

School of Theology at Claremont



1001 1357562

ESSAYS ON THE  
NAG HAMMADI TEXTS  
IN HONOUR OF  
ALEXANDER BÖHLIG

EDITED BY

MARTIN KRAUSE





## The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA









NAG HAMMADI STUDIES

NAG HAMMADI TEXTS

MARTIN E. RABINSON  
TRANSLATOR

ALEXANDER VONING

Introduction - Second Chapter - Third Chapter - Fourth Chapter

Notes - References - Bibliography - Index

Introduction - Second Chapter - Third Chapter - Fourth Chapter  
Notes - References - Bibliography - Index

NAG HAMMADI STUDIES

VOLUME III

# NAG HAMMADI STUDIES

EDITED BY

MARTIN KRAUSE - JAMES M. ROBINSON  
FREDERIK WISSE

IN CONJUNCTION WITH

ALEXANDER BÖHLIG - JEAN DORESSE - SØREN GIVERSEN

HANS JONAS - RODOLPHE KASSER - PAHOR LABIB

GEORGE W. MACRAE - JACQUES-E. MÉNARD - TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH

WILLEM CORNELIS VAN UNNIK - R. McL. WILSON

JAN ZANDEE

## III

VOLUME EDITOR

MARTIN KRAUSE



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1972

1390  
E 87

ESSAYS ON THE  
NAG HAMMADI TEXTS  
IN HONOUR OF  
ALEXANDER BÖHLIG

EDITED BY

MARTIN KRAUSE



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1972

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

ISBN 90 04 03535 4

*Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or  
translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche  
or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN BELGIUM

## CONTENTS

Grußwort an den Jubilar . . . . .	1
Verzeichnis der Veröffentlichungen von ALEXANDER BÖHLIG . . . . .	5
SØREN GIVERSEN, Solomon und die Dämonen . . . . .	16
RODOLPHE KASSER, L'Hypostase des Archontes. Propositions pour quelques lectures et reconstitutions nouvelles . . . . .	22
MARTIN KRAUSE, Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi . . . . .	36
JACQUES-E. MÉNARD, Les problèmes de l'Evangile selon Thomas . . . . .	59
JAMES M. ROBINSON, Inside the Front Cover of Codex VI . . . . .	74
WILLIAM R. SCHOEDEL, «Topological» Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism . . . . .	88
JOHN D. TURNER, A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition . . . . .	109
WILLEM CORNELIS VAN UNNIK, Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten . . . . .	120
FREDERIK WISSE, The Epistle of Jude in the History of Heresiology . . . . .	133
JAN ZANDEE, Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche . . . . .	144
Index . . . . .	156

A3291



## GRUSSWORT AN DEN JUBILAR

Zur Vollendung Ihres sechsten Jahrzehnts bringen Ihnen, lieber Herr BÖHLIG, die Herausgeber und Mitglieder des Herausgeber-Kollegiums der Nag Hammadi Studies, vermehrt um einige Kollegen diesen Band der Nag Hammadi Studies mit herzlichen Wünschen dar. Wir sind uns bewußt, daß wir mit unseren Gaben nur einen kleinen Ausschnitt der von Ihnen in Forschung und Lehre vertretenen Gebiete der Sprache und Geschichte des christlichen Orients, der spätantiken Religionsgeschichte, der Byzantinistik, neutestamentlichen Wissenschaft und Patristik repräsentieren. Die Beschränkung auf die Nag Hammadi Texte, an deren Herausgabe und Kommentierung Sie seit 1959 aktiv mitarbeiten, wurde uns auferlegt von dem Ort, an dem wir unsere Beiträge veröffentlichen. Neben Aufsätzen über Texte, die Sie selbst schon behandelt haben, werden Sie vor allem Beiträge über noch nicht oder gerade erst publizierte Texte finden. Einige von ihnen behandeln auch das Neue Testament oder verfolgen einzelne Gedanken sowohl im biblischen und jüdischen Schrifttum, der spätantiken Philosophie als auch bis in das Schrifttum der Kirchenväter, wie wir es aus Ihren Arbeiten kennen.

Am 2. September 1912 in Dresden geboren, übersiedelten Sie 1913 mit Ihren Eltern nach Berlin, dem Ort, der Ihre ganze Lebensarbeit prägte und an dem Sie sich Ihre ersten wissenschaftlichen Verdienste erwarben. Nach dem Abitur am Leibnizgymnasium im Jahre 1930 begannen Sie im Wintersemester 1930/31 in Berlin mit dem Studium der evangelischen Theologie, Koptologie und Ägyptologie, Semitistik und Iranistik. Sie hatten das Glück, in den Professoren H. LIETZMANN, A. DEISSMANN und E. SEEBERG in den historischen Disziplinen der Theologie und in K. SETHE, H.H. SCHÄDER und C. SCHMIDT in der Orientalistik die damals führenden Vertreter ihres Faches zu Ihren Lehrern zählen zu können. K. SETHE regte auch das Thema Ihrer philosophischen Dissertation „Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte“ an, mit der Sie Ende 1934 in den Fächern Ägyptologie, Iranistik, Arabistik und Philosophie zum Dr. phil. promovierten. Am 1. Dezember 1934 bereits erfolgte Ihre Anstellung bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften, wo Sie als Nachfolger von H.J. POLOTSKY bis 1938 unter der Leitung von C. SCHMIDT, bis 1943 in eigener Verantwortung die Edition der Berliner koptischen Manichaica

vorantrieben. Wir verdanken Ihnen die Edition und Übersetzung der *Kephalaia* S. 103-244 (1940 erschienen) und S. 244-291 (1967 erschienen, nachdem Sie bereits 1956 die deutsche Übersetzung vorlegen konnten). In Berlin begannen Sie auch im Einvernehmen mit H. LIETZMANN die Arbeit über „Die Bibel bei den Manichäern“, deren Fertigstellung sich durch Kriegsdienst und den Tod von H. LIETZMANN verzögerte und die 1947 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, wo Sie seit 1946 als wissenschaftlicher Assistent tätig waren. Bei W. HENGSTENBERG in München habilitierten Sie sich 1951 an der Philosophischen Fakultät mit einer Arbeit über „Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament“. Eine Habilitation im Fachgebiet des christlichen Orients war in Münster leider nicht möglich, weil der Lehrstuhl für den christlichen Orient damals in der Katholisch-theologischen Fakultät war. Im Sommersemester 1952 erfolgte Ihre Umhabilitierung nach Würzburg. Daneben wirkten Sie vom Wintersemester 1952/53 bis Sommersemester 1954 als Lehrbeauftragter für „Geschichte des orientalischen Christentums“ an der Theologischen Fakultät in Erlangen.

Anfang 1954 erreichte Sie ein Ruf an die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, wo Sie fast 10 Jahre lang wirkten, ab 1. September 1954 innerhalb der Theologischen Fakultät als Professor mit Lehrauftrag für „Neues Testament und Geschichte des christlichen Orients“, ab 1. September 1956 als Professor mit vollem Lehrauftrag für „Neues Testament sowie Geschichte und Sprachen des christlichen Orients“, ab 1. September 1959 in der Philosophischen Fakultät als Professor mit vollem Lehrauftrag für „Byzantinistik unter besonderer Berücksichtigung der Sprachen des christlichen Orients“. Daneben lehrten Sie ab Frühjahrssemester 1957 als Lehrbeauftragter für „Sprachen des christlichen Orients“ an der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Im Sommer 1958 erreichte Sie ein ehrenvoller Ruf auf einen Lehrstuhl für Neues Testament in Leipzig, den Sie aber nicht annahmen. Neben Ihrer doppelten Lehrtätigkeit, dem Aufbau Ihres Instituts in Halle, den Arbeiten am Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen (1963 umfaßte dieses 65 000 Zettel), Kongreß- und Studienreisen (seit 1959 jährlich nach Ägypten) fanden Sie noch Zeit zu reicher wissenschaftlicher Arbeit. Aus dieser Zeit seien genannt die Edition des achmimischen Proverbientextes nach Ms. Berol.or.oct. 987 mit Rekonstruktion der sahidischen Vorlage (1958), die Herausgabe der titellosen Schrift aus Codex II (1962) und der Apokalypsen aus

Codex V von Nag Hammadi (1963) sowie einer Reihe von Aufsätzen zur spätantiken Religionsgeschichte, wiederabgedruckt in „Mysterion und Wahrheit“, Leiden 1968.

Es ist Ihnen sicher nicht leicht gefallen, alles, was Sie in Halle aufgebaut hatten und besaßen, zurückzulassen, als Sie im Frühjahr 1963 von Ihrer jährlichen Studienreise nach Ägypten nicht nach Halle zurückkehrten.

In Tübingen fanden Sie im Sommer 1963 eine neue Heimat und eine neue Wirkungsstätte an der dortigen Universität. Hier vertreten Sie als wissenschaftlicher Rat und Professor in der Philosophischen Fakultät die „Sprachen und Kulturen des christlichen Orients“; arbeiten seit 1969 dort auch im Sonderforschungsbereich Orientalistik und sind seit Ende 1971 außerdem Leiter des Teilprojekts G „Der hellenistische Beitrag zum Synkretismus im Vorderen Orient“ im Sonderforschungsbereich Orientalistik in Göttingen. Auch in Tübingen finden Sie neben Ihrer Lehre und der Mitarbeit in der akademischen Selbstverwaltung noch Zeit für wissenschaftliche Arbeit. Neben den bereits genannten Editionen koptisch-gnostischer Texte und den Aufsätzen über die spätantike Religionsgeschichte erwarten wir jetzt von Ihnen die Edition des Ägypterevangeliums, dessen Manuskript Sie bereits abgeschlossen haben, ebenso zahlreiche, vor allem dogmengeschichtliche Artikel im kleinen Wörterbuch des christlichen Orients, eine völlige Neubearbeitung der zweibändigen christlich-orientalischen Literaturen von A. BAUMSTARK und eine Einführung in die Wissenschaft vom christlichen Orient.

Wir wünschen Ihnen, daß Sie noch lange gesund bleiben und Ihre Schaffenskraft erhalten bleibt, so daß Sie noch alle geplanten Arbeiten abschließen können, ebenso, daß Sie weitere Schüler ausbilden können und das von Ihnen vertretene Fach noch an vielen Universitäten eine Heimstätte finden möge.

Für Ihre wissenschaftliche Arbeit wurden Sie bereits geehrt durch Ernennung zum korrespondierenden Mitglied in mehreren wissenschaftlichen Institutionen (1959 der Société d'Archéologie Copte, 1962 des Institut d'Egypte, 1966 Fellow des Institute of Coptic Studies ebenfalls in Kairo, 1967 des Deutschen Archäologischen Instituts und 1969 des Institute for Antiquity and Christianity der Claremont Graduate School California).

Sie gehören seit 1970 dem Herausgebergremium für die Reihen „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ und „Texte und Untersuchungen“ beim Akademie-Verlag in Berlin an,

nachdem Sie bereits seit 1960 Mitglied der ständigen Kommission der Arbeitsgruppe „Kommission für spätantike Religionsgeschichte“ der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin waren. Seit der Begründung der Nag Hammadi Studies im Jahre 1971 sind Sie Mitglied des Herausgeber-Kollegiums. Wir hoffen, daß Sie neben der Edition des Ägypterevangeliums noch weitere Arbeiten in unserer Reihe publizieren werden.

MARTIN KRAUSE

# VERZEICHNIS DER VERÖFFENTLICHUNGEN

von

ALEXANDER BÖHLIG

1935

1. Ostrakon mit griechisch-koptischem Psalmentext. *Aegyptus* 15 (1935) 415-418 (zusammen mit H. Kortenbeutel).

1936

2. Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte. Stuttgart 1936.
3. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin : *Kephalaia*. Lfg. 5/6. Stuttgart 1936.
4. Der Charakter der manichäischen *Kephalaia*. (Zusammenfassung.) *Ztschr. d. Dt. Morgenl. Ges.* 90 (1936) 45.
5. Ein neuer Ausdruck für „sein wie, gleichen“ im Koptischen. *Ztschr. f. äg. Spr. u. Alttk.* 72 (1936) 141-143.
6. Das Christentum in Ägypten. *Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss.* 51 (1936) 233-252.
7. Die koptischen Kollationen in : *Huck-Lietzmann, Synopse der drei ersten Evangelien*. 9. Aufl. Tübingen 1936.
8. Rez. v. W. Till, Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. 1. Teil. (*Orient. Christ. Anal.* 102.) In : *Dt. Lit.-Ztg.* 57 (1936) 572-575.

1937

9. Die Veröffentlichung der Berliner koptischen Mani-Texte. *Forsch. u. Fortschr.* 13 (1937) 263-264.

1938

10. Die Berliner koptischen *Manichaica*. *Actes du Ve Congrès International de Papyrologie* (Bruxelles 1938) 85-93.
11. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin : *Kephalaia*. Lfg. 7/8. Stuttgart 1938.
12. C. Schmidt. *Archiv f. äg. Archäol.* 1 (1938) 126-129.

13. Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia. *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 37 (1938) 13-19.

1939

14. Rez. v. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*. P. IV-V. In : *Dt. Lit.-Ztg.* 60 (1939) 190-191.
15. Rez. v. W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*. 2. Teil. (*Orient. Christ. Anal.* 108) In : *Dt. Lit.-Ztg.* 60 (1939) 583-584.

1940

16. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin : *Kephalaia*. Lfg. 9/10. Stuttgart 1940.
17. Rez. v. T. Mina, *Le Martyre d'Apa Epima*. In : *Or. Lit.-Ztg.* 43 (1940) 413-415.
18. Rez. v. A. Hebbelynck et A. van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*. T. I : *Codices Coptici Vaticani*. In : *Or. Lit.-Ztg.* 43 (1940) 468-469.

1941

19. Rez. v. A. Smieszek, Some hypotheses concerning the prehistory of the Coptic vowels. In : *Or. Lit.-Ztg.* 44 (1941) 281-283.
20. Ägypten. Reallex. f. Antike u. Christt. I (1941) 128-138.

1942

21. Rez. v. W. Till und P. Sanz, Eine griechisch-koptische Odenhandschrift. In : *Or. Lit.-Ztg.* 45 (1942) 291-292.

1947

22. Die Bibel bei den Manichäern. Theol. Diss. Münster i.W. 1947. (Maschinenschrift.)

1951

23. Einige Bemerkungen zu den koptischen Logos-Urkunden. *Byz. Ztschr.* 44 (1951) 56-61 (zusammen mit G. Böhlig).

1952

24. Rez. v. M. Cramer, Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. In : *Byz. Ztschr.* 45 (1952) 418-419.

## 1953

25. Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit. München 1953.
26. Probleme des manichäischen Lehrvortrages. München 1953.
27. Rez. v. Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann übers., erläut. u. untersucht v. S. Morenz. (Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 56.) In : Byz. Ztschr. 46 (1953) 142-145.
28. I. Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen. II. Die griechisch-lateinischen Lehnwörter in den koptischen manichäischen Texten. (Studien z. Erforsch. d. christl. Ägyptens, H. 1.) München 1953. 2. Aufl 1954. 3. Aufl. 1958.
29. Griechische Deponentien im Koptischen. Aegyptus 33 (1953) 91-96.
30. Rez. v. D. Froundjian, Armenisch-Deutsches Wörterbuch. In : Or. Lit.-Ztg. 49 (1953) 540-542.

## 1954

31. Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. (Studien z. Erforsch. d. christl. Ägyptens, H. 2 und 2 A.) München 1954. 2. Aufl. 1958.

## 1955

32. Mysterion und Wahrheit. Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 4 (1955) 361-374.
33. Beiträge zur Form griechischer Wörter im Koptischen. Ztschr. f. äg. Spr. u. Alttk. 80 (1955) 90-97.

## 1956

34. Griechische und orientalische Einflüsse im Urchristentum. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 5 (1956) 213-219.
35. Rez. v. J. Leipoldt und S. Morenz, Heilige Schriften. In : Ztschr. d. Dt. Morgenl. Ges. 106 (1956) 206-210.
36. Rez. v. A. Adam, Texte zum Manichäismus. (Kl. Texte f. Vorles. u. Übungen 175.) In : Or. Lit.-Ztg. 52 (1956) 301-303.
37. Die Fortführung der Arbeit am Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 5 (1956) 655-657.

38. Die Fortführung der Arbeit am Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen. (Zusammenfassung.) Akten d. 8. internat. Papyrologenkongr. Wien 1955 (Wien 1956) 41-42.
39. Miszelle zu Hintze-Morenz, Streitgespräch Kyrills. Ztschr. f. äg. Spr. u. Alttk. 81 (1956) 59.
40. Aus den manichäischen Kephalaia des Lehrers. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 5 (1956) 1067-1084.

1957

41. Rez. v. P.E. Kahle, Bala'izah. In : Bibliotheca Orientalis 14 (1957) 72-75.
42. Armenien und Byzanz. Aus der byz. Arbeit der DDR I (1957) (Berliner Byzantinistische Arbeiten 5) 176-187.
43. Die christlichen Kirchen in Ägypten. Die evang. Diaspora 28 (1957) 57-61.
44. Synaxis = Homilia? Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 6 (1957) 485-486.
45. Vom „Knecht“ zum „Sohn“. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 6 (1957) 589-592.

1958

46. Der achmimische Proverbientext nach Ms. Berol. or. oct. 987. 1. Teil : Text und Rekonstruktion der sahidischen Vorlage. (Studien z. Erforsch. d. christl. Ägyptens, H. 3.) München 1958.
47. Rez. v. M. Cramer, Archäologische und epigraphische Klassifikation koptischer Denkmäler des Metropolitan Museum of Art, New York, und des Museum of Fine Arts, Boston/Mass. In : Or. Lit.-Ztg. 54 (1958) 337-339.
48. Bibelübersetzungen, äthiopische. Lex. f. Theologie u. Kirche II (2. Aufl. 1958), Sp. 396-397.
49. Bibelübersetzungen, koptische. Lex. f. Theologie u. Kirche II (2. Aufl. 1958), Sp. 392-394.
50. Gregor Illuminator. Die Religion in Gesch. u. Gegw. II (3. Aufl. 1958), Sp. 1844.
51. Zur Berliner achmimischen Proverbienhandschrift. Ztschr. f. äg. Spr. u. Alttk. 83 (1958) 1-3 = Gottes ist der Orient (Festschr. f. O. Eißfeldt) (Berlin 1959) 40-41.

## 1959

52. Zur Umkonservierung des Papyruscodex Ms. or. oct. 987. 2. Die Edition und der Inhalt des Handschrift. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 73 (1959) 358-362.
53. Christliche Wurzeln des Manichäismus. (Zusammenfassung.) Akten des 24. internat. Orientalistenkongr. München 1957 (München 1959), S. 222-224.
54. Der Mani-Fund. (Zusammenfassung.) Akten des 24. internat. Orientalistenkongr. München 1957 (München 1959), S. 229-230 (zusammen m. R. Ibscher und C. Colpe).

## 1960

55. Rez. v. W.C. Till, Die koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung d. Österr. Nationalbibliothek. In : Or. Lit.-Ztg. 56 (1960) 133-135.
56. Rez. v. W.C. Till, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden. In : Bibliotheca Orientalis 17 (1960) 38-40.
57. Rez. v. M. Cramer, Das christlich-koptische Ägypten einst und heute. In : Byz. Ztschr. 53 (1960) 398-400.
58. Griechische Elemente im Koptischen als Zeugnis für die Geschichte der griechischen Sprache. Akten des 11. internat. Byzantinistenkongr. München 1958 (München 1960), S. 62-67.
59. Rez. v. Koptisch-Gnostische Schriften I hrsg. v. C. Schmidt, 2. Aufl. bearb. v. W. Till. In : Dt. Lit.-Ztg. 81 (1960), Sp. 499-502.
60. Christliche Wurzeln im Manichäismus. Bull. de la Société d'Archéol. Copte 15 (1960) 41-61.
61. Koptische Literatur. Die Religion in Gesch. u. Gegw. IV (3. Aufl. 1960), Sp. 8-11.
62. Menas, der Heilige. Die Religion in Gesch. u. Gegw. IV (3. Aufl. 1960), Sp. 849-850.
63. Mesrop. Die Religion in Gesch. u. Gegw. IV (3. Aufl. 1960), Sp. 884.
64. Moses von Choren. Die Religion in Gesch. u. Gegw. IV (3. Aufl. 1960), Sp. 1155.

## 1961

65. Äthiopische Literatur. Meyers Neues Lexikon I (Leipzig 1961).
66. Die Arbeit an den koptischen Manichaica. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 10 (1961) 157-161.

67. Rez. v. H. Jensen, Altarmenische Grammatik. In : Or. Lit.-Ztg. 57 (1961) 280-282.
68. Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 10 (1961) 1065-1069.
69. Die Aufgaben des Instituts für Byzantinistik. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 10 (1961) 1059-1063.
70. Sahak. Die Religion in Gesch. u. Gegw. V (3. Aufl. 1961), Sp. 1314-1315.
71. Religionsgeschichtliche Probleme aus einer Schrift von Nag Hamadi. Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 10 (1961), 1325-1327

## 1962

72. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus dem Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. (Veröffentlichung d. Instituts f. Orientforschung d. Dt. Akademie der Wissenschaften, 58). Berlin 1962.
73. Zum Martyrium des Jakobus. Novum Testamentum 5 (1962) 207-213.
74. Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi. (Erweiterte Fassung.) Bull. de la Société d'Archéol. Copte 16 (1962) 1-15.
75. Die Arbeit an den koptischen Manichaica. Actes du XXVe Congrès International des Orientalistes Moscou 1960, I (Moscou 1962), S. 535-541.

## 1963

76. Synkretismus, Gnosis, Manichäismus. Katalog z. Ausstellung „Koptische Kunst“ Essen Villa Hügel 1963, S. 42-47.
77. Koptisch-gnostische Apokalypsen aus dem Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Sonderband der Wiss. Ztschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1963.
78. Rez. v. J. Leipoldt und H.M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi. In : Dt. Lit.-Ztg. 84 (1963) 303-305.
79. Codex Proverbiorum. Mit einem Nachwort (deutsch und englisch). Leipzig 1963.
80. Rez. v. Oriens Christianus 37-39. In : Ztschr. d. Dt. Morgenl. Ges. 113 (1963) 259-263.
81. Wilhelm Hengstenberg. Byz. Ztschr. 56 (1963) 478-481.

## 1964

82. Die koptischen und syrischen Kollationen in : K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Stuttgart 1964.
83. Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung, in : Christentum am Nil hrsg. v. K. Wessel (Internat. Arbeitstagung z. Ausstellung „Koptische Kunst“ Essen 1963) (Recklinghausen 1964), S. 114-123.
84. Rez. v. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*. (Urban-Bücher 57). In : *Ztschr. f. Relig.- u. Geistesgesch.* 16 (1964) 366-368.
85. Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis. *Oriens Christ.* 48 (1964) 44-49.

## 1965

86. Der Christliche Orient als weltgeschichtliches Problem. *Ztschr. f. Relig.- u. Geistesgesch.* 17 (1965) 97-114.
87. Walter C. Till. *Archiv f. Orientforsch.* 21 (1965) 276-277.

## 1966

88. Zur Anlage koptischer Textausgaben. Mitteil. d. Dt. Archäol. Instituts Abt. Kairo 21 (1966) 188-200.
89. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin : Kephalaia. Lfg. 11/12. Stuttgart 1966.
90. Les Arméniens et les Croisades. *Les Cahiers de l'Oronte* 1966, 113-125.
91. Rez. v. F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*. In : *Mundus* 2 (1966) 17-19.
92. Byzanz und der Orient. Gedanken zu ihrer Begegnung, in : *Polychronicon* (Festschr. F. Dölger z. 75. Geburtstag) hrsg. v. P. Wirth (Heidelberg 1966), S. 105-116.
93. Neue Kephalaia des Mani. *Bull. de la Société d'Archéol. Copte* 18 (1966) 5-22.
94. Rez. v. G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskus*. In : *Mundus* 2 (1966) 230-231.
95. Zur Ursprache des *Evangelium Veritatis*. *Le Muséon* 79 (1966) 317-333.
96. Rez. v. W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg. Lfg. 1. In : *Mundus* 2 (1966) 333-334.

97. Rez. v. P. Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire.  
In : *Byz. Ztschr.* 59 (1966) 373-374.

1967

98. Rez. v. S. Giversen, Apocryphon Johannis. (*Acta Theologica Danica*, vol. V.) In : *Bibliotheca Orientalis* 24 (1967) 175-177.
99. Rez. v. Oriens Christianus 49 (1965). In : *Mundus* 3 (1967) 28-29.
100. Rez. v. H.G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. In : *Mundus* 3 (1967) 99-100.
101. Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. *Le Origini dello Gnosticismo (Studies in the history of religions, XII)* (Leiden 1967) 109-140, sowie *Addenda et Postscripta II* (ebenda) 702-710.
102. Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi. *Le Muséon* 80 (1967) 5-26 und 365-377.
103. Rez. v. B. Spuler, Die Morgenländischen Kirchen. In : *Mundus* 3 (1967) 235-236.
104. Rez. v. Oriens Christianus 50 (1966). In : *Mundus* 3 (1967) 315-316.

1968

105. Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. (*Arbeiten z. Gesch. d. späteren Judentums u. d. Urchristentums, VI.*) Leiden 1968.
106. Rez. v. J. Zandee, *Het Evangelie der Waarheid*. In : *Or. Lit.-Ztg.* 63 (1968) 22-23.
107. Bibelübersetzungen, Peschitta. Bibellex. hrsg. v. H. Haag (2. Aufl. 1968), Sp. 232-234.
108. Bibelübersetzungen, koptische. Bibellex. (2. Aufl. 1968), Sp. 235-327.
109. Bibelübersetzungen, äthiopische. Bibellex. (2. Aufl. 1968), Sp. 237-238.
110. Bibelübersetzungen, arabische. Bibellex. (2. Aufl. 1968), Sp. 238.
111. Papyri, gnostische von Nag Hammadi. Bibellex. (2. Aufl. 1968), Sp. 1294-1296.
112. Rez. v. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1 : Die Zeit der Alten Kirche. In : *Mundus* 4 (1968) 99-100.
113. Rez. v. W. Bousset — H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. 4. Aufl. m. einem Vorwort v. E. Lohse. In : *Mundus* 4 (1968) 293.

114. Rez. v. P. Kawerau, Geschichte der Alten Kirche. In : *Philosophy and History* 1 (1968) 97-98.
115. Marcus-Feier in Kairo und Alexandria. Ökumenische Rundschau 17 (1968) 386-390.

## 1969

116. Rez. v. Oriens Christianus 51 (1967). In : *Mundus* 5 (1969) 29-30.
117. Rez. v. G. Gentz(†)-F. Winkelmann, Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen. In : *Mundus* 5 (1969) 14.
118. Rez. v. W. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch ... Lfg. 2. In : *Mundus* 5 (1969) 43-44.
119. Rez. v. H. Jensen, Altarmenische Chrestomathie. In : *Or. Lit.-Ztg.* 64 (1969) 62-64.
120. Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi. *Ztschr. f. d. neutestamentl. Wiss.*, Beiheft 37 (1969), S. 1-18.
121. Zu gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustin. *Ztschr. f. d. neutestamentl. Wiss.* 60 (1969) 291-295.
122. Rez. v. F. Dölger - J. Karayannopoulos, Byzantinische Urkundenlehre. I. Abschn. : Die Kaiserurkunden. In : *Philosophy and History* 2 (1969) 199-200.
123. Rez. v. C.D.G. Müller, Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten. In : *Philosophy and History* 2 (1969) 228-230.
124. Aus koptischer Kirchenpoesie. Mitteil. d. Dt. Archäol. Instituts Abt. Kairo 24 (1969) 63-72.
125. Le Proche-Orient entre le Bas-Empire de Rom et l'Iran. Les Cahiers de l'Oronte.

## 1970

126. Rez. v. Polychronion (Festschrift F. Dölger z. 75. Geburtstag). In : *Mundus* 6 (1970) 37-39.
127. Rez. v. R. Haardt, Die Gnosis — Wesen und Zeugnisse. In : *Mundus* 6 (1970) 111-112.
128. Rez. v. Koptologische Studien in der DDR. In : *Mundus* 6 (1970) 197-199.
129. Rez. v. Oriens Christianus 52 (1968). In : *Mundus* 6 (1970) 220-221.

130. Rez. v. R. Kasser, Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue Copte, Fasc. I. In : *Bibliotheca Orientalis* 27 (1970) 220-222.

## 1971

131. Zum Proverbientext des Clemens Alexandrinus. *Byzantin. Forschungen* III (Festschrift F. Dölger, Bd. III) Amsterdam 1968 (erschienen 1971), S. 73-79.
132. Rez. v. Oriens Christianus 53 (1969). In : *Mundus* 7 (1971) 34-36.
133. Achikar. Meyers Enzyklop. Lexikon 1 (1971) 215.
134. Afrahāt. Meyers Enzyklop. Lexikon 1 (1971) 338.
135. Aramäisch. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 476.
136. Aramäische Literatur. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 476-477.
137. Armenische Kirche. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 607.
138. Armenische Literatur. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 609.
139. Armenische Schrift. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 610.
140. Armenische Sprache. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 610.
141. Arpiarean, Arpiar. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 637.
142. Assemani. Meyers Enzyklop. Lexikon 2 (1971) 755-756.

## 1972

143. Christologie. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
144. Eschatologie. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
145. Eutyches. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
146. Faustus von Byzanz. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
147. Filioque. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
148. Gnosis. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
149. Hanifen. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
150. Himyariten. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
151. Isaak von Antiochien. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
152. Mandäer. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
153. Manichäismus. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
154. Markion. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
155. Nag Hammadi. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
156. Nestorius. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
157. Nikaia. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
158. Nubien. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
159. Nubische Sprache. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.

160. Pahlavi (Sprache). Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
161. Paul von Samosata. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
162. Paulikianer. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
163. Petrus der Walker. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
164. Physiologus. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
165. Pilatus, Martyrium d. P. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
166. C. Schmidt. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
167. Serapion von Thmuis. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
168. Severus von Antiochien. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
169. Soghdische Sprache. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
170. Theodora. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
171. Thomasakten. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
172. Tritheismus. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
173. Turfanfunde. Kl. Wörterb. d. christl. Orients.
174. Äthiopische Kirche. Lexikon zur Kirchengeschichte.
175. Armenische Kirche. Lexikon der Kirchengeschichte.
176. Georgische Kirche. Lexikon zur Kirchengeschichte
177. Kleinasiens. Lexikon zur Kirchengeschichte.
178. Koptische Kirche. Lexikon znr Kirchengeschichte.
179. Schenute von Atri. Lexikon zur Kirchengeschichte.
180. Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. In : Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblat. Pars prior (Leiden 1972) 389-400.
181. Rez. v. Oriens Christianus 54 (1970). In : Mundus 8 (1972) 22-23.
182. Rez. v. W. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch ... Lfg. 3. In : Mundus 8 (1972) 39.
183. Chronica minora (syr.). Meyers Enzyklop. Lexikon.
184. Chronik von Arbela. Meyers Enzyklop. Lexikon.
185. Edessa (Geschichte d. Christentums u. Schule v. E.). Meyers Enzyklop. Lexikon.
186. Edschmiazin. Meyers Enzyklop. Lexikon.
187. Eghische Wardapet. Meyers Enzyklop. Lexikon.
188. Esnik von Koghb. Meyers Enzyklop. Lexikon.
189. Rez. v. C.D.G. Müller, Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien. In : Mundus.
190. Rez. v. Der byzantinische Bilderstreit. Texte z. Kirchen- u. Theologiegeschichte hrsg. v. H. J. Geischer. In : Mundus 8 (1972) 13-14.

# SOLOMON UND DIE DÄMONEN

von

SØREN GIVERSEN

Solomon und die Dämonen werden in den Nag Hammadi Schriften an einigen Stellen zusammen genannt, die vielleicht eine genauere Aufmerksamkeit verdienen mit Rücksicht auf eine nähtere Bestimmung des geistigen Hintergrunds.

Eigentlich sollte man wohl erwarten, dass der weise Solomon gerade wegen seiner Weisheit von denjenigen Kreisen akzeptiert wurde, die hohen Wert auf Gnosis legten. Solomon aber spielt eine ganz andere Rolle in diesen Texten, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Codex IX von Nag Hammadi enthält eine Fülle von Einzelheiten, die für die neutestamentliche Wissenschaft, die Religionsgeschichte und die Geschichte der alten Kirche sehr interessant sind. Zum Beispiel wird hier über Melchizedek gesprochen; gnostische Erlösungsmotive werden hier behandelt und historische Personen wie Basilides, Isidor und Valentinus werden genannt und ihre Lehre beschrieben.

Der letzte Teil des Codex IX ist auch interessant, weil der Verfasser hier Personen und Sachen aus dem Alten und Neuen Testament behandelt. Die Tendenz ist sehr deutlich: eine scharfe Ablehnung des Gottes des Alten Testaments. Auch David und Solomon werden genannt. Der Text ist hier leider beschädigt, aber wahrscheinlich wird gesagt, dass Solomon von seinem Vater David in Hurerei erzeugt wurde, und dass der König David der Gründer Jerusalems war, sein Sohn Solomon dann Jerusalem erbaut hat. Damit hat der Verfasser schon etwas Böses angedeutet: der Stadtgründer war ein Hurer und der Bauherr wurde in Hurerei erzeugt. Dies genügt aber nicht: es wird ausdrücklich gesagt, dass „Solomon Jerusalem gebaut hat mit Hilfe von Dämonen“ (72, 8-9). — Wenn der Text über Jerusalem spricht, meint der Verfasser wahrscheinlich auch den Tempel.

Dass Solomon Dämonen in seinem Dienst hatte, ist auch anderswo bekannt. Es kommt im Talmud und im *Testamentum Salomonis* vor, und die Tradition hat sich schnell in der spätjüdischen Literatur verbreitet. Natürlich ist diese Überlieferung sehr beliebt gewesen in magischer Literatur, aber auch in der späteren Volksliteratur, wie

die reiche Tradition in der arabischen Literatur zeigt.<sup>1</sup> Vielleicht ist I. Reg. 6,7, wie G. SALZBERGER annimmt, von Bedeutung für die Spekulation über den Tempelbau.<sup>2</sup> Der Sage legt Nachdruck auf das **הַבֵּית** **וְהַבָּנָה** aus I. Reg. 6,7 und deutet **בַּהֲבִנֹת** reflexivisch : der Tempel fügt sich aus sich selbst zusammen. Schon Josephus fördert diese Deutung, wenn er darüber schreibt :<sup>3</sup>

ἡ δὲ ὄλη τοῦ ναοῦ οἰκοδομία κατὰ πολλὴν τέχνην ἐκ λίθων ἀκροτόμων ἐγένετο συντεθέντων ἀρμονίως πάνυ καὶ λείως, ὡς μήτε σφύρας μήτε ἄλλου τινὸς ἐργαλείου τεκτονικοῦ τοῖς κατανοοῦσιν ἐργασίαν δηλοῦσθαι, ἀλλὰ δίχα τῆς τούτων χρήσεως πᾶσαν ἥρμόσθαι τὴν ὑλην προσφυῶς, ὡς ἔκουσιον τὴν ἀρμονίαν αὐτῆς δοκεῖν μᾶλλον ἢ τῆς τῶν ἐργαλείων ἀνάγκης.

Josephus meint aber nicht, dass die Dämonen bei dem Tempelbau tätig waren, sondern Gott; denn Josephus schreibt andereswo :<sup>4</sup>

Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ναοῦ κατασκευὴν ἐν ἔτεσιν ἐπτὰ καθὼς προειρήκαμεν γενομένην τὴν τῶν βασιλείων οἰκοδομὴν κατεβάλετο, ἣν ἔτεσι τρισὶ καὶ δέκα μόγις ἀπήρτισεν· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἐσπουδάζετο τρόπον ὅνπερ καὶ τὸ ἱερόν, ἀλλὰ τὸ μὲν καίπερ ὃν μέγα καὶ θαυμαστῆς ἐργασίας καὶ παραδόξου τετυχηκός, ἔτι καὶ θεοῦ συνεργοῦντος, εἰς ὃν ἐγίνετο, τοῖς προειρημένοις ἔτεσιν ἔλαβε πέρας.

Hier schreibt er ausdrücklich : *ἔτι καὶ θεοῦ συνεργοῦντος*. Der biblische Ausgangspunkt für die Annahme, dass Solomon Dämonen in seinem Dienst hatte, ist wohl — wie man annimmt — Ecclesiastes 2,8, wo eine spekulativen Auslegung die Dämonen in zwei Wörtern, deren Bedeutung unsicher ist, findet. Der Text lautet ( Ecclesiastes 2,8, ed. G. Kittel) :

עֲשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת וְתַעֲנָנוֹת בְּנֵי הָאָדָם שְׁדָה וְשִׁדּוֹת :

„Ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen an, Vergnügungen der Menschenkinder, sidda und siddoth“.

<sup>1</sup> GEORG SALZBERGER, *Die Salomosage in der semitischen Literatur*, Berlin 1907.

<sup>2</sup> GEORG SALZBERGER, *Salomas Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*, Berlin 1912.

<sup>3</sup> Antiquitates VIII, 69. SALZBERGER, *Salomas Tempelbau* S. 10. Ich zitiere nach H. St. J. THACKERAY und R. MARCUS' Ausgabe von 1956.

<sup>4</sup> Antiquitates VIII, 130.

Was mit **שָׁדָה וְשָׁדוֹת** gemeint ist, bleibt unsicher. Die verschiedenen Übersetzungen versuchen sich mit verschiedenen Resultaten, wie der kritische Apparat in Kittels Ausgabe zeigt. Die Übersetzungen variiieren von „Mundschenk und weiblicher Mundschenk“ : *οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας* (Septuaginta, Cod. Vaticanus und Cod. Sinaiticus) bis „Becher und Krüge“ zum Ausgiessen des Weins“ : *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* (Vulgata). Der Targum entfernt sich noch weiter hiervon mit : „cannales effundentes aquam calidam et cannales affundentes aquam frigidam : Rohre, warmes Wasser ausgiessend und Rohre, kaltes Wasser ausgiessend“.

Eine ganz andere Auslegung findet man in dem babylonischen Talmud, wo in Gittin VII, i (ed. Lazarus Goldschmidt) eine Auslegung von Ecclesiastes 2,8 mit einer Auslegung von I. Reg. 6,7 kombiniert ist. Es heisst dort :<sup>1</sup> „Ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen an, Vergnügungen der Menschenkinder šidda und šiddoth. Sänger und Sängerinnen, das sind verschiedene Arten Musik. Vergnügungen der Menschenkinder, das sind Wasserbassins und Bäder. Šidda und šiddoth sind, wie sie hier erklären, Dämonen und Dämoninnen [šidtin], und wie sie im Westen erklären, Wagen [šidatha]. R. Johanan sagte : Drei Hundert Arten von Dämonen gab es in Sihin, doch weiss ich nicht, was šidda ist. Der Meister sagte : Wie sie hier erklären, Dämonen und Dämoninnen. Wozu brauchte er Dämonen und Dämoninnen ? — Es heisst : und das Gebäude, als es gebaut wurde, aus ganzen Steinen von Bruch & c.“.

Im Folgenden wird dann berichtet, wie die Dämonen und Dämoninnen gebraucht werden, um die Steine ohne Werkzeuge zuzurichten oder um den Samir, „den Moses zu den Steinen des Schulterkleids verwendet hat“, zu finden, was nur mit Hilfe des Dämonkönigs Asmodaj geschieht.

Auch in der fünften Schrift aus Codex V von Nag Hammadi, der Apokalypse des Adam, 1963 veröffentlicht von Alexander Böhlig und Pahor Labib, wird Solomon genannt. Die Apokalypse des Adam aus Codex V gehört — wie A. Böhlig schreibt (p. 86) — sowohl unter

---

<sup>1</sup> Der Text, Gittin VII, i (L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, V p. 596 : עשיתי לי שרים ושרות ותענות בני האדם שדה ושורות שרים ושורות אלו מניי ומור התענותות בני האדם אלו בריכות ומרחצאות שדה ושורות הכא תרגימו שידה ושידתין בערבית אמר שידתא אמר רב כי יוחנן שלש מאות מני שדים היו בשיחין ושידתין עצמה איני יודע מה היא : אמר מר הכא תרגימו שידא ושידתין שידה ושידתין למאי איבעי ליה דכתיב והבית בהבנתו אבן שלמה מע נבנה וגוי

die Adam- auch als unter die Sethschriften. Die eigentliche Apokalypse, die auf Adams Erzählung über seine und Evas Geschichte folgt, erzählt erst von der Sintflut und der Rettung der Sethmenschen und des Noah (Codex V, 67,22-73,24) und danach, wie Feuer, Schwefel und Asphalt auf die Sethmenschen und ihre Beisassen geworfen wird, aber auch dass verschiedene Gestalten herabkommen und diese Menschen aus dem Feuer retten werden (73,25-76,7). Danach erzählt die Apokalypse des Adam über das Kommen des Phosters zur endgültigen Rettung der Noahsöhne (76,8-77,27), und in Verbindung mit diesem Abschnitt und vor der Schlusserzählung über die Busse der Völker (83,4-85,18) werden 14 Aussagen über die Entstehung dieses Phosters gemacht (77, 27-83,4). In diesem Zusammenhang spricht die Apokalypse des Adam über Solomon.

Dieses geschieht in dem Abschnitt, in dem das vierte Königreich über den Phoster erzählt, das heisst in 78,27-79,18. Leider sind die ersten Zeilen (78,27-79,1) zerstört; hier wird aber wie in den übrigen 13 Aussagen berichtet, wie ein Knabe auf merkwürdige, geheimnisvolle Weise geboren wird, wie er an einen einsamen Ort gebracht wird, wie er dort ernährt wird und wie er nach dem Empfang von Kraft und Herrlichkeit „auf das Wasser kam“, wie es heisst.

So auch hier in V 78,27-79,18. Eine Jungfrau wird hier verfolgt. Der Text erzählt : „Solomon aber sandte sein Heer der Dämonen, um die Jungfrau zu suchen. Und nicht fanden sie die, welche sie suchten, sondern die Jungfrau, die ihnen übergeben wurde. Sie brachten sie. Solomon nahm sie. Die Jungfrau wurde schwanger; sie gebar den Knaben an jenem Ort; sie ernährte ihn in einer Schlucht der Wüste. Als er ernährt worden war, empfing er Herrlichkeit und Kraft von dem Samen, durch den er erzeugt war. Und so kam er auf das Wasser“.

Dieser Text ist aufgebaut nach demselben Schema wie die anderen Erzählungen von dem Phoster und enthält eine Fülle von mythologischen Elementen, in einer synkretistischen Einheit zusammengebracht. Die einzelnen Elemente verdienen zwar besondere Studien : die Jungfrau, die schwanger wurde; die Geburt des Knaben; die Wüste, das Wasser usw. Es ist nicht schwierig, viele parallele Elemente und Motive zu finden. Was die 14 Aussagen über den Phoster als Heiland genau bedeuten, kann man diskutieren ; ob es nun „für die Menschen vierzehn Gruppen des Aufstiegs und deshalb auch vierzehn Phostervorstellungen“ gibt, wie A. BÖHLIG fragt, oder ob die ersten dreizehn Aussagen verschiedene falsche, oder jedenfalls unvollständige Heilandsvorstellungen wiedergeben sollen vor der letzten und wahren Erzählung,

die dann die eigentliche Botschaft wird, Hier wollen wir uns beschränken auf das eine Motiv : Solomon und die Dämonen.

Codex V berichtet über ein ganzes Heer von Dämonen, das zur Verfügung Solomons steht und seine Befehle zu erfüllen versucht. Dies ist aber nicht ganz gelungen; die Dämonen bringen zwar eine Jungfrau, aber nicht die, „welche sie suchten“. Wahrscheinlich besteht die Absicht, mit dieser Bemerkung die Unvollkommenheit dieses Heilands zu erklären.

Die Dämonen, die nach diesem Text im Dienste Solomons sind, werden damit als gehorsame, aber nicht machtvolle Diener geschildert. Gerade wie die Dämonen und Dämoninnen in Gittin VII,i nicht allwissend sind und nicht wie gewünscht den Samih finden können, bringen die Dämonen hier nicht die gewünschte, richtige Jungfrau.

Wer sie sind und aus welcher Beschaffenheit die Dämonen sind, wird nicht gesagt, nur dass sie Dämonen sind. Die Apokalypse des Adam sagt nichts gegen Solomon. Dagegen, könnte man sagen, enthält die Apokalypse des Adam jüdische Traditionen, die für ihre Argumentation nützlich gemacht wurden durch eine Spiritualisierung, die aber nicht abgelehnt wurde.

In der titellosen Schrift in Codex II werden die Dämonen auch im Zusammenhang mit dem Namen Solomons genannt, aber hier ist das Verhältnis etwas anders.

Diese Schrift erzählt u.a. über den Streit zwischen Sabaoth und seinem Vater, den Archigenitor (Codex II, 154,19-155,17). Der Archigenitor, der böse und voll von Neid und Zorn gegen seinen Sohn Sabaoth ist, erzeugt den mannweiblichen Tod, der wieder sieben mannweibliche Dämonen erzeugt. Die Namen dieser Dämonen werden in zwei Reihen angeführt. Alle Wörter der ersten, männlichen Reihe sind auch masculina; von der zweiten, weiblichen Reihe sind fünf feminina und zwei (Nummer 4 und 5) masculina; es ist aber wahrscheinlich, dass die zwei Reihen ursprünglich nur masculina, beziehungsweise nur feminina enthielten, und dass die zwei Reihen synonym waren. Die erste Reihe führt folgende Dämonen auf: den Neid, den Zorn, das Weinen, das Seufzen, die Klage, das Jammern, das Stöhnen; die zweite: den Zorn, das Leid, die Lust, das Seufzen, den Fluch, die Bitterkeit, den Streit. Mit gewisser Vorsicht kann man wohl eine griechische Vorlage rekonstruieren.<sup>1</sup> Was uns aber hier interessiert, ist,

<sup>1</sup> Vielleicht so (die nicht erhaltenen griechischen Wörter sind in [ ] gesetzt): die erste Reihe: [*ξῆλος*], [*θύμος*], [*κλαυθμός*], [*στεναγμός*], *πένθος* (gr. neutr.), [*ἀλαλαγμός*], [*θρῆνος*], und die zweite Reihe: *ὀργή*, *λύπη*, *ἡδονή*, [*ἐμβριμησις*], [*κατάρη*], *πικρία*, [*ἔρις*].

dass der Text weiter über die Dämonen erzählt : „Sie vereinigten sich miteinander. Jeder einzelne erzeugte sieben, so dass sie zusammen machen neunundvierzig mannweibliche Dämonen. Ihre Namen und ihre Wirkungsweisen wirst du finden im Buche des Solomon“ (II, 154,30-155,3).

Aus dieser Bemerkung ergibt sich, dass ein Buch des Solomon als Quelle genannt wird. Bedeutet dies, dass Solomon auch hier Herr einer Schar von Dämonen ist? Das kann man natürlich nicht eindeutig erschliessen, aber der Zusammenhang mit der Erzählung in den folgenden Zeilen deutet doch so etwas an. Hier wird nämlich berichtet, wie Zoe eine Schar von guten Kräften schafft; diese guten Kräfte kämpfen gegen die Dämonen, und der interessierte Leser wird auch hier an eine Quelle verwiesen : Die Schemata der Heimarmene des Himmels. Die guten Kräfte, die man in den Schemata der Heimarmene des Himmels finden kann, sind aber die Kräfte des Lebens, die anderen die Kräfte des Todes. Es ist auffallend, dass die guten Kräfte des Lebens in einem Buch aufgezeichnet sind, die Dämonen des Todes in einem anderen, nämlich im Buch des Solomon. Da es aber ausdrücklich um ihre Namen und ihre Wirkungsweisen geht, darf man wohl hier an schwarze und weisse Magie denken. Leben und Tod waren so diametrale Gegensätze, dass ihre Kräfte nicht in denselben Hilfsbüchern der Magiker zusammenstehen konnten, und man darf wohl aus dem Hinweis auf das Buch des Solomon schliessen, dass auch für den Verfasser dieser Schrift Solomon Dämonen in seinem Dienst hatte.

Von diesen drei Beispielen mit Solomon und Dämonen ist eigentlich nur das aus Codex IX eindeutig feindlich gegen Solomon gemeint. Dass Solomon dort Jerusalem mit Hilfe der Dämonen gebaut hatte, wird ihm vorgeworfen. Damit wird die gewöhnliche Salomosage — wie wir sie aus jüdischen und arabischen Legenden kennen — beinahe ins Gegenteil verkehrt. Dort ist es so, dass es eine gute Pointe der Volkserzählung ist, dass auch die Dämonen, die Feinde des Gottes und der Menschen, von Gottes Diener Salomo gezwungen werden, das Heiligtum zu bauen.

L'HYPOSTASE DES ARCHONTES  
PROPOSITIONS POUR QUELQUES LECTURES ET  
RECONSTITUTIONS NOUVELLES

PAR

RODOLPHE KASSER

Il m'est agréable d'aborder, dans cette étude, un sujet directement lié à ceux que notre savant collègue, le coptisant A. BÖHLIG, a étudiés plus particulièrement au cours de sa carrière scientifique. L'Hypostase des Archontes est, en effet, l'un des traités gnostiques contenus dans les treize codex coptes du IV<sup>e</sup> siècle découverts à Nag Hammâdi en 1945, et l'on sait que A. BÖHLIG a travaillé avec un grand zèle à faire connaître le contenu de ces traités, dont il a pu donner plusieurs en édition princeps. Et même s'il n'a pas publié lui-même l'Hypostase des Archontes, du moins s'est-il intéressé de fort près à cette œuvre antique, lorsqu'il a édité un autre écrit gnostique<sup>1</sup>, très proche de cette dernière; en outre, il a dû voir avec satisfaction que l'édition princeps de l'Hypostase des Archontes était entreprise, entre autres, par l'un de ses élèves, le coptisant P. NAGEL, de Halle : nous en parlerons plus loin.

Il est bon de rappeler d'abord que, parmi les traités gnostiques coptes de Nag Hammâdi, l'Hypostase des Archontes est l'un de ceux qui a été révélé au public le plus tôt; en 1956 déjà, grâce à l'édition photographique de P. LABIB<sup>2</sup>, de nombreuses pages de ces manuscrits prestigieux sont devenues accessibles aux coptisants; ils en ont transcrit les textes pour les étudier, et c'est ainsi qu'une première version allemande de l'Hypostase des Archontes, due à H.-M. SCHENKE<sup>3</sup>, a paru en 1958. Après cela, il a fallu attendre l'année 1970 pour voir sortir de presse, simultanément, deux éditions princeps du texte

<sup>1</sup> A. BÖHLIG & P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin 1962.

<sup>2</sup> P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, le Caire 1956.

<sup>3</sup> H.-M. SCHENKE, *Das Wesen der Archonten : eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hammadi*, *ThLZ* 83 (1958), p. 661-670. La même version a été rééditée dans : J. LEIPOLDT et H.-M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*, Hambourg 1960 (p. 67-68 et 83-84).

copte de ce traité : celle de P. NAGEL<sup>1</sup> et celle de R.A. BULLARD<sup>2</sup>, chacune étant accompagnée d'une version. Ce n'était là, bien sûr, que le point de départ d'une série de recherches complémentaires ; en 1971, M. KRAUSE a publié une nouvelle version allemande de ce texte<sup>3</sup> ; et je donnerai moi-même en 1972 une traduction française de l'Hypostase des Archontes, dans la Revue de Théologie et de Philosophie<sup>4</sup>.

En voyant que cet ouvrage gnostique a été publié en copte à la fois par P. NAGEL et R.A. BULLARD, certains diront peut-être que deux éditions princeps d'un même texte, c'est trop. Dans le cas particulier dont nous nous occupons ici, ils auront tort. En effet, ces deux éditions ont été conçues de manière différente par leurs auteurs, et elles ne se recouvrent que très partiellement. Celle de R.A. BULLARD, comme l'édition de l'Évangile selon Philippe par W. TILL, a paru dans un volume (bien imprimé, sur un beau papier, et solidement relié, fait pour durer) de la série des Patristische Texte und Studien<sup>5</sup> ; après un chapitre dû à M. KRAUSE (Die Sprache der Hypostase der Archonten), à propos duquel il y aurait beaucoup de remarques intéressantes à faire, et qui seront l'objet d'un article ultérieur, cette édition nous donne principalement ceci : une transcription du texte copte<sup>6</sup>, une version anglaise<sup>7</sup>, un commentaire abondant et intéressant<sup>8</sup>, et des

<sup>1</sup> P. NAGEL, *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi*, Halle (Saale) 1970.

<sup>2</sup> R.A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archons*, with a contribution by M. KRAUSE, Berlin 1970.

<sup>3</sup> M. KRAUSE & K. RUDOLPH, *Die Gnosis, zweiter Band, koptische und mandäische Quellen*, Zürich & Stuttgart 1971, p. 46-62.

<sup>4</sup> Cf. Bibliothèque gnostique I à IX, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne 1964-1970) : XCVII, p. 140-150; XCVIII, p. 129-155; XCIX, p. 163-181; C, p. 1-30 et 316-333; CI, p. 163-186; CII, p. 259-263; CIII, p. 12-15 et 82-106.

<sup>5</sup> Patristische Texte und Studien im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, München, und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, herausgegeben von K. ALAND und W. SCHNEEMELCHER.

<sup>6</sup> Transcription malheureusement un peu négligée, comme l'était celle de TILL, dans son édition de l'Évangile selon Philippe. On regrette toujours de trouver, dans des éditions matériellement très soignées et faites pour durer, un texte n'ayant pas la qualité espérée, et qui est resté trop souvent fautif parce que l'éditeur, visiblement pressé de le commenter, n'a pas consacré suffisamment de temps à l'établir. On le regrette d'autant plus que ses commentaires sont intéressants. Mais que vaut une remarque savante et originale, basée sur une transcription inconsistante ?

<sup>7</sup> Elle vaut, bien sûr, ce que vaut le texte copte.

<sup>8</sup> Cf. note 6.

index du vocabulaire<sup>1</sup>. L'édition princeps de P. NAGEL, au contraire, a un aspect relativement modeste (dactylographiée, puis tirée en offset, et brochée)<sup>2</sup>; alors que, apparemment, R.A. BULLARD estime avoir un texte suffisamment bien établi pour pouvoir le commenter, P. NAGEL semble considérer que cette base littéraire reste trop incertaine, et qu'il serait hasardeux d'analyser en détail la théologie d'un texte encore susceptible d'être, en maint endroit, revisé, mieux lu, et mieux compris; l'ouvrage de P. NAGEL est donc, en fait, un instrument de travail, très utile, très précieux pour le chercheur, étant composé d'une manière fort ingénieuse, et avec beaucoup de soin. On y trouve principalement ceci : une transcription du texte copte<sup>3</sup>, une version allemande, une rétроверion grecque du texte copte<sup>4</sup>, des index du vocabulaire<sup>5</sup>, et une concordance copte-grecque<sup>6</sup>. Ces deux éditions princeps sont donc, on le voit réellement complémentaires. Et dans l'état actuel de nos recherches sur l'Hypostase des Archontes, le lecteur soucieux d'étudier sérieusement ce traité aurait intérêt, semble-t-il,

<sup>1</sup> Ces index sont, comme le texte, assez négligemment établis ; il y manque trop d'éléments, et la classification des formes n'est pas faite avec une rigueur suffisante. Il y a d'ailleurs plusieurs désaccords entre cet index et le chapitre rédigé par M. KRAUSE : chaque fois, c'est la leçon de M. KRAUSE qui est la meilleure.

<sup>2</sup> C'est un volume des Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

■ Elle est faite, en général, très exactement.

<sup>4</sup> Il s'agit là d'une tentative extrêmement intéressante pour ceux qui étudieront le contenu théologique de ce traité. A ce sujet, P. NAGEL écrit ceci (p. 9) : « Der versuchte Zugang zur griechischen Vorlage kann indes nur bedingt als « Rekonstruktion des Originals » angesprochen werden. Der auf dem Wege der Rückübersetzung ermittelte griechische Text stellt nicht mehr dar als das Resultat und die Anwendung von Überlegungen, die sich aus der Einsicht in die griechisch-koptische Übersetzungspraxis allgemein und speziell aus inhaltlichen, im Idealfalle wörtlichen Parallelien zum überlieferten Text in griechischer Sprache ergeben. Wenn ich auch meine, dass punktuell das Original via Rückübersetzung wiedergewonnen ist, ermangelt es einer letztgültigen Kontrollinstanz, die über die Identität mit oder über den Abstand zum Original entscheiden könnte : Selbst der consensus criticorum vermag ein verlorengegangenes Original nicht zu ersetzen ».

<sup>5</sup> Ils sont établis, en général, avec un très grand soin. Presque tout y est, substantifs, verbes, prépositions, et souvent, chaque nuance spéciale d'un terme, etc., s'y trouve mentionnée à part.

■ Cette concordance permet de comparer commodément entre eux les divers passages ayant en commun l'emploi d'un même terme. Les vedettes y sont les mots coptes autochtones du traité. On aurait pu, il est vrai, souhaiter y trouver aussi les mots grecs-coptes. La série δομ, par exemple, n'est pas vraiment complète en l'absence des exemples avec δύναμις.

à corriger, dans la plupart des cas, le texte copte et les index de R.A. BULLARD en les comparant à ceux de P. NAGEL; il devrait aussi examiner lui-même très attentivement les passages incertains (lacuneux ou difficiles à lire), en se servant de la concordance de P. NAGEL, et en tentant de choisir la plus vraisemblable des lectures proposées, ou en essayant d'en trouver lui-même une meilleure; il pourrait enfin chercher à avoir une vue d'ensemble sur le contenu théologique de ce traité, d'une part en lisant la rétroversio grecque de P. NAGEL, et d'autre part, surtout, en consultant le commentaire riche et varié de R.A. BULLARD (il devrait prendre garde, évidemment, à ce que tous les points de ce commentaire soient réellement en accord avec le texte copte revisé).

C'est un peu ce travail que j'ai essayé de mener à chef, en ce qui concerne l'établissement du texte copte. Et dans cette entreprise, je dois dire que j'ai bénéficié de circonstances particulièrement favorables. Après avoir achevé mon étude critique, j'ai pu consulter encore à loisir, en décembre 1971, le manuscrit lui-même<sup>1</sup>. En outre, comme à ce moment-là mon collègue M. KRAUSE était également au Musée Copte, au Caire, nous avons pu, devant le papyrus, discuter des problèmes qu'il présentait; nous nous sommes donc communiqué mutuellement nos observations, et même si nous n'avons pas pu être d'accord en tous points, cet échange de vues nous a été fort profitable. M. KRAUSE, de son côté, publiera ses notes cette année encore<sup>2</sup>.

J'apporte donc ici le résultat de mes recherches, en le soumettant en même temps au jugement des lecteurs.

Pour des raisons de simplification, cet examen critique est basé sur le texte actuellement le mieux établi, à mon avis, celui de P. NAGEL<sup>3</sup>. J'ai divisé l'Hypostase des Archontes en versets (pour ma traduction française de ce traité)<sup>4</sup>; mais comme d'autres sont gardé l'habitude

<sup>1</sup> Cet avantage considérable dont j'ai joui me gêne quelque peu vis à vis de ceux dont je critique ici le travail, et qui seraient sans doute arrivés à des résultats bien meilleurs s'ils avaient pu, eux aussi, voir le document original. L'un et l'autre ont dû se contenter de photographies (celles de R.A. Bullard étaient de bonne qualité, mais celles de P. Nagel étaient, hélas, plutôt médiocres).

<sup>2</sup> M. KRAUSE, Zur « Hypostase der Archonten » in Codex II von Nag Nammadi, *Enchorion II*, 1972, p. 1-20.

■ Il en résulte que je paraît m'écarte souvent du texte de P. NAGEL : impression fallacieuse, puisque je passe sous silence un nombre de passages plus considérable, où je m'accorde avec lui, contre H.-M. SCHENKE ou R.A. BULLARD.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, p. 23, note 4.

de citer ce texte en mentionnant les pages et les lignes du manuscrit (les numéros des pages étant en fait non pas ceux du manuscrit lui-même<sup>1</sup>, mais ceux des photographies de ce manuscrit telle que nous les donne, en planches, l'édition de P. LABIB<sup>2</sup>), j'indique chaque fois ces deux sortes de références.

Sigles : B = leçon de R.A. BULLARD; Kr = leçon de M. KRAUSE; N = leçon de P. NAGEL; S = leçon de H.-M. SCHENKE. Quand l'un de ces sigles n'est pas mentionné à propos de la reconstitution d'une lacune, c'est que l'auteur en question a renoncé à reconstituer cette lacune.

134,23-30 : ... (3) [π]ΝΦωχε ... εφογε ... ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ  
 ΝΤΠΝΗΡΙΑ / [ΣΝΚΑ]ΚΕ ΝΕ ΝΑΕΙ (4) ΕΚΨΙΝΕ ΕΤΒΕ  
 ΘΥΠΟΣΤΑ/[CIC ΝΝ]ΕΞΟΥΓΣΙΑ (5) ΠΟΥΝΟΒ ΔΕ ΟΥΒΔΛΕ ΠΕ /  
 [ΣΡΑΙ Σ]Ν ΤΕ[Q]ΒΟΜ ΜΝ ΤΕΨΜΝΤΑΤCOΟΥΝ / [ΜΝ ΤΕΨΜΝ]Τ-  
 ΧΑΣΙΩΝ (6) ΛΨΧΟΟС ΣΝ ΤΕΨ/[ΙΩΨ]Σ ΧΕ] ΑΝΟΚ ΠΕ  
 ΠΠΝΟΥΤΕ ... : «(3) Notre lutte ... (est) contre ... les (entités) spirituelles  
 de la malignité [- obscur]es (?) (sont)-elles . . (4) Puisque tu t'en-  
 quiers au sujet de l'hyposta[se des] autorités : (5) leur grand <chef>,  
 donc, (est) aveugle, [selon (?)] sa (sorte de) puissance et son ignorance  
 [et son or]gueil. (6) Il a dit en son [inconscience] : ‘Moi, je (suis) Dieu !’ ».  
*Verset 3* : je remplace la reconstitution [αειογ]εν εναει de N par  
 [ΣΝΚΑ]ΚΕ ΝΕ ΝΑΕΙ, leçon qui me semble mieux adaptée au contexte. D'ailleurs, il m'est difficile d'admettre la note de N (p. 30) à ce propos : « [αειογ]εν εναει : ογεν ‘offenbaren, enthüllen’ (ἀποκαλύπτειν), vgl. Crum 482b ». En effet, le seul cas où, selon Crum, ογων traduit ἀποκαλύπτειν est Ps. CXVIII, 18. Voici tout ce passage : ἀποκάλυψον τοὺς ὄφθαλμούς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυμάσια σου. Il est très probable que c'est ici la présence du mot ὄφθαλμός « œil » (assez inhabituel après ἀποκαλύπτειν) qui a fait glisser le traducteur (ou le copiste) sahidique du verbe ογων « révéler, découvrir » (*lectio difficilior*), au verbe ογων « ouvrir » (*lectio facilior*) ; le texte de ce passage pourrait donc bien être corrompu, et l'on ne doit pas considérer ἀποκαλύπτειν comme étant un équivalent possible de ογων. A plus forte raison quand il s'agit de ογων εβολ.

<sup>1</sup> L'Hypostase des Archontes occupe les pages 86-97 du Codex II de Nag Hammadi : cf. M. KRAUSE et P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt Kairo*, Wiesbaden 1962, p. 14.

<sup>2</sup> P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, le Caire 1965 : planches 134-145.

Cette expression, certes, est attestée, mais elle ne signifie pas d'abord, concrètement, « révéler, manifester, etc. ». Sa signification première est « (s')ouvrir pour aller dehors ». Toutefois, ογων εβολ semble pouvoir signifier aussi « (s')ouvrir complètement (comme une fleur) », etc., d'où, à l'extrême, « montrer ce qu'on cachait alors qu'on était fermé », sens voisin de celui de ογων̄ εβολ « manifester ». Ainsi en est-il pour le seul exemple de ογων εβολ qu'on trouve dans le *Livre secret de Jean*<sup>1</sup>, pages 189-190 de l'édition (codex II, p. 28, lignes 21-22 seulement, car dans le passage parallèle, codex IV, p. 44, lignes 6-8, ογων(2) est dans une lacune) : εβολ γαρ ȝn τζιμαρ-μενη ετμμο αγογων εβολ ηδι μητψαφτε νιμ : « car <c'est> de ce Destin-là que se manifestèrent<sup>2</sup> (?) toute aberration, etc<sup>3</sup>. ». Les exemples de ογων εβολ etc. que nous trouvons dans l'Hypostase des Archontes doivent donc être interprétés comme étant là pour ογων̄ εβολ (la chute du ȝ final n'a rien d'extraordinaire). C'est d'ailleurs ainsi que S N B ont interprété 135,16. Reste le cas, plus délicat, de ογεν εβολ 138,16. Nous ne connaissons pas de forme ογεν̄ en copte, même au qualitatif<sup>4</sup>, tandis que ογεν pour ογων est bien attesté en akhmimique et en lycopolitain (ou subakhmimique). De ce phénomène, deux explications me paraissent possibles. Soit, il s'agit là réellement du verbe ογων, et son sens pourrait être quelque chose comme « être ouvert, être patent », εβολ devant être rattaché à ȝn plutôt qu'à ογων. Soit, il s'agit là encore d'une forme de ογων̄, avec chute du ȝ, et vocalisation influencée par celle de ογων (le copiste ayant quelque peu confondu ces deux\_vocabables).

A la place de [ȝnka]κε ηε ηaei, on pourrait éventuellement lire aussi [ȝnbλ]λε ηε ηaei : « [- aveugl]es (?) (sont)-elles - ». Verset 5 : S N B ont [ετβε] τ[εq]бом<sup>5</sup>; on aimeraient bien remplacer cet ετβε, un peu insolite, par une expression plus courante ; ȝn serait excellent, s'il n'était trop court ; Kr lit donc [ȝpai ȝ]η τε[q]бом, leçon à laquelle je me rallie partiellement, et non sans hésitation : en particulier, τε[q] me paraît trop long pour la lacune,

<sup>1</sup> Cf. M. KRAUSE et P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt Kairo*, Wiesbaden 1962.

<sup>2</sup> On aurait pu traduire aussi ογων εβολ par « se montrer (au grand jour) ».

<sup>3</sup> Cf. *Revue de Théologie et de Philosophie*, C (1967), p. 23.

<sup>4</sup> J'ai noté un cas de ογην̄† en sahidique.

<sup>5</sup> π[εq]бом B est sans doute une faute d'impression.

et il faudrait écrire τ[q], graphie insolite dans notre manuscrit. Je serais tenté de lire aussi [κατά] τε[q]βομ ; certes, il est vrai que le plus souvent, ε suivant τ a sa barre horizontale médiane à peu près à la hauteur de la barre horizontale (supérieure) du τ ; mais cette règle a plusieurs exceptions (p. ex. ονούτε 136,22). A mon avis, le problème que pose ce passage ne peut être considéré, jusqu'ici, comme étant résolu d'une manière pleinement satisfaisante<sup>1</sup>. Verset 6 : Σ αρχοος γν τεq/[ασπε χε], Kr a αρχοοс γн τεq/[смн χε], mais ασπε ou смн semblent un peu trop courts pour la lacune ; Ν αρχοοс γн τεq/[ταπρο χε], dont le sens ne me satisfait pas tout à fait, bien que ταπρο remplisse convenablement la lacune. Je lirais volontiers αρχοοс γн τεq/[πλανη χε], mais il me semble que ce texte est un peu trop long pour la lacune ; ανοια, au lieu de πλανη, irait mieux, mais ce mot n'a pas encore été attesté en copte jusqu'ici à ma connaissance ; on pourrait mettre aussi βωε, dont la signification s'accorderait encore assez bien avec ce contexte ; cependant, ce mot est aussi trop court ; je propose donc, avec quelque hésitation, αρχοοс γн τεq/[οвωс χε]. Voilà une fois de plus un problème dont la solution la meilleure n'est peut-être pas encore trouvée.

135,1 : (9) les traces de lettres à la fin de la ligne, après αcei, font penser à un π plutôt qu'à un ε.

135,2-3 : (9) χ[ε] α/κρ πλαναсөе (en suivant la leçon de Kr).

135,6-8 : (12) αραιωкε ммоq ψа πитн архадос мн / πνоyn τεqмaaγ εвол շitн тpiстic / τcoφia : «(12) Il l'a (pour)suivi jusqu'en bas, (jusqu')au Chaos et à l'Abîme, sa mère, par (le moyen de) la Pistis Sophia ». On peut se demander si, à la rigueur, il n'y aurait pas ici quelque interversion, due à une omission réparée au mauvais endroit dans le modèle de notre manuscrit. Il faudrait alors placer τεqмaaγ après τcoφia, et lire : ... « par (le moyen de) la Pistis Sophia, sa mère ».

135,26-31 : (25) αγр πлaccе мpoутa[мio] ... (27) αγqи нno[γoмe] / εвол շm πkaշ αγр πлaccе мp[oγpѡ]/me ... : «(25) Ils ont modelé le[ur cré]ature ... (27) ils ont pris d[u limon] (hors) de la terre, ils ont modelé [leur hom]me ... ». Verset 25 : je n'ai retenu la leçon мpoутa[мio] qu'après de longues recherches et réflexions ;

<sup>1</sup> Il reste, évidemment, la possibilité de supposer l'existence d'une anomalie graphique dans cette lacune (dittographie, lettre barrée, tache, défaut du papyrus, etc.). Mais c'est une solution de facilité.

elle donne un sens satisfaisant, mais il faut reconnaître que, le plus souvent, la partie supérieure de **α** suivant **τ** dépasse le sommet de cette dernière lettre. S B ont ... **ΜΠC[ω]Μ[α]** : mais la lettre après **π** est un **ο**, et non un **c**; et celle qu'on voit plus loin peut être prise pour un **μ** sur des photos médiocres, mais c'est très probablement un **α** (ou un **λ**)<sup>1</sup>. N a **Μπο[γρωμε]** : mais même si l'on lit **μ** entre les deux lacunes, il n'est pas possible d'intercaler trois lettres entre ce **μ** et le **ο**. *Verset 27* : B a ... **αγqι ΝΝ[χογc]**, expression qui paraît insatisfaisante en copte; N a ... **αγqι ΝΝ[ογχογc]**, ce qui donne un texte trop long pour la lacune; il est difficile de savoir si le texte de S est celui de N ou celui de B. Mais **ομε**, le synonyme de **χογc**<sup>2</sup>, prend moins de place, et s'accorde avec l'étendue de la lacune. En revanche, je ne puis lire **αγp πλαссe μп[ογο]мe** : ce texte serait trop court, et je me rallie ici à la leçon S N B Kr<sup>3</sup>.

135,32 : Kr lit ici, avec raison, **Νταγογων<sub>2</sub> Ν[αγ εβολ]**.

136,25 : je lis nettement **[α]γκλαq** : «(44) ... ils l'ont mis ...».

136,32-33 : (47) **ce/[сωρμ 2μ] παι** : «(47) ils [s'égarent (?) en] cela». Ou : (47) **ce/[χι δολ ε]παι** : «(47) ils lui [mentent]». La reconstitution proposée par S, et acceptée par Kr, est **ce/[χω ναq εп]αι**; elle ne me paraît pas très satisfaisante.

137,2 : la leçon **εqoπq**, de N, ou **εqoπo[γ]**, de S, semble à première vue bien plus satisfaisante que la leçon **εqo τηρ[ογ]** de B. Et pourtant l'examen du manuscrit montre que seul B l'a lu correctement. Sa reconstitution de la lacune, cependant, est tout à fait inacceptable. On lira donc **εqo τηρ[q]**.

137,9 : **κωτ** (verset 51) semble être une réminiscence de *Gen. II,22* : sahidique ... **απχοειс πνοүтε κωт** **НТВНТ СПИР** ... ; proto-bohaïrique et bohaïrique classique **ογοζ(ε)** **απбс фт κωт НТВНТ**.

137,34-35 : il faut lire ici, avec Kr, **ψηн ним 2[μ πара]/дeiсос**.

138,15-18 : (69) ... **αμψγхикос оγωм** (70) **αγω αтoγкакia / оγен εвoл 2н тоумнтаткоуn** (71) **αγω / αγeимe χe нeγкhк aгhу аppиeумa/тиkон** : «(69) ... et les psychiques <en> ont mangé; (et) leur méchanceté (?) <leur> a été manifestée

<sup>1</sup> J'avais pensé aussi à lire **Μπογпл[αсma]**, leçon dont le sens serait excellent, mais qui est malheureusement beaucoup trop longue.

<sup>2</sup> **ομε** = *χōs* en particulier dans la version bohaïrique classique de *Gen. II,7*, passage biblique ayant inspiré directement cette partie du texte de l'Hypostase des Archontes.

<sup>3</sup> On pourrait lire aussi ici, cependant, **Μп[εipω]мe**; Kr lit **Μп[ρω]мe**, ce qui me semble être un peu trop bref pour la lacune.

(?), <provenant> de leur ignorance ; (71) et ils ont su qu'ils étaient nus en (ce qui concerne) le spirituel». On peut se demander s'il n'y a pas là, en copte, un jeu de mots entre **κηκ** et **κακια**, ce dernier mot signifiant, pour le traducteur, à la fois « méchanceté » et « nudité (spirituelle) ». A propos de **ογεν**, cf. *supra*, 134,23-30 (verset 3).

138,28 : d'après le contexte, la première lettre de cette ligne ne peut être que **χ**. Et pourtant, le fragment d'écriture que l'on aperçoit là ne semble pouvoir faire partie ni d'un **χ**, ni d'aucune autre lettre copte normalement constituée. Le copiste a-t-il fait là quelque rature, quelque trait de plume maladroit ?

138,32-34 : (79) [αγκοτο]γ αφο[φ] (Kr lit [αγει φ]α φο[φ]) αγσογ-  
χωρ τεφχαιвес / [επа(ε)и о]γαтбом пе εγсооун ап / [хе  
по]γплаcма пе ... : « (79) ... [cela (étant) u]n <acte> inefficace,  
(eux) ne sachant pas qu'il (est) <simplement> [leur] créature ... ». S et Kr écrivent [χωcte о]γαтбом пе, mais ce texte semble un peu trop long pour la lacune (comme N [ται εтe о]γαтбом пе), et l'on attendrait autre chose qu'une proposition nominale après ωστε. D'autre part, S N lisent [хе аψ поγ]плаcма пе, alors qu'il me paraît impossible de placer sept lettres, toutes moyennes ou larges, dans cette lacune (Kr est du même avis).

139,8 : N écrit **μιппериспасмос**, mais la diérèse sur le premier π n'existe pas (ce sont des taches du payprus).

139,31 : la leçon de N, **αсхп[ε ψηрε]**, est incolore, mais prudente. Je la préfère à celle de Kr, beaucoup plus significative, **αсхп[о нчe]** : en effet, peut-on introduire dans le texte, par le biais d'une reconstitution, un nom propre aussi important, et capable d'infléchir l'interprétation du traité tout entier ?

139,32-33 : (99) ... αιχпо **м[πe(ε)i]**/ρωмe ... : « (99) ... j'ai en[fanté cet (?)] homme ». S et N écrivent **αιх[πo]** **н[кe]**/ρωмe, texte nettement trop court pour la lacune (son sens, cependant, est très satisfaisant)<sup>1</sup>. La leçon de B (**αιх[πo нoγкe]**/ρωмe) est grammaticalement incorrecte.

139,34 : N lit **αсх[пe ψeeрe]**, leçon prudente, tandis que Kr lit **αсх[пe нoрeа]**. Voir la remarque faite à propos de 139,31.

139,35-140,3 : (100) ... **аqхпo нa[i нoγpaр]/[θe]noc нboн-**  
**θeia** **з[n] нiгeнeа нгeнeа / [n]рpωмe** (101) **τaei тe тpap-**  
**θeнoc eтeмpe/дyнaмic xaгmec** : « (100) ... il [m']a fourni  
[une vier]//ge (comme) secours, da[ns] les générations des générations

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 28, n. 1.

[des] hommes; (101) c'est la vierge que les puissances n'ont pas souillée»; en ce qui concerne Σ[N] ΝΙΓΕΝΕΑ, l'examen du manuscrit pourra donner l'impression que cette reconstitution est trop longue pour la lacune, et qu'il faudrait lire éventuellement ΝΝΙΓΕΝΕΑ ou ΣΝ ΝΓΕΝΕΑ. Il semble présupposer le texte suivant : αρχπο Ν[αι] ΝΟΥΠΑΡ]//ΙΘΕ]ΝΟC ΝΒΟΗΘΟ[С αγω (trop long pour la lacune) ΝΓΕΝΕΑ ΝΓΕΝΕΑ / [N]ΡΡΩΜΕ ΝΕ ΣΝ ΤΕΙΠΑΡΘΕΝΟC etc., mais ΝΕ ΣΝ s'accorde très mal avec les fragments de lettres visibles. N suit S pour la première partie de ce passage (v. 100), mais il ne reconstitue pas la dernière partie (v. 101), mutilée : ... [N]ΡΡΩΜΕ [ ] ΤΕΙΠΑΡΘΕΝΟC etc. B écrit (100) αρχπο Ν[αι] ΝΟΥΠΑΡ]//ΙΘΕ]ΝΟC ΝΒΟΗΘΕΙΑ ΝΓΕΝΕΑ [N]ΡΡΩΜΕ etc., son texte étant ensuite celui que j'ai choisi, cf. *supra* (les fragments de lettres visibles le confirment nettement). Kr lit ... αρχπο Ν[αι] ΝΟΥΠΑΡ]//ΙΘΕ]ΝΟC ΝΒΟΗΘΕΙΑ ΝΓΕΝΕΑ etc. (pour la suite, Kr est d'accord avec B).

140,25-26 : (115) ανοκ ογεβολ γαρ ΣΝ ΤΗ/[ΝΕ] α[λ]λα ... : «(115) car moi, je ne <suis> pas (issue) de vo[us; ma]is ... ». Il faut préférer ΤΗ/[ΝΕ] à ΤΗ/[ΥΤΝ] N B, pour les motifs suivants : a) ΤΗ/[ΥΤΝ] est trop long pour la lacune; b) cette leçon présuppose une coupure non syllabique<sup>1</sup> à la fin de la ligne, ce qui n'arrive pratiquement jamais dans les manuscrits coptes anciens; c) ΤΗ/[ΝΕ] est possible dans un texte sahidique ancien comme le nôtre, où les graphies d'apparence akhmîmique ou lycopolitaines (subakhmîmiques) ne manquent pas; d'ailleurs, c'est ici le seul exemple, aussi bien de ΤΗΝΕ, que de ΤΗΥΤΝ.

140,31-34 : (117) ... αγήτ ναει γαρ Μ/[πα(ε)] ΟΝ (118) α]Νωρεα  
Δε κοτс ΣΝ τбом Μπ/[πнā] (119) αса]ψκак εвол ΣΝ  
ογноб нсмн / [пехас мп]петоуаав ... : «(117) ... ‘car il m'a  
été donné [cela aussi] (?) ! (118) N]ôréa, alors, a recouru à la puissance  
de l'[Esprit (?); (119) elle a c]lamé d'une grande voix, [elle a dit au]  
Saint ... ». Verset 117 (derniers mots) : éventuellement ... Μ/[πιαιων  
... ? D'autre part, S N Kr écrivent Μ/[πεοογ, qui semble être un peu  
trop bref pour la lacune. Verset 118 : S N Kr ont ... τбом Μπ/[νοутε  
tandis que B a ... τбом Μπ/[ογоеин, reconstitutions qui sont toutes  
trop longues pour la lacune, d'autant plus qu'il vaut mieux lire ensuite  
αса]ψκак et non αса]как, cf. *infra*; en outre, ces reconstitutions

<sup>1</sup> ΤΗΥ compte pour une seule syllabe; si, exceptionnellement les scribes des manuscrits coptes anciens veulent faire de ΤΗΥ deux syllabes (apparemment), ils l'écrivent ΤΗ/ΟΥ.

présupposent à nouveau une coupure non syllabique à la fin de la ligne (cf. *supra*, 140, 25-26). Toutefois, il existe un motif pour lequel je ne suis pas tout à fait satisfait de ma reconstitution : dans cette couche rédactionnelle de l'Hypostase des Archontes, l'*« Esprit »* est toujours appelé, non pas πνά, mais πνά ετογααβ. *Verset 119* : N et B (et vraisemblablement aussi Kr S) écrivent αςψκακ, sans doute par analogie avec ϕψκακ 139,26 ; mais cette dernière graphie, tout à fait exceptionnelle (je ne connais aucun autre exemple où ψκακ, sans être précédé de α(ψ), ζ ou χ, ait la valeur d'un verbe), doit être considérée comme fautive (omission d'une lettre : α) ; mieux vaut donc supposer l'existence de la graphie normale αψκακ dans cette lacune (cf. v. 118). Dans la lacune suivante, N écrit [εεμούτε επ]πετογααβ, ce qui est nettement trop long pour la lacune ; B écrit [ΝCХOOC M]πετογααβ, forme sans doute inspirée par la version S, mais incorrecte ; on peut supposer que S écrit [πεχαс M]πετογααβ (Kr [πεχαс ψа π]) me semble un peu trop long).

141,31 : (137) ... Νεζογιαία μπχαօс : les autorités du chaos (?) ». C'est aussi la leçon adoptée par B et Kr. En revanche, S et N lisent Νεζογιαία μπ[κακ]ε, mais cela ne s'accorde pas avec les fragments de lettres visibles.

141,33-34 : ματσεβει ατб[ом ннε]/ειεζογια (avec S B Kr). N lit ματσεβει αт[архн ннε]/ειεζογια, ce qui va peut-être mieux avec le contexte : malheureusement, on voit un petit fragment de la lettre suivant αт, qui ne peut, en aucun cas, être un α (on peut voir là soit ι, π, η, μ, soit éventuellement aussi δ, ω, ψ, ο, c, ε).

142,8 : (143) ... πεсергон αψωψпе ḥnине μпe : « (143) « ... son œuvre a été (comme un) simulacre (du monde) céleste » (cf. S N « ihr Werk wurde zu einem Himmelsbild », B « her work became the images of heaven »). Il serait intéressant de rapprocher ce passage de *Josué* XXII,28<sup>1</sup> : ... δωψт επι[nε] ḥnине μпеθуциастнрion μпхоеic ..., que j'avais eu quelque peine à comprendre, et que j'avais cru pouvoir traduire ainsi : « regardes l'i[mage] ciselée(?) de l'autel du Seigneur ... ! », en rapprochant (ḥn)ипe de ειοпe (Crum 81 a). Je pense maintenant qu'il s'agit, dans les deux cas, d'une « image des choses célestes », d'une représentation religieuse

<sup>1</sup> Cf. R. KASSER, *Papyrus Bodmer XXI, Josué VI, 16-25, VII,6-XI,23, XXII,1-2, 19-XXIII,7, 15-XXIV,23, en sahidique*, Cologny-Genève 1963, p. 25 et 106; et R. KASSER, *L'Évangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible*, Neuchâtel 1966, p. 153.

plus ou moins fruste et maladroite, d'un « simulacre ». Imitation maladroite, avortée, dans le cas de l'œuvre créée par Pistis Sophia : elle aurait voulu faire une copie excellente du monde céleste, mais elle n'y est pas parvenue. Imitation volontairement fruste et maladroite dans le cas de l'autel construit par les hommes de Ruben, de Gad, et de la demi-tribu de Manassé, puisqu'il ne s'agissait pas là d'un autel destiné à recevoir des sacrifices (il aurait fait concurrence à celui d'Israël), mais d'un autel symbolique, destiné seulement à rappeler aux générations futures de ces tribus l'existence du Dieu d'Israël, et leur appartenance à Israël.

142,14 : (148) ... πεσμογούρ ... (pour πεσμογνή, cf. Crum 174b) : « sa formation ». C'est bien un **ρ** et non un **τ** qui termine ce mot, et il ne faut pas lire πεσμογούτ (pour πεσμοτ cf. Crum 340b) comme le font N et B. Cette lecture est d'autant plus surprenante dans le cas de B (cf. p. 35 et 105 de son édition) que, dans le même livre, M. KRAUSE (cf. p. 10) donne l'interprétation correcte, et que, peut-être sous son influence, dans le corps du texte copte, à la page 34, en face de la page 35 (où la traduction est basée sur la lecture πεσμογούτ), c'est πεσμογούρ et non πεσμογούτ qui est imprimé.

142,33-34 : 160() ... απκακε / [ψωπε 2]Ν θγλη ... : « (160) ... l'obscurité a [été (?) dans] la matière ... ». S écrit, apparemment, ... [ζωτρ μ]Ν ... : « [verband sich] ... mit ... »; cela est également possible. La leçon N en revanche, [τωζ μ]Ν ..., est trop brève pour la lacune. Dans cet ordre d'idées, on aurait pu songer à remplacer τωζ par μογχδ; mais ce dernier mot aurait été trop long.

143,4 : (162) ... πογειωτ ... : « leur (?) père » (de même SNB). Mais, du moins d'un point de vue linguistique, on ne saurait exclure que πογ- soit, non pas l'article possessif de la troisième personne du pluriel, mais l'article possessif de la seconde personne du singulier féminin : « ton (?) père » (le père de l'interlocutrice d'Eléléth). Cf. *infra*, 144,3.

143,34-36 : (172) [2]Ν τμαζ/ψμογνε αγω πιαρρελο[с нтε то]ρ/γη ασκαλαρ γι ρβούρ μμοφ (173) [αγω χιμ φο]/ογ ετμμαγ ... : « (172) ... dans l'ogdoade. Et l'ange [de la colère, elle l'a mis à sa gauche; (173) [et depuis de jour-là ... ». Verset 172 : S N écrivent αγω πιαρρελο[с мпкωշт] / ετι ασκαλαρ etc. : mais d'une part, ce texte ne s'accorde pas avec les traces de lettres qu'on aperçoit après πιαρρελο[...], et d'autre part, c'est nettement γη (B l'a bien lu) et non pas ετι qui est écrit au début de la ligne suivante. Verset 173 : S N B écrivent [χιμ φο]/ογ ετммаг, ce qui est trop

bref pour la lacune (si la lacune de la dernière ligne de cette page contient **ᾳ[τερογναμ]**<sup>1)</sup>.

144,3 : (173) ... **ΝΤΑΓΩΨΩΠΕ ɿΑ ΤΟΥΕΩΗ** : « ... qui ont existé avant toi ». Aussi bien S que N, et B, et même M. KRAUSE (cf. édition B, p. 8) ont considéré ce **τοῦ-** comme étant l'article possessif de la troisième personne du pluriel (N, cependant, a été conscient des difficultés liées à cette interprétation)<sup>2</sup>. M. KRAUSE avait remarqué, pourtant, la présence de formes « sahidiques » **ΝΟΥ-** de l'article possessif de la seconde personne du singulier féminin, à côté des formes « akhmîmiques » **ΤΕ-**<sup>3</sup>. Il est certain que l'usage des formes « sahidiques » de la seconde personne du singulier, en **ΟΥ**, à côté des formes « akhmîmiques »<sup>4</sup> de la troisième personne du pluriel, également en **ΟΥ**, n'est pas sans créer des problèmes d'interprétation, et des possibilités de confusions (cf. *supra*, 143,4). On remarquera cependant que cette confusion n'apparaît qu'à partir de 141,13 (v. 127 : **παρτελος αε εττημαγ** etc. ...), début d'une nouvelle section du texte (nouvelle source littéraire) : les révélations de l'ange Eléléth à une femme qui n'est pas nommée, et que le compilateur final de l'Hypostase des Archontes a assimilée à Nôréa (elle-même assimilée précédemment à Ôréa, 140,21 : v. 113). Avant le début de cette section, l'article possessif de la seconde personne du singulier féminin est toujours du type « non-sahidique », en **ε** (cf. 141,13, fin du v. 126, **τενούνε** « ta racine »). Cette constatation est d'une très grande importance. Elle tendrait à prouver que, du moins dans sa phase finale (compilation par le dernier rédacteur), l'évolution littéraire de notre traité s'est déroulée à un moment où, totalement ou partiellement, il était déjà traduit en copte. Il serait intéressant de pousser les recherches plus loin dans cette direction, pour voir si d'autres indices apparaissent, de nature à confirmer cette hypothèse.

L'examen minutieux du papyrus permet enfin d'indiquer de manière plus précise, au bord des lacunes, quelles sont les lettres suffisamment complètes, ou incertaines (trop fragmentaires), ou tout à fait absentes. Voici donc, à ce propos, une liste de rectifications mineures (elle ne

<sup>1</sup> Au lieu de **ᾳ[τερογναμ]**, S a **ᾳ[ογναμ μμοq]**, et Kr a **ᾳτ[ογναμ]**.

<sup>2</sup> Cf. édition N, p. 62, note : « 144,3 **ΝΤΑΓΩΨΩΠΕ ɿΑΤΟΥΕΩΗ** 'welche vor ihnen entstanden waren' : der Bezug der Personalpronomina ist unklar ».

<sup>3</sup> Cf. édition B, p. 8 : « **ΤΕ-** (Possessivartikel, TILL § 128) 140,20. 31; 141,13 neben Sah. **ΝΟΥ-** 144,19. 21 (**ΤΟΥ-** ist nicht belegt) ».

<sup>4</sup> Akhmîmiques, bohafriques, et parfois lycopolitains (subakhmîmiques).

comprend pas les cas déjà cités ci-dessus) : 134,24 [cno]q; 134,24-25 ΜΠΚΟΣ/[ΜΟΣ] ΜΝ ; 134,31 ΝΤ]αρεψχε ; 135,31 αγω κ[ατα πινε]; 135,34 χ[εκααс]; 135,35 απεψβρ ει[νε etc.]; 136,1-2 εγρ νο/[ε]! άν ; 136,3 τογμητα'бом ; 136,16 εconq ; 136,17 αγζε ; 136,18 ει εвол ; 136,21 тироу ; 136,26 [ερоq'] нqареg ; 136,27 [εто]-отq ; 137,26 ε[c]ειn[ε]; 137,27 χoзm[εc] 2н ; 137,28 НТСФРΑ-гi[c] н ; 137,31 ΤΠΝΕΥΜΑΤΙΚ[н]; 137,32 αqтa[мос]; 138,1 нcoγωн ; 138,2 мпrоγωm ; 138,24-25 ει/мнти ; 138,26 НТ[a]-εi2oнq ; 138,26-27 ε/вo[λ] н2нtq ; 138,30 [нaр]xωн ; 138,31 [хe ф]oq пета<2>r апата ; 139,1 нeзoγci[а]; 139,2-3 ПС[a]/2oγ ; 139,8 2нмкa2, le κ est récrit sur une lettre (peut-être un π ?) inachevée ; 139,21-22 ПНО[γ]/τe ; 139,26 αkр н[o]вe ; 139, 29-30 εkeψ ε2[om αγ]/ω; 139,30 lire peut-être [aqcoγ]; 139,31 après αcжp, on voit des traces de lettres pouvant être e aussi bien que o ; 139,34 αcжp[ε ψeeрe(?)]; 140,2 la surligne du н initial est visible ; 140,16 αγω ; 140,30 [πeх]aq ; 141,32 2ω [π]εхaεi ; 141,34 Нтaγ-ψωпe [нaψ н2e]; 141,35 Н2γпост[acic αγω ε]; 142,33 ε2р[ai εпe]coγoeин ; 142,35 [c2imε aq]тamio ; 143,1 εM[нt]εq ; 144,1 т2вo[γ]p ; 144,33 нaεi' χ[ε 2o]тan ; 144,35 ППИНА НТ-аlнөeia; 145,1 пeт[m]mаγ.

# DIE PETRUSAKTEN IN CODEX VI VON NAG HAMMADI

VON  
MARTIN KRAUSE

Unter den mindestens 53 gnostischen und hermetischen Schriften von Nag Hammadi befindet sich eine einzige Apostelgeschichte in Codex VI. Sie nimmt dort Seite 1,1 bis 12,22 ein. Ihr Text mit deutscher Übersetzung<sup>1</sup> liegt jetzt vor, nachdem bisher nur wenig über ihren Inhalt<sup>2</sup> bekannt war. Einige zusammenfassende Bemerkungen aus dem ausführlichen, demnächst erscheinenden Kommentar<sup>3</sup> zu den Petrusakten seien ALEXANDER BÖHLIG als Ausdruck der Dankbarkeit für seine Arbeiten auf dem Gebiete der Koptologie, speziell den Nag Hammadi-Texten, zum 60. Geburtstag gewidmet.

## I

Der nachgestellte Titel des Traktates (S. 12,20-22)<sup>4</sup> lautet : « Die Taten des Petrus und der 12 Apostel ». Die Anfangsworte des Traktates (S. 1,1-3), aus denen sich der Titel entwickelt hat<sup>5</sup>, sind schlecht erhalten. Eine Ergänzung der erhaltenen Buchstaben nach dem Wort-

<sup>1</sup> M. KRAUSE u. P. LABIE, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI*, Glückstadt 1971 (= Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe Bd. 2), 107-121, abgekürzt : ADIK Kopt. Reihe II.

<sup>2</sup> H.-Ch. PUECH, „Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte“ in : *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950, 109, 115 ff.; ders., „Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte“ in : *Encyclopédie Française XIX*, Paris 1957, fasc. 19.24-10; ausführlicher ist J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960, 235 f. Er übersetzt S. 2,25-34 und referiert den Inhalt von S. 5,9-16 u. 9,1-7.

<sup>3</sup> Vgl. ADIK Kopt. Reihe II, XII. Aus Platzgründen konnten in den Anmerkungen nur wenige Belege des im Kommentarbande gesammelten umfangreichen Materials genannt werden.

<sup>4</sup> Zu den Titeln der Nag Hammadi-Schriften vgl. ADIK Kopt. Reihe II, 16-21, Es gibt 21 nachgestellte Titel, zu denen unsere Schrift zählt (aO. 19 u. A. 11) und 8 stehen am Anfang und Ende der Traktate (aO. 19 u. A. 12).

<sup>5</sup> ADIK Kopt. Reihe II, 19.

laut des nachgesetzten Titels erwies sich als nicht möglich, da der Anfang der Apostelgeschichte offensichtlich anders lautet als ihr nachgestellter Titel. Daher wurde in Analogie zu den Anfangsworten anderer Traktate<sup>1</sup> die folgende Ergänzung des Textes vorgeschlagen : «[Das sind die Worte, die [K]ephas [und die Apostel] sprachen]». Dabei fallen zwei Unterschiede im Wortlaut auf : einmal begegnen uns verschiedene Namen : Kephas (S. 1,2) und Petrus (S. 12,20-21) und zum anderen fehlt am Anfang der Akten eine Zahl<sup>2</sup> der Apostel, während sie im Titel (S. 12,21-22) mit 12 angegeben wird. Die verschiedenen Namen lassen sich leicht erklären. Aus dem Neuen Testament wissen wir, daß der Jünger Simon von Jesus *Πέτρος* (= Fels) genannt wurde<sup>3</sup>, dem aramäisches **אַנְפָס**<sup>4</sup> entspricht. Beide Namen bezeichnen also dieselbe Person, auch in unserer Schrift, obwohl wir wissen, daß in anderen Texten<sup>5</sup> Petrus und Kephas als verschiedene Personen betrachtet werden. Dagegen bereitet uns die im Titel genannte Zahl Schwierigkeiten. Der Wortlaut legt uns nahe, Petrus noch zu den 12 Aposteln zu zählen, so daß wir 13 Apostel zählen müßten. Demnach könnte Petrus hier nicht einer der 12 Apostel sein, sondern die 12 müßten, wie in anderen apokryphen Apostelgeschichten, die Begleiter des Apostels auf seinen Missionsreisen<sup>6</sup> — hier des Petrus — sein, wie etwa in den Pseudoklementinen, wo uns auch ihre Namen überliefert sind<sup>7</sup>. Obwohl in unserer Apostelgeschichte nur zwei Apostel-

<sup>1</sup> ADIK Kopt. Reihe II, 20 A. 11. Wir haben diese Anfangsworte als „ausführlicheren Titel“ bezeichnet, da er sich fast immer durch größere Ausführlichkeit gegenüber dem „verzierten“ Titel auszeichnet, vgl. a.O. 20 f. u. A. 10 ff.

<sup>2</sup> Eine Zahl kann aus Platzgründen nicht ergänzt werden.

<sup>3</sup> Vgl. Mk 3,16, Luk 6,14, Mt 16,18; vgl. dazu S. 9,11-13.

<sup>4</sup> Johannes 1,42; vgl. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 5. Aufl. Berlin 1963, Sp. 1298.

<sup>5</sup> So in der Epistula Apostolorum 2 (13) (C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Neudruck Hildesheim 1967, 26) und der *Apostolischen Kirchenordnung I* (Th. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung I* 1914, 12) und bei Clemens Alexandrinus in Buch V der Hypotyposen nach dem Bericht des Eusebius (h.e. I 12,2), vgl. W. BAUER in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3. Aufl. von W. SCHNEEMELCHER, Bd. II *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1964, 34.

<sup>6</sup> R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhaftes Literatur der Antike*, Neudruck Darmstadt 1969, 46 ff.

<sup>7</sup> B. REHM, *Die Pseudoklementinen I Homilien*, zum Druck besorgt durch J. IRMSCHER, Berlin 1953, 36; B. REHM, *Die Pseudoklementinen II Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, zum Druck besorgt durch F. PASCHKE, Berlin 1961, 51; vgl. auch F. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 2. Aufl. 1924, 215 f.

namen genannt werden — neben Petrus<sup>1</sup> noch Johannes<sup>2</sup>, die anderen bleiben ungenannt<sup>3</sup> — zeigt bereits der Name des Johannes, daß nicht die Begleiter des Petrus gemeint sein können, denn ein Johannes fehlt in der Liste der Begleiter Petri. Es müssen also die Jünger Jesu sein, was auch durch S. 9,20-22 bestätigt wird, wo es heißt: „wir, die elf Jünger“. Diese Zahl 11 steht aber im Widerspruch zum Titel, wo von den Taten des Petrus und der 12 Jünger gesprochen wird. Wir können die Elfzahl nur erklären unter Hinweis auf Mt 28,16 und Acta 1,26 : S. 9,21-22 soll demnach wohl zu einem Zeitpunkt nach dem Ausscheiden des Judas aus dem Jüngerkreis und vor der Nachwahl des Matthias spielen. Der Titel setzt dann die Nachwahl des Matthias voraus, da hier die Zwölfzahl wieder erreicht ist. Ich glaube nicht, daß wir den Namen des Petrus zu den 12 Aposteln addieren müssen, so daß wir 13 Apostel unterscheidem müßten. Auch in anderen gnostischen Texten<sup>4</sup> werden immer nur 12 Jünger gezählt, zu denen dann noch Jüngerinnen treten können.<sup>5</sup>

Vom Inhalt des Traktes her<sup>6</sup> erkläre ich den Titel folgendermaßen : der Plural ΝΙΠΡΑΖΙC (S. 12,20) „die Taten“ besagt bereits, daß mehrere, mindestens 2 Taten unterschieden werden. Die eine Tat ist die des Petrus, die andere die der 12 Apostel, wobei Petrus einer dieser 12 Apostel ist<sup>7</sup>. Bevor wir jedoch den Aufbau des Traktes in III besprechen, soll das Vorkommen des Petrus innerhalb der gnostischen Texte kurz gestreift werden.

<sup>1</sup> Petrus wird genannt in S. 1,30; 5,3; 8,21; 9,1.2.3.4.5.10.15; 10,14.23; 11,1; 12, 20-21.

<sup>2</sup> Johannes erscheint in S. 11,4.6.15.

<sup>3</sup> Große Teile des Textes sind in der 1. Pers. Pl. bzw. 3. Pers. Pl. formuliert, vgl. S. 48 A. 2 ff., ohne daß die Namen der sprechenden Personen genannt werden.

<sup>4</sup> Z.B. im Jakobusbrief (I 1,24-25; 2,9-10) und im Dialog des Sôtér (III 142,24-25 : αγχνούγ γένοι νεφμαθεί[της] εγμαζ μντcνοογc, zur Pistis Sophia und dem Codex Brucianus vgl. C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig 1892, 449 ff.; vgl. auch die apokryphen Evangelien, die immer den 12 Aposteln zugeschrieben werden (H.-Ch. PUECH bei HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3. Aufl. herausgegeben v. W. SCHNEEMELCHER, Bd. I Evangelien, Tübingen 1959, 186 ff.).

<sup>5</sup> Vgl. C. SCHMIDT, aO. 452 ff. Die dort genannten Belege müßten jetzt noch um die aus BP 8502 und aus den Nag Hammadi-Texten vermehrt werden. Jüngerinnen treten z.B. im Evangelium der Maria, der Sophia Jesu Christi, im Dialog des Sôtér, im Thomas- und Philippusevangelium auf.

<sup>6</sup> Vgl. unten S. 46 ff.

<sup>7</sup> Zur 12 Zahl steht nach wie vor die Aussage S. 9,21-22 im Widerspruch.

## II

Von den Nag Hammadi-Texten werden drei Schriften auf Petrus zurückgeführt : neben den hier besprochenen Petrusakten noch eine Petrusapokalypse in Codex VII und in Codex VIII ein Brief, den er an Philippus sandte. Da vom Inhalt der beiden Traktate bisher sehr wenig bekannt ist<sup>1</sup>, sei im folgenden eine kurze Inhaltsangabe<sup>2</sup> dieser beiden Texte gegeben.

*Die Petrusapokalypse (Codex VII Seite 70,13 bis 84,14).*

Der Titel steht am Anfang (S. 70,13) und am Ende des Traktates (S. 84,14)<sup>3</sup> und ist griechisch : ἀποκάλυψις Πέτρου. Ort der Handlung ist der Tempel (S. 70,14-15). Dort sitzt der Sôtêr und spricht zu Petrus. Petrus erzählt im Ich-Stil. Von S. 70,20 bis 72,4 berichtet er, was ihm der Sôtêr erzählt hat. Jesus preist im 1. Teil (S. 70,20 bis 71,15) die zum Vater Gehörenden, weil sie Auserwählte der Himmel sind. Sie werden seine Worte hören und Worte der Ungerechtigkeit und eine Gesetzwidrigkeit des Gesetzes kennenlernen usw. Im 2. Teil (S. 71,15-72,4) spricht er Petrus persönlich an : „Du selbst, Petrus, sollst vollkommen ( $\tau\acute{e}leios$ ) werden in deinem Namen mit mir“ (S. 71,15-17). Mit Petrus hat er einen Anfang für die übrigen gemacht, die er zur Erkenntnis berufen hat. Von S. 72,4-9 berichtet Petrus, daß er nach diesen Worten des Sôtêr Priester und das Volk zu ihnen mit Steinen laufen sah, um sie zu töten. Petrus fürchtet, daß sie sterben müssen. Da spricht der Sôtêr zu ihm (S. 72,10-17). Er erinnert ihn daran, daß er ihm oft gesagt hat, daß sie Blinde sind und keinen Führer haben. Falls er ihre Blindheit sehen wolle, soll er seine Hände vor die Öffnung (Auge : **βαλ**) seines Gewandes halten und ihm sagen, was er sieht. Petrus tut es und er sieht nichts, was er auch dem Sôtêr sagt (S. 72,17-20). Dieser fordert ihn auf, es zu wiederholen (S. 72,20-21). Da widerfährt Petrus eine Furcht und eine Freude, denn er sieht ein neues (**βρέ**) Licht, größer als das Tageslicht, das dann auf den Sôtêr herabkommt. Er erzählt ihm, was er sieht (S. 72,21-28). Der Sôtêr

<sup>1</sup> Zur Petrusapokalypse vgl. ADIK Kopt. Reihe II,3 u. A. 9 u. 19, 4 u. A. 12-13. Die Textausgabe mit deutscher Übersetzung befindet sich im Druck in : F. Altheim u. R. Stiehl, Christentum am Roten Meer Bd. 2, Berlin 1972. Zum Brief des Petrus an Philippus vgl. ADIK Kopt. Reihe II,6 u. A. 16.

<sup>2</sup> Diese Inhaltsangaben wurden vor vielen Jahren für W. SCHNEEMELCHER angefertigt, um ihm einen Überblick über das Petrußchrifttum von Nag Hammadi zu vermitteln.

<sup>3</sup> ADIK Kopt. Reihe II, 3 u. A. 9; 19 A. 12 u. Tafel 10.

sagt ihm, er solle seine Hände erheben und auf das hören, was die Priester und das Volk sagen (S. 72,28-73,1). Petrus hört die Priester, die mit den Schriftgelehrten zusammensitzen. Die Menge schreit (S. 73,1-4). Nachdem der Sôtêr das von Petrus gehört hat, gebietet er ihm, auf das zu hören, was sie sagen (S. 73,4-8). Petrus hört, wie sie den Sôtêr preisen und sagt es ihm (S. 73,9-11). Darauf antwortet dieser (S. 73,11-79,31), daß er ihm gesagt habe, daß sie blind und taub seien (S. 73,12-13). Er gebietet ihm, auf das zu hören, was sie ihm im Geheimen sagen und verbietet ihm, das Gehörte den Kindern des Äons zu sagen (S. 73,14-18). Er werde in diesen Äonen, die ihn nicht kennen, verflucht werden. Andererseits werden sie ihn preisen, und eine Menge wird vom „Anfang unserer Worte“ nehmen und sich wieder von ihnen abwenden nach dem Willen des Vaters ihrer Verführung. Sie haben getan, was er wollte, und er wird sie in seinem Gericht offenbaren. Sie werden Gefangene und empfindungslos sein (S. 73,18-74,3).

Das reine, ehrliche Gute aber werden sie zum Arbeiter des Todes stossen und zum Reich derer, die den Christus in einer Apokatastasis preisen. Und sie preisen die Menschen, die die Falschheit ablegen (S. 74,3-11), „dieses wird nach dir geschehen“ (S. 74,12). Sie werden dem Namen einer toten Person anhängen in dem Glauben, rein zu werden, werden aber noch mehr beschmutzt werden und auf einen Namen der Verführung hereinfallen (S. 74,13-17). Andere von ihnen werden die Wahrheit lästern und schlechte Worte, auch untereinander, sagen (S. 74,22-27). Andere werden sie benennen; sie stehen durch eine Kraft der Archonten, ein Mann und eine nackte Frau, die viele Erscheinungsformen und viel Leid hat (S. 74, 27-34). Die das sagen, werden wegen Träumen fragen. Wenn sie sagen, daß ein Traum aus einem Dämon kam, der ihrer Täuschung würdig ist, dann werden sie ihnen den Untergang geben an Stelle der Unvergänglichkeit; denn das Böse kann keine gute Frucht hervorbringen, sondern nur das, was ihm gleicht (S. 75,1-11) usw.

Petrus fürchtet sich vor dem, was der Sôtêr ihm gesagt hat, denn viele werden viele Lebende verführen (S. 79,31-80,7). Von S. 80,8-81,2 spricht wieder der Sôtêr : ihnen ist eine Zeit gesetzt, in der sie über die Kleinen herrschen werden. Danach wird der nicht Alternde des unsterblichen Verstandes jung werden. Und sie werden über die herrschen, die über sie geherrscht hatten. Er fordert Petrus auf, zu kommen und zur Vollendung der Übereinstimmung des unbefleckten Vaters zu kommen, weil die gekommen sind, die sie zum Gerichte ziehen und zum Objekt der Schande machen werden. Den Sôtêr können sie nicht

berühren. Petrus soll sich in ihre Mitte stellen, sich nicht fürchten wegen seiner Feigheit. Nach diesen Worten des Sôter hat Petrus den Eindruck, daß der Sôter von ihnen ergriffen würde (S. 81,3-6) und er fragt ihn deshalb, ob sie ihn (den Sôter) allein ergriffen haben oder er (der Sôter) auch ihn (Petrus) ergriffen hat; ferner, wer der ist, der auf dem Holze froh ist, und was sie auf seine Füße und Hände gelegt haben (S. 81,7-14). Der Sôter antwortet : „Der, den du auf dem Holze siehst, der froh ist und lacht, ist der Lebende, Jesus. Das aber, was sie als Nagel in seine Füße und Hände gehämmert haben, ist sein Fleischliches, der Ersatz ( $\omega\epsilon\beta\imath\omega$ ), den sie als Beispiel zeigen,<sup>1</sup> der nach seinem Aussehen wurde. Sieh ihn dir mit mir an!“ (S. 81, 15-24). Als Petrus das sah, sprach er : „Herr, keiner sieht dich, laß uns von diesem Ort fliehen!“ (S. 81,25-28). Der Sôter wiederholt, daß sie blind sind (vgl. S. 72,12) und nicht erkennen, was man von ihm gesagt hat, denn sie haben den Sohn der Herrlichkeit zum Objekt der Schande gemacht (S. 81,29-82,3). Petrus sah einen näherkommen, der ihm und dem, der auf dem Holze lachte, ähnlich sah. Es war geschrieben durch einen heiligen Geist, und er war der Sôter. Ein großes, unbeschreibliches Licht und die Menge der unbeschreiblichen und unsichtbaren Engel umgab sie (S. 82,3-17). Der Sôter sprach zu Petrus, daß ihm diese Geheimnisse gegeben worden seien, daß er sie verstehe (S. 82,17-20). Der, den sie angenagelt haben, (vgl. S. 81,18f) sei die erste Geburt und das Haus der Dämonen, in dem sie wohnen, des Elôim, des Kreuzes, das unter dem Gesetz ist (S. 82,21-26). Der, der sich hinstellte und sich ihm näherte (vgl. S. 82,4 ff.) sei der lebendige Sôter, der erste in ihm, den sie ergriffen und freigelassen haben, der sich freudig hinstellte, als er die sah, die ihn gewaltsam ergriffen hatten, als sie sich voneinander trennten. Deshalb verlacht er ihren Unverstand, da er weiß, daß sie blinde Geburten sind. Der Leidende wird also der Ersatz sein (vgl. S. 81,21 ; 82,26 - 83,6). Dieser, den sie freigelassen hatten, ist der körperlose Körper des Sôter. Er ist der verständige Geist, voll von Licht (S. 83,6-10). Der, den Petrus gesehen hat, wie er zu ihm (dem Sôter) kam, ist unser verständiges Plérôma, das das vollkommene Licht mit dem heiligen Geist des Sôter verbindet (S. 83, 10-15). Das, was Petrus gesehen hat, soll er an die, die aus einem anderen Volke ( $\alpha\lambda\lambda\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ ) und nicht aus dem Äon stammen, weitergeben (S. 83,15-19).

S. 83,26 ff. wird Mt 13,12 (und Parallelen) zitiert : „deswegen habe ich gesagt : einem jeden, der hat, wird man geben, und er wird mehr

<sup>1</sup> Oder : „den sie zum Objekt der Schande machen“.

haben als er. Dem aber, der nicht hat (S. 83, 26-30) — (gnostische Exegese S. 83,30 - 84,4) — wird man es wegnehmen und dem hinzufügen, der existiert” (S. 84,4-6).

Der Sôtêr fortet Petrus auf, sich vor nichts zu fürchten, denn er wird mit ihm sein, damit keiner seiner Feinde ihn überwinden kann (S. 84,6-10) und spricht : „Friede sei mit dir! Sei stark” (S. 84,11).

*Der Brief des Petrus an Philippus (Codex VIII S. 132,10 - 140,26)*

Der Titel lautet : „Der Brief des Petrus, den er an Philippus gesandt hat” und steht am Anfang des Traktates auf S. 132,10-11, trifft jedoch nur auf einen kleinen Teil des Traktates bis S. 133,8 zu. Von S. 132,12 - 133,8 wird dieser Brief des Petrus an Philippus mitgeteilt. Er ist aufgebaut wie ein normaler antiker Brief und beginnt mit dem Absender (S. 132,12-13) : „Petrus, Apostel Jesu Christi”, dem Adressaten (S. 132, 13-15) : „an Philippus, unseren geliebten Bruder und unseren Mitapostel, und die Brüder, die mit dir (sc. Philippus) sind”, darauf folgt der Gruß (S. 132,15): „seid begrüßt!”. Von S. 132,16 - 133,8 schließt sich das Briefkorpus an : „Ich will aber, daß du, unser Bruder, erfährst, daß wir Gebote ( $\epsilon\nu\tau o\lambda\eta$ ) von unserem Herrn und dem Heiland ( $\sigma\omega\tau\eta\rho$ ) der ganzen Welt ( $\kappa\sigma\mu\oslash$ ) erhalten haben, daß wir kommen, sprechen, lehren und verkünden sollen in dem Heil, das uns durch unseren Herrn Jesus Christus versprochen wurde” (S. 132,16 - 133,1). Merkwürdig ist, daß Philippus den Missionsbefehl nicht kennt. Das wird damit erklärt, daß Philippus sich von „uns” (Petrus und den Jüngern) getrennt hat (S. 133,1-2), ebenso sind sie (Petrus und die anderen Jünger) sich darüber im unklaren, *wie* sie das Evangelium verkünden sollen (S. 133,4-5). Sie wollen sich daher versammeln, und Petrus lädt hierzu Philippus ein. S. 133,8-11 wird das Verhalten des Philippus geschildert : nachdem er den Brief erhalten und gelesen hat, geht er freudig zu Petrus.

Danach versammelt Petrus die übrigen Jünger. Sie gehen auf den Ölberg, der beschrieben wird als „der Ort, an dem sie sich mit dem seligen ( $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma$ ) Christus zu versammeln pflegten, als er im Leibe ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) war” (S. 133,15-17). Die Apostel werfen sich auf die Knie und beten zweimal (S. 133,17-20). Das erste Gebet (S. 133,21 - 134,1) ist an den Vater gerichtet. Christus wird als sein heiliger Jüngling ( $\alpha\lambda\sigma\gamma$ ), der „uns zum Licht wurde” (S. 133,27) beschrieben. Im zweiten (S. 134, 3-9) wird der Sohn, Christus (Sohn des Lebens, Sohn der Unsterblichkeit, der im Lichte ist, unser Erlöser), von ihnen angerufen. Er soll

nicht, wie man von S. 133, 4-5 erwarten sollte, sie über das Wie der Verkündigung belehren, sondern ihnen eine Kraft geben (S. 134,8-9). Darauf erscheint ihnen ein „großes Licht“, so daß der Berg von der Vision hell wird (S. 134,9-13), eine Stimme ruft ihnen zu : „hört meine Worte, damit ich euch [sage] : weshalb sucht ihr mich? Ich bin Jesus Christus, der mit euch bis in Ewigkeit ist“ (S. 134,15-18). Darauf antworten die Apostel und stellen dem Herrn zunächst 4 Fragen :

- 1) „wir wollen den Mangel der Äonen (S. 134,21-22) und
- 2) dein Plérôma kennenlernen (S. 134,22-23),
- 3) wie sie uns am Wohnort (= hier auf Erden) festhalten, oder wie wir zu dem Ort gekommen sind, oder auf welche Weise wir gehen werden, oder wie wir die Freiheit der Unerschrockenheit haben (S. 134,23 - 135,1) und
- 4) weshalb die Mächte mit uns kämpfen“ (S. 135,2).

Darauf spricht eine Stimme aus dem Licht zu ihnen : „Ihr selbst seid es, die bezeugt, daß ich euch das alles (schon) gesagt habe, aber wegen eures Unglaubens werde ich es noch einmal sagen“ (S. 135,4-8). Bis S. 137,13 werden dann die 4 Fragen beantwortet :

1) von S. 135,8 - 136,15 über den Mangel der Äonen: Es ist der Ungehorsam und die Ratlosigkeit der Mutter, die sich ohne Befehl der Größe des Vaters offenbart hat, und die einige Äonen aufstellen wollte. Durch ihren Ausspruch entstand der Authades, der den Teil, der übrig geblieben war, in Besitz nahm und zum Mangel der Äonen wurde. Der Authades setzte Kräfte und Mächte auf ihn, die sich freuten, daß sie geschaffen worden waren und, da sie den zuerst Seienden nicht kannten, den Authades priesen, der eitel und eifersüchtig wurde und die Mächte beauftragte, sterbliche Körper zu schaffen.

2) von S. 136,16 - 137,4 über das Plérôma : Er (Jesus) ist es und wurde wegen des gefallenen Samens in den Leib herabgeschickt. Er kam in ihr Gebilde, sie erkannten ihn aber nicht, sondern hielten ihn für einen toten Menschen. Er sprach mit dem, was ihm gehört, und gab ihm das Recht, in das Erbe seiner Vaterschaft einzugehen.

3) von S. 137,4-9 darüber, daß sie euch festhalten : „Wenn ihr euch entkleidet von dem, was zugrunde gegangen ist, dann werdet ihr zu Lichtern in der Mitte toter Menschen werden“.

4) von S. 137,10-13 weshalb ihr mit den Kräften kämpft : Die Kräfte haben keine Ruhe und wollen nicht, daß ihr gerettet werdet.

Danach stellen die Apostel die 5. Frage : „Herr, verkünde uns, auf

welche Art wir mit den Archonten kämpfen sollen, da die Archonten uns überlegen sind” (S. 137,13-17). Die Antwort reicht bis S. 138,3 : Die Archonten kämpfen mit dem inneren Menschen. Die Jünger sollen folgendermaßen mit ihnen kämpfen : sie sollen an einen Ort kommen und in der Welt das Heil verkünden, sich mit der Kraft ihres Vaters umgürten und ihr Gebet offenbaren. Der Vater wird ihnen auch weiterhin helfen. Jesus verweist auf seine frühere Verkündigung : „wie ich euch schon ge[sagt] habe, als ich im Leibe war” (S. 138,2-3 ; vgl. 133,17 und 139,10).

Ein Blitz und ein Donner rissen danach den, der sich ihnen offenbart hatte, von jenem Ort zum Himmel (S. 138,3-7). Die Apostel dankten dem Herrn und kehrten nach Jerusalem zurück, unterwegs sprachen sie über das Licht (S. 138,7-14) und sprachen : „Wenn unser Heiland gelitten hat, um wieviel mehr (werden) wir (leiden) ? ”(S. 138,15-16). Darauf sprach Petrus : „Er hat unseretwegen gelitten, und wir selbst müssen wegen unserer Kleinheit (~~ΜΝΤΚΟΥ[ΕΙ]~~) leiden” (S. 138,18-20). Jesus spricht wieder zu ihnen („da geschah eine Stimme zu ihnen, die sprach” S. 138,21-22; vgl. 134,13-14; 135,3-4; 137,18) : „Ich habe euch viele Male gesagt, ihr müßt leiden, es ist nötig, daß sie euch vor Gericht (*συναγωγή*) und vor Statthalter (*ἡγεμόν*) bringen , damit ihr leidet. Der aber, der nicht leidet und nicht .....” (der Text ist schlecht erhalten ; S. 138,22 - 138,28). Danach gingen die Apostel nach Jerusalem in den Tempel und lehrten eine Rettung „durch den Namen des Herrn Jesus Christus und sie heilten eine Menge” (S. 139,3-8).

Petrus fordert die Jünger, die als „seine Jünger” (S. 139,9) bezeichnet werden, auf, auf ihn zu hören. Er wurde voll des heiligen Geistes (S. 139, 8-13) und sprach : „Unser Licht, Jesus, [kam] herab und sie henkten ihn. Und er trug eine Dornenkrone, und er zog ein purpurnes Gewand an, und sie [hängten] ihn an ein Holz und begruben ihn in einem Grab, und er stand von den Toten auf” (S. 139,14-20). Die Rede Petri endet mit einem Gebet : „Christus, Herrscher (*ἀρχηγός*) ... gib uns einen Geist des Verstehens, damit auch wir Wunder vollbringen” (S. 140,3-6). „Danach sahen Petrus und die anderen Apostel ihn, und sie wurden voll des heiligen Geistes, und jeder einzelne vollbrachte Heilungen, und sie eilten, um den Herrn Jesus zu verkündigen, und sie versammelten sich miteinander, küßten sich (*ἀσπάζεσθαι*) und sprachen : „Amen”” (S. 140,6-14). „Danach offenbarte sich Jesus und sprach zu ihnen : „Friede sei mit euch allen und mit jedem, der an meinen Namen glaubt. Wenn ihr aber gehen werdet, wird euch eine Freude,

eine Gnade und eine Kraft zuteil werden. Seid aber nicht verzagt! Seht, ich bin bei euch bis in Ewigkeit' " (S. 140,14-22). Danach trennten sich die Apostel nach den vier Himmelsrichtungen, um das Evangelium zu verkünden (S. 140,22-25). „Und sie gingen durch eine Kraft Jesu in Frieden“ (S. 140,25-26).

Eine führende Rolle spielt Petrus auch im Jakobusbrief<sup>1</sup> in Codex I. Nach S. 1,12 ist ihm zusammen mit Jakobus von Jesus eine Geheimlehre offenbart worden, die dann mitgeteilt wird. Mit Jakobus zusammen erhält Petrus in S. 2,34 diese Lehre, und beide schildern, was sich nach dem Ende der Offenbarung ereignete. Petrus spricht zweimal zum Sôtêr (S. 3,39 und 13,26).

In den anderen gnostischen Texten spielt Petrus dagegen eine untergeordnete Rolle oder wird nicht einmal namentlich genannt.

Im Thomasevangelium spricht Petrus nur ein einziges Mal in Spr. 114,<sup>2</sup> in anderen Texten, in denen die Jünger Gesprächspartner Jesu sind und einzelne von ihnen namentlich genannt werden - wie in der Sophia Jesu Christi<sup>3</sup> und dem Dialog des Sôtêr<sup>4</sup> — vermisst man den Namen Petri, ebenso wie in den beiden Büchern Jeû. Im BG 8502 erscheint Petrus im Evangelium der Maria<sup>5</sup> und den Petrusakten.<sup>6</sup> Wie im Thomasevangelium ist Petrus im Evangelium der

<sup>1</sup> Epistula Jacobi apocrypha. Codex Jung F. Ir.-F.VIII<sup>v</sup> (p. 1-16) ediderunt M. MALININE, H.-Ch. PUECH, G. QUISPTEL, W. TILL, R. KASSER, adiuvantibus R. McL. WILSON, J. ZANDEE, Zürich u. Stuttgart 1968, vgl. auch H.M. SCHENKE in: OLZ 66, 1971, 117-130 und die ältere Literatur bei D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden 1971 (= *Nag Hammadi Studies I*), 118 f. (= Nr. 1558-1562). Hier fehlt der Hinweis auf den Beitrag von H.-Ch. PUECH bei HENNECKE, aO. I 245-249.

<sup>2</sup> A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPTEL, W. TILL u. †YASSAH 'ABD AL MASÍH, *Evangelium nach Thomas*, Leiden 1959, 56.

<sup>3</sup> Von den Jüngern werden in der Sophia Jesu Christi Thomas (BG 87,8 u. 106,11), Matthäus (BG 82,19 u. 93,13) und Philippus (BG 79, 18 u. 86,6) sowie die Maria Magdalena (BG 90,1 u. 117,13) genannt, vgl. auch PUECH bei HENNECKE, aO. I 168-173 und SCHOLER, aO. 177.

<sup>4</sup> Im Dialog des Sôtêr werden von den Jüngern namentlich nur Judas und Matthäus genannt, außerdem die Maria, vgl. auch PUECH bei HENNECKE, aO. I 173-174 und SCHOLER, aO. 177 f.

<sup>5</sup> W.C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502*, Berlin 1955 (= TU 60), 24-32 u. 62-79; PUECH bei HENNECKE, aO. I 251-255 und SCHOLER, aO. 45 (Nr. 685-691). Petrus spricht in BG 7,10; 10,1 u. 17,16. In 18,2 wird er von Maria, in 18,6 von Levi angesprochen.

<sup>6</sup> C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten*, Leipzig 1903 (= TU 24,1) und SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 188-190, vgl. dazu unten S. 56 f.

Maria der Opponent Marias,<sup>1</sup> ebenso auch in der Pistis Sophia,<sup>2</sup> und spielt nur eine Nebenrolle.

### III

Bei der Untersuchung des Titels und seiner Interpretation als Tat des Petrus und als Tat der 12 Apostel verwiesen wir auf die Untersuchung des Aufbaues der Schrift, die hier vorgenommen werden soll, zusammen mit einer Prüfung des Stils und der Überprüfung der Übereinstimmung der Teile des Traktates. Die Petrusakten können untergliedert werden in

1) die Rahmenhandlung (S. 1,3-1,29). Auf einer Apostelversammlung beschließen die Apostel einmütig, den ihnen vom Herrn befohlenen Dienst gemeinsam auszuüben. Am Meer finden sie ein zur Abfahrt bereites Schiff. Nach einer Fahrt von einem Tag und einer Nacht werden sie von einem Sturm in eine auf einer Insel gelegene Stadt verschlagen.

2) die 1. Erzählung (S. 1,29 - 7,23). Sie spielt in dieser Stadt und wir können sie als Tat des Petrus bezeichnen, denn, während die Apostel am Strand zurückbleiben, geht Petrus auf Quartiersuche in die Stadt und erkundigt sich nach dem Namen des Ortes. Diesen Teil der Erzählung (S. 1,29 - 2,10) könnte man auch noch als Überleitung zur 1. Erzählung bezeichnen und diese erst mit S. 2,10, der Erscheinung eines Mannes, der im Mittelpunkt der Handlung steht, beginnen lassen. Sein Aussehen wird von Petrus geschildert (S. 2,11-29), ebenso, was er tut. Er ruft : „Perlen ! Perlen !“. Ihn fragt Petrus nach einer Herberge, erfährt aber, daß auch der Mann ein Fremder ist. Die Wirkung seines Rufes auf die Reichen (S. 3,14-31) und die Armen (S. 3,32 - 5,2) wird anschließend geschildert : die Reichen nehmen an, er verlache sie, weil sie bei der Ausschau aus ihren Häusern kein Behältnis für Perlen bei ihm sehen. Die Armen dagegen, die sich diese Perlen nicht kaufen können, bitten um Aufklärung über sie und wollen es ihren Gefährten berichten. Als der Fremde sie in seine Stadt einlädt und

<sup>1</sup> Vgl. *Thomasevangelium* Spr. 114 und BG 17,16 ff.

<sup>2</sup> C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*, Hauniae 1925, 162,16ff.; Übersetzung bei C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften* 3. Aufl. bearbeitet von W. TILL, Berlin 1959, 104,21 f. Zur Stellung des Petrus in der Pistis Sophia vgl. auch C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* a.O. 456; zu Petrus allgemein W. BAUER bei HENNECKE, a.O. II 19 ff.

sie nicht nur belehren, sondern ihnen auch die Perle umsonst geben will, glauben sie ihm nicht, weil man keine Perlen als Almosen gibt. Sie wiederholen (S. 4,17-29) ihre Bitte um Aufklärung, der Fremde wiederholt (S. 4,30-34) seine Einladung und sein Versprechen. Jetzt (S. 5,2 ff.) handelt wieder Petrus und fragt den Fremden nach seinem Namen und den Mühen des Weges zu seiner Stadt. Dieser stellt sich (S. 5,15-18) als Lithargoël vor. Die Voraussetzung dafür, in seine Stadt zu kommen, sei völlige Apotaxis und tägliches Fasten (S. 5,19 - 6,8). Petrus seufzt (S. 6,9), als er diese harten Forderungen hört und bittet Jesus um Kraft zur Durchführung. Lithargoël wundert sich (S. 6,14-19) über sein Seufzen, da Petrus Jesu Namen kennt und an ihn glaubt. Er selbst glaubt an den Vater, der ihn gesandt hat. Erst jetzt (S. 6,19-22) fragt Petrus nach dem Namen dieser Stadt. Sie heißt „Neun Tore“, das zehnte sei das Haupt. Danach (S. 6,26-28) verläßt Petrus Lithargoël, um seine Gefährten zu rufen. Dabei (S. 6, 28 - 7,2) sieht er Wellen und hohe Hecken um die Stadt und fragt einen sitzenden alten Mann nach dem wahren Namen der Stadt. In einem Gespräch (S. 7,3-19) wird von ihnen das Ausharren in Versuchungen erörtert. Dann (S. 7,19-23) eilt Petrus zu seinen Gefährten, um mit ihnen in die Stadt Lithargoëls zu gehen.

In der Überleitung zum 3. Teil, der 2. Erzählung, wird (S. 7,23 - 8,13) berichtet, daß die Apostel auf allen Besitz verzichteten, sich freuten und ohne Sorgen an das Tor jener Stadt gelangten. Hier am Tore (S. 8,7) spielt der 3. Teil,

3) die 2. Erzählung (S. 8,13 - 12,19), die man als Tat der Apostel bezeichnen könnte, deren Wortführer Petrus ist. In der Gestalt eines Arztes mit einer Narde unter der Schulter und gefolgt von einem Schüler mit einem Arzneikästchen kommt Lithargoël aus der Stadt, wird aber von den Aposteln nicht erkannt. Petri Bitte (S. 8,20-26), sie zum Hause Lithargoëls zu bringen, will er erfüllen, sobald er einen Kranken geheilt hat, wundert sich aber, woher sie Lithargoël kennen, da dieser sich nicht jedermann offenbart, weil er der Sohn eines großen Königs ist (S. 8,26-35). Nach seiner Rückkehr redet er (S. 9,1-2) Petrus mit seinem Namen an, worüber sich Petrus (S. 9,2-7) wundert. Lithargoël fragt (S. 9,7-10) ihn, wer ihm diesen Namen gegeben hat. Petrus antwortet: „Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (S. 9,11-13). Da gibt sich der Arzt als Jesus zu erkennen. Die 11 Jünger werfen (S. 9,13-29) sich zur Erde, er richtet sie auf und spricht mit ihnen. Mit der Übergabe der Narde und des Arzneikastens verbindet er die Aufforderung an die Jünger, in die Stadt zurückzukehren, aus

der sie gekommen sind, die an seinen Namen Glaubenden zu belehren und den Armen das zum Leben Notwendige zu geben, bis er ihnen das Auserwählte gibt, das er den Jüngern umsonst zu geben versprochen hatte (S. 9,30 - 10,13). Petrus, der einwendet, sie hätten allen Besitz aufgegeben (S. 10, 14-21), wird belehrt, daß der Name Jesu und die Weisheit Gottes wertvoller als alles ist (S. 10,22-30). Als Jesus (S. 10, 31 - 11,1) die Jünger auffordert, alle Kranken der Stadt, die an seinen Namen glauben, zu heilen, wendet diesmal Johannes ein (S. 11,5-13), daß sie keine Mediziner seien, und wird belehrt, daß diese nur das, was zur Welt gehört, heilen, die Seelenärzte aber das Herz heilen. Die Jünger sollen daher erst die Körper ohne Heilmittel dieses Äons heilen, damit die Menschen ihnen glauben, und danach die Krankheiten der Herzen (S. 11,14-26). Jesus verbietet ihnen, mit den Reichen der Stadt zusammen zu essen, sich mit ihnen zu verbrüdern und ihnen gegenüber parteiisch zu sein. Sie sollen sie unparteiisch richten, damit ihr Dienst und Jesu Name in den Versammlungen Ehre empfängt (S. 11,26 - 12,13). Das wollendie Jünger tun, werfen sich auf die Erde, verehren Jesus. Er hebt sie auf und geht von ihnen in Frieden (S. 12,13-19).

Auch der *Stil*, in dem in den drei Teilen der Schrift berichtet wird, weicht in den einzelnen Abschnitten voneinander ab. Im 1. Teil, der Rahmenhandlung, wird einheitlich im Wir-Stil, in der 1. Person Pluralis, von den Aposteln berichtet. Im 2. Teil wird dagegen vorwiegend in der 1. Person Singularis erzählt. Zweimal<sup>1</sup> nennt der Erzählende seinen Namen : es ist Petrus. Manchmal schließt er seine Gefährten mit ein und berichtet dann in der 1. Person Pluralis.<sup>2</sup> Nur einmal<sup>3</sup> wird von Petrus in der 3. Person Singularis gesprochen. In der Überleitung zum 3. Teil berichten wieder die Apostel in der 1. Person Pluralis.<sup>4</sup> Im 3. Teil schwankt der Stil. Es wird vorwiegend in der 1. Person Pluralis von den Aposteln erzählt.<sup>5</sup> Zuweilen wird aber auch von den Aposteln in der 3. Person gesprochen.<sup>6</sup> Aus der Mitte der Apostel tritt — wie in der 2. Erzählung — Petrus als ihr Wortführer auf, einmal auch Johannes. Von den beiden wird immer

<sup>1</sup> S. 1,30 u. 5,3.

<sup>2</sup> S. 3,6-7; 5,10-14; 6,12 u. 7,21-23.

<sup>3</sup> S. 5,3-8.

<sup>4</sup> S. 7,23 ff.

<sup>5</sup> S. 8,20; 9,19 ff. u. 11,7 ff.

<sup>6</sup> S. 9,30 ff.; 10,31-32 u. 12,13-17.

in der 3. Person Singularis berichtet.<sup>1</sup> Petrus erzählt nicht mehr — — wie im 2. Teil — in der 1. Person Singularis. Diese stilistischen Unterschiede sind bemerkenswert, sprechen aber noch nicht gegen eine literarische Einheitlichkeit der Schrift, denn bekanntlich wechselt auch in anderen apokryphen Apostelgeschichten und Romanen der Bericht zwischen der 3. und 1. Person.<sup>2</sup> Dabei ist der Wir-Bericht sicher fingiert und soll die Augenzeugenschaft der Verfasser vortäuschen. In der Ich-Form sind dagegen nur wenige Apostelgeschichten und Romane stilisiert.<sup>3</sup> Entscheidend für die Frage der literarischen Einheitlichkeit ist, ob die 3 Teile in ihren Aussagen übereinstimmen oder sich widersprechen. Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, der 2. und 3. Teil bilde seinem Inhalt nach eine Einheit : es treten nicht nur dieselben Personen in beiden Erzählungen auf, sondern häufig wird im 3. Teil auf den 2. verwiesen.<sup>4</sup> Prüft man aber dieser Verweise, muß man feststellen, daß gerade in den Rückverweisungen Widersprüche zwischen den beiden Erzählungen bestehen : in der 1. Erzählung hat nur Petrus mit Lithargoël gesprochen. Die Jünger waren im Hafen zurückgeblieben (S. 2,7-8) und Petrus machte sich zweimal<sup>5</sup> auf, seine Gefährten zu rufen. In der 2. Erzählung wird aber vorausgesetzt, daß alle Apostel an dem Gespräch teilgenommen haben und Lithargoël kennen, denn S. 8,20 heißt es : ... „wir (d.h. die Apostel) erkannten ihn (d.h. Lithargoël in dem Arzt) nicht“. Im 3. Teil (S. 8, 28-32) wundert sich der Arzt (= Lithargoël), als Petrus sich nach dem Hause Lithargoëls erkundigt, wie die Apostel Lithargoël kennengelernt haben, da er sich nicht jedermann offenbart. Im 2. Teil war Lithargoël als Perlenverkäufer vor Reichen und Armen aufgetreten und hatte selbst Petrus (S. 5,16) auf dessen Bitte seinen Namen genannt. Im 3. Teil (S. 10,8-13) werden die Jünger aufgefordert, den Armen das zum Leben Notwendige zu geben, bis Jesus ihnen das Auserwählte gibt, das „wovon ich euch (d.h. den Aposteln) gesagt habe, daß ich es euch umsonst geben werde“. Diese Zusage war bereits im 2. Teil gemacht worden,<sup>6</sup> galt dort aber nicht den Aposteln, sondern den *Armen* der Stadt. Der 3. Teil ist auch keine inhaltliche Fortsetzung des 2. Teiles,

<sup>1</sup> Petrus : S. 8,20-21; 9,2-3.4-5.10-11; 10,13-14 u. 11,1.3; Johannes : S. 11,5 ff.

<sup>2</sup> SÖDER, aO. 211 ff.

<sup>3</sup> Belege bei SÖDER, aO. 211.

<sup>4</sup> S. 7,24-25 bezieht sich auf 5,19 ff.; 10,1 ff. auf 6,26 ff.; 10,6 ff. auf 7,5 ff.; 10,8 ff. auf 3,32 ff.; 10,15 ff. auf 5,23 ff.; 11,26 ff. auf 3,14 ff.

<sup>5</sup> S. 6,27 ff.; 7,19 ff.

<sup>6</sup> S. 4,11 ff. u. 4,30 ff.

sondern bringt etwas Neues. Im 2. Teil war den Armen von Lithargoël Belehrung über die Perle und Geschenk der Perle in der Stadt Lithargoëls versprochen worden. Im 3. Teil werden aber die Apostel von Lithargoël (= Jesus) zu ihnen in ihre Stadt (S. 10,8-30) mit dem Auftrag gesandt, ihnen Jesu Namen zu verkündigen. Nachdem die Apostel die im 2. Teil geforderte Askese erfüllt haben, kommen sie nicht — wie ihnen im 2. Teil von Lithargoël versprochen wurde — *in* die Stadt „Neun Tore“, sondern nur bis zum Tore (S. 8,7)! Später bitten sie Jesus, ihnen eine Kraft zu geben, damit sie allezeit tun können, was er von ihnen will. Er gibt ihnen eine Narde und einen Arneikasten mit dem Auftrag, Kranke zu heilen. Diese Widersprüche zwischen den Teilen der Erzählung kann man nur dadurch zu mildern versuchen, wenn man mit christlichen Umdeutungen rechnet und z.B. die Perlen im 2. Teil als Name Jesu im 3. Teil interpretiert.

Aber nicht nur zwischen den beiden Erzählungen des 2. und 3. Teiles bestehen Widersprüche, sondern auch zwischen der Rahmenhandlung, also dem 1. Teil, und den beiden folgenden Erzählungen: nach der Rahmenerzählung treten die Apostel zur Ausführung des ihnen übertragenen Missionsbefehles eine Reise an. Anstatt aber Mission zu treiben, unterhält sich Petrus mit einem Mann, der Perlen anpreist und strenge Askese fordert, über die Bedingungen zum Heile und erfüllt diese sogar noch mit seinen Gefährten.

Der 2. Teil ist in sich nicht einheitlich: es leuchtet zwar ein, daß sich Petrus nach dem Namen des Perlenverkäufers und dem Namen seiner Stadt erkundigt, nicht aber, daß er „nach den Mühen des Weges“ (S. 5,9-10) zu dieser Stadt fragt, zumal er diese Frage mit den Worten begründet: „denn wir sind Fremde und Diener Gottes. Es liegt Zwang auf uns, das Wort Gottes in jeder Stadt freudig zu verkündigen“ (S. 5,10-14). Diese Begründung paßt dagegen sehr gut zur vorangehenden Frage nach dem *Namen* der Stadt. Die Frage nach den Mühen des Weges zur Stadt ist offensichtlich nur gestellt worden, um Lithargoël Gelegenheit zu geben, seine asketischen Forderungen bekannt zu machen,<sup>1</sup> stört aber den Zusammenhang.

Ich möchte daher annehmen, daß wir 3 ursprünglich selbständige Teile<sup>2</sup> vor uns haben, die später zusammengearbeitet wurden.

<sup>1</sup> S. 5,19-6,8.

<sup>2</sup> Auch SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. II 116 rechnet grundsätzlich mit der Möglichkeit, daß in den apokryphen Apostelgeschichten Einzellegenden miteinander verbunden wurden, auch mit Widersprüchen (SCHNEEMELCHER in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 317).

Auffallend ist auch der Name Lithargoël (S. 5, 16). Er wird zwar (S. 5,18) mit „der leichte Gazellenstein“ übersetzt, jedoch ist diese Übersetzung falsch. Lithargoël bedeutet „der Gott (**λιθός**) des hellglänzenden (*ἀργός*) Steines (*λίθος*)“ und das ist der Gott der Perle. Das bedeutet, daß der im Mittelpunkt des 2. Teiles stehende Mann der Gott der Perle selbst ist, der als Voraussetzung für die Rettung hohe asketische Forderungen stellt. Es hat den Anschein, daß diese Erzählung durch wenige Einschübe<sup>1</sup> und auch durch Einsetzen Petri Namen<sup>2</sup> verchristlicht worden ist. An diese Erzählung wurde wohl der 3. Teil durch Verweisungen auf den 2. Teil angearbeitet, was aber zu Widersprüchen zwischen beiden Erzählungen geführt hat. Die Perle ist dabei im 3. Teil christlich als Name Jesu umgedeutet worden. Eine Rahmenhandlung, der 1. Teil, wurde vor die beiden Erzählungen gesetzt.

#### IV

Läßt sich das Ergebnis der literarkritischen Untersuchung noch durch weitere *inhaltliche* Aussagen erhärten? Wir finden ja auch in anderen apokryphen Apostelgeschichten gnostische Begriffe, und es ist schwer, wenn nicht unmöglich, im einzelnen zwischen Gnosis und Frühkatholizismus zu scheiden, da die Grenzen fliessend sind.<sup>3</sup> Hinzu kommt, daß diese Akten in einer gnostischen und hermetischen Bibliothek gefunden wurden und sie sogar in einem Codex mit gnostischen und hermetischen Schriften niedergeschrieben sind.<sup>4</sup> Außerdem wissen wir, daß es uns bisher nicht erhaltene gnostische Petrusakten gab, die von den Manichäern benutzt wurden.<sup>5</sup> Es stellt sich somit die Frage, ob unsere bisher unbekannten Petrusakten diese von den Manichäern benutzten Petrusakten sind. Bevor wir diese Probleme zu lösen versuchen, wollen wir zunächst das Material zusammenstellen,

<sup>1</sup> S. 5,10-14; 6,11-12 u. 6,16-19.

<sup>2</sup> S. 1,30 u. 5,3.

<sup>3</sup> SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 111 u. 116 f., 187.

<sup>4</sup> Diese Schriften des Codex sind veröffentlicht in ADIK Kopt. Reihe II, 122-206, vgl. dazu auch M. Krause, Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte in : *Studies in the History of Religions* (= *Supplements to Numen* XII), Leiden 1967, 77 ff.

<sup>5</sup> vgl. SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 181 f. (mit Belegen), K. SCHÄFERDIEK bei HENNECKE, aO. II 117 ff.

das sowohl als Zeugnis des Frühkatholizismus als auch der Gnosis angesehen werden kann. Dazu<sup>1</sup> gehört die in den beiden Erzählungen zum Ausdruck kommende sehr starke enkratitische Tendenz. Diese Welt wird als „dieser Äon“ (S. 11,24) bezeichnet und als *κόσμος* „Welt“ abgewertet<sup>2</sup>: die Ärzte der Welt heilen das, was zur Welt gehört (S. 11, 16-17) im Gegensatz zu den Ärzten der Seelen. Die Jünger scherzten miteinander, es war aber nicht eine Zerstreuung dieser Welt, sondern ein Nachsinnen des Glaubens (S. 8,8-11). Kostbare Gewänder der Welt (S. 5,31 - 6,1) werden als gefährlich für seinen Träger bezeichnet. Daher soll man auf allen Besitz verzichten (S. 5, 23-24) *ἀποτάσσεσθαι*<sup>3</sup>. Die Jünger taten dies (S. 7,24-25). Sie verzichteten auf die Welt (S. 10,16-17). Als Ausgleich widerfuhr ihnen eine große Freude, sie waren sorglos (S. 8,3-6). Zum Verzicht auf die Welt gehört auch das Fasten<sup>4</sup> (S. 5,24). Die Fastenzeiten werden hier sehr gesteigert<sup>5</sup>: es soll täglich von Aufenthaltsort zu Aufenthaltsort gefastet werden (S. 5,24-25). Zu dieser Welt — sie wird auch als Weg (*ΖΙΗ* : S. 5,5.10.22.27) bezeichnet — gehören sowohl Räuber<sup>6</sup> (*ληστῆς* : S. 5, 26.33 ; 7,27 ; 8,12) als auch Tiere<sup>7</sup> (*θηρίον* : S. 5,27) :

<sup>1</sup> Es können hier nur wenige Belege und Literatur genutzt werden. Einzeluntersuchungen finden sich in dem oben S. 36 und in A. 3 genannten Kommentar.

<sup>2</sup> Vgl. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen 1954, 98 f.

<sup>3</sup> Eine eigene Arbeit wert wäre die Untersuchung des Verbums *ἀποτάσσεσθαι* vom NT (Luk 14,33) über die apokryphen Apostelgeschichten, die Gnosis bis zum Mönchtum. In den Acta Pauli et Theclaes 5 (= R.A. LIRSIUS, *Acta Apostolorum apocrypha*, Neudruck Darmstadt 1959, I 238,15) werden alle selig gepriesen, die auf diese Welt verzichtet haben: *μακάροι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ*. Für die gnostischen Texte verweise ich nur auf das Ägypterevangelium (III 63, 17 : **ΠΑΠΩΤΑΣΣΕ ΜΠΚΟΜΟΣ**) und die Pistis Sophia (C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*, Hauniae 1925, 393 (Index *ἀποτάσσεσθαι*)). Zur Apotaxis im Manichäismus vgl. A. HENRICH u. L. KOENEN, Ein griechischer Mani-Codex in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5, 1970, 187 A. 224 und die Indices der koptischen Textausgaben von POLOTSKY und ALLBERRY. Zur Apotaxis im Mönchtum vgl. P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966 (= TU 95), 6.17.27.41.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. *Acta Pauli et Theclaes* 23 (LIRSIUS, a.O. I 251), Thomasevangelium Logion 27.

<sup>5</sup> Vgl. die Didache 8,1, wo nur am Mittwoch und Freitag gefastet werden soll, und Didache 11,6, wonach der Apostel Brot auf den Weg zur nächsten Gemeinde mitnehmen kann.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. die Exegese über die Seele (II 127,27), das Philippusevangelium Spr. Nr. 9 (= II 53,11-12), Thomasevangelium Logion 21.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. *Actus Petri cum Simone* 7 (= LIRSIUS, a.O. I 54,4) und den getauften Löwen in den Acta Pauli (dazu SCHNEEMELCHER in: MULLUS 316-326, 317 ff. mit Belegen) und Philippusevangelium Spr. Nr. 14.15.40.50.58.73.84.113.119.

schwarze Hunde (S. 5,29-30; [8,1]), Wölfe (S. 6,2; 7,29-30), Löwen (S. 6,5,7; 7,32) und Stiere (S. 6,7; [8,2]), die alle Menschen, die nicht auf diese Welt verzichten, töten (S. 5,30-6,6). Wir wundern uns daher nicht, daß die Reichen<sup>1</sup> (S. 3,14-31 und 11,26 - 12,13) und ihr Verhalten negativ, die Armen<sup>2</sup> (S. 3,32 - 5,1 und 10, 7-13) dagegen positiv in ihrem Tun geschildert werden und daß wertvoller als jeder Reichtum der Name Jesu (S. 10,26-27) ist und ebenso die Weisheit Gottes gegenüber Gold, Silber und Edelsteinen. Der echte Jünger ist daher in dieser Welt wie ein Fremdling<sup>3</sup> (S. 3,7.10-11; 5,11; 8,24).

Unsere Schrift enthält außerdem viele Bilder, die — wie S. 10,23-30 zeigt — als Gleichnisse<sup>4</sup> von den Hörern und Lesern verstanden werden sollen. Sie haben also einen tieferen Sinn. Einiges wird zwar erklärt, so z.B. der Wert des Namens Jesu und der Weisheit Gottes (S. 10,25-30), das meiste bleibt aber als Bild unerklärt, so z.B. die Gestalt des Mannes, der Perlen verkauft bzw. verschenkt (S. 2,10 - 5,1). Wie wir oben sahen, wird zwar in S. 10,11-13 versucht, Jesus mit diesem Mann zu identifizieren, was aber nicht gelungen ist, weil das Geschenk in der 1. Erzählung den Armen und nicht den Jüngern versprochen wurde. Das Bild der Perle<sup>5</sup> selbst ist sowohl im Neuen Testament<sup>6</sup> als auch in den apokryphen Apostelgeschichten<sup>7</sup>, bei den Kirchenvätern<sup>8</sup>, im Schrifttum der Gnostiker<sup>9</sup>, Manichäer<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Epistula apostolorum 46 (57), vgl. dazu H. DUENSING bei HENNECKE, aO. I 153 u. A. 1-2 (Belege); Thomasevangelium Logion 63.

<sup>2</sup> Epistula apostolorum 38 (49), 46 (57) f.; vgl. dazu M. HORNSCHUH, *Studien zur Epistula apostolorum*, Berlin 1965 (= PTS 5), 71 f., 92.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Acta Pauli et Theclae 13,16.19,26 und Philippusevangelium Spr. Nr. 9 (= II 53,3); vgl. H. JONAS, aO. 96 f., 122; vgl. G. STÄHLIN in: *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 5. Band, 32 ff.

<sup>4</sup> Vgl. F. HAUCK in: *Theologisches Wörterbuch zum NT*, aO. V, 741-759 παραβολή mit Belegen, zu den apostolischen Vätern (BARNABAS u. HERMAS) vgl. 758 f. und JONAS, aO. I 216 ff.

<sup>5</sup> H. USENER, Die Perle in: *Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet*, 1892, 203-213; HAUCK in: *Theolog. Wörterbuch IV*, aO. 475-477.

<sup>6</sup> Mt 7,6; 13,45-46 u.ö.; vgl. HAUCK, aO. 476 f.

<sup>7</sup> Acta Johannis 109; Acta Thomae 108 ff.; Actus Petri cum Simone 20 u.ö.; vgl. A.F.J. KLIJN, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962, 272 ff.; G. QUISPTEL, *Makarius und das Lied von der Perle* in: *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967, 39-64.

<sup>8</sup> Z.B. Origines, Mt I 7, Clemens Alexandrinus, Stromateis I 119,44.

<sup>9</sup> Vgl. Thomasevangelium Logion 76 u. 93; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964, 155 ff.; Philippusevangelium Spr. Nr 84 (= II 62,17 ff.).

<sup>10</sup> A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnis vorchristlicher*

und Mandäer<sup>1</sup> bezeugt, so daß eine eindeutige Zuweisung nicht möglich ist. Jesus selbst wird als Perle<sup>2</sup> bezeichnet. Zu diesen Bildern gehört auch das des Arztes<sup>3</sup> S. 8,15-19, die Gegenüberstellung des normalen (weltlichen) Arztes S. 11,16 und des Seelenarztes S. 11,18, die Bezeichnung der Gläubigen als „Kranke“ S. 10,33, die noch geheilt werden müssen. Hier wird man an Pistiker erinnert, die erst noch geheilt (= gerettet) werden müssen. Man vergleiche auch die Mehrdeutigkeit von ωνζ „leben“ (S. 10,10), παχρε „heilen“ (S. 10,33), ebenso die Namen der Stadt : „Neun Tore“ (S. 6,23-24)<sup>4</sup> und δωρο (10,3)<sup>5</sup> und die Ausführungen über δωρο „gründen, bereiten“ (S. 7,3-19). Bemerkenswert ist die direkte Kritik an Petrus (S. 10,23-30) und die indirekte an Johannes (S. 11,14-19). Gegen eine christliche Deutung spricht m.E. die in S. 8,28-32 vorausgesetzte Arkandisziplin.

Da aber das genannte Material je nach dem Standpunkt jedes Wissenschaftlers sowohl als gnostisch als auch frühkatholisch erklärt werden könnte, müssen wir Ausschau nach objektiven Kriterien für die Bestimmung dieser Erzählungen halten. Sie sind m.E. von R. Söder<sup>6</sup> in den 5 Hauptmerkmalen der apokryphen Apostelgeschichten erarbeitet worden. Wir brauchen daher nur zu überprüfen, ob wir sie in den drei Teilen der neugefundenen Petrusakten wiederfinden. Im 1. Teil, der Rahmenhandlung, finden wir das Motiv der Wanderung mit allen seinen Topoi, das in allen Apostelakten mehr oder weniger stark ausgeprägt ist. Der Wanderheros zieht durch die Welt, um zu lehren und Wunder zu vollbringen<sup>7</sup>. Veranlassung zu seiner Reise ist der göttliche Befehl,<sup>8</sup> so auch in unserem Text : „wir

*Gnosis*, Berlin 1959, 70 und SCHOLER, a.O. 46 f. (Lit.), vgl. die Indices der koptischen Textausgaben von ALLBERY u. POLOTSKY s.v. μαργαρίτης.

<sup>1</sup> M. LIDZBARSKI, *Ginza*, Göttingen 1925, 514,16 ff.; 515,20 ff. u. 612 (Register Perle) u.ö.

<sup>2</sup> Actus Petri cum Simone 20 (= LIPSIUS I 68,12), Clemens Alexandrinus, Stromateis I 119,44.

<sup>3</sup> Vgl. Epistula apostolorum 21 (32); Ignatius, Eph. 7,2 (W. BAUER, *Die apostolischen Väter II*, Tübingen 1920, 206 f. mit Belegen); Thomasevangelium Logion 31.

<sup>4</sup> Vgl. zur Neunheit die hermetische Schrift, deren Titel nicht erhalten ist in : ADIK Kopt. Reihe II 170-184 (VI 52,5-6; 53,26; 56,26; 59,31; 61,22; 63,14), vgl. dazu auch die Aussage in S. 6,25-26 : „das 10. ist das Haupt“.

<sup>5</sup> Nach S. 10,3 ist auch die Textlücke in S. 2,3 u. 7,2 ergänzt.

<sup>6</sup> SÖDER, a.O. 21 ff.; auch SCHNEEMELCHER akzeptiert (bei HENNECKE, a.O. II 115) die bereits vor nunmehr 40 Jahren erarbeiteten Kriterien.

<sup>7</sup> SÖDER, a.O. 21 u. A. 1.

<sup>8</sup> SÖDER, a.O. 44 f.

wurden eines Herzens und wurden uns einig, den Dienst auszuführen, den uns der Herr aufgetragen hatte" (S. 1,9-12). Die Reise findet meist zur See statt<sup>1</sup> : „wir kamen an das Meer“ (S. 1,14). Dort liegt ein zur Abfahrt bereites Schiff<sup>2</sup> : „wir fanden ein Schiff, das an die Küste kam und sich anschickte, (wieder) auszulaufen. Wir sprachen mit den Matrosen des Schiffes, daß wir mit ihnen an Bord gehen konnten. Sie selbst erwiesen uns eine große Gastfreundschaft entsprechend dem, was vom Herrn bestimmt war“ (S. 1,16-23). Ein weiteres, auch im hellenistischen Roman belegtes Motiv ist, daß der Reisende Begleiter haben muß.<sup>3</sup> In unserem Text reisen alle Apostel gemeinsam (S. 1,4-5, 9,21-22). Auch das Motiv des Seesturms<sup>4</sup> findet sich : „danach blies ein Wind gegen das Schiff. Er trieb uns in eine kleine Stadt, die in der Mitte des Meeres lag“ (S. 1,26-29). Das Vorkommen dieser, auch in den apokryphen Apostelgeschichten bezeugten Topoi, gestattet es, die Rahmenhandlung als apokryphe Apostelgeschichte zu bezeichnen.

Den 2. und 3. Teil kann man dagegen nicht als normale Apostelgeschichte ansehen. Es finden sich zwar Elemente der Apostelgeschichten auch in ihnen : das tendenziöse Element<sup>5</sup> in beiden Teilen, in den Ausführungen über das Aushalten in Versuchungen (S. 7,6-19), in den Begründungen der Heilungen (S. 11,24-26) : um Glauben zu wecken,<sup>6</sup> in den hohen asketischen Forderungen : auf alles zu verzichten und täglich zu fasten (S. 5,23-25), das aretalogische Element<sup>7</sup> im 3. Teil : die Verwandlung Lithargoëls in Jesus (S. 9,15-19), seine Allwissenheit (S. 9,2-4) : er kennt Petri Namen. Jedoch nicht die Apostel stehen im Mittelpunkt der Handlung, sondern Lithargoël (im 2. Teil) und Lithargoël = Jesus (im 3. Teil) : er kann sich verwandeln (S. 2,10 ff.; 8,13-19), er stellt hohe asketische Forderungen (S. 5,19 - 6,8), sendet die Apostel zur Lehre und zu Heilungen aus (S. 9,30 - 10,6; 10,33 - 11,1), er ist allwissend, nicht die Apostel : Petrus und Johannes verstehen im 3. Teil nicht die Gleichnisse Jesu, so daß sie ihnen erst erklärt werden müssen (S. 10,23-30; 11,15-19). Auch im 2. Teil muß der Erzähler (= Petrus) sich nach einer Herberge (S. 2,8-10; 3,4-7), dem

<sup>1</sup> SÖDER, aO. 42.

<sup>2</sup> SÖDER, aO. 42 f.

<sup>3</sup> SÖDER, aO. 46 f.

<sup>4</sup> SÖDER, aO. 48.

<sup>5</sup> SÖDER, aO. 112 ff.

<sup>6</sup> SÖDER, aO. 113.

<sup>7</sup> SÖDER, aO. 51 ff.

Namen der Stadt (S. 1,30-33; 6,34-7,1), dem Namen Lithargoëls (S. 5,8-9) und den Mühlen des Weges zu seiner Stadt (S. 5,9-10) erkundigen.

Der Hauptunterschied des 2. und 3. Teiles unseres Textes gegenüber den Apostelgeschichten besteht darin, daß nicht die Apostel, sondern Lithargoël, der Arzt bzw. Jesus, im Mittelpunkt der beiden Erzählungen stehen und sie das vollbringen, was sonst in den Apostelgeschichten die Apostel tun.<sup>1</sup> Daher kann man die beiden Erzählungen nicht als typische apokryphe Apostelgeschichten bezeichnen. Die Unterschiede von den apokryphen Apostelgeschichten, das oben genannte Material, das auch als gnostisch interpretiert werden kann und das Vorkommen des Textes in der gnostisch-hermetischen Bibliothek legen es m.E. nahe, diese Schrift als *gnostische* Apostelgeschichte zu bezeichnen. Somit könnte diese bisher unbekannte Schrift zu den gnostischen, von den Manichäern benutzten Petrusakten gehören, die uns bisher nicht erhalten waren.

Die nächste Frage, die wir erörtern wollen, ist die nach der Zugehörigkeit unserer Akten oder einzelner Teile zu den Petrusakten. Nach der Stichometrie des Nikephoros<sup>2</sup> ist bekanntlich ein Drittel der Petrusakten, vor allem ihr Anfang, nicht erhalten geblieben, von dem seither nur wenig bekannt geworden ist<sup>3</sup>. In bezug auf ihren *Umfang* könnten die neu gefundenen Petrusakten an den Anfang der bisher bekannten Petrusakten gehören, ist das aber auch inhaltlich möglich? C. Schmidts Meinung, daß die in dem Berliner gnostischen Papyrus überlieferte Tat des Petrus<sup>4</sup> die erste erhalten gebliebene Episode der Petrusakten sei, ist inzwischen allgemein akzeptiert worden.<sup>5</sup> Wenn das richtig ist, muß also geprüft werden, ob zwischen den neu entdeckten Petrusakten und der Tat des Petrus Übereinstimmung oder Widersprüche festzustellen sind. Ich finde Übereinstimmung zwischen beiden Texten: in der Berliner Erzählung wird mehrfach<sup>6</sup> betont, daß Petrus Kranke geheilt hat und noch heilt.

<sup>1</sup> SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. II 114: „mit diesen Geschichten sollen die Apostel als Wundertäter gerühmt werden“.

<sup>2</sup> SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. I 24 f., II 184: von den 2750 Stichen der Petrusakten fehlt etwa ein Drittel, wie bereits Th. Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, Erlangen 1890, 841 A. 3) berechnet hat.

<sup>3</sup> Vgl. SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. II 184 f.

<sup>4</sup> Vgl. S. 45 A. 6.

<sup>5</sup> Vgl. SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. II 184.

<sup>6</sup> BP 8502, 128,4 ff.; 129,6 f.; SCHMIDT, *Petrusakten* 3: deutsche Übersetzung bei SCHMIDT, a.O. 7 und SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, a.O. II 188.

So hat er dann auf den Wunsch der Menge auch noch seine eigene Tochter vorübergehend geheilt.<sup>1</sup> Der Befehl Jesu, diese Heilungen vorzunehmen, wird in dem Kairener Text (S. 10,33-34; 11,19-26) ausgesprochen. Außerdem ist die Begründung für die Krankenheilungen dieselbe : sie sollen Glauben wecken.<sup>2</sup> Vermerkt sei auch, daß die Formulierung „an den Namen glauben“ sich in beiden Texten<sup>3</sup> findet, ebenso wie die Betonung der Seele.<sup>4</sup>

Da die Kairener Petrusakten zeitlich vor den Berliner spielen, ist anzunehmen, daß der Kairener Text vor dem Berliner stand und den Anfang bildete. Dagegen könnte man einwenden, daß sowohl die genannten Personen als auch der Ort der Handlung in beiden Erzählungen voneinander abweichen : in unseren Akten sahen wir Petrus mit den Jüngern auf Missionsreise in nicht lokalisierbaren Orten, während sich im Berliner Text Petrus ohne die anderen Jünger in seinem Hause und vor demselben,<sup>5</sup> wohl in Jerusalem,<sup>6</sup> aufhält. Das ist kein Widerspruch, denn Petrus kann, nachdem er mit den anderen Jüngern in die Fremde gereist ist, vorübergehend allein in sein Haus nach Jerusalem zurückgekehrt sein, bevor er allein nach Rom reist. Ich rechne also fest mit der Zusammengehörigkeit der Kairener und Berliner Petrusakten. Sollte der Berliner Text zum Korpus der Petrusakten gehören, dann müßte somit der Kairener Text der verlorengegangene Anfang dieser Akten sein. Da der Kairener Text voller gnostischer Gedanken ist — wie wir sahen — könnte die Tatsache, daß er bisher nicht erhalten war, weniger darauf zurückzuführen sein, daß Bücheranfänge antiker Bücher allgemein schlecht erhalten geblieben sind, als vielmehr auf den späteren Kampf der Kirchenväter gegen gnostische Schriften.

<sup>1</sup> BP 8502, 130,3 ff., SCHMIDT, aO. 4, Übersetzung aO. 8, vgl. auch SCHNEEMELCHER, aO. II 188.

<sup>2</sup> BP 8502, 129,17 ff.; SCHMIDT, aO. 3 f., Übersetzung SCHMIDT, aO. 8, SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 188; VI 11,24 ff.

<sup>3</sup> BP 8502, 129,1-2; SCHMIDT, aO. 3, Übersetzung SCHMIDT, aO. 7, SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 188; VI 10,5-6. 34-11,1; vgl. z.B. auch Epistula apostolorum 36 (47) u. 37 (48) und HORNSCHUH, aO. 28.

<sup>4</sup> BP 8502, 129,17; 132,3; 138,10, Übersetzung SCHMIDT, aO. 8 ff.; SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 188 f.; VI 11,18. In BP 8502, 138,8 ff. sind „Augen des Fleisches“ den „Augen der Seels“ gegenübergestellt. Auch SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 187 findet eine enkratitische Tendenz im Berliner Text.

<sup>5</sup> BP 8502, 137,14; 141,5-6; SCHMIDT, aO. 6 f., Übersetzung SCHMIDT, aO. 9 f., SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 189 f.

<sup>6</sup> SCHNEEMELCHER bei HENNECKE, aO. II 179 A. 1 u. 184.

Während das zuletzt besprochene Problem wohl nicht mit Sicherheit gelöst werden kann, es sei denn durch einen neuen Handschriftenfund mit dem erhaltenen Anfang der Petrusakten, können wir fest damit rechnen, daß die Kairener Petrusakten, oder zumindest deren 2. Erzählung, in Ägypten lange Zeit gelesen wurden. Im Buche der Einsetzung des Erzengels Michael, das nach C.D.G. Müller wohl im 7. Jahrhundert entstanden ist,<sup>1</sup> tritt nämlich wieder Lithargoël, diesmal als 5. Engel, auf. Er spricht<sup>2</sup>: „ich bin Litharkuël,<sup>3</sup> in dessen Hand der Arzneikasten<sup>4</sup> ist, welcher voll Lebensheilmittel ist, damit ich jede Seele heile“. Hier wird die Gleichsetzung von Jesus und Lithargoël nicht ausdrücklich vollzogen.

Auch in der koptischen Kirchenpoesie<sup>5</sup> erscheint Jesus als Arzt,<sup>6</sup> der gratis heilt. Es fehlt dort aber eine Beschreibung seiner Ausrüstung<sup>7</sup> und die Gleichsetzung mit Lithargoël. Wir können dort auch keine Bekanntschaft mit unserem Text voraussetzen.

<sup>1</sup> C.D.G. MÜLLER, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*, Louvain 1962 (= CSCO Kopt. Reihe Bd. 31), V. Die Handschrift ist nach dem Kolophon im Jahre 892-3 von einem Schreiber namens Johannes geschrieben worden.

<sup>2</sup> MÜLLER, a.O. 71, 3-5 (= M 593 f. 40r).

<sup>3</sup> Der Name ist also geringfügig anders geschrieben als in VI 5,16 u. 8,14: ΛΙΘΑΡΓΟΥΛΗ. Zu Lithargoël vgl. auch MÜLLER, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, 70 u. 230.

<sup>4</sup> Die Handschrift bietet die Lesung ΝΑΡΔΙΞ, in Codex VI 8,16 lasen wir ΝΑΡΤΟC. Doresse (The Secret Books 236) interpretiert ΝΑΡΔΙΞ offensichtlich als νάρδος, da er die Stelle mit „nard“ übersetzt. Ich glaube — wie auch MÜLLER (CSCO Kopt. Reihe Bd. 32,86) — daß ΝΑΡΔΙΞ griechisches νάρθηξ sein soll in der Bedeutung „Arzneikasten“, das auch in VI 8, 18-19; 9,31-32 und 10,31-32 belegt ist.

<sup>5</sup> Vgl. A. BÖHLIG, *Aus koptischer Kirchenpoesie* in: MDIK 24, 1969, 63-72, 64 Strophe 3 Zeile 3.

<sup>6</sup> Zu Belegen und Literatur über „Jesus als Arzt“ vgl. BÖHLIG, a.O. 65 u. A. 4 u. 66.

<sup>7</sup> Bei BÖHLIG, a.O. 64 Strophe 6 Zeile 1 wird zwar echte Nardensalbe genannt, damit wird aber Jesus gesalbt, da der Hymnus die Salbung in Bethanien (Mt 26,6-13 u. Par.) behandelt.

# LES PROBLEMES DE L'EVANGILE SELON THOMAS

PAR

JACQUES E. MÉNARD

C'est un agréable devoir de présenter au distingué Professeur et Collègue de Tübingen cette étude sur les principaux problèmes d'un Evangile gnostique de Nag Hamadi dont les affinités doctrinales sont nombreuses et profondes avec les écrits manichéens.

*L'Evangile selon Thomas* est de tous les nouveaux écrits gnostiques de Nag Hamadi celui qui pose le plus de questions sur ses origines. Mains de ses Logia n'ont pas une allure gnostique évidente, et, avant de pouvoir les interpréter en un sens gnostique, il faut voir si dans leurs couches rédactionnelles les plus primitives certains d'entre eux ne reflètent pas une ancienne tradition, plus ancienne même que celle des textes canoniques du N.T., ou, à tout le moins, parallèle à cette dernière. Notre démarche sera la suivante : nous étudierons deux exemples de Logia, dont l'un remonte à une plus haute Antiquité que celle du Christ, et l'autre au Christ lui-même. Deux Dits qui ont également attiré notre attention offrent des leçons aussi vieilles que les versions syriaques, et d'autres, enfin, reprennent à des milieux syriaques des doctrines ascétiques qui ne sont pas nécessairement gnostiques. Il faut étudier le nouvel écrit copte à ces différents niveaux, avant de le considérer comme un autre Apocryphe néotestamentaire ou comme une collection de relectures gnostiques.

Le premier Dit que nous analyserons est le Logion 82 : « Jésus a dit : Celui qui est près de moi est près du feu, et celui qui est loin de moi est loin du Royaume ». Depuis Zoroastre et Pythagore, si l'on en croit Hippolyte,<sup>1</sup> le feu est le symbole de ce qui est léger, agile et chaud, et qui monte vers les hauteurs, s'identifiant à l'air, tandis que l'eau est froide, qu'elle ressemble aux ténèbres et qu'elle descend sous terre. Certains écrits ultérieurs se sont inspirés du symbole pour exprimer l'opposition entre l'âme ( $\psiυχή$ ,  $\psiυχρός$ ) et l'Esprit<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Elench.*, I,2,12-13.

<sup>2</sup> Cf. *Évangile de Vérité*, 34,18-25; PHILON, *De somn.*, I, 31; TERTULLIEN, *De anima*, 25,2.6; 27,5;321,329-330, 351 WASZINK; A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III : *Les doctrines de l'âme (EB)*, Paris, 1953, 186, note 1; 187, note 1.

Ce Logion constitue sans aucun doute une des meilleures preuves que l'*Evangile selon Thomas* pourrait facilement reproduire en certaines de ses parties une tradition indépendante de celle des textes canoniques néotestamentaires et parallèle à celle-ci. On le retrouve chez Origène,<sup>1</sup> chez Didyme d'Alexandrie<sup>2</sup> et dans une exégèse antimarcionite syriaque.<sup>3</sup>

Mais ce en quoi le Logion est encore beaucoup plus remarquable, c'est qu'il remonte plus haut dans l'histoire et que le Christ a pu lui-même le prononcer. Il se rapproche du Dit sur le sel en *Mc.*, IX,49, de celui sur l'éloignement du Royaume (*Mc.*, XII,34, ou encore, *Mt.*, III,11 et *Lc.*, XII,49).<sup>4</sup> Sa doctrine du Royaume a son équivalent dans la notion de vie eschatologique actualisée en *Mc.*, IX,43.45.47 et *Mt.*, XIX,16.23s. par. Et il peut très bien être dans le style de Jésus. Ce dernier aimait en effet présenter sa doctrine sous forme d'oppositions bien marquées. La fréquence du parallélisme antithétique, par exemple, est précisément l'une des caractéristiques de son art oratoire. De plus, la rétroversioen en araméen comporte quatre accents avec prédominance du *mem* et de la rime :

*man digerib 'immi, q̄erib 'im nura,  
man direchiq minni, rechiq mimmalkuta.*

Les recherches ont signalé que l'accent tonique revient souvent dans les instructions que le Maître adressait à ses disciples,<sup>5</sup> et que l'allitération et l'assonance, peut-être même la rime, lui étaient familières.<sup>6</sup> Le Logion manifeste aussi son authenticité, du fait qu'il tend à rebuter (cf. *Mt.*, VIII, 19ss. par.; XVI, 24 ss. par.).

Toutefois, l'argument principal, que le Christ a pu prononcer le

<sup>1</sup> Cf. *In Jerem.,Hom.*, XX, 3, dans JÉRÔME : PG 13,351 D-352 A.

<sup>2</sup> Selon ORIGÈNE, *Commentaire du Ps.* LXXXVIII, 8 : PG 39, 1488D.

<sup>3</sup> Cf. J. SCHÄFERS, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, Münster, 1917,79; A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup> (Agraphon 150 [Logion 5]), 185; A. HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (TU, XLII,3), 1918,20; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*<sup>2</sup>, Gütersloh, 1963, 64-71, montre que le Dit est également attesté par Ephrem et Ignace.

<sup>4</sup> Cf. H. ZIMMERMANN, *Mit Feuer gesalzen werden*, dans *Theologische Quartalschrift*, 139 (1959) 28-39. Un autre Logion de l'*Evangile selon Thomas* qui est antérieur à l'époque du Christ est, par exemple, le Logion 102, cf. G. MORAVSCIK, « *Hund in der Krippe* ». *Zur Geschichte eines griechischen Sprichwortes*, dans *ActAntHung*, 12 (1964) 77-86.

<sup>5</sup> Cf. C.-F. BURNET, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925, 112-130.

<sup>6</sup> Cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*<sup>2</sup>, Oxford, 1954, 118-142; C.-F. BURNET, *op. cit.*, 161-175.

Dit, est que celui-ci date d'une époque antérieure à celle du Maître.<sup>1</sup> Il est connu des *Paroimiai d'Esope*<sup>2</sup> : 'Ο ἐγγὺς Διὸς ἐγγὺς κεραυνοῦ, de DIOGÈNE, VII, 77b<sup>3</sup> : πόρρω Διὸς τε καὶ κεραυνοῦ, où il est commenté de la façon suivante : παραινετικὴ ὅτι δεῖ φεῦγειν τὸν τυράννους ὡς ἀπὸ κεραυνοῦ. Il est aussi connu d'APOSTOLIOS, XIV, 65<sup>4</sup> : ἐπὶ τῶν ἐπιβούλως τοῖς οὐνοῦσι χρωμένων· γὰρ μετ' ἀπραγμοσύνης ἀσφάλεια τῶν ἐν ἐπιφανεῖ βίῳ κινδύνων ἀδεεστέρα· οὐ γὰρ ἔθασε τις μακαρισθῆναι τῆς τοῦ τυράννου φιλίας, καὶ ἡλεήθη τῆς ἔχθρας.

Quel est le sens que Thomas donne au feu ? Il serait assez difficile de le dire. Pour les Logia 10,13 et 16 le feu est lié à la perfection et à la purification qui l'accompagne. Il n'est pas mis en rapport avec un jugement moral, comme c'est encore le cas chez Didyme d'Alexandrie : τῷ ἀμαρτάνειν ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός.<sup>5</sup> Il semble être ici ce qu'il est dans l'*Evangile selon Philippe*, celui de l'onction (sent. 25, 66).<sup>6</sup> Qu'était maintenant cette onction ? Elle correspondait sans doute à une confirmation qui stabilisait et fortifiait,<sup>7</sup> comme dans le valentinisme, où l'onction-confirmation est destinée aux pneumatiques, et le baptême, aux psychiques. Elle aura ressemblé aux rites pratiqués par les Carpocratiens,<sup>8</sup> ou, encore, à d'autres rites du genre « baptême de feu »,<sup>9</sup> lequel était basé sur une interprétation de *Lc.*, III, 16. Onction céleste, elle était un rite eschatologique.<sup>10</sup> Elle équivalait à la consécration qu'apportait la lumière du νοῦς dans le manichéisme.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Cf. J.-B. BAUER, *Das Jesuswort « Wer mir nahe ist »*, dans *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959) 446-450.

<sup>2</sup> Cf. B.-E. PERRY, *Aesopica*, Urbana, 1953, I, 290, Nr. 186; aussi *Corpus paroemio-graphorum*, II, 228, Nr. 7 LEUTSCH-SCHNEIDEWIN.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, I, 300.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, II, 260.

<sup>5</sup> Cf. G. DELLING, *Βαπτίσμα βαπτισθῆναι*, dans *Novum Testamentum*, 2 (1958) 92-115 (réédité dans *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen, 1970, 236-255).

<sup>6</sup> Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Evangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, 1967, 145, 184-185; H.-G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philip-pusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn, 1969.

<sup>7</sup> Cf. *Evangile de Vérité*, 19,30 ; 36,19-20; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 2.3; E. SEGEL-BERG, *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of Mandaean Baptism*, Upsal, 1958, 171, note 3.

<sup>8</sup> Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 25, 6.

<sup>9</sup> Cf. C.-M. EDSMAN, *Le baptême de feu (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, IX), Upsal, 1940.

<sup>10</sup> Cf. A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución (Estudios Valentinianos* V = *Analecta Gregoriana*, LXXXIII), Rome 1956, 126-159.

<sup>11</sup> Cf. *Psaoutier manichéen copte*, 174, 6ss. ALLBERRY.

Le Logion de Thomas et les rites qu'il implique remontent donc à une très haute Antiquité, et le Christ aura pu l'utiliser. D'autres Logia, tel le Logion 26, se tiennent également plus près de Jésus que les lieux parallèles canoniques.

Ce Logion 26, à l'aide duquel nous pouvons maintenant compléter le POxy,1,I-VIII,1-4 se lit ainsi : « Jésus a dit : Le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tu le vois, mais ( $\delta\acute{e}$ ), la poutre qui est dans ton œil, tu ne la vois pas. Quand ( $\sigma\tau\alpha\nu$ ) tu auras rejeté la poutre hors de ton œil, alors ( $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ ) tu verras à rejeter le fétu hors de l'œil de ton frère ». Plusieurs raisons nous laissent croire à l'indépendance de ce Logion par rapport aux logia canoniques (*Mt.*, VII, 3.5; *Lc.*, VI, 41-42). Le contexte de ces derniers est difficile à préciser. On a plutôt l'impression que ce sont des Dits détachés, et, si chez *Lc.* il est question d'amour, c'est de l'amour des ennemis qu'il s'agit, et non de l'amour des frères, comme en Thomas (Log. 24,25). Notre Dit est beaucoup plus bref, et *Mt.*, VII,4 et *Lc.*, VI,42a semblent être des additions à la source Q. On ne voit pas quels motifs auraient poussé Thomas à abréger le texte canonique, s'il l'avait eu sous les yeux. La littérature rabbinique présente en plus un parallèle.<sup>1</sup> Même si la tournure interrogative est communément admise du point de vue de critique littéraire comme étant plus ancienne,<sup>2</sup> nous serions porté à penser avec R.McL. Wilson<sup>3</sup> que Thomas est tributaire d'une tradition parallèle à celle des Synoptiques.

Notre argument fondamental est que Thomas ne semble pas avoir eu de motifs gnostiques qui l'aient incité à réduire le Dit canonique.<sup>4</sup> Tout ce que l'on peut dire avec E. Haenchen,<sup>5</sup> c'est que le Logion traite du comportement du gnostique à l'égard de son prochain et du monde qui l'entoure. Le *Psautier manichéen copte*<sup>6</sup> présente un parallèle intéressant ; le commandement de l'amour y est joint à une forme abrégée de *Mt.*, VII, 1-5 et de *Lc.*, VI,41s., ce qui correspond bien à l'ordre adopté par Thomas en ces Logia 25 et 26.

<sup>1</sup> Cf. Ar(akhin) 16b Bar(aitha) et STRACK-BILLERBECK, I, 446.

<sup>2</sup> Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*<sup>3</sup> (FRLANT, N.F., 12), Göttingen, 1957, 82.

<sup>3</sup> Cf. *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, 1960, 58, 157.

<sup>4</sup> Contre H. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, dans *New Testament Studies*, 7 (1961) 231; R.-M. GRANT, D.-N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*, Francfort, 1960, 140.

<sup>5</sup> Cf. *Literatur zum Thomasevangelium*, dans *Theologische Rundschau*, 27 (1961-1962) 329.

<sup>6</sup> Cf. 40, 4 ss. ALLBERRY.

Nous pourrions nous étendre davantage sur la haute Antiquité de certains Logia de l'*Evangile selon Thomas*, ainsi que l'a fait R. McL. WILSON dans ses *Studies in the Gospel of Thomas*, mais il nous tarde d'aborder un problème qui est central dans l'étude du nouvel écrit gnostique; c'est l'influence du milieu syriaque sur ses variantes du texte du N.T. et sur sa doctrine.

Ainsi que l'a bien montré A. GUILLAUMONT,<sup>1</sup> la deuxième partie du Logion 16 : « Il y en a cinq, en effet ( $\gamma\alpha\rho$ ), qui seront dans une maison ; trois seront contre deux et deux contre trois : le père contre le fils, le fils contre le père, et ils se tiendront seuls » reprend le passage de *Lc.*, XII,52-53, mais relu à travers les plus anciennes versions syriaques. En effet, si la Curetonienne se lit ainsi : la Sinaïtique n'a pas et c'est elle qui se rapproche le plus du texte copte de Thomas. Les deux textes correspondent presque exactement. La version syriaque se lit ainsi : « Désormais, en effet, il y en aura cinq dans une maison, trois seront divisés contre deux et deux contre trois, le père contre son fils et le fils contre son père, etc. ».

Un autre exemple de l'influence des lectures syriaques sur l'*Evangile selon Thomas* est le Logion 86 : « Jésus a dit : [Les renards ont leurs tanières] et les oiseaux ont [leur] nid, mais ( $\delta\epsilon$ ) le Fils de l'Homme n'a pas d'endroit pour appuyer sa tête (et) se reposer ».<sup>2</sup> A la suite de Strobel, on peut diviser le Logion de la façon suivante :

- a) Les renards ont leurs tanières
- b) et les oiseaux ont leur nid,
- c) mais le Fils de l'Homme n'a pas d'endroit
- d) pour appuyer sa tête et se reposer.

L'addition des pronoms possessifs en a) et b) est attestée par presque toute la tradition syriaque. A tout le moins, le texte copte présente un parallèle assez étonnant avec la Vetus Syra.

L'abandon du génitif « du ciel » dans l'expression « les oiseaux du ciel » n'a pas de parallèle, pour ainsi dire, dans l'histoire du texte de

<sup>1</sup> Cf. *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hammádi*, dans *Journal Asiatique*, 246 (1958) 113-123.

<sup>2</sup> Cf. A. STROBEL, *Textgeschichtliches zum Thomas-Logion 86 (Mt 8,20-Lk 9,58)*, dans *Vigiliae Christianae*, 17 (1963) 211-224.

*Mt.*, VIII, 20 et de *Lc.*, IX, 58. Son accord avec le Tatien néerlandais prouve qu'il ne pourrait pas s'agir que d'une idiosyncrasie de traducteur.

Il est vrai que la répétition du verbe « avoir » pourrait correspondre au genre respectif des deux langues, mais elle est plus vraisemblablement due à l'influence d'un texte syriaque commun au Diatessaron, au Lectionnaire paléosyriaque et à la Bible persane.

L'expression « n'a pas d'endroit » où reposer sa tête (grec : « n'a pas où ») est une expression typique de la tradition syriaque et de ses dépendants : versions sinaitique et curetonienne, Bibles persanes en *Mt.* et en *Lc.* Il en va de même de la vieille Bible arménienne de Chrysostome et de Sévérien de Gabala, comme de la version sahidique qui a **ΜΑ ΝΡΕΚΤ̄**, « lieu de repos », ce qui rejoint le vieil arménien « nids » (*dadarkh = loca requietis*). A ces témoignages s'ajoute celui de la tradition du Diatessaron de Tatien, d'Aphraate, d'Ephrem et des *Libri Graduum*.

Exception faite de la Latine, l'addition d'un génitif à « tête » se révèle comme une caractéristique de la grande masse de la tradition non-grecque en *Mt.*, VIII, 20 et en *Lc.*, IX, 58 et de la tradition syriaque et vieux syriaque : version curetonienne, Peshitta, Lectionnaire paléosyriaque. Il faut aussi mentionner la tradition de Tatien : Aphraate, Ephrem, Tatien arabe, persan, hollandais, vieil allemand et vieil anglais de même que le Diatessaron vénitien, les Bibles persane, arabe, éthiopienne, sahidique et bohaïrique et, enfin, la Bible vieil arménien. Une exception de marque est constituée par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 32, 2 et le Codex D en *Lc*. La comparaison n'en est que d'autant plus frappante.

Quant à la tournure « et se reposer » à côté de « poser », elle essaie de mieux expliquer une notion qui ne semble pas avoir été très nette dans l'original.<sup>1</sup> Cette addition est encore due aux traductions syriaques. Aphraate<sup>2</sup> et la Peshitta ont la leçon suivante : **ܩܾܰܲܲ** **ܡܾܵܲܲ**, laquelle signifie plus que *τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*, c'est-à-dire appuyer sa tête, s'appuyer, se reposer. Macaire a aussi cette leçon,<sup>3</sup> et les *Libri Graduum* ne parlent que d'*inclinatorium capitum*. Le disciple

<sup>1</sup> Cf. A. BAKER, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, dans *Vigiliae Christianae*, 18 (1964) 219-220.

<sup>2</sup> Cf. *Patrologia Syriaca*, I, 276, 27.

<sup>3</sup> Cf. *Neue Homilien des Makarius-Symeon*, Type III, 26, 28-29 KLOSTERMANN-BERTHOLD.

ne doit pas se reposer, et il doit être toujours comme le Maître, ambulant et solitaire<sup>1</sup>.

On pourrait apporter d'autres exemples d'influences ou de rapprochements possibles entre les milieux syriaques et l'*Evangile selon Thomas*, qu'il s'agisse de parallèles littéraires, d'affinités plus générales ou de simples comparaisons d'idées.<sup>2</sup>

Au Log. 27 il nous est enseigné qu'il faut jeûner du monde. Le POxy, 1,5-6 lit *νηστεύειν τὸν κόσμον*. L'accusatif pourrait être considéré comme une faute de copiste, si on compare le texte à celui de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, III, XV, 99,4 : *μακάριοι ... οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες*.<sup>3</sup> Mais il s'explique aussi par une influence syriaque. La tournure revient cinq fois dans les *Libri Graduum*, par exemple, et en trois occasions on a ~~رسالة~~.<sup>4</sup> L'expression signifie : se retirer du mal.<sup>5</sup> La présence du **J** permet deux traductions : *ἐὰν μὴ νηστεύσῃς (ai) τὸν κόσμον* comme dans le POxy, 1 et l'*Evangile selon Thomas* (la préposition **e-** introduit l'accusatif comme après les verbes d'expérience ou de vision) ou « jeûner au monde » comme dans les *Actes de Paul et Thècle* 42 TISCHENDORF : *μακάριοι οἱ ἀποτοξάμενοι τῷ κόσμῳ*. Les deux variantes sont possibles.<sup>6</sup>

La comparaison du Logion 106 avec les *Libri Graduum* est intéressante. Le Logion proclame que c'est lorsque l'on fait de deux l'Un qu'on devient Fils de l'Homme. Pour les *Libri Graduum* (581, 3-4) commentant *Jr.*, XXXI, 17, devenir Fils de l'Homme, c'est devenir une nouvelle créature dans le Christ, à l'exemple de l'Adam androgynique avant sa chute. Dans le même écrit syriaque (589,13) il est dit : « Alors, priez pour qu'ils deviennent tous fils d'homme » (par la pratique de la vertu). A la col. 737,24 on lit : « Je souhaite qu'ils deviennent tous fils d'homme » (par la pratique de la perfection). Dans ce dernier cas en particulier, l'idée des *Libri Graduum* signifie que « tous les hommes deviennent tels », et Thomas aura donné à l'expression un sens théologique bien défini, selon lequel le gnostique se rapproche du Fils de l'Homme et s'identifie à lui.

<sup>1</sup> Cf. *Libri Graduum*, 553, 7 Kmosko; *Evangile selon Thomas*, Log. 16, 42, 49, 75.

<sup>2</sup> Cf. A. BAKER, *The « Gospel of Thomas » and the Syriac « Liber Graduum »*, dans *New Testament Studies*, 12 (1965) 49-55.

<sup>3</sup> Cf. *Eclog. proph.*, 14, 1.

<sup>4</sup> Cf. 373, 18-19, 23-24; 828, 13.

<sup>5</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Nηστεύειν τὸν κόσμον*, dans *Journal Asiatique*, 61 (1962) 15-23.

<sup>6</sup> Cf. Id., *ibid.*, et *Memra*, II, 32, 22-23; IV, 89, 22-25.

On sait que le retour à l'Unité, grâce à l'abolition du dualisme qui existe entre l'extérieur et l'intérieur (Log. 22), est également enseigné par l'*Evangile des Egyptiens*, entre autres,<sup>1</sup> ou par le nouvel *Evangile selon Philippe* de Nag Hamadi. Mais l'idée n'est pas particulière aux écrits apocryphes, elle est connue d'ouvrages syriaques comme la II Cl., XII,2 et les *Actes d'Archélaus*,<sup>2</sup> où elle est interprétée de l'homme individuel considéré dans son intérieur et dans son extérieur, et, encore une fois, des *Libri Graduum*. Selon ces derniers dans leur commentaire de *Mt.*, XVIII,19 (792,17-22), le retour à l'Unité signifie qu'il n'y a pas de distinction, dans l'observance des préceptes, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. Il n'y a pas de différence entre eux (253,23-25).

Ceux qui ne réalisent pas cette Unité, c'est le grand nombre de ceux qui se tiennent à la porte (Log. 75), alors que les solitaires sont les seuls à entrer dans la chambre nuptiale. Dans les *Libri Graduum* (513,12), le chemin du parfait conduit à la maison du Seigneur, c'est-à-dire à la chambre nuptiale. Le solitaire des *Libri Graduum* est opposé à ceux qui n'ont observé que les préceptes mineurs.

Le solitaire par excellence, le Christ, était appelé par les Juifs « fils de prostituée », parce que l'on ne connaissait pas son père.<sup>3</sup> Le Logion 105, opposé à l'alliance impure du mariage,<sup>4</sup> réinterprète la calomnie des Juifs et l'applique à celui qui connaîtra son père et sa mère. Les *Libri Graduum* font allusion à cette calomnie (660,10), quand ils écrivent que ceux qui ont persécuté le Christ l'appelaient fils d'adultèrerie.

Selon le Log. 6, l'idéal du chrétien est de ne pas faire aux autres ce qu'il hait lui-même. Cette règle d'or se trouve en *Mt.*, VII,12 sous sa forme affirmative et, sous sa forme négative, en *Tb.*, IV,15. Il serait assez étonnant de la part d'un auteur gnostique qu'il se soit laissé inspirer par un passage de l'A.T. On rencontre toutefois la forme négative dans la littérature syriaque, chez Ephrem, Aphraate, Philoxène et dans la *Didascalie*.<sup>5</sup> Dans les *Libri Graduum* on lit : « Ce que vous

<sup>1</sup> Cf. Cl. ALEX., *Strom.*, III, 92,2. On pourrait tout autant mentionner les *Actes de Pierre*, 38, les *Actes de Philippe*, 139 et les *Actes de Thomas*, 129, 168.

<sup>2</sup> Cf. V, 3:6,13 Beeson.

<sup>3</sup> Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 28.

<sup>4</sup> Cf. *Evangile selon Philippe*, sent. 122.

<sup>5</sup> Cf. R.-H. CONNOLLY, *A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron*, dans *The Journal of Theological Studies*, 35 (1934) 351-357.

haissez, ne le faites pas à votre voisin». <sup>1</sup> Il est possible que dans le Logion de Thomas il se soit produit l'apocope du « voisin ». Il y a de même dans les *Libri Graduum* (148,5 ss.) une injonction générale de ne pas faire ce que l'on hait.

Et le précepte du Log. 95 de ne pas prêter à usure : « Si vous avez de l'argent, ne donnez pas à usure, mais donnez [ ] à celui de qui vous ne les recevrez pas » est à rattacher à la loi de pauvreté des *Libri Graduum* : ■ l'homme juste prête aux pauvres et reçoit ce qu'il a prêté sans intérêt, mais à ceux qui n'ont rien il donne la grâce de Dieu. Ce prêt sans intérêt est la caractéristique du juste. Le montant est à restituer strictement, mais sans intérêt même après cent ans. Toutefois, les parfaits qui sont très pauvres ne prêtent pas d'argent, car on ne peut prêter que ce qui est à soi.

D'autres influences syriaques ont été relevées par A. BAKER.<sup>2</sup> C'est ainsi que le Logion 89 présente trois leçons particulières qui voisinent avec celles d'écrits syriaques : 1) le « ne savez-vous pas » n'apparaît pas dans le N.T. (*Mt.*, XXIII, 25; *Lc.*, XI, 39-40); 2) la plupart des mss de *Lc.*, XI,40 ont ἔξωθεν ... ἔσωθεν, alors que l'inverse se trouve en P<sup>45</sup> C D a c e, et 3) le Dit a « laver » au lieu de « purifier »,

Ce dernier trait est dû au syriaque , « purifier », tel qu'il apparaît dans la Peshitta et la Vetus Syra. Aphraate emploie en *Mt.*, XXIII,25 le verbe  ;<sup>4</sup> les *Libri Graduum* font de même en *Mt.*, XXIII, 25-26.<sup>5</sup> Les deux emploient le même verbe en *Jn.*, XIII,5.<sup>6</sup> Or, cette variante d'Aphraate et des *Libri Graduum* peut

<sup>1</sup> Cf. 148,4-5;176,10-11; 376,2-4;653,26-656, 1.

■ Cf. 305,5-7; 325,21-22; 929,18.

■ Cf. *The Gospel of Thomas and the Diatessaron*, dans *The Journal of Theological Studies*, 16 (1965) 449-454. Le commentaire de W. SCHRAGE du Logion 89 n'est pas très exhaustif, cf. *Die Verhältnisse des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (BZNW, 29)*), Berlin, 1964, 170-172. Ce n'est pas avec les versions coptes qu'il faut comparer le texte actuel de notre Evangile, puisque son dernier rédacteur a pu vouloir harmoniser son texte avec celui des versions coptes, mais avec les écrits syriaques dont on peut retracer des influences manifestes sur le texte de Thomas. Les différents rapprochements entre le texte canonique et celui de l'Evangile gnostique, tels qu'établis par Schrage, ont d'ailleurs été contestés par J.-H. SIEBER, *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Diss. Claremont, 1966.

<sup>4</sup> Cf. 729,4.

<sup>5</sup> Cf. 253,9.

<sup>6</sup> Cf. APHRAATE, 532,2; *Libri Graduum*, 396,20.

venir du Diatessaron. Le Diatessaron de Liège (215,10-11 Plooij) lit en *Mt.*, XXIII,25 et en *Lc.*, XI,39-40 : « Vous, Pharisiens, vous vous lavez et vous vous purifiez complètement ». L'inversion d' $\epsilon\sigma\omega\theta\epsilon\nu$  et d' $\epsilon\xi\omega\theta\epsilon\nu$  se retrouve chez Macaire :  $\delta\gamma\alpha\pi\omega\eta\sigma\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu\kappa\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu\epsilon\pi\omega\eta\sigma\epsilon\nu$ .<sup>1</sup> Et les *Actes d'Archélaus* ont en *Lc.*, XI,40 : *aut nescitis quia qui fecit quod foris est et quod de intus est fecit.*<sup>2</sup>

Si nous passons maintenant des affinités littéraires des *Libri Graduum* et de l'*Evangile selon Thomas* aux comparaisons en général, nous remarquons un point fondamental commun aux deux traités : leur adamologie.

Le Logion 18 déclare bienheureux celui qui se tiendra dans le commencement, et il ajoute : « Il ne goûtera pas de la mort ». Selon les *Libri Graduum* (856,5-6), l'homme est né avec le péché, parce qu'il a goûté à la mort dès le commencement. Adam pécha au début, mais auparavant il était pur. A l'exemple de cet Adam pur, l'homme au commencement ne pèche pas et ne goûte pas de la mort. Les *Libri Graduum* (729,15-16) disent explicitement à propos de *Gn.*, II,17 : « Le jour où vous transgresserez ma parole, vous goûterez la mort ». Le Logion 19 ajoute : « Bienheureux celui qui était avant qu'il devint ». Si l'*Evangile johannique* applique le macarisme exclusivement au Christ,<sup>3</sup> les *Libri Graduum* l'étendent aux chrétiens. Au sujet de *Mt.*, XVIII,3 (341,21-24) il y est dit qu'à moins de se convertir et de devenir comme de petits enfants, on ne sera pas comme on était avant de pécher, à l'exemple d'Adam. « A moins de vous convertir et de devenir comme vous étiez avant de pécher, vous ne serez pas parfaits » (540,23-541,2). Il faut donc retrouver l'état d'enfant d'Adam et Eve, c'est-à-dire retrouver leur état androgynique. Le Logion 22 ou encore le Logion 37 déclarent que c'est lorsqu'on dépose ses vêtements comme le font les petits enfants, sans avoir honte, qu'on devient parfait. C'est le retour à l'état d'Adam-enfant. Pour les *Libri Graduum* (341,1ss.) Adam et Eve avant de pécher étaient nus comme des enfants à la mamelle (2-3), et, comme les petits enfants, ils n'avaient pas honte (4-5). Aussi faut-il devenir comme eux. Et cet état est celui d'une grande puissance et d'une grande fortune (Log. 85). L'origine d'Adam était en effet céleste (*Libri Graduum*, 604,10-12), alors qu'il dominait toute

<sup>1</sup> Cf. Type III, 38,28 KLOSTERMANN-BERTHOLD.

<sup>2</sup> Cf. XVI,2:35,28-31 BEESON.

<sup>3</sup> Cf. *Evangile selon Philippe*, sent. 52 et commentaire de J.-E. MÉNARD, *L'Evangile selon Philippe*, 168.

chose ou le Tout par la puissance du Seigneur. Mais par sa chute il devint pauvre, après avoir joui de la richesse d'en haut (*Libri Graduum*, 601,1 ; 612,21-22 ; 613,22).

Il faut donc labourer, peiner spirituellement (**ΝΤΑΖΙΚΚΕ**, Log. 58) dans la prière et le jeûne, pour que nous puissions vivre éternellement (*Libri Graduum*, 853,7ss. sur *Ps.*, XLIX, 8). Nous rejoignons ici l'*Evangile selon Philippe* (sent. 7,52) et les *Actes de Philippe*, 29 : *μακάριος δὲ ἐστιν ὁ ἐργάτης ὁ καλός*. Il faut porter sa croix comme le Christ (Log. 55). Cette dernière partie du Logion est une glose sur *Mt.*, X,38 et est comparable aux *Libri Graduum* (569,15-16) : le disciple doit prendre sa croix et marcher sur les traces et à la manière du Christ : « Qu'il prenne sa croix et qu'il me suive et qu'il m'imité » (56,1-2). C'est ainsi en effet qu'on imite le Christ (920,19-20). Cette insistance sur l'imitation du Seigneur est réitérée au Logion 101 : « Celui qui ne haïra pas son [père] et sa mère comme moi ». Dans les *Libri Graduum* (29,12-13), le Christ est un exemple pour ses disciples : ils doivent faire comme lui.

Le principal des préceptes à observer est celui de l'amour du frère. Il faut l'aimer comme son âme. Le sémitisme « comme son âme » est commun en syriaque (*Mt.*, XXII,39 et *Libri Graduum*, 367,1 et 272,15-16). Comme Thomas, les *Libri Graduum* ont en *Jn.*, XV, 13 (396,8) « frère » et non « ami » ou « voisin ».

Un autre précepte à accomplir est celui du jeûne et de la prière (Log. 6). Dans les *Libri Graduum* (549,1-3), le Seigneur vient à ses disciples et leur enseigne comment ils doivent prier à son exemple et comment il faut jeûner. Il « leur montra comment jeûner et prier » (552,13-14). L'ordre inverse du jeûne et de la prière est le même que dans l'*Evangile selon Thomas*.

Si nous observons ces commandements, le Seigneur nous « dira ses mystères ». Cette expression ne se rencontre pas dans les Evangiles canoniques. Les *Libri Graduum*, citant *Jn.*, XIV, 15ss., insèrent la phrase : « il comprendra la puissance de mes mystères ». Les gnostiques devront conserver à ces mystères, qui constituent leur doctrine, tout leur ésotérisme (Log. 93) : « Ne jetez pas les perles aux pourceaux » (*Mt.*, VII, 6). Commentant le même passage, les *Libri Graduum* (888, 23ss.) mettent le disciple devant l'alternative de ne pas poser ce geste ou de se détourner de la doctrine.

L'écrit syriaque et l'ouvrage gnostique présentent ainsi au-delà des affinités littéraires des affinités doctrinales. Tous deux ont en commun la spiritualisation et l'intériorisation de toute activité. Le jeûne du

monde (Log. 27 ; *Libri Graduum*, 824,19-20) signifie l'abstention intérieure du péché. Le repos du Log. 60, si l'homme ne veut pas devenir un cadavre, se trouve à l'intérieur, tout comme dans les *Libri Graduum* (565,20-21 sur *Jn.*, V, 23) l'âme est au repos après la venue du Christ en elle. Pour le Log. 50, le signe du Père à l'intérieur est un mouvement et un repos ; la citation apocryphe du Seigneur dans les *Libri Graduum* (761,9) promet le jugement et le repos.

Si les Log. 56 et 80 de l'*Evangile selon Thomas* enseignent que le monde et le corps appartiennent à un même ordre, celui de l'inutilité, pour les *Libri Graduum* (730,20-22 ; 336,6-12) le monde est incapable de l'Esprit. D'où opposition entre âme et esprit. Depuis Adam les hommes aiment la terre et leur esprit est descendu dans leur corps.

C'est pourquoi l'ascèse physique et extérieure est inutile. Les Logia 14 et 104 de l'*Evangile selon Thomas* rejettent la valeur du jeûne, de la prière et de l'aumône. En pratique, les *Libri Graduum* insistent sur l'importance et la destinée glorieuse du corps (256,2-6), et ils exigent l'ascèse du corps et de l'âme (253,26-256,6). Selon eux, même le jeûne physique est nécessaire à la poursuite de l'exemple du Christ (557,21). Mais toute activité spirituelle est supérieure à celle du corps. Les seules vertus extérieures pour Thomas sont l'amour fraternel (Log. 25,26 et *Libri Graduum*, 92,1ss.) et l'humilité. Le Log. 46 et les *Libri Graduum* (809, 11-13) se basent sur *Mt.*, XI,11 pour montrer la nécessité de l'humilité dans l'imitation du Christ. Et la connaissance de soi est exigée aussi bien par le Log. 3 de Thomas que par l'écrit syriaque (100,9).

Les deux traités adoptent une attitude semblable à l'égard de la sexualité (Log. 22,114) : les femmes doivent devenir hommes. Adam était originellement androgyne. Les *Libri Graduum* ne sont pas aussi radicaux, mais ils voient dans le commerce sexuel une invention pour suivre Adam dans son péché (336,7-10). L'espérance qu'ils nourrissent est un retour à l'état adamique ; ils aspirent sinon à l'abolition des sexes, du moins à une abolition de la concupiscence (340,17-24).

De part et d'autre on met l'accent sur une notion qui aura influencé des siècles de monachisme, celle de *μοναχός*. Il est exigé du disciple de devenir une sorte de prédicateur ambulant (*Lc.*, X,1-8 ; Log. 14,42 ; *Libri Graduum*, 105,10ss.). La solitude consiste dans la séparation de sa famille (Log. 55,99,101 et *Libri Graduum*, 920,22). Dans leur citation de *Mt.*, X, 37, le Logion 101 a : « Celui qui ne hait pas son père et sa mère », tandis que les *Libri Graduum* (475,5-10 ; 920,22) ont « celui qui ne quitte pas ». Le solitaire est avant tout vierge. C'est pourquoi il est destiné au mariage spirituel, et qu'il peut, comme le parfait du

nouvel *Evangile selon Philippe*, entrer dans la chambre nuptiale (Log. 75 et *Libri Graduum*, 513,12).

Enfin, il faut interpréter dans cette perspective le Log. 42 (cf. Log. 14) comme de l'homme qui vit exilé dans le monde. Les *Libri Graduum* le tiennent pour un *peregrinus* ici bas (~~κινού~~, 132,19). A l'exemple d'Adam originellement, il appartient au ciel. Si Adam est devenu comme un exilé dans son corps, son âme doit chercher sa conversation dans le ciel (592,8-9).

C'est à s'y méprendre ! Le nouvel *Evangile selon Thomas* reflète une doctrine semblable à celle d'écrits syriaques empreints d'encratisme. Et c'est à ce premier niveau qu'il faut l'interpréter. Mais les auteurs gnostiques durcissent des attitudes et jouent sans cesse sur deux registres. Aussi est-ce à ce deuxième niveau qu'il faut également les interpréter. Et c'est en particulier en analysant le nouvel *Evangile* comme une collection de relectures gnostiques que l'on découvre sa structure intime. Si ses différents Logia sont fréquemment reliés ensemble par des mots-crochets, leur lien est beaucoup plus fortement constitué par une pensée qui se développe en spirale, comme dans le cas de l'*Evangile selon Philippe*.<sup>1</sup>

Si nous revenons en arrière sur le log. 86 et sa notion de repos, nous pouvons placer l'un et l'autre sous un éclairage gnostique, car ils illustrent bien l'idée, que le gnostique sur terre est un apatride et un étranger.<sup>2</sup> C'est surtout chez les Naassènes que le Fils de l'Homme ou l'Homme signifie l'envoyé divin du mythe gnostique.<sup>3</sup> Une semblable intelligence de la parole de Jésus (*Mt.*, VIII,20; *Lc.*, IX,58) ne pourra être apparue, qu'une fois rejetée l'idée d'imitation. De toute façon, Thomas entend le logion non plus de l'abaissement du Fils de l'homme vivant, mais de son manque d'abri et de repos sur terre, c'est-à-dire de son caractère d'étranger. A l'exemple du Christ, les gnostiques, les fils d'hommes (Log. 106) ne trouvent pas de repos en ce monde, où seuls les animaux ont leurs tanières et leurs nids; ils ne le trouveront que lorsque les liens du monde tomberont et que l'absence de connaissance disparaîtra,<sup>4</sup> c'est-à-dire dans le monde nouveau, lequel est déjà arrivé.

<sup>1</sup> Cf. J.-E. MÉNARD, *op. cit.*, Introduction, 2-6.

<sup>2</sup> Cf. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 6), Berlin, 1961, 41s., 65; P. VIELHAUER, *ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*, dans APOPHORETA (Festschrift für ERNST HAENCHEN = *BZNW*, 30), Berlin, 1964, 293.

<sup>3</sup> Cf. HIPPOLYTE, *Elench.*, V, 6, 4s.; X,9,1.

<sup>4</sup> Cf. *Evangile de Marie*, 16,17-17,7.

Il est d'ailleurs parallèle à l'*ἀνάπαυσις* des morts (Log. 51). Recherchant ce repos, l'homme ne deviendra pas un cadavre et il ne s'identifiera pas au monde (Log. 56,60).<sup>1</sup> Les parfaits se reposent dans celui qui se repose en eux, au témoignage de l'*Evangile de Vérité* (42,21s. ; 24,18ss. ; 40,30ss. [Log. 90]).<sup>2</sup> Cette *ἀνάπαυσις* désigne le lieu céleste.<sup>3</sup> Dans l'*Evangile de Vérité* (41,28s.) il est fait mention de la tête du Père comme étant le lieu de repos des parfaits : « Ils ont sa tête qui est repos pour eux ».

Tous les Logia de l'*Evangile selon Thomas* sont susceptibles d'une interprétation gnostique, plus intérieure et plus esotérique. Et cette interprétation permet de les réunir ensemble. Ils ne sont pas uniquement liés l'un à l'autre par des mots-crochets, que ces derniers soient grecs ou coptes, comme c'est le cas de πωζ, « arriver », « fendre », dont s'est servi le rédacteur pour souder les deux Dits indépendants du Log. 77,<sup>4</sup> mais la pensée de notre auteur se développe en passant d'un Logion à l'autre. C'est ainsi qu'autour du mythe androgynique d'Adam on pourrait regrouper en un large morceau les Log. 17 à 24. Nous resterions dans l'analyse du même mythe, si nous étudions les Log. 46 à 50 qui démontrent bien que la notion de « solitaire » chez Thomas n'est déjà plus celle de l'ascèse syriaque officielle. Elle est celle de l'Unité primordiale à laquelle le gnostique doit retourner.

Mais les ressemblances l'emportent sur les différences, et l'ascèse messaliennne des *Libri Graduum*, même si elle n'est pas aussi absolue que celle de Thomas, s'en rapproche beaucoup. Thomas est plus ancien que les *Libri Graduum*, et il se peut qu'il témoigne de courants de pensée qui auront influencé la spiritualité postérieure. Toutefois, vouloir préciser davantage et faire remonter le nouvel Evangile jusqu'à Edesse, comme le pensent certains auteurs,<sup>5</sup> paraît être une gageure. Nous inclinerions à donner raison là-dessus à B. EHLERS.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. *Evangile selon Philippe*, sent. 63.

<sup>2</sup> Cf. C. SCHMIDT, *Epistula Apostolorum. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (TU, 43), Berlin, 1919, Index, s.v.

<sup>3</sup> Cf. W.-R. SCHOEDEL, *Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas*, dans *Vigiliae Christianae*, 14 (1960), 232.

<sup>4</sup> La fin du Logion 77 se trouve unie au Log. 30 dans le POxy, 1,23-30. On pourrait aussi signaler le ΜΑΞΕ qui, dans le Logion 33, explique la réunion de deux Dits originellement indépendants.

<sup>5</sup> Cf. H.-CH. PUECH, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, I<sup>3</sup>, Tübingen, 1959, 199-223; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961, 271-273; A.-F.-J. KLIJN, *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum*, dans *Vigiliae Christianae*, 15 (1961) 146-159; H.-J.-W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa (Studia Semitica*

En effet, l'original grec de Thomas date des environs de 140 et reflète en certaines de ses couches rédactionnelles primitives une mentalité judéo-chrétienne. Or, les plus anciens écrits syriaques, telle la *Légende d'Abgar*, sont opposés à toute influence juive dans la jeune chrétienté d'Edesse : Abgar supplie Jésus de venir le délivrer des Juifs.<sup>1</sup> Dans le *Livre des Lois des pays*,<sup>2</sup> les Juifs convertis au christianisme ne sont plus tenus à la circoncision. De plus, Ephrem dans son *Commentaire du Diatessaron* (XXI, 27 sur *Jn.*, XX, 15-17), en parlant de Thomas, ne l'appelle que Thomas, alors que l'*Evangile selon Thomas* appelle l'Apôtre Jude Thomas (aram. pour διδυμος = jumeau), une appellation particulière à l'Osroène que l'on rencontre dans les *Actes de Thomas* et une fois dans la Curetonienne en *Jn.*, XIV, 22.<sup>3</sup>

Nous compléterions cependant B. EHLERS, en disant que l'*Evangile selon Thomas* est un autre de ces écrits qui auront diffusé un certain syncrétisme dans le monde syriaque.

*Neerlandica*, 6). Assen, 1966; Id., *Quq and Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.*, dans *Numen*, 14 (1967) 104-129; G. QUISPTEL, *The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews*, dans *New Testament Studies*, 12 (1966) 371-382; Id., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (*Supplements to Novum Testamentum*, 15), Leyde, 1967, 18s.; Id., *The Discussion of Judaic Christianity*, dans *Vigiliae Christianae*, 22 (1968) 81-93; L.-W. BARNARD, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa During the First Two Centuries A.D.*, dans *Vigiliae Christianae*, 22 (1968) 161-175; H. KÖSTER, *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 65 (1968) 160-203 (publié d'abord en anglais dans *Harvard Theological Review*, 58 [1965] 279-318); H.-J.-W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, dans *Vigiliae Christianae*, 24 (1970) 4-33.

<sup>1</sup> Cf. B. EHLERS, *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa*, dans *Novum Testamentum*, 12 (1970) 284-317.

<sup>2</sup> Cf. G. PHILIPPS, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, Londres, 1876; B. EHLERS, *art. cit.*, 309.

<sup>3</sup> Cf. F. NAU, *Patrologia syriaca*, I, 2, 607, 25.

<sup>3</sup> Cf. B. EHLERS, *art. cit.*, 304.

# INSIDE THE FRONT COVER OF CODEX VI

BY

JAMES M. ROBINSON

JEAN DORESSE published in 1961 a photograph made in 1949 of Codex VI opened at the centre of the quire (VI, 38-39).<sup>1</sup> He supplied for the facsimile edition of the Nag Hammadi codices an enlargement of this photograph,<sup>2</sup> as well as photographs of VI, 44-45 and 48-49. It became evident that the previously published form of the photograph had been cropped on the left, to remove from sight fingers that held down the edge of the pages. The complete photographs reveal a column of Coptic letters at the left edge of the folios of Codex VI, but still within the cover of Codex VI. Lines obscured by the fingers in one photograph are visible on the other; by conflating the photographs a complete record of this column is obtained. The column could not be part of the papyrus used to line the cover. For when inscribed papyrus is used for this purpose it is covered over with a clean sheet as a pastedown; were this missing, one would expect to see the leather framing of the lining. Rather the column lies upon that leather frame. Furthermore the lining which now survives, inside the back cover, is uninscribed. Hence one might assume the column to belong to a folio of Codex VI, e.g. page 2, which could have broken loose and slipped out of place a centimeter to the left. But a rapid check indicates that the column of letters does not come from the text of Codex VI at all!

If the folio stems from the Nag Hammadi library, the most obvious place to seek it would be among folios lacking their own cover. In terms of that part of the library to which Codex VI belonged, namely the collection associated with the name of Mrs. MARIKA DATTARI, the codices lacking covers would be Codex I (whose cover had been in the possession of ALBERT EID), XII (to whose cover a few leather scraps had been attributed) and XIII (whose cover was completely missing). The column of letters has been identified as the left edge of XIII, 46\*,<sup>3</sup> except for the bottom seven lines, which are from XIII,

<sup>1</sup> "Les reliures des manuscrits gnostiques coptes découverts à Chénoboskion", *Revue d'Egyptologie* 13 (1961) 27-49, plate 4, bottom left photograph.

<sup>2</sup> *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices : Codex VI* (Leiden : E. J. Brill, 1972), plate 3.

<sup>3</sup> An asterisk\* indicates that the sequence of pages is clear but the numeration is

44\*, seen through a lacuna in XIII, 46\*. (This lacuna has subsequently been partly filled by placing a fragment visible on Doresse's photograph of VI, 44-45 just to the left of its proper position, upside down, showing the last letter of lines 29-32 of XIII, 45\*).

The question then arises whether only these two, or rather all eight surviving folios of Codex XIII were at that time inside the front cover of Codex VI. It is possible that the other six folios were there but hidden from sight. This would be the case if the folios were still in their correct order. The two folios that are visible are in order, with the verso up : 44\* and 46\*. If 47\*/48\* and 49\*/50\* were on top of them, they need not have been visible, since they are broken at the margins and hence could well have been hidden by the folios of Codex VI. The preceding four folios 35\*-42\* would have been hidden by the two that are visible, since the preceding folios do not have edges that would extend beyond the edges of these two. If however the folios had been present but out of order, they might have been visible. This would have been the case if one or more of the first four folios rested between 43\*/44\* and 45\*/46\* or above 45\*/46\*.

The folios were in fact in some disorder at the time they were put in plexiglass. For it was the policy to place them between plexiglass in the order in which they lay at the time, and to number seriatim each plexiglass container. These numbers, visible on the UNESCO photographs of 1962-66, are jumbled. Folios 43\*/44\* and 45\*/46\* are numbered 10/9 and 5/6 respectively. Stacked in this relative position one would not see 44\* (9) through the lacuna of 46\* (6), even if the folio that in this system intervened had not been present. The intervening folio was 35\*/36\* (7/8). In this instance one has verification that the numeration of the UNESCO photographs did reflect the sequence in which the folios were stacked. For a fragment from 44\*/43\* (9/10) was conserved in the plexiglass container of 35\*/36\* (7/8), which is best explainable on the assumption that when put in plexiglass 35\*/36\* (7/8) lay next to 44\*/43\* (9/10). Hence one may safely assume 35\*/36\* (7/8) lay between 45\*/46\* (5/6) and 44\*/43\* (9/10). Had the folios been in this same jumbled order when photographed in 1949, one would have seen on top 37\* (16); or, had everything above 46\* (6) been missing so that this would be visible, as in fact it is, one should have seen 48\* (4) through the lacuna in 46\* (6).

---

conjectured. The surviving eight folios of Codex XIII contain no Coptic pagination. A rationale for the assigned numeration 35\*-50\* is given below.

The photographs of DORESSE would indicate, however, that in 1949 the folios were still in their correct order. Not only do the photographs showing two folios protruding beyond the margin of Codex VI present these in sequence. There are other photographs, taken some weeks later, showing the folios of Codex XIII lying on a table apart from Codex VI. Two photographs showing all the codices on the table display the stack of loose folios with XIII, 50\* on top, which would be its correct position. Another photograph of just the surviving folios of Codex XIII presents XIII, 45\* lying to the left side; XIII, 50\* lies to the right side, and, beneath it, XIII, 48\*; the larger central stack shows XIII, 37\* on top and in sequence below it XIII, 39\*, 41\*, and 43\*. Thus, the stacks with more than one folio are in sequence, though the stack to the right has been turned over, probably to make visible the titles on XIII, 50\*. Actually, the original page sequence preserved in the central stack is the only original page sequence still preserved in the plexiglass numerations. However, it is unlikely that the folios were in the sequence of the plexiglass numeration prior to the making of the photograph and that the stack was separated into three parts only at points where the original page sequence was already violated. For that would suggest the text had been studied sufficiently to observe when extant the sequence of the tractate; such familiarity with the text is unlikely and would normally have lead to restoring the original sequence throughout. It is more probable that the original page sequence prevailed throughout until the stack was separated into three parts. One can more readily derive the sequence of the plexiglass numeration from a conjectured procedure in reassembling the three stacks : If rather than turning the whole right stack back over, the top folio is turned over and put below the other folio of that stack, the resultant order from bottom to top is that of the plexiglass containers 50\*(1)-47\*(4); if the folio on the left is turned over onto the right stack, the plexiglass sequence continues 45\*(5)/46\*(6). If then the first surviving folio, not visible in the photograph and perhaps still stuck to the inside front cover of Codex VI, were removed and placed on the right stack recto down (as it would be when the front cover of Codex VI were opened out), the plexiglass sequence would continue 35\*(7)/36\*(8). If then the central stack is put on top, the sequence continues 44\*(9)-37\*(16). Hence one may logically assume that the folios were in order when photographed inside the front cover of Codex VI, were removed (with the possible exception of 35\*/36\*) and put in three stacks for photographing, and were, when collected back into one stack or at some later date, put into the order of the plexiglass numeration.

When one examines the contours of the eight folios, it is probable that they were in correct order when buried. For the development of lacunae follows progressive sequences. Lacunae at the bottom increase regularly in size as one moves back from XIII, 50\*, while those at the top decrease, until with XIII, 37\*/38\* and XIII, 35\*/36\* damage at the top increases again. However a major question is whether the eight surviving folios of Codex XIII were placed inside Codex VI before burial, or only since the discovery.

One looks in vain among early reports for some indication that the surviving folios of Codes XIII were when discovered already inside the front cover of Codex VI. To be sure, there are allusions to there having been twelve codices in the jar.<sup>1</sup> However, this need not lead to the inference that initially Codex XIII, since hidden inside Codex VI, was overlooked. Rather one may note that the Dattari collection inventoried by Doresse lacked Codex III, which was already at the Coptic Museum. Hence his inventory of 1949 listed the codices as I through XII, with Codex III not numbered but referred to simply as the codex of the Coptic Museum. Since the discovery of Codex III had been announced at the beginning of 1948, it is not surprising that announcements of the Dattari collection made in 1949 should use the number twelve, even though these reports at times include references back to Codex III. When "eleven" is mentioned, what was overlooked could have been that part of Codex I which was in the Dattari collection, rather than the unbound folios of Codex XII or Codex XIII.<sup>2</sup>

Doresse reports orally that he did not reflect upon the problem here

<sup>1</sup> JEAN DORESSE, "Douze volumes dans une jarre", *Les Nouvelles littéraires* (30 June 1949). This title may have been derived, inaccurately, from a reference in the essay (p. 1) to there having been a "dozen" manuscripts in the jar. For this was meant by DORESSE only as a round number. He specifies nine codices with their covers plus the remains of three others, i.e. a total of only twelve. However, this same description (nine codices with covers plus remains of three others) is used of the Dattari collection in "Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte : La bibliothèque de Chénoboskion", *VigChr* 3 (1949) 131, where it is clear that Codex III, since not a part of the Dattari collection, is the codex not counted.

<sup>2</sup> "Le roman d'une grande découverte", *Les Nouvelles littéraires* (25 July 1957) 1; "Les gnostiques d'Egypte", *La Table ronde* 107 (1956) 87. In another instance, "Une bibliothèque gnostique copte", *La Nouvelle Clio* 1 (1949) 59, DORESSE speaks of twelve codices in addition to the two (I and III) already known; here he has apparently counted Codex I twice. It could have been to avoid this problem that he spoke, somewhat inexactly, of the Dattari collection as eleven, i.e. as adding eleven to the two already known.

investigated, but would have assumed that the finders or middlemen had placed the eight folios inside Codex VI.

The first indication that the eight folios of Codex XIII had been placed inside Codex VI already in late antiquity derives from the state of preservation of the folios. The development of the contours of the folios, as traced from XIII, 35\*/36\* through XIII, 49\*/50\*, continues with VI, 1/2 ff. That is to say, the deterioration from rotting, chemical action, worms, etc., continued from one codex to the other, as if they had undergone this deterioration in the position reflected in DORESSE's initial photographs. This is even more apparent when one notes that the inner margin, missing in XIII, 47\*/48\* and 49\*/50\*, is broken along the same line in VI, 1/2 and held on with tape.

The contours of the folios of XIII are fairly constant as one moves back from XIII, 49\*/50\* until one reaches XIII, 35\*/36\*, the first surviving folio. However this folio has a large lacuna in the top center which is not present on the other folios. Surrounding this lacuna is a discolored area on the recto and verso, and in the position of this lacuna a similar discoloration continues, in diminishing degrees, on 37\*/38\*, 39\*/40\*, and 41\*/42\*. In view of reports that the fellahin who unearthed the library used some of it to make a fire to cook their tea,<sup>1</sup> MARTIN KRAUSE and PAHOR LABIB have inferred that the discoloration is the charring due to fire.<sup>2</sup> However, on closer examination the discoloration is seen to contain whitish, crystalline matter more like a saline or other chemical precipitate. Furthermore one may notice on the published photographs of the inside of the front cover of Codex

<sup>1</sup> TOGO MINA, "Le papyrus gnostique du Musée Copte", *VigChr* 2 (1948) 129; "Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte : La bibliothèque de Chénoboskion", *VigChr* 3 (1969) 130; JEAN DORESSE: "Douze volumes dans une jarre", 1; "Sur les traces des papyrus gnostiques : Recherches à Chénoboskion", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, 36 (1960) 432 and 437; *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte* (Paris : Librairie Plon, 1958) 1. 145-146; etc. This rumor was subsequently discounted as a standard part of the legend of such discoveries that in fact runs counter to the peasant's awareness of the value even of papyrus. HENRI-CHARLES PUECH, "Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte (premier inventaire et essai d'identification)", *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston : The Byzantine Institute, 1950) 94; DORESSE, "Le roman d'une grande découverte", 5.

<sup>2</sup> MARTIN KRAUSE and PAHOR LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI* (ADIK, Koptische Reihe 2; Glückstadt : J.J. AUGUSTIN, 1971 [appeared 1972]) 14.

VI<sup>1</sup> that the leather touching the area of the lacuna and the adjacent discoloration on XIII, 35\*/36\* has a darker tone than the rest of the leather. Thus the photographs of the inside cover of Codex VI reflect the discoloration of the early folios of Codex XIII. One may also recall that VI, 78, facing the back cover, is the least legible page in Codex VI, except where the papyrus padding of the cover still survives in the lower inner corner. One may, therefore, wonder whether contact with the leather of the cover of VI was in part responsible for the deterioration of the inscribed folios touching it.

There is in fact evidence that XIII, 35\* was actually stuck to the leather surface of the inside of the cover of Codex VI. A first indication of this was a fragment visible on old photographs of XIII, 35\*/36\* which had writing on only one side. The text had been identified as belonging to the first two lines of XIII, 35\*; but the corresponding part of XIII, 36\* was intact. The obvious inference was that the folio had here split in two, the horizontal fibres on which XIII, 35\* was written separating from the vertical fibres on which XIII, 36\* was written. Since such a split is unusual, it could be attributed to XIII, 35\* having stuck to the cover and having split when the folio was pulled off from the cover. Furthermore, the photographs of the inside of the cover show an uninscribed bit of papyrus about one centimeter square still stuck to the inside of the front cover, which could be conjectured to be a further instance of such splitting of XIII, 35\*/36\*. Of course the bit of papyrus could have been a part of the uninscribed padding of the cover, or the front flyleaf, presumably uninscribed.

This was the state of the analysis, based upon the photographs, when a study of the original materials became possible in December 1971. The fragment still stuck to the inside of the front cover of Codex VI was removed, and contained writing on the under side. It was identified as belonging to XIII, 35\*, lines 8-9. This position on the page corresponds to the position on the cover to which the fragment was stuck when the folio rests on the cover in the position visible in the DORESSE photographs. On the left side of the inside of the front cover of Codex VI two strips of leather were joined together to make a combined length as long as the cover, and were attached to

<sup>1</sup> MARTIN KRAUSE and PAHOR LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (ADIK, Koptische Reihe 1; Wiesbaden : OTTO HARRASSOWITZ, 1962), plate 26; *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices : Codex VI*, plate 4.

the cover to hold down the papyrus used to line the cover. The outside of the leather of these appended strips faced inward. Traces of ink are visible toward the top of this added strip of leather. A few letters can be read in a mirror sufficiently to indicate they were imprinted from XIII, 35\*, again at the position where the letters in question would have touched the leather when the folio was in the position seen in the DORESSE photograph. A further fragment was found loose in the cover of Codex VI and identified as belonging to Codex XIII. Thus the physical examination of the originals provided confirmation of the argument based upon photographs that the eight surviving folios of Codex XIII were placed inside the front cover of Codex VI already in late antiquity.

When one then examines the eight folios of Codex XIII in terms of their content and state of preservation, there is less to indicate arbitrary loss and fragmentation, such as would be attributable to rotting and worms, than there is to suggest intentional selection. The eight folios are in relatively good condition, with most of the text intact. There is not a scattering of fragments from other folios, leading up to and moving away from the intact eight folios, such as one might expect if we had the remnants of a codex which, though buried intact, had become victim to the ravages of time and modern loss. There is no evidence that more than the eight folios were buried with the library. Nor is there evidence that the reason for removing the eight folios from Codex XIII in late antiquity was that the codex was then in a bad state of preservation. The only intentionality that can be inferred from the state of the material is to be inferred from the fact that the recto of the first surviving folio begins with the beginning of a tractate and the verso of the last surviving folio contains the conclusion of that tractate. Though we do not have a complete codex, we do have a complete tractate. The dismemberment of Codex XIII is apparently due to the intention to remove the Trimorphic Protencoia from it. It is somewhat misleading to think in terms of a codex, in which context the surviving folios seem but a fragment. But when conceived of as a tractate, which is all that was buried, it is seen to be, by and large, intact.

This is not to suggest that the Trimorphic Protencoia was originally composed as a small, one-tractate quire. Since the centre of the quire falls between the third and fourth surviving folios, rather than in the middle of the eight surviving folios, there must have been at least two folios prior to the first surviving folio. Since the last ten lines of the verso of the last surviving folio begin a new tractate, there

must have been subsequent folios in the original codex. Since this truncated tractate exists in a complete copy in Codex II (On the Origin of the World), its length is known. It must have continued through another fifteen folios in Codex XIII. Thus, the last half of the quire would have comprised at least twenty folios; the quire itself would have contained at least eighty pages.

An oddity of this quire consists in the fact that it was bound upside down. Normally a quire consisted of a stack of sheets with horizontal fibres up and vertical fibres down. It was then folded at the middle so that in the first half of the quire the recto has vertical, the verso horizontal fibres; in the last half of the quire the recto has horizontal, the verso vertical fibres. The reverse is true of the Trimorphic Protynoia. There is only one other instance of this anomaly in the Nag Hammadi library. Codex II consists of a quire of thirty-eight sheets. The outer or lower twenty-seven sheets are in the normal position, with horizontal fibres up. But the inner or top eleven sheets are turned over, with vertical fibres up, as in the case of the Trimorphic Protynoia. Since what has survived from Codex XIII comes from the inner or top five sheets, it is impossible to determine whether the whole quire was upside down, or whether, as in the case of Codex II, only the inner or upper part was turned over. Incidentally, there are other similarities of Codex XIII with Codex II: They are the only two codices which we know lacked Coptic pagination; their dimensions are very similar (28.0 vs. 28.4 cm. in height, 13.9 vs. 13.8 cm. in width at the centre of the quire); the scribal hands are so similar they have been at times taken to be the same hand;<sup>1</sup> the two codices have at least one tractate in common (On the Origin of the World).

It is not apparent why the Trimorphic Protynoia was removed from Codex XIII in antiquity. It would hardly have been a gesture of rejection. For by removing the folio on which it concludes, the commencement of the next tractate was removed. This does not indicate a concern for the integrity of Codex XIII, but only for the integrity of the Trimorphic Protynoia. Since the following tractate, On the

<sup>1</sup> KRAUSE and LABIB, *Apokryphon des Johannes*, 297, consider the two hands the same; KRAUSE corrects this to affirm that two different hands are involved, "Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi", *MDIK*, Abteilung Kairo 19 (1963) 111, note 2. DORESSE, "Nouveaux textes gnostiques découverts en Haute-Egypte," 131-132, considers the hands of II and XIII the oldest group; hence he numbered them I and II. In *Livres secrets*, I. 166-167 he attributes Codex XIII to hand 5 and Codex II to hand 6.

Origin of the World, is gnostic, as is the Trimorphic Protenkoia, no doctrinal distinction would seem to justify the removal of the one and the retention of the other; the codex was in any case gnostic. Furthermore, a negative evaluation of the tractate, even if it could explain its removal from Codex XIII, would not, without further conjectural stages, explain its inclusion in Codex VI and its preservation with the rest of the library.

Hence one should assume some positive interest in this tractate, distinguishing it from the rest of the codex. The only obvious distinction between it and the truncated tractate On the Origin of the World is the fact that there is a second copy of the latter in the library (II,5). Hence one could reason that only that part of Codex XIII was removed for preservation which was not otherwise represented in the library. This would presuppose that the totally-missing first tractate also has a duplicate, and that the removal of the Trimorphic Protenkoia from the codex was at a time when at least II and XIII had been brought together. However, one must consider that other duplications in the library (I,2 and XII,2; II,1, III,1 and IV,1; III,2 and IV,2; III,3 and V,1) were not torn out and discarded. If storage space for the library was so cramped that Codex XIII had to be dismembered, sufficient space could more readily have been obtained e.g. by omitting Codex IV completely. Conceivably the first tractate was so unacceptable that the whole codex was to be excluded, with the rescue of the Trimorphic Protenkoia due to the absence of another copy. However, such a theory would be pure speculation. It thus remains obscure why the Trimorphic Protenkoia was removed from Codex XIII.

The reason for the placement of the Trimorphic Protenkoia inside the front cover of Codex VI is also obscure. It does not have readily apparent affinities with tractates in Codex VI, whereas there are close affinities with VII,5; VIII,1; and XI,3. However, the codices only rarely group tractates in terms of readily recognizable affinities (II,4-5; III, 3-4; V, 3-4; VI, 6-8), although to be sure more subtle relationships can be sensed and will no doubt emerge more clearly as the library as a whole is better understood. The fact remains that no special affinity of the Trimorphic Protenkoia with Codex VI need be expected. In the composition of a codex such external matters as the length of a tractate may have been more determinative of its inclusion or exclusion than its contents. Such external considerations may also in this case have played a role.

The dimensions of the surviving folios of Codex XIII are sufficiently

similar to those of Codex VI that they would have fitted well inside its front cover. The folios of Codex XIII reach a size of 28.0 by 13.9 cm. at XIII, 43\*/44\*. The dimensions of VI, 1/2 are 27.1 by 14.7 cm. The height of VI, 31/32 reaches 27.9 cm. The narrower width of the folios of XIII, in spite of a much more comparable height, is due to the fact that the surviving folios of XIII come near the centre of the quire (40\*-41\*) where folios must be trimmed narrower if they are not to protrude. Hence a more valid comparison of width of the original codices would be between XIII, 39\*/40\* (13.9 cm.) and VI, 37/38 (12.9 cm.). If one may assume for Codex XIII the same increase in width from the centre of the quire to the ends as in Codex VI (1.8 or 2.0 cm.), the first and last folios of Codex XIII would have measured about 15.7 to 15.9 cm. This would have been too wide to be fully covered by the front cover of Codex VI and would have proved an impediment to the flap that circled from the front cover around the end of the book to the back cover. But the surviving folios near the centre of the quire fitted very well inside the front cover of Codex VI. In view of the wide fluctuations in the sizes of the codices, the surviving folios of Codex XIII would not have fitted into all; only Codices I, II, VI, VII, and XI would have been tall enough.

From a study of the end of Codex VI it is apparent that some uninscribed material is missing from the beginning. There must have been a front flyleaf, to serve as the front half of the sheet whose back half is VI, 77/78. There must also have been several uninscribed sheets lining the front cover, since they are still in place on the lower left part of the inside of the back cover. The good condition of the material still inside the back cover and the fact that all these lining sheets break off along the same line indicate that the loss of most of the surface of these lining sheets is not due to normal deterioration, but rather suggest that it has been intentionally removed. Perhaps it was removed from the front cover to make space for the eight folios of Codex XIII. For, although they were apparently laid loose inside the front cover, and neither bound in at the spine nor pasted inside the front cover (to which they no doubt unintentionally became stuck), they would add to the total thickness of Codex VI, for which the removal of the front flyleaf and the some five or more uninscribed folios lining the front cover would have compensated.

The discovery that Codex XIII was not buried as a whole with the library but rather that one tractate was removed and it only was buried, draws attention to the other instance of a codex without a

cover—Codex XII. To be sure, a couple of leather scraps from a cover had been attributed by KRAUSE to Codex XII.<sup>1</sup> But they are not parts that would have survived attached to the surviving folios, and hence their association with Codex XII seems based on no more than an inference from the fact that the cover of Codex XII is missing. DORESSE published a sketch of the scraps,<sup>2</sup> thus assuring their identity with the two still extant and attributed to Codex XII; but DORESSE reported they were in the same package with Codex IV, though, as he points out, they did not originally belong to that codex.<sup>3</sup>

The gratuitous nature of the association of these scraps with Codex XII invites a comparison of them with the surviving covers, to see if they may derive from one of them. First there is a thong 0.5 cm. wide and 27.3 cm. long. This length indicates that it would be the main thong twined around the body of the codex to hold it closed. In the case of Codex II, the thong has broken off where it moves out from the flap of the cover. Examination with a magnifying glass indicates that the contours of the break and the texture and the color of the leather, as well as the width, make it probable that the thong came from Codex II. Doresse reports that this thong was missing when he examined the cover of Codex II, i.e. at the same time he saw the unidentified thong.<sup>4</sup>

The other, more substantial scrap is from 14.5 to 15 cm. long and 2 cm wide; folded under is an additional 1.3 cm. at one end, which falls off to zero at the other. One end is finished off by a 1 cm. wide tuck across the top. Holes go through the scrap near each end. The position of this scrap in a cover can be determined from the comparable piece in complete covers. When the typical cover is opened out, one notices that the leather is folded in on the top, right and bottom sides, and

<sup>1</sup> "Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi : Umfang und Inhalt", *MDIK*, Abteilung Kairo 18 (1962) 129; KRAUSE and LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften* 12.

<sup>2</sup> "Les reliures", 34, figure 1. The surviving thong is visible on the top right photograph of plate 3. The pieces are also discernible in the DORESSE photographs of the ensemble of the codices : *Livres secrets* 1, after p. 136; "Le roman d'une grande découverte", 5; *The Secret Books of the Egyptian Gnostics : An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion* (London : HOLLIS and CARTER, and New York: Viking Press, 1960), after p. 238.

<sup>3</sup> "Les reliures", 35. At that time there were three thongs, of which one survives. DORESSE lists the main thongs of Codices I, III, VIII and XI as missing in 1949 ("Les reliures", 33,37,42,48). Hence the unidentified thongs of 1949 that are now missing could belong to these.

<sup>4</sup> "Les reliures", 43.

glued over the papyrus lining the cover. On the left side this cannot normally be done, since here the leather extends to serve as a loose flap which, when the codex is closed, encircles the exposed edge of the folios and tucks under the back cover, held in place by the thong that continues this encircling movement. Hence an extra strip of leather must be pasted and/or stitched along the left border of the inside front cover. By pasting the folded-under segment of this strip to the cover, the top part remains free to fit over the papyrus lining, to which it is pasted and/or stitched just as is done on the other three sides. In some instances (as in Codex VI) this added left strip consists of two pieces that overlapped and are stitched together to produce the needed length. The unidentified scrap would seem to be one such half-length strip.

When one turns to the opened-out cover of Codex II, one finds the three folded-in strips on the inside of the back cover, but none on the inside of the front cover. On the bottom of the front cover the edge is ragged, extending at places a millimeter or so below the limit of the front cover. Hence a fold, as on most codices, or a small flap, such as still survives at the top of the front cover, must have been torn off. On the left of the inside of the front cover a darkened stripe some one cm. wide extending from the bottom to near the top reflects discoloration from the added strip(s). Two holes in the cover at the top of this area and two toward the middle indicate where thongs stitched this added strip in place.

This was apparently the condition of the front cover also in December, 1957, when BERTHE VAN REGEMORTER examined it and reported that there was nothing glued to the cover, and that the front cover (which she considered the back cover) was trimmed flush.<sup>1</sup> However, DORESSE had reported : "At the border between the front cover and the large flap one sees a superimposed fold, but also, attached below it, a supplementary reinforcement also made of a strip of leather".<sup>2</sup> This duplication of the left strip would seem to be an exception to the pattern found in the other covers. Since VAN REGEMORTER considers the cover of Codex II the most primitive in terms of technique (in spite of its finely tooled leather), one may consider it a make-shift trait, whose precise function remains obscure.

<sup>1</sup> "La reliure des manuscrits gnostiques découverts à Nag Hammadi", *Scriptorium* 14 (1960) 228-229.

<sup>2</sup> "Les reliures", 45.

Although DORESSE did not make a photograph of the inside of the front cover without folios on top covering it, his photographs do show most of the area in question to the left. At the bottom of the left side one sees what one would take to be the normal strip of added leather. Two thongs at the bottom hold it to the cover, and edges of papyrus protrude from under it, apparently the remains of the papyrus padding which this strip normally held down. Unfortunately the central section of the strip is obscured by fingers on the photographs. The top section is a very dark strip, and appears to have a different grain from the strip at the bottom. The two thongs at the top of the top strip are broken and dangle. This seems to suggest that what one sees at the top is not the normal "superimposed fold" but rather the "supplementary reinforcement" that DORESSE reports originally lay beneath; the normal appended strip would then be missing at the top; perhaps at the bottom it is the normal appended strip that one sees. In that case the two segments of the appended strip which joined each other at the middle would have been separated from each other at the middle and the top segment removed. The survival of the bottom segment would have permitted DORESSE to identify the fact that the strip is duplicated, with a "supplemental reinforcement" beneath the "superadded fold", whereas the top segment would be missing.

The leather scrap attributed by KRAUSE and LABIB to Codex XII fits exactly the position of the upper of these two half-length strips in Codex II. At the top, where two thongs protrude through the cover, the hole in the scrap has two foci through which the thongs can be readily threaded as a natural fit. Toward the bottom of the scrap is another, much smaller hole, which comes to just the position where a stitching hole occurs in the cover. A bit higher up on the scrap, one finds the knotted end of a stitching thong. If the main flap were folded loosely inside the front cover, as might tend to be the usage when a rapid or temporary closing of the codex was intended, rather than the flap being folded around the outside of the back cover, then this knot would fit exactly a hole worn in the flap. The tucking of the flap inside the front cover with the tip of the flap reaching to the spine would also force the thong adjoined to the tip to be folded sharply here, which could have caused it to break off. The identification of the scraps with the cover of Codex II thus seems assured. The result is that the cover of Codex XII is seen to be completely missing.

In view of the fact that the surviving tractate of Codex XIII was preserved tucked inside the front cover of Codex VI, it would be natural

to inquire whether Codex XII was preserved in a similar way. The two codices are the only ones lacking covers, and also have in common that they are the only ones where but a small minority of the original number of folios survive. However, here the similarity ceases. In the case of Codex XIII the situation of eight consecutive and well-preserved folios without random fragments fitted well the fact that what survived was a whole tractate; everything points toward the intentional preservation of the Trimorphic Protynnoia. But the traits of random arbitrary survival are very prominent in the case of Codex XII. Parts of at least three tractates are present; no tractate is complete. Folios are incomplete — once a side is missing, more often the top. No tractate has its beginning or end. Thus, whereas in Codex XIII an intentional choice of a coherent complete text already in late antiquity seems indicated, in Codex XII the apparently arbitrary survival of random pieces, without a thorough-going similarity of profile, fits better the assumption of accidental loss in modern times.

In terms of the Dattari collection alone, without regard for the other segments of the Nag Hammadi library, one could compare the condition of Codex XII with that of Codex I. For here too one has only a scattering of folios and fragments, not continuous text or a meaningful selection. The surviving remnants of both codices correspond to what one would expect if fellahin or middlemen were to divide the hoard and one were to receive as his peripheral share a handful of folios and fragments pulled from a codex. In neither case was the cover included. To be sure, about twice as much of Codex I is in the Dattari collection as of Codex XII. But the only significant distinction emerges when one widens the view beyond the Dattari collection and recognizes that Codex I, relatively intact save for the portion in the Dattari collection, went through another antiquities channel, the Cairo firm of ALBERT EID. Had this not been the case, i.e. if there had been no story of the "Jung Codex", one would rightly speak of Codex I as lost, with only enough surviving remnants to indicate the extent of the loss of this codex from the library. In analogy it would be appropriate to speak of Codex XII as lost, with only enough surviving — some eight identified folios and a few unidentified fragments — to indicate the extent of the loss.

This study indicates that a more accurate way to describe the extent of the library and its condition of preservation would be to say that the library as buried consisted not of thirteen codices, but rather of twelve codices plus one tractate, of which eleven codices, the one tractate, and fragments of a lost codex survive.

# “TOPOLOGICAL” THEOLOGY AND SOME MONISTIC TENDENCIES IN Gnosticism

BY

WILLIAM R. SCHOEDEL

According to the *Teachings of Silvanus*<sup>1</sup> it is wrong to suppose that God can be confined to any *topos* — any place. For he contains all things; and “that which contains is more exalted than that which is contained” (100.3-5). This statement is of fundamental importance in the theology of the *Teachings of Silvanus*. As we shall see, it echoes a formula of considerable significance in Jewish and Christian thought and is connected with other themes widely discussed in antiquity. Such theology presupposes a non-dualistic cosmology; for it does not allow that the God who contains all things is limited by any other reality. A “monism” of this uncompromising kind is surprising in a document from the “gnostic library” at Nag Hammadi. It would appear, then, that despite this provenance the *Teachings of Silvanus* ultimately derives from a milieu not markedly Gnostic. At the same time, however, Gnosticizing features are not entirely absent. Consequently, we may expect the document to assist us in tracing in somewhat greater detail than previously the interpenetration of dualistic and monistic tendencies in early Christianity. The “topological”

---

<sup>1</sup> CG VII, 4. See JAMES M. ROBINSON, “The Coptic Gnostic Library Today”, *New Testament Studies*, 12 [1968], 399. Translations are my own from a text prepared by JAN ZANDEE and MALCOLM L. PEEL for the Institute for Antiquity and Christianity at Claremont, California.

Profs. ZANDEE and PEEL are also preparing a translation and a detailed commentary on the *Teachings of Silvanus*. Many problems left hanging by us will be clarified by their research. We look forward to their work on this fascinating document with great anticipation.

I would also like to express my thanks to Prof. MIROSLAV MARCOVICH for many helpful suggestions having to do with the Graeco-Roman background; to Prof. FREDERIK WISSE for having drawn my attention to a number of important parallels in Gnostic sources; and to Prof. DAVID WINSTON for having reminded me of the importance of the Rabbinic background for the thought of Philo.

theology of the treatise is an important clue to the history of that development.

The *Teachings of Silvanus* is written in the style of wisdom literature of the proverbial type. The theological discussions that occur in it break out of this mold to a certain extent; but here too there is a tendency to express ideas aphoristically and in balanced clauses. The general similarity in style throughout suggests that we are dealing with a composition more unified than is often the case in treatises from Nag Hamadi.

The stock of phrases and ideas from Jewish wisdom is enriched by a vocabulary which may be said to reflect Gnostic concerns. None of this vocabulary, however, goes beyond what actually appears or could reasonably be expected to appear in writers like Clement of Alexandria and Origen who were sorting out what was useful and what was not useful for Christian theology in their heterodox sources.

The most striking Gnosticizing feature in the *Teachings of Silvanus* appears in the sphere of anthropology. We hear about “three races” (92,16) of men (cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.7.5) arising from earth, from the “formation”, and from the creation (92,17-18); consisting of body or matter (92,19;92,32), soul (92,23), and mind (92,23) respectively; and identified, it seems, as sarkic, psychic, and pneumatic (93,20-30). Although the details of this psychology are not clear, it does appear that the three races do not have to do with three types of men so much as with three possibilities for every man. We are reminded of Origen’s trichotomy according to which “the soul is a kind of medium between the weak flesh and the willing spirit” (*De Princ.* 2.8.4; cf. 3.4.1ff.). Silvanus adopts the same attitude toward the soul (93,31ff.). His terminology, however, indicates that he is noticeably closer to Gnostic models. We may recall that even Irenaeus had dealt with flesh, soul, and spirit (or Spirit) in such a way that soul was regarded as mediating between flesh and spirit (*Adv. Haer.* 5.6.1; 5.9.1; 5.12.2-3). But whereas Silvanus rejects the “mixing” that leads to the acquisition of all “three parts” (92,34-93,3), Irenaeus proclaims the commingling of flesh, soul, and spirit as the solution to anthropological problems (*Adv. Haer.* 5.6.1).

Silvanus’ monism is also qualified by his awareness that the God who contains all cannot be known. “It is not difficult to know the Creator of every creature; but it is impossible to comprehend the like of this One” (100,13-16). The same God, however, is elsewhere said to have “created all these things” through his “hand” — namely,

Christ (114,34ff.). He is even called the “demiurge” and is cleared of all suspicion of ignorance (116,7-9). It appears that like the Alexandrians, to take the most obvious examples, Silvanus finds it necessary to balance the claims of a God who is in some sense unknowable against the claims of a God who created all that is.

This urgent theological necessity became the starting point of bold new syntheses. The purpose of this paper is to point out one path along which such developments led. “Topological” theology had a venerable background in the philosophical tradition and considerable prestige in Jewish and Christian thought. There is also evidence, as we shall see, that both orthodox and Gnostic theologians recognized it as a matter on which they could reach a limited measure of agreement. It is this fact, together with the importance of “topological” theology in Silvanus, which encourages us to think that we have uncovered an idea around which syntheses of orthodox and Gnostic thought could crystallize.

### 1. *Containing, not contained*

We may begin by looking at the history of the term “contain” as applied to the divine. The Coptic verb used in this connection, *shōp*, has as one of its equivalents the Greek *chōrein* (Crum, 574b). The earliest parallel to our formula is Hermas (Man. 1.1) where we are commanded to believe in the one God, Maker of all from nothing, “containing (*chōrōn*) all things, but alone uncontained (*achōrētos*)”. The *Kerygma Petrou* (in Clement of Alexandria, *Strom.*6.39) speaks of the one God as “invisible, who sees all things; uncontained (*achōrētos*), who contains (*chōrei*) all things; needing nothing, whom all things need ...”. From there the apologists take up the theme. Justin knows that God is “uncontained in a place ...” (*Dial.* 127.2). Theophilus (*Ad. Aut.* 2.3) points out that God, unlike the gods of paganism, is not “contained in a place; otherwise, the place which contains will be found greater than he; for that which contains is greater than that which is contained; for God is not contained, but he himself is the place of all things”. Theophilus’ formulation of the idea is strikingly close to that of the *Teachings of Silvanus*: “Do not think in your heart that God is [in a] place. If you set the [Lord of the] All in a place, then it is right to say that the place is more exalted than he who dwells in the place; for that which contains is more exalted than that which is contained” (99,31-100,4). The theme is also prominent in Irenaeus’ debate with the Valentinians. He too knows that the Father “contains all things and is not contained” (*Adv. Haer.* 1.15.5).

With Irenaeus we must pause a moment. For the passage quoted is imbedded in Irenaeus' account of the Marcionians and is regarded by Sagnard as characterizing the Gnostic God.<sup>1</sup> But Sagnard is surely wrong about this. The passage is one of those in which Irenaeus constantly juxtaposes Gnostic error with orthodox truth; and this characterization of God is one of three that clearly reflect Irenaeus' own opinion in opposition to Gnostic theology :

You shut up [in numbers, etc.] the Word of God, *the Founder and Framer and Maker of all things*; and then again cutting him up piecemeal into four syllables and thirty elements; and bringing down the Lord of All who founded the heavens to the number 888, so that he should be similar to the alphabet; and subdividing the Father, *who contains all things, and is not contained*, into a Tetrad ..." (*Adv. Haer.* 1.15.5).

The phrases in italics are parallel in the structure of the sentence and are all asides of Irenaeus. Moreover, the formula “containing/not contained” occurs frequently in *Adv. Haer.* 2.1.2ff. where it is associated with Irenaeus' own theology.

It must also be admitted, however, that Ptolemaeus' high God is authentically referred to as *achōrētos* in the major statement of his teaching preserved by Irenaeus (*Adv. Haer.* 1.1.1). But here it may mean “incomprehensible”.<sup>2</sup> Moreover the epithet is part of a list constituting a negative theology. The Father is

*achōrētos* and invisible  
timeless and unbegotten.

The form of such a statement must be taken into account in assessing the significance of the terminology. The language of negative theology in a Gnostic setting is “numinous” language. The wonder of God's being is magnified without specific reference to precise theological formulation.

The antithetical formula “containing/not contained” and its equivalents have an entirely different function. These are regularly found in polemical settings : in the *Kerygma Petrou* and Theophilus the

<sup>1</sup> F.-M.-M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Paris : J. Vrin, 1947), p. 330.

<sup>2</sup> G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford : At the Clarendon Press, 1961), p. 280, translates the term „infinite, unlimited”. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 332, suggests “incomprehensible”.

localized gods of Greek mythology are under attack; in Irenaeus an anti-dualistic theology is being set forth and elaborated.

The term *achōrētus* and related expressions are used in this way, as far as I have been able to find, only in Christian literature. But we are justified in linking them with another word, *periechein* ("enclose"), which is more widely employed. That the two terms were soon regarded as equivalent is shown already by Irenaeus. He quotes the formula from Hermas in one connection (*Adv. Haer.* 4.20.2 : *omnium capax et qui a nemine capiatur*). In his major discussion of God's "location" (*Adv. Haer.* 2.1.2), however, the translator uses terms (*continere/contineri* and *circumcontinere/circumcontineri*) which correspond to the Greek word *periechein*.<sup>1</sup> Irenaeus' statement here that "that which encloses (*continet*) is greater than that which is enclosed (*continetur*)" is only verbally distinct from Theophilus' remark that "that which contains (*to chōroun*) is greater than that which is contained (*to chōroumenon*)" (*Ad Aut.* 2.3). In later Christological debates the equivalence of the two terms is even more obvious.<sup>2</sup>

## 2. *Enclosing, not enclosed*

The verb *periechein* is a "philosophical" word with a long, though uncertain, history. In a few of the pre-Socratics it is used of the element which extends beyond and "encloses" the world.<sup>3</sup> This element was often regarded as in some sense "divine". In Plato's *Timaeus* (33b) the cosmos, the Living Creature, is said to "enclose" everything in itself. Cornford regards this use of the term as distinct from that of the Ionians since in Plato it "is used of the whole which 'includes' all its parts".<sup>4</sup> Throughout antiquity many others use the term in some such sense. The "heaven", the outer sphere, or the "cosmos" (some-

<sup>1</sup> BRUNO REYNDERS, *Lexique comparé* (Louvain, 1954), I, 87 and II, 52, 68. *Circumteneo* is used for *periechō*; *contineo* corresponds to *katechō*, *emperiechō*, *periechō*, and *synechō* in Irenaeus.

<sup>2</sup> Cf. Pseudo-Hippolytus, *Pasch.* 3. We are told that "the Son is uncontained (*achōrētos*) as is the Father, and he encloses (*periechei*) all things". And in reference to the incarnation we learn that "voluntarily [Christ] was contained (*echōrēthē*) in a living body".

<sup>3</sup> Anaximander : the "boundless" encloses all things and guides all things (Aristotle, *Phys.* 203b 11; cf. Hippolytus, *Ref.* 1.6.1). Anaximenes : air encloses all things (Aetii *Plac.* 1.3.4). Cf. Anaxagoras : air and ether are separated from the „enclosing" element which is "boundless" (Simplicius, *Phys.* 144, 31). *To periechon* also became a common term for the atmosphere about us.

<sup>4</sup> F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology* (New York : The Library of Liberal Arts, r.p.), p. 41, n. 1.

times identified with the divine<sup>1</sup>) “enclose” everything. Platonists, Aristotelians, Stoics, Epicureans, Pythagoreans, Philo, the Church Fathers — all make such a use of the term.<sup>2</sup>

The degree of literalness with which the spacial imagery was taken varies. For our period a characteristic note is struck by Origen when he accepts the term from the Stoics but refuses to give it a physical meaning : Providence “encloses” all things “but not as an enclosing body encloses (since it is body that is enclosed), but rather as a divine power which has embraced what is enclosed” (*Contra Celsum* 6.71; *SVF*, II, 1051). According to W.D. Ross, Aristotle’s God may sometimes be regarded as at the outside of the universe and enclosing it (*Phys.* 267b 6-9); but his “genuine view is that the prime mover is not in space”.<sup>3</sup> Proclus, commenting on Plato’s *Timaeus* (136e), speaks even of the Monad as “enclosing” all things. Usually, then, the spacial imagery is not to be taken literally when it has to do with God. But it is equally clear that the terminology is closely connected with the Greek view of the cosmos as a harmoniously ordered whole, spherical in shape.

The passages from the Greek philosophical tradition which we have noted lack the antithetical form “enclosing/not enclosed” which would correspond to the early Christian formula “containing/not contained”. To be sure, when the philosophers speak of the cosmos or the divine as containing all things, they assume that the things contained are of a different metaphysical order. That kind of antithesis is involved. They do not regularly use a formula like “enclosing/not enclosed”, however, since the use of such terminology (as we shall see) generally

<sup>1</sup> This is so particularly with the Stoics. Thus “Diogenes of Babylon in his ‘Concerning Aethers’ writes that the cosmos is the same as Zeus or that it encloses (*periechein*) Zeus as a man encloses his soul” (Philodemus, *De Piet.* frg. 15, in DIELS, *Doxographi Graeci*, pp. 548-549).

<sup>2</sup> E.g. Plato, *Tim.* 31a (cf. *Aetii Plac.* 1.4.3; 1.7.31). Arii Didymi, *Epit.* frg. phys. 9 (H. DIELS, *Doxography Graeci* [Berlin : WALTER DE GRUYTER, 1879], p. 450 : attributed to Aristotle ; cf. *Phys.* 267b 6-9). Achill. Tat., *Isag. in Arat.* 5, 129e (*SVF*, I, 115 : attributed to Zeno). Arii Didym, *Epit.* frg. phys. 31 (DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 465 : attributed to Chrysippus). Origen, *Contra Celsum* 6.71 (Stoics). Diogenes Laertes 8.24 (Pythagoras) ; 10.88 (Epicurus). Ps.-Aristotle, *De Mundo* 2, 391b 9 ; 6, 399a 2. Philo, *Somn.* 1.183 ; *Gig.* 7 ; *Plant.* 2 ; *Aet. Mund.* 106 ; etc. Clement Alex., *Strom.* 3.6.1 Ps.-Clem., *Hom.* 10.19. Plotinus (*Enn.* 5.1.8) understood Parmenides to teach that the One “embraces (*perilambanein*) all things”. Proclus, *In Plat. Tim.* 161a (a geometrical as well as a cosmological significance is given to the idea that the sphere encloses all things).

<sup>3</sup> Aristotle (New York : Meridian Books, r.p. 1959), p. 177.

suggests a further apologetic or polemical point : that the supreme reality, enclosing all and enclosed by none, is distinct from lesser realities which are mistakenly confused with the supreme reality though actually enclosed by it. From this point of view, anthropomorphic gods would be regarded as localized entities that cannot properly be compared with the God who contains all and who is not contained (as are anthropomorphic gods) by anything.

In other philosophical contexts something approaching the formula "enclosing/not enclosed" more clearly emerges. In Plato's *Parmenides*, where the logical implications of defining the One as absolutely one are drawn out,<sup>1</sup> we learn that the One cannot be "in anything else" since it would be "enclosed" by that in which it was; and that it cannot be "in itself" since in that event it would not be one but two, for it would be a different thing as "that which encloses" from what it would be as "that which is enclosed" (138ab).<sup>2</sup> In Aristotle, "that which encloses" sometimes has to do with universals, "that which is enclosed" with particulars (e.g. *Metaph.* 1023b 27). In a discussion of the disposition of the elements in the universe we learn that "that which encloses has to do with form, whereas that which is enclosed has to do with matter" (*Cael.* 312a 12). Aristotle also defines place (*topos*) as "the boundary of the enclosing body" where it is in contact with the contained body; "by the contained body is meant what can be moved by way of locomotion" (*Phys.* 212a 5). Such usages show that a loose antithesis involving the word *periechein* was in the philosophical tradition and that it sometimes marked a contrast between things of higher and lower dignity. But these statements present metaphysical doctrine and do not have the function of setting off one supreme reality from lesser realities that have been mistaken for it.

Such an apologetic or polemical use of the antithesis "enclosing/not enclosed" appears for the first time in Philo where it is already full-blown.<sup>3</sup> It appears particularly in passages where Philo is forced to deal with the anthropomorphisms of Scripture and to deny that

<sup>1</sup> We follow the general interpretation of the *Parmenides* set forth by F.M. CORNFORD, *Plato and Parmenides* (New York : The Library of Liberal Arts, r.p.).

<sup>2</sup> For another use of the antithesis see *Parmenides* 151b.

<sup>3</sup> EKKEHARD MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen : VANDENHOECK und RUPRECHT, 1966), pp. 61, 105, ignores the distinction between Philo's antithetical formula and the simple use of the term by the Greek philosophers discussed above. He even calls the Philonic antithesis a Stoic "Schlagwort". This goes somewhat beyond the evidence as we shall see.

God is in any “place” (*Leg. Alleg.* 3.6; 3.51; *Somn.* 1.63; *Sobr.* 63). Philo believes that although Moses agreed with the Chaldeans that the world was interpenetrated by a cosmic “sympathy”, he had a very different view of God. Biblical language that has to do with God’s movement up or down (e.g. Deut. 4:39) does not describe God’s “being”; “for it is to be solemnly affirmed that Being encloses and is not enclosed”. Biblical references to God’s movements are said to have to do with God’s “power” by which he ordered all things (*Mig. Abrah.* 182; cf. *Conf. Ling.* 136). Here again we find close parallels to the *Teachings of Silvanus*. The formula “enclosing/not enclosed” is an obvious point of contact. Silvanus also says that God fills all places “in respect to his power” but in his Godhead “nothing contains him” (101,5-8), echoing Philo’s distinction between God in his being and God in his creative activity. Silvanus’ language about God “filling” all places though contained by none (101,6) is likewise found in Philo (*Post. Cain.* 14; *Leg. Alleg.* 1.44). And that God is both everywhere and nowhere, as Silvanus elsewhere says (100,37-39; cf. 116,25-27), is affirmed by Philo as well (*Conf. Ling.* 136).

Philo’s use of the formula presupposes a new concern in the philosophical tradition. A sharp distinction between God and anthropomorphic conceptions of deity is made. This contrast is expressed with the help of the philosophical distinction between immutable spiritual substance and material substance subject to movement and change. This qualifies significantly the Biblical picture of God which Philo claims to be defending. Yet it is apparently the Biblical emphasis on the transcendence of the divine over the world and the absolute opposition between God and the gods which account for the emergence of the sharp antithesis in the formula “enclosing/not enclosed”. There is a chance, however, that this development was anticipated in philosophical circles. For example, the formula would have made sense as a criticism of the limited anthropomorphic gods of Epicurus. For philosophers wondered (in Cicero’s words) : “what is [their] home? what [their] abode? what [their] place? ... (*De Natura Deorum* 1.37.103). The same issue is still reflected in Ps.-Galen who says that “only Epicurus tried to say that he [God] held a limited place and moved from one place to another” (*Hist. Phil.* 16; DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 608). Any attack on polytheism from the point of view of the dominant philosophy would have provided a natural setting for the formula. Particularly relevant, perhaps, is what is sometimes taken to be a Posidonian discussion in Strabo (16.2.35) where the one God

of Moses is set over against Egyptian and Greek polytheism and identified as "that which encloses us all and the land and the sea, which we call heaven and cosmos and the nature of the things that are".

Philo's enthusiasm for the word *periechein* probably stems from the Stoics whose cosmology naturally suggests terminology of this kind.<sup>1</sup> One Stoic fragment even employs the closely related term *synechein* ("confine") in an antithetical formula of the type with which we are familiar from Philo: the Stoics are said to regard "that which confines as one thing, but that which is confined as another; for that which confines is the spiritual substance, whereas that which is confined is the material substance".<sup>2</sup> In view of the frequent use of words like *cohibere*, *continere* and *complecti* in the second book of Cicero's *De Natura Deorum* to describe the relation between the divine and the world<sup>3</sup> it may have been Posidonian Stoicism in particular which lay behind Philo. In a recent study, WILLY THEILER has suggested that Philo's exegesis of Plato's *Timaeus* in the *De Opificio Mundi* may well reflect Posidonian interpretation.<sup>4</sup> And in this connection the term *periechein* plays an important role.<sup>5</sup>

This background, however, does not fully explain the antithetical formula "enclosing/not enclosed" in Philo. WOLFSON sees it as a working out of problems raised for the Jewish theologian by Aristotle's

<sup>1</sup> A number of Stoic parallels have been mentioned in note 9 above. The notes which follow will give some idea as to why Stoic parallels in particular seem likely to have provided a background for the use of the term in Philo.

<sup>2</sup> SVF, II, 439. The close relation between this and the passage from Origen (*Contra Celsum* 6.71) referred to above should be noted. Origen objects to Celsus' assumption that Christians agree with Stoic materialism when they say that God is "spirit" and that he "encloses all things in himself". Origen may be reinterpreting Stoic language when he goes on to say that Providence does not enclose all things "as an enclosing substance" in the Stoic manner "since it is corporeal matter which is enclosed". For the close relation between *periechein* and *synechein* see Stobaeus, *Ecl.* I, 79.24, quoted by H. KÖSTER (in *Theologisches Wörterbuch*, VII, 876). The Hellenistic-Jewish thinker Aristoboulos had already used the term *synechein* in reference to the Biblical account of creation (in Eusebius, *P.E.* 13.12.4).

<sup>3</sup> 2.7.19; 2.11.30; 2.13.25; 2.13.36; 2.14.38.

<sup>4</sup> "Philo von Alexandrien und der hellenisierte *Timaeus*", in *Philomathes: Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, ed. R.B. PALMER and R. HAMMERTON-KELLY (The Hague, 1971), pp. 25-35.

<sup>5</sup> THEILER (p. 27) regards Philo, *De Op. Mund.* 16, as a restatement of Plato, *Tim.* 30c and 33b, in terms of a Hellenistic (probably Posidonian) interpretation (cf. *Timaeus* Loicus 95a).

doctrine of place referred to above.<sup>1</sup> The intellectual manipulations that WOLFSON allows for in this connection may be too complicated to be convincing. But his suggestion that Philo's train of thought was set off by the Jewish application of the term *magom* (place) to God seems correct.<sup>2</sup> Philo also applies the term *topos* (place) directly to God, and he does so in a context in which the formula “enclosing/not enclosed” is discussed (*Conf.* 136). Theophilus' statement that “God is not contained but is himself the place (*topos*) of all things” (*Ad Aut.* 3.2) shows that this connection remained vital also in early Christian circles. There is one Rabbinic discussion that is particularly relevant to this Hellenistic Jewish (and early Christian) formula. We are told that the term *magom* is applied to God “because he is the place of the world, but his world is not his place”. The Jewish emphasis on God's majesty and power obviously informs this doctrine. As R. Abba b. Judan explains : “He [God] is like a warrior riding a horse, his robes flowing over on both sides; the horse is subsidiary to the rider, but the rider is not subsidiary to the horse” (*Gen. R.* 68.9). In spite of Philo's dependence on Stoic formulations, then, it seems clear that only the exclusiveness of the Biblical and Jewish view of God would call for the rich development of the antithetical form of the theologoumenon as we find it in Philo.

It is this Hellenistic-Jewish formula that soon joins the early Christian antithesis “containing/not contained” in the exposition of Christian theology. In addition to the examples already noted we may add the following which are particularly relevant to our investigation. Theophilus neatly illustrates the movement from the cosmological to the theological use of the formula when he says that “the whole creation is enclosed by the spirit of God [just as a fruit is enclosed by its skin], and the spirit which encloses is enclosed along with the creation by the

<sup>1</sup> HARRY A. WOLFSON, *Philo* (Cambridge, Mass., 1947), I, 247-251, 317-322.

<sup>2</sup> WOLFSON, *Philo*, I, 247-248. Cf. H. KÖSTER, in *Theologisches Wörterbuch*, VIII, 201-202. The Jewish background accounts for the fact that in spite of the influence of Stoic ideas, Philo resists any temptation to identify God with the world. It is interesting to observe that G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (2nd ed., London, 1952), p. 5, regards the use of the term *achōrētos* in the church fathers as conveying “a very necessary warning against Stoic pantheism”. As our study shows, the background of ideas is more complex than this remark suggests (similar terminology is not in and of itself incompatible with Stoic materialism). Nevertheless, that the language came to function in this way in the early church is undeniable; and this probably owes much to the interpretation of Greek cosmological ideas in Hellenistic-Judaism.

hand of God" (*Ad Aut.* 1.5). The mention of the "hand" of God in this context is also important. For the "hand" of God is apparently the Logos, the agent of God in creation, well known to us also from Irenaeus (*Adv. Haer.* 4.39.2) — though the latter usually speaks of God's "hands" in reference to the Logos and the Spirit (4. Praef. 4; 5.1.3; 5.5.1; 5.6.1; 5.28.4; cf. Theophilus, *Ad Aut.* 2.18; 2.35).<sup>1</sup> This same "hand" appears in the *Teachings of Silvanus* (115, 3ff.): "And it is the one hand of the Lord that has created all these things; for this hand of the Father is Christ, and it forms all". To be sure, here the "hand" is also called "the mother of all" (115,8); but the provenance of the idea seems clear.

An interesting discussion in Origen's treatise *On Prayer* concerning God's "place" (23.3) also illustrates the teaching of Silvanus. Origen says that to think God is in a place involves believing in his corporeality which in turn makes him "divisible, material, and perishable". The *Teachings of Silvanus* follows the same line of argument: if God is in a place, corporeality must be attributed to him, which in turn means that he "will not remain imperishable" (99, 31-100, 12).

Athanasius summarizes many of the themes we have met in a discussion of the distinction between the generation of men and the generation of God's Son: "men ... are enclosed in a place ...; God ... encloses all things and is enclosed by none; and he is in all things according to his goodness and power, but outside all things according to his own nature" (*Ep. de Decret. Nic. Synod.* 11). Note in particular the distinction between speaking about God according to his power and speaking about God according to his (divine) nature which we have already met both in Philo and the *Teachings of Silvanus*.

Finally, we should note the connection of our theme in the writings of Gregory of Nyssa (e.g. *Vita Moysis*, 115, 14ff., ed. MUSURILLO) with a sophisticated theology of the infinity of God and the endless ascent of virtue — a theology directed against the Arian heresy of Eunomius.<sup>2</sup> Although it is in this context that the formula "containing/not contained" most clearly expresses the idea of the "boundlessness" of God, the earlier tradition approaches such a conception. It does so partly because of a debate with Gnosticism which directly

<sup>1</sup> FRIEDRICH LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem* (Leipzig : J.C. HINRICHS, 1930), pp. 34-36, 51.

<sup>2</sup> See EKKEHARD MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, referred to above.

affects our evaluation of the function of the theological language in the *Teachings of Silvanus*.

### 3. Eleatic monism and Christian polemics

Our way into this debate is complicated by the fact that the language under discussion becomes entangled with a stream of ideas in Greek philosophy stemming from Parmenides and his school. When Athenagoras in his *Legatio* (chap. 8) speaks of the location of God, he indulges in some complex and obscure “topological” arguments — arguments about God’s place — that have long been recognized as connected with Eleatic debates concerning the One.<sup>1</sup> R.M. GRANT has furthered this discussion by drawing attention to a late Pseudo-Aristotelian treatise *On Melissus, Xenophanes, and Gorgias* which indicates that debate about these doctrines continued in the Graeco-Roman period. He also noted that Athenagoras’ argument seemed to presuppose an anti-Gnostic discussion such as that of Irenaeus concerning the “place” of God.<sup>2</sup> We shall show (1) that this union of motifs (Eleatic and anti-Gnostic) is also found in Irenaeus and (2) that Irenaeus himself knew of Gnostics who were willing to grant the justice of his arguments and to reformulate their dualistic doctrines in monistic terms. This, we think, may explain the importance of the formula “containing/not contained” in the *Teachings of Silvanus*.

Irenaeus and Athenagoras both seek the logical consequences of saying that there are two or more gods and do so in terms of a consideration of the problem as to what “place” they would occupy. We shall ignore the overly compressed argument of Athenagoras and give our attention to the clearer (and presumably more original) exposition of Irenaeus (*Adv. Haer.* 2.1.1ff.). The essential argument is this. If there are two or more gods, then God is limited by another and is imperfect. If something exists outside of his Fullness, then the Fullness “contains what is beyond yet is contained” (that is, if it is really full, it contains everything; but if there is something outside of it, it is limited by that). This is self-contradictory. Alternatively, they must be separated by an infinite distance. In this case, a third reality is introduced : the immensity which separates the Fullness from that outside of it and

<sup>1</sup> KARL F. BAUER, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit* (Bamberg : Linotype-Druck der Handels-Druckerei, 1902), p. 22.

<sup>2</sup> *The Early Christian Doctrine of God* (Charlottesville : University Press of Virginia, 1966), pp. 105-110.

which will, in fact, contain both of the other two realities. Moreover, if one conceives of this third existence as having "its beginning above and its end beneath, there is an absolute necessity that it be also bounded on the sides". This in turn implies that there is something above and below *it* (the assumption is that nothing finite can exhaust reality); consequently the multiplication of entities will go on *ad infinitum*. Such is the unsatisfactory result of speaking of more than one God.

For Irenaeus, then, God is infinite. He does not reflect deeply on the significance of this departure from the theism that dominates the philosophical tradition; but a step has been taken on the path that leads to the theology of Gregory of Nyssa. Irenaeus' use of spacial language also meets — and exploits — the Gnostic view that God is (in a less precise sense than Irenaeus takes it) "unbounded", "infinite" (*Adv. Haer.* 1.17.2), of "immeasurable size" (*Adv. Haer.* 1.2.1).<sup>1</sup>

Irenaeus' theology is not entirely without roots, however, in the Greek philosophical tradition. Behind his argumentation lie views reminiscent of the Eleatic theology, particularly as it comes to expression in the fragments of Melissus. Melissus abandoned Parmenides' emphasis on the spherical shape and finite character of the One. For if the One were limited, there would be something outside of it; and if there were more than one being, they would limit each other.<sup>2</sup> The essentials of this discussion are found in the Pseudo-Aristotelian tractate *On Melissus, Xenophanes, and Gorgias* (chap. 1). Another Eleatic, Zeno, had argued against space or place on the grounds that "if all reality is in a place, then clearly there is a place for the place, and so on *ad infinitum*" (Aristotle, *Phys.* 209a 23; cf. Eudemus, *Phys.* frg. 42). Zeno's arguments about place or space represent an alternative way of dealing with criticism of Parmenides' view of reality as a finite sphere.<sup>3</sup> But the close connection of subject matter

<sup>1</sup> The dominant tendency was to identify the infinite with the irrational (e.g. Plato, *Ep.* 7, 342 a-e). Only that which has bounds is regarded as intelligible. Philo sometimes sees the infinite as a positive idea, sometimes as a negative idea (R.P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. IV : *Le dieu inconnu et la Gnose* [Paris : J. GIBALDA, 1954], p. 109 MÜHLENBERG (*Die Unendlichkeit Gottes*) seems to me to be right. about the imprecise character of the Valentinian idea of God's infinity (pp. 178-183). He also rightly points out that Irenaeus does not press the implications of the idea of God's infinity (p. 69); but he does not account for its presence in Irenaeus in the first place and thus misses its importance.

<sup>2</sup> G.S. KIRK and J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge : University Press, 1966), pp. 298-304.

<sup>3</sup> KIRK and RAVEN: *Presocratic Philosophers*, pp. 297, 299-302.

and the form of the discussion show that Irenaeus probably found the argument against the *regressus ad infinitum* in his source on the philosophy of Melissus. The latter's denial of God's finitude obviously corresponded more naturally to the early Christian feeling about God's power than Zeno's denial of any space in which the finite sphere could reside.

We have not found the antithesis “enclosing/not enclosed” in the Eleatic tradition. It is clear, however, that the terminology is compatible with the cosmological speculation begun by Parmenides. Thus Plotinus (*Enn.* 5.1.8) understands Parmenides to teach that the One “embraces (*perilambanein*)” all things. Moreover, we find in the Pseudo-Aristotelian treatment of Xenophanes (chap. 3) — regarded here as an Eleatic philosopher and, to be sure, as one who denied the infinity of the One<sup>1</sup> — a formula that comes very close to the expected antithesis. “This is what ‘God’ and the ‘power of God’ means : to rule (*kratein*) but not to be ruled (*krateisthai*), and to master everything”. Here we have the sort of antithesis we want, and it is in a “theological” context. Moreover, the significance of the verb *kratein* is not unrelated to that of the verb *periechein*. Philo (*Aet. Mund.* 106) speaks of “that which is enclosed and ruled (*periechomenon kai katakratoumenon*)” as “weaker than that which encloses, by which it is also ruled”. And Proclus (*In Plat. Tim.* 161a) comments “that that which is to enclose all things ought also to rule all things within it”. Irenaeus likewise joins the themes of God circumscribing all and God being mightier than all (*Adv. Haer.* 2.1.2).

Indirect confirmation of this connection of ideas comes from Clement of Alexandria who says that God's Son does not move from place to place; that he is “always everywhere and nowhere enclosed (*periechomenon*)”; and that he is “complete mind ..., all eyes, seeing all things, hearing all things, knowing all things ...” (*Strom.* 7.5.5). The description of God as “complete mind” etc. is a reformulation of a doctrine that goes back to Xenophanes, one of our “Eleatics” (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 9.144). Irenaeus also uses this description of God in closely related contexts (*Adv. Haer.* 1.12.2; 2.13.3; 2.13.8; 2.28.4; 4.11.1). And it is restated in the Pseudo-Aristotelian account of Xenophanes (chap. 3). The student of ancient philosophy is concerned to distinguish Xenophanes from the Eleatics; the student of the early

---

<sup>1</sup> Though elsewhere, perhaps through a simple misunderstanding, he is thought to have taught that God is infinite (Cicero, *De Natura Deorum* 1.11.28).

church is interested to observe that in our period the stream of Eleatic speculation was thoroughly confused and that within it there emerged the beginnings of a philosophical theology elaborated against the background of a preoccupationn with the majesty and power of Parmenides' One and the God of Xenophanes. It is a peculiar blend of elements from this tradition and Hellenistic-Judaism that Irenaeus seems to employ in his debate with Valentinian opponents in the second book of his *Adversus Haereses*.

#### 4. *Irenaeus and his Gnostic opponents*

SAGNARD observed that materials imbedded in the second book of Irenaeus' *Adversus Haereses* reflect Valentinian teaching that goes beyond the formal statement of book one. SAGNARD missed the passages however, that are crucial to us in this connection. For it appears that some Gnostics were in fact impressed by Irenaeus' "Eleatic" logic concerning the God who contains all things and is contained by none. As we have indicated, they had enough in their own teaching about the "boundlessness" of God to be on the defensive. Modern scholars are inclined to think that Gnostic imagery has primarily existential or psychological relevance; but the Gnostics themselves thought that it also had cosmological significance. Consequently they could not entirely ignore the logic of men like Irenaeus. Some of them shook their heads and went away; but others stayed to argue.

If driven to despair in regard to these points, they confess that the Father of All contains all things, and that there is nothing whatever outside of the Fullness ... and that they speak of what is without and what within in reference to knowledge and ignorance, and not with respect to local distance; but that, in the Fullness, or in those things which are contained by the Father, the whole creation which we know to have been formed, having been made by the Demiurge, or by the angels, is contained by the unspeakable greatness as the center is in a circle or as a spot is in a garment ... (*Adv. Haer.* 2.4.2)

— if they advance such views, we orthodox can also show the difficulity of this version of their theology.

This is not one logical possibility artificially set up by Irenaeus simply as one horn of a dilemma- for he soon states explicitly that "certain of them" make such explanations of their language (*Adv.Haer.* 2.5.2). Some Valentinians thought, then, that God must be said to

contain all things. They insist that their local language is relevant only epistemologically : “within” and “without” have to do with knowledge and ignorance of the Father.

(a) *Gnostic Monism and Silvanus*

It is this discussion which suggests the historical importance of the “topological” theology in the *Teachings of Silvanus*. It may well have served as an important link between “heterodox” and “orthodox” Gnostics. The connections in this regard between Silvanus and Philo and the Church Fathers seem to indicate that we are dealing with an essentially “orthodox” document. Silvanus’ world is not the product of emanations or the consolidation of passions which it is in authentically Gnostic works (cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.4.2). At the same time, however, human existence is described in such dark colors that the treatise verges on a Gnostic devaluation of the world. Further research will show, I believe, that we are in the neighborhood of a theology akin to that of the Alexandrians. And, as we shall see, there seems to be some connection between Silvanus and the Gnostic monists discussed by Irenaeus.

The tension in Silvanus’ thought may be illustrated by a few examples. In one passage, as we have seen, Silvanus contrasts the unknowability of God (the God who contains all) with the knowability of the Creator (100,13-16). In another context, otherwise closely related, God himself is called the “demiurge” (116,5-9). In the first of these two passages we must assume that the Creator is Christ in particular. Certainly the difficulty of knowing Christ (and the angels) is also stressed (116,23-117,3; cf. 100,16-20). In fact, it is difficult even to know oneself (117,3-5). Still “it is necessary to know God as he is”; and “you cannot know God through anyone except through Christ — him who has the image of the Father” (100,21-27). God indeed “sees everyone”, but “no one observes him”; it is Christ who “without stinting receives and gives” (101,15-18); he is the one who sheds light on all (100,18-21; 112,24-25). This Christ, as we have seen, is the one “hand” of God “which has created all these things” (115,4). He “always serves and creates by the Father’s will” (113,9-11). He, then, is the Creator who is relatively available to man and who conveys to him the knowledge of the invisible Father. Confusion occasionally arises because in Silvanus’ mind the Son, though subordinate to God, is also closely conjoined with him : “the divine Word is God” (111,5).

A related problem is reflected in Silvanus’ insistence that no one

ought to say that God is ignorant (116,5-9). The demiurge of every creature is not without knowledge of anything. He sees all. Moreover, he is revealed "to everyone", though at the same time he is "very hidden". "He is revealed because God is the All"; and "he is hidden because no one understands the things of God" (116,10-20). Ignorance of God, then, does not presuppose dualism. For "even the things in darkness are before him [God] like light" (116,10-11). This discussion represents a negation of the Gnostic teaching concerning the ignorance of the creator and the utter transcendence of the Father of All. But it also betrays the sensitivity of Silvanus to the Gnostic problem. This is clear from his careful explanation of the meaning of the hiddenness of God. Here we may note some interesting connections with Irenaeus' discussion of the Gnostic monists. Like them, Silvanus does not regard the existence of a realm of "darkness" and ignorance as involving a dualistic cosmology. The epistemological significance of such terminology is to the fore. But, asks Irenaeus, how can there be darkness in the Father whose light illuminates everything (*Adv. Haer.* 2.4.3)? And in this connection he makes much of the "ignorance" that Gnosticism involuntarily attributes to the Gnostic "Christ" (*Adv. Haer.* 2.5.1), the "Savior" (*Adv. Haer.* 2.5.2), and the Nous (*Adv. Haer.* 2.7.2). Moreover, the problem of such ignorance in the *plérōma* is associated with the problem of man's ignorance of God. For, Irenaeus asks, how can that which is contained by God be ignorant of him (*Adv. Haer.* 2.6.1-3)? Admittedly Silvanus' identification of God with the demiurge would have made these questions relevant for him in a somewhat different way. But the similarity in subject matter is striking. Silvanus can hardly be one of the monistic Gnostics discussed by Irenaeus, but the debate reflected in the second book of the *Adversus Haereses* seems to have some relation to his thought.

The movement from dualistic to monistic ways of viewing the world comes to expression also in the treatment of the term "all". In Valentinianism, for example, "the Savior" is "all things" or "the all" because all the aeons made contributions to his being (*Adv. Haer.* 2.21.2).<sup>1</sup> The term has to do with the unity of the *plérōma*. In Silvanus, on the other hand, it expresses the unity of the whole cosmos. The God who contains everything is "the All" (101,5-12). And Christ too is "the All" having inherited it from Him-who-is (101,22-24). Again,

---

<sup>1</sup> Although the plural is more common, the singular also occurs in Irenaeus' account of Ptolemaeus' doctrine (*Adv. Haer.* 1.3.4; cf. 2.12.7).

monistic Gnosticism may lie between dualistic Gnosticism and the *Teachings of Silvanus*. For the Gnostic monists of Irenaeus were forced to grant that the “Father of All” must surely contain all — including the dark stain of ignorance in the center of everything. Similarly Silvanus asserts that Christ, the Light, shines on everything without being corrupted in much the same way that the sun is undefiled when it shines “on every unclean place” (101,30-33). Embarrassment is avoided by the metaphysical idea that “sin” has no substantial reality (101,26-27).

Silvanus’ teaching on the incarnation also reflects his desire to assert Christ’s connection with everything and yet to recognize the profound difference between his being and the world into which he came. After remarking that the sun is not defiled when it shines on impure things, Silvanus goes on :

That is the way it is with Christ :  
 if he is in the deficiency,  
     still [he] is not deficient ;  
 and if [he is begotten],  
     he is unbegotten.

That is the way it is with Christ :  
 if he is restrained,  
     still he is unrestrained according to his nature.  
 Christ is the All.  
 He who does not possess the All  
     cannot know Christ (101,33-102,7).

It may be that instead of “restrained” we ought to translate “enclosed” since Crum gives *periechein* as one of the Greek equivalents for this verb (*amahte*). This would reduce the mythological connotations of the text and bring it more closely in line with orthodox paradoxes on the incarnation (cf. Ps.-Hippolytus, *Pasch.* 3). “Begotten” yet “unbegotten” would be an impossibility in any developed trinitarian theology; but it reflects perfectly the Christological paradoxes of Ignatius (Eph. 7.2). But it does not seem likely that we can totally discount a Gnostic element in the reference to “deficiency”. This is a stock Gnostic term applied to the fallen world of creation, and it is interesting to note that “deficiency” or “defect” is a major concern of Irenaeus especially in his discussion of the monistic Gnostics (*Adv. Haer.* 2.4.3).

In spite of all this, there remain basic differences between Silvanus’

cosmology and any authentic Gnostic cosmology. Silvanus grants greater substantial reality to the world than we can reasonably expect of a Gnostic. His doctrine of the incarnation, however involved in the language of Gnostic dualism, is not docetic. Irenaeus' discussion of the Gnostic monists gives us no reason to think that the dark stain in the center of everything was regarded as having any greater reality than the extra-pleromatic world of standard Valentinianism.

(b) *Topological theology in other Gnostic sources*

A number of other uses of "topological" theology by Gnostics may help us understand more fully the debate of which we have caught sight. The epistle of *Eugnostos the Blessed* (CG III, 3) also presents us with "the Father of All" (73,2) who is the source of all "totalities"; and it says that "he encloses (*amahte*) the totalities of the totalities; and there is nothing that encloses him; for he <is> all mind, thought and reflection, wisdom, reason and power" (73,6-11). Here we even have the union of topological theology with a variant of the formula of Xenophanes on the One — a union which we have already met in Clement of Alexandria. It is not clear whether this theology has to do with the *plérōma* alone or (as in Clement) with all that is. We find, however, that God's mind, thought, and so forth, are regarded as "sources of the totalities; and their [the totalities'] whole race, to the end, are in the first knowledge of the unbegotten" (73,13-16). Then we are told that a distinction must be made "between these imperishable aeons" (73,19). The difference is that "everything which was brought forth from the perishable will perish" whereas "that which came forth from the imperishable will not perish" (73,21-74,2). It is not obvious where the perishable came from. The text does say that the Father of All contains all totalities (73,5) and that their race is also "in his first knowledge"; and some of these aeons are apparently connected with the perishable. We cannot be sure, however, that a fuller account may not have pictured the exclusion of the perishable from the imperishable in the traditional Gnostic way. It is not at all incredible that Gnostics adopted topological theology independently of the debate with orthodox Christians and found it useful in speaking of the unity of the *plérōma*. But once the question of God's location had been raised, it would have been difficult to avoid certain consequences. Such language demands some clarification of what it means to speak of God as immeasurably great. In any event, it is clear that in *Eugnostos* what is enclosed by the Father of All is all that is real. From this

perspective it could not have greatly mattered to a Gnostic whether the unreal was conceived of as existing outside or within the fullness of God.

This interpretation may gain some support from *Zostrianos* (CG VIII,1). In a passage isolated because of breaks in the text an unspecified "they" are said to be both "everywhere" and "nowhere" (21,6-7). One reason for this is that they are "not like bodies which are in a single place (*topos*)" (21,15-16). "They" may be the "all-perfect race" of the previous page (20,2). In any event, the theme is Philonic and originally served to show how the divine can be conceived of as both transcendent and immanent. The adoption of such a mode of expression, we may imagine, made it unnecessary to insist on a literal interpretation of terms like "within" and "without" in reference to the *plérōma*. The divine, unlike bodies, cannot be confined to one place. Obviously this metaphysical doctrine is compatible with the Gnostic devaluation of the world. Topological theology has been given yet another application. None of this is elaborated in the tractate *Zostrianos* itself. But the appearance of such themes in a fully Gnostic environment encourages us to believe that we have caught sight of something which made it possible for Gnostics to set their mythology in a monistic framework.

A further step in the interpretation of these themes occurs in *The Allogenes* (CG XI, 2). It is said, presumably of the divine, that "the one who comprehends and knows is much greater than the one who is comprehended and known" (61,8-11). Of the "incorporeal natures" we learn that "they are everywhere and yet nowhere; they are greater than every greatness, and they are more humble than every smallness" (61,14-20). The Gnostic knows that the uncontrollable divine power dwells within him (65,5-8). Among the paradoxes concerning God that "he is not boundless, nor is he bounded by [another one]" (67,1-4). He is neither corporeal nor incorporeal (67,5-6). He is something more "exquisite" than such terms suggest. This extreme negative theology goes beyond the metaphysical categories generally associated with topological theology. Yet it makes dualistic spacial imagery no less certainly irrelevant in any literal sense.

The language "enclosing/not enclosed" also occurs in that grab-bag of Graeco-Roman spirituality, the *Corpus Hermeticum* (frg. 26, in Cyril Alex. *Contra Jul.* 549c; cf. C.H.11.18). Here too we have a tension between dualistic and monistic modes of theologizing. But as R.P. FESTIGIÈRE observes, these authors do not seem to be aware of contra-

dictions and "simply repeat academic schemes".<sup>1</sup> This is surely one case in which topological theology must have come into a Gnosticizing milieu independently of debate with orthodox Christians. In the case of Eugnostos, Zostrianos, and the Allogenes, this is probably also true. But there the peculiar transformatoion of these themes gives us some idea why Irenaeus' opponents may have been open to a monistic interpretation of their thought.

Irenaeus suggested that his arguments against Gnosticism could serve as a model for combatting all forms of Gnostic error (*Adv. Haer.* 2.31.1). It is interesting to note that the *Acts of Archelaus* (chap. 14) still presuppose the use of "topological" arguments against Manichaeism. Mani finds it intolerable, according to this source, to talk about the "monarchy" of God and to say "that God fills all things and that there is no place outside of him". But the dualism of earlier forms of Gnosticism was less radical than that of Mani and seems, in fact, to have been more subtle. It is this subtlety that enabled Gnosticism to absorb topological theology along with so much else and to break down overly literal interpretations of their dualistic language. To judge from the *Teachings of Silvanus* the same theology served as a bridge over which much that seemed of value in Gnosticism passed into the theology of one wing of early Christian thought.

---

<sup>1</sup> *La révélation*, pp. 54-55, 73-75.

# A NEW LINK IN THE SYRIAN JUDAS THOMAS TRADITION

BY

JOHN D. TURNER

This essay intends to present a literary source and form analysis of "The Book of Thomas the Contender", a single tractate from the Coptic Gnostic Library discovered in 1945/6 at Nag Hammadi, Egypt. This document, in company with the Gospel of Thomas and the Acts of Thomas, constitutes a witness to the tradition concerning the deeds of the Apostle Judas Didymos Thomas, the twin brother of Jesus, who figures prominently in the Book of Thomas the Contender. Because that tradition, and therefore much of the Book of Thomas the Contender, probably is at home in East Syria, it seems fitting to offer the ensuing analysis of this document as a tribute to an eminent authority in the field of Oriental Christianity, Professor Dr. ALEXANDER BÖHLIG, with whom I had an all too brief discussion of this document two years ago. I therefore propose to discuss : 1) the sources and *Gattung(en)* of this document in order to form a hypothesis concerning its composition; 2) the history of these *Gattungen* as vehicles for the teaching of Jesus; and 3) on the basis of these observations and the document's relation to the other Thomas literature, to speculate upon the date and provenance of the Book of Thomas the Contender.

The "Book of Thomas the Contender (*athlētēs*)", abbreviated *ThC*, is the seventh and last tractate of Codex II (138,1-145,19) from the Coptic Gnostic Library discovered in 1945/6 at Nag Hammadi. This short tractate (318 lines) has received little attention to date, although the Coptic text and English translation<sup>1</sup> and a German translation<sup>2</sup> (to be followed by an edition of the Coptic text<sup>3</sup>) have appeared. Brief

<sup>1</sup> J.D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi, The Coptic Text with Translation, Introductions and Commentary*, May 1970, Ph.D. dissertation.

<sup>2</sup> M. KRAUSE, in *Die Gnosis*. 2. Band. *Koptische und mandäische Quellen*, Zürich und Stuttgart, 1971, pp. 136-148.

<sup>3</sup> M. KRAUSE & P. LABIE, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI* (ADIK Koptische Reihe 2). Glückstadt 1971, pp. 88-106.

discussions of *ThC* have also appeared in the earlier inventories of the Nag Hammadi find.<sup>1</sup>

*ThC* is a composite work, consisting of two major sections. The first section (A), comprising three fifths of the tractate (138,4-142,21), is a dialogue between the Savior (Jesus) and the Apostle Thomas. It teaches that if one desires to be perfect, that is, free from the cumbersome passions that weigh down the soul, one must be aware that he inhabits a lust-ridden bestial body whose ultimate fate is dissolution. The cardinal passion is lust, described under the metaphor of a searing, unquenchable fire; he who submits to this fiery lust will likewise be destroyed by the fires of Hell. Thomas, the twin of the Savior, receives this teaching just prior to the Savior's ascension, that is, while the Savior is in his resurrected state, which reveals his true nature as the revealing light about to withdraw up to the heavenly essence of light. As the light, he serves to illumine the darkness of the physical world, to reveal the truth about bodily existence. By acting on his teaching, one becomes perfect.

On the other hand, the second section (B), comprising the remaining two fifths of the text (142,21-145,16), is a monologue of the Savior, and seems to represent a late stage in the "sayings of Jesus" tradition. It consists mostly of a long series of woes and blessings, which are little other than ascetic teaching similar to that of section A, but introduced by atavistic sayings-formulae and arranged into a homily of the Savior.

After a short proem, section A, the dialogue beginning at 138:4, ends with the last words of Thomas :

You have persuaded us, Lord. We knew in our heart and it is obvious that this (the Savior's teaching) is so, and your word is sufficient. But these words that you speak to us are laughingstocks to the world and are sneered at, since they are misunderstood. So how can we go preach to them, since they reckon us as wordly? (142,19-26).

At this point, Thomas disappears altogether from the dialogue.

It looks very much as though Thomas' concluding speech is composite. The dialogue logically ends with the words : "your word is sufficient". The ensuing words about the task of preaching mocked words appears to be an editorial link designed to introduce the second

---

<sup>1</sup> See the standard bibliographies for references.

major section of the tractate (B) which begins with an apocalyptic threat against those who mock Jesus' words. Section A concludes with Thomas' affirmation that Jesus' *word* (singular) is sufficient. But immediately Thomas continues by speaking of Jesus' *words* (plural). The shift from singular to plural suggests a change in the topic of the text. The referent of the term "words" can only be the following series of woes and blessings, perhaps even including the admonitions that conclude the tractate.

To find the significance of the designation "words" for a series of woes, blessings and admonitions such as we find in section B, one only has to consider the five discourse sections in the canonical Gospel of Matthew, each of which concludes with the formula : "when Jesus finished these words (*logoi*; Mt. 7,28; 19,1; 26,1; cf. 11,1; 14,53). Most significant among these traditional collections of sayings (*logoi*) is the Sermon on the Mount, paralleled by the Lukan "Sermon on the Plain". A significant portion of these two sayings-collections consists of blessings, and in the Lukan collection we find also woes (Lk. 6,24-26). Another of Matthew's discourse sections (but not designated by a formula as *logoi*) consists almost entirely of woes against the scribes and Pharisees (Mt. 23). We conclude then that in Christian literature the term words (*logoi*) can be a *terminus technicus* to designate a collection of Jesus' sayings.

Therefore, we suspect that the phrase "but these words that you speak to us" uttered by Thomas may function as a technical designation of the following series of sayings or *logoi* of Jesus (i.e. the woes and blessings of section B).

But, we ask, is it possible to find an even more immediate source for the designation of section B as *logoi*? An affirmative answer is suggested by the four line proem of *ThC*:

The secret words that the Savior spoke to Judas Thomas,  
those that I recorded, even I, Mathaias. I was walking, listening  
to them speak with one another (138,1-4).

Here we have the designation *logoi (apocryphoi)* which designates, not a dialogue, but much more the collection of sayings (woes and beatitudes) of section B. Thus it is natural to suspect that this proem title may have been borrowed to some extent from an original title to section B (existing alone, without section A, the dialogue, prefixed to it), and that this title originally made no mention of Thomas, who is indeed never mentioned in the homiletical sayings collection of section B.

Thus I hypothesize the following genesis of *ThC* :

1. There existed an originally independent collection of sayings (section B) entitled something like : "The secret words that the Savior spoke, which I, Mathaias, recorded". This collection consisted of the woes, beatitudes and concluding admonition of the present section B, and may even have begun with the introductory apocalypse (142,27-143,8) that currently prefaces section B.

2. There existed a second originally independent document (section A) consisting of a dialogue between Thomas and the Savior, substantially like that of the present section A. The title of this document may have been much like the current subscript title for the entire present tractate, perhaps : "The Book (?) of Thomas the Contender writing to the prefect". That section A originally bore this title is suggested by the fact that only A makes mention of Thomas, and of the motif of perfection (*teleios*, 138,36; 139,12; 140,10f.).

3. At some point, section A was prefixed to section B, either intentionally, or because they followed one another in serial order in a codex. The original title of section A was then suffixed to the entire combination of A and B so that the work as a whole was attributed to Thomas.

4. The original title of section B ("The secret words that the Savior spoke, which I, Mathaias, recorded") was then expanded by the addition of Thomas as recipient of the Savior's words, so as to square with the original title of section A, and Mathaias is demoted to the scribe of the whole. Such a step could explain the contradiction between the current proem naming Mathaias as the scribe, and the current subscript title naming Thomas as the scribe ("The Book of Thomas the Contender, writing to the perfect" 145,17-19).

The main reasons behind this hypothesis are five : 1) the Coptic of the proem (138,1-4) differs somewhat from that of the rest of the tractate ; 2) the first three fifths of the tractate has the formal nature of a dialogue in which Thomas figures, while the last two fifths is a monologue with no mention of Thomas (Mathaias is never mentioned outside the proem); 3) important motifs in B (the sun and moon, the grapevine and weeds, and the Jesuanic formulae such as "truly I say to you", "woe to you", "blessed are you", "watch and pray") are lacking in A, while important motifs in A (the Thomas material, "visible" vs. "invisible", "bestiality", "truth", "perfection", "the wise man" and "the fool", *epithumia*, "knowledge", and "light") do not appear in B ; 4) lexical distribution of crucial words; and 5) the description of the underworld in section A differs from that of section B.

However, important motifs of B are found in A, such as the fire of passion, the derangement caused by lust, and the mention of preaching. This suggests that A and B were combined intentionally rather than accidentally and that, while it is likely that much of A existed prior to its redaction with B, it is likely also that A was to some extent harmonized with B and *vice versa* by the redactor who combined A and B and probably composed the four line proem.<sup>1</sup> That the composer of the proem took Mathaias' name from the original title to section B receives some confirmation when we recall that various traditions of some antiquity such as the "Traditions of Matthias" (Clem. Alex. *Strom.* II 9,45; III 4,26; VI 6,35; VII 13,82; Hippol. *Elenchos* VII 20,1 and 5), the Papias tradition (Eus. *Hist. Eccl.* III 39,16), and the manuscript tradition of the Gospel of Matthew connect the name of a certain Matthew (variously spelled Matthaios, Matthias) with the collection and/or transmission of sayings (*logia, logoi apocryphoi*) of Jesus.

Now section A is not simply a dialogue like the philosophical dialogues of Plato in which dialogue functions as *maeutic*, a dialectical process of discovering philosophical truth by statement (thesis), objection (antithesis) and clarification (synthesis), but is rather a revelation-dialogue—rather like the catechetical *erotpokrisis*—where a disciple (Thomas), by asking questions, elicits supernatural revelation of salvific knowledge from a revealer figure (the Savior) who gives it in the form of an answer or commentary on the topic of the question.<sup>2</sup> As such, section A appears to have been originally addressed to a group of ascetic, syncretistic Christians whose knowledge of the Savior had to be corrected in a strongly ascetic and mildly gnostic direction. They had the best of intentions, but were led astray by the fiery lust of the body (141, 22-25). They evidently revered the figure of Thomas, and valued his direct contact with the resurrected Savior as it is narrated in the document. They are to receive his ascetic teaching, and preach it to other mortals who burn with the fire of lust and find bodily life too attractive. The reader of the dialogue is to identify with Thomas, who, although he knows that the Savior is "the knowledge of the truth", is nevertheless ignorant of the real truth, "that

<sup>1</sup> For a full discussion, see my dissertation, *op. cit.*

<sup>2</sup> Cf. K. RUDOLPH, "Der gnostische 'Dialog' als literarisches Genus", *Probleme der koptischen Literatur. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 1968, pp. 85-107.

which is hidden", but, as a result of the Savior's ensuing revelation, is about to know the real truth about himself — he will be not merely a "disciple", but he will be "perfect" (138,4-36).

The revelation to Thomas takes place just prior to the Ascension of the Savior, the point at which the real truth about his nature is most truly exposed to a mortal, that is, in a glorified condition unfettered by mortal bonds. Thus it is at this point where what is hidden (the supernatural essence of the Savior and his teaching) becomes manifest, revealed. Hence there is presupposed a shift from "unintelligible" knowledge (Thomas knows *that* the Savior is the knowledge of the truth, but does not yet know that knowledge) acquired before the resurrection (and is therefore only "natural" knowledge), to a higher plane of supernatural or "enlightened" knowledge that is revealed before the Ascension, where the supernatural is revealed in the natural world. After this revelation, the Savior will return to the light-essence.

Section B contains a similar ascetic teaching, but here a sayings-collection rather than a revelation dialogue functions as the vehicle of revelation. While the readers of section A become perfect by identifying with Thomas who directly receives supernatural revelation from the exalted Savior, the readers of section B are literally shocked out of their current lust-ridden life by threat (punishment in Hell, and twelve baneful woes). Section B is a more natural (rather than supernatural) form of revelation, of a sort that could have been "revealed" by the preaching of the *earthly*, rather than the glorified Jesus. Rather than being direct supernatural communication, it communicates via *threat* (apocalypse and woes) and *promise* of future salvation (beatitudes and concluding admonition).

Herein also may lie a material motivation for the combination of A and B (besides their similar ascetic content). Since section A makes it clear that Thomas is to preach the ascetic supernatural revelation of the Savior, the addition of section B would provide a concrete example of an earthly and "natural" way in which the supernatural teaching of section A could be communicated by preaching. The revelation to the elite contained in A is to be communicated to mortals in the form of section B, that is, within the framework of the "sayings-of-Jesus" tradition, complete with its sayings-formulae.

Besides these material motivations for the combination of sections A and B to form the present *ThC*, there may also have been a formal motivation at work. This formal motivation has been worked out by

JAMES M. ROBINSON in his article *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ*, and here I shall briefly relate it to *ThC*.<sup>1</sup>

Briefly, it is possible to see a continual development occurring in the sayings-of-Jesus tradition. As time passes, originally isolated sayings of Jesus received from oral tradition are built up into larger and larger collections of those sayings. Such a collection of sayings would be represented by the Q source of Matthew and Luke, and by the *Vorlage* of the Gospel of Thomas. Often, the sayings are taken up into a more comprehensive genre, for example, the gospel-genre represented by the Gospel of Mark which was adopted by Matthew and Luke and into which they worked Q. The purpose of this development was to utilize the Markan narrative framework of the "life of Jesus" from his baptism to the passion-resurrection as a vehicle to provide an authoritative interpretation for the sayings; they are to be interpreted in the light of the ministry-passion-resurrection.

However, another technique to provide this authoritative interpretation of the sayings was to *expand* them with interpretive comment, a process reflected in the Gospel of Thomas, where sayings of Jesus have been expanded with gnosticizing interpretation. Such a process also seems to underlie section B of *ThC*. The blessing, woe, and "truly I say to you" formulae intend clearly to convey the impression of a collection of Jesus' sayings. Yet in section B, the "sayings" introduced by such formulae can only be the end-product of such a process of expanding original Jesuanic sayings with interpretive material. For here, the "saying" has been all but obliterated by the ascetic interpretation, so that all that remains of the sayings-of-Jesus tradition in section B is almost pure ascetic interpretive material occasionally broken up into sections introduced by atavistic Jesuanic sayings-formulae. Unlike the Gospel of Thomas, in section B the interpretive expansion predominates to the point where the saying has disappeared and only the interpretation remains, a point in the history of the tradition where the "sayings-collection as a vehicle for presenting ascetic or gnostic interpretation under the authority of the preaching of the earthly Jesus has come to an end". The vehicle is on the verge of becoming an essay or treatise, only, in the case of section B, the treatise gains

<sup>1</sup> J.M. ROBINSON, "ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ, On the Gattung of Q", in *Zeit und Geschichte : Dankesgabe an Rudolph Bultmann zum 80. Geburtstag*, ed. ERICH DINKLER (Tübingen : J.C.B. MOHR [PAUL SIEBECK]), 1964, pp. 77-96, and in ROBINSON, J.M., & KOESTER, H., *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia : Fortress Press, 1971, pp. 71-113.

Mark 5:13

authority by the inclusion of vestiges of Jesus' traditional manner of teaching. But when the "saying" has become a mere atavism, the "saying plus interpretation" model predominating in the Gospel of Thomas and finally corrupted in section B is no longer capable of creative development, and a new model or vehicle for secret Jesuanic revelation must be found.

I should speculate that such a new vehicle for further creative interpretation of secret Jesuanic revelation could best be developed by embedding an outmoded literary vehicle within a new and fresh literary vehicle or genre still capable of further creative expansion. At the time when *ThC* was written, such a vehicle would have been ready to hand in genre of the revelation-dialogue. Here, instead of bringing out the hidden truth of the teaching of the earthly Savior by expanding his sayings with esoteric interpretation, one could evoke the hidden truth of his teaching by having him directly communicate it between the Resurrection and Ascension. That is, what the Savior taught in his exalted and supernatural condition could truly have a claim to being direct revelation of the hidden truth. By constructing the framework of the dialogue such that its setting purported the dialogue to be revelation given by a glorified supernatural being, neither his true nature nor the hidden meaning of his words could remain hidden. By introducing the character of a traditionally revered and trusted apostle as interlocutor, receptor and scribe, the dialogue held an authority all its own.

This seems to be the rationale behind section A of *ThC*, and we have only to observe the process being begun in the dialogical farewell-discourses of the Gospel of John, where the point is made that the hour of Jesus' glorification has come (17,1) and that now he speaks openly (*parrhēsia*, 16,29) with the disciples prior to the hour of his "ascension", that is, his crucifixion.

Therefore, we have also a formal motivation for the prefixing of section A to section B of *ThC*. The worn-out sayings format of section B could receive new life by being appended to the revelation-dialogue of section A, such that the "sayings" of section B likewise become secret teachings of the Resurrected, of a piece with section A. In this position, section B could function not only as an illustration of the ascetic preaching Thomas and his community were to give, but also as a sort of farewell address or testamentary speech by the Savior prior to his departure to the world of light. In this connection, one has only to recall the similar function of the blessings and curses incorporated into Moses' farewell address in Dt. 27,11-28,15.

In the light of the foregoing, I should like to speculate about the position that *ThC* may occupy in the history of the religion of Late Antiquity.

We have already tentatively placed section B within the arena of certain collections of Jesuanic traditions connected with the name of a certain Matthew (Matthaios, Matthias, Mathaias). The fact that the witnesses to the existence of these traditions lived roughly from the middle of the second century A.D. through the first half of the third century (Papias, Clement of Alexandria, Hippolytus), suggests that the step of ascribing a rather late and corrupt sayings-of-Jesus collection represented by section B to such a Matthew could have been taken toward the end of that time. Thus section B could have been composed ca. 225-250 A.D.

Section A, the dialogue, seems clearly to represent another piece of literature in the "Apostle Thomas" tradition, which seems to be at home in the Syrian Osrhoëne, perhaps especially the city of Edessa.<sup>1</sup> An early point in this tradition seems to be occupied by the Gospel of Thomas, whose origin is often conjectured to be in East Syria around A.D. 150 or earlier. The Gospel of Thomas is echoed in the Acts of Thomas (prologue and *ATH* 39; Log 13 and *ATH* 37, 39, 147; Log 2 and *ATH* 136; Log 22 and *ATH* 147; Log 52 and *ATH* 170), and the two may antedate the work of Mani (ca. 240) who himself mentions Thomas and may have regarded him as "the Living Paraclete". The fact that the history of the Thomas tradition seems to be fairly well established at two points, the Gospel of Thomas (ca. 130-150) and the Acts of Thomas (ca. 200-250) both of which can be attributed to pre-Manichean Syrian Gnosis, provides a geographical/chronological framework in which to locate section A of *ThC*. All three works, the *Gospel*, *Book* (*ThC*), and *Acts* of Thomas share the ascetic theme, possess a dualistic anthropology, and, most significantly, make much of Judas Thomas as the twin (*didymos*) of the Savior Jesus and the recipient of his most secret revelations; in both the *Acts* of Thomas

<sup>1</sup> Cf. the Didymos Judas Thomas tradition dominant in the *Acts* of Thomas. This is discussed at length by H. KOESTER, "ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ" HTR 58 (1965) pp. 279-318, reprinted in J.M. ROBINSON & H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971, pp. 114-157. Cf. also G. BORNKAMM's introduction to the *Acts* of Thomas in HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*<sup>2</sup>. Tübingen : J.C.B. MOHR (Paul Siebeck), 1964, pp. 297-308, and his *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten* FRLANT NF 31, 1933.

and section A of *ThC*, Thomas has the mission to exhort men to abandon filthy intercourse and passion.

It seems that section A of *ThC* occupies a median position in the Thomas tradition between the *Gospel of Thomas* and the *Acts of Thomas*. Section A of *ThC* is intermediate in terms of the relative dominance of the figure of Thomas, who in the *Gospel of Thomas* is the recipient of Jesus' secret revelation and appears as a genuine character only in one episode (Log. 13), and who in the *Acts of Thomas* is always and everywhere the central character. The median position is occupied by section A of *ThC*, where, although Thomas is not the central character owing to the dominance of the Savior as revealer, he is the *interlocutor* who conducts the dialogue, and his preaching mission is at least alluded to (138,22-27; 141,19-25). Conversely, as we go from the *Gospel* to the *Acts*, the dominance of the Savior decreases; section B of *ThC* is mediate here also. Likewise, as we proceed in the same direction, the works develop from a collection of sayings, to a dialogue with small blocks of discourse material (in section A of *ThC*), to large blocks of legendary narrative material in the *Acts*, a development necessitated by the increasing dominance of Thomas.

✓ Finally, the theme of sexual asceticism grows increasingly dominant as we go from the *Gospel* through the *Book* to the *Acts* of Thomas.<sup>1</sup>

These three works, then, reflect a growing tradition centered on the Apostle Thomas, twin of Jesus and recipient of his secret words, and which increasingly understands him as a contender and missionary for the cause of abstinence from all that is worldly, especially sex. This tradition seems to be located in East Syria (between Edessa and Mesene), the milieu to which we have tentatively assigned section A of *ThC*. For it is here that the great figures of Syrian Christianity, Tatian, Marcion, and Mani (with the exception of Bardesanes) and its literary products under the name of Thomas, seem to be engaged in a movement for abstinence from the things of the flesh. If indeed it takes a median position in the Thomas tradition between the *Gospel* and *Acts* of Thomas, we could place the composition of section A of *ThC* at ca. 200 A.D., perhaps somewhat earlier than section B.

Because the Coptic of the proem differs from the rest of the document and also carries forward from section B the designation "words" of the Savior, it seems that the redaction of A and B would have occurred during the Coptic stage of their transmission, even though

---

<sup>1</sup> For the details, cf. my dissertation *op. cit.*,

it is quite obvious that both A and B existed previously in Greek dress. Judging from the similarity of the Coptic style (but not vocabulary) of A and B, they may even have been present to the redactor through the work of the same scribe. At this point, the redactor would have prefixed A to B, placed the original title of A at the end of the whole, and composed for the whole a fresh proem including the *incipit* title modelled on the original title to section B. Such a step, if taken in the Coptic stage of transmission, would, judging from the standard Sahidic language of the proem, have occurred in upper Egypt perhaps around 275-300 A.D. The complete tractate was eventually included in Codex II sometime before 350 A.D., when Codex II was apparently produced.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> S. GIVERSEN, *Apokryphon Johannis* (Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard, 1963, pp. 28-40, dates Codex II paleographically and physically ca. 330-340 A.D. In addition, a Greek letter has been found in the binding of Codex VII of the same library bearing a date of 339 A.D.

# DER NEID IN DER PARADIESGESCHICHTE NACH EINIGEN GNOSTISCHEN TEXTEN

von

WILLEM CORNELIS VAN UNNIK

Zum geistigen Festmahl, das in dieser Schrift dem verehrten Jubilar angeboten wird, möchte ich ein Brötchen von seinem eigenen Korn beitragen und damit meinen Respekt für seine Arbeit auf dem Gebiet der Gnosisforschung bezeugen.

Zu den neuen Büchern aus der Bibliothek von Nag-Hammadi, die Herr Böhlig in ausgezeichneter Weise veröffentlicht hat, gehört auch die sogenannte „Titellose Schrift“.<sup>1</sup> Zur Erläuterung dieser Schrift hat er nicht nur eine bedeutsame Einleitung und vorzügliche Anmerkungen gegeben, sondern auch einige Aufsätze verfasst, die in den Sammelband „Mysterion und Wahrheit“ aufgenommen wurden.<sup>2</sup>

In dieser Schrift, die aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, wird auch eine gnostische Version von der Paradiesgeschichte und dem Sündenfall gegeben. Dabei wird erzählt, wie die Archonten fürchten, dass sie von den ersten Menschen überwunden werden; deshalb verbieten sie Adam und Eva, vom Baum der Erkenntnis (*γνῶσις*) zu essen, damit sie nicht sterben werden. „Nachdem sie ihnen grosse Furcht eingeflösst hatten, kehrten sie zurück zu ihren Mächten“. Dann kommt „das Tier“ und spricht mit Adam und Eva und sagt, nachdem Eva erzählt hat, dass sie von diesem Baum nicht nur nicht essen, sondern ihn auch nicht berühren dürfen, dass sie sich nicht fürchten sollen: „Ihr werdet nicht des Todes sterben. Denn er weiss, dass, wenn ihr von ihm esst, euer Verstand (*νοῦς*) nüchtern werden (*νήφειν*) wird und ihr wie die Götter werden werdet, weil ihr den Unterschied kennt, der zwischen den bösen und guten Menschen ist. Er hat euch dies nämlich gesagt, weil er neidisch ist (*ϕθονεῖν*), damit ihr nicht von ihm essen sollt“. Im Vertrauen auf diese Worte

<sup>1</sup> A. Böhlig - P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Berlin 1962.

<sup>2</sup> A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit, Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968, S. 119-148.

essen sie; sie werden erleuchtet vom Licht der Erkenntnis ( $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota s$ ) und erkannten, „dass sie nackt waren von der Erkenntnis ( $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota s$ ). Als sie nüchtern geworden ( $\nu\hat{\eta}\phi\epsilon\iota v$ ) waren, sahen sie, dass sie nackt waren“.<sup>1</sup>

Soweit der Passus, der uns in diesem Aufsatz interessiert. Es ist ohne weiteres klar, dass er eine ziemlich genaue Paraphrase der Sündenfall-Geschichte aus Genesis 2:15-17, 3:1-7 gibt. Aber es sind auch einige merkwürdige Abweichungen da. Zwei davon möchte ich hier unerörtert lassen, nämlich das Auftreten der Archonten und das Tier.<sup>2</sup> Auch die gnostische Interpretation des Effekts des Sündenfalls, das  $\nu\hat{\eta}\phi\epsilon\iota v$ , muss beiseite bleiben. Wir möchten hier unsere Aufmerksamkeit auf eine sehr merkwürdige Aussage richten, nämlich die Begründung des Verbots: „*weil er neidisch ist ( $\phi\theta\omega\tau\epsilon\hat{\iota}v$ )*“. Wie man bei einem Vergleich mit Gen. 3 unmittelbar sieht, findet man dort nichts derartiges. Woher stammt dieses Motiv?

Der Jubilar hat in seinen Anmerkungen darauf hingewiesen, dass sich in der Schrift „Das Wesen der Archonten“ eine ziemlich genaue Parallelie findet: „Und die Schlange, der Unterweiser, sagte: ‘Ihr werdet nicht sterben; denn *er hat euch dies aus Neid gesagt*; vielmehr werden sich eure Augen öffnen, und ihr werdet wie die Götter werden, dadurch, dass ihr das Gute und das Böse erkennt’“.<sup>3</sup> Bullard bringt uns mit seinem Kommentar nicht viel weiter; er sagt nur: „he (the serpent) denies the threat, and gives as motivation for the command God’s jealousy... Jealousy is here made a prime attribute of the creator of the world. The sentence of lines 7-8 is surely a gnosticizing gloss making very explicit the new meaning being imparted to the passage“.<sup>4</sup> In einer Fussnote bemerkt Bullard noch, dass dieser Neid des Schöpfers kontrastiert mit dem, was Plato in *Timaeus* 29 E sagt (der Demiurg ist neidlos), und er verweist auf einen früheren Text im selben Traktat.<sup>5</sup> Darüber werden wir später noch sprechen; vorläufig sei festgestellt, dass die Frage nach der Herkunft dieses Motivs hier nicht gelöst ist.

<sup>1</sup> *Schrift ohne Titel*, fol. 166-167 (Böhlig-Labib, a.a.O., S. 87-89).

<sup>2</sup> Das Gebot wird nicht von einem Gott, sondern von sieben Archonten, die sich vor der Macht der Protoplanten fürchten, gegeben. Aber später wird nur im Singular „er“ gesprochen, ein merkwürdiger Übergang, der die Verbindung zweier Traditionen anzeigen. — Über das Tier s. die Bemerkung von Böhlig, a.a.O. S. 73-74.

<sup>3</sup> A. Böhlig, a.a.O., S. 87. — In der Übersetzung von M. Krause, *Die Gnosis*, Bd. II, Zürich-Stuttgart 1971 S. 56: „denn er hat euch das gesagt, weil er neidisch ist“ u.s.w. Text von fol. 137-138.

<sup>4</sup> R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlin 1970, a.a.O., S. 88.

<sup>5</sup> R. A. Bullard, a.a.O., S. 88, A. 269.

Wenn wir diese Texte miteinander vergleichen, sehen wir, dass sie einander ziemlich ähnlich sind, aber dass sie nicht ganz genau übereinstimmen. Es ist also wahrscheinlich, dass sie auf eine ältere Vorlage zurückgehen, eine bestimmte Exegese von Gen. 3, die das Motiv des Neides hineingebracht hat.

Dabei soll man sich genau fragen, welche Bedeutung der Neid hier hat. In einem Vortrag in der flämischen Akademie habe ich darauf hingewiesen, dass *φθόνος* in der griechischen Sprache in zweifacher Hinsicht gebraucht wird.<sup>1</sup> Damit wird ausgedrückt : 1) ein Affekt eines Nicht-Besitzenden einem Besitzenden gegenüber : man begehrst zu haben, was man nicht hat, was man im Besitze eines andern Menschen sieht; 2) ein Affekt eines Besitzers dem Nicht-Besitzenden gegenüber ; man hat einen materiellen oder geistigen Schatz, den man nicht mit dem anderen teilen will.

Zu einer genauen Interpretation genügt es also nicht festzustellen, dass vom Neid die Rede ist, denn die Richtung und der Effekt dieses Neides kann ganz verschieden sein. Man soll sich genau überlegen, welche von diesen zwei Bedeutungen in einem bestimmten Zusammenhang vorliegt.

Nun ist es klar, dass in den beiden hier behandelten Texten die zweite Bedeutung vorliegt : das Essen vom Baum der Gnosis wird ein Geheimnis offenbaren, den Unterschied zwischen den guten und bösen Menschen (*Titellose Schrift*) oder : gut und böse (*Wesen der Archonten*).<sup>2</sup> Vom „Tier“ wird nun den Menschen nahegelegt, dass Gott ihnen das Essen verboten hat, weil er ihnen diese Gnosis nicht vergönnt. — Diese Vorstellung, diese Möglichkeit ist nicht fremdartig. In meiner soeben genannten Abhandlung werden viele Beispiele angeführt, die zeigen, wie weit verbreitet, vor allem im 2. Jahrhundert n. Chr., die Auffassung war, dass bestimmte Leute ihre Geheimoffenbarungen und -kenntnisse anderen Menschen aus Missgunst vorerthalten.<sup>3</sup> Diese Haltung den Mitmenschen gegenüber wurde allgemein als ein Laster verurteilt, und es wurde leicht angenommen,

<sup>1</sup> W. C. van Unnik, *ΑΦΘΩΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ*, in den *Verhandelingen der Koninklijke Vlaamse Akademie van Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten, Klasse der Letteren*, Brüssel 1971.

<sup>2</sup> LXX Gen. 3:5 *γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν*. In dieser Fassung sind beide Möglichkeiten der Interpretation (masc. und neutrum) gegeben.

<sup>3</sup> Die Beispiele brauchen hier nicht wiederholt zu werden; für das Material sei auf die in Anmerkung 1 genannte Abhandlung verwiesen.

dass bestimmte Leute sich damit schuldig machten. (Deshalb findet man so oft die Erklärung, dass man  $\delta\phi\thetaov\omega s$  mitteilt). In diesen Gedankengang passt die hier gegebene Motivierung vorzüglich : Gott besitzt und weiss ein Geheimnis, aber verbietet dem Menschen den Weg dazu.

Diese Auffassung der  $\phi\theta\acute{o}v\omega s$  ist eine ganz andere als die, welche man auch in unseren Traktaten antrifft, nämlich die oben als erste angegebene.

In der *Titellosen Schrift*, fol. 154 wird gesagt : „Als nun der Archigenitor des Chaos seinen Sohn Sabaoth sah und die Herrlichkeit, in der er sich befand, dass er vorzüglicher ist als alle Mächte des Chaos, *beneidete er ihn*. Und als er zornig wurde, erzeugte er den Tod aus seinem Tod ... Dann vermischte sich der Tod, da er mannweiblich war, mit seiner Natur und erzeugte sieben mannweibliche Söhne. Dies sind die Namen der Männlichen : der *Neid*, der Zorn, das Weinen, das Seufzen, die Klage ( $\pi\acute{e}r\thetaos$ ), das Jammern, das Stöhnen. Dies aber sind die Namen der Weiblichen : der Zorn ( $\acute{o}py\acute{y}\acute{i}$ ), das Leid ( $\lambda\acute{u}pt\eta$ ), die Lust ( $\eta\acute{d}ov\acute{y}\acute{\eta}$ ), das Seufzen, der Fluch, die Bitterheit ( $\pi\acute{u}k\acute{p}ia$ ), der Streit“.<sup>1</sup>

Diese Liste in der Form eines Lasterkatalogs brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu besprechen.<sup>2</sup> Sie ist jedoch wiedergegeben, weil man aus dieser Reihe sehen kann, dass diese Zusammenstellung auf griechischem Boden entstanden ist. Weiter ist sie von Bedeutung, weil sie eine „Erklärung“ gibt über die Entstehung des Neides.

Auch hier bietet, wie Herr Böhlig gesehen hat,<sup>3</sup> die Schrift vom „Wesen der Archonten“ eine Parallel, die jedoch an ganz anderer Stelle, nämlich am Ende des Traktats, steht (fol. 144).<sup>4</sup> Da heisst es : „Als aber Jaldabaoth sah, dass er in dieser grossen Herrlichkeit und dieser Höhe war, *beneidete er ihn*. Der *Neid* wurde ein mannweibliches Werk, und dieses wurde zum *Ursprung des Neides*. Und *der Neid erzeugte den Tod*“. Hier steht der Neid also in einem ganz anderen Zusammenhang, hat nichts mit der Geschichte der Protoplanten zu

<sup>1</sup> Böhlig-Labib, *a.a.O.*, S. 57 (meine Unterstreichung).

<sup>2</sup> Vgl. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlin 1959 und die dort angegebene Literatur; daraus ist für die Zeit unserer Schrift vor allem wichtig was M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923. S. 472-473, 623-624 geschrieben hat zu Hermas, *Vis.* III 8,2 und *Sim.* IX 15,2-3.

<sup>3</sup> Böhlig-Labib, *a.a.O.*, S. 56-57.

<sup>4</sup> M. Krause, *Die Gnosis*, Bd. II, S. 61. — Die Besprechung der Kompositionfrage und des gegenseitigen Verhältnisses dürfen wir hier wohl unbesprochen lassen.

tun. Dabei ist er anders geartet, ist ein Affekt des Nicht-Besitzenden, der sich gegen den Besitzer der Herrlichkeit richtet. In dieser Hinsicht stimmt er überein mit Definitionen, wie wir sie in der griechischen Ethik finden und wie sie von Milobenski behandelt sind. Z.B. Aristoteles, *Rhet.* 1387, b. 35 ss. : ἐφ' οἷς γὰρ φιλοδοξοῦσι καὶ φιλοτιμοῦνται ἔργοις ἡ κτήμασι καὶ ὄρεγονται δόξης, καὶ ὅσα εὐτυχήματά ἔστι, σχεδὸν περὶ πάντα φθόνος ἔστι, καὶ μάλιστα ὅν αὐτοὶ ἡ οἰονιαὶ δεῦν αὐτοὺς ἔχειν ἡ ὅν τῇ κτήσει μικρῷ ὑπερέχουσιν ἡ μικρῷ ἐλλείπονται oder Chrysippus (in : H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* III 418) : (φθόνος) ... λύπη ἔστιν ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, ὡς δῆποτε βουλομένων ταπεινοῦν τοὺς πλησίον, ὥπως ὑπερέχωσιν αὐτοὶ<sup>1</sup>.

Dieselbe Auffassung des Neides findet sich auch am Anfang der *Titellosen Schrift*, wo in einer Kosmologie auch von der Geburt des Neides gesprochen wird (fol. 147) : „Dann bemerkte der Schatten, dass es etwas Stärkeres als ihn gab. Er wurde neidisch und, nachdem er von sich selber schwanger geworden war, gebar er sogleich den Neid. Von jenem Tage an wurde der Anfang des Neides offenbar in allen Äonen und ihren Welten. Jener Neid aber wurde als eine Fehlgeburt befunden, in der kein Geist war“.<sup>2</sup> Zu diesem Texte gibt es keine direkte Parallele.

Bevor wir weitergehen sei bemerkt, dass mit diesem Gebrauch nicht der Gedanke vermischt werden darf, dass Gott „eifersüchtig“ („jealous“) ist. Diese Vermischung wird wohl nahegelegt durch unsere Übersetzung in moderne Sprachen. Es scheint mir, dass Bullard z.B. dieser Vermischung zum Opfer gefallen ist, wenn er zum Text aus dem „Wesen der Archonten“ fol. 138 verweist auf fol. 134, wo Jaldabaoth sagt, dass es keinen Gott ausser ihm gibt.<sup>3</sup> Die Anführung von Jes. 45:6, 46:9 wird auch an anderen Stellen in gnostischen Texten gefunden, zuweilen verbunden mit Exod. 20:5, wie im *Apocr. Johannis*.<sup>4</sup> Aber da ist von Gott als ζηλωτής die Rede und ζῆλος, obwohl oft mit φθόνος verbunden, ist davon doch unterschieden. Dieser Unterschied wird darin deutlich, dass ζῆλος eine *vox media* ist, sowohl Tugend als Laster sein kann, während φθόνος immer ein Laster ist. Aristoteles hat das schon sehr klar gesehen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, S. 70-71, S. 108.

<sup>2</sup> Böhlig-Labib, *a.a.O.*, S. 39-41.

<sup>3</sup> Bullard, *a.a.O.*, S. 88, 269 und vgl. S. 50.

<sup>4</sup> Vgl. *Apocryphon Johannis*, im : Berliner Papyrus, S. 44,14-15; Cod. II, S. 13, 8-9; Cod. IV, S. 20, 22-24.

<sup>5</sup> Milobenski, *a.a.O.*, S. 69 f.

Mit diesem Sich-Brüsten von Jaldabaoth soll hier also nicht gerechnet werden, denn hier ist von Rivalität, nicht von Neid die Rede. Auch eine Stelle wie Irenaeus, *Adv. Haer* I 30,7 : *zelantem autem Jaldabaoth,* soll aus der Betrachtung ausscheiden. Vgl. auch die Aussage von Irenaeus, *Adv. Haer* IV 66,2 *ἐκ τότε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος οὐτοῦ καὶ ἔχθρὸς ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ.*

Die beiden vorher besprochenen Richtungen des Neides, die in diesen gnostischen Texten, aber in verschiedenen Zusammenhängen, vorkommen, sollen also wohl unterschieden werden. Wenn wir jetzt danach fragen, ob sie von den gnostischen Autoren zuerst in Verbindung mit der Genesis-Geschichte verwendet worden sind, oder aber ob es dazu Parallelen gibt, so werden wir sie deshalb gesondert betrachten.

1) *Der Neid als Motiv des Verbots, vom Baum der Gnosis zu essen.*

Für unsere Untersuchung ist von grosser Bedeutung eine Bemerkung von dem Apologet Theophilus, *Ad Autolycum* II 25, wo von dem Baum der Gnosis gesprochen wird. Dieser besass, so führt Theophilus aus, keinen Tod, wie einige meinen, denn der Tod wurde durch Ungehorsamkeit verursacht; Kenntnis an sich, wenn richtig angewendet, ist gut. Und dann kommt eine Aussage, die sehr wichtig ist : *διὸ οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῷ ὁ θεός, ὡς οἴονται τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως.*

Hier findet sich also dieselbe Vorstellung, nämlich als vermutete Motivierung von Gottes Verbot : er hätte es aus Neid verboten. Hier wird jedoch nicht gesagt, dass der Teufel es so der Eva dargestellt hat, sondern sie wird als eine Meinung bestimmter Lehrer gegeben, die von Theophilus bestritten wird. Das ist eine interessante Mitteilung, die uns in die theologischen Kontroversen der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hineinblicken lässt.

Theophilus sagt also nicht, dass er das irgendwo gelesen hat, sondern bestreitet es als ein Schulmeinung, die seinem Bericht nach nur von „einigen“ vertreten wurde, die er aber für wichtig genug hielt, sie zu erwähnen. Es war also eine von einigen vorgeschlagene Erklärung von Gen. 3. Robert M. Grant verwies zur Erklärung auf den Marcioniten Apelles<sup>1</sup>, aber im Text von Ambrosius, *De Paradiso* VI 30, den er zum Beweis anführt, ist von der *invidia* Gottes nicht die Rede.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> R. M. Grant, *Theophilus of Antioch Ad Autolycum*, Oxford 1970, S. 67, 2.

<sup>2</sup> Grant, a.a.O. verwies auf A. von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*,<sup>2</sup> Leipzig 1924, S. 414-415, wo der Text des Ambrosius abgedruckt ist.

Es lässt sich wohl denken, dass die Marcioniten dem Gott des Alten Testaments die *invidia* zugeschrieben haben,<sup>1</sup> aber ganz sicher ist das nicht. Andere Herausgeber zogen Irenaeus, *Adversus Haereses* III 23,6 als Parallele heran<sup>2</sup> : *Quapropter et eiecit eum de Paradiso et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed miserans eius.* Dieser Text zeigt tatsächlich eine überraschende Übereinstimmung in dem Sinne, dass beide bei der *invidia* von der Meinung des anderen sprechen, wobei Irenaeus sich viel stärker ausdrückt als Theophilus.

Aber andererseits findet man hier, wie schon F. Loofs bemerkt hat, eben am springenden Punkt eine deutliche Verschiedenheit, denn bei Irenaeus wird nicht vom Baum der Erkenntnis, sondern von dem des Lebens gesprochen.<sup>3</sup> Eine direkte Verbindungsleitung gibt es also nicht; das einzige, was man sagen kann, ist, dass in der Exegese der Geschichte des Sündenfalles und der Vertreibung aus dem Paradies bestimmte Leute (wahrscheinlich Marcioniten) Gott als Motiv verschiedener seiner Taten Neid zugeschrieben haben.

Die Anschauung, dass der Neid als Motiv des Verbots Gottes vom Teufel genannt wird, liegt auch in dem sogenannten „Leben Adams und Evas“ vor. Dieses Pseudepigraphon, das in verschiedenen Fassungen überliefert ist, wird heute in seinem Grundstock als jüdisch angesehen, entstanden vielleicht in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr.<sup>4</sup> Es heißt dort: *Apocalypsis Mosis* 18 τοῦτο δὲ γινώσκων ὁ θεός, ὅτι ἔσεσθε ὅμοιοι αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ὑμῖν καὶ εἰπεν· οὐ φάγεσθε ἐξ αὐτοῦ = armenische Version I 18 „Gott weiß, dass, wenn ihr davon esset, ihr sein werdet wie Gott, zu erkennen das Gute und Böse. Und

<sup>1</sup> A. von Harnack, *a.a.O.*, S. 271.

<sup>2</sup> E. Rapisarda, *Teofilo di Antiochia, I tre libri ad Autolico*, Torino s.a., S. 78; G. Bardy - J. Sander, *Théophile d'Antioche, Trois Livres à Autolycus*, Paris 1948, S. 163.

<sup>3</sup> F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930, S. 70 : „es handelt sich ... um ganz verschiedene Dinge : hier um das Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis, dort um die Vertreibung aus der Nähe des Baumes des Lebens“. — Pseudo-Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 84 über den „guten Gott“ Marcions : *sed parcit cunctis, vitam non invidet ulli*, ist vielleicht eine Formulierung, die bei den Marcioniten gebraucht wurde, um den Gegensatz zu dem Gott des Alten Testaments herauszustellen; vgl. dazu K. Holl, *Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts adversus Marcionem*, in : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1928, Bd. III, S. 18 Anm.

<sup>4</sup> Vgl. L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1971, S. 114-116 und die dort angegebene Literatur.

indem er *eifersüchtig* war auf euch, darum gab er euch nicht die Erlaubnis, von diesem zu essen".<sup>1</sup>

Es lässt sich schwer feststellen, ob dieses Stück zu dem ursprünglichen Bestand der Schrift gehört hat. Diese midraschartigen Erzählungen haben die Neigung, sich mündlich zu erweitern. Man hat nicht den Eindruck, dass Theophilus dieses *Buch* gekannt hat, denn er sagt : *ως οἰονται τινες*. Aber bei dem vielfachen Gebrauch der ersten Kapitel der Genesis ist es sehr wohl denkbar, dass es hier mündliche Traditionen gegeben hat, die Theophilus als von bestimmten Lehrern vorgetragen gehört hat, während die gnostischen Autoren sie in ihre Bücher aufgenommen haben.

Wohl scheint es mir sicher, dass diese Anwendung des *φθόνος*-Motivs (der Besitzer will das Geheimnis nicht mit Nichtbesitzenden teilen) in der Verführungsgeschichte auf griechischem Boden (in einer Diaspora-Gemeinde ?) entstanden ist. Beispiele für den Gebrauch des Begriffs „Neid“ im hebräischen oder aramäischen Sprachbereich sind mir nicht bekannt, während er andererseits, wie gesagt, in der hellenistischen Welt weit verbreitet war.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass, soweit mir bekannt, dieser Gedanke in der kirchlichen Literatur nicht gefunden wird. Das versteht sich natürlich, weil man das Laster des *φθόνος* Gott nicht zuschreiben konnte; Irenaeus, *Adv. Haer.* V 24,2 sagt sehr deutlich : „*invidia enim aliena est a Deo*“, ein Gedanke, der von Plato zuerst ausgesprochen und später oft wiederholt wurde.<sup>2</sup> Das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis ist bei den Kirchenvätern nicht vom *φθόνος* inspiriert — ein derartiges Gefühl Gottes seinem Geschöpf gegenüber war natürlich unmöglich —, sondern war erlassen als Probe des menschlichen Gehorsams.<sup>3</sup> Hier wird in jeder Weise die Möglich-

<sup>1</sup> E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen 1900 (aus dem *Festgruss — B. Stade dargebracht*), S. 13. — Preuschens Aufassung, es handle sich hier um ein gnostisches Werk, ist nicht überzeugend. L.S.A. Wells, *The Books of Adam and Eve*, in : R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. II, p. 125 : „an untenable hypothesis“. — Diese Vorstellung findet sich auch in dem späten Buch *Pirge R. Eliezer* 13 (aus dem 9. Jhrh.) : die Schlange sprach zum Weibe : „Dieser Befehl ist nichts anderes als ein Ausdruck des Neides“ (bei H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, Bd. I, S. 138).

<sup>2</sup> Diesen Gedanken der *άφθονία* Gottes hoffe ich, bald anderswo zu behandeln.

<sup>3</sup> In : *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, ... übersetzt von K. Ter - Makertschian - E. Ter - Minassiantz, 2. Auflage, Leipzig 1908, S. 9.

keit, dass eine Gedanke an die Falschheit Gottes aufkommen konnte, abgeschnitten und mit aller Emphase des Menschen Verhalten gegenüber Gott (Gehorsam oder Ungehorsam) unterstrichen. Sünde ist Verschuldung des Menschen.

## 2) *Der Neid des Teufels gegen Adam.*

In den gnostischen Texten begegneten wir der Vorstellung, dass Jaldabaoth neidisch ist auf Sabaoth wegen dessen Herrlichkeit. Das spielt sich ab in den überirdischen Räumen und Zeiten und hat nichts mit der Paradiesgeschichte und Adam zu tun. Doch sieht dieser Zug aus wie eine gnostische Version eines Motivs, das sich auch dann und wann in Verbindung mit der Adamsgeschichte findet.

Dabei kann man denken an Josephus, *Antiquitates Judaicae* I, 1,4 ὁ ὄφις συνδιαιτώμενος τῷ τε Ἀδάμῳ καὶ τῇ γυναικὶ φθονερῶς εἰχεν ἐφ' οἷς αὐτοὺς εὑδαιμονήσειν ὥστο πεπεισμένους τοὺς τοῦ θεοῦ παραγγέλμασι.

Hier ist der Satan also eifersüchtig wegen des zukünftigen Glücks, das dem Adam und der Eva Gehorsam gegenüber Gottes Geboten bringen wird.

In etwas anderer Form findet man dieses Motiv, nicht für die Zukunft, sondern in der Gegenwart bei Irenaeus, *Epideixis* 16 : der Mensch hat Gottes Gebot nicht befolgt, wurde ungehorsam „irregeleitet von dem Engel, der wegen der vielen Geschenke, die Gott den Menschen gegeben hatte, ihn beneidend und scheel dazu sehend, sowohl sich selbst zu Grunde richtete, als auch den Menschen sündig machte, indem er ihn überredete, dem Gebote Gottes gegenüber ungehorsam zu sein“.<sup>1</sup> Hierbei kann man auch vergleichen *Talmud Babli Sanhedrin* fol. 59 b : „R. Jehuda b. Tema sagte : Adam der Urmensch sass im Edengarten und die Dienstengel brieten für ihn Fleisch und kühlten für ihn Wein, und als die Schlange dies beobachtete und seine Herrlichkeit sah, beneidete sie ihn“.<sup>2</sup> In der *syrischen Schatzhöhle* 4,4 heisst es : „Als der Satan sah, wie Adam und Eva im Paradiese glänzten, wurde der Empörer von Neid verzehrt und ausgedörrt“ und verbarg sich in der Schlange.<sup>3</sup> Hier ist also der Teufel neidisch wegen Adams Glück.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Übersetzung in : H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. IV, München 1928, S. 1127 f. — Der Trident ist nach der Meinung von H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*,<sup>5</sup> München 1921, S. 133, ein Tanait der 4. Generation; um 200.

<sup>3</sup> Übersetzung bei P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, S. 947.

Eine andere Motivierung findet man im *Leben Adams und Evas* 11 ff. Eva fragt : „Warum verfolgst du, Feind, uns bis zum Tod in Hass und Neid ?“ Und aufseufzend sprach der Teufel : „Adam, meine ganze Feindschaft, Neid und Schmerz geht gegen dich, weil ich deinetwegen vertrieben und entfremdet ward von meiner Herrlichkeit“, denn als Adam geschaffen war nach Gottes Bild und Gleichnis, hat er sich geweigert, das Bild Gottes anzubeten, als er von Michael dazu aufgefordert wurde.<sup>1</sup>

In den von Preuschen übersetzten Adamschriften wird in I 15 erzählt, wie Eva ihren Kindern sagt „von dem Neid und der Bosheit des Feindes, auf welche Weise er uns durch Betrug beraubte ... des ewigen Lebens“, und in I 16 wird in einem Gespräch zwischen dem Teufel und der Schlange die hohe Ehre genannt, die Gott dem Menschen verliehen hat.<sup>2</sup>

In der zweiten Schrift heisst es in Kap. 1. : „Infolge von Neid und Bosheit musste Adam hinausgehen, der in jenem Garten gewohnt hatte“<sup>3</sup>. In der dritten Schrift wird erzählt, dass der Satan aus dem Himmel verbannt ist, weil er nicht wollte, dass Gott gepriesen würde; Adam hat das Gebot empfangen, „damit, wenn Adam das Gebot des Herrn bewahrte, er sich an Herrlichkeit erhebe über Jerusalem, den Ort der gefallenen Engel“<sup>4</sup> (Kap. 4), und dann folgt der Text : „Deswegen wurde der Satan eifersüchtig und ging zur Schlange“ (Kap. 5).<sup>5</sup>

Im Buch der Jubiläen Kap. 3 wird das Neid-Motiv nicht genannt; da wird der biblischen Geschichte einfach gefolgt, ohne dass versucht wird, eine Motivierung zu geben.<sup>6</sup> Aber man findet das Motiv, wie bekannt, in der *Sapientia Salomonis*, wahrscheinlich in der Mitte des

<sup>1</sup> Vgl. die Übersetzung von C. Fuchs, in : E. Kautzsch (Hrg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, Bd. II, S. 513. — Die Aufforderung zum Anbeten von Adam findet sich auch in der christlich-überarbeiteten jüdischen *Apokalypse des Sedrach* 5, aber ohne das Neid-Motiv.

<sup>2</sup> E. Preuschen, *a.a.O.*, S. 11-12.

<sup>3</sup> E. Preuschen, *a.a.O.*, S. 24.

<sup>4</sup> Das ist doch schwerlich von einem Juden geschrieben !

<sup>5</sup> E. Preuschen, *a.a.O.*, S. 27. — In einem ganz anderen gedanklichen Zusammenhang steht das Neid-Motiv im griechischen *Baruchbuch* 4,8 (J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi graece*, Leiden 1967, p. 85) : als Antwort auf Baruchs Frage, durch welchen Baum Adam verführt wurde, wird gesagt : durch den Weinstock, welcher von Samael gepflanzt wurde und deswegen von Gott verflucht wurde; deshalb durfte Adam ihn nicht berühren καὶ διὰ τοῦτο φθονήσας ὁ διάβολος ἤπατησεν αὐτὸν διὰ τοῦ ἀμπέλου αὐτοῦ.

<sup>6</sup> Auch in *Genesis Rabba* wird das Motiv nicht erwähnt; nur, dass der Schlange nach Eva gelüstete (*Gen. R.* 18; bei Billerbeck, *a.a.O.*, Bd. I, S. 138).

1. vorchristlichen Jahrhunderts entstanden,<sup>1</sup> und von dorther hat es in der dogmatischen Entwicklung eine grosse Rolle gespielt. Der Text lautet so (2:24) : *φθόνω δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, und ist ein Gegensatz zum vorhergehenden Vers : *ὅτι ὁ θεὸς ἔκπισεν τὸν ἀνθρωπὸν ἐπ’ ἀφθαρίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.*

Diese Worte stehen nicht in einer Beschreibung der Paradiesgeschichte, sondern dienen zum Beweis, wie die Gottlosen, die den Tod des Gerechten erhoffen, sich irren, weil sie die Geheimnisse Gottes nicht kennen : der Tod ist durch Neid des Teufels entstanden ; Gottes Geschenk ist die Unsterblichkeit. Das Anliegen des Verfassers war, den Ursprung und anti-göttlichen Charakter des Todes zu zeigen. Wo Gott in der Unsterblichkeit geschaffen hat, wurde der Tod durch Missgunst seines Gegenspielers in die Welt gebracht. Vielleicht bemerkt Reese zu Recht : „In interpreting Gen. 3, he apparently wishes to introduce the motif of the envy of the Gods, so common in Greek religious thought“.<sup>2</sup> Aber er spricht davon eigentlich nur beiläufig. War es ein Gedanke, der zu seiner Zeit schon bekannt war ? Es ist jedoch merkwürdig, dass Philo ihn nicht erwähnt. Sehr explizit ist der Verfasser der „*Sapientia Salomonis*“ nicht. Der Anlass zum Neid oder zur Missgunst wird hier nicht deutlich angegeben, aber im Blick auf den Gegensatz muss man wohl annehmen, dass „das Bild seiner eigenen Ewigkeit“ gemeint ist. Die meisten Ausleger sind der Meinung, dass dieser Neid effektiv geworden ist in der Verführung Evas.<sup>3</sup>

In allen diesen Texten tritt das *Phthonos*-Motiv auf — wenn man so sagen darf — in der Phase der Paradies-Geschichte, die dem Sündenfall vorangeht. Bei Theophilus, *Ad Autolycum* II 29 zeigt es sich jedoch an einer anderen Stelle, nämlich nach dem Fall. Der Apologet führt die Geschichte von Genesis 3 wortwörtlich an und sagt nichts über die Triebfeder des Teufels. Aber nachdem Adam und Eva, deren Übertretung von Gottes Gebot unterstrichen wird, aus dem Paradies vertrieben sind, wird der Teufel *φθόνω φερόμενος*, als er sah, dass

<sup>1</sup> J. Fichtner, *Salomo-Weisheit*, in : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3Tübingen 1961, Bd. V, Sp. 1344.

<sup>2</sup> J. M. Reese, *Hellenistic Influence in the Book of Wisdom and its consequences*, Roma 1970, p. 11.

<sup>3</sup> So z.B. J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938; E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*,<sup>2</sup> Paris 1957, z.St.; J. Reider, *The Book of Wisdom*, New York 1957, z.St. lässt neben dieser Erklärung auch die Möglichkeit offen, dass hier an die Ermordung Abels gedacht ist.

das erste Menschenpaar Kinder erzeugte, ἐφ' ὅν οὐκ ἴσχυσεν θανατῶσαι αὐτούς. Deshalb hat er denn auf Kain eingewirkt und ihn veranlasst, seinen Bruder zu töten. Und Theophilus schliesst diese Episode mit den Worten : καὶ οὕτως ἀρχὴ θανάτου ἐγένετο εἰς τόνδε τὸν κόσμον ὄδοιπορεῦν ἔως τοῦ δεῦρο. Hier ist also das *Phthonos*-Motiv mit dem tatsächlichen Eintreten des Todes verbunden und zwischen Sündenfall und erstem Todesfall „ingeschoben“ : der *ϕθόνος* ist Neid, weil der Teufel in Adam und Eva eine Macht spürt, die der seinigen überlegen ist; Kain wird von ihm als sein Instrument gebraucht.<sup>1</sup>

Wenn man diese verschiedenen Erzählungen von der Paradiesgeschichte liest, sieht man, dass das *Phthonos*-Motiv dabei oft genannt wird, aber auch, dass es an ganz verschiedenen Stellen auftritt und auch einen ganz verschiedenen Grund und Inhalt hat. Deshalb ist es m.E. unerlaubt, hier alles in einen Topf zu werfen und von „einer“ oder „der“ jüdischen Haggada zu sprechen, die in Variationen kommt, wie das von K. Beyschlag getan wird,<sup>2</sup> wobei der Eindruck geweckt wird, als ob es eine bestimmte, fixierte (schriftliche ?) Haggada gegeben hat, die schon vor dem 1. Clemensbrief existierte. Abgesehen von chronologischen Schwierigkeiten, die von Beyschlag in kühnen Antedatierungen übersprungen werden, wird dabei der Fehler gemacht als bedeute *nicht-christlich* in einer jüdischen Quelle auch *vor-christlich*. Auch scheint nicht genügend in Betracht gezogen zu sein, dass christliche Autoren unabhängig von einer hypothetischen jüdischen Haggada die Genesis-Geschichte auch selbständig exegetisiert haben.

Dabei soll man bedenken, dass man von „der“ Haggada nur als einer Art, einer Methode der Verwendung, des Lesens von *Tenach* sprechen kann und in der Frühzeit nicht an ein Buch denken darf. Erst später sind diese, oft ganz verschiedenen exegetischen Bemerkungen und erläuternden Erzählungen in Büchern zusammengebracht

<sup>1</sup> Der Neid ist also hier beim Teufel, in der „metaphysischen“ Sphäre, und nicht bei Kain, im menschlichen Bereich, wie in 1. Clemens 3:4-4:7; er richtet sich gegen Adam und Eva und nicht gegen Abel, wie bei Clemens. — Aus methodischen Gründen, die nachher im Texte ausgeführt werden, scheint mir die Beweisführung von K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966, S. 48-67, als hätte Clemens eine jüdische Haggada, die eigentlich vom Teufel sprach, umgedeutet und „historisiert“, seinem Zwecke angepasst und deshalb von Kains *ϕθόνος* gesprochen, verfehlt.

<sup>2</sup> K. Beyschlag. *a.a.O.* — Für die Materialsammlung, die der Verfasser hier vorlegt, habe ich die grösste Bewunderung; gegen ihre Verwendung melden sich jedoch, wie ich im Texte ausgeführt habe, starke Bedenken an.

worden (deshalb gibt es darin auch oft einander widerstreitende Auffassungen).

Die ersten Kapitel der Genesis haben die Christen und auch vor allem die Gnostiker, die nach dem Ursprung des Bösen fragten,<sup>1</sup> sehr beschäftigt.<sup>2</sup> Zu den im alttestamentlichen Text ungelösten Fragen gehörte auch die, *weshalb* das Tier die ersten Menschen verführt hat. Und da stiess man auf den Gedanken des *φθόνος*, der jedoch in der Geschichte an verschiedenen Stellen lokalisiert und mit verschiedenem Inhalt gefüllt wurde.

Deshalb kann es auch nicht befremden, wenn ein Gnostiker bei der fast grenzenlosen Ausdehnung der Metaphysik im gnostischen Vorstellungsraum das Motiv auch in einem Streit zwischen Archonten verwendet hat. Es ist dann die Variation des Themas des Phthones des Teufels gegen Adam wegen dessen Herrlichkeit.

In dieser Weise hoffe ich, dem verehrten Jubilar zur Ehre, den Hintergrund einiger Aussagen in von ihm herausgegebenen Schriften aufgehellt zu haben. Sei es ihm beschert, uns noch viele Anregungen zum weiteren Studium zu geben!

---

<sup>1</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 8.

<sup>2</sup> E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris 1913, p. 353 : „Les premiers récits de la Genèse ont beaucoup préoccupé les gnostiques“; die Schriften der Bibliothek aus Nag Hammadi sind eine deutliche Bestätigung dieser Aussage.

# THE EPISTLE OF JUDE IN THE HISTORY OF HERESIOLOGY

BY

FREDERIK WISSE

Anyone even casually familiar with the Christian heresiological writings of the first five centuries knows that these works to a remarkable degree depend on each other. This dependence goes far beyond the acknowledgements stated by the author. The heresiologists realized that their task, far from being limited to one generation, was an ongoing struggle in which aid from previous laborers in the field would be beneficial if not essential. One could only have had personal contact with a limited number of sectarians. If the need was felt to expose all heresies, then previous heresiological efforts would need to be incorporated. Even when the purpose of the work was more limited, as in the case of Irenaeus' *Adv. haer.*, the inclusion of a "catalogue of all heresies" was considered useful to show the spiritual ancestors of the particular heresy being combatted.<sup>1</sup> Arrangements could differ, explanatory elements or details added, but few heresiarchs and sects were allowed to drop out of sight, even if they had ceased to be a threat, or their existence had been legendary. As the heresiological tradition developed, less and less new material was added. Late anti-heretical writing tended to become almost completely secondary in nature.<sup>2</sup>

Given this situation, it was to be expected that the descriptions of heretical sects became influenced by factors other than actual observation. Even if the author had had personal contact with some sectarians, or had seen one of their holy books, he would still have to work this information into a comprehensive picture of the sect as a whole. His pre-conceived ideas about heretics would play an important role in his description. To be sure, early first-hand reports of sects often contained little more than the few details the author had been able to glean. But later writers in the tradition felt free to expand.

<sup>1</sup> I have argued the case of Irenaeus in detail in "The Nag Hammadi Library and the Heresiologists", *VC* 25 (1971) 211-219.

<sup>2</sup> Cf. St. Augustines' *De Haeresibus*.

Incidental details could thus be presented as the central teachings of a group.<sup>1</sup> What for one heresiologist had still been an inference, for the next generation became a fact. Although the orthodox Fathers liked to emphasize the differences and inconsistencies between the sects,<sup>2</sup> they did believe that all heretics were essentially like each other, like the heads of the Hydra. Rejection of the truth can take on a number of forms, but those involved in falsehood were thought to share some basic characteristics. Consequently, it would not be necessary to know a sect in detail. Once its basic heretical nature was clear the rest could be filled in from the established pattern.

This traditional picture of what characterized a heretical group needs to be further located and specified. Particularly the early history of heresiology is essential, for it was then that the tradition was formulated. We must go back well before the time of Irenaeus for the pattern had established itself already in his heresiological source. The New Testament itself offers some antiheretical writings. Especially the Epistle of Jude fits into this category.<sup>3</sup> The whole letter is preoccupied with a vehement polemic against false teachers. The question which needs to be asked is : what in the description of the heretics in Jude is already traditional and what arose from the historical situation ? Is Jude already part of a developed heresiological tradition, or does it stand at the beginning ? Then it can also be determined if there are elements in the description of the opponents in Jude which return in the refutation of sects by later heresiologists.

The form of the writing and its authorship have obvious implications for its purpose. Although there is wide agreement that the name of

<sup>1</sup> A well-known case is that of the Nicolaitans mentioned in Rev 2: 6 and 15. The catalogue of heresies which Irenaeus incorporated in his *Adv. haer.* I not only arbitrarily associated this group with the "deacon" Nicolaus mentioned in Acts 6:5, but also attributed to it the sins of a different group of errorists in Pergamum (*Adv. haer.* I, 26.3). Hippolytus, Tertullian, Epiphanius, Eusebius, Theodoret and St. Augustine all include this completely fictitious account. Clement of Alexandria shows that the legends around Nicolaus continued to develop (*Strom* III, 25f.). Another example is the way Clement fleshes out the teaching of the libertine followers of Basilides mentioned in *Adv. haer.* I, 28.2 (*Strom* III, 3).

<sup>2</sup> Cf. *Adv. haer.* I, 9.5 and 22.1.

<sup>3</sup> The canonicity of Jude was recognized in the late 2nd century by the Muratorian Canon, Tertullian, and Clement of Alexandria. This, together with the literary dependence of 2 Peter, would date the letter early in the 2nd century or possibly late 1st century. Other heresiological writings in the N.T. are 1-3 John, 2 Peter, and to a lesser extent the Pastorals and Revelation.

the author is a pseudonym, and the epistolary form a literary device,<sup>1</sup> still commentators assume that the author was writing to a specific audience and was dealing with an issue limited by space and time. Yet, as HERMANN WERDERMANN has pointed out, if the epistle is catholic, i.e. addressed to Christendom in general, then it becomes very questionable to look for a description of a specific group of heretics.<sup>2</sup> The reverse is also true. If the author is trying to combat heresy in a specific congregation then it is inexplicable why he uses a pseudonym and does not specify his addressees.

There is no doubt that the salutation is catholic in scope. The addressees are "those who are called, beloved in God the Father and kept safe for Jesus Christ". As far as authorship is concerned, both ancient and modern commentators are certainly correct in assuming that the author wanted his readers to believe that he was the brother of James, the famous leader of the Jerusalem church, and thus a brother of Jesus. This would make the author an apostolic figure. Yet the internal evidence indicates that the author looked back on the apostolic period as a time in the past.<sup>3</sup> There would have been little purpose in using the name of an authority figure from the past if we are dealing with an epistle written for a specific situation. On the other hand, writing in the name of an apostle would be meaningful if the work is prophetic and meant for the church at large living at the time of the fulfilment of the prophecy. In spite of all this, commentators have generally chosen to ignore this evidence, asserting that the author is after all dealing with a particular situation and community. The reason they give is that they see distinctive features in the description of the opponents.<sup>4</sup>

Thus the question remains what to make of the description of the false teachers in the letter. What purpose could the polemic have without a specific audience in view? In their attempts to do justice

<sup>1</sup> See W.G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament* (Nashville and New York 1965) pp. 300 f. The address and salutation mention no specific church or addressees, and the wording appears to be dependent on Paul's letters and 1 Peter. The "letter" lacks the customary personal greeting at the end.

<sup>2</sup> *Die Irrlehrer des Judas — und 2. Petrusbriefes* (Gütersloh 1913) p. 20.

<sup>3</sup> This is certainly implied by vs. 17, but also by the use of *πίστις* in vs. 3 which has the meaning of normative truths handed over — by the apostles — to the saints. The same is suggested in vs. 5.

<sup>4</sup> Cf. J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (HNTC, New York and Evanston 1969) pp. 242f.

to this question the commentators have overlooked one obvious solution. The opponents need not be specific or, for that matter, historical. The letter could be a tract to the church at large in pseudoepistolary form, dealing with the eschatological false prophets, the antichrists and demonic enemies of God who were to appear in the last days. To test this possibility, all the "specific" references to the opponents in verses 4-19 must be examined.

Before turning to the details, it would be well to assemble first the total picture lest we miss the forest for the trees. To put it briefly, the false teachers stole in from the outside; they are ungodly, immoral, deny God and Christ and blaspheme divine authority; they are guilty of the sexual sins which Israel committed with the daughters of Moab, the sins of the angels of Gen. 6, the Sodomites, Cain, Balaam, and Korah; they are ignorant of spiritual matters, complainers, users of bombastic words, flatterers for personal gain, and scoffers; they create divisions, and are devoid of the Spirit. It is beyond belief that persons of this description could have been accepted and tolerated in a Christian congregation, much less have slipped in unnoticed. A church which would have been blind to such outrageous behavior would be as deserving of rebuke and punishment as the offenders themselves. This does not look like the picture of a heretical faction in the church. Only the arch-enemies of God mentioned in apocalyptic literature approach the level of wickedness presented here. It remains to be seen whether the details indeed fit the traditional picture of the eschatological false prophets.

The first characteristic of the opponents is that they entered the congregation stealthily (*παρασκόδυοι*). Heretics are generally accused of this. It is necessary for orthodoxy to claim that divergent teaching could not have come from the apostolic tradition but only from the outside. The faith the author of Jude adheres to is something unalterable. It precedes all falsehood and it cannot produce falsehood. For this reason Irenaeus and Hippolytus devised elaborate schemes to show that their Gnostic opponents derived their teaching from outside the Christian tradition. This same emphasis is already common in the New Testament in such passages as Matt 7:15; Mark 13:22; John 10:12; Acts 20:29; Gal 2:4; 2 Tim 3:6; 1 John 4:1; 2 John 7; 2 Pet 2:1. The favorite image is that of the wolf in sheep's clothing (Matt 7:15). It is clear from these references that this is an important traditional characteristic of the eschatological false prophets.

The second clause in vs. 4 sets the theme for the major part of the

description of the opponents (vss. 5-16). It is made clear that the interlopers not ordinary villains. They are the ones spoken about and marked for judgment long ago in the Scriptures. This is spelled out in the references to the Old Testament and Pseudepigrapha which follow. The point is not to give some ancient examples of evildoers who have received their just desert. Rather, these ancient instances are recorded because they speak prophetically about the present. Such an interpretation of the Old Testament is known from the Pesherim of the Qumran community and the New Testament itself.<sup>1</sup> Thus what the Scriptures say about Cain, Balaam, the Sodomites, and other ancient "heretics" is really about the false teachers of the present.

This explains also the complete lack of pastoral concern for the heretics, and the extremely polemical nature of the writing. The opponents are not sheep that have gone astray. No, they are the sons of darkness concerning whom the Scriptures prophesied long ago. They cannot be convinced of their evil ways. Their function is to signal to the saints that the Messianic woes have begun.

In the word *ἀσεβῆς* we have another traditional attribute of the eschatological false prophets. The word is rare in the New Testament but occurs frequently in the author's main source, 1 Enoch.<sup>2</sup> *ἀσεβῆς* as such is not descriptive but judgmental. It is most improbable that ungodly persons had actually become members of the congregation. The reference only makes sense as a stock phrase referring to the enemies of God and his saints in the last days.

Next it is said of the opponents that they "exchange the grace of our God for licentiousness". The wording reminds one of Rom 6:1.15; Gal 5:13; and 1 Pet 2:16. As we already saw with reference to the salutation, it is quite possible that the author depends here on Paul. Antinomianism or libertinism is frequently attributed to the opponents of orthodoxy. This proves to be based not so much on observation as on dogmatic assertion. Just as immorality was taken as evidence of ungodliness, so it was believed that false doctrine would issue into licentiousness. No actual proof of immorality would be necessary. To be a heretic was sufficient ground for accusation. This causal relationship between doctrine and practice can also be found in Jewish ethics of that time and in Jewish apocalyptic writings.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. 1 Cor 9:9f. and 10:6.11.

<sup>2</sup> See especially the quotation in Jude 15.

<sup>3</sup> Cf. PIRKE ABOOTH 4,12; 6,1; T DAN 5,5.

It is likely that the *ἐργοι ἀσεβείας* in the quote from 1 Enoch in vs 15. are immoral acts. The false teachers in Rev. 2:14 and 20 are libertines. Particularly Gnostics were accused of libertinism by the heresiologists,<sup>1</sup> but also other theological opponents were not spared.<sup>2</sup> The accuracy of the majority of these reports is questionable. The Gnostic books that have survived, far from leaving room for libertinism, generally advocate sexual asceticism. We have here a prime example of how a characteristic of the eschatological false prophets was attributed to all kinds of opponents of the church.

The last clause in vs. 4 is patterned after 1 Enoch 48.10 which reads, “they have denied the Lord of Spirits and his anointed”. The title *μόνος δεσπότης* most likely refers to God the Father.<sup>3</sup> The same accusation is made against the antichrists in 1 John 2:22. This characteristic clearly belongs to the traditional picture of the false prophets of the last days.

In vss. 5-7 we have the first set of Old Testament instances which speak prophetically about the present opponents. The main emphasis here, as well as in the later examples (vs. 11), is on the certainty of the punishment of the enemies of God. The first instance most likely is taken from Num 25 when Israel played the harlot with the daughters of Moab. The second instance involves the angels of Gen 6:1-4 who copulated with the daughters of man. This myth played an important role in Jewish and Gnostic speculation. The author is dependent on the account in 1 Enoch 6-12. Like these angels, the people of Sodom and Gomorrah “departed after strange flesh”. It is no accident that in all three instances the sin was sexual, the lusting after forbidden flesh. The divine punishment in each case was swift and severe.

In vs. 8 the opponents are accused of “defiling flesh” in the same manner as the above-mentioned Israelites, angels, and Sodomites. Of course, this could not be literally the case but only “in their dreamings” or imagination (*ἐννοπνιαζόμενοι*). Some commentators have been tempted to see a subtle reference to the identity of the historical opponents in this word. For example, KNOFF and KELLY think it

<sup>1</sup> Cf. Irenaeus, *Adv. haer.* I, 24.5; 25; 26.3; 28.3.

<sup>2</sup> Cf. the refutation of Aetius, founder of the Anomoean heresy, by Epiphanius in *Pan.* 76.

<sup>3</sup> This is supported by 1 Enoch 48.10, Jude 25, and the use of *δεσπότης* in Luke 2:29; Acts 4:24; Rev 6:10. 2 Pet 2:1, which depends on Jude 4, took it to refer to Christ. For a full discussion see KELLY, p. 252.

refers to ecstatic Gnostic visionaries.<sup>1</sup> M. DE JONGE argues that it does not refer to Gnostic visionaries but to false prophets in a Jewish-Christian setting in Palestine or Western Syria.<sup>2</sup> However, it is most improbable that we suddenly get here a historical reference among otherwise prophetic and symbolic statements. There is no need to press the word beyond its normal meaning and its function as suggested by the context. The author does not mince words about the false teachers. He has been painting the heretics in the starker possible colors. It would be completely out of character with the total letter if he were to use subtle allusions in some isolated instances.

As most commentators indicate, the *κυριότητα* which the false teachers reject are not ecclesiastical or civil authorities but a class of angels, the dominons. The word is used with that meaning in Eph 1:21; Col 1:16; 1 Enoch 41:10; and 2 Enoch 20:1. The sin in question may be akin to that of the angels who did not guard their *ἀρχή* in vs. 6. The blaspheming of glories also refers to angels. It appears to be parallel to the sin of the Sodomites. Something like blasphemy is also committed by the false prophets in the quotation from 1 Enoch in vs. 15. Thus vs. 8 appears to be a rephrasing of the atrocities committed by the three groups in vss. 5-7, making the description more applicable to the antichrists of the last days.

The precise meaning of vs. 10 is not clear. The use of “blaspheme” in vss. 8 f. would suggest that the word refers also here to angelic beings. This brings to mind the Sodomites who did not succeed in “knowing” the visiting angels but were destroyed because of their immorality. In any case, the opponents are here accused of being ignorant of the spiritual matters which they revile while they are destroyed by their “carnal knowledge”.<sup>3</sup> Being like irrational animals or beasts was a common expression for those who are governed by lusts and desires rather than reason. Those who are convinced that the opponents in Jude are Gnostics want to see in this verse an ironical reference to the Gnostics’ claim to spiritual knowledge. There is no hint of this in the wording, and, as pointed out before, it runs counter to the author’s uncompromising polemical style.

<sup>1</sup> R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä* (Göttingen, 7th ed. 1911) p. 226. Kelley, pp. 260f.

<sup>2</sup> M. DE JONGE, *De Nieuwtestamenticus als Historicus en Theoloog : Enige Opmerkingen naar Aanleiding van de Brief van Judas* (Leiden 1966) pp. 18ff.

<sup>3</sup> 1 Enoch 15,4 identifies those who have lusted after flesh and blood with those who die and perish.

To leave no doubt about what he means, the author furnishes three further identifications of the opponents with Old Testament heretics. Cain was the epitome of unrighteousness in apocalyptic literature,<sup>1</sup> Balaam was the classical example of someone who corrupts and proclaims falsehoods for personal gain.<sup>2</sup> Vs. 16 repeats this accusation. Korah was the personification of blasphemy and rebellion against Godgiven authority. These three heretics have in common with the previous Old Testament examples that they received their punishment immediately.

The author is saying here much more than that the opponents are in some way like Cain, Balaam and Korah. Thus we look in vain for veiled historical references to the rebellious nature of the errorists or their tendency to sow unrest and division among the community members.<sup>3</sup> The Old Testament figures are prophetic types of the eschatological false prophets both in their sins and in their punishment. The opponents have actually walked in the way of Cain, abandoned themselves to Balaam's error, and perished in Korah's rebellion. The punishment of the Old Testament heretics prefigures their eternal punishment.

Vs. 12 is the first one with a serious claim to being a historical reference. Unfortunately, the meaning is uncertain. *σπιλάδες* has no proper place in the syntax of the sentence, and the expected meaning "blemishes" is poorly attested. The more normal meaning "hidden rocks", however, does not fit the context. There is nothing hidden about the way the opponents operate. They are said to "feast shamelessly together while looking only after themselves". The parallel with 1 Cor 11:20-22 is so striking that it is likely that the author is again borrowing from Paul. To assume that we have here a specific historical reference runs into difficulty. It would be more than a little strange to have an outsider telling the congregation what has been going on openly in their very midst. The whole letter has the appearance of presenting new information to the readers. Furthermore, there is no demand to expel the evil carousers, not even a rebuke that such flagrant sinners have been tolerated in the congregation. If the point of the writing is that the time of the eschatological false prophets has now come, then these strange omissions are understandable. The

<sup>1</sup> Cf. 1 Enoch 22,7 and 1 John 3:12.

<sup>2</sup> Cf. Rev. 2:14 and PIRKE ABOTH 5.22.

<sup>3</sup> See KELLY, p. 268.

rest of vs. 12 and vs. 13 are obviously figurative and in part dependent on Old Testament imagery found in Prov 25:14 and Isa 57:20.

The δὲ καὶ at the beginning of vs. 14 is further proof that the foregoing Old Testament examples speak prophetically about the false teachers. The author adds a further prophecy concerning the opponents, taken from 1 Enoch 1,9, which firmly establishes that he identifies them with the eschatological enemies of God, and that he considers the present the time of fulfilment. The prophetic preterite used in the Enoch passage is employed by the author of Jude throughout to heighten the sense of fulfilment. Vs. 16 is related to the 1 Enoch quote. The *யօγγυսται* develops vs. 15 in terms of Exod 15:24; 17:3 etc. "Following their own desires" specifies the acts of ungodliness in the 1 Enoch quote, and is mentioned again in vs. 18. The other references appear to have been taken from As Mos 7,7-9. While commentators generally recognize that we are dealing here with stock phrases,<sup>1</sup> they do not consider the obvious possibility that the author uses them to describe the traditional enemies of God.

The case for the eschatological false prophets could have been made on the basis of vss. 17f. alone. To clinch his argument, the author "quoted" a prophecy of the apostles concerning the scoffers of the last days. The quote cannot be found in the New Testament but similar statements are found in Mark 13:5f.22; Acts 20:20f.; 1 Tim 4:1-3; 2 Tim 3:1-5 and 4:3. The last days concerning which the apostles spoke have now arrived. 1 John 2:18 makes the same point in unambiguous terms, "Children, it is the last hour; and as you have heard that antichrist is coming, so now many antichrists have come. Therefore we know that it is the last hour".

Finally vs. 19 needs to be considered. ἀποδιορίζω is a rare verb and its meaning is uncertain. The context suggests that it is opposite to the ἐποικοδομοῦντες in vs. 20. To take it to refer to the Gnostics' separation between *ψυχικοί* and *πνευματικοί*<sup>2</sup> is farfetched. The point is that the enemies of God do not build up but attempt to break down the church. To assume that in calling the opponents "*ψυχικοί*, devoid of the Spirit" the author is turning the Gnostics' own language against themselves attributes too much subtlety to the author. Though such heavy irony is possible, it cannot be shown to be probable. The reader has in no way been prepared for clever puns. The polemic

<sup>1</sup> Cf. K.H. SCHELKE, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HTKNT, Freiburg 1961) p. 166.

<sup>2</sup> Cf. KELLY, p. 284.

is otherwise heavy-footed, calling a spade a spade. More important, there is no need to assume Gnostic terminology behind the author's language. We have seen that it is likely that the author is dependent on Paul's letters in several places. Paul's use of *ψυχικοί* and *πνευματικοί* in 1 Cor 2:13-3:3 adequately explains their occurrence in Jude.<sup>1</sup> The author had already made the same point about the opponents in vs. 10.

Our conclusion has been that there are no certain historical references in the description of the opponents in Jude, while the great majority of characteristics are without doubt stock phrases taken from the description of the eschatological false prophets in Jewish and early-Christian literature. The author is not trying to combat heretics within the church. The issue is not raised of how to rid the church of the false teachers. The author's purpose is to inform Christians everywhere that the enemies of the last days have arrived. One of the major apocalyptic prophecies is now being fulfilled. The intent of this message is, of course, to warn Christians to be vigilant, but in addition there is the encouragement that the long awaited parousia of the Lord has come very near.

The author of 2 Peter certainly took the Epistle of Jude to be an eschatological tract. Thus he could take over the description of the opponents within his own framework. He could not have done this if he believed that his source was denouncing a specific group of heretics. He also takes them to be the eschatological false teachers and gives them the same function as they have in Jude.<sup>2</sup>

With the Epistle of Jude we have come to a critical juncture in the history of heresiology.<sup>3</sup> Up to this point the eschatological false prophets had not been connected with specific controversies within the church. With Jude, 2 Peter, and 1 John opposition to emerging orthodoxy is put in an ominous light.<sup>4</sup> Orthodoxy suddenly acquired

<sup>1</sup> It is far too readily assumed that Paul is borrowing Gnostic terminology here. Actually the technical use of *ψυχικοί* and *πνευματικοί* is limited to the Valentinians whose Gnosticizing exegesis of Paul's letters is well-documented.

<sup>2</sup> In 2 Peter the false teachers are spoken of in the future tense. As far as the author is concerned the time of fulfillment has not yet come.

<sup>3</sup> In my judgment 1 John is also a tract dealing with the arrival of the eschatological antichrists rather than with a group of docetic Gnostics. In that case it plays the same role in the history of heresiology as the Epistle of Jude.

<sup>4</sup> It is not necessary to claim that Jude set the precedent. At least the letter is an important representative of a new trend.

a whole new arsenal against its challengers. The Jewish apocalyptic description and denunciation of false prophets could now be used to combat heretics. As time went by, Jude's eschatological purpose receded into the background. But its picture of the false prophets had by then entered the heresiological tradition. Whereas in early New Testament literature "opponents" are the object of pastoral correction and rebuke, after Jude they are summarily condemned. The character of the heretic had been set, and subsequently remained remarkably stable.

The Epistle of Jude has set another possible precedent. The author had placed the false prophets in a long line of "heretics" beginning with Cain. This suggested that there is a tradition of falsehood and godlessness parallel to the tradition of truth which culminated in the teaching of the apostles. The second century catalogue of all heresies need not have been derived from this, but it does find support in it. It proved to be an effective *ad hominem* argument against the opponents of orthodoxy.

We can only briefly sketch the consequences of this merging of the description of the apocalyptic antichrists with the heresiological tradition. 1) The origin of the heretical sects is placed outside the Christian tradition. They stand in the line of Cain, the Sodomites, and other Biblical villains. 2) The heretics are generally described as libertines. False teaching leads to immorality. The two main examples used are licentiousness and the eating of meat sacrificed to idols. 3) The theology or teaching of the heretics is a deliberate and demonic distortion of the truth. 4) The heretics' motivation is to blaspheme divine truth and to lead astray the saints. 5) Heretics have already been singled out for condemnation by God and as such they deserve complete rejection and uncompromising refutation by the church.

Needless to say, this bleak picture of the opponents of orthodoxy is far removed from the way they appear from their own writings. Doing justice to Gnostics and other opponents of the early church will mean that we must untangle them from the context of the eschatological false prophets in which they have been unjustly placed.

# DIE LEHREN DES SILVANUS

STOISCHER RATIONALISMUS UND CHRISTENTUM IM  
ZEITALTER DER FRÜHKATHOLISCHEN KIRCHE<sup>1</sup>

von

JAN ZANDEE

Ein Aspekt der kirchlichen Dogmatik ist stets die Auseinandersetzung mit der geistigen Lage der Zeit. Sie kann die Geistesströmungen denen sie begegnet, abweisen, kann mit ihnen aber auch ein Bündnis schliessen. Sie kann versuchen, den christlichen Glauben so anzupassen, dass er sich kaum von der Philosophie, die Mode ist, unterscheidet. Im Zeitalter der Aufklärung werden Religion und Moral auf die „Natur“ oder auf die „Vernunft“ gegründet. Gott, Tugend und Unsterblichkeit werden die drei grossen Komponenten des Glaubens. Massgebend wurden die Ideen Kants, dessen theologischer Rationalismus am besten in seinem Buch „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu finden ist.

Die natürliche Theologie, der man damals anhing, entstammt für einen wichtigen Teil der Stoa, die im siebzehnten Jahrhundert aufs neue Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen wurde.

Schon im Zeitalter der frölkatholischen Kirche wurde das Christentum von der Stoa beeinflusst. Die vierte Schrift aus Codex VII der Bibliothek von Nag Hammadi ist ein Beispiel davon. Wie bekannt ist, können nicht alle diese Schriften, die W.C. TILL<sup>2</sup> um das Jahr 400 herum datiert hat, als gnostisch betrachtet werden. So gibt es zum Beispiel unter den 51 Schriften auch hermetische. Man kann nicht der Meinung sein, dass die Stoa die *einige* Weltanschauung oder Philosophie ist, die die vierte Schrift des Codex VII, „Die Lehren des Silvanus“, beeinflusst hat. Man kann aber doch sagen, dass die Schrift die Züge des rationalistischen Pantheismus trägt, der charakteristisch für die Stoa ist, und sich der stoischen Terminologie bedient.

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten in Rotterdam am 22.5.1971, anlässlich des Treffens der Münsterschen und Utrechter Theologischen Fakultäten.

<sup>2</sup> W.C. TILL, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin 1963, S. 1.

Wir wollen jetzt verschiedene Aspekte der Schrift „Die Lehren des Silvanus“ betrachten.

1. *Weisheit*. Unsere Schrift will der Form und dem Inhalt nach ein genuines Weisheitsbuch sein. Sie ist mit dem Proverbienbuch des Alten Testaments zu vergleichen. Der Verfasser redet den Leser als „Mein Sohn“ an. Er ermahnt, seine Erziehung, seine Lehre oder seinen Rat anzunehmen (85.29,30;87.5; vergleiche Proverbien 1:23). Er erwähnt den Gegensatz weise-töricht. Der Tor besitzt die Eigenschaften eines Tieres, das keinen Verstand hat (89.1-3). Er hat die Unwissenheit zur Mutter (90.24-28). Wie im ersten Korintherbrief Kapitel 1:25,27; 3:18 wird von Christus geredet als der Weisheit, die um des Menschen willen zur Torheit wurde (107.4-13). Die Weisheit wird personifiziert und redet als eine Frau den Hörer an (89.7-12; vergleiche Proverbien 9:5). Unsere Schrift ist auch mit ausserbiblischer Weisheitsliteratur vergleichbar. Die Warnung, keinem Freund zu vertrauen, findet sich in der altägyptischen Weisheitslehre des Ptahhotep und in der Weisheitslehre des Amenemhet (97.30-98.3). Die Abneigung, die geheime Natur Gottes zu untersuchen, stimmt mit der Weisheitslehre des Ani überein (116.19-22).

Die „Lehren des Silvanus“ gleichen auch der nicht-biblischen jüdischen Weisheit, z.B. der Sapientia Salomonis. Der Gedanke, dass wir nur mit Mühe die irdischen Dinge kennen lernen, und dass es deswegen umso schwieriger ist, Gott zu erkennen (112.1-5), ist auch in Sapientia Salomonis 9:16 zu finden. Unsere Schrift erwähnt „den Thron der Weisheit“ wie Jesus Sirach (89.23 und Sirach 24:4).

2. *Altes Testament*. Wir haben schon gesehen, dass unsere Schrift in mancher Hinsicht mit dem Proverbienbuch übereinstimmt, das nahezu wörtlich zitiert wird. Die Warnung gegen den Schlaf, um wie eine Gazelle oder ein Vogel aus einer Falle gerettet zu werden (113.34-114.1), findet sich auch in Proverbien 6:4,5 : „Gönne keinen Schlaf deinen Augen, keine Ruhe deinen Lidern, entrinne ihm wie eine Gazelle, wie der Fink aus der Hand des Fängers“. Das Buch der Psalmen wird mehrmals zitiert. Der Verfasser spricht vom „zerknirschten Herz“, wie in Psalm 51:19 (104.20) und von „Unschuld und Gradheit“, wie in Psalm 25:21. Das Koptische der letzten Stelle (106.12,13) könnte besser als „Aufrichtigkeit und Frömmigkeit“ übersetzt werden. Gott berührt die Erde mit seiner Hand, sodass sie bebt, und er wägt das Wasser mit der Hand in seiner Waage; diese Gedanken aus Psalm 33:7; 104:32 und Jesaja 40:12 finden sich auf Seite 114.30 bis 115.2. Die prophetischen Schriften sind mehrmals zitiert worden.

3. *Neues Testament.* Es gibt mehr Zitate aus dem Neuen als aus dem Alten Testament. Der Verfasser wünscht, dass man ihn als einen Christ betrachtet. Er schreibt unter den Namen des Silvanus, des Gefährten des Paulus (Apostelgeschichte 15:22, usw.; Silvanus I Thess. 1:1).

Er erwähnt den Namen des Paulus nur ein einziges Mal (108.30). Das Neue Testament wird besonders in der zweiten Hälfte, von Seite 103 an, zitiert. In diesem Teil zeigt der Verfasser sich mehr als biblischer Theologe als im ersten Teil, obschon er seinen philosophischen Ideen nicht untreu wird. Die Zitate aus dem Neuen Testament sind nahezu niemals wörtlich. Es ist klar, dass der Verfasser mit dem Neuen Testament vertraut ist, er benutzt es aber nach seiner Erinnerung. Er ändert den Text, um ihn seiner Meinung anzupassen.

Wir geben einige Beispiele : 99.16-20 : Der Verfasser wünscht bewusst ein Jesuswort zu zitieren, denn er schreibt : „Er (Jesus) sagt“. Dann fährt er fort : („Er sagt“) „von unserem Verstand in der Weise einer Lampe, die brennt und leuchtet an einer Stelle in einem Teil der Seele, dass er (der Verstand) leuchtet für alle Teile“. Vergleiche Matthäus 6:22 : „Die Lampe des Leibes ist das Auge. Darum wird, wenn dein Auge einfältig ist, dein ganzer Leib beleuchtet sein“. „Auge“ ist wegen der stoischen Anschauung vom Hegemonikon im Menschen durch „Verstand“ (nous) ersetzt worden. Ein nahezu wörtliches Zitat findet sich auf Seite 109, Zeile 25 bis 27 : „Wer aber den Tempel Gottes befleckten wird, Gott wird ihn vernichten“. Und so lesen wir im ersten Korintherbrief, Kapitel 3:17 : „Wenn einer den Tempel Gottes verdirtbt, den wird Gott verderben“. Vergleiche weiter :

89.16,17 : „Werfe deine Sorge auf Gott allein“.

95.10,11 : „...der Verstand der Schlangen ... die Arglosigkeit der Taube ...“

109.15-18 : „Möge er (Christus) in den Tempel, der in euch ist, eintreten, damit er alle Kaufleute austreibe“.

I Petrus 5:7 : „Euer ganzes Anliegen werft auf ihn, denn er kümmert sich um euch“.

Matthäus 10:16 : „Darum werdet klug wie die Schlangen und lauter wie die Tauben“.

Matthäus 21:12 : „Und Jesus ging in den Tempel hinein und trieb alle fort, die im Tempel kauften und verkauften“.

Der Text des Matthäus ist allegorisch erklärt worden. Der Tempel ist die Seele, wie im ersten Korintherbrief, Kapitel 3:16, und die Kaufleute sind die bösen Gedanken, die aus der Seele ausgetrieben werden sollen.

114.26-29 : „O Geduld Gottes, die jedermann erträgt, und wünscht, dass jedermann gerettet werde“.

II Petrus 3:9 : „Der Herr ... ist langmütig gegen euch, da er nicht will, dass einige umkommen, sondern alle zur Busse gelangen“.

Der Verfasser macht Anspielungen auf Worte aus dem Neuen Testamente oder er benutzt biblische Ausdrücke, um seine Darlegung zu stützen. Wir erwähnen die folgenden Beispiele : Die Rüstung Gottes, Epheser 6:11 (84.28); die Schätze im Himmel, Matthäus 6:20 (88.17); der Widersacher, I Petrus 5:8 (91.19); Christus, das Bild Gottes, Kolosser 1:15 (100.27); wer sich erhöht, wird erniedrigt werden, Lukas 18:14 (104.21,22). Es wird gesprochen vom Wort Gottes, das schärfer schneidet als ein zweischneidiges Schwert (117.10), was an Hebräer 4:12 erinnert. Das wörtliche Zitat findet sich aber in Sap.Sal. 18:15,16.

4. *Die Lehren des Silvanus als christliche Schrift.* Auf Grund von so vielen Zitaten aus dem Neuen Testament ist es deutlich, dass unsere Schrift beansprucht, ein christliches Dokument zu sein. Eben deshalb ist sie auf den Namen des Silas, des Gefährten des Paulus, gestellt worden. Christus ist Heilsmittler, der Licht statt Finsternis spendet (88.29). Er rettet und er ist das wahre Licht (98.21-23) (101.17-19,29; vergleiche Johannes 1:9). Er ist Licht von dem Lichte (113.6,7). Man kann den Vater nur durch ihn kennen lernen (100.23-25; Lukas 10:22). Er ist das Wort Gottes (16.24;112.32). Er ist die Weisheit, die Sophia des alttestamentlichen Proverbienbuches, wie man das in einer Chokmah-Schrift erwarten kann. Es gibt hier aber auch Bezüge auf die Sophia-Christologie des Neuen Testaments (106.23; 170.3; Matthäus 11:19; I Korinther 2:6-16). Die Rettung ist vorzugsweise diese, dass Christus die Finsternis der Unwissenheit fortschafft und an ihre Stelle die Erkenntnis Gottes setzt (103.29-32). Christus ist ein göttlicher Lehrer (91.1; 96.32) und er hilft, das rationale Prinzip im Menschen zu entwickeln (97.1). Christus kam auf Erden, um uns den unsichtbaren Vater zu offenbaren (113.7; 100.27-31;113.5). Die Fleischwerdung ist mehrmals beschrieben worden wie ein *descensus ad inferos*. Christus tritt in die Hölle dieser materiellen Welt ein,<sup>1</sup> um hier auf Erden gegen den Teufel — den Widersacher — und seine Mächte zu kämpfen. Hier betrifft es eigentlich die Befreiung der Seele von den Banden

<sup>1</sup> Auch die Pythagoreer des ersten Jahrhunderts betrieben die allegorische Deutung. In der Beschreibung der Höllenstrafen ist der Hades das Symbol des körperlichen, an die Materie gebundenen Lebens, vgl. A. BOULANGER, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, S. 65.

der Materie (104.2-14; 110.18-35). Christus leidet für die Sünder (103.27,28) und er bezahlt dem Teufel ein Lösegeld (104.13). Der Gedanke der Sühne aber spielt keine wichtige Rolle. Christus erleidet die Angriffe des Teufels in dieser Welt. Der Teufel und seine Mächte werden allegorisch aufgefasst und sind Personifikationen der Lüste und Leidenschaften. Deshalb ist die Passion Christi nur die Bindung des ewigen Logos an die Materie. Wie in I Korinther 1:25,27; 3:18 wird gesagt, dass Christus — die Weisheit — zur Torheit wurde, um uns, die Toren, weise zu machen (107.4,9-13). Er, der das Leben ist, macht uns lebendig durch seinen Tod (107.13-16). Diese biblischen Aussprüche bedeuten, dass Christus die Gestalt eines sterblichen Menschen annahm, sich an die Materie fesseln liess, um uns vom Tode in der Unwissenheit zu erlösen und zur Erkenntnis Gottes zu bringen. Als der Logos Gottes ist Christus der ewige nicht erzeugte Sohn Gottes (102.1; 115.9,10), durch den Gott die Welt erschaffen hat (115.17,18; vergleiche Johannes 1:3) und alles unterhält (113.13-20). Der Verfasser bekennt sich zu einer Lehre der Trinität, denn ausser dem Vater und dem Sohn kennt er auch den Heiligen Geist (86.18; 107.35; 112.26; 116.31). Die biblische Metapher von Christus als die Tür (Johannes 10:9) findet sich auch in den Lehren des Silvanus (106.26). Man soll anklopfen an den Logos, Christus, wie an eine Tür, und man soll auf ihm gehen wie auf einem Heilsweg (103.11-15; Joh. 14:6). Dieselbe Metapher wird aber auch anthropologisch gedeutet : Man soll anklopfen bei sich selbst wie an eine Tür und man soll auf sich selbst gehen wie auf einem Weg (106.30-33; 117.5.6.19-22). Die Tür, an die der Mensch anklopft, ist seine eigene Vernunft (Logos) (117.7-9). Christus fällt zusammen mit dem Logos als eine menschliche Potenz. Der Verfasser drückt sich in Worten aus, die der biblischen Christologie zugehörig sind, hält sich aber faktisch an einen philosophischen Standpunkt.

5. *Die Stoia.* Der philosophische Standpunkt unserer Schrift erinnert in mancher Hinsicht an die Stoia. Der Verfasser verrät sich selbst, wenn er den terminus *technicus* „hegemonikon“ benutzt, der charakteristisch für die Stoia ist (85.1; 87.12; 108.24). Mit diesem führenden Prinzip meint er den Verstand (*nous*) (85.1), aber auch der Logos ist eng mit diesem Begriff verbunden (85.25-27; 108.14-24). Der Terminus „*nous*“ gehört zum Platonismus und „*logos*“ ist mehr in der Stoia zu Hause. In der späteren Stoia aber findet man auch den „*nous*“ als das höchste geistige Prinzip im Menschen. Der „*nous*“ wird „Führer“, der „*logos*“ „Lehrer“ genannt (85.24-27).

Die Lehren des Silvanus sind ein Ruf zur Selbsterziehung (106.30,31; 117.5,6) und Selbsterkenntnis (117.4), wobei die Hilfe eines Lehrers nützlich sein kann. Gott wird zwar selber „logos“ und „nous“ genannt (102.15), diese sind aber faktisch immanente Prinzipien im Menschen, sodass es möglich ist, zu reden vom göttlichen „logos“, der im Menschen selbst ist (88.4). All dieses gleicht genau der stoischen Lehre des logos *spermatikos*. Das vernünftige Prinzip soll über die Leidenschaften und die Lüste herrschen (84.20-26; 90.4). Die Chokmah betrachtet „Torheit“ als eine der grössten Laster und diese Eigenschaft wird mit den Leidenschaften identifiziert (89.27-29). Die Torheit entsteht aus der Gebundenheit der Seele an den Körper (94.22-24). Die Leidenschaften werden mit Namen erwähnt: Sinnliche Liebe, Bosheit, Ehrgeiz, Streitsucht, Eifersucht, Zorn, Groll, Begierde, Habsucht (84.21-26) Hypokrisie, Prahlerei und Gottlosigkeit (95.23-32). Lust und Begierde gehören zu den vier Hauptaffekten der Stoa (105.23-25; 108.6)<sup>1</sup>. Das Leben in den Leidenschaften ist unvernünftig (105.5). Tiere haben keine Vernunft (107.19-21) und deshalb leben sie nur in den Leidenschaften. Der Schüler wird mehrmals aufgerufen, kein Tier, sondern Mensch zu sein (85.10; 86.1-5, usw.). Es gehört zur Art und zum Wesen des Tieres, an die Erde, die Materie, den Körper und das Fleisch gebunden zu sein (93.20,21; 94.2,3,12,13). Es ist besser zu sterben, als wie ein Tier zu leben (105.6,7). Der Mensch soll sich nicht zum Tierischen wenden, sondern zum Erhabenen, zum Göttlichen in sich selbst, zum „nous“ oder zum „logos“ (87.22-24; 115.20-31). Das sittliche Ideal des „Silvanus“ stimmt mit der „*apatheia*“ und der „*ataraxia*“ der Stoa überein, und es klingt ganz stoisch, wenn er sagt, dass man gemäss seiner wahren Natur leben soll (94.10,11).

Unser Verfasser folgt der üblichen griechischen Anthropologie, wenn er die menschliche Persönlichkeit einteilt in Verstand (nous), Seele (psyche) und Leib (sôma). Der Leib ist der Wohnort der Leidenschaften und der Lüste (84.20,25). Verstand und Seele sollen gegen die Einflüsse des Körpers gestärkt werden (84.18). Wenn der Verstand Seele und Leib kontrolliert, so besitzt der Mensch die grosse Tugend der Selbstbeherrschung: Er ist *έγκρατής* (92.5).

In Übereinstimmung mit dem herrschenden Prinzip ist die Menschheit in drei Arten geteilt. Erstens gibt es diejenigen, bei denen der Körper überwiegt. Das sind die Menschen der Erde (92.16). Die zweite

---

<sup>1</sup> M. POHLENZ, *Die Stoa*, 3. Aufl., Göttingen, 1964, Bd. I, S. 148: Lust (*ἡδονή*), Schmerz (*λύπη*), Begierde (*ἐπιθυμία*), Furcht (*φόβος*).

Gruppe ist hauptsächlich von der Seele bestimmt (92.22). Schliesslich gibt es auch Leute, die sich vom Verstände führen lassen und das Bild Gottes tragen (92.23-25). Der Verfasser schliesst sich der Schöpfungsgeschichte aus der Genesis an. Seine Erörterungen erinnern aber auch an die Auffassungen der Valentinianer bezüglich der drei Menschenrassen : Die Pneumatiker, die Psychiker und die Hyliker (Irenäus, Adv. Haer. I 7.5). Das Heilswerk Christi richtet sich in unterschiedlicher Weise auf diese drei Gruppen : Er trauert um die Menschen, die an die Materie gebunden sind und die gestraft werden sollen; er bemüht sich um die Psychiker und er erfreut sich der Reinheit der geistigen Menschen (113.24-31).

6. *Platonismus.* Die drei Teile der menschlichen Person korrespondieren mit den drei Prinzipien Platons : „Logistikon, thumoeides und epithumètikon“. Im Neuplatonismus ist der „nous“ das höchste geistige Niveau nach dem ersten Prinzip. Für Plotin ist der „nous“ ein zweiter Gott und Licht von dem Lichte (ENN. V 5.3). Solche Ausprüche finden sich auch bei „Silvanus“ über den Logos : „O Herr, Allmächtiger. Wie soll ich dich ehren ? ... Du hast Ehre gegeben deinem Worte, damit ein jeder die Barmherzigkeit Gottes ausspreche, (dem Worte), das aus deinem Munde und aus deinem Herzen hervorgekommen ist, der Erstgeborene, die Weisheit ... das erste Licht aus der Kraft Gottes. ... Denn er ist auch das Licht des ewigen Lichtes, das Antlitz, das Sehen, das schaut auf den unsichtbaren Vater ...“ (112.27-113.8). Der „nous“ betrachtet die transzendenten Welt (103.1-5), wie bei Plotin der „nous“ das Eine schaut (ENN. VI 7.35). „Silvanus“ philosophiert über die Frage, ob der „nous“ an einem gewissen Ort sein könne, und er antwortet darauf : Nach der Substanz, als Verdinglichung, *καθ' ὑπόστασιν* ist der „nous“ an einem Ort, aber nicht gemäss dem Begriff, *κατ' ἐπίνοιαν* (99.22-26). Er verbindet dieselben Betrachtungen mit Gott (99.32; 100.33; 116.26) und mit Christus (102.3,4). Er argumentiert folgendermassen : Wenn der göttliche „nous“ an einem bestimmten Ort wäre, oder an einen Körper gebunden, so wäre der Ort, ein beschränkter Raum, zur empirischen Welt gehörend, wichtiger als der Geist. Plotin redet in ähnlicher Weise vom ersten Prinzip : „Auch gibt es für es keinen Ort; denn es braucht sich auf keine Grundlage zu stützen als könnte es sich nicht selber tragen — während das, was eine Grundlage braucht, unbeseelt ist, Masse die fällt wenn sie sich nicht irgendwo gründen darf —, vielmehr sind nur vermöge seiner die andern Dinge gegründet, von seinetwegen sind sie zur Existenz gelangt und haben zugleich den Ort erhalten auf dem

sie eingeordnet sind. Bedürftig ist nämlich auch das, dem der Ort fehlt. Der Urgrund aber ist nicht bedürftig der Dinge, die nach ihm sind, sondern der Urgrund aller Dinge ist aller Dinge unbedürftig” (Enn. VI 9.6). „Silvanus“ folgt einem platonischen Gedankengang. Wenn das Göttliche an einem bestimmten Ort wäre, so wäre es von etwas räumlichem, das zur wahrnehmbaren Welt gehört, abhängig, und das wäre nicht sinnvoll. Deshalb transzendierte es jede räumliche Bestimmtheit und jede Einschränkung.

Wahrnehmbare Dinge sind Abbilder der unsichtbaren Dinge (99.5-8). Christus ist das sichtbare Bild des Vaters, in dem wir den Vater wiedererkennen können (100.25-31). Zweifelsohne ist dieses gemäss der platonistischen Anschauung, dass die phänomenalen Dinge die Schatten der unsichtbaren Dinge sind. Die Seele hat die Ideen vergessen, die sie in ihrer Präexistenz geschaut hat. Dieses Vergessen ist ihre Unwissenheit (88.26), die  $\lambda\eta\theta\eta$  des Neuplatonismus. Erkenntnis ist die Erinnerung ( $\alpha\nu\alpha\mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) des wahren Wesens der Dinge.

7. *Philo*. Ein Vergleich zwischen Philo und „Silvanus“ liegt auf der Hand. Beide beziehen sich auf das Alte Testament und wurden von der griechischen Philosophie beeinflusst, sowohl von der Stoa als vom Platonismus. Ebenso wie es bei „Silvanus“ der Fall ist (85.1), wenn er vom „nous hegemonikos“ spricht, ist bei Philo der „nous“ und nicht der „logos“ das führende Prinzip. Genau wie Philo spricht „Silvanus“ vom „göttlichen logos“ (88.4) und er gebraucht das Wort „Tod“ als Symbol für Unwissenheit (86.5,6; 90.11). Für Philo und „Silvanus“ (108.1-10) ist die Lust ein nicht-logisches Prinzip und ist eine vernünftige Existenz normativ (108.14-17). In dieser Hinsicht stimmen „Silvanus“ und Philo mit der Stoa überein.

8. *Das Göttliche im Menschen*. Der geistige Mensch ist von göttlicher Natur. Das „Göttliche“ und die „Unterweisung“ werden als immanente Prinzipien, die gegenüber dem Tierischen gestärkt werden sollen, nebeneinander gestellt (87.1-4, 22.23). Der Schüler, der zu den Lüsten abirrte, wird aufgerufen, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren (90.30). Er kann solches tun, denn er ist ein Verwandter Gottes (92.8, 23-27). Nicht nur der „nous“, sondern auch die Seele ist göttlich (93.28), wie es in den Schriften Plotins der Fall ist (Enn. IV 8.5). Die Erziehung durch Unterricht kann deshalb an das Göttliche im Menschen appellieren und ihn anregen, sich selbst Gott gleichzumachen (108.26). Der geistige Mensch braucht das Göttliche nicht zu empfangen, denn er besitzt es schon in sich selbst (115.30,31).

9. *Das Teuflische im Menschen*. Man findet nicht nur monistische,

sondern auch dualistische Tendenzen in „Silvanus“. Der Teufel wird Gott gegenüber gestellt (88.12). Er ist ein böser Tyrann (85.17,18; 110.24) und ein Widersacher (95.1). Er wirkt durch seine „Mächte“ (106.1; 114.6), die die „Feinde“ des Menschen sind (85.31). Der Widersacher wirft die bösen Gedanken in den Menschen, als ob sie gute Gedanken wären, und er tut dieses durch Schmeichelei (95.13,20). In dieser Weise sind die Angriffe des Teufels beschrieben als etwas, das von aussen kommt, fallen aber faktisch zusammen mit den Versuchungen der Lüste und der Leidenschaften. Genau wie es mit dem Guten der Fall ist, das heisst mit Gott und mit Christus, wird auch das Böse beschrieben, als ob es etwas Ausserpersönliches wäre, aber faktisch ist es die Neigung zur materiellen Welt und zum Fleisch im Menschen (87.25ff.).

10. *Gnostizismus.* Unsere Schrift kann nicht in irgendein bisher bekanntes gnostisches System eingeordnet werden. Das heisst aber nicht, dass es nicht mit dem Gnostizismus vergleichbar wäre. In einer wichtigen Hinsicht stimmt es mit dem Gnostizismus überein, nämlich darin, dass die Frage, wie man die wahre Gotteserkenntnis empfängt, ein wichtiges Thema ist. „Silvanus“ weist es ab, dass die Menschen sich den Leidenschaften hingeben und sich in dieser Weise der wahren Gnosis berauben (91.13). Zweimal warnt er gegen die falsche Gnosis (94.32; 96.3), und es ist durchaus möglich, dass er damit gnostische Sekten auf das Korn nimmt, deren Lehren in seinen Augen verkehrt sind. Gewiss nicht gnostisch ist die Identifikation des höchsten Gottes mit dem Demiurgen (116.5-9).

Es bleiben jedoch einige Fälle, in denen man „Silvanus“ mit dem Gnostizismus vergleichen kann. Manche gnostische Schriften, wie zum Beispiel das Apokryphon des Johannes, die vierte Schrift des Codex JUNG, die Notiz des Irenäus über die Lehre des Valentinianers Ptolemäus usw., fangen mit einer Beschreibung des transzendenten Vaters, des unbekannten Gottes, an. Auch bei „Silvanus“ kann man Gott nicht kennen lernen mit den üblichen menschlichen Erkenntnismitteln. Wir sind nicht imstande, das Bild Gottes zu begreifen (100. 15,16). Gott sieht alles, aber keiner sieht ihn (101.15,16). Keiner kann Gott erkennen, wie er ist (116.24-29).

Wie es im Gnostizismus der Fall ist, ist auch für „Silvanus“ die Unwissenheit die Hauptsünde. Er ermahnt seinen Schüler : „Verliere meinen Unterricht nicht, sodass du wieder unwissend wirst“ (87.19,20). Der Unwissende ist auf dem breiten Weg, der zum Verderben führt (103.29). Unwissenheit ist wie ein Schlaf, ein Zustand von Unbewusstheit

(88.24; 113.35). Dieses Gleichnis findet sich auch in gnostischen Schriften, zum Beispiel im Evangelium der Wahrheit (29.1-11).

Die Lehre der drei Geschlechter, Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, ist sehr bekannt vom Valentinianismus (Irenäus, Adv. Haer. I 7.5) und findet sich auch bei „Silvanus“ (92.16 ff.). Das psychische Geschlecht ist in der Mitte und kann wählen zwischen zwei Richtungen: Es kann zur geistigen oder zur stofflichen Seite gehen (93,32). Das Gleiche findet man in der Notiz des Irenäus (Adv. Haer. I 6.1). „Silvanus“ sagt seinem Schüler, dass er im „Brautgemach“ gezeugt wurde (94.28). Im Gnostizismus ist das Brautgemach das Pleroma, dem die Pneumatiker entstammen und zu dem sie zurückkehren (*ννυφῶν*; vergleiche Irenäus, Adv. Haer. I 7.1). Der Gnostizismus verhält sich antikosmisch der Welt gegenüber und die Lehren des Silvanus tun das Gleiche (97.32).

Wie bekannt, wird das weibliche Geschlecht im Gnoztizismus herabgewürdigt. Das ist auch der Fall im „Silvanus“, wenn gesagt wird, dass die Seele zu einer niedrigeren Ordnung als der „nous“ gehört und weiblich ist (92.30; 93.13).

Es gibt einige Schriften in der Bibliothek von Nag Hammadi, die weitgehend mit „Silvanus“ übereinstimmen. Eine davon ist „Die ursprüngliche Lehre“, der Authentikos Logos, die dritte Schrift aus Codex VI. Beide Schriften warnen vor einem tierischen Leben, in dem der Mensch sich nicht von der Vernunft führen lässt (107.17-25; Authentikos Logos, Codex VI, 24.20-22). Beide Schriften weisen auch auf den „Widersacher“ hin (91.19,20; Auth. Log. 30.6 ff.). Weiter gibt es Übereinstimmungen zwischen „Silvanus“ und dem Evangelium nach Philippos. Niedrige Mächte verführen den Menschen zum Bösen unter dem Vorwand des Guten (95.20-33; Evang. nach Phil. 54.18-25). Der Gedanke, dass die Erkenntnis der Vater und die Wahrheit die Mutter des geistigen Menschen ist (91.15-18), findet sich genau so im Evangelium nach Philippos (77.19-20).

11. *Symbolismus*. Symbolismus und Allegorie sind typisch für den Stil der Lehren des Silvanus. Man kann hier an hebräischen „maschal“ denken, wie dieser in der Chokmah-Literatur angewandt wurde. Die Seele wird mit einem Lager verglichen (84.26 ff.), das gegen feindliche Angriffe verteidigt werden soll. Der Ausdruck „die Feinde“ ist eine Metapher für die Lüste und die Leidenschaften. Die Seele wird auch mit einer Stadt verglichen. Wenn sie vom Verstand verlassen wird, so stürmen die Lüste hinein wie wilde Tiere und Räuber (85.9,10). Gute Worte und Ratschläge sind Fackeln, die nützen, um das Lager

zu überwachen (85.4). Licht und Finsternis bedeuten Heil und Unheil gleichwie im Evangelium des Johannes.

12. *Komposition.* Dazu ist kaum etwas zu sagen. Es macht den Eindruck, dass der Verfasser nicht beabsichtigt hat, eine gewisse Ordnung anzubringen. Er kehrt mehrmals zum gleichen Thema zurück. Wir nennen nur einige Themen in derselben Folge, wie der Verfasser sie darbietet.

- I. Schütze dein Lager, das ist deine Seele, gegen deine Feinde, das sind die bösen Begierden, und lasse Vernunft und Verstand dich bewachen.
- II. Nimm den Unterricht an und sei kein Tor.
- III. Sei dich deines Ursprungs bewusst, kenne dein wahres Wesen und lebe gemäss deiner Einsicht.
- IV. Lass dich nicht vom Bösen betrügen, sondern lasse dich von Christus retten, und nimm ihn an zu deinem einzigen zuverlässigen Freund.
- V. Wir lernen Gott kennen durch Christus, das Bild Gottes.
- VI. Hüte dich vor dem Bösen !
- VII. Christus als Retter und als die Weisheit Gottes.
- VIII. Hüte dich, in die Hände deiner Feinde zu fallen und streite den guten Streit.
- IX. Fürchte Gott, denn er ist der Allmächtige, der die Welt durch Christus geschaffen hat.
- X. Gott ist zu gleicher Zeit offenbar und verborgen.
- XI. Entwickle die göttliche Vernunft, die in dir ist, um alle Laster zu überwinden, und, wenn du das tust, wirst du die Weisheit Christi bewahren.

13. *Schluss.* Wenn wir den ganzen Inhalt übersehen, so ist es deutlich, dass der pantheistische Rationalismus der Stoa in dieser Schrift eine wichtige Rolle spielt. Die Weisheit besteht aus einer praktischen Lehre, die den Menschen ermuntert, gemäss seiner wahren Natur zu leben. Das typisch menschliche Prinzip ist der „logos“, der vom Verfasser mit Christus gleichgesetzt wird. Christus-Logos ist das führende geistige Prinzip im Menschen, sein „hegemonikon“, wie es auch die Stoa nennt. Der Mensch soll durch seine Vernunft das Tierische in sich überwinden. In einer Zeit, da im Imperium Romanum die Stoa noch grossen Einfluss hatte, besonders in den führenden Kreisen der Hauptstadt, sollte diese Schrift die christliche Religion bei den Gebildeten unter ihren Verächtern annehmbar machen.

In den Lehren des Silvanus spricht Christus (99.6 ff.) von unserem Verstand als einer Lampe, die brennt und leuchtet ... am Ort der Seele ; „Er leuchtet für alle Teile“. Die Rettung ist also diese, dass Christus wirkt durch den „logos“ oder durch den „nous“, die die Seele erleuchten. Den koptischen Terminus **POYOEIN**, leuchten, Äquivalent des griechischen *φωτίζειν*, könnte man eine wörtliche Übersetzung des Wortes „Aufklärung“ nennen. Deshalb sind die Lehren des Silvanus eine Urkunde eines aufgeklärten Christentums ante litteram. Die Schrift fängt an mit einem Aufruf, das Alter des Kindes hinter sich zu lassen und zu leben aus der Kraft des Verstandes, also mit einem Aufruf zum Erwachsensein, mit dem wir nicht weit entfernt sind von der Definition, die Immanuel Kant von der Aufklärung gegeben hat, und die auch zur Umschreibung dessen, was „Silvanus“ unter Weisheit versteht, brauchbar wäre :

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines andern zu bedienen ; selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Daher : Sapere aude ! habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“.

## INDEX

- I. Die Bibliothek von Nag Hammadi.
- II. BP 8502.
- III. Codex Brucianus.
- IV. Pistis Sophia.
- V. Manichäischer Psalter.
- VI. Corpus Hermeticum.
- VII. Altes Testament.
- VIII. Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen.
- IX. Altjüdisches Schrifttum.
- X. Rabbinische Literatur.
- XI. Josephus.
- XII. Philon von Alexandria.
- XIII. Neues Testament.
- XIV. Apostolische Väter.
- XV. Apologeten.
- XVI. Christliche Apokryphen und Pseudepigraphen.
- XVII. Altchristliche Literatur.
- XVIII. Antike heidnische Literatur.
- XIX. Moderne Autoren.

### I. DIE BIBLIOTHEK VON NAG HAMMADI

CODEX I	74. 83. 87.	40,30 ff. 41,28 f.	72 72
<i>Codex I,1 : Jakobusbrief</i>		42,21 f.	72
1,12	45		
1,24-25	38,4 <sup>1</sup>	CODEX II	81 ff.
2,9-10	38,4		
2,34	45	<i>Codex II,1 : Apokryphon des Johannes</i>	
3,39	45	(s. IV,1 und BG)	
13,26	45	13,8-9	124
		28,21-22	27
<i>Codex I,2 : Evangelium der Wahrheit</i>			
19,30	61,7	<i>Codex II,2 :</i>	
24,18 ff.	72	<i>Thomasevangelium</i>	59
29,1-11	153	Logion 2	117
34,18-25	59,2	3	70
36,19-20	61,7	6	66. 99

<sup>1</sup> Die Anmerkungen werden — durch Komma getrennt — den Seitenzahlen nachgestellt.

10	61	77,19-20	153 (= Spruch 110)
13	61. 117. 118	Spruch 7	69
14	70. 71	9	52,6. 53,3
16	61. 63. 65,1	14	52,7
17-24	72	15	52,7
18	68	25	61. 61,6
19	68	30	72,4
21	52,6	33	72,4
22	66. 68. 70. 117	40	52,7
23	62	50	52,7
24	62	52	68,3. 69
25	62. 70	58	52,7
26	62. 70	73	52,7. 72,1
27	52,4. 65. 70	75	71
31	54,3	77	72,4
37	68	84	52,7. 53,9
42	65,1. 70. 71	113	52,7
46	70	119	52,7
46-50	72	122	66,4
49	65,1		
50	70		
51	72		
52	117		
55	69.70		
56	70. 72		
58	69		
60	70. 72		
63	53,1		
75	65,1. 66		
76	53,9		
77	72		
80	70		
82	59 ff.		
85	68		
86	63. 71		
89	67		
93	53,9. 69		
95	67		
99	70		
101	69. 70		
102	60,4		
104	70		
105	66		
106	65. 71		
114	46,1. 70		
<i>Codex II,3 : Philippusevangelium</i>			
II 54,18-25	153 (= Spruch 13)	136,32-33	29
		137-138	121,3

137,2	29	143,34-36	33-34
137,9	29	144	123
137,26	35	144,1	35
137,27	35	144,3	34
137,28	35	144,33	35
137,31	35	144,35	35
137,32	35	145,1	35
137,34-35	29		
138	124	<i>Codex II,5:</i>	
138,1	35	<i>Titellose Schrift</i>	20. 81. 82. 122.
138,2	35	(zitiert nach dem Tafelband von P. Labib)	
138,15-18	29 f.	Tafel 147	123
138,16	27	154	123
138,24-25	35	154,19 - 155,17	20
138,26	35	154,30 - 155,3	21
138,26-27	35	166-167	120-121
138,28	30		
138,30	35	<i>Codex II,6 : Exegese über die Seele</i>	
138,31	35	127,2	52,6
138,32-34	30		
139,1	35	<i>Codex II,7 : Buch des</i>	
139,2-3	35	<i>Athleten Thomas</i>	109 ff.
139,8	30. 35	138,1-4	111
139,21-22	35	138,1 - 145,19	109
139,26	35	138,4 - 142,21	110
139,29-30	35	138,4	110
139,30	35	138,4-36	113-114
139,31	30. 35	138,22-27	118
139,32-33	30	138,36	112
139,34	30.35	139,12	112
139,35 - 140,3	30-31	140,10 f.	112
140,2	35	141,19-25	118
140,16	35	141,22-25	113
140,25-26	31	142,19-26	110
140,30	35	142,21 - 145,16	110
140,31-34	31-32	142,27 - 143,8	112
140,32	35	145,17-19	112
141,31	32		
141,33-34	32	<b>CODEX III</b>	
141,34	35		
141,35	35	<i>Codex III,2 : Ägypterevangelium</i>	
142,8	32-33	63,17	52,3
142,14	33		
142,33	35	<i>Codex III,3 : Eugnostosbrief</i>	
142,33-34	33	73,2	106
142,35	35	73,5	106
143,1	35	73,6-11	106
143,4	33	73,13-16	106

73,19	106	2,11-29	46
73,21 - 74,2	106	3,4-7	55
		3,6-7	48,2
<i>Codex III,5 :</i>		3,7	53
<i>Dialog des Sôtér</i>	45, 45,4	3,10-11	53
142,24-25	38,4	3,14-31	46, 53
		3,14 ff.	49,4
CODEX IV		3,32 - 5,1	53
<i>Codex IV,I : Apokryphon des Johannes</i>		3,32 - 5,2	46
20,22-24	124	3,32 ff.	49,4
44,6-8	27	4,11 ff.	49,6
		4,17-29	47
CODEX V	18, 20	4,30-34	47
		4,30 ff.	49,6
<i>Codex V,5 : Apokalyipse des Adam</i>	18,20	5,2 ff.	47
67,22 - 73,24	19	5,3	38,1. 48,1. 50,2
73,25 - 76,7	19	5,3-8	48,3
76,8 - 77,27	19	5,9-10	50, 56
77,27 - 83,4	19	5,10	52
78,27 - 79,18	19	5,10-14	48,2. 50, 50,1
78,27 - 79,1	19	5,11	53
83,4 - 85,18	19	5,15-18	47
		5,16	49, 51, 58,3
		5,18	51
CODEX VI	74 ff.	5,19 ff.	49,4
		5,19 - 6,8	47, 50,1. 55
<i>Codex VI,I :</i>		5,22	52
<i>Petrusakten</i>	36 ff.	5,23 ff.	49,4
1-2 ff.	78	5,23-24	52
1-2	83	5,23-25	55
1,1-3	36	5,24	52
1,2	37	5,24-25	52
1,3-29	46	5,26	52
1,4-5	55	5,27	52
1,9-12	55	5,29-30	53
1,14	55	5,30 - 6,6	53
1,16-23	55	5,31 - 6,1	52
1,26-29	55	5,33	52
1,29 - 2,10	46	6,2	53
1,29 - 7,23	46	6,5	53
1,30	38,1. 48,1. 50,2	6,7	53
1,30-33	56	6,9	47
2,3	54,5	6,11-12	50,1
2,7-8	49	6,12	48,2
2,8-10	55	6,14-19	47
2,10	46	6,16-19	50,1
2,10 ff.	55	6,19-22	47
2,10 - 5,1	53	6,23-24	54

6,25-26	54,4	9,7-10	47
6,26-28	47	9,10	38,1
6,26 ff.	49,4	9,10-11	49,1
6,27 ff.	49,5	9,11-13	37,3. 47
6,28 - 7,2	47	9,13-29	47
6,34 - 7,1	56	9,15	38,1
7,2	54,5	9,15-19	55
7,3-19	47	9,19 ff.	48,5
7,5 ff.	49,4	9,20-22	38
7,6-19	55	9,21-22	38. 38,7. 55
7,13-19	54	9,30 ff.	48,6
7,19 ff.	49,5	9,30 - 10,6	55
7,19-23	47	9,30 - 10,13	48
7,21-23	48,2	9,31-32	58,4
7,23 ff.	48,4	10,1 ff.	49,4
7,23 - 8,13	47	10,3	54. 54,5
7,24-25	49,4. 52	10,5-6	57,3
7,27	52	10,6 ff.	49,4
7,29-30	53	10,7-13	53
7,32	53	10,8 ff.	49,4
8,1	53	10,8-13	49
8,2	53	10,8-30	50
8,7	47. 50	10,10	54
8,8-11	52	10,11-13	53
8,12	52	10,13-14	49,1
8,13-19	55	10,14	38,1
8,13 - 12,19	47	10,14-21	48
8,14	58,3	10,15 ff.	49,4
8,15-19	54	10,16-17	52
8,16	58,4	10,22-30	48
8,18-19	58,4	10,23	38,1
8,20	48,5	10,23-30	53. 54. 55
8,20-21	49,1	10,25-30	53
8,20-26	47	10,26-27	53
8,21	38,1	10,31-32	48,6. 58,4
8,24	53	10,33	54
8, 26-35	47	10,33-34	57
8,28-32	49. 54	10,33 - 11,1	48. 55
9,1	38,1	10,34 - 11,1	57,3
9,1-2	47	11,1	38,1. 49,1
9,2	38,1	11,3	49,1
9,2-3	49,1	11,4	38,2
9,2-4	55	11,5 ff.	49,1
9,2-7	47	11,5-13	48
9,3	38,1	11,6	38,2
9,4	38,1	11,7 ff.	48,5
9,4-5	49,1	11,14-19	54
9,5	38,1	11,14-26	48

11,15	38,2	70,20 - 71,15	39
11,15-19	55	70,20 - 72,4	39
11,16	54	71,15-17	39
11,16-17	52	71,15 - 72,4	39
11,18	54. 57,4	72,4-9	39
11,19-26	57	72,10-17	39
11,24	52	72,12	41
11,24-26	55	72,17-20	39
11,26 ff.	49,4	72,20-21	39
11,26 - 12,13	48. 53	72,21-28	39
12,13-17	48,6	72,28 - 73,1	40
12,13-19	48	73,1-4	40
12,20	38. 38,1	73,4-8	40
12,20-21	37	73,9-11	40
12,20-22	36	73,11 - 79,31	40
12,21	38,1	73,12-13	40
12,21-22	37	73,14-18	40
		73,18 - 74,3	40
<i>Codex VI,3 : Authentikos Logos</i>		74,3-11	40
24,20-22	153	74,12	40
30,6 ff.	153	74,13-17	40
31-32	83	74,22-27	40
		74,27-34	40
<i>Codex VI,4 : Der Gedanke der großen Kraft</i>		75,1-11	40
38-39	74	79,31 - 80,7	40
44-45	74,75	80,8 - 81,2	40
48-49	74	81,3-6	41
		81,7-14	41
		81,15-24	41
<i>Codex VI,6 : Titellose hermetische Schrift</i>		81,18 f.	41
52,5-6	54,4	81,24	41
53,26	54,4	81,25-28	41
56,26	54,4	81,29 - 82,3	41
59,31	54,4	82,3-17	41
61,22	54,4	82,4 ff.	41
63,14	54,4	82,17-20	41
		82,21-26	41
		82,26 - 83,6	41
<i>Codex VI, 8 : Asklepios</i>		83,6-10	41
77-78	83	83,10-15	41
78	79	83,15-19	41
		83,26 ff.	41-42
CODEX VII		83,26-30	42
		83,30 - 84,4	42
<i>Codex VII,3 : Petrusapokalypse</i>		84,4-6	42
70,13	39	84,6-10	42
70,14-15	39	84,11	42
		84,14	39

<i>Codex VII,4 :</i>			
<i>Lehren des Silvanus</i>	88 ff.	91,19-20	153
84,14	149	92,5	149
84,20	149	92,8	151
84,20-26	149	92,16 ff.	153
84,21-26	149	92,17-18	89
84,25	149	92,19	89
84,26 ff.	153	92,20-30	89
84,28	147	92,22	150
85,1	148, 151	92,23	89
85,4	154	92,23-25	150
85,9-10	153	92,23-27	151
85,10	149	92,30	153
85,17-18	152	92,32	89
85,24-27	148	92,34 - 93,3	89
85,25-27	148	93,13	153
85,29-30	145	93,20-21	149
85,31	152	93,32	153
86,1-5	149	94,2-3	149
86,5-6	151	94,10-11	149
86,18	148	94,12-13	149
87,1-4	151	94,22-24	149
87,5	145	94,28	153
87,12	148	94,32	152
87,19-20	152	95,1	152
87,22	151	95,10-11	146
87,22-24	149	95,13	152
87,23	151	95,20	152
87,25 ff.	152	95,20-33	153
88,4	149, 151	95,23-32	149
88,12	152	96,3	152
88,17	147	96,32	147
88,24	153	97,1	147
88,26	151	97,30 - 98,3	145
88,29	147	97,32	153
89,1-3	145	98,21-23	147
89,7-12	145	99,5-8	151
89,16-17	146	99,6 ff.	155
89,23	145	99,16-20	146
89,27-29	149	99,22-26	150
90,4	149	99,31 - 100,4	90
90,11	151	99,31 - 100,12	98
90,24-28	145	99,32	150
90,30	151	100,3-5	88
91,1	147	100,13-16	89, 103
91,13	152	100,15-16	152
91,15-18	153	100,16-20	103
91,19	147	100,18-21	103

100,21-27	103	107,35	148
100,23-25	147	108,1-10	151
100,25-31	151	108,6	149
100,27	147	108,14-17	151
100,27-31	147	108,14-24	148
100,33	150	108,24	148
100,37-39	95	108,26	151
101,5-8	95	108,30	146
101,5-12	104	109,15-18	146
101,6	95	109,25-27	146
101,15-16	152	110,18-35	148
101,15-18	103	110,24	152
101,17-19	147	111,5	103
101,22-24	104	112,1-5	145
101,26-27	105	112,24	103
101,29	147	112,26	148
101,30-33	147	112,27 - 113,8	150
101,33 - 102,7	147	112,32	147
102,1	148	113,5	147
102,3-4	150	113,6	147
102,15	149	113,7	147
103	146	113,9-11	103
103,1-5	150	113,13-20	148
103,11-15	148	113,24-31	150
103,27-28	148	113,34 - 114,1	145
103,29	152	113,35	153
103,29-32	147	114,6	152
104,2-14	148	114,26-29	147
104,13	148	113,30 - 115,2	145
104,20	145	114,34 ff.	90
104,21-22	147	115,3 ff.	98
104,32	145	115,4	103
105,5	149	115,8	98
105,6-7	149	115,9-10	148
105,23-25	149	115,17-18	148
106,1	152	115,20-21	149
106,12-13	145	115,30-31	151
106,23	147	116,5-9	103. 104. 152
106,26	148	116,7-9	90
106,30-31	149	116,10-11	104
106,30-33	148	116,10-20	104
107,3	147	116,19-22	145
107,4	148	116,23 - 117,3	103
107,4-13	145	116,24-29	152
107,9-13	148	116,25-27	95
107,13-16	148	116,26	150
107,17-25	153	116,31	148
107,19-21	149	117,3-5	103

117,4	149	137,10-13	43
117,5-6	148,149	137,13-17	43-44
117,7-9	148	137,18	44
117,10	147	137,18 - 138,3	44
117,19-22	148	138,2-3	44
		138,3-7	44
CODEX VIII		138,7-14	44
		138,15-16	44
Codex VIII,1 : <i>Zostrianos</i>		138,18-20	44
20,2	107	138,21	44
21,15-16	107	138,22-28	44
		139,3-8	44
Codex VIII,2 :		139,8-13	44
<i>Brief des Petrus</i>		139,9	44
<i>an Philippus</i>	39,42	139,10	44
132,10-11	42	139,14-20	44
132,10 - 133,8	42	140,3-6	44
132,12 - 133,8	42	140,6-14	44
132,12-13	42	140,14-22	44-45
132,13-15	42	140,22-25	45
132,15	42	140,25-26	45
132,16 - 133,1	42		
132,16 - 133,8	42	CODEX IX	16
133,4-5	42, 43		
133,8-11	42	Codex IX,3	
133,13-14	44	72,8-9	16
133,15-17	42		
133,17	44	CODEX XI	
133,17-20	42		
133,21 - 134,1	42	Codex XI,3 : <i>Allogenes</i>	
133,27	42	61,8-11	107
134,3-9	42-43	61,14-20	107
134,8-9	43	65,5-8	107
134,9-13	43	67,1-4	107
134,15-18	43	67,5-6	107
134,21-22	43		
134,22-23	43	CODEX XII	84. 86. 87
134,23 - 135,1	43		
135,2	43		
135,3-4	44	CODEX XIII	
135,4-8	43		
135,17	43	Codex XIII,1 :	
135,8 - 136,15	43	<i>Dreigestaltige</i>	
136,16 - 137,4	43	<i>Protennoia</i>	75 ff. 80 ff. 87
137,4-9	43	*35- *50	75-83

## II. BP 8502 (= BG)

<i>1. Evangelium der</i>		87,8	45,3
<i>Maria</i>	45	90,1	45,3
7,10	45,5	93,13	45,3
10,1	45,5	106,11	45,3
16,17 - 17,7	71,4	117,13	45,3
17,16	45,5		
17,16 ff.	46,1	<i>4. Petrusakten</i>	
18,2	45,5	128,4 ff.	56,6
18,6	45,5	129,1-3	57,3
		129,6 f.	56,6
<i>2. Apokryphon des Johannes</i>		129,17	57,4
44,14-15	124	129,17 ff.	57,2
		130,3 ff.	57,1
		132,3	57,4
<i>3. Sophia Jesu Christi</i> 45		137,14	57,5
79,18	45,3	138,8 ff.	57,4
82,19	45,3	138,10	57,4
86,6	45,3	141,5-6	57,5

## III. CODEX BRUCIANUS

Codex Brucianus	38,4	Bücher Jeu	45
-----------------	------	------------	----

## IV. PISTIS SOPHIA

Pistis Sophia	38,4. 46. 52,3
---------------	----------------

## V. MANICHÄISCHER PSALTER

(ed. Allberry)	61,11. 62,6
----------------	-------------

## VI. CORPUS HERMETICUM

C.H. 11,18	107
------------	-----

## VII. ALTES TESTAMENT

<i>Genesis</i>		6	136
2,7	29,2	6,1-4	138
2,15-17	121		
2,17	68	<i>Exodus</i>	
3	125	15,24	141
3,1-7	121	17,3	141
3,5	122,2	20,5	124

<i>Numeri</i>		118,18	26
25	138		
<i>Sprüche Salomos (Proverbia)</i>			
<i>Deuteronomium</i>		1,23	145
4,39	95	6,4-5	145
27,11 - 28,15	116	9,5	145
		25,14	141
<i>1. Könige</i>			
6,7	17-18	<i>Prediger</i>	
		2,8	17-18
<i>Psalm</i>		<i>Jesaja</i>	
25,21	145	40,12	145
33,7	145	45,6	124
49,8	69	46,9	124
51,19	145	57,20	141

### VIII. ALTTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

<i>Tobit</i>		1,9	141
4,15	66	6-12	138
		15,4	139,3
<i>Sirach</i>			
		22,7	140,1
24,4	145	41,10	139
		48,10	138, 138,3
<i>Weisheit Salomos</i>		2. H. Henoch	
2,24	130	20,1	139
9,16	145		
18,15-16	147	<i>Himmelfahrt Mosis</i>	
		7,7-9	141
<i>Buch der Jubiläen</i>			
3	129	<i>Leben Adams und</i>	
		<i>Evas</i>	126
<i>Henochbücher</i>		Vita 11 ff.	129
1. H. Henoch	137-138	Apok. 18	126

### IX. ALTJÜDISCHES SCHRIFTTUM

<i>Syrische Schatzhöhle</i>		16	129
4,4	128	II 1	129
		III 4	129
<i>Adamschriften</i>			
		5	129
I 15	129		

## X. RABBINISCHE LITERAT

<i>Babylonischer Talmud</i>		<i>Pirge Aboth</i>	
Sanhedrin 59 b	128	4,12	137,3
Gittin VII,1	18. 20	5,22	140,2
		6,1	137,3
<i>Jerusalemischer Talmud</i>			
Genesis rabba		<i>Pirge R. Elieser</i>	
18	129,6	13	127,1
68,9	97		

## XI. JOSEPHUS

<i>Antiquitates</i>		VIII 69	17
I 1,4	128	130	17

## XII. PHILON VON ALEXANDRIA

De aeternitate mundi		De opificio mundi	
106	93,2. 101	16	96,5
De confusione linguarum		De plantatione	
136	95. 97	2	93,2
De gigantibus		De posteritate Caini	
7	93,2	14	95
Legum allegoria		De somniis	
I 44	95	I 31	59,2
III 6. 51	95	63	95
		183	93,2
De migratione Abrahami			
182	95		

## XIII. NEUES TESTAMENT

<i>Matthäus</i>		7,28	111
3,11	60	8,19 ff. Par.	60
6,20	147	8,20	64. 71
6,22	146	10,16	146
7,1-5	62	10,37	70
7,3	62	10,38	69
7,4	62	11,1	111
7,5	62	11,11	70
7,6	53,6. 69	11,19	147
7,12	66	13,12	41
7,15	136	13,45-46	53,6

14,53	111	14,6	148
16,18	37,3	14,15 ff.	69
16,24 ff. Par.	60	15,13	69
18,3	67	16,29	116
19,1	111	17,1	116
19,16. 23 f. Par.	60		
21,12	146	<i>Apostelgeschichte</i>	
22,39	69	1,26	38
23	111	4,24	138,3
23,25	67. 68	6,5	134,1
23,25-26	67	15,22	146
26,1	111	20,20-21	141
26,6-13	58,7	20,29	136
28,16	38		
		<i>Römer</i>	
<i>Markus</i>		6,1. 15	137
3,16	37,3		
9,43. 45. 47	60	<i>1. Korinther</i>	
9,49	60	1,25. 27	145. 148
12,34	60	2,6-16	147
13,5-6	141	2,13 - 3,3	142
13,22	136. 141	3,16	146
		3,17	146
<i>Lukas</i>		3,18	145. 148
2,29	138,3	9,9-10	137,1
3,16	61	10,6. 11	137,1
6,14	37,3	11,20-22	140
6,24-26	111		
6,41-42	62	<i>Galater</i>	
6,42 a	62	2,4	136
9,58	64. 71	5,13	137
10,1-8	70		
10,22	147	<i>Epheser</i>	
11,39-40	67. 68	1,21	139
11,40	67. 68	6,11	147
12,49	60		
12,52-53	63	<i>Kolosser</i>	
14,33	52,3	1,15	147
18,14	147	1,16	139
<i>Johannes</i>		<i>1. Thessalonicher</i>	
1,3	148	1,1	146
1,9	147		
1,42	37,4	<i>1. Timotheus</i>	
5,23	70	4,1-3	141
10,9	148		
10,12	136	<i>2. Timotheus</i>	
13,5	67	3,1-5	141

3,6	136	4-19	136
4,3	141	5	135,3
		5-7	138. 139
<i>Hebräer</i>		5-16	137
4,12	147	6	139
		8	138. 139
<i>1. Petrus</i>		■ ff.	139
2,16	137	10	139. 142
5,7	146	11	138
5,8	147	12	140. 141
		13	141
<i>2. Petrus</i>	134,3. 142	14	141
2,1	136. 138,3	15	137,2. 138. 139. 141
3,9	147	16	140. 141
		17	135,3
<i>1. Johannes</i>	142. 142,3	17-18	141
2,18	141	18	141
2,22	138	19	141
3,12	140,1	20	141
4	136	25	138,3
<i>2. Johannes</i>		<i>Offenbarung des</i>	
7	136	<i>Johannes</i>	134,3
		2,6	134,1
<i>1.-3. Johannes</i>	134,3	2,14	138. 140,2
<i>Judas</i>		2,15	134,1
3	135,3	2,20	138
4	136. 138. 138,3	6,10	138,3

## XIV. APOSTOLISCHE VÄTER

<i>Didache</i>		<i>Ignatius an die Epheser</i>	
8,1	52,5	7,2	54,3. 105
11,6	52,5		
<i>1. Clemens</i>		<i>Hirt des Hermas</i>	
3,4 - 4,7	131,1	Mandatum I,1	90
<i>2. Clemens</i>			
12,2	66		

## XV. APOLÖGETEN

<i>Justin</i>		I,5	97-98
Dial. 117,2	90	II,3	90. 92
		II,18	98
<i>Athenagoras</i>		II,25	125
Legatio 8	99	II,29	130
<i>Theophilus</i>		II,35	98
ad Autolycum		III,2	97

## XVI. CHRISTLICHE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

<i>Acta Johannis</i>		36 (47)	57,3
109	53,7	37 (48)	57,3
		38 (49)	53,2
<i>Acta Pauli et Theclae</i>	52,7	46 (57)	53,1
5	52,3	46 (57) f.	53,2
13. 16. 19	53,3		
23	52,4	<i>Libri Graduum</i>	64. 72
26	53,3	29,12-13	69
42	65	92,1 ff.	70
		100,9	70
<i>Acta Petri</i>		105,10 ff.	70
28	66,1	132,19	71
		148,4-5	67,1
<i>Actus Petri cum Simone</i>		148,5 ff.	67
7	52,7	176,10-11	67,1
20	53,7. 54,2	253,9	67,5
		253,23-28	66
<i>Acta Philippi</i>		253,26 - 256,6	70
29	69	256,2-6	70
139	66,1	272,15-16	69
		305,5-7	67,2
<i>Acta Thomae</i>		325,21-22	67,2
37	117	336,6-12	70
39	117	336,7-10	70
108 ff.	53,7	340,17-24	70
129	66,1	341,1 ff.	68
136	117	341,21-24	68
147	117	367,1	69
168	66,1	373,18-19. 23-24	65,4
170	117	376,2-4	67,1
		396,8	69
<i>Acta Archelai</i>	66. 66,2. 68. 68,2	396,20	67,6
14	108	475,5-10	70
		513,12	66
<i>Apostolische Kirchenordnung</i>		531,12	71
1	37,5	540,23 - 541,2	68
		549,1-3	69
<i>Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel</i>		552,13-14	69
		553	65,1
71,3-5	58,2	557,21	70
		565,20-21	70
<i>Didaskalie</i>	66	569,15-16	69
<i>Epistula Apostolorum</i>		581,3-4	65
2 (13)	37,5	589,13	65
21 (32)	54,3	592,8-9	71

601,1	69	824,19-20	70
604,10-12	68	828,13	65,4
612,21-22	69	853,7 ff.	69
613,22	69	856,5-6	68
653,26 - 656,1	67,1	888,23 ff.	69
660,10	66	920,19-20	69
729,4	67,4	920,22	70
729,15-16	68	929,18	67,2
730,20-22	70		
737,24	65	<i>Pseudoklementinen</i>	37
761,9	70	Homilien 10. 19	93,2
792,17-22	66		
809,11-13	70	<i>Kerygma Petru</i>	90

## XVII. ALTCHRISTLICHE LITERATUR

<i>Ambrosius</i>		Hist. eccl.	
<i>De Paradiso</i>		I 12,2	37,5
VI 30	125	III 39,16	113
<i>Aphrahat</i>	64,2	<i>Gregor von Nyssa</i>	
		Vita Moysis	
<i>Athanasius</i>		115,14 ff.	98
Ep. de decret. Nic. Synod.			
11	98	<i>Hippolyt</i>	
		Elench.	
<i>Clemens Alexandrinus</i>	37,5	I 2,12-13	59,1
<i>Stromateis</i>		6,1	92,3
I 32,2	64	V 6,4-5	71,3
119,44	53,8. 54,2	VII 20,1. 5	113
II 9,45	113		
III 3	134,1	<i>Ps.-Hippolyt</i>	
4,26	113	Pasch. 3	105
6,1	93,2		
25-26	134,1	<i>Irenäus</i>	
92,2	66,1	Adv. haer.	
99,4	65	I 1,1	91
VI 6,35	113	2,1	100
VII 5,5	101	3,4	104,1
13,82	113	4,2	103
		6,1	153
<i>Didymos</i>	60,2. 61. 61,5	7,1	153
		7,5	89. 150. 153
<i>Epiphanius</i>		9,5	134,2
<i>Panarion</i> 76	138,2	12,2	101
		15,5	90. 91
<i>Eusebius</i>		17,2	100
Praep. ev.		21,2. 3	61,7
XIII 12,4	96,2	22,1	134,2

24,5	138,1	Epideixis 16	128
25	138,1		
25,6	61,8	<i>Makarius-Symeon</i>	
26,3	134,1. 138,1	III 26,28-29	64,3
28,2	134,1		
28,3	138,1	<i>Origines</i>	
30,7	125	Matthäuskommentar	
II 1,1 ff.	99	I 7	53,8
1,2	92. 101	Homilien zu Jeremia	
1,2 ff.	91	XX 3	60,1
4,2	102	De Principiis	
4,3	104. 105	II 8,4	89
5,1	104	III 4,1 ff.	89
5,2	102. 104	Contra Celsum	
6,1-3	104	I 28	66,3
7,2	104	VI 71	93. 93,2. 96,2
12,7	104,1	De oratione	
13,3. 8	101	23,3	98
21,2	104		
28,4	101	<i>Tertullian</i>	
31,1	108	De praescript. haeret.	
III 23,6	126	8	132,1
IV 11,1	101	De anima	
20,2	92	25,2. 6	59,2
39,2	98	27,5	59,2
66,2	125		
V 6,1	89	<i>Ps.-Tertullian</i>	
9,1	89	Adv. Marc.	
12,2-3	89	I 84	126,3
24,2	127		

## XVIII. ANTIKE HEIDNISCHE LITERATUR

<i>Achilleus</i>		<i>Arii Didymi</i>	
Isag. in Arat.		Epit. frg. phys.	
5,129 e	93,2	31	93,2
<i>Aëtios Plac.</i>		<i>Aristoteles</i>	
1. 3. 4	92,3	De coelo	
1. 4. 3	93,2	312 a 12	94
1. 7. 31	93,2	Metaphysica	
		1023 b 27	94
<i>Aesop</i>		<i>Physica</i>	
Sprichwörter	61,2	203 b 11	92,3
		209 a 23	100
<i>Apostolios</i>		212 a 5	94
XIV 65	61. 61,4	267 b 6-9	93. 93,2

<i>Rhetorica</i>		<i>Platon</i>	
1387 b 35 ff.	124	Parmenides	
		138 AB	94
<i>Ps.-Aristoteles</i>		151 B	94,2
<i>De mundo</i>		Timaios	
2,391 b 9	93,2	29 E	121
6,399 a 2	93,2	30 C	96,5
<i>De Melisso, Xenophane</i>		31 A	93,2
et Gorgia	99	33 B	92, 96,5
1	100	136 E	93
<i>De Xenophane</i>		Epistula	
3	101	VII 342 a-e	100,1
<i>Chrysippus</i>	124	<i>Plotin</i>	
		Enn.	
<i>Cicero</i>		IV 8,5	151
<i>De natura deorum</i>		V 1,8	93,2, 101
I 11,28	101,1	5,3	150
37,103	95	VI 7,35	150
II 7,19	96,3	9,6	151
11,30	96,3		
13,25	96,3	<i>Proclus</i>	
13,36	96,3	In Plat. Tim.	
14,38	96,3	161 a	93,2, 101
<i>Diogenes</i>		<i>Sextus Empiricus</i>	
VII 77 b	61, 61,3	Adv. Math.	
		9,144	101
<i>Diogenes Laërtius</i>		<i>Simplicius</i>	
VIII 24	93,2	Phys.	
		144,31	92,3
<i>Eudemus</i>		<i>Stobaios</i>	
<i>Phys.</i>		Ecloge	
frg. 42	100	I 79,24	96,2
<i>Philodemus</i>		<i>Strabo</i>	
<i>De piet.</i>		16. 2. 35	95
frg. 15	93,1		

## XIX. MODERNE AUTOREN

- Adam, A. 53,10  
 Allberry, C.R.C. 52,3  
 Baker, A. 64,1. 65,2. 67,3  
 Bardy, G. - Sander, J. 126,2  
 Barnard, L.W. 72,5  
 Bauer, J.B. 61,1  
 Bauer, K.F. 99,1  
 Bauer, W. 37,4. 46,2. 54,3  
 Beyschlag, K. 131. 131,1. 2  
 Billerbeck s. Strack  
 Black, M. 60,5  
 Böhlig, A. 1 ff. 18. 19. 22. 36. 59,5-7.  
     109. 120. 120,1-2. 121,1-3. 123. 123,1-3.  
     124,2  
 Bornkamm, G. 117,1  
 Boulanger, A. 147,1  
 Bultmann, R. 62,2  
 Bullard, R.A. 23 ff. 121. 121,4-5. 124.  
     124,3  
 Burney, C.-F. 60,5-6  
 Connolly, R.-H. 66,5  
 Cornford, F.M. 92,4. 94,1  
 Crum, W.E. 26. 33. 90. 105  
 Delling, G. 61,5  
 Dibelius, M. 123,2  
 Doresse, J. 36,2. 58,4. 74. 74,1. 75 ff.  
     77,1-2. 78,1. 79-80. 81,1. 84. 84,2-4. 86  
 Drijvers, H.-J. 72,5  
 Duensing, H. 53,1  
 Edsman, C.-M. 61,9  
 Ehlers, B. 72. 72,6. 73,1.3  
 Faye, E. de 132,2  
 Festugière, A.-J. 59,3. 100,1. 107. 108,1  
 Fichtner, J. 130,1.3  
 Freedman, D.N. 62,4  
 Fuchs, C. 129,1  
 Gärtner, B. 72,5  
 Gaffron, H.-G. 61,6  
 Giversen, S. 16 ff. 119,1  
 Goldschmidt, L. 18,1  
 Grant, R.M. 62,4. 99,2. 125. 125,1.2  
 Guillaumont, A. 45,2. 63. 65,5  
 Haenchen, E. 62. 62,5. 71,2  
 Harnack, A.v. 60,3. 125,2. 126,1  
 Hauck, F. 53,4-6  
 Hennecke, A. s. Schneemelcher, W.  
 Henrichs, A. 52,3  
 Holl, K. 126,3  
 Hornschuh, M. 53,2. 57,3  
 Jeremias, J. 60,3  
 Jonas, H. 52,2. 53,3.4  
 Jonge, M. de 139, 139,2  
 Kasser, R. 22 ff. 45,1  
 Kelly, J.N.D. 135,4. 138,3. 139,1. 140,3.  
     141,2  
 Kirk, G.S. 100,2.3  
 Kittel, R. 18  
 Klijn, A.F.J. 53,7. 72,5  
 Knopf, R. 139,1  
 Koenen, L. 52,3  
 Köster, H. 72,5. 96,2. 97,2  
 Krause, M. 1 ff. 23 ff. 36 ff. 51,4. 78.  
     78,2. 79,1. 81,1. 84. 84,1. 86. 109,2.3.  
     121,3. 123,4  
 Kümmel, W.G. 135,1  
 Labib, P. 18. 22. 36,1. 78. 78,2. 79,1.  
     81,1. 84,1. 86. 109,3. 120,1. 121,1. 124,2  
 Lampe, G.W.H. 91,2  
 Lidzbarski, M. 54,1  
 Lipsius, R.H. 52,3  
 Loofs, F. 98,1. 126. 126,3  
 Malinine, M. 45,1  
 Ménard, J.-E. 59 ff. 61,6. 68,3. 71,1  
 Mina, T. 78,1  
 Milobenski, E. 124. 124, 1.5  
 Montefiore, H. 62,4  
 Moravcsik, G. 60,4  
 Mühlenberg, E. 94,3. 98,2. 100,1  
 Müller, C.D.G. 58. 58,1-4

- Nagel, P. 22 ff. 52,3
- Orbe, A. 61,10
- Osty, E. 130,3
- Peel, M. 88,1
- Philipps, G. 73,1
- Picard, J.-C. 129,5
- Pohlenz, M. 149,1
- Polotsky, H.J. 52,3
- Prestige, G.L. 97,2
- Preuschen, E. 127,1. 129,2-3,5
- Puech, H.-Ch. 36,2. 38,4. 45,1-4. 72,5. 78,1
- Quispel, G. 45,1,2. 53,7. 72,5
- Rapisarda, E. 126,2
- Raven, J.E. 100,2-3
- Reese, J.M. 130,2
- Regemorter, B.v. 85. 85,1-2
- Rehm, B. 37,7
- Reider, J. 130,3
- Resch, A. 60,3
- Reynders, B. 92
- Riessler, P. 128,3
- Robinson, J.M. 74 ff. 88,1. 115,1
- Ross, W.D. 93
- Rost, L. 126,4
- Rudolph, K. 113,2
- Sagnard, F.-M.M. 91. 91,1-2. 102
- Salzberger, G. 17. 17,1-3
- Schäferdiek, K. 51,5
- Schäfers, J. 60,3
- Schelkle, K.H. 141,1
- Schenke, H.-M. 22 ff. 45,1
- Schmidt, C. 37,5. 38,4-5. 45,6. 46,2. 56. 57,1-5. 72,2
- Schneemelcher, W. 37,5,7. 39,2. 45,6. 50,2. 51,3,5. 52,7. 54,6. 56,1-3,5,6. 57,1-6
- Schödel, W.R. 72,3. 88 ff.
- Scholer, D.M. 45,1,3,5
- Schrage, W. 53,9. 67,3
- Segelberg, E. 61,7
- Sieber, J.H. 67,3
- Söder, R. 37,6. 49,2,3. 54,6-8. 55,1-7
- Stählin, G. 53,3
- Strack, H.L. - Billerbeck, P. 127,1. 128,2
- Strobel, A. 63,2
- Ter-Makertschian, K. - Ter Minassiantz, E. 127,3
- Theiler, W. 96. 96,5
- Till, W.C. 23. 45,1,2,5. 144. 144,2
- Turner, J.D. 109 ff. 109,1
- Unnik, W.C.v. 120 ff. 122,1
- Usener, H. 53,5
- Vielhauer, P. 71,2
- Wells, L.S.A. 127,1
- Werdermann, H. 135
- Wibbing, S. 123,2
- Wilson, R.McL. 45,1. 62. 62,3. 63
- Wisse, F. 133 ff.
- Wolfson, H.A. 96. 97. 97,1-2
- Yassa 'Abd al Masih 45,2
- Zahn, Th. 56,2
- Zandee, J. 45,1. 88,1. 144 ff.
- Zimmermann, H. 60,4

A3291

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.





BT1390 .E87

Essays on the Nag Hammadi texts in hono

BT Essays on the Nag Hammadi texts in honour of Alexander  
1390 Böhlig. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1972.  
E87 175 p. 25 cm. (Nag Hammadi studies, 3) fl 60.00 Ne 72.47  
English, French or German.

Includes bibliographies.

CONTENTS: Krause, M. Grusswort an den Jubilar.—Verzeichnis der Veröffentlichungen von Alexander Böhlig (p. 5-15).—Giversen, S. Solomon und die Dämonen.—Kasser, R. L'Hypostase des Archontes.—Krause, M. Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi.—Ménard, J. E. Les problèmes de l'Evangile selon Thomas.—Robinson, J. M. Inside the front cover of Codex VI.—Schoedel, W. R. "Topological" theology and some monistic tendencies in Gnosticism.—Turner, J. D. A new link in the Syrian Judas Thomas tradition.—Unnik, W. C. van. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten.—Wisse, F. The Epistle of Jude in the history of Heresiology.—Zandee, J. Die Lehren des Silvanus.

A3291

CCSC/jc

A3291

