrift erweisen sollen und als Ursprungsort Edessa verifizieren könnten. Gegen seine Thesen habe ich mich gewandt, weil ich sie zwar für geistvoll hielt, aber nicht als stichhaltig ansehen konnte[107]. Ich habe meine Stellung nicht verändert und will hier die einzelnen Punkte nicht noch einmal ausführen, sehe mich aber genötigt, noch gewissen Entgegnungen von K. Rudolph zu widersprechen, der den Sinn meines Aufsatzes nicht recht verstanden zu haben scheint. Meine Tendenz zielte darauf ab, zu zeigen, daß die Argumente Nagels nicht ausreichen, um eine direkte Übersetzung aus dem Syrischen ins Koptische nachweisen zu können. Schon die bereits erwähnte Ausdrucksweise ἔρχεσθαι εἰς μέσον "öffentlich auftreten" spricht für die griechische Vorlage des Koptischen (ϵⲓ [ϵⲃⲟλ] ϵⲧⲙⲏⲧϵ), da diese Redensart schon bei Xenophon vorkommt[108]. Für meine eigenen Thesen verweise ich auf meinen Aufsatz und setze mich im folgenden nur mit den Ein-

105 S. o. S. 421 und S. 427.

106 Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, OLZ 61 (1966) 5 - 14.

107 Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, s. o. S. 373 - 394.

108 S. o. S. 418 und Anm. 16.

wänden von K. Rudolph[109] und J.-E. Ménard[110] auseinander. Zu Rudolph: Daß die Salbung ein "syrischer" Ritus sei, habe ich nicht behauptet, sondern ein "typischer"[111]. Wenn im Mandäischen für qawwem neben der Bedeutung "taufen" häufiger "festigen, gefestigt werden" begegnet, ist gerade damit Nagels Argument hinfällig[112]. Wenn Rudolph schreibt " ΜΛϵΙΤ ist in der bloßen Bedeutung "Weg" viel zu eng und keinesfalls überall sinnvoll einsetzbar", so ist dies eine apodiktische Behauptung ohne Beweiskraft[113]. Ich hatte nach Anführung sämtlicher Stellen[114] darauf hingewiesen, daß "Weg" mit seiner dynamischen Bedeutung besseres Verständnis biete als "Raum". Bedenkt man, daß πλάνη ein "Umherirren, Abirren vom rechten Weg" ist, aber zugleich als Charaktereigenschaft angesehen und darüber hinaus konkretisiert wird, so daß πλάνη zur handelnden Person werden kann, muß man auch für die Welt Gottes entsprechende Vorstellungen zulassen. Das Wort "Raum" beinhaltet nicht das, was nach Nagel in syrisch mardē "spatium" steckt. Es bedeutet nicht eine flächenhafte oder dreidimensionale Größe, sondern den Abstand vom Ausgangspunkt. Die Verwendung von "Weg" als Konkretum will ausdrücken, daß die Gnostiker einst in einem noch unentwickelten Zustand in Gott waren, daß sie wie Strahlen aus ihm heraustraten, in diesem Zustand den Vater aber noch nicht kannten und erst durch Jesus von der πλάνη zur Wahrheit kamen. Dieser ganze Prozeß geht nicht ohne Erschüt-

109 Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht (Fortsetzung), Theol. Rundschau 34 (1969) 181 - 231; vgl. besonders 202 - 204.

110 J.-É. Ménard, L' évangile de vérité (Nag Hammadi Studies 2. Leiden 1972), S. 9 - 17.

111 Böhlig, Ursprache, o. S. 388 f.

112 Rudolph, a.a.O. 203; Böhlig, Ursprache, o. S. 385 f.

113 Rudolph, a.a.O. 203.

114 Böhlig, Ursprache, o. S. 386 ff.

terung vor sich. Das Ziel ist die Rückkehr von den Wegen der πλάνη zur Einheit der Wege in Gott. Auch Ménard möchte wenigstens in den Stellen 20, 22.34 ff.; 25,10; 26,16 die Bedeutung "Raum" als kompakte Größe annehmen, macht sich damit eine zu statische Auffassung zu eigen und mißversteht ebenfalls das syrische Wort[115]. Auch er glaubt, in ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ff. einen dem Syrischen nachgebildeten Makarismus sehen zu sollen[116]. Es handelt sich aber ja gar nicht um einen solchen, weil dieser, durch μακάριος eingeleitet, im folgenden Satz steht[117]. Ein Äquivalent für das koptische Nomen ⲙⲛⲧⲣⲉϥⲣⲉⲛ "Namengebung", das Ménard leugnet[118], ist doch vorhanden: ὀνοματοθεσία bzw. ὀνοματοποίησις [119]. Man braucht also nicht auf syrisches šummāhā zurückzugreifen. Wenn Rudolph bemerkt[120]: "In 34, 9-12 geht es doch um das 'Riechen', nicht um das 'Hören', so verfehlt er damit wie Nagel[121] die eigentliche Fragestellung. Es handelt sich um die Bezeichnung "Kinder des Vaters" als "sein Geruch"[122]. Dieser genießt auch, nachdem er in Erscheinung getreten ist, die Liebe des Vaters. Wenn das Licht, das mit dem Geruch verbunden ist, sich zum Vater erhebt, geht der Geruch über alle sichtbare Gestalt (ⲥⲙⲁⲧ) und Hörbarkeit (ϩⲣⲁ) hinaus. Wird also abgelehnt, daß die Ohren riechen, so ist das logisch. Denn Geruch und Geist gehören zusammen; der Geist besitzt das Riechen, um den Geruch zum Vater zu führen und mit dessen Geruch zu vereinen. Die Gegen-

115 Ménard, Ev. ver. 12f.
116 Ménard, Ev. ver. 13.
117 Böhlig, Ursprache, o. S. 380 f.
118 Ménard, Ev. ver. 13.
119 Vgl. Liddell - Scott, Greek - English Lexicon, s. v.
120 Rudolph, a.a.O. 203.
121 Nagel, Herkunft 11f.
122 I 33, 39.

überstellung ist also nicht Nase und Geist, sondern Ohr und Geist, weil der Geruch dem Hören überlegen ist. Es bedarf somit keiner Suche nach einem Übersetzungsfehler und seiner Erklärung. Um die Terminologie "süß - bitter" aus einer syrischen Vorlage ebenso wie Nagel zu beweisen, beruft sich Rudolph auf den Gebrauch des Mandäischen. In ihm sei dieses Gegensatzpaar typisch, während es sich in griechisch-gnostischen Texten nicht fände[123]. Das ist aber ein Irrtum. Die konkurrierende Verwendung begegnet z.B. im Buch von Thomas dem Athleten[124]. Im übrigen ist gar nicht so auf das Gegensatzpaar abgestellt; der Vater soll oft als "süß" qualifiziert werden, ohne daß man immer einen Gegensatz dazu zum Ausdruck bringt[125]. Bitternis ist andererseits aus biblischer Sprache wie aus gnostischer bekannt[126].

Auch für die Schrift "Der Donner (βροντή), der vollkommene Nus" NH VI,2 versucht R. Unger, der für den koptischen Text wohl eine griechische Vorlage annimmt, dahinter noch eine etwaige syrische Fassung zu erkennen, und glaubt, an zwei Stellen dafür einen Anhaltspunkt gefunden zu haben[127]. Die eine bereitete bereits dem Ersteditor M. Krause Schwierigkeiten wegen der Bedeutung und Deutung von ⲡⲱⲧ ⲛⲥⲁ- [128]. Krause übersetzt "folgt mir nicht vor euren Augen". Das ergibt wenig Sinn. Unger möchte in den Augen die handelnde Größe sehen und das "vor" auf ein syrisches "von her" im Sinne der handelnden Person zurückführen: "Verfolgt mich nicht kraft eurer Au-

123 Rudolph, a.a.O. 203.

124 II 141, 30. 34.

125 Vgl. I 53, 5; 55, 25.

126 II 18, 28; 139, 33; 140, 32; 141, 34 u.ö.

127 Oriens Christ. 59 (1975) 78 - 107.

128 VI 13, 8 - 10: M. Krause - P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI (Glückstadt 1971), S. 122.

gen"[129]. Die richtige Übersetzung hat G.W. MacRae: "do not banish me"[130]. διώκειν heißt ja nicht nur "verfolgen", sondern auch "vertreiben". Diese Bedeutung erfordert der Zusammenhang. "Die ihr nach mir ausschaut, nehmet mich auf; und vertreibt mich nicht vor euren Augen". Der Parallelismus ist chiastisch aufgebaut: a) Augen, b) aufnehmen, b) vertreiben, a) Augen. Man könnte versucht sein, in ⲠⲰⲦ ⲚⲤⲀ- für διώκειν im Sinne von "vertreiben" einen Übersetzungsfehler des Kopten zu vermuten; aber ⲠⲰⲦ ⲚⲤⲀ- heißt ja nicht nur "nachjagen", sondern eben auch "vertreiben": z.B. ⲠⲰⲦ ⲀϨⲞⲨⲚ ⲀⲠⲐⲂⲂⲒⲞ ⲦⲀⲢⲈϤ-ⲠⲰⲦ ⲤⲈ ⲦⲘⲚⲦⲬⲀⲤⲒϨⲎⲦ "eilt hin zur Demut und sie wird den Hochmut vertreiben"[131]. Die in der Aretalogie sprechende Gottheit rühmt sich des Besitzes von Eigenschaften, die oppositionell zueinander stehen, z.B. "Ich bin die Unfruchtbare und habe viele Kinder"[132]. Kurz danach heißt es: "Ich bin die Hebamme und die, welche nicht gebiert. Ich bin der Trost meiner Wehen"[133]. Unger sieht hier in ⲦⲘⲈⲤⲒⲰ eine Fehlübersetzung nach dem Syrischen, wo hajtā sowohl "Wöchnerin" als auch "Hebamme" sein kann. Das klingt zunächst recht einleuchtend. Es fragt sich aber, ob eine solch scharfe Logik nicht eine Überinterpretation darstellt. Auch in den folgenden Zeilen[134] stehen nicht absolute Gegensätze einander gegenüber, also muß es auch hier nicht gefordert werden. Vielmehr scheint mir der Gedankengang folgender zu sein: Die Hebamme ist die Frau, die eine Geburt vor sich gehen läßt[135], die nicht Gebärende aber läßt kein

129 Unger, a.a.O. 84, Anm. 41.

130 In der Edition von NH VI,2, in: Nag Hammadi Studies 11 (Leiden 1979), S. 235.

131 W. Till, Osterfestbrief und Predigt in achmimischem Dialekt (Leipzig 1931), Z. 51f.

132 VI 13, 22f.

133 VI 13, 25f.

134 VI 13, 26ff.

135 ⲘⲒⲤⲈ wird gelegentlich auch für "erzeugen" vom Mann gebraucht.

Kind zur Welt kommen. Insofern liegt der Gegensatz in dem "zur Welt kommen lassen" - "nicht zur Welt kommen lassen". Daß in der Sprechenden Mutter und Hebamme vereint ist, geht aus der Aussage hervor, daß sie die Trösterin ihrer Wehen sei. Ich glaube, daß der gnostische Sinn besser erfaßt wird, wenn man ihm eine gewisse Widersprüchlichkeit zubilligt.

Vor allem hat man im Thomasevangelium von Nag Hammadi [136] Semitismen, besonders Aramaismen sehen zu können geglaubt. Man wollte diese Schrift schließlich in Edessa entstanden sein lassen[137]. Sie wäre dann ins Griechische übersetzt worden. Von dieser griechischen Version stammten die Fragmente aus Oxyrhynchos, die zum Thomasevangelium vorliegen[138]. Man könnte ihretwegen auch an eine griechische Urabfassung denken. Manchmal wird auch geäußert, von gewissen Schriften aus Syrien habe man eine doppelsprachige Entstehung von Anfang an anzunehmen. Aus textlichen Abweichungen zwischen griechischen Fragmenten und koptischem Text glaubt man darauf schließen zu dürfen. J.-É. Ménard schätzt zudem die koptische Version gnostisierender ein als die griechische[139]. Doch auf Varianten in der griechischen Form wird man dann nicht allzu großen Wert legen, wenn man sich vor Augen hält, wie

136 H.-Ch. Puech, Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: L' Évangile selon Thomas, Comptes rendus de l' Acad. des Inscript. 1957, S. 144 - 166. A. Guillaumont, Sémitismes dans les Logia de Jésus retrouvés à Nag-Hammadi, Journ. Asiat. 246 (1958) 113 - 123.

137 G. Quispel hat sich besonders um die Einreihung des Thomasevangeliums in die biblische Textgeschichte und um seinen Platz in der Geschichte des christlichen Syrien bemüht. Vgl. die Beiträge in seinem Sammelband Gnostic Studies II (Istanbul 1975) sowie die Arbeiten: Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Leiden 1967); Tatian and the Gospel of Thomas (Leiden 1975). Gegen die Entstehung des Thomasevangeliums in Edessa wandte sich B. Aland-Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?, Nov. Test. 12 (1970) 284 - 317.

138 Vgl. die kommentierte Übersetzung von J.-É. Ménard, L' Évangile selon Thomas (Nag Hammadi Studies 5. Leiden 1975). Die einzelnen Fragmente sind im Kommentar zu den betreffenden Logia gegeben.

139 Ménard, Thomasevang. 4.

variabel die Textgestalt von in Nag Hammadi mehrfach überlieferten Schriften ist[140].

A. Guillaumont hat zuletzt die Beispiele zusammengefaßt, die ihm unter den Semitismen des Thomasevangeliums bemerkenswert erschienen; er hat dies in seinem "Essai de classement" in recht vorsichtiger Weise getan[141]. Er weist zunächst auf sprachliche Erscheinungen hin, die zur Diktion der Septuaginta gehören, sowie solche aus dem Neuen Testament, die zwar einen semitischen Eindruck machen, aber seiner Meinung nach zum Erweis einer Übersetzung aus dem Aramäischen nicht genügen[142]. Für weitere Stilgewohnheiten kommt er zu dem Schluß, daß sie sowohl dem Semitischen als auch dem Koptischen eigen sind und deshalb zur Lösung der angeschnittenen Frage auch nicht beitragen können[143]. Guillaumont selbst ist der Auffassung, daß auch bei einer Abfassung auf syrisch der Weg der Übersetzung über das Griechische gegangen ist; er lehnt deshalb auch die These von G. Garitte ab, die griechische Version sei erst aus dem Koptischen, ja sogar nach einem koptischen Original entstanden[144]. Wenn man von den genannten Fällen einmal absieht, so sind nach Guillaumont doch imponierend viele andere Beobachtungen in Vokabular, Syntax und Stil zu machen, die für unsere Frage ernster zu nehmen sind[145]. M.E. müssen auch diese auf ihre Beweiskraft neu untersucht werden.

140 Vgl. Johannesapokryphon. Ägypterevangelium. Eugnostosbrief. Sophia Jesu Christi.

141 Les sémitismes dans l' Évangile selon Thomas. Essai de classement. in: Studies in Gnosticism and hellenistic religions presented to G. Quispel, hrsg. v. R. van den Broek - M.J. Vermaseren (Leiden 1981), S. 190 - 204.

142 Guillaumont, a.a.O. 190 - 191.

143 Guillaumont, a.a.O. 191 - 192.

144 A. Guillaumont, Les logia d' Oxyrhynchos sont-ils traduits du Copte?, Le Muséon 73 (1960) 325 - 333 gegen G. Garitte, Les 'Logoi' d' Oxyrhynque et l' apocryphe copte dit 'Évangile de Thomas' ebenda 151 - 172; erneute Stellungnahme von G. Garitte, Les 'Logoi' d' Oxyrhynque sont traduits du copte. ebenda 335 - 349.

145 Guillaumont, Les sémitismes 193 - 195.

In den Logia 52, 53, 69 und 91 soll koptisches Perfekt im präsentischen Sinn des hebräischen Perfekts stehen. Das ist zunächst ein viel zu pauschales Urteil. Vgl. Logion 52:

"Seine Jünger sagten zu ihm:

'24 Propheten redeten alle in Israel
und sie redeten alle in dir'.

Er sagte zu ihnen:

'Den, der vor euch lebt, habt ihr verlassen
und habt von den Toten gesprochen'".

In einem bei Augustin überlieferten Agraphon ist der zweite Teil des Logions übersetzt[146]: "Ihr habt den Lebendigen, der vor euch steht, verstoßen und fabelt von Toten". Im ersten Teil hatten sich die Jünger geäußert, so daß Jesus ihre Rede als Vergangenheit betrachten kann. Hält man aber auf Grund des Agraphons das letzte Verbum in seinem Tempus für suspekt, so kann man das koptische Perfektum dennoch als berechtigt ansehen, wenn es Übersetzung eines griechischen Aorists mit gnomischer Bedeutung ist. Der zweite Teil des Satzes ist ja durch den ersten bedingt[147]. Eine Verbindung solchen Gebrauchs im Griechischen mit dem Hebräischen ist durch den Stil der Septuaginta ermöglicht; er ist kein unumstößlicher Beweis für eine Übersetzung aus dem Aramäischen, weil er seinen festen Platz im Griechischen gefunden hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Perfektum in Logion 53:

"Seine Jünger sagten zu ihm:

'Ist die Beschneidung nützlich oder nicht'?

Er sagte zu ihnen:

146 Vgl. J. Jeremias. Unbekannte Jesusworte (Gütersloh 1951). S. 70 - 73; vgl. Augustin, Contra adversarium legis et prophetarum II 4, 14 (MPL XLII. 647).

147 F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (15. Aufl. Göttingen 1979), § 333.

'Wäre sie nützlich, so würde ihr (pl.) Vater sie (pl.) aus ihrer (pl.) Mutter beschnitten hervorbringen. Aber die wahre Beschneidung im Geist hat vollen Nutzen gebracht'".

Hier zeigt das Perfektum das Ergebnis an. Man könnte entweder einen effektiven Aorist[148] annehmen oder ein Perfektum erwarten. Der Nutzen ist erreicht worden durch die vorangehende geistliche Beschneidung. Im Logion 69 steht das koptische Perfektum entweder parallel zum Perfektum des vorangehenden Relativsatzes oder als Folge des vorangehenden Satzes wird hier der gnomische bzw. der futurische Aorist gebraucht. Außerdem kann "erkannt haben" ja auch als besserer Ausdruck für "wissen" dienen (vgl. im Ägyptischen die Konstruktion von rḫ). Die letztere Verwendung kann ebenfalls im Logion 91 vorliegen: "ihr habt ihn nicht erkannt" im Sinne von "ihr kennt ihn nicht". Das Perfektum kann hier aber auch einen effektiven Aorist wiedergeben.

Die fehlende Wiederaufnahme der Negation im fortsetzenden Satz, die in Logion 55 auffällt, mag eine semitische Konstruktion sein. Da sie aber auch sonst im Koptischen in der Übersetzung des Neuen Testaments vorkommt, hat sie keine Beweiskraft[149].

Ebensowenig besagt der Gebrauch der Parataxe in Logion 16 etwas. Hier liegt Evangeliensprache vor.

In Logion 43 und 78 mag semitischer, aber kein Übersetzungsstil auftreten. Guillaumont verweist darauf, daß in der Septuaginta "Vater und Mutter" mit "Vater oder Mutter" wiedergegeben wird[150].

148 Blass - Debrunner, § 318.

149 Vgl. Mt 10, 38 sa bo.

150 Vgl. Ex 21, 17.

Die Bedeutung "gleich" statt "wert, würdig" in den Logia 56, 80 und 85 braucht nicht auf aramäisches šāwē zurückgeführt zu werden. Schon ἄξιος heißt "gleichwertig"[151].

ⲟⲩⲟⲑⲓ ⲛⲁⲩ ⲙⲫⲁⲣⲓⲥⲁⲓⲟⲥ in Logion 102 ist korrekt. Man vergleiche ⲟⲩⲟⲑⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲛⲟⲕ in Pistis Sophia 100. ⲙⲫⲁⲣⲓⲥⲁⲓⲟⲥ ist Apposition. Eine Konjektur und daran sich anschließende Rückführung auf das Syrische erübrigt sich.

Schwieriger scheint es bei der Interpretation des Unterschieds zwischen griechischer und koptischer Version von Logion 3 zu stehen. Dort entspricht griechischem οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς "die euch ziehen" im Koptischen ⲛⲉⲧⲥⲱⲕ ϩⲛⲧⲧⲏⲩⲧⲛ . Das wurde gedeutet "die vor euch herziehen". Diesen Bedeutungsunterschied wollte Guillaumont damit erklären, daß syrisches ngad zugrunde liege, das sowohl "ziehen" als auch "führen" heißen kann. Diese Lösung wird überflüssig, wenn man bedenkt, daß in einer hermetischen Schrift von Nag Hammadi, dem Asklepius, ⲥⲱⲕ ϩⲛ̄ⲧ- für lateinisches compellere gebraucht ist[152]. ἕλκειν und ⲥⲱⲕ ϩⲛⲧ- besagen, daß gewisse Leute die Jünger "verführen". Vielleicht geht die Einführung des Objekts durch ϩⲛⲧ- auf die Vorstellung vom Schleppen beim Treideln von Schiffen zurück.

Wenn in Logion 104 das Verbum ϫⲣⲟ in passiver Konstruktion durch ein syrisches hāb "sündigen, unterlegen sein" erklärt wird, so ist das unnötig; ϫⲣⲟ ist im Bohairischen (ϭⲣⲟ) für καταβραβεύειν "verurteilen" belegt[153].

Ebenso ist eine Heranziehung von msā in Logion 56 und 80 nicht nötig. Die Bedeutung "finden" gibt hinreichenden Sinn,

151 Vgl. W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 154.

152 Corpus Hermeticum, ed. A.D. Nock. übers. v. A.J. Festugière, t. II (Paris 1945), S. 329, 16 vgl. mit NH VI 73, 8.

153 Col 2, 18 bo.

weil man sie auch auf das Intellektuelle anwenden kann. Die Erkenntnis der Welt führt zur Erkenntnis des Körpers, der ja ein Teil von ihr ist. Dessen Erkenntnis erweist, daß der Kosmos dem Gnostiker nicht gleichwertig, also nicht ebenbürtig ist.

Ob man hinter ⲥⲱⲙⲁ in Logion 80 und ⲡⲧⲱⲙⲁ in Logion 56 das syrische pagrā sehen soll, erscheint mir sehr fraglich. Gerade das zweifache Vorkommen der Aussage kann für eine unterschiedliche Nuancierung sprechen. Das eine Mal werden Welt und Körper, das andere Mal Welt und Kadaver gegenübergestellt, so daß sich für die Abwertung der Welt ein noch härteres Urteil ergibt. Wenn man an Hand von textkritischen Varianten im Neuen Testament und seinen koptischen Versionen einen Wechsel von σῶμα und πτῶμα beobachten kann, so mag das u.U. auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, die aber vor dem Neuen Testament liegt und für die Textgeschichte des Thomasevangeliums nichts besagt[154].

Die Behandlung von Logion 30 durch Guillaumont ist eine Interpretation von ihm. Für die Ursprache hat es aber keine Bedeutung, wenn Vorstellungen aus rabbinischer Überlieferung zur Klärung des Inhalts beitragen.

Sollte in Logion 33 nicht Dittographie, sondern Iterierung mit distributivem Sinn vorliegen, so könnte das auch schon vom Koptischen aus erklärt werden, wozu allerdings ϩⲙⲡⲕⲉⲙⲁⲗⲁⲭⲉ in ⲡⲉⲕⲙⲁⲗⲁⲭⲉ geändert werden müßte[155]. Es könnte sich aber auch wohl um einen elliptischen Ausdruck handeln: "Was du mit deinem Ohr hörst (und) mit dem anderen Ohr (hörst)".

154 K.H. Kuhn, Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas, Le Muséon 73 (1960) 317 - 323, besonders 319, gibt einem Schreibfehler den Vorzug, also einer innerkoptischen Erscheinung, weist aber zugleich darauf hin, daß es bei dem Wechsel der Wörter in der koptischen Bibelübertragung zwei verschiedene Übersetzungen gegeben haben könnte.

155 Guillaumont, Les sémitismes 195.

Logion 21 b würde ein falsches Verständnis des syrischen Textes durch den griechischen Übersetzer verlangen, wenn H. Quecke, dem sich Guillaumont anschließt, recht hätte[156]. "Sein Haus seines Reiches" ist aber grammatisch möglich; vergleiche Prov 2,1 bo ⲛⲁⲥⲁⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ.

Für zwei weitere Stellen (in den Logia 13 und 98) glaubt Guillaumont, eine direkte Übersetzung aus dem Syrischen ins Koptische diskutieren zu müssen. Dabei bereitet Logion 98 weniger Schwierigkeiten. ⲁϥϫⲟⲧⲥ ⲛϯϫⲟ könnte als Prolepse des Objekts durch Suffix eingestuft werden. Dann hieße es nach Guillaumont "il transperça la muraille". Doch muß man die auch von ihm vorgeschlagene Übersetzung "il l' enfonça dans la muraille" vorziehen, die ohne Reflexion über syrische Syntax auskommt. Aber auch das in Logion 13 vorliegende Problem läßt sich von der koptischen Grammatik aus lösen. Zunächst möchte man den Schlußsatz übersetzen: "ihr werdet Steine nehmen und nach mir werfen, und[157] Feuer wird aus den Steinen hervorkommen und euch verbrennen". Dazu paßt aber nicht, daß das Subjekt von "verbrennen" im Femininum steht. M.E. braucht man nicht die Constructio ad sensum anzunehmen und dabei mit syrischem nūrā, das Femininum ist, zu operieren. In seltenen Fällen kommt nämlich im Koptischen auch eine Passivkonstruktion vor: fem. sg. + Verb + Objekt, also Femininum statt Plural, so daß es heißt: "so daß ihr verbrannt werdet"[158].

Vier Fälle sind für Guillaumont besonders bemerkenswert, weil sie unzweifelhaft Syrismen bieten[159]. Allerdings glaube ich

156 Guillaumont. Les sémitismes 195; H. Quecke, Sein Haus seines Königreiches. Zum Thomasevangelium 85, 9f., Le Muséon 76 (1963) 47 - 53.

157 Einleitung des Satzes durch ⲁⲩⲱ .

158 Vgl. III 33, 17. Die Stellen III 36, 8. 11 zeigen, daß die Konstruktion vom neutralen ⲥ beim Verbum ausgeht. In Z. 8 wird das Subjekt (Plur.) durch ⲛⲥⲓ nachgebracht. Z. 11 tritt reines Neutrum als Subjekt auf. Die Parallele beweist. daß es sich in III 33, 17 um eine eindeutige Passivkonstruktion handelt.

159 Guillaumont, Les sémitismes 201ff.

nicht, daß es sich bei allen um sprachliche Eigentümlichkeiten handelt. Wenn es in Logion 14 heißt: "Wenn ihr Almosen gebt, werdet ihr euren Geistern Böses tun", so fragt man sich, was "Geister" hier bedeuten soll. Handelt es sich vielleicht um eine eigenartige Wiedergabe des Reflexivpronomens, die aus dem Syrischen kommt? Sollte man aber nicht eher die Stelle vom Inhalt her angehen? Der Grund für die Einführung von "Geister" könnte dann Ausdruck einer dichotomischen Auffassung Leib - Geist sein, wie sie das Judentum kennt[160]. Das würde für Evangelientradition durchaus verständlich sein. Eigenartig ist auch, wenn in Logion 100 berichtet wird: "Sie zeigten Jesus ein Goldstück". Der Text der Synoptiker hat hier "Denar" (Mt 22,19 parr.). Der Denar ist als Silbermünze im römischen Reich bekannt. In Syrien hat es damals allerdings auch Golddenare gegeben[161]. Das spricht für eine Herkunft des Logion aus Syrien-Palästina; eine Abfassung in syrischer Sprache in Edessa beweist es dagegen nicht. Die Rückführung von μοναχός auf ʾīḥīdājā im Sinne dessen, der die himmlische Einheit darstellt, ist eine Überinterpretation[162]. ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ (Logion 4 und 23) ist nicht mit μοναχός identisch. Es bedeutet "ein und derselbe", während μοναχός "der einzelne" ist. Das geht aus Logion 16 hervor, wo im eschatologischen Krieg die Menschen sich so bekämpfen, daß sogar Vater und Sohn sich trennen und jeder für sich allein steht. Schon in älterer Sprache (bei Aristoteles)[163] kommt μοναχός in der Bedeutung "einzeln, einzig" vor. Und auch in Übersetzungen, sie später als die Septuaginta ver-

160 Vgl. ThWB VI 375ff.

161 Vgl. J. Guey, Comment le 'denier de César' de l' Évangile a-t-il pu devenir une pièce d' or?, Bull. de la Société franç. de numismat. 1960, S. 478 - 479, und Autour des Res Gestae Divi Saporis, 1. Deniers (d' or) et deniers d'or (de compte) anciens, Syria 38 (1961), speziell S. 268 - 270.

162 Guillaumont, Les sémitismes 202f.

163 Metaphysik Z 1040 a 29, M 1076 b 29.

faßt sind, wird es für "einziger" gebraucht[164]. Eine eschatologische Note hat Logion 75, wenn es vom Eintritt der μοναχοί ins Brautgemach spricht. Ebenfalls eschatologisch denkt Logion 49, in dem der μοναχός neben dem "Erwählten" steht. Es ist die Frage, ob hier Asketen der Institution nach gemeint sind; es geht wohl mehr um solche, die in der Welt durch ihren Glauben und das dadurch bedingte Leben allein stehen.

An weiteren vier Beispielen möchte Guillaumont aufzeigen, daß Unterschiede zwischen Thomasevangelium und Synoptikern auf eine verschiedene Deutung des gleichen syrischen Wortes, das sich in der Vetus Syra findet (wobei Thomasevangelium = Vetus Syra), zurückzuführen sind[165]. Am wenigsten besagt der Anschluß von πειράζειν(Logion 91) an nassī, was Guillaumont in der Anmerkung selbst zugibt[166]. πειράζειν hat ja durchaus neben "versuchen" auch die Bedeutung "untersuchen". Auf den ersten Blick überzeugend erscheint dagegen die Ableitung von κώμη(Logion 64) bzw. ἀγρός(Lc 14,18) von syrischem qrītā. Bedenkt man jedoch, daß im Neuen Testament ἀγροί auch für κῶμαι gebraucht wird[167], so ist auch dieses Beispiel kein Argument. Im Logion 8 des Thomasevangeliums hat eine so starke Umformung stattgefunden, daß συλλέγειν "sammeln" und ϣⲱⲧⲡ "wählen" nicht mehr als Parallelen angesehen werden können. Deshalb besteht weder die Notwendigkeit noch die Zweckmäßigkeit, diese beiden Verben auf eine gemeinsame Wurzel gbā zurückzuführen. Am ehesten ist der Erklärung der Variante in Logion 9 zuzustimmen, wo griechischem κατέφαγεν

164 Vgl. Ps 21. 21; 24. 16; 34. 17 bei Aquila für μονογενής LXX, Ps 67, 7 bei Symmachus und Theodotion für μονότροπος "vereinsamt" LXX, Gen 2, 18 bei Symmachus für μόνος LXX, Gen 22, 2 bei Aquila für ἀγαπητός LXX.

165 Guillaumont, Les sémitismes 197f.

166 Guillaumont, Les sémitismes 198. Anm. 20.

167 W. Bauer, Wörterbuch, s. v.

Mt 13,4 parr. ("sie fraßen", Subj. πετεινά) koptisches ⲁⲩ-ⲕⲁⲧϥⲟⲩ ("sie sammelten sie") gegenübersteht, was Guillaumont mit dem syrischen lqaṭ der Vetus Syra deuten möchte. Da das Wort auch im Aramäischen der Juden vorkommt, könnte man es auch mit einer Bedeutungsspaltung zu tun haben, die bereits auf ältere mündliche vorevangelische Tradition zurückgeht; man braucht daraus aber keineswegs eine syrische Version des Thomasevangeliums abzuleiten.

Auch an weiteren Stellen glaubt Guillaumont hinter der Thomasversion eine aramäische Variante zu sehen, die zwar nicht in der Vetus Syra gegeben ist, ihr aber doch verwandt zu sein scheint[168]. Für den Text von Logion 9 hat Vetus Syra ʿal jad für παρά (Mt 13,4 parr.); im Thomasevangelium steht ϩⲓⲛ- . Hier liegt gar kein Unterschied vor; denn ϩⲓⲛ- kann auch "bei" heißen. Sollte das παρά der Synoptiker aber in Vetus Syra mit "bei" wiedergegeben und im Thomasevangelium mit "auf" gemeint sein, so läge die Ambiguität im griechischen παρά [169]. "Bruder" für "Nächster", wie es Logion 25 bietet, ist auch im Griechischen möglich[170]. Zwischen ⲭⲓ im Thomasevangelium Logion 39 und ϥⲓ in der sahidischen Version von Lc 11, 52 einen Gegensatz zu konstruieren, geht zu weit. Im Logion sind zwei Lesarten kombiniert, ἐκρύψατε und ἤρατε. Nach Guillaumont wäre "verbergen" auf qabbel zurückzuführen[171]. Im Logion 48 kann man berechtigt die Differenz zwischen Thomasevangelium und Mt 18,19 durch ein beiden Texten zugrunde liegendes ʾašlem erklären, für das sich aber in der Vetus Syra kein Anhalt findet. Vielleicht könnte das aber auf die gleiche

168 Guillaumont, Les sémitismes 198ff.

169 W.E. Crum, Dictionary. s. v.; W. Bauer, Wörterbuch. s. v.

170 W. Bauer, Wörterbuch. s. v.

171 Guillaumont, Les sémitismes 199.

mündliche Tradition zurückgehen. Man beachte, daß es sich dabei um ein Stück aus dem Sondergut des Matthäus handelt. Die Darstellung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Mt 18, 12-14 ~ Lc 15, 4-7) in Logion 107 wirkt sekundär. Der Gedanke, daß der Hirt größere Liebe zu dem verlorenen Schaf hat, ist erst aus der Deutung von V. 13 in das eigentliche Gleichnis hineingetragen worden. Darum erscheint es mir zweifelhaft, ob man ṣbā, ⲟⲩⲱϣ und χαίρειν über εὐδοκεῖν miteinander verbinden soll. Im Thomasevangelium ist das Gleichnis dadurch mißverstanden, daß es sich hier um sein liebstes Tier (und das ist doch wohl das wertvollste) handelt[172]. Ob man in παρατήρησις "Beobachtung" und ϭⲱⲡ ⲉⲃⲟⲗ "Ausschau" einen so großen Unterschied sehen muß, daß man für Logion 113 und Lc 17,20 ein aramäisches Zwischenglied vom Stamm ntr erschließen soll, bleibt mir ebenfalls fraglich. In παρατήρησις steckt ja auch die Beobachtung von Kommendem. Die Rückführung auf eine vorsynoptische aramäische Quelle wäre allerdings denkbar, weil es sich hier wieder um ein Sondergut, diesmal des Lukas, handelt. Wenn Guillaumont in den Logia 33 und 36 des Thomasevangeliums eine Ausdrucksweise bemerkt[173], die stärker alttestamentlichen Stil verwendet als die Synoptiker, so weist das m.E. nur auf die Vertrautheit mit dem Alten Testament als der Bibel der Christen hin als auf ein semitisches Substrat. Auch Logion 97 scheint mir von Guillaumont überinterpretiert zu werden[174]. Das gilt zunächst für den Ausdruck "ein ferner Weg". Selbst bei Berücksichtigung des semitischen Charakters der Redewendung würde dieser in einem griechischen Text dieser Gegend noch nichts bedeuten. Auch zweimaliger Gebrauch

172 J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (7. Aufl. Göttingen 1965), S. 132ff.

173 Guillaumont, Les sémitismes 200.

174 Guillaumont, Les sémitismes 201.

eines Verbums des Erkennens nacheinander ist hier kein Stilmittel. Vielmehr wird damit begründet, warum die Frau erst zuhause sieht, daß der Krug leer ist. Sie bemerkte den Verlust des Mehls nicht, weil sie den Schaden nicht erkannt hatte. Ob man ⲥⲓⲥⲉ mit bīšā auf Grund von Sirach 29,12 erklären kann, wo ⲙⲁⲙⲱⲥⲓⲥ = bīšā = ⲥⲓⲥⲉ steht, ist zu überlegen. ⲥⲓⲥⲉ kann aber auch ohne syrische Parallele zu verstehen sein, da es ja ein Ausdruck für "Mühe, Schaden, Schmerz" ist.

Es bleiben noch einige Fälle zu besprechen, in denen Syriasmen der Vetus Syra im Thomasevangelium begegnen[175]. Im Logion 25 steht nicht wie Mt 19,19; 22,39, Mc 12,31, Lc 10,27 ὡς σεαυτόν , sondern "wie deine Seele" zur Wiedergabe des Reflexivums, eine Ausdrucksweise, die semitisch sehr gebräuchlich ist und auch die Vetus Syra aufweist. Damit entspricht die synoptische Lesart der Septuaginta von Lev 19,18, die Vetus Syra dagegen der Peschitta des Alten Testaments. So ist zu fragen, ob von den alttestamentlichen Stellen her der Einfluß kommen kann. Sollte man nicht von mündlicher Überlieferung ausgehen, die bei dieser Gesetzesvorschrift doch sehr verbreitet gewesen sein mag und bei den kanonischen Texten dann nach den alttestamentlichen normalisiert worden sein könnte?

Im Logion 79 liegt die Weiterentwicklung eines Wortes aus dem Sondergut des Lukas vor (Lc 11,27-28). Das Problem bildet die Doppeldeutigkeit von griechischem θηλάζειν , das ebenso wie das lateinische lactare sowohl "saugen" als auch "säugen" bedeuten kann. Die Vetus Syra bietet hier ebenso wie das Thomasevangelium "die Brüste, die dich gesäugt haben" gegenüber Lukas "von denen du gesaugt hast". Ist die "syrische" Lesart hier nur eine Vereinfachung, zumal im vorange-

175 Guillaumont, Les sémitismes 197.

henden Satzteil der Relativsatz das Beziehungswort des Hauptsatzes zum Subjekt hat ("der Mutterleib, der dich getragen hat"), so daß sich die zweite Aussage nahtlos in der Konstruktion anschließt? Dann hätten Vetus Syra und Thomasevangelium eine schon lange kursierende vereinfachende Tradition übernommen. Dabei ist wiederum zu beachten, daß es sich um Sondergut des Lukas handelt.

In Logion 45 stimmt "in seinem schlechten Schatz, der in seinem Herzen ist" mit Vetus Syra (Mt 12,35, Lc 6,45) überein (dablebbeh), während der griechische Text τῆς καρδίας αὐτοῦ als Variante hat. M.E. hat das Koptische die gleiche Ausdrucksweise wie das Syrische, weil es eine für das Koptische glattere Formulierung war. Der Grund dürfte also nicht in einer Textabhängigkeit zu suchen sein.

Logion 76, das bereits erwähnt wurde, enthält mit der Einfügung eines Dativus commodi wie die Vetus Syra vielleicht einen Syriasmus bzw. eine aramäische Stilform: "er kaufte sich die Perle" gegenüber dem griechischen ἠγόρασεν αὐτόν. Auch diese Nuancierung kann auf mündliche Überlieferung zurückgehen, aus der die Versionen geschöpft haben. Es könnte aber auch nur eine stärkere Hervorhebung der handelnden Person zum Ausdruck gebracht werden so, wie man griechisches κύριε in der Anrede mit "mein Herr" übersetzt.

Die Untersuchung der angeführten Beispiele aus dem Thomasevangelium ergibt, daß die Abstammung von einer syrischen Vorlage nicht zwingend angenommen zu werden braucht. Zum Teil ist die Umgestaltung des Jesuswortes zu berücksichtigen, die einen anderen Sinn verlangt und die Bindung an eine semitische Vorlage unnötig macht. An anderen Stellen erklärt sich die Eigenheit der Formulierung aus dem Koptischen selber. In weiteren Fällen gibt bereits eine genauere Untersuchung des semasiologischen Zustands im Griechischen die Lösung. Soweit wirklich

Semitismen vorliegen, können sie auf die mündliche Überlieferung zurückgehen, aus der auch die Synoptiker geschöpft haben. Das gilt insbesondere für die Stellen, die dem Sondergut des Matthäus oder Lukas angehören. Auf die eingangs gestellten Fragen sind deshalb folgende Antworten zu geben:

1. Gerade in mythologischen Teilen von Nag Hammadi begegnen außer semitischen Namen biblischer Tradition Funktionsbezeichnungen und Wortspiele, die auf Einflüsse aus jüdischer Tradition hinweisen.

2. Soweit Semitismen in griechischem Stil vorkommen, haben sie die gleiche Wurzel wie die griechische Bibel.

3. Sowohl aramäische als auch hebräische Einflüsse liegen vor, da die hebräische Sprache ja als heilige Sprache neben der aramäischen noch gepflegt wurde.

4. Sowohl hebräische als auch aramäische Traditionen sind in den Nag-Hammadi-Texten festzustellen.

5. Eine Rückführung der koptisch-gnostischen Texte auf syrische Originale ist nicht nötig anzunehmen.

6. Die vorhandenen Elemente in aramäischer Sprache in den Schriften von Nag Hammadi stammen aus einer Phase, die man mit J.A. Fitzmyer als Mittelaramäisch bezeichnen kann. Allerdings weisen sie zum Teil auf die Zeit, in der das Spätaramäische entsteht.

MANICHÄISMUS

ZUR RELIGIONSGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG DES MANICHÄISMUS

Einführung

Als der Theologe F.C. Baur mit seinem klassisch gewordenen Werk "Das manichäische Religionssystem"[1] die Forschung an dieser Religion aus der christlichen Dogmengeschichte in die vergleichende Religionsgeschichte überführt hatte, ergaben sich daraus zwei Aufgaben: 1. die religiösen, theologischen und mythologischen Elemente im Manichäismus zu analysieren und auf ihren Ursprung hin zu untersuchen, 2. zu fragen, ob es sich in ihm nur um eine synkretistische Zusammenstellung von Ideen handelt oder ob eine bestimmte Religion als treibende Kraft Ideen geliefert hat und die übrigen religions- und geistesgeschichtlichen Vorstellungen nur zur Modellierung herangezogen wurden. Nach einer zehnjährigen editorischen Tätigkeit an den koptischen Manichaica[2] bin ich immer wieder den beiden Problemen nachgegangen; ich verweise dafür auf so manche Studien von mir[3].

Erstveröffentlichung in: Lund Studies in African and Asian Religions, vol. I: Manichaean Studies. Proceedings of the first international conference of Manichaeism, ed. by P. Bryder (Löberöd 1988), S. 29 - 44.

1 Tübingen 1831, Neudr. Göttingen 1928.

2 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Band 1: Kephalaia, Lfg. 5 - 10, Stuttgart 1936 - 1940; Lfg. 11/12, Stuttgart 1966.

3 Die Bibel bei den Manichäern, Theol. Diss. Münster 1947 (Maschinenschrift). Mysterion und Wahrheit, 3. Teil: Beiträge zum Manichäismus, Leiden

Heute möchte ich in einer zusammenfassenden Skizze den Versuch unternehmen, zu zeigen, daß bei aller Bekanntschaft mit anderen Religionen und Weltanschauungen Mani in seinem Glauben und seinem System von einem häretischen Christentum initiiert ist. Vollkommenheit kann beim heutigen Stand der Forschung und der beschränkten Zeit nicht erwartet werden.

I. Der Manichäismus, die beste Kirche

Im Jahr 1933 wurden zwei sich sehr nahe stehende Texte bekannt, ein mittelpersischer[4] und ein koptischer[5], in denen Mani seine Kirche qualifiziert. Der mittelpersische schildert

1968, S. 175 - 266, darunter "Christliche Wurzeln im Manichäismus", S. 202 - 221. "Der Synkretismus des Mani" in: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, hrsg. v. A. Dietrich, Göttingen 1975, S. 144 - 169; s. a. u. S. 482 - 519 . Die Gnosis. 3. Band: Der Manichäismus, unter Mitwirkung v. J.P. Asmussen, Zürich 1980. "Das Böse in der Lehre des Mani und des Markion" in: Makarios-Symposium über das Böse, hrsg. v. W. Strothmann, Wiesbaden 1983, S. 18 - 35; s. a. u. S. 612 - 637 . "Ja und Amen in manichäischer Deutung", Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 58 (1985) 59 - 70; s. a. u. S. 638 - 653 ."The New Testament and the concept of the Manichean myth" in: The New Testament and Gnosis, ed. A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn, Edinburgh 1983, S. 90 - 104; s. a. deutsche Fassung u. S. 586 - 611 . "Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus" in: Perspektiven d. Philosophie 12 (1986). S. 11 - 39; s. a. u. S. 551 - 585 . "Zum Selbstverständnis des Manichäismus" in: A Green Leaf. Papers presented to Prof. Jes P. Asmussen on his 60th birthday, Kopenhagen 1988, S. 317 - 338; s. a. u. S. 520 - 550.

4 M 5794 I (T II D 126); die Zählung erfolgt jetzt nach dem Katalog von M. Boyce, A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan collection, Berlin 1960. Zum besprochenen Stück vgl. die Edition in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 295f., sowie die Neuedition in: M. Boyce, A reader in Manichaean middle Persian and Parthian texts (Leiden 1975), S. 29f. Vgl. dazu auch W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (Berlin 1981), S. 131f., wo Sundermann eine Ergänzung durch M 5761 vornimmt.

5 Teile aus Kap. 154 der Berliner koptisch-manichäischen Handschrift der Kephalaia. Die vorläufige Abschrift wurde vor Beginn der Editionsarbeit angefertigt; es liegen noch solche vorläufigen Abschriften der Seiten 334, 337-357, 359-373 und 395-399 von H.J. Polotsky vor (nach Mitteilung der Akademie der Wissenschaften der DDR).

Manis Kirche in zehn Punkten, von denen aber leider nur die ersten fünf erhalten sind:

"Die Kirche, die ich erwählt habe, ist in zehn Punkten viel besser als die anderen früheren Kirchen. Erstens: Die früheren Kirchen beschränkten sich nur auf ein Land und eine Sprache. Doch meine Kirche ist in jedem Land und in allen Sprachen bekannt und wird in den fernsten Ländern gelehrt. Zweitens: Solange in der früheren Kirche reine Führer vorhanden waren , war sie in Ordnung. Wenn aber die Führer gestorben waren, dann geriet ihre Kirche in Verwirrung und sie wurden schlaff in Worten und Werken und durch Gier, Feuer und [Verlangen?] wurden sie betrogen. Jedoch meine Kirche wird fest bestehen [und durch] lebendige Lehrer, Bischöfe, Erwählte und Hörer und durch Weisheit und Werke bis ans Ende bleiben. Drittens: Die früheren Seelen, die in ihrer eigenen Kirche die Werke nicht vollendet haben, kommen zu meiner Kirche. Gerade für sie wird sie zum Tor der Erlösung. Viertens: Diese meine Offenbarung der zwei Prinzipien und meine lebendigen Schriften, meine Weisheit und mein Wissen sind weit besser als die der früheren Kirchen. Fünftens: Alle Schriften, Weisheit und Parabeln der früheren Kirchen, weil sie zu dieser [meiner Kirche hinzugekommen sind] ...".

Aus dem koptischen Kephalaia-Text sind drei fragmentarische Stücke einer behelfsmäßigen Abschrift erhalten: 1.[6] "Wer seine Kirche im Westen erwählt hat, dessen Kirche ist nicht in den Osten gelangt. Wer seine Kirche im Osten erwählt hat, dessen Auswahl ist nicht in den Westen gekommen, so daß der Name mancher von ihnen in anderen Städten nicht bekannt geworden ist. Meine Hoffnung aber wird in den We-

6 Mani-Fund, S. 4 - 90, speziell 45 (kopt. Text S. 87).

sten und auch in den Osten gehen, so daß die Stimme ihrer Predigt in allen Sprachen gehört und in allen Städten verkündet werden wird. In diesem ersten Punkt ist meine Kirche besser als die früheren Kirchen. Denn die früheren Kirchen wurden an einzelnen Orten in einzelnen Städten erwählt. Meine Kirche wird in alle Städte kommen und ihre Botschaft wird alle Länder erreichen." 2.[7] '[Der zweite Punkt]: Meine Kirche ist überlegen in der Weisheit und den [Mysterien?] , die ich euch in ihr offenbart habe. Diese Weisheit [habe ich offenbart] und habe sie in die heiligen Bücher, das große Evangelium und die anderen Schriften geschrieben, damit man [sie] nicht [nach] mir verändere. Wie ich sie in die Bücher geschrieben habe, so [habe ich] auch befohlen, daß man sie abmale. Denn alle Apostel, meine Brüder, die vor mir gekommen sind, [haben] ihre Weisheit nicht geschrieben, wie ich sie geschrieben habe, [und haben nicht] abgemalt ihre Weisheit nach dem Abbild, wie ich sie [abgemalt habe]. Meine Kirche ist überlegen - - - von Anfang an den früheren Kirchen." 3.[8] "Viertens: Die Schriften, die Weisheit, die Apokalypsen, die Parabeln und die Psalmen von allen früheren Kirchen haben sich an allen Orten versammelt, sind hinzugekommen zu meiner Kirche und haben sich hinzugesellt zu der Weisheit, die ich offenbart habe. Wie ein Wasser sich zu Wasser hinzugesellt und zu vielen Gewässern wird, so haben sich die alten Bücher meinen Büchern hinzugesellt und sind zu einer großen Weisheit geworden, derart sie nicht unter allen alten Geschlechtern verkündet worden sind. Bücher, wie ich sie geschrieben habe, sind weder geschrieben noch offenbart worden."

7 Mani-Fund, S. 43 (kopt. Text nicht mitgeteilt).

8 Mani-Fund, S. 42 (kopt. Text S. 86).

Weil allein diese angeführten Abschnitte des Kapitels 154 der Kephalaia bisher bekannt sind, kann nur ein vorläufiger Vergleich der beiden Texte vorgenommen werden. Die hier gebrauchte Übersetzung "Kirche" ist im Mittelpersischen mit dēn, im Koptischen mit ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ wiedergegeben; es fragt sich also, ob "Kirche" oder "Religion" gemeint ist. "Kirche" dürfte die ursprüngliche Bedeutung sein, zumal es sich ja um eine organisierte Heilsanstalt handelt. Auch dēn kann diesen Inhalt wiedergeben; es kann neben "Religion" auch "religiöse Gemeinschaft" und "Kirche"[9] bedeuten. Wenn dēn bei den Zoroastriern für den kanonischen Text der heiligen Schriften gebraucht wird, so stimmt das dazu, daß in unseren Texten von der Verbreitung der manichäischen Botschaft die Rede ist.

Das Kapitel 154 der Kephalaia entspricht in seinen Grundzügen dem mittelpersischen Text, doch scheinen die Punkte anders angeordnet gewesen zu sein. Das erste Stück aus dem Kephalaion bringt als ersten Punkt die gleiche Aussage wie der mittelpersische Text, hat aber eine lange Einleitung. Das zweite Stück ist ebenfalls breit ausgeführt, ist aber eher eine Parallele zum vierten Punkt des mittelpersischen Textes. Der dritte Abschnitt aus dem Kephalaion entspricht dem fünften Punkt im Mittelpersischen, wird aber im koptischen Text als viertens bezeichnet.

Religionsgeschichtlich betrachtet ist in unseren Texten von einer religiösen Lehre die Rede, die eine kirchliche Organisation gefunden hat und sich mit ihr zur Weltreligion entwickelt. Der Absolutheitsanspruch wird metaphysisch in einem anderen

9 H.S. Nyberg, A manual of Pahlavi, p. II: Glossary (Wiesbaden 1974), S. 61f. M. Boyce, A word-list of Manichaean middle Persian and Parthian (Leiden 1977), S. 38.

Kephalaion, das wir nur mit seinem Titel kennen[10], begründet: "Alle Apostel, die in die Welt kommen, werden ausgesandt von einer einzigen Kraft, aber sie unterscheiden sich wegen der (einzelnen) Länder". Hier bedient sich Mani einer auch im Gnostizismus vorhandenen Auffassung, wie sie in der Schrift ohne Titel aus dem Codex II von Nag Hammadi[11] begegnet: "Als nun die Seligen sich lichthaft offenbarten, offenbarten sie sich unterschiedlich und jeder einzelne von ihnen hat aus seinem Land seine Gnosis der Kirche offenbart, die erschienen ist unter den Gebilden des Verderbens". Für Mani tritt das historische Bild des Heilsablaufs in den Vordergrund, der über diesen Zustand hinaus zur Einheit führt. Seine Aufgabe ist es, den letzten Akt vorzubereiten. Daß von Kirche, also einer religiösen Gemeinde, gesprochen wird, bezeugt, daß es sich nicht nur um eine ideologische Schule handelt, sondern um Religionsgemeinschaft im Vollsinn, die auf einen Stifter zurückgeht, der ihren göttlichen Ursprung und ihr göttliches Ziel predigt. Ist der Anspruch der angeführten manichäischen Aussagen auf Worte des Meisters zurückzuführen, wie der Titel des Werkes "Die Kephalaia des Meisters" ja besagt? Zu einem Teil ist wohl damit zu rechnen. Bei dem iranischen Text kann man wohl Worte im Gefängnis annehmen[12]. Die Einleitung und das erste Kapitel der Kephalaia[13] bestätigen überdies die Inhalte der selbstbewußten Äußerungen, indem sie Manis Vorgeschichte und Aufgabe skizzieren. Das Gleiche gilt vom Kölner Codex[14].

10 C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund, S. 22, Kap. 143.

11 Nag Hammadi II 124, 23ff.

12 W. Sundermann, Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, S. 131.

13 Keph. 3 - 16,31.

14 Ed. A. Henrichs - L. Koenen, Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 19 (1975) 1 85; 32 (1978) 87 - 199; 44 (1981) 201 - 318; 48 (1982) 1 - 59.

II. Manis Aufgabe

Mani schildert seine religiösen Grundlagen, indem er sie in den großen Ablauf der Heilsgeschichte einreiht. Er greift auf die Adamiten bis zu Noahs Söhnen zurück. Eine Dreiteilung der Welt stellt sich ihm in den Religionsstiftern Buddha, Zarathustra und Jesus dar. Manis Aufgabe ist es, an die Stelle der versinkenden Kirche eine neue Weltreligion zu bringen. Anlaß zur Religionsstiftung ist für ihn eine Offenbarung, die ihm von Jugend an zuteil wird. Sie gewinnt in ihm eine Gestalt, aus der Predigt, Kirche und Mission hervorgeht. Darum ist es zu der wissenschaftlichen Diskussion gekommen, ob in ihm das Wirken der ratio der besondere Beitrag zur weltanschaulichen Gestaltung sei und ob in ihm Orient oder Griechentum die Oberhand gewonnen hätten[15]. Die Frage ist so falsch gestellt. Denn Offenbarung bedarf zur Weitergabe der Sprache. Wer Offenbarung empfängt, muß sich ihrer bewußt werden, um sie auszusprechen. Eine solche Information ist Theologie. Somit ist die Theologie der griechischen Philosophen ebenso verständlich wie, wenn Zarathustra durch Meditation alten paganen Glauben umformt. Auch die Veranlagung des Offenbarungsempfängers, der ja zugleich Vermittler werden soll, ist zu berücksichtigen. Mani war dichterisch veranlagt; vielleicht hat er auch als Künstler das Ārdahang, den Bildband, geschaffen. Zugleich sieht man am Aufbau des Mythos sowie an seiner Ausdeutung Versuche logischen Denkens, wenn auch auf Grund einer uns fremden Ontologie. Dieser reich begabte junge Mann aus wahrschein-

15 H.H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Leipzig 1927. Seine These wurde angegriffen von G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961), besonders im 9. Kapitel: Mani als Persönlichkeit, S. 136ff.

lich sozial gutsituiertem Haus hatte in seiner Heimat Babylonien vielerlei Möglichkeiten, sein religiöses Fühlen und Denken befruchten zu lassen. Die Frage ist, ob Mani die Fülle der Eindrücke im Aufbau seines Systems einfach kombinierte oder ob ihn eine bestimmte religiöse oder auch geistige Richtung vorrangig bestimmte, so daß sie eine Führungskonstituente bildet, die andere Ideen und Mythologumena sich zunutze macht, um sie als Modelle zu verwenden.

III. Der religiöse Hintergrund

Das Zweistromland bildete zur Zeit Manis ein Zentrum, in dem von Osten und Westen religiöse und geistige Strömungen zusammengestoßen waren. Die Dynastie der Sassaniden versuchte nach dem Vorbild der Achämeniden ein neues Weltreich zu schaffen, das im Osten und Norden tief nach Asien hinein, im Westen in den Ostteil des römischen Reiches reichen sollte. Hatte das Zweistromland unter der Herrschaft der Seleukiden gestanden und die Hauptstadt Seleukia die Voraussetzung für Ktesiphon gebildet, so war zwar eine gewisse Enthellenisierung aus politischen Gründen vor sich gegangen; sie konnte aber doch kulturelle Einflüsse nicht vernichten. In Manis Heimat waren zu seiner Zeit die Weltreligionen bekannt, auf die er sich später beruft. Der Buddhismus ist in gewissem Maße über die Handelswege eingedrungen. Die beiden Religionen, die Mani von Jugend auf genauer gekannt haben könnte, war die damalige Form der iranischen Religion, die ihm von seiner wohl arsakidischen Herkunft her nicht fremd gewesen sein mag, sowie besonders das Christentum in häretischen Spielarten. Man wird bei den Einflüssen, die es für Mani gab, auch den nördlichen Teil Mesopotamiens mit in Betracht ziehen

müssen. Über Städte wie Edessa sind sicher Beziehungen zu Syrien vorhanden gewesen; auch synkretistische Glaubensformen, wie wir sie aus den Denkmälern von Kommagene kennen, liegen nicht allzu fern. Neben den Weltreligionen dürfen ebenso die Denkformen und Riten nicht unterschätzt werden, die im damaligen Vorderen Orient durchweg wirksam waren. Insbesondere ist die aus Babylonien stammende und außerhalb, speziell im Hellenismus, entwickelte Astrologie, die damals noch mit der Astronomie eins ist, Mani vertraut gewesen. Ihre Tendenzen führen in der Philosophie die Vorstellung von der συμπάθεια τῶν ὅλων ein. Die Philosophie, die zu Manis Zeit Einfluß hatte, wurde gerade von Lehrern geprägt, die aus dem Osten stammten. Mani lebt nicht abseits vom Wirken des Platonismus, Neupythagoräismus und Stoizismus. Poseidonios und Numenios stammen beide aus Apamea in Syrien. Aber auch Ägypten mit seiner Hauptstadt Alexandria ist durch seine guten Verbindungen mit Syrien wahrscheinlich eine geistige Quelle für eine Stätte wie Edessa. Die eigenartige Denkform religiösen Glaubens, die man als Gnosis bezeichnet, ist in allem, was auf Mani eingewirkt hat, in irgendeiner Form zu erkennen.

Die entscheidende Eigenart der Gnosis und des Manichäismus ist die Darstellung der kosmischen Gründe für die schlimme Lage, in der sich der Mensch hier auf Erden befindet, und des daraus zu erschließenden Weges zum Heil. In den Excerpta ex Theodoto[16] wird ja betont, daß nicht nur das Taufbad den Gläubigen freimache, sondern eine Gnosis nötig sei, "wer wir waren, was wir geworden sind; wo wir waren, wohin wir geworfen wurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden; was

16 Clement d' Alexandrie, Extraits de Théodote, ed. F. Sagnard (Paris 1970), 78,3.

Geburt, was Wiedergeburt ist". Im Mittelpunkt dieses gnostischen Denkens steht also die Anthropologie. Ihre Kenntnis bedarf aber der kosmologischen Voraussetzungen, um zur Soteriologie führen zu können. Es gibt also einen historischen Weg, den das Licht zu gehen hat und auf dem es kausal bedingten Ereignissen unterworfen ist. Der Gläubige bewegt sich darum in einer Heilsgeschichte, die vom Heil ausgehend wieder zum Heil führt und im Heil endet. Das ist der Weg, den schon das Judentum als den seinigen angesehen hat, wenn es vom Paradies und seinem Verlust ausgehend die Gewinnung des neuen Paradieses als Ziel betrachtete. Diese lineare Geschichtsbetrachtung hat auch Mani auf dem Weg über das Christentum übernommen.

Die Lage Syrien-Mesopotamiens läßt durch die politische und wirtschaftliche Entwicklung auf einen sehr komplexen Charakter des Gebietes schließen. Das Achämenidenreich hat bereits starke synkretistische Erscheinungen in Bewegung gebracht. Mit seinem Zusammenbruch hat durch den Siegeszug Alexanders ein neuer Synkretismus eingesetzt, der allerdings durch den Assimilationsprozeß des Griechentums und der östlichen Kulturwelt begonnen worden war[17]. Für die in römischer Zeit wirksamen Elemente ist die Analyse besonders in der Frage schwierig, inwieweit griechische und iranische Bestandteile jeweils für die Mani bekannten Denkformen von Einfluß waren. Die Religion Zarathustras[18] war im Laufe ihrer Wanderung von Ostiran über die iranische Hochebene zu Medern und Persern gekommen. Diese hatten bis dahin eine ältere Form des Mazdaismus als religiöse Anschauung und mußten sich erst

17 Vgl. H. Bengtson, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit (5. Aufl. München 1977), S. 299.

18 M. Boyce, A history of Zoroastrianism I (Leiden 1975), II (Leiden 1982).

auf gewisse revolutionierende Lehren umstellen: der jüngste Tag, das Weltgericht und das Kommen des Gottesreiches auf die Erde[19]. Nachdem die zarathustrische Religion in Babylonien Fuß gefaßt und durch Deuterojesaja auch auf die Juden gewirkt hatte[20], nahm sie auch den Weg durch Kleinasien[21]. Es ist die Frage, ob Anregungen aus ihr über die griechischen Kolonien Kleinasiens auf das griechische Geistesleben überhaupt Einfluß genommen haben, wie es M.L. West in seinem Werk "Early greek philosophy and the Orient"[22] darzustellen versucht hat. M. Boyce ist in ihrer Darstellung der iranischen Religion ihm weitgehend gefolgt[23], während M. Tardieu diese Möglichkeit radikal verneint[24]. Auch für die Zeit Platons könnte man solche Einflüsse annehmen[25], da ja trotz der verlorenen Perserkriege die Bedeutung Irans für das zerstrittene Griechenland groß genug war. Die Folge wäre dann, daß die Anregungen aus Iran zur Entstehung der griechischen Philosophie beigetragen hätten, die dann umgekehrt, als in der Zeit des Hellenismus der Osten noch weiter geöffnet wurde, sich mit östlicher Religiosität neu verbinden konnte. Doch für die Zeit Manis war bereits eine davorliegende Stufe des Synkretismus von Wichtigkeit geworden. Unter Artaxerxes II. (404 - 358 v. Chr.) scheint die Richtung des Zurwanismus[26] im Zoroastrismus entstanden zu sein. In der Lehre Zarathustras standen

19 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 39.

20 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 43ff.

21 M. Boyce. Zoroastrianism II, S. 47f.

22 Oxford 1971.

23 M. Boyce. Zoroastrianism II, S. 150 - 163, 9. Kap.: Contact and influences in Jonia in the Median and early Achaemenian periods.

24 Écrits gnostiques, Codex de Berlin (Paris 1984), S. 308. M. Tardieu möchte umgekehrt eher in gewissen Fällen Einflüsse manichäischer Terminologie auf die zoroastrischen Sammelwerke annehmen.

25 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 259 - 261.

26 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 231ff.

sich am Anfang Ahura Mazda und Angra Mainyu gegenüber. Nun wurde aus diesem Dualismus, der beinahe ein Ditheismus war, eine Art Monotheismus. Die Vorstellung vom Zeitgott als dem Urgott hatte sich bereits im 5. Jh. entwickelt. M. Boyce nimmt an, daß die Ergänzung der gegeneinander stehenden Götter des Guten und des Bösen durch den Zeitgott, bezeichnet als Zurwan, auf synkretistische Vorstellungen zurückgeht, die sich insbesondere in Phönizien, vielleicht unter ägyptischem Einfluß, herausgebildet hatten[27].

IV. Mani und der iranische Glaube

Ob man den Dualismus unbedingt auf Iran zurückführen muß, ist fraglich. Denn gnostischer Geist ist nicht ohne weiteres mit iranischem zu identifizieren. Die Nuance aber, die im Mythos des Mani vorliegt, entspricht insofern dem iranischen Mythos, als der Sieg des Guten vorausgesetzt ist, sowohl in der zoroastrischen Orthodoxie als auch im Zurwanismus. Im Gegensatz zum Christentum und auch der Gnosis stellt sich Mani die Existenz von zwei unabhängig voneinander bestehenden Urreichen des Guten und Bösen vor. Hier könnte Mani also von seiner Herkunft aus beeinflußt sein; allerdings wäre auch ein theologischer Systemzwang verständlich, da er ja nicht Gott für das Unheil verantwortlich machen wollte.

Im allgemeinen weist man auch die manichäische Drei-Zeiten-Theorie der iranischen Theologie zu. Aber auch die Lehre von den drei Zeiten ist nicht geeignet, den Manichäismus für iranisch zu erklären. In der Lehre Manis wird als einer von Anfang, Mitte und Ende gesprochen. Diese Termi-

27 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 152.

nologie wurde bei östlichen und westlichen Quellen gefunden; man glaubte sie analog zur iranischen Einteilung in 1. unbegrenzte Zeit, 2. begrenzte Zeit und 3. unbegrenzte Zeit interpretieren zu können. Der Anfang wäre die Zeit, in der sich die Reiche des Lichts und der Finsternis gegenüberstanden, die Mitte die Zeit des Kampfes, der Vermischung und der Ausläuterung, das Ende schließlich die Zeit, in der nach dem Ende der Welt durch die herbeigeführte Trennung ein neues Leben in Ruhe und Ewigkeit vorhanden ist. So haben es gewiß die östlichen Texte verstanden[28]. Demgegenüber hat das Kephalaion 17[29] die drei Epochen als Abschnitte der mittleren Zeit angesehen, und dieser Erklärung entspricht auch die Deutung des Augustin. Darauf hat P. Nagel[30] und später unter Erweiterung der Augustinstellen A. Henrichs[31] hingewiesen. Hiernach bildet die erste Epoche die Zeit vom Kampfbeginn bis zur Befreiung des Ersten Menschen, die zweite die der Weltschöpfung, die dritte die der Ausläuterung. Genau dieser Einteilung entspricht, wie ich aus den Retractationes (Kap. 43) ersehe, die Disposition des Hauptteils der Civitas Dei des Augustin (Buch 11 - 22). "Die vier ersten Bücher also von den zwölf folgenden handeln von dem Ursprung der beiden Staaten, des Gottesstaates und des Staates dieser Welt; die folgenden vier von deren Verlauf oder Fortgang; die weiteren vier, zugleich die letzten, von deren gebührendem Ausgang". Wie kann

28 Vgl. X^{u}āstvānīft, in Gnosis III, S. 203; Śkand-Gumānīk Wiċar XVI 4 - 6, ed. de Menasce; Chinesische Hymnenrolle 172 und Kompendium der Lehren und Regeln a 24, 81 a 1 (Übersetzung von H. Schmidt-Glintzer, Wiesbaden 1987).

29 Keph. 55,16 - 57,32.

30 Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis, in: Studia Coptica (Berlin 1974), S. 201 - 214.

31 A. Henrichs, The timing of supernatural events in the Cologne Mani Codex, in; Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del simposio internazionale, hrsg. v. L. Cirillo (Cosenza 1986), S. 190ff.

es aber zu einer so verschiedenen Auslegung kommen? A. Henrichs nimmt an[32], die Auseinandersetzung mit der feindlichen Umgebung im Westen könnte vielleicht die zentrale Betrachtung der Kampfzeit gegenüber der Betonung des seligen "Nirwana"-zustands in den Vordergrund haben treten lassen. Ich möchte dagegen die verschiedenartige Auffassung von der Zeit in Ost und West verantwortlich machen. Für das griechische philosophische Denken ist nur für die Zeit, die dem zurwana xwadata, der begrenzten Zeit, entspricht, eine wirkliche Vorstellung von Zeit vorhanden. Es fragt sich, was ursprünglicher ist. Auch die Kephalaia stehen verhältnismäßig nahe an der Urform des Manichäismus und auch die Stelle in den Homilien (7, 11-13) kann westlich gedeutet werden, weil die dritte Epoche als Trennung bezeichnet wird. Ich möchte glauben, daß man im Osten so, wie man entsprechende Götternamen für bestimmte Mythologumena einsetzt, auch ein vorliegendes Modell mythologischer Darstellung in iranischer Umgebung verwendet, was im Westen nicht angemessen war.

In der manichäischen Theologie begegnet das Modell Gott, Licht, Kraft, Weisheit, von dem in dem Bericht des An-Nadīm über den Manichäismus[33] die Rede ist und das auch in manichäischer Originalliteratur[34] zu finden ist. Gott als Vierheit ist eine Denkform des Zurwanismus[35]. Im zurwanitischen Denken sieht G. Widengren die Grundlage für Manis mythische Vorstellungen[36]. Daß Mani sich für seine Gottesauffassung

32 A. Henrichs, Timing, S. 193.

33 Vgl. Gnosis III, S. 189f.

34 Vgl. Gnosis III, S. 198ff. 218. 219. 289. Auch im koptischen Psalter (A Manichaean Psalm-Book, p. II, ed. C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938) 134, 7f. wird dieses Modell verwendet.

35 M. Boyce. Zoroastrianism II, S. 236f. Vgl. auch die göttliche Vierheit in Kommagene.

36 Mani und der Manichäismus, S. 51.

ein zurwanitisches Modell zunutze macht, steht außer Frage. Doch ist damit noch nicht der Zurwanismus als treibende Kraft des Manichäismus erwiesen. Wird Gott mit seinen drei Aspekten zusammengezählt, so ist er ein viergestaltiger Gott; das zeigt ja auch die Bezeichnung τετραπρόσωπος in der Abschwörungsformel[37]. Weil das Licht aus Gott hervorgeht, ist es möglich, die einzelnen Emanationen auch als Aspekte Gottes anzusehen. So wie die Kephalaia den Mythos unter Gesichtspunkten zusammenfassen, so kann auch das Schema der Tetrade als theologisches Mittel zur Bewältigung des Mythos in seiner Ausmalung verwendet werden[38].

Auch wenn die Vorstellung vom Großen Krieg[39] iranisch ist und gleichfalls die Person des Großen Königs[40] in der Eschatologie von daher stammt, braucht der Manichäismus doch nicht wurzelhaft aus dem Zurwanismus hervorgegangen zu sein. Denn der jüdische und christliche Gebrauch dieses Terminus ist bei den Elkesaiten bekannt[41].

Als Mani das Schābuhragān verfaßte, mußte er seine Gedanken nach einer bestimmten Methode in der mittelpersischen Sprache und religiösen Terminologie formulieren. Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß hier seine wirkliche geistige Heimat war? Ist es dann aber nicht merkwürdig, daß Jesus zwar mit Chradēšahryazd wiedergegeben wird, in der Seitenüberschrift

37 MPG I 1461 C. Der Ausdruck begegnet auch bei den Manichäern selber bereits im koptischen Psalmbuch 191,12.

38 Zur manichäischen Tetrade vgl. auch R. Merkelbach. Mani und sein Religionssystem (Opladen 1986), Exkurs I, S. 39 - 50. Die Analyse erscheint mir hier manchmal etwas künstlich.

39 Titel der 2. Schrift in: Manichäische Homilien, ed. H.J. Polotsky (Stuttgart 1934), 7,8; 42, 7 - 8.

40 Manichäische Homilien 32, 20.

41 Epiphan. Panar. 19,3. 4; Hippol. Refut. 9, 15,1. Für den iranischen Gebrauch vgl. J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés. 2. Aufl. Paris 1975. I, S. 53. 219. II, S. 126.

es aber heißt: "Über das Kommen des Menschensohns"[42]? "Dann jener Chradēšahryazd, der zuerst dem männlichen Geschöpf, dem ersten Menschen, Verstand und Wissen gegeben hatte, und dann von Zeit zu Zeit und Zeitalter zu Zeitalter Verstand und Wissen den Menschen gesandt hatte, auch in jener Endzeit nahe dem Fraśegird kam jener Herr Chradēšahr ..." usw.

Die Lebendige Seele wird täglich vom Somatischen über das Psychische zum Pneumatischen geläutert (Kap. 114 der Kephalaia[43]). Eine Lichtjungfrau offenbart ihren pneumatischen Charakter, der der Neue Mensch ist. Sie führt die Seele empor und gestaltet sie in ihrem Inneren um. Hier kann vielleicht an die daēna gedacht werden. In östlichen Texten wird außerdem, wie bekannt, eine weitere Anzahl von mythologischen Größen der westlichen Texte ins Iranische übertragen, so der Lebendige Geist in Mihr, der Dritte Gesandte in Narisah u.a.m.

V. Beurteilung des manichäischen Mythos

Auch in der Darstellung ist das System Manis dem iranischen ähnlich. Es wird durch einen Mythos wiedergegeben. Doch das ist kein entscheidender Grund für die Annahme eines maßgeblichen Einflusses, hat der Mythos doch überhaupt in der philosophischen und besonders der gnostischen Vorstellungswelt einen festen Platz. In primitiver Form ist er die angemessene Ausdrucksweise naiven paganen Denkens. Durch Meditation wird er in einer gewollten Richtung systematisiert. So gestaltet z.B. Zoroaster den vulgären Glauben um. Auch die griechischen Philosophen, die weitgehend als Theologen bezeich-

42 D.N. MacKenzie, Mani's Šābuhragān I, BSOAS 42 (1979) 504, 17ff.

43 Kap. 114: Keph. 269,14 - 270,24.

net werden können, bedienen sich solcher Ausdrucksweise. Damit tritt die Schau neben die logische Ableitung. In der hellenistischen Zeit nimmt der Mythos als die Darstellungsform des Weltgeschehens besonders im gnostischen Denken den ersten Platz ein. Wie wollte man sonst auch den Urgrund menschlichen Erlebens aus dem kosmologischen Geschehen begründen? Mani mußte bei der Verkündung einer neuen Lehre so eine neue Weltschau, d.i. einen neuen Mythos, bieten. Und dieser konnte nicht ein Fabrikat vom Schreibtisch aus sein, sondern hinter ihm mußte ein religiöses Erleben stehen. Ihm hat der von Jesus verheißene Paraklet die Mysterien des Alls offenbart. Dieser Paraklet sollte ja kommen, um die Vollendung herbeizuführen. Ihn betrachtete Mani als sein alter ego; er vereinigte sich mit ihm, so daß er selber als der Paraklet angesehen werden konnte.

Die Selbstgleichsetzung Manis mit dem Parakleten bedeutet, daß Mani an die Stelle Jesu tritt. Mani war von Jugend auf in einer christlichen Gruppe erzogen worden; auch nach seinem Bruch mit ihr war er Christ, wenn auch heterodoxer Art, geblieben. Sein Weg hat ihn vom Elkesaitismus über Vorstellungen wie die Markions und Bardesanes' weitergeführt. In seinem Evangelium und in seinen Briefen bezeichnet er sich selbst als Apostel Jesu Christi[44]. Kann in diesen kanonischen Schriften eine solch enge Verbindung nur missionarischer Aufputz sein? Ist das aber nicht der Fall, so stellt sich die Frage, ob in Manis Mythos nicht christliche Grundlagen vorhanden sein müssen. Das liegt nahe, da die ja kaum mythologische christliche Theologie von Mani in der Sprache der Gnostiker dargestellt und mit philosophischen und iranischen Modellen angereichert

44 Das Material ist zusammengestellt bei A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 5 (1970) 97 - 214, speziell 198ff.

worden ist.

In einem Aufsatz über die Idee des manichäischen Mythos und das Neue Testament[45] habe ich die Heilsgeschichte in Christentum und Manichäismus gegenübergestellt. Ich zitiere[46]:

Christentum: Gott, der Vater und Schöpfer, sendet seinen Sohn, d.h. er kommt selbst in die Welt, um sie von der Sünde zu befreien, die durch einen Menschen in sie gekommen war. Jesus Christus führt diesen Auftrag in Menschengestalt aus, er hilft den Menschen und siegt über die bösen Geister, wie seine Heilungen zeigen. Zur Rettung der Welt leidet er am Kreuz und gewinnt in seiner Auferstehung den Sieg über Sünde und Tod. Seine Gläubigen, seine Kirche, folgen in der Auferstehung zum Vater. - Manichäismus: Der höchste Gott des himmlischen Reiches sendet seinen Sohn, den Ersten Menschen, in dem er selbst Gestalt angenommen hat, in den Krieg mit der ihn bedrohenden Finsternis. Sein Kampf mit ihr lähmt sie zwar, doch werden er und seine Waffenrüstung, die Seele, zunächst in der Tiefe festgehalten. Auch seine Befreiung und sein Aufstieg verhindern nicht, daß beträchtliche Lichtelemente noch weiter gefangen bleiben. Als Läuterungsmaschine wird die Welt geschaffen. Doch das Böse versucht, deren Wirksamkeit durch die Erschaffung der Menschen zu behindern. Durch Jesus werden diese im Anfang und später immer aufs neue über ihren Zustand aufgeklärt. Mani führt sie schließlich über die Kirche ins Lichtreich zurück.

Ein Vergleich zeigt, daß der manichäische Mythos eine neugestaltete Christologie ist. Der Unterschied zum Christentum besteht darin, daß die Heilsgeschichte und das Wirken des Sohnes Gottes in einen großen kosmologischen Zusammenhang ein-

45 S. u. S. 586 - 611.

46 S. u. S. 589 f.

gebettet ist. Das entspricht gnostischen Modellen. In der Bibliothek von Nag Hammadi wird z.B. die dem Ersten Menschen entsprechende Größe, der Adamas, als Gestaltwerdung Gottes betrachtet[47]. Das Leiden des Sohnes Gottes wird im Manichäismus wie im Christentum als Liebestat angesehen, nur handelt es sich dabei um eine Tat der Verteidigung. Gott allein zieht in den Kampf, um sein Friedensreich zu schützen. Er nimmt dazu die Gestalt des Sohnes an, den er mit dem Großen Geist, der Mutter des Lebens (bzw. der Lebendigen), hervorbringt. Diese manichäische Dreiheit entspricht allerdings nicht der christlichen von Vater, Sohn, heiligem Geist, sondern dem paganen Modell Vater-Mutter-Sohn, das aus Ägypten und Syrien bekannt ist. Im Philippusevangelium von Nag Hammadi, einer valentinianischen Schrift, begegnen beide Modelle nebeneinander[48], so daß mit einem frühen Austausch gerechnet werden kann. Noch hat Gott nicht die Welt geschaffen, aber mit dem Sohne Gottes, dem Ersten Menschen, ist die Grundlage allen physischen Lebens gegeben, weil die Elemente Aër, Licht, Wind, Wasser und Feuer von ihm als Rüstung angezogen und im Kampf mit den finsteren Elementen mit ihnen vermischt werden. Die Fünfzahl der Elemente geht auf die griechische Philosophie zurück. Sie findet sich zwar nicht in der Stoa, die in manchem für den Manichäismus Beiträge liefert[49], aber bei Aristoteles[50] sind die seit Empedokles[51] angenommenen vier Elemente

47 Z.B. Ägypterevangelium NH III 49. 8 - 16 ~ IV 61. 8 - 18.

48 A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: The rediscovery of gnosticism, hrsg. v. B. Layton. II (Leiden 1981), S. 617 - 634, speziell 630; s. a. o. S. 306 f.

49 Vgl. A. Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus. Perspektiven der Philosophie 12 (1986) 11 - 39; s. a. u. S. 551 - 585.

50 De caelo 270 b.

51 Diog. Laert., de clarorum philosophorum vitis VIII 76; vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker (16. Aufl. Berlin 1972), I, S. 282.

(Erde, Wasser, Luft und Feuer) durch das Ätherelement ergänzt worden. Auch die pseudo-aristotelische Schrift "De mundo", die für das 2. Jh. n. Chr. anzusetzen ist, kennt die fünf Elemente[52]. Allerdings kann im manichäischen Mythos der Aër nicht wie der aristotelische Äther translunar sein, sonst säße nicht in ihm der Richter, der ja nach seiner Funktion sublunar sein muß. Der Sitz des Richters entspricht dem Ort, an dem bei Paulus die Gläubigen am Weltende Christus treffen[53]. Die Umgestaltung der Reihe der Elemente geht so vor sich: Zunächst zwingt die dualistische Lehre zu einer Aufteilung in zwei sich gegenüberstehende Reihen des Guten und des Bösen. In der guten Reihe tritt an die Stelle der Erde das Licht; der Äther wird zum Aër, an dessen Stelle wiederum der Wind erscheint. In den bösen Gegenstücken steht dem Aër der Rauch, dem Licht die Finsternis, den restlichen drei Wind, Wasser, Feuer deren böse Entsprechungen gegenüber. In iranischen Vorstellungen entsprechen den Elementen die Ameša spenta, die allerdings sechs sind oder, wenn man Ahura Mazda, dessen Aspekte sie ja bilden, hinzuzählt, sogar sieben. Vielleicht ist das ein Grund, warum man mitunter den Ruf oder sogar das Hören zu den westlichen fünf Elementen hinzuzählt[54]. Die Gesamtheit der Lichtelemente bildet die "Lebendige Seele", die auf die platonische Vorstellung von der Weltseele zurückgeführt werden kann.

Nachdem der Zusammenprall von Licht und Finsternis das Verschlingen des Lichts durch die Finsternis ausgelöst hat, wird zunächst durch den Lebendigen Geist mit der Heimholung

52 92 a.

53 1 Thess 4. 17. Vgl. Keph. 83, 4 - 6.

54 Vgl. Keph. 85, 34: "Ferner berief er (der Lebendige Geist) den Ruf, daß er sich mit den fünf Lichten vermische". Die Siebenzahl wird durch Addition der fünf Elemente mit Ruf und Hören hergestellt: Keph. 43, 2 - 4.

des Ersten Menschen die grundsätzliche Wiedererweckung eingeleitet. Die Szene erinnert an das erlösende Kommen des Logos (Christus) bei Bardesanes[55]. Daß der Lebendige Geist als Emanation des obersten Gottes ein Erlöser des Gottessohnes wird, zeigt, wie wir hier die Vorstellung vom erlösten Erlöser vor uns haben. Damit aber die endgültige Ausläuterung vollzogen werden kann, wird die Welt geschaffen. Das wird allerdings nicht in so friedfertiger Art geschehen, wie der Diognetbrief[56] die Schöpfertat Christi schildert. Die Mischung bildet nun das Material, aus dem die Gestaltung vorgenommen werden kann. Für den Manichäismus ist bedeutsam, daß der Weltschöpfer, der Demiurg, d.i. der "Lebendige Geist", ein Aspekt Gottes ist. Die Betonung des Lebens in seinem Namen ist charakteristisch für die Stellung in einem dualistischen System. Geist ist schon lange in der griechischen Philosophie die Größe, die als Prinzip die Masse in Bewegung setzt, so bei Anaxagoras der Nus[57]. Wenn dann die Lichtelemente über Mond, Sonne, Milchstraße geläutert werden, ist das ein auch in der Stoa bekannter Weg[58]. Wenn Jesus im Mond residiert, ist der Erste Mensch bei ihm. Der Erste Mensch kann also der Sohn Gottes sein, der nach seiner Heimholung ins Lichtreich an der Ausläuterung der Seelen weiter mitwirkt. Andererseits ist Jesus der Belehrer Adams und der Menschen bis zur Endzeit. Sowohl der Erste Mensch wie Jesus ist Sohn Gottes. Auch der Große Richter dürfte eine Ableitung von Jesus

55 Vgl. H.J.W. Drijvers, Bardaisan of Edessa (Assen 1966), S. 101.

56 7, 2.

57 Cic., Acad. Pr. II 37, 118: eas primum confusas postea in ordinem adductas mente divina; vgl. H. Diels II 20, 7f.

58 A. Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie, s. u. S. 584. Zur philosophischen und christlichen Herkunft der Milchstraße in ihrer Gestalt als "Säule der Herrlichkeit, vollkommener Mann" vgl. ausführlich A. Böhlig, Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos u. S. 600 ff.

sein. Denn sein Sitzen im Aër erinnert an 1 Thess 4,17, wo die Auferstandenen in den Aër gehen, um Jesus zu begegnen. Die Heimholung auf der Milchstraße ist ja Jesu Werk.

Auch den iranischen Glauben beherrscht die Auffassung, daß die Weltschöpfung eine Tat Gottes ist. Doch ist der Zoroastrismus prokosmisch. Denn Geist (mēnōg) und Körper (gētīg) besitzen keinen konträren ethischen Charakter[59]. Die geistige Schöpfung erhält vielmehr in der körperlichen ihre Vollendung; die körperliche Schöpfung allein wiederum konnte ohne den Geist dem Ansturm des bösen Geistes Ahrimans nicht widerstehen. Durch diesen Ansturm kommt es zur Vermischung mit dem Ergebnis, daß Geburt und Tod eintritt, bis schließlich am Ende der begrenzten Zeit den Geschöpfen Gottes Unsterblichkeit zuteil wird. Dann wird die körperliche Welt wieder in ihrer vorherigen Qualität hergestellt. Der Zeitpunkt dieser Restitution ist fraśegird, "die Wunderbarmachung". Dieses Ausdrucks hat sich Mani im Schābuhragān bedient. Auch bei Mani beginnt damit ein neuer Zustand, weil bei dieser Gelegenheit die Finsternis überwunden wird. Die Vernichtung der Welt durch Feuer ist wohl indirekt über Gnosis (Valentinianismus) und Christentum zu Mani gekommen. In der iranischen Religion kennt man das Ordal mit Feuer; vielleicht ist das der Ausgangspunkt der Vorstellung. Die Eschatologie der Manichäer ist zwar, wie schon angedeutet, von iranischen Elementen beeinflußt. Besonders zu beachten ist aber eine Abhängigkeit von der christlichen Apokalyptik, und da vor allem der synoptischen Apokalypse, nicht nur im Logos vom Großen Krieg, sondern gerade in der Originalschrift Manis, dem Schābuhragān. In seiner umfassenden Arbeit hat L. Koenen[60] noch darauf

59 M. Boyce, Zoroastrianism I, S. 229ff.

60 Manichaean apocalypticism at the crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian thought, in: Codex Manichaicus Coloniensis, S. 285 - 332.

hingewiesen, daß in den synkretistischen Vorstellungen zu diesem Problemkreis auch ägyptische Elemente eine Rolle spielen. Das ist m.E. durchaus möglich; man muß sich ja klarmachen, daß Gnosis aus Ägypten nach Syrien-Mesopotamien gelangt, ja sogar ins Syrische übersetzt worden ist.

Die jüdischen Elemente können über das Christentum in den Manichäismus gelangt und auch eine Erinnerung an die Elkesaiten sein. Wenn der Text, der Manis Aufenthalt bei ihnen schildert, aber gerade soviele Zitate aus Paulus enthält - insbesondere aus Galater- und Korintherbriefen, wie H.D. Betz[61] festgestellt hat -, so sieht man hier den Weg über Markion führen. Andere Elemente scheinen ebenfalls über das heterodoxe Christentum aus dem Judentum in den Manichäismus gekommen zu sein. So scheint es mit dem Henochbuch zu stehen, das im Buch der Giganten verwendet worden ist[62]. Auch die Bezeichnung des Φεγγοπάτοχος, des ersten Sohnes des Lebendigen Geistes, eine Übersetzung des aramäischen ṣāp̄ēṯ zīwā, das als δοξοπράτωρ in gnostischen Texten aus Ägypten vorkommt[63], kann aus dieser Sphäre stammen. Es spricht außerdem für die Übersetzung griechischer gnostischer Texte ins Syrische[64].

Zusammenfassung

Hatten Mani und seine Kirche in ihrem Selbstbewußtsein

61 Paul in the Mani biography, in: Codex Manichaicus Coloniensis, S. 215 - 234.

62 Gnosis III, S. 46.

63 Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians, ed. A. Böhlig - F. Wisse (Leiden 1975), S. 48.

64 M. Tardieu nimmt bei den Manichäern Abhängigkeiten vom Johannesapokryphon an; vgl. Codex de Berlin, S. 303.

einen Absolutheitsanspruch erhoben, so meinten sie, alle Weltreligionen in sich integriert zu haben. Die Frage, ob es sich dabei um eine reine Summierung der theologischen und mythologischen Elemente handelt oder ob eine bestimmte Religion die aktive Konstituente gewesen sei, muß zugunsten der Abhängigkeit von einem häretischen Christentum beantwortet werden. Die noch von F.C. Baur angenommene Bedeutung des Buddhismus ist abzulehnen[65]. Manis Kenntnis von ihm war nur oberflächlich. Für seine Vorstellung von der Seelenwanderung oder die Methode der Askese hat Mani zwar auf seinen Reisen in Ostiran und Indien Bestätigung finden können, aber die Philosophie des Westens und die Logik seines eigenen Systems hatten ihn bereits vorher zu seinen Auffassungen geführt. Die Abfassung von Manis kanonischen Werken in einem dem Syrischen nahestehenden Idiom weist auf seine Eingebundenheit in die Kultur des Mittelmeerraumes hin. Andererseits zeigt die Abfassung des Schābuhragān auf mittelpersisch und in einer Terminologie iranischer Religion, daß er mit den Vorstellungen zoroastrischer und zurwanitischer Religion durchaus vertraut war. Doch selbst in diesem Werk[66] sind die christlichen Elemente (Menschensohn, Jüngstes Gericht nach Mt 25, 31-46) so groß, daß der Anspruch in seinem Evangelium und seinen Briefen, Apostel Jesu Christi zu sein, ernst genommen werden muß und nicht als missionarische Floskel abgetan werden darf. Das wird noch dadurch bekräftigt, daß der Jesus patibilis, wie der Kölner Codex beweist[67], keine Sonderentwicklung in gewissen Gebieten ist. Wie damit der umfangreiche Mythos zu-

65 W. Sundermann, Mani, India and the Manichaean religion, Journ. of South Asian Stud. 2 (1986) 11 - 19.

66 D.N. MacKenzie, Mani's Šābuhragān I, BSOAS 42 (1979) 500 - 534, speziell 504ff.

67 97, 10.

sammenstimmen kann, zeigt seine Deutung als Ausarbeitung einer himmlischen Christologie. Wenn die Seelenteile Gottes im Makrokosmos als Namen der fünf Söhne des Lebendigen Geistes wiederkehren, wenn Erster Mensch und Jesus identifiziert werden, aber auch der Lebendige Geist und der Dritte Gesandte Aspekte Gottes sind, so kann hier die auch aus Hermetismus und Stoa bekannte Polyonymie Gottes gesehen werden[68]. "Stoici dicunt non esse nisi unum deum et unam eandemque potestatem, quae pro ratione officiorum variis nominibus appellatur. Unde eundem Solem, eundem Apollinem, eundem Liberum vocant, Item Lunam, eandem Dianam, eandem Cererem, eandem Junonem, eandem Proserpinam dicunt"[69].

Dieser Monismus wird auf die Gesamtheit des Lichtes bezogen. Gott ist ja in seinem Sohn, wenn er in ihm in den Kampf zieht und in ihm leidet, kämpft und siegt. Das stellvertretende Leiden Jesu, seine Einheit mit dem Vater, seine Rückkehr in die Höhe und sein Kommen als Richter am Ende der Welt im großkirchlichen Christentum werden in eine kosmologische Schau umgewandelt. Manis Thema ist die Erlösung des Erlösers. Letztlich ist das Ziel die Hoffnung des Paulus von 1 Cor 15,28 "damit Gott sei alles in allem". Die vielfältigen Mythologumena aus iranischer Vorstellungswelt sowie aus gnostischem und griechischem Denken helfen der Präzisierung der Fragestellung und dienen als Modelle. Damit hat Mani, ausgehend von einem häretischen Christentum, eine neue eigene Kirche geschaffen, die sich über den Dualismus des Mazdaismus radikal hinausentwickelt[70] und vom Christentum emanzipiert[71] hat.

68 Vgl. R.F. Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique (Paris 1949), S. 512ff. 516ff.

69 Servius, ad Georgica I 5 = Stoic. vet. fragm. II 1070.

70 Infolge der antikosmischen Haltung.

71 Vgl. Keph. 259, 11: Manis Anhänger heißen ja nicht Christen, sondern Manichäer.

DER SYNKRETISMUS DES MANI

Zu den Problemen des Synkretismus im persisch-syrischen Kulturgebiet gehört auch der Synkretismus Manis. Zwar besitzen wir in der Gegenwart eine ganze Anzahl von Monographien über Mani, aber zu einer einhelligen Meinung ist man dabei noch nicht gekommen. Das liegt auch daran, daß immer wieder neue Quellen auftauchen, sowohl zu Mani selbst als auch zu den religiösen Gruppen, deren Geistesgut Mani nahestand. Andere Forschungsgebiete wie die Akkadistik oder die Iranistik haben noch vieles aus ihren vorhandenen Quellen zu verarbeiten, was wir für eine befriedigende Lösung der Frage benötigen, von welchen Strömungen Mani beeinflußt war, als er seine Religionsgemeinde schuf, und wieweit Herkunft und Erziehung, dialektische Auseinandersetzung mit anderen Gruppen und selbständige Verarbeitung seinen Synkretismus kennzeichnen.

Wohlgemerkt, es soll hier von Mani selber gesprochen werden, nicht vom Synkretismus des Manichäismus; das würde viel zu weit führen. Denn es wäre die Behandlung der ganzen manichäischen Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt des Synkretismus. Eine Religion, die auf geschickte und den Verhältnissen angepaßte Mission so großen Wert legte, mußte bei aller Gebundenheit an die Worte des Meisters doch durch gewisse Anpassungen an vorhandene Religionen im Missionsgebiet neue syn-

Erstveröffentlichung in: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, hrsg. v. A. Dietrich (Abhandl. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Göttingen 1975), S. 144 - 169.

kretistische Prozesse durchmachen. Immerhin scheint aber auch Mani selber bereits mitten in einem synkretistischen Prozeß zu stehen und dabei aktiv und passiv beteiligt zu sein. Hier hat H.H. Schaeder recht, wenn er sagt: "Fragen wir, unter welchen geistigen Einflüssen Mani während der Ausbildung seiner Lehre stand, so ist vorweg zu bemerken, daß wir uns diese Einflüsse gar nicht vielseitig genug vorstellen können"[1].

Die Quellen, aus denen wir Manis innere Entwicklung ablesen können, zerfallen in zwei Gruppen: seine eigenen Schriften und die Schriften über ihn und seine Lehre, die von anderen verfaßt sind. Mani hat es als einen grundlegenden Vorzug seiner Religion angesehen, daß er selbst bereits einen festen Kanon von Schriften hinterlassen hat, im Gegensatz zu Zarathustra, Buddha und Jesus[2]. Gerade am Christentum konnte ein neuer Theologe in Syrien-Mesopotamien zu Anfang des 3. Jahrhunderts die Nöte der Frage sehr wohl erkennen, welche Werke der Kirche denn zu autorisieren seien[3]. Aber auch am Zoroastrismus dürfte er wahrscheinlich gerade an der Wende von der Arsakiden- zur Sassanidenzeit solche Probleme haben sehen können[4]. Hätten wir nun Manis Originalschriften noch vor uns, so könnten wir seine Theologie - wie etwa die Neutestamentler die paulinische Theologie - behandeln und dazu wohl auch noch gewisse Daten seiner Lebensgeschichte entnehmen. Merkwürdigerweise

1 H.H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Leipzig 1927), S. 71.

2 Zum Kanon vgl. G. Haloun - W.B. Henning, The compendium of the doctrines and styles of the teaching of Mani, the Buddha of Light. Asia maior. n.s. 3 (1952) 204ff. Zum Vergleich Manis mit Zarathustra, Buddha und Jesus vgl. Keph. 7, 27ff.; F.C. Andreas - W.B. Henning, Mitteliranische Manichaica II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 295f. Vgl. auch den Hymnus in: Mitteliranische Manichaica III (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1934), S. 878ff.

3 P. Feine - J. Behm - W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament (20. Aufl. Heidelberg 1980), § 36.3.

4 A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides (2. Aufl. Kopenhagen 1944), S. 141f.

haben wir aber unter der Menge manichäischer Originaltexte nur recht wenige Stücke aus den Werken, die auf Mani selbst zurückgehen. Neben Fragmenten aus Turfan[5] ist die Ausbeute aus der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi nicht so groß, wie man erwartete. Zwar fand sich dort das Psalmbuch der Gemeinde, doch haben wir es dabei nicht mit dem von Mani verfaßten Psalterium zu tun, sondern mit einem Gemeindegesangbuch, das bereits aus verschiedenen Sammlungen kompiliert ist[6]. Die Synaxeis des Lebendigen Evangeliums sind nicht das Lebendige Evangelium selbst, sondern wahrscheinlich eine sich daran anschließende Sammlung von Homilien[7]. Die größte Authentizität hätte das Briefbuch des Mani besessen, doch ist gerade dieses Buch in den Kriegswirren bis auf geringe Reste verlorengegangen und die wenigen erhaltenen Stücke sind noch nicht ediert[8]. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Schriften Manis: das Schābuhragān, eine dem König Schapur I. gewidmete Darstellung von Manis System, das Lebendige Evangelium, der Schatz des Lebens, die Pragmateia, das Buch der Mysterien und das Buch der Giganten, ferner die Briefe und die Psalmen sowie der Bildband[9].

Hätte sich Manis Kirche auf diese Schriften wirklich beschränkt, so wäre sie von Anfang an versteinert. Daß dem nicht so war, sehen wir nicht nur aus der reichen hymnischen Lite-

5 Ein guter Überblick findet sich bei M. Boyce, The Manichaean literature in middle Iranian (Leiden 1968), S. 67 - 76. Zum Nachweis der Fragmente vgl. M. Boyce, A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan collection (Berlin 1960), mit Bibliographie.

6 A Manichaean Psalm-Book, p. II, ed. C.R.C. Allberry (Stuttgart 1938).

7 A. Böhlig, Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 222 - 227.

8 Vgl. A. Böhlig, Die Arbeit an den koptischen Manichaica, in: Mysterion und Wahrheit, S. 184. 186.

9 Vgl. G. Haloun - W.B. Henning, Compendium of the doctrines, S. 204.

ratur[10], sondern auch an den Traditionen über Manis Leben und Lehre, die in einem eigenen Schrifttum Gestalt gewinnen. Angeblich schon auf Veranlassung Manis selber werden Lehrvorträge des Meisters, Kephalaia, gesammelt, geordnet und bearbeitet[11]. Ein größeres Lehrstück wie die Eschatologie wird in einem eigenen Buch, dem Logos vom Großen Krieg, dargestellt[12]. Daneben entstehen biographisch-erbauliche Werke, so die Passion Manis oder auch Berichte aus seiner Missionstätigkeit[13]. Besonderes Aufsehen mußte in diesem Zusammenhang der neugefundene, griechisch geschriebene Codex der Kölner Papyrussammlung erregen, der sich in der zeitlichen Anordnung an Manis Lebensgang anschließt, aber eine Sammlung von Berichten darstellt, die auf verschiedene Gewährsmänner zurückgehen, die namentlich angeführt werden, wobei durchaus dieselbe Episode auch durch zwei Berichte verschiedener Verfasser behandelt wird[14]. Diese Literatur der ältesten manichäi-

10 Außer der reichhaltigen Sammlung des Psalmbuchs vgl. auch die mitteliranischen Hymnen in: M. Boyce, Manichaean literature, S. 73ff.

11 Vgl. dazu A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages, in: Mysterion und Wahrheit, S. 228ff. Edition: H.J. Polotsky - A. Böhlig, Kephalaia, 1. Hälfte (Stuttgart 1934 - 1940); A. Böhlig, Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12, Stuttgart 1966). Zu sonstigen Kephalaia (noch unediert) vgl. A. Böhlig, Die Arbeit an den koptischen Manichaica, in: Mysterion und Wahrheit, S. 182ff. Auch in iranischer Literatur wurden Kephalaia entdeckt; vgl. M. Boyce, Catalogue, Index. W.B. Henning hat M 6032 mit dem koptischen Kephalaion 147 identifiziert (beide noch unediert) (nach M. Boyce, Manichaean literature, S. 70). Man beachte jetzt die Facsimile-Ausgabe der Texte der Chester Beatty Library, 4 Bde., hrsg. v. S. Giversen (Genf 1986 - 1988).

12 H.J. Polotsky, Manichäische Homilien (Stuttgart 1934), S. 7 - 42.

13 H.J. Polotsky, Homilien, S. 42 - 85, und M. Boyce, Manichaean literature, S. 71f. Ganz besonders wertvoll sind die einschlägigen Kapitel in: O. Klima, Manis Zeit und Leben (Prag 1962), wegen der ausführlichen Dokumentation. Auf den liturgischen Charakter der Logoi vom Großen Krieg und der Passion hat A. Baumstark hingewiesen, Oriens Christ. 32 (1935) 260f. Die Historiographie der Manichäer hat jetzt auch besondere Anregungen erhalten durch W. Sundermann's Editionen und Arbeiten. Hier sei verwiesen auf: W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (Berliner Turfantexte XI, Berlin 1981). Ders., Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, in: Altorientalische Forschungen, I, 13 (Berlin 1986) 40 - 92, II, 239 - 317, III, 14 (1987) 41 - 107.

14 A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780), Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 5 (1970) 97 - 214. Zum speziellen Problem

schen Gemeinde müssen wir auch heranziehen, wenn wir Manis Synkretismus beurteilen wollen. Dabei muß von Fall zu Fall untersucht werden, wieweit wir daraus eine Darstellung seines Selbstverständnisses gewinnen können. Wir befinden uns hier in einer ähnlich schwierigen Lage wie etwa bei der Gewinnung des Jesusbildes aus den Synoptikern.

Um vom äußeren Bild der Schriften Manis auszugehen, wird der Synkretismusforscher zunächst nach Manis Sprache und Schrift zu fragen haben. Man hat wahrscheinlich auf Veranlassung des Meisters in der Frühzeit der manichäischen Kirche die verschiedenen zunächst gebrauchten Idiome mit Hilfe einer Schrift so zusammengekoppelt, wie das später der Islam getan hat. Im allgemeinen haben sich die Gelehrten darauf geeinigt, diese Schrift auf die palmyrenische zurückzuführen (Rosenthal, Henning, Boyce)[15]. J.A. Montgomery hat die Meinung vertreten, diese Schrift sei durch den Handel nach Babylonien gekommen[16], und somit kann G. Widengren annehmen, daß Mani sich zur Ausbildung seiner Schrift eines babylonischen Vorbilds bedient hat[17]. Wie nahe diese Schrift der älteren syrischen steht, erweist der Umstand, daß F.W.K. Müller, ihr Entzifferer, sie als Estrangeloschrift bezeichnete[18]. Der babylonische Charakter des manichäischen Schriftsystems, der es in die Nähe des

vgl. dort S. 106 - 114. Ob die von den Verfassern geäußerte Vermutung, daß es sich bei dem Kölner Codex um einen Teil des verlorengegangenen koptischen historischen Buches handelt, richtig ist, ist weder beweisbar noch widerlegbar. Edition des Textes von A. Henrichs - L. Koenen in Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 19 (1975) 1 - 85; 32 (1978) 87 - 199; 44 (1981) 201 - 318; 48 (1982) 1 - 59.

15 F. Rosenthal, Die Sprache der palmyrenischen Inschriften (Leipzig 1936), S. 9ff; ders., Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen (Leiden 1939), S. 276ff.; W.B. Henning, Mitteliranisch (Leiden 1958), S. 73; M. Boyce, Manichaean literature 67.

16 J.A. Montgomery, Aramaic incantation texts (Philadelphia 1913), S. 34.

17 G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961), S. 77ff.

18 F.W.K. Müller konnte darum seine grundlegende Edition benennen: Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1904).

Mandäischen rückt, besteht in der Orthographie, die bei der Wiedergabe des Mittelpersischen die in Babylonien nicht mehr gesprochenen Laryngale als Vokalzeichen verwendet[19].

Die Sprache, die Mani für seine Bücher gebrauchte, ist bis auf das mittelpersisch geschriebene Schābuhragān ein aramäisches Idiom, das dem in Edessa ausgeprägten Syrisch recht nahe gestanden zu haben scheint. Daß Mani, der sich selber als aus Babylonien stammend bezeichnet, das Aramäische als die Sprache seiner kanonischen Schriften verwendete, nimmt nicht wunder, wenn man dessen Rolle als Verkehrssprache des Vorderen Orients berücksichtigt[20]. Welche Form des Aramäischen er aber gebraucht hat, ist schwer zu beweisen, weil wir von seinen und seiner Schüler syrischen Schriften kaum etwas besitzen. Es existieren zwar einige Papyrusfragmente mit manichäischer Schrift, deren Sprache speziell F.C. Burkitt nachgegangen ist[21]. Es ist weiterhin möglich, daß der Bericht über den manichäischen Mythos bei Theodor bar Kōnī aus einer manichäischen Originalschrift exzerpiert ist[22]. Schaeder, Burkitt und Polotsky und zusammenfassend Rosenthal[23], dem auch Widengren im wesentlichen beipflichtet[24], haben an Hand einiger auffälliger Termini gewisse außerhalb des Syrischen stehende Züge hervorgehoben, so etwa die Bezeichnung bān rabbā "der große Baumeister" und sāpet zīwā "Phengokatochos". Da die Namen auf Mani selbst

19 Zur manichäischen Orthographie der iranischen Texte vgl. W.B. Henning, Mitteliranisch, S. 73ff.

20 Vgl. F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung, S. 208, der wieder auf M. Lidzbarski, OLZ 30 (1927) 913 - 917. verweist.

21 F.C. Burkitt, The religion of the Manichees (Cambridge 1925), S. 111 - 119.

22 Theodor bar Kōnī II 313 - 318, ed. A. Scher. Bearbeitung des Mani-Abschnittes bei F. Cumont, La cosmogonie manichéenne (Brüssel 1908).

23 F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung, S. 207ff.

24 G. Widengren, Mani, S. 78. 151.

zurückgehen, ist eine solche Dialekterscheinung durchaus verständlich. Andererseits mußte die Sprache Edessas als Kultur- und Kanzleisprache Mani anziehen, besonders wenn man noch dazu annimmt, daß eine Persönlichkeit wie Bardesanes nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen ist[25]. Man kann also wohl davon ausgehen, daß auch die koptischen Manichaica auf eine syrische Vorlage zurückgehen. Ob allerdings die Übersetzung, wie A. Baumstark[26] und im Anschluß an ihn P. Nagel[27] meint, direkt aus dem Syrischen ins Koptische erfolgt ist, möchte ich doch sehr bezweifeln; ich halte den Weg über das Griechische für den, der in Ägypten am sinnvollsten war. Denn Ansatzpunkt für die manichäische Mission dürften ja nicht die Fellachen, sondern gräkoägyptische Kreise gewesen sein; hierzu paßt Assiut als Zentrum sehr gut[28]. In meinem Artikel über "Probleme des manichäischen Lehrvortrages" habe ich gerade die Frage einer direkten Übersetzung aus dem Syrischen ins Koptische mitüberprüft, wobei sich etwaige Beispiele für eine solche direkte Übersetzung als nicht durchschlagend erwiesen[29]. Dagegen läßt sich z.B. am 8. Kephalaion erkennen, wie der angenommene griechische Text den eigentlichen syrischen Wortsinn, der eine weitere Bedeutungsspanne darbietet, zugunsten einer spezielleren und engeren Interpretation des Einzelsatzes bereits aufgibt[30]. In dem Kapitel ist von 14 mānā die Rede, die Jesus bestiegen

25 S. u. S. 504.

26 A. Baumstark, Oriens Christ. 32 (1935) 265f. Nur bei den Hymnen hält er ein griechisches Zwischenglied für möglich, Oriens Christ. 36 (1941) 126.

27 P. Nagel, Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, OLZ 61 (1966) 14. Vgl. dazu A. Böhlig, Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, o. S. 375.

28 Dafür spricht auch, daß Alexander von Lykopolis, also ein Philosoph gerade aus dieser Stadt, eine Schrift gegen die Manichäer geschrieben hat.

29 A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages, in: Mysterion und Wahrheit, S. 228 - 244.

30 Keph. S. 36 - 37.

bzw. angelegt hat. Mānā kann heißen: "Gefäß, Fahrzeug, Schiff, Werkzeug, Gerät, Kleid, Ausstattung, Gepäck". Weil zunächst von Lichtschiffen die Rede ist, in denen Jesus Platz nimmt, wird mit "Fahrzeug" übersetzt (kopt. ⲘⲀⲚⲦⲞⲖⲞ oder griech. ἅρμα). Auch das Verbum ist dem angeglichen (zunächst "besteigen", dann "anlegen"). Dadurch daß auch die Überschrift von den ersten Sätzen aus geformt wird "Über die 14 Fahrzeuge, die Jesus bestiegen hat", macht das koptische Kephalaion einen uneinheitlichen Eindruck, im Gegensatz zum syrischen Original, wo durch das Wort mānā die Einheit hergestellt wird. Im Kölner griechischen Mani-Codex finden sich übrigens die gleichen Schwierigkeiten, die m.E. ebenfalls auf ein syrisches mānā zurückzuführen sind[31]. "Du hast nämlich das Haus gebaut, ein anderer aber ist gekommen und hat in ihm Wohnung genommen": καὶ σὺ ὄχημα ἐνένου ἐκείνῳ, ἄλλος δὲ ... Hier ist ὄχημα , das "Wagen, Schiff" sowie "Vehikel" (auch im metaphorischen Sinn) wiedergibt, sicher Übersetzung von mānā, wie an anderer Stelle ὄργανον "Instrument": πρὶν ἐνδύσωμαι τὸ ὄργανον τόδε[32].

Mit dem Kölner Papyruscodex haben wir ein sehr bedeutsames Dokument erhalten, das auch sprachlich noch ausgeschöpft werden muß; haben wir doch hier einen Text vor uns von der Art, aus denen die koptischen Texte weiterübersetzt worden sind. Die Bearbeiter des Kölner Codex, A. Henrichs und L. Koenen, sind sogar geneigt, in ihm die Vorlage des verlorengegangenen historischen Buches aus der koptisch-manichäischen Bibliothek zu sehen[33]. Daß der Text erst in Ägypten übersetzt oder zumindest auf Ägypten eingestellt worden ist, wie die

31 Cod. Man. Col. 115, 5ff.

32 Cod. Man. Col. 21, 3ff. Dagegen A. Henrichs - L. Koenen, in der Edition, Anm. 416.

33 S. o. Anm. 14.

Kephalaia, bezeugt der Gebrauch ägyptischer Monatsnamen, wobei man die Zählung nach den mesopotamischen Tagen stehen ließ[34]. Mit großer Vorsicht[35] möchte ich einige Beispiele nennen, die mir in Richtung einer Beeinflussung des Griechischen durch das Syrische zu weisen scheinen: ἀκόλουθον + Inf. kann dem bei Afrahat so häufigen wālē d[36] entsprechen. ἔσονταί σοι συνοπαδοί entspricht in seiner analytischen Ausdrucksweise für "nachfolgen" Impf. von hwā c. part.[37]. Das häufige τίνος χάριν entspricht lmānā. Wenn sich ὅτι ἐκεῖνος ἐγώ εἰμι "daß jener ich bin" und ὅτι ἐγὼ ἐκεῖνος αὐτός εἰμι "daß ich jener bin" gegenüberstehen, so könnte vielleicht in αὐτός eine Übersetzung der Kopula vorliegen[38]. Das Griechisch des Kölner Codex wirkt archaisierend und künstlich, z.B. ὁπηνίκα für "als" oder das Vorhandensein eines Optativs im Finalsatz. Im Wortschatz begegnet ἀραρώς als Part. von ἀραρίσκω "passend, angenehm", ἀναίσσω "aufstehen", εἴλη "die Sonnenwärme" (in Ἰησοῦς τῆς εἴλης "Jesus der Glanz")[39]. αὐτάρκως ἔχει "es ist genug" stammt aus Aristoteles[40]. Es handelt sich um attizistischen Stil.

Ein weiteres Zeugnis syrisch-manichäischer Diktion, das R. Reitzenstein vermutet und A. Baumstark ausführlich untersucht hat, sind die Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des grie-

34 Vgl. A. Henrichs - L. Koenen. Vorbericht zum Kölner Codex, S. 122. Anm. 58.

35 Ich bin inzwischen den folgenden Vorschlägen gegenüber noch viel vorsichtiger geworden.

36 Cod. Man. Col. 62, 9ff. Vgl. dazu Afrahat, Patr. Syr. II (Paris 1907), Index, s. v.

37 Cod. Man. Col. 106, 6ff.

38 Cod. Man. Col. 24, 4ff.

39 Z.B. Cod. Man. Col. 11, 14. Vgl. ⲓⲏⲥ ⲡⲡⲣⲏ in koptischen und Yišō zīwā in mitteliranischen Texten. Bei Theodor bar Kōnī (317, 16) ist zīwānā glättende Einführung von zīwā ins Syrische.

40 Vgl. Liddell - Scott - Jones, Greek-English Lexicon, s. v.

chischen Werkes des Titus von Bostra[41]. Titus sagt von Mani τῇ Σύρων φωνῇ χρώμενος [42]. Er selbst hat bei Abfassung seiner griechischen Schrift ein syrisches Originalwerk benutzt, hielt es dabei aber für geboten, die "barbarische" Vorlage "in wenigstens etwas gefälligere Form zu bringen": εἰ γὰρ καὶ μὴ τούτοις γε τοῖς ῥήμασιν, ἀλλά γε ταῦτα βούλεται λέγειν ἅπερ εὐσχημονέστερον πάνυ γε πρὸς ἡμῶν εἴρηται [43]. Baumstark hat nachgewiesen, daß gerade an den Stellen, an denen Mani zitiert wird, eine "Diskrepanz zwischen syrischer und griechischer Fassung unverkennbar" ist. Diese Diskrepanz läßt erkennen, daß hier nicht nur stilistische Glättung oder auch Verschnörkelung, sondern direkte Mißverständnisse bei der Übersetzung aus dem Syrischen ins Griechische eingedrungen sind. Wie hätte in die syrische Version aber der richtige, intakte Text kommen können, wenn nicht durch die Heranziehung des syrischen manichäischen Originals? Der Grund für dessen Verwendung dürfte sehr naheliegen. Wollte man die Schrift des Titus in der Diskussion mit den Manichäern gebrauchen, so war ein wörtliches Eingehen auf die manichäischen Aussagen, die ja syrisch vorlagen, wesentlich wirkungsvoller als einfach den griechischen Text des Titus zu übersetzen. B. Aland möchte diese These nicht in der so konkreten Form annehmen, sondern meint, daß der Übersetzer mit der manichäischen Diktion sehr gut vertraut gewesen sei[44]. Der Quellenwert der Stellen wäre auch bei dieser Auffassung nicht geringer.

41 A. Baumstark, Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra, Oriens Christ. 28 (1921) 23 - 42.

42 I 17, ed. P. Lagarde.

43 I 17, ed. P. Lagarde.

44 In einem Diskussionsbeitrag.

Wie schon erwähnt, hat Mani aber nicht nur syrisch geschrieben. Dem Herrscher Schapur I. hat er ein Werk in mittelpersischer Sprache überreicht. Diese Tat war ein Zeichen besonderer Aktivität, vor allem wenn man die Breitenwirkung bedenkt, die er dadurch im iranischen Reich - zumindest auf Zeit - erlangen konnte. Daß Mani iranische Idiome beherrschte, liegt nahe, wenn man seine Abkunft aus einem parthischen Geschlecht als gesichert ansieht[45]. Gewisse erhaltene Fragmente gehören schon nach ihrer Überschrift sicher zu diesem Schäbuhragän, andere wie z.B. T III 260 können aus inneren Gründen vielleicht als Teile davon angesehen werden; der letztere Text muß zumindest einer Schrift Manis mit Sicherheit zugerechnet werden. M. Boyce betrachtet den Stil des Schäbuhragän als "awkward and heavy"; die Unbeholfenheit des Satzbaus ließe Schwierigkeiten mit der mittelpersischen Sprache vermuten[46]. Zunächst könnte man annehmen, Mani habe vielleicht Parthisch geläufig gekonnt, aber nicht so gut Persisch. Doch auch das scheint nicht zu stimmen; denn auch bei den parthischen Texten kann gleiche Kritik geübt werden. Viel eher muß man also annehmen, daß die mitteliranische Prosa zu Anfang des 3. Jahrhunderts noch nicht genügend entwickelt war, um derartige Darlegungen wirklich angemessen darin wiedergeben zu können. Aber auch Mani selbst mag bei solchen schwierigen Problemen seine Schwierigkeiten mit der Sprache gehabt haben. Allerdings wirkt ein Abschnitt, der sowohl griechisch wie mittelpersisch nebeneinander erhalten ist und den Anfang des Lebendigen Evangeliums wiedergibt, in seiner griechischen Fassung durchaus nicht unbeholfen, während dies beim Persischen infolge seiner Formen-

45 W.B. Henning, The book of the Giants, BSOAS 11 (1943) 52. Anm. 4. Vgl. G. Haloun - W.B. Henning, The compendium of doctrines. Asia maior 3 (1952) 190.

46 M. Boyce, Manichaean literature 71.

und Nuancenarmut eher der Fall ist[47].

Hatte Mani in seiner eigenen schriftstellerischen Tätigkeit und in den von ihm autorisierten iranischen Texten bereits mehrsprachig gewirkt, so geht dies eindeutig auf die Eigenart des iranischen Reiches zurück. Ein schönes Beispiel, wie sehr sich Mani dessen komplexen Charakters bewußt war, bietet Kephalaion 77, wo vier Weltreiche aufgeführt werden: "Das erste ist das Reich des Landes Babylonien und der Persis"[48]. Daß hier gerade Persis als Name für den iranischen Raum im engeren Sinn gebraucht wird, nimmt nicht wunder; ist doch die Persis die Heimat der neuen Sassanidendynastie und wird als Träger der Kontinuität zwischen dem Achämenidenreich und dem neuen Reich angesehen. Auch der Kölner Codex bezeichnet Ardaschir als βασιλεὺς τῆς Περσίδος , wenn auch von der Einnahme von Hatra berichtet wird[49]. Diese Bezeichnung, die auch Cassius Dio verwendet, wenn er vom Kampf der Perser gegen die Parther spricht, ist nach dem Sieg der Sassaniden sicher auf den iranischen Herrscher überhaupt übertragen worden. Andererseits dürfte in dem Kephalaion Babylonien für das Zweistromland überhaupt stehen, war doch dieses dessen besonders gewichtiger Teil; es war als Handelsgebiet von besonderer Bedeutung, während politisch der Norden Mesopotamiens nicht so gesichert war. Hier im Süden hat Seleukos I. gleichsam als Babylons Nachfolgerin die Großstadt Seleukia am Tigris gegründet. Zwar wurde noch zu seinen Lebzeiten der Reichsschwerpunkt nach Syrien verlegt, aber auch nach der Begründung von Antiochia und seiner Erhebung zur ersten Hauptstadt blieb Seleukia als zweite Hauptstadt Sitz des Mit-

47 Vgl. den Abschnitt "Ein neues Fragment aus Manis Lebendigem Evangelium" bei A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht S. 189ff.

48 Keph. 188, 33f.

49 Cod. Man. Col. 18, 1ff.

herrschers. Wirtschaftlich aber wurde Seleukia zum Zentrum einer Bevölkerung, die Makedonen und Griechen ebenso wie Eingeborene umfaßte; es wurde zum Gegenstück von Alexandria. Doch um die Mitte des 2. Jahrhunderts rissen die Parther mit den Ostgebieten des Seleukidenreiches auch Babylonien an sich. Seleukia-Ktesiphon wird nun eine ihrer Residenzstädte. In Mesopotamien hatte in frühseleukidischer Zeit eine rege griechische Kolonisation stattgefunden. Doch scheint dann gerade hier der Gegendruck der Orientalisierung sehr beträchtlich gewesen zu sein[50]. Das zeigen die Ausgrabungen, z.B. in Dura. Es ist bezeichnend, daß hier Männer mit alten makedonischen Namen in orientalischer Kleidung auftreten und orientalische Götter verehren oder daß zwei Tempel griechischer Götter in orientalische umgewandelt werden. Auch die Vermischung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen durch Heirat war möglich. Andererseits zeigt das Vorkommen griechischer Inschriften und Urkunden in parthischer und sassanidischer Zeit, wie stark der hellenistische Einfluß auch damals noch war[51]. Aber nicht nur Mesopotamien, sondern Iran in einem recht weiten Sinne - einschließlich Ostirans und eines Teils des Kuschanreiches im Osten, im Westen einschließlich Transkaukasiens - bildete das Sassanidenreich, das Schapur I. durch seine Kriege zu einem neuen Weltreich machen wollte. Bezeichnend für seinen Machtanspruch ist die Titulatur, die er sich nun beilegt. War Ardaschir noch "König der Könige von Iran" gewesen, so nannte Schapur sich nun "König der Könige von Iran und Nicht-Iran"[52]. Wenn man bedenkt, daß die Quellen uns von einer weite Teile dieses Reiches berührenden mündlichen und schriftlichen

50 M. Rostovtzeff, Die hellenistische Welt (Stuttgart 1955). S. 406 - 411.

51 W.B. Henning, Mitteliranisch. S. 28ff. A. Christensen, L' Iran. S. 51f.

52 A. Christensen, L' Iran. S. 220.

Tätigkeit Manis berichten, so können wir kaum leugnen, daß er ein Synkretist größten Ausmaßes gewesen sein muß, um so verschiedene Völker ansprechen, ja zeitweilig sogar den Eindruck erwecken zu können, daß seine Religion die einzig richtige für das große Weltreich im Osten sei. Oder gab es ein Fluidum, etwas, was sozusagen in der Luft lag, das die Aufnahme seiner Religion im Bereich der religiösen und geistigen Strömungen des Nahen und Mittleren Ostens so sehr ermöglichte?

Ich betone ausdrücklich religiöse und geistige Strömungen und nehme damit die Kritik auf, die Widengren an Schaeder übt, der die Bedeutung Manis allein im Maße seiner Denkrationalisierung sieht[53]. Schaeders Maßstab ist der Beurteilung einer Religion nicht angemessen. Andererseits sind freilich die geistigen Grundlagen für eine Religion, die eine Theologie ausbildet, von so wesentlicher Bedeutung, daß ihr Vorhandensein und ihre Herkunft unbedingt mit den religiösen Grundlagen verbunden werden muß. Die Beurteilung Manis ist aus zwei Gründen so verschiedenartig gewesen, 1. weil die Quellenlage durch neue Funde immer wieder verändert wurde, 2. weil auch gerade die Wissenschaften, die sich mit dem Manichäismus befaßten (Theologie, allgemeine Religionsgeschichte, Orientalistik), in ihrer Geschichte in der Methode immer wieder neue Wege gingen. Will man also Manis Religion und seine geistigen Voraussetzungen analysieren, so wird man gut daran tun, zunächst die großen Strömungen der Wissenschaftsgeschichte ins Auge zu fassen, die sich an ihm versucht haben.

Zuerst wurde die Geschichte des Manichäismus von der Theologie im Rahmen der Ketzergeschichte betrieben. Daß diese Schau nicht ausreichte, hat schon ein Forscher wie F.C. Baur

53 G. Widengren, Mani, S. 136ff., zu H.H. Schaeder, Urform, S. 121.

gesehen, der in der Einleitung zu seinem auch heute noch unentbehrlichen Werk "Das manichäische Religionssystem" schreibt: "Der ganze Gang der vorliegenden Untersuchung rückt den Manichäismus immer mehr aus dem engen Kreise der christlichen Sektengeschichte in die weitere und freiere Sphäre der alten Religionsgeschichte hinüber"[54]. Er sagt aber weiter - und das sollte man nicht vergessen -: "Nur von diesem Gesichtspunkt aus kann das manichäische Religionssystem in seiner wahren Bedeutung erscheinen: für die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte bleibt ihm ungeachtet dieselbe Wichtigkeit". Mit der Auffindung orientalischer Quellen zum Manichäismus, ganz gleich ob es sich dabei um Berichte von Nichtmanichäern oder Originalquellen aus manichäischer Feder handelte, übernahm die Orientalistik und die orientalische Religionsgeschichte die weitere Bearbeitung der von Mani verkündeten Lehre. Das stürzte sie in den Strudel recht gegensätzlicher Meinungen. Hatte K. Kessler Mani und den Manichäismus panbabylonisch deuten wollen, indem er seine Wurzeln aus mesopotamischer Tradition zu erklären suchte[55], so stellte dem R. Reitzenstein einen Paniranismus entgegen[56]; unter Zuhilfenahme gewisser mesopotamischer Elemente setzte ihn G. Widengren fort[57]. Dagegen stand wiederum H.H. Schaeder mit der Vertretung eines gewissen Panhellenismus[58]; er wollte in Manis Lehre Grundzüge

54 F.C. Baur, Das manichäische Religionssystem (Göttingen 1831), S. V.

55 K. Kessler, Mani und die Manichäer, in: Herzog - Hauck, RE f. prot. Theol. u. Kirche (2. Aufl. 1881), Bd. 9, S. 223 - 259. Ders., Über Gnosis und altbabylonische Religion, in: Verhandlungen d. 5. internat. Orientalisten-Congresses Berlin 1882, 2.T., 1. Hälfte, S. 288 - 305. Ders., Mani I (Berlin 1889), S. XII.

56 R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (Bonn 1921). Ders., Mani und Zarathustra (Nachr. d. Gelehrten Gesellschaft Göttingen 1923), S. 249 - 260.

57 G. Widengren, The great Vohu manah and the apostle of God (Uppsala Universitets Arsskrift 5, 1945); ders., Mesopotamian elements in Manichaeism (Uppsala Universitets Arsskrift 3, 1946).

58 H.H. Schaeder, Urform 110ff.

einer griechisch-philosophischen Denkstruktur aufzeigen. Der Streit der Gelehrten artete dahin aus, daß noch heute vulgo die Problematik als hie westlich (im Sinne von Schaeder), hie orientalisch (im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule) vereinfacht wird[59]. Das wirkliche Problem des Hellenismus, der Synkretismus im tieferen Sinne, wird meist außer acht gelassen. Man denkt zu wenig daran, daß Neubildung und Neuschöpfung auf dem Gebiete der Religion nicht Übernahme und Summierung von Altem ist, sondern daß echte Aufnahme gerade in der Verarbeitung liegt, die bis ins Gegenteil verkehren kann. Ein weiterer, oft unberücksichtigt bleibender Gesichtspunkt ist der: Was verarbeitet ein Religionsstifter an Gut aus seiner Umwelt, was hat aber ihrerseits die Umwelt bereits übernommen? Kurzum, das Problem der Entstehung des Manichäismus ist ein anderes als das des Gnostizismus[60].

Es gilt nun, die Strömungen, die Mani beeinflußt haben könnten, durchzugehen und zu fragen, welcher Art ihr Einfluß - rein formal oder wesenhaft-gewesen sein muß. Da die verschiedenartigen Formen des Christentums in Syrien und Mesopotamien so besonders zahlreich sind, sollen sie zunächst besprochen werden. Man war sich bisher einig, daß Manis Vater einer Täufersekte in Babylonien beigetreten war, und nahm an, dies seien die Mandäer gewesen. Für die Züge dieser Sekte, die nicht so ganz zu diesem Bilde paßten, machte man den Umstand verantwortlich, daß es verschiedene Gruppen von Mandäern gegeben habe[61]. Die ganz konkrete Aussage im Fihrist, der Gründer der Sekte, in der Mani aufgewachsen sei, habe den Namen al-

59 G. Widengren, Mani, passim.

60 Vgl. A. Böhlig. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, s. o. S. 464 ff.

61 G. Widengren, Mani 32.

Ḥasīḥ (Elkasai) geführt[62], tat man als gelehrten Schnörkel ab[63]. Gegen diese allzu kritische Beurteilung spricht jetzt das Zeugnis des Kölner Codex; hier findet sich nämlich ebenfalls der Sektengründer Alchasaios[64]. Ein großer Abschnitt handelt dort von Manis Leben in dieser Gemeinde und seinen Bruch mit ihr. Welchen Charakter hatte aber die Frömmigkeit dieser Leute und warum brach Mani mit ihnen? Die bisherige Beurteilung der Elkesaiten ist nicht einhellig. Sie als Judenchristen zu bezeichnen, wie dies A. Henrichs und L. Koenen tun, wird von gewissen Judaisten energisch zurückgewiesen; diese möchten die Grundlage ihrer Frömmigkeit als orientalisch-heidnisch ansehen und gewisse jüdische und judenchristliche Züge nur als aufgepfropft auf sie betrachten. M.E. ist eine umgekehrte Entwicklung aber wesentlich leichter erklärlich. Denn Astrologie, Magie und Elementenverehrung u.a. konnten doch sehr leicht eine solche Gemeinde erfassen; der Glaube an den Heiland dagegen ist ein Lehrstück, das viel schwerer Zugang gewinnt. Eine Lehre, der auch die Judenchristen anhingen, ist der Glaube, daß "Christus in immer neuen Inkarnationen auf diese Welt kommt"[65]. Danach ist er eben in Alchasaios wiedererschienen. Auf diese judenchristliche Vorstellung hat Mani seine Lehre gegründet, mit der er am Anfang der Kephalaia die gesamte Religionsgeschichte in einem großen Bild zusammenfaßt[66]. Der entscheidende Unterschied zwischen Manis Jugend und der Zeit

62 Kitāb al-Fihrist I, S. 328, 5ff.

63 So H.H. Schaeder, Urform 69 Anm., gegen H. Gressmann, ZAW (1925) S. 30. Aber auch O. Klima, Mani, scheint so zu denken, weil er bei der Schilderung von Manis Jugend Elkasai überhaupt nicht erwähnt. Ebenso sieht K. Rudolph, Die Mandäer I (Göttingen 1960), S. 41, die Beziehung auf Elkasai als sekundär an.

64 A. Henrichs - L. Koenen setzen sich in Kap. IV des Vorberichts: "Waren die Täufer Mandäer?" mit der Frage auseinander.

65 A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht, S. 139.

66 Keph. 12, 10ff.

seiner Selbständigkeit dürfte durch den Gegensatz von Gesetz und Evangelium gekennzeichnet sein. Deshalb glaube ich nicht, daß Astrologie und Magie die entscheidenden Züge im Elkesaitismus sind. Vielmehr kommt es Mani auf den Übergang vom νόμος zur γνῶσις an. So sehr sich die Elkesaiten auf die Gebote des Heilands berufen und die Taufe auf ihn zurückführen, so sehr beruft sich Mani auf Jesus für die Freiheit, etwa vom Verbot, Weizenbrot zu essen[67]. Mani bemüht sich gerade, den Elkesaiten klarzumachen, daß ihre gegenwärtigen Lehren nicht den Geboten des Heilands entsprechen. Die Spiritualisierung der Taufe kommt besonders eindringlich in folgenden Worten zum Ausdruck: "Die Reinheit, von der die Rede war, ist also die Reinheit durch Gnosis; sie besteht in der Trennung des Lichts von der Finsternis, des Lebens vom Tode und der lebendigen Wasser von den erstarrten. (So ist es,) damit ihr wißt, daß das eine wegen des anderen ist und umgekehrt, und damit nach den bekannten Geboten des Heilands die Gnosis die Seele aus dem Tod und dem Verderben befreit"[68]. Man soll sich also nicht selber täglich taufen oder das Gemüse, das man anpflanzt, sondern Gnosis gewinnen. Weil hier mit ganz scharfen Worten von der Schädigung des Wassers bei der Taufe gesprochen wird, fühlt man sich erinnert an die Adamapokalypse aus Nag Hammadi, wo ebenfalls die Taufe zur Gnosis spiritualisiert und das Urteil von dem Kölner Codex aus um so verständlicher wird[69]. Daß Mani bzw. seine Jünger ältere Apokalypsen aus dem sonstigen Gebrauch von Gnostikern kannten, erweist nicht nur das schon lange bekannte Fragment eines

67 Cod. Man. Col. 91.19 - 92.11.

68 Cod. Man. Col. 84.9 - 85.1.

69 A. Böhlig - P. Labib. Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi (Halle 1963), S. 116.

Henochbuches aus Turfan[70], sondern auch in dem Kölner Text[71] die Heranziehung von Zitaten aus einer anderen Adamapokalypse, einer Sethelapokalypse, einer Enosapokalypse, einer Semapokalypse und einer Henochapokalypse im Zusammenhang der Diskussion um Entrückung und Offenbarung bei Einsetzung des Apostels; hierbei wird auch Paulus' Selbstzeugnis über seine Entrückung angeführt[72]. Mani hat etwas vom Selbstbewußtsein des Paulus angenommen. Wie wir aus Resten des Briefbuches, aus Augustin und aus dem Beginn des Lebendigen Evangeliums, der im Kölner Codex zitiert wird, wissen, beginnt Mani: (Ἐγὼ) Μανιχαῖος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ πατρὸς τῆς ἀληθείας[73]. Die paulinische Note von Manis Selbstbezeichnung könnte sich polemisch gegen die Täufer wenden; Mani will gegenüber den Judenchristen wie Paulus seine Berufung betonen. Er koppelt in seinem Selbstverständnis zwei Vorstellungen miteinander, die des Apostels Jesu Christi und die des Parakleten, Paulus und Johannes. Worauf er sich stützt , ist seine Bestallung durch eine Vision bzw. durch zwei Visionen, von denen er die erste mit 12 Jahren hatte - man denke an den zwölfjährigen Jesus -, die zweite mit 24[74]. Es ist wahr, daß die Auffassungen vom Apostel und Pa-

70 W.B. Henning, Ein manichäisches Henochbuch (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1934), S. 27ff. Durch die Qumranfunde ist nun auch die Abhängigkeit des Buches der Giganten vom Henochbuch evident; vgl. W.B. Henning, Book of the Giants, a.a.O. 52 - 74. J.T. Milik, Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen, in: Tradition und Glaube (Festgabe f. K.G. Kuhn, Göttingen 1971).

71 Vgl. A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht, S. 107.

72 Gal 1, 1 - 2; 2 Cor 12, 25. Vgl. Cod. Man. Col. 64,8 - 65,18 mit Gal 1,12.

73 C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 26; Augustin. c. Faust. XIII 13, 4: S. 381,4 ed. Zycha. Zum Proömium des Lebendigen Evangeliums vgl. A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht, S. 198ff.

74 Zur Datierung vgl. A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht, S. 119.

raklet sich widersprechen; sie weisen auf verschiedene Stufen von Manis Selbstverständnis hin; doch handelt es sich immer nur um zwei verschiedene Formen der Berufung auf Jesus, von denen die eine durch seine elkesaitische Herkunft geklärt ist. Die Berufung auf Paulus dagegen ist auf einen neuen, wahrscheinlich markionitischen Einfluß zurückzuführen[75]. Nach elkesaitischer Auffassung hielt sich Mani für eine neue Erscheinung Jesu Christi, der den Elkesaitismus reformieren sollte, womit er aber bei der Mehrheit der Sekte keinen Erfolg hatte. Ebenso wie die Elkesaiten zwischen Jesus dem Glanz (Ἰησοῦς τῆς εἴλης) und dem irdischen Jesus unterscheiden, was Mani übernimmt, trennt Mani auch bei sich selbst zwischen seinem himmlischen Bild und seiner Erscheinung auf Erden. So kommt es, daß Mani einerseits vom Parakleten belehrt wird, andererseits aber selber als Paraklet von der Gemeinde angebetet wird[76]. Er und sein σύζυγος werden zu einer Seele und einem Leib. Schon Kephalaion 7 erfahren wir von dieser eigenartigen Doppelheit. Aus Jesus entsteht nämlich 1. der Licht-Nus, 2. der große Richter, 3. "der Knabe, die große Lichtkraft, in seinen zwei Personen in ... ich rede von dem, den er errichtet hat in 'Ruf' und 'Hören'"[77]. Von ihm spricht Jesus, wenn er sagt: "Ich, was ich gesehen habe bei meinem Vater, das sage ich. Ihr dagegen, was ihr gesehen habt bei eurem Vater, das tut ihr"[78]. An dieser Stelle bezieht sich die Doppelheit aber auf den Urmenschen und sein alter ego. Denn der Nus steigt ja

75 Vgl. A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: Mysterion und Wahrheit, S. 208ff. Man beachte auch Alchasaios als "Stifter eures Gesetzes" (Cod. Man. Col. 94, 1ff.)!

76 Ps.-B. 20.19ff. 22, 38ff. u.ö. Gerade die Bemapsalmen bieten diese Anbetung; vgl. C.R.C. Allberry, Das manichäische Bema-Fest. ZNW 37 (1938) 2 - 10.

77 Keph. 35, 28 - 30.

78 Keph. 35, 31 - 34 mit Zitat aus Joh 8. 38.

erlöst mit dem befreiten Urmenschen empor. Es entstehen aus dem Licht-Nus 1. der Apostel des Lichts, 2. der Paargenosse, 3. die Lichtgestalt. Hier ist 2 der Helfer und Schutzengel von 1, 3 aber der Helfer der Gläubigen im Tode. Bei Mani selbst wird die endgültige Einheit auch erst im Tode hergestellt, aber schon in seinem Erdenleben ist der Paargenosse ihm Wohngenosse[79]. Diese Doppelseitigkeit wird im Kölner Codex durch die Vorstellung vom σύζυγος , in mitteliranischen Texten mit narǰamīg "Zwilling" ausgedrückt[80]. Mani hat also ausgehend von der Doppelheit Jesu bei den Elkesaiten auch für sich als dem neuen Jesus von dieser Vorstellung Gebrauch gemacht und durch seine Lehre von der Offenbarung, die vielleicht vom Damaskuserlebnis des Paulus beeinflußt sein könnte, gleichzeitig die elkesaitische Lehre von ihren eigenen Grundlagen ausgehend bekämpft. Es heißt im Kölner Codex: "Als mein Vater Wohlgefallen hatte und mich unter sein Erbarmen und seine Fürsorge stellte, da sandte er von dort meinen Gefährten, der absolut zuverlässig ist, die umfassende Frucht der Unsterblichkeit. Dieser sollte mich loskaufen und erlösen aus diesen Irrungen der Anhänger jenes Gesetzes. Er kam zu mir und gab mir die beste Hoffnung, die man sich denken kann, die auf der Unsterblichkeit beruhende Erlösung, wahre Instruktionen und die Berufung durch meinen Vater. Jener kam, wählte mich aus und erwählte mich; er trennte mich von ihnen und zog mich aus der Mitte derer zu sich heran, die jenem Gesetz anhangen, in dem ich erzogen wurde"[81]. Der Ton ist paulinisch, aber Mani hat die Diktion umgeformt auf sein eigenes Offenbarungserleb-

79 Keph. 36. 1 - 21.

80 Gut zusammengestellt ist das Material bei A. Henrichs - L. Koenen. Vorbericht. S. 161ff.

81 Cod. Man. Col. 69,9 - 70,10.

nis, durch das er sowohl Paraklet wie Apostel werden konnte. An anderer Stelle zitiert Mani Paulus wörtlich[82].

Wer ist es aber, der Mani zu Paulus geführt haben konnte? Doch wohl Markion. Wir wissen von der großen Bedeutung der markionitischen Kirche in Syrien und können aus der Intensität, mit der Ephräm den Markion bekämpft, das nur bestätigt finden[83]. Markion war ein ausgesprochener Feind der Judenchristen, ein betonter Paulinist und Antinomist. Wenn die Gegner Manis unter den Elkesaiten von ihm fragen: "Will er etwa zu den Griechen (Ἕλληνες) gehen"? oder von ihm sagen: "Er will zu den Heiden (ἔθνη) gehen" oder: "Er will in die Welt gehen"[84], so bedeutet das Abfall von der Gesetzlichkeit ihrer Sekte und damit m.E. Übergang zu einer heidenchristlichen Form des Christentums und nicht Übergang in den Paganismus[85]. Denn in den Kephalaia wird Paulus ausdrücklich als anerkennenswerter Lehrer genannt, nach dessen Zeit die Christenheit auf den Irrweg kommt, aber von einem "wahrhaften Gerechten, der zum Reich gehörte", neue Impulse erhält, an den sich noch ein anderer Reformer anschließt[86]. M.E. hat der Herausgeber in ihnen mit Recht Markion und Bardesanes gesehen. Es sei hier kurz zusammengefaßt, was ich zum Problem Markion und Mani bereits in meinem Aufsatz "Christliche Wurzeln im Manichäismus" gesagt habe[87]. Der Doketismus zu

82 1 Cor 7, 29ff. in Keph. 229, 10ff.

83 S. Ephraims Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, ed. C.W. Mitchell I (London 1912), II compl. by A.A. Bevan - F.C. Burkitt (London 1921). E. Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses (CSCO, vol. 169 und 170, Louvain 1957).

84 Cod. Man. Col. 87, 19ff. 89, 14.

85 Die Elkesaiten wollen sich wohl an das Wort Jesu Mt 10, 5 halten: "Geht nicht auf der Heiden Straße".

86 Keph. 13, 26ff.

87 A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: Mysterion und Wahrheit, S. 207ff. Vgl. auch A. Böhlig, Das Böse in der Lehre des Mani und des Markion, u. S. 623 ff.

Beginn der Kephalaia entspricht dem des Markion. Er betont die Reichgottespredigt. Die Bezeichnung "wahrhafter Gerechter" ist dialektisch zu verstehen[88]. Die judenfeindliche Stellung Manis läßt ihn wie Markion das Alte Testament ablehnen. Die Aufstellung eines Kanons kann auch durch die Reinigungsaktion des Markion mitangeregt worden sein. Auch in der Verwendung programmatischer Jesusworte stimmen Markion und Mani überein: dem Gleichnis von den zwei Bäumen und dem Wort vom neuen Flicken auf dem alten Kleid oder dem neuen Wein in den alten Schläuchen. Hatten die Elkesaiten gehofft, durch rituelle Handlungen den negativ bewerteten Leib zu retten, so stand Mani dem Dualismus des Markion und seinen enkratitischen Tendenzen recht nahe.

Nachdem über das Verhältnis von Bardesanes zu Mani bereits ein ausführliches Referat vorliegt, braucht dieser Punkt hier nur ganz kurz gestreift zu werden. Ich möchte nur betonen, daß Bardesanes, obgleich Häretiker, sich doch als Christ fühlt und daß Mani von ihm also eine christliche Tradition übernimmt. Für Mani ist es nichts Fremdes, wenn er bei ihm den kosmologisch wirkenden Jesus findet, der auch Logos heißt. Daß seine Christologie auch doketisch zu sein scheint, rückt ihn um so mehr in die Nähe sowohl von Markion wie von Mani. Vom Christentum der Großkirche entfernt ihn, obwohl er nicht körperfeindlich ist, seine Ablehnung der Auferstehung des Leibes. Im Gegensatz zu Markion hat Bardesanes für die Darstellung des Gedankengebäudes das Element verwendet, das für Mani als Gnostiker so bedeutsam war, den Mythos. Ob allerdings Bardesanes selbst ein Gnostiker war, bleibt umstritten. Im Gegensatz zu H.J.W. Drij-

88 In dem "Gerechten" mit K. Rudolph, Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung, in: Mélanges d' histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech (Paris 1974), S. 484, Elkesai sehen zu wollen, halte ich für verfehlt.

vers glaubt ja B. Aland[89] ihn als solchen ansehen zu müssen, wobei sie besonders auf den asketisch-ablehnenden Zug in der Einschätzung der Welt meint hinweisen zu sollen. Doch die von ihr angeführte Stelle, an der die Archonten durch die Sophia zur Menschenschöpfung veranlaßt werden, dient ja dazu, die Schaffung des Menschen faktisch als einen Weg zur Befreiung des Menschen hinzustellen. Immerhin kommt der mythologische Ausdruck bei ihm gnostischer Darstellungsform sehr nahe. Will man den bardesanitischen Mythos als gnostizistisch interpretieren, so hat man sich allerdings über das Fehlen des Salvator salvandus zu wundern; doch mag die plötzliche Verwirrung unter den Elementen dem Fall-Motiv in der syrisch-ägyptischen Gnosis entsprechen, was Verbindungen zu Materialien wie denen von Nag Hammadi herstellen würde[90].

Hatte Mani Beten, Fasten und Almosengeben wahrscheinlich schon in seiner judenchristlichen Periode angenommen, so hat er den Gebrauch der Bibel und gerade der Worte Jesu und des Paulus in seiner Begegnung mit den christlichen Häretikern erst recht entwickelt[91]. Will man den gnostischen Hintergrund bei Mani beurteilen, so hatten wir schon Beispiele an Markion und Bardesanes gesehen, wenn man diese zu den Gnostikern zählt. Sie waren aber eindeutig Christen. Bei einem weiteren Vergleich gnostischer Literatur ist jedoch die christliche und nichtchristliche schwer zu trennen, weil die nichtchristliche oft genug christlich übermalt worden ist. Mani hatte Markion

89 H.J.W. Drijvers, Bardaisan of Edessa (Assen 1966). B. Aland-Ehlers. Bardesanes von Edessa - ein syrischer Gnostiker. ZKG (1970) 334 - 351.

90 Man denke an das Überlaufen der Sophia oder den Fall der Sophia. Zum ersteren vgl. die titellose Schrift des Codex II von Nag Hammadi 98. 13ff. (ed. A. Böhlig - P. Labib), zum letzteren das Johannesapokryphon nach Pap. Berol. gnost. 8502, 36, 16ff (ed. W. Till) = Nag Hammadi III 14. 9ff; II 9. 25ff. (ed. M. Krause - P. Labib).

91 Vgl. meinen angeführten Artikel und die Arbeit "Die Bibel bei den Manichäern" (Theol. Diss. Münster 1947. in Maschinenschrift).

und Bardesanes durchaus gewürdigt, sich aber auch von ihnen abgesetzt. Wir können deshalb auch Beziehungen zu anderen Gruppen bei ihm annehmen, mit denen er sich polemisch auseinandersetzte. Da sind zunächst die Mandäer, die man als die Stufe seiner Jugend ansah, bis der Kölner Codex uns eines besseren belehrte. Die Mandäer mußten Mani schon deshalb feindlich gegenüberstehen, weil sie antichristlich sind. In den Kephalaia begegnet die Bezeichnung Ναζοραῖος , die für die Mandäer gebraucht zu sein schien[92]. An der angesprochenen Stelle diskutiert Mani mit einem von ihnen; es handelt sich dabei aber um einen Christen[93]. Mandäischem Gebrauch entspricht Seth in der Form Seth-el[94]. Es gibt eine ganze Anzahl von Zügen, in denen Mandäismus und Manichäismus übereinstimmen. K. Rudolph hat mit Recht betont, daß die "Licht-Leben-Glanz-Vorstellung" beiden angehört[95]. Der mandäische "Herr der Größe" entspricht dem manichäischen "Vater der Größe", der von šḵīnā's umgeben ist. Dem historischen Adam steht bei den Mandäern der Lichtadam gegenüber. Beide können Urmensch heißen. Dies entspricht mehr anderen gnostischen Schriften als den Verhältnissen im Manichäismus[96]. Aber Mandäismus und Mani stimmen in der Vorstellung von der Seele überein, die in der Welt zerstreut allem Bösen ausgesetzt ist. Die manichäische Vorstellung vom Urmenschen ist im Mandäismus nur insoweit zu finden, als vor der Schöpfung ein Kämpfer entsandt wird,

92 Vgl. Kap. 89: Keph. 221,19 - 223,16.

93 Zur Begründung vgl. A. Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, s. o. S. 432 und Anm. 95.

94 Kap. 10 "Über die Deutung der vierzehn großen Äonen, über die Sethel in seinem Gebet gesprochen hat": Keph. 42,24 - 43,21.

95 K. Rudolph, Mandäer I, 178.

96 Mani hat seinen Mythos zu ordnen versucht, während die Mandäer ebenso wie die koptisch-gnostische Bibliothek von Nag Hammadi kein ausgeglichenes System bieten.

der die Finsternis fesseln soll, damit dann der Kosmos geschaffen werden kann. Von der Angst dieses Gesandten inmitten der Dämonen und von dessen Gebet zum höchsten Gott hören wir. Die Stelle Jesu nimmt Mandā d ḥajjē ein, die Gnosis des Lebens, der auch Urmensch heißen kann. Zahl und Art der Elemente sind gleich. In gleicher Weise wie im Manichäismus wird auch der Aufstieg der Seele geschildert. Leider macht die Vielschichtigkeit der mandäischen Überlieferung eine völlige Klärung unmöglich, weil unter Umständen Abschnitte des mandäischen Schrifttums manichäisch beeinflußt sein können[97].

Dieselbe Frage hat man übrigens auch für das Verhältnis zu den Texten von Nag Hammadi gestellt, weil sich dort in der titellosen Schrift des Codex II für das so auffällige Mythologumenon der "Séduction des Archontes" eine ausführliche Paralleldarstellung fand[98]. Doch stellt die titellose Schrift einen anderen Typ gnostischer Vorstellung dar (syrisch-ägyptischer Typ). Man kann aber annehmen, daß eine im Gnostizismus bekannte Tradition in beiden Systemen verschiedenartig eingearbeitet und ausgesponnen ist[99]. Auch Vorstellungen wie die Ausläuterung des Lichts über Sonne und Mond sind gemeinsam[100],

97 Für die Thomaspsalmen hat allerdings T. Säve-Söderbergh die Meinung vertreten, daß sie auf außermanichäische Dichtung, wahrscheinlich auf mandäische, zurückgehen; vgl. T. Säve-Söderbergh, Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book, Prosody and Mandaean parallels (Uppsala 1949). Vgl. auch C. Colpe, Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis, JAC 7 (1964) 77 - 93, der in ihnen originalmanichäische Psalmen sehen möchte, die einer bestimmten, wohl mandäischen, Einflußsphäre angehören. Vgl. auch A. Böhlig, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980), S. 58f., wo in den Thomaspsalmen eine sehr alte missionarische Verkündigung der manichäischen Lehre bei den Mandäern durch einen Schüler Manis gesehen wird. Vgl. auch noch P. Nagel, Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, N. F., 1, Berlin 1980).

98 NH II 108, 2ff., 21; 109, 1ff.

99 Zum Versuch einer Ableitung aus dem Iranischen vgl. G. Widengren, Mani, S. 60; F. Cumont, La cosmogonie manichéenne, S. 54 - 68.

100 In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi wird dieses Mythologumenon mit ägyptischer Mythologie (zwei Stiere) in Verbindung gebracht: NH II 122, 21f.

ebenso eschatologische Darstellungen[101]. Eine Erlöserfigur, die der mandäischen Sohn-Gottes-Gestalt nahekommt, findet sich in der Paraphrase des Sēem[102]. In ihrem Mythos stehen sich Licht und Finsternis gegenüber, getrennt durch das πνεῦμα[103]. Man denke an den iranischen Vayu[104]. Der Sohn des Lichtes, Derdekeas (= derdeqjā "das Kind"[105]), steigt herab, um das Licht, das von der Finsternis verhaftet, aber im Geschlecht des Sēem wirksam ist, zu erlösen[106]. Eine Parallele findet sich in der schon erwähnten titellosen Schrift des Codex II. Dort steigt der Lichtmensch aus der Ogdoas herab und am 3. Tage wieder hinauf, doch darf er nicht mehr in die Ogdoas zurück, weil er durch diesen Descensus befleckt worden ist[107]. Es gibt also in der Gnosis durchaus das Motiv des Descensus, dem der Aufstieg folgt. Daß ein solcher Aufstieg Schwierigkeiten bereitet, ist verständlich. Mani hat deshalb die Descensus-Vorstellung mit dem Schicksal der Seele zu einem einzigen Vorgang verbunden, der das Weltgeschehen logischer und verständlicher macht[108].

Ein gnostischer Text, dessen Kenntnis man bei Mani voraussetzen kann, ist ferner das Perlenlied aus den Thomasakten[109].

101 Vgl. NH II 125, 32ff.

102 Vgl. F. Wisse, The redeemer figure in the paraphrase of Shem, Nov. Test. 12 (1970) 130 - 140.

103 NH VII 1, 25ff.: "Es war Licht und Finsternis und es war ein πνεῦμα in ihrer Mitte".

104 Er ist in der Kosmologie die den Himmel und die Erde zusammenbindende Gottheit; s. G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965), S. 8. 17.

105 NH VII 1, 5. Vgl. F. Wisse, Redeemer 133, Anm. 3.

106 NH VII 9, 26 - 31.

107 NH II 111, 29 - 34.

108 Vielleicht hat er dabei auf Konstruktionen zurückgegriffen, wie sie aus der Naassenerpredigt bekannt waren (Hippol. V 7.2 - 9.9). Er hat allerdings die Gedanken gestrafft und ihnen eine seinem Mythos angemessene Linie gegeben. Die Trennung des Urmenschen von der Seele durch den Lebendigen Geist bei seiner Heimholung, wie sie Mani kennt, könnte mit der Vorstellung der Naassener (Hippol. V 13f.) verglichen werden, daß der männliche Teil der Seele durch die Göttermutter abgeschnitten und emporgezogen wird.

Es wird kaum Mani selbst zuzuschreiben sein. Hier wird eine Handlung geschildert, die als Vorform des Urmensch-Mythos angesehen werden kann. Ein Descensus des Prinzen soll die Perle dem Drachen entführen; aber der Prinz wird von den Feinden hinterlistig betäubt und versinkt in Schlaf. Davon hört man wiederum am Hofe und schickt dem Prinzen einen Brief, daß er erwachen und sich seiner Aufgabe bewußt werden soll. Das hat Erfolg. Er holt die Perle und steigt wieder zu seiner Heimat empor. Da wird ihm sein Strahlenkleid, das er vor der Expedition ausgezogen hatte, entgegengeschickt wie ein Spiegel, in dem er sich sieht und mit dem er sich wiedervereinigt. Dieses Schicksal ist, aufs kosmische Geschehen übertragen, ein Vorbild für die manichäische Lehre. Der Prinz kann mit dem Urmenschen gleichgesetzt werden. Dann denke man an Ruf und Antwort! Auch das Schicksal Manis selbst, der sich mit seinem alter ego wiedervereinigt, kann man herauslesen. Weniger möchte ich etwa Prinz und Seele identifizieren. Die Seele entspricht eher der Perle. In diesem Text ist noch nicht die Gestalt des mit der Lebendigen Seele ausgerüsteten Urmenschen konzipiert wie bei Mani.

Die Rüstung des Urmenschen - das sind die Elemente, die Lebendige Seele - ist mit der ganzen Welt vermischt. Aus lateinischer Überlieferung kennen wir dafür auch die Bezeichnung Jesus patibilis. Darin sah man lange eine Angleichung an das Christentum. Konnte aber schon aus dem Gnostizismus des Thomasevangeliums[110] in der Verbindung mit der Lehre vom Kind bzw. Jesus dem Kind die Ursprünglichkeit dieser Vorstellung vermutet werden, so findet sich jetzt im Kölner Codex

109 Vgl. E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II (3. Aufl. Tübingen 1964), S. 303ff. 349ff. Zur Interpretation vgl. auch A. Henrichs - L. Koenen, Vorbericht, S. 171ff.

110 Log. 77.

ausdrücklich folgende Aussage über den Staub der Erde, von dem es heißt: "Das ist das Fleisch und Blut meines Herrn"[111].

Auch wenn man Widengrens Vorwurf gegen Schaeder aufnimmt, ist man noch nicht berechtigt, den griechischen Einfluß auszuscheiden[112]. Gerade der griechische Geist konnte bei der Bildung einer Theologie mitwirken und ihr wertvolle Impulse geben. Über θεολογία hat schon Platon im "Staat" gesprochen und dabei Leitlinien für ein richtiges περὶ θεῶν λέγειν aufgestellt[113]. Platon hat aber zum Dialogos den Mythos hinzugenommen. Das zeigt der "Timaios" gerade für den uns besonders interessierenden Bereich von Kosmologie und Anthropologie. So sehr der gnostische und damit auch der manichäische Mythos merkwürdige Geschichten bringt, so sehr ist der manichäische Mythos doch ein Werk aus einem Guß mit einer Idee. Die Frage der Excerpta ex Theodoto: "Woher bin ich, wo bin ich und wohin gehe ich"[114] wird durch ihn beantwortet. Was für die Großkirche die Regula fidei ist, das ist für Mani der Mythos. Er ist theologisch geformte Offenbarung, in dem das Wirken des Sohnes Gottes die zentrale Rolle spielt[115]. Aus ihm kann man anthropologische und kosmologische, ethische und Gemeindeprobleme herausinterpretieren und Normen aufstellen. Das ist die Arbeit des Logos, die z.B. die Kephalaia zeigen. Auch wer keinen hellenistischen Einfluß gelten lassen will, muß doch zugeben, daß Grundgedanken wie die Makro-Mikro-Kosmosspekulation in der griechischen Popularphilosophie der Zeit Manis vorhanden waren, ebenso wie die Lehre von der ambivalenten

111 Cod. Man. Col. 97, 10.

112 Vgl. A. Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus, u. S. 551 - 585.

113 Republ. II, 379 a ff.

114 Excerpta ex Theod. 78, 2, ed. F. Sagnard.

115 Vgl. A. Böhlig, Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos, u. S. 590.

Weltseele. Ψυχή ist ebenso Einzelseele wie Weltseele. Die Auffassung von der Weltseele bei Mani erinnert an die Konzeption des Numenios, für den es zwei bzw. drei Götter gibt[116]. Der erste ist der in sich eine Gott bzw. Nus. Ihm ist bei Mani der Nus als Vater[117] zu vergleichen, der in der Größe wohnt und fünf Glieder besitzt, deren erstes der Nus ist (νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός)[118]. Dem ersten Gott steht bei Numenios ein zweiter gegenüber, der wegen seiner Spaltung durch die Hyle auch als zweiter und dritter Gott angesehen werden kann. Er ist die hin und hergerissene Weltseele. Man könnte bei Mani ebenfalls die Weltseele vergleichen, die trotz ihrem lichthaften Charakter an die Hyle gefesselt ist. Auch sie besitzt die gleichen Glieder wie der große Nus[119]. Andererseits ist sie im geläuterten Zustand, wenn sie aufsteigt, geläuterter, befreiter Nus, der deshalb als νοερόν qualifiziert werden kann[120]. Die Seele besteht aus fünf Elementen. Auch das kann griechisch sein[121]. Αἰσθητήρια stammt aus der wissenschaftlichen Sprache[122]. Ein weites Feld, das im manichäischen Lehrvortrag ausführlich behandelt wird, ist die Astrologie, die übrigens auch in mittelpersischen Quellen zu finden ist[123]. Das ist im Heimatland der Astrologen nicht

116 H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik (2. Aufl. Amsterdam 1967), S. 63ff. 71f. Vgl. auch A. Böhlig. Denkformen hellenistischer Philosophie, u. S. 583.

117 Keph. 20, 19.

118 Keph. 76, 17ff.

119 Acta Archelai X 1, ed. Beeson.

120 Keph. 175, 26ff. (Kap. 71 "Über die Einsammlung der Elemente").

121 Aristoteles setzt neben die vier στοιχεῖα warmes Feuer, kalte Luft, feuchtes Wasser und trockene Erde noch den Äther als fünftes himmlisches Element an (de caelo 270 b 22); vgl. M. Pohlenz, Die Stoa (3. Aufl. Göttingen 1964), S. 71. 81.

122 Liddell - Scott - Jones, Greek-English Lexicon, s. v.

123 Man kann bei Mani Astronomie und Astrologie nicht trennen, zumindest hat die Astronomie der religiösen Darstellung zu dienen. Vgl. die Interpretation der astronomischen Stellen aus T III 260 durch W.B. Henning, Ein manichäisches Henochbuch, S. 33ff.

weiter verwunderlich; man kann hier aber durchaus mit der Einwirkung griechischer Weiterentwicklung der Ideen in hellenistischer Zeit rechnen. An Poseidonios erinnert der Aufstieg der Seele über Mond und Sonne ins All. Die ἐκπύρωσις kennt auch er[124]. Natürlich ist dabei immer zu fragen, wie weit hier der Synkretismus etwa schon gewirkt hatte.

Dieser Synkretismus scheint allerdings weniger vom Mutterland Manis, Babylonien, beeinflußt zu sein. Soweit hier gnostisches Gut einströmte, haben wir es schon erwähnt (Mandäer etc.). Auch auf die Astrologie wurde schon hingewiesen. Einen noch wunden Punkt in der wissenschaftlichen Erforschung bilden etwaige Survivals babylonischer Religion. Nach der Methode von K. Kessler einfach Mythologumena zu vergleichen, ohne nach der Möglichkeit zu fragen, ob die Geschichte auch eine solche Verbindung zuläßt, geht nicht an. Außerdem hat die Akkadistik inzwischen so wesentliche Fortschritte in der Editions- und Übersetzungsmethodik gemacht, daß alle Arbeiten, auch die umfangreichen Materialsammlungen von G. Widengren, erneut auf verwendete Keilschrift-Materialien überprüft werden müssen[125]. Ein Mangel der Akkadistik ist außerdem, daß sie sich kaum mit der Endzeit der babylonischen Religion und der hellenistischen Zeit befaßt, so daß wir weder von deren Einfluß auf den Gnostizismus noch auf Mani speziell uns eine richtige Vorstellung machen können. Eines aber ist sicher festzustellen: Im Gegensatz zum Mandäismus haben wir bei Mani keine babylonisch-assyrischen Namen für die Planeten; auch Göttternamen begegnen nicht. Nur einmal findet sich in den Kephalaia "die Sekte der nobe"[126], was eventuell ein solcher Einfluß

124 M. Pohlenz, Stoa 219. Diog. Laert., De clar. philosoph. vitis VII 142.

125 Das gilt besonders für sein Werk "Mesopotamian elements in Manichaeism".

126 Keph. 288,19 - 290.28 (Kap. 121 "Über die Sekte der nobe"). Vgl. A.

sein könnte; ihr Vertreter wird als Götzendiener bezeichnet. Aus dem zerstörten Zusammenhang ist eine Deutung kaum möglich. Man kann eher den Eindruck gewinnen, daß Mani bei etwaiger Benutzung babylonischer Vorstellungen unter dem Einfluß der interpretatio graeca gestanden hat. Eine im Mythos so nebensächliche Szene wie die Besiegung des Meerungeheuers mag auf den Mythos von der Besiegung der Tiamat zurückgehen. Viel wichtiger wäre es wohl zu wissen, ob man etwa die Vorstellung vom besiegten Urmenschen auf einen Tammuzmythos zurückführen kann[127]. Aber auch dies gehört nur zur Vorgeschichte. Das Entscheidende scheint mir bei Mani seine Verbindung von Urmensch und Seele zu sein[128].

Auch bei der Frage nach iranischen Einflüssen muß man den iranischen Hintergrund der Gnosis für unser Thema ausklammern. Es kommt für uns darauf an, was Mani selber aus iranischer Tradition so und nicht anders gestaltet hat. Ein schönes Beispiel dafür bildet der "Logos vom Großen Krieg"[129]. Dieser "Große Krieg", der in den manichäischen Homilien ähnlich der synoptischen Apokalypse geschildert wird, ist als Terminus iranisch[130]. Zugleich ist man sich des synkretistischen Charakters der Schrift bewußt; denn es heißt dort direkt: "Das Gerücht von ihm (dem Krieg) ist in der ganzen Welt verbreitet

Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages. in: Mysterion und Wahrheit. S. 232ff.

127 Zum Problem vgl. G. Widengren, Mesopotamian elements. S. 64ff., dagegen K. Rudolph, Mandäer I. S. 197ff., der sich bezüglich der Interpretation der Keilschrifttexte auf die Ablehnung bei W.v. Soden, ZA n.F. 17 (1955) 130ff. stützt.

128 Der Urmensch hatte die Elemente als Kleid angelegt und diese sind bei seiner Erlösung in der Welt gefesselt als Seele zurückgeblieben.

129 "Der Sermon vom Großen Krieg" in: Manichäische Homilien, hrsg. v. H.J. Polotsky (Stuttgart 1934), 7,8 - 42,8.

130 Artīk i vazurg (Zādspram XXXIV 52). Wenn G. Widengren, Mani. S. 70, auf mithrazistische Terminologie hinweist, ist dem beizupflichten. Aber bereits Mani und seine "Urgemeinde" dürfte Mithras durch Jesus ersetzt haben.

und auch sein Ursprung in allen Religionen (δόγμα)"[131]. In der Tat haben Judentum, Christentum, gewisse Gnostiker und die iranische Religion die Eschatologie gepflegt. Die Verbindung von iranischen und christlichen Darstellungen erweist sich auch in der Identifizierung von Jesus und dem großen König, d.h. Mithra, wie es auch in einem Turfantext aus dem Ausdruck "der falsche Mithra" (für Antichrist) zu erschließen ist[132]. Jesus wird auch als "großer König der Könige" bezeichnet[133]. Die politische und religiöse Umwelt in ihrer iranischen Form kann in der Schrift vom Großen Krieg auf Mani selber zurückgehen. Liegt es nicht nahe, daß ein Mann, der aus einer parthischen Familie stammte, trotz babylonischer und speziell sektiererischer Umwelt genügend Traditionsgut iranischen Glaubens kennengelernt hatte? Die Umwelt, mit deren Hilfe der Dichter des Perlenliedes seine Ideen darstellte, war auch Mani, vielleicht in etwas weiterentwickelter Form, aber gerade infolge seiner Verbindung mit dem Hof, bekannt[134]. Nur so war Mani auch imstande, in mittelpersischer Terminologie ein selbständiges Werk über seine Lehre zu verfassen. Nimmt man außerdem an, daß der Gnostizismus, über dessen Ursprung hier nicht zu sprechen war, Anregungen aus der iranischen Religion erhalten hatte, so war es nicht schwer, daß Mani außer an häretisches und gnostisches Christentum auch an iranische Gedanken anknüpfen konnte. Die Dreizeitenformel: was ist, was war und was sein wird, scheint mir gerade infolge ihres Alters weniger geeignet zum Vergleich als der Zerwanismus[135]. An dem kosmogonischen

131 Hom. 8,3f.

132 T.M. 180 in A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1919), S. 5f.

133 Hom. 37, 15.

134 O. Klima, Mani, S. 72ff., besonders S. 84ff.

135 Vgl. A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, o. S. 468 ff.

Fragment T III 260 kann man Manis Bewältigung dieser Richtung ablesen[136]. Ohrmizd als Urmensch steht hier dem Ahriman als Herrscher der Finsternis gegenüber. Das weist auf das Mythologumenon von Ohrmizd und Ahriman als den miteinander kämpfenden Söhnen des Zerwan hin, nur daß die beiden bei den Manichäern nicht als Brüder betrachtet werden dürfen. Ebenfalls kann die Bezeichnung des höchsten Gottes mit τετραπρόσωπος[137], wie sie aus der großen Abschwörungsformel bekannt ist, mit der Vorstellung vom viergestaltigen Zerwan verbunden werden: Er ist wie der Vater der Größe Gott, Licht, Kraft und Weisheit[138]. In T III 260 bietet die Nomenklatur noch eine bemerkenswerte Eigenart. Die mythologischen Figuren sind entweder mit Götternamen oder mit Funktionsbezeichnungen benannt. Wir haben Ohrmizd als Urmenschen, Mihr als Lebendigen Geist, Narisah als Dritten Gesandten. Das paßt sehr gut. Ohrmizd ist der benachteiligte Sohn des höchsten Gottes, Mihr = Mithras der Besieger der bösen Mächte, Narisah = Neryosang ein Gott, den die Frauen begehren; hier wird er als typischer Gott der Séduction des Archontes eingeführt, zugleich hat er den Charakter des Götterboten. Neben solchen aus missionarischen Erwägungen erfolgten Übersetzungen aus der ursprünglichen Mythologie in die iranische stehen Wiedergaben mit Funktionsbeschreibungen im Schābuhragān, so Rōšnšahryazd "Lichtweltgott" für den Dritten Gesandten oder Chradēšahryazd "Verstandesweltgott" für Jesus bzw. den Nus oder Kišwarwāryazd

136 F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1932), S. 175 - 222.

137 MPG 1461 C.

138 Vgl. G. Flügel, Mani, S. 64. Das dort gegebene Gebot findet sich auch im türkischen Laienbeichtspiegel als 10. Vorschrift; vgl. J.P. Asmussen, Xᵘastvānīft. Studies in Manichaeism (Kopenhagen 1965), S. 197. Zur Vorstellung vgl. auch F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica II, S. 326; W.B. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch (Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1936), Nr. 10, S. 31.

"Weltträgergott" für die Säule der Herrlichkeit, die ja auch als großer Omophoros[139] bezeichnet wird. Die Verwendung solcher Funktionsbezeichnungen kann für ihren sekundären Charakter sprechen. Bei Chradēšahryazd = νοῦς stellt sich die Frage, ob hier griechischer oder iranischer Einfluß vorherrscht. Im Gegensatz zu H.J. Polotsky[140], der Schaeders hellenistische Tendenz weiterführt, möchte Widengren die Nus-Vorstellung auf das iranische Vohu manah zurückführen, von dem ja das wahman in mittelpersischen und manuhmed in mittelparthischen Texten stammt[141]. Da aber diese Texte iranische Nomenklatur verwenden, kann solche Ausdrucksform auch missionarisch angepaßt sein, so daß in Manis Terminologie der hellenistische Nus vorliegt.

Ich selbst komme bei dieser Lage zu dem Schluß, daß eine alternative Fragestellung dem Sachverhalt nicht gerecht wird. Mani kann nicht als abhängig von etwas Bestimmtem angesehen werden. Er stellt sich vielmehr allen gegenüber, den Elkesaiten, Markion, Bardesanes, sonstigen Gnostikern, Mandäern, Heiden und nicht zuletzt Vertretern iranischer Religionen. Mit niemandem ist er einig, sondern er schafft sein eigenes System[142].

Auch den Buddhismus hat Mani persönlich gekannt. Schon in Babylonien, wo durch den Handel Inder auftauchten, mag er von ihm Kenntnis genommen haben[143]. Besonders aber war dies

139 Keph. 35, 12f.

140 C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund, S. 68ff.

141 Vgl. besonders "The great Vohu manah and the Apostle of God".

142 Ich möchte jetzt allerdings die konstitutive Wirkung der Christologie stärker hervorheben; vgl. A. Böhlig. Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos, u. S. 611, und ders., Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, o. S. 480 f.

143 Über Beziehungen auf dem Land- und Seeweg in hellenistischer Zeit vgl. M. Rostovtzeff, Die hellenistische Welt, S. 354 - 359. Zum Namen von Babylon in buddhistischer Literatur vgl. O. Klima, Mani, S. 146ff., der die Zeugnisse über Buddhismus und Brahmanismus in der Umwelt Manis ausführlich be-

der Fall bei seinen Reisen in den Osten des Reiches und nach Indien[144]. Dabei ist natürlich ein Problem, welche Form dieser Religion Mani bekannt wurde. Es ist auf jeden Fall damit zu rechnen, daß er weniger die theoretische Ausprägung als die praktisch-vulgäre Seite zu Gesicht bekam, den Buddhismus des Glaubens. M.E. hat dieser auf Manis Religionssystem keinen konstitutiven Einfluß gehabt, doch konnte sich Mani in Grundgedanken wie Fremdheit der Seele in der Welt und Bemühung um das Verdienst für die Soteriologie nur bestätigt finden. Vielleicht ist die radikale Teilung der Gemeinde in Electi und Auditores endgültig vorgenommen und die Bedeutung des Wirkens der Electi endgültig herausgearbeitet worden, nachdem Mani die besondere Stellung der buddhistischen Mönche und ihren Asketismus kennengelernt hatte. Die Seelenwanderungslehre, die er wahrscheinlich aus dem Vorderen Orient und der griechischen Popularphilosophie kannte, traf er gerade auch als eine Station der Soteriologie bei den Buddhisten. Daß es schon vor ihm Lehrer gegeben hatte, war dem Meister bereits aus seiner elkesaitischen Jugend her bekannt. Darum konnte er in manichäischen Hymnen auch dem Buddha Maitreya, dem kommenden Erlöser[145], gleichgesetzt werden, was ebenso wie die Schaffung von Parinirwana-Hymnen durchaus in seinem Sinne gewesen sein dürfte. Vielleicht hat er das selber auch bereits angeregt. Im Gegensatz zum Buddhismus steht aber die zentrale Stellung der

spricht; dort auch die hellenistischen Erwähnungen. Der Buddhismus hat allerdings in Vorderasien kaum Erfolge erzielt, obwohl das Konzil von Pāṭaliputra auch das Land der Griechen unter den Ländern nennt, in die Missionare geschickt wurden.

144 Zur Reise nach Indien vgl. Keph. 15, 25f. Manis Bekanntschaft mit dem Kuschan-König Peroz, einem Bruder des Schapur, weist auch auf Bekanntschaft mit dem Buddhismus hin, da dieser in dem ostiranischen Lande ja durchaus verbreitet war; vgl. G. Flügel, Mani, S. 52.

145 Vgl. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica III, i 64; W.B. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Z. 44. 57. 90. 98. c 7. Zu Parinirwanahymnen vgl. z.B. F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica III, d. e. f.

Kosmologie und die Ich-Bezogenheit der Erlösung bei aller Bejahung der Weltseele[146].

Zusammenfassend läßt sich etwa sagen: Ein iranischer Adeliger schließt sich einer Täufersekte judenchristlichen Typs, den Elkesaiten, an. Sein Sohn wächst in dieser Gemeinde auf, bricht aber auf Grund einer Offenbarung mit Täufertum und Gesetz und geht zum häretischen Heidenchristentum über. An die Stelle von Elkasai tritt für ihn der Apostel der Häretiker, Paulus. Die gnostische Umwelt prägt seine religiöse Entwicklung. Insbesondere wird die Darstellung seiner Theologie mit Hilfe des Mythos hierdurch bestimmt. Griechische, mesopotamisch-autochthone und iranische Gedanken sind, wenn sie zu ihm gelangen, meist schon durch dieses Filter gegangen. Entsprechend seinem Sitz im Leben ist er genötigt, sich auch mit seinem iranischen Erbe, speziell dem Zerwanismus, auseinanderzusetzen, woraus von ihm sicher produktive Gedanken gewonnen wurden. Die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus dagegen dürfte kaum noch ein konstitutives Element für seine Lehre mit sich gebracht haben, aber die persönliche Kenntnisnahme konnte ihn in manchem bestärken. Die Entwicklung zum Parakleten läßt Mani an die Stelle Jesu treten. Wie er einst von den Elkesaiten, die er reformieren wollte, wegging, so gründet er jetzt eine neue Kirche, die an die Stelle der christlichen treten soll. Er bleibt nicht Häretiker, sondern wird Religionsstifter, dessen Ziel es ist, mit der Durchsetzung seiner Religion in einem persischen Weltreich eine Weltkirche zu schaffen, die Christentum, iranische Religion und Buddhismus ersetzen kann. Das ist ihm nicht gelungen. Auch er mußte, wie Jesus, sterben; aber eine Welt-

146 Zur negativen Einschätzung des Buddhismus vgl. jetzt auch W. Sundermann, Mani, India and the Manichaean religion. Journ. South Asian Stud. (1986). S. 11 - 19.

religion, die über Jahrhunderte lebte, verehrte ihn nicht nur als Apostel und Meister, sondern als göttlichen Parakleten; das war wohl auch in seinem Sinn. Er hat sich mit seinem Werk als einer der souveränsten Synkretisten gezeigt. Er war fähig, seine Lehre in verschiedenen Nomenklaturen zu konzipieren und den Gehalt der Lehren, mit denen er sich auseinandersetzte, umzuformen in sein neues System, wobei auf dem Worte "neu" der Nachdruck zu liegen hat.

ZUM SELBSTVERSTÄNDNIS DES MANICHÄISMUS

Unser Jubilar hat im Rahmen seiner wissenschaftlichen Arbeiten sich mit besonderer Liebe gerade manichäischen Quellen zugewandt, wie ich selbst in gemeinsamer Zusammenarbeit erleben konnte[1]. Deshalb dürfte es am Platze sein, wenn ich als Gnosisforscher ihm einen kleinen Beitrag zu Problemen des Manichäismus widme.

Eine Beurteilung des Selbstverständnisses des Manichäismus muß zunächst die Quellen anführen, auf die er sich selber beruft. Danach ist von unserer Kenntnis der damaligen Zeit- und Religionsgeschichte aus nach Schwerpunkten zu suchen und auf Möglichkeiten der Vervollständigung hinzuweisen.

I.

Im Kapitel von den vier Königreichen in den manichäischen "Kephalaia"[2] wird deren Größe der Mensch gegenübergestellt, der den Mitgliedern der manichäischen Kirche Gutes tut. Der

Erstveröffentlichung in: A Green Leaf. Papers presented to Prof. Jes P. Asmussen on his 60th birthday. Kopenhagen 1988. S. 317 - 338.

1 Die Gnosis, 3. Band: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von J.P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig (Bibliothek der Alten Welt), Zürich 1980.

2 Kephalaia. 1. Hälfte. ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940). Kap. 77: 188.30 - 190.10.

Verfasser dieser Betrachtung gibt mit den Königreichen einen Überblick über die Ökumene. Die Vierzahl dürfte auf die vier Himmelsrichtungen bzw. Klimata hinweisen, auch wenn das nicht besonders gesagt wird. An erster Stelle steht das Reich der Sassaniden. Es ist "das Reich des Landes Babylon und das der Persis"[3]. Mani oder der Schüler, der das Kapitel redigiert hat, beginnt die Darstellung verständlicherweise mit seinem Heimatstaat, aus dem seine Religion hervorgegangen ist, und gliedert ihn in seine konstitutiven Bestandteile: das Zweistromland (außer seinem nördlichen römischen Teil), zusammengefaßt als Babylonien, und Iran, bezeichnet als Persis, dem Teil, aus dem die neue Dynastie kommt. An zweiter Stelle wird "das Königreich der Römer (Ῥωμαῖος)"[4] aufgezählt. Somit stehen sich Ostreich und Westreich gegenüber. Sie kämpfen zu dieser Zeit ja in aller Härte miteinander. Die Truppen Schapurs I. dringen tief in die Ostprovinzen des römischen Reiches ein. Zwar erlebt der letzte große arabische Pufferstaat Palmyra damals noch eine große Blüte, bricht aber 272 n. Chr. zusammen, so daß Rom und Iran nun direkt eng aneinander grenzen. An dritter Stelle wird "das Königreich der Aksumiten (Ἐξωμῖτης)"[5] genannt. Dieser Staat ist die politische Größe, die den Süden der Ökumene ausfüllt. Zu Manis Zeit hat sich in Nordabessinien ein Reich entwickelt, das sich mit Aksum[6] eine großartige Hauptstadt schuf, nach der es sich auch den Namen gab. H. de Contenson hat sich erfolgreich um eine Datierung der

3 Keph. 188, 23f.

4 Keph. 189, 2.

5 Keph. 189, 3.

6 E. Littmann, Deutsche Aksum-Expedition I - IV. Berlin 1913. E. Hammerschmidt, Äthiopien (Wiesbaden 1967), S. 37ff. J. Leclant, Vorgeschichte, Archäologie und Geschichte des alten Äthiopien, in: Koptische Kunst. Christentum am Nil (Essen 1963), S. 178 - 182. B. Rubin, Das Zeitalter Justinians, I (Berlin 1960), S. 299.

Bauschichten bemüht und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gründung in das 1. Jahrhundert n. Chr. zu setzen ist, die Stadt also auf jeden Fall im 2. Jahrhundert bereits vorhanden war. Über den Hafen Adulis bestanden Verbindungen zum sabäischen Reich im damals kulturell und wirtschaftlich florierenden Südarabien. Griechische Inschriften weisen auf hellenistische Einflüsse hin, so daß Aksum als ein typischer Bestandteil der Ökumene betrachtet werden konnte. In späteren Jahrhunderten hat es dann ein Zwischenglied im Kampf zwischen Byzanz und Iran gebildet. Als viertes Königreich wird schließlich "das Königreich des Silis (ⲦⲘⲚⲦⲢⲢⲞ ⲚⲤⲒⲗⲉⲱⲤ)"[7] erwähnt. Seine Bestimmung ist noch strittig. Insbesondere gibt die Form ⲚⲤⲒⲗⲉⲱⲤ Probleme auf. Wenn man für die koptische Fassung der Kephalaia eine griechische Vorlage annimmt, kann der Übersetzer die Form eines ihm unbekannten Eigennamens im Genitiv stehen gelassen haben. Dann könnte Σίλεως , einer Form wie πόλεως entsprechend, zu einem Nominativ Σίλις gehören, dem Namen des Sir Darja bzw. Jaxartes; er ist mit dem Namen "Silis" bei Plinius d. Ä. (23 - 79 n. Chr.) zu finden[8]. Wie ist aber die Bezeichnung "das Königreich des Silis" zu deuten? Nachdem die Reiche des Ostens, Westens und Südens genannt sind, muß es sich um das Reich des Nordens handeln und der Aralsee, in den der Sir Darja (Jaxartes) und der Amu Darja (Oxus) münden, wird ja auch als Nordmeer bezeichnet. Man hat dieses Reich in Verbindung mit dem Namen "Serinda" setzen und in ihm die sogdischen Gebiete und Fürstentümer sehen wollen. Wahrscheinlicher ist es aber, an das Reich der Kuschan zu denken, das ja nicht nur in einer

7 Keph. 189, 3f.

8 Vgl. Plinius d. Ä., Historia naturalis VI 49.

indischen Form, sondern auch in einer nördlichen, eigentlich nordöstlichen Gestalt vorhanden war und gegen das wohl schon Ardaschir, sicher aber Schapur I. zu kämpfen hatte. Es lag am oberen Lauf des Sir Darja. Die Deutung von "Reich des Silis" auf China, die F. Altheim[9] vorschlägt und die weitgehend angenommen wurde, krankt an der Außerachtlassung der Einteilung der vier Reiche nach den Himmelsrichtungen. Altheim sieht in dem fraglichen Reich einen Staat im Osten, so daß er zu einer Einteilung Zentrum = Sassanidenreich, Westen = römisches Reich, Süden = Aksum und Osten = China kommt. Da fehlt der Norden. Außerdem bedarf Altheim für seine Lösung sprachlicher Konstruktionen, die wesentlich schwieriger als unsere Erklärung sind.

Die Aufzählung der vier Reiche gibt eine Vorstellung von dem geographischen Selbstverständnis des frühen Manichäismus. In ihr wird die Ökumene seiner Zeit gegliedert. Zugleich soll mit ihr die Verteilung der weltlichen Macht dargestellt werden. Im Anschluß an die Aufzählung soll die durch den Charakter der Welt gegebene Beschränktheit betont werden; kennen diese Reiche doch nicht die Wahrheit Gottes und haben ebenso wenig der "Gerechtigkeit", d.h. der Gemeinde Gottes, geholfen[10]. Denn die Hilfe, die einem Manichäer erwiesen wird, macht den Täter größer als die weltlichen Mächte. Das auf die Jünger bezogene Wort Jesu[11] wird ausgeweitet auf die Fürsorge für die Manichäer: "Wer einem dieser Kleinen einen Becher kalten (Wassers) zu trinken gibt im Namen eines Jüngers, wahrlich, ich sage euch, er wird seinen Lohn nicht verlie-

9 F. Altheim, Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia, in: Probleme der koptischen Literatur, hrsg. v. P. Nagel (Wissenschaftliche Beiträge d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Halle 1968), S. 115 - 119.

10 Keph. 189,6 - 190,7.

11 Mt 10, 42, Mc 9, 41.

ren". Oder: "Denn wer euch einen Becher Wassers zu trinken gibt im Namen, daß ihr Christen seid, wahrlich ..." Mani bezieht sich dabei bewußt auf das Wort des Heilands (σωτήρ)[12]. Er zitiert in folgender Form: "Wer [geben wird Brot und einen Becher Wassers] einem dieser kleinen [Gläubigen (πιστός)], die an mich glauben wegen des Namens eines Jüngers[13] [... zerstört]. Mani betont, daß der Heiland mit den kleinen Gläubigen die Heiligen der manichäischen Kirche gemeint hat[14]. Ebenso wird die Gemeinschaft mit Elekten und gläubigen Katechumenen als ein Werk für den in ihnen wohnenden heiligen Geist betrachtet, der dafür Vergeltung durch den Vater beim jüngsten Gericht herbeiführt. Die Manichäer wissen, welche Mächte politischer Art über sie herrschen, sind sich aber vor allem auch dessen bewußt, wie hoch über allen diesen die in seiner Kirche wirkende Macht Gottes steht.

II.

Hatten die Manichäer ihre Stellung gegenüber den Reichen der Welt mit dem Blick auf die wahre Größe und Macht verglichen, so hat Mani selbst auch bereits seine Lehre in das System der großen Weltreligionen eingereiht und sein Selbstverständnis verschiedentlich dargelegt. Mani bzw. seine Tradition gibt einen Überblick über die Religionen der Welt im Gegensatz zur Schilderung der Weltreiche nicht synchronisch, sondern diachronisch[15]. Immer aufs neue werden Apostel zu den

12 Keph. 189, 17ff.

13 Keph. 189, 18 - 20.

14 Keph. 189, 20f.

15 Keph. 12,10ff. So auch im Kapitel 1 "Über das Kommen des Apostels" (Keph. 9,11 - 16,31). In geographischer synchroner Anordnung finden sich die

Menschen gesandt von Anbeginn der Welt[16]. Hier greift Mani auf die Überlieferung zurück, die in der Genealogie der Väter von Adam bis Noah vorliegt[17]. Daß Seth wie auch sonst im Manichäismus in der Form ⲤⲎⲑⲏⲗ[18] gegeben wird, zeigt den auch sonst in der Gnosis mythifizierten Charakter des Seth. Als Ersatz für den von Kain erschlagenen Abel ist er ja der wahrhafte Sohn Adams, der Licht und Weisheit in sich trägt; ist er doch in der Gnosis nicht nur der Sohn des Menschen Adam, sondern auch der göttliche Abkomme des transzendenten Adamas[19]. Bei den Manichäern ist Sethel ebenfalls der Sohn von Adam und Eva[20]. Der Gewaltige, der Adam durch Eva zum Coitus veranlaßt hatte, ist wohl der gnostische παντοκράτωρ. Er sieht in Sethel ein Geschöpf, das ihm unähnlich ist, so daß der Archon es umbringen soll[21]. Aber Adam bewahrt Seth und wird von ihm selber ermahnt: "Wohlan, brechen wir auf nach dem Osten zu dem Licht und der Weisheit Gottes". Die Sukzession geht nun bis zu Sem, dem Sohn Noahs. Nunmehr ist die Erde bevölkert und die verschiedenen Gegenden werden zu verschiedenen Zeiten durch besondere Boten belehrt. Nach Osten wurde Buddha gesandt[22]. Später, unter dem König Hy-

Stifter der Weltreligionen im Einleitungsabschnitt der Kephalaia (1 - 9,10) an der Stelle 7,18 - 8,7.

16 Keph. 12, 10ff.

17 Gen 5, 1 - 32.

18 ⲤⲎⲑ + ⲏⲗ = + אל.

19 Vgl. Ev. Aeg. NH III 51, 14 - 22 = IV 63, 8 - 17. Vgl. auch die Form ⲤⲎⲑⲉⲩⲥ im "Unbekannten altgnostischen Werk" (Koptisch-gnostische Schriften I, ed. C. Schmidt - W. Till, 3.Aufl. Berlin 1962), Index, s. v. Vgl. dazu F.C. Burkitt, Setheus, JThS 36 (1935) 74 - 76. Die Transzendierung des Seth führt zur Begründung oder mindestens Annahme einer sethianischen Gnosis.

20 G. Flügel, Mani. Seine Lehre und seine Schriften (Leipzig 1862, Neudr. Osnabrück 1969), S. 91.

21 Der Bericht des Fihrist geht, wenn auch etwas variiert, auf eine Tradition zurück, die in einer longa fabula die Geschichte der ersten Menschen erzählt. Es handelt sich um mittelpersische Fragmente, die von W. Sundermann in: Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer (Berliner Turfantexte IV, Berlin 1973), S. 70 - 75, herausgegeben wurden.

staspes, kam Zarathustra. Schließlich erschien Jesus Christus, der Sohn der Größe[23]. Die angeführte Apposition besagt, daß Mani in Jesus den Sohn Gottes (d.h. des Vaters der Größe) sieht, ebenso wie er ihn als Kyrios betrachtet. Er spricht ihn als "meinen Vater und Herrn" an[24]. Später wird er von den Manichäern in Turfan "unser aller Herr" genannt[25].

Jesus Christus, der Herr, wird im 1. Kapitel der Kephalaia im Gegensatz zu Buddha und Zarathustra wesentlich ausführlicher geschildert[26]. Hier wird wirklich, trotz allen dogmatischen Schwierigkeiten, die sie für Mani und seine Jünger bietet, die Darstellung eines auf Erden erschienenen Jesus Christus gegeben. Denn der historische Jesus hat ja unter den Vorläufern Manis die bedeutendste Rolle gespielt. Schließlich hat der Sohn Gottes, der sich in ihm offenbart, in einer noch nicht lange zurückliegenden Zeit dem Westteil der Ökumene die Botschaft von der Lichtkindschaft verkündet. Als Sohn Gottes konnte er natürlich keinen menschlichen Leib besitzen. An der leider sehr zerstörten Stelle[27] ist vielleicht zu lesen: "Er ist gekommen .... pneumatisch, [nicht] somatisch .... wie ich über ihn zu euch gesagt habe. Ich habe [aber] von ihm [gesagt], daß er ohne Leib gekommen ist"[28]. Mani weist dabei

22 Daß neben Buddha noch Aurentes genannt wird, erklärt H.H. Schaeder, Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen (Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, Morgenland 28, Leipzig 1936), S. 95, Anm. 1. In Aurentes sieht er "arha(n)t". Mani hat aus diesem Epitheton, parallel zu Buddha, einen Namen gemacht. Der Arha(n)t ist der ideale Mensch, der bereits auf Erden Nirwana gewinnen kann. Vgl. E. Conze, Der Buddhismus (4. Aufl. Stuttgart 1953), S. 87 - 89.

23 Keph. 12, 19ff.

24 M 177 V 1, ed. W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (Berliner Turfantexte XI, Berlin 1981), S. 118.

25 W. Sundermann, Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, S. 76, Z. 1127-1128.

26 Keph. 12,21 - 13,13.

27 Keph. 12, 21 - 23.

28 Dem ϩN ΟΥΠΝΘΥΜΑΤΙΚΟΝ folgt sicher der Gegensatz, so daß ϩΝ ΟΥϹΩΜΑ [ΤΙΚΟΝ ΘΝ] zu ergänzen ist. Die adverbialen Ausdrücke sind typische Übersetzungen des griechischen Adverbs πνευματικῶς bzw. σωματικῶς .

auf eine frühere Aussage zurück, wo von χωρὶς σώματος die Rede ist[29]. Aber andererseits ist doch bei Mani auch gesagt: "er erschien in körperlicher Gestalt"[30]. Hiermit wird die christliche Inkarnationslehre doketisch eingeschränkt. Die manichäische Christologie bedient sich im 1. Kapitel sehr geschickt der Ausdrucksform von Phil 2,7. Denn μορφή und σχῆμα sind Bezeichnungen für die "äußere Erscheinungsform" und können durchaus in diesem Sinn interpretiert werden. Auch die übrige Darstellung von Leben und Leiden Jesu entspricht dem manichäischen Denken, obwohl traditionelle christliche Diktion gebraucht wird. Die Erfüllung des Willens des Vaters, der Jesus gesandt hat, ist johanneisch[31]. Die Erwählung der Jünger kennt die Zahl von 12 und 72[32]. Der Dualismus Manis kommt in der Passionsgeschichte zum Ausdruck. Denn "der Böse" erweckt bei den Juden Neid[33]. ὁ πονηρός ist durchaus ein neutestamentlicher Terminus[34]. Auch beim Eintritt des Satans in Judas Ischarioth ist das der Fall[35]. Daß er Jesus verklagte (κατηγορεῖν), ist sinngemäße Interpretation. Die Übergabe an die Juden entspricht dem Wortlaut des Neuen Testaments. Die Juden haben ihn ungerechterweise verurteilt. Daß er sündlos war, wird im Pilatusschrifttum berichtet, von dem Reste in die Passion Manis gelangt sind[36]. Die Juden

29 E. Rose, Die manichäische Christologie (Wiesbaden 1979), S. 121 (zitiert versehentlich ΧΩΡΙC CΩΜΑΤΙΚΟΝ).

30 Manichäische Homilien, ed. H.J. Polotsky (Stuttgart 1934). 11, 6: ⲁϥϫⲓ ⲟⲩϩⲣⲃⲉ ⲛⲥⲱⲙⲁ.

31 Keph. 12. 28f. Vgl. Joh 6. 38.

32 Luc 10. 1 hat bei der Aussendung der 70 Jünger die Variante 72.

33 ⲁ ⲡⲇⲟⲅⲙⲁ ⲛⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ist die Entsprechung von syr. lwāṯ ʾīhūdājē "bei den Juden". Das koptische ⲁ- kann diese Bedeutung besitzen und braucht kein Mißverständnis des Übersetzers zu sein.

34 Vgl. 1 Joh 2, 13 - 14; 5,18 u.ö.. auch Eph 6, 16 (neben διάβολος).

35 Keph. 12, 30f. Vgl. Joh 13, 27.

36 M 4574, ed. W. Sundermann, Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, S. 79ff.

sollten schuld am Tod Jesu sein, was durch die folgende Inschrift am Kreuz hervorgehoben wird: "Dies ist Jesus von Nazareth, der Juden König. Wer dies liest, möge wissen, daß Sünde nicht an ihm gefunden wurde". Auch die Szene, in der Pilatus von den Juden bedroht wird, ist in einem iranischen Fragment zu finden[37]. "Als [die Juden ihn] bedrängen, spricht Pilatus zu ihnen: 'Lasset uns Jesus Christus losgeben!' [Da sagen] die Juden: ['Wenn du Jesus nicht] tötest, [bist du des Kaisers Freund nicht'] ". Kreuzigung, Tod und Auferstehung widersprechen nicht dem manichäischen Denken. Auch die Erscheinung vor den Jüngern und das Einblasen des heiligen Geistes sind durchaus neutestamentlich, ebenso wie die Bekleidung mit Kraft. Während für Jesus die Himmelfahrt gilt, haben die Jünger als echt manichäisches Thema die Größe zu predigen. Nach Erfüllung ihrer Tätigkeit haben auch sie zur Größe aufsteigen und dort Ruhe finden können[38]. Zu den Jüngern ist noch Paulus getreten und ebenfalls nach missionarischer Tätigkeit zur Ruhe gegangen. In zerstörtem Zusammenhang ist von der Kirche des Heilands (ἐκκλησία τοῦ σωτῆρος) die Rede, die von Paulus und den Jüngern gebildet wurde[39].

Nach Paulus fällt die Menschheit allerdings dem σκάνδαλον der Irrlehre anheim (σκανδαλίζεσθαι)[40]. Unter Menschheit ist dabei entweder die noch zu missionierende oder aber die vom Christentum berührte Menschheit zu verstehen. Sinnvoller erscheint letzteres. Soll damit gesagt werden, daß das Verständnis der paulinischen Theologie in der christlichen Gemeinde immer mehr verlorengegangen ist? Paulus war ja der

37 Joh 19, 1 - 15. Vgl. M 4525, ed. W. Sundermann, Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, S. 72.

38 Keph. 13, 17f.

39 Keph. 13, 18 - 25.

40 Keph. 13, 26ff.

apostolus haereticorum. Dann muß unter dem Gerechten von Kephalaia 13,30 Markion verstanden werden, der ja einen häretischen Paulinismus entworfen hat. Wenn er ein "wahrhafter Gerechter, der zum Reich gehört", ist, so soll damit eine judaisierende Deutung überboten werden[41]. Nach Kephalaia 13, 31 ff. traf er mit einem Lehrer zusammen, dessen Name bzw. nähere Bestimmung zerstört ist. Von beiden ist gesagt, daß sie die Kirche kräftigten[42]. Wer dieser zweite war, ist umstritten, doch spricht immer noch genug für Bardesanes. Mit dem Kölner manichäischen Codex[43] in dieser Frage auf Elkesai zurückzugreifen, ist wohl eine Fehlkonstruktion, da sich Mani ja von dieser Gruppe so ostentativ getrennt hatte. Elkesai würde nur dann eine größere Autorität für Mani besitzen, wenn man in der Sekte, in der er aufwuchs, eine auch von ihm als dekadent betrachtete Form eines wirklichen Elkesaitismus sähe. Nach den angeführten Reformerscheinungen geht es aber mit der Kirche Jesu Christi nach Manis Meinung doch zu Ende[44].

Zu dieser Zeit wird nun der Paraklet, der Geist der Wahrheit[45], kommen, wie Jesus vorausgesagt hat. Er ist der σύζυγος (kopt. ⲤⲀϊϢ, mp. narǰamīg), der alter ego Manis, der ihm die Offenbarung bringt:"Ich habe das All durch ihn gesehen und wurde ein Körper und ein Geist"[46]. Diese enge Ver-

41 Vgl. Tertullian, adv. Marcionem IV 24: regnum dei Christus novum atque inauditum adnuntiavit. Vgl. auch A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus (in: Mysterion und Wahrheit, Leiden 1968), S. 208f.

42 ⲢⲦⲀⲔ heißt nicht "operieren", sondern "Halt geben".

43 Der Kölner Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ , Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 19 (1975) 1 - 85; 32 (1978) 87 - 199; 44 (1981) 201 - 318; 48 (1982) 1 - 59, ed. A. Henrichs - L Koenen.

44 Keph. 13, 34ff.

45 Keph. 14, 4ff. ϪⲚ ⲘⲠⲤⲎⲨ bedeutet nicht "von jener Zeit ab", sondern "zu jener Zeit"; vgl. sa ϪⲒⲚ ⲦⲈⲚⲞⲨ für νῦν Jud 25 = bo ϯⲚⲞⲨ , sa ϪⲒⲚ ⲚϢⲞⲢⲠ Heb 1, 10 = bo ⲒⲤϪⲈⲚ ϨⲎ für κατ' ἀρχάς.

46 Keph. 15, 23.

bindung von Mani und dem Parakleten äußert sich darin, daß Mani von seiner Kirche selber als der Paraklet angesehen und verehrt wird, wie das Bemafest und die Hymnen auf den Parakleten zeigen. Die Vorstellung vom Parakleten bei Mani ist aus dem Johannesevangelium entnommen[47]. Sie verbindet die manichäische Propheten- und Gründerperson mit Jesus und seiner Sendung. Mani wird dadurch der Erfüller der Vorhersage und dadurch das Siegel der Propheten.

Es ist darum kein Wunder, daß sich Mani "Apostel Jesu Christi" nennt und dem historischen Jesus eine so ausführliche Darstellung zuteil werden läßt, ist er doch kein Fremdkörper im manichäischen System. Er hat seinen Platz in der Heilsgeschichte erhalten. Im Logos vom Großen Krieg[48] bekämpft er die Plane, die im jüdischen Kult und Gesetz Gestalt gewonnen hat, und vernichtet sie. Er wirft sie aus Jerusalem hinaus, wie das vorher Zarathustra in Babylon getan hatte. Zuvor vollendet er aber sein Mysterium am Kreuz[49]. Nach der Zerstörung des Tempels verläßt die Plane Jerusalem und läßt sich in Mesopotamien im Feuer der Magier nieder. Aber auch da findet sie keine Ruhe; denn nun wurde der dritte Apostel (Mani), der Erlöser, zu ihr gesandt, um sie zu bekämpfen[50]. Sie wehrt sich aufs äußerste, so daß die Leiden und Martyrien der Manichäer auf sie zurückgehen[51].

Wenn man beobachtet, wie in den Kephalaia der Weg des historischen Jesus ausführlich dargestellt und daneben im Logos vom Großen Krieg sein Wirken im Weltgeschehen geschildert wird, wird es verständlich, daß auch der Mythos Manis eine

47 Joh 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.

48 Manichäische Homilien 7, 8 - 42, 8.

49 Homilien 11, 15.

50 Homilien 11, 23ff.

51 Homilien 12ff.

Projektion des Wirkens Jesu in seiner Auffassung vom All bildet. Mani hat dabei die verschiedenen Aufgaben, die Jesus Christus als Sohn Gottes nach christlicher Lehre erfüllt (Weltschöpfung, Erlösung durch Lehre und Stellvertretung am Kreuz sowie Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft am Ende), zum Teil anderen göttlichen Emanationen übertragen[52]. So sehr betont Mani sich auch Apostel Jesu Christi nennt, so stark ist doch die Verselbständigung als eigene Religion durch ihn. In den Kephalaia kommt dies im 105. Kapitel[53] zum Ausdruck. Die Christen haben folgende Anweisungen zu befolgen: 1. Bei allem, was sie anfangen, sollen sie den Namen Jesu nennen. 2. Die Anhänger Christi soll man als Christen bezeichnen. 3. Einen Schwur soll man bei seiner (Jesu) Eudaimonia und seinem Heil leisten. Demgegenüber soll man die Anhänger Manis Manichäer nennen, entsprechend der zweiten Forderung. Auch die dritte Forderung wird entsprechend übernommen; die Manichäer sollen bei der Eudaimonia Manis schwören. Die erste Forderung wird nicht gesondert angeführt. Nach der Einführung von dem, was sich auf Mani bezieht, und der dabei erfolgten Erwähnung von drei Gaben kann aber auch sie in entsprechender Form angenommen werden. Manis Selbstbewußtsein tritt in diesem Kapitel durchaus hervor. Doch er überhebt sich nicht über seine Vorgänger. Sie haben seiner Überzeugung nach Grundlagen (θεμέλιος) in der Welt gelegt, so daß er mit seiner Gemeinde in den Neuen Äon einziehen kann.

52 Vgl. A. Böhlig, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, o. S. 481.

53 Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966) 258,26 - 259,23. Vgl. auch A. Böhlig, Neue Kephalaia des Mani (Mysterion und Wahrheit, Leiden 1968), S. 262.

III.

Wie Mani allerdings seine Lehre als die Summe aller vorhergehenden Religionen aufgefaßt hat, wird auch in den Kephalaia und in iranischen Texten bezeugt[54]. Es wird darauf hingewiesen, daß die früheren Lehrer jeweils nur in einem Teil der Welt wirksam waren, während Mani überall missioniert. Besonders wichtig ist zugleich die Fähigkeit der Lehre Manis, alle früheren Lehren und Schriften aufzunehmen. Die Wahrheit dieser Behauptung erweist sich z.B. an Werken wie dem Logos vom Großen Krieg[55] und dem Buch der Giganten[56].

IV.

Hatte sich Mani selbst als Vollender der großen Weltreligionen angesehen, so hat der Religionshistoriker zu fragen, welche sonstigen Strömungen noch auf ihn eingewirkt haben mögen. Hier sind besonders Gnostizismus, Philosophie und Astrologie zu berücksichtigen. Daß die gnostischen Lehren mindestens zum Teil ein pluralistisches Selbstverständnis besitzen, geht aus einem Abschnitt der titellosen Schrift des Codex II

54 Vgl. das Zitat aus Kapitel 154 in: C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 42 (Text im Anhang, S. 86, Nr. II; in der Gesamtausgabe der Kephalaia noch nicht ediert). M 5794 (T II D 126) in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 295f.; M. Boyce, A reader in Manichaean middle Persian and Parthian (Leiden 1975), S. 29f.

55 Das eschatologische Werk "Logos vom Großen Krieg" geht in seinem Titel auf ein iranisches Mythologumenon zurück.

56 Das Buch der Giganten, das zu Manis Kanon gehört, ist stark vom Henochbuch beeinflußt, das, von jüdischer Herkunft, in die altchristliche Literatur aufgenommen wurde.

von Nag Hammadi hervor[57]. Um die Unwissenheit der Menschen zu beheben, hat der unsterbliche Vater ihnen Ebenbilder, die arglosen kleinen seligen Geister, gesandt. Diese Geister können nicht von den Archonten befleckt werden. "Als nun die Seligen (μακάριος) sich lichthaft offenbarten, offenbarten sie sich unterschiedlich (κατά, διαφορά), und jeder einzelne von ihnen hat aus seinem Lande seine Gnosis der Kirche (ἐκκλησία) offenbart, die erschienen ist unter den Gebilden (πλάσμα) des Verderbens. Man hat gefunden, daß sie allen Samen (σπέρμα) hat wegen des Mächtesamens (σπέρμα, ἐξουσία), der sich [mit ihr] vermischt hat". Hier soll die Vielfalt der in der Kirche - die Gnostiker fühlen sich ja als Christen - vorhandenen Gnosisformen betont werden. Nach Mani ist aber erst in seiner Kirche die Fülle der religiösen Erkenntnis wirklich vereint[58]. Zu Manis Verhältnis zur Philosophie vergleiche man meine Bemerkungen in "Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus"[59]. Bei alledem bleibt noch zu fragen, wieweit gnostisches Denken und Philosophie sich vermischt haben, wie dies zwischen katholischem und gnostischem Denken auch der Fall ist.

Bisher hat man die christliche Häresienfolge Markion - Bardesanes - Mani in den Vordergrund gestellt, wie dies in klassischer Form Ephräm Syrus[60] bietet. Dabei ist man zu nicht unumstrittenen Ergebnissen gekommen. Im allgemeinen betrachtete man die ägyptische Gruppe der Spekulationen ge-

57 NH II 124, 5 - 33.

58 Auch H.-G. Bethge hat in seinem Kommentar zu dieser Schrift auf die manichäische Parallele hingewiesen (ungedruckte Dissertation der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin 1975).

59 Perspektiven der Philosophie 12 (1986) 11 - 39.

60 Ephräm Syrus, Hymni contra haereses, ed. E. Beck (CSCO 169 - 170, Louvain 1957). S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, ed. C.W. Mitchell - A.A. Bevan - F.C. Burkitt I - II (London/Oxford 1912. 1921).

trennt von der iranischen. Der Fund von Nag Hammadi in Ägypten brachte nun aber Mythologumena zutage, die sowohl in ihm als auch im Manichäismus zu finden sind. Dadurch entstand das Problem, an welchem Ort das betreffende Element primär anzusetzen ist. Hat der Manichäismus bei seinem frühen Eindringen in Ägypten vielleicht Einfluß auf die Mythologie der gnostischen Texte genommen oder waren Mythologumena des frühen Gnostizismus schon in den Manichäismus eingedrungen? Ist die Séduction des Archontes ein aus dem Iranischen stammendes konstitutives Element des Manichäismus oder ist die in der titellosen Schrift des Codex II entsprechende Gestalt der Erzählung von dem lichten Bild und der Partnerin des Archigenetor das Ursprüngliche[61]? Ich glaube, die Abhängigkeit des Manichäismus bei der Wandlung von ursprünglichem δοξοκράτωρ über sāpēṭ zīwā "der den Glanz hält" zu φεγγοκάτοχος aufgezeigt zu haben[62]. Daß noch Afrahat von dem Gnostiker Valentinos spricht, zeugt für das Vorhandensein seiner Schule in Mesopotamien. Interessant ist, daß Afrahat in "De ieiunio" eine Reihenfolge Markion - Valentinos - Mani aufstellt[63]. "Siehe an die falschen Lehren, die Werkzeuge des Bösen. Sie fasten und bekennen ihre Sünden. Keiner ist, der sie belohnt. Denn wer wird den Markion belohnen, der unseren guten Schöpfer nicht bekennt? Und wer wiederum wird dem Valentinos sein Fasten vergelten, der predigt, daß viele seine Schöpfer seien, und sagt, daß der vollkommene Gott nicht mit dem Munde gesagt werde und daß ihn das Denken nicht erreicht hat. Aber wer wird vergelten den Söhnen der Finsternis, der Lehre Manis des Frevlers, die in der Finsternis woh-

61 NH II 108, 2 - 19.

62 Gnosis III, S. 56.

63 Aphraates, ed. J. Parisot (Patr. Syr. I) 1, 116, 4 - 17.

nen wie Schlangen und das Chaldäertum, die Lehre Babels, wirken. Siehe, diese alle fasten und ihr Fasten wird nicht angenommen".

Wenn der Valentinianismus demnach in Mesopotamien bekannt war, mußte er da nicht Einfluß auf Mani gehabt haben? Er konnte dabei auch Träger für gnostische Gedanken anderer Schulen sein, deren Schriften er sich unter Umständen durch Interpolationen angeeignet hatte.

Wenn man daran denkt, welchen Kampf die Religionsstifter nach Mani gerade mit der Plane führen, und von den Untaten der Plane im Logos vom Großen Krieg liest[64], so wird man an den Plane-Mythos im Evangelium veritatis erinnert[65]. Dort heißt es[66]: "Die mangelnde Erkenntnis des[67] Vaters bewirkte Angst und Furcht. Die Angst verfestigte sich als Nebel, damit (so daß ?) niemand sehen konnte. Deshalb wurde die Plane mächtig. Sie schuf ihre Hyle ohne Erfolg[68], weil sie die Wahrheit nicht kannte. Sie (die Hyle) wurde zu einer Kreatur, als sie (die Plane) mit Kraft und Schönheit den Ersatz der Wahrheit zubereitete". Wie bei der Pistis Sophia in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi die psychische Haltung aus Qualität zur Quantität wird[69], so verdichtet sich die Furcht zu einer mythologischen Figur, die eine Ersatzgröße schafft, ganz so, wie im Apokryphon des Johannes das Antimimon Pneuma hervorgebracht wird[70]. "Deshalb verachtet die

64 S. o. Anm. 48.

65 NH I 16,31 - 43,24.

66 NH I 17, 10ff.

67 Gen. obi.

68 ⲉⲛ ⲟⲩⲡⲉⲧⲱⲉⲓⲧ "in Nichtigkeit". Die Plane kann ja infolge ihrer Unwissenheit nur ein unbrauchbares Geschöpf hervorbringen, im besten Fall einen Abklatsch. Der Ausdruck kann auch für griech. ἀργός stehen; vgl. NH I 26, 26; W.E. Crum, Coptic Dictionary 602 b f.

69 NH II 98, 13ff.

70 BG (Papyrus Berolinensis gnosticus 8502, ed. W.C. Till - H.-M. Schenke,

Plane"[71]! Nachdem so viele in die Irre gegangen waren[72], holt Jesus viele aus der Plane zurück. Denn er bringt Erkenntnis und bereitet damit der Plane Angst. Wie bei Mani Jesus sein Mysterium am Kreuz vollendet, so ist im Evangelium veritatis Jesus Christus, das Mysterium, "ans Holz genagelt". Wie die Plane gegen die Manichäer tobt, so richtet sich ihr Zorn im Evangelium veritatis gegen Jesus. Die Zurückführung, die durch die von Jesus geschenkte Erkenntnis erfolgt, ist μετάνοια [73]. Im Manichäismus wird sie ebenfalls als Folge der Belehrung bezeichnet[74]. Sie kommt vom Heiland über den Nus, der in der Lehre des Meisters wirkt. Der Unterschied zwischen der Lehre Manis und dem Evangelium veritatis bzw. dem Valentinianismus liegt in der Art des Dualismus. Zum Dualismus im Evangelium veritatis hat sich B. Aland in ihrem Aufsatz "Gnosis und Christentum" ausführlich geäußert[75]. Sie meint, der Fall der Äonen und ihre Erlösung durch Jesus Christus stelle eine Aufteilung in Sophia und Christus, d.h. in fallenden und rettenden Gott, dar. Besonders beachtlich erscheint ihr das Nichtwissen der Äonen über den Vater, als sie noch im Vater waren. So sieht sie als Tendenz des Valentinianismus: "Gott will dem Nichtigen verfallen, damit Gott das Nichtige überwindet"[76]. Sie meint, das Schicksal der Äonen nur vom Heilsgeschehen des Christentums aus erklären zu können. Demgegenüber könnte

2. Aufl. Berlin 1972) 71,2 - 72,2 = NH III 36, 15 - 37,6 = NH II 27,31 - 28,11 = NH IV 43, 6 - 24.

71 NH I 17, 29.

72 ⲬⲒ ⲚⲦⲠⲖⲀⲚⲀ "die Irre empfangen" NH I 22, 24 kann als Übersetzung von πλανᾶσθαι "in die Irre gehen" angesehen werden.

73 NH I 35, 22f.

74 Kapitel 138 (noch nicht ediert); Übersetzung bei C. Schmidt - H.J. Polotsky, Mani-Fund, S. 70.

75 B. Aland, Gnosis und Christentum, in: The rediscovery of gnosticism I, hrsg. v. B. Layton (Leiden 1980), S. 319 - 342.

76 B. Aland, a.a.O. 339.

m.E. das Schicksal der Äonen mit dem Adams und Evas in ihrem paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall verglichen werden. Die ersten Menschen hatten ja noch nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen. Sie waren also nicht Geschöpfe, die über ihre Herkunft Bescheid wußten. Die erstaunliche Tatsache ist, daß die Äonen bei Gott waren, ohne von ihm zu wissen[77]. Valentin kann hier auf die jüdische und dann christliche Urgeschichte zurückgegriffen haben. Er kann damit eine Erklärung des Dualismus versucht haben. Wenn man weiter die monistische Weltschau der Stoa und den in ihr vorgenommenen Einbau des Dualismus durch die zwei ἀρχαί , Logos und Materie, als eine Voraussetzung des damaligen Denkens betrachtet, kann man die gnostische Weltschau Valentins auch von ihr aus erklären. Die Unwissenheit entspricht der Materie, Christus, der Sohn, dem Logos, wie er ja auch bezeichnet wird. Unwissenheit und Erkenntnis stehen sich im Evangelium veritatis gegenüber, die in Plane und Jesus Christus Person gewinnen. Zwei Irrealsätze begründen das Vergessen, das den Äonen innewohnt. 1.[78] "Nicht war Gott neidisch. Wie sollte Neid zwischen ihm und seinen Kindern bestehen[79]? Hätte nämlich dieser Äon ihre [Vollendung] empfangen, hätten sie nicht [zum] Vater kommen können. In sich behält er ja diese ihre Vollendung und gibt sie ihnen als Umkehr zu ihm und Erkenntnis. Ein einziger Vollkommener ist es, der das All geschaffen hat, in dem das All ist und dessen das All bedarf". 2.[80] "Es war außerordentlich erstaunlich, daß sie im

77 "Es war ein großes Wunder" (22. 27ff.) ist wohl nicht theologisch zu deuten. sondern heißt einfach "es war sehr erstaunlich"; es soll damit die Absonderlichkeit der Situation beschrieben werden.

78 NH I 18. 18ff.

79 Dieser Vorwurf wird von heidnischer und gnostischer Seite erhoben; vgl. Julianus imperator. adv. Galil. 94a. ed. C.J. Neumann; Testamentum veritatis NH IX 47. 15ff.; N. Brox. Gnostische Argumente bei Julian Apostata. JAC 10 (1967) 181 - 186.

80 NH I 22. 28ff.

Vater waren, ohne ihn zu kennen, und daß sie von selbst herauskommen konnten. Denn sie vermochten nicht, den, in dem sie waren, aufzunehmen und zu erkennen. Denn ‹hätten sie seinen Willen gekannt›, wäre sein Wille nicht aus ihm herausgekommen [81]. Denn er offenbarte sich, (und es kamen) zur Erkenntnis alle diese seine Emanationen in der Verbindung mit ihm." Gott selber in seiner Vollendung konnte gar nicht erkennbar sein. Bereits zu Beginn seines Werkes adversus haereses weist Irenäus auf die Gottesschau der Valentinianer via negationis hin[82]. Auch im Evangelium veritatis findet sich bei der Schilderung des Willens des Vaters eine Betonung der Unfaßbarkeit Gottes[83]. "Der Wille aber ist es, in dem der Vater ruhte und an ihm Wohlgefallen hatte. Nicht wird etwas ohne ihn und nicht wird etwas ohne den Willen des Vaters. Aber unfaßbar ist sein Wille. Seine Spur ist der Wille. Und keiner wird ihn erkennen und kann ihn bemerken, um ihn zu erfassen"[84]. Doch der Wille ist verantwortlich für Logos und Nus. Man muß also die Vorstellung von der Devolution annehmen, wie sie sie auch der Neuplatonismus besitzt. Bei Valentin als christlichem Gnostiker ist die Brücke zwischen dem unfaßbaren Gott und den Äonen durch Jesus Christus geschlagen. Die Erfahrung der Welt, die nach einer Erklärung des Gegensatzes von Gut und Böse fragen läßt, hat den Glauben des Äon an die Herkunft aus Gott zwar beibehalten, aber aus der λήθη [85], hinter der die πλάνη in ihrer

81 Die Schwierigkeit des Textes ist bei Annahme eines Textfehlers zu lösen. Zwischen Zeile 33 und Zeile 34 ist durch Homoioarkton eine Zeile ausgefallen. Die Rekonstruktion sähe so aus:

I 22, 33 ⲧⲛⲉⲩⲛϩⲏⲧⲩ· ⲉⲛⲉⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉ
‹ⲛⲉⲩⲥⲁⲩⲛⲉ ⲙⲡⲉⲩⲟⲩⲱϣⲉ ⲡⲉ›
34 ⲛⲉⲙⲡⲉⲩⲓ ⲁⲃⲁⲗ· ⲛϩⲏⲧⲩ ⲛⲁⲓ

82 I 1, 1.

83 NH I 36,33 - 37,35.

84 NH I 37, 19 - 29.

85 Kopt. ϣϣⲉ "Vergessen" bedeutet "Erkenntnisunfähigkeit"; vgl. NH I 17,33.

Macht sichtbar wird, die Grundlage des Bösen entwickelt. Zu beachten ist die Bedeutung des Nus als Äußerung des Willens Gottes, mit der die Bedeutung des Nus im Manichäismus zu vergleichen ist. Bei Mani wird die logische Konsequenz gezogen. Die Hyle, das Objekt der Plane im Evangelium veritatis, wird bei Mani als eine Größe angesehen, die von Uranfang an der Lichtwelt entgegensteht. Der Lichtgott wird ja von Mani nicht via negationis vorgestellt, sondern konkret im Rahmen seiner Umgebung geschildert. Außer der philosophischen Logik kann bei ihm auch der Einfluß der iranischen Religion, speziell des Zurwanismus, zur stärkeren Betonung des Dualismus beigetragen haben.

Die christliche Vorstellung von Jesus als dem Lehrer, der die Erkenntnis schenkt, ist ebenfalls übernommen, sowohl im Evangelium veritatis als auch bei Mani.

Der Gedanke bei den Valentinianern, daß der Demiurg eine zwar untergeordnete, aber nicht Gott feindliche Stellung einnimmt[86], wird im Manichäismus dahin gewandelt, daß er in der Figur des Lebendigen Geistes im Auftrag des höchsten Gottes kosmologisch und soteriologisch wirkt.

Auch die Vorstellung von der Zerstörung der Materie kehrt als Verbrennung der Welt und Einschluß in den Klumpen (βῶλος) wieder[87]. Die merkwürdige Zeitangabe über die Dauer der Verbrennung der Welt durch Feuer von 1468 Jahren[88] be-

86 Iren., adv. haer. I 5, 3 über die Unwissenheit des Demiurgen; I 7, 4 über seine Bekehrung. Diese Stelle erinnert an das Verhalten des Sabaoth (NH II 103, 32ff.), wo sich dieser von Jaldabaoth trennt und zur oberen Sophia übergeht.

87 Iren., adv. haer. I 7, 1: τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτι εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.

88 Šābuhragān, ed. D.N. MacKenzie, BSOAS 42 (1979) 516, Z. 289. Zu den Hypothesen ihrer Erklärung vgl. A. Adam, Texte zum Manichäismus (2. Aufl. Berlin 1969), S. 123f.

gegnet auch in einem Nag-Hammadi-Text "Die intellektuelle Wahrnehmung (αἴσθησις, διάνοια), die Vorstellung von der großen Kraft"[89]. Nach dem Beginn der Endzeit wird die Sicherstellung der Seelen vorgenommen ; das Feuer, das 1468 Jahre dauert und, wenn es nichts mehr zu verbrennen gibt, von selbst ausgeht, kann sie nicht berühren.

Wenn bei Mani Gott selber in den Kampf gegen die sein Reich angreifende Finsternis zieht, erscheint er als Sohn Gottes, den dieser mit der Mutter des Lebens hervorbringt, und erhält den Namen "der Erste Mensch". Im Ägypterevangelium von Nag Hammadi wird in dem Abschnitt[90] über den Adamas von dem unerreichbaren und undenkbaren Vater ausgesagt, daß dieser gekommen sei, den Mangel zu beseitigen[91]. Der Adamas stammt aus dem Ersten Menschen, wie in diesem Text der oberste Gott bereits genannt wird, und wird im Text des Codex IV als sein Auge bezeichnet. In beiden Vorstellungen, bei Mani und im Ägypterevangelium, wird der Kampf gegen die Mangelhaftigkeit durch eine Selbstoffenbarung Gottes geführt. Nur ist im gnostischen Text der Name "der Erste Mensch" dem obersten Gott vorbehalten.

Die fünf Seelenteile Gottes, die vom Vater der Größe her die Welt durchfluten, stammen nach M. Tardieu aus der Tradition des Eugnostosbriefs, der vielleicht in einer valentinianischen Redaktion nach Mesopotamien gekommen und dort ins Syrische übersetzt worden ist[92]. In der Form des Codex III von Nag Hammadi, in der eine Version des Eugnostosbriefs erhalten

89 NH VI 46. 27f.; vgl. auch G. Stroumsa. Aspects de l' eschatologie manichéenne. Revue de l' hist. des relig. 198 (1981) 164 - 181. n. 20.

90 NH III 49. 13 - 16 ~ IV 61. 14 - 18.

91 In IV kann ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲁϥϩⲓ ⲉⲃⲟⲗ entweder als Apposition zum Vorhergehenden. also zu ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲛⲣⲱⲙⲉ . angesehen werden oder als cleft sentence.

92 Ecrits gnostiques. Codex de Berlin (Paris 1984). S. 355ff.; 366ff. Vgl. auch A. Orbe, Estudios Valentinianos I (Rom 1955). S. 363 - 386.

ist, begegnen die gleichen Bezeichnungen, die auch der Manichäismus kennt[93]: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός . Allerdings schwankt die Reihenfolge. Im Eugnostosbrief steht ἐνθύμησις vor φρόνησις . Das folgende δύναμις ist mit Tardieu nicht als sechste Größe anzusehen, sondern die Zusammenfassung, wie aus der Version des Eugnostosbriefs in Codex V hervorgeht, wo es heißt: ⲠⲀⲒ ⲞⲨⲚⲞⲨⲤ ⲠⲈ ⲘⲚ ⲞⲨⲈⲚⲚⲞⲒⲀ, ⲞⲨⲘⲈⲈⲨⲈ ⲆⲈ ⲘⲚ ⲞⲨⲤⲂⲰ ⲘⲚ ⲞⲨϢⲞⲬⲚⲈ ⲘⲚ ⲠⲎ ⲈⲦϨⲒⲬⲚ ⲞⲨϢⲞⲬⲚⲈ ⲘⲚ ⲞⲨϬⲞⲘ. "Dieser ist νοῦς und ἔννοια, ἐνθύμησις aber und φρόνησις und λογισμός und das, was über λογισμός und δύναμις ist". Wenn man ⲠⲎ ... ϢⲞⲬⲚⲈ nicht als Interpolation ansieht wie M. Parrott[94], kann man mit A. Orbe sechs Glieder annehmen.

Die Belehrung des Adam erfolgt im Manichäismus durch Jesus den Glanz. "Er weckte ihn, gab ihm Bewegung, machte ihn munter und trieb den irreführenden Geist aus ihm"[95]. Wie im sonstigen Gnostizismus wurde Adam von der Plane ergriffen. Bei der starken Betonung, die Jesus als Bringer der Erkenntnis erfährt, tritt er bei Mani an die Stelle, die im Gnostizismus oft die Schlange einnimmt, die ja auf dem Weg über Eva den Adam aufklärt[96]. Darum ist es wohl ein Erbe aus dem Gnostizismus, wenn die Manichäer - vielleicht nicht ursprünglich - gelegentlich Jesus mit der Schlange gleichsetzen[97]: "Christum autem fuisse affirmant quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos asserunt, ut cognitionis oculos ape-

93 NH III 73, 9f. Vgl. NH V 3, 10ff.

94 In seiner Claremonter Ausgabe. Zu A. Orbe vgl. o. Anm. 92.

95 Theodor bar Kōnī, Liber scholiorum, ed. A. Scher, S. 317. (Übersetzung in: Gnosis III, S. 107.)

96 Vgl. besonders die Darstellung in der "Hypostasis der Archonten" NH II 89, 11ff. 31ff. Zur positiven Beurteilung der Schlange vgl. auch die titellose Schrift in NH II 118,24 - 119,7.

97 Augustin, de haer. (MPL 42, Paris 1882), col. 37.

rirent et bonum malumque dignoscerent". An dieser Stelle wird Christus nicht mit der Schlange gleichgesetzt, sondern tritt nur an ihre Stelle. In der Diskussion mit Faustus wirft Augustin den Manichäern vor, daß sie die Schlange ehren und würdigen. "Cur autem serpentem patrem nostrum dixisti? An excidit tibi, quemadmodum soleatis vituperare deum, qui homini praeceptum in paradiso dedit, et laudare serpentem, quod ei per suum consilium oculos aperuit"[98]? Bei der Interpretation von 2 Cor 11, 1-5 weist Augustin auf sie als Gehilfin des Manichäers hin, während Paulus die Paradiesesgeschichte im kirchlichen Sinn auffaßt. Darum kann Augustin von den Manichäern sagen: "Ita enim huic serpenti amici sunt isti, ut eum praestitisse potius quam nocuisse contendant"[99].

Aber auch im Gnostizismus kommt bereits eine Gleichsetzung von Schlange und Christus vor; vor allem begegnet eine Verbindung von Schlange und Christus. Das ist besonders augenfällig im Testamentum veritatis, in dem sich ein gnostischer Schlangenmidrasch findet, der aus einem Florilegium der Stellen Gen 3, Ex 7,11 und Num 21,9 besteht[100]. Die Genesiserzählung wird mit einer Kritik des alttestamentlichen Gottes versehen. Die Schlange wird zwar nicht direkt als lobenswert bezeichnet, die beiden folgenden Stellen weisen aber auf ihre Überlegenheit hin. Die Stelle aus Exodus, die mit der aus Numeri kombiniert ist, hat der Verfasser fälschlich auf Moses bezogen. In Ex 7, 3-12 ist von einem Wunder die Rede, das Moses und Aaron vor dem Pharao vollbringen. Dabei wird der Stab Aarons ebenso zur Schlange wie die Stäbe der ägyptischen Zauberer. Aber der Stab Aarons verschlingt deren Schlangen.

98 Augustin, contr. Faust. I 3 (S. 253), ed. J. Zycha (CSEL 25).

99 Contr. Faust. XXII 49 (S. 642).

100 NH IX 45,23 - 49,29.

Dieser Bericht wird gekoppelt mit Num 21, 4-9, wo von einer Schlangenplage erzählt wird, durch die viele Israeliten umkamen. Moses setzt ihnen eine eherne Schlange gegenüber, deren gläubiges Anschauen die Gebissenen heilt. Das Testamentum veritatis identifiziert nun diese Schlange mit Christus in weiterer Ausdeutung von Joh 3,14: "Und wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, so muß der Sohn des Menschen erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben hat". Dazu das Testamentum veritatis[101]: "Denn diese (Schlange) ist Christus. Die an sie glaubten, haben ewiges Leben empfangen; die nicht glaubten, werden sterben". Beide Stellen aus dem Pentateuch werden bei Hippolyt angeführt[102]. Die allgemeine Schlange ist die weise Rede der Eva[103]. "Nach dem Bilde des Menschensohns ist die Schlange des Moses in der Wüste errichtet worden. Dessen ähnliches Bild allein, sagt er, ist am Himmel leuchtend zu sehen"[104]. Er ist der Logos und aus ihm stammt das Leben. Also ist durch ihn Eva entstanden, die ja das Leben ist. Bei den Sethianern[105] macht sich der Logos der Schlange gleich und geht in den Schoß der Jungfrau ein[106], um den Nus zu befreien. Auch die Ophiten[107] setzen Christus mit der Schlange gleich. Sie lassen die Schlange sich selbst als Christus bezeichnen[108]. Dagegen betont Epiphanius, daß Christus nicht die Schlange, sondern ihr Gegner sei[109]. Eine sehr

101 NH IX 49, 7ff.
102 Hippol., Philos. V 16, 7 - 8, 10 - 12, ed. P. Wendland.
103 Hippol., Philos. V 16, 8.
104 Hippol., Philos. V 16, 12.
105 Hippol., Philos. V 19,1 - 22,1.
106 Hippol., Philos. V 19, 20.
107 Epiphan., Panar. 37, 2, 6; 8, 1, ed. K. Holl.
108 Epiphan., Panar. 37, 2, 6.
109 Epiphan., Panar. 8, 1.

differenzierte Darstellung bietet das Apokryphon des Johannes [110]. Hier sagt Christus, daß er sie (plur. = Adam und Eva nach Berolinensis gnosticus und Nag Hammadi II) bzw. ihn (Adam in Nag Hammadi III) angeregt habe, zu essen. Worauf Johannes fragt, ob es denn nicht die Schlange gewesen sei, die die Belehrung gab. Darauf wiederum antwortet Christus, von der Schlange stammten die bösen Eigenschaften des Menschen her. Hier wird also zugunsten von Christus der Glaube an eine soteriologische Tätigkeit der Schlange abgelehnt und ihre Wirkung im Sündenfall betont. Was von manchen Gnostikern als Belehrung durch die Schlange im guten Sinn angesehen wird, ist im Apokryphon des Johannes Christus zugeschrieben. In den Versionen sind allerdings die Personen fehlerhaft durcheinander gebracht worden. Mit Recht hält m.E. M. Tardieu die Belehrung nur des Adam für die richtige Darstellung, da Eva ja noch gar nicht geschaffen war[111].

Der Manichäismus hat eine negative Auffassung von der Frau. "Und in ihn (den Körper des ersten Weibes) wurden ihre (der Kinder der Mazan) Gier usw. und aller Art Schlechtgläubigkeit und Sündhaftigkeit mehr hineingetan und voller eingefüllt als in Gēhmurd"[112]. Eine Wurzel einer solchen Abqualifizierung dürfte in der Auffassung von Platons Timaios[113] liegen. Aber ob nicht auch gerade Syrien-Mesopotamien ein besonders geeigneter Boden für solche Gedanken war? Auch bei Afrahat findet sich eine Zusammenstellung aller Übeltaten von Frauen im Alten Testament[114]. Im Bericht des Fihrist[115] wird

110 NH II 22, 9, III 28, 16f., BG 57, 20f.

111 Codex de Berlin 323.

112 T III 260 in: F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1932), S. 198.

113 Tim. 90 e.

114 De monachis, p. 255 - 260.

von der Geilheit des Oberarchon gesprochen. "Alsdann kehrte der Archon zu seiner Tochter Eva zurück und beschlief sie mit der Geilheit, die ihm innewohnt, daß sie einen Sohn gebar". Die Darstellung ist etwas kompliziert. So gibt es auch unter den Frauen eine "Weltweise". Ob das wohl auf die Teilung der Eva bei den Gnostikern in eine höhere und in eine untere Eva hinweist? Der "Gewaltige" - das ist wohl eine Wiedergabe von παντοκράτωρ , dem Gott dieser Welt - lehrt Eva die Bezauberung Adams, woraus die Erzeugung Sethels hervorgeht. Die Qualität Sethels beängstigt aber den Weltherrscher, so daß er ihn schon als Kind töten will, wie auch iranische Quellen bezeugen[116]. Nachdem ihm dies nicht gelingt, versucht er Eva zu einer Verführung Adams zu gewinnen. Doch Seth ermahnt ihn mit den Worten: "Wohlan, brechen wir auf nach dem Osten zu dem Licht und der Weisheit Gottes"! Er führt Adam ins Paradies, Eva geht in die Hölle.

Die Überlieferung von dem Mißbrauch der Eva durch die Archonten ist auch in gnostischen Texten aus Nag Hammadi vorhanden. In der "Hypostasis der Archonten" sehen die Archonten das geistliche Weib, das Adam erweckt hat; sie werden von Gier nach ihr erfüllt und sagen: "Wohlan, wir wollen unseren Samen auf sie werfen". Sie aber lacht über sie, verwandelt sich in einen Baum und läßt ihnen ihren Schatten als Abbild zur Befleckung, das irdische Weib[117].

Eva wird aber auch ohne eine Teilung in einen besseren und einen schlechteren Teil als gutes, dem Adam förderliches

115 G. Flügel, Mani, S. 91f.

116 W. Sundermann, Kosmogonische und Parabeltexte, S. 70ff.

117 NH II 89, 17ff. Vgl. die ähnliche Version in der titellosen Schrift, NH II 116, 35ff. Dort geht die höhere Eva in den Baum der Erkenntnis (116, 25ff.).

Element angesehen. Dabei wird eine ursprüngliche Einheit, die Adam und Eva bilden, angenommen, deren Trennung das Unheil mit sich bringt. Adam sagt: "Sie verkündete mir ein Wort einer Erkenntnis Gottes"[118]. Auch das valentinianische Philippusevangelium von Nag Hammadi spricht von der Trennung als todbringendem Unglück für Adam. "Als Eva in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod"[119]. "Hätte die Frau sich nicht vom Mann getrennt, würde sie nicht mit dem Mann sterben. Seine Trennung wurde zum Anfang des Todes. Deshalb kam Christus, damit er die Trennung, die von Anfang an bestand, wieder beseitige und sie beide vereinige und denjenigen, die in der Trennung gestorben sind, Leben gebe und sie vereinige"[120].

Es ist die Frage, inwieweit sich eine solche höhere Eva, wie sie der Gnostizismus kennt, auch im Manichäismus findet. Nach den Kephalaia scheint dies der Fall zu sein. Im Kapitel 38 wird von der Demütigung der Rebellionen im Kosmos durch die fünf Wächter, die Söhne des Lebendigen Geistes, berichtet[121]. Zu diesen Rebellionen gehört die Erschaffung von Adam und Eva im Wachbezirk des Lichtadamas. Als Kämpfer gegen die Bösen wurde Jesus entsandt. 1. Keph. 93,31 - 94,11 ist von zwei Unternehmungen Jesu die Rede. Die erste ist allerdings wegen der Zerstörtheit des Textes unklar. Auch die zweite ist nicht eindeutig[122]. Hatte Jesus vorher in der Welt des Adamas gewirkt, so spielen sich die beiden folgenden Abschnitte in den darunter liegenden Wachbereichen ab. Wenn es auch

118 In der Apokalypse des Adam: NH V 64. 5ff.

119 NH II 68. 23ff.

120 NH II 70. 9ff.

121 Keph. 92.12 - 94.16.

122 Keph. 94. 1 - 6; 6 - 11.

nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, so muß in den Zeilen 1-6 der Seite 94 vom Bereich des Königs der Herrlichkeit die Rede sein, während in den Zeilen 6-11 die Handlung im Bereich des Omophoros abläuft. Durch ein Erdbeben, das von der Finsternis ausgelöst wird, hören auf den oberen drei Erden die Wege auf und werden die Brunnen zurückgehalten, mit deren Hilfe die noch zu befreienden Elemente Wind, Wasser und Feuer ausgeläutert werden sollen. "Er (Jesus) öffnete ihnen die Brunnen und bereitete ihnen den Weg für ihr Hinaufkommen". Zur Erfüllung dieser Aufgabe war Jesus herabgestiegen - er residierte ja im Mond - und hatte Eva angezogen. Das Gleiche tut er, um die Störungen zu bereinigen, die den Omophoros betroffen haben. Seine Erde hat die Befestigungen ausgezogen [123]. 2. Keph. 53,18 - 54,9 werden ganz allgemein die Machttaten Jesu im Kampf gegen den Teufel geschildert[124]. Wie der historische Jesus im Kampf gegen den Teufel Wunder und Zeichen vollbracht hat und bei der Parusie die Guten und Bösen trennen wird, so gleicht der kosmische Jesus der Glanz einem Menschen, der seine Pflanzung von schlechten Bäumen reinigt und sie mit guten Bäumen bepflanzt. "Wie das Feuer, das die Bäume verbrennt und vernichtet, so hat er seinen Willen in der Zone an vielen Kräften ausgeführt, bis er zum Geschöpf des Fleisches, Adam und Eva, den ersten Menschen, gelangte und seinen Willen durch Eva ausführte"[125]. Da Eva an diesen Stellen nur positiv gedeutet werden kann[126], so kann man hier

123 In den Acta Archelai 9. ed. Ch.H. Beeson, ist von einem Erdbeben die Rede, von dem der Omophoros mitbetroffen wird.

124 Kapitel 16 "Über die fünf Größen, welche gegen die Finsternis ausgezogen sind": Keph. 49,18 - 55,15.

125 Zu 54, 1 - 6: Der durch ⲦϨⲈ eingeführte Nebensatz gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern ist die Entsprechung zu ⲦϨⲈ ϨⲰϤ ⲀⲚ ⲦⲈ ⲦⲈ| in Z. 2. πλάσμα bedeutet nicht "Erschaffung", sondern "Geschöpf". Jesus hat ja die Menschen nicht erschaffen. Das von H.J. Polotsky bereits mit Fragezeichen vorgeschlagene "durch Eva" wird durch ⲈⲂⲞⲖ ϨⲚ bestätigt.

einen Rest der Vorstellung von einer höheren Eva sehen, wie sie der Gnostizismus besitzt. Eine solche liegt auch noch Auffassungen zugrunde, die die große Abschwörungsformel verwirft, wo es heißt: "Adam aber sei tiergestaltig erschaffen worden, Eva unbeseelt; Eva habe von der sogenannten männlichen Jungfrau Leben erhalten und Adam sei von Eva aus seiner Tierhaftigkeit befreit worden"[127].

Warum die Archonten Saklas und Nebroël[128] den Menschen und sein Weib schufen, haben die Manichäer versucht in einer systematischen Liste der Gründe zusammenzustellen[129]. 1. Sie begehrten nach dem herrlichen Bild Gottes, das im Gesandten erschienen ist. 2. Sie wollten das Licht in ihm zurückhalten. 3. Durch die Nachahmung der göttlichen Gestalt sollte sich das Göttliche im All vor seiner Schönheit demütigen. 4. Er ist das Siegel für neue Geschöpfe. 5. Er ist Vermittler aller τέχναι und Wissenschaft im All. 6. Wegen seiner himmlischen Gestalt werden die Himmlischen ihn schonen, so daß er auch ein Schutz für die Archonten ist. 7. Er wird der Herrscher über die Geschöpfe sein und auf diese Weise werden auch sie (= die Archonten) das Reich erben. Ein Vorbild für diese Denkweise findet sich bereits in der "Hypostasis der Archonten"[130]: "Sie nahmen [Staub] von der Erde und bildeten [ihren Men]schen nach ihrem Leibe und [nach dem Bilde] Gottes, das sich ihnen in den

126 Im Fihrist (G. Flügel, Mani, S. 91) heißt es von Jesus bei der Befreiung Adams, er sei von einem Gott begleitet worden. Im Westen (s. Augustin, contra Faust. XX 2) wird Christus in Gottes Kraft und Weisheit geteilt.

127 MPG 1, 1464 B.

128 Bei Theodor bar Kōnī 317; Aśaqlūn und Namra'ēl. Die richtige Variante Nebrō'ēl findet sich bei Michael Syrus, t. I, p. 118, col. 3, ed. J.B. Chabot; auch bei Priscillian, Tract. I, p. 17, 39, ed. G. Schepss; im Ägypterevangelium von Nag Hammadi III 57, 18. 22. IV 69, 2.

129 Kapitel 64 "Über Adam": Keph. 157,1 - 158,23.

130 NH II 86,20 - 97,21, speziell 87,23 - 88,1; das Zitat steht 87, 29f.

Wassern offenbart hatte. Sie sprachen: 'Kommt und laßt uns es mit unserem Geschöpf erfassen, damit es sein Ebenbild sehe und es liebe, wir es aber in unserem Geschöpf fassen'". Ein deutlicher Widerspruch liegt aber in dem Verständnis der Motivation. Im Gegensatz zu Mani steht hier die Auffassung, Gott habe sein Bild in der Welt offenbar werden lassen, damit der Mensch geschaffen würde[131]. Mani hat diese These radikal zurückgewiesen[132]. In der "Hypostasis" kann man dagegen die Meinung derer erkennen, die ihn fragten: "Dies alles aber geschah nach dem Willen des Vaters des Alls"[133]. Dies gilt freilich nur, wenn man diese Worte für den ganzen vorhergehenden Abschnitt einschließlich der Schöpfung durch die Archonten gelten läßt. Es soll damit ihre Unfähigkeit gezeigt werden, die Kraft Gottes zu erkennen. Die Motive für die subjektive Meinung der Archonten, wie sie in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi geäußert werden, kommen manichäischen Auffassungen sehr nahe[134]. Doch wird auch hier die göttliche Vorausschau bei der Menschenschöpfung betont[135].

V.

In dem riesigen geographischen Umfang der Ökumene steht der Manichäismus nach seiner Auffassung als eine Macht da,

131 Keph. 133. 8ff.

132 Keph. 133. 21ff.

133 NH II 88. 10f.

134 Eine Parallele findet sich in der titellosen Schrift des Codex II: NH II. 112. 33ff. "Laßt uns einen Menschen bilden aus der Erde nach dem Bilde unseres Körpers und nach dem Aussehen von diesem. daß er uns diene. damit dieser. wenn er sein Ebenbild sieht. es liebe. Er wird nicht mehr unser Werk vernichten. sondern wir werden die. welche aus dem Licht hervorgebracht werden. uns zu Dienern machen in der ganzen Zeit dieses Äons".

135 NH II 113. 5ff.

die den Mächten der Welt überlegen ist und für die Weltreligionen und sonstigen Glaubensformen die Erfüllung bildet. Wie das Glaubensdenken des Gnostizismus Vorform des Manichäismus war und Einflüsse und Anregungen zur Auseinandersetzung bieten konnte, sollte an ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden, wobei die Rolle des Valentinianismus nicht unbedeutend gewesen zu sein scheint.

DENKFORMEN HELLENISTISCHER PHILOSOPHIE IM MANICHÄISMUS

I.

Man kann den Manichäismus als die Krönung des Gnostizismus betrachten. In ihm hat eine gnostische Richtung sich zu einer Weltreligion entwickelt. Sie ist allerdings von ihrem Stifter auch auf eine solche angelegt worden. In ganz besonderem Maße ist dabei ihr synkretistischer Charakter zu erkennen, den sie von Anfang an besitzt[1]. Die Täufersekte - wohl der Elchesaiten[2] -, in der Mani aufwuchs, die eine judenchristliche Häresie war, und die griechische Häresie, der er sich dann zuwandte, waren geprägt von gnostischen Gedankengängen. Grundlage, an die Mani anknüpfte, war der Glaube an Jesus Christus; allerdings schuf er eine Vorstellung vom Sohne Gottes, die ein sehr umfassendes Bild des Sohnes Gottes wiedergibt und Christus mit Hilfe des Mythos in verschiedene Gestalten aufgliedert. In einem Beitrag in der Festschrift für R. McL. Wilson[3] konnte ich nachweisen,

Erstveröffentlichung in: Perspektiven der Philosophie 12 (1986) 11 - 39.

1 Vgl. A. Böhlig, Der Synkretismus des Mani, in: A. Dietrich, Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Abhandl. d. Göttinger Akad. d. Wiss., Philol.-hist. Kl., Nr. 96), Göttingen 1975, S. 144 - 169.

2 Vgl. z.B. A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigr. 5 (1970) 141 - 160 (Mani und die Elchasaiten). - Neuester Forschungsstand: Atti del Simposio Internazionale sul Codex Manichaicus Coloniensis (Università degli Studi della Calabria, 3. - 7. Sept. 1984), hrsg. v. L. Cirillo, Cosenza 1986.

3 A. Böhlig, The New Testament and the Concept of the Manichean Myth, in: The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson, ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn, Edinburgh 1983, S. 90 - 104.; s. a. u. S. 586 - 611.

daß der manichäische Mythos das Erlösungswerk Gottes mit Hilfe seines Sohnes darstellt. Ist diese Deutung des Mythos richtig, so besteht über die bewußte Verbindung Manis mit dem Christentum kein Zweifel. Da Manis Gedankengänge aber eine gnostische Note haben, ist es problematisch, ob sie hier aus dem orientalischen oder aus dem griechischen Denken gespeist sind. Weil Mani im Schābuhragān, dem Buch, das er dem König Schapur I. gewidmet hat, Termini iranischer Mythologie und in anderen Texten die zerwanitische Viergottlehre verwendet, sieht G. Widengren im Manichäismus eine iranische Religion[4]. Ihm gegenüber steht H. H. Schaeder, den er angreift, da dieser der Denkrationalisierung eine zu große Bedeutung einräume[5]. So sehr dies Schaeder auch tut, greift ihn Widengren doch zu Unrecht an[6]; denn Schaeder betont besonders die Einheit von Religion und Erkenntnis nach Art der Griechen[7]. Er erkennt die denkerische Arbeit des Griechentums als das wesentliche Element bei Mani und nimmt "Manis Vertrautheit mit griechischem Denken und griechischer Wissenschaft" an.

Wenn man Mani zugesteht, Theologe zu sein, darf man bei ihm auch den Gebrauch philosophischer Denkformen unterstellen. Theologe aber muß er sein, um die Aufgabe erfüllen zu können, die er sich oder der in ihm wirkende Nus ihm gestellt hat. Wenn er die vor ihm bestehenden Religionslehren in sein System aufnehmen, wenn er eine autoritative Darstellung in seinen kanonischen Schriften geben will, benötigt er das theologische Rüstzeug, wie wir es auch bei den griechischen Kirchenvätern ken-

4 G. Widengren, Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit, Bd. 14), Stuttgart 1965, S. 299 - 308. Ders., Mani und der Manichäismus (Urban-Bücher 57), Stuttgart 1961, S. 136ff.

5 H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg), Leipzig 1927.

6 G. Widengren, Mani 136ff.

7 H. H. Schaeder, Urform 118.

nen. Dieses Rüstzeug bedarf griechischer Philosophie. Die Begrifflichkeit, mit der es Mani zu tun hatte, war durch eine Fülle von Einflüssen geprägt. Sein Wille, Weltapostel zu sein, mußte ihn dazu antreiben, aus allen Weltreligionen das Beste zu entnehmen, um es in seiner Religion zu vereinigen oder, was richtiger sein wird, zu einer neuen Lehre umzugestalten[8]. Vom Christentum war schon die Rede. Der Glaube der Perser war die Lehre Zarathustras und im Osten Irans war der Buddhismus zu finden. Der Einfluß des Griechentums gerade zu Manis Zeit dürfte aus dem trilinguen Charakter der Inschriften von Naqš-i-Rustam and Naqš-i-Ragab unter Ardaschir I. (224-241) und Schapur I. (241-271) hervorgehen. Wenn Mani bei Schapur zunächst Anklang fand, konnte das an der Übereinstimmung ihrer beider Pläne liegen. Hatte doch Schapur das Großreich der Achämeniden zum Vorbild, als er das bisherige iranische Reich sowohl im Westen als auch im Osten ausdehnen wollte. Hierbei hatte er an beiden Fronten beträchtliche Erfolge. Hatte Ardaschir noch den Titel "König der Könige von Iran" geführt, so konnte sich Schapur den Titel "König der Könige von Iran und Nicht-Iran" beilegen; gelang es ihm doch sogar, Antiochia zu erobern und seine Bewohner nach Iran zu verpflanzen, ja den Kaiser Valerian gefangenzunehmen. Wenn Mani nach seinen Worten den König Schapur auf seinen Kriegszügen begleitete, so war er dazu deshalb besonders geeignet, weil seine Lehre inhaltlich und formal für die verschiedenen Teile des Reiches und die Gebiete, von denen Schapur einen längeren Besitz erhoffte, ansprechbar war. Im Westen war ein gnostisches Christentum, das mit griechischer Popularphilosophie verbunden war,

8 Vgl. A. Böhlig - J. P. Asmussen, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus, Zürich 1980, S. 80f.: M 5794 I. C. Schmidt - H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.), Berlin 1933, S. 45: Kap. 154 der Kephalaia (insgesamt noch nicht ediert).

für eine Mission geeignet, unter den Anhängern iranischer Religion wurden nicht nur eine iranische Nomenklatur des Mythos, sondern auch Modelle iranischer Religionsformen verstanden, aber auch weiter im Osten konnten Gedanken des Buddhismus Manis Gedanken bestätigen, schon als er auf seinen ersten Reisen dorthin kam. Eine Religion, die vielgestaltig Formen des Denkens in sich aufnehmen konnte, war für ein so umfassendes Reich, wie Schapur es anstrebte, gerade richtig. Wie seinerzeit mit Alexander die griechische Koinesprache tief in den Orient eindrang und ein einigendes Kulturband bildete, so konnte Manis Glaube ein festigendes Band um die sonst so verschiedenen Gebiete Vorderasiens werden. Vielleicht hat Schapur damals ähnlich wie spätere römische Kaiser etwas davon geahnt, was es bedeuten kann, wenn eine Reichskirche als Stütze des Staates vorhanden ist.

Hatte ich in meinem Aufsatz für R. McL. Wilson die Bedeutung der Christologie für Manis Mythos herausgearbeitet, so soll hier von der Bedeutung gewisser hellenischer und hellenistischer Vorstellungen für den Manichäismus die Rede sein. Das soll nicht heißen, Mani habe seine Religion als eine Umwandlung der griechischen Philosophie empfunden, vielmehr soll gesucht werden, wo Mani sich griechische Modelle zunutze macht oder sich auch von ihnen anregen läßt. Dabei sollte man sich nicht dadurch abschrecken lassen, daß auch die griechische Philosophie in verschiedenen Perioden von iranischen Ideen beeinflußt sein kann[9]. Allerdings kommt es dabei darauf an, nach welchen Quellen man sich beim Bild des Zoroastrismus richtet.

9 M. Boyce, A History of Zoroastrianism (Handbuch d. Orientalistik, 8. Bd., 1. Abschn., Lfg. 2: 2 Bde.), Leiden 1975 und 1982, hat von solchen Vermutungen, wie sie besonders M. L. West, Early greek philosophy and the Orient, Oxford 1971, aufgestellt hat, viel übernommen.

Schaeder hat sogar einmal die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß in der späten Zeit, in der die großen Lehrschriften des Zoroastrismus verfaßt wurden, griechisches Gut hätte einfließen können. Man kann damit rechnen, daß gewisse Vorstellungen griechischer Philosophen, die in der Zeit der Vorsokratiker durch Berührung mit Iran angeregt und von den Klassikern weiterverarbeitet waren, jetzt die iranische Theologie befruchteten[10]. Doch welche griechische Philosophie war zu Manis Zeit vorhanden, die auf ihn wirken konnte? Der Hellenismus hatte über die Gelehrsamkeit des Aristoteles vielerlei Mitteilungen, auch über die vorsokratische Philosophie. Gedanken aus Platon und der Akademie, Aristoteles und dem Peripatos sowie der Stoa bestimmten die Zeit Manis. Es kam zu einem Verschmelzungsprozeß, der in einen Platonismus mündete, der besonders stoische und peripatetische Züge aufwies. Von alten Schulen hatte sich zudem die pythagoräische regeneriert, wenn dieser Neupythagoräismus auch bereits einen eklektischen Charakter trägt[11].

II.

Das berühmte Wort, das am Tempel des Apollo zu Delphi stand und auf Sokrates bedeutenden Eindruck gemacht haben soll, γνῶθι σαυτόν "Erkenne dich selbst"[12], begegnet auch

10 M. Tardieu, Écrits gnostiques 1. Codex de Berlin, Paris 1984, S. 308, hat in seinem Kommentar zum Johannesapokryphon sich sehr gegen West ausgesprochen und ist für den Einfluß des chaldäischen gnostischen Platonismus auf Manichäismus und zoroastrische Lehrschriften eingetreten.

11 H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 2. Aufl. Amsterdam 1967, S. 45ff.

12 Aristoteles, De philosophia, frg. 1/2. Cicero, Tuscul. I 52; V 70, De fin. V 44.

in manichäischen Texten[13]. Allerdings geht es hier nicht wie bei Sokrates um Selbstkritik. Sokrates läßt ja nach der ἀρετή fragen, nach der Tugend, nach dem, was zuträglich ist; das kann nur das Gute sein. Wer aber das Gute kennt, das er zu tun hat, der kann es auch vollbringen. Sich selbst erkennen, ist also die Selbstprüfung, ob man weiß, was zu tun ist[14]. Die gleiche optimistische Einschätzung vom Verhältnis menschlichen Erkennens und Handelns weist auch die Stoa auf, die für die Zeit Manis recht bedeutungsvoll war. Die gnostische Weltschau fordert die Erkenntnis der Herkunft des Menschen[15]. Für Mani ist die Erkenntnis des Weltgeschehens und seiner Probleme Voraussetzung seiner Ethik. Was gut und böse ist, darüber klärt Jesus den unwissenden Adam auf[16]. Er weckt ihn vom Todesschlaf, gibt ihm Bewegung und treibt den Irrgeist aus ihm. "Darauf prüfte Adam sich selbst und erkannte, wer er war." Dieses Zitat dürfte sicher ein von Mani stammendes Wort sein. Auch aus iranischen Originalschriften haben wir Stellen, wo von Selbsterkenntnis die Rede ist. So heißt es in einem kosmogonischen Text, daß "die Weisen sich selbst erkennen" (zīrān kē xwēbaš grīw izwārēnd)[17]. Sie wissen dann, daß ihr Leib ein Dämonengebilde ist. Darum ist der Mensch verhaftet im Götzen-

13 Für den Gnostizismus des 2. Jh's vgl. den Anfang des Thomasevangeliums, das diese Forderung im Logion 3 zieht: "Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt werden, und ihr werdet erkennen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennt, so seid ihr in Armut und ihr seid Armut". (Nag Hammadi II 32,19 - 33,5).

14 Xenophon, Memor. III 9, 4f., IV 2, 24.

15 Excerpta ex Theodoto, ed. F. Sagnard, 78, 2 (Clément d' Alexandrie, Extraits de Théodote, Paris 1970. S. 202): ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.

16 Theodor bar Kōnī, Liber scholiorum, ed. A. Scher (CSCO 69, Paris 1912) 317f. Übersetzung bei A. Böhlig, Die Gnosis III, 107f.

17 W. Sundermann, Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer (Berliner Turfantexte IV), Berlin 1973, S. 27.

dienst. Das hat der Manichäer zu durchschauen und sein wirkliches Wesen zu erkennen. Deshalb wird bei der Beschreibung des heidnischen Kultes in M 219 an den Gläubigen die Aufforderung gerichtet: "Du aber erkenne dich selbst" (tō xwēš grīw dān)[18].

Die Zitate aus Mani zeigen, daß der Mensch in dieser Welt sich im Kampf zwischen Gut und Böse zu sehen hat. In Manis Religion ist der Dualismus eine Grundlage für das Verständnis des Kosmos. Dieser Dualismus bedeutet aber keine pessimistische Schau der Geschichte des Alls, in der sich Licht und Finsternis, Gut und Böse gegenüberstehen. Es vollzieht sich vielmehr ein historischer Prozeß, der mit dem Angriff der Finsternis auf das Licht beginnt und schließlich mit dem Sieg des Lichts endet, um die Finsternis für immer zu fesseln und machtlos werden zu lassen. Die Zeit des Kampfes zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis ist der entscheidende Zeitraum, die eigentliche Zeit, ist die Heilsgeschichte. Mani kannte die Vorstellungen iranischer Religion, verwendete er ja in der mittelpersischen Gestalt seines Mythos Vorstellungen des Zurwanismus, einer vielleicht seit der Zeit Artaxerxes' II. (404-358) auftauchenden Sonderform des Zoroastriertums[19]. Wenn in dem Modell der Zoroastrier überhaupt das Modell der drei Zeiten für das Allgeschehen eingeführt wird, so wurde bis auf P. Nagels wichtigen Aufsatz[20] übersehen, daß in den Kephalaia die transzendente Zeit vor dem Weltdrama und die auf das Weltende

18 F. C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan II (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.), Berlin 1933, S. 311f. Vgl. auch die Edition von M. Boyce, A reader in Manichaean middle Persian and Parthian, Leiden 1975, S. 182.

19 M. Boyce, Zoroastrianism II, S. 231ff.

20 P. Nagel, Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis, in: Studia Coptica (Berliner Byzantinistische Arbeiten 45), Berlin 1974, S. 201 - 214.

folgende ja keine "Zeiten" sind. Wenn aber Nagel klarmacht, daß von "Zeit" nur für die Zeit des Weltdramas gesprochen werden kann, so wird man in der östlichen Überlieferung eine Angleichung an das Drei-Zeiten-Schema des Zoroastriertums sehen müssen, während eine Interpretation, die von "Zeit" nur im Zusammenhang mit dem geschaffenen Kosmos spricht, auf schärfere rationale Differenzierung entsprechend griechischem Denken zurückgeht.

Der Gegensatz der lichten und finsteren Welt wird als Gegensatz zweier οὐσίαι "Wesenheiten" bezeichnet, der Welt des Lichts und der Welt der Finsternis. Im Kapitel 120 der Kephalaia[21] wird die Auswirkung dieser Wesenheiten auf den Kosmos der Gegenwart polemisch zum Ausdruck gebracht. In dieser Darlegung soll wahrscheinlich vor großkirchlichen Christen die Annahme Gottes als nur einer ἀρχή bekämpft werden[22]. Wer sollte denn in solchem Fall den Willen zu allen Übeltaten in die Herzen der Menschen gelegt haben? Bei einer Ablehnung des Dualismus würde man ja Gott mit der Verantwortung für das Böse belasten. Schon Jesus habe doch gute und böse Bäume als Früchte verschiedener Herkunft gekannt. Hatte Mani verschiedentlich die Urwelt des Guten und Bösen breit ausgemalt und den Kosmos als ein Ergebnis des Kampfes zwischen beiden Urwelten dargestellt, so neigte man gern dazu, hierin einen iranischen Einfluß zu sehen. Gekannt hat Mani

21 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. 1: Kephalaia, 2. Hälfte (Lfg. 11/12), ed. A. Böhlig, Stuttgart 1966, S. 286,24 - 288,18.

22 Vgl. das Gespräch mit dem Nazoräer in Kap. 89: Keph. 221,18 - 223,16 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. 1: Kephalaia, 1. Hälfte, ed. H. J. Polotsky - A. Böhlig, Stuttgart 1934 - 1940). Auch dort wird Gott vom Bösen, das er richtet, getrennt. Der Christ will Mani in Verlegenheit bringen. Zur Deutung von Nazoräer als Christ vgl. A. Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Festschrift f. W. Westendorf) II, Göttingen 1984, S. 983 - 1011; s. a. o. S. 414 - 453, besonders S. 432 und Anm. 95.

diese Weltschau sicher, er gibt ihr aber eine wesentlich andere Deutung[23].

Ebenso bekannt und nicht ohne Einfluß auf ihn dürfte jedenfalls die griechische Terminologie gewesen sein. In den Kephalaia begegnet οὐσία als Bezeichnung für die Urwelten[24]. Es soll das syrische ītjā wiedergeben[25]. Allerdings wird bei Mani die Bezeichnung οὐσία nicht auf nur eine Qualität eingeschränkt. Parmenides hatte einst diesen Begriff nur dem seiner Meinung nach wirklich Seienden vorbehalten. Auch bei Platon ist der Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem so stark, daß in der Welt der Erfahrung der Mensch vom Nichtsein bedroht ist, wenn er sich nicht der Ideenwelt zuwendet, um schließlich durch die Liebe zum Seienden zur Unsterblichkeit geführt zu werden[26]. Das Vorhandensein des Bösen ist für Platon eine Wahrheit, sie hat jedoch keine οὐσία im Sinn einer metaphysischen Größe. Im Theätet[27] wird die logische Notwendigkeit des Bösen betont: "Das Böse kann weder ausgerottet werden - es muß ja doch immer einen Gegensatz zum Guten geben -, und es kann auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben; es muß also notwendig in dieser sterblichen Natur und an derartigem Ort umgehen." Für die Stoiker dagegen ist οὐσία eine stoffliche Größe mit ontologischer Realität[28], so nach Zenon: " οὐσία aber sei die erste Hyle von allem Seienden, diese aber ganz ewig und weder zu- noch abneh-

23 Manis Weltschau ist antikosmisch, während der Zoroastrianismus prokosmisch ist. Vgl. M. Boyce, Zoroastrianism I, S. 230.

24 So Keph. 4,2; 5,5; 47,28 u.ö.

25 C. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, Bd. 1, London/Oxford 1912, S. 129, Z. 46.

26 Plat., Symp. 206 ff.

27 Plat., Theaet. 176 a.

28 Vgl. P. Hadot, in: Lexikon der Philosophie 2, Basel 1972, Sp. 854.

mend"[29]. So sind schließlich der Logos und der Stoff die zwei Seiten des einen Seins, der einen οὐσία. Damit knüpft Zenon an die Vorstellung des Aristoteles von εἶδος und οὐσία an, dadurch daß er ποιοῦν und πάσχον als zwei ἀρχαί ansieht [30]. Bereits Seneca erkennt den Gegensatz[31]. Schärfer als die Stoa, deren Monismus er ablehnt, hat der Syrer Numenios, der Pythagoräer und Platoniker ist, in seiner Philosophie die Konsequenz von zwei einander entgegengesetzten Urgrößen gezogen [32]. So ist es auch von der Philosophie her für Mani möglich, zwei οὐσίαι einzuführen, die im Anfang sich gleichberechtigt, aber nicht qualitativ gleich gegenüberstehen.

Die Heilsgeschichte soll für Mani die daraus entstehenden Probleme endgültig lösen. Wenn eines Tages durch den kosmischen Heilsmechanismus und durch das ethische Verhalten der Manichäer der wesentliche Bestandteil der noch im Kosmos befindlichen Lichtelemente ausgeläutert sein wird, kommt es zum Weltende, bei dem die Welt verbrennt und anschließend das Böse für immer gefesselt wird, das Licht aber unbelästigt ruhen kann. Die Vorstellungen davon können mit zoroastrischen, jüdischen, christlichen und stoischen Darstellungen in Verbindung gebracht werden. Bei Mani geht es nur insofern dabei um eine Wiederherstellung, als das Licht heimgeholt wird. Hierin entspricht seine Auffassung vom Fraŝegird der Zoroasters. Der Unterschied zu dessen ursprünglicher Lehre liegt aber darin, daß bei ihm ein anderer Zustand als bei Mani wiederhergestellt werden soll. Denn Zoroaster verkündete eine pro-

29 H. Diels, Doxographi graeci, 4. Aufl. Berlin 1965, S. 457, Nr. 20.

30 Vgl. H. J. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1971, S. 108 ff.

31 M. Pohlenz, Die Stoa, 3. Aufl. Göttingen 1964, S. 320 f.

32 R. Beutler, in: Pauly - Wissowa, RE Suppl. VII, Sp. 664 - 678. Vgl. auch H. J. Krämer, Geistmetaphysik, S. 63 - 92.

kosmische und nicht eine antikosmische Lehre[33]. Auch die Vernichtung der Welt durch Feuer weist einen Unterschied auf. Bei Zoroaster haben wir das Gericht durch das Ordal[34], bei Mani durch Feuerbrand; das Gericht, das Jesus vornimmt, geht voran[35]. Die Ähnlichkeit zu Zoroaster besteht nur darin, daß auch bei Mani das Feuer den Gerechten nichts anhaben kann. Wahrscheinlich ist, daß Vorstellungen der Stoa ebenfalls auf Mani gewirkt haben. Die Stoa kennt den Gedanken der συντέλεια durch die ἐκπύρωσις, in der das ursprünglich produktive Feuer am Ende die Welt wieder in sich aufgehen läßt. Sie hat aber zur Folge die παλιγγενεσία, in der eine neue Welt entsteht[36]. Hier steht die Stoa zwischen Mani und Zoroaster.

III.

Im wesentlichen geht es bei Mani um das Schicksal der Seele. Sie ist die Summe der Lichtelemente, die im Kampf mit den bösen Elementen mit diesen vermischt wurden und dadurch in Gefangenschaft gerieten, die bösen Elemente aber gleichzeitig lähmten. Als Gesamtheit ist von ihnen als Weltseele die Rede, während sie zugleich als Seelen der einzelnen Menschen verstanden werden. Dadurch daß nur die lichten Teile im Menschen als Seelen angesehen werden, ist das Problem des innerseelischen Kampfes ein anderes als im Griechentum. Das dortige

33 S. o. Anm. 23.

34 M. Boyce, Zoroastrianism I, S. 242 f.

35 Vgl. Mani's Schābuhragān, ed. D. N. MacKenzie, Bull. of School of Orient. and Afric. Studies 42 (1979) 500 - 534.

36 M. Pohlenz, Die Stoa 79 f. Poseidonios nimmt diese Lehre wieder auf; a.a.O. 219.

Problem von vernünftigen Seelenteilen, die von unvernünftigen unterdrückt werden können, wird bei Mani auf die Ebene des Kampfes von Licht und Finsternis im Menschen verlagert. Es geht darum, daß man sich von dem σῶμα als einem σῆμα freimacht. Gewiß greift man hiermit auf eine alte Tradition griechischer Philosophie zurück, die von Platon in seinem Dualismus aufgenommen wurde; ist doch für ihn die Seele eine ambivalente Größe, von deren Gefährdung die Rede war[37]. Mani kommt es darauf an, daß der Mensch eine Veränderung durchmacht, die Lichtelemente von den finsteren trennt. Er bedient sich zur Kennzeichnung dieses Vorgangs eines Terminus der deuteropaulinischen Theologie. Er spricht vom Übergang des Alten zum Neuen Menschen[38]. Doch auch der manichäische Neue Mensch erlebt zeitweise den Aufruhr des Körpers. In den Kephalaia wird der Kampf im Menschen parallel mit dem Kampf im Makrokosmos ausführlich geschildert[39]. In dieser Darstellung wird nicht von den Elementen gesprochen; es treten vielmehr dieselben Seelenteile als Bestandteile des Menschen auf, die auch die Seelenteile des Vaters der Größe sind: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός[40]. Sie werden jeweils

37 O. Gigon - L. Zimmermann, Platon. Lexikon der Namen und Begriffe, Zürich 1975, S. 243 - 251, besonders 245 f. Zu den Problemen der Weltseele und der individuellen Seele vgl. auch K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, 2. Aufl. Stuttgart 1968.

38 Paulus hat schon Rom 6,6 bei der Beseitigung der Sünde den Begriff des Alten Menschen geprägt: "unser Alter Mensch mit ihm gekreuzigt"; vgl. Col 3,9. Im Epheserbrief ist die Alternative ausgebaut: Alter Mensch 4,22, Neuer Mensch 2,15; 4,24.

39 Kap. 38: Keph. 89,18 - 102,12. Hier liegt eine bei Mani oft wiederkehrende Darstellung der Verbindung von Makro- und Mikrokosmos vor, entsprechend der Auffassung von der Sympathie des Alls, wie sie für Poseidonios charakteristisch ist. Sie hat ihn auch zu einer positiven Haltung gegenüber der Astrologie geführt.

40 Keph. 95,15 - 100,14. Die Reihe der Seelenglieder begegnet auch im Eugnostosbrief und in der Sophia Jesu Christi (Nag Hammadi III 73, 9-11 = V 3, 10-13 bzw. III 96, 3-7 = Pap. Berol. gnost. 86, 17-19). M. Tardieu nimmt an, daß Mani diese Seelenglieder durch eine syrische Übersetzung kennengelernt hat, wohl auf dem Weg über Bardesanes (Codex de Berlin 366, wo er sich auf A. Orbe beruft).

in einen typischen Bestandteil des Körpers gefesselt: Knochen, Sehne, Ader, Fleisch, Haut. So fesselt die Sünde die Seele im Körper. Man geht noch weiter und spricht von einer bösen Seele und ihren Teilen, die die lichten Seelenteile überlagern: "Sie (die Sünde) stellte ihre fünf Kräfte auf: ihren Nus auf den Nus der Seele, ihr Denken auf das Denken der Seele, ihre Einsicht auf die Einsicht der Seele, ihr Sinnen auf das Sinnen der Seele, ihre Überlegung auf die Überlegung der Seele. Sie setzte ihre fünf Engel und Machthaber auf die fünf Glieder der Seele, die sie aufgenommen hatte und die sie im Fleisch gefesselt hatte" [41]. So führt die Sünde die im Menschen unterjochten Lichtelemente sowohl in ihren somatischen als auch psychischen Bestandteilen zu "allen Sünden der Begierde", insbesondere zu paganem Götzendienst. Das ist der Zustand des Alten Menschen, aus dem er erlöst werden muß. Solche Erlösung ist ein religiöser Akt für die betreffende Persönlichkeit, doch steht sie auch für die Philosophie nicht außerhalb des Denkens. Man muß sich klarmachen, daß die Seelenglieder des Menschen die gleichen sind wie die Schekīnātā Gottes [42] und daß auch die Emanationen, die als Wächter des Lebendigen Geistes fungieren [43], mit ihnen gleichgesetzt werden. So ziehen sich also diese Seelenglieder vom höchsten Gott über die kosmischen Größen zum Menschen. Gott versicherte ja, daß er selbst in den Kampf ziehen werde. So ist das Schicksal der Seele des Menschen das Schicksal der Seele Gottes. Ihre Erlösung ist damit die Selbsterlösung Gottes. Sie erfolgt durch den Licht-Nus, der eine Aus-

41 Keph. 95, 19-25. Im iranischen Mythos der manichäischen Anthropogonie (M 7980-4 [T III 260]) ist eine Fülle schlechter Eigenschaften in den Menschen gelegt. Vgl. Die Gnosis III, S. 115.

42 Theodor bar Kōnī 313.

43 Keph. 91, 19-31. In M 99 wird der Omophoros unter dem Namen parmānagēn yazd "understanding God" angeführt; vgl. M. Boyce, Reader 61 Anm.

strahlung Jesu ist. Der soteriologische Licht-Nus und der Nus in der Welt[44] sind nur insofern Widersprüche, als auch sie von ihren verschiedenen Funktionen aus gesehen werden müssen. Der Nus der Sünde[45] kann nur als dialektisches Gegenstück betrachtet werden; diese Bezeichnung ist auch nicht häufig. Wenn der Nus bei Mani eine so beherrschende Rolle einnimmt, kann das nur als philosophischer Einfluß gewertet werden. Zu beachten ist, daß Nus und nicht etwa Logos verwendet wird[46]! Die Bedeutungen von Nus entsprechen bei Mani durchaus denen, die in der Stoa vorkommen. In ihr ist der oberste Gott Nus[47], Nus ist Weltvernunft[48]. Als ἀπόσπασμα Gottes[49] weilt er im Menschen. Auch als Seelenteil tritt er in Erscheinung[50]. Wird in der manichäischen Tradition bei Theodor bar Kōnī Jesus als der Erwecker und Belehrer des Menschen angeführt, so ist aus ihm als zeitlos wirkende Kraft der Licht-Nus entstanden[51]. Er ist "der Erwecker der Schlafenden, der Sammler der Zerstreuten"[52] oder auch "Arzt der Seelen"[53]. Damit verbunden

44 Bei seiner Erschaffung erhält Adam nach Keph. 157, 18-20 Nus als menschliche Fähigkeit.

45 Keph. 95, 20.

46 Für diesen Gebrauch kann man wohl Einwirkung des Poseidonios verantwortlich machen. Dieser hat wohl für das wahre Wesen der Seele νοῦς und nicht λόγος gebraucht, "weil man beim Logos zu sehr an die denkende Verarbeitung der sinnlichen Erfahrung dachte, in der sich für ihn (Pos.) das Wesen des Geistes nicht erschöpfte. Denn dieses entfaltet sich am reinsten in der leibfreien Existenz" (M. Pohlenz, Die Stoa 230).

47 Stoicorum veterum fragm., ed. v. Arnim II 306,24.

48 Stoic. vet. fragm. II 192, 1f.

49 Marc Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτόν V 27, ed. W. Theiler.

50 Stoic. vet. fragm. I 87,2.

51 Keph. 35, 21ff.

52 Keph. 44, 11f.

53 Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, II: A Manichaean Psalm-Book, p. II, ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938, S. 152,22. Vgl. Jesus als Arzt in Ps.-Book 145,6. Auch der Philosoph wird als Arzt der Seelen im Gegensatz zum Arzt des Körpers bezeichnet. Vgl. O. Gigon, Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern 1959, S. 40. Auch bei Mani wird Keph. 199,9 σοφός dem vernünftigen Arzt gleichgesetzt.

ist seine Tätigkeit als Offenbarer: "Einer ist der Nus, der kommt, der offenbart, wenn er die heilige Kirche sammelt und erwählt"[54].

Die Erlösung wird wie die Fesselung ganz ausführlich geschildert. Zunächst werden die Glieder der Seele aus den körperlichen Bestandteilen gelöst und dafür die Sündenglieder in sie gefesselt. "So löst er die Glieder der Seele und macht sie frei aus den fünf Gliedern der Sünde. Die fünf Glieder der Sünde aber, die gelöst waren, fesselt er"[55]. Aus den befreiten Seelenteilen bildet er den Neuen Menschen und schenkt den Seelenteilen neue Eigenschaften, die seine eigenen sind: Liebe, Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit. Wenn auch der Licht-Nus Herrscher über den Neuen Menschen ist, so geschieht doch das gleiche wie im Makrokosmos. Solange der Kosmos besteht, haben seine Herrscher mit Rebellionen der Finsternis zu rechnen. So ist es auch im Menschen. Die Sünde versucht, die Gaben des Licht-Nus aus den Gliedern des Neuen Menschen wieder wegzunehmen. An Hand von Beispielen aus der Gemeinde macht Mani klar, wie sich der Gläubige anfangend mit dem letzten Seelenglied immer mehr verwirrt, um schließlich ganz aus der Kirche auszuscheiden. Auf diese Weise wird ziemlich konkret die Psychologie um den Menschen dargestellt. Mani hat das Problem der Ambivalenz der Seele, das schon bei Platon behandelt und besonders bei den Stoikern strittig wurde, mythologisiert.

In einem Kapitel[56], das von der Schaffung der Menschen ausgeht, wird die Wahrnehmung dualistisch besprochen. Was die αἰσθητήρια , Augen, Ohren, Geschmacksorgane, Tastgefühl, aufnehmen, wird von Gemächern im Menschen aufbe-

54 Ps.-Book 160,6 f.

55 Keph. 96, 22-25.

56 Kap. 56 "Über Saklas und seine Mächte": Keph. 137,12 - 144,12.

wahrt und kann von da aus zur Erinnerung verhelfen. Als Zentrum des Körpers aber wird, wie in der Stoa, das Herz angesehen. Mit Hilfe der αἰσθητήρια gleicht der Körper einem Heerlager, das von der ἐνθύμησις des Körpers befehligt wird. Mit ihm muß der Licht-Nus kämpfen, um eindringen zu können. Mit seinem Sieg unterliegen die bösen Lüste, insbesondere sind die Vorstellungen (φαντασία) der Begierde zum Abscheu geworden. Die αἰσθητήρια aber sind jetzt dem Guten geöffnet. "Jetzt aber hat man von der Sünde die Vollmacht (ἐξουσία) weggenommen in den αἰσθητήρια des Körpers"[57]. Von diesen Wahrnehmungsorganen ist auch in der Stoa die Rede. Die Psychologie Manis löst den Streit zwischen Chrysipp und Poseidonios zugunsten des letzteren. Chrysipp hatte die negative Handlung der Seele nicht dieser zuschreiben wollen, sondern einen anderen Einfluß angenommen, während Poseidonios an ein ἐπιθυμητικόν , also ein irrationales Triebleben, glaubt. Mani löst das Problem auf mythologischer Grundlage. Wie im Makrokosmos ein steter Kampf stattfindet, so auch in der Seele. Dabei ist "Seele" allerdings im weiteren Sinn genommen, nicht nur als die lichte, lebendige Seele. Da die Herrschaft des Lichts im Kosmos immer mit Rebellionen der Finsternis zu tun hat, solange die Welt steht, kann Mani, der den Menschen als Mikrokosmos ansieht, die seelischen Konflikte mit Kämpfen des Licht-Nus erklären.

Ein Dualismus in der Ethik liegt in der Stoa insofern vor, als sich hier Tugend und Untugend radikal gegenüberstehen. "Aus der Verworfenheit tritt der Mensch mit einem Schlag in die Vollkommenheit ein"[58]. Man ist sich allerdings klar,

57 Keph. 143, 24f.

58 O. Gigon, Grundprobleme 270.

daß diese Vollkommenheit nur sehr wenigen Menschen zuteil wird. Deshalb begnügt man sich für den Durchschnitt der Menschen mit einer Ethik der Angemessenheit. Mani hat hier eine andere Lösung. Er verbindet in seiner Ethik Hochleistung und Angemessenheit durch die Seelenwanderung. Er teilt seine Gemeinde in zwei Klassen. Den Weisen der Philosophie und des Glaubens entsprechen die Electi als Spitzengruppe. An zweiter Stelle stehen die Katechumenen, auch Auditores genannt [59], die Manis Forderungen in angemessenem Maße erfüllen. Zwar kann bei besonderer Leistung auch der Katechumen die volle Erlösung gleich erlangen[60]. Im Durchschnitt erfolgt aber die Verwandlung eines guten Katechumenen in einen Electus nach dem Tode und die Erlösung nach einem erfolgreichen neuen Leben als Electus.

Da dem Gebildeten des 19. Jh's die Seelenwanderung als eigentümliche Vorstellung des Buddhismus bekannt war, hat man auch in der neueren Religionswissenschaft die Frage aufgeworfen, ob Mani diese Lehre seinen Erfahrungen aus Reisen nach Indien und Ostiran oder auch den Verbindungen Mesopotamiens mit Indien verdankt. Das ist aber nicht nötig, weil bereits in der vorsokratischen Philosophie bei Pythagoras[61], aber auch nach ihm bei Empedokles[62] solche Vorstellungen vorhanden sind. Auch Platon spricht im Timaios[63] davon und

59 Im Syrischen ist "Hörer" (šāmōʿē) auch in der Kirche geläufig als Bezeichnung für Katechumenen. Im Persischen und Lateinischen wird wörtlich übersetzt.

60 Vgl. Kap. 91 "Über den Katechumenen, der in einem einzigen Körper gerettet wird": Keph. 228,5 - 234,23.

61 H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl. Berlin 1951, Bd. I: Xenophanes frg. 21 B 7. Vgl. auch Porphyrios, Vita Pyth. 19.

62 H. Diels, Vorsokratiker: Empedokles frg. 31 B 117. 136. 137. Vgl. dazu Ovid, Metam. XV 459 - 470.

63 Plat., Tim. 42 b.

man kann damit seinen Einfluß auf Mani bestätigen. Im Timaios wird gelehrt, daß ein Mann, der seine Pflichten nicht voll erfüllt hat, nach seinem Tod in eine Frau oder im schlimmeren Fall sogar in ein Tier verwandelt wird. Von dieser Lehre ist Mani auch bei der negativen Beschreibung der Frau beeinflußt[64]. Dies ist ein Beispiel für einen Gerichtsgedanken in der griechischen Philosophie. Platon nimmt weiter an, daß die Seele das bewegende Element ist, das sich in der Leitung des Körpers mit der Vernunft oder der Unvernunft verbindet. Solche Trennung der Seelen nach Qualitäten führt zur Unterscheidung von guten und schlechten Seelen. In seiner Altersschrift, den Gesetzen, kennt Platon eine solche Vorstellung[65]. Für Mani hat die Seelenwanderung einen historisch begrenzten Charakter, kann sie sich doch nur in der Zeit des Kosmos abspielen. Eine Stelle in den Kephalaia ordnet dem Dritten Gesandten ihren Beginn zu. Im Kapitel 34 "Zehn Werke, die der Gesandte begonnen hat bei seinem Kommen" wird als 10. Werk die Seelenwanderung genannt[66]. Auch sonst wird dieser Vorgang erwähnt. Einige Beispiele: Leider ist das spezielle Kapitel 99 "Über die Seelenwanderung" verhältnismäßig stark

64 M 7983 (T III 260) "und aller Art Schlechtigkeit und Sündhaftigkeit mehr hineingetan und voller eingefüllt als in Gehmurd": F. C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.) I, Berlin 1932, S. 198.

65 Plat., Nom. 896 d-e.

66 Keph. 87, 12f. - Die Bezeichnung μεταγγισμός ist eigenartig. μεταγγίζειν bedeutet "umgießen". Vgl. μεταγγισθεῖσα ἡ ψυχή bei Eustathios, Comment. ad Homeri Iliadem et Odysseam, Leipzig 1825 - 1830, 1090,32. Vgl. auch Clem. Alex., Strom. III 13,1: Diese Lehre ist nicht mehr den Anhängern Markions zu eigen, sondern denen, die glauben, daß die Seelen in die Körper eingeschlossen werden und dieses Gefängnis wechseln und von dem einen Körper in einen anderen wie in ein anderes Gefäß umgegossen werden. Der Gebrauch von μεταγγισμός und μεταγγίζειν bei den Pythagoräern, Platonikern und Stoikern findet sich auch an Stellen, die Epiphanius von Salamis (4. Jh.) doxographisch entlehnt hat: H. Diels, Doxographi graeci, S. 587, = Epiphanius I 165,4 - 166,4, ed. Holl; Diels 588, 4-19 = Holl 183,12 - 184,5; Diels 588, 20-29 = Holl 185, 14-25. Vgl. die Kritik an Epiphanius bei Diels, S. 175.

zerstört[67]. Es befaßt sich mit der unterschiedlichen Behandlung der Katechumenen und Sünder. Für beide ist sie eine Züchtigung (παίδευσις). Doch wie Söhne nur zurechtgewiesen, Knechte aber körperlich gestraft werden, sind die Katechumenen weniger stark betroffen. Die Seelenwanderung kann verschiedene Dauer und verschiedene Härte besitzen[68]. Aus Zehntausenden von Seelenwanderungen können durch Bittgebete der "Heiligen" Seelen gerettet werden[69]. Ein besonderes Zeichen, das ein in der Seelenwanderung befindlicher Katechumen aufweist, ist die Enkratie. Denn ein ἐγκρατής ist "der Rest von diesem Licht, der zurückgeblieben ist von dem, was ausgeläutert worden ist, das auf- und absteigt in der Seelenwanderung"[70]. Ein Problem bleibt das Vorleben der Katechumenen, "bevor sie den Glauben Gottes angenommen haben"[71]. Aber diese Sorge kann zerstreut werden durch den Gedanken an die Vorherbestimmung, der in Kapitel 90 ausführlich behandelt wird[72]. Die Frage, die hier ein Gläubiger an den Apostel richtet, ist ziemlich umfangreich. Das entspricht anderen Kapiteln, in denen es um Probleme der Anthropologie geht und die Fragen berühren, die in der damaligen weitverbreiteten Popularphilosophie und ebenso in den religiösen Gruppierungen aktuell waren. Das, was der Katechumen in früheren Lebensläufen an Übeltaten, zum Teil ganz einfach durch die Schädigung der Lichtelemente, begangen hat, führt ihn wohl

67 Keph. 249,31 - 251,25.

68 In M 8171 (T III D 267) wird Z. 26ff. die baldige Erlösung durch das Weltende erbeten: F. C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.) III, Berlin 1934, S. 868.

69 Keph. 280, 11-14.

70 Keph. 249, 9-12.

71 Keph. 224, 21-24.

72 Keph. 223,17 - 228,4.

zwangsläufig zur "Seelenwanderung der Höllen". Wie kann er schließlich zum Leben kommen? Der Apostel weist darauf hin, daß es ein Vorspiel im Himmel gibt. Denn bevor der Apostel auf Erden erscheint, erwählt er bereits die μορφαί sowohl der Electi als auch der Katechumenen und "macht sie frei". Bei seinem Kommen in die Welt werden sie befreit aus der Zugehörigkeit zu Sekten und Häresien. Die Werke aber, die der Katechumen in seinem Leben als Katechumen leistet, wirken als Hebel für den Aufstieg der in der Seelenwanderung befindlichen bösen Werke, um sie freizumachen, so daß sie bereits vor ihm selbst zum Licht aufsteigen. Der μεταγγισμός ist also nicht nur die Metempsychose, die von Lebewesen zu Lebewesen führt, sondern auch die Bewegung der Seelen durch die Firmamente. Merkwürdig ist dabei allerdings die Vorstellung, daß im μεταγγισμός befindliche Werke aus den Fesseln der Erde erst nach seinem Tod und nicht mit ihm erlöst werden[73]. Der Gedanke der Vorherbestimmung wird ganz konkret dargestellt durch die Annahme einer Gestalt (μορφή) in der Höhe, die sich der betreffenden Werke annimmt und sie auf dem Weg des μεταγγισμός läutern läßt, damit sie nicht verlorengehen. Wir finden in diesem Kapitel sicher Einwirkungen des stoischen Determinismus, gekoppelt mit platonischem Urbild-Abbild-Denken. Daß überall in der Welt Seelenteile durch den μεταγγισμός umhergetrieben werden, stimmt mit der durch das astrologische Weltbild entstandenen Vorstellung zusammen, daß die Seelen im Luftraum fortexistieren[74].

Bei Mani findet sich noch die eigenartige Konsequenz, -

73 Keph. 227, 19-26.

74 M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, 2. Aufl. München 1961, S. 491.

man möchte Inkonsequenz sagen - , daß es verlorene Seelen gibt, so daß Augustin ironisch sagen kann, Gott hätte am Ende etwas von seinem Licht verloren[75]. In jedem Menschen sind ja Lichtelemente; es kann aber sein, daß sie das Heilsziel nicht erreichen. Dann werden sie durch ihre Werke verurteilt und beim Endgericht an den Klumpen (βῶλος), in dem die Finsternis gefesselt ist, gekreuzigt[76]. Von den Seelen, die "die Hoffnung nicht angenommen haben und nicht in dieser Festigung und diesem Stehen in der Wahrheit befestigt haben", heißt es, daß sie ewiglich zur Hölle fahren. Mani bringt zum Ausdruck, daß er um sie betrübt sei, weil sie die Aufforderung zur Metanoia nicht angenommen haben[77]. Ebenso werden die weinen, die beim Ende nicht in die letzte Statue (ἀνδριάς) aufgenommen werden[78]. Die Frage nach Schuld und Sühne läßt Mani nicht los. Er scheint in seiner Meinung dahin zu tendieren, daß gewisse Sünder für ihre Übeltaten selbst verantwortlich sind. Gott hat sie ja nicht erwählt wie die Gläubigen, die ihre Gestalt im Lichtreich haben. Deshalb kann Mani dem Kirchenchristen, der ihn der Zweigötterei überführen möchte, antworten, Gott handle nicht böse mit den Strafen, die über den Sünder kommen, sondern allein der Sünder sei daran selber schuld[79].

Die Frage nach dem Wesen der Seele hat die Stoiker immer wieder aufs neue beschäftigt, um so mehr, als diese ihrem Wesen nach materialistische und monistische Lehre sich

75 Augustinus, Contra Secundinum 20.

76 Keph. 105,2ff.

77 Keph. 148,14ff.

78 Keph. 150,3ff.

79 Vgl. Kap. 89 "Das Kapitel von dem Nazoräer, der den Meister fragt": Keph. 221,18 - 223,16.

religiösen Strömungen öffnete. Was Mani ganz besonders mit dem Glauben der Griechen verband, war die Meinung, daß die Welt und ihre Erklärung in Zusammenhang und Abhängigkeit stehe mit den Konsequenzen, die das Leben aus ihr bezieht. Gerade der Einheitsgedanke, daß nicht nur alles in der Welt lebendig sein und daß es durch die συμπάθεια τῶν ὅλων ständig zueinander in Verbindung stehen müsse, läßt danach fragen, inwieweit die Seele in ein solches Gefüge eingebunden ist und wie die einzelnen persönlichen Stimmungen und Handlungen zu erklären sind. Dieselben Probleme wie Mani sieht schon Poseidonios und benutzt bei der Erläuterung des Sympathiegedankens auch die Astrologie[80], die Mani ja in reichem Maße verwendet. Wie für Poseidonios[81] hat auch für Mani die Sonne eine besondere Rolle, die zusammen mit dem Mond den Weg der erlösten Seelen bildet. Aber auch die Definition des Kosmos überhaupt, er sei um der in ihm wohnenden Wesenheiten geschaffen, entspricht ganz der Erklärung von Mani, daß der Kosmos als Heilsmaschinerie zur Erlösung der Seelen erschaffen sei. Darum ist es auch sinnvoll, nach der Seele und ihrer Beschaffenheit in der Stoa zu fragen[82]. Poseidonios geht über die "seit Chrysipp herrschende Schullehre, daß das Zentralorgan der Seele reiner Logos sei", hinaus. Nach ihm kommt Chrysipp mit seinem Intellektualismus eben nicht zu einer wirklichkeitsnahen Lösung und findet keinen Grund für die Herkunft der Affekte und Laster. Es muß im Menschen ein negatives Element vorhanden sein, das die Triebe wachwerden läßt. Vernunft und Triebleben, die unter Umständen

80 M. Pohlenz, Die Stoa 230. K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, München 1926.

81 M. Pohlenz, Die Stoa 230.

82 M. Pohlenz, Die Stoa 224 ff.

den Menschen dem Laster unterwerfen oder ihn von ihm abhalten, entsprechen aber den platonischen Seelenteilen. Poseidonios lehnt diese Bezeichnung ab; denn er scheut sich, eine substantielle Verschiedenheit der Seelenteile anzunehmen. Demgegenüber können Numenios[83] und erst recht Mani aus ihrer Zwei-Prinzipien-Lehre heraus die Konsequenzen ziehen.

War oben bereits Grundsätzliches an Hand von Beispielen ausgeführt worden, so bleibt noch vorzuzeigen, wie der Manichäer im Einzelfall die verschiedenen Situationen seines Seelenlebens zu beurteilen und zu meistern hat. So handelt z.B. das Kapitel 86 der Kephalaia[84] von dem Problem, warum der Mensch manchmal ruhig und manchmal verwirrt ist. Wie ernst das dem manichäischen Jünger ist, erweist die Länge der Frage. Sie macht den Eindruck, als ob der Jünger seelsorgerliche Betreuung braucht. Zunächst ist er vom Nus in der Seele erleichtert, so daß er sich an Weisheit und Erkenntnis freut. Dann tritt aber mitunter das Wirken der πάθη ein. Der Ausdruck πάθος selbst wird zwar nicht verwendet, dafür aber Traurigkeit, Trauer, Zorn und Neid. Kommen nun die bösen Gedanken von außen oder liegen sie schon im Menschen selbst? Die Fragestellung entspricht der Alternative, die die stoischen Richtungen aufweisen. Des Menschen Verhalten in der Gemeinde ist nicht mehr angemessen. Auch körperliche Beschwerden stellen sich ein. Demgegenüber steht die Freudigkeit zu Beten, Fasten und Almosengeben. Der Apostel macht dem Jünger nun klar, daß die negative Wirkung von zwei Faktoren ausgeht: erstens von seiner Bindung an die Sterne[85], zweitens

83 Numénius, Fragments, ed. E. des Places, Paris 1973, S. 19f.

84 Keph. 213,21 - 216,30.

85 Vgl. M 7980 (T III 260), ed. F. C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica I 196 f. Der erste Mensch wird bei seiner Erschaffung von den Mazan und Zodia her mit Zorn, Sinnenlust, Sünde und bösem Geist erfüllt.

von gewisser Nahrung, die sogar schlimmere Wirkungen als die genannten πάθη haben kann. Der gute Einfluß kommt von besserer, geläuterter Nahrung, in der weniger "Bodensatz" und damit κακία "Schlechtigkeit" ist. Vielleicht bezieht sich dabei die Bemerkung, daß der ἀήρ ruhig und geläutert ist, auf die Wirkung der himmlischen Größen. Besonders wichtig für das gute Befinden des Gläubigen ist aber, daß mit der Nahrung im "lebendigen Glied" (μέλος) ein darin vorhandener Überfluß an gerechtfertigten Seelenteilen in den Menschen hinein- und aus ihm herauskommt. Die Seele des Gläubigen kumuliert also geläuterte Seelen von außen und innen. Die Wirkung auf die Seele erfolgt von außen. Die Frage der griechischen Philosophie nach der Wirkung von außen oder innen, wird scheinbar im Sinne von außen beantwortet. Die Seele wird hier von dem Ausgangspunkt aus betrachtet, daß sie eigentlich licht und gut ist, daß die Seele im Menschen aber ebenso wie die sonst in der Welt befindlichen Seelenteile zum Teil noch in einem Prozeß der Läuterung stehen. Je nach dem, wie solche Seelenteile den Zustand des Menschen beeinflussen, ist auch sein Gesamtbefinden von Seele und Leib. Mani befindet sich mit einer solchen Verbindung von Kosmos und Seele auf dem Weg, den Poseidonios beschreitet, wenn er die Seelen den Kosmos erfüllen läßt, dessen Glieder in Wechselwirkung und Sympathie zueinander stehen.

Erst recht kommt einem Jünger die Frage, wie ein Electus von Affekten bewegt werden könnte[86]. Beachtlich ist für den Katechumenen, daß er den Electus "Gerechter" (δίκαιος) nennt. Ein Verhalten wie gegenseitiger Streit nehme ihnen doch ihren Charakter als Gerechte und in der Wahrheit Ste-

86 Kapitel 88 "Über den Katechumenen, der den Electus tadelte, warum er zornig sei": Keph. 219,1 - 221,17.

hende. Sie sind also tadelnswert. Aber welchen Grund haben sie für solches Handeln, da sie doch in der Welt nichts besitzen? Der Apostel lehnt die Frage als unberechtigt ab. Er bringt einen Vergleich mit einem wohlriechenden Baum; wenn man einen abgerissenen Zweig von ihm verbrennt, entwickelt sich Rauch; der Baum aber wird nicht umgehauen, sondern gepflegt. So sind die Affektäußerungen des Electus nur als beiläufig zu betrachten. Sie sind zwar Götter, weil sich die Gottheit in ihnen niedergelassen hat, aber zugleich leben sie im Fleisch der Sünde. Das führt sie zu solchen Ausbrüchen. Die Kenntnis der dualistischen Existenz soll Verständnis wecken. Abgesehen davon hat der Katechumen auch die liebevolle Nachsicht, die die Electi mit seinem weltlichen Lebenswandel üben, zu würdigen. So wie sie ihn lieben und ehren, soll er das auch tun. Nach den Worten des Lehrers sieht der Katechumen ein, daß auch im Körper der Gerechten der "Alte Mensch" wohnt. In diesem Kapitel ist die Tendenz zu erkennen, alles menschliche Handeln auch noch so sehr qualifizierter Gläubiger unter der Not des Kampfes von Gut und Böse zu betrachten, das in dem Dasein eines jeden Menschen begründet ist. "Weil du das Mysterium der zwei οὐσίαι erkannt hast, hast du eingesehen, daß das Gute und das Böse in allen Menschen wohnt, und hast auch eingesehen, daß die Heiligen eine große Last auf ihren Schultern tragen"[87]. Wenn auch der Nus vorhanden ist, wird doch der Körper in seiner Aktivität nicht beseitigt. Damit wird eher die Doppelheit im Menschen bestätigt, wie sie auch Poseidonios lehrt.

87 Keph. 220, 15-18.

IV.

Das Bewußtsein von der Einheit des Kosmos beschränkt sich bei Mani nicht nur auf die Sympathie des Kosmos, sondern bezieht das überkosmische Weltall mit ein, so daß eine enge Beziehung zwischen der höchsten Transzendenz und jeder seelischen Größe besteht. Alle intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten und Äußerungen können deshalb vom mythischen Geschehen aus erklärt werden. Im 3. Kapitel der Kephalaia[88] gibt Mani eine Probe davon. Er führt hier eine ἑρμηνεία. vor, die drei für griechische Ohren sehr bedeutsame Begriffe behandelt: εὐδαιμονία, σοφία, δύναμις [89]. Zu fragen ist, was ἑρμηνεία hier bedeutet. Das Wort kommt auch in den Nag-Hammadi-Schriften vor, z.B. als Terminus für "übersetzen" und "Übersetzung", aber auch im Sinne von "deuten" und "Deutung". Dabei geht es um das Gewinnen der richtigen Deutung oder auch um den Hinweis auf eine falsche Deutung. Es kann sich auch um die übertragene Deutung, z.B. der Taufe, handeln[90]. Man darf da wohl Deutung und Umdeutung nicht trennen. Denn die richtige Deutung steht ja einer anderen, die überboten werden soll, gegenüber. Mani geht deshalb hier erst auf das Verständnis ein, das er vorfindet, bezeichnet es als weltlich und weist auf die Selbstzufriedenheit der Menschen hin. Er macht auch auf die Vergänglichkeit der Eudämonie dieser Welt aufmerksam[91]. Zugleich wird er an 1 Cor 7,31 denken: "Das Wesen dieser Welt vergeht". Gemeint

88 Keph. 23,14 - 25,6.

89 Für δύναμις steht im koptischen Text ϭOM (ϭϫM).

90 Vgl. ἑρμηνεία Nag Hammadi II 32,13; 114,2, XI 21,35; 41,33, ἑρμηνεύειν NH I 112,19, V 36,5, VI 58,29; 64,12, XIII 37,10.

91 Keph. 23,23.

ist die Glückseligkeit, die in Wohlbefinden und Wohlstand besteht. Dieser Auffassung von Eudämonie will Mani eine andere entgegensetzen. Schon die griechische Philosophie kannte höhere Deutungen des Wortes. Die Eudämonie ist "eine Tätigkeit der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit"[92]. Dabei meint Aristoteles, daß gutes Leben und gutes Handeln mit Eudämonie identisch seien[93]. Eudämonie ist zugleich ein Vorgang und ein Zustand. Besonders die Götter besitzen sie; der Aufstieg zu ihnen führt auch zu ihr. Mani zeigt auf, wie die manichäische Religion einen Einblick in die Verbreitung der Eudämonie durch das All gibt. Er führt das in fünf Stufen vor. Dabei ist die Eudämonie von ihrer Weisheit begleitet. Die Weisheit ist für Mani aus dem griechischen, jüdisch-christlichen und iranischen Traditionsgut bekannt. Wenn die Weisheit als Eigenschaft Gottes bezeugt wird, braucht man nur an Platon zu denken: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ [94]. Aristoteles sieht in der σοφία die vollendetste Form von Wissen, die πρώτη φιλοσοφία [95]. In der Stoa wird sie als ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπείων πραγμάτων[96] die Grundtugend, die Theorie und Praxis vereint. Wenn bei Mani die Weisheit nicht nur im Herzen behalten, sondern ausgesprochen werden soll[97], kann das auch hierauf zurückgehen. Die δύναμις wird zwar hier als Singular angeführt, doch in den Beispielen wird für sie stets eine kollektive Größe gegeben. Das entspricht der Vor-

92 F. Dirlmeier in der Einleitung zur Übersetzung der Nikomachischen Ethik, Berlin 1956, S. 248.

93 Aristot., Eth. Nicom. 1095 a.

94 Plat., Symp. 204 a.

95 Aristot., Metaphys. 981 b; 1026 a.

96 Stoic. vet. fragm. II 15,3 ff.

97 Kapitel 84 "Über die Weisheit, daß sie auf der Zunge bedeutender ist, als wenn sie im Herzen des Menschen ist": Keph. 204,24 - 208,10.

stellung von Kräften, die eine in der Welt vorhandene Krafteinheit bilden. Poseidonios vertrat ja z.B. die Meinung, daß aus den Kräften des Kosmos Geister, Energien und dergleichen hervorgegangen seien[98].

Mani führt in dem genannten Kapitel nun vor, wie im Weltall und im Weltgeschehen die Lichtgrößen in fünf Gruppen, nach der Reihenfolge des Heilsgeschehens geordnet, der Eudämonie, der Weisheit und der Dynamis entsprechen. 1. Die Eudämonie in höchster Höhe, die in sich ruht, ist der Vater der Größe, die Weisheit ist als weiblicher Partner sein großer Geist, der die lichten Äonen durchwandert, seine Dynamis aber besteht aus den Heerscharen der Äonenwelt[99]. 2. Für das Lichtschiff des Dritten Gesandten werden die drei Größen mit seinen Bewohnern gleichgesetzt: die Eudämonie mit dem Lebendigen Geist, die Weisheit mit der Mutter des Lebens als weiblicher Partner, die Dynamis mit den Engeln im Schiff[100]. 3. Das Schiff der lebendigen Wasser hat als Eudämonie (Jesus) den Nus des Vaters, als Weisheit die Jungfrau des Lichts, als Dynamis die Götter und Engel im Schiff[101]. 4. Im Bereich der Elemente ist die Eudämonie die Säule der Herrlichkeit der vollkommene Mann, die Weisheit die fünf Söhne des Lebendigen Geistes und die Dynamis die fünf Söhne des Urmenschen, die in die Welt eingemischt sind[102]. 5. In der heiligen Kirche stellen die Eudämonie der Apostel des Lichts, die Weisheit die Hierarchie und die Lehrer, die Dynamis das Kirchenvolk dar[103].

98 K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie 249.

99 Kapitel 3: Keph. 23,32 - 24,6.

100 Keph. 24, 9-15.

101 Keph. 24, 16-20.

102 Keph. 24, 21-27.

103 Keph. 24,28 - 25,2.

Ganz eindeutig ist die 1. Gruppe, die die transzendente Welt bildet. Denn ihre Eudämonie ist wie bei Numenios voll von dem Sein des βασιλεὺς ἀργός [104]. Die Weisheit entspricht dem 2. Gott, δι' οὐρανοῦ ἰών bei Numenios[105] oder διὰ παντὸς καθήκειν im Denken des Poseidonios [106], wenn man die Unterschiede des Weltbilds bei Mani berücksichtigt. Diese himmlische Welt hat ihr Abbild im Kosmos und seinen Lichtbestandteilen, der Welt von Sonne und Mond sowie den Elementen, um schließlich ihr gegenwärtiges aktuelles Abbild in der manichäischen Kirche zu finden. In der 2. und 3. Gruppe wird die Weisheit noch durch ein Femininum bestimmt, während in der 4. und 5. Gruppe ein pluralischer Ausdruck an die Stelle treten mußte. Die Dynamis hat immer den Charakter von δυνάμεις , da es sich immer um pluralische Größen handelt. Der göttlichen Eudämonie, die sicher den Bestandteil des Nus enthält, entspricht in der 3. Gruppe "der Nus des Vaters" und in der 5. der Apostel, der ja dem Nus entstammt. Die Säule der Herrlichkeit in der 4. Gruppe ist die reinste Zusammenfassung der auf die Erlösung zustrebenden Energie, die so mit Recht als Eudämonie der Elemente bezeichnet werden kann. Aber auch der Lebendige Geist als Eudämonie im Lichtschiff (2. Gruppe) ist verständlich. Sein Sitz dort ist auch anderweitig bekannt. Er hat dort einen Thron [107] und residiert auf ihm, um am Weltende von der Sonne her zu kommen[108] und die letzte Statue zu bilden[109]. Seine Wir-

104 Numenios, fragm. 12, ed. des Places.

105 S. Anm. 104.

106 M. Pohlenz, Die Stoa 233 f. Die Ausdrucksform begegnet bereits bei Chrysipp.

107 Keph. 82,31.

108 Schābuhragān, Z. 201 ff., ed. MacKenzie.

109 Keph. 86,12f; 54,19ff.

kung ist auch bei der Erleuchtung des Menschen durch den Nus erkennbar[110]. So ist er also nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Bewahrer und am Ende der Retter des Lichts. Er strebt mit vollem Bewußtsein, das Gute zu tun und das Böse zu beseitigen, dem Telos zu und kann damit als Eudämonie angesehen werden. Wenn die Mutter des Lebens, die ebenfalls einen Thron im Lichtschiff besitzt[111] und die sehr häufig als Helferin angeführt wird, als seine Sophia bezeichnet wird, so ist dabei wohl an die gemeinsame Tätigkeit[112], aber auch an ihren Doppelcharakter als Mutter des Lebens und großer Geist gedacht.

Begriffsdefinitionen finden sich auch im Kapitel 63 der Kephalaia[113], wo Liebe und Haß gegenübergestellt werden. Sie werden als die bewegenden Kräfte des Weltgeschehens gesehen, mit den Grundprinzipien identifiziert und in deren Wirkungen dargestellt. Hier wird der höchste Gott und seine Liebe als Einheit bezeichnet. Gott schenkt seinem Reich den Sieg, weil er sich selber hingibt[114]. Das hat er in der Vorzeit getan; aber Kampf und Hingabe ist noch in der Einheit von Nus und Kirche zu bemerken. Der Apostel gibt sich hin entsprechend dem Jesuswort[115]: "Nicht gibt es größere Liebe als die, daß einer sich in den Tod gibt für seinen Nächsten".

110 Keph. 143,25ff.

111 Keph. 82,30f. (hier als großer Geist); Schābuhragān, Z. 231 f., ed. Mac Kenzie (als "weibliche Gestalt der Mutter des Ohrmizd"; "sie kommt vom Wagen der Sonne").

112 Der Lebendige Geist heißt oft auch "Vater des Lebens", so Keph. 57, 21. 30; 60,28.

113 Keph. 155,30 - 156,34.

114 Die Entsendung des Urmenschen als Sohnes Gottes ist die Verwirklichung seines Ausspruchs: "Ich werde selber gehen und diesen Kampf führen" (Theodor bar Kōnī 313).

115 Keph. 156, 15f. Vgl. Joh 15,13.

Der Haß dagegen ist das Böse, das als der erste Tod bezeichnet wird, der sich mit Schaden und Verderben gegen das Reich gewandt hat, das ihm nicht gehörte. Damit wird auf die Vorzeit zurückgegriffen, aber auch der Schaden, den er in der Gegenwart anrichtet, wird erwähnt. Dem Tod als Prinzip, der ἐνθύμησις des Todes[116], entspringen weitere Tode, so die Vergehen am Licht, das im Kosmos vorhanden ist[117]. Wegen all seiner Taten wird er als Verhaßter, Neid, Teufel, Böser beschimpft, der darin seine Abkunft hat. Ohne eigens darauf hinzuweisen, führt Mani hier christliche Argumentationen an: "Wer Sünde tut, der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang"[118]. "Darin sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels"[119]. "Ihr seid von dem Vater, dem Teufel ... er ist ein Menschentöter von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit"[120]. Das Kapitel ist methodisch dem vorher besprochenen ähnlich, erklärt aber, wie wir sehen, von christlicher Beweisführung aus.

V.

Aus den vorangehenden Betrachtungen ergibt sich, daß bei Mani beträchtliche Beziehungen zur stoischen Philosophie des Poseidonios bestehen. Doch ist auch ein Einfluß von Neupythagoräismus und Platonismus zu erkennen, der einer Form, wie

116 Keph. 180,16. Hier ist "ἐνθύμησις des Todes" Apposition zu ὕλη.

117 Vgl. Kapitel 72 "Über die zerrissenen und zerfetzten Gewänder oder die zerschlissenen Kleider oder die Elemente, das Kreuz und den übrigen Rest": Keph. 176,9 - 178,23.

118 1 Joh 3,8.

119 1 Joh 3,10.

120 Joh 8,44.

sie Numenios von Apamea zeigt, nahekommt. Dieser hatte ja den Dualismus vom anfangslosen Gegensatz von Gott und Hyle gelehrt und war damit über die Stoiker hinausgegangen. Er hatte auch deren Materialismus bekämpft, den Mani freilich in der Form einer Materialisierung des Lichts beibehalten hat. Auch in der Lehre von der Seelenwanderung hatte Numenios platonisches Erbe tradiert und an Mani weitergegeben. Der Unterschied zur griechischen Philosophie besteht ganz allgemein in Manis christlicher Ausgangsbasis. Er läßt Jesus Christus den Erlöser als Personifizierung des Gottes, der selbst in den Kampf ziehen will, im mythischen Urmenschen Gestalt gewinnen; alle seine Eigenschaften vom Schöpfer (der präexistente Schöpfer mußte in der zeitlichen Reihenfolge umgestellt werden) bis zum Lehrer und Weltenrichter stellt er an anderen Figuren des Mythos dar. Die Fülle der Mythologie wird ihm dabei nicht nur aus heidnischer Religion geliefert - man denke an den Topos vom Großen Krieg aus der iranischen Eschatologie und an gnostische Schulen -, sondern auch aus griechischer Philosophie werden von ihm Elemente im einzelnen und für die Gliederung entnommen. Der monistische Zug der Stoa wird durch den Gegensatz von Gott und Hyle überwunden. Hier geht Mani den gleichen Weg wie Numenios. Mit seiner Aufspaltung des Weltgeschehens in verschiedene Stadien unter Mitwirkung verschiedener Gottheiten folgt Mani nicht allein seiner Phantasie, die z.B. durch andere religiöse Literatur gespeist ist, wie z.B. Henoch; er kann damit auch gewisse Vorgänge des Heils und Unheils besser differenzieren. Die Schaffung des Kosmos, eine Tat Gottes und nicht des Teufels, wird so zum großartigen Erlösungsvorgang auf dem Wege zur Unterwerfung der Finsternis, auch wenn Mani dem Kosmos in seiner Gesamtheit negativ gegenübersteht. Es vergeht die Welt mit ihrer Lust, aber, wer den Willen Gottes tut,

bleibt in Ewigkeit[121]. Dieser christliche Gedanke ist in den Mythos umgesetzt, wenn nach dem Untergang der Welt die Finsternis für ewig ausgeschaltet ist.

Die Lichtwelt ist ein Urbild dessen, was später gestaltet wird. Hier scheint der platonische Einfluß gewirkt zu haben. Der "Vater der Größe" ist wie bei Numenios ein βασιλεὺς ἀργός[122], was man auch mit dem iranischen Zurwan zusammenbringen könnte, aber auch πατήρ . Auffallend ist die Übereinstimmung von Manis "Erstem Stehen"[123] mit dem ἑστώς des Numenios, dessen στάσις eine κίνησις σύμφυτος ist[124]. Wie bei Numenios enthält er in sich insbesondere den νοῦς[125]. Außerdem legt Mani seinem Reich einen eigenen ἀήρ , eine eigene Erde und eigene Elemente bei[126]. Nicht wie in der Philosophie entsteht bei Mani rein aus dem Willen Gottes ohne besonderen Anlaß der zweite Gott. Hier ergibt sich die Notwendigkeit der Erlösung aus der gegenseitigen Fesselung von Licht und Finsternis im Kampf. Die Kombination der zweiten Gottheit von Schöpfer und Weltseele im Platonismus des Numenios ist von Mani insofern aufgelöst, als das im Kampf verbliebene Licht als Lebendige Seele betrachtet wird, an deren Erlösung der Schöpfer mitwirkt. Wenn bei Numenios der erste Gott das σπέρμα πάσης ψυχῆς sät, der zweite Gott als νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἑκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα[127], so ist hieraus Manis Reihenfolge durchaus

121 1 Joh 2,17.

122 Numenios, fragm. 12, ed. des Places.

123 Keph. 70,28; 272,1.

124 Numenios, fragm. 15, ed. des Places.

125 Numenios, fragm. 16, 17, ed. des Places.

126 Vgl. Ibn an-Nadīm, Kitāb al-Fihrist 329, ed. G. Flügel; übersetzt in: A. Böhlig, Die Gnosis III, S. 144.

127 Numenios, fragm. 13, ed. des Places.

verständlich: die Weltseele wird vom Lebendigen Geist betreut. Sein Name mag noch auf das Pneuma der Stoa hinweisen, das die Wirklichkeit zusammenhält[128]. Der Lebendige Geist ist zugleich Demiurg im Sinne Platons, seine Technites-Eigenschaft tritt gerade auch am Weltende hervor, wenn er die letzte Statue (ἀνδριάς) gestaltet[129]. Die kämpferische Note seines Wesens könnte von der Eigenschaft des iranischen Mihr (Mitra) herstammen. Seine Eudämonie im Schiff der Sonne entspricht seinem bewahrenden Wesen. Man vergleiche Numenios: ὁ δεύτερος (sc. θεὸς) αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. [130]. Wenn dem Lebendigen Geist im Schiff des Tages ein Platz zugewiesen wird, so resultiert das daher, daß Mani in der Sonne den besten Teil des Lichts in der Welt sieht, zu dem im Einklang mit stoischen Auffassungen die Seelen über Milchstraße und Mond gelangen[131]. Wie im Platonismus hat die Seele aber erst ein Gericht durchzumachen, das sie zunächst zur Seelenwanderung führen kann (so auch bei Numenios). Auch für die Lichtelemente Wind, Wasser, Feuer existiert ein mechanischer Weg im Zodiakos und den Planeten zur Erlösung. Der Zodiakos ist ein großes Schöpfrad. Mit ihm bedient sich astrologisches Denken eines Gerätes der mesopotamischen Bewässerungspraxis, das wir heute noch aus Ägypten kennen, der Saqije. An diesem Schöpfrad, dem Zodiakos, sind die Mächte gefesselt und so gezwungen, das Licht emporzu-

128 Stoic. vet. fragm. II 154, 7ff.

129 Vgl. Kapitel 32 "Über die sieben Werke des Lebendigen Geistes": Keph. 85,19 - 86,17.

130 Numenios, fragm. 16, ed. des Places.

131 Vgl. A. Böhlig, The New Testament and the concept of the Manichean Myth, S. 96 ff.; s. a. u. S. 600 ff.

führen[132]. Das Feuer am Ende entspricht dem stoischen Gedanken von der συντέλεια der Welt. Der materialistische Zug der Stoa ist erhalten geblieben in der Auffassung vom Licht als einem Stoff, allerdings einem anderen als dem der Finsternis, so daß zwei οὐσίαι gegeneinander stehen. Auch der Gedanke der Sympathie des Kosmos ist von Mani aufgenommen worden; denn alles im Kosmos wird von einer der in ihm wirkenden Kräfte bewegt, es können nicht einzelne Gruppen wie etwa der Mensch aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgenommen werden, so daß der Licht-Nus einerseits und die bösen Mächte andererseits während des Bestehens der Welt ständig am Werk sind. Die Schöpfer des Menschen könnten eine Gegeninterpretation der νέοι θεοί im Platonismus sein[133]. Sie übernehmen damit die Rolle des Demiurgen, soweit er in der gnostischen Mythologie eine böse Rolle spielt.

Wie der geistige Hintergrund Manis und wohl auch gewisser Philosophen vom Gnostizismus beeinflußt wird, muß eine immer eindringendere Interpretation der gnostischen Texte von Nag Hammadi zeigen.

132 Vgl. Kapitel 47 "Über die vier großen Dinge": Keph. 118,13 - 120,20. Vgl. auch Theodor bar Kōnī 315, übersetzt in: A. Böhlig, Die Gnosis III, S. 105f.

133 Vgl. P. Boyancé, Dieu cosmique et dualisme, in: Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina 1966, Leiden 1967, S. 340 - 356, zu Plat., Tim. 41 a-d.

DAS NEUE TESTAMENT UND DIE IDEE DES MANICHÄISCHEN MYTHOS

Der Jubilar hat sich in seiner neutestamentlichen Forschung in besonderem Maße der Frage gewidmet, wieweit Beziehungen zwischen Gnosis und Neuem Testament bestehen[1]. Er hat dabei nicht nur die patristischen Quellen, sondern auch die neuen Funde von Nag Hammadi herangezogen. In seinen Thesen warnt er vor übereilten Schlüssen, wie sie die Religionsgeschichtliche Schule gezogen hatte, als sie glaubte, daß Material aus dem 2. und 3. Jh. auch Auskunft über die Gedankenwelt der vorchristlichen Zeit geben könne, ja daß im Neuen Testament bereits Auseinandersetzungen mit Gemeinschaften wie den gnostischen Häresien zu erkennen seien. Dennoch möchte er nicht einseitig sein und erkennt Spuren der Gnosis zumindest bedingt in den Johannes- und Pastoralbriefen an. Er rät aber, das Neue Testament nicht mit gnostischer Brille zu lesen. Das überläßt er den Gnostikern selber. Auf dem Gebiet der Christianisierung oder Entchristianisierung von Traktaten liegen für ihn beide Möglichkeiten vor, je nach dem Wesen der jeweiligen Schrift. Den Sitz im Leben jeden Textes von Nag Hammadi oder seiner Teile zu bestimmen, bedarf m.E. noch eingehender Analysen, mittels de-

Erstveröffentlichung auf englisch in: The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R.McL. Wilson, hrsg. v. A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn. Edinburgh 1983, S. 90 - 104.

1 S. Bibliography of published works 1952 - 1981 in: The New Testament and Gnosis, S. 245 - 258.

rer wir dann eine Geschichte der gnostischen Tradition schreiben können[2]. Sie würde dann wiederum Grundlage für eine Geschichte des Gnostizismus sein. Ein solches Unterfangen ist aber von vornherein mit einer großen Schwierigkeit behaftet, ist doch der Gnostizismus in seiner inneren und äußeren Form vom Synkretismus geprägt. Pagane Religion und Philosophie, christliche und jüdische Elemente sind in ihm zu finden. Es gibt auch Schulen, die vom Christentum besonders bestimmt sind und deren Vertreter sich als die wirklichen Christen betrachten[3]. Als Apostel Jesu Christi bezeichnet sich auch Mani[4], ohne Kenntnis von dessen Lehre man auch den Gnostizismus im ganzen nicht voll beurteilen kann. Sein mythologisches System, mit dem er glaubte, Buddhismus, Zoroastrismus und Christentum ersetzen zu können, wurde in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts von manchen Religionshistorikern und Theologen als eine Quelle angesehen, die insbesondere aus Iran kommende Gedanken konserviert habe, deren Wirkung bereits im Neuen Testament zu spüren sei. Ganz gleich, ob aber die Gnosis vorchristlich ist oder nicht, der Manichäismus ist in System und Kirchenbildung ihr Höhepunkt. Die iranischen Einflüsse in ihm sind nicht konstitutiv. Er beginnt vielmehr als gnostisches Christentum.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß die Grundtendenz der Lehre Manis auf die Grundgedanken der christlichen Erlösungslehre zurückgeht. Mani verarbeitet in seinem Mythos verschiedene gnostische und großkirchliche Vorstellungen von

2 Dazu gehört auch die Anlage von synoptischen Ausgaben mehrfach überlieferter Schriften, weil hieraus die Traditionsstücke im einzelnen und im Zusammenhang besser zu erkennen sind, ferner auch Übersetzungsfehler und Textverderbnisse besser nachzuweisen sind.

3 K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (Nag Hammadi Studies, XII), Leiden 1978.

4 A. Böhlig - J.P. Asmussen, Die Gnosis, 3. Band: Der Manichäismus (Zürich 1980), S. 228. C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1933), S. 24.

Jesus, die er zu seiner Zeit (3. Jh.) kennenlernte[5]. Dabei scheut er sich nicht, die Person Jesu aufzuspalten.

Mani ist ja in einer judenchristlich-gnostischen Sekte aufgewachsen. Der Kölner Mani-Codex berichtet von seiner Jugend bei den Elkesaiten und von dem Bruch mit ihnen[6]. Aus dieser Quelle kennen wir auch die Vorstellung, nach der Mani die Erde "Fleisch und Blut des Herrn" nennt[7]. Er legt dort diese Auffassung dem Elkesai in den Mund: "Elkesai nahm Staub von der Erde, die zu ihm gesprochen hatte, weinte, küßte ihn, legte ihn in seinen Schoß und fing an zu sagen: Das ist das Fleisch und das Blut meines Herrn". Dieser Gedanke findet sich, wie noch zu behandeln sein wird, auch im Westen im Römerreich und im Osten in China. Wenn er in den alten Schichten des Mythos, in denen er auch vorhanden ist, nicht so stark hervortritt, ist das durch die vielfältigere Ausdrucksweise des Mythos bedingt, in dem grundsätzliche Probleme in einzelne Mythologumena aufgeteilt werden können und auf diese Weise ein buntfarbiges Bild geben.

Schon aus chronologischen Gründen fällt es schwer, ja ist es eigentlich unmöglich, den Manichäismus zur Erklärung des Neuen Testaments heranzuziehen[8]. Außerdem hat C. Colpe gezeigt,

5 Man vergleiche die ausführliche Beschreibung der Christologie im 1. Teil (Kap. 1 - 3) von A. Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1 (Freiburg 1979), S. 1 - 280. Wie umfangreich schon die Verwendung der Gestalt Jesu unter Nennung seines Namens in unseren Quellen ist, zeigt E. Rose. Die manichäische Christologie. Wiesbaden 1979. Über Rose hinaus liegt mir daran, den gesamten Mythos von der Christologie her zu betrachten.

6 Vgl. A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, Ztschr. f. Papyr. u. Epigr. 5 (1970) 97 - 214, speziell 141 - 160. Veröffentlichung des Textes (im folgenden mit CMC zitiert) in der gleichen Zeitschrift 19 (1975) 1 - 85; 32 (1978) 87 - 199; 44 (1981) 201 - 318; 48 (1982) 1 - 59.

7 CMC 96,21 - 97,10.

8 So hatte es R. Bultmann versucht in seinem Artikel: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. ZNW 24 (1925) 100 - 146. Die Grundtendenz ist auch in Bultmanns Theologie des Neuen Testaments in ihren verschiedenen Auflagen beibehalten, ja von ihm auch auf andere Schriften des Neuen Testaments über-

daß die Urmenschlehre der Manichäer nicht von der Gayomart-Vorstellung der Iraner herrühren kann[9]. Ebenso bleibt die Erklärung durch den sterbenden und auferstehenden Gott Tammuz fraglich[10]. Wenn man berücksichtigt, daß Mani das Christentum ja gekannt und nach den Bruchstücken seiner Briefe sowie der Einleitung der Kephalaia auch Paulus gut gekannt und hoch geachtet hat[11], so wird es methodisch richtiger sein, zunächst zu fragen, ob die in Frage kommenden Stellen bei Paulus nicht aus dessen eigener Dialektik und aus dem jüdischen Hintergrund besser zu erklären sind als aus Ideen einer Religion des 3. Jh's, deren Elemente man dann ja auch als schon drei Jahrhunderte früher vorhanden ansehen müßte.

Um die Frage nach einer Abhängigkeit des Manichäismus vom Christentum richtig beurteilen zu können, müssen die Hauptdogmen beider Religionen gegenübergestellt werden.

Christentum: Gott, der Vater und Schöpfer, sendet seinen Sohn, d.h. er kommt selbst in die Welt, um sie von der Sünde zu befreien, die durch einen Menschen in sie gekommen war. Jesus Christus führt diesen Auftrag in Menschengestalt aus, er hilft den Menschen und siegt über die bösen Geister, wie seine Heilungen zeigen. Zur Rettung der Welt leidet er am Kreuz und gewinnt in seiner Auferstehung den Sieg über Sünde und Tod. Seine Gläubigen, seine Kirche, folgen in der Auferstehung zum Vater.

tragen worden. Bei der Darstellung des Kerygmas der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus ist ein umfangreicher Abschnitt "Gnostische Motive" beigegeben (§ 15).

9 C. Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos. Göttingen 1961. Vgl. auch RAC 11. 546ff.; H.-M. Schenke, Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Berlin 1962.

10 G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961), S. 58, besonders aber 65. Eine solche Mythologie kann jedoch dazu beigetragen haben, die Einzelheiten der Urmenschszene auszumalen.

11 Keph. 13, 18ff.; s. a. o. Anm. 4.

Manichäismus: Der höchste Gott des himmlischen Reiches sendet seinen Sohn, den Ersten Menschen, in dem er selbst Gestalt angenommen hat, in den Krieg mit der ihn bedrohenden Finsternis. Sein Kampf mit dieser lähmt sie zwar, doch werden er und seine Waffenrüstung, die Seele, zunächst in der Tiefe festgehalten. Auch seine Befreiung und sein Aufstieg verhindern aber nicht, daß beträchtliche Lichtelemente noch weiter gefangen bleiben. Als Läuterungsmaschine wird die Welt geschaffen. Doch das Böse versucht, deren Wirksamkeit durch die Erschaffung der Menschen zu behindern. Durch Jesus werden diese aber über ihren Zustand aufgeklärt. Und Mani führt sie über die Kirche ins Lichtreich zurück.

In seinem Mythos und in seinen theologischen Gesprächen hat Mani die wesentlichen Glaubenssätze des Christentums zur Grundlage auch seiner eigenen Lehre gemacht: Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, Heilswirken Gottes in seinem Sohn durch Kampf, Leiden und endgültigen Sieg, Vernichtung von Tod und Sünde, Emporführung der Menschen durch die Kirche zu Gott.

Freilich, wenn man den Mythos der Manichäer mit der christlichen Lehre vergleicht, erscheint der Unterschied außerordentlich groß. Man darf sich aber nicht dadurch täuschen lassen, daß die Darbietung durch das Mittel des Mythos das System Manis zu einem bunten Gemisch von mythischen Motiven zu machen scheint, sondern muß beachten, wie scharf die Darstellung von Mani gegliedert worden ist. Über der einkleidenden Form darf der Inhalt nicht vergessen werden. Daß aber auch Unterschiede grundsätzlicher Art vorhanden sind, soll nicht bestritten werden. Auch wenn Mani sich Apostel Jesu Christi nennt, kann er der christlichen Lehre eine neue Form geben, in der er das eigentliche Christentum sieht. Die Texte von Nag Hammadi haben gezeigt, wie auch andere Gnostiker

solchen Anspruch erhoben haben. Die Unterschiede liegen also sowohl in grundsätzlichen als auch formalen Eigenarten.

Im Gegensatz zum Christentum ist der Manichäismus von einem scharfen Dualismus geprägt. Von Anfang an steht dem himmlischen Reich das Reich des Bösen, die Finsternis, gegenüber, dessen Ziel die Eroberung des Lichtreiches ist. Die Aufgabe des Gegenstoßes ist es, die Finsternis außer Kraft zu setzen und in einem Gefängnis einzuschließen, so daß durch den endgültigen Sieg der endgültige Friede erreicht wird. Wer weiß, wie dieses Ende herbeigeführt werden kann und was für gute Werke er dazu tun muß, trägt zur Überwindung der bösen Hyle bei und wird in die Lichtwelt zurückgeführt, während gewisse Lichtseelen, die zu wenig geleistet haben, mit der Finsternis der ewigen Fesselung anheimfallen.

Dieser Dualismus ist ein typisch gnostisches Vorstellungsmodell[12]. Im Gegensatz zum Christentum des Neuen Testaments, das sich um die Erlösung des Menschen bemüht und das Problem von Sünde und Erlösung aus der biblischen Geschichte entnimmt, geht es dem Gnostizismus und seiner Krönung, dem Manichäismus, um die Projektion all dessen in den Weltraum. Es reicht also nicht aus, das Leben Jesu, sein Leiden und seine Auferstehung in den Mittelpunkt zu stellen. Da genügen nicht Angaben wie im Johannesprolog[13] oder am Anfang des Hebräerbriefs[14], sondern es muß zunächst eine Beschreibung der Lichtwelt gegeben werden. Obwohl aus dem Mythos nur Fragmente erhalten sind, bieten die in den Kephalaia enthaltenen Lehrvorträge ebenso wie hymnodische Texte eine Fülle von mythologischen Schilderungen, so daß selbst

12 Daß Mani auch von seiner Kenntnis iranischer Gedankenwelt aus einem solchen Dualismus zuneigte, liegt nahe.

13 Joh 1, 1 - 18.

14 Heb 1.

die Grauen der Finsternis eingehend ausgemalt werden.

Die Auseinandersetzung beider Welten führt zu gegenseitigen Aktivitäten. Aus ihnen ergibt sich der Zustand, von dem die Menschen erlöst werden müssen. Über seine Voraussetzungen muß der Gnostiker gut informiert sein. Ohne Kosmologie und Anthropologie ist für ihn keine Soteriologie möglich. Denn wie ein guter Arzt erst die Ursache einer Krankheit kennen muß, um ihre Erscheinungen wirksam bekämpfen zu können, so muß der Gnostiker um den Grund für das Unheil wissen, um sich aus ihm zu retten. Nach dem Christentum liegt dieses Unheil im Sündenfall. Bei Mani wird es in eine frühere Zeit zurückverlegt. Wenn in der Urzeit der Welten Ruhe und Unruhe gegenüberstehen, so ist es kein Wunder, daß die Unruhe sich zum Angriff rüstet und die Ruhe zur Verteidigung nötigt. Gott übernimmt selbst die Initiative und konkretisiert sich im Sohn. Im Christentum entspricht dieser Vorstellung, daß der Vater im Sohn offenbar geworden ist. Doch ist hier der Sohn direkt der Sohn des Vaters, während bei Mani der Sohn die dritte Person in der aus dem Paganismus stammenden Trias Vater, Mutter, Sohn ist. Mani hat hier also für seine Darstellung ein gnostisches Modell verwendet, dessen Konkurrenz mit dem christlichen Vater - Sohn - Geist sich in anderen gnostischen Texten beobachten läßt[15]. Auch die Vorstellung, daß sich Gott im Menschen konkretisiert, ist in gnostischer Literatur zu finden[16]. Dabei handelt es sich um einen himmlischen Menschen, wobei Gott selbst oder auch sein Sohn "Mensch" genannt wird. Die Identifizierung von Mensch und

15 Vgl. A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, s. o. S. 289 - 311.

16 Ev. Aeg. III 49, 8 - 16 ~ IV 61, 8 - 18. Dort erscheint der Gott "Mensch" als himmlischer Adamas, um den Mangel zu beseitigen.

Menschensohn entspricht der von Gott und Gottessohn. Die Aufgabe des Erlösers, die Jesus Christus zu erfüllen hat, wird bei der kosmologischen Sicht der Soteriologie in einen viel weiteren Rahmen als im Christentum gestellt. Das führt zur Aufspaltung der Handlung in verschiedene Arbeitsgänge und zur Einführung zahlreicher Mythengestalten. Das Handeln Jesu Christi wird auf gewisse Ereignisse und Tätigkeiten beschränkt; doch können noch Überlappungen von Jesus mit anderen Mythosfiguren nachgewiesen werden, die zeigen, daß das manichäische System gegenüber dem christlichen Kern sekundär ist.

Die große Selbstoffenbarung Gottes ist bei Mani nicht wie in der Großkirche und auch in gewissen gnostischen Systemen Christus, sondern der "Erste Mensch"[17]. Dieser Umstand hat die Frage laut werden lassen, ob nicht das mythologische Geschehen, das an ihm zu beobachten ist, ein konstitutiver Bestandteil gnostischen Denkens überhaupt ist, das in Stellen wie Rom 5,12, 1 Cor 15,20 und 44-49 entweder Einfluß auf Paulus geübt hat oder doch in der Auseinandersetzung mit Gnostikern von ihm für sein theologisches Ziel umgestaltet worden ist[18].

Der Apostel begründet seine These zur Auferstehung von den Toten[19] damit, daß hier auf Erden nur ein psychischer Leib gesät wird, daß aber bei der Auferweckung ein pneumatischer zu finden sei. Das Alte Testament besage das durch Gen 2,7: ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν , wobei

17 Vgl. z.B. Evangelium veritatis NH I,3; 2. Logos des großen Seth NH VII,2. Demgegenüber ist der "Erste Mensch" im Johannesapokryphon die Barbelo (NH II 25, 7 = III 7, 23 = BG 27, 19).

18 W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (3. Aufl. Göttingen 1969), S. 66ff.

19 Zur Interpretation von Rom 5, 12ff und 1 Cor 15 vgl. auch die umfangreiche Arbeit von E. Brandenburger, Adam und Christus. Neukirchen 1962. Bei sorgfältiger Bemühung um den religionsgeschichtlichen Hintergrund erkennt der Verfasser zwar die Bedeutung des jüdischen Hintergrunds, kann sich aber von der gnostisierenden Schule, die nachchristliche Quellen für Paulus heranzieht (Mandäer), nicht genügend trennen.

er allerdings das Zitat zu einem Theologumenon umgestaltet und erweitert. Dabei wird ὁ ἄνθρωπος zu ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ verändert, weil ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν angeschlossen wird (1 Cor 15,45). Der Gegensatz seelisch - geistlich wird durch die Vergleichung von Adam und Christus dargestellt. V. 47 erklärt das noch deutlicher: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ . Zwei Menschen stehen sich gegenüber, die zeitlich einander folgen, der erste und der zweite Mensch. Dieser zweite ist aber zugleich der letzte. ὁ ἔσχατος kann hier entweder einfach ein Synonym zu ὁ δεύτερος sein, es kann aber auch terminologisch die Endgültigkeit eschatologischen Geschehens zum Ausdruck bringen. Die zeitliche Anordnung des Heilsgeschehens ist gleich wichtig der qualitativen Beurteilung. Der irdische Mensch wird von der Seele belebt. Paulus sieht in dieser Tatsache aber eine Begrenzung. Er hat das ja bereits 1 Cor 2,14 deutlich zum Ausdruck gebracht: "Der psychische Mensch nimmt nicht an, was vom Geist Gottes kommt". Darum liegt ein grundsätzlicher Vorrang im Besitz des belebenden Geistes. Außerdem wird die Herkunft aus dem Staub durch die vom Himmel her überboten. Diese Bezeichnung Jesu Christi als ἐπουράνιος und die Angleichung seiner Gemeinde an ihn weist auf das heilsgeschichtliche Geschehen auf Erden hin. Die Benennung erster und zweiter Mensch erklärt sich also vollkommen im Rahmen der Dialektik, mit der Paulus seine These "erst psychisch, dann pneumatisch" lösen will. Die Argumentation, die den Aufstieg vom Geringeren zum Höheren darlegt, wird bereits in V. 35-44 begonnen.

Paulus braucht für den Fall, daß ihm Vorstellungen von einem himmlischen Menschen bekannt waren, die er als Material zur Bildung seines Modells verwendete, diese durchaus nicht in der Auseinandersetzung mit Gnostikern oder einer

häretischen Gruppe von diesen übernommen zu haben. Vielmehr können die Theologumena aus seiner Kenntnis der jüdischen Tradition und Exegese stammen. Schließlich hatte er ja nach Damaskus seinen theologischen Besitz als Pharisäer auf Christus hin neu auszurichten, aber nicht wegzuwerfen. Christus als himmlischer Mensch läßt an seine Präexistenz und die damit verbundene Schöpfungsmittlerschaft denken, von der ja im Neuen Testament auch bei Paulus die Rede ist. Dann müßte allerdings der himmlische Mensch der erste und nicht der zweite sein. Eine solche Auffassung von zwei von Gott geschaffenen Menschen findet sich ja bei Philon, der Gen 1,26 und Gen 2,7 als zwei verschiedene Handlungen interpretiert. Nach Gen 1,26 wird als erster Mensch eine Person geschaffen, die "nach dem Bilde Gottes und seiner Ähnlichkeit" gemacht ist. Diese Ebenbildlichkeit bezieht sich nach Philon nicht auf eine menschliche Gestalt Gottes oder des Menschen. Hier entsteht ein Idealmensch, während Gen 2,7 von dem irdischen Menschen spricht[20]: "Hiermit zeigt er ganz klar, daß ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbild Gottes geschaffen war; denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee oder ein Gattungsbegriff oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich". Wenn man eine solche Theologie von zwei Menschen wie die angeführte als Hintergrund der Paulusstelle ansehen will, wäre der zweite Mensch von 1 Cor als der himmlische eigentlich der erste, würde aber zum zweiten, weil er

20 De opif. mundi 134 (Übersetzung nach J. Cohn).

als eschatologischer zeitlich zum zweiten wird, der die Erlösung schafft. Er wäre also ursprünglich der Urmensch, an den gewisse gnostisierende Theologen glauben. Doch Paulus hat sich bei der Neuformulierung seiner Theologie um den Nachweis bemüht, daß Christus Ursprung und Ziel ist[21]. Er tritt für ihn an die Stelle der Weisheit bzw. der Tora als Schöpfungsmittler. Aber weil das Problem die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus, der ihm erschienen war, ist, muß er in ihm den eschatologischen Erlöser sehen, der Sünde und Tod überwunden hat. Die Entsprechung erster Mensch - zweiter Mensch, irdischer Mensch - himmlischer Mensch, psychischer Mensch - pneumatischer Mensch erfordert für die Heilsgeschichte die von Paulus angewandte Zählung. Das gilt auch für 1 Cor 15, 21-22: "Denn durch einen Menschen kommt der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle zum Leben erweckt". Breit ausgeführt ist die Grundlage für diesen verheißungsvollen Glauben in der Konzeption von Rom 5. Nachdem die Gewißheit der Versöhnung in V. 11 ausgesprochen worden ist, wird in V. 12ff. Adams verhängnisvolle Übertretung und ihre Folge, der Tod, mit dem Werk des einen Menschen Jesus konfrontiert. Wieder hat dieser erlösende Mensch eschatologische Bedeutung. Adam war für ihn, den kommenden, der (Anti)typ (τύπος τοῦ μέλλοντος). Der präexistente Christus erscheint in der Zeit der Erfüllung auf Erden[22]. Religionsgeschichtlich braucht man für diese Gedanken, auch wenn man die Deuteropaulinen hinzunimmt, nicht auf den Gnostizismus zurückzugehen, sondern die Grundtendenz des Paulus ist auch hier die Umgestaltung seines jüdischen Glaubens zu einem christozentrischen. Der präexistente

21 1 Cor 8. 6.

22 Gal 4. 4.

Christus tritt, wie schon gesagt, als Schöpfungsmittler an die Stelle der Weisheit oder der Tora, die im palästinischen Judentum an deren Stelle getreten war. Die Sünde Adams, die durch die Tora nicht zu bewältigen ist, wird durch den Erlöser Jesus Christus überwunden. Für einen Menschen, der selbst frommer Jude gewesen war und die Tora als schaffende und erhaltende Größe voll angenommen hatte, mußte die Frage entstehen, welche Rolle sie in Wirklichkeit spielt. Sie wird nicht gestrichen oder übergangen, sondern sie wird eingebaut, indem sie bei der Beantwortung der Heilsfrage auf ihren historischen Bereich beschränkt wird. Vom Nomos, den Moses gebracht hat, kann παρεισῆλθεν gesagt werden. Doch das Gesetz Gottes als die Summe seines Willens bleibt erhalten. So erhält das Gesetz einen vertieften Inhalt. Es ist νόμος πνευματικός als νόμος τοῦ Χριστοῦ [23].

Bei Mani haben wir, ähnlich wie bei Philon, zwei Menschen; die Differenzierung ist aber ganz radikalisiert. Der himmlische Mensch ist Sohn Gottes[24], der irdische Adam aber ist nicht ein Geschöpf des Willens Gottes. Vielmehr tritt in seiner Gestaltung gerade der Widerstand gegen Gott hervor. Das pluralische Handeln[25] wird von Helfern auf Feinde Gottes umgedeutet. Als Helfer, die allerdings die Verantwortung für Mängel zu tragen hätten, werden an der Erschaffung des Menschen beteiligte Götter schon von Platon genannt[26]. Der Erste Mensch bei Mani ist ein Angehöriger der himmlischen Welt, während

23 Rom 7, 14; Gal 6, 2.

24 Der Adamas der Gnostiker, der entweder Gott oder Gottessohn ist, erhält bei Mani nur eine Nebenrolle. Als einer der Söhne des Lebendigen Geistes hat er das aus dem Meer auftauchende Ungeheuer niederzuwerfen. Vgl. Gnosis III, S. 107.

25 Gen 1, 26: Lasset uns einen Menschen machen ...

26 Plat., Tim. 41 a-d; vgl. P. Boyancé, Dieu cosmique et dualisme, in: Le origini dello gnosticismo, hrsg. v. U. Bianchi (Leiden 1967), S. 340 - 356.

der irdische Mensch ein Glied des Kosmos ist, dessen Rettung durch die Fortpflanzung des Menschen gehemmt werden soll.

Der Erste Mensch bei Mani wird mit einer Rüstung versehen, die auch den Namen "Söhne des Urmenschen" führen kann. Es handelt sich um fünf Elemente: Aër, Licht, Wind, Wasser, Feuer. Sie können kollektiv auch als "Lebendige Seele" bezeichnet, ja auch mit dem Ersten Menschen in eins gesetzt werden. Nicht nur gnostische Motive, sondern auch philosophische Gedanken tragen hier in der Vorstellung von den Elementen zur Konstruktion des manichäischen Mythos bei. Der stoische Monismus entspricht der Homogenität des Lichts. Man könnte von Materialismus sprechen, wird aber eher wie moderne Neugnostiker[27] Geistelemente in den Lichtteilen sehen müssen. Wenn man die Mischung von Licht und Finsternis beurteilen will, so kann man an die stoischen zwei ἀρχαί , ungeformte Hyle und Logos, denken. Wie in der Großkirche Christus sowohl Sieger als auch Leidender ist, so hat auch Mani den Kampf zwischen Licht und Finsternis zu einem Sieg und einer Gefangenschaft für das Licht werden lassen. Der Sieg bedeutet noch keine endgültige Unterwerfung; es handelt sich nur um eine Lähmung bzw. Fesselung der Finsternis. Der Erste Mensch und seine Söhne werden gefangengenommen, zugleich aber die Finsternis durch sie gelähmt. Am Ersten Menschen wird besonders sein Wirken als Kämpfer betont, bei den Elementen ihres Leidens gedacht. Diese Teilung ermöglicht es, dem historischen Ablauf des mythischen Geschehens gerecht zu werden. Denn die Leidenszeit des Ersten Menschen ist ja ungleich kürzer als die der Lebendigen Seele. Zugleich wird durch die Teilung aber auch beidem, dem Kampf und dem Leiden, stärkeres Gewicht

27 Vgl. J.E. Charon, Tod, wo ist dein Stachel?, Wien 1981; R. Ruyer, Jenseits der Erkenntnis, Wien 1977.

beigelegt[28].

Um den Ersten Menschen zu befreien, macht sich der Lebendige Geist auf, der nach dieser Heimholung die Finsterniswelt überwindet und aus der zurückgebliebenen Mischung die Welt schafft. Da es sich hierbei um Ereignisse im Weltall handelte, die den Sohn Gottes als Ersten Menschen erscheinen ließen, die Welt aber noch nicht geschaffen war, folgt die Aufgabe des Schöpfungsmittlers erst dem Auftreten des Ersten Menschen. Der Lebendige Geist als von Gott entsandter Demiurg vollzieht also eine Aufgabe, die nach christlicher Theologie Christus obliegt. Man vergleiche, was im Diognetbrief von Christus gesagt wird[29]: "Aber er, der wahrhaft allmächtige und allschaffende und unsichtbare Vater, er hat die Wahrheit und den heiligen und unbegreiflichen Logos den Menschen eingepflanzt und in ihren Herzen befestigt. Er hat nicht, wie man vermuten könnte, den Menschen einen Diener gesandt oder Boten oder Archonten oder einen von denen, die irdischen Pflichten nachkommen, oder einen derer, die mit Walten im Himmel betraut sind, sondern ihn, den Erbauer und Schöpfer (τεχνίτης, δημιουργός) des Alls, durch den er die Himmel geschaffen hat, durch den er das Meer in seine Grenzen eingeschlossen hat, dessen Geheimnisse zuverlässig alle Elemente bewahren, von dem ‹die Sonne› die Maße für die Läufe des Tages zu bewahren genommen hat, auf dessen Gebot der Mond nachts scheint, dem die Sterne gehorchen, wenn sie dem Lauf des Mondes folgen, durch den alles geordnet und begrenzt und dem alles unterworfen ist, die Himmel und, was in den Himmeln ist, die Erde und, was auf der Erde ist, das Meer

28 Daß bei der engen Verbindung von Erstem Menschen und Elementen diese Teilung nicht immer scharf durchgeführt wird. versteht sich von selbst.

29 Diogn. 7. 2f.

und, was im Meer ist, Feuer, Aër, Abgrund, was in der Höhe, was in der Tiefe, was dazwischen ist. Diesen sandte er zu ihnen". Allerdings gilt nicht das Folgende: "Ob es wohl, wie einer der Menschen denken werde, mit Tyrannis, Furcht und Schrecken geschieht? Nein". Vielmehr ist der Lebendige Geist im manichäischen Mythos im Kampf mit den Archonten sehr grausam, wenn er aus ihren Leibern die Himmel macht, andere an das Rad der Gestirne heftet usw., muß er ihnen doch die Lichtelemente rauben.

Die Ausläuterung der Elemente aus dem Kosmos ist bei Mani ein sehr komplizierter Prozeß geworden, der in mehrere Stufen aufgeteilt ist. Zunächst hat bei der Weltschöpfung der Lebendige Geist selber gewisse Mengen der Finsternis abgesondert[30]. Besonders wichtig ist aber die Herstellung von Sonne und Mond aus Licht. Diese Himmelskörper, die ja in der griechischen Kosmologie einen besonderen Rang durch ihre Qualität einnehmen, werden mit mythologischen Personen besetzt. Wie bei der Beurteilung der Elemente auf die griechische Philosophie zu verweisen war, ist bei der Einteilung des Kosmos an die aristotelische Teilung von sublunarer und translunarer Welt zu denken. Denn die Elemente werden über die Milchstraße zum Mond und von dort zur Sonne geleitet. Die Galaxie[31] führt den eigenartigen Namen "die Säule der Herrlichkeit, der vollkommene Mann". Vielleicht sollte man das ϩⲁϒ der koptischen Texte mit "Glanz" übersetzen. "Säule des Glanzes" gibt in parthischen Texten den Helligkeitscharakter der Milchstraße wieder. Anaxagoras und Demokrit sehen

30 Z.B. die drei Fahrzeuge; vgl. Keph. Kap. 42 (S. 106.21 - 111.17), Kap. 43 (S. 111.18 - 113.25) und Kap. 45 (S. 116.1 - 117.9). Damit übt der Lebendige Geist eine richterliche Tätigkeit aus.

31 W. Gundel, Galaxias, Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie d. class. Altertumswiss. VII, Sp. 560 - 571.

in ihr eine Ansammlung kleiner Sterne. Nach Parmenides ist aus ihr Sonne und Mond ausgeschieden worden. Diese Tradition kann die Grundlage für Manis Anschauung gebildet haben. Auf der Milchstraße, die den Weg der Himmlischen empor zu Zeus bildet, steigen die Seelen zum Himmel empor, da ja das wissenschaftliche Weltbild den Hades dorthin verlegt hatte[32]. Schon die Pythagoräer sollen sie als Aufenthaltsort der Seelen angesehen haben. Es sei auch auf Somnium Scipionis 16 verwiesen: "ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem vides - erat autem is splendidissimo candore inter flammas circus elucens -, quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis". Die Säule der Herrlichkeit wird sehr oft zusätzlich als "der vollkommene Mann" bezeichnet. Damit greift Mani auf einen Terminus aus der Theologie der Deuteropaulinen zurück. Eph 4,11ff. ist die Rede vom Bau der Gemeinde Christi; V. 13f. heißt es: "bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zu einem vollkommenen Mann, zum Maße der Reife der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig sind, hin und hergetrieben von jedem Wind der Lehre durch das Würfelspiel der Menschen, durch Schlauheit zur (oder: entsprechend der) Arglist der Irrlehre". Das Ziel ist eine sichere und nicht von Irrtum geschädigte Glaubenserfahrung und Erkenntnis des Gottessohnes. Betroffen ist die Gesamtheit der Gläubigen, die eine Einheit bilden sollen. Diese Einheit wird appositionell als "vollkommener Mann" bezeichnet, dem eine weitere Apposition folgt: "zum Maße der Reife der Fülle Christi". Der Sinn ist zunächst einfach der, daß die Gemeinde in ihrer Einheit

32 M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II (2. Aufl. München 1961), S. 240.

einem volljährigen Mann gleichen soll, als dessen Maß Christus angegeben wird. Zwei Vorstellungen verbinden sich in diesen Versen. Der Gegensatz erwachsen - nicht erwachsen ist durch den Wunsch bezeugt, nicht unmündig zu sein. Er wird zur Verdeutlichung des Wunsches gebraucht, daß die Kirche "die Fülle Christi" erreichen möge. Der τέλειος ἀνήρ ist an unserer Stelle die in Christus zusammengefaßte Kirche, also eine Kollektivgröße. Kein Wunder, daß Mani im "vollkommenen Mann" eine solche Kollektivgröße von Seelen erblicken konnte, noch dazu, wenn diese zum Mond strebten, in dem ja Christus residiert. Das könnte man mit Col 1,18 vergleichen, wo Christus als Haupt des Leibes der Gemeinde bezeichnet wird. Col 1,28 wird auch von der Vollkommenheit des Menschen (ἄνθρωπος , nicht ἀνήρ !) gesprochen; doch geht es hier nicht um die Gesamtgemeinde, sondern um die Belehrung eines jeden Menschen, damit er vollkommener Christ werde.

Die Säule der Herrlichkeit, der vollkommene Mann, bildet bei Mani das Verbindungsglied zwischen Kirche und Mond[33]. Dadurch daß sie die gereinigten Elemente zusammenfaßt, schafft sie einen festen Halt im Kosmos. Sie wird deshalb als Fels bezeichnet[34]: "Der erste Fels ist die Säule der Herrlichkeit, der vollkommene Mann, der vom herrlichen Gesandten berufen worden ist und den er in die Zone gesetzt hat. Er hat sich von unten nach oben ausgedehnt, hat die ganze Welt getragen, ist der Erstling aller Lastträger durch seine Kräfte geworden, hat sich durch seine Festigkeit aufgestellt und alle Dinge drunten und droben befestigt". Im manichäischen Psalmbuch begegnet die Charakterisierung "die Kraft Gottes, die

33 Keph. 20, 21 - 27. Hier wird der Erste Mensch als Resident im Mond genannt. Zum Verhältnis Erster Mensch - Jesus vgl. u. Anm. 39.

34 Keph. 155, 10 - 16.

das All trägt"[35]. Die Eigenschaft als tragende Größe verschafft der Säule der Herrlichkeit auch den Namen "der große Omophoros" im Gegensatz zum Atlas (= Omophoros), dem 5. Sohn des Lebendigen Geistes. Eine Funktionsbezeichnung erhält sie aber nicht nur im Koptischen, sondern auch in mittelpersischen Texten. Die mythologische Benennung Srōšahrāy "der gerechte Srōš"[36] spielt wohl auf die Tätigkeit der Säule als richtende Größe an. Denn Srōš befindet sich in der Lehre Zarathustras in der Umgebung des Mitra als Richter; er wird direkt als Aspekt des Mitra angesehen[37]. Wie die Galaxie in ihrer Eigenschaft als Weg der Erlösung mit Jesus und dem Ersten Menschen verbunden ist, wird im koptischen Psalmbuch sichtbar. Sie wird als Stätte genannt, wo Jesus die Reinigung vornimmt[38]: "O Heiland (σωτῆρ), Sohn Gottes, [nimm] mich eilends zu dir, wasche mich ab mit dem Tau der Säule der Herrlichkeit". In einem anderen Psalm wird Jesus angeredet[39]: "Vollkommener Mensch, Hafen meines Vertrauens, erhebe dich! Du bist der Erste Mensch, mein wahrer Aufnehmer, erhebe dich!" In einem weiteren Jesuspsalm wird dieser in einem Abschnitt, der ihn charakterisiert, auch direkt mit der Säule gleichgesetzt[40]:

"Jesus ist die erste Gabe, die geschenkt wurde.
Jesus ist die Blume des heiligen Vaters.
Jesus ist das erste Sitzen auf den Leuchtern.

35 Ps.-B. 133, 24f.

36 Gnosis III, S. 63.

37 G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965), S. 82.

38 Ps.-B. 103, 34ff.

39 Ps.-B. 88, 12f.

40 Ps.-B. 59, 17f.; vgl. auch W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (Berliner Turfantexte XI, Berlin 1981), S. 115.

Jesus ist der vollkommene Mensch in der Säule[41].

Jesus ist die Auferstehung der Toten in der Kirche".

Die Identifizierung Jesu mit dem Ersten Menschen und seine Zurückführung auf den Anfang des Alls, auf die Leuchter Sonne und Mond, seine Identifizierung mit der Säule der Herrlichkeit und als Erwecker der Toten erweist den ganzen Abschnitt vom Entstehen des Ersten Menschen bis zur Belehrung des irdischen Menschen als eine Aufspaltung der Christologie in einzelne Aufgabenbereiche. Die durch die Erschaffung von Sonne und Mond angelegte Erlösungsmaschinerie bedurfte noch der Personen, die sie bedienten. Der manichäische Mythos setzt in die Sonne den Dritten Gesandten. Der Erste Mensch war der erste Gesandte, der Lebendige Geist der zweite; nun tritt ein weiterer hinzu, der keinen besonderen Namen erhält, sondern der Gesandte par excellence bzw. eben der dritte ist, damit die Harmonie erfüllt ist; bildeten doch der Vater der Größe, die Mutter des Lebens und der Erste Mensch die erste Trias, der Geliebte der Lichter, der Große Baumeister und der Lebendige Geist die zweite. Während Mani im Syrischen sich mit der Funktion des Dritten Gesandten begnügt, gebraucht er in iranischen Texten sowohl einen Funktionsnamen anderer Art, nämlich Rōšnšahryazd "der Gott, dessen Reich das Licht ist", als auch einen Götternamen, Narisah, der Götterbote ist, aber auch durch seine Schönheit die Dämonen verführt. An seine Stelle tritt im Osten der Sonnengott Mitra, da der Dritte Gesandte ja im Schiff der Sonne sitzt. In Nordafrika wird er durch Christus ersetzt. Der Dritte Gesandte wird auch noch mit zwei anderen Figuren oder Figurengrup-

41 Die Annahme, Christus sei eine kolossale, zwischen Himmel und Erde stehende menschliche Gestalt, findet sich bereits bei Elkesai. Mani könnte diese Vorstellung mit der paulinischen Tradition vom vollkommenen Mann, die er über Markion kannte. kombiniert haben. Vgl. Epiphan., adv. haer. 30, 17, 6.

pen verbunden. Wenn man konsequent sein will, genügt er ja auch allein nicht, weil durch ihn nur die Sonne besetzt ist, aber auch der Mond besetzt werden muß. Dies geschieht durch die Heranziehung Jesu. In den iranischen Lehrschriften bedient man sich wieder einer Funktionsangabe als Name: Chradēšahr-yazd "der Gott, dessen Reich der Verstand ist". In allen anderen Texten wird "Jesus der Glanz" gebraucht. Er wohnt mit der Lichtjungfrau und dem Nus im Schiff des Mondes. Anstelle des Nus begleitet ihn aber auch der Erste Mensch[42]. In einer Aufzählung der Erlösungsstationen findet er sich zwischen der Säule der Herrlichkeit (Galaxie) und dem Dritten Gesandten (Sonne), also im Mond[43].

Nach seiner Heimkehr in die himmlische Heimat kehrt der Erste Mensch doch wieder in die Welt zurück, um die Lebendige Seele zu befreien[44]. Er handelt hier wie der Jesus des Neuen Testaments, der nach Leiden und Auferstehung siegreich zum Vater kommt, aber andererseits "bis an der Welt Ende" bei seinen Gläubigen bleibt. Auch dieser Parallelismus spricht dafür, daß Mani die Person Jesu Christi in seinem Mythos aufgeteilt hat. Das ist ihm freilich nicht mit letzter Konsequenz gelungen. Die freigebige Angleichung der Nomenklatur in der Mission macht es zudem nicht immer einfach, missionarische von konstitutiven Veränderungen zu unterscheiden. Verkürzungen der Mythologie scheinen manchmal rein missionarische Gründe zu haben. Durch die vermehrte Anzahl der erhaltenen Quellen ließ sich aber feststellen, daß solche Verkürzungen keine Veränderung des Inhalts, sondern nur eine Zurückführung des breiter ausgeführten mythologischen Systems auf

42 Keph. 37, 1f.; 82. 33f.

43 Keph. 176, 4f.

44 Weil der Erste Mensch damit ja einen Teil von sich selber erlöst, erweist er sich echt als salvator salvandus.

eines darstellt, das den theologischen Inhalt auch genügend zum Ausdruck bringt. Obgleich in den koptisch-manichäischen Texten die Stellung Jesu durchaus genügend beschrieben ist, ist im nordafrikanischen Manichäismus, den Augustin kannte, die mythologische Figur Jesus wesentlich erweitert. In ihm wird das leidende Licht als Jesus patibilis, der in Sonne und Mond befindliche Christus als virtus und sapientia dei angesehen. Daß die leidenden Elemente nicht erst von der manichäischen Mission unter den Christen als der Leib Jesu betrachtet wurden, ist, wie bereits erwähnt[45], schon für Mani bezeugt. Ein besonderes Zeugnis legt dafür die manichäische Deutung von Mt 25,31 ff. ab, die in der Schrift Manis an den persischen Großkönig, dem Schābuhragān[46], erhalten ist. Chradēšahryazd, der mit dem Menschensohn (märdan pusar), also Jesus, gleichgesetzt ist, begründet das Urteil über Gerechte und Ungerechte damit, wie sie sich ihm gegenüber verhalten haben. Dabei ist mit Gutes oder Böses an Jesus tun gemeint, wie die Menschen die Lichtelemente behandelt haben, d.h. ob sie in genügendem Maße der manichäischen Ethik gemäß gelebt haben. Die Lehre von der Einheit Jesu mit den Lichtelementen ist auch nach dem Osten getragen worden, so daß sie im chinesischen Hymnenbuch ebenfalls zu finden ist[47].

War Gott Herr über die himmlische Welt, die ungeschaffen ist, so war er doch auch Schöpfer des Kosmos. Wie bei Platon ist ein δημιουργός am Werk, der ein Modus von ihm

45 S. o. S. 588.

46 Gnosis III, S. 236f.

47 V. 254: Denn sie sind Jesu Fleisch und Blut.
Wer immer ihrer bedarf, kann sie nach seinem Belieben nehmen.
Doch ist er leer und trügerisch und undankbaren Herzens,
dann ist auch Jesus machtlos und es gibt keinen Schneeweg.
(Übersetzung nach H. Schmidt-Glintzer, Chinesische Manichaica. Wiesbaden 1987, S. 43.)

ist. Mit dieser positiven Stellung zum Schöpfergott unterscheidet sich Mani von gewissen anderen Gnostikern, insbesondere von Markion, dem er doch sonst soviel verdankt[48], aber nicht vom Christentum. Zur Schöpfung des Menschen nimmt er dagegen eine negative Stellung ein. Der Mensch ist durch obszöne Handlungen der Archonten ein sarkisches Wesen, in dem Teile der Lebendigen Seele gefesselt sind. Er bedarf deshalb der Gnosis, durch die er erkennt, wie es um ihn steht. Solche Information erhält er durch Jesus. Man könnte zunächst annehmen, daß hier Jesus als Lehrer auf das manichäische mythische System aufgepfropft sei. Doch zeigt seine Identität mit den Elementen und seine kosmologische Siegerstellung in Sonne und Mond, daß er in viel tieferem Maße hinter all dem Geschehen steht. Mythologisch wird das so ausgedrückt, daß er in der Säule der Herrlichkeit, dem vollkommenen Mann, erglänzte, herabkam und in der Welt erschien[49]. Schon nach griechischer Vorstellung benutzten die Götter die Milchstraße als Weg hinab zur Welt. In dem gnostischen Text Nag Hammadi VII,2 "Der zweite Traktat des großen Seth" findet sich eine entsprechende Handlung. Der Erlöser wird aus dem Lichtreich herabgesandt, um in der Welt verstreute ἔννοιαι (Gedanken in hypostasiertem Sinne) aus ihr zu sammeln und zu befreien [50]. Dieser Abschnitt des manichäischen Mythos läßt an Eph 5,11 ff. denken. Dort wird aufgerufen zur Trennung von der Finsternis und zur Hinwendung zum Licht. Die Verbindung von Offenbarung und Licht weist auf das in Christus kommende

48 Ich halte die Person, die Keph. 13, 30f. als "wirklicher Gerechter" bezeichnet wird, durchaus für Markion, da sie gerade mit der Reichgottespredigt verbunden wird. Es handelt sich nicht um Elkesai. Die Ausdrucksweise zielt auf eine dialektische Überbietung des Judenchristentums ab.

49 Keph. 37, 3ff.

50 NH VII 50, 1ff.

Licht hin. Gerade wenn V. 14 "Wache auf, der du schläfst[51], und steh auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten" ein altchristlicher Taufspruch sein sollte, würde in einer Häresie, die eine Wassertaufe ablehnt, dieser Wortlaut auch Ausgangspunkt für Gnosis als Spiritualisierung der Taufe sein.

Daß Jesus und Erster Mensch, die ja beide Sohn Gottes sind, auch ausgetauscht werden, beweist das persische kosmogonische Fragment[52]. In ihm wird der Mensch von Ohrmizd, wie der Erste Mensch in gewissen iranischen Texten heißt, über sein Wesen belehrt. Auch in diesem Hymnus ist die Folge die Auferstehung. Man wollte die Rolle als Erlöser, die der Erste Mensch in dieser Darstellung spielt, ihn auch konsequent bis zu Ende spielen lassen.

Die Belehrung hat in den Augen der Manichäer eine grundlegende Auswirkung auf die Existenz des Menschen. Auch die manichäische Anthropologie knüpft an die paulinische Botschaft an[53]. Aus dem Alten Menschen wird bei Mani durch die Gnosis der Neue Mensch. Auch in diesem Fall wird von Mani das spiritualisiert, was Paulus von dem Tauferlebnis des Christen aussagt. Rom 6,3 ff. ist von der Auferstehung die Rede, die sich aus der Taufe auf Christi Tod ergibt: V. 6 "wenn wir erkennen, daß unser Alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde beseitigt werde". Und Col 3,9 f.: "Leget ab den Alten Menschen mit seinen Werken, ziehet aber an den Neuen (νέος), der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat". Das Bild des Schöpfers

51 Vgl. die auf S. 603 f. zitierte Stelle aus dem manichäischen Psalter, in der Jesus als die Auferstehung der Toten bezeichnet wird.

52 S 9; vgl. Gnosis III, S. 121 - 123.

53 Das hat bereits K. Holl in seinem Aufsatz "Urchristentum und Religionsgeschichte" (Gesammelte Aufsätze II: Der Osten, Tübingen 1928), S. 1 - 32, gesehen. Vgl. auch H.H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Leipzig 1927), S. 93, Anm. 1.

ist Christus. Eph 4,20 ff.: "Ihr aber habt Christus nicht so kennengelernt, insofern ihr ihn ja gehört habt und in ihm unterrichtet worden seid, - weil Wahrheit in Christus ist -, daß ihr ablegen sollt den Alten Menschen, wie er in eurem früheren Wandel (sichtbar ist), der in den Begierden der Täuschung vergeht, daß ihr aber erneuert werden sollt im Geist eures Sinnes und den Neuen (καινός) Menschen, der nach Gott geschaffen ist, anziehen sollt in wahrer Rechtschaffenheit und Frömmigkeit". Im Diognetbrief wird der Leser zur Reinigung aufgefordert, durch die er ein Neuer Mensch wird wie am Anfang der Schöpfung[54]. Nicht nur für das Individuum gelten aber diese Sätze. Schon der Plural in der Anrede weist auf die Gesamtheit der Gemeinde hin. Das kam schon in der erwähnten Stelle Eph 4,13[55] zum Ausdruck, wo die Gläubigen als ἀνὴρ τέλειος vereinigt werden sollten; ihr entspricht 2,15 die Vereinigung der Gemeinde als καινὸς ἄνθρωπος. Bei Mani findet sich das Gegenüber von Alter und Neuer Mensch besonders in den Lehrvorträgen, sowohl in den koptischen Kephalaia als auch im chinesischen Traktat. Aber auch in den Hymnen begegnen uns interessante Stellen. Im besonderen ist es der Nus, der den Menschen verwandelt. Deswegen kann es heißen: "der Neue Mensch, in dem der Nus Gestalt gewinnt"[56]. In einem langen Kapitel, das über den Nus handelt[57], wird die Fesselung der Seele durch die Sünde dargestellt. Der ganze Vorgang wird dabei verglichen mit dem kosmischen Geschehen, weil der Mensch ja ein Mikrokosmos ist[58]. Die Sünde wohnt

54 Diogn. 2,1; 11,4; 12,3.

55 S. o. S. 601.

56 Keph. 269, 19f.

57 Kap. 38: Keph. 89 - 102.

58 Diese Art der Betrachtung ist besonders beliebt auch im chinesischen

im Körper, aber der Licht-Nus vertreibt den Alten Körper und fesselt die finsteren Elemente, so daß die befreiten Lichtelemente den Neuen Menschen bilden können. Dieses Geschehen wird bis in Kleinigkeiten durchspekuliert. In einem Psalm wird der Neue Mensch mit einem Arzt verglichen, der schwere Geschwüre beseitigt mit Hilfe von Medizin und medizinischem Gerät; dafür dienen die Bücher Manis[59]. Ganz im paulinischen Stil heißt es in einem Bemapsalm, der an den Parakleten gerichtet ist[60]: "Sei gegrüßt, o Auferstehung der Toten, o neuer Äon der Seelen, der uns den Alten Menschen ausgezogen und uns den Neuen Menschen angezogen hat". Wie intensiv man sich auch im Westen mit dieser Gegenüberstellung befaßt hat, zeigt Faustus von Mileve[61], der die paulinischen Stellen zum Beweis dafür heranzieht, daß es zwei verschiedene Körper gibt, von denen nur der "Neue" von Gott geschaffen ist. Die Nähe, die Mani, der Nus und Jesus in der manichäischen Anthropologie zueinander besitzen, beweist uns, wie auch bei diesen Vorstellungen Jesus Christus einen ursprünglichen Charakter hat.

Mani hatte sicher in seiner Jugend und durch seine Herkunft mancherlei religiöse Strömungen kennengelernt; Judenchristentum gnostischer Prägung war die Heimat seiner Kindheit; Iranisches mag durch seine Abstammung an ihn herangetragen worden sein. Der Welt des Buddhismus ist er im Osten Irans und in Indien auf seinen Reisen begegnet. Vielleicht ist sein schroffer Dualismus von iranischem Gedankengut beeinflußt, ebenso wie gewisse Modelle, z.B. der Große Krieg, die Mythologie der persischen Lehrtexte und Vorstellungen vom Aufstieg

Traktat; vgl. Un traité manichéen retrouvé en Chine, ed. E. Chavannes - P. Pelliot, Journ. Asiatique 1912, S. 27ff.

59 Ps.-B. 46, 18ff.

60 Ps.-B. 25, 12ff.

61 Augustin, contr. Faustum 24,1 (CSEL 25, 717ff. ed. Zycha).

der Seele. Aus Indien mag ihm die Seelenwanderung, die er schon aus griechischer Philosophie kannte, bestätigt worden sein, ebenso wie die Ablehnung der Arbeit für die Electi. Doch die Grundtendenz des Mythos, der seinen Glaubensinhalt zentral wiedergibt, ist, wie m.E. die dargelegten Beobachtungen zeigen, ein gnostisches Christentum, das in großer Schau den Weg des Sohnes Gottes mannigfaltig inkarniert als Schöpfer und Erlöser darstellt, um durch seine Gnosis und die aus ihr gezogenen Konsequenzen zum Vater geführt zu werden.

DAS BÖSE IN DER LEHRE DES MANI UND DES MARKION

In dem einleitenden Vortrag haben wir von dem grundsätzlichen Gegensatz von Gut und Böse gehört. Es ist jetzt meine Aufgabe, ihn in der Theologie von gnostischen Gruppen zu umreißen, die als Kirchen die Erfüllung der Verheißung Jesu Christi darzubieten beanspruchten. Dabei soll Eigenschaft und Stellung des Bösen besonders beschrieben werden. Die Fülle des Materials, das der Manichäismus gerade an Originalquellen bietet, führt mich dazu, wie in der Formulierung des Vortragsthemas, die Darstellung der Vorstellung vom Bösen bei Mani der Behandlung des Gegenstands bei Markion voranzustellen. Die Quellenlage bei Markion ist ungleich schwieriger, weil alle vorhandenen Mitteilungen auf häresiologische Angaben zurückgehen, die noch dazu auf ihren jeweiligen Sitz im Leben untersucht werden müssen, insbesondere aber auch, ob Markion selbst Mani beeinflußt hat oder eine weiterentwickelte markionitische Kirche von Mani beeinflußt worden ist. Deshalb wird es zweckmäßig sein, erst im Anschluß an das manichäische Problem die geistige Lage bei Markion und den Markioniten sowie ihre Verbindung zu Mani und dem Manichäismus zu behandeln.

Markion und Mani stehen in einem kausalen Verhältnis. Wie

Erstveröffentlichung in: Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, hrsg. v. W. Strothmann (Göttinger Orientforschungen I, 24), Wiesbaden 1983, S. 18 - 35.

ich bereits vor langer Zeit ausführen konnte[1], hat Mani sein Christentum - er bezeichnet sich ja selbst als "Apostel Jesu Christi" - in einer Form übernommen, die von Markion stark angeregt war. In den Kephalaia wird vom Verfall des Christentums in der Zeit nach Paulus gesprochen und berichtet, daß "ein wahrhafter Gerechter, der zum Reich gehört" aufgetreten sei. Der Rückgriff auf eine doppelte Gerechtigkeit und die Verkündigung eines neuen Gottesreiches sind für Markion charakteristisch. Auch weitere Aussagen, ja sogar Topoi Markions begegnen in den Kephalaia.

In seinem analytischen Werk "Gnosis und spätantiker Geist" hat H. Jonas den Manichäismus bei einer Aufgliederung in Großgebilde als einen iranischen Typus bezeichnet[2]. Das geht auf das Gegenüber zurück, das Mani von Anfang an zwischen Licht und Finsternis bestehen läßt. Dafür könnten in der Tat iranische Einflüsse verantwortlich sein, denen der Religionsstifter ja auch seiner Herkunft nach ausgesetzt gewesen sein mag. Doch könnten dabei genauso dialektische Gedankengänge der griechischen Philosophie, wie sie im Platonismus vorliegen, eine Rolle spielen.

Im 120. Kapitel der Kephalaia[3] wird den Gläubigen, die alles auf einen Gott zurückführen, entgegengehalten, daß es zwei οὐσίαι , Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Leben und Tod, von Anfang an geben müsse; woher sollten sonst die im Menschen wirkenden bösen πνεύματα kommen: Lüge, Verleumdung, Magie, Diebstahl, Götzendienst, Raub, hurerische Begierde, Hab-

1 A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968), S. 202 - 221. Zur allgemeinen Information über den Manichäismus vgl. jetzt die Einleitung zu A. Böhlig - J.P. Asmussen, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus (Zürich 1980), S. 5 - 70. Die allgemein bekannten Daten des manichäischen Mythos werden im folgenden nicht mit Stellenangaben belegt.

2 Bereits in der 1. Auflage: H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis (Göttingen 1934), S. 283ff.

3 Kephalaia, Lfg. 11/12 (S. 244 - 291), ed. A. Böhlig (Stuttgart 1966), 286,24 - 288,18.

sucht u.a. quälen den Menschen und führen sogar seinen Tod herbei. Gewiß, wenn diese Laster von Gott kämen, wäre der Mensch sündlos. Wenn sie aber nicht von Gott stammen, verleumden wir Gott mit der Behauptung, alles Schlechte sei aus ihm entstanden. Und sie sind es in der Tat nicht. Das hat schon Jesus als wesensgleicher (ὁμοούσιος) Sohn Gottes verkündet, wenn er vom Wirken des πονηρός sprach[4]. Es kommt darauf an, daß der Manichäer die beiden Wesenheiten zu trennen vermag. Bereits im 2. Kapitel der Kephalaia hat Mani diese Probleme an dem schon von Markion gebrauchten Gleichnis Jesu vom guten und schlechten Baum (Mt 7, 16-20, Lc 6, 43f.) ausgeführt[5].

Als Darstellungsmittel hat Mani den Mythos gewählt, der ja im Griechentum, im iranischen Glauben und im Gnostizismus gleich beliebt war. Dieser Mythos beinhaltet die Wiedergabe eines Grundgedankens und kann über die von Mani selbst geschaffene Grundform hinaus in logizistischer Verarbeitung auf die Praxis des kosmischen Lebens bezogen und auch zur Erklärung all dessen, was der Manichäer zu seiner Erbauung und Erlösung wissen muß, ausgedeutet werden[6].

Wie das Böse nach Mani existiert und tätig ist, soll im folgenden nach Bereichen aufgegliedert werden, die zugleich mit den Epochen der Heilsgeschichte fast zusammenfallen:

1. das Böse in der Zeit vor der Erschaffung der Welt,
2. das Böse in der Kosmologie,
3. das Böse in der Anthropologie,
4. das Böse in der Eschatologie.

4 Keph. 287, 29ff.

5 Kephalaia, Lfg. 1 - 10 (S. 1 - 244), ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig (Stuttgart 1934 - 1940), 16,32 - 23,13.

6 A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrages, in: Mysterion und Wahrheit, S. 228 - 244.

1. Dem Reich des Lichts, in dem der Vater der Größe, umgeben von seinem lichten Hofstaat, residiert, steht das Reich der Finsternis gegenüber. Der konkrete Charakter mythischen Denkens bevorzugt besonders gern die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis im gleichen Sinne wie Gut und Böse. Wie das Reich des Lichts gegliedert ist, so auch das der Finsternis. Den Wohnstätten des höchsten Gottes: Nus, Denken, Einsicht, Gedanke, Überlegung, entsprechen dialektisch die gleichen Größen auf seiten der Finsternis. Da die Tierhaftigkeit besonders charakteristisch für mangelhaftes Wesen ist und gerade gewisse Tiere Schrecken einjagen können, dienen diese zur Ausmalung des Finsternisreiches. Dort bildet zugleich ein schweres Problem das Gegenüber von Einheit und Vielheit, von dem in der friedlichen Lichtwelt keine Rede ist. So steht der Hyle, auch "Gedanke des Todes" oder in iranischen Texten Āz "Begierde" genannt, eine Vielzahl von Äonen gegenüber, die einerseits ihre Einzelteile bilden, andererseits in ihrer Friedlosigkeit ein Reich darstellen, das in sich uneins ist und deshalb, wie Jesus sagt, verwüstet wird und nicht bestehen kann (Mt 12, 25 parr.). Und wenn auch durch die Flucht nach vorn, den Angriff auf das Lichtreich, eine scheinbare Einigung zustande kam, eine wirkliche Einheit konnte doch nicht erzielt werden. Darum kann es im Kapitel 52 heißen[7]: "Das Reich aber, dessen Mysteriumsgenossen in ihm gespalten sind, muß notwendigerweise verurteilt und gedemütigt werden und in die Hände des gegnerischen Reiches geraten". Besonders kraß gibt diesen Zustand Severus von Antiochia mit einem Zitat aus einer manichäischen Schrift wieder[8]. Da wird

7 Keph. 128, 15-17.

8 Les Homiliae Cathédrales (traduction syriaque de Jacques d' Edesse), Homélies 120 - 125, ed. M. Brière (Paris 1960) (PO 29) 162, 6-13; 164,10 - 166,15. Vgl. auch A. Böhlig, Gnosis III, S. 135ff.

die Finsternis mit einem Baum des Todes und seinen Früchten verglichen. Diese Mächte kannten sich nicht einmal gegenseitig und sahen sich nicht, sie hörten nur ihre Stimmen, auf die sie zugingen. Allein der Angriff auf das Lichtreich und die Sehnsucht, es zu besitzen, führte sie in eine geschlossene Front, obwohl sie sehr verschiedenartig waren.

Bei all dieser Unordnung des Finsternisreiches hatten sich Mani und seine Jünger doch eine Vorstellung konstruiert, mittels deren sie einen Überblick über die Organisation des Finsternisreiches gewinnen konnten. Den fünf lichten Elementen Luft (ἀήρ), Wind, Licht, Wasser und Feuer stellt man fünf finstere Elemente gegenüber, die als die fünf Welten der Finsternis angesehen werden: Rauch, Finsternis, Feuer, Wasser, Wind. (Die Reihenfolge schwankt für beide Reihen in den Quellen.) Eine Schwierigkeit bildet bei solcher Schilderung freilich die Tatsache, daß Licht bzw. Finsternis sowohl Bezeichnung für die sich gegenüberstehenden Welten als Ganzes als auch für eines ihrer Elemente ist. Auch der Urteufel besteht aus fünf Teufeln. So konnte es kommen, daß in Kephalaion 6 zwischen die Schilderung der Welt des Rauches und der des Feuers ein ausführlicher Abschnitt über die Welt der Finsternis als Ganzes eingeschoben ist, obwohl die Welt der Finsternis als Teilwelt der Gesamtfinsternis sowie als letztes Element behandelt wird[9]. Der tierische Charakter der Finsterniswelt wird durch eine Darstellung von fünf Königreichen gekennzeichnet, deren Herrscher typische Tiere sind, typisch in ihrer Gewalttätigkeit und in ihrer Eigenart, mit der sie die gesamte Tierwelt repräsentieren. Dort, wo der König der Finsternis als Summe seiner Welten geschildert wird, sind sie ihm als Körperteile zu-

9 Die einschlägigen Texte sind behandelt von A. Böhlig, Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia, in: Mysterion und Wahrheit, S. 245 - 251.

geordnet. Die Welt des Feuers bildet den Kopf in Gestalt eines Löwengesichts. Die Welt des Windes wird einerseits mit dem Adler als fliegendem Wesen zusammengebracht, andererseits aber auch mit den Dämonen und bösen Geistern. Auch die Welt des Rauches sieht man entweder als Dämonen oder als adlergesichtig an. Hier scheint in gewissen Quellen eine Verwechslung der mythischen Ausdrucksmittel vorzuliegen. Doch beiden ist gemeinsam, daß sie fliegen. Es liegt aber näher, die Dämonen dem Rauch der Finsternis zuzuordnen. Es ist somit die Darstellung konsequenter, die die Welt des Windes mit Adlergesicht sowie Flügeln und Schultern, die Welt des Rauches aber mit Dämonen sowie Händen und Füßen verbindet. Daß der Bauch der Welt der Finsternis als Element entspricht und sie drachengesichtig dargestellt wird, entspricht ganz der negativen Rolle, die der Bauch etwa auch in der Auffassung Platons (im Timaios) spielt[10]. Zugleich gehört der Drache zu den Reptilien. Daß die Welt des Wassers schließlich mit den Fischen kombiniert wird und den Schwanz bildet, liegt nahe und erinnert zugleich an die Vorstellung von mythologischen Größen, deren Unterleib fischgestaltig gedacht ist[11]. Es stehen somit Löwe, Adler, Dämon, Drache und Fisch den zweibeinigen, vierbeinigen, fliegenden, kriechenden und schwimmenden Lebewesen gegenüber, wobei die Rechnung allerdings insofern nicht ganz aufgeht, als ja der Mensch als zweibeiniges Wesen ausscheidet[12].

Die manichäische Kosmologie ist Folge des großen Zusammenstoßes zwischen Licht und Finsternis. Das Böse im Wesen der Finsternis liegt in ihrem Eroberungsdrang, mit dem sie das Lichtreich an sich reißen will. "Gier" ist ja auch ein Name für

10 Tim. 70 df.

11 Vgl. die Eden im Baruchbuch Hipp. V 26.

12 Aber der Dämon kann als zweibeiniges Geschöpf der Finsternis betrachtet werden.

das Böse. Wie eine Heeresmacht sammelt sie all die finsteren Kräfte zum Angriff. Das Licht dagegen ist seinem Wesen nach friedlich. Darum hat Gott keine kämpferischen Heerscharen zur Verfügung und muß selbst in den Kampf ziehen. Er tut das in Gestalt seines Sohnes, des Ersten Menschen, der als Rüstung die Lichtelemente angelegt hat. Wie ich meine, muß dieser mythologische Vorgang, der nicht aus dem Iranischen erklärt werden kann[13], als die kosmologische Interpretation eines dualistisch entwickelten Christentums angesehen werden[14]. Auf diese Weise wird verständlich, wie nahe das Leiden des Ersten Menschen bei Mani der Auffassung der Alten Kirche steht, wenn sie Jesu Leiden zugleich als Sieg Christi über die Welt zu deuten vermag. Der Erste Mensch wird ja von der Finsternis gefesselt und die Elemente, die Lebendige Seele, werden von dem Bösen festgehalten. Andererseits wird aber durch diese Vermischung auch das Böse gelähmt. Das endgültige Ziel muß also sein die letztliche Unterwerfung des Bösen sowie die Herstellung eines Zustands, in dem das Böse nie wieder eine Gefahr für das lichte Gute bilden kann.

2. Die Voraussetzungen dafür werden zunächst durch die Erschaffung des Kosmos hergestellt. Ein Demiurg besiegt im Auftrag des höchsten Gottes die Mächte des Bösen. Wenn dabei sehr konkrete Vorgänge geschildert werden, muß man bedenken, daß Licht und Finsternis, Gut und Böse ja nicht Symbole für einen seelischen Vorgang sind, der sich in Aktion und Reaktion guter oder böser Art kundtut. Vielmehr ist im gnostischen Denken überhaupt Physis und Psyche nicht in unserem Sinn zu trennen.

13 Vgl. auch G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965), S. 303, der zwar im armenischen Volksglauben auf eine leidende Gestalt verweist, den Gedanken an eine leidende Gottheit aber nicht als typisch iranisch ansieht.

14 Vgl. A. Böhlig, Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos, s. o. S. 586 - 611, speziell 590.

Denn auch das Licht ist ebenso wie die Finsternis etwas Materielles, wohl in Anlehnung an den Monismus der Stoa. Die Weltschöpfung besteht in einer erstmaligen groben Trennung von Licht und Finsternis. Die bösen, finsteren Mächte werden vom Demiurgen zu Himmeln und Erden, zu Planeten und Fixsternen verarbeitet. Der Tierkreis ist gedacht als eine große Maschine in der Art einer Saqije[15], mit der die guten Elemente Wind, Wasser und Feuer mit Hilfe der bösen Kräfte, die an ihn gefesselt sind, ihren Weg in die lichte Heimat finden. Die gröbste Menge der bösen Elemente Wasser, Finsternis und Feuer wird abgesondert und in Gräben, die durch Mauern getrennt sind, rund um die Erde herum isoliert[16]. In einem dritten Akt des Zusammenstoßes von Licht und Finsternis vollzieht sich dann die endgültige Ausläuterung des Lichts. Sonne und Mond läutern aus den an den Himmeln gefesselten Archonten durch die Erregung ihrer obszönen Begierde Licht aus. Die Gier, das Böse, möchte aber nicht zurückbleiben, sondern, vermischt mit dem Licht, ebenfalls emporsteigen. Da vollzieht der in der Sonne residierende Gott eine Handlung, die für den Manichäismus charakteristisch ist, er trennt Licht und Finsternis. Da fällt schließlich das Böse auf die Erde. Im Meer entsteht ein Ungeheuer, das von einem der Söhne des Demiurgen besiegt wird, auf dem Land entsteht die Vegetation, in die noch gewisse Elemente

15 Zu beachten ist, daß nicht nur in Ägypten, sondern auch im Euphrat- und Orontesgebiet derartige Schöpfgeräte verwendet wurden, also Mani aus Erfahrung bekannt waren. Vgl. M. Rostovzeff, Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft. I (Stuttgart 1955), S. 287. Vgl. auch Kephalaion 36: Über das Rad, das sich vor dem König der Ehre befindet (Keph. 87,30 - 88,34); Kephalaion 47: Über die vier großen Dinge (Keph. 118,13 - 120,20, auch Gnosis III, S. 167 - 169); Kephalaion 48: Über die lihme (Keph. 120,21 - 124,32); Kephalaion 49: Über das Rad [und die lihme (?)] (Keph. 125, 1-24).

16 Kapitel 42: Über die drei Fahrzeuge (Keph. 106,21 - 111,17); Kapitel 43: Über die Fahrzeuge (Keph. 111,18 - 113,25); Kapitel 45: Über die Fahrzeuge (Keph. 116,1 - 117,9); Kapitel 44: Über den Meeresriesen (Keph. 113,26 - 115, 31. Während es sich bei den drei Fahrzeugen um den Schmutz aus den Firmamenten handelt, so beim Meeresriesen um den aus dem Rad der Sterne.

des Lichts hineingemischt sind. Ein anderer Teil des Bösen wird zu teuflischen Lebewesen. In all der Fauna und Flora der Erde wirkt die Gier. Wie bei der ursprünglichen Darstellung der Welt der Finsternis sich die Finsternis in allen übrigen finsteren Welten als Teilen offenbart, so bildet die Sünde oder Gier den wesensmäßigen Kern der irdischen Lebewesen, so daß von ihr die Reaktion gegen das Handeln des Guten ausgeht. Der Kampf von Gut und Böse vollzieht sich als Stoß und Gegenstoß, bei Mani wie auch sonst in gnostischen Schriften.

3. Hatte sich der Kampf im Kosmos schon sehr zugunsten eines Sieges des Lichts gewendet, so fand doch die Finsternis ein raffiniertes Mittel, um sich zu behaupten, die Erschaffung des Menschen und seine Vermehrung. Der Zweck war zweifach: Dadurch daß man ein Ebenbild Gottes schuf, sicherte man sich selbst, nämlich durch den Menschen als Schutzschild. Denn wie sollte Gott seinem Ebenbild etwas Böses tun[17]? Dadurch daß die im Menschen vorhandene Lichtmenge aber bei seiner Fortpflanzung weitergegeben, d.h. in der Welt weiterhin gefesselt wurde, konnte das Böse seine Tätigkeit und gegebenenfalls Herrschaft auf Erden weiter aufrechterhalten und die endgültige Scheidung von Licht und Finsternis hinauszögern. Somit nimmt die Anthropologie im System Manis die zentrale Stellung ein. Denn sie bietet die Erkenntnis, von der die gnostische Frage ausgeht, und zeigt die Mittel für das Heil des Menschen auf; sie hängt also aufs engste mit der Soteriologie zusammen. Denn der Mensch, der den Lichtelementen zum Heil verhilft, bewirkt über das Heil des Menschen hinaus auch das Heil der Welt. Bedenkt man zugleich, wie stark das astrologische Weltbild auf Mani und seine Jünger gewirkt hat und die Einheit der Welt sich in der Verbundenheit von Makro- und Mikrokosmos für sie darstellt, versteht

17 Keph. 158, 19-21.

man, daß gnostische Soteriologie auch die Anthropologie nur mit Hilfe der Kosmologie erklären kann und ebenso die Heilswerke des Menschen mit denen Gottes und seiner Berufungen aufs engste zusammenhängen.

Der Kampf von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Gerechtigkeit und Sünde tritt besonders im Gegensatzpaar Alter Mensch - Neuer Mensch hervor. Dieser Gegensatz stammt aus der Sprache der Pseudopaulinen (Col 3, 9-10 und Eph 4, 22-24). Es sei aber auch auf Rom 6,6 hingewiesen, wo bereits "Alter Mensch" begegnet. An den genannten Stellen ist von einer neuen Ethik die Rede. Bei Mani wird die Vorstellung materialisiert. Die Durchdringung bzw. Vermischung der lichten Elemente und eine darauf beruhende Psychologie wird von den Manichäern als Denkmodell ausgeführt. Der Mythos ließ die Menschen auf obszöne Art entstehen: der Oberarchon hatte die Kinder der übrigen Archonten gefressen und mit seiner teuflischen Partnerin die Menschen hervorgebracht; die "Gier" hatte in ihnen gewirkt. Weniger mythologisch und mehr theoretisch - was übrigens in der Mythologie von T III 260 bereits angebahnt ist - wird in Kephalaion 38[18] der menschliche Körper behandelt. Die Sünde (vgl. auch "Gesetz der Sünde" Rom 7,7!) errichtete den Körper in seinen Gliedern. Sie nimmt dazu die Körperteile aus den Körpern der Finsternis, während die Seelenteile aus den lichten Göttern beigefügt werden. So wie die Seele mit den Seelenteilen Nus, Denken, Einsicht, Gedanke, Überlegung in die Körperglieder Knochen, Nerv, Ader, Fleisch, Haut gefesselt wird, entwickelt man spekulativ auch Nus, Denken, Einsicht, Gedanke und Überlegung der Finsternis bzw. Sünde, von denen

18 F.C. Andreas - W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Berlin 1932), S. 195ff. - Kephalaion 38: Keph. 89,19 - 102,12.

die lichten Seelenteile überlagert werden, so daß sie ihre Herkunft (οὐσία) vergessen und die Plane anlegen. Die Seele wird schlecht, ja sie verfeindet sich mit dem Vater der Größe, von dem sie ja herstammt. Dieser Zustand wird als "Alter Mensch" bezeichnet. Doch es gibt eine Erlösung: Gott sendet den Licht-Nus. (Das Prinzip ist dem in der "Exegesis der Seele" Nag Hammadi II 6 geschilderten ähnlich.) Dieser befreit die Seelenglieder aus den Körperteilen und fesselt in sie die Finsternisglieder. Die befreiten Lichtglieder aber werden beschenkt mit fünf Gaben: Liebe, Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit. Doch diese Rettung ist noch nicht definitiv. So wie in Qumrantexten die zwei Seelen miteinander streiten, so versucht hier die Sünde in ihrer Torheit, den Menschen, auch den Manichäer, aus seiner neuen Existenz herabzuziehen. Gerade der Ungehorsam gegenüber den geistlichen Oberen, die Disziplinlosigkeit, die aus Anmaßung und falscher Selbstsicherheit entsteht, bedroht die neue Existenz. In ungünstiger Situation kann es so sogar zum Abfall kommen. Dann teilt sich der Mensch auf. Der Nus kehrt zum Apostel zurück, von dem er herstammt, der natürliche Mensch aber füllt sich mit bösen Geistern, die ihn hin- und herreißen, kurzum, er wird ein Erdenmensch. Das ist der zweite Tod[19], von dem auch Jesus Mc 3,29 par. spricht. Denn solche Menschen haben den heiligen Geist gelästert. Dieses ganze Geschehen wird in Parallele gesetzt zum Kampf der im Kosmos wirkenden Mächte von Licht und Finsternis. Das ist nicht Gedankenspielerei, wie man oft hört, sondern dahinter steht die feste Überzeugung, daß Welt und Mensch, Makro- und Mikrokosmos eine Einheit bilden, wobei jeder Teil seinen festen Platz hat und zwischen den einzelnen Teilen klare Be-

19 Keph. 104,16ff.

ziehungen bestehen. Das Weltbild der Astrologie ist ein konstitutiver Bestandteil des Manichäismus.

Weil der Licht-Nus vom Apostel, dem Erleuchter Mani, ausgeht, ist es nur allzu verständlich, wenn das Böse, die Finsternis, seinen Tod herbeiführt. Schon bei Jesus hatte der Böse (ob maskulin oder neutrum, dürfte übrigens in den manichäischen Texten ebenso fraglich sein wie im Vaterunser) seinen Prozeß und Tod bewirkt, der das Vorbild für das Leiden Manis war.

4. Die Trennung des Lichts von der Finsternis war also im Kosmos und im Menschen Mittel der Soteriologie. Das ganze Weltgeschehen zielt auf ein Eschaton ab. Das ist erreicht, wenn die größtmögliche Menge Licht ausgeläutert worden ist. Dann kann man den Kosmos im Weltbrand untergehen lassen. Dann wird die Finsternis in ein speziell für sie erbautes Gefängnis eingeschlossen, in dem sie für alle Ewigkeit gefesselt sein wird. Das Dach dieses βῶλος (Klumpen) bilden Seelen, "die zwar von Natur gut sind, aber dennoch nicht imstande waren, sich von der Berührung mit der schlechten Natur zu reinigen"[20].

Die Vorstellungen Manis umfaßten den Weg von der Urzeit bis zur Endzeit. Dieser Weg hatte von unserem Thema aus gesehen heilsgeschichtliche, also zeitliche Dimension. Doch bediente sich Mani bei der Darstellung gleichzeitig der räumlichen Dimension.

Bei Markion dagegen ist es noch strittig, ob wir einen wirklichen Mythos vor uns haben. Die ausführliche Form seiner Lehre, die Eznik von Kolb im 5. Jh. bietet, dürfte als Spätform zu betrachten sein[21]. Aber auch A. Adam hat in seiner Dogmenge-

20 Augustin, de haeres. c. 46: MPL 42, 38.

21 Eznik de Kołb, de Deo, ed. L. Mariès - Ch. Mercier (armen. Text PO

schichte für Markion selbst einen zu geschlossenen mythischen Ablauf konstruiert[22]. Man kann nicht von vornherein jede geistige Vorstellung, bei der Gott geteilt wird, als Gnostizismus betrachten und muß deshalb die Berichte der Häresiologen erst daraufhin prüfen, was an Aussagen über Markion von ihnen nur referiert oder was bei der Wiedergabe zum Zweck der Bekämpfung umgestaltet wurde. Dabei braucht durchaus nicht boshaftes Unterschieben gewisser Gedankengänge vorzuliegen, sondern der Angreifer kann u.U. gewisse gegnerische Vorstellungen eben nur von seiner Logik oder Ontologie aus begreifen, die aber dem Denken des anderen und seiner Religiosität nicht gerecht wird.

Der große Streit um die Einordnung Markions dreht sich um die Frage, war er Gnostiker? Das meint U. Bianchi[23]. Oder war er biblischer Theologe? Das meinen A. Harnack[24] und E.U. Schüle[25]. Barbara Aland[26] versucht, über diese Frontenbildung hinauszukommen, begeht aber den Fehler, von einem religiösen System zuviel Logik zu verlangen. Mit Recht hebt sie die Radikalisierung paulinischen Denkens bei Markion hervor, sieht aber Aporien des Systems dort, wo Markion gerade in der Hinnahme von solchen ein berechtigtes Erbe des Paulus antritt.

Der fremde Gott, wie Markion seinen höchsten Gott nennt, ist eine Größe, die auf ihn aus der hellenistischen Gedanken-

28,3, franz. Übers. 28,4), Buch 4, Abschn. 358; deutsche Übers. bei S. Weber, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter I (München 1927) S. 152 - 155.

22 A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Gütersloh 1965), S. 147f.

23 U. Bianchi, Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique? Vig. Christ. 21 (1967) 141 - 149.

24 A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche. 2. Aufl. Leipzig 1924.

25 E.U. Schüle, Der Ursprung des Bösen bei Marcion, ZRGG 16 (1964) 23 - 42.

26 B. Aland, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation. ZThK 70 (1973) 420 - 447.

welt und aus dem Gnostizismus zukommt. Der sich immer weiter ausdehnende Umfang des Weltbildes hatte Gott in die Ferne gerückt und eine gut und böse qualifizierte Welt von Zwischengöttern entstehen lassen. Aus gnostischer Literatur kennen wir die Bezeichnung ἀλλογενής für den höchsten Gott, der ja besonders gern mit negativen Eigenschaften beschrieben wird, um seine Fremdheit und seine Hoheit zugleich zu umreißen. Auch seine Welt wird negativ beschrieben; daß aber eine solche unsichtbare Welt vorhanden war, darüber gab es keinen Zweifel.

Bei Markion ist nicht wie bei Mani einfach ein Dualismus von Lichtreich und Finsternisreich gegeben, sondern seine Vorstellung ist komplizierter. Dem guten Gott stehen zwei Größen gegenüber: der Weltschöpfer und die Materie. Zunächst liegt in Markions Beurteilung des Weltschöpfers eine aggressive Auseinandersetzung mit dem Gott des Alten Testaments, den er mit ihm identifiziert. Über Einzelheiten der Kosmologie wird von ihm nichts ausgesagt, außer daß der Schöpfer dazu der Materie bedurfte. Hier scheint mir eine Hellenisierung der Kosmologie, verbunden mit einer religiösen Überspitzung paulinischer Gedankengänge, vorzuliegen.

Die Trennung des höchsten Gottes vom Schöpfer findet sich wahrscheinlich schon bei Platon im Timaios[27]. Allerdings delegiert dort dieser Schöpfer die Erschaffung der sterblichen Lebewesen an die von ihm geschaffenen Götter. Hier wird dann der Unterschied zwischen dem Demiurgen und den unteren Schöpfergöttern nicht als gut und böse, sondern als vollkommen und unvollkommen charakterisiert[28], eine Differenzierung, die auch

27 Die Stellung des Demiurgen ist viel diskutiert worden; vgl. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (2. Aufl. Stuttgart 1968), S. 193f.; 207f.

28 P. Boyancé, Dieu cosmique et dualisme, in: Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 1966 (Leiden 1967), S. 340 - 356.

bei Markion noch sehr stark nachzuwirken scheint. Die Materie kann ebenfalls sowohl vom Hellenismus als auch vom Alten Testament her als neutrale passive Größe angesehen werden. Sie ist ja der Stoff, den man zur Schöpfung braucht. Auch das Alte Testament spricht ja bei der Schöpfung nicht von einer solchen aus dem Nichts, sondern von der Gestaltung des Himmels und der Erde[29]. Aber sowohl Tertullian als auch Clemens Alexandrinus sehen in der materia (ὕλη) etwas Böses[30]. Das Anliegen, von dem aus Markion sich solcher Denkformen bediente, war ein religiöses. Der Gegensatz, den Paulus besonders im Römer- und im Galaterbrief behandelte, Gesetz und Verheißung bzw. Evangelium, schien Markion nicht konsequent genug. Deshalb hat er Gott vom Schöpfer völlig getrennt. Bezeichnend, daß bei ihm eine Stelle wie Gal 3, 6-9 fehlt! Denn die Beziehung des zu erlösenden Menschen zum höchsten Gott ist bei Markion ganz im Gegensatz zum Gnostizismus nicht vorhanden. Der Gnostizismus, der Gottes Wesen zum Menschen gehören läßt, das dann sich sozusagen selber erlöst (erlöster Erlöser), geht hier auf den Monismus der Stoa zurück. Das ist ein Beweis dafür, daß Markion ganz von der Fragestellung des Paulus ausgeht, nicht aber, wie dieser, das Gesetz in die göttliche Ökonomie einbaut, sondern die Diskrepanz zwischen Gesetz und Evangelium durch eine dualistische Trennung von Gott und Schöpfer zu lösen versucht. Das war um so leichter, als im Judentum und damit auch bei Paulus das Gesetz δι' ἀγγέλων διαταγείς war[31]. Gewiß hat Markion auch dem Gesetz eine gewisse Würdigung zuteil werden lassen. Sonst hätte er Stellen wie Rom

29 Zur Problematik vgl. jetzt G. May, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin 1978.

30 Tertull., c. Marcionem I 15, 4f.; Clem. Alex., Strom. III 3, 12.

31 Gal 3, 19.

7,7 oder 12 u.a. gar nicht stehen lassen dürfen! Schließlich werden von Augustin ja selbst Räubern noch Statuten zugestanden[32]. Es scheint für Markion die Frage nicht gelöst zu sein, inwieweit die Welt des Schöpfers etwas Böses oder doch ein Wert in sich ist. Auf jeden Fall haben weder der Schöpfer selbst noch seine Geschöpfe das Gesetz wirklich befolgen können. Das Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem Gesetz, das bei Paulus zu beobachten ist, hat sich auch Markions bemächtigt.

Das hat eine besonders starke Wirkung. Die enkratitische Note ist übermächtig geworden. Es scheint, als wenn die Bedeutung der σάρξ in ihrer Macht aufs höchste gesteigert ist. Da in der damaligen Zeit die σάρξ ihren besonderen Ausdruck im sexuellen Bereich gefunden hatte, mußte Markion im Geschlechtsleben etwas besonders Verwerfliches sehen. Wer Markionit wurde, mußte asketisch leben. Ja, diese Gläubigen durften überhaupt nicht heiraten, so daß die Kirche sich nur in Neugeworbenen fortpflanzen konnte[33].

Die Frage, die sich die Forscher immer wieder gestellt haben, ist die nach der Möglichkeit, wie Gott und Welt einander begegnen konnten. Warum sollte sich der fremde Gott um eine nicht von ihm geschaffene Welt kümmern und wie konnte eine von ihm ganz verschiedene Welt seine Heilsbotschaft annehmen? Wie sollte sie Christus erkennen können? Man glaubt, an diesem Punkt die schwache Stelle des markionitischen Systems zu sehen. M.E. zu Unrecht. Der Grund, auf dem Markion seine Vorstellungen aufbaut, ist nicht eine Spekulation, in der aus einer metaphysischen Voraussetzung die Welt und der Mensch entwickelt wird, um die richtige Soteriologie per Gnosis zu erlan-

32 Augustin, de civit. dei IV 4.

33 Vgl. Harnack, a.a.O. 148f.; Tertull., a.a.O. V 7, 6: allerdings kann das viderint catechumeni schon auf eine ähnliche Ordnung wie bei Mani hinweisen.

gen; vielmehr dürfte bei Markion das religiöse Erlebnis, das ihm und nach ihm seiner Gemeinde widerfahren war, die Formung der Gedanken herbeigeführt haben. Er war sich, von Paulus her, der Erlösung aus dem Glauben ganz sicher. Andererseits war die Möglichkeit, durch ein kasuistisches Gesetz das Heil zu finden, für ihn nicht einzusehen. Der Gott, der diese schlechte Welt geschaffen und ihr ein Gesetz gegeben hatte, an das er sich nicht einmal selbst hielt, konnte doch nicht der Gott Jesu Christi sein, durch den dem Paulus das Heil verkündet worden war. Dieser Gott mußte ein anderer sein. So kam Markion vom Glaubenserlebnis zur Lehre von den zwei Göttern. Wie der Mensch imstande war, Christus und durch ihn den fremden Gott zu erkennen, war dann für ihn kein Problem mehr. Aus dem gleichen Grund brauchte er auch keine Erklärung für das heilswirkende Handeln Gottes mehr. Wenn Ephräm Syrus dialektisch dem Markion nachzuweisen versucht, Gott hätte die Seelen erst umwandeln müssen, wenn er sie befreien wollte, da sie ja nicht von ihm stammten, so geht er an der Ausgangsbasis des Markion vorbei[34]. Die σάρξ ist für ihn von Paulus her schlecht, die Seele aber das vegetative Element des Menschen, das im hellenischen Denken ambivalenten Charakter hat. Es muß eigentlich von Natur aus in der Lage sein, sowohl der Verführung als auch der Leitung zum Guten nachzugeben. Markion weiß von Paulus her um die neue Schöpfung. Er will sie predigen, nicht erklären. Erlösung ist bei Markion also Befreiung von einer Kraft, die das Schlechte begründet. Dabei tritt der Charakter der Minderwertigkeit stärker hervor als der der aktiven Geschäftigkeit. Das zeigt sich auch in der eschatologischen Unbeständigkeit der Welt seines Schöpfers. Es ist der Charakter des gerechten Got-

34 S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan II, ed. C.W. Mitchell, complet. by A.A. Bevan and F.C. Burkitt (London 1921), S. 72,15 - 73,5; 117,1 - 123,20.

tes zu unbestimmt, um ihn als den Inbegriff des Bösen zu betrachten. Man hat dies aber mit der Materie getan.

Wie steht es nun aber mit dem Bösen, wenn man Paulus, Markion, Mani und den Gnostizismus vergleicht?

Der Manichäismus ist mit seiner materialistischen Psychologie ganz der Gnosis verhaftet. Seine Soteriologie bedarf zwar bewußten und willensstarken Handelns, doch ist die Erlösung ohne die Erkenntnis der Eingebundenheit des Menschen in die Welt nicht möglich. Die Lehre vom Wirken des Nus gewinnt deshalb besondere Bedeutung. Zugleich besitzt die Ausmalung metaphysischer Existenz und kosmologischen Geschehens einen soteriologischen Erkenntniswert, weil sie die Notwendigkeit der Erlösung und das bereits in Gang gekommene Erlösungsgeschehen schildert, in dessen Rahmen sich auch der Mensch mit seinen Problemen befindet.

Im Christentum und bei Markion steht die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus im Mittelpunkt, so daß der gnostische Rahmen weitgehend vernachlässigt werden kann. Daß bei Markion die Annahme einer unsichtbaren Welt und eines gesonderten Schöpfers der sichtbaren Welt zu finden ist, führt noch längst nicht zu den Mythologumena des Valentinianismus und erst recht nicht des Manichäismus.

Berücksichtigt man die Betrachtung der Hyle bei Markion als einer bösen Größe, so hat man auch bei ihm den Gegensatz höchster Gott - Hyle. Man kann dann auch in der Lehre Markions eine Vorform für den ausgebauten Dualismus Manis sehen.

Angesichts der Art, wie der Schöpfergott Markions verschiedenen Deutungen Raum gibt, kann auch hier eine Verbindungslinie von Markion zu Mani gezogen werden. War der gerechte Schöpfergott der Gott des jüdischen Gesetzes, der auch vor Gewalttaten nicht zurückschreckte, der immer ganz von sich aus handelte und insofern dem gnostischen Schöpfergott entsprach,

der meinte, es gäbe keinen Gott außer ihm, so war der Demiurg Manis auch ein Gott des Sieges, der mit Gewalt aus den bösen Mächten die Welt mit all ihren Einrichtungen gestaltete; freilich tut er das bewußt im Auftrag des höchsten Gottes; Gott und Weltschöpfer sind hier also nicht mehr Antipoden. Vielmehr liegt hier der Gegensatz zwischen Demiurg und Materie. Vielleicht läßt sich durch den Einfluß solcher Gedanken die eingehende Schilderung des bei Eznik wiedergegebenen Kampfes zwischen beiden bei der Darstellung der markionitischen Lehre erklären. Eine Tendenz in Richtung Mani kann im Bild des valentinianischen Demiurgen beobachtet werden. Dieser besitzt als typisch gnostische Größe zwar Eigenarten und Schwächen von Markions Schöpfergott, doch ist sein Zweck und Ziel auf die Durchsetzung der höheren Heilsökonomie ausgerichtet[35].

Daß Jesus bei Mani als Erlöser in der Gestalt des aufklärenden Lehrers zum neugeborenen Adam kommt, zeigt, wie eine himmlische Größe den Menschen zu seiner Selbstbewußtwerdung führt. Das entspricht der gnostischen Lehre von der Erweckung des göttlichen Funkens im Menschen. Bei Markion ist ein solcher nicht vorhanden. Bei Mani aber wird wie bei den Gnostikern Jesus im kosmologischen Drama als der eingereiht, der gegen das Böse erfolgreich kämpft, zugleich aber auch als leidender Gott in den Elementen, der Seele der Welt, dem Lichtkreuz[36], vorhanden ist. Dennoch können Markion[37] und Mani[38] ebensowenig wie Basilides[39] mit dem Leiden Jesu am Kreuz

35 Clem. Alex., Extraits de Théodote, ed. F. Sagnard (Sources Chrétiennes, 23) (Paris 1970), 47ff.

36 Vgl. A. Böhlig, Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus, s. o. S. 135 - 163.

37 Harnack, a.a.O. 125f.; B. Aland, a.a.O. 437f.

38 E. Rose, Die manichäische Christologie (Wiesbaden 1980) S. 123ff.

39 Iren., adv. haer. I 24,4.

zurechtkommen. Bei Markion und Mani ist das Leiden zwar vorhanden, es konnte aber den lichten Kern nicht treffen. Beide vollzogen jedoch nicht die krasse Trennung wie Basilides und Nag Hammadi VII,2[40]. M 28 bietet aber bereits eine Zwei-Naturen-Lehre: Marias Sohn hat gelitten, nicht der Sohn Gottes[41]. Vielleicht wird in der Unausgeglichenheit bei Mani noch der Gedanke Markions von zwei Messiassen verarbeitet. Denn nach ihm konnte ja der im Alten Testament verkündete Messias nicht mit dem Christus identisch sein, der vom fremden Gott kommt.

Daß dieser fremde Gott sich zu den Menschen herabläßt und sich ihrer annimmt, auch wenn er sie nicht geschaffen hat, ist einsichtig für jeden, der etwas von Gnade weiß. In der Größe Gottes liegt seine Aktivität und sein Machtanspruch begründet. Die Erschaffung der himmlischen Welt ist ja immer eine Liebestat Gottes. Bei Mani ist Gott defensiv in der Verteidigung gegen das Böse. Warum sollte er nach Markion bei einem noch nicht so radikalen Dualismus nicht aggressiv in der Liebe sein? War es nicht paulinisch, das Böse mit Gutem zu überwinden? Wenn Paulus glaubte (Gal 3,13), daß Christus die Menschen vom Gesetz freigekauft habe, warum sollte das der Christus Markions nicht auch tun? Wenn Gal 2,20 ἀγαπήσαντος von Markion durch ἐξαγοράσαντος ersetzt wurde, ist das nur eine Bestätigung dafür.

Wenn auf eine solche Liebestat bei Markion die Seele ohne besondere Qualifizierung reagierte, war das kein Wunder. Bei Mani dagegen stellte sie ja einen besonderen göttlichen Stoff dar. Beide stimmen aber darin überein, daß sie ψυχή und

40 NH VII 55, 16ff.

41 J.P.Asmussen, Manichaean Literature (New York 1975), S. 107.

πνεῦμα nicht wesentlich trennen. Allerdings wird das, was im biblischen Bereich πνεῦμα ist, bei Mani mit νοῦς wiedergegeben. Hier muß wohl eine bestimmte philosophische Terminologie zugrunde liegen[42].

Wie Mani den Markion auch in der Systematisierung übertrifft, zeigt auch die Lehre vom Satan. Markion hat nämlich entsprechend der jüdischen Tradition die Lehre vom Teufel als einem gefallenen Engel aufgenommen, der den Menschen verführt hat. Darum reute den Schöpfergott seine Erschaffung des Menschen und er vertrieb ihn aus dem Paradies. Markion hat also die Urgeschichte wie andere Gnostiker, aber unter seinen Gesichtspunkten, in den Weltablauf und die Anthropologie eingebaut, während Mani die Problematik der Versuchungsgeschichte nicht wie Markion und andere Gnostiker übernommen oder gedeutet, sondern zugunsten der Straffung des Systems gestrichen hat[43].

Über Markion hinausgegangen ist Mani auch im Aufbau seiner Gemeinde. Das Böse, das speziell im Ehe- und Geschlechtsleben seinen Raum in der Menschenwelt gefunden hat, hat Mani nicht zur radikalen Ablehnung verehelichter Gemeindeglieder geführt. Die Einteilung der Manichäer in Electi und Auditores (Katechumenen) gab der Kirche eine größere Möglichkeit, sich in der Welt auszudehnen, zumal auch gewisse Katechumenen auf Grund besonderer Werke zum Heil gelangen konnten[44].

Wenn das Ende kommt, dann muß ja wohl die Vernichtung oder Außer-Kraft-Setzung des Bösen erfolgen. Auch hierin ist

42 Vgl. ThWb IV 952ff.

43 Man könnte aber auch die Erweckung des Adam durch Jesus als Entsprechung zur Versuchung durch die Schlange ansehen; so schreibt es Augustin den Manichäern zu (de haeres., c. 46: MPL 42, 37).

44 Vgl. Kapitel 91: Über den Katechumenen, der in einem einzigen Körper gerettet wird (Keph. 228,5 - 234,23).

Markion zwar radikaler, Mani aber konsequenter. Der gute Gott Markions und sein Christus handeln nicht durch Bestrafungen, die ja letztlich nur neue böse Taten wären. Gott richtet dadurch, daß er das Böse nicht will, und verdammt dadurch, daß er es verhindert. Bei Mani dagegen erfolgt ein Strafgericht. Nach Markion wird die Welt durch Feuer vernichtet, doch ist es das Feuer des gerechten Schöpfergottes, der sich selbst verzehrt. Nach Mani dagegen ist der Untergang der Welt durch Feuer ein notwendiger Akt im gesetzmäßigen Geschehen; das Böse wird gefesselt und unschädlich gemacht, aber nicht einfach vernichtet.

Der Weg von Paulus zu Markion und von da zu Mani wurde unter Einblendung gewisser gnostischer Gedankengänge skizziert. Dieser Versuch hat, wie ich hoffe, gezeigt, daß Markion auf der Basis des Paulus eine eindeutigere und noch konsequentere Haltung einzunehmen versucht hat, während Mani weniger ein Erlösungserlebnis als ein durch Offenbarung ihm kundgewordenes Erlösungsmysterium verkündet und als gnostisches System erarbeitet hat, wobei auch die Stellung und das Wirken des Bösen schärfer umrissen werden konnte.

Auch Makarios/Symeon "war mehr als die Kirche seiner Zeit überzeugt von der Gewalt des Bösen in der Welt und im einzelnen Menschen"[45]. Nur durch die Kraft des Gebets glaubte er den heiligen Geist zu erhalten, der die Seele erlösen würde. Wer den Kampf mit dem Bösen so stark betont und im Satan einen Fürsten der Finsternis sieht, kommt leicht in den Verdacht, Manichäer zu sein oder wenigstens von Manis Lehre wesentlich beeinflußt zu werden[46]. Seinem historischen Ort nach,

45 H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon (Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. F., Nr. 103), Göttingen 1978.

46 Dörries, a.a.O. 77.

so wie in Zeit und Raum Symeon von Mesopotamien seinen Sitz im Leben hatte, wäre das durchaus möglich. Gekannt hat Symeon Manis Lehre sicher, aber auch die Differenz zwischen beider Lehre ist einwandfrei. Allerdings ist diese nicht in all den Punkten vorhanden, die H. Dörries herausstellt.

Entscheidend ist die absolute Schöpfergewalt Gottes, die nach Symeon auch den Satan und die Dämonen geschaffen hat. Eine anfangslose Materie, die eine anfangslose Wurzel hat und eine Gott gegenüber gleich mächtige Kraft darstellt, gibt es nicht[47]. Wenn dann der Manichäismus trotzdem am Ende der Welt Gott triumphieren läßt, wirft Symeon seinen Anhängern Unlogik vor wegen der mangelnden Konsequenz ihres Dualismus[48].

Vom Glauben an den einen, alle Wesenheiten schaffenden Gott her ist Symeon der festen Überzeugung, daß alle Engel und Menschen, aber auch der Satan und seine Mächte die Willensfreiheit besitzen[49]. Bei Mani besitzt diese der Mensch gleichfalls[50]. Um seinen Weg zum Heil zu ergründen und zu weisen, hat dieser Religionsstifter ja das Welt- und Allgeschehen dargestellt. Das Verhalten des Menschen gegenüber dem Licht ist maßgeblich für die Möglichkeit seiner Erlösung. Während bei Symeon der heilige Geist[51] zu Hilfe eilt, so bei Mani der Nus[52], der aus dem Alten den Neuen Menschen macht. Das tätige Wirken der Seelen kann auch zu gering sein, gibt es ja solche, die am Eschaton nicht gerettet werden. Unter diesen Umständen hat Dörries kein Recht, den Manichäern die Reue abzustrei-

47 Dörries, a.a.O. 78.

48 Dörries, a.a.O. 79.

49 Dörries, a.a.O. 78.

50 A. Böhlig, Gnosis III, S. 37ff.

51 Dörries, a.a.O. 215ff.

52 Keph. 95,17 - 100,14 (auch Gnosis III, S. 181 - 186).

ten[53]. Abgesehen von den Beichtspiegeln, die aus Zentralasien sowohl für Electi als auch für Katechumenen vorliegen, findet sich in den Kephalaia ein Kapitel mit der Überschrift: "Wer es ist, der da sündigt, dann aber bereut (- μετάνοια)"[54]. Dort wird eine Schilderung des Reuevorgangs gegeben. "Deswegen vergißt sie (die ursprünglich reine Seele) und geht irre wegen ihrer Bedrängnis. Ihr Meister aber, der sie belehrt, indem er Reue (μετάνοια) in ihr Herz flößt, das ist der Licht-Nus ...". Wenn Augustin in den Confessiones[55] berichtet, er habe als Manichäer in der Natur des Bösen ein Alibi für unangemessenes Handeln gesehen, so dürfte das eine recht äußerliche Auffassung sein, die vielleicht auch Symeon in seiner Umgebung kennengelernt hat. Der Verbindung mit dem Nus bei Mani, mit dem Geist bei Symeon entspricht die Tatsache, daß beide im Erlöser den Parakleten sehen.

Wenn weiterhin Dörries den Unterschied zwischen Symeon und den Manichäern bei der Beurteilung der Allgegenwart Gottes besonders betont, scheint er auch hier zu weit zu gehen[56]. Die von Dörries wohl zu Recht als Manichäer angesehenen Häretiker sagen zwar: "Wie kann Gott in der Hölle sein und in der Finsternis oder im Satan oder an gestankvollen Orten?" Sie wollen damit wahrscheinlich betonen, daß bei einer dualistischen Auffassung Gott nicht in den bösen Elementen vorhanden sein kann. Man sollte aber bedenken, daß nach Mani ja Gott selbst in der Gestalt seines Sohnes, des Ersten Menschen, in den Kampf mit der Finsternis hinabgestiegen ist und daß Jesus nicht nur

53 Dörries, a.a.O. 79.

54 Kephalaion 138 (unediert); Übers. von H.J. Polotsky in: C. Schmidt - H.J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten (Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Berlin 1933), S. 70.

55 Augustin, Confess. V 10, 18.

56 Dörries, a.a.O. 80ff.

als historischer Jesus am Kreuz, sondern auch als Jesus patibilis in allen Elementen der Welt leidet, in die der Sohn Gottes als Weltseele oder Lichtkreuz verstreut ist. Die Polemik gegen Symeon könnte darauf zurückgehen, daß die Manichäer glauben, bei der Weltschöpfung seien ja gewisse Mengen der Finsternis z.B. in den drei Fahrzeugen[57] ausgeschieden und isoliert worden.

Auch das Sonnengleichnis, das bei Symeon die Unbegrenztheit und Unversehrbarkeit Gottes klarmachen soll, steht dem Manichäismus nicht so fern: "Die Sonne, die doch ein Körper und ein Geschöpf ist, leuchtet in übelriechende Orte, wo Totes und Schmutz liegt, und erleidet doch weder Flecken noch Schaden"[58]. Wenn Dörries auf der einen Seite die Uneingeschränktheit des Wirkens der Sonne betont, zugleich aber auf ihre Ferne und Unnahbarkeit bei Symeon hinweist, die ein Abbild der Jenseitigkeit Gottes darstellt, so kann man auf manichäischer Seite Kephálaion 65 vergleichen[59]. Dort heißt es: "... die Größe und Göttlichkeit der Sonne ... wie sie nach dem Bilde der ersten Größe gestaltet worden ist ...". Sie wirkt gerade dort, wo es ohne sie finster wäre, und bildet dadurch ein Tor zum Licht. Die Sonne ist ja bei Mani die Gestalt, die dem Licht nach Gottes Willen den Weg bereitet[60]. Die Voraussetzung dafür war die Erschaffung der Welt.

Der Demiurg ist darum auch nicht eine dämonische Größe, sondern handelt im Auftrag des höchsten Gottes. Er ist im Gegensatz zu der Auffassung von Dörries[61] eine kämpferische

57 S. o. Anm. 16.

58 Dörries, a.a.O. 82ff.

59 Keph. 158,24 - 164,8 (auch Gnosis III, S. 169 - 172).

60 Der Dualismus Manis wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß dem Wirken der Sonne im zweiten Teil des Kapitels das Wirken der Nacht gegenübergestellt wird.

61 Dörries, a.a.O. 85.

und ordnende Emanation Gottes. Der Gegensatz zu Symeon liegt nicht in der Beurteilung des Weltschöpfers, sondern des Menschenschöpfers, der nach Mani ja ein böser Oberarchon ist. Zu Recht weist Dörries darauf hin, daß bei Symeon Schöpfer und Geschöpf nicht wie bei Mani eine pantheistische Einheit bilden[62].

Symeon und Mani unterscheiden sich in ähnlicher Weise wie Markion und Mani. Mani ist als bewußter Religionsstifter zwar auch ein geisterfüllter Verkünder seiner Predigt, er ist aber ein ausgesprochener Gnostiker, der sich der Eigenständigkeit seiner Botschaft immer mehr bewußt wird und die Welt nicht nur von der Schöpfung durch den allmächtigen Gott aus betrachtet, sondern ihr eine spekulativ erschlossene Stelle in einem weit umfassenderen Geschehen im All zuweist. Symeon begnügt sich dagegen mit der Predigt, die der Seele aus ihrer Not durch das Gebet und den Geist zu Gottes Nähe verhilft, ohne daß eine Mythologie oder Pseudowissenschaft nötig ist. Eines aber eint Mani und Symeon, die Bedeutung, die beide dem Gebet zumessen. Sonst hätten wir nicht auch bei Mani neben mythologischer Spekulation eine solche Fülle von inniger Psalmendichtung.

62 Dörries, a.a.O. 84; 91.

JA UND AMEN
IN MANICHÄISCHER DEUTUNG

Als mit der 9. und 10. Lieferung (5. Doppellieferung) der Berliner manichäischen Kephalaia etwa die Hälfte des Werkes ediert und damit ein 1. Band abgeschlossen war[1], wurden von der letzten Seite, der Seite 244, nur die Zeilen 1 bis 20 gegeben, um den Band auch mit einem abgeschlossenen Kapitel enden zu lassen. Als dann der Bearbeiter der ersten Doppellieferung der zweiten Hälfte der Kephalaia (Lieferung 11/12) im Laufe des Jahres 1943 deren Text zum Druck einreichte, dachte er nicht daran, daß zu Beginn des neuen Bandes die Seite 244 nochmals, jetzt in ihrem 2. Teil (Zeile 21 bis 31), gebracht und außerdem eine erste Seite, auf der sonst die Übersetzung der letzten Seite der vorangehenden Lieferung stand, frei bleiben mußte. So sandte ich damals die Seiten 244b bis 292 zum Druck ein. Als dieser dann endlich in den sechziger Jahren erfolgen konnte, entfiel die letzte Seite 292 infolge des vorgegebenen Umfangs des Bandes in der Ausgabe[2], während in dem behelfsmäßigen Druck der Übersetzung, der in der Zwischenzeit erschienen war[3] und der

Erstveröffentlichung in: Ztschr. f. Papyrol. u. Epigr. 58 (1985) 59 -70

1 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Band 1: Kephalaia, 1. Hälfte (Lieferungen 1 - 10), ed. H.J. Polotsky - A. Böhlig, Stuttgart 1934 - 1940.

2 Kephalaia, 2. Hälfte (Lieferung 11/12), ed. A. Böhlig, Stuttgart 1966 (S. 244 - 291).

3 In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 5 (1956) 1067 - 1084.

für die Textausgabe noch stark überarbeitet wurde. die Seite 292 bereits übersetzt war. Da entgegen meiner Annahme. die Ausgabe der manichäischen Kephalaia würde von der Akademie der Wissenschaften der DDR in Berlin zügig fortgeführt. aber bis jetzt (Abfassung des Artikels im Februar 1984) keine Anstalten dazu gemacht wurden, halte ich es für angebracht, Text und Übersetzung von Seite 292 gesondert zu publizieren. Schade ist nur. daß damit das Kapitel 122 noch nicht abgeschlossen ist (es geht bis Seite 295 Anfang). Es besteht aber die Hoffnung. daß diesen noch fehlenden Teil Herr W.-P. Funk publizieren wird. der ihn abgeschrieben hat.

Um die Seite 292 nicht allzu fragmentarisch erscheinen zu lassen. gebe ich hier nochmals den gesamten uns bisher zugänglichen Teil des Kapitels 122 mit der Übersetzung und dem Versuch einer Interpretation[4].

4 Dabei konnte der koptische Text von S. 291 und 292 neu durchdacht und ebenso wie die Übersetzung noch ergänzt werden. Das Gleiche gilt für die Interpretation, die in "Neue Kephalaia des Mani" (in: A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit, Leiden 1968, S. 252 - 266, speziell S. 256) versucht worden war.

S.290

29 ⲣ̅ⲕ̅ⲃ̅

30 ⲣ̅ⲕ̅ⲃ̅ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ ⲣ̅ⲕ̅ⲃ̅

31 [ⲡ]ⲁ̣ⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲁ ⲟⲩⲉ ϩⲛ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ̣ [ϣⲛⲧϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲁⲥ]

32 ⲁⲣⲁϥ̣ ⲁϫⲓⲥ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲡⲁϫⲁⲓ̈ⲥ ⲉ̣[

S.291 [ⲥϥⲁ]

· ⲙⲡⲥⲁϩ ·

1 [...].. ⲣⲉⲛ ϫⲉ ⲉⲛⲁⲧⲉⲟⲩⲁϥ ⲁϫⲙ̅ ⲡⲥⲙⲁⲙⲉ [ϩⲱⲱϥ]

2 [ⲉⲧ]ⲛⲁⲥⲙⲁⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲙ̣ⲛ̣ ⲡϣⲗⲏⲗ ⲉⲧⲛⲁϣⲗ[ⲏⲗ ⲛϩⲏ]

3 [ⲧϥ] ϫⲟⲟⲥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲩ ⲡⲉ ⲡⲥⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϩⲁ[ⲙⲏⲛ ⲧⲟⲧⲉ]

4 [ⲡ]ⲁ̣ϫⲉ ⲡⲛ̅ⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲁⲣⲁϥ ϫⲉ ⲡⲥⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁ̣[ⲙⲏⲛ ⲡⲛⲉⲩ]

5 [ⲉ]ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛⲛⲓⲛⲁϭ ⲛⲧⲉ ⲛ̅ϭⲁⲙ ⲁⲩϯ ⲣ[ⲉⲛ ⲁ]

6 [ⲣ]ⲁϥ ⲉⲣⲉ ⲡⲥⲉ ⲏⲡ ⲁⲡⲧⲱϩⲙⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ [ⲏⲡ ⲁ]

7 ⲡⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲧϩⲉ ⲙⲡⲧⲱϩⲙ[ⲉ ⲙ]ⲛ ⲡⲥⲱⲧⲙ [ⲛⲧ]ⲁⲩ

8 ⲛⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲉⲛ ⲁⲛⲣⲱⲟⲩ ⲙⲡⲛⲁⲉ ⲙⲛ ⲡⲥⲁⲡⲥⲡ̣ [ⲁⲃⲁ]ⲗ

9 ⲁϩⲣⲛ̅ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩ ⲁⲛ ⲛⲉⲧⲁⲩⲣ̅ⲣ̅[ⲟ ⲛⲧⲙⲉ]ⲉⲩ

10 ⲛⲧⲉ [ⲡⲱⲛ]ϩ̀ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲁⲛϩ ⲁ ⲡϣⲁⲣ[ⲡ ⲛ]ⲣⲱ

11 ⲙⲉ ϣⲓⲛⲉ ⲁϥϭⲓⲛⲉ ⲙ̅ⲡⲉϥⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ ⲁ ⲧⲙⲉⲩ [ⲁⲛ ⲁ]ⲉ

12 ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲱⲛϩ̀ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲁⲛ̅ϩ ϣⲓⲛⲉ ⲛ[ϭⲓⲛ]ⲉ ⲙ

13 ⲡⲓⲁⲣⲟⲙⲉⲟⲥ ⲉⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲁ̣ϥ̣ ⲡ̣ⲉ ⲡ

14 ϣⲁⲣⲡ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲧⲱϩⲙⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲥⲱⲧⲙⲉ ⲡ̣ⲉⲧⲁϥ

15 ⲣ̅ⲣⲟ ⲛⲉⲩ leer ⲧϩⲉ ⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲣⲣ[ⲟ ⲛ]ⲧⲉ ⲛⲁⲓ

16 ⲱⲛ ⲛⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲁϭ ϣⲁ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲯ[ⲩⲭ]ⲏ ⲉⲧⲁⲥ

17 [ⲙ]ⲟⲩϫⲧ̅ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲙⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲣ̅ⲃⲟⲏⲑⲟⲥ ...ⲕ ⲙⲡ

18 ϣ̣ⲁⲣⲡ ⲛⲣⲱⲙⲉ ϩ̣ⲛ̅ ⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲓ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁⲩⲧⲉⲉϥ ⲉ .. ⲁⲣ ...

19 ⲛⲡⲓⲱⲧ ⲛ̅ⲡⲱⲛϩ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲙⲉⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲱⲛϩ̀ ⲙ ... ⲉ . ⲛ

20 ⲛ̅ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲧⲟ ⲛ̅ⲣⲉϥⲥⲱⲧϥ̅ ⲛ̅ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲁⲛϩ̀ ⲉⲩϣ[ⲟⲟⲡ] ⲛⲃⲟ

21 [ⲏⲑ]ⲟⲥ ϩⲓ ⲣⲉϥϯ ⲛⲉⲥ ⲙⲡⲣⲡⲙⲉⲩⲉ ⲉⲓⲧⲉ ϭⲉ ϩⲙ̅ .....

22 .. ϩⲙ ⲡϣⲏⲛ ⲉⲓⲧⲉ ϩⲙ ⲡⲥⲱⲱⲛⲧ̅ ⲛ̅ⲧⲥⲁⲣϫ ⲙ̅ⲡ ... ⲁⲛ

23 [.. ⲧⲉ]ⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲡ[

24 [.....]ⲡⲕⲁϩ ⲛ.. [ⲡⲧⲱϩ]ⲙⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲥⲱⲧⲙⲉ ⲉⲧⲁⲩ

25 [.....]ⲛ . ⲛⲣⲱⲟⲩ .... ϩⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ

26 [.....]ⲛ[ⲃⲟ̀]ⲏ̣ⲑⲟⲥ ⲉⲩⲟ ⲛ̅ⲣⲉϥϯϭⲁⲙ ϩⲓ ⲣⲉϥⲥⲱⲩϩ ⲁϩⲟⲩ

27 [ⲛ] ⲛ̅ⲥⲁϩ [.....]ⲡⲣ[

28]ⲉ ⲙⲛⲛⲁⲛⲕ[.....]ⲉⲛ

29]ϣⲱ . ⲥⲱⲧϥ ⲛⲧⲟ̣[ⲩⲗ]ⲁⲓ̈ϩ̣ⲉ ⲧ[..]

30]. ϫⲛ̅ ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ [

31]ⲱⲧ .. ⲉⲓ[

122

122 Über das Ja und das Amen 122

Wiederum (πάλιν) [fragte ihn] einer der Jünger (μαθητής) [und sprach] zu ihm: Sage mir, o Herr, ...

291

des Lehrers

... Namen, damit wir es aussprechen bei dem Lobpreis, mit dem wir preisen, und dem Gebet, mit dem wir beten. Sage uns, was das Ja und das Amen ist. [Da (τότε)] sagte unser φωστήρ zu ihm: Das Ja und das Amen, [als] es aus diesen Großen der Kräfte hervorkam, wurde es benannt, wobei das Ja zum Ruf gehört, während das Amen zur Antwort [gehört]. Wie der Ruf und das Hören haben sie die Tore des Erbarmens und des Flehens geöffnet gegenüber dem Urmenschen. Sie sind auch zum Tor geworden [für die Mutter] des [Lebens] und den Vater der Lebendigen. Der Urmensch suchte und fand seinen Retter. Die Mutter des Lebens aber (δέ) und der Vater der Lebendigen suchten zu [finden] den Läufer (δρομεύς), der aus ihnen herausgekommen war, d.i. der Urmensch, aber (ἀλλά) der Ruf und das Hören wurden ihnen zum Tor.- Wie sie nun (οὖν) zum Tor geworden sind für die Äonen (αἰών) der Größe hin zum Urmenschen und zur Seele (ψυχή), die sich mit dem Tod vermischt hat, sind sie Helfer (βοηθός)... für den Urmenschen bei seinem Aufstieg geworden. Sie haben ihn gegeben ..... des Vaters des Lebens und der Mutter des Lebens ..... Sie sind Läuterer der Lebendigen Seele (ψυχή), weil sie Helfer (βοηθός) sind und solche, die ihr Erinnerung schenken, sei es (εἴτε) nun im .... im Baum, sei es (εἴτε) in der Schöpfung des Fleisches (σάρξ)..... .. der heiligen Kirche (ἐκκλησία) .... Erde .. Ruf und Hören, die haben ..... Tore .... in der heiligen Kirche (ἐκκλησία) ..... Helfer (βοηθός), die Kraftspender und Einsammler sind. ..... Lehrer ....läutern ihretwegen .... Brief (ἐπιστολή) ..... (zerstört)

S.292 [ⲥϥⲃ]

· Ⲛ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ·

1 [. ⲉ]ⲩⲁⲧⲉⲟⲩⲁϥ ⲁϫⲙ̄ ⲡⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲙ̣ [ⲡϣⲁⲛⲁ]
2 [ⲙⲛ] ⲡⲧⲱⲃϩ̀ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲁⲡⲥⲡ ⲡⲛⲉⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲟ[ⲩⲛⲁ]
3 [ⲥ]ⲙⲁⲙⲉ Ⲛ̄ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲥⲁ ⲡⲥⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁ[ⲙⲏⲛ ϣⲁ]
4 [ⲣⲉ ⲡ]ⲥⲉ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ ⲣ̄ ⲟⲩⲧⲃⲃⲉ Ⲙ̄ⲡⲥⲙⲁⲁⲙ̣ⲧ̣ [ⲡⲛ]
5 [ⲉⲩ] ⲁ̣ⲛ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁⲧⲱⲃϩ̀ Ⲛ̄ⲟⲩⲧⲱⲃϩ ⲙ̣[ⲛ]
6 [ⲟⲩϣⲓⲛ]ⲉ Ⲛ̄ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ Ⲛ̄ⲥⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲕⲁ[ⲓ]
7 ϩ[ⲁⲙⲏ]ⲛ ϣⲁⲩⲣⲥ̀ⲫⲣ̣ⲁ̣ⲅⲓⲥ ⲙⲡⲧⲱⲃϩ̀ ⲉⲧⲁ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓ[ⲁ]
8 ϣ[ⲓⲛⲉ] ⲛ̣ⲥⲱϥ ⲁⲥⲧⲱⲃϩ Ⲙ̄ⲙⲁϥ leer
9 ϣⲱ[ⲡⲉ ⲉ]ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲁⲩⲛⲉ ϫⲉ ⲡⲥⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ ⲟⲩⲛⲁϭ Ⲛ̄ⲣ[ⲱ]
10 ⲙ̣ⲉ̣ [ⲡⲉ ⲉ]ϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ [.....] ⲙⲟⲩ [.....] .. [ⲉⲧ]
11 ⲃⲏ[ⲧⲛ ⲧⲏ]ⲣ̣ⲧⲛ Ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣⲉϣⲉ Ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲁϭ ⲛⲣⲉϣ[ⲉ]
12 ⲉⲡ[ⲉⲓⲁ]ⲏ Ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲁⲡⲉϥϩⲏⲩ ⲁϥⲣ̄ⲥⲉϫⲉ ⲛⲁϩⲣ[ⲛ̄]
13 ⲧⲏⲛ̣ⲉ̣ ⲁ̣ϫⲡⲟ ⲛϩⲏⲧϥ̄ ⲛⲟⲩⲙⲏⲥⲉ Ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ Ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ⲉ
14 ⲥⲁⲛ[ⲓⲧ ⲧ]ⲟⲛⲱ ⲉⲥⲧⲁⲓ̈ⲁⲓⲧ ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲛϩ̀ ⲉⲧⲙⲡⲥⲁⲛⲧⲡⲉ̣
15 ⲡⲥⲁⲡ̣ [ⲟ]ⲩⲛ ⲉⲧⲟⲩⲧⲉⲟⲩⲟ Ⲙ̄ⲡⲥⲉ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲗⲗ[ⲁ]
16 ⲛϩⲙ̄[ⲙⲏ]ⲏϣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲁⲩⲛⲉ ϫⲉ ⲡϩ̀
17 ⲣⲁⲩ ⲛ̣ⲛ̣ⲣ̣ⲱ̣ⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲛⲥⲱϥ ϣⲁϥⲥⲱⲟⲩ[ϩ]
18 ⲁϩⲟⲩⲛ̣ ⲛ̄ϥⲉⲓ ⲁⲛⲉϥⲉⲣⲏⲩ ⲛϥ̄ⲡⲏⲥⲥⲉ ⲛϥ̄ϫⲱⲅⲣⲁⲫⲉ [ⲙⲙⲁϥ]
19 Ⲛ̄ⲥⲉ[ⲙⲁ]ⲛⲕϥ̄ ⲛ̄ϥⲣ̄ⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲛⲉⲉⲥ ⲧⲟⲛⲱ
20 ⲉⲥⲧⲁⲓ̈ⲁ̣ⲓ̈ⲧ Ⲛ̄ⲥⲃⲱⲕ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁⲧϫⲱⲣⲁ Ⲙ̄ⲡⲥⲉⲣⲁϩⲧ ⲙⲛ̄ ⲧ̣ⲉ̣[ⲓ]
21 ⲣⲏ[ⲛⲏ] ⲛ̄ⲥ̄ϣⲱⲡ Ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲙⲁⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲉⲓⲁⲏ ⲟⲩⲛ [ⲡⲥⲉ ⲙ]
22 ⲛ [ⲡϩⲁⲙⲏⲛ] ⲉϥⲥⲁⲩϩ ⲡⲉⲧⲁϥⲃⲱⲕ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ϩⲓⲧⲛ̄ [ⲛⲉⲓ̈ ⲧⲏ]
23 ⲣⲟⲩ ⲉ̣ⲧ̣ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲛⲥⲱϥ Ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲉⲟⲩⲁϥ ⲅⲁⲣ ϩⲓⲧⲟ̣ⲟ̣ⲧ̣[ⲟⲩ]
24 ⲧ̣ⲏⲣⲟⲩ ⲁϥⲛⲁϩϥ̄ ⲁⲃⲁⲗ ⲁϥⲧⲉϩⲟ ⲧϫⲱⲣⲁ Ⲙ̄ⲡⲥ̣[ⲉⲣⲁϩⲧ]
25 ⲙⲛ ϯⲣⲏⲛⲏ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲣⲉϣ̣ⲉ̣ ⲙⲛ ⲛⲟⲩⲛⲁⲉ
26 ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲁⲩⲛⲉ ϫⲉ ⲡⲥⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲓϩⲁⲙⲏ̣ⲛ̣ [ⲟⲩⲛⲁϭ Ⲛ̄]
27 ϭⲁⲙ ⲧⲉ ⲡⲥⲁⲡ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁϭⲛ̄ ⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉ[ϥϭ]ⲁⲙ .....
28 .... ϩⲛ ⲡⲕⲓⲛⲁⲩⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉϥ[.....]
29 ϣⲱⲡⲉ ⲉ[..]ⲥⲉⲧⲱⲃϩ ⲁϫⲱϥ [
30 [ⲁ]ϫⲱϥ ⲙⲡ[ⲥ]ⲉ̣ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲙⲏⲛ ⲁⲩⲱ̣ [
31 ... ϩⲙ ⲡⲉϥϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ϥϭⲛϩⲏⲩ[
32 [...] ... ϩⲛ̣[ⲟⲩ]ϭⲁⲙ ⲛⲥ̣ⲉ̣ⲧ̣ⲱⲃϩ ...[

[292]

Die Kephalaia

sie sollen es sprechen bei dem Psalm (ψαλμός) und bei [dem Gebet]
[und] der Bitte und dem Flehen. Wenn sie nämlich (γάρ)
preisen werden und auf das Ja und das Amen antworten,
reinigt das Ja und das Amen den Lobpreis.
Auch wenn die Kirche (ἐκκλησία) ein Gebet [und eine Bitte]
betet und alle antworten und sprechen: Ja und
A[me]n (ναὶ καὶ ἀμήν), (dann) wird das Gebet, das die Kirche (ἐκκλησία)
er[beten] und gebetet hat, besiegelt (σφραγίς).
Wisset, daß das Ja und das Amen ein großer Mann
[ist], der ist in ..... [um]
euer aller willen und ihr freut euch in ihm in großer Freude.
Denn (ἐπειδή) er ist zu euch gekommen zu seinem Nutzen (und) hat vor euch
geredet, um in sich täglich eine neue Geburt hervorzubringen,
die sehr gut ist, geehrt bei den Lebendigen droben.
Wenn man nun (οὖν) das Ja und das Amen unter großen (πολλά)
Mengen Menschen ausspricht, (so) wisset, daß die
Stimme aller Menschen, die auf es antworten, sich sammelt,
zueinander kommt, sich zusammenfügt (πήσσειν), sich bildet (ζωγραφεῖν),
gestaltet wird und zu einem Bild (εἰκών) wird, das gut, sehr groß
und geehrt ist und das aufsteigt zum Land (χώρα) der Ruhe und des
Friedens (εἰρήνη) und ihnen allen dankt. Denn (ἐπειδή, οὖν) [das Ja]
[und das Amen] zusammen ist aufgestiegen durch [alle]
[die], die auf es geantwortet haben. Denn (γάρ) durch sie alle
wurde es ausgesprochen, entfernte sich (und) erreichte das Land
(χώρα) der [Ruhe]
und des Friedens (εἰρήνη) durch ihre Freude und ihre Almosen.
Wisset, daß das Ja und das Amen [eine große]
Kraft ist. Wenn man nun (οὖν) jemanden findet in [seiner] Kraft ....
.... in der Gefahr (κίνδυνος) des Körpers (σῶμα) .... [und]
krank ist ... sie für ihn beten .....
für ihn das Ja und das Amen und .....
.. in seiner Krankheit und er hat Nutzen .....
.... in Kraft und sie beten .....

Der vorliegende Text hat den gleichen Charakter wie ähnliche Kephalaia, die liturgische Handlungen deuten sollen. Wenn der Mensch, insbesondere der Gläubige, im Gottesdienst oder im Leben der Gemeinde Handlungen vornimmt, begnügt er sich nicht mit der traditionellen Durchführung dieser Riten, sondern ihm liegt daran, den Grund dafür zu kennen. Zum Wesen des manichäischen Unterrichts gehört es, den Anhängern dieser Religion die kirchlichen Sitten und Gebräuche mit Hilfe des Mythos zu erklären. Denn dieser Mythos ist nicht ein Konglomerat wilder Phantastereien, sondern eine in diese Form gegossene Darstellung theologischen Denkens, in der Wesen und Geschichte von All und Mensch wiedergegeben wird. Er ist damit für den Gläubigen eine Regula fidei, aus der er den überirdischen Typos für sein Geschick ableiten kann.

Ein Kapitel, das in der Fragestellung dem vorliegenden Text entspricht, ist Kapitel 9, in dem der Friedensgruß, die Rechte, der Kuß, die Proskynese und die Handauflegung erklärt werden[5]. Ähnlich ist auch Kapitel 115, in dem behandelt wird, ob einem Verstorbenen durch das Gebet der Heiligen die ewige Ruhe zuteil wird[6]. Dabei wird auf die Gebete, die im mythischen Geschehen dargebracht werden, ausführlich Bezug genommen.

Bei einer liturgischen Handlung ist demnach 1. der konkrete Gebrauch im Manichäismus zu untersuchen, 2. die Deutung aus der manichäischen Theologie, 3. eine etwaige Entwicklung des Ritus auf Grund christlicher Vorstellungen.

1. Bei dem Gebrauch des Ja und Amen denkt man zunächst an eine Akklamation, mit der die Gemeinde einen Psalm oder ein Gebet unterstreichend abschließt[7]. So können die Stellen

5 Keph. 37,28 - 42,23.

6 Keph. 270,25 - 280,19. Vgl. Neue Kephalaia des Mani, a.a.O. 256 - 259.

7 Zu solchem Gebrauch im Christentum vgl. H. Schlier in: Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament I 340.

Keph. 291, 1-3 und 292, 4-8 aufgefaßt werden, zumal ϩⲁⲛ, A_2 ⲗⲁⲛ die Bedeutung "nach" besitzen kann[8]. Daneben ist die Rede davon, daß die Gemeinde auf das Ja und Amen antwortet[9]. Man möchte annehmen, hier sei an eine Wiederholung des vom Liturgen gesprochenen Ja und Amen gedacht. Das braucht aber nicht die einzige Möglichkeit zu sein. In der schriftlich erhaltenen Hymnodik begegnet aber bisher kein Fall von "Ja und Amen". Amen als Schlußwort findet sich in zwei Thomaspsalmen[10]. Amen, das ja seiner etymologischen Bedeutung nach Betonungs- bzw. Beteuerungsausdruck ist, dient auch im Manichäismus als Ausdruck der Bekräftigung und wird als solcher an die Spitze der Aussage gestellt[11]. In der Hymnodik der Manichäer gibt es Fälle, in denen das Amen eine zentrale Stellung in einem Psalm einnimmt. Ein Psalm aus der Sammlung der ⲪⲀⲖⲘⲞⲒ ⲤⲀⲢⲀⲔⲰⲦⲰⲚ, der S. 185,28 - 186,32 ins manichäische Psalmbuch aufgenommen ist, wird direkt "Hymnus des Amen" genannt[12]. Auf die Ankündigung "Ich werde den Hymnus des Amen verkünden"[13] folgt "Wir wollen zusammen antworten: Amen". Am Ende des eigentlichen Psalmtextes[14] heißt es vor der Doxologie: "Siehe, das ist der Hymnus des Amen, wir wollen zusammen antworten Amen". Der Psalm des Amen führt diesen Namen, weil fast alle Stichen mit Amen beginnen. In ihnen wird die Dauer Gottes zum Ausdruck gebracht: "Amen, du bleibst". Dieses Bekenntnis zur Dauer wird an Gott und sei-

8 W.E. Crum, Coptic Dictionary 757 b.

9 Keph. 292, 3. 17.

10 Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. II: A Manichaean Psalm-Book, p. II, ed. C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938, S. 224,15; 227,19.

11 Vgl. im Christentum Schlier, a.a.O. 341ff.

12 Ps.-B. 185,29; 186, 1. 28.

13 Ps.-B. 186, 1.

14 Ps.-B. 186, 28f.

ner Anwesenheit im Beter und Leib, Seele und Geist ausgeführt. An der Spitze steht die Anrufung des dreifachen Gottes. "Amen Vater, Amen Amen Sohn. Wir wollen antworten zusammen Amen. Amen, Amen, Amen[15], Heiliger Geist, der offenbart". An dieser Stelle ist die Lehre Manis vom Vater der Größe, dem Urmenschen als dem Sohn Gottes und dem Parakletengeist in die Form der christlichen Trinität gebracht. Beide Verse werden noch einmal wiederholt, wobei statt "Amen" die Aussage "Du bist heilig" steht[16]. Jedem Vers folgt der Refrain, wie aus dem ⲦⲞⲨⲂⲀϨ "reinige mich" hervorgeht, das überall dort, wo noch Raum ist, ans Ende des Verses gesetzt ist[17]. Ob der Refrain allerdings aus dem ganzen einleitenden Vers besteht[18], ist fraglich. Dieser einleitende Vers wurde der Gemeinde vorgesungen: "Reinige mich, mein Gott, gib mir Kraft, daß ich lobpreise, gib mir Kraft, daß ich lobpreise und rezitiere den Hymnus des Amen". Das am Ende von 185,30 stehende ⲦⲞⲨⲂⲀϨ besagt, daß die Gemeinde die Einleitung ganz oder teilweise wiederholt hat und sie als Refrain benutzt. Es spricht sehr viel dafür, daß selbst eine verkürzte Form des Refrains mit "Hymnus des Amen" schloß, so daß in der Einleitung Vorsänger und Gemeinde das Amen sprachen. Vielleicht bezieht sich die Aufforderung zum gemeinsamen Amen auch auf das Amen im Refrain.

In einem anderen Psalm der gleichen Sammlung[19] findet sich betontes Amen in der Einleitung, die auch den Refrain bildet: "Amen, wir preisen dich, Amen Amen, wir lobsingen (ⲫⲁⲗⲗⲉⲓⲛ) dir". In diesem Psalm folgt der Refrain am Ende

15 Im Text 186, 5 "Amen dreimal".

16 Ps.-B. 186, 7f.

17 Vgl. T. Säve-Söderbergh, Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book, Uppsala 1949, S. 37f.

18 Ps.-B. 185, 28 - 30.

19 Ps.-B. 179,7 - 181,18; vgl. Säve-Söderbergh, a.a.O. 62f.

der Strophe, während die ersten beiden Aussagen nur mit Amen abgeschlossen werden[20].

"Die Stimme einer Jungfrau (παρθένος), wenn sie ruft, vielleicht ruft sie zu Gott.

Amen.

Die Stimme einer Enthaltsamen (ἐγκρατής), wenn sie ruft, vielleicht ruft sie zu den Engeln.

Amen.

Die Stimme einer Verheirateten (ἔγγαμος), wenn sie ruft, vielleicht ruft sie zum Teufel (διάβολος).

Amen wir preisen dich.

Amen Amen wir lobsingen (ψάλλειν) dir".

In einem Psalm der dem Herakleides zugewiesenen Gruppe[21] begegnet Amen ebenfalls in Text und Refrain. Wie 186, 3-5 wird auch hier der Vater mit einem, der Sohn mit zwei und der Heilige Geist mit drei Amen eingeleitet[22]. Wie 186, 7-8 folgt auf die Anrufung mit Amen die Anrede in der zweiten Person[23], wobei 190,8 der Vater der Größe[24] als "Amen, König der Äonen" angesprochen wird. In den Zeilen 190,9 bis 24 folgen Appellationen, die durch "Amen" eingeleitet werden und Gestalten Gottes wiedergeben. Dieser Abschnitt wird in Zeile 25 durch den Satz abgeschlossen: "Der Vater, der Sohn, der Heilige Geist (πνεῦμα), das ist die vollkommene Kirche (ἐκκλησία)". Diese Zusammenfassung weist m.E. auf den monotheistischen

20 Ps.-B. 179, 8 - 12.

21 Ps.-B. 189,30 - 191,17.

22 Wenn im Text auch vor dem Sohn nur ein Amen (189, 30) steht, muß man wohl doch ein zweites ergänzen, da der Geist durch drei Amen (190, 1) eingeführt wird.

23 Ps.-B. 190, 5 - 8.

24 So in der Doxologie 191, 13 - 16: "Preis und Ehre sei dem Amen, dem Vater der Größe, Segen und Heil sei Jesus, dem Sohn des Amen, Sieg sei dem Heiligen Geist, der uns und seine heiligen Erwählten über das Amen belehrt hat".

Zug in der mythologischen Darstellung hin, der im Manichäismus vorhanden ist. Die Sätze bestehen aus Distichen und werden von dem Refrain gefolgt: "Wir wollen auf das Amen antworten" [25]. Diese Responsion entspricht der Aussage in unserem Kephalaion 122[26]: "Wenn sie nämlich preisen und antworten auf das Ja und das Amen, reinigt das Ja und das Amen den Lobpreis". Das Amen ist aber auch der Sohn Gottes. Der Manichäismus denkt ja modalistisch. Darum handelt der zweite Hauptteil des Psalms von Jesus Christus[27]. Er, das Amen, erklärt den Jüngern, die ihn auf dem Ölberg umgeben, den doketischen Charakter seines Leidens mit Sätzen, in denen jeder Stichos mit "Amen" eingeleitet wird, z.B. "Wahrlich (ἀμήν), sie haben mich durchbohrt, wahrlich (ἀμήν), sie haben mich nicht durchbohrt"[28]. Diese in den Evangelien so häufig gebrauchte Einführung durch ἀμήν [29] hat der manichäische Dichter nachgeahmt und schließlich Joh 10,38 ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί in dieses Modell umgeformt: "Wahrlich (ἀμήν), ich bin im Vater, wahrlich (ἀμήν), der Vater ist auch in mir"[30]. Die Vollkommenheit Jesu als Amen zeigt sich in der darauffolgenden Zeile, in der Joh 16,33 "ich habe die Welt besiegt" in den Rahmen der Leidensgeschichte eingefügt wird: "Ich habe die Welt verspottet, nicht konnten sie mich verspotten"[31].

2. Der fragende Jünger kennt zwar den liturgischen Gebrauch, er möchte aber den tieferen Sinn der liturgischen Aussage des

25 Ps.-B. 189, 30f.

26 Keph. 292, 2 - 4.

27 Ps.-B. 190,30 - 191,11.

28 Ps.-B. 191, 7.

29 Vgl. Schlier, a.a.O. 341f.

30 Ps.-B. 191, 9.

31 Vgl. ἐμπαίζειν in: Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament V 632ff.

Ja und Amen erfahren. Mani geht sofort darauf ein[32] und führt den Jünger zurück in die Zeit, in der einst im großen Ringen zwischen Licht und Finsternis der in Gefangenschaft geratene Urmensch befreit werden sollte. Damals erging an ihn ein Ruf aus der Höhe, den er hörte und dem er antwortete. Darum steht dem Ruf das Hören bzw. die Antwort gegenüber[33]. Ja und Amen wird nun dem Ruf und dem Hören bzw. der Antwort in der Weise zugeteilt, daß das Ja dem Ruf, das Amen dem Hören zugewiesen wird. Damit hat das Ja einen aktiven, das Amen einen passiven Charakter. Wenn nun beides von der Gemeinde gesprochen wird[34], muß das den Leser zunächst verwundern. Doch scheint mir darin ein Rest der christlichen biblischen Auffassung von Ja und Amen vorzuliegen, die unten zu besprechen sein wird. In ihrer Entsprechung zu Ruf und Hören haben das Ja und das Amen die Tore zwischen der Lichtwelt und dem Urmenschen geöffnet. Sie öffneten das Tor für die Mutter des Lebens, die ja die Mutter des Urmenschen ist, und für den Vater der Lebendigen[35], wie der Lebendige Geist auch genannt wird[36], als sie den "Läufer"[37], den Urmenschen, retteten. Wie sie den Weg von oben nach unten geöffnet haben, so sind sie auch Helfer von unten nach oben. So heißt es auch

32 Keph. 291, 3ff.

33 Keph. 291, 7 hier "Antwort", während sonst "Hören" vorkommt: 291, 7. 14. 24.

34 Keph. 292, 4ff.

35 So Keph. 291, 10. 12, dagegen "des Lebens" 291, 19. Beides ist durch syrisches ḥajjē gerechtfertigt.

36 Vgl. Keph. 39, 13; 102, 26; 118, 34.

37 ΔΡΟΜΕΟC ist eine in die 2. Deklination überführte Form von δρομεύς, die wegen der Isochronie leicht aus dem Genitiv δρομέως zu gewinnen war. Natürlich wird aber auch noch die ursprüngliche Deklination gebraucht, z.B. ϩΥΠΟΔΟΧΕΥC Keph. 272, 31. 32. Andererseits begegnet eine Pseudokorrektheit in ΝΑΖΟΡΕΥC Keph. 221, 19. 21. 31 gegenüber ΝΑΖΟΡΑΙΟC 221, 28. Da ΝΑΖΟΡΑΙΟC ja ΝΑΖΟΡΕΟC gesprochen wurde, konnte der hyperkorrekt sein wollende Übersetzer des Kapitels diese Form als den Genitiv eines Nomens auf -εύς deuten und den "richtigen" Nominativ herstellen.

im Psalm des Herakleides[38]: "Wenn ich das Amen spreche, öffnen sich die Tore der Himmel". Die Erlösung beschränkt sich nicht auf den einmaligen Akt, in dem der Urmensch zurückgeholt wird. Die Läuterung wird ja auch der Lebendigen Seele zuteil, die im Leben der Welt verstreut ist. Der untere Teil der Seite 291[39], der von den Aufgaben der heiligen Kirche bei diesem Vorgang spricht, ist leider sehr zerstört. Ihre Aufgabe besteht in der Einsammlung des Lichts. 292, 1-8 weist darauf hin, daß Ja und Amen als liturgische Handlungen Gebet und Lobpreis bestärken. Sie können zur Besiegelung dienen oder die Antwort auf sie reinigt den Lobpreis.

Anschließend daran wird eine weitere Deutung gegeben, was aus der Einleitung "erkennet, daß ..." zu ersehen ist[40]. Zunächst wird Ja und Amen als "großer Mensch" bezeichnet. Wenn von seinem Kommen um der Manichäer willen, von seiner Rede und von der neuen durch ihn erzeugten Geburt gesprochen wird, möchte man an Mani bzw. den in ihm tätigen Nus denken. Im 75. Kapitel[41] wird von einer "Lichtgeburt" (ϯⲘⲎⲤⲈ ⲚⲞⲨⲀⲒⲚⲈ)[42] berichtet, die von der Kirche hervorgebracht wird. Sie kommt in einem Kapitel ähnlichen Aufbaus wie das unsere vor und entspricht unserer neuen Geburt[43]. Ruf und Hören werden dort als Briefe angesehen, ebenso der Nus, aber auch die Kirche. Diese "Lichtgeburt" besteht in Kapitel 122 wohl aus den Manichäern vom Electus aufwärts. Ihr Ansehen bei den Lebendigen, die droben sind, läßt sie entsprechend dem Zusammenhang als

38 Ps.-B. 190, 27.
39 Ab Zeile 23.
40 Keph. 292, 9 - 25.
41 Keph. 181,32 - 183,9.
42 Keph. 182, 28.
43 Keph. 292, 13.

den gehobenen Teil der im Gottesdienst Tätigen erscheinen. Die Antwort der Masse auf das Ja und Amen bringt es dahin, daß der Ausruf beider Gruppen sich vereint und zur Höhe aufsteigt. Der große Mann, in dem sich Ja und Amen verbinden und von der Akklamation der Menge noch verstärkt werden, steigt empor und gelangt in das Land der Ruhe und des Friedens. Der liturgische Akt ist also eine Hilfe bei der konkreten Heimholung der Lichtelemente.

Mit 292,26 beginnt wieder ein neuer Abschnitt, der ebenfalls mit "wisset, daß ..." eingeführt wird. Leider ist dieser Teil der Seite recht zerstört. so daß sich nur vermuten läßt. worum es geht. Die Erwähnung von "Gefahr des Körpers"[44] und "in seiner Krankheit"[45] in Verbindung mit "für ihn beten"[46] könnte auf einen liturgischen Akt bei Krankenheilung hinweisen.

3. Wenn entsprechend Ruf und Hören bzw. Antwort das Ja eine aktive, das Amen aber eine passive Funktion besitzt, so läßt sich das mit Äußerungen des Neuen Testaments vergleichen. Ja, man fragt sich, ob nicht hier sogar die letzten Wurzeln der in unserem Kapitel vorhandenen Vorstellungen liegen. Bei Paulus[47] wird betont, daß Jesus Christus nicht Ja und Nein geworden ist, sondern daß Ja in ihm geworden ist. Der Erlöser bringt also in seiner Person das Ja Gottes; er ist selbst das Ja. In ihm sind die Verheißungen Gottes bestätigt[48]. Aus diesem Grund und als Folge seiner Mittlerschaft kann aus unserem Mund das Amen erklingen, das Tatsächlichkeit und Sicherheit des Ja

44 Keph. 292, 28.
45 Keph. 292, 31.
46 Keph. 292, 29.
47 2 Cor 1, 19ff.
48 Rom 15, 8.

bekräftigt.

Ja und Amen begegnet auch in der Johannesapokalypse, die zwar in Syrien erst spät in den Kanon aufgenommen worden ist, aber zu Manis Zeit sicher bekannt war. In der Einleitung wird zunächst die Doxologie mit Amen beschlossen[49]. Am Ende von Apc 1,7, wo ein Zitat, das aus Dan 7,13 und Sach 12,10 kombiniert ist, steht und vom Kommen Jesu Christi berichtet wird, soll diese Prophetie besonders betont werden; es wird ναὶ ἀμήν ans Ende gestellt. Ebenso wird die Seligpreisung der im Herrn Sterbenden mit ναί vom Geist bestätigt[50]. Das ναὶ ἀμήν von 1,7 wird schließlich am Ende der Schrift[51] in korrespondierendem Sinn aufgelöst: Jesus spricht: "Ja, ich komme bald". Dem entspricht das "Amen, komm, Herr Jesu" als Antwort in der Abendmahlsliturgie. Wir finden also in der Apokalypse sowohl das betonende Ja und Amen, von dem die Manichäer sprechen, als auch das Amen als Antwort auf das Ja. Wenn man in der Apokalypse liturgische Anklänge annimmt, kann man von da aus wohl auch auf liturgische Formen schließen, die Mani gekannt hat, was wir ja auch von seiner Kenntnis des παννυχισμός bestätigt finden[52].

Von religionsgeschichtlichem Interesse ist, daß das Amen zur Wiedergabe von theologischen Strukturen der Gottesauffassung gebraucht wird. Das sahen wir an der christlichen Trinität, deren Glieder mit ein, zwei und drei Amen eingeleitet werden[53]. Im gleichen manichäischen Psalm wird am Ende dann

49 Apc 1, 6.

50 Apc 14, 13.

51 Apc 22, 20.

52 Vgl. A. Böhlig, Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums (in: Mysterion und Wahrheit, S. 222 - 227), S. 226.

53 Ps.-B. 189,30 - 190,1 (vgl. o. Anm. 22; vgl. auch 186, 3 - 5).

der viergestaltige Gott mit vier Amen angerufen[54]. In der großen Abschwörungsformel wird der Vater der Größe viergestaltig (τετραπρόσωπος) genannt[55]. Das kann auf eine räumliche Betrachtung nach den vier Himmelsrichtungen zurückgehen und als Abschluß des Hauptteils beim Psalm als eine umfassende Darstellung des Vatergottes gemeint sein. Mit dieser Vorstellung gleich ist aber auch das Theologumenon vom viergestaltigen Gott im Zerwanismus, das der Manichäismus ebenfalls verwendet: Gott, Licht, Kraft, Weisheit[56].

54 Ps.-B. 191, 12.

55 MPG 1, 1461 C.

56 Zum viergestaltigen Gott vgl. A. Böhlig, Die Gnosis, 3. Bd.: Der Manichäismus, Zürich 1980, Index s. v. Vgl. auch R. Merkelbach, Mani und sein Religionssystem, Opladen 1986, Exkurs I: Die manichäische Tetras. S. 39 - 50.

REGISTER

Die in den Registern angeführten Stellen ohne römische Zahl beziehen sich auf den Band "Mysterion und Wahrheit", die mit vorangestelltem II auf die Bände "Gnosis und Synkretismus"

STELLENREGISTER

Altes Testament

Gen 1,2 87
II 298 u.A.28
Gen 1,6 93 A.4
Gen 1,14ff. 91 A.7
Gen 1,26 II 595
II 597 u.A.25
Gen 1,27 93 A.6
II 40
Gen 2,7 50 A.6
II 429
II 593
II 595
Gen 2,18 II 448 A.164
Gen 2,18ff. II 27 u.A.4
Gen 3 II 542
Gen 3,4ff. II 95 u.A.112
Gen 3,6f. II 95 u.A.111
Gen 3,20 141 A.4
196 A.6
II 384 u.A.51
II 422 A.37
Gen 4,17 19 A.5
Gen 4,25 II 423 u.A.47
Gen 5,1f. II 40 A.48
Gen 5,1-32 II 525 u.A.17
Gen 5,21-24 19 A.5
Gen 10,22 II 419 u.A.20
Gen 14,18 93 A.1
Gen 18,1ff. 149 A.4
Gen 22,2 II 448 A.164
Gen 31,47 II 419 A.22
Gen 32,22-32 II 166 u.A.9
Gen 32,28 II 166 u.A.10
Ex 3,2-5 93 A.3
Ex 3,14 II 92 u.A.93
II 319 u.A.25
Ex 7,3-12 II 542
Ex 7,11 II 542
Ex 9,16 II 110 A.30
Ex 20,12 II 199 A.7
Ex 21,17 II 443 A.150
Ex 33,19 G II 109
Lev 19,18 II 451
Num 21,4-9 II 543
Num 21,9 II 542
Num 23,7-10 II 166 u.A.11
Num 23,18-24 II 166 u.A.11
Num 24,3-9 II 166 u.A.11
Num 24,15-24 II 166 u.A.11
Num 25,5 19 A.3
Num 31,23 147 A.6
Dt 5,16 II 199 A.7
Dt 33,2 LXX 99 A.11
2 Sam 7,14 65
1 Reg 17,4 156 A.3
2 REg 18,26 II 419 u.A.21
Esr 4,8-6,18 II 419 u.A.22
Esr 7,12 11 A.1
Esr 7,12-26 II 419 u.A.22
Tobit 1,14 u.a. 9
1 Macc 1,11f. 41 A.2
1 Macc 1,41ff. 41 A.2
2 Macc 4 41 A.2
Ps 1,1 LXX II 381
Ps 21.21 II 448 A.164
Ps 22,7 133
146
Ps 24,14 18 A.6
Ps 24,16 II 448 A.164
Ps 29 II 52
Ps 34,17 II 448 A.164
Ps 45,8 93 A.1
Ps 67,7 II 448 A.164
Ps 67,18 99 A.11
Ps 68,29 II 384 A.50
Ps 91,13 133
146
Ps 110,1 214
Prov 2,1 bo II 446
Prov 8 II 300 A.39
Prov 11,13 18 A.3
18 A.6
Prov 20,19 18 A.3
18 A.6
Prov 25,9 18 A.3
Prov 26,21 86 A.3
Job 15,8 18 A.6
Sap 2,24 87
Sap 3,7f. 13. 17f. 48 A.1
Sap 4,6 48 A.1

Sap 6,5f. 48 A.1
Sap 6,5ff. 56 A.5
Sap 6,22 19 A.4
Sap 7 II 300 A.39
Sap 8,18 224 A.2
Sap 9,1 50 A.1
Sap 12,5 19 A.3
Sap 14,15 19 A.2
Sap 14,23 19 A.1
Sir 8,18 18 A.4
Sir 15,20 18 A.3
Sir 24 II 300 A.39
Sir 24,8-12 85 A.6
Sir 29,12 II 451
Sach 12,10 II 652
Mal 1,2.3 G II 110 A.29
Jes 5.13 sa bo II 321 A.33
Jes 11,1 216 A.8
Jes 24,16 18 A.6
Jes 36,11 II 419 u.A.21
Jes 42,1 154 A.4
Jes 42,6 154 A.4
Jes 45,21 II 91
Jes 46,9 II 91
Jes 49,6 154 A.4
Jes 52,13ff. 154 A.4
Jes 52,14 154 A.4
Jes 53,3ff. 154 A.4
Jes 53,11f. 154 A.4
Jer 10,11 II 419 u.A.22
Ez 1 88 A.9
Dan 1,6 II 347 u. A.22
Dan 2,4-7,28 II 419 u. A.22
Dan 2,18f. 27. 29f. 18 A.4
Dan 2,47 18 A.4
Dan 3,25 II 347 u. A.22
Dan 4,6 18 A.4
Dan 7,13 II 652
Dan 12,2 48 A.2

Neues Testament

Mt 1,21. 23. 25 60 A.1
Mt 3,11 parr. 147
Mt 3,17 60 A.5
Mt 4,2 parr. 261 A.2
Mt 4,5 114
Mt 4,13 II 432 u.A.92
Mt 5,8 23 A.1
217 A.1
Mt 5,34b-36 263 A.6
Mt 5,44 II 199 A.7
Mt 5,45 217 A.2
Mt 6,21 213 A.2
II 108 A.21
Mt 6,21 par. II 119
Mt 7,3-5 par. 216 A.14
Mt 7,7ff. 60 A.6
Mt 7,12 par. 216 A.13
Mt 7,14 216 A.2
Mt 7,16-20 II 614
Mt 7,17ff. 266 A.2
Mt 7,17-20 238 A.11
Mt 7,21-23 216
Mt 10,5 II 503 A.85
Mt 10,26 parr. 123
Mt 10,34 II 112 A.43
Mt 10,37 II 199 A.7
Mt 10,38 par. II 143
Mt 10,38 sa bo II 443 A.149
Mt 10,42 II 523 u. A.11
Mt 12,25 214
II 46
Mt 12,25 parr. II 615
Mt 12,31-32 II 108
Mt 12,32 II 622
Mt 12,35 II 452
Mt 12,35 bo II 402
Mt 12,40 261 A.4
Mt 13,4 parr. II 449
Mt 13,9 parr. II 122 u. A.90
Mt 13,10-15 27 A.6
Mt 13,12 II 379 A.27
Mt 13,13 parr. II 122 u. A.91
Mt 13,55 60 A.2
Mt 17,12 56
Mt 17,25.26 62 A.1
Mt 18,2ff. parr. II 385 A.58
Mt 18,6 214
Mt 18,10 123
Mt 18,12-14 II 450
Mt 18,17 II 199 A.7
Mt 18,19 II 449
Mt 19,6 II 199 A.7
Mt 19,13-15 parr. II 385 A.58
Mt 19,19 II 451
Mt 19,29 parr. II 143
Mt 20,20 60 A.3
Mt 21,33-44 61 A.1
Mt 22,19 parr. II 447
Mt 22,30 II 199 A.7
Mt 22,39 II 451
Mt 24,17ff. par. 215
Mt 24,19 par. 215
Mt 25,1-13 216 A.1
Mt 25,31ff. II 606
Mt 25,31-46 II 480
Mt 25,35-40 215
Mt 28,19 II 293 u. A.15
Mc 1,11 60 A.5
Mc 1,34 27 A.5
Mc 1,40ff. 27 A.4
Mc 2,23 II 246 A.88
Mc 3,11f. 27 A.5
Mc 3,28-29 II 108
Mc 3,29 II 108
Mc 3,29 par. II 622
Mc 4,9 II 122 u. A.90

Mc 4,10-12 27 A.6
Mc 4,12 II 122 u. A.91
Mc 6,3 60 A.1
Mc 8,30 27 A.2
Mc 8,31 261 A.4
Mc 9,9 27 A.3
Mc 9,27 sa II 242 A.50
Mc 9,36f. II 385 u. A.58
Mc 9,41 II 523 u. A.11
Mc 10,13-16 II 385 A.58
Mc 10,45 56 A.2
Mc 10,49 sa II 242 A.50
Mc 12,1-11 61 A.1
Mc 12,6 266 A.1
Mc 12,31 II 451

Lc 1,31 60 A.1
Lc 2,7 60 A.1
Lc 2,38 sa II 242 A.50
Lc 3,23 60 A.2
Lc 4,2 50 A.4
Lc 4,14 II 379 u. A.29
Lc 4,16 II 432 u. A.92
Lc 4,22 60 A.2
Lc 5,36ff. 210 A.3
Lc 6,8 sa II 242 A.50
Lc 6,43ff. 210 A.2
Lc 6,43f. II 614
Lc 6,43-45 238 A.11
Lc 6,45 II 452
Lc 8,8 II 122 u. A.90
Lc 8,9f. 27 A.6
Lc 8,10b II 122 u. A.91
Lc 9,47f. II 385 u. A.58
Lc 10,1 II 527 u. A.32
Lc 10,21 II 385 A.58
Lc 10,27 II 451
Lc 10,29-37 216 A.12
Lc 11,9ff. 60 A.6
Lc 11,27-28 II 451
Lc 11,52 II 449
Lc 12,10 II 108
II 622
Lc 12,34 213 A.2
II 108 A.21
Lc 14,18 II 448
Lc 14,26 II 199 A.7
Lc 15,4-7 II 450
Lc 15,11-32 60 A.4
Lc 17,20 II 450
Lc 18,15-17 II 385 A.58
Lc 18,29b II 143
Lc 19,7 231 A.1
Lc 19,10 56 A.3
Lc 20,9-18 61 A.1
Lc 20,42 214 A.3
Lc 21,16 63 A.7
Joh 1,1-18 II 357
II 591 u. A.13
Joh 1,5 219
Joh 1,11 265 A.1
Joh 1,14ff. II 149
Joh 1,34 II 149
Joh 1,45 60 A.2

Joh 3,5 28 A.5
Joh 3,14 II 543
Joh 3,18 28 A.1
Joh 3,19 214
II 123 u. A.92
Joh 4,6ff. 28 A.2
Joh 4,23 29 A.7
Joh 5,27 55
Joh 6,14 265 A.1
Joh 6,30ff. II 112 A.43
Joh 6,32ff. 216 A.5
Joh 6,35 II 148
Joh 6,36 II 122
Joh 6,38 II 527 u. A.31
Joh 6,41 II 148
Joh 6,42 60 A.2
Joh 6,44 II 124
Joh 6,48 216 A.5
Joh 6,51 II 148
Joh 6,51f. 216 A.5
Joh 6,64 28
Joh 7,16 265 A.3
Joh 7,20 28 A.4
Joh 7,35 29 A.1
Joh 8,12 265 A.1
Joh 8,22 29 A.2
Joh 8,34 64
Joh 8,35 62
64
Joh 8,36 66
Joh 8,38 II 123 u. A.92
II 501 u. A.78
Joh 8,44 II 581 u. A.120
Joh 8,48.52 28 A.4
Joh 9,39 29 A.3
Joh 10,6 29 A.5
Joh 10,7.9 107 A.7
II 148
Joh 10,20 28 A.4
Joh 10,30 II 149
Joh 10,38 II 648
Joh 11,25 II 148
Joh 12,1 261 A.3
Joh 12,16 29 A.4
Joh 12,24 II 148
Joh 12,29 28 A.3
Joh 12,31 50 A.5
II 124 u. A.94
Joh 12,32 II 123 u. A.92
II 124 u. A.93
Joh 13,2 50 A.4
Joh 13,27 II 527 u. A.35
Joh 14,2 II 193
Joh 14,6 29 A.10
107 A.10
II 148
Joh 14,7.9.10.11 II 149
Joh 14,16 II 293 u. A.14
II 530 u. A.47
Joh 14,17 29 A.9
II 149
Joh 14,26 II 293 u. A.14
II 530 u. A.47

Joh 15,5 216 A.7
Joh 15,13-15 63
Joh 15,13 II 123 u. A.92
II 580 u. A.115
Joh 15,24 28
Joh 15,26 29 A.9
II 293 u. A.14
II 530 u. A.47
Joh 16.7 II 293 u. A.14
II 530 u. A.47
Joh 16,25.29 29 A.6
Joh 16.33 II 648
Joh 17.12 II 126 A. 103
Joh 19.1-15 II 528 u. A.37
Joh 20.11-18 215
Joh 20.22 208 A.1
Act 2.34 214 A.3
Act 5.36 113
Act 6-7 108
Act 7.47ff. 109
Act 7.55ff. 109 A.2
Act 7,57 118 A.2
Act 9,2 107 A.10
Act 11,26 263 A.5
Act 12.3-17 II 397
Act 12,11 II 396
II 397
Act 17,28 II 80 u. A.28
Act 21,16 231 A.1
Rom 1,1 II 108f. u. A.24
Rom 1,3f. II 292
Rom 1,20 II 205 u. A.40
Rom 1,25 25 A.3
Rom 2,29 95 A.9
Rom 3,14 II 378
Rom 3,23 24 A.1
Rom 5,11.12ff. II 596
Rom 5.12 II 593 u. A.19
Rom 6,3ff.6 II 608
Rom 6,6 II 562 u. A.38
II 621
Rom 7,7 II 621
Rom 7.7.12 II 627
Rom 7.14 II 597 u. A.23
Rom 7.18.19 II 103 u. A.2
Rom 7,19 51 A.3
Rom 7.24 51 A.4
Rom 8 II 112
Rom 8,2 52 A.1
Rom 8,19 29 A.8
Rom 8,19-22 50 A.2
Rom 8.21 52
Rom 8.28ff. II 109 u. A.25
Rom 8,31-39 II 109
Rom 9-11 II 109 u. A.26
Rom 9,7 II 110 u. A.28
Rom 9,13 II 110 u. A.29
Rom 9,17 II 110 u. A.30
Rom 9,18 II 110 u. A.31
Rom 9,19-23 II 110 u. A.27
Rom 10,13 263 A.3
Rom 11,25ff. 25 A.1
Rom 11,29 25 A.2
Rom 11,32 II 110 u. A.32
Rom 11,33-36 24 A.3
II 110 u. A.33
Rom 12,3 II 108 u. A.23
Rom 15,8 II 651 u. A.48
Rom 15,12 216 A.9
1 Cor 1.2 263 A.4
1 Cor 1.18 25 A.11
1 Cor 1.23 II 135 u. A.1
1 Cor 2 II 307
1 Cor 2,1 25 A. 4 u. 8
53
1 Cor 2.6 25 A.5
50 A.5
1 Cor 2,7 25 A.6
52
1 Cor 2,8f. 25 A.9
1 Cor 2,10 25 A.7
1 Cor 2,14 II 594
1 Cor 3,2 II 203 u. A.30
1 Cor 5,1-8 II 27 u. A.2
1 Cor 6,12-20 II 27 u. A.1
1 Cor 6,19 II 207 u. A.48
1 Cor 7,1-9 II 27 A.3
1 Cor 7,29ff. 213
II 118
II 503 u. A.82
1 Cor 7,31 II 576
1 Cor 8,6 II 596 u. A.21
1 Cor 10,17 II 379
1 Cor 12,12ff. II 338 u. A.118
1 Cor 12,23 164 A.5
1 Cor 13,12 27 A.1
1 Cor 15 52
1 Cor 15.20 II 593 u. A.19
1 Cor 15.21-22 II 596
1 Cor 15.22 53 A.1
1 Cor 15.28 II 85 u. A.49
II 481
1 Cor 15.35-44 II 594
1 Cor 15.44-49 II 593 u. A.19
1 Cor 15.45ff. 53 A.1
214
1 Cor 15.45 236 A.7
1 Cor 15.45.47 II 594
2 Cor 1,19ff. II 651 u. A.47
2 Cor 3,17 29 A.9
2 Cor 4,2 25 A.10
2 Cor 5,17 51 A.5
2 Cor 11,1-5 II 542
2 Cor 11,10 26 A.1
2 Cor 12,25 II 500 u. A.72
2 Cor 13,8 25 A.12
2 Cor 13,13 II 293 u. A.16
Gal 1,1-2 II 500 u. A.72
Gal 1,12 II 500, A.72
Gal 2,20 II 631
Gal 3,6-9 II 626
Gal 3.13 II 631
Gal 3,19 II 626 u. A.31
Gal 3,28-29 65
Gal 4,1-16 64
65

Gal 4,4 II 596 u. A.22
Gal 6,2 II 597 u. A.23
Gal 6,14 II 163 A.84
Eph 1,4.23 II 339 u. A.121
Eph 2,15 II 562 u. A.38
II 609
Eph 3,9 II 339 u. A.122
Eph 3,21 II 317
Eph 4,11ff. 13f. II 601
Eph 4,13 236 A.8
II 339 u. A.123
II 609
Eph 4,14 II 57 A.9
Eph 4,20ff. II 609
Eph 4,22 II 562 u. A.38
Eph 4,22-24 II 621
Eph 4,24 II 562 u. A.38
Eph 5,9 26 A.6
Eph 5,11ff II 607
Eph 5,14 II 608
Eph 5,22 II 28 u. A.8
Eph 5,23 II 339 u. A.121
Eph 5,28 II 28 u. A.7
Eph 5,31 II 28 u. A.6
Eph 5,32 II 339 u. A.124
Eph 6,1-2 II 199 A.7
Eph 6,3 II 380
Eph 6,14 26
Eph 6,16 II 527 u. A.34
Phil 2,7 208
II 527
Phil 2,8 56 A.4
Phil 2,13 II 125
Col 1,5 26 A.2
Col 1,15-20 II 338 u. A.119
Col 1,15ff. 26 A.5
Col 1,16 II 56 u. A.2
Col 1,18 II 602
Col 1,26f. 54
Col 1,27 26 A.4
Col 1,28 II 602
Col 2,2f. 26 A.3
Col 2,18 bo II 444 u. A.153
Col 3,2 II 199 A.7
Col 3,9 II 562 u. A.38
Col 3,9f. II 608
Col 3,9-10 II 621
Col 3,10 52
Col 3,17 263 A.2
1 Thess 4,17 II 476 u. A.53
II 478
2 Thess 2,7 30 A.3
2 Thess 3,10 II 199 A.7
1 Tim 6,16 II 75
Heb 1 II 591 u. A.14
Heb 1,1ff. 65 A.1
Heb 1,10 sa bo II 529 A.45
Heb 1,13 214 A.3
Heb 2,10 66 A.1
Heb 2,11 66 A.2
Heb 3,1-6 65 A.2
Heb 3,5 65 A.3
Heb 7,1 93 A.1
Heb 11,14 52
Heb 13,14 52
Jc 2,7 263
Jc 3,14 II 378
Jc 5,12 263 A.6
Jc 5,15 259
1 Joh 2,13-14 II 527 u. A.34
1 Joh 2,17 II 583 u. A.121
1 Joh 3,7ff. II 124 u. A.95
1 Joh 3,8 II 581 u. A.118
1 Joh 3,10 II 581 u. A.119
1 Joh 3,21 217 A.1
1 Joh 5,18 II 527 u. A.34
2 Joh 9 265 A.3
Jud 25 sa bo II 529 A.45
Apc 1,6 II 652 u. A.49
Apc 1,7 256
II 652
Apc 2,7 52
Apc 6,8 52
Apc 10,7 30 A.1
Apc 11,15 30 A.2
Apc 14,13 II 652 u. A.50
Apc 17,5ff. 30 A.4
Apc 17,8 II 383
II 385
Apc 19,11 30 A.5
Apc 21,6 216 A.6
Apc 21,11 231 A.6
Apc 22,20 II 652 u. A.51

Pseudepigraphen

Ascensio Jesaiae c.8 140 A.4
3 Esr 3,12 21 A.1
3 Esr 4,33-40 21 A.2
4 Esr 3,5f. 100 A.4
4 Esr 6,7-10 II 166 u. A.18
4 Esr 7,33ff. 22 u. A.3
4 Esr 8,52f. 52
4 Esr 13,3ff. 48 A.5
Hen 6-11 97 A.6
Hen 12-16 97 A.6
Hen 15,3.8 231 A.9
Hen 16,3f. 20 A.3
Hen 18,11-19,3 97 A.6
Hen 28-32 92 A.7
Hen 42 85 A.5
II 87 u. A.61
Hen 46,1 89 A.6
Hen 46,1ff. 48 A.4
Hen 61,8 56
Hen 62,13 56 A.3
Hen 68,2 20 A.3
Hen 69,1ff. 20 A.3
Hen 69,27ff. 56
Hen 72ff. II 168 u. A.24

Hen 72-82 46 u. A.2
Hen 80.2 97 A.2
Hen 91.11 144 A.2
Hen 100.6 21 A.3
Hen (slav.) 8,1ff. 92 A.9
Hen (slav.) 12.1 121 A.3
147 A.1
Hen (slav.) 15,1 121 A.3
147 A.1
Hen (slav.) 22 90 A.1
Hen (slav.) 29,4 86
3 Hen 16 88 A.7
Jub 2.7 92 A.5
Jub 3,8-13 94 A.9
Jub 10.2 99 A.5
153 A.1
Jub 14,1ff. 153
Jub 29,13 II 166 u. A.13
Jub 37.1-11 II 166 u. A.14
Jub 37,12ff. II 166 u. A.15
Jub 37,16ff. II 166 u. A.16
Jub 38,1ff. II 166 u. A.17
Oratio Jos 61, ed. Denis II 167 u.A.22
II 168 A.23
II 424 A.54
Testam Lev 4.3 159 A.2
Testam Jud 19 50 A.1
Vita Ad et Ev c.3 II 28 u. A.5
Vita Ad 9ff. 97 A.6
Vita Ad 11-17 86 A.9
Vita Mos II 288 II 41 u. A.52

Qumran

Habakukkommentar
1 Q p Hab 7.4ff. 20 A.1
Qumran-Hymnen
1 Q H IV 30ff. 24 A.2
1 Q H IV 31f. 47 A.1
1 Q H IV 35ff. 47 A.2
Gemeinderegel
1 Q S I 12 21 A.4
1 Q S III 13 - IV 26 21 A.6
49 A.1
1 Q S III 15ff. II 104 u. A.3
1 Q S III 16 22 A.2
1 Q S III 16ff. 80 A.2
1 Q S III 17ff. 100 A.1
1 Q S III 24 22 A.4
1 Q S III 26ff. II 104 u. A.4
1 Q S IV 5.6 21 A.5
1 Q S IV 6 49 A.4
1 Q S IV 18 22 A.6
1 Q S IV 19 21 A.7
II 104 u. A.5
1 Q S IV 20-21 II 105 u. A.6
1 Q S IV 21 21 A.7
1 Q S IV 23.24 46 A.5
1 Q S XI 3ff. 20 A.2
1 Q S XI 10ff. 47 A.1
Kriegsrolle
1 Q M XI 6f. II 166 u. A.12
Qumran-Testimonia
4 Q test 9ff. II 166 u. A.12

Jüdische Autoren

Jos..Antiqu. I 2.3 § 68-70 98 A.5
149 A.2
II 225f. u. A.47
II 233 u. A.9
Jos..Antiqu. VII 13.1 153 A.5
Jos..Antiqu. XX 9,1 114 A.3
Jos..Bell.Jud. II 8.2-13 § 119-161 20 A.2
Philo. Abr 57 II 424 u. A.54
Philo. Agr 14 II 138 u. A.11
Philo. Leg.all. III 29 II 167 u. A.19
Philo. Leg. ad G.4 II 7 A.11
Philo. Mos II 288 II 41 u. A.52
Philo. opif. § 76 II 40 A.48
Philo. opif. 134 II 595 u. A.20
Philo. praem. 44 II 7 A.11
II 424 u. A.54
Philo. praem. 158-160 II 41 u. A.54
Philo. Quaest.i.Gen I 45 II 40 u. A.50

Rabbinisches

B B 74a,32 92 A.2
Berakhoth 22a 32 A.3
Chag 11b ff. 81 A.1
Chag 14b 82 A.2
Gn. R. 8 (6a) 91 A.3
II 40 A.48
Gn. R. 11 (8c,39) 92 A.6
Gn. R. 14 (10c) 82 A.3
Gn. R. 19 (12d) 97 A.3
Gn. R. 20 (14a) 97 A.5
Gn. R. 20.11 II 95 A.113
II 298 A.29
II 428 u. A.75
Lv. R. 18 (118a) 87 A.9

Nu. R. 10 (158a) 92 A.4
Dt. R. 11 (207c) 86 A.7
Midr. Ps. 8,§ 2 (37b) 94 A.4
Pesiq 34a 94 A.4
Pesiq 54a Bar. 95 A.4
Pesiq R. 5 (7b) 18 A.5
Pesiq R. 21 (104a) 99 A.11
Pesiq R. 25 (128a) 94 A.4
Pesiq R. 46 (188a) 84 A.6
Pirqe Maschiach 95 A.11
(Beth 2a Midr 3,73,17)
Pirqe R. El. 4 89 A.1
Pirqe R. El. 13 96 A.3
Pirqe R. El. 13,27 II 425 A.61
Pirqe R. El. 14 (7d7) 96 A.7
Sanh. VI 115 A.1
Sanh. VI 3 116 A.1
Sanh. 38b 94 A. 5
Sanh. VII 4a 115 A.3
Tosephtha Jadaim II 32 A.3

Griechisch-römische Literatur

Aesch., Pers. 800 ff. 6 A.2
Aesch., Pers. 807f. 6 A.2
Aesch., Pers. 820ff. 6 A.2
Aesch., Pers. 827f. 6 A.2
Aesch., Dan. fr.44 124 u. A.1
II 261 u. A.47
Anaxim. 12 A9 17 A.4
Apul.. Metam. IV 28-VI 24 II 261 u. A.44
Arat.,Phaen. 5 II 80 u. A.28
Aristot., anima A 2, 405 a 19 236 A.4
Aristot.. anima A 5, 411 a 7 236 A.4
Aristot., cael. 270 b II 475 u. A.50
Aristot., cael. 270 b 22 II 511 u. A.121
Aristot., cael. 291 b - 292 b II 286 u. A.172
Aristot., Eth.Nic.1095a II 577 u. A.93
Aristot., Metaph. 981b II 577 u. A.95
Aristot., Metaph.1026a II 577 u. A.95
Aristot., Metaph.1040a29 II 447 u. A.163
Aristot., Metaph.1072a II 286 A.172
Aristot., Metaph.1073b II 286 A.172
Aristot., Metaph.1076b29 II 447 u. A.163
Aristot., Philos. fr.1/2 II 555 A.12
Aristot..Polit. VIII 1338a 15-17 II 256 u. A.17
1338a 36-40 II 256 u. A.17
Ps.-Aristot., mund. 92a II 476 u. A.52
Ps.-Aristot., mund. 397a 9ff. 47 A.4
Auson. VII ecl. 5 145 A.7
II 270 u. A.97
Catal. Cod. Astrol. 8 (4), 176 262 A.1
Cic., Acad.Pr. II 37.118 II 477 u. A.57
Cic., fin. V 44 II 555 A.12
Cic.. republ. VI 16 (Somn.Scip.) II 601
Cic.. Tuscul. I 52 II 555 A.12
Cic.. Tuscul. V 70 II 555 A.12
Diog. Laert. IV 16 II 271 A.99
Diog. Laert. VI 96 II 271 A.100
Diog. Laert. VII 142 II 512 u. A.124
Diog. Laert. VIII 76 II 475 A.51
Doxogr.gr..ed.Diels,S.175 II 568 A.66
Doxogr.gr.. S.587 II 568 A.66
Doxogr.gr..S.588.4-19 II 568 A.66
Doxogr.gr..S.588.20-29 II 568 A.66
Empedocl. 31 B 117 II 567 u. A.62
Empedocl. 31 B 136 II 567 u. A.62
Empedocl. 31 B 137 II 567 u. A.62
Eustath.,Comm.ad Hom. Il.et Od.1090,32 II 568 A.66
F.Gr.Hist.. ed. Jacoby, 2 Akusilaos fr. 6c II 261 A.46
FHG III 565 Philo v.Byblos fr.2.4 II 180
FHG III 572 Philo v. Byblos 128 A.3
Gorgias fr. 11.14 II 268 A.80
Herodot I 125 4 A.4
Herodot I 136 17 u. A.2
Herodot I 140 8 A.1
Herodot I 153 5 A.1
Hes., Theog. 116 II 260 u. A.38
Hes., Theog. 116ff. 137 A.3
Hes., Theog. 201 II 261 u. A.43
Hom. Od.1,48ff. II 259 A.33
Hom., Od.1.57ff. II 259 A.33
Hom., Od.4.259ff. II 259 A.34
Hom., Od.4.556ff. II 259 A.33
Hom., Od.5.82ff. II 259 A.33
Hom., Od.5.151ff. II 259 A.33
Hom., Od.5.219f. II 259 A.33
Hom., Od.13.353ff. II 259 A.33
Horapollo. Hierogl. I 43 147 A.5
Joh. Lyd., mens. IV 11 146 A.4
II 270 u. A.97
Julian..adv.Galil. 94a II 537 u. A.79
Marc Aurel V 27 II 564 A.49
Marinus, v.Procl.8 II 263 u. A.58
Nonn., Dionys. XL 395f. 145 A.9
Numenius fr.12 II 579 u. A.104
II 579 u. A.105
II 583 u. A.122
Numenius fr.13 II 583 u. A.127
Numenius fr.15 II 583 u. A.124
Numenius fr.16 II 584 u. A.130
Numenius fr.16.17 II 583 u. A.125
Ovid., Metam. XV 392-407 145 A.5
II 270 u. A.97

459-470 II 567 A.62
PGM IV 1018 f. II 180
Pap. Lansing 10.5 II 419 A.25
Pap. Oxyrh. I 119 59 A.3
Pap. Oxyrh. II 246 59 A.1
Pap. Oxyrh. IV 744 59 A.2
Pap. Petr. III. p.14 II 419 A.24
Plat.. Crat. 391d II 276 u. A.120
Plat.. Lach. 191d II 268 u. A.80
Plat., Leg. V 747b II 264 A.64
Plat., Leg. VI 781a II 39 u. A.45
Plat., Leg. X 896d-e II 568 u. A.65
Plat., Phaedr.243e-257b II 16 u. A.39
Plat., Phaedr.249a-250c 13 A.4
Plat., Polit. 268d-274e II 16 u. A.38
Plat., republ.II 379a ff. II 510 u. A.113
Plat., republ. V 454d-456a II 39 u. A.44
Plat., republ. VI 509b II 35 u. A.31
II 79 u. A.22
II 278 u. A.123
Plat., republ. IX 586c II 260 A.35
Plat.. republ. IX 588b-589b II 274f. A.113
Plat., republ. X 616b 237 A.1
Plat., Symp. 190d II 91 u. A.87
Plat.. Symp. 204a II 577 u. A.94
Plat.. Symp. 206 ff. II 559 u. A.26
Plat.. Symp.210a-212c 13 A.5
Plat.. Theaet.176a II 559 u. A.27
Plat.. Tim. 30a II 286 u. A.167
Plat.. Tim.30b-92c II 15f. u. A.37
Plat.. Tim. 34b ff. 236 A.1
II 280 A.132
II 288 u. A.183
Plat.. Tim. 35a II 36 u. A.34
Plat.. Tim. 36bc II 139 u. A.17
II 139 u. A.18
Plat.. Tim. 40b II 286 u. A.171
Plat.. Tim. 41a-d II 585 u. A.133
II 597 u. A.26
Plat.. Tim. 42a II 39 u. A.46
Plat.. Tim. 42b II 39 u. A.47
II 567 u. A.63
Plat.. Tim. 69b ff. II 266 A.71
Plat., Tim. 69c f. II 288 u. A.183
Plat., Tim. 70d-f II 617 u. A.10
Plat., Tim. 77d II 265 u. A.68
Plat.. Tim. 90e II 544 u. A.113
Plin., Hist.nat. VI 49 II 522 u. A.8
Plin.. Hist.nat. XXIX 1 145 A.6
Plin.. Hist.nat. XXIX 1 II 270 u. A.97
Plot., Enn. II 9 II 333 u. A.88
Plot., Enn. III 7.3 II 336 u. A.112
Plot., Enn. III 8,10,3ff. II 279 A.126
Plot., Enn. III 8.11 II 335 u. A.105
Plot., Enn. V 5,3 II 336 u. A.109
Plot.. Enn. VI 2.22 II 334 u. A.102
Plot.. Enn. VI 4.5 II 49 u. A.72
Plot.. Enn. VI 8.16 II 76 u. A.15
II 279 u. A.130
Plut.. Isid.etOsir. 46f 10
17 A.1
Plut.. Themist. 27 II 185 u. A.9
Ps.-Plut.. fluv. 23,§4 155
156 A.1
Polyb.. 1,49.8 II 397
Pomp.Mela, sit.orb III 8,82 145 A.5
II 270 u. A.97
Porphyr., v.Plot. c.II 128 A.4
Porphyr., v.Pyth. 19 II 567 u. A.61
Ruf., anat. 1 163 A.1
Quintil. 3.8,33 II 201 u. A.15
Quintil. 4,2,31 II 203 u. A.29
Simpl., Arist.phys.24,13ff. 17 A.4
Soph., Philoct. 950 II 396
Stob. I 20,3ff. II 264 u. A.64
Stoic.vet.fragm. I 87,2 II 564 u. A.50
Stoic.vet.fragm. II 15,3ff. II 577 u. A.96
Stoic.vet.fragm. II 154,7ff. II 584 u. A.128
Stoic.vet.fragm. II 192,1f. II 564 u. A.48
Stoic.vet.fragm. II 306,24 II 564 u. A.47
Stoic.vet.fragm. II 1070 (Serv..ad georg. I 5) II 481 u. A.69
Syll. Inscrpt.gr. 985,8 264 A.7
Synkellos Georg. 21.9 231 A.10
Themist.. or. 16. 204c 159 A.3
Theopomp (Plut.. Isid. et Osir.46f) 10
17 A.1
Tzetz.. Schol.Lycophr. 113-114 II 260 A.36
UPZ (Pap.Guèr.Joug.1-8) II 257 u. A.23
Vett.Val. 37.28 262 A.1
Xenophan.. fr.21 B 7 II 567 u. A.61
Xen.. Anab. 1.5.17 II 396
Xen.. Cyrup. 7.5.31 II 419 A.24
Xen., Memor. III 9,4f. II 556 A.14
Xen., Memor. IV 2,24 II 556 A.14

Christliche Schriftsteller

Große Abschwörungsf. MPG I 1461 C II 102 u. A.150
II 471 u. A.37
II 515 u. A.137
II 653 u. A.55
MPG I 1464 B II 548 u. A.127
Act Joh 72 259 A.3
Act Joh 98,13-101,15 II 144-147
II 144ff. A.30-34
II 148-152
Act Joh (S.200.Z.10) II 149 A.39
Act Joh (S.200.Z.11ff.) II 149 A.42
Act Thom 108-113 35 A.1
Ambros..Hexaem. V 23 146 A.6

II 270 u. A.97
August., advers.leg.et proph. II 4,14 II 442 A.146
August., duab.anim. II 121f. u. A.86
August., lib.arbitr. II 125 u. A.97
August., civ.dei II 128 u. A.2
August., civ.dei IV 4 II 627 u. A.32
August., civ.dei XI-XXII II 469
August., civ.dei XII II 133 u. A.29
August., civ.dei XII 1 II 176 u. A.57
August., civ.dei XIV 10 II 132 u. A.21
August., civ.dei XIV 11 II 132 u. A.22
II 132 u. A.24
August., civ.dei XV 1 II 129 u. A.7
August., civ.dei XV 17 II 129 u. A.8
August., civ.dei XV 23 II 129 u. A.3
August., civ.dei XV 24 II 131 u. A.18
August., conf. V 10,18 II 635 u. A.55
August., corrept.et grat. 12.33 II 126 u. A.101
August., enchir. 24 II 126 u. A.102
August., enchir. 26 II 126 u. A.100
August., Faust. I 3 II 542 u. A.98
August., Faust. V 3 217 A.1
August., Faust. VIII 1 210 A.4
August., Faust. XIII 13.4 II 500 u. A.73
August., Faust. XX 2 II 548 A.126
August., Faust. XXII 49 II 542 u. A.99
August., Faust. XXIV 1 II 610 u. A.61
August., Felic. I 20 218 A.2
August., haer. MPL 42, col.37 II 541 u. A.97
August., haer., col.46 II 623 u. A.20
II 632 A.43
August.,serm.Joh II 128 A.2
August.,serm.Joh 43,13 II 126 A.103
August.,serm.Joh 48.4.6 II 126 A.103
August.,serm.Joh 107.7 II 126 A.103
August., Retract. II 125 u. A.98
August., Retract.c.43 II 469
August., Secund. 20 II 571 u. A.75
1 Clem 25 146 A.5
II 270 u. A.97
2 Clem 12.1-2 II 29 u. A.12
2 Clem 12.2 106 A.3
II 85 A.51
II 299 A.33
2 Clem 14.1 II 337 u. A.114
2 Clem 19.4 52
Clem Alex. Paed. I 6 II 244 u. A.67
Clem Alex. Strom. III 3.12 II 626 u. A.30
Clem.Alex., Strom. III 8.63 II 299 A.33
Clem.Alex., Strom. III 9,63 106 A.4
II 85 u. A.51
Clem. Alex., Strom. III 13,1 II 568 A.66
Clem. Alex., Strom. III 13,92 106 A.3
II 299 A.33
Clem. Alex., Strom. III 45 II 29 u. A.10
Clem. Alex., Strom. III 63 II 29 u. A.10
Clem. Alex., Strom. III 64 II 29 u. A.10
Clem. Alex., Strom. III 66 II 29 u. A.10
Clem. Alex., Strom. III 91ff. II 29 u. A.10.11
Clem. Alex., Strom. IV 49 II 338 u. A.116
Clem. Alex., Strom. VII 108,1-2 II 213f. u. A.2
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 22,4 II 137 u. A.5
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 26 II 218 u. A.23
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 42,3 II 143 A.27
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 47ff. II 630 A.35
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 56,3 II 106 A.9
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 67,2 II 32 u. A.22
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 78,2 55 A.1
72 A.1
II 343 u.A.10
II 510 u. A.114
II 556 u. A.15
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 78.3 II 465 u. A.16
Clem. Alex., Exc. ex Theod. 80,1 II 32 u. A.23
Ps.-Clem.,Hom. 3.52 107 A.7
Ps.-Clem.,Hom. 16.12 106 A.4
Ps.-Clem.,Hom.17.14-19 105
Ps.-Clem., Hom. 20.2 105 A.4
Ps.-Clem., Recogn. I 66-71 108
Ps.-Clem.,Recogn. I 73,3 108 A.4
Constit. apost. V 7 146 A.5
Cyrill.Hieros., Catech. 6,10 163 A.2
Cyrill.Hieros., Catech. 14,24 225 A.2
Cyrill.Hieros., Catech. 18,8 146 A.7
II 270 u. A.97
Diogn. 2,1 II 609 u. A.54
Diogn. 7,2 II 477 u. A.56
Diogn. 7,2f. II 599 u. A.29
Diogn. 11,4 II 609 u. A.54
Diogn. 12,3 II 609 u. A.54
Doctr. patr. 24 XIV 219 A.1
Doctr. patr. 41 XVI 219 A.2
Epiph., anac. I 165,4-166,4 II 568 A.66
Epiph., anac. I 183,12-184,5 II 568 A.66
Epiph., anac. I 185,14-25 II 568 A.66
Epiph., ancr. 84 146 A.2

Epiph., Pan. 8,1 II 270 u. A.97
II 543 u. A.107
II 543 u. A.109
Epiph., Pan. 19,3.4 II 471 u. A.41
Epiph., Pan. 25.2ff. 131 A.3
Epiph., Pan. 29.1.3 II 432 A.95
Epiph., Pan. 29.6.6 218 A.2
Epiph., Pan. 30.17.6 II 604 A.41
Epiph., Pan. 31.5-6 36 A.9
Epiph., Pan. 36.3.2-6 85 A.8
110 A.1
II 220 A.32
Epiph., Pan. 37.2.6 II 543 u. A.107
II 543 u. A.108
Epiph., Pan. 39,1.3 II 304 A.56
II 356 u. A.61
Epiph., Pan. 39,3.5 II 304 A.56
II 356 u. A.61
Epiph., Pan. 66,88.3 218 A.2
Eus., Dem. ev. 4.15 163 A.3
Eus., Hist.eccl. II 23 113 A.3
114 A.4
115 A.2
Eus ,Hist.eccl. II 23,4-18 113 A.6
Eus.,Hist.eccl. II 23,8-18 107 A.8
Eus., Hist.eccl. II 23,15 114 A.1
Filastrius XIII (41)
p. 22,7-10 II 314 u. A.9
Hegem., Act.Arch. VII
(S.10,14) 242 A.6
Hegem., Act.Arch. VII
(S. 11,2) 242 A.6
Hegem., Act.Arch. VIII
(S.11.9f.) 242 A.4
Hegem., Act.Arch. VIII
(12,9,11) II 13f. u. A.28
Hegem., Act.Arch. IX II 547 A.123
Hegem., Act.Arch. X 1 II 511 u. A.119
Hieron., vir.illustr. 2 113 A.7
Hieron., adv. Jovin.
MPL 23, 219 155 A.5
Hippol., refut. V 6 II 219 u. A.25
Hippol., refut. V 7.2-
9.9 II 508 A.108
Hippol., refut. V 7,3ff. 198 A.7
Hippol., refut. V 10,2ff. 36 A.6
Hippol., refut. V 13f. II 508 A.108
Hippol., refut. V 16.7
- 8.10-12 II 543 u. A.102
Hippol., refut. V 16.12 II 543 u. A.104
Hippol., refut. V 19 129 A.4
Hippol., refut. V 19.1
- 22,1 II 543 u. A.105
Hippol., refut. V 16,8 II 543 u. A.103
Hippol., refut. V 19,1ff. II 297 A.24
Hippol., refut. V 19,20 II 543 u. A.106
Hippol., refut. V 26 II 617 A.11
Hippol., refut. VI 29ff. II 137 u. A.5
Hippol., refut. VI 31 II 138 A.10
Hippol., refut. VI 42 II 85 A.47
Hippol., refut. VI 42,4 II 50 A.81
Hippol., refut. VII 20ff. 132 A.7 u.8
Hippol., refut. IX 15,1 II 471 u. A.41
Ignat., Smyrn. 1,1 II 422 u. A.44
Iren., haer. I 1ff. II 137 u. A.5
Iren., haer. I 1 II 77 u. A.18
Iren., haer. I 1,1 II 538 u. A.82
Iren., haer. I 2,2 II 140 u. A.19
II 327 A.62
Iren., haer. I 2.3ff. II 140 u. A.20
Iren., haer. I 2,4 II 137 u. A.7
Iren., haer. I 3.1 II 137 u. A.7 u.8
Iren., haer. I 3.1.3 II 140 u. A.19
Iren., haer. I 3.5 II 139 u. A.14
II 143 A.27
Iren., haer. I 4.1ff. II 140 u. A.21
Iren., haer. I 4.1 II 88 u. A.66
II 140 u. A.22
II 327 A.63
II 420 A.29
II 427 A.72
II 432 u. A.91
Iren., haer. I 5.3 II 539 u. A.86
Iren., haer. I 6.1 II 143 u. A.26
Iren., haer. I 6,2 II 106 A.9
Iren., haer. I 7,1 II 539 u. A.87
Iren., haer. I 7,2 II 140 u. A.22
Iren., haer. I 7.4 II 539 u. A.86
Iren., haer. I 8,2 II 140 u. A.22
Iren., haer. I 14,1 II 85 A.47
Iren., haer. I 18 132 A.4 u.5
Iren., haer. I 18,2 148
Iren., haer. I 20,3 II 385 A.58
Iren., haer. I 21,3 II 432 u. A.93
II 433 u. A.97
Iren., haer. I 21,5 85 A.8
110 A.1
II 87 u. A.63
II 88 u. A.68
II 220 u. A.32
Iren., haer. I 24,4 II 136 u. A.3
II 270 u. A.95
II 630 u. A.39
Iren., haer. I 30 129 A.8
139 A.2
Iren., haer. I 30.6f. 198 A.7
Iren., haer. I 30.10 99 A.7
Iren., haer. I 31,1 II 130 A.10
Iren., haer. III 11,9 37 A.4
Iren., haer. III 21,10 II 162 u. A.82
Iren., Epideix. I 34 II 162 u. A.83
Joh. Chrysost., Hom. 11 225 A.2
Just. Mart., apol. I 60 II 139 u. A.16
Just. Mart., apol. I 67 144 A.1
Lact., carm. de ave
Phoen. v.59 145 A.8
Lact., carm. de ave
Phoen. v.98-102 146 A.3
Lact., Inst. div. VII 17,10 18 A.1
Macar., Hom. 4,9ff. II 193 u. A.26
Macar., Hom. 8,3.4 II 192f. A.23
Mart. Andr. I 14 II 147 u. A.35
Mart. Petr. 9 II 152 u. A.43
Method., Symp. 10,5 163 A.4
Orig., Cels. III 13 II 130 A.10
Orig., Cels. IV 39 191 A.2

Orig., Cels. V 39 II 336 u. A.108
Orig., Cels. VI 31 139 A.1
Orig., Cels. VI 38 131 A.8
Orig., ep. ad Hebr. II 335 u. A.107
Orig., comm. Joh. I 107 II 136 u. A.2
Orig., comm. Joh. I 124 II 136 u. A.2
Orig., comm. Joh. II 14 II 315 u. A.11
Orig., princ. I 2.4 II 336 u. A.110
Orig., princ. IV 4.1 II 336 u. A.111
Past. Hermae, vis. II 4.1 II 337 u. A.115
Philastrius s. Filastrius
Priscill., tract. I, p. 17,39 II 548 A.128
Regula Benedicti 17 225 A.1
Severus Antioch., Hom. 123 (ed. PO 29) 162,6-13 II 615 u. A.8
164,10-166,15 II 615 u. A.8
Tertull., Marc. I 15,4f. II 626 u. A.30
Tertull., Marc. IV 11 210 A.3
Tertull., Marc. IV 17 210 A.2
Tertull., Marc. IV 24 209 A.1
II 529 u. A.41
Tertull., Marc. V 7,6 II 627 u. A.33
Tertull., resurr. carn. 13 146 A.10
Tertull., adv. Val. 4 II 314 u. A.8
II 337 u. A.113
Tertull., adv. Val. 177-212 II 137 u. A.5
Titus Bostr. I 17 II 491 u. A.42
II 491 u. A.43

Hermetica

Corp. Hermet. I (Poimandres 4) II 65 u. A.45
Corp. Hermet. I (Poimandres 9) II 40 A.49
Corp. Hermet. I (Poimandres 14) II 65 u. A.46
Corp. Hermet. I (Poimandres 26) 89 A.3
Corp. Hermet. XIII 1 II 69 u. A.60

Gnostische Literatur

C. Askewianus: Pistis Sophia
Übersetzung nach Schmidt-Till
Index 158 A.5
Index II 361 A.80
S. 3f. II 195 A.35
S. 7.36 88 A.5
S. 19 II 361 A.82
S. 39,28ff. 167 A.4
S. 44f. II 361 A.82
S. 52,15 231 A.7
S. 126,16 88 A.4
S. 142,2 33 A.1
S. 182,17-195,20 168 A.2
S. 183,23 170 A.2
S. 184,2ff. 170 A.3
S. 217,18-226,22 169 A.1
S. 217,28ff. 172 A.1
S. 218,5ff. 172 A.3
S. 218,7ff. 172 A.2
S. 220,11ff. 170 A.4
S. 223,7ff. 170 A.1
S. 230,16ff. 99 A.8
S. 241,12f. 88 A.4
S. 243.6 II 267 A.77
S. 243.26ff. (Kap.142) 33 A.1
Kap. 100 (ed. Schmidt-MacDermot) II 444

C. Brucianus
Jeû
2 Jeû c.45= S.308f. 33 A.1
2 Jeû c.45-47 = S. 308-312 33 A.2
2 Jeû S. 322ff. 158 A.4
Unbek. altgnost. Werk
Index II 137 A.5
S. 335 ff. II 142 u. A.24
S. 335-367 II 355 u. A.58
S. 335,21ff. (=c.2) 35 A.3
S. 338,28ff. II 174 u. A.47
S. 339,7 II 174 u. A.45
S. 339,9ff. II 174 u. A.46
S. 340,33 II 174 u. A.45
S. 341,33f. II 383 A.46
S. 349,22ff. II 174 u. A.47
S. 351,11 II 173 u. A.43
S. 352,10f. 140 A.3
S. 356,14ff. (=c.15) 35 u. A.2
S. 356,23ff. II 142 u. A.25
S. 362,7 152 A.4
S. 364,25 II 174 u. A.44

Pap. Berolinensis Johannesapokryphon
BG 21,3-13 II 305 u. A.59
BG 22,17ff. II 78 u. A.20

BG 22,17-26,9 II 47 u. A.62
BG 22,17-26,13 II 16 u. A.41
II 278f. u.A.125
BG 22,17ff. II 334 u. A.98
BG 22,21-23,14 II 76 u. A.13.14
BG 27,1ff. II 19 u. A.53
BG 27,5ff. II 305 u.A.60
BG 27,18ff. II 285 u.A.159
BG 27,19 II 593 A.17
BG 27,19-28,4 II 305 A. 61
BG 29,7f. II 281 u. A.142
BG 29,18ff. II 286 u. A.165
BG 30,1ff. II 19 u. A.59
II 409 A. 30
BG 30.6 II 409 u. A.31
BG 30,15ff. II 410 u. A.32
BG 30,18f. II 281 u. A.142
BG 31.16ff. II 305 u. A.63
BG 31.18 II 404 A.14
II 410 u. A.33
BG 32.3-8 II 411 u. A.37.38
BG 32.5 II 404 A.14
BG 32.9 II 404 A.14
BG 32.16 38 A.2
BG 32,19ff. II 411 A.39
BG 33,2 II 404 A.14
BG 33.8ff. 84 A.6
BG 33.11 38 A.2
BG 34,8f. II 412
BG 34,11 II 412
BG 34,15 II 409 A.31
II 412
BG 34,17 II 412
BG 34,19ff. II 133 A.28
II 243 u.A.60
BG 35,3ff. II 89 A.72
BG 35,4 38 A.9
BG 35,5ff. 84 A.1
BG 35,8 84 A.5
II 413
BG 35,13ff. II 243 A.61
BG 35,17f. II 412
BG 35,21 84 A.2
BG 36,16ff. II 505 u.A.90
BG 37,7.9 II 267 A.77
BG 38,6ff. 86 A.1
II 92 u. A.89
BG 38.12 196 A.3
BG 44,19f. 87 A.3
BG 44,19ff. II 226 A.49
BG 47.15f. II 93 u. A.99
BG 48,8-50.14 143 A.4
BG 48.14ff. 91 A.1
BG 49.11ff. 94 A.1
BG 50.2f. 4 II 267 u. A.74
BG 50.10 II 267 A.77
BG 50,15f. 198 A.6
BG 51.1ff. 199 A.1
BG 53.4ff. 199 A.3
BG 53.8ff. 95 A.3
II 94 u. A.103
BG 54,5ff. II 94 u. A.103
BG 54.11ff. 164 A.6
BG 55,3ff. II 94 u. A.104
BG 55,3-13 143 A.4
BG 55.8 162
BG 55,12f. 165 A.1
BG 55,15f. 165 A.2
BG 55,18ff. 92 A.8
165 A.3
II 226 A.50
BG 56,10ff. 100 A.3
BG 57,20f. II 544 u.A.110
BG 58,4ff. 95 A.3
96 A.4
BG 59,6ff. II 31 u. A.18
BG 60,15f. 196 A.5
BG 60,16ff. II 94 A. 107
BG 61,19ff. 96 A.7
BG 62,5ff. 97 A.4
BG 62,19ff. II 130 u. A.9
BG 63,2ff. II 30 u. A.15
BG 63.5ff. 165 A.4
BG 63,9ff. 100 A.2
BG 63,14ff. 100 A.3
BG 64.13-71.2 II 105 u. A.8
II 288 u. A.181
BG 64.6ff. 165 A.5
BG 64,13ff. 165 A.6
BG 65.2 II 385 A.57
BG 65,2ff. 100 A.3
BG 65.5ff. II 106 u. A.10
BG 66.13ff. 166 A.1
BG 67,18ff. 166 A.2
BG 68,13ff. 166 A.3
II 106 u. A.11
BG 69,14ff. 166 A.4
II 106 u. A.12
BG 70,8ff. 167 A.1
BG 70,8-71,2 II 107 u. A.13
BG 71,2-72,2 II 535 u. A.70
BG 71,2ff. 167 A.2
BG 72,2ff. II 283 A.151
BG 73,4ff. 98 A.10

Sophia Jesu Christi
BG 81,3 II 283 A.148
BG 81,5-11 II 283 A.148
BG 81,11 137 A.2
BG 83.5-87,7 II 279 u. A.126
BG 83,5-86,5 II 17 u. A.43
BG 84.1-86,4 II 47 u. A.63
II 334 u. A.97
BG 86,17-19 II 562 A.40
BG 87.3 II 279 A.126
BG 93,17 II 301 A.41
BG 98,15ff. II 301 u. A.41
BG 102,15ff. II 301 u. A.41
BG 108,16f. II 406f. u.A.24
BG 112,4 II 267 A.77

Nag Hammadi
Apokrypher Jakobusbrief
I 1,15 II 421 A.36

Evangelium veritatis

I 16,31-33 II 57f. u. A.10
I 16,31-43,24 II 57 u. A.4
II 341 u. A.5
II 358 u. A.71
II 535 u. A.65
I 16,34 II 379
I 16,36-39 II 389
I 16,38 II 390 A.75
I 17.1-3 II 389
I 17,10f. II 58 u. A.11
I 17,10ff. II 535 u. A.66
I 17,14-21 II 58 u. A.14
I 17,14ff. II 359 A.73
I 17,18ff. 37 A.10
I 17.24ff. 37 A.9
I 17.29 II 536 u. A.71
I 17.29f. II 58 u. A.15
I 17.30 II 382 u. A.41
I 17.33 II 538 A.85
I 17,34ff. II 58 u. A.16
I 18,9-24 II 59 u. A.17
I 18,15f. 37 A.6
I 18,15ff. II 96 u. A.119
I 18,18ff. II 325 A.52
II 537 u. A.78
I 18,19 II 387 u. A.63
I 18,29ff. II 282 A.146
I 19,18ff. II 96 u. A.119
I 19,19 II 418 u. A.16
I 19,21-25 II 59 u. A.19
I 19,30ff. II 385
I 19,35 II 380
II 383 A.49
II 384 u. A.55
I 20,8 II 418 u. A.16
I 20,20ff. II 387
I 20,22.34ff. II 437
I 20,34ff. II 388
I 21,4f. II 384 u. A.54
I 22,2-10 II 381 A.40
I 22,20f. II 59 u. A.21
I 22,22ff. II 59 u. A.20
I 22,24 II 536 A.72
I 22,25ff. II 387
I 22,27ff. II 537 A.77
I 22,28ff. II 325 A.52
II 537 u. A.80
I 22.33-34 II 538 A.81
I 22.39 II 384 u. A.53
I 24,8 II 377
I 24,11ff. II 307 u. A.76
I 24,15 II 376
I 25,8-12 II 60 u. A.23
I 25,9f. II 388
I 25,10 II 437
I 25.12ff. II 388 A.67
I 25,35ff. 38 A.1
I 26,4 II 418 u. A.16
I 26,15f. II 388
I 26,16 II 437
I 26,19ff. II 386
I 26,23-27 II 60 u. A.24
I 26,23ff. II 386 A.61
I 26,26 II 535 A.68
I 26,27 II 418 u. A.16
I 27,10f. II 387
I 27,23ff. II 387
I 28,11f. II 387
I 28,18ff. II 382 A.41
I 30 214 A.2
I 30,12 II 380
I 30,12ff. II 380
I 30,14ff. 95 A.12
I 31,20 II 193 u. A.24
I 31,21 II 377
I 31,29 II 387 u. A.63
I 33,34.35 II 380 A.37
I 33,39 II 437 u. A.122
I 34,9-12 II 381
II 437
I 35,16-18 II 60 u. A.25
I 35,22f. II 536 u. A.73
I 36,13ff. II 388
I 36,33-37,35 II 538 u. A.83
I 37,19-29 II 538 u. A.84
I 37,37f. 37 A.8
I 38,18f. 37 A.7
I 38,25-32 II 377 u. A.10
I 38,28 II 376
I 39,5 II 377
I 40,6ff. II 380 A.33
I 40,8f.14 II 379
I 41,3 II 377
I 41,14ff. II 382 ú. A.44
I 42,5 II 377
I 42,8 II 377
I 42,8f. II 387
I 42,12-13 II 379
I 42,25f. 38 A.7
I 42,26ff. II 382 u. A.45
I 42,30f. 39 A.2
I 42,33f. II 381
I 42,35 II 383 u. A.47

Rheginusbrief

I 43,25-44,3 II 269 u. A.87
I 44,3-12 II 269 u. A.88
I 44,12-47,1 II 269 u. A.89
I 44,35 38 A.5
I 45,5 II 418 u. A.16
I 47,1-4 II 269 u. A.90
I 47,4-49,9 II 269 u. A.91
I 48,30ff. 38 A.6
I 49,9-36 II 270 u. A.92
I 49,37-50,16 II 270 u. A.93

Tractatus tripartitus

I 51.1-59.10 II 17 u. A.44
I 51,1-55,35 II 312 u. A.2
I 51,1-19 II 319
I 51,2ff. II 279 u. A.128
I 51,4f. II 318 u. A.20
I 51,8f. II 279 A.128
I 51,14f. II 319 u. A.22
I 51,19-52.6 II 319

I 51,20f.
I 51,20
I 51,31f.
I 51,39
I 52,6-34
I 52,12f.
I 52,31
I 52,34-53,11
I 53,5ff.
I 53,5

I 53,11-54,2
I 53,23ff.
I 53,38f.
I 53,39ff.
I 54,2-39
I 54,39-55,35
I 55,6
I 55,25
I 55,27ff.
I 55,30ff.
I 55,33
I 55,35-57,23
I 55,35-56,16
I 55,35
I 56,2
I 56,14f.
I 56,15
I 56,16-57,23
I 57,23-59,8
I 57,23-58,22
I 57,23f.
I 57,29-35
I 57,31
I 57,34ff.
I 58,14ff.
I 58,22-59,1
I 58,29ff.
I 58,31
I 58,33ff.
I 58,38
I 59,1-38
I 59,2-15
I 59,3.10
I 59,8-75,17
I 59,14
I 59,18
I 60,1-13
I 60,13-15
I 60,15-37
I 61,1-11
I 61,11-24
I 61,16
I 61,24-28
I 61,28-62,20
I 62,20-26
I 62,26-30
I 62,30ff.
I 62,30-33
I 62,33-63,28
I 62,33
I 63,3-9
I 63,14ff.
I 63,27f.

II 315 u. A.13
II 402 u. A.9
II 319 u. A.23
II 315 u. A.12
II 319
II 319 u. A.24
II 315 u. A.12
II 319/320
II 320 u. A.28
II 193 A.24
II 438 A.125
II 320
II 321 u. A.30
II 321 A.30
II 320 u. A.29
II 321
II 321
II 279 A.128
II 438 A.125
II 321 u. A.31
II 318 u. A.21
II 193 A.24
II 312 u. A.3
II 321
II 321 u. A.32
II 315 u. A.12
II 320 A.27
II 193 A.24
II 321/322
II 312 u. A.4
II 322/323
II 322 u. A.34
II 322 u. A.37
II 322 A.36
II 90 u. A.81
II 322 u. A.38
II 323
II 338 u. A.117
II 317
II 325 u. A.44
II 323 u. A.40
II 323/324
II 324 u. A.42
II 317 u. A.18
II 312 u. A.5
II 324 u. A.41
II 324 u. A.43
II 325 u. A.45
II 325 u. A.46
II 325 u. A.47
II 325 u. A.48
II 325 u. A.49
II 325 A.49
II 325 u. A.50
II 325 u. A.51
II 325 u. A.52
II 326 u. A.53
II 317 u. A.17
II 326 u. A.54
II 326 A.55
II 326 A.55
II 326 u. A.56
II 93 u. A.95
II 326 u. A.57

I 63,28-64,32
I 64,13
I 64,21
I 64,32-37
I 64,37-65,4
I 65,4-17
I 65,7f.
I 65,17-29
I 65,23-29
I 65,29-32
I 65,29
I 65,32-66,5
I 66,3
I 66,5-29
I 66,12
I 66,30-67,34
I 67,18f.
I 67,34-68,10
I 68,10-69,14
I 68,10
I 68,22-32
I 69,10-13
I 69,12
I 69,13
I 69,14-24
I 69,24-31
I 69,31-40
I 69,41-71,7
I 70,8
I 71,3
I 71,7-35
I 71,35-73,8
I 72,2.18
I 73,3.5
I 73,8ff.
I 73,8-74,18
I 73,24.25
I 74,18ff.

I 74,18
I 110,34
I 112,19
I 112,20
I 112,22
I 123,16ff.

Johannesapokryphon
II 2,26ff.
II 2,26-4,13
II 2,26-4,19
II 2,27-4,19
II 3,7
II 4,22ff.
II 5,4ff.
II 5,5-7
II 5,7ff.
II 5,33
II 6,4
II 6,8
II 6,10ff.

II 6,12ff
II 6,17

II 326 u. A.58
II 326 A.58
II 326 A.58
II 327 u. A.59
II 327 u. A.60
II 327 u. A.64
II 327 u. A.61
II 328 u. A.66
II 327/328
II 328 u. A.67
II 328 A.67
II 328 u. A.68
II 332 A.84
II 328f. u. A.69
II 329 u. A.70
II 329 u. A.72
II 329
II 330 u. A.74
II 331 u. A.78
II 326 A.55
II 330f. u. A.76
II 331 u. A.77
II 331 A.77
II 331 A.77
II 331 u. A.79
II 331 u. A.80
II 331 u. A.80
II 331f. u. A.81
II 334 u. A.103
II 326 A.55
II 332 u. A.82
II 332 u. A.85
II 332 u. A.83
II 332 u. A.83
II 330 A.73
II 332 u. A.86
II 314 u. A.7
II 331 A.80
II 333 u. A.87
II 326 A.55
II 422 u. A.41
II 576 A.90
II 423 u. A.46
II 423 A.45
II 340 u. A.132

II 334 u. A.98
II 47 u. A.62
II 278f. u. A.125
II 16 u. A.41
II 76 A.14
II 19 u. A.53
II 285 u. A.159
II 305 A.61.62
II 308 u. A.81
38 A.2
II 281 u. A.142
38 A.2
II 286 u. A.165
II 409 A.30
II 19 u. A.59
II 409

II 6,26
II 7,10f.
II 7,11ff.
II 7,15-19
II 7,26
II 7,30ff.
II 8,5ff.
II 8,8
II 8,21
II 8,22
II 8,26
II 8,27-28
II 8,28ff.
II 8,29ff.
II 8,31f.
II 8.32ff.
II 8.34ff.
II 8.34f.
II 8.34
II 9.1f.
II 9,2
II 9.7ff.
II 9,10
II 9,12
II 9,25ff.
II 9,33.35
II 10,14ff.
II 10,17f.
II 11,15ff.
II 11,15
II 13,13f.
II 13,13ff.
II 14,5f.
II 14,14f.
II 14,33ff.
II 15,5ff.
II 15,14ff.
II 15,27
II 15,29-19,12
II 16,27
II 17,32-18,2
II 18,19-19,1
II 18,28
II 18,33
II 18,33f.
II 19,2f.
II 19,3-6
II 19,10
II 19,13ff.
II 19,15ff.
II 20,3ff.
II 20,14ff.
II 20,17ff.
II 20,28ff.
II 20,33ff.
II 21,5ff.
II 21,5-13
II 21,9
II 21,12
II 281 u. A.142
II 305 u. A.63
II 410 u. A.32
II 411 u. A.36
38 A.2
II 411 A.39
84 A.6
38 A.2
II 412
II 412
II 412
II 306 u. A.64
II 133 A.28
II 243 u. A.60
II 412
38 A.9
84 A.1
II 89 A.72
II 238 A.20
II 301 A.44
II 424 u. A.52
II 412
84 A.5
II 243 A.61
II 412
84 A.2
II 346 u. A.17
II 505 u. A.90
II 267 A.77
86 A.1
II 92 u. A.89
196 A.3
II 426 u. A.65
II 426 u. A.67
87 A.3
II 226 A.49
II 306 u. A.66
II 93 u. A.99
143 A.4
91 A.1
94 A.2
II 267 A.77
II 265 u. A.66
II 266 u. A.71
II 267 u. A.75
II 268 u. A.81
II 438 u. A.126
38 A.2
II 268 u. A.82
II 268 u. A.83
II 268 u. A.84
II 268 u. A.85
198 A.6
199 A.1
II 94 u. A.103
199 A.3
95 A.3
II 94 u. A.103
164 A.6
II 94 u. A.104
143 A.4
163 A.6
165 A.1
172 A.4
II 21,15
II 21.17ff.
II 21.24ff.
II 22.9
II 22,10ff.
II 22.28ff.
II 23.23f.
II 23.24ff.
II 24.6ff.
II 24.12ff.
II 24.24f.
II 24.26ff.
II 24.28ff.
II 24.32
II 24,32ff.
II 25,2ff.
II 25,7
II 25.11ff.
II 25,16-27,31
II 25,16ff.
II 25,23
II 26,7ff
II 26,10ff
II 26,20
II 26,22ff.
II 26,27
II 26,32ff.
II 26,36
II 27,11ff.
II 27,19f.
II 27,19f.
II 27,21ff.
II 27,31-28.11
II 27,31ff.
II 27.33
II 28,14ff.
II 28,21ff.
II 29.6ff.
II 29.24
II 30,11
II 31,17f.
165 A.2
92 A.8
165 A.3
II 226 A.50
100 A.3
II 544 u. A.110
95 A.3
96 A.4
II 31 u. A.18
196 A.5
II 94 A.107
96 A.7
97 A.4
II 130 u. A.9
II 30 u. A.15
165 A.4
163 A.6
100 A.2
100 A.3
172 A.5
II 593 A.17
165 A.5
II 105 u. A.8
II 288 u. A.181
165 A.6
II 385 A.57
166 A.1
100 A.3
163 A.6
166 A.2
163 A.7
166 A.3
163 A.7
166 A.4
378 A.17
II 378 A.17
167 A.1
II 535 u. A.70
167 A.2
163 A.7
II 283 A.151
172 A.6
98 A.10
163 A.7
163 A.7
II 378 A.17

Thomasevangelium
Log. 1 (II 32.13)
Log. 3
(II 32.19-33,5)
Log. 4
Log. 8
Log. 9
Log. 11
Log. 12
Log. 13
Log. 14
Log. 16
Log. 21b
II 576 u. A.90
II 444
II 556 A.13
II 447
II 448
II 448/449
II 449
II 30
102
II 165 A.6
II 446
II 447
II 443
II 447
II 446

Log. 22 — 110 A.6
— II 29 u. A.13
Log. 23 — II 447
Log. 25 — II 449
— II 451
Log. 27 — 110 A.8
Log. 30 — II 445
Log. 33 — II 445
— II 450
Log. 36 — II 450
Log. 37 — II 29 u. A.13
Log. 39 — II 449
Log. 43 — II 443
(II 40,24) — II 423 A.45
Log. 44 — II 108
(II 40,29) — II 306 u. A.67
Log. 45 — II 452
Log. 48 — II 449
Log. 49 — II 448
Log. 52 (II 42,14) — II 424 u. A.55
— II 442
Log. 53 — II 442/443
Log. 54 — 111 A.2
Log. 55 — II 443
Log. 56 — II 444
— II 444/445
Log. 64 — 111 A.2
— II 448
Log. 69 — II 442
— II 443
Log. 71 — 110 A.8
Log. 75 — II 448
Log. 76 — II 452
Log. 77 — 236 A.3
— II 161 u. A.77
— II 509 u. A.110
Log. 78 — II 443
Log. 79 — II 451
Log. 80 — II 444
— II 444/445
Log. 85 — 111 A.1
— II 444
Log. 91 — II 442
— II 443
— II 448
Log. 97 — II 450
Log. 98 — II 446
Log. 100 — II 447
Log. 102 — II 444
Log. 104 — II 444
Log. 106 — 110 A.6
— II 29 u. A.13
Log. 107 — II 450
Log. 113 — II 450
Log. 114 — 110 A.7
— II 33

Philippusevangelium
II 51,29f. — II 422 u. A.38
II 52,22 — II 422 u. A.40
II 53,23-54,31 — II 276 u. A.119
II 55,23ff. — II 19 u. A.56
II 55,24 — II 84 u. A.43
II 55,29 — II 285 u. A.161
II 56,3ff. — II 298 u. A.30
II 56,8 — II 307 u. A.73
— II 422 u. A.42
(Log.19) — II 420
— II 420 A.27
II 58,12 — II 431
II 58,22-26 (Log. 29) — II 433
II 59,12f. — II 306 u. A.70
— II 323 u. A.39
— II 19 u. A.57
— II 285 u. A.162
II 59,16 — II 307 u. A.74
II 60,10-15 — II 306 u. A.71
II 60,28 — II 427 u. A.73
II 62,5f. — II 306 u. A.72
II 62,6-17 (Log. 47) — II 422 u. A.39
II 62,11ff. — II 431 u. A.90
II 62,13 — II 285 u. A.164
II 62,26 — II 421 u. A.35
II 63,21ff. (Log. 53) — II 423 u. A.45
— II 163 A. 84
II 63,21-24 — II 420
II 63,22 — II 433 u. A.99
(Log. 53) — II 420 A.27
II 66,2ff. — II 433
II 68,23ff. — II 306 u. A.69
— II 32 u. A.21
— II 546 u. A.119
II 69,5 — II 306 u. A.68
II 70,9ff. — II 32 u. A.20
— II 546 u. A.120
II 74,15f. — II 388 A.69
II 74,21 — II 306 u. A.68
II 75,18 — II 306 u. A.68
II 75,30.33 — II 423 u. A.45
II 77,14 — II 306 u. A.68
II 84,20f. — II 275 u. A.117
II 86,11ff. — II 275 u. A.116

Hypostasis der Archonten
II 86,27 — II 425 A.60
II 87 (135),1-4 — 86 A.5
II 87,3f. — II 92 u. A.88
— II 425 A.60
II 87 (135)23-88(136)16 — 143 A.3
II 87,23-88,1 — II 548 u. A.130
II 87,26f. — II 429 u. A.84
II 87,29f. — II 548 u. A.130
II 87,30ff. — II 93 u. A.97
II 88,3f. — II 429f. u. A.85
II 88,10f. — II 549 u. A.133
II 88,13ff. — II 430 u. A.86
II 89,10ff. — II 430 A.86
— II 541 u. A.96
II 89(137)11ff. — 128 A.2
II 89(137)14-17 — 142 A.2
II 89,17ff. — II 545 u. A.117
II 89(137)25 — 140 A.5
II 89(137)29f. — 97 A.4
II 89,31ff. — 128 A.2

II 89(137)31-32
II 89(137)32
II 89,32
II 90,6
II 90(138)6

II 90(138)11
II 90,11
II 90(138)32ff.
II 91(139)1ff.
II 91(139)3ff.
II 92(140)8ff.
II 94(142)4-13
II 94(142)9
II 94,17
II 94(142)23-26
II 94,25f.

II 95,7

Schrift ohne Titel
II 97(145)24-98(146)2
II 97,24ff.
II 97(145)26
II 97(145)29
II 98(146)1.6.9 u.a.
II 98(146)13f.

II 98(146)13ff.

II 98,13ff.

II 98(146)22
II 98(146)29-32
II 98(146)31 u.a.
II 99(147)1-2
II 99(147)4
II 99(147)13ff.
II 99(147)29f.

II 100(148)1ff.
II 100(148)7
II 100(148)12f.

II 100(148)25f.
II 100(148)26
II 100(148)34ff.
II 101(149)3ff.
II 101,9-102,11
II 101(149)9ff.
II 101,10-102,2
II 101(149)27

II 101,27
II 101,34f.
II 102(150)2-7
II 102,26
II 102,26-103,2
II 102(150)27ff.
II 102(150)34

II 95 A.112
II 541 u. A.96
144 A.5
142 A.1
II 428 u. A.77
II 428 u. A.77
95 A.3
142 A.1
145 A.1
II 428 u. A.76
130 A.1
130 A.2
96 A.7
98 A.9
137 A.4
130 A.8
II 97 A.122
86 A.5
II 92 u. A.88
II 425 A.60
II 426 u. A.66

136 A.2
II 260 u. A.37
133 A.2
133 A.2
133 A.2
130 A.6 u.7
II 88 u. A.65
85 A.10
137 A.5
II 505 u. A.90
II 535 u. A.69
130 A.8
138 A.2
133 A.2
138 A.1
87 A.4
90 A.5
196 A.1
196 A.7
130 A.9
197 A.4
83 A.1
86 A.2
87 A.5
197 A.4
87 A.1
93 A.5
II 91 A.83
132 A.9
II 56 u. A.3
83 A.1
87 A.6
II 425 u. A.62
II 87f. u. A.64
133 A.1
II 87f. u. A.64
II 260 u. A.40
130 A.10
133 A.2

II 103(151)8ff.
II 103(151)17ff.

II 103(151)18

II 103,18

II 103(151)19ff.
II 103,19
II 103,23f.
II 103,24
II 103(151)32ff.

II 103,32ff.
II 103,32-104,6
II 104(152)6ff.
II 104(152)9f.
II 104(152)10
II 104(152)13
II 104(152)26ff.
II 104,31-105,16
II 104(152)33ff.
II 105(153) ff.
II 105,20-31
II 105,20ff.

II 105(153)20ff.
II 105,24
II 105,24f.
II 105,25-31
II 105(153)26

II 106(154)3ff.
II 106(154)11-18
II 107,13f.
II 107(155)16
II 107(155)25ff.
II 108,2-19
II 108,2ff.

II 108(156)2ff.

II 108,7ff.

II 108(156)8ff.
II 108(156)19ff.
II 108(156)21
II 108,21
II 108(156)23
II 108(156)25ff.
II 109,1-16
II 109(157)1ff.
II 109,1ff.
II 109(157)2
II 109(157)3

II 109,5
II 109(157)10.14
II 109,16ff.

II 109(157)18.20
II 109,22

131 A.1
85 A.9
87 A.10
83 A.1
86 A.5
II 92 u. A.88
II 425 u. A.60
197 A.1
II 301 u. A.45
II 92 u. A.90
II 426 u. A.70
87 A.11
131 A.2
II 539 A.86
II 92 u. A.91
87 A.12
88 A.1
139 A.4
87 A.2
132 A.2
II 219 u. A.24
88 A.8
99 A.7
II 90 u. A.80
II 307 u. A.77
II 339 u. A.125
132 A.3
II 424 u. A.53
II 223f. u. A.38
II 19 u. A.58
84 A.3
123 A.2
130 A.4 u.5
132 A.2
242 A.7
II 297 A.23
134 A.8
197 A.1
II 534 u. A.61
II 94 u. A.102
II 507 u. A.98
197 A.1
198 A.2
II 261 u. A.42
II 430 u. A.87
131 A.5
131 A.6
198 A.3
II 507 u. A.98
II 239 A.21
83 A.3
II 261 u. A.41
198 A.4
II 507 u. A.98
133 A.2
122 A.2
133 A.2
II 266 A.72
133 A.2
II 30 u. A.14
II 261 u. A.46
133 A.2
II 261 u. A.48

II 109(157)25
II 110(158)2ff.
II 110(158)6ff.
II 111(159)6
II 111(159)9
II 111(159)11ff.
II 111(159)19
II 111(159)19f.
II 111(159)21ff.
II 111(159)29ff.
II 111,29ff.
II 111,29-34
II 111(159)33
II 112(160)-123(171)
II 112(160)3ff.
II 112(160)10ff.
II 112.10ff.
II 112(160)25ff.
II 112.33ff.
II 113(161)1ff.
II 113(161)5ff.
II 113.5ff.
II 113(161)12ff.
II 113.12ff.
II 113(161)17ff.
II 113(161)22-34
II 113(161)31
II 113(161)32
II 113,30ff.
II 113,30-35
II 113.31
II 113,33f.
II 113(161)34-114(162)4
II 113,35ff.
II 114(162)1ff.
II 114,2
II 114(162)7-15
II 114,7-15
II 114(162)17
II 114(162)19f.
II 114(162)27ff.
II 114(162)34f.
II 114(162)36-115(163)3
II 115(163)5
II 115(163)6ff.
II 115(163)8
II 115(163)11ff.
II 115(163)14ff.
II 115(163)25ff.
II 115(163)30-116(164)9
II 115(163)30ff.
II 115.30ff.
II 115.31ff.
II 116,4ff.
II 116(164)6-8
133 A.2
92 A.7
131 A.9
92 A.8
93 A.1
133 A.2
93 A.2
133 A.2
131 A.5
131 A.7
90 A.4
II 94 u. A.102
II 508 u. A.107
194 A.3
140 A.1
91 A.7
89 A.7
132 A.1
197 A.2
II 301 A.45
197 A.1
II 549 u. A.134
83 A.1
91 A.2
II 549 u. A.135
92 A.3
147
151 A.2
II 94 A.103
129 A.1
141 A.1
133 A.2
141 A.3
II 95 u. A.114
II 421f. u. A.37
II 40 u. A.49
II 429 u. A.79
141 A.5
II 429 u. A.82
129 A.2
II 576 u. A.90
142 A.2
II 52 A.87
II 310 u. A.89
123 A.2
130 A.4
142 A.7
131 A.7
93 A.7
143 A.1
94 A.7
94 A.8
38 A.9
199 A.2
198 A.5
95 A.6
144 A.3
95 A.1
151 A.2
II 31 u. A.17
II 429 u. A.80
II 95 u. A.110
144 A.4
II 116(164)7
II 116,25-33
II 116,25ff.
II 116,35ff.
II 117(165)3ff.
II 117(165)11
II 117(165)18ff.
II 117(165)22f.
II 117,22f.
II 117(165)28-118(166)2
II 117(165)30ff.
II 117(165)32
II 117(165)33ff.
II 117.33f.
II 117(165)33
II 117(165)35
II 117(165)36f.
II 118(166)2
II 118(166)13
II 118,20-120,6
II 118,24-119,7
II 119,12ff.
II 120(168)3ff.
II 120,17f.
II 120(168)19ff.
II 120,23ff.
II 120(168)26f.
II 120(168)35ff.
II 121(169)4ff.
II 121(169)10
II 121(169)13ff.
II 121,13ff.
II 121(169)15f.
II 121(169)30ff.
II 121,35-123,1
II 122(170)1ff.
II 122,1ff.
II 122(170)13
II 122(170)16-20
II 122(170)17
II 122(170)18
II 122(170)18-20
II 122(170)20
II 122(170)21ff.
II 122(170)21-26
II 122,21f.
II 122(170)27-28
II 122(170)27-29
II 122(170)28f.
II 122(170)30-33
II 122(170)33-123(171)2
II 122(170)35ff.
II 122.35ff.
II 123(171)2ff.
II 123(171)13
II 123,13
II 123(171)24
II 124.5-33
196 A.4
II 260 u. A.36
II 545 A.117
II 545 A.117
97 A.4
38 A.9
131 A.7
134 A.8
II 283 A.151
91 A.6
143 A.2
129 A.1
148 Nachtrag
132 A.6
II 94 A.104
133 A.2
141 A.2
95 A.10
95 A.7
95 A.5
38 A.9
II 428 u. A.78
II 541 u. A.96
II 94 A.107
145 A.2
II 94 A.107
96 A.1
II 94 A.107
96 A.2
131 A.10
96 A.7
133 A.3
97 A.2
II 283 A.151
134 A.8
96 A.7
II 434 u. A.102
97 A.3
134 A.1
II 21 u. A.70
146 A.1
121 A.2
146 A.11
129 A.6
147
146 A.12
38 A.9
199 A.5
134 A.2
147 A.3
II 507 u. A.100
146 A.8
133 A.4
146 A.9
145 A.4
145 A.3
134 A.4
II 270 u. A.98
97 A.6
134 A.8
II 283 A.151
38 A.9
II 532f. u. A.57

II 124(172)10ff. 123 A.3
II 124.10ff. II 385 A.58
II 124.10 II 297 A.23
II 124.23ff. II 462 u. A.11
II 124(172)25ff. 200 A.2
II 124.25ff. II 218 u. A.22
II 124(172)30ff. 131 A.7
II 124.34 II 297 A.23
II 125(173)4-7 132 A.10
II 125(173)11-12 125 A.2
II 125(173)17-19 123 A.4
II 125.17f. II 21 A.68
II 275 u. A.118
II 125(173)28-30 125 A.1
II 125,28f. II 283 A.151
II 125(173)32ff. 199 A.8
II 125,32ff. II 508 A.101
II 127,3f. II 382 u. A.43
II 127(175)4ff. 100 A.4
II 127(175)14-17 125 A.3
140 A.2

Exegese über die Seele
II 127,18 II 262 u. A.54
II 136.6 II 424 u. A.55
II 136.27-35 II 259 u. A.33
II 136.35f. II 259 A.34
II 136.35-137.5 II 259 u. A.34
II 137,11 II 424 u. A.55
II 137.27 II 262 u. A.54

Buch des Thomas des Athleten
II 139.33 II 438 u. A.126
II 140.32 II 438 u. A.126
II 141.30.34 II 438 u. A.124
II 141.34 II 438 u. A.126

Johannesapokryphon
III 5.1-6.21 II 47 u. A.62
III 5.1-7.1 II 278f. u. A.125
III 7.22ff. II 285 u. A.159
III 7.23 II 593 A.17
III 7.23-8.5 II 305 A.61
III 8.11.18 II 281 u. A.142
III 9.10ff. II 286 u. A.165
II 409 A.30
III 9.17 II 409
III 10.21f. II 305 u. A.63
III 10.21ff. II 410 u. A.32
III 11,3-6 II 411
III 11,3f. II 411 A.34
III 11,12 38 A.2
III 11,15ff. II 411
III 11,24ff. 84 A.6
III 12,3 38 A.2
III 12,17f. II 412
III 12,20 II 412
III 12,24ff. II 133 A.28
II 243 u. A.60
III 12,24 II 412
III 13,1 II 412
III 13.2 38 A.9
III 13.2ff. II 89 A.72
III 13.3ff. 84 A.1
III 13.6 84 A.5
II 412
III 13.11ff. II 243 A.61
III 13.14 II 412
III 13.18 84 A.2
III 14.9ff. II 505 u. A.90
III 14.21 II 267 A.77
III 14.23 II 267 A.77
III 15.2 II 267 A.77
III 15.16ff. 86 A.1
II 92 u. A.89
III 15.21 196 A.3
III 21.17f. II 93 u. A.99
III 22.2-23.14 143 A.4
III 22,6ff. 91 A.1
III 22,19ff. 94 A.1
III 23,4.6 II 267 u. A.73
III 23,14ff. 198 A.6
III 23,19ff. 199 A.1
III 25,4 378 A.15
III 25,6ff. 199 A.3
III 25,10ff. 95 A.3
III 25,17ff. II 94 u. A.103
III 26,1ff. II 94 u. A.103
III 26,6ff. 164 A.6
III 26,14ff. II 94 u. A.104
III 26,14-25 143 A.4
III 26,19 162 A.4
III 26,23 165 A.1
172 A.4
III 27.2 165 A.2
III 27.4ff. 92 A.8
165 A.3
III 27.5ff. II 226 A.50
III 27.11ff. 100 A.3
III 27.22 164
III 28.16f. II 544 u. A.110
III 28.20ff. 95 A.3
96 A.4
III 29.12ff. II 31 u. A.18
III 30.14 196 A.5
III 30.14ff. II 94 A.107
III 31,4ff. 96 A.7
III 31,7ff. 97 A.4
III 31,19ff. II 130 u. A.9
III 31,21ff. II 30 u. A.15
III 31,22f. II 378 A.17
III 31,23ff. 165 A.4
III 32,1 II 378 A.17
III 32,3ff. 100 A.2
III 32,8ff. 100 A.3
III 32,16 165 A.5
III 32,16ff. 165 A.5
III 32,22-36,15 II 105 u. A.8
II 288 u. A.181
III 32,22ff. 165 A.6
III 33.3 II 385 A.57
III 33,17 II 446 A.158
III 33.23ff. 166 A.1
III 34,4ff. 100 A.3

III 34.18ff.
III 35.2ff.
III 35.18ff.
III 36.1ff.
III 36.8.11
III 36.15-37.6
III 36.15ff.
III 37.6ff.
III 37.22ff.

Ägypterevangelium
III 40.12-69.20
III 40.12-66.8
III 40.12
III 40.12ff.
III 40.13-41.7
III 40.17.18
III 41.5
III 41.5f.
III 41.7-12
III 41.7ff.
III 41.8-9
III 41.14
III 41.22
III 41.23-43.8
III 42.1ff.
III 42.5ff.
III 42.7ff.
III 42.11ff.
III 42.12ff.
III 43.9
III 43.12
III 44
III 44.2f.
III 44.14ff.
III 44.19
III 44.22f.
III 44.23
III 49.1-7
III 49.4
III 49.6f.
III 49.8-16
III 49.8f.
III 49.8ff.
III 49.9f.
166 A.2
166 A.3
166 A.4
167 A.1
II 446 A.158
II 535 u. A.70
167 A.2
II 283 A.151
98 A.10
II 253 A.8
II 341 u. A.4
II 344 u. A.11
II 361
II 80 u. A.27
II 47 u. A.60
II 279 u. A.127
II 281 u. A.140
II 281 u. A.143
II 242 A.49
II 406 u. A.22
II 47 u. A.61
II 81f. u. A.34
II 281 u. A.141
II 303 u. A.50
II 19 u. A.54
85 A.1 u.2
II 330 A.75
II 81f. u. A.34
II 303 u. A.52
II 347 u. A.23
II 410
II 20 u. A.60
II 98 A.134
85 A.1 u.2
II 330 A.75
II 364
II 363
II 304 u. A.53
85 A.2
II 417 A.14
II 301 u. A.43
II 303 u. A.49
II 89f. u. A.77
II 356 u. A.66
II 236 A.19
II 281 A.139
II 12 A.21
II 243 u. A.62
II 262 A.51
II 244 u. A.63
II 280 A.134
II 89 A.72
II 93 A.98
II 236 A.19
II 281 A.139
II 301 u. A.45
II 475 A.47
II 592 u. A.16
II 244 u. A.64
II 424 A.51
II 244 u. A.66
III 49,10-12
III 49,13-16
III 49,13ff.
III 49,14ff.
III 49,16-22
III 49,17
III 49,17f.
III 49,19
III 49,22-50,17
III 50,2f.
III 50,5
III 50,7
III 50,17-51,14
III 50,19
III 50,20
III 50,22
III 51,6
III 51,8-14
III 51,14-22
III 51,14ff.
III 51,17
III 51,18
III 51,21
III 51,22-52,3
III 52,3-53,12
III 52,3-16
III 52,8
III 52,10
III 52,11
III 52,15
III 52,15f.
III 52,22
III 52,24
III 53,1ff.
III 53,10ff.
III 53,13
III 53,19
III 53,22
III 54,1
III 54,6-11
III 54,7ff.
III 54,9ff.
III 54,11-55,2
III 54,11-55,16
III 54,11ff.
III 54,13-55,2
III 54,13
III 54,18ff.
III 54,20
II 244 u. A.68
II 246 u. A.79
II 540 u. A.90
II 244 u. A.69
II 89 u. A.74
II 89 u. A.75
II 236 A.19
II 245 u. A.71
II 302 u. A.46
II 242 u. A.49
II 407
II 423 u. A.48
II 236 A.19
II 416 u. A.10
85 A.2
II 330 A.75
II 237 A.19
II 245 u. A.74
II 346 A.18
II 242 u. A.49
II 407
II 423 u. A.48
II 242 u. A.49
II 407
II 245 A.74
II 423 u. A.48
II 240 u. A.26
II 412 u. A.40
II 525 A.19
II 352 u. A.46
II 99 u. A.136
II 240 u. A.27
II 98 A.125
II 98 A.126
II 423 u. A.48
II 353 u. A.48
II 91 A.83
II 53 u. A.90
II 242 u. A.49
II 407
II 98 A.125
II 98 A.126
II 242 u. A.49
II 407
II 98 A.125
II 98 A.126
II 53 u. A.90
II 353 u. A.47
II 242 u. A.49
II 407
85 A.2
II 330 A.75
II 416 u. A.10
II 346 u. A.19
II 131 u. A.15
II 133 u. A.30
II 133 u. A.31
II 346 u. A.20
II 340 u. A.129
II 357
II 224 u. A.39
II 346 A.20
II 364
II 89f. u. A.77

III 55,2ff.
III 55,5
III 55,5f.
III 55,12
III 55,15f.
III 55,16
III 55,18
III 55,21
III 55,23
III 56,1
III 56,4-13

III 56,4ff.

III 56,6

III 56,8-12
III 56,10f.

III 56,10.12

III 56,14-22
III 56,19-22
III 56,22-58,22
III 57,8
III 57,16
III 57,18

III 57,21
III 57,22

III 57,26
III 58,19
III 58,23-59,1
III 58,24
III 59,1-9

III 59,9ff.
III 59,9-60,2
III 59,14
III 59,25ff.
III 60,2-8
III 60,2ff.
III 60,4ff.
III 60,9-18

III 60,11-18
III 60,12ff.
III 60,12.13

III 60,14.16

III 60,18

III 60,19-61,1
III 60,19ff.
III 61,1-15

III 61,1ff.

III 61,16-23
III 61,23-62,13

II 303 u. A.49
II 356 u. A.67
II 364
II 242 u. A.49
II 407
II 352 A.45
II 249 A.105
II 345 u. A.16
II 423 u. A.48
II 417 A.14
II 416 u. A.10
85 A.2
II 299 u. A.31
II 348 u. A.28
153 A.4
II 248 u. A.96
II 99 u. A.137
II 262 u. A.52
II 226 A.52
99 A.6
153 A.4
99 A.6
153 A.4
II 236 u. A.16
II 248 u. A.98
II 348 u. A.30
II 98 A.126
II 426 u. A.66
II 98 A.132
II 548 A.128
II 426 u. A.66
II 98 A.132
II 548 A.128
II 407
II 98 A.127
II 349 u. A.32
II 426 u. A.66
II 93 u. A.99
II 349 u. A.33
II 132 u. A.20
II 349 u. A.34
II 385 A.57
II 249 u. A.101
II 348 u. A.28
II 248 u. A.97
II 349 u. A.37
II 236 u. A.17
II 248 u. A.98
II 226 A.52
153 A.4
99 A.6
153 A.4
99 A.6
153 A.4
99 A.6
153 A.4
II 348 u. A.28
II 287 u. A.175
II 236 u. A.17
II 348 u. A.26
II 131 u. A.17
II 248 u. A.99
II 348 u. A.26
II 348 u. A.27

III 61,23ff.
III 62,2ff.

III 62,3f.
III 62,6
III 62,8
III 62,13-24
III 62,20
III 62,24ff.
III 62,24-63,4
III 62,26
III 62,26f.

III 63,2

III 63,4-64,9

III 63,9
III 63,10ff.

III 63,16
III 63,16f.

III 63,17f.
III 63,18
III 63,25ff.

III 64,1

III 64,1ff.
III 64,3ff.
III 64,4ff.
III 64,9-65,26

III 64,12-14
III 64,15f.
III 64,16
III 64,18
III 64,20

III 65,5f.
III 65,8f.
III 65,9

III 65,12ff.
III 65,13
III 65,13f.
III 65,15
III 65,16

III 65,16f.
III 65,17

III 65,17f.
III 65,23ff.
III 65,26-66,8
III 65,26ff.
III 66,3
III 66,8-22
III 66,21f.
III 66,22
III 66,22-68,1
III 66,24

II 236 A.17
II 347 u. A.21
II 353 u. A.50
II 239 u. A.23
II 416 u. A.10
85 A.2
II 348 u. A.27
II 287 A.175
II 236 A.17
II 352 A.45
II 242 u. A.49
II 407

II 254 A.11

II 131 u. A.16
II 249 u. A.106
II 349 u. A.35
II 350 A.39
II 349 u. A.36
II 356 u. A.62
II 350 A.39
II 247 A.89
II 350 u. A.39
II 350 u. A.40
158 A.5
II 224 u. A.40
II 349 u. A.36
II 356 u. A.63
II 363
II 90 A.79
II 350 u. A.38
II 287 u. A.173
II 164 u. A.1
II 350 u. A.42
II 164 u. A.2
152 A.4
II 262 u. A.53
II 97 A.123
152 A.4
II 97 A.124
II 97 A.124
II 353 u. A.50
II 239 u. A.23
II 347 u. A.21
II 133 u. A.28
II 98 A.125
II 408
II 423 u. A.48
II 98 A.126
II 242 A.49
II 304 u. A.57
84 A.5
II 356 u. A.64
II 363
II 90 A.79
II 98 u. A.129
II 350 u. A.43
II 249 A.105
II 216 A.6
II 344 u. A.12
II 319 u. A.26
II 93 u. A.94
II 344 u. A.12
II 242 A.49
II 408

III 67,14 — II 356 u. A.65
II 363
III 68.1-9 — II 344 u. A.13
III 68.1ff. — II 224 u. A.41
III 68.10-69.5 — II 344 u. A.13
III 68,16 — II 242 u. A.49
II 407
III 69,6 — II 341 u. A.7
III 69,6-17 — II 96 u. A.118
II 224 u. A.42
II 304 u. A.58
III 69.6ff. — II 355 u. A.60
III 69,16f. — II 341 u. A.8
III 69,18-20 — II 341 u. A.9

Eugnostosbrief
III 70,15 — II 283 A.148
III 70,16-21 — II 283 A.148
III 71,11-73,1 — II 334 u. A.96
III 71,13-73.16 — II 16 u. A.42
II 279 u. A.126
III 71,15-73,2 — II 47 u. A.63
III 72,17 — II 195 u. A.36
III 72,19ff. — II 49 u. A.74
III 73,9f. — II 541 u. A.93
III 73,9ff. — II 49 u. A.73
III 73,9-11 — II 562 A.40
III 73,13 — II 279 A.126
III 74,16ff. — II 21 A.69
III 74,20ff. — II 82 u. A.37
II 303 u. A.51
III 77,3f. — II 88 u. A.70
III 78,17 — 106 A.4
III 78,17ff. — II 264 A.63
III 81,21ff. — 84 A.3 u.4
III 87,10 — II 267 A.77

Sophia Jesu Christi
III 92,20f. — II 283 A.148
III 92,20-93,3 — II 283 A.148
III 94,5-95,17 — II 334 u. A.97
III 94.5-96,14 — II 279 u. A.126
III 96.3-7 — II 562 A.40
III 96.9 — II 279 A.126
III 111,13 — II 267 A.77

Dialog des Heilands
III 140,12-14 — II 32 u. A.26
III 144.16ff. — II 32 u. A.27

Johannesapokryphon
IV 8.27 — 38 A.2
IV 9.8 — 38 A.2
IV 11,20 — 38 A.2
IV 12.10ff. — 84 A.6
IV 12.14 — 38 A.2
IV 14.4f. — II 243 A.61
IV 16,2ff. — 86 A.1
IV 20,29f. — 87 A.3
IV 20,29ff. — II 226 A.49
IV 23,15ff. — 143 A.4
IV 23,20ff. — 91 A.1
IV 24,3ff. — 94 A.2
IV 29,23ff. — 198 A.6
IV 32,7ff. — 164 A.6
IV 33,1ff. — 92 A.8
165 A.3
II 226 A.50
IV 33,11ff. — 100 A.3
IV 34,14ff. — 95 A.3
96 A.4
IV 36,16f. — 196 A.5
IV 37,15ff. — 96 A.7
IV 37,21ff. — 97 A.4
IV 38,10f. — II 130 u. A.9
IV 38,15ff. — 165 A.4
IV 38.20 — 163 A.6
IV 38,20ff. — 100 A.2
IV 38.29ff. — 100 A.3
IV 39,4f. — 172 A.5
IV 39,9ff. — 165 A.5
IV 39,16ff. — 165 A.6
IV 39,16-43,6 — II 105 u. A.8
IV 40,20ff. — 166 A.1
IV 40,25ff. — 100 A.3
IV 41,7 — 163 A.6
IV 41,10ff. — 166 A.2
IV 41,16 — 163 A.7
IV 41,21ff. — 166 A.3
IV 41,26 — 163 A.7
IV 42,11ff. — 166 A.4
IV 42,24ff. — 167 A.1
IV 43,6-24 — II 535 u. A.70
IV 43,6ff. — 167 A.2
IV 43,8 — 163 A.7
IV 44,6ff. — 172 A.6
IV 45,1ff. — 98 A.10
IV 45,25 — 163 A.7
IV 46,22 — 163 A.7

Ägypterevangelium
IV 50,1-78,10 — II 344 u. A.11
IV 50,1ff. — II 80 u. A.27
IV 50,2-23 — II 47 u. A.60
II 279 u. A.127
II 281 u. A.140
IV 50,5-22 — II 77 u. A.19
IV 50,8.9 — II 281 u. A.143
IV 50,18f. — II 406 u. A.23
IV 50,21f. — II 281 u. A.144
IV 50,23ff. — II 303 u. A.50
IV 50,23-51,2 — II 47 u. A.61
II 81f. u. A.34
IV 50,24-26 — II 281 u. A.141
IV 51,14 — II 19 u. A.54
IV 51,15-53,3 — II 330 A.75
IV 51,22ff. — II 81f. u. A.34
IV 51,25ff. — II 347 u. A.23
IV 52,2 — II 410
IV 52,2ff. — II 98 A.134
IV 52,17 — II 20 u. A.60
II 254 A.11

IV 54,21ff. — II 418 u. A.15
IV 55,4-7 — II 304 u. A.53
IV 55,6 — II 417 A.14
II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
II 356 u. A.67
II 364
IV 55,11f. — II 301 u. A.43
IV 55,12 — II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
II 363
IV 55,12f. — II 356 u. A.66
IV 56,11ff. — II 304 u. A.54
IV 56,20ff. — II 304 u. A.55
IV 56,23ff. — II 352 A.45
II 364
IV 56,27 — II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
IV 58,6 — II 352 A.45
IV 58,23-60,22 — II 82 u. A.35
IV 58,23ff. — II 302 u. A.47
IV 58,27f. — II 352 A.45
IV 59,16-29 — II 224 u. A.39
IV 59,17 — II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
II 356 u. A.67
II 357
IV 59,19ff. — II 347 u. A.21
II 353 u. A.50
IV 59,20 — II 239 u. A.23
IV 59,24f. — II 416 u. A.10
IV 59,27f. — II 352 A.45
IV 59,29ff. — II 302 A.47
II 364
IV 60,1-11 — II 89 u. A.76
II 301 u. A.42
II 302 u. A.48
IV 60,1ff. — II 407 A.26
IV 60,6 — II 98 A.134
IV 60,7f. — II 409 u. A.29
IV 60,8 — II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
II 356 u. A.68
IV 60,30-61,8 — II 236 A.19
II 281 A.139
IV 61,6f. — II 244 u. A.63
II 280 A.134
IV 61,8-18 — II 89 A.72
II 93 A.98
II 236 A.19
II 281 A.139
II 475 A.47
II 592 u. A.16
IV 61,10 — II 244 u. A.65
IV 61,11 — II 244 u. A.66
IV 61,12-14 — II 244 u. A.68
IV 61,14ff. — II 244 u. A.69
IV 61,14-18 — II 246 u. A.79
II 540 u. A.90
II 540 u. A.91
IV 61,16ff. — II 89 u. A.74
IV 61,18-23 — II 89 u. A.75
II 236 A.19
II 245 u. A.71
IV 61,19 — II 242 u. A.49
II 407
IV 61,20 — II 423 u. A.48
IV 61,23-62,16 — II 237 A.19
IV 62,1f. — II 416 u. A.10
IV 62,6 — II 330 A.75
IV [illegible],16-63,8 — II 237 A.19
II 245 u. A.74
II 346 A.18
IV 62,17f. — II 407
IV 62,17 — II 242 u. A.49
IV 62,19 — II 423 u. A.48
IV 62,22 — II 242 u. A.49
II 407
IV 62,31 — II 423 u. A.48
IV 63,1 — II 245 A.74
IV 63,1-8 — II 240 u. A.26
IV 63,8-17 — II 412 u. A.40
II 525 A.19
IV 63,8ff. — II 352 u. A.46
IV 63,11 — II 240 A.27
IV 63,13 — II 98 A.125
II 98 A.126
IV 63,17 — II 423 u. A.48
IV 63,17-24 — II 353 u. A.48
IV 63,24-64,10 — II 53 u. A.90
IV 63,24-65,5 — II 91 A.83
IV 64,1 — II 242 u. A.49
II 407
IV 64,3 — II 98 A.125
IV 64,4 — II 98 A.126
IV 64,9 — II 242 u. A.49
IV 64,9f. — II 407
IV 64,16 — II 98 A.125
IV 64,18 — II 98 A.126
IV 64,23ff. — II 53 u. A.90
IV 65,2ff. — II 353 u. A.47
IV 65,6 — II 242 u. A.49
II 407
IV 65,16 — II 330 A.75
IV 65,20 — II 416 u. A.10
IV 65,25-30 — II 346 u. A.19
IV 65,26ff. — II 131 u. A.15
IV 65,28ff. — II 133 u. A.30
IV 65,30-66,14 — II 224 u. A.39
II 346 u. A.20
IV 65,30-67,1 — II 340 u. A.129
IV 65,31-66,14 — II 133 u. A.31
IV 66,6ff. — II 364
IV 66,8 — II 89f. u. A.77
II 303 u. A.49
II 356 u. A.67
II 364
IV 66,14 — II 407
IV 66,17ff. — II 242 u. A.49
IV 66,18 — II 350 A.45
IV 66,25 — II 249 A.105
IV 66,30f. — II 345 u. A.16
IV 67,1 — II 423 u. A.48
IV 67,3 — II 248 u. A.96
IV 67,?ff. — II 348 u. A.28
IV 67,?-27 — II 236 u. A.16
IV 67,28-68,5 — II 248 u. A.98
IV 68,2-5 — II 348 u. A.30
IV 68,5-70,? — II 348 u. A.30

IV 69,1 — II 426 u. A.66
IV 69,2 — II 98 A.132
II 548 A.128
IV 70,?-71,11 — II 349 u. A.34
IV 70,5 — II 98 A.127
IV 71,10f. — II 249 u. A.101
IV 71,11-18 — II 248 u.A.97
II 348 u. A.28
IV 71,13ff. — II 349 u. A.37
IV 71,18-30 — II 236 u. A.17
II 248 u. A.98
IV 71,20-30 — II 226 A.52
IV 71,30ff. — II 287 u. A.175
IV 71,30-72,10 — II 348 u. A.28
IV 72,10ff. — II 131 u. A.17
II 248 u. A.99
IV 72,10-27 — II 236 u. A.17
II 348 u. A.26
IV 72,27-73,6 — II 348 u. A.26
IV 73,7-26 — II 348 u. A.27
IV 73,7ff. — II 236 A.17
IV 73,13f. — II 353 u. A.50
IV 73,13ff. — II 347 u. A.21
IV 73,14 — II 239 u. A.23
IV 73,17f. — II 416 u. A.10
IV 73,27-74,9 — II 348 u. A.27
IV 74,6 — II 287 A.175
IV 74,9ff. — II 236 A.17
IV 74,9-17 — II 352 A.45
IV 74,12 — II 242 u. A.49
II 407
IV 74,17-75,24 — II 131 u. A.16
II 249 u. A.106
II 349 u. A.35
IV 74,24 — II 350 A.39
IV 74,25ff. — II 349 u. A.36
II 356 u. A.62
IV 75,3f. — II 247 A.89
II 350 u. A.39
IV 75,3 — II 350 A.39
IV 75,4ff. — II 350 u. A.40
IV 75,14ff. — II 224 u. A.40
IV 75,15ff. — II 90 A.79
IV 75,15f. — II 349 u. A.36
IV 75,15 — II 356 u. A.63
II 363
IV 75,17ff. — II 350 u. A.38
IV 75,19ff. — II 287 u. A.173
IV 75,24-77,Ende — II 164 u. A.1
IV 75,24-77,? — II 350 u. A.42
IV 75,27-76,1 — II 164 u. A.2
IV 76,4 — II 262 u. A.53
IV 76,7 — II 97 A.123
IV 76,9f. — II 97 A.124
IV 76,25f. — II 97 A.124
IV 77,2ff. — II 347 u. A.21
II 353 u. A.50
IV 77,7ff. — II 133 u. A.28
IV 77,8 — II 98 A.125
IV 77,9 — II 239 u. A.23
IV 77,9f. — II 408
IV 77,9ff. — II 242 A.49
IV 77,12 — II 98 A.126
IV 77,12ff. — II 423 u. A.48
IV 77,13 — II 304 u. A.57
II 356 u. A.64
II 363
IV 77,13ff. — II 90 A.79
IV 78,1-10 — II 216 A.6
II 350 u. A.43
IV 78,1ff. — II 249 A.105
IV 78,10-79,3 — II 344 u. A.12
IV 79,2f. — II 319 u. A.26
IV 79,3 — II 93 u. A.94
IV 79,3-80,15 — II 344 u. A.12
IV 79,6 — II 242 A.49
IV 79,6f. — II 408
IV 79,26 — II 356 u. A.65
II 363
IV 80,14ff. — II 224 u. A.41
IV 80,15-25 — II 344 u. A.13
IV 80,26-81,? — II 344 u. A.13

Eugnostosbrief
V 3,10ff. — II 541 A.93
V 3,10-13 — II 562 A.40
V 7,19ff. — II 264 A.63

Paulusapokalypse
V 22,23ff. — 88 A.2
V 24,7 — II 264 u. A.62

1. Jakobusapokalypse
V 24,13-15 — 113 A.5
V 24,13ff. — 110 A.3
V 24,25ff. — 106 A.1
V 24,26ff. — II 33 u. A.28
V 25,13ff. — 106 A.7
V 25,19.25 — 110 A.2
V 25,26ff. — 105
V 25,29 — 110 A.2
V 26,2ff. — 105 A.2
V 26,23 — 110 A.2
V 28,1f. — 104 A.2
V 29,19ff. — 107 A.3
V 30,1ff. — 105 A.1
V 30,2 — 110 A.2
V 30,16f. — 104 A.3
V 30,17ff. — 104 A.4
V 30,23ff. — 104 A.5
V 31,10ff. — 106 A.6
V 32,1 — 104 A.1
V 32,1ff. — 103 A.1
V 33,16ff. — 85 A.8
110 A.1
II 220 u. A.31
V 34,12ff. — II 88 u. A.67
V 35,5-9 — 196 A.2
V 35,7f. — II 87 u. A.62
II 301 u. A.40
V 35,12ff. — II 88 u. A.67
V 36,2-6 — 105 A.3
V 36,5 — II 576 A.90
V 36,15ff. — 113 A.9

V 39,11	110 A.2
V 41,7	110 A.2
V 41,15-19	106 A.2
	II 29 u. A.9
	II 85 u. A.50
V 41,15ff.	II 299 A.33
V 42,14-19	107 A.2
V 42,20-22	107 A.1
2. Jakobusapokalypse	
V 44,10ff.	113 A.8
V 44,13.17	113 A.1
V 44,21	113 A.8
V 45,24	108 A.4
V 47,23ff.	107 A.4
V 49,9	113 A.1 u.2
V 50,11ff. (16-19)	113 A.4
V 53,5ff.	110 A.4
V 55,6f.	107 A.6
V 55,8-11	107 A.9
V 55,17-20	107 A.5
V 56,21ff.	110 A.5
V 59,21-24	108
V 59,22	113 A.1 u.2
V 60,12	113 A.1
V 60,20ff.	109 A.1
V 61,9ff.	113 A.8
V 61,12-19	114 A.2
V 61,13	118 A.3
V 61,14	113 A.1
V 61,20-62,12	114 A.5
V 62,1f.	118 A.4
V 62,14f.	116 A.3
V 62,16-63,29	116 A.2
V 63,7ff.	II 195 u. A.34
V 63,31	113 A.8
Adamapokalypse	
V 64,2f.	98 A.1
V 64,5ff.	II 546 u. A.118
V 64,6ff.	II 30f. u. A.16
	II 75 u. A.12
	II 95 A.111
V 64,9ff.	96 A.5
V 64,12ff.	II 94 A.107
	II 429 u. A.81
V 64,12f.	95 A.2
V 64,17ff.	II 404f. u. A.15
V 64,20-23	91 A.4
V 64,20ff.	II 91 u. A.86
	II 131 u. A.19
V 64,22f.	II 132 u. A.23
V 64,24ff.	149 A.6
	II 132 u. A.25
V 65,3ff.	II 133 u. A.27
V 65,4f.	II 133 u. A.26
V 65,4ff.	II 31f. u. A.19
V 65,24ff.	149 A.3
V 69,2ff.	98 A.6
V 69,5.7	87 A.8
V 69,11ff.	98 A.2
V 69,15	151 A.3
V 69,17ff.	II 130 u. A.13
V 69,19-70,2	II 348 u. A.25
V 69,19ff.	98 A.8
	II 248f. u.A.100
V 70,10ff.	98 A.9
V 70,19	II 262 u. A.50
V 71,12	151 A.4
V 72,1	151 A.5
V 72,3ff.	98 A.11
V 72,14	151 A.6
V 72,16f.	99 A.1
V 72,17	154 A.1
V 72,25	87 A.8
V 73,9f.	87 A.8
V 73,14f.	99 A.2
V 73,20	151 A.5
V 73,25f.	99 A.2
	99 A.4
V 73,25ff.	153 A.2
V 74,3.7	II 426 u. A.66
V 74,11	99 A.2
V 74,26ff.	98 A.6
V 75,17-76,7	II 348 u. A.25
V 75,17ff.	98 A.8
	II 130 u. A.14
	II 248f. u. A.100
V 76,8f.	154 A.5
V 76,8ff.	198 A.1
V 76,10	151 A.8
V 76,13	99 A.2
V 77,6	158 A.2
V 77,18	II 306 u. A.65
V 77,18ff.	158
V 77,23	158 A.2
V 77,27-83,4	155 A.2
	II 350 u. A.41
V 81,3	II 262 u. A.49
V 83,11ff.	39 A.1
V 84,4ff.	152 A.1
V 84,6	II 262 u. A.53
V 84,17-23	152 A.3
V 85,3ff.	99 A.10
	152 A.7
	II 226 A.53
V 85,12ff.	99 A.12
V 85,16	151 A.7
V 85,22ff.	99 A.13
	152 A.5
Der Donner	
VI 13,8-10	II 438 u. A.128
VI 13,22f.	II 439 u. A.132
VI 13,25f.	II 439 u. A.133
VI 13,26ff.	II 439 u. A.134
Authentikos Logos	
VI 28,23f.	II 287 u. A.178
Aisthesis dianoias	
VI 37,5ff.	II 274 u. A.111
VI 38,5ff.	II 287 u. A.180
VI 46,27f.	II 540 u. A.89

Über die Achtheit und die Neunheit
VI 58,29 — II 576 A.90

Dankgebet
VI 64,12 — II 576 A.90

Schreibernotiz
VI 65,8-14 — II 227f. u. A.57

Asklepios
VI 73,8 — II 444 A.152

Paraphrase des Sēem
Index — II 286 u. A.170
VII 1,5 — II 425 A.58
II 508 u. A.105
VII 1,25ff. — II 508 u. A.103
VII 1,26-28 — II 62 u. A.28
VII 1,26 — II 297 A.24
VII 2,31-33 — II 62 u. A.29
VII 2,34f. — II 62 u. A.30
VII 4,18-32 — II 62 u. A.31
VII 4,37ff. — II 63 u. A.32
VII 7,24-26 — II 65 u. A.44
VII 8,24 — II 425 u. A.57
VII 9,26-31 — II 508 u. A.106
VII 10,12-15 — II 63 u. A.34
VII 12,13f. — II 63 u. A.35
VII 15,12-16 — II 65 u. A.43
VII 18,14-16 — II 63 u. A.36
VII 18,16-18 — II 64 u. A.38
VII 18,29ff. — II 64 u. A.39
VII 19,4-9 — II 64 u. A.40
VII 19,13-21 — II 64 u. A.41
VII 32,35f. — II 425 u. A.57
VII 45,14-20 — II 64f. u. A.42
VII 45,26-31 — II 64f. u. A.42

2. Logos des großen Seth
VII 50,1ff. — II 345 u. A.15
II 607 u. A.50
VII 50,7ff. — II 340 u. A.126
VII 51,17 — II 340 u. A.127
VII 53,1ff. — II 340 u. A.128
VII 55,16ff. — II 631 u. A.40
VII 56,4ff. — II 96 u. A.120
VII 56,9ff. — II 270 u. A.96
VII 65,33ff. — II 340 A.126
VII 68,15 — II 340 A.127

Petrusapokalypse
VII 70,20 — II 398 u. A.7
VII 75,12ff. — II 288 A.184
VII 75,15f. — II 288 A.184
VII 75,27f. — II 288 A.184
VII 77,2f. 17 — II 288 A.184
VII 78,5 — II 288 A.184
VII 84,6-11 — II 395 u. A.4
VII 84,11-12 — II 396
VII 84,11f. — II 418 u. A.17

Die drei Stelen des Seth
VII 118,24-121,17 — II 236 u. A.18
VII 118,25-121,16 — II 423 u. A.49
VII 118,25ff. — II 235 u. A.15
II 281 u. A.139
VII 118,26 — II 238 A.20
II 301 u. A.44
II 424 u. A.52
VII 118,27 — II 239 u. A.24
VII 118,28f. — II 239 u. A.25
VII 118,28 — II 239 u. A.22
VII 118,31 — II 239 u. A.24
VII 119,1 — II 240 u. A.33
VII 119,2 — II 241 u. A.35
VII 119,3 — II 241 u. A.36
II 242 u. A.44
VII 119,6 — II 240 u. A.31
VII 119,7 — II 241 u. A.42
II 242 u. A.47
II 243 u. A.51
VII 119,7ff. — II 246 u. A.86
VII 119,9f. — II 242 u. A.45
VII 119,10f. — II 246 u. A.83
VII 119,11ff. — II 12 A.22
VII 119,11f. — II 238 A.20
II 240 u. A.29
VII 119,12f. — II 99 u. A.139
II 238 A.20
II 240 A.29
VII 119,12 — II 99 u. A.138
VII 119,15-18 — II 242 u. A.48
VII 119,15ff. — II 246 u. A.80
VII 119,21 — II 241 u. A.37
VII 119,24ff. — II 246 u. A.84
VII 119,27-30 — II 241 u. A.34
VII 119,30 — II 243 u. A.54
VII 119,30f. — II 247 u. A.90
VII 119,31ff. — II 247 u. A.91
VII 119,33f. — II 247 u. A.92
VII 119,34-120,15 — II 247f. u. A.94
VII 120,9f. — II 247 A.93
VII 120,13ff. — II 241 u. A.38
VII 120,15 — II 99 u. A.139
II 240 A.29
VII 120,16f. — II 240 u. A.32
II 246 u. A.85
VII 120,16 — II 235
VII 120,17ff. — II 243 u. A.58
VII 120,20 — II 243 u. A.59
VII 120,21 — II 235
VII 120,23f. — II 241 u. A.39
VII 120,24ff. — II 246 u. A.88
VII 120,27 — II 244 u. A.70
VII 120,27f. — II 241 u. A.41
VII 120,28f. — II 241 u. A.40
VII 120,29 — II 243 u. A.57
VII 120,29ff. — II 235
VII 120,30ff. — II 247 u. A.89
VII 120,31f. — II 246 u. A.82
VII 120,32ff. — II 242 u. A.43
VII 120,34f. — II 249 u. A.102
VII 120,35f. — II 246 u. A.87
VII 121,2ff. — II 249 u. A.103

VII 121,6	II 243 u. A.53
	II 246 u. A.81
VII 121,8	II 243 u. A.52
VII 121,8f.	II 243 u. A.57
VII 121,9f.	II 242 u. A.50
VII 121,10f.	II 243 u. A.55
VII 121,11	II 243 u. A.56
VII 121,12	II 249 u. A.104
VII 121,14	II 249 u. A.105
VII 121,18-124,15	II 283 u. A.152
VII 121,20-25	II 51 u. A.82
VII 121,20-124,13	II 50 u. A.80
VII 121,20ff.	II 281 u. A.138
VII 121,33f.	II 50 u. A.79
VII 122,6-20	II 284 u. A.154
VII 122,6-21	II 85 u. A.52
	II 299 u. A.34
VII 122,8-12	II 51 u. A.84
VII 122,8ff.	II 235 u. A.14
VII 122,8	II 284 u. A.156
VII 122,10	II 284 u. A.157
VII 123,4ff.	II 86 u. A.57
	II 300 u. A.37
VII 123,7ff.	II 86 u. A.58
	II 289 u. A.2
	II 300 u. A.38
VII 124,17-127,26	II 48 u. A.67
VII 124,21-33	II 83 u. A.41
	II 280 u. A.135
	II 297 u. A.26
VII 124,26	II 46 u. A.59
VII 125,4-9	II 280 u. A.137
VII 125,18-21	II 48 u. A.71
VII 125,25	II 280 u. A.134
VII 126,14ff.	II 48 u. A.70
VII 127,20f.	II 235 u. A.13

Zostrianos

VIII 1,10-13	II 32 u. A.24
VIII 1,18	II 403 u. A.12
VIII 2,9	II 403 u. A.10
VIII 6,8ff.	II 413
VIII 6,21	II 413
VIII 6,23	II 424 u. A.52
VIII 6,26	II 423 u. A.50
VIII 6,30	II 262 u. A.51
VIII 7,1ff.	II 413
VIII 13,6	II 424 u. A.52
VIII 19,6ff.	II 413
VIII 30,4	II 423 u. A.50
VIII 30,7ff.	II 413
VIII 30,14	II 262 u. A.51
VIII 51,7	II 424 u. A.52
VIII 79,7	II 46 u. A.59
VIII 83,8ff.	II 49 u. A.76
VIII 131,5-8	II 32 u. A.25

Melchisedek

IX 6,6	II 301 A.44
	II 424 u. A.52

Denken der Norea

IX 27,26	II 424 u. A.51
IX 28,30	II 424 u. A.51

Testamentum veritatis

IX 45,23-49,29	II 542 u. A.100
IX 47,15ff.	II 537 u. A.79
IX 49,7ff.	II 543 u. A.101

Marsanes

X 4,10ff.	II 47 u. A.65
X 7,19	II 46 u. A.59
X 8,28ff.	II 33 u. A.29
X 13,16,19	II 46 u. A.59
X 27,3	II 258 u. A.31
X 27,4f.	II 258 u. A.28
X 27,7	II 258 u. A.29
X 27,12ff.	II 257 u. A.21
X 28,3ff.	II 258 u. A.30
X 28,3	II 257 u. A.25
X 28,4	II 257 A.26
X 28,5ff.	II 258 u. A.27
X 28,20	II 257 u. A.25
X 28,21f.	II 257 u. A.26
X 31,23-27	II 257 u. A.22

Interpretation der Gnosis

XI 21,35	II 576 u. A.90

Valentinianische Erklärung

XI 22,18ff.	II 50 u. A.77
XI 25,22ff.	II 139 A.14
XI 26,30ff.	II 139 A.14
XI 29,25ff.	II 340 u. A.131

Über die Taufe

XI 41,33	II 576 u. A.90

Allogenes

XI 53,26ff.	II 51 u. A.83
XI 53,28	II 49 A.75
XI 53,31-32	II 46 u. A.59
XI 61,28ff.	II 47 u. A.64
XI 63,28ff.	II 48 u. A.69

Dreifache Protennoia

XIII 35,1-42,3	II 308 u. A.78
XIII 35,6f.	II 308 u. A.79
XIII 35,24ff.	II 334 u. A.99
XIII 37,10	II 576 A.90
XIII 37,20ff.	II 308 u. A.80
XIII 37,22	II 308 A.83
XIII 37,27-29	II 308 A.83
XIII 37,30ff.	II 308 u. A.84
XIII 38,8f.	II 308 u. A.82
XIII 38,22	II 89f. u. A.78

	II 403 u. A.11
XIII 38,22f.	II 405 u. A.17
XIII 38,23-30	II 405/406
XIII 38,25f.	II 319 A.26
XIII 39,6	II 406 A.21
XIII 39,7	II 89f. u. A.78
XIII 39,27	II 426 u. A.66
	II 426 u. A.67
XIII 42,4-46.3	II 309 u. A.85
XIII 42,5ff.	II 50 u. A.78
XIII 42,17f.	II 52 u. A.86
XIII 46.5-50,21	II 309 u. A.86
XIII 46,19ff.	II 335 A.104
XIII 47,8ff.	II 335 A.104
XIII 49.6	II 89f. u. A.78
XIII 50.12-20	II 309 u. A.87

Mandäismus

Ginza 59,1-4	
Übers. Lidzbarski	37 A.2
Ginza 64	199 A.4
Ginza 108ff.	198 A.8
	199 A.1
Ginza 110,26	194 A.3
Ginza 130,25	195 A.2
Ginza 143,15ff.	197 A.5
Ginza 246,1ff.	197 A.3
Ginza 250ff.	149 A.5
Ginza 253,30	155 A.1
Ginza 260,28ff.	153 A.3
Ginza 266,33ff.	152 A.2
Ginza 307,15ff.	152 A.2
Johannesbuch 56.15ff.	195 A.3
Johannesbuch 222,12ff.	195 A.1

Manichäismus

Griechische Texte:	
Codex Manichaicus Coloniensis	
CMC 4,1ff.	II 113 u. A.46
CMC 11,14	II 490 u. A.39
CMC 18,1ff.	II 493 u. A.49
CMC 18,10ff.	II 111 u. A.36
CMC 19.7ff.	II 111 u. A.37
CMC 21,3ff.	II 489 u. A.32
CMC 24,4ff.	II 490 u. A.38
CMC 45.1-72.7	II 111 u. A.38
CMC 49,3	II 180
CMC 54,10	II 114 u. A.47
CMC 62.9ff.	II 490 u. A.36
CMC 63,1ff.	II 111 u. A.39
CMC 64.8-65.18	II 500 u. A.72
CMC 64.15-65,22	II 111 u. A.40
CMC 65,1	II 111 u. A.41
CMC 66.4	II 110f. u. A.35
CMC 67.7	II 114 u. A.49
CMC 69,9ff.	II 112 u. A.42
CMC 69.9-70.10	II 502 u. A.81
CMC 70,5	II 114 u. A.48
CMC 79.4	II 114 u. A.50
CMC 84,9-85,1	II 499 u. A.68
CMC 87,19ff.	II 503 u. A.84
CMC 89,14	II 503 u. A.84
CMC 91,19-92,11	II 499 u. A.67
CMC 94,1ff.	II 501 A.75
CMC 96,21-97,10	II 162 A.81
	II 588 u. A.7
CMC 97,10	II 480 u. A.67
	II 510 u. A.111
CMC 106,6ff.	II 490 u. A.37
CMC 106,12	II 114 u. A.49
CMC 107,1-22	II 112 u. A.43
CMC 115,5ff.	II 489 u. A.31
Koptische Texte:	
Hom. 2.5	264 A.6
Hom. 7-42	34 A.1
	199 A.6
	214 A.7
Hom. 7,8-42,8	II 513 u. A.129
	II 530 u. A.48
	II 535 u. A.64
Hom. 7,8	II 471 u. A.39
Hom. 7,11-13	II 470
Hom. 8,3f.	II 514 u. A.131
Hom. 10,11.13-14	215 A.2
Hom. 10,22	215 A.3
Hom. 11,6	II 527 u. A.30
Hom. 11,15	II 530 u. A.49
Hom. 11,23ff.	II 530 u. A.50
Hom. 12ff.	II 530 u. A.51
Hom. 18,5	241 A.5
Hom. 24,14	II 159 u. A.69
Hom. 32,20	II 471 u. A.40
Hom. 37,15	II 514 u. A.133
Hom. 42,7-8	II 471 u. A.39
Hom. 45,26	264 A.6
Hom. 61,23	II 130 u. A.11
Hom. 67,30	264 A.6
Hom. 68,13	161 A.4
Hom. 68,14f.	159 A.7
	161 A.3
Hom. 68,18	153 A.5
Hom. 68.22ff.	159 A.8
Hom. 70,2	159 A.6
Hom. 70.9	160 A.1
Hom. 70,11f.	160 A.2
Hom. 71.24	241 A.5
Hom. 87,13	32 A.4
Keph. 1-16	207 A.1

Keph. 1-9,10 II 524f. A.15
Keph. 3-16,31 II 462 u. A.13
Keph. 4,2 II 559 u. A.24
Keph. 5,5 II 559 u. A.24
Keph. 5,23-26 228 A.3
Keph. 6,15-7,10 207 A.2
Keph. 6,21 224 A.2
Keph. 7,18-8,7 II 524f. A.15
Keph. 7,27ff. II 483 A.2
Keph. 7,27 159 A.5
Keph. 8,7ff. II 217 u. A.14
Keph. 9ff. 200 A.1
Keph. 9,5-10 233 A.3
Keph. 9,11-16,31 II 524 A.15
Keph. 12,10 II 130 u. A.11
Keph. 12,10ff. II 498 u. A.66
II 524 u. A.15
II 525 u. A.16
Keph. 12,14-20 207 A.3
Keph. 12,19ff. II 526 u. A.23
Keph. 12,21f. 208 A.4
Keph. 12,21-23 II 526 u. A.27
II 526 u. A.28
Keph. 12,21-13,13 II 526 u. A.26
Keph. 12,21-13,25 207 A.4
Keph. 12,25f. 208 A.6
Keph. 12,28f. II 527 u. A.31
Keph. 12,29f. 230 A.6
Keph. 12,30f. II 527 u. A.35
Keph. 13,16f. 209 A.7
Keph. 13,17f. II 528 u. A.38
Keph. 13,18ff. II 589 u. A.11
Keph. 13,18-25 II 528 u. A.39
Keph. 13,19f. II 110 u. A.34
Keph. 13,26 209 A.4
II 216 u. A.9
Keph. 13,26ff. II 503 u. A.86
II 528 u. A.40
Keph. 13,27ff. 209 A.6
Keph. 13,28f. 216 A.4
Keph. 13,30ff. 208 A.3
Keph. 13,30f. 209 A.2
II 216 u. A.10
II 607 A.48
Keph. 13,30-31 208 A.2
Keph. 13,30 II 529
Keph. 13,31ff. II 529
Keph. 13,34ff. II 529 u. A.44
Keph. 14,4ff. II 217 u. A.13
II 529 u. A.45
Keph. 15,23 II 529 u. A.46
Keph. 15,25f. II 517 A.144
Keph. 16-23 238 A.12
Keph. 16,29ff. II 217 u. A.13
Keph. 16,32-23,13 II 614 u. A.5
Keph. 16,33-23,13 210 A.2
Keph. 16,35ff. 234 A.8
Keph. 20,19 II 511 u. A.117
Keph. 20,21-27 II 602 A.33
Keph. 21,35 229 A.7
Keph. 22,15 229 A.7
Keph. 23-25 242 A.1
Keph. 23,14-25,6 II 576 u. A.88

Keph. 23,17 159 A.4
234 A.1 u.2
Keph. 23,18ff. 234 A.7
Keph. 23,23 II 576 u. A.91
Keph. 23,27 235 A.3
Keph. 23,32-24,6 II 578 u. A.99
Keph. 24,9-15 II 578 u. A.100
Keph. 24,16-20 II 578 u. A.101
Keph. 24,21-27 II 578 u. A.102
Keph. 24,28-25,2 II 578 u. A.103
Keph. 25-27 238 A.2
Keph. 25,11 159 A.4
234 A.1
Keph. 26,11 241 A.5
Keph. 26,12 241 A.5
Keph. 26,14ff. 239 A.8
Keph. 26,18 II 67 u. A.55
Keph. 27,5 II 67 u. A.55
Keph. 28ff. 240 A.1
Keph. 28-30 238 A.1
Keph. 28,4 234 A.1 u.2
Keph. 28,8 II 153 A.44
Keph. 30-34 244 A.1
246
247
248
249
250
Keph. 30,12-34,12 II 616
Keph. 30,13-34,12 II 67 u. A.51
Keph. 30,17 159 A.4
234 A.1 u.2
Keph. 30,25-33 246
Keph. 30,33-33,1 246
Keph. 30,34 197 A.4
Keph. 30,34-31,2 247
Keph. 31,3-7 249 A.2
Keph. 31,8-16 248
Keph. 31,16-24 248
Keph. 31,18 224 A.2
Keph. 31,24-33 248
Keph. 32,1 224 A.2
Keph. 32,1-13 249
Keph. 32,9 224 A.2
Keph. 32,14ff. 247 A.1
249
Keph. 32,26-30 249
Keph. 33,2f. 246 A.1
Keph. 33,9-17 246
Keph. 33,18-24 246
Keph. 33,25-32 246
Keph. 33,33-34,5 246
Keph. 34,27 229 A.3
Keph. 35,4 229 A.3
Keph. 35,10 237 A.2
Keph. 35,12f. II 516 u. A.139
Keph. 35,12ff. II 123 A.92
Keph. 35,21ff. II 564 u. A.51
Keph. 35,27-34 200 A.5
II 161 A.79
Keph. 35,28-30 II 501 u. A.77
Keph. 35,28 218 A.1
Keph. 35,31-34 II 501 u. A.78

Keph. 36f.
Keph. 36-37
Keph. 36.1-21
Keph. 36,30
Keph. 36,32
Keph. 37-42
Keph. 37,1f.
Keph. 37,3ff.
Keph. 37,28-42,23
Keph. 37,31ff.
Keph. 38,8ff.
Keph. 38,9
Keph. 39,13
Keph. 40,13f.
Keph. 40,31ff.
Keph. 42,24-43,21
Keph. 42,24ff.
Keph. 42,25f.
Keph. 42,25ff.
Keph. 42,26
Keph. 42,27ff.
Keph. 42,29
Keph. 43,2-4
Keph. 43,21
Keph. 44,11f.
Keph. 44,24ff.
Keph. 44,25
Keph. 44,27
Keph. 47,28
Keph. 49,18-55,15
Keph. 50,26ff.
Keph. 51,14
Keph. 52,20ff.
Keph. 53,18-54,9
Keph. 53,18ff.
Keph. 54,1-6
Keph. 54,19ff.
Keph. 54,24ff.
Keph. 55,16-57,32
Keph. 55,19
Keph. 57,18
Keph. 57,21.30
Keph. 58-60
Keph. 59,19ff.
Keph. 60-63
Keph. 60,28
Keph. 61,27
Keph. 63,22ff.
Keph. 68,17
Keph. 70,28
Keph. 76,5.8
Keph. 76,17ff.
Keph. 76,25
Keph. 76,29
Keph. 77ff.
Keph. 77,18ff.
230 A.2
II 488f. u. A.30
II 502 u. A.79
231 A.2
230 A.5
242 A.5
II 605 u. A.42
II 607 u. A.49
II 22 u. A.72
II 644 u. A.5
234 A.8
241 A.4
36 A.5
II 649 u. A.36
214 A.4
242 A.8
II 506 u. A.94
152 A.3
193 A.5
II 130 u. A.11
II 98 A.128
234 A.8
II 98 A.128
II 476 A.54
234 A.4
II 564 u. A.52
193 A.2
32 A.4
32 A.5
II 559 u. A.24
II 547 u. A.124
239 A.1
II 21 A.63
32 A.1
239 A.2
II 21 A.63
II 547
239 A.3
II 547 u. A.125
II 579 u. A.109
239 A.4
II 469 u. A.29
234 A.1 u.2
229 A.7
II 580 A.112
238 A.6
II 14 u. A.29
238 A.7
II 580 A.112
218 A.1
234 A.7
II 67 u. A.52
II 583 u. A.123
229 A.7
II 511 u. A.118
234 A.4
234 A.3
246
247
248
249
250
234 A.5
Keph. 77,23-79,12
Keph. 77,26-78,3
Keph. 77,29
Keph. 78,12
Keph. 78,13-18
Keph. 78,18-23
Keph. 78,23-27
Keph. 78,27-79,1
Keph. 79-81
Keph. 79,4ff.
Keph. 81-83
Keph. 81,13ff.
Keph. 82,2
Keph. 82,30f.
Keph. 82,31
Keph. 82,33f.
Keph. 83,3
Keph. 83,4-6
Keph. 84,4
Keph. 85,19-86,17
Keph. 85,24ff.
Keph. 85,34
Keph. 86,12f.
Keph. 86,25
Keph. 87,12f.
Keph. 87,30-88,34
Keph. 89
Keph. 89-102
Keph. 89,18-102,12
Keph. 89,19-102,12
Keph. 89,21
Keph. 89,32f.
Keph. 90,20-22
Keph. 90,25
Keph. 90,30
Keph. 91,19-31
Keph. 91,20
Keph. 91,24
Keph. 92,7
Keph. 92,12-94,16
Keph. 92,12
Keph. 92,19
Keph. 92,25ff.
Keph. 93,16
Keph. 93,31
Keph. 94,1-6
Keph. 94,3
Keph. 94,6-11
Keph. 94,17-22
Keph. 94,28-33
Keph. 95,14ff.
Keph. 95,15-100,14
Keph. 95,17-100,14
Keph. 95,19ff.
Keph. 95,19-25
Keph. 95,20
Keph. 96,22-25
Keph. 96,24
II 67 u. A.51
247
197 A.4
249 A.2
248
248
249
249
238 A.3
234 A.5
238 A.4
234 A.5
229 A.3
II 580 u. A.111
II 579 u. A.107
II 605 u. A.42
229 A.6
II 476 A.53
234 A.4
II 584 u. A.129
239 A.5
II 476 A.54
II 579 u. A.109
229 A.2
II 568 u. A.66
II 619 u. A.15
229 A.5
II 609 u. A.57
II 119 u. A.70
II 121 u. A.83
II 562 u. A.39
II 621 u. A.18
234 A.8
II 193 u. A.27
II 69 u. A.59
229 A.6
229 A.2
II 563 u. A.43
229 A.1
229 A.6
218 A.1
II 546 u. A.121
229 A.1
229 A.1
34 A.2
229 A.2
36 A.1
II 546 u. A.122
547
II 153 A.44
II 546 u. A.122
547
II 122 u. A.87
II 122 u. A.88
241 A.1
II 562 u. A.40
II 634 u. A.52
II 67 u. A.53
II 563 u. A.41
II 121 A.85
II 564 u. A.45
II 565 u. A.55
II 121 A.85

Keph. 100,15-18 II 122 u. A.89
Keph. 102-104 238 A.8
Keph. 102,4ff. 234 A.6
Keph. 102,13-104,20 II 107 u. A.14
Keph. 102,26 II 649 u. A.36
Keph. 104,16ff. II 622 u. A.19
Keph. 104,18-20 II 107 u. A.15
Keph. 104,24f. 32 A.1
Keph. 105-106 238 A.9
Keph. 105,2ff. II 571 u. A.76
Keph. 105,15-106,20 II 107 u. A.16
Keph. 105,18 234 A.3
Keph. 106,19-20 II 107 u. A.17
Keph. 106,21-111,17 II 600 u. A.30
II 619 u. A.16
Keph. 111,18-113,25 II 600 u. A.30
II 619 u. A.16
Keph. 113,26-125,31 II 619 u. A.16
Keph. 113,27ff. 31 A.1
Keph. 115,7 229 A.6
Keph. 115,19 229 A.6
Keph. 116,1-117,9 II 600 u. A.30
II 619 u. A.16
Keph. 117,5-9 34 A.2
Keph. 117,5.7f. 231 A.8
Keph. 118,13-120,20 II 584f. u. A.132
II 619 u. A.15
Keph. 118,34 II 649 u. A.36
Keph. 119,24ff. II 21 A.63
Keph. 120-125 232 A.1
Keph. 120,21-124,2 II 619 u. A.15
Keph. 120,26 II 153 A.44
Keph. 12ɔ 235 A.5
Keph. 125,1-24 II 619 u. A.15
Keph. 126,11 229 A.3
Keph. 126,32 231 A.3
Keph. 127,24-129,4 214 A.1
Keph. 128,11.15 32 A.1
Keph. 128,15ff. II 46 u. A.58
Keph. 128,15-17 II 615 u. A.7
Keph. 130,16-18 II 66 u. A.50
Keph. 133ff. 136 A.3
Keph. 133,8ff. II 549 u. A.131
Keph. 133,21ff. II 549 u. A.132
Keph. 134,13ff. II 21 A.64
Keph. 136,23ff. 31 A.1
Keph. 136,29 241 A.5
Keph. 137 235 A.5
Keph. 137,12-144,12 II 565 u. A.56
Keph. 137,23 235 A.4
Keph. 138,6 235 A.4
Keph. 138,20 235 A.4
Keph. 139,6 229 A.4
Keph. 139,15 229 A.4
Keph. 139,20 229 A.4
Keph. 139,25 229 A.4
Keph. 140,2.3 229 A.4
Keph. 140,10 229 A.4
Keph. 140,13 229 A.4
Keph. 140,16.17 229 A.4
Keph. 140,19 229 A.4
Keph. 140,28 229 A.4
Keph. 141,14 235 A.4
Keph. 142,2 235 A.4
Keph. 143,24f. II 566 u. A.57
Keph. 143,25ff. II 580 u. A.110
Keph. 144 235 A.5
Keph. 144,1 235 A.4
Keph. 144,15 234 A.8
Keph. 147,17ff. 234 A.6
Keph. 148,14ff. II 571 u. A.77
Keph. 148,21-151,4 II 107 u. A.18
Keph. 149,29-151,4 II 107 u. A.19
Keph. 150,3ff. II 571 u. A.78
Keph. 150,7-8 II 108 u. A.21
Keph. 150,19-21 II 107 u. A.20
Keph. 150,23ff. II 108 u. A.22
Keph. 151,22ff. 241 A.2
Keph. 152ff. 136 A.3
Keph. 152,1ff. 241 A.2
Keph. 152,24ff. 234 A.12
Keph. 154,17 231 A.11
Keph. 155 238 A.5
Keph. 155-156 242 A.2
Keph. 155,10-16 II 602 u. A.34
Keph. 155,22ff. II 218 u. A.19
Keph. 155,30-156,34 II 123 A.92
II 155 u. A.52
II 580 u. A.113
Keph. 156,15-16 II 123 A.92
Keph. 156,15f. II 580 u. A.115
Keph. 156,29-31 II 156 u. A.53
Keph. 157-158 251
Keph. 157,1-158,23 II 548 u. A.129
Keph. 157,18-20 II 564 u. A.44
Keph. 158-164 251
Keph. 158,19ff. II 93 u. A.96
Keph. 158,19-21 II 620 u. A.17
Keph. 158,24-164,8 II 155 u. A.49
II 636 u. A.59
Keph. 158,26ff. 234 A.11
Keph. 160,15 36 A.2
Keph. 162,11f. II 155 u. A.51
Keph. 163,9ff. 36 A.3
Keph. 164,9-165,24 II 156 u. A.54
Keph. 164,24-29 II 156 u. A.55
Keph. 165 235 A.5
Keph. 165,4 36 A.4
Keph. 166,4f. II 123 A.92
Keph. 166,19 234 A.3
Keph. 171,8 229 A.2
Keph. 171,12 229 A.1
Keph. 172,8 229 A.5
Keph. 175,26ff. II 511 u. A.120
Keph. 176,4f. II 605 u. A.43
Keph. 176,4ff. II 14 u. A.30
Keph. 176,9-178,23 II 153 u. A.45
II 581 A.117
Keph. 176,15ff. 234 A.7
Keph. 177,30-178,1 II 154 u. A.46
Keph. 177,31 II 154 A.47
Keph. 178,25 - 180,26 II 68 u. A.57
Keph. 180,16 II 581 u. A.116
Keph. 181,32-183,9 II 650 u. A.41
Keph. 182,28 II 650 u. A.42
Keph. 183,13ff. 235 A.1

Keph. 184,11f.
Keph. 184,11ff.
Keph. 185,12f.
Keph. 185,12ff.
Keph. 188,23f.
Keph. 188,30-190,10

Keph. 188,33f.
Keph. 189,2
Keph. 189,3
Keph. 189,3f.
Keph. 189,6
Keph. 189,6-190,7
Keph. 189,13ff.
Keph. 189,17ff.
Keph. 189,18-20
Keph. 189,20f.
Keph. 189,22
Keph. 189,28ff.
Keph. 190,31
Keph. 191,9-192,3
Keph. 191,24-26
Keph. 192,3-193,22
Keph. 192,8-11
Keph. 192,29ff.
Keph. 199,9
Keph. 200,13ff.
Keph. 203,24ff.
Keph. 204,24-208,10
Keph. 208,11-213,20
Keph. 209,5ff.
Keph. 209,30ff.

Keph. 210,24f.
Keph. 211,3ff.
Keph. 213,21-216,30

Keph. 215,10f.
Keph. 215,24
Keph. 216,20.22
Keph. 219ff.
Keph. 219,1-221,17

Keph. 219,34f.
Keph. 220,15-18
Keph. 220,22-26
Keph. 221-223
Keph. 221ff.
Keph. 221,18-223,16

Keph. 221,19-223,16
Keph. 221,19ff.

Keph. 221,19

Keph. 221,21
Keph. 221,28

Keph. 221,31

Keph. 222,9
Keph. 223,3f.

214 A.5
II 123 A.92
214 A.5
II 123 A.92
II 521 u. A.3
240 A.4
II 520 u. A.2
II 493 u. A.48
II 521 u. A.4
II 521 u. A.5
II 522 u. A.7
235 A.3
II 523 u. A.10
214 A.6
II 524 u. A.12
II 524 u. A.13
II 524 u. A.14
235 A.3
II 159 u. A.69
235 A.3
II 157f. u. A.60
II 158 u. A.62
II 158 u. A.63
II 158 u. A.64
259 A.6
II 564 A.53
235 A.2
II 21 A.66
II 577 u. A.97
II 159 u. A.70
II 159 u. A.71
II 21 A.65
II 159 u. A.72
II 154 A.48
II 160 u. A.73
II 120 A.73
II 573 u. A.84
II 121 u. A.84
232 A.1
232 A.1
136 A.3
II 120 A.73
II 574f. u. A.86
II 218 u. A.18
II 575 u. A.87
II 120 u. A.77
234 A.10
136 A.3
II 432 u. A.96
II 558 u. A.22
II 571 u. A.79
II 506 u. A.92
189 A.3
193 A.3
32 A.6
II 649 A.37
II 649 A.37
32 A.6
II 649 A.37
32 A.6
II 649 A.37
32 A.6
213 A.3

Keph. 223,17-228,4

Keph. 224,12ff.
Keph. 224,16-24
Keph. 224,21-24
Keph. 224,25-27
Keph. 224,28-228,4
Keph. 224,28-225,5
Keph. 224,32
Keph. 225,6-11
Keph. 225,11-14
Keph. 225,17-19
Keph. 225,19-29
Keph. 225,20
Keph. 226,7-27
Keph. 226,25-27
Keph. 227,17-26
Keph. 227,19-26
Keph. 228-234
Keph. 228,5-234,23

Keph. 229,3
Keph. 229,4-6
Keph. 229,9
Keph. 229,10ff.

Keph. 229,10-15
Keph. 229,18
Keph. 229,26
Keph. 229,26f.
Keph. 230,1
Keph. 230,8
Keph. 230,26-30
Keph. 231,16ff.
Keph. 232,21f.
Keph. 232,24ff.
Keph. 232,30-32
Keph. 232,30ff.
Keph. 233,1-21
Keph. 233,18

Keph. 234ff.
Keph. 234,9
Keph. 240-244
Keph. 244
Keph. 244-246
Keph. 246-248
Keph. 248,5
Keph. 249,9-12
Keph. 249,16f.
Keph. 249,31-251,25
Keph. 253-255
Keph. 254,13ff.
Keph. 255,22-257,7
Keph. 258
Keph. 258-259
Keph. 258,26-259,23

Keph. 258,30
Keph. 258,31f.
Keph. 259,5f.

II 114 u. A.51
II 125
II 569 u. A.72
II 114f. u. A.52
II 115
II 569 u. A.71
II 115 u. A.53
II 115 u. A.54
II 115f. u. A.55
II 115f. u. A.56
II 116 u. A.57
II 116 u. A.58
II 116 u. A.58
II 116/117
II 116 A.59
II 117 u. A.62
II 117 u. A.61
II 117f. u. A.63
II 570 u. A.73
258 A.4
II 118 u. A.64
II 567 u. A.60
II 632 u. A.44
II 119 u. A.68
II 119 u. A.67
II 119 u. A.68
213 A.1
II 503 u. A.82
II 118 u. A.66
II 118 u. A.65
II 119 u. A.68
II 118 u. A.65
II 119 u. A.69
239 A.6
II 120 u. A.74
II 119 u. A.72
II 119 u. A.71
II 120 u. A.76
II 120 u. A.78
259 u. A.5
II 120 u. A.78
258 A.2
II 217 u. A.15
136 A.3
213 A.3
242 A.3
II 638
255 u. A.3
255 u. A.2
241 A.5
II 569 u. A.70
II 113 u. A.45
II 568f. u. A.67
255 u. A.6
II 153 A.44
261 u. A.5
254 u. A.3
262 u. A.2
243 A.4
II 531 u. A.53
265 A.4
262 A.3
264 A.2

Keph. 259,6
Keph. 259,11
Keph. 259,13-15
Keph. 259-260
Keph. 260-261
Keph. 260,29-261,13
Keph. 261-262
Keph. 261,4-13
Keph. 262-264
Keph. 263,8ff.
Keph. 263,22-27
Keph. 264-265
Keph. 264,15-19
Keph. 264,17-19
Keph. 265-266
Keph. 266-268
Keph. 266,3-268,27
Keph. 266,6ff.
Keph. 268-269
Keph. 268,19f.
Keph. 268,24-27
Keph. 269,14-270,24
Keph. 269,19f.
Keph. 270-280
Keph. 270,25-280,19
Keph. 270,31-271,12
Keph. 271,13-20
Keph. 271,15
Keph. 271,20-22
Keph. 271,22-26
Keph. 271,24ff.
Keph. 271,26ff.
Keph. 271,30-272,7
Keph. 272,1
Keph. 272,15f.
Keph. 272,28
Keph. 272,31,32
Keph. 273,5f.
Keph. 273,9-14
Keph. 273,10
Keph. 273,20-274,19
Keph. 274,22-29
Keph. 274,23
Keph. 274,30ff.
Keph. 275-276
Keph. 276,8
Keph. 276,14
Keph. 277,5
Keph. 277,11f.
Keph. 277,21
Keph. 277,28
Keph. 278,23-279,19
Keph. 279,12ff.
Keph. 279,16
Keph. 280-282
235 A.3
II 481 A.71
265 A.1
255 u. A.1
254 u. A.4
254 u. A.5
239 A.7
255 u. A.4
II 21 A.67
212 A.2
259 u. A.7
260 A.3
260 A.2
254 u. A.3
260 A.1
213 A.4
254 u. A.6
254 u. A.8
255
II 158 u. A.66
234 A.13
255 u. A.5
II 158 u. A.67
II 158 u. A.65
II 472 u. A.43
II 609 u. A.56
257 A.1
II 22 u. A.74
II 644 u. A.6
257 A.2
257 A.3
258 u. A.1
257 A.4
257 A.5
II 354 A.52
II 22 A.74
257 A.6
II 46 u. A.57
II 583 u. A.123
257 A.8
257 A.7
II 385 A.57
II 649 A.37
II 385 A.57
257 A.11
258
257 A.9
257 A.11
258
257 A.10
257
258
257 A.10
257 A.10
258 A.4
258 A.4
258 A.4
258 A.4
258 A.3
259
258
II 217 u. A.15
254 u. A.1
Keph. 280,11-14
Keph. 280,20-282,6
Keph. 282ff.
Keph. 283
Keph. 284
Keph. 286-288
Keph. 286,24-288,18
Keph. 287,29ff.
Keph. 288,3
Keph. 288,19-290,28
Keph. 288,24
Keph. 289,3
Keph. 289,5-21
Keph. 289,9
Keph. 289,20f.
Keph. 290ff.
Keph. 290,29ff.
Keph. 290,29-292,32
Keph. 290,29-291,31
Keph. 291,1-3
Keph. 291,3ff.
Keph. 291,7-15
Keph. 291,7
Keph. 291,14,24
Keph. 291,10
Keph. 291,12
Keph. 291,14
Keph. 291,15-19
Keph. 291,19
Keph. 291,20ff.
Keph. 291,23ff.
Keph. 291,24
Keph. 292
Keph. 292,1ff.
Keph. 292,1-32
Keph. 292,1-8
Keph. 292,2-4
Keph. 292,3
Keph. 292,4ff.
Keph. 292,4-8
Keph. 292,6f.
Keph. 292,9-25
Keph. 292,9-14
Keph. 292,13
Keph. 292,17
Keph. 292,26ff.
Keph. 292,28
Keph. 292,29
Keph. 292,31
Keph. Kap.138
Keph. Kap.143
Keph. Kap.147
Keph. Kap.148
Keph. Kap.154
255 A.2
II 569 u. A.69
II 23 u. A.75
254 u. A.2
252 A.2
252 A.2
265 u. A.5
II 558 u. A.21
II 613 u. A.3
II 614 u. A.4
266
232 A.4
II 512 u. A.126
234 A.9
233
232
233
233
243 A.1
256 u. A.1
II 22 u. A.73
II 639
II 640/641
II 645
II 649 u. A.32
256 A.4
II 649 u. A.33
II 649 u. A.33
II 649 u. A.35
II 649 u. A.35
II 649 u. A.33
256 A.5
II 649 A.35
256 A.6
II 650 u. A.39
II 649 u. A.33
II 638/639
256 A.3
II 642/643
II 650
II 648 u. A.26
II 645 u. A.9
II 649 u. A.34
II 645
256 A.2
II 650 u. A.40
256 A.7
II 650 u. A.43
II 645 u. A.9
II 651
II 651 u. A.44
II 651 u. A.46
II 651 u. A.45
II 536 u. A.74
II 635 u. A.54
II 462 u. A.10
II 485 A.11
231 A.11
243 A.3
II 458 u. A.5
II 459 u. A.6
II 460 u. A.7
II 460 u. A.8

	II 461
	II 532 u. A.54
	II 553 A.8
Ps.-B. 9.10	II 66 u. A.48
Ps.-B. 9.18	II 67 u. A.52
Ps.-B. 10.6f.	II 14 u. A.31
Ps.-B. 10.21	II 14 u. A.31
Ps.-B. 11.9.11	241 A.5
Ps.-B. 17.7	II 66 u. A.49
Ps.-B. 17.32	226 A.4
Ps.-B. 20,19ff. 22	II 501 u. A.76
Ps.-B. 20,38ff.	II 501 u. A.76
Ps.-B. 23,5	264 A.6
Ps.-B. 25,12ff.	II 610 u. A.60
Ps.-B. 36,21	II 14 u. A.32
Ps.-B. 40,5	216 A.13
Ps.-B. 40,9-10	216 A.14
Ps.-B. 40.24-28	216 A.12
	II 158 u. A.68
Ps.-B. 40.31	217 A.1
Ps.-B. 41.1-2	217 A.2
Ps.-B. 46.18ff.	II 610 u. A.59
Ps.-B. 46.30	231/232 A.11
Ps.-B. 49-97	216 A.10
Ps.-B. 59.17f.	II 603f. u. A.40
Ps.-B. 60.8	II 13 u. A.26
Ps.-B. 61.3f.	II 157 u. A.58
Ps.-B. 80.28	II 14 u. A.32
Ps.-B. 81,6ff.	255 u. A.5
Ps.-B. 82,30f.	II 13 u. A.26
Ps.-B. 86,27ff.	II 156 u. A.57
Ps.-B. 88,12f.	II 603 u. A.39
Ps.-B. 103,34ff.	II 603 u. A.38
Ps.-B. 133,24f.	II 602f. u. A.35
Ps.-B. 134,7f.	II 470 A.34
Ps.-B. 140,25.28	226 A.4
Ps.-B. 142,4	II 130 u. A.11
Ps.-B. 144.1ff.	193 A.4
Ps.-B. 144,1.4.7	II 130 u. A.11
Ps.-B. 145,6	II 564 A.53
Ps.-B. 146,13	II 130 u. A.11
Ps.-B. 148,23	II 385 A.57
Ps.-B. 152,22	II 564 u. A.53
Ps.-B. 153.26	210 A.5
Ps.-B. 160.6f.	II 565 u. A.54
Ps.-B. 160.14ff.	II 157 u. A.59
Ps.-B. 160.16ff.	II 218 u. A.20
Ps.-B. 171.20-22	217 A.3
Ps.-B. 179.7-181.18	II 646 u. A.19
Ps.-B. 179,8-12	II 647 u. A.20
Ps.-B. 179.23	II 130 u. A.11
Ps.-B. 185.28-186.32	II 645
Ps.-B. 185.28-30	II 646 u. A.18
Ps.-B. 185.29	II 645 u. A.12
Ps.-B. 185.30	II 646
Ps.-B. 186.1	II 645 u. A.13
	II 645 u. A.12
Ps.-B. 186.3-5	II 647
	II 652 A.53
Ps.-B. 186.5	II 646 u. A.15
Ps.-B. 186.7f.	II 646 u. A.16
Ps.-B. 186.7-8	II 647
Ps.-B. 186.28	II 645 u. A.12
Ps.-B. 186.28f.	II 645 u. A.14
Ps.-B. 187	215 A.6
Ps.-B. 189.30	II 647 A.22
Ps.-B. 189,30f.	II 648 u. A.25
Ps.-B. 189,30-190,1	II 652 u. A.53
Ps.-B. 189,30-191,17	II 647 u. A.21
Ps.-B. 190,1	II 647 A.22
Ps.-B. 190,5-8	II 647 u. A.23
Ps.-B. 190,8	II 647
Ps.-B. 190,9-24	II 647
Ps.-B. 190,25	II 218 u. A.21
	II 647
Ps.-B. 190,27	II 650 u. A.38
Ps.-B. 190,30-191,11	II 648 u. A.27
Ps.-B. 191,7	II 648 u. A.28
Ps.-B. 191,9	II 648 u. A.30
Ps.-B. 191,12	II 102 u. A.150
	II 471 A.37
	II 653 u. A.54
Ps.-B. 191,13-16	II 647 u. A.24
Ps.-B. 191,18ff.	216 A.1
Ps.-B. 193.18	216 A.3
Ps.-B. 193.20	216 A.5
Ps.-B. 193.21	216 A.6
Ps.-B. 193.22	216 A.7
Ps.-B. 203ff.	II 148 A.36
Ps.-B. 209.12	II 156 u. A.56
Ps.-B. 209,13ff.	200 A.3
	II 161 u. A.78
Ps.-B. 215,18.19	II 385 A.57
Ps.-B. 224,15	II 645 u. A.10
Ps.-B. 227,19	II 645 u. A.10
Ps.-B. 229	224 A.7
Ps.-B. 229-233	224 A.3
Ps.-B. 230f.	224 A.6
Ps.-B. 232	224 A.5
Ps.-B. 232f.	224 A.4
Iranische Texte:	
M 2	II 393 u. A.82
	II 414 A.2
M 4b	II 170 u. A.32
M 4b (v.9b)	II 173 u. A.41
M 5	II 517 A.145
M 6	II 517 A.145
M 9	II 121 A.85
M 17	227 A.3
M 20	II 180
M 28	II 631 u. A.41
M 31	II 102 A.151
M 36	II 102 A.151
M 42	200 u. A.4
	II 161 A.79
	II 483 A.2
	II 517 A.145
M 43	II 169 u. A.28
M 74	II 173 A.38
M 99	II 563 A.43
M 104	216 A.11
M 113	II 160 A.74
M 172	227 A.3 u.4
M 177 V 1	II 526 u. A.24
M 196	II 180
M 219	II 557 u. A.18

M 221 II 173 A.38
M 224 I 206 A.1
M 470 199 A.7
M 475 199 A.7
M 477 199 A.7
M 644 227 A.3
M 733 227 A.3
M 1005 I II 556 u. A.17
M 1202 II 180
M 4525 II 528 u. A.37
M 4570 II 526 u. A.25
M 4574 II 527 u. A.36
M 5439 227 A.3
M 5761 II 458 A.4
M 5794 I (T II D 126) 200 A.1
243 A.3
II 458 u. A.4
II 483 u. A.2
II 532 u. A.54
II 553 A.8
M 5815 II (T II D 134) 216 A.13
M 6032 II 485 A.11
M 7980-4 (T III D 260) 31 A.1
38 A.4
46 A.3
232 A.2
II 39 A.42
II 121 A.84
II 544 u. A.112
II 563 A.41
II 573 A.85
II 621
M 7982 II 121 u. A.84
M 7983 II 568 u. A.64
M 8171 (T III D 267) II 517 A.145
II 569 u. A.68
S 9 II 13 u. A.27
II 608 u. A.52

Bet- und Beichtbuch
Z.23ff. II 175 A.52
Z.37-43 II 172 u. A.36
Z.44.57 II 517 A.145
Z.90.98 II 517 A.145
c 7 II 517 A.145
Z.482 II 154 A.46
Schāhuhragān Z.17ff. II 472 u. A.42
Schāhuhragān Z.75ff. 215 A.4
Schāhuhragān Z.201ff. II 579 u. A.108
Schāhuhragān Z.231f. II 580 u. A.111
Schāhuhragān Z.289 II 539 u. A.88
Pelliot M 914 II 175 A.51

Türkische Texte:
Xuāstvānīft II 469 A.28
Xuāstvānīft c.5 II 120 u. A.75
Man. aus Chotscho, ed. Le Coq
II, S.5f. II 514 u. A.132
III, S.13 216 A.3
III, S.16-24 II 18 u. A.50

Chinesische Texte:
Hymnenrolle 127c II 177 A.62
Hymnenrolle 172 II 469 A.28
Hymnenrolle 209-221 II 176 u. A.54
Hymnenrolle 215c II 175 u. A.53
II 176 u. A.55
Hymnenrolle 218a II 176 u. A.56
Hymnenrolle 254 II 161f. u. A.80
II 606 u. A.47
Kompendium d. Lehren u. Regeln a 24 II 469 A.28
81 a 1 II 469 A.28

Orientalische Schriftsteller

akkadisch:
Amarna-Tafeln 158.1f., ed. Knudtzon 59 A.5

arabisch:
al-Bīrūnī, Chron. 219.17 17 A.1
al-Ǧahiz, S.66f. Übers. Rosenthal II 196 A.39
an-Nadīm, Fihrist (Flügel, Mani S.91) II 548 A.126
an-Nadīm, Fihrist (Flügel, Mani S.91f.) II 544f. u. A.115
an-Nadīm, Fihrist (ed. Flügel 328,5ff.) II 497f. u. A.62
an-Nadīm, Fihrist (ed. Flügel 329) II 583 A.126
aš-Šahrastānī 192.8 216 A.13

aramäisch:
aram. Pap. d. 5. Jh. 30,3, ed. Cowley 64 A.1

armenisch:
Eznik v. Kołb, de deo Buch 2, Abschn. 187ff. = ed. Venedig S.138ff. 10
Eznik v. Kołb, de deo Buch 4, Abschn. 358 II 623f. u. A.21

avestisch:
Nyayišn 1,8 10 A.1
Vendidad 8,97 15
Vendidad 19.13 10 A.1
Yasna 32.12-14 16 A.3
Yasna 45 15 A.4

Yasna 47 7 A.1
Yasna 50.9 16 A.2
Yašt 13.145 48 A.6
Yašt 14.89 48 A.6
Yašt 19.89 11 A.2
48 A.6
Yašt 19.92 48 A.6

koptisch:
Act. Mart. II 55,13 (CSCO 86) 225 A.4.5.6
Act. Mart. II 263,9 (CSCO 86) 225 A.6
Act. Mart. II 263,15 (CSCO 86) 225 A.7
Act. Mart. II 349,23 (CSCO 86) 225 A.4
Act. Mart. II 360,11 (CSCO 86) 225 A.4 u.6
Catal. of Copt.Mss. in Brit. Mus. 172b 225 A.8
Catal. of Copt.Mss. in Brit. Mus. 380b 225 A.9
226 A.2
Apa Epima 19,10, ed. T.Mina 224 A.2
Copt.Homilies 45, ed. Budge 223 A.2
Copt. Homilies 57, ed. Budge 223 A.2
Copt. Homilies 65, ed. Budge 223 A.2
Homélies Copt. ed. de Vis Coptica I 106 223 A.2
Homélies Copt. ed. de Vis Coptica I 126 223 A.2
Homélies Copt. ed. de Vis Coptica V 120 223 A.2
Homélies Copt. ed. de Vis Coptica V 126.4 225 A.9
226 A.3
Homélies Copt. ed. de Vis Coptica V 268.7 225 A.8
Copt. martyrdoms 71.9. ed. Budge 226 A.1
Copt. martyrdoms 72.1. ed. Budge 226 A.1
Copt. martyrdoms 143.21. ed. Budge 226 A.1
Osterfestbrief 15.80. ed. Till 224 A.2
Pachom., Oeuvr.10.31 (CSCO 159) 224 A.2
Sinuth., v.boh. 17,23 (CSCO 41) 225 A.6
Sinuth., v.boh. 32,12 (CSCO 41) 225 A.6
Sinuth., v.boh. 33,24 (CSCO 41) 225 A.7
Sinuth., v.boh. 44,22 (CSCO 41) 225 A.6
Sinuth., v.boh. 77,11 (CSCO 41) 225 A.7
Sinuth., op. IV 155,26 (CSCO 73) 225 A.4
ägypt. Urkunden, Berlin II 423 59 A.4

mittelpersisch.
Škand-Gumānīk Wičar XVI 4-6 II 469 A.28
Zādspram 34,52 II 513 A.130

neupersisch:
Gardīzī, Zajn al-Aḫbār 268 ed. Habībī II 170 u. A.31

syrisch:
Afrahat 116.4-17 (Patr.Syr.I) II 534 u. A.63
Afrahat 255-260 (Patr.Syr.I) II 544 u. A.114
Afrahat 256.25ff. (Patr.Syr.I) 106 A.5
Afrahat Index (Patr.Syr.II) II 490 A.36
Bardesanes 501 (Patr.Syr.II) 211 A.1
Bardesanes 514 (Patr.Syr. II) II 382 u. A.42
Chronic. Maron. in: Chron. minora II 59f. (CSCO 3) 205 A.1
Ephräm, Diatess.Komm. S.200, ed. Leloir (CSCO 137) 261 A.3
Ephräm, Diatess.Komm. S.249f., ed. Leloir (CSCO 137) 261 A.3
Ephräm, Hymni in haer. 1,18 212 A.1
Ephräm, Hymni in haer. 22,5-6 204 A.1
Ephräm, Pros.refut. S.72,15-73,5 II 628 u. A.34
Ephräm, Pros.refut. S.117,1-123,20 II 628 u. A.34
Liber Graduum
12. Serm. S.285-304 II 206ff. u.A.45
Abschn.1: 285,1-292,1 II 206f. u. A.46
Abschn.2: 292.1-3, 293,17-22 II 207 u. A.47
Abschn.4-5: 293.23-300.3 II 207 u. A.50
Abschn.6: 300.4-301.14 II 207 u. A.51
Abschn.7:301.15-304,24 II 208 u. A.52
304.23-24 II 208 u. A.53
Liber Graduum
19. Serm. S.445-525 II 202ff. u.A.26
Abschn.1-2: 445-452.22 II 202 u. A.27
Abschn.3-8: 451,23-468.16 II 203 u. A.28
Abschn.9-33: 467,17-509,17 II 203 u. A.32

Abschn. 34-38:
509,18-521,2 II 204 u. A.34
Abschn. 39-40:
521,3-525,20 II 204 u. A.35
Liber Graduum
23. Serm. S.692-712 II 204ff. u. A.36
Abschn. 1: 691-693,15 II 205 u. A.37
Abschn. 2-3:
693,16-697,11 II 205 u. A.38
Abschn. 4-10:
697,12-709,27 II 205f. u. A.39
Abschn. 11: 712,1-25 II 206 u. A.41
Michael Syrus I 118, ed. Chabot II 548 A.128
Michael Syrus I 199, ed. Chabot 205 A.1
Theodor bar Kōnī, Scholienb. II. S.74 160 A.5
Theodor bar Kōnī II 313 II 563 u. A.42
II 580 A.114
Theodor bar Kōnī II 313-318 II 487 u. A.22
Theodor bar Kōnī II 315 II 584f. u. A.13
Theodor bar Kōnī II 317 II 541 u. A.95
II 548 A.128
II 556 u. A.16
Theodor bar Kōnī II 317,16 II 490 A.39

AUTORENREGISTER

Adam, A. 86 A.3, II 128 u.A.2, 169 A.27, 539 A.88, 623/624 u.A.22
Aland, B. II 63 A.33, 220 A.30, 440 A.137, 491 u.A.44, 505 u.A. 89, 536 u.A.75 u.76, 624 u.A.26, 630 A.37
Alfaric, P. II 129 u.A.5
Allberry, C.R.C. 180, 185 u.A.2, 193 A.4, 200 A.3, 210 A.5, 224 A.3ff., 231/232 A.11, 255 A.5, II 13 A.25, 66 A.48, 102 A.150, 148 A.36, 217 A.13, 385 A.57, 415 A.5, 470 A.34, 484 A.6, 501 A.76, 564 A.53, 645 A.10
Altaner, B. II 127 u.A.1
Altheim, F. II 12 A.22, 83 A.41, 233 A.8, 286 A.170, 396 A.5, 523 u.A.9
Andreas, F.C. 31 A.1, 38 A.4, 46 A.3, 78 A.2, 192 A.1, 200 A.1 u. 4, 206 A.1, 216 A.11 u.13, 232 A.2, 243 A.3, II 39 A.42, 75 A. 11, 77 A.17, 101 A.146, 102 A. 151, 121 A.84 u.85, 161 A.79, 175 A.50, 393 A.82, 414 A.2, 458 A.4, 483 A.2, 515 A.136 u.138, 517 A.145, 532 A.54, 544 A.112, 557 A.18, 568 A.64, 569 A.68, 573 A.85
Andresen, C. II 10 A.17
Anz, W. II 5 u.A.3
Arnim, H.v. II 271 A.101, 564 A. 47
Asmussen, J.P. II 63/64 u.A.37, 120 A.75, 175 A.51, 415 A.5, 458 A.3, 469 A.28, 515 A.138, 520 u.A.1, 553 A.8, 587 A.4, 613 A.1, 631 A.41
Attridge, H.W. II 312 A.1, 373 A.1

Bacht, H. II 194 A.31 u.33
Baer, R.A. II 40 A.51, 41 A.53
Balestri, I. 225 A.4.5.6.7
Bang, W. 213 A.4
Barns, J.W.B. II 417 A.13
Bartholomä, Ch. 7 A.1, 15
Bauer, W. 129 A.3, 203 u.A.1.2.5, 204 A.6, 212 A.3 u.4, II 165 A. 5, 246 A.88, 310 A.89, 390 A. 74, 405 A.18, 416 A.8, 444 A. 151, 448 A.167, 449 A.169 u.170
Baumstark, A. 230 u.A.4, 231 u. A.1u.4, II 375 u.A.6, 485 A.13, 488 u.A.26, 490, 491 u. A.41
Baur, F.C. II 3, 5 u.A.4, 120 u.A. 79, 288 A.182, 457 u.A.1, 480, 495/496 u.A.54
Beck, E. II 503 A.83, 533 A.60
Becker, C.H. 4 A.1
Beeson, C.H. 242 A.4, II 13 A.28, 511 A.119, 547 A.123
Behm, J. II 355 A.59, 483 A.3
Bell, H.I. II 292 A.11
Bengtson, H. II 466 A.17
Bethge, H.-G. II 87 A.59, 533 A. 58
Betz, H.D. II 479 u.A.61
Betz, O. II 7 A.13
Beutler, R. II 333 A.88, 560,A.32
Bevan, A.A. II 503 A.83, 533 A. 60, 628 A.34
Beyer, K. II 419 A.19, 421 A.33
Bianchi, U. II 8 A.16, 25 A.0, 71 A.2, 213 A.1, 251 A.1.2.3, 597, A.26, 624 u.A.23
Bidez, J. 16 A.5, 98 A.3 u.4, 150 A. 1 u.2, 160 A.3, II 130 A.12, 471 A.41
Billerbeck, P. 86 A.6 u.8, 87 A.7, 89 A.2, 90 A.3, 91 A.3 u.8, 94 A.3 u.6, 95 A.8, 96 A.6 u.8, 97 A.1, 99 A.3 u.14, II 425 A.61
Black, M. II 92 A.90, 426 A.68
Blass, F. II 125 A.99, 164 A.4, 408 A.27, 442 A.147, 443 A.148
Böhlig, A. 31 A.1, 34 A.4, 38 A. 9, 39 A.1, 70 A.2, 76 A.2, 77 A.1 u.2, 78 A.1, 80 A.1, 83 A. 2, 91 A.5 u.6, 100 A.1, 108 A. 1 u.2, 112 A.3, 116 A.3, 118 A. 5, 119 u.A.1, 127 A.1 u.2, 135 u.A.8, 136 A.3, 138 A.3, 144 A. 2, 149 A.1, 150 A.3, 151 A.1, 152 A.3, 153 A.5, 162 A.1, 164 A.8, 174 A.1, 180, 181, 182 u.A. 2, 183 u.A.1.2.3.4, 184, 185 A.1, 186 u.A.3, 187, 189 u.A.3, 193 A.3, 194 A.1 u.3, 195 A.4, 196 A.2, 204 A.2.3.4.5, 207 A.1, 210 u.A.1, 212 A.2, 217 A.5, 218 A. 1 u.2, 222 u.A.3 u.4, 223 u.A.1, 224 A.2, 226 A.6, 228 u.A.3, 229

A.10, 236 A. 5 u.6, 242 A.1 u.7, 243 A.2, 250, 251 u.A.1, 252 u. A.1 u.2, 265 A.2, II 7 A.12, 12 A.21, 13 A. 24, 14 A.29, 15 A. 34, u.35. 17 A.46. 18 A.47 u.52. 19 A.58, 20 A.61, 22 A.71. 57 A.7. 58 A.13 u.14. 60 A.26. 63/ 64 u.A.37. 67 A.50.51.52.54. 68 A.56 u.58. 72 A.3. 73 A.5 u.6. 74 A.10. 75 A.12. 77 A.19. 79 A.21. 80 A.25 u.26. 81 A.29. 82 A.36. 85 A.48 u.50. 87 A.62. 90 A.81 u.82. 91 A.84 u.85. 93 A.96. 97 A.121. 98 A.133. 99 A.135. 107 A.14ff., 128 A.2. 129 A.6. 131 A.15. 132 A.24. 153 A.44 u.45, 164 A.3, 168 A.25, 175 A. 51, 189 A.20, 190 A.22, 193 A. 27 u.30, 198 A.4, 215 A.5, 216 A.7 u.9, 217 A.15 u.17, 218 A. 22, 220 u.A.28 u.30, 223 u.A.34 u.35, 225 A.46, 226 A.51, 232 A.3 u.4, 233 A.6 u.7, 234 A.11, 245 A.75.76.77.78, 251 A.0 u.1, 252 u.A.4, 253 A. 6 u.8, 261 A.42, 263 A.60, 277 A.121, 279 A.127, 281 A.142, 286 A.169, 290 A.3, 295 A.19, 297 A.26. 299 A.33, 310 A.89, 313 A.6. 315 A.13, 324 A.41, 325 A.52. 341 A.0, 348 A.29, 353 A.51, 354 A.52.53.55.56. 359 A.73. 374 A.2 u.3. 375 A.7. 382 A.43. 385 A.57. 390 A.76 u.78. 404 A.13. 408 A.28. 414 A.1. 415 A.5. 416 A.7 u.10. 418 A.17. 424 A.56. 425 A.59 u.64. 435 u.A.107. 436 u.A.111.112.114. 437 u.A.117. 457/458 A.2 u.3. 470 u.A.33 u. 34. 474 A.45 u.46. 475 A.48 u. 49. 477 A.58. 479 A.62 u.63. 484 A.7 u.8. 485 A.11. 488 u.A.27 u.29. 490 u.A.35. 497 A.60. 498. 499 A.69. 501 A.75. 503 A.87. 505 A.90 u.91. 506 A.93. 507 A. 97. 510 A.112 u.115. 511 A.116. 512/513 A.126. 514 A.135. 516 A.142. 520 A.1 u.2. 529 A.41. 531 A.52 u.53. 533 A.59. 534 u. A.62. 551 A.1 u.3. 553 A.8. 556 A.16. 558 A.21 u.22. 583 A.126. 584 A.131. 585 A.132. 587 A.4. 592 A.15. 613 u.A.1 u.3. 614 A. 5 u.6. 615 A.8. 616 A.9. 618 A. 14. 630 A.36. 634 A.50 u.52. 638 u.A.1.2.3. 652 A.52. 653 A.56

Böhme, J. II 10
Boll, F. 43 A.4
Bonnet, H. 134 A.2.3.5. 141 A.7. 147 A.4, II 144 A.30. 149 A.39. 152 A.43. 234 A.12. 292 A.10
Bonwetsch, N. 19/20 A.6
Bornkamm, G. 12 A.2
Bousset, W. 31. 33 u.A.4. 41/42 A.3. 45 A.3 u.4. 46 A.1 u.4. 47 A.3 u.6. 48 A.3. 51 A.1 u.6. 177. 197 A.4. II 5 u.A.5. 6 A.10. 88 A.71. 139 A.15. 215 A.4
Boyancè. P. II 227 A.54. 282 A. 147. 585 A.133. 597 A.26. 627 A.28
Boyce. M. 227 A.3. II 18 A.49. 169 A.28. 170 A.32. 172 A.38. 176 A. 58 u.59. 180. 458 A.4. 461 A.9. 466 A.18. 467 u. A.19. 20.21.23.25.26. 468 u.A.27. 470 A.35. 478 A.59. 484 A.5. 485 A. 10.11.13. 486 u.A.15. 492 u.A. 46. 532 A.54. 554 A.9. 557 A. 18 u.19. 559. A.23. 561 A.34. 563 A.43
Boyer, C. II 126 A.101
Brandenburger, E. II 593 A.19
Brashler, J. II 274 A.113
Braun, H. II 57 A.9
Brière, M. II 615 A.8
Brinkmann, A. 229 A.8, II 414 A.3
Brockelmann, C. II 285 A.163. 307 A.75, 387 A.65
Broek, R.v.d. II 441 A.141
Brooks, E.W. 205 A.1
Browne, G.M. II 417 A.13
Brox, N. II 537 A.79
Bryder, P. II 457 A.0
Budge, E.A.W. 223 A.2, 224 A.1, 226 A.1
Bullard, R.A. II 396 u.A.6, 398, 430 A.88
Bultmann. R. 14 A.2. 31. 41 u. A.1. 51 u.A.2. 189. II 5 u.A.6. 124 u.A.96. 588 A.8
Burckhardt-Brandenberg, A. II 231 A.2
Burkitt. F.C. II 415 A.6. 487 u. A.21. 503 A.83. 525 A.19. 533 A.60. 628 A.34

Cameron, G.G. 4 A.3
Campenhausen, H.v. II 219 A.26
Capelle, W. 17 A.4. II 272 A.103
Chabot, J.B. 205 A.1. II 548 A.128
Charles, R.H. 19 A.6
Charon, J.E. II 598 A.27
Chavannes, E. 250 A.1, II 18 A. 48, 610 A.58
Christensen, A. II 483 A.4,
Christensen, A. II 483 A.4, 494 A.51 u.52
Cirillo, L. II 469 A.31, 551 A.2
Claude, R. II 83 A.41
Clemen, C. 8 A.3
Cohn, J. II 595 A.20
Cohn, L. II 7 A.11, 167 A.19
Colpe, C. 182, 186, 189, 191 A.1, 222 A.4, 223, II 275 A.114, 507 A.97, 588/589 u. A.9

Contenon, H.de II 521
Conze, E. II 526 A.22
Conzelmann, H. II 93 A.100
Cowley, A. 7 A.3, 64 A.1
Crum, W.E. 146 A.1, 157 A.5, 164 A.2 u.3, 225 A.4.8.9, 232 u. A.3, II 267 A.79, 292 A.11, 320 A.27, 377 A.11, 378 A.12, 379 u. A. 32, 385 A.57, 387 u. A.64, 405 A.19, 449 A.169, 535 A.68
Cumont, F. 15 A.1, 16 A. 5 u.8, 22 A.5, 43 A.2, 98 A.3 u.4, 150 A.1 u.2, 160 A.3, 192 A.1, 241 A.3, II 76 A.16, 84 A.42, 89 A. 73, 92 A.88, 93 A.101, 95 A.109, 98 A.131, 130 A.12, 180, 231 u. A.2, 471 A.41, 487 A.22, 507 A. 99
Cureton, W. 216 A.13

Dalman, G. II 420 A.26, 421 A. 34
Debrunner, A. II 125 A.99, 164 A.4, 408 A.27, 442 A.147, 443 A.148
Decret, F. II 73 A.9, 113 A.44, 121 A.82
Denis, A.-M. II 167 A.20
Diekamp, F. 219 A.1.2.3
Diels, H. 17 A.4, II 274 A.110, 475 A.51, 477 A.57, 560 A.29, 567 A.61 u.62, 568 A.66
Dietrich, A. II 458 A.3, 482 A.0, 551 A.1
Dindorf, G. 231 A.10
Dirlmeier, F. II 577 A.92
Dittenberger, W. 264 A.7
Dölger, F. 5 A.2, 62 u.A.2, 63 u. A.1.2.3.4, II 181 u.A.1, 185 A.7, 186 A.15
Dörrie, H. II 230 A.1, 279 A.131, 333 A.93, 334 A.94
Dörries, H. II 193 A.28, 221 A. 33, 230 A.1, 633 A.45 u.46, 634 u. A.47,48,49,51, 635 u.A.53 u. 56, 636 u.A.58 u.61, 637 u.A.62
Doresse, J. 34 A.3, 112 A.3, 122 u. A.1, 129 A.7, 130 u.A.3, 135 u.A.5, 136 u.A.1, 146 u.A.13, 147 A.2, II 219 u.A.27, 223, 294 A.17
Drijvers, H.J.W. 203 A.3, II 477 A.55, 504/505 u. A.89
Duchesne-Guillemin, J. 7 A.1, 8 A.3
Dupuis, J. II 263 A.59, 289 A.1

Edel, E. II 399 u. A1 u.2, 400
Erman, A. 63 A.6, 129 A.5, 141 A.7, II 399 A.4
Evans. E. II 126 A.100

Feine, P. II 355 A.59, 483 A.3
Festugière, A.J. II 40 A.49, 65 A. 45, 277 A.122, 287 A.174, 334 A.95, 444 A.152, 481 A.68
Fitzmyer, J.A. II 419 A.19 u.23, 421 A.32, 453
Flacius, M. 219
Flashar, H. II 57 A.8
Flemming, J. 19 A.6, 144 A.2, 231 A.9
Flügel, G. 189 A.4, 192 A.1, 238 A.10, II 169 A.27, 515 A.138, 517 A.144, 525 A.20, 545 A.115, 548 A.126, 583 A.126
Foerster, W. 173 A.1 u.2
Fohrer, G. 85 A. 4 u.6
François, L. II 271 A.101
Friedrich, G. II 389 A.73
Fück, J. II 169 A.27
Funk, W.-P. II 223 A.35

Gabain, A.v. II 73 A.9
Gaffron, H.-G. II 214 A.3, 216 A.6, 359 u. A.74, 421 A.33, 434 u. A.103 u.104
Gaiser, K. II 16 A.40, 35 A.32, 36 u. A.33 u.35, 37 A.36 u.37, 57 A.8, 139 A.18, 149 u. A.41, 273 A.104, 562 A.37, 625 A.27
Gardiner, A. 180, II 399 A.3
Garitte, G. 135 u. A.4, II 441 u. A.144
Gehrich, G. 15 A.1
Geißler, F. II 21 A.62
Gese, H. II 234 A.12, 292 A.9
Gigon, O. II 15 A.36, 37 A.38, 562 A.37, 564 A.53, 566 A.58
Gilbert, R.O. II 270 A.97
Girgis, V. II 12 A.22, 83 A.41, 85 A.52, 233 A.8, 286 A.170
Giversen, S. 162 A.2, 164 u. A. 1 u.3, II 418 A.18, 485 A.11
Goppelt, L. II 155 A.50
Görg, M. II 399 A.0
Grapow, H. 129 A.5, 134 A.1
Green, G.M. II 125 A.97
Gressmann, H. 41/42 A.3, II 215 A.4, 498 A.63
Grillmeier, A. 218 A.1, II 588 A.5
Grohmann, A. 179
Guey, J. II 447 A.161
Guillaumont, A. II 440 A.136, 441 u.A.141.142.143.144.145, 444, 445 u.A.155, 446 u.A.156 u.159, 447 A.162, 448 u.A.165 u.166, 449 u. A.168 u.171, 450 u. A.173 u.174, 451 A.175
Gundel, W. 43 A.4, II 600 A.31

Haardt, R. II 57 u.A.5, 58 A.13 u.14
Habībī, A. II 170 u.A.31

Hadot, P. II 559 A.28
Haenchen, E. II 359 A.75
Haloun, G. II 483 A.2, 484 A.9, 492 A.45
Hammerschmidt, E. II 361 A.81, 521 A.6
Hanssens, J.M. 225 A.3
Harder, R. II 333 A.88
Harnack, A.v. 31, 70, 208 A.5, 209 A.3 u.5, 211 A.3, 229 u. A. 9, II 6 u.A.10, 183 u. A.2, 216 A.8, 624 u. A.24, 627 A.33, 630 A.37
Hauck, A. II 496 A.55
Hebbelynck, A. II 257 A.19
Heidegger, M. II 3 u.A.1, 10 u. A.18
Heiler, F. II 81 A.30
Heisenberg, W. II 8 A.15, 17 A. 45, 254
Helderman, J. II 57 u. A.6
Hengel, M. II 292 u. A.12, 293 A.13
Hennecke, E. 36 A.8, 112 A.2, 167 A.3, 239 A.5, II 143 A.28, 144 A.30, 147 A.35, 152 A.43, 395 A.1, 509 A.109
Henning, W.B. 31 A.1, 38 A.4, 46 A.3, 78 A.2, 192 A.1, 200 A. 1 u.4, 206 A.1, 215 A.1, 216 A. 11 u.13, 217 A.4, 231/232 A.11, 232 A.2, 240 u. A.3, 243 A.3, II 11 A.20, 13 A.27, 39 A.42, 75 A.11, 77 A.17, 101 A.146 u.147, 121 A.84 u.85, 129 A.4, 154 A. 46, 160 A.74, 161 A.79, 172 A. 36 u.37, 173 A.38 u.41, 174 A. 48, 175 A.50 u.52, 180, 393 A. 82, 414 A.2, 458 A.4, 483 A.2, 484 A.9, 485 A.11, 486 u. A.15, 487 A.19, 492 A.45, 494 A.51, 500 A.70, 511 A.123, 515 A.136 u.138, 517 A.145, 532 A.54, 544 A.112, 557 A.18, 568 A.64, 569 A.68, 573 A.85
Henrichs, A. II 215 A.5, 216 A. 11, 217 A.12 u.13, 415 A.4, 462 A.14, 469 A.31, 470 u. A.32, 473 A.44, 485/486 A.14, 489 u.A.32, 490 A.34, 493 A.47, 498 u.A.64 u.65, 500 A.71.73.74, 502 A.80, 509 A.109, 529 A.43, 551 A.2, 588 A.6
Herzfeld, E. 7 A.2
Herzog, I.I. II 496 A.55
Hilgenfeld, A. 86, II 84 A.45, 426
Hiller, E. II 263 A.59, 289 A.1
Holl, K. 218 A.2, II 271 A.102, 356 A.61, 543 A.107, 568 A.66, 608 A.53
Hommel, H. 239 A.7, 254 A.5
Hornschuh, M. II 147 A.35
Humbach, H. 7 A.1
Hyvernat, H. 225 A.4.5.6.7

Ibscher, H. 179, 180, 181, 182, 183 A.1, 185 u.A.2 u.4, 186, 222 A.1
Ibscher, R. 181, 182, 185, 186, 222 A.4

Jackson, A.S.W. II 177 A.62
Jackson, H.M. II 89 A.72, 239 A. 21
Jackson, J.M. II 424 A.52
Jaeger, W. II 34 u.A.30, 255 u. A.14 u.15, 265 A.67
Janssens, Y. II 81 A.31
Jastrow, M. 86 A.3, II 420 A. 30
Jensen, H. II 401 A·8
Jeremias, J. 20 A.4, 27 A.8, 61 A.1 u.2, 64 A.2 u.3, 154 u. A. 2, II 421 A.31, 442 A.146, 450 u. A.172
Jonas, H. 82 u. A.4, 202 u.A.2, 206 u.A.2, 211 u.A.2, II 44 u. A.55, 69 u.A.61, 74 A.10, 135, 613 u. A.2
Jones, H.St. II 138 A.9, 260 A. 39, 267 A.76, 490 A.40, 511 A. 122
Jütner, J. 5 A.2
Junge, F. II 414 A.0
Junge, P.J. 4 A.2 u.3, 5 A.3
Junker, H. 10 A.4
Junod, E. II 143 A.28, 161 A.75

Kaestli, J.D. II 143 A.28, 161 A. 75
Kant, I. II 7 A.14, 11 u. A.19
Kasser, R. 106 A.6, 113 A.8, 116 A.4, 117 A.2, II 17 A.44, 90 A.81, 312 A.1, 422 A.41
Kautzsch, E. 19 A.6
Kees, H. 121 A.1, 126 A.1
Kent, R.G. 7 A.2
Kessler, K. II 496 u. A.55, 512
Kleinknecht, H. II 297 A.22
Klima, O. II 485 A.13, 498 A. 63, 514 A.134, 516 A.143
Kmosko, M. II 193 A.28, 198 A. 1 u.2
Knöll, P. II 125 A.98
Knudtzon, J.A. 59 A.5
Koenen, L. II 215 A.5, 216 A. 11, 217 A.12 u.13, 415 A.4, 462 A.14, 473 A.44, 478 u. A.60, 485/486 A.14, 489 u.A.32, 490 A.34, 493 A.47, 498 u. A.64 u. 65, 500 A.71.73.74, 502 A.80, 509 A.109, 529 A.43, 551 A.2, 588 A.6
Köster, W. II 286 A.169
Koschorke, K. II 276 A.119, 587

A.3
Krämer, H.J. II 35 A.32, 38 u.A. 41, 48 A.68, 50 A.81, 53 A.88, 79 A.23, 86 A.55 u.56, 273 A. 105 u.106, 277 A.122, 278 A.124, 279 A.126, 280 A.136, 282 A. 145, 284 A.153,155.158, 286 A. 166 u.168, 300 A.35 u.36, 340 A.130, 511 A.116, 555 A.11, 560 A.30 u.32
Kranz, W. II 17 A.45, 254 A.9, 274 A.110, 351 u. A.44
Krause, M. 34 A.3, 38 A.2, 70 A.3, 76 A.1, 80 A.1, 130 A.3, 150 A.9, 162 A.2, 164 u. A.1.2, 4, 196 A.3, II 12 A.22, 17 A.41, 57 A.6, 76 A.14, 81 A.32, 83 A. 41, 85 A.52, 105 A.7, 130 A.9, 220 A.29, 223 u. A.37, 224 u. A.43, 229 A.0, 232 A.5, 233 A. 8, 253 A.7, 282 A.146, 286 A. 170, 396, 404 A.14, 410, 417 A. 12, 438 u. A.128, 505 A.90
Kropp, A.M. 89 A.6, II 97 A.123
Kroymann, E. II 137 A.5, 314 A.8
Kümmel, W.G. II 355 u. A.59, 483 A.3
Kuhn, K.H. II 445 A.154

Labib, P. 38 A.2 u.9, 39 A.1, 108 A.1, 112 A.3, 119 A., 127 u. A. 1, 128 A. 1 u.2, 135 u. A.8, 149 A.1, 150 A.3 u.9, 151 A.1, 152 A.3, 153 A.5, 162 A.2, 164 A.2, 194 A.1 u.3, 195 A.4, 196 A.2 u.3, 242 A.7, II 7 A.12, 12 A.21, 15 A.35, 17 A.41, 19 A. 58, 75 A.12, 76 A.14, 77 A.19, 81 A.32, 85 A.50, 87 A.62, 105 A.7, 129 A.6, 130 A.9, 131 A. 15, 164 A.3, 193 A.30, 215 A.5, 218 A.22, 220 A.30, 232 A.5, 233 A.6 u.7, 253 A.6.7.8, 279 A. 127, 281 A.142, 341 A.0, 353 A. 51, 374 A.3, 382 A.43, 404 A. 13 u.14, 416 A.10, 425 A.64, 438 A.128, 499 A.69, 505 A.90
Lagarde, P. 224 A.2, II 491 A. 42 u.43
Lampe, G.W.H. 163 A.5, II 136 A.2, 411 A.35
Langerbeck, H. II 221 u. A.33
Latte, K. 15 A.1
Lausberg, H. II 200 A.9.10.11. 12.13, 201 A.14.15.16.18.19.20. 202 A.21.22.23.24.25, 203 A.31. 204 A.33, 206 A.42.43.44, 208 u. A.54, 209 A.55
Layton, B. II 4, 225 A.45, 289 A. 0, 362 A.85, 423 A.47, 475 A. 48, 536 A.75
Leclant, J. II 521 A.6
Le Coq, A.v. 216 A.3, II 18 A. 50, 514 A.132
Lefort, L.Th. 224 A.2, II 373/374 u. A.2, 390 A.77
Leipoldt, J. 58 u. A.1, 225 A.4. 6.7
Leisegang, H. 86, II 84 A.44 u. 45, 426
Lêloir, L. 261 A.3
Lentz, W. 7 A.1, II 102 A.149, 175 u. A.53, 177 A.62
Liddell, H.G. 168 A.1, II 138 A. 9, 260 A.39, 267 A.76, 390 A. 75, 437 A.119, 490 A.40, 511 A. 122
Lidzbarski, M. 37 A.2, 149 A. 5, 194 A.3, 195 A.1.2.3
Lietzmann, H. 189, II 184 A.4. 198 A.2
Lipsius, R.A. 259 A.3, II 152 A. 43
Littmann, E. II 521 A.6
Löwenclau, I.v. II 57 u. A.8, 59 A.18
Logan, A.H.B. II 92 A.90, 426 A. 68, 458 A.3, 551 A.3, 586 A.0
Lohse, E. II 339 A.120
Lommatsch, C.H.E. II 335 A.107
Lommel, H. 9 A.1, 17 A.1
Ludin-Jansen, H. 127 A.2

MacDermot, V. II 416 A.9
MacKenzie, D.N. II 472 A.42, 480 A.66, 539 A.88, 561 A.35, 579 A.108, 580 A.111
MacRae, G.W. 153 A.5, 154 u. A.3, 158 u. A.3, 159 u. A.2, II 81 A.32, 373 A.1, 439 u. A. 130
Malinine, M. 37 A.5, 38 A.5, 214 A.2, II 17 A.44, 90 A.81, 199 A.5, 312 A.1, 373 A.1, 422 A.41
Mariès, L. II 623 A.21
Markwart, J. II 419 A.23
Marrou, H.J. II 256 A.16, 257 A. 18, 258 A.32, 263 A.56 u.57, 272 A.103
Martimort, A.G. 256 A.8, 261 A.1
Marx, F. II 314 A.9
May, G. II 626 A.29
Mayser, E. II 406 A.20
McKenzie, R. II 138 A.9
Mehrlein, R. II 86 A.54, 233 A.10, 280 A.132
Mênard, J.-E. II 19 A.56, 84 A.43, 380 u. A.35, 390 A.78. 421 A.33, 433 A.98, 436 u. A. 110, 437 u. A.115.116.118 , 440 u. A.138 u.139
Menasce, J.de II 175 A.51, 469 A.28
Mercier, Ch. II 623 A.21

Merkelbach, R. II 103 A.1, 471 A.38, 653 A.56
Meyer, E. 41 A.3
Michaelis, W. II 148 A.37 u.38
Michl, J. II 180
Milik, J.T. II 500 A.70
Mina, T. 224 A.2
Mingana, A. II 395 A.2
Mitchell, C.W. II 503 A.83, 533 A.60, 559 A.25, 628 A.34
Montgomery, J.A. II 486 u. A.16
Morenz, S. 13 u. A.3, 134 A.3, 6.7, II 291 A.7
Müller, D. II 312 A.1, 322 A.35, 324 A.41, 326 A.55, 327 A.65
Müller, F.W.K. 78 A.2, 199 A.7, 215 A.4, 227 A.4, II 486 u. A.18
Müller, M.C.G. II 260 A.36

Nagel, P. 183 A.3 u.4, 232, II 143 u.A.29, 239 A.21, 373 u. A.1, 374, 375 u. A.5, 376 u. A.8 u.9, 377, 378 u. A.13 u.24, 379 u. A.26.28.31, 380 u. A.34 u.36, 381 u. A.39, 382, 383 u. A.48 u.49, 385 u. A.56, 386 u. A.60, 387 u. A.62, 388 u. A.68, 389, 390 u. A.78, 391, 392, 435 u. A.106, 436, 437 u. A.121, 438, 469 u. A.30, 488 u. A.27, 507 A.97, 523 A.9, 557 u. A.20, 558
Nau, F. 203 A.4, 211 A.1
Neumann, C.J. II 537 A.79
Nicole, J. 259 A.2
Nilsson, M.P. 6 A.1, 12 A.3, 13 A.1 u.2, 42 A.1 u.2, 43 A.1.3.4, 5.6, 44 A.1.2.6.7.8, 71 A.1, 89 A.4, 134 A.5, 141 A.6 u.7, II 184 A.5 u.6, 227 u. A.56, 570 A.74, 601 A.32
Nock, A.D. II 40 A.49, 65 A.45, 444 A.152
Nöldeke, Th. II 419 A.19 u.25
Nyberg, H.S. 8 A.4, 9 u. A.2.5.6, 10 A.2.3.6, 15 A.3, 16 A.1, 17 A.1, 18 A.2, 22 A.7, 43 A.7, 44 A.4 u.5, 46 A.6, 47 A.5, 48 A.6, 49 A.3, II 461 A.9

Odeberg, H. 84 A.7, 88 A.6
Oertel, F. 4 A.1
Oeyen, Ch. II 417 A.12
Orbe, A. II 540 A.92, 541 u. A.94, 562 A.40
Ostrogorsky, G. II 196 A.37
Otto, W. 4 A.1

Pagels, E. II 50 A.77
Painchaud, L. II 274 A.113
Parisot, J. II 39 A.43, 534 A.63
Parrott, M. II 541 u. A.94
Pauly, A. II 261 A.45, 425 A.63, 560 A.32, 600 A.31
Payne-Smith, R. 231 u. A.5
Pearson, B.A. II 257 A.20, 258 A.31, 362 A.85, 418 A.18, 423 A.47
Pelliot, P. 250 A.1, II 18 A.48, 175 A.51, 610 A.58
Percy, E. 36/37 A.1
Places, E.des II 573 A.83, 579 A.104, 583 A.122.124.125.127, 584 A.130
Pohlenz, M. 6 A.4, 43 A.3, 45 A.2, 236 A.3, II 38 A.39 u.40, 267 A.78, 268 A.81, 274 A.108, 283 A.149, 511 A.121, 512 A. 124, 560 A.31, 561 A.36, 564 A.46, 572 A.80.81.82, 579 A.106
Polotsky, H.J. 31 A.1, 32 A.4, 70 A.1, 136 A.3, 179 u. A.1, 180, 183 u. A.1 u.5, 184 A.1 u. 2, 185 u. A.3 u.4, 189 A.3, 199 A.6, 204 A.5, 207 A.1, 214 A. 7, 222 A.1, 223 A. 3 u.4, 224 A.2, 228 A.1.2.3, 231/232 A.11, 241 A.5, 243 A.3, 250 u. A.2, II 14 A.29, 18 u. A.51, 66 A.50, 76 A.16, 93 A.96, 107 A.14ff., 120 u. A.80, 153 A.45, 159 A. 69, 193 A.27, 216 A.9, 298 A. 27, 375 A.6, 415 A.5, 458 A.5, 462 A.10, 471 A.39, 485 A.11, 12.13, 487, 500 A.73, 513 A.129, 516 u. A.140, 520 A.2, 527 A. 30, 532 A.54, 536 A.74, 547 A. 125, 553 A.8, 558 A.22, 587 A. 4, 614 A.5, 638 A.1
Preisendanz, K. 42 A.3
Preller, L. 142 A.3.4.5
Preuschen, E. II 315 A.11
Puech, H.Ch. 37 A.5, 38 A.5, 167 A.3, 214 A.2, II 17 A.44, 90 A. 81, 120, 121 u. A.81, 199 A.5, 312 A.1, 315 A.10, 316 u. A.15, 317 A.16, 373 A.1, 422 A.41, 440 A.136
Pusch, E. II 399 A.0

Quecke, H. 135 u. A.7, II 446 u. A.156
Quell, G. 20 A.5
Quispel, G. 37 A.5, 38 A.5, 205 A.2, 214 A.2, II 17 A.44, 71 u. A.1, 90 A.81, 199 A.5, 312 A. 1, 315 A.10, 316 A.15, 373 A. 1, 422 A.41, 440 A.137

Radermacher, L. 19 A.6, 144 A. 2, 231 A.9
Ranke, H. 63 A.6
Rehkopf, F. II 125 A.99
Reinhardt, K. 6 A.4, 236 A.2, II 572 A.80, 578 A.98
Reischl, W.C. II 270 A.97
Reitzenstein, R. 15 u. A.2, 31, 177, 189, II 6 u. A.7, 88 A.71,

490, 496 u. A.56
Ritter, A.M. II 312 A.0
Robert, C. 142 A.3.4.5
Robinson, J.M. II 312 A.1
Robinson, W.C. Jr. II 224/225 u. A.44
Röllig, W. 233
Rose, E. II 527 A.29, 588 A.5, 630 A.38
Rosenthal, F. 63 A.8, 230 A.1, II 100 A.144, 196 A.38.39.40.41, 197 A.42, 416 A.11, 486 u. A. 15, 487 u. A.20 u.23
Rostovtzeff, M. II 494 A.50, 516 A.143, 619 A.15
Rubin, B. II 521 A.6
Rudolph, K. 33 A.3, 189 u. A. 1 u.5, 194 u. A.2, II 5 A.4, 6 A.8 u.10, 92 A.92, 94 A.105 u. 106, 95 A.108, 99 A.140, 100 A.141.142.143, 390 A.78, 435, 436 u. A.109.112.113, 437 u. A. 120, 438 u. A.123, 498 A.63, 504 A.88, 506 u. A.95, 513 A. 127
Ruyer, R. II 598 A.27

Sachau, E. 17 A.1
Säve-Söderbergh, T. 189 u. A.2, 215 A.5, II 375 u. A.5, 507 A. 97, 646 A.17 u.19
Sagnard, F. II 32 A.22, 106 A. 9, 138 A.12, 141 u. A.23, 422 A.43, 465 A.16, 510 A.114, 556 A.15
Salonen, A. 233 A.1
Schaeder, H.H. 11 A.1, 40 A.1, 43 A.7, 189, 190, 201 u.A.1, 203 A.3, 210 u. A.6 u.7, 230 u. A.3, 238 u. A.13, 240 A.2, 243 A.2, II 6 u. A.9, 66 u.A.47, 254 u. A.12, 432 u. A.94, 463 A.15, 483 u. A.1, 487, 495 u. A.53, 496 u. A.58, 497, 498 A.63, 510, 516, 526 A.22, 552 u. A.5 u.7, 555, 608 A.53
Schäferdiek, K. II 143 u. A.28
Scheil, K. 7 A.2
Scheler, M. II 25
Schenke, G. II 81 A.31, 308 A. 83
Schenke, H.M. 135 u. A.3, 139 A.3, 157 A.5, II 12, 16 A.41, 57 A.7, 61 A.26, 76 A.13, 105 A. 7, 223, 224 A.43, 239 A.21, 253 A.7, 329 A.71, 341 A.6, 350 A. 39, 358 u. A.72, 361 u.A.83, 364, 391 u. A.79, 404 A.14, 410, 424 A.51, 426 u. A.69, 535 A.70, 589 A.9, 639
Schepss, G. II 548 A.128
Scher, A. 160 A.5, II 487 A.22, 541 A.95, 556 A.16
Schlerath, B. 7 A.1
Schlier, H. II 644 A.7, 645 A.11, 648 A.29
Schmidt, C. 33 A.1, 35 A.2, 69 u. A.1 u.2, 70 u. A.1, 88 A.3, 140 A.3, 150 A.8, 158 A.4, 162 A.3, 178, 179 u.A.1, 180, 181, 183 u. A.1 u.5, 184 u. A.1 u.2, 185 u. A.3, 186 u. A.2, 187, 204 A.5, 207 A.1, 222 u. A.1 u. 2, 223 u. A.4, 228 u. A.1 u.2, 231 A.7, 231/232 A.11, 241 A. 5, 243 A.3, 250 A.2, II 61 A.26, 73 A.8, 88 A.69, 98 A.134, 137 A.5, 142 A.24, 173 A.42 u.43, 174 A.44.45.46.47, 253 A.5, 267 A.77, 330 A.88, 355 A.58, 361 A.80 u.82, 383 A.46, 415 A.5, 416 A.9, 458 A.5, 462 A.10, 500 A.73, 516 A.140, 525 A.19, 532 A.54, 536 A.74, 553 A.8, 587 A.4
Schmidt-Glintzer, H. II 102 A. 148, 162 A.80, 176 A.54.55.56, 469 A.28, 606 A.47
Schmithals, W. II 7 A.13, 593 A. 18
Schneemelcher, W. 36 A.8, 112 A.2, 167 A.3, 239 A.5, II 143 A. 28, 144 A.30, 147 A.35, 152 A. 43, 360 A.77, 361 A.84, 395 A. 1, 509 A.109
Schoedel, W.R. II 85 A.50, 223 A.34, 282 A.146
Schoeps, H.J. 106 A.5, 108 u. A. 3, 109
Scholem, G. 82 A.1, 84 A.7 u.8, 85 A.3, 86, 87 A.5, 90 A.2, II 92 A.90, 426 u. A.67.68.71
Scholer, D.M. II 341 A.1
Schott, S. 222 A.4
Schubart, W. II 254 u. A.10
Schüle, E.U. II 624 u. A.25
Schur, W. 5 A.3
Schwyzer, E. II 13 A.23, 240 A. 30, 389 A.71, 406 A.20, 408 A. 27
Scopello, M. II 262 A.55
Scott, R. 168 A.1, II 138 A.9, 260 A.39, 267 A.76, 390 A.75, 437 A.119, 490 A.40, 511 A.122
Segelberg, E. II 420 A.25 u.27, 427 u. A.74, 434 A.101
Seidl, E. 264 u. A.5
Seiler, H.J. 7 A.1
Sethe, K. 63 A.5, 134 A.3
Shelton, J.C. II 417 A.13
Sjöberg, E. 48 A.3
Smith, J.Z. II 167 A.20
Soden, W.v. II 513 A.127
Spangenberg, C. 219
Staats, R. II 193 A.28
Stählin, G. 191 A.1
Stauffer, E. 112 A.1

Steinthal, H. II 257 A.24, 258 A.30
Stern, L. II 346 A.20, 378 A.14. 15.16.17.18.19.20.21.22.23, 380 A.38, 389 A.72, 400 A.5.6.7. 407 A.25
Stiehl, R. II 12 A.22, 83 A.41, 233 A.8, 286 A.170, 396 A.5
Stietencron, H.v. II 71 A.0
Stiglmayr, J. 219 A.3
Strack, H.L. 86 A.6 u.8, 87 A. 7, 89 A.2, 90 A.3, 91 A.3 u.8. 94 A.3 u.6, 95 A.8, 96 A.6 u.8. 97 A.1, 99 A.3 u.14
Strecker, G. 203 A.1
Strothmann, W. II 193 A.28, 458 A.3, 612 A.0
Stroumsa, G. II 540 A.89
Sundermann, W. II 21 A.62, 100 A.145, 101 A.147, 169 A.29, 170 A.30, 458 A.4, 462 A.12, 480 A. 65, 485 A.13, 518 A.146, 525 A. 21, 526 A.24 u.25, 527 A.36, 528 A.37, 545 A.116, 556 A.17, 603 A.40

Tardieu, M. II 87 A.59, 105 A. 7 u.8, 106, 467 u. A.24, 479 A. 64, 540 u. A.92, 541, 544 u. A. 111, 555 A.10, 562 A.40
Tavadia, J.C. 7 A.1
Ter-Mekertschian, K. II 162 A. 83
Ter-Minassiantz, E. II 162 A.83
Theiler, W. II 333 A.88
Thomas, J. 152 u. A.6
Till, W.C. 33 A.1, 35 A.2, 38 A. 2.5.8, 69 A.1.2.3, 88 A.3, 137 A.1, 140 A.3, 150 A.8 u.9, 158 A.4, 162 A.2 u.3, 168 A.1, 196 A.3, 224 A.2, II 16 A.41, 61 A. 26, 73 A.8, 76 A.13, 98 A.134, 105 A.7, 130 A.9, 137 A.5, 142 A.24, 173 A.42 u.43, 174 A.44. 45.46.47, 199 A.5, 223, 224 A. 43, 253 A.5 u.7, 267 A.77, 341 A.6, 355 A.58, 361 A.80 u.82. 373 A.1, 378 A.25, 379, 383 A. 46, 385 A.57, 388 A.69, 400 A. 5 u.6, 404 A.14, 410, 439 A.131, 505 A.90, 525 A.19, 535 A.70
Trakatellis, D. II 53 A.89
Treitinger, O. II 185 A.7.13.14, 186 A.16 u.18
Tröger, K.-W. II 143 A.29, 352 A.45
Tsui Chi II 102 A.148

Unger, R. II 438 u. A.127, 439 u. A.129
Unnik, W.C.v. 112 u. A.2, 135 A.6
Updegraff, R.T. II 277 A.121

Vermaseren, M.J. II 441 A.141
Vis, H.de 223 A.2, 225 A.8 u.9
Vööbus, A. II 193 A.28, 198 A.3
Vogt, J. II 183 A.3, 185 A.11
Vyzichl, W. II 17 A.44, 90 A.81. 312 A.1

Wachsmuth, C. II 264 A.64
Waldschmidt, E. II 102 A.149. 175 u. A.53, 177 A.62
Weber, D. II 173 A.38
Weber, S. II 623/624 A.21
Wedderburn, A.J.M. II 92 A.90. 426 A.68, 458 A.3, 551 A.3, 586 A.0
Weinreich, O. II 159 A.72
Weißbach, F.W. 7 A.2
Weizsäcker, C.F.v. II 3 u. A.2. 8 A.15
Wendland, P. 42 A.2, II 7 A.11. 85 A.47, 543 A.102
Werner, A. II 396, 397
West, M.L. II 467 u. A.22, 554 A.9
Westendorf, W. II 291 A.7
Widengren, G. 7 A.1, 8 A.2 u.3, 8/9 A.5, 9 A.2.4.6, 10 A.1.2.3.7. 11 A.2, 16 u. A.1.4.6.7, 17 A. 1 u.3, 18 A.2, 22 A.1, 38 A.3. 40 u. A.2, 42 A.1, 43 A.7, 44 A.3 u.4, 45 A.1, 47 A.5, 48 A. 6, 49 A.3, 101 A.1, 155 A. 3 u. 4, 156 A.2.4.5.6.7, 157 A.1.2.3.4. 158 u. A.1 u.6, 159 A.1, 160 A. 4, 161 A.2, 190 u. A.1, 193 u. A.1, 201 u. A.1, 214/215 A.7. 237 A.3, II 6 u. A.3, 100 A.144. 173 A.39 u.40, 174 A.49, 185 A. 8.10.12.13, 186 A.17, 194 u. A.32. 213 u. A.0, 255 u. A.13, 432 A. 95, 463 A.15, 470 u. A.36, 486 u. A.17, 487 u. A.24, 495 u. A. 53, 496 u. A.57, 497 A.59 u.61. 507 A.99, 508 A.104, 510, 512 u. A.125, 513 A.127 u.130, 516. 552 u. A.4 u.6, 589 A.10, 603 A.37, 618 A.13
Wießner, G. II 164 A.0
Wilcken, U. 58 A.2
Wilckens, U. 85 A.4
Willems, R. II 126 A.103
Wilmet, M. 163 A.8
Wilson, R.McL. 38 A.5, II 17 A. 44, 63 A.33, 90 A.81, 199 A.5, 220 A.30, 223, 224 A.43, 251, 252 A.4, 312 A.1, 586 u. A.1
Wirth, P. II 232 A.4
Wisse, F. II 12 A.21, 15 A.34, 77 A.19, 91 A.85, 98 A.133, 131 A. 15, 164 A.3, 198 A.4, 220 A.30, 233 A.7, 245 A. 75.76.77.78, 251 A.0, 253 A.8, 277 A.121, 279 A. 127, 281 A.142, 290 A.3, 341 A.

0. 374 A.3. 404 A.13. 416 A.10. 479 A.63. 508 A.102 u.105
Wissowa. G. II 261 A.45. 425 A. 63. 560 A.32. 600 A.31
Wolff. F. 7 A.1
Wuensch. R. II 270 A.97

Zandee. J. 38 A.5. 127 A.2. II 17 A.44. 90 A.81. 199 A.5. 277 A.121. 312 A.1. 333 u. A.89.90. 91.92.93. 334 A.100 u.101. 335 A.106. 380 A.33. 422 A.41
Zimmerli. W. 154 u. A.2
Zimmermann. L. II 562 A.37
Zycha. J. II 122 A.86. 500 A.73. 610 A.61

NAMEN- UND SACHREGISTER

(Die griechischen Wörter sind nach dem deutschen Alphabet eingeordnet.)

Aaron II 542
Abaoth II 426, 427
ἀβασίλευτος 140
Abbasiden II 196
Abbild 14, 36, 44, 93, 123, 132, 139, 143, 144, 163, 174, II 51, 80, 131, 185, 207, 218, 219, 275, 276, 285, 338, 460, 545, 570, 579, 636
Abdruck II 352
s.a. σφραγίς
Abel 97, II 129, 130, 238, 525
Abendland 41, 220
Abendmahl s. Eucharistie
Aberglaube II 55, 69
Abfall, abfallen II 107, 503
Abgrenzung II 401, 402, 403, 404, 405, 413
Abgrund 86, 138, II 77, 79, 92, 426, 600
s.a. βυθός
Abiressina II 98
Abkehr (von der Welt) 213
Abklatsch II 535 A.68
abmalen II 460
Abraham 82, 97, 99, 149, 153, II 110, 167, 225
Absage II 350
abschneiden II 386
Abschwörungsformel(n) 220, II 102, 471, 515, 548, 653
Absolutheitsanspruch 200, II 461, 480
Abstammung s. Herkunft
Abstieg II 222, 227, 235, 287, 299, 301 A.45, 508, 547, 569, 635
sich abwenden 167
Abwertung, Mißachtung 105, 106, 109, 110
Achämeniden, Achämenidenreich 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 60, 63, 71, II 419, 464, 466, 493, 553
Achamoth 77, 105, 106, 109, 196 u.A.2, II 88, 140, 141, 327, 427
Acher 82, 88
acht 134, 241
Achtheit 90 A.2, 131 A.11, 134 u.A.3, II 263, 347, 352
s.a. Ogdoas
Über die Achtheit und Neunheit (NH VI,6) II 264 u.A.61
Achttagewerk s. Oktaëmeron
achtzehn 238
Acta Archelai 220, 242, II 23
Acta Pauli II 392 A.81
Adakas (-Ziwa) 194, 197, 199 A.4, II 94
Adam 53, 73, 76, 79, 82, 84, 90, 91, 94, 95, 96 u.A.7, 97 u.A.2, 110, 120, 125, 129, 131, 139 A.3, 143, 144, 145, 149, 150 A.1, 151, 152, 153, 159, 161 u.A.3, 165, 171, 192, 194, 196, 199, 206, 207, 236 A.7, 253, II 14, 28, 30, 31, 32, 33, 40, 68, 80, 91, 94, 96, 111, 126, 129, 131, 132, 133, 162, 180, 201, 204, 205, 206, 225, 238, 239, 241, 249, 301, 345, 346, 422, 423 u.A.50, 429, 430, 477, 506, 525, 537, 541, 544, 545, 546, 547, 548 u. A.126 u.129, 556, 564 A.44, 594, 596, 597, 630, 632 A.43
ʾadāmā II 430
ἀδαμαντίνη (γῆ) II 430
Adamapokalypse (NH V,5) 38, 53 A. 2, 76 A.2, 80, 83 u.A.2, 87 u.A.8, 90, 95, 96 u. A.5, 98, 149 u. A.1, 150, 151, 152, 153 u.A.5, 154, 155, 158, 159, 161, 194 u.A.1, 198, II 31, 33, 75, 91, 129 A.6, 130, 131, 132, 133, 215, 225, 241, 248, 306 A.65, 345 u.A.14, 346, 348, 350, 391, 404, 429, 499, 546 A.118
Adamapokalypse (im CMC) II 180, 500
ἀδάμας II 430
Adamas II 12, 13, 51, 89 u.A.72, 93, 97, 99, 226, 229, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242 u.A.49, 243 u.A. 61, 244, 245 u.A.73 u.74, 246, 247, 248, 249, 281 A.139, 302, 346 u.A. 18, 347, 354, 367, 368, 370, 408,

424 u.A.52, 430, 475, 525, 540, 546, 592 A.16, 597 A.24
Adamiten II 463
Adda II 393
Addai 113
ἀδελφός 62, 63, 66
ἀδικία II 283 A.151
Adler, Adlergesicht, Adlergestalt 88, 247, II 67, 617
Adonaios 104, 110 u.A.2, II 56
Adoptianismus 107, 110
Adulis II 522
Ägypten, ägyptisch 4, 31, 42, 44 A. 1, 59 A.4, 63, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 120, 121 u.A.1, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 134, 138, 141, 145, 146, 147, 157 A.5, 177, 179 A.1, 192, 199, 201, 204 A.5, 207 A.1, 211, 213, 216, 220, 222 u.A.1, 223 A.2, 226 A.1, 228, 229, 250 A.2, 264 u.A.5, II 5, 15 A.35, 18, 21, 73, 84, 103, 105, 182, 184, 186, 187, 188 u.A.19, 189, 190, 192, 194, 204, 231, 232, 234 u.A.12, 260 u.A. 36, 266, 270, 274 A.112, 279, 290, 291, 292, 298, 312, 335, 342, 355, 361, 362, 391, 392, 399, 414, 415, 416, 434, 443, 465, 468, 475, 479, 488, 489, 490, 505, 507 u.A.100, 533, 534, 542, 584, 619 A.15
Ägypterevangelium (aus Clem. Alex.) 106, II 85, 299 A.33, 361
Ägypterevangelium (NH III,2 u.IV,2) 80 A.1, 85, 90, 150 u.A.3, 152 A.4, 153, 158 u. A.5, II 15, 16, 17, 47, 53 u.A.91, 57 A.7, 77, 80 A.24 u.25, 81 u.A.29 u.33, 82, 90, 91 A.85, 92, 96, 130, 131, 133 u.A.31, 164, 165 u.A.7 u.8, 167, 169, 216 A.6, 219, 220, 224, 229, 233 u.A.7, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247 A.89, 248, 249 u.A.105, 250, 253 A.7 u.8, 263, 279, 280 A.134, 281 u.A.139 u.142, 283 A. 150, 285 A. 160, 286, 290, 295 A. 21, 296, 299, 301 u. A.45, 302 u. A.47, 303 u.A.52, 304, 305, 313, 319, 340, 341 u.A.4, 342, 344, 345, 347, 350, 351, 353, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 363, 374, 389, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 416, 417 u.A.14, 423, 441 A. 140, 475 A.47, 540, 548 A.128
Äon(en), Aion 10, 16, 47, 62, 64, 75, 91, 96, 99, 145, 158 A.4 u.5, 193, II 51, 53, 78, 83, 133, 166, 174, 178, 233, 237, 240, 280, 284, 288 A.184, 297, 299, 305 A.61, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331 u.A.80, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 347, 350, 352 u.A. 45, 367, 368, 405, 406, 531, 536, 537, 538, 549 A.134, 578, 610, 615, 641, 647
dieser Äon 25, 47, 53
alter Äon 48
der neue Äon 47, 48, 52, 147
der zukünftige Äon (αἰὼν μέλλων) 52
Äon der Wahrheit 138
Aër 151, 230, II 16, 475, 476, 478, 574, 583, 598, 600, 616
aeternitas 145
Äther 195, II 476, 511 A.121
äthiopisch 48 A.3 u.4, 56, II 395
Affekte II 267, 572, 574, 575
s.a. πάθη
Afrahat 106 u.A.5, II 39, 40, 490, 534, 544
afrikanisch s. Nordafrika
āfrīn (mp.) II 172
ἀγάπη 259 u.A.2
ἀγαπητός II 448 A.164
ἀγαθός II 377, 380
ἀγαθωσύνη 26
Agraphon II 442
Ahra Mainyu 174, II 468
Ahriman 10, 49, 73, 159, 205, II 100, 104, 178, 478, 515
Ahura Mazda 7, 8, 10, 17, 37, 44 A. 4, 156, II 468, 476
ἄἴδια -Bereich II 278
αἰνίττομαι II 151
s.a. Rätselworte
αἰών s. Äon
Aischylos 124, II 261
Aisthesis II 36, 40, 267
Αἴσθησις διανοίας s. Schrift VI,4 von NH
αἰσθητήρια 239, II 511, 565, 566
αἰτία II 278
πρῶτον αἴτιον II 83, 297
Aitiologie(n) 242, II 23
Akademie (Schule) II 38, 41, 224, 273, 278, 280, 555
Akiressina II 98
Akkadisch, Akkadistik 233 u.A.1, II. 482, 512
Akklamation II 644, 651
Aksum, Aksumiten 240 A.4, II 521, 522, 523
Albinus II 334
Alburz 157
Alchasaios s. Elkesai
ἀλήθεια 12, 14, 15, 17, 20, 25, 26, 29, 30, 31, 37, 39, II 287, 348, 370, 500
Alexander d. Gr. 4 A.1, 5, 42, 71, II 74, 182, 466, 554
Alexander von Alexandria II 335
Alexander von Lykopolis 79, 229 u.A.8, II 64 A.37, 65, 392, 393, 414 A.3, 488 A.28
Alexandria 59, 74, 75, 133, II 187,

190, 393, 414, 434, 465, 494
All 26, 34, 35, 87, 92, 95, 125, 169, 211, 232, 241, II 16, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 34, 37, 38, 42, 50, 55, 57, 58, 76, 82, 113, 121, 123, 136, 142, 145, 150, 155, 156, 157, 247, 254, 277, 301, 305, 319, 320, 327, 351, 363, 433, 473, 512, 529, 531, 537, 548, 549, 557, 562 A.39, 577, 599, 603, 604, 634, 637, 644
s.a. Universum
Allanwesenheit, Allgegenwärtigkeit 200, II 161, 208, 306, 635
Allegorie 61, 64, 74, 238, 239, 241 255, 256, II 20
Alleinerster II 328
Allheiten II 327, 328, 329, 330, 332, 337
Allherr II 425
Allmacht, allmächtig 46, II 599, 637
Allmysterium 35
Allnatur II 286
Allogenes (Schrift von NH) II 47, 48, 51, 53 A.91, 309
ἀλλογενής, ἀλλογένιος 76, 150 u.A.6, 78, 239 A.21, 625
allschaffend II 599
Almosen 258 u.A.4 u.5, 259 u.A.2, II 22 A.74, 119, 120, 160, 217, 447, 505, 573, 643
Alphabet II 256
alt 210, II 401
s.a. alter Mensch
der Alte 88, 89
Alt-Adamas II 239, 424
altägyptisch II 399, 403
s.a. Ägypten
Altar II 207
altarmenisch II 401
altchristlich II 338, 340, 347, 532 A.56, 608
alter ego II 473, 501, 509, 529
Unbekanntes altgnostisches Werk 35 u.A.2 u.3, 69 u.A.2, 140 u. A.3, 150 u. A.8, II 11, 73 A.8, 137, 142 u.A.24 u.25, 173, 355 u.A.58, 383 A.46, 525 A.19
altgriechisch II 376
altiranisch 7, 10, 17, 45 A.1
Altlateiner II 232
Altsyrer II 232
ἀμάω II 386
Amarna 59
Amaunet 134
Ambiguität 129, II 108, 449
Ambivalenz II 226, 266 A.71, 287, 510, 562, 565, 628
Ambrosius 146 u.A.6
Amen, ἀμήν 243, 256 u.A.2 u.8, II 22, 345, 351, 643, 645, 646 u.A.15, 647 u.A.22 u.24, 648, 649, 650, 651, 652, 653
s.a. Ja und Amen
Ameša spenta II 101, 476

Ammonios Sakkas II 278
Amor und Psyche 122, II 251, 261
Amu Darja II 522
Amulett II 180
Amun 134 u.A.3
ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου 108, 109
ἀναΐσσω II 490
ἀνάλημψις II 267
Analogie 84, 133, 134, 145
Ananke II 36, 37
ἀνάπαυσις 95, 143, II 374
s.a. Ruhe
Anastasios Apokrisiarios 219 A.3
Anastasios Sinaites 219
Anatomie II 265
Anaxagoras II 477, 600
Andersartigkeit II 76, 77
Andreas II 143, 147
Andreasakten II 143, 147, 148, 152
Andreaskreuz II 139
ἀνδριάς II 571, 584
androgyn 91, II 31
s.a. mannweiblich
ἀνὴρ τέλειος s. τέλειος
ἀνερμήνευτος II 281
Anfang 77, 126, 127 A.2, 195, 249, II 468, 469, 604, 609
anfangslos II 319, 322, 582, 634
Angelogie 45 u.A.4, 84
ἄγγελος 58
Angra Mainyu s. Ahra Mainyu
Angst II 535, 536
anklagen, Ankläger 170, 173
Anmaßung s. Frevel
Anmut 139
an-Nadīm 189, 238, II 470, 583 A.126
ἀνομία 30, 207, 209
ἀνούσιος II 46, 48, 51
s.a. wesenlos
Anrede 62, 63
anrufen (erwecken) 144
Anselm II 271 A.102
Anspielung(en) 151. 154. 155. 156, 217
Antagonismus 201
Anthologien II 274
Anthropogonie II 563 A.41
Anthropologie 21, 140, 148, 168, 170, 253, 254, II 4, 9, 25, 55, 194, 234, 275 A.113, 276 u.A. 121, 466, 510, 569, 592, 608, 610, 614, 620, 621, 632
Anthroposophen II 136
Antichrist 30, 52, II 506, 514
ἀντικείμενον πνεῦμα 162, II 61
antikosmisch, Antikosmismus II 69, 481 A.70, 559 A.23, 561

Antimanichäer 220
ἀντίμιμον πνεῦμα 100 u.A.3, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, II 46, 60 u.A.26, 61, 62, 106, 535
ἀντίμιμος 162f.
Antinomist II 503
Antiochia 263, II 188, 422 A.44, 434, 493, 553
antipaulinisch 105, 109
Antityp 163, 174, II 596
ἀντωπός 163, II 82
Antwort (manich.) II 509, 641, 649 u.A.33, 651
s.a. Hören
Apamea II 419, 465
Apatheia II 194
Apeiron II 35
ἀφαίρεσις II 45, 46
ἄφωνα II 258
Aphredon, ἀφρηδωνία II 173, 174
Aphrodite 30, 122, 133 u.A.2, 134, 137, 141, 142, 143, 148, II 100, 234 u.A.12, 259, 261, 292
Apion 59
Apis 121, 134, 147 u.A.4
Apokalypsen (allg.) II 460
Apokalypse (synopt.) 75, 215, II 478, 513
Apokalypse (Joh.) s. Johannesapokalypse
Apokalypsen (gnost.) 34, 76, 149, 178
Apokalypse des Dositheos der Stelen des Seth s. Stelen des Seth
Apokalypse des Zostrianos s. Zostrianos
Apokalyptik, apokalyptisch 11, 19, 20, 21, 23, 24, 25 u.A.8, 26, 29, 34, 40, 46, 48, 49, 50, 54, 57, 74, 107, 214
ἀποκατάστασις 120, 125, 128, 138, 195
s.a. restitutio
Apokryphen 19f. A.6, 74, 83, 84, 112 A.2, 167 A.3, 215, 239 A.5, II 129, 161 u.A.75, 344, 361
Apokrypha (gnost.) 76, 178
Apokryphon des Jakobus s. Jakobusbrief
Apokryphon des Johannes s. Johannesapokryphon
Apollodorus II 203
Apollon 161, II 481, 555
Apologeten 210
ἀπολύτρωσις II 216
ἀπόρροια II 336
ἀπόσπασμα (Gottes) II 564
Apostel 24, 26, 52, 105, 112, 159, 160 A.2, 207, 208, 213, 232, 234, 244, 256, 259, 261, 262, 265, 266, II 108, 109, 110, 115, 116, 117, 119, 121, 143, 154, 172, 176, 198, 201, 203, 206, 207, 214, 223, 361, 422, 431, 460, 462, 500, 502, 503, 518, 519, 524, 530, 569, 570, 573, 575, 578, 579, 580, 593, 622, 623
Apostel Jesu Christi 184, 204 A.5, 218 A.2, 243, II 217, 473, 480, 500, 530, 531, 587, 590, 613
Apostel des Lichts II 502, 578
apostolus haereticorum 111, 209, II 108, 216, 311, 338, 529
apostolus Marcionis 209
Apostelakten II 151
(apokryphe A.) 178, II 137, 143, 149, 153, 160
ἀποταγή II 350
ἀποθερίζω II 386
Apuleius 122, II 261
R. Aqiba 23, 48 A.7, 82
Arabia (Provinz) 220
Araber, arabisch 17 A.1, 78, 188, II 5, 196, 395, 521
Arabersturm II 191
Aralsee II 522
Aram II 419
aramäisch 7, 18 u.A.4, 63, 86 u. A.3, 123, 129, 141, 205, 227, 230 A.1, 233, II 84, 95 A.113, 100, 285, 293, 298, 414, 418, 419 u.A.19, 420 u.A.28, 421, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 434, 435, 441, 442, 444, 449, 450, 452, 453, 479, 487
s.a. ostaramäisch
s.a. westaramäisch
Aramaismen II 418, 423, 440
Arbeit, arbeiten 258, II 157, 208, 611
ἀρχαί 100, II 537, 560
Arche 98, 217, II 225
ἀρχή II 50, 75, 76, 78, 79, 85 u.A.47, 88, 127, 128, 277, 278, 283, 287, 300, 322, 334, 357, 427, 558, 598
ἀρχηγός II 179
Archigenetor 87, II 534
ἀρχικόν II 167 A.21
ἄρχων (= ἡγεμών) II 167
ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου 50
ἄρχοντες, Archonten 25, 53, 54, 83, 86, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 97 u.A.2 u.6, 100, 105, 106, 110 u. A.2, 120, 123, 124, 125, 131, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 192, 195, 197, 198, 238, 246 u.A.2, 247, 248, 249, II 55, 56, 61, 67, 93, 94, 106, 124, 220 u.A.30, 260, 276,

282, 283 u.A.151, 332, 339, 348, 368, 405, 422, 429, 505, 525, 533, 545, 548, 549, 599, 600, 607, 619, 621
s.a. Oberarchon, Protarchon
Archontiker 136
Ārdahang II 463
s.a. Bildband (Manis)
Ardaschir I. II 493, 494, 523, 553
Aretalogie II 52, 439
ἀρετή, ἀρεταί 264, II 317, 324, 330, 556
ἀργός II 535 A.68, 579, 583
argumentatio II 202, 203, 204, 205, 207, 269
arha(n)t II 526 A.22
Arianer, Arianismus 219, II 186
Ariel 87 u.A.5, 197, II 97
Aristophanes II 31, 91
Aristoteles 8, 43, 44, II 35, 37, 38, 255, 256, 272, 273, 286, 287, 447, 475, 476, 490 u.A.40, 511 A.121, 555, 560, 577, 600
Aristotelismus II 42, 273
Arithmetik II 263, 264, 289
Arithmologie II 289, 342, 351
Arkandisziplin 13, 14, 16, 19, 20, 49 A.5, II 214, 221
Armenien, armenisch 4, 156, 158, 160, II 188, 192, 197, 425 A.59, 618 A.13
Armut 167, II 556 A.13
Arsakiden 40, 190, 205, 206, 243, II 464, 483
arta 17
Artaxerxes 17
Artaxerxes II. II 467, 557
Artemis 142
Arzt 142, 262, II 21 u.A.65, 159, 160, 310 A.89, 564 u.A.53, 592, 610
aša 8 A.5, 17, 18, 22 u.A.7, 29, 37, 39, 46
ἀσάλευτος II 385 A.57
Ašaqlūn II 548 A.128
Ascensio Jesaiae 140 u.A.4
Asien II 181, 190, 464
Askese 21, 55, 193, 211, II 23, 41, 43, 118, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 199, 202, 203, 206, 208, 448, 480, 505, 517, 627
ἀσπασμός 242
Aspekte (Gottes) II 471, 476, 477, 481, 603
Aspiratae II 258
Assimilationsprozeß II 466
Assiut 79, 179, II 392, 393, 414, 415, 416, 417, 423 A.45, 488
assyrisch II 419, 512
Astaphaios II 56
Astarte II 234 A.12
Astrologie 32, 43, 44, 73, 98, 122, 123, 150, 240, 254, 262, II 23, 43, 56, 123, 182, 234, 251, 253, 254, 264, 342, 350, 465, 498, 499, 511 u.A.123, 512, 532, 562 A.39, 570, 572, 584, 620, 623
Astronomie 43, 46, 73, 74, 123, 254, II 23, 43, 254, 263, 264, 289, 342, 465, 511 A.123
Atargatis II 234 A.12
Athanasios von Alexandria II 190, 335
Athen II 191, 196
Atlas II 603
Attis 142
Auditores s. Katechumenen
Auferstehung 9, 11, 12, 13, 26, 38, 48, 49, 52, 53, 75, 102, 103, 104, 121, 145, 207, II 135, 136, 145, 148, 157, 229, 240, 292, 313, 354, 355, 360, 474, 478, 504, 528, 531, 589, 591, 593, 596, 604, 605, 608 u.A.51, 610
Auferweckung 261 A.3
Auflehnung (gegen Gott) 46, 194
Aufstand s. Rebellion
aufstehen 143, 144, II 490
aufstehen lassen 199
aufstellen, aufrichten 91, 257 A.7
Aufstieg 85, 89, 102, 195, II 21 A.66, 222, 225, 227, 232, 233, 235, 249, 287, 301 A.45, 360, 474, 507, 508, 509, 511, 512, 528, 569, 570, 577, 590, 610, 619, 641, 643, 651
Auge 254, II 244, 329, 438, 439, 540, 565
Augustin 213, 217, 218, 220, II 73 A.4, 125, 126, 127, 128 u. A.2, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 176, 194 A.32, 225, 271 u. A.102, 318, 442, 469, 500, 542, 571, 606, 627, 632 A.43, 635
Aurades 235
Aurentes II 526 A.22
Auserwählter (= höchster Gott) II 241
Auserwähltenbewußtsein 27, II 221
Ausläuterung, ausläutern 192, 199, 211, 237, 253, 255, 261, II 64, 132, 153, 156, 157, 235, 469, 477, 507, 547, 560, 569, 600, 619, 623
Ausleger 231
Auslegung 168, 169, 213
s.a. Deutung, Interpretation
Ausonius 145 u. A.7
außerchristlich II 223, 298
außermanichäisch II 507 A.97
Aussagen (Jesu) s. Worte
sich ausstrecken II 140 u.A.22, 141, 147, 327, 328, 420, 431,

432, 433
Austausch (von Schriften) 127, 178
Austrocknung 235
Auswahl II 114
s.a. Erwählung
Auswanderung, Auszug 106
ausziehen (entkleiden) II 547
τὸ αὐτεξούσιον II 337
Authentikos Logos (NH VI,3) II 232 u.A.5, 287 u.A.177
αὐτογενής II 82, 89, 98, 237, 242 u.A.49, 243, 245 u.A.73, 302, 354, 356, 399, 404 u.A.14, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411 u.A.34 u.37, 412, 413, 425
αὐτογενέτωρ II 82, 412, 413
αὐτογένητος II 305, 409
αὐτογένιος II 78, 242 A.49, 406
αὐτοπατωρ́ II 82, 142, 303
Awesta 7, 8, 10, 17
Awroman 63
Āz 205, II 68, 100, 615

Baalbek II 19, 234, 292
Babylon 30, II 493, 530, 535
Babylonien 4, 10, 12, 42, 44, 73, 156, 203, 205, 240 u.A.4, II 99, 100 A.144, 182, 342, 464, 465, 467, 486, 487, 493, 494, 497, 512, 513, 514, 516 u.A.143, 521
Bagdad II 196
Bagoas 64
Bahram I. 79
Balkan II 181 A.1, 188, 190
Balsamos, Balsames II 180
s.a. Barsimus
bān rabbā II 487
s.a. Großer Baumeister
βαπτισταί 32, 193
Baraies II 111
bar ʾanāš II 93
s.a. Menschensohn
Barbelo 131, 196, II 12, 19, 33, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 81, 84, 85, 86, 87, 224, 226, 234, 235, 281, 284, 285, 289, 293, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 308 u.A.82, 309, 329, 351, 352 u.A.45, 353, 363, 368, 369, 409, 410, 411, 427, 593 A.17
Barbelognostiker 131, 136, II 224, 293, 294 u.A.17, 345, 351
Bardesanes von Edessa 77, 202, 203 u.A.3, 204, 208, 210, 211, 212, 215, 230, 243 u.A.2, II 187, 216, 382, 392, 473, 477, 488, 503, 504, 505, 506, 516, 529, 533, 562 A.40
Bardesaniten 78, 203
Barsimus II 176, 177 u.A.60, 179, 180
s.a. Balsamos
Bartholomäus 112
2. Baruch 48
Basileios II 191, 192, 195
Basilides 75, 77, 132, II 96 u.A. 120, 136, 144, 213, 221, 222, 270, 630, 631
βάθος II 79, 174, 387
Bauern 61
Baum 83, 92 u. A.4 u.8, 100 A.3, 139, 144, 145, 165, 192, 198, 210, 214, 238, 239, 254, 255, 266, II 160, 226, 504, 537, 545 u.A.117, 547, 558, 575, 614, 616, 641
Großer Baumeister 240, 257, II 487, 604
s.a. bān rabbā
Bedeutungstrennung II 390 A.76
Befleckung, Beschmutzung 89, 124, 152, 198, II 94, 105, 106, 236, 508, 533, 545
befreien, Befreiung 64, 66, 72, 253, II 105, 106, 121, 126, 136, 138, 343, 397, 469, 474, 499, 502, 505, 511, 543, 547, 548 u. A.126, 565, 570, 589, 590, 599, 605, 607, 610, 622, 628, 649
s.a. Erlösung
Begattung II 261
Begierde 155, II 563, 566, 609, 613, 615, 619
Begrenztheit II 47, 285, 568, 599
begrenzte Zeit II 469, 470, 478
Begriffe 31, 38, 134, 241, 242, 246
Begrifflichkeit 8, 78, 79 u.A.1, 134, 178, 237, 241, II 553
Begriffsdefinitionen II 580
Begriffsverwirrung II 276
Behemoth 91
Behistun 7
Beichtspiegel 213 A.4, II 120 u. A.75, 515 A.138, 635
bekehren, Bekehrung 131, 139, 153, II 109, 114, 116, 120, 140, 271, 539 A.86
s.a. Buße
bekennen, Bekenntnis 114, 118, 259, II 534, 645
belehren, Belehrer, Belehrung 91, 94, 95, 97, 102, 104, 105, 125, 129, 132, 140, 192, 195, 199, 234, 235, 253, II 14, 50, 57, 94, 95, 106, 112, 132, 140, 206, 262, 295, 358, 360, 385 u. A.58, 428, 429, 430 A.86, 477, 501, 525, 536, 541, 544, 564, 602, 604, 608, 635, 647 A.24
s.a. Lehrer, Unterweiser
Beliar 48
Bemafest 224, 235, II 186, 530
Bemapsalmen 224 u.A.4, 226, 264 A.6, II 501 A.76, 610

Ben Azaj 82
Ben Zoma 82
Bereschit Rabba II 428
Bergpredigt 50, 56, II 199
berufen, Berufung 25, II 109, 110, 111, 112, 113, 124, 125, 152, 218 A.19, 500, 502, 602, 621
Berufene 110
s.a. Erwählte
Berufsbezeichnung II 240 A.30
Berufslosigkeit II 193
Beschneidung 95, 144 A.2, II 442, 443
Beschwörung 248
Besessenheit 28
Besiegelung II 643, 650
s.a. Siegel
Besitzverhältnisse 61
Besprechung II 159
Bestattung(sritual) 8, II 174
Besteuerung 62
Bet- und Beichtbuch (manich.) 217 u.A.4, II 172 u.A.37
s.a. Beichtspiegel
Beweger, Bewegung 138, 143, 199, II 35, 36, 37, 152, 388, 541, 556, 570, 580
bewegungsunfähig 199
Bibel 83, 87, 90, 92 A.8, 93, 100 A.4, 120, 124, 125, 153, 168, 169, 207, 210 A.1, 212, 213, 215, 217, 236 u.A.5, 253, II 450, 453, 505
Bibelkritiker II 220
Bibelüberlieferung II 232, 445 A.154
Bibelzitate II 225, 262, 433
biblisch II 97, 112 A.43, 130, 143, 200, 345, 348, 356, 357, 362, 377, 423, 424, 430 A.86, 438, 440 A.137, 453, 591, 624, 632, 649
Bild (Gottes) 93, 174, II 548, 549 A.134, 595, 608, 636, 643
s.a. Abbild
Bildband (Manis) II 463, 484
s.a. Ārdahang
Bildcharakter, Bildersprache 239, 250, 251, 252
Bilderstreit II 191, 195, 196
Bilderverehrer 234 A.9
Bildung(sgut) 220, II 4, 225, 254, 256, 258, 259, 262, 263, 264, 269, 271, 289, 414
Bileamsprüche II 166
bilingue II 374, 389
binitarisch II 316
Bischöfe II 459
Bitte(n) 257, 263, II 237, 238, 239, 245 A.74, 346 u.A.18, 352, 354, 364, 367, 569, 643
bitter II 377, 378, 438
Blasphemie 120, 196
s.a. Frevel
blind 86, 124, 140, II 64, 156, 425 u.A.60
Blut 58, 83 u.A.3, 139, 198, II 161, 162, 430, 510, 588, 606 A.47
bnaj qjāmā 257 A.7
Bodensatz II 574
Böhme, J. II 10
böse 10, 16, 17, 30, 35, 44, 46, 49, 51, 53, 72, 73, 98, 99, 100 u.A.3, 106, 110, 116, 129, 152, 153, 159, 161, 165, 169, 172, 173, 194, 195, 200, 205, 209, 211, 217, 219, 230, 236, 237, 238, 239, 245, 255, 265, 266, II 10, 14, 39, 40, 41, 43, 54, 55, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 108, 114, 116, 122, 125, 129, 130, 160, 173, 175, 194, 205, 226, 238, 247, 310, 348, 362, 425, 447, 468, 474, 476, 478, 506, 515, 527, 534, 538, 539, 544, 546, 547, 556, 557, 558 u.A.22, 559, 560, 561, 563, 566, 570, 571, 573, 575, 580, 581, 585, 589, 590, 591, 606, 612, 613, 614, 615, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 637
s.a. schlecht
Bogomilen 221, II 189
bohairisch II 387. 396
βῶλος s. Klumpen
Bote 156, 195, 197, 266, II 525, 599
Botschaft II 461, 526, 608, 637
Bräutigam 216
Brahmanismus II 516 A.143
Brandopfer 104
Brautgemach (Sakrament) II 216, 448
Brief(e) 58, 59, 209, II 269, 270, 650
Briefe (Manis) 184, 186, 187, 204 A.5, 217 A.1, 226 A.6, 243, II 110, 111, 473, 480, 484 u.A.8, 500, 589
Brot 214, II 145, 148, 524
Brot des Lebens 216
Brotbrechen 259, II 420, 421
Bruder 215, II 322, 323, 449
Herrenbruder 112, 113
heilige Bücher 207, II 460
s.a. heilige Schriften
Bücher (Manis) II 610
Buch der Giganten s. Gigantenbuch
Buch des Lebens II 384 u.A.55, 385
Buch der Mysterien s. Mysterien
Buchausstattung 241 A.5
Buchstaben II 256, 257, 258
Buddha 159, 160, 207, II 172,

463, 483, 517, 525, 526 u.A.22
Buddhismus 216, 218, II 5, 101, 102, 217, 464, 480, 516 u.A.143, 517 u.A.143 u.144, 518 u.A.146, 553, 554, 567, 587, 610
alter Bund 65
Bundesbrüder 21
Buße 17 A.4, 50, 85 A.9, 87, 109, 120, 124, 151, II 88, 90, 92, 205, 219
s.a. μετάνοια
βυθός II 50, 53, 77, 79, 140, 316, 334
Byzantion II 181
Byzanz 62, 69, 79, II 181, 182, 183, 185 u.A.7, 186, 188, 189, 191, 192, 195, 196, 197, 230, 522

de caelo II 286
Calvin, J. II 126
Cassius Dio II 493
causa efficiens II 8
Celsus s. Kelsos
Ceres II 481
Chagīgah 81, 82
chaldäisch, Chaldäertum II 424 A.54, 535, 555 A.10
Chaos 86 A.3, 90, 120, 122, 130, 132, 133 u.A.2, 137, 138, II 37, 46, 63, 260, 426
χαρακτῆρες 260
χάρις 264 A.8, II 53, 79, 149, 313
χειροτονία 242
Cherubin 133, II 7
China 70, 78, 188, 216, 218, 228, 240 A.4, 250 u.A.1, II 72 u.A.4, 101, 161, 175, 176, 177 A.62, 523, 588, 606, 609 u.A.58
choisch II 61, 301, 428, 429, 594
s.a. irdisch
Chotscho 216 A.3
Chradĕšahryazd II 471, 472, 515, 516, 605, 606
χρηστός, χρηστότης II 173, 174, 320 A.27, 377
χρῖσμα II 388, 389
Christen(tum), christlich 12, 31, 32, 41, 45, 50, 51, 52, 53. 55, 56, 57, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 95, 97, 100, 106, 114, 121, 123, 125, 130, 133, 136, 138, 143, 154, 160, 170, 178, 193 A.3, 200 , 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 217, 218 u.A.2, 219, 220, 223, 225, 226, 229, 235, 236 u.A. 5, 243, 245, 253, 256 u.A.8, 258, 259, 260, 261 u.A.1, 262, 263, 264, 265, 266, II 4, 5, 6, 9, 13, 14, 18, 19, 26, 27, 38, 42, 45, 54, 71, 72, 74, 90, 93, 96, 102, 123, 126, 131, 132, 135, 138, 139, 142, 157, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 193, 196, 199, 204, 216, 217 u.A.16, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 255, 272 u.A.103, 276, 285, 291 u.A.5 u.8, 292, 294, 295, 304, 306, 307, 309, 311, 313 u.A.6, 314, 316, 317, 318, 331, 335, 338, 340, 343, 363, 389, 412, 414, 422, 432 A.95, 440 A.137, 450, 457, 458, 464, 466, 468, 471, 473, 474, 475, 477 A.58, 478, 479, 480, 481, 483, 496, 497, 503, 504, 505, 506, 509, 514, 518, 524, 527, 528, 531, 533, 536, 537, 538, 539, 552, 553, 558 u.A.22, 560, 577, 581, 582, 583, 587, 589, 590, 591, 592, 593, 599, 602, 606, 607, 608, 611, 613, 618, 629, 644 u.A.7, 646, 649, 652
christianisiert II 96, 183, 222, 223, 224, 295 u.A.21, 304, 309, 363, 420, 586
s.a. verchristlicht
Christologie 24, 54, 107, II 141, 222, 363, 474, 481, 504, 516 A. 142, 527, 554, 588 A.5, 604
χριστός II 388, 420
christozentrisch 53, II 596
Christus 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 40, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 64, 65, 66, 99 A.7, 106, 123, 126, 130, 151, 203, 204, 208, 209, 210, 212, 214, 218 A.1, 219, 255, 257 u.A.5, 260, 262, 263, 264, 265, II 4, 7, 60, 68, 82, 90 u.A.79, 97, 109, 114, 133 A.31, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 153, 161, 162, 172, 184, 185 A.7, 186, 191, 196 u.A. 39, 200 A.8, 204, 207, 217, 222, 223, 224, 234, 285, 293, 295, 301, 305, 306, 327, 338, 339, 340, 346, 347 u.A.24, 354, 355, 356, 357, 361, 363, 364, 365, 367, 368, 376, 388, 405, 406 A. 21, 409, 410, 411, 412, 413, 420, 431, 432, 476, 477, 498, 529 A.41, 531, 536, 537, 542, 543, 544, 546, 548 A.126, 551, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 601, 602, 604 u.A.41, 606, 607, 608, 609, 618, 627, 628, 631, 633
ἐν Χριστῷ 65
s.a. Jesus Christus
großer Christus II 89, 90, 302, 303, 304, 340, 352 A.45, 363, 364, 409
Christusmysterium 34
Chroniken II 191
Chrysipp II 566, 572, 579 A.106
chšathra 8 A.5, 17
chthonisch(e Gottheiten) 12

Chuzistan II 73
chwarnah, x^{v}arnah 10, 161
Cicero II 200, 272
civitas dei II 128 u.A.2, 129, 130, 176, 225, 469
Clemens Alexandrinus II 85, 213, 232, 275 A.113, 338, 626
s.a. Excerpta ex Theodoto
Clemens Romanus 146 u.A.5
Codex Askewianus 69 u.A.1, II 253
Codex (= Papyrus) Berolinensis gnosticus 37 A.3, 69 A.3, 70 u.A.4, 137 A.1, 150 A.9, 162 A.2, II 341, 360 A.76, 393, 404 A.14, 410, 544
Codex Brucianus 69 u.A.1, 150, II 11, 70, 73, 137, 142, 173, 253, 355
coincidentia oppositorum II 10
complexio oppositorum II 77, 81, 151, 310
confessiones (von Augustin) II 635
credo ut intellegam II 194 A.32, 271 u.A.102, 318

Dämonen 27, 33, 35, 50 u.A.3, 54, 97 A.6, 99, 128, 153, 192, 229, 248, II 43, 55, 56, 64, 67, 78, 100 A.145, 145, 176, 507, 604, 617, 634, 636
Dämonengebilde, -gesicht 247, II 356
Dämonologie 22, II 44
daēna II 472
δαίμων ἀγαθός 264
Damaskus(erlebnis) II 502, 595
Daniel 19, 56, II 131, 347
Daphne II 270
Dareios I. 4, 7, 21
Dasein 38, 75, 97, 237, II 199
δασύ II 258 A.28
Dattelpalme 146
David 153 A.5, II 292
Davithe II 133, 411
Defekt s. Mangel
δείνωσις II 206
Dekaden II 264
Delphi II 555
Demeter 12
Demiurg 110, 194, 197, 199, II 36, 37, 46, 66, 69, 89, 95, 101, 141, 142, 150, 173, 282, 302, 315, 477, 539 u.A.86, 584, 585, 599, 606, 618, 619, 625 u.A.27, 630, 636
Demokrit II 600
demütig, Demut 25, 56, 262, II 191, 206, 207, 439
demütigen, Demütigung 214, II 546, 548, 615
Denken, Denkformen 6, 8f. A.5, 11, 12, 39, 40, 71, 74, 75, 76, 79 A.1, 80, 81, 136, 178, 200, 205, 229, 237, 241, 242, 244, 249, 251, 262, II 3, 10, 12, 16, 24, 38, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 54, 60, 61, 67, 76, 103, 119, 122, 125, 127, 136, 137, 188, 197, 214, 218 A.19, 224, 230, 252, 255, 279, 281, 282, 283, 291, 295, 296, 299, 307, 310, 311, 312, 313, 317, 321, 325, 326, 342, 344, 350, 377, 391, 393, 402, 413, 464, 465, 466, 470, 472, 473, 481, 495, 497, 504, 527, 528, 533, 534, 537, 548, 551, 552, 554, 558, 563, 564 A.46, 570, 579, 584, 586, 593, 615, 618, 621, 624, 626, 628, 644
Denken der Norea (NH IX,2) II 423
Denkrationalisierung 171, 201, II 255, 463, 495, 552
Derdekeas II 63, 64, 425, 508
derdeqjā (dardqā) II 425, 508
descensus II 508, 509
s.a. Abstieg
Determination II 45, 123
Determinismus II 7, 570
Deukalion II 262
deus otiosus 10, II 80, 104
Deuterojesaja 154, II 467
Deuteropaulinen 75, II 114, 311, 338, 562, 596, 601, 621
Deutung 133, 141, 146, 152 A.3, 191, 193, 213, II 429, 576, 577, 618, 629, 638, 644, 650
Devolution II 538
δεξιά s. die Rechte
διάβολος 50, 163, 173 A.1, II 647
s.a. Teufel
Diadochen 60, 62, II 186
Diagramm (ophit.) 92
Dialog 74, 167 A.3, 169, 234, 235, II 229, 510
Dialog des Heilands (NH III,5) II 360 u.A.79
Diana II 481
Diaspora 16, 29, 74, 80
Diatessaron 212, 213, 261 A.3
διαθέσεις II 317, 322, 323, 324
Diatribe 235, II 272 u.A.103
Dichter II 10, 259, 648
Diebstahl II 613
Diener s. Knecht
Diener (der Leuchter) II 91 A. 83, 352, 367, 368, 369, 599
digressio II 204
δίκαιος, δικαιοσυνη 20, 26, 51, 66, 104, 113, 114, II 283 A.151, 574
δικαιόω II 109
τὸ δικανικὸν γένος II 200

δίκη 17, II 45
Diognetbrief II 477, 599, 609
Dion von Prusa 235, II 271
Dionysios von Alexandria II 335
Dionysios Thrax II 257
Dionysos 16
διορισμός II 149, 150
διορίζω II 149
Diotima 13
Diphthong II 257, 258
Distichen II 648
Ditheismus II 468
Diversität II 36
doctrina patrum 219
Dogma, Dogmatik 8, 53, 170, 187, 206, 220, 236, 245, II 186, 188, 231, 526
Dogmengeschichte 178, 219, 220, 229 A.9, II 457, 496, 623
Doketen (Sekte) II 214
Doketismus 207, 208, II 96, 136, 144, 222, 359, 503, 504, 527, 648
Domedon 85, II 91, 237
Domiel 84
Donner (Schrift NH VI,2) II 52, 81 u.A.32, 87, 309 u.A.88, 335 u. A.104, 438 (βροντή), 439 A.130
Doppeldeutigkeit 142, 231, II 78, 138, 163 A.84, 167 A.21, 176, 383, 385, 451
Doppelgeschlechtlichkeit 110, II 309
s.a. androgyn, mannweiblich
Doppelheit II 501, 502, 575
Doppellaute II 258
Doppelmensch 91
dorisch II 425
Dornbusch 93, 139
Dositheos s. Stelen des Seth
δοῦλος s. Knecht
Doxa (Meinung) 14, II 36 (Herrlichkeit) 24, 29, 54, 96, 161, II 31, 132, 165 A.8, 172, 254 A.11, 324, 330 A.75, 331 u. A.80, 417
s.a. Herrlichkeit, Lobpreis
Doxographie II 274 u.A.112, 568 A.66
δοξοκράτωρ II 352, 416, 425, 479, 534
Doxologie 223, 227, II 75, 208, 242, 645, 647 A.24, 652
Doxomedon 85, II 91, 237, 352 A.45, 367, 369, 425
Drache(ngesicht) 128, 155, 168, 247, II 67, 509, 617
Drachenhöhle 155
Drachentöter II 173
drei 149, 204, 238, 257, 261, 264, 265, II 51, 233, 234, 289, 290, 296, 303, 305 u.A.61, 308, 347 u.A.20, 352, 368, 369, 511, 531, 547, 576, 578, 600 A.30, 619 A.16, 636, 646, 647 u.A.22, 652
Dreieinigkeit II 332
Dreifachheit 237, II 51, 246, 284, 285, 290, 296, 299, 305
dreifach-männlich II 239, 243, 245, 290, 296, 304, 305 u.A.61. 346 u.A.20, 347 u.A.20, 352 u. A.45, 353, 354, 356, 363, 364, 367, 368, 369
s.a. τρισάρσης
Dreifaltigkeit II 51, 52, 85, 237, 284, 285 A.160, 291, 299, 352
Dreiheit 147, 240, II 18, 24, 81, 85 A.46, 86, 226, 234, 237, 263, 284, 285 A.160, 290, 291, 293, 300, 303, 313, 314, 346, 352, 353, 368, 475
s.a. Trias
dreihundertfünfundsechzig 94, II 268
dreimal 161 u.A.3, 241, II 348, 646 A.15
Dreiteilung 131, 170
dreizehn 158, II 17, 350, 369
Drei-Zeiten-Formel 198, II 468, 514, 557, 558
drug 8 A.5, 17, 22, 46
Dual II 233, 234, 289
Dualismus 8, 9, 15, 17, 19, 22, 26, 31, 35, 44, 47, 55, 73, 77, 80, 81, 92 A.8, 96, 100,110, 124, 162, 165, 174, 192, 193, 210, 211, 212, 221, 238, 240, 265, 266, II 9, 16, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 44, 45, 50, 54, 57, 60, 68, 73, 96, 104, 113, 123, 124, 128, 150, 161, 163, 195, 275, 276, 282, 286, 288, 402, 468, 476, 477, 481, 504, 527, 536, 537, 539, 557, 558, 562, 565, 566, 575, 582, 591 u.A.12, 610, 618, 625, 626, 629, 631, 634, 635, 636 A.60
Dualität II 28
Dublin 182 A.1
der Dumme s. Saklas
Dura II 494
durchbohren II 648
Dyas II 17, 34, 35, 50, 51, 85, 263, 264, 284, 285, 299, 347, 352, 368
δυὰς ἀόριστος II 35, 37, 41, 43, 46, 286
δύναμις 42, II 37, 49, 279 A. 126, 541, 576 u.A.89, 577, 578, 579

Ebenbild, Ebenbildlichkeit II 69, 93, 109, 112, 205, 297 A.23, 533, 549 u.A.134, 595, 620
ebenbürtig II 445
Ebioniten 107, 109, 110, 111

Echamoth II 427
Echmoth II 427, 435
Eddington II 254
Eden 90, 92
Edessa 203 u.A.3, 204, II 100 A.144, 105, 111, 435, 440 u.A. 137, 447, 465, 487, 488
Edokla II 348 A.28, 354, 370
ἐγώ εἰμι ὁ ὤν II 319
Ehe II 27, 120, 632
s.a. Brautgemach
εἶ ὃ εἶ, εἶ ὃς εἶ II 93, 319
εἶ ἀεὶ ὂν εἶ II 406
Eid 264 A.5
s.a. schwören
εἶδωλον 14
εἶδος II 560
Eifer II 56
εἰκών 26, II 643
εἵλεσθυια 142
Einblasen (des heiligen Geistes) 207, II 528
Eingeborener II 174
Eingeweihter 13, 15
Einheit, Einssein 84, 106, 110, 142, II 36, 40, 41, 51, 60, 78, 85 u.A.46, 86, 102, 112, 132, 139, 140, 149, 150, 247, 291, 296, 299 A.33, 300, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 337, 388 u. A.67, 447, 462, 481, 502, 546, 572, 576, 580, 601, 606, 615, 620, 622, 637
einheitlich II 144 u.A.32, 146, 150
einhundertdreißig 97, II 17, 369
Einigkeit 214
einkerkern 77
s.a. Gefängnis
Einleitung (eines Briefes) II 269
eins, Eins 240, 265, 266, II 29, 30, 34, 36, 37, 51, 79, 85 A.51, 86, 233, 243, 244, 263, 278, 279 u.A.126 u.128, 280, 281, 284, 286, 289, 299, 314, 330, 333, 334, 335, 336, 347, 352, 501, 529, 613, 634, 646, 647 u.A.22, 652
s.a. ἕν , Monas
Einsamkeit (Gottes) II 299, 303
Einsammlung 55, II 138, 151, 511 A.120, 641, 650
Einsicht 22, 95, II 42, 54, 67, 330, 563, 615, 621
Einstein, A. II 8
einstimmig 118
einzelne s. μοναχός
der einzige II 319, 448
Einziggeborener II 311, 322, 323, 409
εἰρήνη 242
s.a. Friedensgruß
ἐκκλησία 26, 245, II 338, 340, 461, 528, 533, 641, 643, 647
s.a. Kirche (christl., manich.)
Ekklesiologie 200, II 219
Eklektizismus II 38, 42, 274
ἐκλεκτοί s. Electi
Ekliptik II 139
ἐκπύρωσις 45, 237, II 38, 512, 561
s.a. Weltbrand
Ekstase 16, 33, 44, 55, 72, II 192, 195, 398
-el II 98, 99
Electi 184, 217, 235, 257, 258, 259, 260, 261, 262, II 22 u.A.74, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 157, 158, 159, 160, 217, 218, 459, 517, 524, 567, 570, 574, 575, 611, 632, 635, 650
ἐλεημοσύνη 258 A.4 u.5, 259
Eleleth II 411
Elementarschule II 256, 258, 268, 271
Elemente (allg. u. Lichtelemente) 195, 206, 211, 227, 240, 255, II 107, 112, 121, 138, 151, 153, 154 A.46, 155, 161, 475, 476 u. A.54, 505, 507, 509, 511 u.A. 120 u. 121, 513 A.128, 547, 561, 562, 578, 579, 581 A.117, 583, 598, 599 u.A.28, 600, 602, 606, 607, 610, 616, 617, 618, 619, 621, 630, 635, 636
s.a. στοιχεῖα
Elementenlehre 73
Elementenverehrung II 498
ἔλεος II 248
Elephantine 7, 63
Eleusinische Mysterien 13, 14
ἐλευθερία, ἐλεύθερος 29 A.8, 60, 61, 62, 65, 66
ἐλευθερόω 66
s.a. Befreiung, Erlösung
elf, Elfheit 240, II 17, 263, 353
Eli (ΗΛΙ) II 296, 353
Elia 156
Elkesai II 162, 498 u.A.63, 501 A.75, 504 A.88, 518, 529, 588, 604 A.41, 607 A.48
Elkesaiten 32, 33, II 215 A.5, 216, 471, 473, 479, 498, 499, 501, 502, 503 u.A.85, 504, 516, 517, 518, 529, 551, 588
Ellipse II 408, 412, 445
Eloaios II 56
Elohim 100
ἐλπίς II 390 A.74
Elysium 13
Emanation 35, 38, 77, 192, 200, II 49, 50, 60, 74, 80, 82, 86, 161, 224, 279, 281 u.A.139, 300, 304, 305, 326, 330, 332, 333, 334, 337, 346, 353, 354, 364, 374, 387, 471, 477, 531,

538, 563, 637
Emanzipation 218 A.2, 265 A.2
'emmā dḥajjē s. Mutter des Lebens
ЄMMAXA CHΘ II 239 u.A.23
ἐμπαίζω II 648 A.31
Empedokles II 475, 567
ἐμφυσάω 208 A.1
emporführen 35, 121, 192, 256
ἐν II 379
Ende, Endzeit 20, 22 A.3, 23, 27, 28, 35, 43, 45, 49, 52, 72, 77, 95, 100, 119 A.1, 120, 121, 125, 126, 127 A.2, 130, 132, 135, 136, 140, 145, 154, 156, 157, 159, 165, 174 A.1, 195, 199, 249, 253, II 183, 184, 388, 468, 469, 472, 477, 481, 531, 540, 561, 580, 585, 591, 605, 623, 632, 634
Endgericht II 571
s.a. Gericht
Endkampf 160
Endlosigkeit 134, II 319, 322
Endvollendung s. Vollendung
Endzustand 138
ἐνέργεια 219, II 51, 280
ἐνεργέω II 281
ἔγγαμος II 647
Engel 11 A.2, 20, 22, 28, 46, 48, 51, 65, 74, 80, 84 u.A.6, 87, 88, 89, 93, 94, 96 u.A.7, 97 u.A. 6, 99, 120, 121, 123, 140, 146, 152, 157, 158, 167, 171, 172, 231, 241, II 56, 61, 87, 97, 98 u.A.133, 99, 116, 117, 128, 132, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177 u.A.62, 178, 179, 180, 184, 226, 256, 257, 265, 266, 267, 268, 330 A.75, 331, 347, 369, 370, 397, 416, 425, 430, 563, 578, 626, 632, 634, 647
s.a. ἄγγελος
Engelfürst 86, 96
Engelkirche 99 A.7, 132, 139, II 7, 219, 339, 424
Enkomien II 200, 270
Enkratie, ἐγκράτεια, ἐγκρατής II 25, 26, 27, 29, 53, 158, 504, 569, 627, 647
s.a. Askese, Enthaltsamkeit
Enkratiten (Sekte) II 214
ἔννοια 165, 170, 171, II 49, 51, 53, 61, 67, 79, 82, 85, 268, 279 A.126, 285 A.160, 296, 300, 306, 313, 511, 541, 562, 607
Enos II 114
Enosapokalypse II 500
Entartung 204 A.5, 244
Entchristianisierung II 223, 224 A.43, 586
Enthaltsamkeit II 158, 647
s.a. Askese, Enkratie
Enthellenisierung II 464
Enthüllung 36
ἐνθύμησις 205, 229, 241 A.5, 248, II 49, 67, 140, 279 A.126, 427, 511, 541, 562, 566, 581 u. A.116
Entmachtung 145
Entrückung 19, 82, 88, 98, 99, 144, 155, 157, II 50, 130, 195 A.35, 225, 337, 500
Entscheidung 8, 28, II 287, 337
Entsendung II 353, 354
Entstehung, Werden 17 A.4, 55, 120, 139, 151, 152 A.3, 155
Entweichungen 238
Entychiten (Sekte) II 214
ЄOOY s. δόξα (Herrlichkeit)
ἐπαρυστρίς 232
s.a. lihme
ἐπ' ἐκεῖνα II 16, 79, 278
ἐπεκτείνομαι II 140 u.A.22, 420, 432 A.91
Ephesech s. Esephech
Epheserbrief 23 A.2, 26, II 338, 339, 562 A.38
Ephesus 142
Ephräm Syrus 204, 212 A.1, 220, 261 A.3, II 187, 190, 191, 503, 533 u. A.60, 628
ἐπιγένιος II 78
τὸ ἐπιδεικτικὸν γένος II 200, 208
ἐπίκλησις II 361
ἐπίλογος II 202, 208
Epimachos 59
ἐπίνοια 95, 100 A.3, 165 u. A.2, 170, 171, 199, II 31, 174, 226, 306, 310
Epiphanie s. Erscheinung
Epiphanius 146 u.A.2, 218, 220, II 356, 643, 568 A.66
ἐπιστήμη 14, II 36, 577
ἐπιστροφή II 45
ἐπιθυμητικόν II 566
ἐπιθυμία II 267
ἐπουράνιος II 594
Erbarmen II 109, 110, 112, 117, 140, 158, 248, 432, 502, 641
erbaulich, Erbauung 187, 223, II 414, 415, 485, 614
Erbe, Erbrecht 60, 61, 64, 65, 66, 165
Erbsünde II 126
ἔρχομαι εἰς μέσον II 246 A.88, 418, 435
Erdbeben 242, II 547 u.A.123
Erde 21, 22, 27, 44, 73, 81, 83 A.3, 85, 98, 99, 100, 120, 123, 131, 139, 140, 150, 165, 192, 198, 199, II 16, 64, 154 u.A.48, 155, 156, 162, 168, 184, 191, 205, 218, 234, 238, 261, 338, 340, 348, 349, 356, 357, 367, 429, 430 u.A.88, 465, 467, 476,

501, 502, 508 A.104, 510, 511 A.121, 525, 526 u.A.22, 547, 548, 549 A.134, 570, 583, 588, 590, 593, 594, 596, 599, 604 A. 41, 619, 620, 626, 641
Erfahrung 66, II 327, 559, 564 A.46
Erfüllung II 550, 596
Erhabenheit 54, 84
Erhebung 94, 95
Erhöhung 45, 51f.,88, 120, II 124, 543
Erkennen, Erkenntnis 14, 19, 20, 23, 24, 26, 27 A.7, 29, 30, 32, 34, 38, 39, 43, 44, 49, 54, 55, 75, 92 A.4 u.8, 96, 100 A.3, 125, 139, 140, 166, 167, 171, 191, 201, 207, 249, II 58, 60, 74, 103, 105, 115, 116, 146, 147, 151, 152, 153, 156, 158, 162, 191, 194, 226, 230, 233, 267, 275, 278, 287, 317, 318, 321, 324, 325, 326, 327, 328 A.67, 330, 331, 332, 343, 388 A.66, 389, 436, 443, 445, 451, 533, 535, 536, 537, 538 u.A.85, 539, 541, 545 A.117, 546, 549, 552, 556 u.A.13, 557, 573, 575, 601, 607, 608, 620, 627, 628, 629
Erkenntnistheorie II 36, 275, 276
Erleuchter, Erleuchtung 27, 107, 120, 155, 161, 167, 198, 231, II 328, 580, 608, 623
s.a. Phoster
Erlöser 10, 35, 45 A.1, 48, 51, 53, 107, 156, 157 u.A.2, 158, 193, II 14, 48, 96, 106, 133 A.31, 136, 137, 142, 173, 177, 222, 297 A.23, 359, 389, 432, 477, 481, 508, 517, 530, 582, 593, 596, 597, 607, 608, 611, 626, 630, 635, 651
erlöster Erlöser II 477, 626
Erlöste II 388 A.67, 502, 572
Erlösung 8, 26, 27, 43, 44, 46, 47, 51, 54, 55, 72, 100, 116, 117, 130, 140, 154, 166, 170, 192, 198, 211, 255, 259, II 9, 26, 42, 54, 55, 60, 72, 74, 87, 88, 103, 107, 110, 112, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 138, 141, 142, 143, 155, 161, 162, 185, 238, 249, 252, 327, 345, 349, 356, 358, 367, 389, 390, 421, 425, 459, 465, 477, 481, 502, 508, 513 A.128, 518, 531, 536, 552, 563, 565, 567, 569 A.68, 570, 572, 579, 582, 583, 584, 587, 591, 592, 596, 603, 605 u.A.44, 614, 622, 626, 628, 629, 633, 634, 650
s.a. Befreiung
Erlösung (= Absolution) II 216
Erlösungserlebnis, -gespräch 55, 260, II 633
Erlösungsmaschinerie II 18, 604
Erlösungsmysterium 15, II 633
Erneuerer (der Kirche) 208
Eros 30, 73, 116, 118 A.1, 122, 124, 126, 133 u.A.2, 137, 139, 198, II 30, 97, 195, 261
Erotapokriseis II 230
erretten s. retten
Ersatzgröße II 535
erschaffen, Erschaffung 72, 81, 83, 90, 91, 93, 94, 124, 125, 130, 131, 132, 140, 143, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 192, 194, 198, 211, 236, 253, II 38, 91, 94, 111, 114, 115, 121, 132, 237, 240, 265, 282, 322, 346, 348, 349, 354, 367, 368, 405, 474, 505, 546, 547 A.125, 564 A.44, 565, 572, 573 A.85, 582, 590, 597, 599, 604, 608, 609, 610, 614, 618, 620, 625, 631, 632, 636
Erscheinung (Jesu) 105, 108, 109, 207, 208, II 528
(des Phoster) 154 A.4, 157
(des Mithra) 161
Erstgeborene(r) 99 A.7, 139, 214, II 14, 109, 167, 223, 305, 311, 322, 409, 424
Erwachen 95, II 380, 509
Erwählte s. Electi
Erwählung 25, 53, II 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 124, 125, 126, 297 A.23, 339, 448, 502, 527, 565, 570, 571, 647 A. 24
Erwählungsbewußtsein 25
Erwecker II 564, 604
Erweckung 79, 95, 144, 192, 199, 253, II 94, 110, 141, 429, 477, 541, 593, 596, 630, 632 A.43
Erzengel 88, 89, 96 A.7, II 168, 172, 178, 292 A.11
erzeugen 126 A.1, 142, 144, 150, 155, 156, 165, II 439 A.135
Erziehung 17, 157, II 256, 259, 482
Esau II 110, 165, 166, 167, 169
Eschatologie 6, 29, 30, 34, 47, 48, 51, 52, 53, 56, 106, 123, 125, 127 A.2, 147, 160, 165, 170, 199, 211, 237, II 64, 172, 183, 191, 240, 338, 447, 448, 471, 478, 485, 508, 514, 532 A.55, 582, 594, 596, 614, 628
Eschaton 6, 27, 47, II 623, 634
Esephech II 245, 304, 352 u.A.45, 353, 367, 368, 369, 416
Esra 11
4. Esra 24, 48, 51, 52, 53, II 166
Essener 20 A.2, 32
Estrangelo II 486
Ethik 7, 8, 11, 17, 19, 20, 21, 23, 41 A.2, 43, 47, 72, 100, 193, II

4, 9, 20, 23, 25, 275 A.113, 276, 277 A.121, 282, 317, 402, 478, 510, 556, 560, 566, 567, 606, 621
s.a. Nikomachische Ethik
ἔθνη II 503
Euagrius Ponticus II 191, 194 u. A.31
Eucharistie 33, 217, II 206f., 207, 216, 217, 306 u.A.68, 420, 421, 433, 652
εὐχαριστεύω 259
εὐχή 259 A.1
Eudaimonia 242 u.A.1, 264 u. A. 1 u.6, 265, II 531, 576, 577, 578, 579, 580, 584
Eudoxos von Knidos 8
Eugnostosbrief (von NH) 76 A.1, 84 A.4, 85 u.A.7, 130 A.3, II 15, 16, 47, 49, 53, 80 A.24, 82, 195, 224, 225, 264, 267 A.77, 279, 282, 303, 334, 441 A.140, 540, 541, 562 A.40
Euodius von Uzalla II 73 A.4
Euphrat(gebiet) 155, II 619 A.15
Europa II 181, 190
Euseb von Caesarea 107, 113 A.6, II 185, 275 A.113
εὐσέβεια 264 A.3
Eustathios von Sebaste II 194
Eutyches 220
Eva 76, 83, 91, 94, 95, 96, 97, 100, 123, 125, 128, 129, 134, 141, 142, 144, 149, 151 u.A.2, 161, 196, 199, II 28, 31, 32, 33, 91, 95, 132, 226, 260 u.A.36, 270, 298 A.29, 345, 384, 422 A.37, 428, 429, 525, 537, 541, 543, 544, 545 u.A.117, 546, 547 u.A.125, 548
Evangelien 23, 27, 52, 53, 55, 111, 212, 226, 236, II 443, 447, 648
s.a. Diatessaron
Evangelium 25, 50, 77, 209, 212, II 57 A.7, 58, 108, 186, 224, 341, 342, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 389, 390, 499, 626
Lebendiges Evangelium (Manis) 185 u.A.1, 186, 187, 217 u.A.5, 222, 223, 224, 226, 227, 230, 250, II 110, 111, 128 u.A.2, 460, 473, 480, 484, 492, 493 A. 47, 500
Evangelium der Maria 76, II 341 u.A.6, 360 u.A.76
Evangelium veritatis 37 u.A.5, 38, 76, 178, 214 A.2, II 57, 68, 96, 136 u.A.4, 193, 222, 295 A.20, 307, 341, 358, 360, 361, 373, 375, 379, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 418, 435, 535, 536, 537, 538, 539, 593 A.17
Evolution II 80, 82, 237, 279, 281, 285 A.160, 367
Ewige, Ewigkeit 45, 81, 116 u.A.4, 117, 165, 166, 167, II 85, 86, 142, 241, 246, 247, 248, 280, 284, 287, 297, 299, 300, 305, 311, 326, 335, 336, 339, 410, 411, 469, 543, 559, 571, 583, 591, 623, 644
Excerpta ex Theodoto 54f., 72 u. A.1, II 53 A.92, 137, 343, 465, 510
Exegese 133, II 262, 595
s.a. Deutung, Interpretation
Exegese über die Seele (NH II,6) II 224, 232 u.A.5, 258, 259 u.A.33, 262, 287 u.A.176, 622
existent, Existenz, Existentialität 38, 104, 137, II 83, 284, 297, 300, 327, 334, 335, 343, 575, 608, 622, 629
s.a. ὕπαρξις
Exkurs II 204, 206
Exodus II 542
Ἐξομολόγησις II 521
exordium II 202, 205, 206, 207
ἐξουσία(ι) 120, 124, 143, 264, II 220 u.A.30, 533, 566
εὐδοκία II 267 A.77
-εύς (Deklination) II 649 A.37
Ezechiel 88
Eznik von Kolb II 623, 630

Fachwissenschaften II 263, 264, 271
Fahrzeug (ΜΑΝΤΕΛΟ, ἅρμα) 230, II 489
(ΜΑΝΧΙΟΡΕ) II 600 A.30, 619 A.16, 636
Fajum 179, 228, II 415
Fall 85, 96 A.7, 97 A.6, 130, 149, 153, 161, 167, 171, 172, 196, 199, 201, II 54, 72, 87, 225, 226, 252, 262, 287, 337, 348, 349, 382, 427, 432, 505 u.A.90, 536, 632
Familie 58, 59, 60, 62
Familie der Könige 62, 63, II 185
farrahān II 169, 171, 172
Fasten 203, 213, 218, 259, 260, 261 u.A.1, II 119, 120, 157, 158 A.61, 206, 217, 505, 534, 535, 573
Fatimiden II 197
Fatum 203, 211, II 123
s.a. Schicksal
Fauna II 620
Faustus von Mileve 210, 218, II 542, 610
Fehlerfreiheit II 325, 326
Fehlgeburten 198
Feigenbaum 92 A.4
Fels (der Wahrheit) 99
Felsen (Geburt des Gottes aus dem

Felsen) 155, 156
Ferne (Gottes) 55, 72, 74, II 43, 45, 47, 51, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 91, 195, 277, 281, 297, 299, 305, 344, 625, 636
Fesselung 55, 125, 144, 165, 172, 192, 197, 211, 233
Feste, festes Land 93
festigen, feststehen II 385 u.A. 57, 436, 571
das Feuchte II 154 u.A.46, 155, 267 u.A.79, 511 A.121
Feuer (allg.) 147, 239, 254, II 286, 511 A.121, 530, 547, 561, 585, 600
(gut) 255, II 475, 476, 547, 584, 598, 616, 619
(manich. finsteres) 246, 247, 250, II 67, 476, 616, 617, 619
(Vernichtung durch Feuer) 98 u.A.6, 99, 149, 150 A.1, 151, 153, II 130, 131
(Vernichtung durch Feuer, eschatologisch) II 478, 539 u.A.87, 540, 561, 633
s.a. Weltbrand
Feuertaufe 147
Fihrist 238, II 497, 525 A.21, 544, 548 A.126
Finsternis 22, 26, 31, 35, 36, 49, 77, 90, 92, 124, 125, 130, 134, 137, 139, 168, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 211, 214, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 245, 246 u.A.2, 247 u.A.1, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 257, 265, 266, II 9, 30, 31, 41, 46, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 83, 88, 89, 94, 96, 97 A.122, 100, 103, 104, 108, 112, 113, 121, 123, 128, 147, 155, 156, 261, 287, 310, 382, 469, 474, 475, 476, 478, 499, 507, 508 u.A.103, 515, 534, 540, 547 u.A.124, 557, 558, 562, 565, 566, 571, 582, 583, 585, 590, 591, 592, 598, 599, 600, 607, 610, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 625, 633, 635, 636, 649
Fischgestalt 247, II 67, 617
Fixsternhimmel 44, 73, 131 A.11, II 286, 619
Fleisch 58, 117, 118, 165, 170, 208, 219, II 161, 162, 171, 234, 287, 292, 510, 547, 563, 575, 588, 606 A.47, 621, 641
Fleischwerdung (des Wortes) 219
Flicken 210, II 504
Flora II 155, 620
s.a. Vegetation, s.a. Pflanzenwelt
Florilegium II 359
formen II 147, 297, 320
Formgeschichte 102, II 219
das Formlose II 139, 140
Fortpflanzung II 53, 598, 620, 627
französisch II 401 A.8
fraša 22, 22f. A.7
fraša-karti 49, s. frašegird
frašegird 237, II 472, 478, 560
s.a. ἐκπύρωσις, Weltbrand
Frauen 58 A.1, 97, 213, II 27, 28, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 52, 68, 95 A.112, 118, 132, 308, 309, 310 A.89, 405, 428, 429, 430 A. 86, 439, 451, 544, 545, 546, 548, 568, 595
Frēdōn II 171, 173, 175, 177
frei 13, 60, 64
Freiheit 29 u.A.9, 62, 64, 211, II 123, 126
s.a. ἐλευθερία
freikaufen s. loskaufen
Freitag 261 A.1
fremd 61, 62, II 91, 277, 424
Fremdheit, Fremde 157, II 78, 517, 625
Fremd-Adamas II 239 A.21, 424
frēstagān II 170, 172
Freund 63, II 528
Frevel, Frevler 23, 49, 87, 124, 173, 255, II 104, 105, 122, 205, 206, 226, 534
Frieden, friedlich 256, II 178 u. A.63, 179, 395, 591, 618, 643, 651
Friedensgruß 241, II 644
Friedlosigkeit II 615
Frömmigkeit 11, 23, 44, 47, 50, 73, 82, 118, 121, 123, 170, 225, 255, 258, 259, II 43, 54, 119, 122, 126, 131, 157, 169, 195, 206, 208, 498, 609
Frucht II 322, 333
frühchristlich 218 A.1
frühseleukidisch II 494
Fühlen II 255, 350, 464
Führer II 459
Fülle 116, II 195, 279, 320, 329, 336, 339, 601, 602
fünf 195, 206, 237, 238, 240, 246, 247, 249, 250, 254, 260, 266, II 216 A.6, 352, 364, 367, 369, 475, 476 u.A.54, 481, 511, 540, 546, 547 A.124, 563, 565, 577, 578, 598, 616, 622
Fünfheit II 83, 177 A.62, 237, 243, 246, 263, 352 u.A.45
s.a.Pentas
fünftausend II 17, 369
fünfundzwanzig 260
fünfzig 213, 260, 261 u.A.1
Fürbittgebet 256, 257, 259
s.a. Gebet
Fürsprecher 258, 259
Fürst (dieser Welt) 87
Funke (göttlicher) II 72, 630
s.a. Lichtfunke

Funktion(sbeschreibung) 205, 206, II 12, 13, 84, 87, 97, 99, 100, 138, 161, 245, 250, 302, 383, 403, 425, 431, 433, 453, 476, 515, 516, 564, 603, 604, 605, 651
Furcht 122, 128, 143, 145, 147, II 267, 535, 600

Gabe 264, 265, II 603, 622
Gabriel II 170, 172, 178
Galaterbrief 64f., 66, 105, II 479, 626
Galaxie II 600, 603, 605
s.a. Milchstraße
Galen II 264, 265
Galgala s. Gaugela
Galiläa 61
Ganzheit II 34
Gardīzī II 170
Garten (der Gerechtigkeit) 92
s.a. Paradies
Gatha 7 A.1, 8, 9, 15
Gatte 142, II 310 u.A.89, 421
Gaugela 104
Gayomart II 589
Gebet, beten 50, 85, 116 u.A.3, 117, 118, 152 A.3, 167, 226 u.A.5, 256, 257, 258, 259, 263, II 119, 120, 170, 171, 172, 176, 194, 200 A.8, 206, 217, 245, 292 A.11, 332, 505, 507, 573, 633, 637, 641, 643, 644, 646, 650, 651
s.a. Bet- und Beichtbuch
hohepriesterliches Gebet II 144
Gebet Josephs II 167
Gebetserhörung 60
Gebetsgottesdienst 225
Gebilde s. πλάσμα
Gebot 56, 216 A.13, 263, II 107, 158 u.A.64, 199, 200, 202, 203, 499, 515 A.138, 599
Geburt 55, 141, 142, 155, 156, 157, 158, 168, 237, II 30, 32, 33, 106, 239, 240, 261, 302, 305, 343, 356, 409, 422, 439, 466, 478, 556 A.15, 643, 650
Gedanke 87, 239, II 67, 174, 285, 535, 544, 573, 587, 595, 607, 615, 621, 628
Gedanke des Lebens II 154, 155
Gedanke des Todes II 615
Gedankenbildung, -gut 134, 188, 191, 195, 201, 206, 243, 250, 251
Gedenken 258, 259
Geduld 265, II 565, 622
Gefährte (Manis) II 112, 502
s.a. Syzygos
Gefährtin (Gottes) II 300
Gefängnis 72, 77, 192, 193, 253, II 462, 568 A.66, 623
Gefäß (des Lichts) 144
gefangen, gefesselt 143, 194, 253, 256
Gegenbild 174
Gegengeist s. ἀντίμιμον πνεῦμα
Gegengott s. Widergott
Geheimnis 14, 15, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27 u.A.7, 30, 35, 36, 49, 54, 105, II 308, 339, 599
geheimnisvoll 128
Geheimtradition 105
Gēhmurd II 544, 568 A.64
Geilheit II 545
Geist 46, 54, 81, 82, 90, 94, 120, 143, 170, II 38, 194, 234, 287, 297, 381, 447, 478, 564 A. 46, 609, 646
göttlicher Geist II 60, 61, 62, 63, 112, 208, 241, 281, 283, 284, 306, 316, 332, 334, 336, 349, 352 A.45, 379, 430 u.A.88, 437, 438, 443, 477, 529, 594
Großer Geist (manich.) 192, 196, 257, II 84, 235, 298, 475, 578, 580 u.A.111
Heiliger Geist 8f. A.5, 25, 49, 110, 117, 118, 123, 137, 139, 167, 196, 208, 227, 266, II 18, 19, 20, 84, 105, 107, 108, 171, 172, 282, 285, 291 u.A.8, 292, 293, 295, 298, 305 u.A.61, 306, 307, 313, 314, 397, 411, 422, 524, 528, 529, 592, 622, 633, 634, 635, 637, 646, 647 u.A.22 u.24, 652
jungfräulicher Geist II 305 A. 61, 411
Lebendiger Geist (manich.) 192, 197f., 198, 226, 239, 240, 242, 253, 257 u.A.7, II 14, 21 A.63, 69, 101, 106, 173, 416, 472, 476 u.A.54, 477, 479, 481, 508 A.108, 515, 539, 546, 563, 578, 579, 580 A.112, 584 u.A.129, 597 A.24, 599, 600 u.A.30, 603, 604, 649
Geist des Lebens 52, 100 u.A.3, 165, 166, 170, 171
lichter Geist II 104
(großer) unsichtbarer Geist II 19, 76, 81, 82, 89, 133, 134, 224, 234, 237, 281 u.A.142, 296, 297, 299, 302 u.A.47, 303, 305, 341, 345, 351, 352 A.45, 353, 358, 361, 363, 364, 367, 368, 369, 406, 409, 410, 411
irreführender Geist, Irrgeist II 541, 556
Geist der Wahrheit 208
Geist über den Wassern 83, 86, 87, II 226, 298
Geist als ἀρχικόν II 167 u.A.21

guter Geist 165, 166, 167, 170, 173
schlechter Geist s. ἀντίμιμον πνεῦμα
Geister 22, 46, 49, 74, 97, 100, 120, 123, 125, 174, 247, 248, II 134, 169, 178, 179, 194, 287, 297 u.A.23, 323, 447, 474, 533, 573 A.85, 578, 589, 617, 622
Geistelemente II 598
Geistesgeschichte II 255, 274 A. 108, 457
Geistesleben II 467
Geisteswissenschaft II 342
Geistgabe 75, 154 A.4
geistig II 132, 337, 428, 429, 464, 478, 495
geistlich II 337, 340 A.126, 364, 383, 594, 622
s.a. pneumatisch
Geistmetaphysik II 226
Geisttaufe 147
Geliebter der Lichter 240, 257, II 604
Gemächer (im Menschen) II 565
Gemeinde 51, 53, 65, 104, 106, 107, 111, 214, 235, 255, 256, 257, 259, 260
Gemeindeaufbau II 632
Gemeinderegel (von Qumran) II 104
Gemeinschaft II 208
Gemüse II 499
γενεαί 158
Genealogie II 525
Genesis 93, 132, II 239, 241, 298, 345, 434, 542
genus deliberativum II 200, 201, 208, 209
genus demonstrativum II 200, 209
genus iudiciale II 200
Geographie II 228, 344, 523, 524 A.15, 549
Georgien II 188, 192
geozentrisch(es Weltbild) 73
Geradamas 38 A.9, 84 A.1, II 89 A.72, 238 u.A.20, 239 u.A.21, 301 A.44, 423 A.49 u.50, 424 u. A.52
gerecht 18 A.1, 56 A.3, 75, 90, 100, 103, 104, 107, 108, 112, 113, 114, 146, 159, 160, 208, 209 u.A.2, 210, 211, II 109, 130, 158, 193, 199, 200, 202, 216, 292, 503, 504 u.A.88, 529, 561, 574, 575, 603, 606, 607 A.48, 613
Gerechtigkeit 6, 11, 18, 20, 21, 24, 46, 75, 92, 125, 144, 209, 213, 217 A.1, 262, II 158, 523, 621
Gericht 9, 11, 20, 22 A.3, 24, 25, 29, 38, 47, 48, 49, 74, 100, 110, 124, 144, 166, 215, 266, II 104, 118, 122, 124, 288, 386, 561, 568, 571, 584
Jüngstes Gericht II 480, 524
s.a. jüngster Tag
Gerichtszeuge 145
γέρων II 239 u.A. 21, 424 u. A.52
Geruch II 437
Gesalbter II 356, 431, 432
Gesamtgeschehen 50
Gesamtschau 49, 53, 57
Gesandter 37 A.2, 56, 140, 253, II 9, 172, 176
(Dritter) Gesandter (manich.) 140, 192, 197, 198, 199, 206, 218, 239, 253, 257, II 21 A.63 u.64, 68, 101, 156, 175, 472, 481, 515, 548, 568, 578, 602, 604, 605
geschaffen II 346, 354, 406 A.21, 408, 558, 625, 627, 631
Geschichte 34, 35, 45, 46, 170, 173 u.A.2, II 7, 343
Geschichtsbild 53, 54, 74, 190, 199, II 42, 466
Geschichtslosigkeit 170, 173 u. A.2
Geschlechtsleben s. Sexualität
Geschmacksorgane s. αἰσθητήρια
Geschöpf 84, 125, 140, 142, 164, 247, 265, II 370, 472, 478, 525, 535 A.68, 537, 547 u.A. 125, 548, 549, 597, 627, 636, 637
s.a. Schöpfung
gesellschaftlich 61
Gesetz 6, 11, 21, 51, 99, 104, 118, 152, 209, II 112, 174, 176, 499, 501 A.75, 502, 518, 530, 597, 621, 626, 627, 628, 629, 631
Gesetze (Dialog von Platon) II 568
Gesetzestafeln 83, 99
Gesetzesvorschrift II 451
gesetzlich 95, 143, 144
Gesetzlichkeit II 503
Gesetzlosigkeit 207
gesetzt (über) II 247, 249
Gespaltenheit 214 u.A.2
Gestalt(ung) II 63, 65, 115, 116, 117, 141, 145, 146, 147, 152, 154, 297, 320, 328, 474, 475, 548, 570, 571, 590, 595, 604 A.41, 609, 618 u.A.13, 626, 635, 636, 647
gestaltlos II 147, 328
s.a. das Formlose
Gestaltwerdung II 475
Gestank II 635, 636

Gestirne II 287, 349, 350
Gestirnengel II 168
Gestirngötter 44
gētīg II 478
Getreidekorn 255
Gewand, Gewänder 170, 230, II 153, 154, 581 A.117
der "Gewaltige" II 525, 545
Geweihte 33
al-Ghazālī II 197
Gier II 68, 459, 544, 545, 617, 619, 620, 621
Giganten 231 u.A.11
Buch der Giganten 34 A.2, 231f. A.11, II 173 A.38, 174 u. A.48, 479 u.A.62, 484, 500 A.70, 532 u.A.56
γίνομαι II 260, 405 A.19
γίνεσθαι ἐν ἑαυτῷ bzw. αὐτῷ II 396, 398, 418
Ginza 194 A.3
die Gläubigen 52, 214, 245, 263, II 42, 49, 55, 56, 58, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 126, 148, 151,157, 158, 159, 165, 176, 190, 192, 197, 207, 230, 233, 339, 340, 358, 385 A. 5[illegible], 465, 466, 474, 476, 502, 524, 543, 557, 565, 569, 571, 574, 575, 589, 601, 605, 609, 613, 627, 644
Glanz 96, 194, 231, 260, 261, II 506, 600
s.a. Doxa (Herrlichkeit)
s.a. Jesus der Glanz
Glanz-Adam s. Adakas-Ziwa
Glanzherr (Doxomedon) 85, II 91, 237
(Doxokrator) II 416
Glaube 5, 9, 11, 19, 23, 24, 39, 47, 48, 66, 126, 178, 201, 203, 211, 229, 252, II 115, 116, 117, 120, 121, 124, 145, 149, 176, 193, 230, 276, 292, 295, 332, 422, 448, 458, 468, 472, 478, 498, 514, 517, 538, 544, 550, 551, 553, 554, 565, 567, 569, 572, 590, 596, 601, 611, 622. 628, 634
Glaubenserlebnis II 628
Glaubensformen 32, 72, 80
Glaubensgewißheit II 124 A.95
Glaubensvorstellungen 217
Gleichheit II 36, 243, 245 A. 73, 248, 321, 330
Gleichnisse 27, 60, 61, 64, 238, 258, II 20, 21, 450, 504, 614
gleichwertig II 444, 445
globus horribilis s. Klumpen
Glorie 105, 161, 197
s.a. Doxa (Herrlichkeit)
Glorifizierung 75, 115
Glorifizierungstheologie II 135
Glück, Glückseligkeit s. Eudaimonia
s.a. šajnā
Gnade 19, 24, 25, 27, 55, 64, 85, 116, 117, 264 u.A.8, II 41, 45, 103, 108, 111, 112, 113, 114, 125, 126, 128, 145, 194, 195, 205, 247, 293, 331, 631
gnomischer Aorist II 442, 443
gnoseologisch II 10
Gnosis 36, 37, 39, 44 u.A.9, 49, 54, 55, 70, 71, 72, 74, 75, 79 A. 1, 82, 84, 85 A.6, 89, 92 A.8, 95, 96, 98, 99, 149, 150, 151, 152, 154, 161, 171, 177, 190, 195, 196 A.2, 197, 198, 201, 205 u.A.2, 206, II 3, 6, 7, 8, 10, 11, 16, 17, 23, 26, 30, 31, 33, 34, 39, 42, 45, 47, 48, 70, 71, 74, 94, 106, 127, 132, 135, 139, 140, 143, 182, 183, 187 A.19, 189 u. A.20, 190, 193, 194, 195, 213, 219, 222, 226, 227, 229, 254, 318, 342, 343, 348 A.25, 354, 359, 374, 377, 380, 381, 384, 386 u.A.61, 388 A.67, 423 A.47, 462, 465, 468, 478, 479, 499, 505, 507, 508, 513, 520, 525 u. A.19, 533, 556 A.15, 586, 587, 607, 608, 611, 613, 627, 629
Gnostiker II 12, 17, 21, 41, 44, 46, 50, 52, 53, 54, 55, 72, 80, 85, 88, 91, 92, 105, 107, 108, 111, 127, 131, 136, 138, 139, 141, 160, 165, 194, 215, 219, 221, 230, 232, 235, 238, 241, 243, 255, 258, 263, 268, 269, 271, 27 , 275, 276, 277, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 295, 297 A.23, 298 A.28, 299, 308, 311, 313, 314, 320, 333, 334, 335, 336, 337, 339 u.A.122, 340, 353, 377, 382, 384, 388, 393, 403, 404, 417, 422, 423, 426, 427, 433, 436, 445, 473, 499, 504, 505, 514, 516, 533, 534, 538, 544, 545, 586, 590, 592, 593, 594, 597 A.24, 607, 624, 630, 632, 637
gnostisierend II 440, 593 A. 19, 596
gnostisch 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 94, 107, 109, 110, 111, 112 u.A.2 u.3, 118 A.1, 124, 127, 132, 136, 137 A.1, 149f. A.7, 151 u.A.2, 152, 153, 159, 162, 167, 168, 172, 173, 174, 177, 178, 191, 192, 194, 196, 200, 201, 203, 205, 210, 218 A.1, 219, 221, 228, 229, 236, 253, 260, 266, II 8, 9, 12, 15, 38, 42, 44, 45, 48, 52, 56, 57, 62, 64, 68, 69, 74, 75, 79, 84, 89, 95 u.A.

112, 96, 97, 108, 128, 130, 131, 134, 136, 137, 143, 148, 154, 160, 161, 167 A.21, 187, 190, 193, 194, 195, 213, 214, 215, 216, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 241, 252, 253, 256, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 268, 269, 272 u.A.103, 273, 274 A.112, 275 u.A.113, 277, 280, 282, 283, 285, 287, 288, 289, 291 A.8, 294, 295, 296, 298, 302, 304, 305, 309, 311, 312, 314, 316, 318, 330 A.75, 334, 335, 337, 338, 342, 343, 344, 345, 348, 350 A.39, 355, 359, 360, 361, 362, 374, 377, 382, 384, 385, 391, 392, 393, 395, 396, 398, 402, 404, 413, 414, 417, 423, 427, 428, 430 A.86, 433, 435, 438, 440, 453, 466, 468, 472, 473, 475, 479, 481, 505, 506 u. A.96, 507, 508, 510, 512, 514, 518, 525, 532, 533, 534, 535, 537 u.A.79, 540, 542, 545, 551, 552, 553, 555 A.10, 556, 582, 585, 586, 587, 588, 589 A.8, 591, 592, 593, 598, 607, 610, 611, 612, 618, 620, 621, 625, 629, 630, 633

Gnostizismus 3, 10 A.7, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 51, 53, 57, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 u. A.4, 101, 102, 103, 106, 109, 110, 111, 119, 122, 123, 127, 128, 129, 131f. A.11, 133, 134, 136, 138, 141, 149 u.A.7, 150, 154, 165, 169, 171, 173, 174, 177, 178, 188, 189, 190, 191, 195, 197 A.4, 199, 200, 201, 202, 203, 205 A.2, 206, 208, 211, 213, 219, 229, 236, 242 A.7, 253, 254, II 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 18, 22, 27, 28, 34, 42, 44, 54, 55, 57, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 94, 98, 99, 102, 105, 127, 130, 135, 136, 138, 150, 151, 161, 164, 165, 168, 169, 173, 187, 213, 214 A.3, 216, 218, 219, 221, 223, 224 A.43, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 252, 253, 254, 272, 273, 275, 277, 278, 280, 282, 284, 287, 288, 291 u.A.5, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 313, 319, 323, 329, 333, 339, 341, 342, 343, 349, 351, 355, 359, 391, 416, 462, 497, 505, 507, 509, 512, 514, 532, 534, 541, 542, 546, 548, 550, 551, 556 A.13, 585, 587, 591, 596, 614, 624, 625, 626, 629

γνῶθι σαυτόν II 555

Götzendiener, Götzendienst 19 A.3, 140, 232, 233, 234, II 119, 513, 556, 563, 613

Golddenar II 447

Goldstück II 447

Golgatha II 136, 148, 150, 151, 152

Gomorrha 83, 99 u. A.6, 153 u.A.4, II 226, 348, 362

Gorgias II 268 A.80

Gott 10, 11, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 38, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 64, 65, 66, 72, 75, 77, 81, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94 u.A.4 u.5, 95, 96, 99, 100, 101, 116, 117, 118, 120, 124, 126, 139, 140, 145, 151, 152, 155, 156, 159, 161, 172, 173, 174, 194, 197, 209, 210, 211, 212, 217, 219, 245, 252, 255, 263, 266, II 25, 26, 29, 31, 41, 43, 49, 50, 54, 60, 63, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 89, 91, 92, 93, 100 A. 145, 102, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 134, 136, 140, 145, 148, 153, 158, 162, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 185, 192, 193, 194, 195, 196, 200 A.8, 204, 205, 206, 215, 227, 234 A.12, 242, 243, 246, 248, 277, 281, 283, 284, 286, 287, 291, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 305, 306, 309, 312, 313, 314, 317, 318, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 344, 350, 351, 355, 362, 376, 377, 381, 382, 383, 385 A.58, 387, 388, 403, 404, 405, 406 A.21, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 424 u.A.54, 425 u.A. 60, 427, 429, 434, 436, 437, 439, 468, 470, 471, 474, 475, 477, 478, 481, 500, 508 A.104, 511, 515, 523, 524, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 542, 545, 546, 548 u.A.126, 549, 552, 558 u. A. 22, 563, 569, 571, 575, 577, 581, 582, 583, 589, 590, 592, 593, 594, 595, 597 u.A.24, 599, 602, 604, 605, 606, 609, 610, 613, 614, 618 u.A.13, 619, 620, 621, 622, 624, 625, 626, 628, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 636, 637, 645, 646, 647, 651, 653 u.A.56

höchster Gott 72, 74, 77, 81, 88, 89, 93, 100, 110, 194, 205, 257, II 16, 17, 33, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 89, 91, 93, 104, 105, 113, 178, 226, 227, 233, 235, 237, 241, 242 u. A.49, 243, 244, 245, 246, 280, 281 A.139, 282, 296, 297, 300, 309, 310, 312, 313, 316, 319, 329, 334, 357, 383, 384, 406, 408, 409, 424, 474, 477, 507, 515, 539, 540, 563, 564, 580, 590, 615, 618, 624, 625, 626, 629, 630, 636
dreieiniger Gott II 108
dreifacher Gott II 646
fremder Gott II 624, 627, 628, 631
gerechter Gott 75, II 628, 629, 633
guter Gott II 625, 633
niederer Gott 75, 88, 104, 110
weiblicher Gott 196, 233
zweiter Gott II 336, 583, 584
Gott, der den Meeresdrachen tötet 73
Götter 5, 8, 9, 12, 35, 36, 38, 42, 43, 44, 46, 72, 88, 121 A.1, 125, 134, 137, 138, 147, 155, 206, 238, 240, 241, 257, II 218, 234, 257, 276, 403, 405, 408, 468, 494, 511, 559, 575, 577, 578, 597, 607, 621, 625, 628
s.a. Polisgötter
Göttin (des Lichts) 153 A.4
göttlich, Göttlichkeit 72, 236, II 36, 241, 242, 255, 280, 286, 287, 292, 293, 296, 297, 300, 302, 313, 404, 405, 423, 462, 470 A.35, 519, 525, 531, 548, 549, 577, 630, 631, 636
"Göttlichkeit" II 56, 185
Götterbilder 10
Götterbote 58, II 515, 604
Göttermutter II 508 A.108
Göttermythen 191, 237
Götternamen 237, II 470, 512, 515, 604
Göttertrias 257
Gottesauffassung 74, II 402, 652
Gottesbote 51
Gottesdienst 217, 223, 225, 226 u.A.1, 227, 259, II 644, 651
Gottesherrschaft 74
Gottesknecht 104, 154
Gottesreich II 467, 469, 613
s.a. Reich Gottes
Gottesschau II 538
Gottessohn s. Sohn Gottes
Gottesvolk II 343
gottfeindlich s. Widergott
Gottgesandter II 186
gottgleich II 215, 331
Gottkönigtum 264
Gottlosigkeit II 104
Gottmensch II 174
Gottschalk II 126
Gottvater s. Vater(gott)
Grab 75, 100, 116, 215, 261
Gräben II 619
Gräkoägypter II 73, 254 u.A. 10, 414, 488
Grammatik II 22, 257, 258
Granatapfelbaum 92 A.4
Gregor Illuminator 160
Greisin (Kirche) II 337
Grenze s. Horos
grenzenlos 138
Griechen, griechisch 4, 5, 6, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 33, 39, 41, 42, 45, 47, 54, 58, 71, 73, 78, 79, 80, 84, 86, 97, 121, 122, 124, 125, 126, 133, 136, 137, 138, 139 A.3, 141, 142 A.3, 4 u. 5, 146 A.1 u.11, 157 A.5, 162, 163, 164 A.5, 166, 173, 174, 188, 191, 198, 203 A.3, 220, 228, 229, 230, 231, 232, 243 A.2, 259, II 6, 9, 17, 22, 34, 39, 40, 42, 43, 44, 53, 55, 65, 73, 76, 79, 83, 84, 102, 103, 135, 136, 139, 141, 148, 161, 164, 167, 180, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 216, 221, 225, 226, 229, 232, 246 A.88, 248, 251, 252, 254 u.A.10, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 264, 265, 268, 270, 271, 272, 274 A. 108 u.112, 275, 276 u. A.119, 277, 279, 280 u.A.132, 289, 293, 297, 298, 314, 320 A.27, 333 A.89, 340, 342, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 402, 406, 409, 410, 414, 415, 416, 417, 418 u.A.16, 419, 420, 421 A.32, 422, 424, 425 u.A.58, 426, 430, 432, 433, 434, 435, 438, 440, 441, 442, 444, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 463, 466, 467, 470, 472, 475, 477, 479, 481, 485, 488 u.A.26, 489, 490, 491, 493, 494, 497, 503, 510, 511, 512, 516, 517 u.A.143, 518, 522, 526 A.28, 535 A.68, 551, 552, 553, 554, 555, 558, 559, 561, 562, 568, 572, 574, 576, 577, 582, 600, 607, 611, 613, 614, 628
Größe 38, II 76, 511, 526, 528, 636, 641
s.a. Herr der Größe
s.a. Vater der Größe
das Größte II 279
Großgrundbesitzer 61

Großkirche 31, 75, 178, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 219, II 143, 337, 422, 481, 504, 510, 558, 587, 593, 598
s.a. Kirche (christl.)
Großkönig II 606
Großräumigkeit (der Welt) 74
Großreich 78, II 553
Großvater 59
Grube 115, 116
Grund (des Seins) 6
Grundbesitz 61
Grundprinzipien II 580
Grundtugend s. Tugend
Grundwörter II 401, 402, 413
Gruß 241, 242, II 22
Güte 50, 51, II 320 A.27, 325, 326
s.a. χρηστός, χρηστότης
gut 10, 17, 35, 44, 46, 49, 51, 53, 73, 98, 99, 100 A.3, 129, 153, 161, 165, 170, 173, 193, 197, 210, 211, 214, 217, 236, 237, 238, 245, 255, 265, 266, II 10, 36, 37, 41, 43, 101, 103, 104, 108, 114, 116, 117, 118, 122, 150, 152, 195, 205, 226, 242. 246, 278, 280, 297 u.A.23, 310, 320, 323, 326, 335, 348, 362, 380, 402, 404, 468, 476, 520, 534, 538, 544, 545, 547, 556, 557, 558, 559, 566, 567, 568, 574, 575, 577, 580, 591, 606, 612, 613, 614, 615, 618, 619, 620, 621, 623, 625, 628, 631, 643
Gutheit 52

Habakuk-Kommentar 20
Habsucht II 613
Hades 52, II 382, 601
(verhüllte) Hände II 185
Häresien 75, 76, 79, 127, 161, 178, 190, 203, 204, 205, 212, 219, 221, 232, 242, 243, 252, 261, II 5, 72, 127, 144, 188 A. 19, 189, 190 A.21, 213, 222, 230, 231, 255, 375, 392 A.81, 423, 458, 464, 480, 481, 504, 505, 514, 518, 529, 533, 538, 551, 570, 586, 595, 608, 635
Häresiologen 69, 70, 77, 188, 189, 203, 213, 220, 229, II 84, 278, 612, 624
Häretikersprache II 417
Hagiographie 225, II 191, 192
ἅγιοι (manich.) II 217
s.a.Electi
Haimatiten II 214
ḥajjē II 84 A.42, 383, 649 A.35
ḥajtā s. Hebamme
s. Wöchnerin
(himmlische) Hallen 84
Ham 99, 154, II 130
Handauflegung II 644
Handeln 125, 140, 154
(heilige) Handlung 217
Handlungsfreiheit 211
ἅρμα 230, II 489
s.a. Fahrzeug
Harmonie 237, 240, II 145, 150, 351, 604
Harmozel II 98, 245 A.73, 411
Harmupiaël II 98
Harnack, A.v. 70, 229, II 183
Hartherzigkeit 248
al-Hasīḥ s. Elkesai
Haß 242, II 155, 580, 581
Hatra II 493
Hauch 143, 198, 199
Hauhet 134
Hausgeräte 233 u.A.1
Hausherr (allg.) 59, 60
Hausherr (= Domedon) s. Domedon
ḥāwjā II 95
ḥawwā II 95
Hebamme 142, II 439, 440
Hebdomas 132, 139, II 90, 353, 368, 369
s.a. Siebenheit
Hebräer 141, II 421, 422, 423
Hebräerbrief 65, 66, II 591
Hebräerevangelium 113 u.A.7, II 195 A.35
Hebräisch 18, 20, 77, 123, II 298, 299, 379, 383, 384, 418, 419, 421 u.A.36, 424 u.A.54, 429, 430, 432, 442, 453
Hebraismen II 418, 423
ἑβραϊστί II 421
ἡδονή 122, II 267
ἡγεμών II 167
Hegesipp 103, 108, 109, 113 u. A.3 u.6, 114 u.A.1 u.4, 115 u.A. 2, 118
Heiden(tum) 24, 45, 49, 57, 75, 76, 112, 154 u.A.4, II 71, 74, 97, 109, 110, 112, 223, 227, 295, 296, 498, 503 u.A.85, 516, 537 A.79, 557, 582
heidnisch(e Religionen) 72, 73, 191
heidenchristlich II 503, 518
Heil, Heilsziel 14, 16, 24, 46, 51, 54, 56 A.3, 66, 75, 77, 191, 256, 263, 264 u.A.1, II 20, 31, 49, 54, 83, 119, 124, 126, 134, 157, 178, 191, 202, 238, 264, 277, 297, 350, 351, 390, 432, 465, 466, 531, 571, 582, 597, 620, 628, 632, 634, 647 A.24
s.a. Erlösung
Heiland 53, 106, 107, 152 A.3, 154 A.4, 160, 167 u.A.3, 213, 217 A.1, II 7, 295, 356, 498, 499, 524, 528, 536, 603

s.a. Phoster
εἵλη II 490, 501
heilig 16, 32, 33, 98, 99, II 10, 207, 349, 402, 460, 599, 603, 646, 647 A.24,
Heiliger Geist s. Geist
heiliger Weg s. Weg
die Heiligen (= Electi) 256, 258, II 121, 158, 159, 160, 524, 569, 575, 644
Heiligung 29, 258, II 217
Heilsanstalt II 461
Heilsbotschaft II 627
Heilsbringer II 164, 165, 350, 354
Heilsgeschehen 75, II 109, 113, 136, 139, 155 A.50, 157, 204, 339, 388, 462, 536, 578, 590, 594
Heilsgeschichte 11, 23, 40, 64, 65, 66, 72, 74, 82, 83, 97, 98, 128, 138, 153 A.5, 154, 159, 161, 170, 173 A.2, 207, 217, 253, II 32, 55, 61, 64, 112, 126 A.103, 130, 131, 252, 343, 344, 357, 463, 466, 474, 530, 557, 560, 594, 596, 614, 623
Heilsmechanismus II 560, 572
Heilsökonomie 81, 201, II 630
Heilsplan 26, 28, 173, II 340
Heilssymbol 147
Heilsträger 159
Heilsweg 107
Heilswerke 178, 263, II 621, 628
Heilszeit II 185
Heilung(swunder) 27, 33, II 159, 474, 589
s.a. Wunder
εἱμαρμένη 22, 43, 122, 125, 134, 137, 144, 167, 168, 169, 170, 172, II 283 u.A. 149 u.151
Heimat 52
Heimholung II 476, 477, 478, 508 A.108, 560, 599, 651
Heimkehr 35, 72, 85, 100 A.4, II 309, 358, 384, 385, 437, 481, 605
Heirat II 494, 627
Heisenberg, W. II 254, 351
Hekalot-Literatur 82, 84, II 193 u.A.25
ḥekmtā, ḥekamātā, ḥekmātā: s. Echamoth
ḥekmōt s. Echmoth
Helena II 259 u.A.34, 260 u. A. 36, 270
Helios 161
ἕλκω II 444
Hellas 5, 12
Ἕλληνες II 503
Hellenisierung 5, 12, 13, 31, 32 A.2, 41 A.2, 82, 229, II 6, 183, 186, 188, 625
Hellenismus, hellenistisch 4. 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24, 32, 34, 39, 40, 41 u.A.2, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 71, 73, 74, 78, 79 A.1, 80, 82, 84, 87, 89, 98, 101, 121, 123, 134, 147, 150 A.1 u.2, 151, 159, 160, 161, 173, 174, 189, 190, 236, 243, 262, 264, II 4, 17, 26, 34, 38 A.41, 42, 43, 45, 53, 72, 74, 106, 123, 127, 180, 182, 185, 194, 195, 196, 197, 225, 227, 232, 240 A.30, 251, 252, 254, 255, 256, 263, 270, 273, 274 A. 112, 276 A.121, 277 A.121, 289, 293, 300, 311, 338, 343, 344, 351, 430, 465, 467, 473, 494, 497, 510, 512, 516 u.A.143, 517 A.143, 522, 551, 554, 555, 589 A.8, 624, 626
Hellenistisierung II 183
ἡμέρα ἡλίου 95, 125, 126, 143, 144
Hemerobaptisten 32
ἡμίφωνα II 258
ἕν II 45, 46, 47, 49, 50, 75, 78, 79, 85, 86, 244, 278, 280, 281, 284, 285, 286, 299, 300, 336, 347, 351, 352
Hendekas II 369
s.a. Elfheit
Henoch 19, 48, 51, 53, 88, 92, II 434
Henochapokalypse II 500
Henochbücher 19f. A.6, 46, 48 A.3 u.4, 56, 74, 89, 90, 92, 121, 123, 144, 147, 215, 231, II 87, 129 u.A.4, 169 A.26, 434, 479, 500 u.A.70, 532 A.56, 582
Henochbuch (manich.) 34 u. A. 2, 46 A.3, 215 A.1, 231f. A.11, 240 A.3, II 11 u.A.20, 129 u. A.4, 169 A.26
Herabsteigen 85
Herabstürzen 109, 114, 115, 116
Herakleides(psalm) II 647, 650
Herakleios II 188, 191
Herakleon 77, 212, II 311, 314, 315 u.A.10, 336, 337
Hermaphrodites 122, 125, 126, 133 A.2, 141, 148, II 40, 95, 421
ἑρμηνεία II 429, 434, 576 u.A. 90
ἑρμηνεύω II 576 A.90
Hermeneutik II 155 A.50, 252, 276
Hermes 141, 148, II 234, 292
Hermes Trismegistos 76, II 275
Hermetik 37, 76, 89, II 5, 65, 182, 227, 274, 294 A.17, 481

Corpus Hermeticum II 43, 69, 225, 227, 277 A.122
Hermopolis 134 A.3
Herodes II 397
Herr (allg.) 59, 63, 64, 87f., 141, 142
Herr (Jesus, Gott) 104, 105, 107, 112, 113, 114, 117, 169, 210, 263
Herr der Größe 194, II 506
Herrenmensch 142
Herrentage 260
Herrenworte 209, 210, 214, 218
Herrlichkeit 29, 54, 96, 110, 154, 155, 156, 157, 198, II 31, 109, 110, 169, 171, 178, 179, 325, 330 A.75, 331, 416
Herrlichkeitshalter s. Doxokrator
Herrlichkeitsherr s. Doxomedon
Herrschaft 8 A.5, 10, 17, 22
"Herrschaft" II 56
hervortreten s. ἔρχομαι εἰς μέσον
Herz 95, 96, 213, 217, II 452, 566
Hesiod 73, 122, 137, II 251, 260, 261, 343, 434
ἑστώς II 583
Hesychasmus II 195
heterodox II 473, 479
ἕτοιμος II 111, 112
hēwā II 95
ḥewjā II 95
Hexaëmeron 92, 122, 124
s.a. Sechstagewerk
Hexapla 18 u.A.6
Hibil-Ziwa 197
Hierarchie 258, II 218, 578
Hieronymus 155 u.A.5
Hilfsgottheit II 348, 370, 408
s.a. Mittlergottheit
Himeros 73, 122, 133 u.A.2, 137, 139, II 97, 261
Himmel 10, 21, 28, 35, 45, 48, 53, 64, 73, 75, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 96, 97 A.6, 102, 120, 121, 124, 125, 138, 140, 147, 150, 192, 197, II 64, 114, 162, 180, 205, 233, 234, 259, 260, 338, 345, 348, 350, 352, 355, 358, 422, 508 A.104, 543, 570, 590, 594, 599, 600, 601, 604 A.41, 619, 626, 650
Himmelfahrt 208, II 528, 531
Himmelreich 107, 110
Himmelsäquator II 139
Himmelskörper II 600
Himmelsreise 110, II 220
Himmelsrichtungen 240, II 521, 523, 653
himmlisch 99 A.7, 137, 192, 194, 196, II 16, 218, 224, 232, 233, 245 A.73, 248, 277, 282, 284, 287, 300, 301, 308, 309, 330 A.75, 345, 346 u.A.17, 347, 349, 354, 355, 356, 357, 363, 424, 430, 447, 474, 481, 501, 511 A.121, 548, 574, 590, 591, 592 u.A.16, 601, 605, 630
Hinabsteigen 121, 146
Hinrichtung 114, 115, 116, 209
Hippokrates II 82
Hippolyt II 137, 219, 222, 543
Hirt II 450
ϩⲓⲥⲉ s. κάκωσις
Historiographie II 485 A.13
historisches Buch (manich.) 183, 187, II 486 A.14, 489
ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧϫⲗⲉⲓⲥ s. κυρίως
ϩⲛⲱϩⲉ s. Furcht
Hochadel 77
Hochmut II 439
Hochreligionen 73, 120f., 128, 134, 229
Hochzeit II 30, 340 A.126
ὁδός (Selbstbezeichnung Jesu) II 148
s. Weg
Höchster, Höchstes 34, 45, 54, 76, 195, II 45, 190
s.a. höchster Gott
Höhe 38, 50, 72, 198, II 649, 651
Höhle 155 u. A.3
Hölle II 114, 115, 116, 117, 545, 570, 571, 635
hören II 381, 383, 437, 445
Hören (manich.) 195, 243, 256, 260, 261, II 22, 155, 381, 476 u. A.54, 501, 641, 649 u.A.33, 650, 651
Hörer s. Katechumenen
Hof 61, 62, 63, 64
Hoffnung(sgut) 47, 51, 52, 54, II 332, 389, 390 u.A.74, 459, 481, 502, 571
Hofzeremoniell 62, 63
Hoherpriester 93 A.1, 109
Hoher Rat 113, 118
Holz (= Kreuz) s. σταυρός
Homer II 258, 259, 260, 262, 376
s.a. ποιητής
Homiletik 225, 227, II 192
Homilie 217, 220, 222 A.4, 223 u. A.2, 224, II 358
Homilien (manich.) 153 A.5, 161 u.A. 3 u.4, 185 u.A.4, 199 u.A.6, 214 A.7, 223 u.A.2 u.3, 264 A.6, II 130 A.11, 470, 471 A.39, 484, 513, 530 A.48
Homogenität II 598
ὁμολογία 259 u.A.4
ὁμοούσιος II 336, 614
Homousie II 335
honestum II 201

ὅραμα II 395, 396, 397
ὁράω II 148, 151
ὅρασις II 396
ὅρκος s. schwören
ὁρμή II 267
Hormos II 248, 348 A.28, 349, 354, 370
ὅρος II 137 A.5, 138 u.A.10, 139 u.A.14, 140, 141, 149, 327 s.a. σταυρός
ὁροθέτης II 138
Horus II 234, 292
Hostie II 420
Huh 134
humilitas 104
hundert 260, II 264
hungern, hungrig 215, 217 A.1
Hurerei II 613
hwj II 428
ὕβρις 6
ὑγίεια 264
ὕδρα, ὑδρία 121, 122, 146, 147
υἱοὶ Ἰσραήλ II 376
υἱός 60, 61, 62, 64, 65, II 149
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου s. Menschensohn
υἱοθεσία 65
Hyle 77, 113, 137, 205, 211, 241 A.5, 246, 248, 255, II 58, 60, 66, 67, 68, 69, 89, 150, 267, 286, 302, 320, 382, 386, 388, 511, 535, 539, 559, 581 A. 116, 582, 591, 598, 615, 626, 629
ὑλικόν II 268
hylisch II 348
Hymnen 189, 215, 216, 224, 226 (manich.) II 66, 169, 175, 176, 177 A.62, 179, 484, 485 u.A.10, 488 A.26, 517, 530, 609 s.a. Psalmen
Hymnenrolle (manich.) II 101f. A.148, 161, 606
Hymnodik 201, 216, II 645
hymnodisch II 591
Hymnus 104, 142, 200, 206, 210, 216, II 92, 226, 235, 238, 240, 242 A.49, 243 A.61, 248, 249, 283, 338, 339, 344, 350, 356, 361, 363, 408, 608, 645, 646
ὕπαρξις II 280 s.a. Existenz
Hypostase II 93, 334
Hypostasis der Archonten (von NH) 86 u.A.5, 90, 95 A.3, 119, 120, 128 u.A.1, 129, 130, 137 u.A.4, 140 u.A.5, 142 u.A.1, 143 u.A.3, 144 u.A.5, 145, II 15, 428 u. A. 76 u.77, 429, 430, 541 A.96, 545, 548, 549
ὕψιστος (θεός) 44 u.A.2 s.a. höchster Gott
Hystaspes 18 A.1, II 525
ὑστέρημα 139

Ich-Bezogenheit II 518
ἴχνος II 328, 332
ἰχθύς II 96, 356
Idealmensch II 595
Ideen(welt) II 35, 37, 43, 49, 86, 87, 277, 278, 284, 300, 559, 595
Identität II 36
Ideogramme 63
de ieiunio (von Afrahat) II 534
IHC ΠΠΡΪϵ s. Jesus der Glanz
Ignatius von Antiochia II 405 u.A.18, 422
ʾīhīdājā II 447
Ilias II 259
ʿilm II 196
imitatio Jesu II 206
Immanenz II 83, 282, 286, 291
Incipit II 355, 358, 361
Indien 17, II 5, 361, 480, 516, 517 u.A.144, 523, 567, 610, 611
indignatio II 206
Indus 5
Infiltration 171
Information II 42
Initiationsritus 33
Inkarnation 157 A.2, II 196, 224, 280 A.134, 281 A.139, 301 A. 45, 304, 349, 357, 498, 527, 611 s.a. reinkarniert
innerseelisch s. Seele
Inschriften 7, II 494, 522, 528, 553
intellectus divinus II 283
Intellektualismus II 194 A.33, 572, 576
Intelligenz II 402
Intensivierung II 290
Internationalismus 19
Interpolation 76, 127, 201, II 90, 363, 375, 409, 535, 541
Interpretation 24, 77, 82, 83, 86, 87, 90, 93 u.A.1, 132, 137, 150, 162, 169, 191, 229, 236, 238, II 296
inutile II 200, 201
Inzestgesetze 81
Iran 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 41 A.3, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53 A.2, 57, 73, 74, 76 A.2, 77, 78, 79 A.1, 83 u.A.2, 106 A.5, 149f. u.A.1 u.7, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 174, 189, 190, 199, 205, 206, 211, 214f. A.7, 218, 228, 236, 237 u. A.3, 240, 243, II 5, 6, 75 u.A. 11, 101, 103, 104, 124, 173, 174, 180, 182, 185, 189, 196, 197, 217 A.16, 279 A.129, 342, 392,

462, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 478, 480, 481, 485 A.11, 487 A.19, 492, 493, 494, 507 A.99, 508, 513, 514, 515, 516, 518, 521, 522, 528, 532 u.A.55, 534, 539, 545, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 563 A.41, 577, 582, 583, 584, 587, 589, 591 A.12, 604, 605, 608, 610, 613, 614, 615, 618 u.A.13
Iranistik II 482
irdisch 97, II 136, 192, 193, 206, 222, 345, 356, 357, 360, 367, 422, 429, 430, 501, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 604, 620
Irenaeus 33, 37, 70,77, 110, 129, 130, 131, 132, 139, 198, II 137, 138, 162, 220, 317, 432, 538
Irreführung 114, 140, 141
irreführender Geist II 541, 556
Irrglaube, Irrlehre 53, 81, 220, II 115, 116, 528
Irrtum, Irrweg 36, 158, 166, II 57, 59, 60, 112, 122, 349, 359, 502, 503, 536 u.A.72, 541, 601, 635
Isaak 99, II 110, 167
Isaurier II 188
Isawel II 164
Ischtar 233
Isidoros 77
Isis 13, 125, 134, 141 u.A.7, 142, 147, II 18, 57, 234, 292
Isisaretalogien 134
Islam 245, II 9, 189, 196, 197, 486
Ismaël II 110
ἰσοδυνάμεις II 279 A.126
Israel (Person) 99 A.7, 139, II 7, 90, 166, 167, 168, 223, 424 u.A.54, 434
(Volk) 11, 24, 25, 48, 85, 86, 99, 174, 264, II 92, 104, 110, 204, 319, 343, 376, 424 u.A.54, 442
Israeliten II 109, 204, 205, 206, 543
Italien 59
ītjā II 559

Ja (und Amen) 243, 256 u.A.2, II 22, 638, 640f., 642f., 643, 644, 645, 648, 649, 650, 651, 652
s.a. Amen
Jabbok II 166, 167, 168
Jabraoth 88
Jäger 238, 240, 252
Jahre (Zeitspannen) 97 u.A.2, 145, 161
Jahwe 88, 100, 263, 264, II 193 A.25, 325
Jahweglaube 10, 11, 45
Jaïrus II 141
Jakob 99, II 110, 164, 165, 166, 167, 168, 169 u.A.27, 170, 171, 172, 174, 175 u.A.50, 176, 177, 178, 179, 180, 424
Jakob von Sarug II 187
Jakobos (= Jakob) II 164, 165
Jakobus (Bruder des Herrn) 76, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116 u.A.3, 118, II 164, 165, 194, 222, 223, 397, 424
1. Jakobusapokalypse (von NH) 89 u.A.5, 102, 103, 105, 109, 112 u.A.3, 113 u.A. 5 u.9, 114, 196 A.2, II 85, 165 A.6, 220, 222
2. Jakobusapokalypse (von NH) 102, 103, 105, 107, 108, 109, 112 u.A.3, 113 A.1, 2, 4 u.8, 118, II 165 A.6, 195 A.34, 222
apokr. Jakobusbrief (von NH) 102 A.1, 112 u.A.2, II 165 A.6, 223, 421 A.36
Jaldabaoth 85 u.A.9, 86 u.A. 2, 3 u.4, 87, 88, 93, 97 A.4, 99, 100, 120, 124, 130 A.9, 131, 132, 138, 139, II 56, 62, 92 u.A.90, 426 u.A.68, 539 A.86
Jao 88, II 56
Japhet 99, 154, II 130
Jaxartes 240 A.4, II 522
Jeb-Swēn (Assuan) 63
Jenseits, Jenseitigkeit 13, II 636
Jericho 104
Jerusalem 10, 11, 106, 140, II 135, 530
Jesaja 161
Jesus 19, 20 A.4, 27, 28, 29, 33, 36, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 75, 76, 77, 79, 84, 95, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 123, 144, 151, 154, 159, 165, 167 A.3, 168, 169, 192, 195, 199, 200, 204 A.5, 206, 207, 208, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 218 u.A.1, 230, 231, 238, 239, 243, 253, 257 A. 5 u.10, 261 u.A.3, 262, 264, 266, II 4, 7, 13, 14 u.A.32, 20, 29, 30, 32, 46, 57, 58, 60, 68 A.58, 90 u.A.79, 92, 93, 96, 97, 101, 102, 105, 106, 108, 110, 112, 118, 119, 122, 124, 131, 133 A. 31, 136, 142, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 153 u.A.44, 157, 158, 161, 162, 163 A.84, 165, 169 A.27, 173 A.38, 175, 193, 194, 195 A.35, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 218 u. A.19, 219, 222, 224, 229, 238,

245 A.73, 270, 292, 295, 304, 305, 309, 345, 346, 349, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361 u.A.82, 363, 367, 388, 395, 398, 408, 420, 421, 422, 423, 431, 432, 433, 436, 442, 447, 452, 463, 471, 473, 474, 477, 478, 481, 483, 486, 488, 489, 499, 500, 501, 502, 503 A.85, 504, 505, 507, 513 A.130, 514, 515, 518, 523, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 536, 539, 541, 546, 547 u.A.125, 548 A.126, 556, 558, 561, 564 u.A.53, 578, 580, 588 u.A.5, 590, 591, 593, 596, 602 A.33, 603, 604, 605, 606 u. A.47, 607, 608 u.A.51, 610, 614, 618, 622, 623, 630, 632 A.43, 635, 636, 647 A.24, 648, 652
Jesus Christus 24, 27, 37, 58, 65, 75, 76, 123, 139, 178, 184, 204 A.5, 207, 213, 218 u.A.2, 243, 263, II 7, 13, 19, 57, 59, 90, 96, 108, 114, 135, 148, 149, 151, 208, 217, 221, 222, 223, 293, 295, 304, 307, 313, 356, 357, 358, 359, 363, 420, 474, 501, 526, 528, 529, 531, 536, 537, 538, 551, 582, 589, 593, 594, 596, 597, 605, 610, 612, 628, 629, 648, 651, 652
Jesus der Glanz 241, 257, 260, 261, II 490 u.A.39, 501, 541, 547, 605
Jesus patibilis 200, 218, II 137, 161, 162, 480, 509, 606, 636
Jesus das Kind II 509
Jesus Sirach II 87 A.60
Jesusworte s. Herrenworte
Jeû-Bücher 33, II 11, 73 A.8, 98 A.134
Jō-Wesen II 99. 100
Joël II 98, 355
Johannes (Apostel) 76, 112, 165, 210, 212, 265, II 124, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 152, 293, 305, 355, 421, 500, 527, 544
Johannes der Täufer 50, II 98, 355
Johannes Chrysostomos II 187
Johannes Damaskenos II 187, 195
Johannes Lydos 146 u.A.4
Johannesakten 259, II 143, 144, 148, 152
Johannesapokalypse 23, 30, 52, 56, II 652
Johannesapokryphon (von NH) 70 A.4, 84, 85, 87, 90, 91, 92 A.8, 93, 95 u.A.3, 96 u. A. 4 u. 7, 97 A.4, 98 u.A.10, 99 A.9, 100, 119, 143 u.A.4, 150 u. A.9, 162, 163, 164, 167, 169, 170, 171, 172, 173 u.A.2, 196 u.A.3 u.5, 198, 199, 213, II 15, 16, 47, 48, 60 u.A.26, 61, 76, 80 A.25, 81 A.29, 82, 90, 92, 105 u.A.7, 106, 130, 220, 224, 234, 238 A. 20, 239, 241, 243, 253 u.A.7, 265, 267 u.A.77, 268, 278, 279, 285, 295 A.21, 303, 304, 305, 306 A.66, 308, 313, 334, 346, 354, 360 A.76, 374, 378 A.15 u. 17, 388, 392, 404, 406, 409, 410, 412, 417, 441 A.140, 479 A.64, 535, 544, 555 A.10, 593 A.17
Johannesbriefe II 124, 586
Johannesevangelium 23, 28, 29, 37, 53, 54, 55, 210, 212, 215, 261 A.3, II 123, 128 A.2, 144, 148. 149, 357, 392 A.81, 423 A. 45, 530, 588 A.8
Johanneskommentar (des Herakleon) II 315
Johannesprolog II 315, 357, 591
Jōkabar II 99
Jordan II 100
Jōšamīn II 99
Joseph (Vater Jesu) 60
Joseph (Gebet Josephs) II 167 u.A.20, 21 u.22, 168 A.23, 424 A.54
Josephus 98, 114 u.A.3, 149, 150 u.A.1, II 225, 421
Jōzāṭaq II 99
Jubiläenbuch II 166
Juda 153 A.5
Judäa 11
Judaisierung 209, II 529
judaistisch II 7, 498
Judas Ischarioth II 126 A.103, 205, 527
Judenchristentum 83, 91 u.A.5, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108 A.3, 109, 110 u. A.8, 111, 118, 262, II 222, 293, 434, 498, 500, 503, 505, 518, 551, 588, 607 A.48, 610
judenfeindlich 106 u.A.6, 209, 212, II 504
Judentum, jüdisch 5, 7, 10, 11, 12, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 37, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 63, 64, 72, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93 A.1, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 u. A.4, 101, 106, 108, 113, 114, 115, 118, 121, 122, 123 u.A.1, 124, 125, 126, 130, 133, 136, 138, 144 A.2, 147, 149f. u.A.1 u.7, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 173 u. A.2, 174, 198, 207, 214, 230, 231, 233, 253, 258, 259, 260, 264, II 6, 26, 27, 40,

41, 54, 55, 71, 74, 75, 84, 87, 92 A.88, 93, 95 A.113, 99, 100, 103, 105, 109, 112, 126 A.103, 135, 165, 167, 168, 193, 215, 217, 223, 225, 226, 227, 233, 251, 252, 262 A.55, 272, 298, 300, 302, 338, 340, 343, 344, 376, 384, 397, 420, 421, 422, 423, 425, 426 A.67, 428, 430 A.88, 433, 434, 447, 449, 453, 466, 467, 471, 479, 498, 514, 527, 528, 530, 532 A.56, 537, 560, 577, 587, 589, 593 A.19, 595, 596, 597, 626, 629, 632
jüdisch-aramäisch II 421 A.32
Juël II 19, 53, 245, 304, 352 u.A.45, 353, 367, 368, 369
Jünger (Jesu) 27, 28, 29, 61, 102, 104, 105, 107, 110, 111, 167 A.3, 208, 214, 215, 243, II 33, 105, 144, 224, 229, 360, 442, 444, 523, 527 A.32, 528, 648
(Manis) 32, 184, 207, 214, 233, 234, 240, 244, II 107, 499, 524, 526, 527, 573, 574, 616, 620, 641, 648, 649
(Markions) 211
Jüngling s. Derdekeas
dreifach-männlicher Jüngling II 245
Jünglinge (im feurigen Ofen) II 131, 133 A.31, 347
Jungawestisch 15
Jungfrau 83 A.3, 123, 139, 142, 156, 216, II 157, 304, 310 A.89, 313, 349, 356, 367, 422, 543, 578, 647
Jungfrau des heiligen Geistes II 19, 20, 90, 294, 307
männliche Jungfrau II 20, 33, 51, 81, 352, 458
Jungfräulichkeit II 41, 52
Jungfrauengeburt II 422
Juno II 481
Jupiter s. Zeus
Justasp II 169 A.27
Justinus Martyr 144 u.A.1, II 139

Kadaver II 445
Kaianiten II 214
Kaikobad 157
Kain II 129, 130, 525
Kainiten II 130
καινὸς ἄνθρωπος s. neuer Mensch
Kaiser 264, II 328
Kaiserideologie II 184, 185 u. A. 7, 186, 389, 390
Kaisermünzen 145
Kaiserurkunde II 185 A.7
καινία II 69, 574
κάκωσις II 451
καλέω s. berufen
Kalifat (des Jakobus) 112 A.1
Kalligraphie 241 A.5
καλός, καλόν II 377, 380
kalt II 267, 511 A.121
Kalypso II 259
καλυπτός II 77, 284
Kampf 35, 46, 49, 52, 54, 161, 165, 171, 174, 192, 194, 198, 205, 214, 226, 236, 237, 242, 253, II 469, 470, 474, 475, 481, 530, 535, 540, 547, 557, 558, 561, 562, 563, 566, 575, 580 u. A.114, 582, 583, 590, 598, 600, 618, 620, 621, 622, 630, 633, 635, 649
Kanon 78, 127, 187, 228, 230, 231f. A.11, II 217, 255, 271, 415, 451, 461, 473, 480, 483, 487, 504, 532 A.56, 552, 652
Kanonisierung II 230, 232
κανοῦν II 174
Kanzleisprache II 488
καπνός 246, 248 A.1
s.a. Rauch
Kappadokier II 188
καρδία s. Herz
καρπιστής II 138 u.A.13
Karpokratianer 33
καρπός II 322
Kasaoya-See 157
kasuistisch II 628
καταβραβεύω II 444
κατάγνωσις II 283 A.151
κατάληψις II 267 A.76
καταναλίσκω 146 A.1
Katechetenschule von Alexandria 75
katechetisch II 415
Katechumenen (manich.) 187, 213, 214, 217, 257, 258 u.A.4, 259, 260, 261, II 113, 114, 115, 116 u.A.59, 117, 118, 119, 120, 157, 159, 217 u.A.16, 459. 517, 524, 567 u.A.59, 569, 570, 574, 575, 627 A.33, 632, 635
κατηχούμενοι s. Katechumenen
κατεσθίω II 448f.
Katharer 221
καθάριοι 32, 193
καθ' αὑτὸ ὄν II 283
διὰ παντὸς καθήκειν II 579
Kauket 134
Kausalität(sprinzip) II 7, 8, 9, 23, 296, 466, 612
Keilschrift-Texte II 512, 513 A. 127
Kelsos 131, 139, II 334
Kenoma II 314
Kephalaia 32, 34, 136, 159, 177, 178, 180, 181, 182, 183 u.A. 1, 2, 3 u.4, 184, 185, 187, 189, 193, 200, 201, 204, 207 u. A. 1, 2, 3

u.4, 208, 209, 210, 212 u.A.2, 213, 214, 228, 229, 230 u.A.4, 231, 231f. A.11, 232, 233 u.A.3, 235, 236 A.6, 237, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 250, 251, 252, 255 ff., II 18, 20, 21, 22, 23, 24, 66, 67, 68, 69, 107, 114, 120, 122, 125, 130 A.11, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 193, 216, 217, 229, 375, 383, 385 A. 57, 392 A.80, 432, 458 A.5, 459, 461, 462, 469, 470, 471, 472, 485 u.A.11, 488, 489, 490, 493, 498, 501, 503, 504, 506, 510, 512, 520, 522, 525 A.15, 526, 529, 530, 531, 532, 546, 557, 558, 559, 562, 565, 568, 569, 573, 576, 578, 580, 589, 591, 609, 613, 614, 616, 621, 635, 636 u.A.60, 638, 639 u.A.4, 644, 645, 648, 650
Keresaspa II 173, 174, 175
Kerygma (Theologie) II 340
(hellenist.Gemeinde) II 589 A.8
(Paulus) 53
Κηρύγματα Πέτρου 105
ketzerisch II 392
Ketzerbestreiter s. Häresiologen
Ketzergeschichte II 373, 495
Khan II 169, 170
Kind(er) 29 A.8, 59, 84, 154 A.2, II 18, 86, 87, 161, 174, 245, 300, 310, 335, 385 u.A.58, 388 A.66, 437, 439, 440, 508, 509, 523, 544, 545, 581, 621
Kind des Kindes II 304, 352 u. A. 45, 367
dreifach-männliches Kind II 245, 290, 296, 304, 346 u.A.20, 347 u. A.20, 352 u.A.45, 353, 354, 356, 363, 364, 367, 368, 369
Kindheitsgeschichte II 357
κίνησις σύμφυτος II 583
Kirche (allg.) 125, 219, II 157, 313, 459, 587
(christl.) 26, 31, 58 A.1, 69, 75, 78, 122, 136, 166, 178, 202, 203, 204, 208, 217, 219, 220, 243, 245, 259, 260, II 38, 125, 126, 127, 143, 181, 184, 186, 187, 188, 189 A.20, 190, 199, 201, 206, 207, 208, 216, 232, 255, 292, 338, 339, 459, 460, 463, 474, 483, 528, 529, 533, 567 A.59, 589, 602, 618, 633
(manich.) 78, 79, 183, 226, 233, 238, 255, 256, 257, 258, II 113, 116, 117, 118, 119, 122, 126, 159, 171, 172, 176, 178, 217, 218, 255, 458, 459, 460, 461, 463, 474, 479, 481, 484, 486, 518, 520, 524, 530, 533, 565, 578, 579, 580, 590, 602, 604, 632, 641, 643, 647, 650
(bei den Gnostikern) 36, 132, 200, 203, 245, II 72, 193, 216, 218, 219, 222, 223, 311, 314, 316, 317, 322, 323, 324, 325, 336, 337, 340 u.A.126, 462, 612, 627
Engelkirche 132
geistliche Kirche II 364
himmlische Kirche II 17, 80, 90, 206, 207, 222, 312, 317, 338, 339, 345, 347, 354, 357, 367
transzendente Kirche II 322, 323, 324, 325
irdische Kirche II 338, 339, 340
Kirche des Herzens II 207, 208
sichtbare Kirche II 206, 207, 208
verborgene Kirche II 193, 207, 208
Kirchenchristen II 199, 222, 423, 571
Kirchengeschichte II 482, 496
Kirchenväter 189, 219, II 79, 84, 183, 271, 314, 427, 552
Kirchenvolk II 578
kirchlich II 228, 542, 644
kirdagārān II 169
Kiswarwāryazd II 515
Klage II 386
κλειδᾶς II 240 A.30
Kleider II 153, 155, 581 A.117
Kleinasien 9, 13, 33, 42, II 186, 188, 191, 194, 467
Kleine s. Kind(er)
κληρονόμοι 65
Klimata II 521
Klumpen 229, II 68, 113 u.A. 44, 121 u.A.82, 539, 571, 623
Knabe 155, 156, 200, 218 A.1
s.a. Kind(er)
Knecht 13, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 207, II 108, 569
Knechtschaft II 123
Knechtsgestalt 207, 208
Kölner Mani-Codex II 111, 113, 162, 415 u.A.4, 462 u.A.14, 480, 485, 486 A.14, 489, 490, 493, 498, 499, 500 u.A.71, 502 u.A. 80, 506, 509, 529, 588
König 93 A.1, 239, II 21 u.A. 63, 528
(Endkönig) 156, 160, 237
(König der Äonen) II 647
(Könige der Ogdoas) 132, 133, 140
(König der Finsternis) 246, 247, 248, 249, 250, II 616
König der Könige (von Iran) II 494, 553
großer König 11 A.2, II 471, 514
großer König der Ehre II 619

A.15
König der Herrlichkeit II 547
Königreiche 99, 157, 240 A.4, II 350, 520, 521, 522, 616
Königsherrschaft (Gottes) 30, 61, 62
Königslegende 157 u.A.2, 158, 159 A.3
königslos 132, 140, II 350
Königssohn 61
"Königtum" II 56
Körper 46, 50, 55, 58, 60, 116 u. A.5, 166, 167, 171, 172, 241, 247, 248, 262, II 106, 121, 265, 267 A.77, 307 A.75, 328, 332, 378, 445, 478, 527, 529, 544, 562, 563, 564 A.53, 565, 566, 568 u.A.66, 569, 573, 575, 595, 610, 616, 621, 622, 636, 643, 651
II 266 (ausführliche Aufzählung der Körperteile), außerdem
Ader II 563, 621
Bauch 247, II 617
Busen II 307, 352 A.45
Fleisch II 563, 621
Flügel 247
Füße 247
Gehirn 93
Hände 247
Haut II 563, 621
Knochen II 563, 621
Kopf 247
Mark 93
Mutterleib II 452
Mutterschoß II 305 A.61
Nerv II 621
Schoß II 543
Schultern 247
Schwanz 247
Sehne II 563
körperfeindlich II 504
körperlos II 328
Koine 71
Kolonisation II 494
Kolophon II 96 u.A.118, 304, 341 u.A.8, 342, 355, 356, 357, 361, 362, 363
Kolosserbrief 23 A.2, 26, 34, II 338
Kommagene 43, II 465, 470 A. 35
zu sich kommen II 396 u.A.6, 397, 398, 418
Kommunion 217, 225, II 217
s.a. Eucharistie, s.a. (heiliges) Mahl
Kompendium (chines. Manich.) II 483 u.A.2
Kompilation 76, 119, 148, 152 A.4, 164, 166, 168, 201, 261 A. 3, II 24, 220, 223, 228, 236, 245, 253, 351, 375, 484
Komplemente II 352, 367, 369, 425
Konfessionen 203, 204
Konfirmation 16
Konkretisierung 134, 264
Konkurrenz 218, 219
Konsonanten II 257, 258, 428
Konstantin I. II 181, 184
Konstantinopel II 181, 182
Kontamination II 412
Konzil II 184, 186, 517 A.143
koptisch 89 A.6, 146 A.1 u.11, 163, 164 u.A.5, 166, 168 A.1, 188, 222, 223, 224 u. A.2, 225, 228, 229, 230, 231 u.A.1, 232, 233 A.2, 258 A.4, 259, 261 A.3, II 60 A.22, 61, 66, 73, 105, 136, 192, 219, 238 u.A.20, 244 u.A.63, 257, 260, 265, 267 A.77, 268, 275 A.113, 318, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392 u. A.80, 394, 399, 400, 403, 406, 407, 409, 410, 414, 415, 416, 417, 433, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445 u.A.154, 446, 449, 452, 458 u.A.5, 459, 460 A.7 u.8, 461, 470 A.34, 471 A.37, 486 A.14, 488, 489, 490 A.39, 522, 527 A.33, 576 A.89, 600, 603, 609, 639 A.4
koptisch-gnostische Texte 37, 69, 70, 80, 108 A.1, 112 u.A. 2 u.3, 119, 127, 135, 137 A.1, 150, 162, 178, 188, 189, 195, 200, 201, 229, II 79, 312, 334, 395, 396, 453, 506 A.96
koptisch-manichäische Texte 78, 79, 177, 178, 187, 188, 213, 222, 224, 225, 229, 241 A.5, II 102, 153, 484, 606
Koran 227
Kore 12
Korinth II 135
Korintherbriefe 25, II 479
κορινθιάζομαι II 27
κόρος II 335
kosmisch II 90, 130, 141, 147, 148, 158 A.65, 217, 219, 220, 233, 242, 248, 256, 257, 338, 349, 357, 358, 465, 509, 547, 560, 563, 609, 614
Kosmogonie 81, 122, 137, 138, 237, 241 A.3, 264 A.1, II 39, 81 A.29, 514, 556, 608
κοσμοκράτωρ 87, II 403
Kosmologie 21, 26, 35, 47, 53, 81, 123, 173, 212, 240, II 4, 9, 10, 14, 26, 55, 83, 127, 136, 155, 157, 160, 161 u.A.75, 190, 255, 277 A.121, 297, 339, 466, 473, 474, 481, 504, 508 A.104, 510, 518, 539, 592, 593, 600, 607, 614, 617, 618, 621, 625, 629, 630

Kosmopolit 6
Kosmos 6, 11, 15, 17, 35, 36, 43, 44, 84, 97, 106, 120, 121, 123, 124, 130, 131, 135, 139, 147, 154, 168, 173, 192, 218, 253, 255, 260, 265, II 4, 16, 17, 30, 31, 34, 37, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 55, 69, 72, 87, 101, 113, 127, 130, 133, 136, 139, 147, 155, 156, 157, 218, 235, 236, 238, 247, 249, 254, 256, 258, 277, 284, 286, 299, 300, 314, 315, 342, 343, 349, 351, 357, 369, 445, 507, 546, 557, 558, 560, 565, 566, 568, 572, 574, 576, 578, 579, 581, 582, 584, 585, 598, 600, 602, 606, 618, 520, 622, 623
κόσμος νοητός II 35, 51, 335, 336
περὶ κόσμου (v. Ps.-Aristot.) II 44, 476
Kosmosgeschichte 148
Kraft, Kräfte 50, 89, 91, 96, 117, 138, 139, 142, 152, 155, 156, 157, 158, 167, 170, 171, 172, 242, II 284, 297, 300, 305 A.61, 308, 310 A.89, 321, 322, 328, 364, 379, 462, 470, 515, 528, 547, 548 A.126, 549, 563, 564, 578, 585, 602, 618, 619, 628, 634, 641, 643, 646, 653
Krankenheilung II 651
Krankheit 52, 254, II 643, 651
Kranz II 246
Kratylos II 275, 276
Kreatur II 535
Kreislauf (des Geschehens) 45, 47, 128, 138
Kreta, kretisch 42, 71
Kreuz 25, 26, 54, 56, 75, 218 A.1, II 68, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 161 u.A.75, 162, 185 A.7, 222, 327, 432, 474, 528, 530, 531, 536, 581 A.117, 589, 630, 636
Kreuzigung 79, 207, 209, 218, II 152, 163 A.84, 420, 428, 562 A.38, 571, 608
Kreuzzüge II 192
kriechend II 617
Krieg 238
Großer Krieg 214f. A.7, II 68 A.58, 471, 478, 485, 513 u.A. 129, 514, 530, 532 u.A.55, 535, 582, 610
Kriegerstand II 185
Kriegsrolle (von Qumran) 16 A.7
Krise (der Seele) II 252
Bach Krith 156
Krönung 157 u.A.2
Krokodil 121, 122, 129 A.6, 134, 146, 147, II 21
Krone (des Sieges) 241
Kronos 89
Ktesiphon 184, II 464, 494
Künstler II 463
Künstlichkeiten 237, 240, 244
küssen II 588
Kuk 134
Kult 11, 13, 14, 15, 16, 33 u. A.3, 43, 72, 73, 92, 121, 126, 133, 134, 141, 152, 207, 217, 242, 243, 255, II 214, 217, 221, 228, 253, 530
Kultur 5, 18, 71, 80
Kunstmythos 190, 191, 237, 252, 253, II 55, 56
Kuschan II 522
Kuschankönig II 517 A.144
Kuschanmünzen II 101
Kuschanreich II 494
Kuß 241, II 185 A.7, 311, 323, 644
Kybernetik II 8
Kyniker 235
Kyrill von Jerusalem 146 u.A.7, 220
κυριακὴ (ἡμέρα) 144, 224
Kyrios 61, 62, 63, 215, II 403, 452, 526
κύριος, κυρίως II 310 A.89, 315, 319, 331, 379f. A.33, 403
Kyros 4, 5 A.1, 10, 11

Lactanz, carm. de ave Phoen. 145 u.A.8, 146 u.A.3, II 270 u. A.97
lästern 120, 263, II 107, 108, 306, 622
"Läufer" (Urmensch) II 649
Läuterung, läutern 22, 23, 55, 73, 256, II 105, 106, 117, 120, 388 A.67, 472, 477, 511, 570, 574, 602, 603, 609, 623, 641, 646, 648, 650
Läuterungsmaschinerie 192, 253, II 474, 590
Läuterungsorte II 116
Laien II 158
Laiendogmatik (manich.) 187
Land 138, 153, II 619
Lappen II 153
Laryngale II 487
Laster II 572, 573, 614
Lastträger II 602
Lateinerherrschaft II 188
lateinisch 78, 188, II 567 A.59
Lautlehre II 257, 258
Lazarus 261 A.3
Leben 24, 29, 36, 39, 48, 50, 52, 107 u.A.7, 117, 118, 123, 128, 139, 141, 144, 145, 152,

165, 170, 171, 193, 194, 195, 196, 215, 216, 236, 239, 249, 264, 265, II 36, 76, 123, 145, 155, 158, 208, 226, 248, 266, 287, 297, 298, 329, 340, 348, 356, 384, 410, 428, 429, 448, 469, 475, 477, 499, 506, 507, 527, 543, 546, 548, 567, 570, 572, 591, 594, 596, 613
Baum des Lebens 52, 92 A.4 u. 8, 100 A.3, 139
lebendig 116, 125, 145, 265, II 459, 556 A.13
der Lebendige 45, II 442
die Lebendigen II 383, 384, 422 A.37, 650
s.a. Mutter der Lebendigen
Lebendiger Geist s. Geist
Lebendige Seele s. Seele
Lebendigkeit II 280, 297, 300
Lebensalter 262
Lebenseva 128, 141, II 421, 429
Lebensnorm 14
Lebensodem II 429
Lebenssophia 139, 143
Lebensweg 107
λεχώ 142
λεγεών II 425
Lehnübersetzung 231, II 374 A.4
Lehnwörter II 374
Lehre 9, 14, 15, 18 A.5, 98, 99, 103, 104, 105, 110, 169, 203, 204, 207, 209, 219, 220, 228, 235, 236, 243, 244, 265, II 361, 473, 483, 485, 496, 498, 499, 502, 509, 510, 514, 518, 519, 524, 527, 531, 532, 534, 535, 536, 552, 553, 555 u.A.10, 560, 561, 567, 568 u.A.66, 571, 572, 582, 587, 589, 590, 601, 603, 605, 606, 610, 612, 623, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 646
Lehrer 73, 77, 82, 89, 94, 95 A.3, 151 A.2, 208, 215, 216, II 42, 96, 136, 172, 207, 214, 217, 272, 358, 359, 459, 465, 503, 517, 529, 532, 539, 575, 578, 582, 607, 630, 641
s.a. belehren
s.a. Unterweiser
Lehrmeinungen 134, 154, 219
Lehrsystem II 228
Lehrvorträge (manich.) 34 A.4, 78, 182 u.A.2, 204, 213, 214, 228, 233, 234, 235, 237, 239, 241, 244, 251 A.1, 252, II 485, 488, 511, 591, 609
Leib 207, 208, II 41, 132, 194, 234, 268, 447, 501, 504, 526, 556, 574, 593, 600, 602, 606, 608, 646
Leib Gottes 89
Leib Christi II 338, 339, 606
leibfrei II 564 A.46
Leiden 51, 53, 56, 65, 75, 103, 104, 106, 154 u.A.4, 156, 158, 159, 160, 165, 195, 197, 200, 208, 216, 218 A.1, 219, 226, 236, 255, 257, 266, II 135, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 150, 151, 152, 156, 157, 161, 162, 215, 225, 292, 313, 355, 357, 358, 361, 475, 481, 527, 530, 590, 591, 598, 605, 606, 618 u.A.13, 623, 630, 631, 636, 648
Leidensgeschichte II 648
Lesegottesdienst 225
Lesen II 257
λήθη II 538
Leuchter 91, 92, 124, II 91 A. 83, 99, 133, 237, 245 u.A.73, 304, 305, 346, 347, 352, 353, 354, 356, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 411, 412, 603, 604
Leugner II 107
Leviathan 91, 92
Liber (Gott) II 481
Liber Graduum II 193 u.A.28, 198 u.A.1 u.2, 199 u.A.6, 201 A.17, 208
Libertinismus 131, II 27, 190 A.21
liberum arbitrium s. freier Wille
Licht 22, 26, 31, 35, 36, 49, 81, 88, 90, 93, 95, 100 A.3, 116, 117, 125, 126, 130, 139, 144, 153 A.4, 154 A.4, 155, 165, 192, 195, 197, 198, 199, 201, 211, 214, 217 A.1, 226 A.5, 238, 240, 241 A.5, 242, 250, 252, 253, 255, 265, II 9, 30, 46, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 75, 76 u. A.14, 77, 78, 83, 89, 92, 93, 103, 104, 107, 113, 121, 122, 123, 139, 141, 150, 155, 157, 195 u.A.35, 208, 226, 233, 237, 242, 244, 246, 286, 287, 302, 306, 309, 310, 317, 328, 345, 346, 388 A.66, 411, 412, 423, 425, 430, 437, 466, 469, 470, 471, 475, 476, 481, 499, 507, 508 u.A.103, 515, 525, 545, 548, 549 A.134, 557, 558, 560, 562, 566, 569, 570, 571, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 598, 600, 604, 606, 607, 608, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 634, 636, 649, 650, 653
licht 231 u.A.2, II 41, 64, 79, 91, 101, 104, 113, 133, 218, 261, 314, 345, 430, 462, 476 A. 54, 511, 534, 558, 561, 563, 566, 574, 578, 615, 616, 618,

619, 621, 622, 631
Lichtadam(as) 90, 91 A.6, 92, 132, 139, 143, 194, 197, 198, II 80, 89, 99, 235, 236, 237, 248, 280 A.134, 281, 301 u.A. 45, 423, 430, 546
(mand.) II 506
Lichtäon II 347
Lichtbestandteile II 579
Lichtbotschaft 160
Lichtcharakter II 76 u.A.14
Lichtelemente 55, 72, 170, 192, 253, 255, 256, 260, 261, II 67, 87, 113, 121, 147, 156, 157, 161, 474, 476, 477, 560, 561, 562, 571, 584, 590, 600, 606, 610, 618, 620, 651
Lichtengel 84
Lichterscheinungen II 347
Lichtfunke 35, II 286, 305, 409
Lichtgabe 87
Lichtgeburt II 650
Lichtgestalt II 502
Lichtglanz 10
Lichtglieder II 622
Lichtgott II 539
Lichtgottheiten II 90
Lichtgrößen 172, II 77, 80, 154, 246, 354, 382, 383, 388 A. 66, 578
Lichtheimat II 252
Lichthimmel II 80
Lichtjungfrau 199, II 19, 90, 175, 472, 578, 605
Lichtkindschaft II 526
Lichtkraft 171, 199, II 501
Lichtkreuz II 21 A.65, 136, 137, 141, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154 u.A.48, 155, 156, 157, 158 u.A.64, 159, 160, 161 u. A.75, 327, 630, 636
Licht-Leben-Glanz-Vorstellung 194, II 506
Lichtmenge II 620
Lichtmensch 120, 124, 126, 139, 197, II 508
Lichtmenschen 98
Licht-Nus 242, II 113, 121, 122, 193, 501, 502, 563, 564, 565, 566, 585, 610, 622, 623, 635
Lichtreich 72, 89, 194, 197, 253, 256, II 63, 128, 247, 474, 477, 571, 590, 591, 607, 615, 616, 617, 625
Lichtrüstung II 235
s.a. Waffenrüstung
Lichtsäule 237, II 139
Lichtschiffe 241, II 489, 578, 579, 580
Lichtseelen II 591
Lichtsohn II 99, 508
Lichtsubstanz 199, II 141
Lichtteile 72, 237, II 80, 147, 151, 153, 282, 598
Lichttropfen 141
Lichtvater 226 A.5, 231 u.A.3, II 281
Lichtverlust 132
Lichtvisionen II 195
Lichtwelt 84, 101, 124, 137, 171, 172, 174, 192, 256, 260, II 46, 63, 72, 80, 83, 89, 92, 98, 99, 141, 142, 149, 161, 174, 286, 297, 302, 320, 348, 352, 356, 367, 385, 408, 539, 583, 591, 615
"Lichtweltgott" 38, 206, II 101, 515
Lichtwesen II 235
Lichtwolke 86, 98, II 92
Licinius 204
Liebe, Liebestat 24, 25, 47, 59, 60, 66, 242, II 155, 192, 194, 199, 200 A.8, 205, 249, 293, 317, 332, 336, 437, 450, 475, 549 A. 134, 559, 565, 580, 622, 631
Liederdichtung 215
λιβμε 232, II 619 A.15
linienförmig(e Entwicklung) 138
Linke, links 140, II 401
Literaturformen 74, 213
Liturgie, liturgisch 133, 225, 226, 256, II 22, 74, 83, 85, 217 A.16, 233, 237, 331, 350, 358, 361, 414, 415, 485 A.13, 644, 645. 648. 650. 651. 652
Lobpreis 89, 140, 144, 234, 256, 263, II 326, 328, 330 u.A.75, 331, 332 A.84, 333, 353, 361, 363, 405, 641, 643, 646, 647, 648, 650
s.a. Doxa
Löwengesicht, Löwengestalt 87, 88, 197, 247, II 67, 97 u.A.122, 617
Logien II 359, 360
Logik 24, 173, 237, II 36, 43, 44, 360, 463, 473, 480, 539, 559, 624
λογισμός II 49, 67, 279 A. 126, 511, 541, 562
Logizismus 23, 64, 185, 237, 241
λογογενής II 96, 349, 356
λόγοι (λόγος) (manich. Literaturgattung) 184, 185, 186, 187, 217, 222, 223, 224, 225, 227, 230, II 128 A.2
Logos 30, 36, 44, 92 A.1, 151, 191, 210, 212, 218 A.1, 219, II 38, 51, 52, 82, 88, 89, 133, 142, 145, 147, 149, 150, 152, 173, 237, 242 u. A.49, 243, 245 u.A. 73 u.74, 282, 285 A.160, 296, 301, 302 u.A.47, 303, 305, 309, 310, 315, 316, 326, 327, 346 u. A. 18, 347 u.A.24, 352, 354, 356,

358, 364, 367, 368, 379, 386, 388, 389, 390, 405, 407, 408, 409, 410, 412, 477, 504, 510, 537, 538, 543, 560, 564 u.A.46, 572, 598, 599
Zweiter Logos des großen Seth (von NH) 150 u.A.5, II 96, 136 A. 4, 144, 222, 270, 340, 345, 358 u. A.70, 593 A.17, 607, 631
Logos vom Großen Krieg (manich.) 34, 199 A.6, 214, 215, II 478, 485 u.A.13, 513, 530, 532 u.A.55, 535
Logosgeborener s. λογογενής
Lohn 48
loskaufen II 502, 631
Lüge 8 A.5, 17, 21, 22, 37 u.A.2, 161, II 66, 123, 613
Luft 86, 88, II 171, 476, 511 A. 121, 570, 616
Lukas 27 A.7, 118, 209, 212, II 450, 451, 452, 453
Luna II 481
Lust 139, 239
s.a. ἡδονή
lwāṯ (syr.) 231, II 527 A.33
Lykopolis 79, II 392, 393, 414 u. A.3
λύπη II 267
λυτρωτής II 138

ma'asē bereschit 81
ma'asē merkābā 81, 88, II 226
Machar II 239, 296, 353
Macht 17, 50, 55, 56, 245, 263, 264
Machtergreifung 157
Machttaten II 547
Machtvollkommenheit 28
Mächte 44, 46, 65, 72, 87f., 120, 124, 125, 130, 139, 141, 144, 154 A.4, 211, 247, 248, 249, 255, II 55, 170, 171, 173, 175, 178, 179, 266, 268, 429, 515, 533, 550, 584, 585, 616, 618, 619, 622, 630, 634
ΜΑΘΗΤ II 59, 386, 387, 388, 436
Männer (im feurigen Ofen) s. Jünglinge
Männerbund 16
männlich 105, 106, 139, 141, 192, 196, II 29, 30, 32, 33, 40, 41, 85 A.51, 243, 246, 261, 300, 308, 508 A.108, 595
märdān pusar s. Menschensohn
Märtyrer 108, 117, II 191
Märtyrertod II 148, 194
Magie 32, 42, 55, 140, 170, 248, II 253, 254, 498, 499, 613
Magier (iran.) 8 A.1, 9, 16, 33, 73 (allg.) 262, II 530
(heiliges) Mahl 16, 32, 33 A.3, 217, II 217
mahrāspandān 206
Makarios/Symeon von Mesopotamien II 192, 193 A.28, 633, 634, 635, 636, 637
Makarismus II 380, 437
Makedonen II 494
makellos II 317, 331
Makkabäer 41 A.2, 57
Makrokosmos 35, 241, 253, II 68, 218, 481, 510, 562 u.A.39, 565, 566, 620, 622
"Maler" 241 u.A.5
(Hain) Mamre 149
mānā (syr.) 230, II 488, 489
Mandā ḏ ḥajjē 195, II 507
Mandäer, Mandäismus 31, 32, 33, 37 A.2, 77, 149, 152 u.A.3, 153, 155, 189 u.A.1 u.5, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199 u.A.1, 200, 201, 215 A.5, 234, II 5, 73, 92, 94, 95, 98 A.128, 99, 130, 221, 229, 232, 385, 416 A.11, 432 A.95, 436, 438, 487, 497, 498 A.64, 506 u. A.96, 507 u.A.97, 508, 512, 516, 588 A.8, 593 A.19
Mangel 37 A.2, 39, 95, 125, 139, 143, II 43, 60, 62, 76, 89, 141, 246, 278, 301 u.A.45, 320, 382, 383, 386, 540, 592 A.16, 597, 615
mangellos II 320
Mani 32, 34, 35, 38, 77, 78, 79 u.A.1, 124, 136, 152 A.3, 158, 159, 160, 177, 179 A.1, 182, 183, 184, 186, 187, 189 u.A.4, 190 u.A.1, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214f. u.A.7, 217 u.A.1, 218 A.2, 219, 222 u.A.1, 226 u.A.5 u.6, 227, 228, 230, 231f. A.11, 233, 234, 235, 236 u.A.6, 237, 238 u.A.10, 239 u. A.7, 240, 241 u.A.5, 243, 244, 250, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 261 u.A.1 u.3, 262, 263, 264 u.A.6 u.8, 265, 266, II 11, 17, 18, 22, 39, 53, 65, 69, 76, 100, 101, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 151, 153, 159, 162, 169 A.27, 170, 171, 172, 174, 175, 186, 193, 215 A.5, 216, 217, 230, 255, 279 A.129, 388 A.66, 415, 416 u.A.11, 432, 458, 459, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 471, 472, 473, 478, 479, 480, 481 u. A.71, 482, 483, 484, 485, 486,

487, 488, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 498 u.A.63, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506 u. A.96, 507 A.97, 508 u.A.108, 509, 510, 511 u.A.123, 512, 513 u.A.130, 514, 515, 516 u.A.143, 517 u.A.144, 518, 521, 524, 525, 526 u.A.22, 527, 529, 530, 531, 532 u.A.56, 533, 534, 535, 536, 539, 540, 541, 549, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558 u. A.22, 559, 560, 561, 562 u.A.39 u.40, 564 u.A.53, 565, 566, 567, 568, 570, 571, 572, 573, 574, 576, 577, 578, 579, 581, 582, 583, 585, 587, 588, 589, 590, 591 A.12, 592, 593, 597 u.A. 24, 598, 600, 601, 602, 604 u. A.41, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 612, 613, 614, 616, 618, 619 A.15, 620, 621, 623, 625, 627 A.33, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636 u.A.60, 637, 646, 649, 650, 652

Mānī ḥajjā (syr.) 265

Μανιχαῖος 265

Manichäer, Manichäismus 31, 33 A.3, 43 A.7, 46 u.A.3, 70, 74, 77, 79, 101, 103, 106, 127, 138, 140, 144, 147, 153 A.5, 158, 178, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210 A.1, 212, 213, 214, 215 u. A.5, 216, 217, 218 u.A.2, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 236 A.5, 238 A.13, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 264 u.A.6, 265, II 5, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 22, 23, 27, 28, 46, 49, 55, 63, 65, 66, 69, 72, 73, 75, 81 A.29, 84, 89, 92 A. 88, 93, 95, 96, 97 A.122, 98 u. A.128, 100, 101, 102, 107, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 128 u.A.2, 129, 130, 132, 137, 141, 143, 147, 151, 153, 154, 156, 157, 160, 161 u. A.75, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 173 u.A.41, 175, 176, 177, 179, 186, 189 u.A.20, 190, 193 u.A.29, 194 u.A.32, 213, 216, 217, 218, 219, 229, 230, 232, 234, 235, 271, 288, 294 A.17, 298, 301 u.A.45, 337, 348 A.31, 354, 361, 375, 383, 385 u.A.57, 388 A.66, 392, 393, 414 u.A.3, 415, 416, 417, 457, 458, 461, 462, 465, 467 A.24, 468, 470, 471 u.A. 37 u.38, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479 u.A.64, 481 A.71, 482, 484, 485 u.A.13, 486, 487 u.A.19, 488 u.A.28, 489, 490, 491, 495, 496, 497, 506, 507 u.A.97, 509, 510, 513, 515, 517, 520, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 531, 533 A.58, 534, 536, 539, 541, 542, 544, 546, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 555 A.10, 556, 557, 560, 562, 563 A.41, 564, 573, 577, 586, 587, 588 u.A.8, 589, 590, 591, 593, 598, 600, 602, 604, 606, 607, 608 u.A.51, 610, 612, 613 u.A.1, 614, 615, 617, 619, 621, 622, 623, 629, 632 u.A.43, 633, 634, 635, 636, 638, 639, 644, 645, 648, 650, 652, 653

Manichaica 69, 70, 78, 79, 159, 161, 177, 178, 180, 181, 183 A.1, 185, 187, 188, 193, 199, 201, 206, 210, 216 A.3, 11 u.13, 222, 223, 224, 225, 228, 245, II 375, 392, 416, 457, 488

Mann II 28, 31, 32, 39, 40, 52, 405, 439 A.135, 546, 568, 595, 602

großer Mann 256, II 651

vollkommener Mann s. vollkommen

Manna 156

mannweiblich 133, 134, 139, 141, II 33, 40 u.A.49, 52, 53, 81, 88, 95, 132, 261, 299, 305, 310, 313 s.a. androgyn

ΜΑΝΤΕΛΟ 230, II 489

manuhmed II 516

Maras II 176

mardē (syr.) (via, spatium) II 387, 436

Maria (Mutter Jesu) 60, 113, II 19, 84, 162. 292 u.A.11, 298, 422, 631

Maria Magdalena 110, 168, 169, 215, 216, II 33, 360

Marienkult II 292

Marim 108, 113 u.A.8

markabtā (syr.) 230

Markion 202, 203, 204, 208 u.A. 5, 209, 210, 211, 212, 213, 245, II 53, 216, 433, 473, 479, 501, 503, 504, 505, 516, 529, 533, 534, 568 A.66, 604 A.41, 607 u.A.48, 612, 613, 614, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 637

Markioniten 33, 78, 127, 210, II 612, 627, 630

Markos (Gnostiker) 77, II 85 A. 47, 337

Markosische Sprüche 89

Markusevangelium 27

Marsanes (NH X) II 22 u. A.71,

44, 47, 257, 258
Martyrium 102, 108, 109, 112, 115, 118, 161, II 223 u.A.35, 530
Masbothäer 32
massa perditionis II 112, 126
Materialisierung II 582, 621
Materialismus II 571, 582, 585, 598, 629
Materie 44, 55, 90, 113, 167, 218 A.1, II 3, 46, 66, 68, 69, 142, 147, 150, 152, 268, 320, 537, 539, 619, 625, 626, 629, 630, 634
Mathematik II 263, 264, 289, 342, 351
Matthäus 27 A.7, II 361 A.82, 450, 453
Matthias II 214
Mauern II 619
Maximos von Tyros II 44
Mazan II 544, 573 A.85
Mazdaismus II 466, 481
s.a. Zoroastrismus
Mechanik II 7, 8
Meder 4, 7, 9, 17, II 466
Mediae II 258
Medinet Madi 177, 179, 187, II 128 A.2, 415, 484
Medizin 262, II 83, 196, 264, 265 u.A.65, 266, 275, 297, 610
Meer 48, II 599, 600, 619
Totes Meer 20, 21, 46, 47, 100
Meeresgöttin 141
Meeresriese II 619 A.16
Meerungeheuer 31, 73, 91, II 513, 597 A.24
Meher (= Mithra) 156
mehrsprachig II 493
Mehrzahl s. Plural
Melchisedeq 99 A.3
Mēmrē 227, II 198
Mengenbegriff II 400
mēnōg II 478
Menschen, Menschheit, menschlich 3, 5, 6, 7, 8, 11 A.2, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 35, 36, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 61, 65, 66, 72, 74, 81, 84, 85, 87, 90, 91, 93, 94 u.A.4 u.5, 97 u.A.6, 98, 99, 125, 129, 137, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 151, 152, 155, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 197, 198, 199, 204, 208, 209, 211, 253, 254, 255, 265, 266, II 61, 112, 113, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 134, 142, 145, 146, 147, 156, 160, 166, 168, 193, 194, 195, 200 A. 8, 204, 205, 206, 207, 225, 230, 254, 256, 264, 276, 277, 287, 295, 323, 332, 338, 340, 343, 344, 348, 349 A.33, 358, 385 A. 58, 390, 404, 423, 424, 430, 465, 472, 474, 477, 505, 520, 526 A. 22, 528, 533, 542, 544, 547, 556, 557, 558, 559, 561, 562, 563 u. A.41, 564, 565, 566, 567, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 580, 585, 589, 590, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 604, 606, 607, 608, 609, 613, 614, 617, 620, 621, 622, 623, 626, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 643, 644
Erster Mensch (manich.) 95, II 88, 93, 100, 234, 235, 301 u. A.45, 305 u.A.61, 469, 474, 475, 477, 481, 540, 580 A.114, 590, 593 u.A.17, 597, 598, 599 u.A.28, 602 A.33, 603, 604, 605 u.A.44, 608, 618, 635
s.a. Urmensch
erster Mensch (= Adam) II 472, 525 u.A.21, 537, 573 u.A.85, 604
Urmensch II 152
zweiter Mensch (gnost.) 90, 91 u.A.6, 92, 141, II 94 u.A.103, 95, 310, 429
1. und 2. Mensch (paulin.) 53, 214, 260, II 594-597
alter Mensch II 113, 122, 562 u. A.38, 563, 575, 608, 609, 610, 621, 622, 634
neuer Mensch 52, II 113, 117, 122, 472, 562 u.A.38, 565, 608, 609, 610, 621, 634
Blutmensch II 430
Gott "Mensch" II 93, 94, 244, 281 A.139, 329, 340, 424 u.A.51, 592 u.A.16
göttlicher Mensch (allg.) 72
großer Mensch II 650
himmlischer Mensch 125, 140, II 48, 53, 89, 349 A.33, 594, 595, 596, 597, 430
II 48, 53, 89, 349 A.33, 430, 594, 595, 596, 597
irdischer, choischer Mensch 72, 90, 91 u.A.6, 120, 125, 129, 132, 140, 143, 144, 164, 165, II 622
pneumatischer Mensch 129
psychischer Mensch 90, 91 u.A. 6, 92, 129, 143, 148, 164, 165, 171, 172
der vollkommene Mensch 38 A.9, 145, II 604
s.a. vollkommen
der wahre Mensch 38, 121, 124, 145, 146, II 301 u.A.45, 310 A.89
Menschenbild II 74, 95, 108, 126 A.103

Erschaffung des Menschen 81, 83, 90, 91, 93, 94, 124, 131, 132, 164, 192, 194, 198, 253, II 25, 26, 72, 94, 265-268, 282, 349 u.A.33, 429, 505, 548, 549 u.A.134, 565, 573 A.85, 590, 595, 597, 607
Menschenfischer 215
Menschengestalt 88, 139, II 14, 93, 422, 474, 589
s.a. σχῆμα ἀνθρώπου
Menschenschöpfer 87, 94, 96, II 33, 75, 91, 98, 637
Menschensohn 11, 27, 38, 48 u. A.3, 53, 55, 56, 104, 108, 109, 216, 231, II 93 u.A.100, 108, 184, 301, 472, 480, 543, 593, 606
Menschentöter II 581
Menschwerdung s. Inkarnation
Menstruationsblut 83 u.A.3, 131
Merkur s. Hermes
Mesene 193
meśīhā (meśḥā, mśḥ) II 388, 431, 432
μεσίτης s. Mittler
Mesopotamien 73, 74, 212, 233 A.1, 234, II 39, 73, 167, 192, 416, 464, 466, 479, 483, 490, 493, 494, 496, 497, 518, 530, 534, 535, 540, 544, 567, 584
Messalianer II 193 A.28, 198 u.A.2
Messe 217
Messias 11, 27, 47, 48, 49, 51, 52, 53 A.2, 95, 104, 114, 115, 154 u.A.4, 159, 160, 262, II 169 A.27, 285, 420, 431, 432, 433, 631
μεταγωγεύς II 138
Metamorphosen II 270
μεταγγίζω II 568 A.66
μεταγγισμός II 116, 568 A. 66, 570
μετάνοια II 45, 119, 120, 132, 349. 536, 571, 634, 635
s.a. Buße
Metaphysik 15, 82, 84, II 4, 9, 16, 22, 23, 25, 34, 43, 46, 173, 238, 276, 277 A.121, 278, 295, 304, 311, 316, 342
s.a. Geistmetaphysik
metaphysisch II 31, 41, 103, 113, 115, 116, 131, 133, 176, 241, 243, 382, 402, 416, 428, 461, 559, 627, 629
Metatron 88
μεταξύ-Bereich II 278
Metempsychose II 106, 570
μήτηρ τῶν ζώντων II 384
μετοχεύς II 138 A.10
Michael Syrus II 548 A.128
Michanor II 97 u.A.124
Michael II 170, 172, 178
Michar 151, 152 u.A.4, II 97 u.A.124, 215 A.5
Micheus 151, 152 u.A.4, II 97 u.A.124, 215 A.5
Midrasch 74, 80, 83, 86 A.6 u. 8, 133, 154, 217, II 542
Mihr, Mihryazd II 101, 173, 177, 472, 515, 584
Mikrokosmos 35, 163, 173, 241, 253, II 68, 218, 510, 562 A.39, 566, 609, 620, 622
Milchstraße 253, II 477 u.A.58, 478, 584, 600, 601, 607
s.a. Galaxie
Minderwertigkeit II 628
Mischna 18 A.5, 134
Mischung, (hinein)mischen II 139, 150, 322, 477, 578, 598, 599, 620
Mišēβaγē II 101
Mission 9, 34, 41, 55, 57, 77, 78, 107, 160, 205, 206, 218 A.1, 230, 265, II 6, 100, 159, 217, 221, 255, 362, 392, 393, 414, 415, 463, 473, 480, 482, 485, 488, 507 A. 97, 515, 516, 517 A.143, 528, 532, 554, 605, 606
Missionsmethode 243, II 65, 415
Missionsreligion 233
Mitannireich II 419 A.25
Mithra(s) 9, 10, 13, 15, 16, 18, 22 A.5, 45 A.1, 51, 155, 156, 157 A.2 u.5, 158, 159, 160, 161, II 101, 185, 513 A.130, 514, 515, 584, 603, 604
mithrazistisch, Mithrazismus 156, II 513 A.130
Miθrboχt 157 A.1
Μιθροβουζάνης 10, 45 A.1, 157 A.1
Mitte (der Zeit), mittlere Zeit II 468, 469
mittelägyptisch II 399
Mittelalter 62
mittelaramäisch II 421, 427, 433, 435, 453
mitteliranisch 63, II 173, 174, 490 A.39, 492, 502
mittelpersisch 15, 215, II 39, 68, 100, 169, 173, 414 A.2, 458, 461, 471, 480, 487, 492, 511, 514, 516, 525 A.21, 557, 603
Mittelplatonismus II 273, 333 u. A.93, 335
Mittelwesen 45, 46
Mittler(tum) 10, 16, 45 u.A.1, 51, 58, 66, 147, II 41, 83, 98, 234 A.12, 241, 246, 247, 248, 249, 297, 309, 346, 347, 352, 412, 651
s.a. Schöpfungsmittlerschaft
Mittwoch 261 A.1
Mixanther II 97 u.A.124
mnahrānā (syr.) 231

Mnesinus 151, 152 u.A.4, II 215 A.5, 262
Mnevis 121, 134, 147 u.A.4
modalistisch II 309, 648
Mönche, Mönchtum II 183, 190, 191, 192, 194, 195, 517
μοῖρα 170
Moirothea II 12, 13, 99, 238 A.20, 240, 243, 262 u.A.51, 281 A.139, 301 A.45, 309, 346, 354, 370, 425
μοναί II 308 u.A.83
μοναρχία, Monarchie (Gottes) 81, II 78
Monas 91, II 17, 34, 35, 37, 41, 47, 49, 50, 51, 190, 264, 314, 315, 368
μοναχός II 447
Mond 50, 121, 131, 134, 147 u.A.4, 192, 197, 199, 253, II 157, 337, 477, 507, 512, 547, 572, 579, 584, 599, 600, 601, 602 u.A.33, 604, 605, 606, 607, 619
Mondjahr 240, II 11
Monenergisten 219
Mongolei, Mongolen II 73, 188
Monismus II 38, 73, 163, 481, 537, 560, 571, 582, 598, 619, 626
μονοειδής II 150, 151
μονογενής II 174, 234, 305, 322, 448 A.164
s.a. Einziggeborener
Monogramm II 96, 356
Monophysiten 219, 220
Monotheismus 10, 11, 19, 43, 45, 74, 80, 173, 265, 266, II 41, 43, 74, 75, 104, 291, 310, 468, 647
Montag 260, 261 A.1
moralisch s. Ethik
μορφή II 115, 117, 151, 527, 570
μορφὴ δούλου s. Knechtsgestalt
Morphem II 378
Moses 65, 98, 99, II 542, 543, 597
mṣā II 444
Münze 239 u.A.7, 254 u.A.5
Münzherstellung II 21 u.A.67
Muhammed II 196
de mundo s. περὶ κόσμου
Musik II 263, 289, 351
Muslime II 197
Mutter 36, 59, 142, 171, II 50, 51, 52, 81, 84, 87, 90, 142, 173, 207, 234, 267, 292, 293, 296, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 310 u.A.89, 347, 352, 353, 364, 367, 368, 369, 421, 422 u.A.37, 429, 433, 440, 443, 580 A.111, 592
Mutter der Dämonen (= Hyle) 248
Mutter aller Lebenden 196 A.3
Mutter der Lebendigen (= Eva) 144, 196 A.5
Mutter des Lebens (manich.) 192, 196, 241, 257, II 84 u.A. 42, 95, 177, 234, 235, 298, 306, 383, 384, 475, 540, 578, 580, 604, 641, 649
Muttergottheit II 285, 298, 299, 300, 310, 313, 329
Mutter-Vater II 305 u.A.61
Mysten 13, 14, 16
Mysterien 13, 14, 15, 16, 18, 19 u.A.3, 32, 33, 35, 36, 39, 42, 72, 88, 128, 167, 168, 169, 170, 171, 173 A.2, 248, II 214 u.A.3, 215, 221
Buch der Mysterien (manich.) 238, II 169, 484
Mysterienreligion 12, 13, 15, 16, 32, 39
Mysterium 3, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 24, 25 u.A.8, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33 A.3, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 49, 53, 54, 116, 147, 165, 171, 213, 260, II 146, 151, 257, 275, 316, 339, 460, 473, 530, 536, 575, 633
Mysteriumsgenossen 32, 214, II 615
Mystik, Mystiker 82, 89, 170, 240, II 190, 194, 195, 197, 233, 238, 356
Mythengestalten II 593
mythifizieren II 45, 525
mythisch II 155 A.50, 227, 261, 280, 307, 310, 316, 338, 343, 344, 345, 350, 382, 405, 409, 425, 470, 576, 582, 590, 598, 607, 615, 617, 624, 644
Mythologem II 250
Mythologie 6, 10, 15, 16, 31, 38, 47, 72, 73, 78, 79 A.1, 82 A.4, 85, 91, 92 A.8, 95, 101, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 133, 137, 142 A. 3,4 u.5, 143, 155, 163, 164, 165, 167, 170, 173, 178, 191, 194, 197, 199, 200, 201, 205, 206, 210, 211, 218, 229, 241, 242, 244, 247, 252, 253, 257, II 22, 48, 69, 77, 84, 88, 100, 124, 136, 174, 177, 262, 280 A.132, 298, 342, 409, 507 A.100, 515, 534, 552, 582, 585, 589 A.10, 605, 610, 621, 637
mythologisch II 11, 34, 43, 52, 56, 61, 69, 70, 75, 80, 85, 86, 87 u.A.59, 88, 94, 97, 99, 100, 114, 127, 133, 135, 137, 168, 169, 172, 173, 180, 217,

220, 221, 222, 243, 246, 250, 252, 253, 261, 262, 263, 289, 291, 295, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 309, 316, 338, 339, 341, 342, 344, 351, 353, 354, 355, 359, 377, 416 u.A.11, 425, 453, 457, 470, 472, 473, 480, 505, 515, 535, 566, 587, 591, 593, 600, 603, 605, 606, 607, 617, 618, 621, 637, 648
mythologisieren 9, II 565
Mythologumenon 73, 80, 100, 144, 195, 229, II 160, 221, 230, 231, 235, 246, 250, 291 A.5, 292, 295, 302, 348, 464, 470, 481, 507 u.A.100, 512, 515, 532 A.55, 534, 588, 629
Mythos 21, 31, 34, 49, 55, 73, 74, 75, 82, 84, 85 A.6, 93, 131, 134, 141, 148, 160, 161, 162, 169, 173, 190, 191 u.A.1, 192 u.A.1, 195, 197, 198, 201, 207, 226 u. A. 5, 229, 236, 237, 238, 239, 240, 241 u.A.5, 242, 243, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, II 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 24, 34, 39, 42, 44, 46, 55, 56, 57, 65, 69, 70, 72, 74, 75, 81, 89, 98, 130, 135, 138, 140, 141, 142, 149, 214, 217, 221, 225, 229, 230, 252, 280 u.A.132, 282, 302, 304, 310, 329, 343, 344, 348 u.A.31, 350, 351, 354, 382, 404, 463, 468, 471, 472, 473, 474, 476, 480, 487, 504, 506 A. 96, 508 u.A.108, 509, 510, 513, 518, 530, 551, 552, 554, 557, 563 A.41, 582, 583, 586, 587, 588 u.A.5, 590, 591, 593, 598, 600, 604, 605, 607, 611, 613 A.1, 614, 621, 623, 644
s.a. Kunstmythos
Mythosoph II 260
Mythosophie II 253, 343

Naassener 33, 128, II 96 u.A. 115, 508 A.108
Naassenerhymnus 36 u.A.6
Naassenerpredigt 142, II 508 A.108
nabītu (akkad.) 233
Nabonid 10
Nachaschbat 241
Nachbildung 163
nachchristlich II 593 A.19
nachfolgen II 490
Nachfolger (Jesu) 102, 104, 106, 107, 108
nachkanonisch(e Literatur) (manich.) 233
nachkantisch II 342
nachpaulinisch 208
Nacht 36, 238, 239, 250, 252, 254, II 261, 636 A.60
Nachthimmel 10
Nachwort II 270
nackt 215, 262
an-Nadīm s. Fihrist
Nächster 216, II 449, 580
Nähe (Gottes) 50, II 637
Nag Hammadi 33 A.3, 34 u. A. 3, 37 A.3, 53 A.2, 70 u.A.3 u.4, 75, 76 u.A.1 u.2, 80, 98, 101, 102, 112, 119, 122, 127, 135, 136, 137 A.1, 149, 150, 154, 157 A.5, 161 A.1, 162, 164, 167 A.3, 172 A.4, 177, 178, 189, 194, 198, 229, II 4, 6, 12, 16, 21, 27, 29, 40, 44, 46, 49, 55 A.1, 68, 73, 83, 85, 92 A.88, 105, 127, 129, 130, 137, 164, 165 A.6, 199, 213, 218, 219, 220 A.30, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 250, 251, 253, 254, 257, 272, 274, 277 A.121, 278, 289, 294 u.A.17, 301, 309, 311, 312, 313, 333 A.89, 334, 335, 339, 341, 355, 358, 359, 360 A.76, 363, 373, 392, 393, 395, 396, 405, 410, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424 A.52, 441, 453, 475, 499, 505, 506 A. 96, 507, 533, 534, 540, 544, 545, 546, 576, 585, 586, 590, 622, 631
Nagel 254
nāhāš II 96
Naḥeschatologie II 27
nahrānā (syr.) 231
Nahrung 254
ναί (καὶ) ἀμήν s. Ja (und Amen)
Name 59, 204, 206, 214, 237, 262, 263, 265
Namra'ēl II 548 A.128
Nanai II 100
nāpītu (akkad.) 233
naṗjā (aram.) 233 u.A.2
Naqš-i-Ragab II 553
Naqš-i-Rustam 7, II 553
Narimān II 171, 172, 174, 175 u.A.50
Narisaf II 101
Narisah 206, II 101, 472, 515, 604
narʃamīg II 502, 529
narratio II 202, 203, 205, 207
Nase II 381, 438
Nationalgefühl II 186
Nationalkirchen II 187
Natur 48, 125, 160, 253, 255, II 68, 146, 157, 187, 196 A.39, 351, 631
Naturerkenntnis II 343, 344
Naturgeschehen 242
Naturgesetze II 351

Naturkatastrophen II 225
Naturphilosophie 6, 43, II 35
Naturwissenschaft 35, 55, 84, II 3, 8, 23, 196, 254, 342, 343
Naunet 134
ΝΑΖΑΡΑ, Nazareth II 430, 431, 432, 433, 528
Nazarener, nāṣrājā, Nazoräer 32, 193, 234, II 431, 432 u.A.95, 433 u.A.96, 506, 558 A.22, 649 A.37
ναζαρια II 432
Nebel II 535
Nebruël, Nebroël II 98, 348, 368, 458 u.A.128
negativ(e Gottesbeschreibung) 84, II 16, 47, 237 278, 279, 281, 297, 318, 320, 329, 625
s.a. via negationis
Neid 87, 230, II 68, 325, 331, 378, 527, 537, 573, 581
Neidlosigkeit II 322, 537
Nein II 651
Neryosang II 515
Nestorianer 219
Nestorios II 187
neu 210, II 401
s.a. neuer Mensch
neuägyptisch II 399
neuassyrisch II 419
Neugnostiker II 598
Neumanichäer 221
neun II 142, 264
neunhundertdreißig 97
Neuplatoniker, Neuplatonismus II 65, 79, 182, 190, 197, 254, 263, 273, 335, 336, 392, 414 A.3, 538
Neupythagoräer, Neupythagoräismus II 41, 44, 273, 278, 465, 555, 581
Newton II 7 u.A.14
Nichtchristen 206
nicht christianisiert II 224
nichtchristlich II 221, 225, 505
nichtexistent 38
nichtgeistlich 99
nicht gezeugt 126
Nicht-Iran II 494, 553
Nichtmanichäer II 496
nichtmateriell 110
nicht orthodox 219
Nichts II 80 A.27, 626
nicht(sch)wankend 98, II 239, 346, 385 u.A.57
Nichtsein II 36, 559
nicht veränderlich II 319
Nichtigkeit II 535 A.68, 536
Nidbai II 100
Nikaia II 184, 188
Nikandros von Kolophon II 270
νίκη 264 u.A.3
Nikodemus 28
Nikomachische Ethik II 577 A.92
Nil 121, 147
Nirwana II 470, 526 A.22
nišmat ḥajjîm s. Lebensodem
Noah 76, 98, 99, 151, 153, II 262, 463, 525
Noahsöhne 198
nōbā 232
nobe 232, 233 u.A.2, 234 A.9, II 512 u.A.126
νόημα II 287
νοερόν II 511
Nomenklatur 62, 205, 218, 237, II 14, 65, 90, 97, 99, 100, 101, 354, 515, 516, 519, 554, 605
νόμος II 499, 597
νόμος πνευματικός II 597
Nonnos 145 u.A.9
Nordabessinien II 521
Nordafrika 200, 218, 262, II 102, 137, 161, 604, 606
Nordmeer II 522
Nordostiran 8
nordsemitisch II 100
Norea 76
Norm 14, 20, II 287
Not 46, 50, 74, II 637
Noten II 256
ΝΟΥΤΕ II 165 A.7, 242, 254 A.11, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 412, 413
s.a. Götter, göttlich
Numenios II 44, 334, 465, 511, 560, 573, 579, 582, 583, 584
Numeri II 542
Nun 134
Nus 45, 144, 151, 199, 206, II 36, 37, 40, 48, 49, 50, 51, 62, 63, 64, 66, 67, 84, 86, 87, 88, 94, 101, 119, 121, 122, 142, 145, 149, 157, 175, 240, 241, 277, 279 A.126 u.128, 280, 283, 284, 287, 297, 298, 300, 305, 309 A.88, 310, 326, 327, 328, 333, 334, 335 u.A.104, 336, 410, 438, 477, 501, 511, 515, 516, 536, 538, 539, 541, 543, 552, 562, 563, 564 u.A.44 u.46, 565, 573, 575, 578, 579, 580, 583, 605, 609, 610, 615, 621, 622, 629, 632, 634, 635, 650

Oberarchon 48, 83 A.3, 87, 93, 94, 99, 120, 124, 131, 139, 143, 167, 172, 196, 197, II 56, 61, 91, 92, 93, 282, 301, 348, 425, 426, 429, 545, 621, 637
s.a. Protarchon
s.a. Jaldabaoth
s.a. Saklas
obszön II 607, 619, 621
ὄχημα II 489
Oden Salomos 36, II 391

Odyssee II 259
Odysseus II 259
(göttliche) Ökonomie 125, 140, 198
Ökumene II 43, 521, 522, 523, 526, 549
Ölbaum 92 A.4, 93, 139
Ölberg II 648
Ölung 33, II 306 u.A.68
offenbaren 123, 124, 125, 139, 140, 141, 143, 145, 200, 204, 208, 210, 214, 249, 260, II 193 A.29, 313, 565, 646
Offenbarung 11, 14, 19, 28, 29, 34, 37, 50, 54, 74, 93, 98, 105, 113, 117, 143, 149, 262, II 9, 74, 87, 89, 111, 113, 114, 123, 124, 142, 148, 151, 195, 230, 246, 247 u.A.90, 249 A.105, 299, 308, 313, 318, 326, 329, 330, 332, 360, 376, 389, 390, 395, 397, 398, 459, 460, 462, 463, 473, 500, 502, 510, 518, 526, 529, 538, 607, 633
s.a. Selbstoffenbarung
Offenbarungserlebnis II 502
Offenbarungsmittler 110
Offenbarungsschriften s. Apokalypsen
Offenbarungswissenschaft II 42
Ogdoas 85, 89, 124, 131, 131f. u.A.11, 132, 134, 139, 140, 197, II 7, 17, 90, 219, 303, 315, 339, 351, 352, 353, 369, 508
s.a. Achtheit
Ohren II 381, 437, 438, 445, 565
Ohrmizd 10, 49, 73, 205, II 13, 14, 100, 104, 515, 580 A.111, 608
Oktaëmeron 120
Omophoros 229, 242, II 547 u. A.123, 563 A.43, 603
der große Omophoros II 516, 603
ὄν II 280, 283
ὄνομα II 390 A.75
ἐν ὀνόματι 263
ὄνομα κύριον II 379
ὀνομασία II 257
ὀνοματοποίησις, ὀνοματοθεσία II 437
Ontologie, ontologisch II 34, 35, 36, 43, 44, 52, 53, 56, 317, 322, 331, 463, 559, 624
Opferhandlung 33
Ophianer 131, II 96 u.A.115, 214
ὄφις 128
Ophiten 33, 77, 85, 91, 92, 128, 129, 131, 139, 142, II 96 u.A.115, 294, 543
Optimismus 81, 124, II 105
Oraios II 56
Orakel 18 A.1
Ordal II 478, 561
Ordensregel (von Qumran) 21, 22 A.1, 26, 46, 47, 49, 80, 100, 162, 173, II 62
Ordnung 17, 25, 39, 105, 108, 211, II 141, 286, 350, 351
ὄργανον II 489
Orient, Vorderer Orient 4, 31, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 53,57,62, 71, 72, 73, 74, 78, 92, 136, 141 174, 190, 204, 206, 229, 261 A.1, 264, II 39, 79, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 192, 194, 195, 196 u.A.39, 197, 198, 228, 258, 262, 274 A.108 u.112, 278, 296, 463, 494, 496, 497,498, 552, 554
Orientalisierung 31, II 494
Orientalistik II 5, 495, 496
Origenes 138, II 127, 128, 136, 168 A.23, 187, 222, 272, 333, 335, 336, 337
(c.Cels.) 191
(περὶ ἀρχῶν) II 128
originalkoptisch s. koptisch
Oroiaēl II 98, 133, 245 A.73, 304, 356, 363, 411
Orontesgebiet II 619 A.15
Orphik(er) II 10, 43, 232
Orthodoxie 81, 161, II 187, 195, 336, 468
Orthographie II 487 u.A.19
Ortsgott II 344
s.a. Gott, Götter
Osiris 121, 147 u.A.4, II 234, 292
ostaramäisch 232
Osten s. Orient
Ostern 261 u. A.1
Ostiran II 174, 466, 480, 494, 517 A.144, 567
Ostraka 58 A.2
Ostsyrien 262
Ostturkestan 231f. A.11
Ovid II 26, 270
Oxus 240 A.4, II 522
Oxyrhynchos 59 A.1, 2 u.3, II 440
δι' οὐρανοῦ ἰών II 579
οὐσία II 35, 45, 46, 66, 83, 140, 154, 278, 280, 297, 320, 558, 559, 560, 575, 585, 613, 622

Paargenosse 105, II 50, 52, 86, 88, 112, 300, 352 A.45, 502
pādārān II 169
Paganismus 154, II 18, 19, 291, 292, 295, 296, 307, 313, 463, 472, 475, 503, 563, 587, 592
Pahlavi-Schrifttum 7, 40
Paideia II 192, 256
ἐγκύκλιος παιδεία II

263, 272
παίδευσις II 569
παῖς II 335
παῖς θεοῦ 154 A.2
s.a. Kind(er)
Palästina 77, 83, 106, 152 A.6, 174, II 136, 182, 186, 227, 293, 357, 391, 420, 428, 433, 434, 447, 597
palestinisch-jüdisch 56, 57
παλιγγενεσία 45, 47, 237, II 561
s.a. Wiedergeburt
Palmyra II 486, 521
Palutianer 204
panbabylonisch II 496
Panhellenismus II 496
Paniranismus II 496
παννυχισμός 184, 224, 226 u.A.6, II 652
πάνσοφος II 88
Pantheismus 6, II 637
Pantheon II 177, 346, 354
παντοκράτωρ 87, 161, II 92, 425, 525, 545
Papyri 7 A.3, 58, 59, 70, 178, 179, 181, 186, 187, II 258, 487, 489
Papyrus Berolinensis gnosticus s. Codex Berolinensis
Parabeln II 20, 21 u.A.62, 23, 24, 459, 460
Paradies 52, 56, 73, 74, 82, 83, 92, 94, 96, 97, 100 u.A.4, 120, 121, 124, 125, 128, 130, 131, 133, 134, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 165, II 28, 95, 132, 226, 270, 344, 345, 434, 466, 537, 542, 545, 632
Paränese 217, 234, II 269, 272 A.103
Paraklet 29, 104, 208, 210, 226, II 112, 113, 149, 172, 193 A.29, 217 u.A.13, 293, 473, 500, 501, 503, 518, 519, 529, 530, 610, 635
Parakletengeist II 200 u.A.8, 646
Parallelismus 133, 134, 141,255
Paraphrase II 63 u.A.33
Paraphrase des Sēem (von NH) II 46, 62 u.A.27, 63, 65, 68, 225, 286 u.A.170, 425, 508
parasitär II 9, 295
παράστασις II 411 A.35
παρατήρησις II 450
Parinirwana-Hymnen II 517
parīsāṯā II 420, 421, 433, 435
parmānagēn yazd II 563 A.43
Parmenides II 35, 559, 601
Parmenides (Dialog Platons) II 35
ἐν παροιμίαις 29
Paronomasie II 389
παρρησία 29
Parsismus 33, 40, 205
παρθένος s. Jungfrau
Parther, parthisch 5, 18 A.1, 78, 156, 157 A.2, 160, 161, 188, 200, 236, 243, II 101, 227, 492, 493, 494, 514, 516, 600
Partner(in) II 91 A.83, 301, 303, 309, 340, 409, 534, 578, 621
s.a. Gefährtin
Parusie 104, 108, 210, II 547
pāsbānān II 169
(τὸ) πάσχον II 560
Passion (Manis) 78, II 485 u.A. 13, 527
Passionsgeschichte (Jesu) II 527
Pastoralbriefe II 586
Pātaliputra II 517 A.143
Patek 193
πατήρ s. Vater
πάθη (γενικά) II 268, 573, 574
s.a. Affekte
παθητικόν II 206
Patriarchen (AT) II 201
Patristik II 270, 586
Paulikianer 221, II 189
Paulinismus II 529
Paulinist II 503
Paulus 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 76, 88, 89, 95, 105, 109, 111, 208, 209, 213, 218, 220, 260, 263, II 27, 85, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 123, 125, 143, 203, 216, 233, 293, 338, 476, 479, 481, 483, 500, 501, 502, 503, 505, 518, 528, 542, 562 A.38, 589 u.A.8, 593 u.A.19, 594, 595, 596, 604 A.41, 608, 610, 613, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 631, 633, 651
Paulusapokalypse (von NH) 89, 90, 103, II 223, 233 u.A.6
Paulusbriefe 75
s.a. Deuteropaulinen
πηγή II 279 A.126
s.a. Quelle
πειράζω II 448
Pella 106
Pentapolis II 186
Pentas II 17, 18, 90, 367, 368, 369
s.a. Fünfheit
Pentateuch II 543
πεντηκοστή 260 u.A.4, 261 u.A.1
Peraten, Peratiker 128, II 214
Perikopen (echte) 105
Perikopenbuch 218, 227 u.A.5
περίοδος II 143
Peripatos II 38, 268, 555
περισσόν II 324

Perle 239 u.A.5, II 509
Perlenfischer II 21 u.A.66
Perlenlied II 508, 514
peroratio II 202, 204, 206, 208
Peroz II 517 A.144
Perser, persisch 4, 6, 7, 8, 11, 17, 18, 19, 48, 63, 71, 78, 79, 188, 190, 205, 206, 227, 232, 237, 264 A.6, II 101, 170, 176, 196, 466, 467, 482, 492, 493, 518, 553, 567 A.59, 606, 608, 610
Persis 240 A.4, II 493, 521
persönlich(e Beziehungen) 55, 84, 105
Personifizierung 38, 264
Peschitta II 451
Pessimismus 47, 55, 255, II 43, 557
ΠΕΤΠΟΡΩ ΕΒΟΛ s. parîsātā
Petrus 76, 110, 112, 215, II 33, 143, 152, 223, 395, 396, 397, 398
Κηρύγματα Πέτρου 105
Petrusakten II 143, 152
Petrusapokalypse (von NH) II 288 A.184, 395 u.A.3, 397, 398, 418
Pfingsten 226 A.1
Pfingstwunder 210
Pflanzen(welt) 92, 192
s.a. Flora
s.a. Vegetation
φαντασία II 267, 566
Pharao 60, 63, II 110, 204, 205, 542
Pharisäer 23, 29, 114, II 595
ΦΑΡΙCΑΘΑ s. parîsātā
Φεγγομάτοχος 229, II 416, 479, 487, 534
Philastrius II 314, 315
φιλέλληνες 206, 243
Philippus 112, II 360, 361 u. A.82
Philippusevangelium (von NH) 38 u.A.8, 76, 119, 178, II 53 A.92, 81 A.29, 84, 163 A.84, 215, 222, 275 A.116, 276, 285, 298, 306, 323, 341 u.A.3, 359, 360, 388, 389 A.70, 420, 421, 422, 423, 427, 430, 431, 433, 434, 475, 546
Philon von Byblos 128, II 180
Philon (von Alexandria) 14, 122, 133, 240, II 7, 40, 41, 167, 215, 272, 424, 434, 595, 597
φίλος 62, 63 u.A.7
Philosophem II 85
Philosophenschule II 79, 198, 256, 262, 264, 265, 269, 272, 275, 283
φιλοσοφία II 577
Philosophie, philosophisch 5, 6, 13, 14, 15, 17, 22, 24, 31, 32, 39, 42, 43, 47, 71, 74, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 133, 137, 191, 219, 229, 237, 240, 241, 245, II 10, 34, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 54, 65, 66, 69, 70, 74, 79, 83, 84, 86, 88, 103, 127, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 149, 161, 182, 188, 190, 196, 197, 201, 221, 226, 229, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 263, 264, 265 A.65, 269, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 281, 283 u.A.148, 297, 300, 301, 302, 314, 317, 335, 340, 342, 343, 463, 465, 467, 470, 472, 473, 475, 477 u.A.58, 480, 488 A.28, 497, 532, 533, 539, 551, 552, 553, 554, 555, 560, 562, 563, 564 u.A.53, 567, 568, 574, 577, 581, 582, 583, 585, 587, 598, 600, 611, 613, 632
φόβος II 268
Phönix 97 u.A.2, 121, 134, 145, 146, 147, II 21, 270
Phönizien II 100, 468
φωνῆεν II 257 A.25
φῶς II 93, 244
φῶς 219, II 93, 244
φῶς γνώσεως 159
Phoster 151, 154 u.A.4, 155, 158 u.A.2, 159 u.A.3, 160, 198, 231, 234, 235, II 641
φωστήρ 36, II 106
φρόνησις II 49, 67, 279 A. 126, 511, 541, 562
Phryger (Sekte) II 214
Physik II 7, 17, 43, 276, 289
Physiologie 254, II 265
Physis 219, II 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 89. 286. 302, 618
φύσις λογική II 286
φύσις νοερά II 286
φύσις ζωτική II 286
physisch II 132, 298, 475
Pieriden II 262
Pontius Pilatus 75
Pilatusschrifttum II 527, 528
πίστις (argumentatio) II 202
Pistis 90, 124, 130, 138, 139, 143, 167, 196, 197
Pistis Sophia 87, 93, 120, 124, 130 u.A.9, 131, 132 u.A.2, 137, 138, 167, 195, II 58, 88, 535
Pistis Sophia (Buch) 33, 85, 88, 99, 158 u.A.5, 162, 167, 169, 170, 171, 172, 173 u.A.2, II 60, 61 u.A.26, 88 A.69, 195 A.35, 361 A.80 u.82, 444
πιστός II 158, 159, 524
Plan (Gottes) 28, 35, 55
s.a. Heilsplan
Planck, M. II 8

πλανάομαι II 60 u.A.22, 536 A.72
πλάνη 37, 38, II 46, 57 u.A. 8, 58, 59, 60, 68 u.A.58, 69, 359 A.73, 382, 386, 436, 437, 530, 535 u.A.68, 536, 537, 538, 539, 541, 622
s.a. Irrtum
Planeten 44, 73, 89, 125, 131 A.11, 139, 194, II 256, 257, 512, 584, 619
πλανητής II 223 A.35
πλάσμα 143, II 346, 533, 547 A. 125
Platon 6, 13,14, 15, 23, 37, 74, 163, 191, 236, 237, II 10, 15, 16 A.40, 31, 34, 35, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 55, 57, 59, 60, 91, 139, 140, 149, 150, 226, 227, 255, 256, 259, 263, 268, 273 u. A.104, 274, 275, 278, 281, 286, 289, 338, 342, 343, 352, 467, 476, 510, 544, 555, 559, 562, 565, 567, 568, 570, 573, 577, 582, 583, 584, 597, 606, 617, 625
Platonismus, Platoniker 72, 73, 122, 174, II 34, 42, 44, 79, 89, 182, 273 u.A.104, 274, 275, 282, 286, 287, 302, 334, 465, 555 u. A.10, 560, 568 A.66, 581, 583, 584, 585, 613
Pleroma 116, II 53, 89, 91, 133, 138, 139, 140, 141, 161, 224, 237, 282, 302, 313, 314, 316, 324, 327, 330, 331, 333, 335, 336, 340, 347, 354, 364, 367, 427
Plesithea 153 A.4, II 99, 248, 262, 348 A.28, 354, 370
Plinius d.Ä. 145 u.A.6, II 522
Plotin II 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 69, 76, 86, 225, 273, 275 A.113, 278, 279, 280, 284, 300, 333 u.A.88 u.89, 334, 335, 336
Plural II 18, 234, 290
Pluralismus II 73, 213, 218, 219, 220, 229, 231, 232, 250, 252, 277 A.121, 359, 532
Plutarch II 44, 57
Pneuma 25, 29, 50, 51, 100, 154, 170, 171, 172, 199, II 19, 76, 82, 83, 87, 94, 145, 149, 281, 282, 293, 297, 332 u.A.83, 508 u.A.103, 584, 632, 647
s.a. ἀντίμιμον πνεῦμα
πνεῦμα ἄδρατον II 281, 347
s.a. unsichtbarer Geist
πνεῦμα ζωοποιοῦν II 594
ⲡⲛ̄ⲛⲁ ⲉⲧⲱⲃⲃⲓⲁⲉⲓⲧ s. ἀντίμιμον πνεῦμα
ⲡⲛ̄ⲛⲁ ⲉⲧⲱϩⲥ s. ἀντίμιμον πνεῦμα
πνεύματα 120, 132, 197, II 613
pneumatisch II 106, 108, 143, 167, 190, 297, 326, 340, 472, 526, 593, 594, 596, 597
πνευματικῶς II 526 A.28
ποιητής II 225, 258
s.a. Homer
ποικίλος 163
Poimandres 55, 90, II 65
(τὸ) ποιοῦν II 560
Polemik 109, 119, 124, 136, 149f. A.7, 154, 158, 159, 212 A.1
Polemon II 271
Polis 6,17
Polisgötter II 277
s.a. Götter
Polisstaat II 256, 269
πολίτευμα II 324
politische Rede II 200, 209
Polyonymie II 481
Polytheismus 43, II 75, 291
πονηρός 50, 164 A.5, 207, 266, II 377, 527, 614
s.a. böse
Pontifex maximus II 184
Popularphilosophie 43, 72, 122, 137, 236, II 17, 44, 74, 182, 221, 272, 510, 517, 553, 569
Porphyr II 185
Porphyrios II 69
Poseidonios von Apamea 6 A.4, 236 u.A.2, II 38, 43, 419, 465, 512, 562 A.39, 564 A.46, 566, 572, 573, 574, 575, 578, 579, 581
positiv(e Gottesbeschreibung) 196, II 281
Possessivartikel II 378, 382
ⲡⲱⲧ ⲛⲥⲗ- II 438, 439
prädestinatianisch 173 A.2
Prädestination II 103, 109, 114, 116, 118, 122, 123, 125, 126
Prädikationen 117
präexistent 36, 84, 100 A.4, 165, 210, II 48, 218, 235, 293, 295, 325, 337, 338, 339, 340, 345, 582, 595, 596
Pragmateia (Manis) II 484
πρακτικόν II 206
Predigt, predigen 27, 28, 29, 108, 109, 187, 207, 217, 227, 266, II 142, 460, 463, 528, 534, 628, 637
preisen s. Lobpreis
Presbyter 205, 232
Priesterschaft 9, II 184, 185, 207
Primat (des Jakobus) 102
(multa) principia II 314
Prinz 63, 64
Prinzipienlehre II 35, 36, 37, 38,

282 A.145, 459, 573
Priscillian II 548 A.128
prīstā (Hostie) s. parīsātā
probatio II 202
προβολή 229, II 326, 335, 374
προέρχομαι II 374
s.a. Emanation
προγιγνώσκω II 109
πρόγνωσις 262
προγνώστης 261, 262
προγνωστικός 262 A.1
prokosmisch II 478, 559 A.23, 560
Pronoia 122, 137, 139, 144, II 82, 85, 237, 283, 285 A.160, 296, 300, 302 u.A.47, 303, 305 A.61, 313, 347, 351, 352 A.45, 367, 368, 409, 430
Pronoia Sambathas 139, II 56, 425
πρόοδος II 335
προοίμιον II 202, 203
προορίζω II 109, 117
propädeutisch II 272
προπάτωρ II 79, 82, 303
Prophaneia II 99, 240, 352, 354, 370, 412
Prophet(en) 20, 30, 73, 76, 103, 105, 212 A.1, 256, 262, II 108, 113, 201, 442, 530
Prophetie, Prophezeiungen 149, 160, II 652
Proselyten 61
Proserpina II 481
Proskynese 235, 242, II 185, 644
Protarchon 165, II 30, 31
s.a. Oberarchon
Protennoia II 285, 308
(dreifache) Protennoia (von NH) II 19 u.A.55, 50, 52, 81 u.A.31, 90, 285 u.A.160, 295 A.21, 299 u.A.32, 308, 313, 319, 334, 405, 406
πρόθεσις (narratio) II 202
Protologie, protologisch II 26, 28, 40
πρωτοφανής II 86
πρωτότοκος II 322
Prototyp II 355
Proverbien II 87 A.60
Proverbientext II 232
Prozeß 112, 118, II 623
Prozeßrede II 200
Prunikos 131
ψάλλω s. Lobpreis
Psalm(en) (allg.) 116, 118, II 460
(AT) 215
(von Qumran) 47
(manich.) 216, 217, 224, 255, 256, II 172, 375, 485 A.10, 637, 644
(kopt.-manich.Psalmbuch) 78, 181, 185 u.A.2, 187, 189, 193 u. A.4, 200 u.A.3, 215 u.A.5, 216, 217, 224 u. A. 3-8, 226, 231f. A.11, 255, 264 A.6, II 14, 130 A.11, 156, 157, 158, 172, 186, 217 A.13, 218, 471 A.37, 484 u.A.6, 485 A.10, 507 A.97, 602, 603, 608 A.51, 610, 645, 646, 647, 648, 650, 652 u.A.53, 653
Psalmen der Pilgrime II 143 u.A. 29, 645, 646
Pseudepigraphen 19f. A.6, 74, 83, 84, 86, 92, 94, 123, 124, 159
Pseudo-Aristoteles II 44, 476
Pseudo-Dionysius Areopagita II 195
Pseudoklementinen 106 A.5, 108 u.A.4
Pseudopaulinen s. Deuteropaulinen
Pseudo-Plutarch 155
Pseudo-Tertullian II 314
pseudowissenschaftlich 72, 122, 190, 252, 254, II 276, 637
ψεῦσμα 25
ψιλόν II 258 A.28
ψυχή 50, 51, 122, 124, 143, 199, II 66, 194, 287, 430, 511, 618, 631, 641
ψυχὴ ζῶσα 50, 236, II 593
psychisch 143, II 61, 108, 190, 268, 422, 430, 472, 535, 563, 593, 594, 596
Psychologie 173, 254, II 565, 566, 621, 629
Ptah 126 A.1
Ptahil 194, 197
Ptolemäer 63, 264, II 184, 186
Ptolemaios (Valentinianer) 77, 212, II 337
πτῶμα II 445
Pufferstaat II 521
Purgatorium II 106
Purpur II 185
Pythagoräer, Pythagoräismus 73, II 17 A.45, 42, 47, 51, 106, 273, 285, 286, 342, 351, 555, 560, 568 A.66, 601
Pythagoras II 264, 567

Qualifizierung (gramm.) II 401
Quelle 153 A.4, II 142, 328, 329
Quellenscheidung 120
quinquagesima 261 u.A.1
Quintilian II 203
Qumran 16 A.7, 21, 24, 47, 49, 53, 80, 162, 173 u.A.2, 174, II 62, 103, 104, 166, 500 A.70, 622

Rabbinen, rabbinisch 18 A.5, 20, 32, 54, 57, 88, 92, 96, 133, II 445

s.a. R. Aqiba
Rabe 156
Rad (der Gestirne) II 600, 619 A.15 u.16
Rätselworte II 147
s.a. αἰνίττομαι
Rafael II 170, 172, 178
Ragae 9
ratio 254, II 463
Raub II 613
Rauch 246, 247, 248 A.1, 250, II 67, 476, 575, 616, 617
Raum II 16, 24, 47, 49, 316, 320, 387, 388, 436, 437, 623, 634, 653
rāz 15
Rē 129
Rebellion 81, 130, 140, II 205, 206, 546, 565, 566
Recht 5, 11, 17, 20, 21, 51
die Rechte 140, 214, 242 u.A.7, II 408, 644
Rechtfertigung II 103, 574
Rechtgläubigkeit 203
rechts II 401
Rechtschaffenheit II 609
Rechtsverhältnis 66
Redaktion (von manich.Schriften) 244
Reflexionen II 451
Reformer, reformieren II 501, 503, 518, 529
Refrain II 646, 648
(goldene) Regel 216
Regula fidei II 255, 291 A.6, 336, 510, 644
Reich 27, 52, 64, 74, 152 A.3, 158, 194, 208, 214, 237, 239, II 29, 30, 128, 129, 216, 503, 521, 522, 523, 524, 529, 548, 580, 581, 583, 590, 591, 604, 605, 613, 615
Reichgottespredigt 209, II 504, 607 A.48
Reichsaramäisch 63, II 419
Reichskirche II 554
Reichsreligion 78, 190
Reichtum II 114, 115
(als Größe) II 56
Reinheit 89, II 158, 499
Reinheitsvorschriften 9
reinigen s. ausläutern, läutern
Reinigung 49, 83 A.3, 147, 209, II 504
reinkarniert II 185
Relativität II 36
Relativsatz II 318
Religion, religiös 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 32, 33, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 57, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 97, 101, 126, 128, 133, 134 A.3 u.5, 137, 171, 174, 185, 190, 201, 202, 204, 205 u.A.2, 211, 214f. A.7, 218, 220, 228, 229, 240, 243, 244, 245, 251, 252, 254, II 10, 41, 42, 43, 44, 65, 68, 71, 74, 75, 83, 102, 118, 120, 124, 125, 135, 159, 171, 175, 177, 178, 183, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 215, 216, 229, 230, 234, 235, 251, 252, 254, 255, 256, 269, 271, 275, 296, 297, 332, 342, 344, 362, 402, 423, 457, 458, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 471, 473, 478, 480, 482, 483, 495, 497, 511 A.123, 512, 514, 516, 517, 518, 521, 524, 531, 532, 533, 539, 552, 553, 554, 557, 563, 569, 572, 577, 582, 587, 589, 610, 624, 625, 626, 628, 644
Religionsgemeinschaften, Religionsgruppen 39, II 393, 482
Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, Religionshistoriker 18, 58, 71, 75, 80, 102, 119, 127, 134 A.1, 2 u.5, 162, 189, 202, 207, II 3, 5, 23, 194, 213, 291, 292, 294, 387 A.66, 457, 461, 495, 496, 498, 520, 532, 567, 587, 593 A.19, 596, 652
Religionsgeschichtliche Schule 7, 177, 189, 191 A.1, II 5, 7, 301, 497, 586
Religionspolitik 78, 79
Religionsstifter 78, 160, 190, 204, 205, 207, 252, II 518, 535, 613, 634, 637
Religionssystem II 457, 496, 517
Reptilien II 617
de republica (von Platon) II 274 u.A.113 (NH VI,5), 510
Respektsperson 59, 60, 61, 66
restitutio omnium 100 u.A.4, 138, 140, 165
s.a. Apokatastasis
de resurrectione s. Rheginusbrief
Retractationes (von Augustin) II 469
Retter, retten 36, 66, 116, 117, 118, 122, 147, 154, 165, 166, 195, 198, 242, 263, II 119, 124, 133, 249, 474, 536, 569, 580, 589, 592, 598, 622, 634, 641, 649
s.a. Erlösung
s.a. Heil
Reue, bereuen s. Buße
s. μετάνοια
Rheginusbrief 38 u.A.5, 95 A.13, II 199 u.A.5, 222, 269 u.A.86
Rheginusbrief (NH I,4) 38 u.A. 5, 95 A.13, II 199 u.A.5, 222,

269 u.A.86
Rhetorenschule II 196, 198, 256, 260, 262, 269, 270, 272
Rhetorik II 271, 272
ῥίζα s. Wurzel
richten 144, 197, 207, 266, II 558 A.22, 633
Richter 48, 108, 118, 124, 139, 170, 173, 238, 239, II 21 A.63, 184, 206, 476, 481, 600 A.30, 603
Großer Richter (manich.) II 477, 501
das Richtige 39
Riechen II 381, 437
rīme 129
Ringen s. Kampf
Ritus, Ritual 16, 32, 33, 55, 252, II 233, 280, 388, 436, 465, 504, 644
Rivale 163, 172
Römer, römisch 16, 30, 32, 44, 69, 71, 220, 240 A.4, 264 u.A.5, II 9, 26, 42, 92 A.88, 123, 166, 182, 184, 189, 195, 198, 447, 464, 466, 521, 523, 554, 588
Römerbrief 24, 25, II 626
Rom II 181, 182, 197, 362
Romanos Melodos II 187
rōme 129
Rose 93, 139
Rōšnšahryazd II 515, 604
rot II 185
ṛta 17
Ruchlosigkeit 21, 22
rückfällig 167, 168, 171, II 120
Rückführung 54
s.a. Heimholung
Rückkehr 72, 85, 125, 126, 132, 139, 140, 194, 197, 214, 242
s.a. Heimkehr
Rückwirkung 206
Rüstung (des Urmenschen) 192, 197, 253, II 475, 509, 618
s.a. Lichtrüstung, Waffenrüstung
Ruf II 308
Ruf (manich.) 192, 195, 243, 256, 260, 261, II 22, 153 A.44, 155, 381, 476 u.A.54, 501, 509, 641, 649, 650, 651
rufen II 647
Rufin II 336 A.111
rūḥā 196, II 84, 285, 293
Ruhe, ruhen 95, 104, 125, 143, 166, 217 A.1, 256, II 35, 36, 50, 106, 107, 145, 150, 157, 160, 383, 469, 528, 530, 592, 643, 644, 651
Ruhe (der Hände) II 158
Rumpf-Adam II 94
Rustam 157
sabäisch II 522
Sabaoth 87, 88, 120, 123, 124, 130, 131, 132, 139, 140, 147, 197, II 7, 19, 20, 56, 90, 92, 219, 297 A.23, 307, 339, 424, 426, 427, 539 A.86
Sabbat 56, 95, 110 A.8, 139 A.3, 143
śabbattā II 425
Saddīq 104, 108
Sadduzäer 114
säen 264 u.A.8, 265
Sämann II 20
säugen II 451
Säule II 142
Säule der Herrlichkeit 237, II 477 A.58, 516, 578, 579, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 607
sahidisch II 232, 387, 393, 396, 417, 449
šahr, šahriyār II 176
šajnā (syr.) 264 A.1
ϹⲀϊⲰ II 529
šꜣj (ägypt.) 264
Saklas 86, 99, 153, II 62, 92 u.A.88, 130, 348, 349, 368, 425, 426, 548
Sakramente 32, 33, 170, 217, II 72, 131, 206, 215, 216 A.6, 306
Sakrament des Altars s. Eucharistie
salben, Salbung 32, 139, II 216, 305, 308, 364, 388, 409, 432, 436
Salome 169, II 29, 32
Salomo s. Oden Salomos
Salvator salvandus II 505, 605 A.44
s.a. erlöster Erlöser
Sām II 174
samaritanisch II 424 A.52
Samariter 216, II 158
Sambathas, Sambethe 139 u. A.3, II 425 u.A.63
s.a. sabbatta
Same 38, 155, 156, II 145, 148, 248
Sammaël 86, 87, 96, II 92 u.A. 88, 97 A.122, 98, 425, 426
sammeln II 329, 564, 565, 607, 643
šāmōʿē II 567 A.59
Sanhedrin 108, II 223 u.A.35
Saošyant 11 A.2, 48, 157
sāp̄ēṯ zīwā II 416 u.A.11, 479, 487, 534
sapientia s. Weisheit
Sapientia s. Weisheit Salomos
Saqije 121, 146, II 584, 619
Sariël II 170, 172
Sarkiker II 108, 190
sarkisch II 607
σάρξ 50, II 627, 628, 641

Sassaniden 183, 205, II 464, 483, 493, 494, 521, 523
Satan s. Teufel
saugen II 451
Sauriël II 99
Schābuhragān 38, 78 u.A.2, 79 u.A.1, 205, 206, 237, 240, II 77 u.A.17, 100, 471, 478, 480, 484, 487, 492, 515, 552, 561 A.35, 606 u.A.46
Schaden II 451, 581, 636
schädigen, Schädigung II 159, 160, 499, 569
s.a. treten
Schändung 97 A.4, 100, 125, 144
Schaf II 450
Schāhnāme 157
Schande II 426 A.68
Schapur I. 78, 79, 190, 205, 235, 237, II 77, 484, 492, 494, 517 A.144, 521, 523, 552, 553, 554
Schatten 87, 137, 138, 239, II 46, 51, 85, 86, 284, 285, 299, 545
Schatuf 121, 146
Schatz 52, 213, II 21, 108, 119, 452
Schatz (des Lebens) (manich.) 239, 250, II 484
Schau 13, 14, 15, 26, 27, 29, 34, 43, 49, 55, 72, 92 A.8, 110, 136, 191, 211, 237, 253, II 11, 16, 34, 136, 148, 194, 195, 242, 342, 473, 481, 495, 611
Schaumgeborene 141
Scheidung (der Geister) 28, 30, 48
Schein II 35
Scheinleib 208
σχῆμα 207, 208, 249 A.2, II 148, 150, 154, 527
Schenute II 192
Schicksal 21, 98, 126, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 211, 236, 253, II 20, 105, 106, 107, 112, 118, 199, 215, 225, 232, 258, 259, 262, 270, 283, 345, 347, 357, 385 A.57, 508, 509, 536, 537, 561, 563
Schicksalsgöttin II 425
s.a. Moirothea
Schiff (manich.) 230, 240, II 489, 578, 584, 604, 605
s.a. Lichtschiff
Schiffsherren II 177 A.62
Schitil 193
Schlaf, Schlafende 95, II 509, 556, 564
Schlag 238
Schlange 77, 83, 91, 92 A.1, 94, 95 A.3, 96, 122, 123, 125, 128, 129 u.A.3, 130, 141 u.A.7, 142, 144, 145, 147, II 95 u.A. 112, 96, 132, 226, 428, 429, 535, 541 u.A.96, 542, 543, 544, 632 A.43
Schlangenmidrasch II 542
schlecht 214, 266, II 36, 45, 150, 152, 226, 268, 320, 544, 547, 563 A.41, 568 u.A.64, 614, 622, 623, 628
s.a. böse
Schlechtigkeit 35, 266, II 574
schlechter II 201, 290
Schlüsselbewahrer 107
Schmerz II 320, 451
Schmun 134
Schmutz II 619 A.16, 636
Schneeweg II 606 A.47
Schönheit (des Gesandten) II II 548, 604
Schöpfer 7,22, 50, 72, 81, 84, 87, 96, 100, 192, 194, II 12, 48, 79, 80, 91, 93, 99 u. A.135, 123, 227, 237, 240, 309, 319, 325, 340, 354, 370, 474, 534, 580, 582, 583, 585, 589, 590, 606, 607, 608, 611, 625, 626, 627, 629, 630, 632, 637
s.a. Demiurg
Schöpfergewalt II 634
schöpferisch 196, II 321, 324, 330, 477
Schöpfertätigkeit 138, II 280, 321, 370
Schöpfgerät 121, II 619 A.15
Schöpfrad II 584
Schöpfung 26, 46, 50, 54, 74, 81, 90, 91, 92, 93, 94, 124, 126, 130, 140, 164, 165, 171, 192, 194, II 248, 315, 325, 328, 344, 345, 348, 353, 354, 409, 478, 506, 549, 607, 609, 626, 628, 637, 641
Schöpfungsgeschichte 90, 91, 92, 93, 94, 122, 132, 148, II 298
Schöpfungsmittlerschaft II 293, 595, 596, 597, 599
Schöpfungssabbat 95
Schöpfungswort II 302
(heilige) Schrift(en) 24, 78, 253, II 131, 199, 203, 259, 292, 461
Schrift ohne Titel (NH II,5) 80, 83 u.A.1 u.3, 84 A.3, 85 u. A.9 u.10, 86 u.A.2 u.4, 87 u. A. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11 u.12, 88 u. A.1 u.8, 89 u.A.7, 90 u.A.4 u.5, 91 u.A. 2, 6 u.7, 92 u.A. 3, 4, 7 u.8, 93 u.A. 1, 2, 5 u.7, 95 u. A. 1, 5, 6, 7 u.10, 96 u.A. 1, 2 u.7, 97 A.6, 99 A.7, 100 A.4, 119, 127 u.A. 1 u.2, 130, 135, 138 A. 3, 151 A.2, 164, 194, 195 u.A.4, 196 u.A.1, 4 u.7, 197, 198, 199,

200, 242 A.7, II 20, 55 u.A.1, 88, 90, 94, 95, 218, 219, 220, 223, 251, 253 u.A.6, 260, 261, 270, 275, 283 A.151, 294 A.18, 295 A. 21, 301, 307, 310, 339, 382, 384 u.A.52, 391, 417, 421, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 434, 462, 507 u.A.100, 508, 532, 534, 535, 541 A.96, 545 A.117, 549 u.A.134
Schrift VI,4 von NH (αἴσθησις διανοίας) II 232 u.A.5, 274, 287 u.A.179, 540
Schrift (manich.) II 486, 487
Schriftauffassung, -auslegung, -gebrauch 23, 212, 213, 220
Schriftgelehrte 114
Schriftlichkeit 207, 209
Schriftsprache II 186, 188
Schrifttum (der Gnostiker) 75, 76
Schüler (Manis) 207, 222 u.A.1, 233, 235, 243, 244
Schuld II 571
Schule (griech.) II 73, 79, 196, 198, 251, 256 u.A.16, 258, 259, 262, 263, 264, 270, 271, 272, 274 A.112, 275, 276, 277, 278, 280, 288, 414, 434
Schulen (häret.), Schulrichtungen 76, 77, 78, 79, 127, 178, 190, II 188 A.19, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 351, 423, 535, 582, 587
Schutz II 548
Schutzengel 123, II 502
Schutzgeister II 172, 179
Schutzschild II 620
Schwäche 194
Schwangere 142, II 310 A.89
Schweigen 36, 104, II 49, 50, 77, 89, 156, 237, 239, 302, 303, 364
s.a. σιγή
Schwert 133
Schwester 59, 161
schwimmend II 617
schwören, Schwur 242 A.1, 263, 264 u.A. 4, 5 u.6, II 531
ϹϬ s. Ja
sechs, Sechsheit II 17, 263, 353, 369, 476, 541
Sechstagewerk 90, 91, 120, 124
s.a. Hexaëmeron
sechstausend 161
Séduction des Archontes 198, II 235, 261, 507, 515, 534
See 48 A.6
Seele(n) 36, 44, 46, 73, 82, 85, 89, 90, 92, 142, 143, 145, 163, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 194, 195, 197, 236, 239, 241, 259, 262, II 14, 21 A.66, 41, 45, 61, 105, 106, 107, 108, 113, 115, 121, 122, 124, 139, 154, 155, 158, 194, 225, 227, 232, 234, 235, 252, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 264, 266 u.A.71, 267, 268, 280 A. 132, 287, 288 u.A.184, 354, 360, 385 u.A.57 u.58, 459, 472, 474, 477, 499, 501, 506, 507, 508 u. A.108, 509, 511, 512, 513 u.A.128, 517, 540, 561, 562 u.A.37 u.40, 563, 564 A.46 u.53, 565, 566, 568 u.A.66, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 576, 577, 584, 590, 591, 594, 595, 601, 602, 609, 610, 611, 618, 621, 622, 623, 628, 631, 633, 634, 635, 637, 641, 646
Blutseele 139
alte Seelen 172
neue Seelen 172
böse Seele II 563
Lebendige Seele 79, 217, 236 u. A.7, 237, 256, 259, II 107, 112, 154 u.A.48, 155, 156, 158, 472, 476, 509, 566, 583, 598, 605, 607, 618, 641, 650
Seele s.a. Exegese über die Seele
Seelenleben II 573
Seelenlehre 100, 169
Seelenmesse 259
seelensammelnd II 177 A.62
Seelenteile (manich.) II 49, 121, 481, 540, 564, 574, 621, 622
(platon.) II 573
Seelentier (Schlange) 128
Seelenwanderung 73, 166, 172, II 115, 117, 157, 480, 517, 567, 568, 569, 570, 582, 584, 611
seelisch s. psychisch
Seelsorge II 573
Sēem s. Paraphrase des Sēem
Segen, segnen II 114, 169, 172, 176, 178, 200 A.8, 647 A.24
Sehen II 326, 329, 529
Seher 74, 89, 237
die Seienden 89, II 246, 325 A.49
das Seiende, Sein 6, 8, 10, 15, 19, 26, 49, 119, 137, II 35, 36, 37, 38, 49, 86, 246, 275, 285, 300, 314, 316, 317, 334, 363, 559, 560, 579
Seinsform II 152
Seinsgefühl II 135
Seinswissenschaft II 42
Sekte(n) 20, 32, 53, 127, 128, 136, 149, 155, 178, 193, 203, 219, 232, 233, 239, 245, 261, II 6, 84, 111, 130, 189, 213, 214, 215, 216, 221, 497, 501,

503, 512 u.A.126, 529, 551, 570, 588
Sektengeschichte II 496
Sektengründer II 498
Sektierer 232, 233, II 119, 514
Selbständigkeit II 334
Selbstaussagen 107, 113
Selbstbewußtsein 192, 204, II 462, 479, 500, 531, 630
Selbstentfaltung II 314
von selbst entstanden s. αὐτογενής
Selbsterkenntnis II 37, 555, 556
Selbsterlösung II 563
Selbsterniedrigung II 206
Selbstidentifizierung II 473
Selbstkritik II 556
Selbstoffenbarung II 246, 322, 326, 540, 593
Selbstprädikation 55
Selbstvernichtung II 386
Selbstverständnis 204, 207, II 215, 272, 325, 486, 500, 501, 520, 523, 524, 532
Selbstzufriedenheit II 576
Seleukia II 464, 493, 494
Seleukiden 63, II 186, 464, 494
Seleukos I. II 493
selig 216, 217 A.1, II 402
Selige 200, II 218, 462, 533
Seligkeit II 280, 297 u.A.23, 332
Seligpreisung II 652
Sem 76, 99 u.A.3, 154 A.1, II 525
σῆμα II 21, 562
Semapokalypse II 500
semasiologisch II 452
semitisch 129, 231, II 99, 285, 289, 307, 376, 415, 418, 419, 424 A.52, 425, 432, 433, 434, 441, 443, 450, 451, 452, 453
Semitismen II 376, 379, 384 A.50, 418, 440, 441, 453
senden, Sendung 208, 262, 265 u.A.1 u.3, II 293, 530
Seneca II 560
Septuaginta 18, 19, 20, 141, II 148, 293, 384, 441, 442, 443, 447, 451
Seraphin II 7
Serapion von Thmuis 220
Serinda 240 A.4, II 522
Serubabel 21
Sesengenbarpharanges II 97 A.123
Seth (ägypt.) II 362 u.A.85
Seth (Sohn Adams) 73, 76, 77, 82, 83, 84, 97, 98, 149, 150, 151, 152, 153 u.A.4, 154 A.1, 160, 161, 193, II 12, 13, 32, 83, 96, 97, 98, 99, 129, 130, 131, 133 u.A.31, 134, 164, 167, 219, 222, 224, 225, 226, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245 u.A.73, 246, 247 A.89, 249 u.A.106, 290, 291 A.4, 293, 294, 296, 304, 344, 345, 346 u. A.17, 347 u.A.24, 348, 349, 352 A.45, 353, 354, 356, 357, 358, 362, 363, 367, 368, 369, 370, 423 u.A.50, 506, 525 u.A.19, 545
Samen des Seth II 31, 133, 134, 226, 247, 248, 249, 347, 349, 354
Sethbücher 194, II 129, 134
Seth-el 152 A.3, 193, 207, II 98 u.A.128, 130 u.A.11, 355, 506, 525 u.A.18, 545
Sethelapokalypse II 500
Setheus 150, II 525 A.19
Sethevangelium II 291 A.4
Sethgeschlecht 98, 99, 149, 151, 153, 154 A.1, II 133 u.A. 31, 134, 226, 238, 287, 345, 346, 347, 348, 349, 354, 357, 363, 364, 367, 368, 369, 370
Sethianer 77, 128, 129, 135, 136, 139, 149, II 89, 90 A.79, 96, 219, 220, 225 A.45, 233, 235, 236, 237, 238, 293, 294 u.A.17, 301, 304, 309, 311, 329, 344, 345, 349, 350, 351, 356, 358, 362, 363, 367, 525 A.19, 543
Severus von Antiochia 213, 220, II 615
Sexualethik 106
Sexualität 120, 124, 171, II 26, 28, 30, 62, 261, 627, 632
sichtbare Erscheinung II 349 A.33
sichtbare Gestalt II 437
Sieben(heit) 93, 132, 139, 206, 240, 241, 261 u.A.3, II 17, 56, 177 A.62, 256, 257, 263, 266, 353, 425, 476 u.A.54, 584 A.129
s.a. Hebdomas
siebzig II 527 A.32
Sieg 30, 51, 101, 197, 241, 245, 253, II 136, 222, 468, 474, 481, 557, 580, 589, 590, 591, 598, 605, 607, 618, 619, 620, 630, 647 A.24, 648
Sieger, sieghaft 11 A.2, 156, 159
Siegel II 115, 116, 216 A.6, 237, 245, 352 u.A.45, 364, 367, 369, 595
s.a. Besiegelung
Siegel der Propheten 256, II 113, 530

σιγή 36, II 53, 77, 79, 281, 310, 313, 321, 351
s.a. Schweigen
Silbermünze II 447
Silis 240 A.4, II 522, 523
Silmai II 100
Simon der Aussätzige 261 u. A.3
Simon von Kyrene 75, II 222, 270
Simon Magus 75
Simonianer II 214
Sin II 100
Sinnen II 563
Sinnenlust II 573 A.85
Sinngebung 83, 133
sinnlich 44, II 321, 564 A.46
Sintflut 94 A.5, 98 u.A.6, 150 A.1, 151, 153, 167, 217, II 130, 131, 348 A.25
Sir Darja II 522, 523
Sisinnios 184
Sitaios (Sita) II 114
Šitil 193, II 98 A.128, 99
Sitz im Leben II 169, 433, 518, 586, 612, 634
σκανδαλίζομαι II 528
σκάνδαλον II 528
Skeptizismus 211
š^{e}kīnā, šk̄inā 110, 194, II 16, 506, 563
Sklaven 60, 63, 64
šlāmā (syr.) 264 A.1
slavisch 19f. A.6, 90, 121, 147
CMH (Vokal) II 257
smj (syr.) II 425
Sodom 83, 99 u.A.6, 153 u. A.4, II 226, 348, 362
Sodomie II 362
Sogdiana 240 A.4
sogdisch 78, 188, 217, 227, II 101, 169 A.29, 393, 522
Sohn 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 142, 195, 207, 214, 227, 257, 266, II 13, 14, 17, 18, 71, 93, 108, 145, 162, 234, 291 u. A.4, 292, 293, 296, 301 u.A.45, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 334, 335, 336 u.A.111, 338, 346, 347 u. A.24, 352, 353, 356, 364, 367, 368, 369, 405, 409, 411, 416, 422, 423, 426, 429, 447, 474, 475, 477, 479, 481, 508, 510, 515, 525, 526, 531, 537, 540, 545, 546, 551, 552, 569, 578, 580 A.114, 589, 590, 592, 593, 597 u.A.24, 598, 599, 601, 603, 608, 611, 614, 618, 619, 631, 635, 636, 646, 647 u.A.22 u.24, 648
dreifach-männlicher Sohn II 239
Söhne des Namens II 376, 377
Sokrates 6, 13, II 255, 256, 555, 556
Sol II 481
σῶμα 170, II 268, 445, 527 u. A.30, 529 A.43, 562, 643
σωματικῶς II 526 A.28
somatisch II 472, 526, 563
Somnium Scipionis II 601
Sondergut (des Matth.) II 450, 453
(des Lukas) II 451, 452, 453
Sonne 10, 36, 50, 121, 131, 134, 147 u.A.4, 159, 192, 197, 199, 217, 230, 234, 253, II 101, 155 u.A.50, 156, 157, 180, 337, 354, 477, 507, 512, 572, 579, 580 A.111, 584, 599, 600, 601, 604, 605, 606, 607, 619, 636 u. A.60
Sonnengleichnis II 636
Sonnengott II 101, 604
Sonnenjahr 240, II 11
Sonnenkult 43, 44 A.1
Sonnenwärme II 490
Sonntag 95, 125, 144, 203, 259, 260, 261 A.1
s.a. Herrentage
σοωδίνα 142
COOYN (für δόξα) II 165 A. 8, 254 A.11, 418
σοφία (= Weisheit) 52, 53, 150, 242, II 150, 576, 577, 580
Sophia (gnost. Figur) 77, 82, 84, 85 u.A.9, 87, 105, 106, 109, 121, 130, 141, 147, 196 u.A.2, 211, II 56, 85, 87, 88, 95, 140, 141, 218, 226, 300, 306, 315, 316, 333, 348, 349, 427, 432, 505 u.A.90, 536, 539 A.86
s.a. Lebenssophia
Sophia Zoë 140, 141, 144, II 429
s.a. Zoë
Sophia Jesu Christi (gnost.Schrift) 70 A.4, 76 u.A.1, 130 u.A.3, 137 u.A.1, II 16, 17, 47, 224, 267 A.77, 279, 301, 334, 360 A.76, 406, 441 A.140, 562 A.40
Sophismen II 283
Sophisten II 59
σοφός II 564 A.53, 577
CWTE II 389
σωτήρ 84, 123, 130, 264, II 90, 143, 173, 389, 524, 528, 603
σωτηρία 66, 264 A.3, II 389, 390
Soteriologie 102, 107, 123, II 4, 16, 26, 42, 54, 55, 61, 132, 136, 157, 161, 238, 240, 385 A. 57, 466, 517, 539, 544, 564,

592, 593, 620, 621, 623, 627, 629
soziale Verhältnisse 58, 61, 64, II 70, 464
soziologische Struktur II 72
Spätantike 5, 6, 12, 39, 42, 82 A.4, 212, 236, II 69, 613
spätaramäisch II 421 A.32, 427, 435, 453
Spätschriften (der Gnostiker) 72
Spaltung 214
Spandarmat 156
Spanien 78
Spekulation, spekulativ 55, 69, 81, 82, 128, 130, 141, 178, 240, 245
Spenta Mainyu 8f. A.5, 174
σπέρμα 120, 131, II 533
Sphäre 88, 89, 131 A.11, II 106
σφραγίς II 352, 643
Spiegel II 509
Spiegelung 255
Spiritualisierung 83, 95, 97, 99, 106, 110 A.8, 152, II 215 u.A.5, 219, 225, 409, 499, 608
σπλάγχνα II 376
Splenditenens II 304, 352, 416
Splitter 216
spotten 140
Sprachphilosophie II 275
Sprüche (markosische) 89
Sprüche Salomos s. Proverbien
Spur II 328, 332 u.A.84, 538
Srōš II 603
Srōšahrāy II 603
Staat (von Platon) s. de republica
Stadt 52
Stadtgott 13, 43, II 344
Stände 8, 13, 43, 72
Stahl II 430
Stammbaum 58, II 357
Stammtafeln 212
Standort (des Menschen) 72
στάσις II 583
Stationstage 261 A.1
Statue, letzte Statue (ἀνδριάς) II 571, 579, 584
Staub II 162, 429, 510, 548, 588, 594
σταυρόω II 163 A.84
σταυρός II 137, 138 u.A.10, 139, 140 u.A.22, 141, 143, 149, 154, 309, 327, 420, 432 A.91
stehen II 385, 430
Stehen II 571
das erste Stehen 257 u.A.7, II 46, 583
Steigerung II 290, 296, 386
Stein 236
Steinigung 108, 114, 115 u.A.2, 116, 118
Stelen (des Seth) 150 A.1, II 226
3 Stelen des Seth (von NH) 98 u.A.7, 150 u.A.4, II 48 u.A. 66, 50, 80 A.25, 81 A.29, 83, 225, 226 u.A.48, 229, 233 u.A. 8, 235, 236, 238, 239, 240 u. A.30, 241, 243 u.A.61, 244, 245, 246, 249, 250, 280 u.A.133, 283, 289, 297, 299, 301, 303, 305, 309, 313, 367, 423 u.A.49
stellvertretend(es Leiden Christi) 51, 75, 104, II 481, 531
Stellvertreter 66, 75 (Christi) II 184, 185 A.7, 186
Stephanus 108, 109, 118
Sterben, Sterblichkeit 12, 13, 24, 26, 29, 108, 125, 145, 254, II 32, 36, 288 u.A.183, 543, 546, 559, 589, 595, 596, 625, 652
στερέωμα 229
Sterne 50, 197, II 286, 350, 573, 599, 601, 619 A.16 s.a. Gestirne
Sternglaube 43 A.4
Sternkunde 44
Stesichoros II 260
Stichos II 645, 648
Stichwort 235
Stiere 121, 134, 146, 147 u. A.4, II 21, 507 A.100
Stiergestalt 88
Stifter (einer Religion) II 68, 255, 462, 463, 497, 501 A.75, 525 A.15, 551
Stimme 28, II 50, 145, 146, 148, 239, 241, 616, 643, 647
Stirnband 30
Stoa, Stoiker 6, 47, 55, 72, 73, 122, 137, 206, 235, 236 A. 3, 237, 254, II 38, 42, 68, 69, 82, 83, 89, 259, 267 u.A.76, 268, 273, 274 u.A.108, 275, 281, 282 u.A.145, 283, 286, 297, 302, 465, 475, 477, 481, 537, 555, 556, 559, 560, 561, 564, 565, 566, 568 A.66, 570, 571, 572, 573, 577, 581, 582, 584, 585, 598, 619, 626
Stobaios II 275 A.113
Stoff, stofflich II 38, 297, 377, 559, 560, 585, 631
στοιχεῖα 246, II 154, 155, 511 A.121
Strafe 167, II 119, 120, 571
Strafgericht II 633
Strafvollzug 114, 115
Strahlen II 436
Strahlenkleid II 509
στρατηγός II 164, 167, 168, 169, 175
Stufenbuch s. Liber graduum
Stundengebet 225
στύλος (für σταυρός) II 137

subachmimisch (lykopolitanisch) II 375, 391, 392 u.A.81, 393, 415
Subjekt II 318, 320 A.28, 322
sublunar II 37, 44, 476, 600
Substanz II 320, 335, 336
Südarabien II 522
Sühne 17 A.4, II 571
Sühnopfer 55
Sünde, sündigen 47, 50, 52, 64, 74, 85, 92 A.4, 94 A.5, 96, 97, 99, 117, 161, 167, 168, 169, 171, 173, 207, 259, 263, 266, II 108, 110, 114, 119, 120, 121, 122, 126, 154 A.46, 159, 171, 178, 199, 204, 262 A.55, 306, 345, 474, 528, 534, 544, 562 A.38, 563, 564, 565, 566, 569, 571, 573 A.85, 575, 581, 589, 590, 591, 596, 597, 608, 609, 620, 621, 622, 635
Sündenbewußtsein II 120
Sündenfall 74, 94, 97, 105, 106, 120, 123, 149, 153, 161, II 28, 31, 126, 331, 537, 544, 592
Sündhaftigkeit II 568 A.64
sündlos II 527, 614
Süße II 145, 148, 193, 320 u. A.27, 321, 377, 378, 438
sumerisch 233 u.A.1
Suriël II 178
Susa 7 A.2
συλλέγω II 448
Symbolisierung 121, 128, 145, 146, 147, 240
τὸ συμβουλευτικὸν γένος II 200
Symeon v. Mesopotamien / Makarios s. Makarios
Symeon Stylita II 190
Symeon der Theologe II 195
Symmetrie 211, 240
συμπάθεια τῶν ὅλων 125, II 465, 562 A.39, 572, 574, 576, 585
σύμφωνα II 257, 258 u.A.30
συμφωνία II 267 A.77
σύμφωνος, -ον II 267 A.77
Symposion (von Platon) II 31, 91
συναγωγή 207
συνάξεις (des Lebendigen Evangeliums Manis) 185 u.A.1, 187, 217 u.A.5, 222 u.A.4 u.5, 223, 224 u.A.7, 225 u.A.3, 226, 227 u.A.2, II 123 A.2, 484 u. A.7
synchron II 524 u.A.15
σύνεσις II 151
συγγενής 63 u.A.7
συγκατάθεσις II 267 u. A.77
Synkellos, Georgios 231 u.A.10
Synkretismus 4, 9, 18, 22 A.1, 41 u.A.3, 42, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 84, 85, 89, 103, 134, 136, 138, 142, 155, 160, 229, II 74, 225, 252, 261, 272, 457, 465, 466, 467, 468, 479, 482, 483, 486, 495, 497, 512, 513, 519, 551, 587
συγκρητισμός 42, 71 A.1
Synoden II 186
Synoptiker 23, 75, 123, 215, 261 A.3, II 20, 108, 355, 357, 359, 360, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 478, 486, 513
συντέλεια 120, 125, II 561, 585
συντυχία II 267 A.77
syrisch, Syrien 31, 42, 78, 106, 152 A.6, 155, 174, 188, 201, 203 A.3, 211, 212, 220, 227 u. A.1, 228, 229, 230, 231 u.A.5, 232, 233, 237, 243 A.2, 263, 264 u.A.1, 265, II 5, 18, 39, 66, 84 A.42, 100, 102, 167, 180, 182, 186, 187 u.A.19, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 198, 217 A.16, 234 u.A.12, 279, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392 u.A.80, 393, 415, 416 u.A.11, 418, 419 u.A.25, 420, 421 u.A.32, 427, 428, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 465, 466, 475, 479, 480, 482, 483, 486, 487, 488, 489, 490 u.A.39, 491, 492, 493, 497, 503, 505, 507, 540, 544, 559, 560, 562 A.40, 567 A.59, 604, 649 A.35, 652
Syrien-Palästina 77, 83, 106, 155
Syrismus II 376, 379, 446, 451, 452
συριστί II 419 u.A.24, 420 u. A.27, 421, 431, 433
Σύροι II 419
System 72, 78, II 255, 332, 458, 464, 468, 472, 480, 506 A. 96, 507, 516, 519, 524, 530, 552, 587, 590, 593, 605, 607, 620, 624, 627, 632, 633
Systematik 148
Systematisierung 134, II 632
Syzygie(n) 105, 133, II 53, 77, 79, 90, 316, 340
σύζυγος II 368
Syzygos (Manis) II 111, 112, 501, 502, 529
s.a. narjamīg
s.a. Ολϊω

T II D 126 200 A.1
T II D 126 I R 243 A.3
T III 260 232, 240, II 77 u.A. 17, 101 u. A.146, 492, 511 A.123, 515 u.A.136, 544 A.112, 621
Tabor II 195 A.35
Tabu-Bezeichnung 122, 129 A.6, 147
tadellos II 321
Tätigkeit(smerkmal) s. Funktion
Täufer 32, 77, 151, 152, 193, 194, II 392, 497, 498 A.64, 500, 518, 551
Tag 36, 94, 116, 117 u.A.1, 121, 238, 239, 250, 252, 254, 260, 261 u.A.3, II 261, 584, 599
jüngster Tag 266, II 467
Tage der Schöpfung: 90
1.Tag 124, 143
2.Tag 93
3.Tag 92, 124, 126
4.Tag 91, 124, 143, 148
5.Tag 91
6.Tag 90, 125, 132, 148
7.Tag 125
8.Tag 95, 125, 132, 143, 144
Tagestäufer 32
Taghimmel 10
Talmud 41f. A.3, 80, 82, 83, 86 A.6 u.8, 115
ταμιεῖα II 66, 68
Tammuz(mythos) II 513, 589
Tanz II 144, 146, 151
Targum 133
Tartaros 122, 133 u.A.2, 137, II 260
Tastgefühl II 565
Tatian 212, 236, 261 A.3
Taufe 16, 32, 33, 53, 60, 83, 99, 121, 122, 146, 147, 152, 169, 261 A.1, II 98, 126, 206, 207, 215 u.A.5, 216 u.A.6, 306 u.A. 68, 354, 355, 385, 423, 433. 436, 465, 499, 576, 608
Wassertaufe 147, II 608
Tauferlebnis II 608
Taufformel II 293, 433
Taufspruch II 608
tausend 97, 145, II 264, 339, 399 A.2
ταὐτόν II 140, 150
τέχναι II 548
τεχνίτης II 584, 599
(heiliger) Teich 122
Teilmythen II 14, 15, 24
τέκνον 62
s.a. Kind
τέλειος II 403
τέλειος ἀνήρ 236, II 388 A. 66, 602, 609
Teleologie 138, 145, 148
ΤΕΛΜΑΧΑΗΛ II 353
ΤΕΛΜΑΗΛ II 296, 353
τέλος 11, 21, 47, 49, 138, 140, II 580
Tempel 10, 11, 102, 108, 109, 110, 114, 115 u.A.2, 116, II 530
Tenues II 258
Terminologie 79, 137, 162, 188, 189, 195, 218 A.1, 229, 243, 255, 259, 261 A.1, 262
Tertullian 146 u.A.10, 209, II 137, 311, 337, 626
Altes Testament 18, 19f. A.6, 22, 74, 85 u.A.6, 88, 122, 123, 141, 209, 210, 212 u.A.1, 214, 215, 216, 262, 263, II 71, 91, 92, 130, 164, 165, 201, 203, 238, 258, 292, 338, 404, 419, 423, 424, 428, 450, 451, 504, 542, 544, 593, 625, 626, 631
Neues Testament 23, 31, 39, 40, 58, 59, 60, 61, 112 A.1 u.2, 147, 163 A.8, 213, 214, 215, 216, 259, 263, II 45, 75, 164, 165, 201, 203, 244, 258, 293, 306, 355, 359, 360, 376, 379, 441, 443, 445, 448, 474, 483, 527, 528, 586, 587, 588 u.A.8, 591, 595, 605, 651
Testamentum veritatis (von NH) II 542, 543 u.A.101
ΤΕΘΟΝΤ (für εἱμαρμένη) 137 A.2, II 283 A.149
Tetragramm II 85, 299, 427
Tetraktys II 50, 84, 298
τετραπρόσωπος II 102, 471, 515, 653 u.A.56
Tetras 134, II 17, 84 A.46, 85 A.47, 340, 368, 471 u.A.38
Teufel, Satan 46, 50, 86, 87, 97 A.6, 173 u.A.1, 207, 209, II 123, 124, 131, 145, 156, 204, 205, 248, 344, 425, 527, 547, 581, 582, 616, 620, 621, 632, 633, 634, 635, 647
Textgeschichte II 440 A.137, 445
Thaddäus 113
Thales 236, II 274 u.A.110 u. 112
θαύματα II 260, 270
Theätet (von Platon) II 559
θηλάζω II 451
θέλησις II 79
Thema(stellung) II 269
θεμέλιος II 531
Themenverfassung II 188
Θέμισσα II 287, 348, 370
Theodor bar Kōnī 241, 264 A.1, II 64 A.37, 487, 490 A.39, 564
Theodosios II. II 190
Theogonie 137, 138, II 260
νέοι θεοί II 585

θεολογία II 510
Theologie, Theologen 7, 10, 12, 16, 44, 49, 54, 56, 57, 58, 90, 101, 108 A.3, 118, 119, 120, 133, 134, 218, 219, 245, 253, 256, II 34, 45, 53, 55, 103, 104, 108, 125, 126, 127, 131, 135, 136, 142, 144, 184, 187, 188, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 213, 214, 216, 218, 221, 222, 229, 230, 233, 253, 255, 258, 260, 274 A.112, 280, 281, 293, 295, 302, 311, 314, 315, 316, 318, 338, 340, 368, 384, 414, 422, 457, 463, 468, 470, 471, 472, 473, 480, 483, 495, 510, 518, 528, 537 A.77, 552, 555, 562, 587, 588 A.8, 590, 593, 595, 596, 599, 601, 606, 612, 624, 644, 652
Theologumenon 72, 80, 134, 260, II 227, 292, 295, 594, 595, 653
Theon 59 u.A.3
Theon von Smyrna II 263, 289
Theopemptos II 164
Theorie 44, 55
Theosophie 45, 53, 55, 72, II 136
θηρίον s. Tier (Schlange)
θησαυρὸς τοῦ βίου s. Schatz des Lebens
Theudas 113
Thomas 112, II 143, 360, 361 u.A.82
Thomasakten 35 u.A.1, 40, 239 A.5, II 508
Buch von Thomas dem Athleten (NH) II 360 u.A.78, 438
Thomasevangelium (von NH) 76, 102, 110, 119, 135 A.4, 178, 200, II 29, 30, 33, 108, 161, 165 A.6, 222, 306 A.67, 341 u.A.2, 359 u. A.75, 360, 423 A.45, 440 u.A. 137, 441, 445, 448, 449, 450, 451, 452, 509, 556 A.13
Thomaspsalmen (manich.) 201, 218 A.1, II 507 A.97, 645
Thraetaona (altiran.) II 173
Thron 86, 140, 238, II 186
Thronhallen II 193 A.25
Thronwagen 81, 84, 88
Tiamat 31, II 513
Tier 96, 121, 122, 126, 139, 145, 146, 147, 247, II 40, 64, 65, 67, 96, 97, 160, 450, 458, 568, 615, 616
(Schlange) 91, 122, 123, 125, 128, 129 u.A.3, 141, 142, 144, 147, II 95, 428, 429
Tierkreis 212 A.1, II 619
Tieropfer 104
Tigris 235, II 419, 493
Timaios (von Platon) 236 u. A.1 u.2, II 37, 139, 149 u.A.41, 227, 265 A.65, 266 A.71, 273, 280 A.132, 282, 286, 289, 510, 544, 567, 568, 617, 625
Titanomachie 122
Titulatur II 494
Titus von Bostra 213, 220, II 491f. u.A.41, 42 u.43
ΤΜΘΟΙΩ II 439
Tod 50, 52, 53, 56, 61, 87, 97, 116, 118, 121, 145, 161, 170, 173, 191, 207, 238, 248, 262, 265, 266, II 30, 32, 33, 36, 39, 40, 53, 67, 106, 107, 108, 123, 147, 152, 158, 184, 199, 202, 222, 288 A.184, 427, 474, 478, 499, 502, 528, 546, 567, 568, 570, 580, 581 u.A.116, 589, 590, 596, 608, 613, 614, 616, 622, 623, 641
Todesschlaf s. Schlaf
τὸ ἑκάτερον II 140, 150
Tötung, sich töten 145, II 160
ΤΩΚ s. feststeben
Toleranz 8 A.2, 10
Toleranzedikt 204
Tonleiter II 256
Topos II 582, 613
der Tor II 426
das Tor II 641, 649, 650
Tora 23, II 596, 597
Torheit 46, II 622
tot 48, 110, 171, 256, 258, 259, II 240, 292, 442, 593, 596, 604, 608 u.A.51, 610, 636, 644
Totenbuch 74, 134 u.A.1, II 103 u.A.1
Totenmesse s. Seelenmesse
Tractatus tripartitus (von NH) II 17, 279, 311, 312 u.A.1, 314, 333, 340, 354, 402, 422, 423
Tradition 73, 76, 79 A.1, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 114, 118, 119, 120, 133, 137, 145, 146, 148, 153, 156, 158, 160, 161, 166, 173, 190, 201, 231, 233, 235, 243, 258, 259, II 219, 423, 427, 428, 452, 453, 496, 524, 587, 595, 601, 604 A.41, 632
Traditionsbewußtsein II 228
Traditionsstücke, Traditionsgut 83, 107, 108, 116, 120, 148, 150, 169, 172 A.5, 244, II 15 u.A.35, 63 A.33, 81, 192, 220 u.A.30, 223, 224, 228, 231, 236, 253, 291 A.4, 344, 351, 355, 363, 391, 514, 577, 587 A.2
Traktat 76, 119, 137, 191
chines.Traktat (manich.)

250, II 609 u.A.58, 610 A.58
Transformation II 299, 410
Transkaukasien II 494
translunar II 37, 44, 476, 600
Transponierung 205, 206, 216
Transzendenz 15, 44, II 80, 167, 179, 279, 281, 286, 291, 312, 313, 314, 322, 333, 525, 557, 576, 579
Transzendierung II 82, 83, 241, 282, 297, 314, 525 A.19
Trauer II 573
Traum 153, II 397
Trennung 77, 90, 125, 137, 138, 139, 161, II 469, 470, 499, 546, 547, 558 A.22, 568, 607, 614, 619, 623, 625, 626, 631
Treten II 154 A.46, 159
s.a. schädigen
Trias 257, II 17, 18, 19, 82, 84 A.46, 90, 172, 175, 234 u. A.12, 235, 237, 279, 280 u.A. 132, 281, 289, 290, 291, 293, 294, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 313, 314, 367, 368, 416, 592, 604
s.a. Dreiheit
τριδύναμις II 174
Triebleben 99, II 566, 572
trilingue II 553
Trinität 139, 266, II 18, 20, 47, 81, 82, 88, 235, 237, 242, 245, 246, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 311, 313 u.A.6, 314, 316, 318, 324, 335, 336, 347, 352 u.A.45, 353, 367, 646, 652
trinitarisch 123, II 291, 294, 305, 316, 336
trinitarischer Streit II 186, 187
τρισ- II 290
τρισάρσης II 352
s.a. dreifach-männlich
Trockenes II 154 u.A.46, 155, 267, 511 A.121
Trösterin II 310 A.89, 440
Troja II 260
Tropfen II 95
s.a. Lichttropfen
Trübsal 117, 118
Trug, Trugbild 14, 46, II 69, 260
Tür 107, II 145, 148
türkisch 216 A.3, 228, II 169 u.A.29, 515 A.138
Tugend II 556, 566, 577
Tunhuang 228
Turfanfunde 180, 188, 189, 205, 213, 215, 216, 228, 240, II 18, 20, 120, 129, 169, 175, 393, 484, 500, 514, 526
Turkestan s. Turfanfunde
s.a. Ostturkestan
Tutoren 157
τύχη 43, 264 u.A.3
typhonisch II 362
Typisierung II 213
Typos 105, 121, 122, 133, 134, 145, 174, 206, 211, 254, 260, II 34, 155 u.A.50, 156, 157, 207, 213, 221, 287, 327, 613, 644
τύπος τοῦ μέλλοντος II 596
Tyrannis II 600

übelriechend s. Gestank
Übeltaten II 544, 558, 569, 571
Überbietung 100 A.4, 116 A.4, 159, 209, 219, 265 A.1
Überfließen, Überlaufen 130, II 72, 88, 505 A.90
Überhebung 85 A.9, 86, 87, 110, 120, 130, 139
überirdisch II 193, 356, 644
überkosmisch II 279, 576
Überlegung II 67, 563, 615, 621
Überlieferung 160, 161, 172, 188, 189, 201, 207, 209, 228, 233, 243, 244, 258, II 220 A. 30, 228, 451, 452, 453, 525, 545, 558
Überlieferungsträger 113
Übermaß II 326
übernational 72, 78
Überschriften 222, 223
Überschuß II 311, 322, 323, 336
Überschwemmung 235
Übersetzerschule II 375, 392, 393
Übersetzung 78, 157 A.5, 163, 164 u.A.5, 228, 230, 231, II 374, 576
s.a. Lehnübersetzung
übersinnlich 44
Übersteigerung 82
übertranszendent II 74, 77, 79, 277, 278, 281
Übertretung II 115, 596
Überwältigung 166
Uiguren, uigurisch 78, 188, II 73, 169, 170
Umarbeitung, Umbildung 109, 136
Umdeutung 74, 76, 82, 83, 92 A.8, 94, 99, 110 A.8, 133, 136, 153, 213, 214, II 10, 31, 74, 130, 136, 138, 226, 240, 348 u. A.29, 435, 576
Umformung 149f. A.7
Umgestaltung 38, 190
Umkehr II 537
Umwandlung 9, 11, II 628
Umwelt 3, 41, 58, 60, 218

Umweltschutz II 343
Umwertung 98, 101, 174
unabänderlich 49
unaussprechlich 35, II 50, 78, 86, 89, 302, 308, 321, 364
unbefleckbar II 364
unbegreiflich II 599
Unbegrenztheit II 47, 279, 286, 636
unbegrenzte Zeit II 469
unbeherrschbar II 320
unbeholfen II 492
unbeschreiblich II 76, 78
unbesiegbar II 364
unbeweglich II 346
undenkbar II 321, 540
Uneingeschränktheit II 636
uneins II 615
Unendlicher II 142
Unendlichkeit II 76
unendliche Zeit s. Zeit
unerforschlich II 140, 313, 320
unergründlich II 320
unerkennbar II 321
unerklärbar II 322, 328
unerreichbar II 308, 540
Unfaßbarkeit II 538
Unfreie 60, 64
Unfriede II 247
s.a. Friedlosigkeit
Ungeborener II 83, 89, 280, 297, 302
ungeformt II 598
Ungenauigkeit 209
ungerecht 11 A.2, 17 A.4, 47, 100, 125, 207, II 130, 606
ungeschaffen II 606
Ungeweihter 13, 16
ungezeugt 36, II 319, 320
Ungleichheit II 36
Unheil II 468, 546, 582, 592
Universum 45, 46
unkörperlich II 595
Unlogik II 634
unmündig 65, II 601, 602
Unnahbarkeit II 636
Unordnung II 141
unparteiisch 266
unpersönlich(er Charakter) 84
Unrecht 21
Unreinheit 83 A.3
Unruhe 77, II 592
s.a. Friedlosigkeit
s.a. Unfriede
unschuldig 120, 123, II 297 A.23
Unsichtbarer 26, 37, II 50, 51, 140, 205, 206, 281, 308, 328, 599
s.a. großer unsichtbarer Geist
unsterblich, Unsterblichkeit 125, 139, 140, 145, II 41, 75, 112, 288 u.A.183 u.184, 297 A.23, 319, 350, 402, 478, 502, 533, 559
Untergang 17 A.4, II 126 A. 103
Untergötter II 78
Unterricht 81, 233, 250, 251
untersuchen II 448
Untertanen 62
Unterweiser 123, 125, 129, 140, 141, 142, 144, 145, 199, 240, II 95, 428, 429
Unterwelt 10, 73, II 234
Untugend II 566
unübertrefflich II 319
unveränderlich II 154
unverderblich II 78, 89, 302, 346, 423
unvergänglich, Unvergänglichkeit 106, 117, 137, 196 A.2, II 29, 75, 87, 239, 243, 323, 354, 411, 595
unvernünftig, Unvernunft II 562, 568
Unversehrbarkeit II 636
unverstehbar II 328
Unvollkommenheit II 207, 208, 338, 625
unwandelbar II 154
unwissend, Unwissenheit 214 A.2, II 62, 533, 535 A.68, 536, 537, 539 A.86, 556
unzählig II 324
Unzucht II 27
Uradam(as) 38 A.9, 84 A.1, 260, II 239, 424
uralt II 424 A.52
Uranfang 137, II 539
Urapostel 209
Urbild II 80, 275, 276, 338, 570, 583
Urchristentum 49, 51, 53, 55, 56, 57, 58 A.1, 107, 108, 112, 166
urchristlich II 307, 309, 311
Urdreiheit II 313
Urdualismus 86
Urelement II 274
Urgemeinde 104, 107, 112, 118, II 6, 135, 513 A.130
Urgeschichte 120, 122, 149, II 434, 537, 632
Urgötter 134 u.A.3
Urgott II 314, 352, 468
Urgröße II 277, 560
Urgrund II 224, 280, 281
Uriël II 98, 167, 168
Urkirche 112 A.1, 203, II 292, 293
Urkönig 161
Urkunden 59 A.4, 63, II 494
s.a. Kaiserurkunde
Urlicht 90
Urmandäer 155

Urmasse 137
Urmaterie II 286
Urmensch 36 u.A.5, 89, 90, 140, 161, 194, 196, 197, II 65, 142, 152, 153, 301, 506, 507, 596
Urmensch (manich.) 36 A.5, 140, 192, 194, 197, 198, 199, 201, 205, 213, 214, 226, 239, 241, 242, 253, 256, 257 u.A.7, 260, II 14, 22, 68, 88 u.A.71, 89, 141, 153 u.A.44, 156, 501, 502, 506, 508 A.108, 509, 513 u.A.128, 515, 578, 580 A.114, 582, 589 u.A.10, 598, 641, 646, 649, 650
s.a. Erster Mensch
Urmythos II 12, 229
Ur-Nus II 277
Urprinzip 211
Urreiche II 468
Urschöpfer II 412
Ursprache II 373, 414
das Ursprüngliche 137
Ursprung 135 u.A.3 u.7, 151, II 358, 462, 469, 596
Ursprunglosigkeit II 77
Ursubstanz II 267
Urteilspruch 151
Urteufel s. Teufel
Urtiefe 92
Urvater 36, II 285 A.160, 406
Urwasser 134
Urwelt II 313, 558, 559
Urzeit 55, 73, 82, 119 A.1, 127 A.2, 135, 136, 140, 174 A.1, II 592, 623
Urzustand 138
Uthra 149
utile II 200, 201
Utopie II 256

Väter (= Patriarchen) II 525
Valentin 77, 202, 210, II 53, 106, 213, 221, 337, 534, 537, 538
Valentinianer 36, 37, 77, 110, 131 A.4, 132, 133, 136, 196, 212, II 49, 50, 53, 77, 79, 88, 91 A.83, 137 u.A.6, 138, 140, 141, 142, 143, 149, 161, 163 A.84, 215, 218, 222, 224, 278, 294 u.A.17, 307, 311, 314, 316, 317, 327, 334, 335, 337, 340, 351, 385 A.58, 391, 420, 422, 431, 475, 478, 535, 536, 538, 539, 540, 546, 550, 629, 630
Valentinianische Darstellung (von NH) II 340
Valerian II 553
Vasendarstellungen II. 26
Vater 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, II 149, 497, 583
(Adam) 143
(Teufel) II 581
(Gott) 35, 36, 37, 89, 110, 116, 117, 140, 196 A.2, 227, 238, 263, 264 A.8, 265, 266, II 50, 51, 52, 57, 58, 59, 60, 77, 78, 80 u.A.27, 81, 82, 84, 87, 111, 112, 114, 124, 131, 133, 134, 140, 142, 145, 146, 151, 162, 173, 177, 234, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 246, 279 A.128, 280 u.A.134, 281, 284, 285, 293, 296, 297 u.A.23, 299, 300, 301 u.A.45, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310 u.A.89, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323 u.A.40, 324, 325, 326, 327, 328 u.A.67, 329, 330, 331, 332 u.A.84, 334, 335, 336, 340, 345, 346, 347, 352 u.A.45, 353, 354, 356, 359, 364, 365, 367, 368, 369, 377, 380 A.33, 382, 387, 388, 389, 402, 403, 422, 423 u.A.50, 433, 436, 437, 438, 443, 447, 474, 481, 500, 501, 502, 511, 524, 527, 533, 535, 536, 537, 538, 540, 542, 549, 556 A.13, 578, 579, 589, 592, 599, 603, 605, 611, 646, 647, 648, 653
Vater der Größe 192, 194, 253, II 16, 46, 76, 83, 100, 234, 235, 279 A.129, 506, 515, 526, 540, 562, 578, 583, 604, 615, 622, 646, 647 u.A.24, 653
Vater des Lebens, der Lebendigen II 580 A.112, 641, 649 u.A.35
Vater-Mutter-Sohn (Kind) II 18, 19, 47, 50, 51, 52, 81, 82, 90, 224, 234, 235, 237, 279, 281, 285 A.160, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 303, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 347, 352, 353, 364, 367, 475, 592
Vater-Sohn-Geist II 18, 20, 90, 285, 291, 293, 294, 306, 307, 314, 316, 475, 592, 646, 647, 652
Vater-Sohn-Äonen II 317, 324, 326, 329, 336
Vater-Sohn-Kirche II 17, 311, 312, 314, 323, 324, 325, 336, 338
Vater-Sohn-Bruder II 323
Vaterunser II 422, 623
Vayu (altiran.) II 508
Vegetarismus II 119
Vegetation 124, 139, II 619
s.a. Flora
Vegetationsgottheiten 12
vegetativ II 628
Vehikel II 489

Venus s. Aphrodite
Verantwortung 47, II 571
Verbindungen (im All) 232
verborgen 14, 15, 25, 26, 28, 35, 37, 39, 40, 54, 123, 134, 152, 194, 199, II 77, 86, 275, 299, 307, 328, 339, 420, 431, 433
s.a. καλυπτός
Verbot 96, II 499
Verbrechen 154
Verbrennen, Verbrennung II 539, 540, 547, 560
Verchristlichung II 191, 363
s.a. christianisiert
verdammen 152, II 633
verdammt 53
Verdammnis II 103, 109, 110
Verderben II 126 A.103, 218, 462, 499, 533, 581
Verderbtheit 22, 46
Verehrung 122, 128, 147
Vereinigung 15, II 151, 247
Verfälschung 207, 209
Verfall 207, 208, II 217, 613
Verfluchung 145
Verfolgung 160, 168, 217 A.1
Verführung 36, 97 u.A.6, 115, 167, 170, 171, 173, 209, II 132, 259, 444, 545, 604, 628, 632
Verführung der Archonten 124, 131, 192, 198, II 604
s.a. Séduction des Archontes
vergänglich 46, 50, 52, 81, 106, II 29, 44, 348, 576
Vergebung 99, 117, 259, II 108, 119, 120, 207
Vergehen 135, 258, II 35, 36, 37, 38, 260, 581
Vergeltung 48, 257, II 114, 524
Vergessen 165, 172, II 58, 59, 61, 537, 538 A.85
Vergöttlichung 89, II 184
Verhalten II 256
Verhaßter II 581
Verheiratete II 647
Verheißung 153, II 109, 626, 651
verherrlichen II 109
verhüllt 27, 29, 129 u.A.6, II 329
Verketzerung 219, 220, 221
Verklärung 22, 47, 49, II 195 A.35
Verkleinerung 96, 97
verkündigen 40, 215, 217 A.1, 250, 256, 259, 266
Verläßlichkeit 20
verleugnen 117
verleumden II 613, 614
verloren 25, 27, 55, 56, 167, II 107, 288, 571
vermehren 142
Vermischung 252, II 152, 301 A.45, 329, 330, 469, 475, 476 A. 54, 478, 494, 509, 533, 561, 618, 619, 621, 641
s.a. Mischung
Vermittler II 241, 463, 548
Vernichtung 153, 167, 171, II 386 A.61, 478, 530, 547, 561, 590, 632, 633
Vernunft, vernünftig 43, II 287, 562, 564 A.53, 568, 572
Versammlung (Gottesdienst) 225
(in die Welt) verschlagen 236
Versiegelung 33, 147
Versöhnung 51, 54, II 247 u.A. 89, 350 u.A.39, 596
verspotten II 648
Verständigkeit 144, 145, II 328
Verständnisfähigkeit 28
Verstand 79, II 472, 605
Verstandesweltgott 38, 79, 206, II 101, 515
Verstockung 167, II 110, 204, 205, 206
verstorben s. tot
Verstoßung 24, 96 u.A.7, 97 A. 6, 98, II 109
verstreut 194
Versuchung 144, II 95, 107, 122, 632 u.A.43
Vertrauen 63, 116, 117, II 603
Vertraulichkeit 18
Vertreibung 74, 96, 120, 125, 130, 133, 140, 145, II 439
Verurteilung 104, 114, 115, 125, 207, 209, 214, 266, II 107, 444, 571, 615
Verwaltung II 197
Verwandlung II 260, 567
Verwandtenehe 161
Verwandtschaft 59, 62, 63
verwerflich II 627
Verwerfung II 126, 283 A.151
Verwirrung II 459, 505, 565, 573
Verworfenheit II 566
(sich) verzehren 145, 146 u.A.1
Vetus Syra II 448, 449, 451, 452
via negationis II 46, 47, 48, 49, 75, 76, 279 A.126, 303, 304, 311, 313, 321, 334, 538, 539
s.a. negativ
viel II 400, 401
Vielheit, Vielzahl II 35, 36, 60, 86, 150, 234, 284, 285, 286, 300, 316, 330, 332, 334, 388 A.67, 533, 615
vier 132, 133, 134, 140, 237, 238, 239, 240, 241, 250, 252, II 50, 84, 85 A.46, 263, 291 A.4, 298, 299, 347, 352, 353, 367,

368, 369, 370, 427, 475, 511 A. 121, 520, 521, 523, 619 A.15, 653
vierbeinig II 617
viereckig(e Räume) II 308 u. A.83
viergestaltig s. τετραπρόσωπος
viergestaltiger Gott (bei Eznik) 10
Viergottlehre (zerwanitisch) II 552
Vierheit (in Kommagene) II 470 u.A.35
vierhundert II 17
vierhunderttausend 153 A.5, 159, II 369
der Vierte II 296, 346, 354, 364
vierundsechzig 88
vierundzwanzig II 500
vierzehn 151, 152 A.3, 155, 158, 193, 194, 241
vierzehnhundertachtundsechzig (Jahre) II 539, 540
vierzig 94, 261 u.A.1, II 17, 263, 352, 369
Vigilien 184, 226
virtus II 606
Visionen, visionär 82, 89, 105, 109, 237, II 195, 233, 500
vispuhr 63
Vögel 156, 157, II 617
Vohu manah 8f. A.5, II 516
Vokale II 256, 257 u.A.25, 258 u.A.30, 425
Vokalzeichen II 487
Volk Gottes 11
Volksetymologie 125, II 92, 95, 276, 426, 427
Volksglaube II 618 A.13
Volksliteratur II 192
Volksmärchen II 20
voll II 314, 317, 320
Vollendung 30, 95, 118, 262, II 76, 77, 141, 388 A.66, 473, 478, 537, 538, 565, 622
volljährig II 602
vollkommen, Vollkommenheit 47, 132, 165 A.5, II 51, 59, 76, 83, 86, 87, 88, 106, 158, 192, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 218, 243, 246, 249, 280, 297, 308, 309 A.88, 317, 320, 335 A.104, 352, 353, 403, 405, 423, 438, 534, 537, 566, 567, 602, 603, 604, 625, 647, 648
der vollkommene Mann 237, II 157, 388 A.66, 477 A.58, 578, 600, 601, 602, 604 A.41, 607
s.a. Säule der Herrlichkeit
voluptas 122
vorausbestimmen 24, II 109, 124, 125, 126 A.103, 569, 570
vorauserkennen II 109
Vorausschau II 410, 549
Vorauswahl, vorauserwählen II 112, 117
Vorbeter II 249
vorchristlich 75, 149, 151, 154, 205, 206, II 219, 221, 223, 306, 586, 587
Vorderasien 12, 73, 76, II 361, 517 A.143, 554
Vorderer Orient, vorderorientalisch II 136, 228, 291, 419, 465, 487, 517
vorgriechisch 12, 44
Vorhang 88, 89, 90, 130, 137, 138, II 185
vorherbestimmt s. vorausbestimmen
Vorherwissen 261, 262
s.a. πρόγνωσις, προγνώστης
Vorläufer (Jesu) 103
(Manis) 200, II 526
Vorsänger II 646
Vorsehung II 328
Vorsokratiker II 34, 55, 57, 555, 567
Vorstellungen 246
vorübergehen 154, 155
Vorvater II 79, 82
vorweltlich 194, II 339
vorzarathustrisch 7, 38 A.3
Vorzeit 76, 207, II 133, 580, 581

Wachbezirk II 546, 547
wachsen lassen II 248
Wächter II 169, 172, 348, 349, 354, 369, 546, 563
Waffenrüstung II 474, 590
s.a. Lichtrüstung
s.a. Rüstung
Wagen II 489, 580 A.111
Wahman II 175 u.A.50, 516
wahr(e Gestalt) 163
der Wahrhaftige 37 A.2, II 216
Wahrheit 3, 8 A.5, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 46, 48, 49, 99, 138, 173, 208, 265, II 57, 58, 59, 60, 68, 78, 104, 105, 111, 116, 123, 139, 145, 148, 171, 268, 270, 271, 275, 287, 293, 332, 340, 350, 359, 361, 382, 405, 407, 408, 430, 432, 433, 436, 500, 523, 529, 535, 559, 571, 574, 581, 599, 609
(sinnlich) wahrnehmbar II 247, 403, 595
Wahrnehmung II 565
Wahrnehmungsorgan II 566
wahs (mp.) II 169 u.A.29, 171

Walker 115 A.2
Wandel (des Menschen) 46, 49
warm II 267, 511 A.121
Waschungen 32
Wasser (allg.) 83, 87, 91, 93, 98, 138, 141, 146, 147, 149, 150 A.1, 153 A.3, 155, 157, 158, 172, 214, 255, II 274, 476, 499, 523, 524, 549
(gut) 152, 255, II 354, 475, 499, 547, 578, 584, 598, 616, 619
(schlecht) 172, 246, 247, 250, II 67, 476, 616, 617, 619
Wasserkrüge 121, 122, 146
Wasserquelle 216
Wasserschlange, -hydra 121, 147
Wassertiere 91
wḏ3 (ägypt.) 264
Weg 24, 27, 29, 36, 44, 47, 55, 107, 126, 211, 216, II 59, 145, 148, 202, 203, 204, 387, 388, 436, 437, 450, 465, 466, 530, 547, 611, 619, 634, 649
Wehen 142, II 310 A.89, 439, 440
Weib s. Frau
weiblich 105, 106, 109, 110, 139, 141, 142, 192, 196, II 29, 30, 32, 33, 64, 85 u.A.51, 88, 190, 261, 279, 595
Weide 153 A.4
Weihen 13, 16, 19
Wein 33 u.A.2, 210, II 504
weinen II 571, 588
Weinstock 92 A.4, 216
weise 137, II 402, 429, 567
Weisheit 22, 24, 25, 26, 46, 52, 53, 54, 77, 82, 85, 92, 94 u.A.4, 95, 96, 151, 265, II 140, 145, 192, 271, 320, 332, 360, 427, 459, 460, 470, 515, 525, 545, 548 A.126, 565, 573, 577, 578, 579, 596, 597, 606, 622, 653
s.a. Sophia
s.a. Achamoth
Weisheit Salomos 48, II 87 A. 60
Weisheit Jesu Christi s. Sophia Jesu Christi (gnost.)
Weisheitsliteratur 11, 21, II 87 u.A.61
Weisheitsschulen 86 A.3
weiß II 185
Weizenbrot II 499
Welt 3, 9, 10, 19, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 34, 35, 36, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 54, 61, 65, 72, 74, 75, 77, 82, 84, 87, 90, 92, 95, 98, 104, 110 A.8, 120, 123, 124, 130, 132, 135 A.3 u. 7, 137, 139, 140, 149, 163, 168, 170, 171, 192, 194, 197, 199, 213, 214, 233, 236, 240, 253, 254, 255, 265 u.A.1, 266, II 31, 32, 66, 69, 111, 116, 119, 122, 133, 147, 150, 152, 153, 161, 162, 163 A.84, 190, 217, 218, 219, 235, 247 A.89, 248, 252, 257, 263, 275, 277, 282, 283 u. A.151, 289, 293, 297, 302, 309, 313, 314, 337, 338, 344, 347, 348, 349, 350 u.A.39, 354, 368, 403, 440, 445, 448, 462, 463, 469, 474, 475, 477, 478, 481, 498, 503, 505, 509, 513 u.A. 128, 517, 523, 524, 525, 531, 532, 538, 539, 540, 545, 546, 549, 550, 557, 558, 560, 561, 564, 566, 570, 572, 574, 575, 576, 578, 579, 582, 583, 584, 585, 589, 590, 592, 599, 600, 602, 605, 607, 614, 616, 617, 618, 620, 622, 625, 627, 628, 629, 630, 632, 633, 634, 636, 637, 648, 650
obere Welt 124, 130, 131, 260
höhere Welt 133, 155, II 167, 300, 312, 339, 436
untere Welt 16, 72, 82, 130, 134
niedere Welt 72, 85, 133
finstere Welt 247, 249
neue Welt II 561
kommende Welt 47, 52, 90
jenseitige Welt 171
himmlische Welt 82, 84, 90, 100 A.4, 132, 137, 199, II 16, 44, 48, 161, 170, 176, 204, 219, 227, 236, 237, 238, 241, 242, 245, 246, 263, 279, 282, 299, 304, 316, 329, 333, 335, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 351, 357, 363, 579, 597, 606, 631
sichtbare Welt II 38, 314, 629
unsichtbare Welt II 625, 629
transzendente Welt II 579
weltabgewandt II 183
s.a. Weltflucht
Weltablauf II 339, 632
Weltall II 9, 43, 44, 121, 140, 576, 578, 599
Weltanschauung 5, 32, 39, 42, 72, 75, 121, 178, 190, 195, 252, 254
Weltapostel II 553
Weltauffassung, Weltverständnis 32, 46, 190
Weltbild 35, 44, 49, 50, 53, 54, 73, 84, 110, 122, 211, 236, II 15, 74, 230, 234, 255, 359, 570, 579, 601, 620, 623, 625

Weltbrand 45, 47, 98 u.A.6, 192, 253, II 623
Weltchrist II 190
Weltdeutung 73
Weltdrama II 557, 558
Weltende 36, 44, 45, 47, 48, 126, 140, 149, 193, II 476, 557, 560, 569 A.68, 579, 584
Weltenrichter II 582
Weltentstehung 169
Weltflucht II 118
s.a. weltabgewandt
Weltgericht 48, 56, II 467
Weltgeschehen 11, 21, 22, 34, 49, 57, 72, 75, 121, 157, 211, 238, 256, II 121, 344, 473, 508, 530, 556, 578, 580, 582, 623, 634
Weltgott 44, 130
Weltherrscher II 185, 545
Weltkirche II 518
Weltordnung 25
Weltperioden II 38
Weltplan 19, 22, 49
Weltprinzip II 283 A.151, 286
Weltraum II 591
Weltreich 240 u.A.4, II 271, 493, 494, 495, 518, 524
Weltreligion 78, 202, 205 u.A. 2, II 189, 216, 461, 464, 465, 480, 518, 524, 525 A.15, 532, 550, 551, 553
Weltschau 210, II 20, 24, 34, 128, 182, 255, 271, 276, 277, 351, 473, 537, 556, 559 u.A.23
Weltschlange 130
Weltschöpfer 85, 87, 151, 153, 209, II 130, 277, 477, 625, 630, 637
s.a. Demiurg
Weltschöpfung 77, 192, 255, II 98, 469, 478, 531, 600, 619, 636
Weltseele 236, 241, II 36, 38, 139 u.A.18, 140, 141, 149, 150, 154, 155, 226, 476, 511, 561, 562 A.37, 583, 584, 630, 636
Weltträgergott II 516
Weltvernunft II 564
die Weltweise II 545
Weltwoche 144
wenig II 400, 401
Werden 46, 47, 135, II 35, 36, 37, 145
Werke 51, 263, II 359, 459, 571, 584 A.129, 591, 596, 608, 632
Werkgerechtigkeit 213, 257, II 118, 120, 125
Wesen(heit) 265 u.A.5, II 83, 84, 297, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 337, 382, 557, 558, 564 A.46, 571, 572, 576, 577, 584, 608, 614, 618, 626, 634
wesenlos II 48
Wesenskern II 351
westaramäisch 83, 174, II 95, 384, 391
Westen 74, 78, 147 A.4, 160, 206, 218 A.2, 230, 243
westsemitisch II 100
Widergeist s. ἀντίμιμον πνεῦμα
Widergott, -götter 30, 35, 50, 77, 81, 100, 124, 211, II 54, 56, 58, 60, 65, 66, 74
Widerlegung II 269
Widersacher 163
widersätzlich(er Geist) 164
s.a. ἀντίμιμον πνεῦμα
Widerspruch II 231
Wiedergeburt 28, 45, 55, II 343, 349, 466, 556 A.15
Wiederherstellung (des ursprünglichen Zustands) II 560
Wiederkehr, Wiederkunft 48, 108, II 531
wiedervereinigen II 509
Wille 46, 50, 116, II 123, 125, 126, 128, 321, 331, 332, 333, 337, 405, 410, 527, 538, 539, 547, 549, 558, 582, 583, 597, 634, 636
Wind (gut) 255, II 475, 476, 547, 584, 598, 616, 619
(schlecht) 246, 247, 250, II 67, 476, 616, 617
Winzer 61
Wirken II 355, 357, 422, 463, 465, 474, 510, 530, 531, 629, 634, 636 u.A.60
das Wirkliche 39
Wissen 22, 49, 249, 262, II 86, 196, 203, 277, 284, 287, 299, 300, 328, 350, 443, 459, 472, 537, 577
Wissenschaft 42, 43, 46, 50, 71, 72, 74, 254, II 263, 342, 351, 511, 548, 552, 601
s.a. pseudowissenschaftlich
Wissenschaftsgeschichte II 495
Witwe II 41
Wöchnerin 142, II 439
Wohlbefinden II 577
Wohlgefallen II 328
Wohlstand II 577
Wohngenosse II 502
Wohnort II 245 A.73, 354
Wohnungen II 308 u.A.83, 309, 356
Wolke 132, 155, 156, 242
s.a. Lichtwolke
Wort(e) 28, 29, 152, 168, 239, 248, 254, 263, II 237, 241, 302, 328, 340, 355, 359, 360, 361 u. A.82, 379, 395, 396, 398, 452, 459, 462, 503 A.85, 504, 505.

523, 524, 553, 580
s.a. Logos
Wortspiel 83, 91, 94, 123, 129, 174, 233, II 95 u.A.113, 298, 379, 384, 388, 389, 390, 391, 418, 424, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 435, 453
Würde 65
Würdename 55, 56
würdig II 249 u.A.105
Wunder 27, 33, 56, 114, II 270, 542, 547
(= verwunderlich) II 537 A.77
s.a. θαύματα
"Wunderbarmachung" II 478
Wurm 146
Wurzel 52, II 50, 58, 63, 65, 79, 145, 241, 243, 319, 328, 381, 382, 383 u.A.46, 634
Wurzellosigkeit II 382 A.41

Xenokrates II 44, 50
Xenophanes II 259
Xenophon II 435

yazd II 75, 170
Yima 161

Zählen II 51, 79, 85, 233, 284, 289, 299, 331
Zagros 9
Zahl 240, 241, 251, II 17, 18, 24, 86, 235, 253, 263, 264, 268, 278, 284, 289, 300, 319, 351
Einzelzahlen s. unter den Zahlwörtern
Zahlenreihen II 11, 56, 253
Zahlenspekulation II 253, 263, 340, 351
Zarathustra 6, 7 A.1, 8, 8f. A.5, 9, 15, 44 A.4, 48, 73, 76, 159, 160, 161, 207, II 217, 463, 466, 467, 483, 526, 530, 553, 603
Zarathustrier 8 A.3
Zarathustrismus 9, 22 A.1
Zauberei s. Magie
Zauberer II 542
Zaubernamen 42
Zaubertexte 89, II 11, 55, 97, 173 A.41, 426, 433
Zebedäus 60
Zebinas 219
Zehn(heit) 90 A.2, 263, II 85 A.46, 264 u.A.62 u.63
s.a. Dekaden
zehntausend II 264, 339
Zeit 17 A.4, 19, 97, 116 u.A. 4, 117, 125, 128, 198, 253 II 16, 24, 47, 49, 55, 69, 104, 290, 316, 388, 470, 557, 558, 623, 634
unendliche Zeit 10, 43, II 77, 279 A.129
Zeitgott II 468
Zeitlosigkeit 170, 173, II 564
Zenares II 177
Zenon (Philosoph) II 559, 560
Zenon (Kaiser) II 188
Zensus 153 A.5
Zentralasien 70, 218, II 5, 101, 179, 635
Zeremonienbuch 62
zersägen 161
zerstreut II 564
Zerwan, Zurwan 9, 10, 16, 49, 73, 174, 205, II 14, 77, 100, 104, 178, 279 A.129, 468, 515, 583
Zerwan akarana 10, 43
Zerwanismus 9, 10, 22, 45, 73, 80, 100, 106, 174, 205, II 100, 102, 104, 467, 468, 470, 471, 480, 514, 518, 539, 552, 557, 653
Zeugung(sbegierde) 165, 167, II 61, 240, 305 A.61
Zeus II 234, 292, 601
Ziel 72, II 462, 481, 596, 618, 630
s.a. τέλος
Zinne 109, 114, 115, 116
Zitate 123, 212, 213, 214, II 500, 615
s.a. Bibelzitate
zīwā, zīwānā s. Jesus der Glanz
Zodia II 257, 573 A.85
Zodiacus II 382, 584
ζωή 29, 141, 195, 196, II 384
Zoë 95, 132 u.A.2, 139, 196 A.3 u.5, 199
s.a. Sophia Zoë
ζωγραφέω 241 A.5, II 643
ζωγράφος 241 u.A.5
ζώνη 229, II 547, 602
Zorn II 573 u.A.85
Zoroaster 34, 98, II 268, 472, 560, 561
Zoroastrier 8, 79, 190
Zoroastrismus 9, 10, 16, 22, 29, 174, II 189, 461, 467 u.A. 24, 468, 478, 480, 483, 554, 555 u.A.10, 557, 558, 559 A.23, 560, 587
Zosimos 146
Zostrianos (von NH) 34 A.3, 76, 150 u.A.7, 161 A.1, II 48, 53 A. 91, 225, 309, 355, 403, 413, 423
Züchtigung II 569
Zukunft, Zukünftiges 261, 262
Zurechtweisung 87, 131, 196
zurückführen 192, 253
Zurückweisung 89
Zurwan s. Zerwan
zurwana χwadata (begrenzte Zeit) II 470

Zurwanismus s. Zerwanismus
Zustimmung 259
Zuverlässigkeit 22, 39
zwei 106, 210, 213, 238, 240, 241, 265 A.5, II 51, 53, 85 A.51, 233, 234, 299, 314, 315, 575, 585, 598, 613, 628
Zweiheit 256, II 29, 30, 33, 34, 40, 41, 85, 284, 286, 289, 299 A. 33, 300, 313, 352, 511, 631, 646, 647 u.A.22, 652
s.a. Dyas
zweibeinig II 617
zweiendig II 290
zweifach II 353
Zweig 216
Zweigötterei II 571
Zweistromland 32, 77, 235, II 464, 493, 521
s.a. Mesopotamien
zweiteilig II 19, 285, 307
Zweiteilung 211, 212
zweiundsiebzig 88, 89, II 527
zweiundzwanzig 227, 230
Zwilling II 117, 502
s.a. Syzygos
Zwischenreich 48, 49, 145
Zwischenwelt 131, 132, 140
zwölf 105, 107, 141, 238, 239, 240, 241, II 11, 177 A.62, 257, 369, 500, 527
Zwölfheit II 17, 56, 83

ⲭⲓ ⲛⲧⲡⲗⲁⲛⲁ s. πλανάομαι
ⲭⲓⲛ (ⲭⲛ) (Präp.) zur Bedeutung: II 529 A.45
ⲭⲟⲉⲓⲥ, ⲭⲗⲉⲓⲥ (=κύριος, adj., wirklich) II 379, 402, 403
ⲭⲱⲛϥ II 267 A.77
s.a. συγκατάθεσις

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetisches Verzeichnis der ersten und zweiten Reihe

APPOLD, MARK L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *WUNT II/1*
BAMMEL, ERNST: Judaica. 1986. *WUNT 37*
BARRET, C. K.: Die Umwelt des Neuen Testaments. 1959. *WUNT 3 (vergriffen)*
BAUERNFEIND, OTTO: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *WUNT 22*
BAYER, HANS F.: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *WUNT II/20*
BETZ, OTTO: Offenbarung und Schriftfassung in der Qumrangeschichte. 1960. *WUNT 6 (vergriffen)* – Jesus. Der Messias Israels. 1987. *WUNT 42*
BEYSCHLAG, KARLMANN: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *WUNT 16*
BIETENHARD, HANS: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. 1951. *WUNT 2 (vergriffen)*
BITTNER, WOLFGANG J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *WUNT II/26*
BJERKELUND, CARL J.: Tauta Egeneto. 1987. *WUNT 40*
BÖHLIG, ALEXANDER: Gnosis und Synkretismus I. 1989. *WUNT 47* – Gnosis und Synkretismus II. 1989. *WUNT 48*
BURCHARD, CHRISTOPH: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *WUNT 8 (vergriffen)*
BÜCHLI, JÖRG: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *WUNT II/27*
BÜHNER, JAN A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *WUNT II/2*
CANCIK, HUBERT (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *WUNT 33*
CARAGOUNIS, CHRYS C.: The Son of Man. 1986. *WUNT 38*
DOBBELER, AXEL von: Glaube als Teilhabe. 1987. *WUNT II/22*
EBERTZ, MICHAEL N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *WUNT 45*
ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *WUNT II/10*
EGO, BEATE: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *WUNT II/34*
ELLIS, E. EARLE: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *WUNT 18*
FELDMEIER, REINHARD: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *WUNT II/21*
FOSSUM, JARL E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *WUNT 36*
GARNET, PAUL: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *WUNT II/3*
GRÄSSER, ERICH: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *WUNT 35*
GREEN, JOEL B.: The Death of Jesus. 1988. *WUNT II/33*
HAFEMANN, SCOTT J.: Suffering and the Spirit. 1986. *WUNT II/19*
HEILIGENTHAL, ROMAN: Werke als Zeichen. 1983. *WUNT II/9*
HEMER, COLIN J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *WUNT 49*
HENGEL, MARTIN: Judentum und Hellenismus. 1969, ^{3}1988. *WUNT 10*
HOFIUS, OTFRIED: Katapausis. 1970. *WUNT 11* – Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *WUNT 14* – Der Christushymnus Philipper 2,6–11. 1976. *WUNT 17*
HOMMEL, HILDEBRECHT: Sebasmata. Band 1. 1983. *WUNT 31* – Sebasmata. Band 2. 1984. *WUNT 32*
KAMLAH, EHRHARD: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *WUNT 7 (vergriffen)*
KIM, SEYOON: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ^{2}1984. *WUNT II/4* – "The Son of Man" as the Son of God. 1983. *WUNT 30*
KLEINKNECHT, KARL TH.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ^{2}1988 *WUNT II/13*
KLINGHARDT, MATTHIAS: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *WUNT II/32*
KÖHLER, WOLF-DIETRICH: Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *WUNT II/24*
KUHN, KARL G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *WUNT 1 (vergriffen)*
LAMPE, PETER: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ^{2}1989. *WUNT II/18*

MAIER, GERHARD: Mensch und freier Wille. 1971. *WUNT 12* – Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *WUNT 25*
MARSHALL, PETER: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *WUNT II/23*
MEADE, DAVID G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *WUNT 39*
MENGEL, BERTHOLD: Studien zum Philipperbrief. 1982. *WUNT II/8*
MERKEL, HELMUT: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *WUNT 13*
MERKLEIN, HELMUT: Paulus und Jesus. 1987. *WUNT 43*
NAUCK, WOLFGANG: Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes. 1957, *WUNT 3 (vergriffen)*
NIEBUHR, KARL-WILHELM: Gesetz und Paränese. 1987. *WUNT II/28*
NISSEN, ANDREAS: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *WUNT 15*
OKURE, TERESA: The Johannine Approach to Mission. 1988. *WUNT II/31*
RÄISÄNEN, HEIKKI: Paul and the Law. 1983. ^{2}1987. *WUNT 29*
REHKOPF, FRIEDRICH: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *WUNT 5 (vergriffen)*
REISER, MARIUS: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *WUNT II/11*
RIESNER, RAINER: Jesus als Lehrer. 1981, ^{3}1988. *WUNT II/7*
RISSI, MATHIAS: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *WUNT 41*
RÖHSER, GÜNTER: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *WUNT II/25*
SATO, MIGAKU: Q und Prophetie. 1988. *WUNT II/29*
SÄNGER, DIETER: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *WUNT II/5*
SCHIMANOWSKI, GOTTFRIED: Weisheit und Messias. 1985. *WUNT II/17*
SCHLICHTING, GÜNTER: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *WUNT 24*
SCHUTTER, WILLIAM L.: Hermeneutic and Composition in First Peter. 1989. *WUNT II/30*
SCHNABEL, ECKHARD J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *WUNT II/16*
SIEGERT, FOLKER: Nag-Hammadi-Register. 1982. *WUNT 26* – Drei hellenistisch-jüdische Predigten. 1980. *WUNT 20* – Argumentation bei Paulus. 1985. *WUNT 34* – Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer' (De Deo). 1988. *WUNT 46*
SIMON, MARCEL: Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia. 2 Bände. 1981. *WUNT 23*
SMITH, TERENCE V.: Petrine Controversies in Early Christianity. 1985. *WUNT II/15*
SNODGRASS, KLYNE: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *WUNT 27*
SPEYER, WOLFGANG: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *WUNT 50*
STADELMANN, HELGE: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *WUNT II/6*
STROBEL, AUGUST: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *WUNT II/21*
STUHLMACHER, PETER (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *WUNT 28*
THEIßEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ^{3}1989. *WUNT 19*
WEDDERBURN, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *WUNT 44*
WEGNER, UWE: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *WUNT II/14*
WREGE, HANS TH.: Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt. 1968. *WUNT 9 (vergriffen)*
ZIMMERMANN, ALFRED F.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ^{2}1988 *WUNT II/12*

Ausführliche Prospekte schickt Ihnen gern der Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Postfach 2040, D-7400 Tübingen.