School of Theology at Claremont
1001 1356348

JAN HELDERMAN

DIE ANAPAUSIS IM EVANGELIUM VERITATIS





The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

NAG HAMMADI STUDIES

VOLUME XVIII

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-É. MÉNARD - TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH
R. MCL. WILSON - JAN ZANDEE

XVIII

VOLUME EDITORS

MARTIN KRAUSE AND JAN ZANDEE



LEIDEN
E. J. BRILL
1984

BT
1475
G64
H34
1984

DIE ANAPAUSIS IM EVANGELIUM VERITATIS

Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek

VON

JAN HELDERMAN



LEIDEN
E. J. BRILL
1984

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

ISBN 90 04 07260 8

Copyright 1984 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 THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL

CORRIGENDA

S. XII Z. 33 lies: biblischen...ausserkanonischen
S. 1 Z. 16 lies: hinzuweisen
S. 8 Z. 9 lies: 47); Z. 19 lies: Diese
S. 10 Z. 40 lies: valentinianischen
S. 12 Z. 21 lies: Ausdrücken
S. 13 Z. 13 lies: ihrem
S. 15 Z. 12 nach: Welt, einzufügen: [124])
S. 17 Z. 30 lies: Gedanken
S. 19 Z. 4 lies: Elemente
S. 20 Z. 29 statt: das, lies: jenes
S. 23 Z. 26 und passim lies: Weggedanke(n)(s); Ruhegedanke usw.
S. 26 Z. 14 statt: ich, lies: sich; Z. 31 lies: Funke
S. 31 § 6, Z. 8 lies: Pleroma; Z. 13 lies: dem; Z. 15-16 lies: des
S. 32 Z. 20-21 zu trennen: Gnos-
S. 37 Anm. 91 lies: Für
S. 38 Anm. 106 lies: Heilsgütern
S. 39 Anm. 136, Z. 4 lies: Verfahrens
S. 42 Anm. 197, Z. 8 lies: Breuk
S. 49 Z. 10 lies: griechisches
S. 50 Z. 1 lies: unten
S. 53 Z. 18 lies: einem
S. 56 sub c, Z. 9 lies: εὑρίσκω
S. 58 Z. 5 nach Schenkes statt. lies: Kolon; sub d Z. 2 lies: Übung
S. 59 Z. 3 lies: allen Gutes
S. 60 Z. 10 lies: übernommenen
S. 61 Z. 15 lies: gnostischen Anliegens
S. 62 Z. 5 lies: αὐτούς; Z. 9 lies: beiden
S. 63 Z. 31 lies: ausgerichteten
S. 66 Z. 36 lies: gnostischen
S. 69 § 6, Z. 30 lies: religionsgeschichtliche
S. 75 Anm. 50 lies: Hauck
S. 78 Anm. 75, Z. 4 lies: siehe
S. 84 Anm. 182 lies: semantischen
S. 88 Z. 1 lies: Es
S. 92 § 5, Z. 19 zu tilgen: auf
S. 95 Z. 29 statt *A* lies: *I*
S. 97 Z. 33 lies: zurückführen
S. 100 Z. 42 lies: εὑρίσκεται

S. 105 Exkurs V, Z. 6 lies: den Vater
S. 108 Z. 12-13 lies: Missionstätigkeit
S. 110 Z. 17 lies: permanenten
S. 111 Z. 14 lies: behandeln
S. 112 Z. 32-33 lies: Röm 16, 25; 2 Petr 1, 12
S. 115 Z. 32 lies: achtzugeben
S. 122 Z. 19 statt: au, lies: zu
S. 123 Z. 21 lies: vollen Geruches
S. 125 Z. 29 lies: ψυχικόν
S. 126 Z. 20 lies: gnostischen
S. 127 Z. 32 lies: sicheren
S. 129 Z. 26 statt: and, lies: am; Z. 38-39 lies: engeren
S. 131 Z. 15 lies: basierende
S. 134 Z. 23 lies: Vater
S. 138 Exkurs VIII, Z. 22 lies: Archonten
S. 142 Z. 15 lies: Sophia gegenüber
S. 143 Z. 18 hinter: befreit, einzufügen: ist
S. 145 Z. 14 lies: valentinianischen Denkens
S. 148 Z. 38 lies: wurzeln tut
S. 152 Z. 21 lies: emanierten
S. 154 Z. 24 lies: Unsichtbaren
S. 156 Z. 42 lies: untersucht
S. 158 Z. 31 lies: Willens
S. 161 Z. 5 lies: dieser
S. 169 Z. 16 lies: bedeute
S. 171 Z. 5 lies: unserer
S. 173 Z. 12 lies: begegnenden
S. 177 Z. 12 lies: Apostolischen
S. 180 Z. 7 lies: dessen
S. 182 Z. 38 lies: in Frage
S. 184 Z. 27 lies: einzelnen
S. 186 Z. 41 statt: wegen ihm, lies: seinetwegen
S. 187 Z. 12 lies: Gründen
S. 191 Z. 1 lies: hermetisches
S. 192 Z. 13 lies: Archont
S. 194 Z. 31 lies: valentinianischen
S. 196 Z. 20 lies: Menschen
S. 199 Z. 13 lies: ursprüngliche
S. 200 Z. 27 (bei 43, 1-3) statt: sich, lies: ich
S. 203 Z. 22 lies: begeg-
S. 210 Z. 39 lies: innehat
S. 212 Z. 29 vor: nicht, einzufügen: sich

S. 215 Z. 37 lies: Bartholo-
S. 221 Z. 7 lies: Dionysos
S. 225 Z. 22-23 lies: ihren Benehmens
S. 227 bei Stelle 3. statt: I(E)S, lies: I(E)A
S. 229 Z. 31 lies: gnostischen
S. 230 Z. 37 lies: Wahrheit
S. 231 Anm. 1, Z. 31 lies: wahren
S. 236 Anm. 84 lies: zum... abhängigen
S. 248 Anm. 288 lies: Siehe
S. 250 Anm. 315 lies: und
S. 255 Anm. 409 lies: Siehe
S. 286 Z. 3 lies: heissen; Z. 11 hinter: dann, einzufügen: in
S. 287 Nr. 11 vorletzte Zeile statt: bezeichnungsvoll, lies: bedeutungsvoll
S. 292 Nr. 18, Z. 2 lies: guten
S. 293 Z. 23 lies: hervortrat
S. 294 Z. 32 hinter: antizipiert, einzufügen: wird
S. 314 Z. 9 zu tilgen: quasi; Z. 33 lies: werdet
S. 315 Z. 24 lies: Christentums; Z. 37 lies: genossenen
S. 316 bei Rev. 5: 10 lies: ἐπὶ
S. 317 Nr. 56, Z. 14 hinter: verlassen, einzufügen: werden
S. 319 in der Tabelle hinzuzufügen bei Nr 24 hinter I^b: F und bei Nr 25 hinter I^a:I^c
S. 321 Z. 16 lies: F(23x)
S. 343 Z. 20 lies: seien
S. 346 Anm. 36 lies: Siehe; Anm. 38 lies: wichtigen
S. 349 Z. 7 statt: A.J., lies AJ
S. 352 bei Bergh van Eysinga (2) statt *NedThT*, lies: *NieuwThT*; bei Beyschlag (2) lies: βαθεῖα
S. 354 statt Buonainti/Buonanti, lies: Buonaiuti
S. 360 bei Hulst, lies: Attema
S. 369 bei Reicke, lies: πᾶς
S. 374 bei Vielhauer (2) lies: ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ

Bei den einzelnen griechischen Wörtern im deutschen Text müssen, was die Akzente betrifft, gelegentlich die graves durch acuti ersetzt werden. Die Akzente über deutschen Wörtern sind zu tilgen.

Ἐν τῇ ὁδῷ τῶν ἀρετῶν ... ἔστι πόνος
καρδίας ... ἔστιν ἀνάπαυσις καρδίας ... Ὁδοιπορία
γάρ ἐστιν, ἕως οὗ φθάσῃ εἰς τὴν κατάπαυσιν.

(Uit de *Orationes* van abba Jesaja,
Egypte en Palestina, vijfde eeuw)

Parentium piae memoriae

Uxori meae dilectissimae

INHALTSVERZEICHNIS

Tafel der Nag Hammadi-Traktate, Abkürzungen XI
Alphabetische Sigelliste XIII

I. *Einführung* 1
§1. Zum Thema der Untersuchung 1
§2. Die 'Ανάπαυσις im Gnostizismus. Gegenwärtiger Stand der Forschung 3
§3. Gnosis, Gnostizismus und gnostische Schulrichtungen 6
§4. Die gnostische Ruhe und das Evangelium Veritatis: Zielsetzung und Methode der Untersuchung 12
Exkurs I. Die Kategorie der Fremdheit 15
Exkurs II. Das Johannesevangelium im EV, nach Nelson. 19
§5. Der Weggedanke in bezug auf die 'Ανάπαυσις 22
Exkurs III. Der postmortale Aufstieg im Poimandres 30
§6. Das Wortpaar "Mangel-Fülle" in bezug auf das pneumatische Wachstum 31

II. *Die Anapausis in der Umwelt des Gnostizismus* 47
§1. Zur geistigen Umwelt 47
§2. 'Ανάπαυσις, κατάπαυσις: Zur Wortform und Bedeutung 48
§3. 'Ανάπαυσις im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch 51
§4. 'Ανάπαυσις im alttestamentlichen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch 55
Exkurs IV. Zur Leidenstheologie im frühchristlichen Denken 58
§5. 'Ανάπαυσις im Neuen Testament und in der frühchristlichen Tradition 60
§6. Zusammenfassung und Übersichtstabelle der behandelten Stellen 69

III. *Die Anapausis im Evangelium Veritatis* 85
§1. Der Weg-hinauf zur Ruhe 85
Die Anapausis im vor dem Nag Hammadi-Fund schon bekannten valentinianischen Gedankengut: zur Einordnung der Ruhestellen unter Bezugnahme auf den Weg-hinauf .. 86
§2. Das EV: eine valentinianisch-gnostische Schrift 88
§3. Zum Behandlungsverfahren der Ruhe-Stellen im EV..... 90
§4. Die Ruhe-Stellen im Kontext des EV: Schema in bezug auf die Ruhe-Stellen im EV..... 91

§5. Die Ruhe-Stellen im EV:
p. 22, 11-12 92
p. 23, 29-30 95
p. 24, 16-20 98
Exkurs V. Gnostische Anrufungen Gottes 105
p. 33, 4-5 107
Exkurs VI. Sabbat, Sonntag und Ogdoas 109
p. 33, 35-37 116
p. 34, 5-9 117
Exkurs VII. Die Liebe und der Glaube in gnostischer Sicht 119
p. 35, 25-27 135
Exkurs VIII. Die Nachfolge in gnostischer Sicht 138
p. 36, 35-39 145
p. 37, 19-21 155
p. 38, 25-32 168
p. 40, 31-33 200
p. 41, 12-14 200
p. 43, 1-3 200
p. 41, 28-29 216
p. 42, 21-23 223
p. 42, 31-33 225
§6. Übersichtstabelle der behandelten Ruhe-Stellen im EV 227
§7. 'Der Weg zurück zur Ruhe': Zusammenfassung 228

IV. *Die Anapausis in sonstigen gnostischen Schriften der Bibliothek von Nag Hammadi* 282
§1. Schriften valentinianisch-gnostischen Charakters 282
Exkurs IX. Die Symbolik des Brautgemachs 294
§2. Übrige Schriften 302
§3. Schema in bezug auf die Ruhe-Stellen in Kap. IV 318
Übersichtstabelle 319
§4. Zusammenfassung 321

V. *Zusammenfassung* 337

Literaturverzeichnis 348

Index 377

TAFEL DER NAG-HAMMADI-TRAKTATE, ABKÜRZUNGEN

NHC			Nag-Hammadi-Codex
NHC	I,1	OrPl	Das Gebet des Apostel Paulus
	I,2	EpJac	Epistula Jacobi Apocrypha
	I,3	EV	Evangelium Veritatis
	I,4	Rheg	Der Brief an Rheginos über die Auferstehung
	I,5	TracTrip	Tractatus Tripartitus
	II,1	AJ	Das Apokryphon des Johannes
	II,2	EvTh	Das Thomasevangelium
	II,3	EvPh	Das Philippusevangelium
	II,4	HA	Die Hypostase der Archonten
	II,5	OrigMund	Vom Ursprung der Welt
	II,6	ExAn	Die Exegese über die Seele
	II,7	LibTh	Das Buch des Thomas
	III,1	AJ	Das Apokryphon des Johannes
	III,2	EvAeg	Das Ägypterevangelium
	III,3	Eug	Eugnostos, der Selige
	III,4	SJC	Sophia Jesu Christi
	III,5	Dial	Der Dialog des Erlösers
	IV,1	AJ	Das Apokryphon des Johannes
	IV,2	EvAeg	Das Ägypterevangelium
	V,1	Eug	Eugnostos, der Selige
	V,2	ApcPl	Die Apokalypse des Paulus
	V,3	1ApcJac	Die erste Apokalypse des Jakobus
	V,4	2ApcJac	Die zweite Apokalypse des Jakobus
	V,5	ApcAd	Die Apokalypse des Adam
	VI,1	ActPt	Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel
	VI,2	Bront	Der Donner: vollkommener Nus
	VI,3	AuthLog	Authentikos Logos
	VI,4	Noema	Der Gedanke unserer grossen Kraft
	VI,5	——	Plato, Politeia 588B-589B
	VI,6	OgdEnn	De Ogdoade et Enneade
	VI,7	Or	Oratio
	VI,8	Ascl	Asklepios
	VII,1	ParSem	Die Paraphrase des Sēem
	VII,2	2LogSeth	Der zweite Logos des grossen Seth
	VII,3	ApcPt	Die Apokalypse des Petrus
	VII,4	Silv	Die Lehren des Silvanus
	VII,5	StelSeth	Die drei Stelen des Seth

NHC	VIII,1	Zostr	Zostrianus
	VIII,2	EpPt	Epistula Petri ad Philippum
	IX,1	Melch	Melchisedek
	IX,2	Nor	Der Gedanke der Norea
	IX,3	TestVer	Testimonium Veritatis
	X	Mars	Marsanes
	XI,1	Inter	Die Interpretation der Gnosis
	XI,2	ExpVal	Valentinianischer Traktat und fünf Fragmente
	XI,3	Allog	Allogenes
	XI,4	Hyps	Hypsiphrone
	XII,1	SSex	Die Sextussprüche
	XII,2	EV	Evangelium Veritatis
	XII,3	Frgm	Fragmente
	XIII,1	Prot	Die dreigestaltige Protennoia
	XIII,2	OrigMund	Vom Ursprung der Welt
BG			Codex Berolinensis Gnosticus 8502
BG	1	EvMar	Das Evangelium nach Maria
BG	2	AJ	Das Apokryphon des Johannes
BG	3	SJC	Sophia Jesu Christi
BG	4	ActumPt	Die Tat des Petrus
CA			Codex Askewianus
CA		PS	Pistis Sophia
CB			Codex Brucianus
CB	1	1Jeu	1. Buch des Jeu
CB	2	2Jeu	2. Buch des Jeu
CB	3	UaW	Unbekanntes altgnostisches Werk

Diese Liste der Abkürzungen basiert auf der von Koschorke, *Polemik*, XIII-XIV (NHS XII) verwendeten; siehe auch unten Kap. I, 9 Anm. 59. Übrigens wurde, von einer Verkürzung EvVer zu EV abgesehen, die Liste um einige Abkürzungen in bezug auf den BG und den CB vermehrt.

Die sonstigen Abkürzungen sind die von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 1957-1965 (was die biblische Bücher und ausserkanonische Schriften anbetrifft) und die von *Studia Philonica* 1 (1972), 92 (was die Schriften Philos anbetrifft).

Die Namen der wichtigsten Häresiologen werden durchgehend in abgekürzter Form angegeben, so: Ir., *Adv. haer* = Irenäus, *Adversus haereses*; Hip., *Ref.* = Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* und Clem. Al. = Clemens Alexandrinus.

Zitiert wird bei Monografien, Zeitschriftenaufsätzen und Lexikonartikeln nach der im Literaturverzeichnis angegebenen Abkürzung (Siglum). Die bibliografische Abkürzungen sind die von S. Schwertners "Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete", Berlin 1974.

ALPHABETISCHE SIGELLISTE

Um eine schnelle Orientierung über die Traktate zu ermöglichen, werden sie in der alphabetischen Reihenfolge der Abkürzungen nachfolgend aufgeführt, mit Angabe der Codicesnummer.

ActPt	NHC VI,1
ActumPt	BG,4
AJ	BG,2; NHC II,1; III,1;IV,1
Allog	NHC XI,3
ApcAd	NHC V,5
1ApcJac	NHC V,3
2ApcJac	NHC V,4
ApcPl	NHC V,2
ApcPt	NHC VII,3
Ascl	NHC VI,8
AuthLog	NHC VI,3
Bront	NHC VI,2
Dial	NHC III,5
EpJac	NHC I,2
EpPt	NHC VIII,2
Eug	NHC III,3; V,1
EV	NHC I,3; XII,2
EvÄg	NHC III,2; IV,2
EvMar	BG,1
EvPh	NHC II,3
EvTh	NHC II,2
ExAn	NHC II,6
ExpVal	NHC XI,2
HA	NHC II,4
Hyps	NHC XI,4
Inter	NHC XI,1
1Jeu	CB,1
2Jeu	CB,2
LibTh	NHC II,7
2LogSeth	NHC VII,2
Mars	NHC X
Melch	NHC IX,1
Noema	NHC VI,4
Nor	NHC IX,2
OgdEnn	NHC VI,6
Or	NHC VI,7
OrPl	NHC I,1
OrigMund	NHC II,5; XIII,2
ParSem	NHC VII,1
PS	CA
Prot	NHC XIII,1
Rheg	NHC I,4
SSex	NHC XII,1
SJC	BG,3; NHC III,4
StelSeth	NHC VII,5
TestVer	NHC IX,3
TracTrip	NHC I,5
UaW	CB,3
Zostr	NHC VIII,1

Zum Satz des Koptischen

Die koptischen Wörter wurden mit Rücksicht auf den Photosatz mit dem Coptic Selectric Typing Ball, 11 pitch, vom Autor maschinenschriftlich hergestellt. Leider hat der Ball einige Nachteile: einen zu grossen Abstand z.B. zwischen dem ϩ und ⲓ, ⲟ, ⲛ, und einen zu kleinen zwischen z.B. ⲥ und ⲱ. Zur Zeit ist jedoch dieser Ball der einzig vorhandene. Was den über gesetzten sog. Murmelvokalstrich betrifft wurde für die Schriften des CB MacDermots Verfahren befolgt, d.h. auf den Strich wurde verzichtet. Dasselbe gilt gelegentlich auch für andere Textausgaben.

KAPITEL I

EINFÜHRUNG

§1. *Zum Thema der Untersuchung*

Diese Untersuchung behandelt die Ruhe als gnostischen Heilsterminus, vor allem im Evangelium Veritatis (EV). Dieses EV ist die dritte Schrift im ersten Codex der dreizehn im Dezember 1945 in der Nähe von Nag Hammadi in Oberägypten, etwa 100 km stromabwärts von Luxor, gefundenen koptischen Codices, die aus dem dritten Viertel des 4. Jahrhunderts datieren. Dieser Fund hat die Gnosisforschung gründlich geändert.

Nun hat die Ruhe als religiöser Begriff, auch von der Gnosis abgesehen, schon früher Beachtung gefunden. So behandelte G. van der Leeuw in seiner *Phänomenologie der Religion* 1933 die 'Religion der Ruhe', die Mystik[1]), und erschien 1955 eine Abhandlung von Th. Ohm über *Ruhe und Frömmigkeit* als Beitrag zur Lehre von der Missionsmethode[2]). Ohms Arbeit, in der Islam, Hinduïsmus und Buddhismus auf ihr Nachsinnen über und ihre Pflege von der Ruhe befragt werden, ist übrigens stark apologetisch ausgerichtet. So heisst es zB 'Wir Christen haben die Andersgläubigen auf diese wahre Ruhe, die laeta quies, hizuweisen, haben ihnen das Evangelium von der ewigen Ruhe zu verkünden...'[3]). Dass nun das Nachsinnen der Gnostiker über die wahre Ruhe in Gott, im Vater, von grösster Wichtigkeit für ein gutes Verständnis der alten Kirche und ihrer Literatur sei, entging leider seiner Aufmerksamkeit.

Was man den Vertretern der sog. holländischen radikalen Kritik — wie A. D. Loman, W. C. van Manen — auch mit Recht vorwerfen mag und wie sehr man heute wissenschaftlich von ihren Ansichten sich entfernt hat, sollte man doch der späteren Koryphäe unter ihnen, G. A. van den Bergh van Eysinga[4]) nachrühmen, dass er der Bedeutung der gnostischen Ruhe seine Aufmerksamkeit widmete und ihr Anliegen verstand, obgleich andererseits gnostische Ruhe-Aussagen bei ihm neutestamentliche überfremdeten. Bekanntlich war van den Bergh der Meinung die vier kanonischen Evangelien seien aus der Historisierung eines unhistorischen, gnostischen, alexandrinischen Evangeliums hervorgegangen. So konnte er sagen: 'Der Name Ἰησοῦς, der mit dem Namen des alttestamentlichen Ἰησοῦς, des Nachfolgers Moses, in Verbindung gebracht wird, weist auf den unhistorischen Hintergrund der evangelischen Geschichte hin'[5]). In seiner Auslegung des Matthäusevangeliums merkte er zu Mt 11,28, dem Heilandsruf, an: '*rust* (*anapausis*), een philosofische

term reeds bij Heraclitus. In den dood wordt de eeuwige vrede, de rust en de overeenstemming met het eigen wezen bereikt. Een metafysisch denkbeeld. Hier ter plaatse bewerkt de Logos deze rust', unter Verweis auf Philo, *Fuga* 173f[6]). Der Leidener Philosoph G. J. P. J. Bolland pflichtete van den Berghs Ansichten völlig bei[7]) und war vor allem durch die gnostische Ruhe tief beeindruckt. So konnte Bolland im Anschluss an Mt 11,28 formulieren: 'Eigenlijk is deze (nämlich die Ruhe, H.) hier symbool voor de mogelijkheid om de rust te vinden, waarvan reeds Thucydides sprak als van verpoozing van het kwaad (ἀνάπαυσις), later daarin nagevolgd door Philo ....Want de godsdienst als zoodanig zoekt rust'[8]). Mehrerenorts erwähnt er den Heilandsruf, den er dann *direkt* mit der Philo-Stelle *Fuga* 173-174 über die Ruhe in Gott (ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις) verband[9]).

Durch den Fund bei Nag Hammadi und die Ausgabe eines wirklich ursprünglichen gnostischen Evangeliums — des EV — ist est unmöglich geworden bei Ansichten, wie van den Bergh van Eysinga sie vertrat, zu beharren[10]). Trotzdem kann man ihm nicht das Verdienst absprechen, 1939 nicht nur in einem Aufsatz auf E. Käsemanns *Das wandernde Gottesvolk*[11]) Bezug genommen zu haben, sondern auch der Bedeutung dieser Untersuchung Wert beigemessen zu haben, wobei er aber Käsemanns Aussagen überspitzt hat. So meint van den Bergh in bezug auf Hebr. 13,13 'Jezus verlaat de hemel, die zijn legerplaats, zijn rustplaats, κατάπαυσις is, om smaad te verdragen.... (das bedeute die irdische Pilgerschaft:) ...zoo heeft ook het Nieuwtestamentisch Godsvolk ἀνάπαυσις of een hemel op aarde bij tijd en wijle in den cultus, op de wijze van het sacrament van het bruidsvertrek, dat in de Oden van Salomo (2:5) en bij de Valentinianen (Iren. I 21,3) een symbolische en tegelijk krachtig werkende antecipatie van de hemelsche bruiloft is'[12]). Mag diese Bemerkung mit Recht als gesucht erscheinen, Käsemanns Untersuchung wirkte bis nach dem Fund bei Nag Hammadi weiter. E. Haenchen und vor allem O. Hofius, der sich in seiner Studie über Hebr. 3-4 mit Käsemanns Auffassungen auseinandersetzte, legen davon Zeugnis ab[13]). Ihre Beobachtungen basierten jedoch auf einer breiten Basis der neuen koptisch-gnostischen Texte von Nag Hammadi und einer mehr angemessenen Auslegung dieser Texte.

Eine ähnliche Entwicklung von rein hypothetischen Auffassungen zu solchen, die auf richtig eingeschätzten Texten aufbauen, lässt sich auch in bezug auf das EV feststellen. Gehört das Buch von J. Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit*, in dem er das aus Ir., *Adv. haer.* III,11,9 bekannte Evangelium der Wahrheit mit dem Johannesevangelium identifizierte, in den Bereich der reinen Phantasie[14]), so begegnet man auch nach dem Bekanntwerden des EV aus Codex I von Nag Hammadi, Untersuchun-

gen, in denen dieses EV mit dem Johannesevangelium verglichen wird, vgl. unten §4.

So sind in jüngerer Zeit sowohl die gnostische Ruhe als auch das EV Gegenstand einer sachgemässen Forschung geworden.

Übrigens sollte nicht unterlassen werden, hinsichtlich der Ruhe als valentinianisch-gnostischen Begriff auf die noch immer gültige Untersuchung von K. Müller, Beiträge zum Verstandnis der valentinianischen Gnosis, aus dem Jahre 1920 hinzuweisen[15]). Um so merkwürdiger ist es, dass im bekannten *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* (*TWNT*) bei der Behandlung der *vox* ἀνάπαυσις von O. Bauernfeind auf den Gnostizismus überhaupt kein Bezug genommen wird, obwohl Band I im Jahre 1933 erschien[16]). Schliesslich ist das Werk von F.-M.-M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée* aus dem Jahre 1947, auch hinsichtlich des Ruhebegriffes noch immer massgebend obwohl er die neuen Texte noch nicht zur Kenntnis nehmen konnte. An verschiedenen Stellen behandelt er die Ruhe, charakterisiert sie u.a. als letztes Ziel des gnostischen Erlösungswegs im sog. 'mécanisme de gnose', dabei (auf grundlegender Weise) den Bericht in *Adv. haer.* I,1,1-I,8,4 über das valentinianisch-gnostische System ('La Grande Notice d'Irénée) befragend und bewertend[17]). Obgleich durch die neugefundenen Texte manche Auffassung der Korrektur bedarf, so hat die Geltung des Sagnardschen Werkes sich im Grunde nicht verringert[18]).

Wie schon am Anfang gesagt wurde, bedeutet der Handschriftenfund bei Nag Hammadi in mancher Hinsicht einen Wendepunkt in der Gnosisforschung. Nicht weniger aber für andere Felder der Forschung. Enthalten die dreizehn Codices doch ausser gnostischen Schriften verschiedener Art, auch noch drei hermetische Schriften und einige Weisheitslehren, wie zB die SSex XII,1. Die Gesamtzahl der Traktaten schwankt noch zwischen mindestens 51 und höchstens 54 wegen der Unklarheit, wie viele Schriften in den Codices X und XII zu unterscheiden sind[19]). Weil über die aufsehenerregenden Fund- und Ausgabe-Umstände schon oft berichtet wurde, beschränken wir uns, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, auf die von M. Krause (Münster) und J. M. Robinson (Claremont) verfassten Dokumentarberichte und Übersichten[20]).

§2. *Die* 'Ανάπαυσις *im Gnostizismus. Gegenwärtiger Stand der Forschung.*

Die erste spezielle Untersuchung über die gnostische Ruhe wurde von Ph. Vielhauer in der Festschrift *Apophoreta* für E. Haenchen 1964 unternommen. Der Titel: ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, macht schon deutlich, dass Vielhauer daran liegt, in Fortführung von Haenchens Untersuchung *Die Botschaft des Thomas-*

Evangeliums 1961, wichtige Motive der gnostischen Ruhe-Spekulation für das Verständnis der betreffenden Logien dieses EvTh, zu behandeln.

Dabei berücksichtigt er auch gnostische, schon vor dem Fund bekannte Schriften, wie das UaW[21]), und drei der Nag Hammadi-Schriften (EV, EvTh und EvPh); ausserdem die Oden Salomos und einige neutestamentliche Apokryphen, wie die Thomas- und Johannesakten[22]). Im Hinblick auf die hier beabsichtigte Untersuchung sind erst einmal bedeutsam die Beobachtung, 'das Verständnis der Ruhe finde je nach der Gesamtkonzeption der einzelnen Schriften verschiedenen Ausdruck'[23]) und sodann das Desideratum 'es wäre reizvoll ihre (= der gnostischen Ruhe-Spekulation, H.) Ausprägungen und ihre Funktion in den verschiedenen gnostischen Konzeptionen zu verfolgen und zu *vergleichen*[24]). Zu Vielhauers Einteilung der Ruhe-Stellen siehe unten §5.

Die zweite Untersuchung stammt von O. Hofius, der sich in seinem *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* aus dem Jahre 1970[25]) mit der These E. Käsemanns auseinandersetzt, demzufolge hinter dem Gesamtthema des Hebräerbriefes, nämlich dem Theologoumenon von der *Wanderschaft* des Gottesvolkes, die gnostische Vorstellung von der Himmelsreise der Seele stehe[26]). Seine Schlussfolgerung ist, dass — im Gegensatz zu Käsemann, der in Hebr 3-4 die κατάπαυσις als eine lokale Grösse, und zwar als die himmlische transzendente Welt gnostischer Provenienz bezeichnete — die κατάπαυσις in Hebr das Allerheiligste des himmlischen Heiligtums bedeute und ihren Ursprung im eschatologisch-apokalyptischen Denken des antiken Judentums habe, wonach dieser präexistente Heilsort am Tag der Endvollendung aus der Verborgenheit heraustreten werde. Er formuliert seinen Befund folgendermassen: 'In der gnostischen "Ruhe"-Spekulation auf der einen und in der Botschaft des Hebräerbriefs vom "Ruheort" Gottes und seines Volkes auf der andern Seite erkennen wir zwei grundverschiedene Welten. Beide sind durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt, die durch eine tragfähige religionsgeschichtliche Hypothese nicht überbrückt werden kann'[27]). Nun befasste Hofius sich, nachdem er die Vorstellung vom Ruheort in der Eschatologie des antiken Judentums — sei es als endzeitlicher, zwischenzeitlicher, sei es als jenseitiger Ruheort der Seelen — behandelt hatte, auch mit der gnostischen Ruhe-Spekulation[28]). Er gibt seine eigene Gnosisdefinition, welche jedoch durch das Einerseits der Daseinshaltung und das Andererseits der Weltanschauung im Widerspruch steht zu der von ihm gleich nachher betonten unlöslichen Einheit der Worte Daseinshaltung *und* Weltanschauung[29]). Er erwähnt auch die Gnosisdefinition von Messina, siehe unten §3. Obwohl er die gnostische 'Ανάπαυσις-Lehre nicht um ihrer selbst willen darstellen möchte[30]), meint er doch, an Hand von bereits verfügbarem und repräsentativem Textma-

terial die entscheidenden Motive und Grundgedanken der gnostischen "Ruhe"-Spekulation aufzeigen zu können[31]). Bei dem damaligen Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte war eine erschöpfende Untersuchung über die gnostische 'Ανάπαυσις bzw. eine umfassende monographische Behandlung ausgeschlossen.

Wichtige Feststellungen Hofius' sind, dass 'der übliche Ausdruck für "Ruhe" in dem Wort ἀνάπαυσις gegeben ist'[32]) und dass die "Ruhe" als eine Frucht der Gnosis 'das Herzstück der gnostischen "Ruhe"-Theologie' bilde. Am 'prägnantesten' sei dies im EV 22,9.12 ausgesprochen[33]). Obwohl Hofius damals nicht weit über die (von ihm benutzte) Materialsammlung Vielhauers hinausgehen konnte, ist seine Untersuchung betreffs der gnostischen Ruhe noch immer wertvoll. Gegebenenfalls werden wir uns jedoch mit Hofius' diesbezüglichen Befunden kritisch auseinandersetzen[34]). Für seine Einteilung der Ruhe-Stellen siehe wiederum §5. Es sei noch bemerkt, dass Hofius seiner Studie einen Nachtrag beigab, weil G. Theissen in seinen *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (1969) die These Käsemanns nicht nur erneuert hatte, sondern er Hofius auch vorgeworfen hatte, er habe es zu Unrecht unterlassen naheliegende Parallelen aus Philos Schriften heranzuführen, vor allem dessen Spekulationen über die Siebenzahl. Hofius bietet daher S. 249-257 eine gute (sei es einigermassen *geballte*) Materialsammlung über die ἀνάπαυσις bei Philo Alexandrinus.

In seinem Aufsatz 'Le Repos, Salut du Gnostique' aus dem Jahre 1977[35]) befragt schliesslich J. E. Ménard verschiedene Schriften aus dem Nag Hammadi-Fund, vor allem EV, EvTh und EvPh, bekanntes valentinianisches Material bei den Kirchenvätern und die Oden Salomos im Hinblick auf die gnostische Ruhe. Er betont in diesem kurzen Aufsatz die sog. *präsentische* Eschatologie, wobei die Ruhe *schon jetzt* von dem Pneumatiker (Gnostiker) in seiner irdischen Existenz als Heil genossen werden kann. Wichtig ist seine Typisierung der gnostischen Ruhe als 'absence de mouvement'[36]). Verfehlt jedoch ist Ménards Pauschalurteil, der Ruhegedanke im Gnostizismus komme aus den 'inscriptions funéraires'[37]). Ausserdem verbindet er zu Unrecht das EV als eine valentinianische Schrift — siehe unten Kap. III — ohne weiteres mit der sethianischen Schrift StelSeth VII,5 und legt EV 30,15-16 mittels der StelSeth VII,5: 118-125[38]) aus. Ménard nimmt ebenfalls auf Vielhauers Untersuchung Bezug, liefert jedoch keine wesentlich neuen Gesichtspunkte. Zur Einteilung siehe wiederum unten §5.

Vom kurzen Beitrag Ménards abgesehen, behandelten die beiden genannten Untersuchungen die gnostische ἀνάπαυσις von ihrem eigenen Skopos her, dem Thomasevangelium (Vielhauer) und dem Hebräerbrief (Hofius). Schon deswegen wäre eine eigenständige Studie über die gnos-

tische Ruhe als solche begründet. Eine Untersuchung der gnostischen Ruhe *um ihrer selbst willen*, welche die Ruhekonzeption einer bestimmten gnostischen Schrift verfolgt und die Ruhe-Stellen abhört — hier ist es das valentinianisch-gnostische EV — und sie mit gnostischen Schriften anderer Ausrichtung und Herkunft vergleicht, wie das in der vorliegenden Untersuchung beabsichtigt ist, ist als besonders angebracht und wünschenswert zu bezeichnen, da einer noch bestehenden Lücke abgeholfen wurde[39]). Die Ruhe-Stellen sollen dabei systematisch vom gnostischen Denken her geordnet werden und zwar derart, dass die angewendete Einteilung den Weg zu einem sachgemässen Verständnis der betreffenden Ruhekonzeption nicht verbaut. Jetzt, nachdem alle Nag Hammadi-Schriften gut zugänglich sind, die meisten ediert, bei einigen die Facsimile-Ausgabe zu Rate zu ziehen ist, kann man der Eigenart des gnostischen Heilsgutes der Ruhe gut auf die Spur kommen und versuchen zum Verständnis der gnostischen Daseinshaltung und Heilsvorstellung vorzudringen. Zur weiteren Begründung des Untersuchungsthemas siehe unten §4.

§3. *Gnosis, Gnostizismus und gnostische Schulrichtungen.*

Bevor wir uns nun der eigentlichen Zielsetzung dieser Untersuchung zuwenden, ist es angemessen, zuerst an die schwierige Frage der Gnosis heranzutreten[40]). Ein besonderes, mit der Landschaft der Gnosisforschung gegebenes Problem ist nämlich, dass es für den heutigen Forscher fast unmöglich ist, das Selbstverständnis der damaligen Gnostiker, ihr tiefstes Anliegen und ihre eigtentümliche Weltanschauung mitzuerleben bzw. nachzuvollziehen, wenigstens in beachtlichem Masse. Bevor man gnostisches Material aus dem zweiten Jahrhundert "zu Wort kommen lässt", ist es unerlässlich, sich jedenfalls dieser Problematik bewusst zu sein. Diese Frage, die hier nur angedeutet werden kann, ist auf treffende Weise von H. G. Gaffron charakterisiert worden: '...uns fehlt der hermeneutische Horizont jenes Denkens, und noch so intime Quellenkenntnis und der Aufweis noch so überzeugender religionsgeschichtlicher Parallelen vermögen den Graben nicht zu überbrücken, der uns von der Welt jener Gnostiker trennt. Deshalb werden viele Rätsel, die uns die gnostischen Schriften aufgeben, niemals mit letzter begrifflicher Klarheit zu lösen sein'[41]). Wenn also im folgenden (unumgängliche) Ausdrücke wie "gnostisches Anliegen", "gnostisches Denken" u.ä. verwendet werden, so sind sie unter diesem Vorbehalt zu lesen und zu würdigen.

Was nun die Gnosis als religiöse Erlösungsbewegung anbelangt, muss man feststellen, dass die wirre Vielfalt der verschiedenen Definitionen und Charakterisierungen[42]) fast der Vielfalt gnostischer Lehrmeinungen

bzw. Systeme entspricht. Am besten versuche man den "roten Faden", der sich in vielen Umschreibungen aufdecken lässt, zu erfassen, um die wichtigsten Elemente hervorheben zu können. H. M. Schenke brachte die seiner Ansicht nach konstitutiven Elemente der Gnosis — bzw. des Gnostizismus, siehe unten — auf die kurze Formel: (die Gnosis sei) 'eine religiöse Erlösungsbewegung der Spätantike, in der die Möglichkeit einer negativen Welt- und Daseinsdeutung in besonderer und unverwechselbarer Weise ergriffen ist und sich zu einer konsequent weltverneinenden Weltanschauung verfestigt hat, die sich ihrerseits wieder in Wortprägungen, Bildersprache und Kunstmythen charakteristischen Ausdruck verleiht'[43]). Dadurch ist es auch klar, weil ableitbar, was unter "gnostisch" zu verstehen sei: 'gnostisch sind Aussagen, Vorstellungen, Systemstücke, die aus der bezeichneten Daseinshaltung und Weltanschauung erwachsen bzw. ihren spezifischen Sinn erhalten'[44]).

Man kann sagen, dass diese Aussagen Schenkes aufbauen auf den im '*Documento Finale*' des wohlbekannten internationalen Kolloquiums vom 13-18 April 1966 in *Messina* (Italien) und sie weiter ausdeuten. In dieser Definition wird jedoch erst einmal zwischen 'Gnosis' und 'Gnostizismus' unterschieden.

Demzufolge wurde die *Gnosis* als ein 'Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten' sei umschrieben; ein allgemeines religiöses Phänomen also, das sich zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weisen ausdrücken wird. Unter dem *Gnostizismus* jedoch seien bestimmte Systeme des zweiten Jahrhunderts nach Christus zu verstehen mit folgenden *Charakteristika*, 'die man in die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen "Funkens" im Menschen zusammenfassen kann, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist, und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muss, um endgültig wiederhergestellt zu sein. Diese Vorstellung, neben der auch andere Anschauungen von einer "Abwärtsentwicklung" des Göttlichen zu berücksichtigen sind, gründet sich ontologisch auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen, dessen äusserster Rand (oftmals Sophia oder Ennoia genannt) schicksalhalft einer Krise anheimzufallen... hatte' und weiterhin heisst es: (die Gnosis des Gnostizismus enthälte auch) 'die göttliche Identität des *Erkennenden* (des Gnostikers), des *Erkannten* (der göttlichen Substanz seines transzendenten Ich) und des *Erkenntnismittels* (der Gnosis, insofern sie implizite göttliche Fähigkeit ist, die wiedererweckt und aktualisiert werden muss)'[45]). Dieser weiteren Profilierung des Messinaer Kongresses sei zugestimmt, weil im Gedanken der Abwärtsentwicklung *und* Wiederkehr und der Krise des äussersten Randes der göttlichen oder aber väterlichen pneumatischen Welt, deren Krise

man oft zutreffend als eine 'tragic split in the Deity' gekennzeichnet hat[46]), augenscheinlich ein wichtiges Merkmal des Gnostizismus, wie nunmehr mehrere gnostische Texte der Nag Hammadi Bibliothek ausweisen, getroffen sein dürfe. Diese Zustimmung gilt auch der Unterscheidung von Gnosis und Gnostizismus, wobei hier der Terminologie nach für *Gnostizismus* optiert wird. Zwar hat man im deutschen Sprachraum diese Unterscheidung beanstandet, weil man im "Gnostizismus" ein abwertendes Urteil zu vernehmen meint etwa in Nachfolge der Ketzerbestreiter[37]), oder aber 'diese Auseinanderreissung der beiden... Namen' sei nicht sehr sinnvoll und habe 'sich auch allgemein nicht durchgesetzt' (Rudolph)[48]). Das letztere ist unbegründet, wurde doch der Begriff des *Gnostizismus* auf den grossen internationalen Kolloquien von Messina (1966); Stockholm (1973) und New Haven (Yale) (1978) geprägt bzw. beibehalten[49]). Übrigens hat dieses Wort keinen abwertenden Nebensinn. Mit dem terminus Gnostizismus kann man sehr gut die bekannten und sich mehr oder weniger als ausbalancierte gnostische Lehren des zweiten bzw. des frühen dritten Jhrdts darbietenden Systeme oder Schulen, ohne irgendwelche kirchliche, dogmengeschichtliche 'Nebenklänge', bezeichnen. Dieser Terminologie, wie der Messinaer Kongress sie vorschlug, hat sich nunmehr durchgesetzt[50]).

Was die obigen Definitionen anbetrifft, so sei bemerkt, dass einem mit den Schenkeschen Formulierungen der 'besonderen und unverwechselbaren Weise' und des 'spezifischen Sinnes' inhaltlich nicht viel weitergeholfen wird[51]). Weiterhin ist es vorzuziehen, den Begriff 'Gnosis' nur im Sinne der 'Erkenntnis' zu verwenden, wie sie in gnostischen Texten begegnet, als 'sich seiner selbst und seines göttlichen Ursprunges bewusst Werden'; im Anschluss an die oben erwähnten Charakteristika des Gnostizismus d.h. jener gnostischen Lehren. In dieser Untersuchung wird der Kern der gnostischen Lehren, in ihrer Gesamtheit mit dem wissenschaftlichen Terminus 'Gnostizismus' bezeichnet, in knappen Worten folgendermassen verstanden: *Der Weg zum Heil durch die Gnosis.* Dabei besagt das *Heil* die endgültige Wiederherstellung des Gnostikers im väterlichen Pleroma oder aber die *Apokatastasis*[52]).

Bleibt noch die Frage wie die Gnostiker gesellschaftlich einzuordnen seien. In diesem Zusammenhang ist die folgende Typisierung durch K. Rudolph erwähnenswert: 'Allem Anschein nach waren es, modern ausgedrückt, entwurzelte, politisch entmachtete Intellektuelle mit mehr oder weniger philosophischer und vor allem mythologischer Bildung, die aus plebejischen Schichten ihre Anhänger gewannen'[53]). Im Hinblick auf die Gnosis des *Gnostizismus* lassen wir es bei dem obigen Überblick und den — gegebenenfalls beigepflichteten — Standpunkten hier bewenden[54]).

Zur neueren Forschungsgeschichte über den Gnostizismus, seit "Messina" 1966.

Es scheint angebracht, in dieser Hinsicht einiges aufzuführen. Erst einmal seien folgende Übersichtsartikel erwähnt: H. J. W. Drijvers, The origins of Gnosticism as a religious and historical problem[56]); J. M. Robinson, The Coptic Gnostic Library Today[56]) und W. C. van Unnik, Balans: 20 jaar na een keerpunt in het onderzoek van de Gnostiek[57]).

Wie schon erwähnt, enthalten auch der Sammelband *Gnosis und Gnostizismus* und *Die Gnosis* von K. Rudolph wichtige Angaben[58]). Die letzte Übersicht bietet K. W. Tröger, Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag Hammadi-Forschung (1980), samt einem Abkürzungsvorschlag für die Nag Hammadi-Schriften im deutschen Sprachbereich; in einem wichtigen Aufsatz[59]). In der *Theologischen Rundschau* erschienen Forschungsberichte von S. Schulz, E. Haenchen und K. Rudolph[60]). Zur Zeit noch nicht abgeschlossen sind die seit 1972 erscheinenden Beiträge von C. Colpe unter dem Titel: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi im *Jahrbuch für Antike und Christentum*[61]).

Ein besonderes Problemgebiet betrifft das Verhältnis zwischen *Judentum und Gnostizismus*. Dazu sei auf einige wichtige Aufsätze hingewiesen[62]). Aus diesem und jenem Aufsatz geht hervor, dass man sich auf diesem Forschungsgebiet noch vollends im Stadium der Inventarisation befindet. Gesamtbilder des Gnostizismus dürften noch verfrüht sein.

Einteilung der Nag Hammadi-Schriften nach gnostischen Schulrichtungen.

Herkömmlicherweise wurden die Gnostiker auf Grund der häresiologischen Angaben der Kirchenväter nach Sekten eingeteilt, zB als Ophiten, Basilidianer, Valentinianer, Barbelo-Gnostiker, Sethianer usw. Nach dem Nag Hammadi-Fund ist eine derartige Einteilung mindestens fragwürdig geworden. Angesichts der grossen inhaltlichen Verschiedenheit und zumal Neuheit der Nag Hammadi-Schriften — d.h. der gnostischen — erscheint nämlich die traditionelle Klassifizierung bzw. Einteilung, nach den häresiologischen Massstäben, mehr als jeh zuvor zweifelhaft, wenn nicht überhaupt unbegründet. Es war vor allem F. Wisse, der die herkömmliche Einteilung beanstandete.

Seiner Meinung nach hätten die Kirchenväter die Schriften der Gnostiker aus Voreingenommenheit nicht richtig beurteilt und eingeschätzt: 'Their fatal mistake—and ours—was to assume that Gnostic sects found their cohesion in a set of doctrines which were expressed in their tractates. They took the Gnostic writings to be compendia of theology or credos of the sects'[63]). Die von Wisse und anderen[64]) vorgebrachten Einwände gegen eine unüberlegte Beibehaltung der traditionellen häresiologischen

Einteilung, müssen ernstgenommen werden, weil man nicht mehr hinter *Nag Hammadi* zurückgehen kann[65]). Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass man nach andersartigen Einteilungsmöglichkeiten Umschau gehalten hat.

In diesem Zusammenhang sei an die von M. Krause vorgeschlagene Klassifikation zu denken. Auch er hat mehrerenorts — und zwar auf breiterer Basis — seine schwere Bedenken gegen das herkömmliche Einteilungsverfahren geäussert[66]). Er schlägt folgende Einteilung der Nag Hammadi-Schriften vor: I. *Nichtchristlich-gnostiche Werke* II. *Christlich-gnostische Werke*, mit weiterer *Untergliedrung*: *a.* Ursprünglich nichtchristlich-gnostische, aber später christlich überarbeitete gnostische Schriften; *b.* Bereits als christlich-gnostische Schriften konzipierte Traktate und *c.* Gnostische Schriften, in denen gegen christliche Lehren polemisiert wird. III. *Hermetische Texte* und IV. *Weisheitslehren und philosophische Schriften*[67]).

Vergleichbar ist eine von Böhlig vorgenommene Einteilung und zwar: I. *Christliche Texte*, folgendermassen untergliedert: *a.* christianisierte Texte; *b.* judenchristlich-gnostische Texte und *c.* Texte einer christlichen Gnosis; II. *Nichtchristliche Texte*, folgendermassen untergliedert: *a.* nichtchristliche-gnostische Texte mit jüdischem Einschlag und *b.* die Hermetica[68]). Eine andere Unterscheidung nimmt Colpe vor, der folgende 'Kategorisierung von Gnosisformen' durchführt: *a.* heidnische-; *b.* semijüdische-; *c.* christianisierte- und *d.* genuin christliche Gnosis[69]).

Nun ist es aber doch interessant anzumerken wie die herkömmliche Klassifikation — unbeschadet der an ihr geübten Kritik — gelegentlich *dennoch* weiter angewendet wird bzw. erwähnt wird. So lässt Wisse folgende Möglichkeit: 'If the traditional categories are left unchallenged, the Library appears to contain Valentinian, Barbelo-Gnostic, Sethian, Basilidean and Hermetic writings'[70]). Und Krause zieht kurz vor der von ihm hervorgebrachten naheliegenden Frage folgendes in Erwägung: 'Wir müssen versuchen, durch Vergleich der neugefundenen Texte mit den Berichten der Kirchenväter diese den gnostischen Schulen, die aus den Kirchenvätertexten erschlossen wurden, zuzuweisen. Dies ist aber vorerst nur bei wenigen Schriften möglich...'[71]) Auch Koschorke äussert sich sehr kritisch über die häresiologische Überlieferung[72]), sieht aber andererseits unter den Nag Hammadi-Schriften doch auch dieser Überlieferung Entsprechendes wie zB. in bezug auf den TracTrip I,5[73]). Und anderenorts möchte er sechs Schriften der Bibliothek als *valentinianisch* bezeichnen[74]). Eine solche Bezeichnung ist nun aber von den aus den Kirchenväterberichten bekannten valentinianische Systembildungen eben nicht unabhängig...[75]). Und schliesslich begegnet auch in der englischen Übersetzung der Nag Hammadi-Schriften gelegentlich eine Be-

zeichnung wie *Sethian* oder *Barbeliotic*[76]). Obwohl auch zuvor schon bestimmte Nag Hammadi-Schriften den gängigen gnostischen Schulrichtungen bzw. Gruppierungen zugewiesen wurden[77]), war es doch im besonderen Masse H. M. Schenke, der mehrere Schriften als *sethianisch* bezeichnete, *trotz* der einer schweren Kritik unterzogenen häresiologischen Tradition[78]). Seiner letzten Angabe nach gehören *elf* Schriften zum sethianischen Gnostizismus[79]). Dabei ist das Verhältnis des Barbelognostizismus zum Sethianismus bei bekannten Autoren manchmal recht variabel und unklar[80]).

Wie schon oben bemerkt wurde, hat man an den Kirchenväterberichten vieles auszusetzen. Um so auffallender ist es, dass, angesichts dieser Tatsache, nun gerade dem Irenäus Lob zuteil wird. So kann Wisse 'Irenaeus' first-hand knowledge of Gnostic teaching' in Betracht ziehen[81]) und sagt Colpe im Hinblick auf 'das bahnbrechende ... Werk von F.-M.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée'* aus, er teile dessen 'Einschätzung der Schlüsselfunktion des Irenäus' im Hinblick auf den valentinianischen Gnostizismus[82]). Was die Zuverlässigkeit der Väterberichte anbetrifft, so hat sich einiges geändert im Vergleich zu früheren, ziemlich abwertenden lapidären Aussagen. So bemerkt C. Hinz: 'Die Darstellung der gnostischen Lehrsysteme durch Irenäus gelten auch, ja gerade nach den Funden von Nag Hammadi, als sorgfältig und verlässlich'[83]). Und im zweiten Sammelband des *Berliner Arbeitskreises* resultiert aus dem Vergleich gnostischer Originaltexte (von Nag Hammadi) mit den Angaben der Kirchenväter 'zwar Zweifel an der Richtigkeit mancher Mitteilungen bei den Vätern, aber mehr noch wuchs das Zutrauen zu ihren Referaten und Zitaten'[84]). Wie dem weiter auch sei, es darf als begründet bezeichnet werden, zu versuchen — sei es 'ein besonderes Wagnis'[85]) — vorläufig *doch*[86]) die Texte von Nag Hammadi inhaltlich nach verschiedenen gnostischen *Schulrichtungen* zu ordnen, wie die des Valentinianismus und des Sethianismus als Hauptrichtungen, unbeschadet aller Variationsbreite innerhalb der Schulen und Gruppierungen. Dabei gilt es auch zu bedenken, dass durch die *traditionellen Namen* der gnostischen *Schulen/Gruppierungen* als solche, wenigstens die arteigene Denkrichtung dieser gnostischen Gruppierungen, wie in ihrer Eigentümlichkeit und Verschiedenartigkeit[87]) von den Kirchenväter bezeugt[88]) und jedenfalls teilweise richtig eingeschätzt, angegeben wird. Es ist, in Erwartung eines allgemein anerkannten Einteilungsverfahrens, eine Ordnung der Schriften den herkömmlichen Schulrichtungsnamen nach — Namen, die doch gerade ihren Grund fanden in dem von den Gnostikern hervorgerufenen Eindruck auf die 'kirchliche Umwelt' — vorläufig *mehr* angebracht als eine zu sehr auf das Christentum, das Christliche, bezogene Klassifizierung der gnostischen Schriften in

''christlich-gnostische'' ''nichtchristlich-gnostische'' usw.[89]) Es kommt jedoch eine, und zwar methodische Begründung für das Beibehalten der traditionellen Schulrichtungsnamen in der vorliegenden Untersuchung hinzu. In Kapitel I wird nämlich der 'Weggedanke'[90]), wie ebenfalls in Kapitel III der weiter ausgearbeitete *Weg-hinauf-zur-Ruhe*, aus dem schon vor dem Fund bei Nag Hammadi bekannten gnostischen Traditionsgut gewonnen. Demnach ist selbstverständlich vom bekannten, vor allem valentinianischen Material her[91]), auf das durch den Fund neu erschlossene valentinianische Schrifttum hin zu arbeiten.

Folgende Einteilung wird daher aus den oben erwähnten Gründen in dieser Untersuchung angewendet: I. *valentinianischer Gnostizismus* II. *sonstiger christlicher Gnostizismus* III. *Barbelognostizismus* IV. *sethianischer Gnostizismus* und V. *Sonstiges*[92]). Zum Barbelognostizismus sei aufgemerkt, dass hier nur das AJ untergebracht werden wird, wie sehr sethianisch diese Schrift auch ausgerichtet ist. Das Apokryphon nimmt jedoch eine Sonderstellung ein, weshalb die eingebürgerte, an sich auch berechtigte Bezeichnung, eine geeignete ist[93]).

§4. *Die gnostische Ruhe und das EV: Zielsetzung und Methode der Untersuchung.*

Eine spezifische, streng genommen eigene gnostische Terminologie gibt es nicht[94]). Diese Feststellung bedeutet nun aber nicht, dass keine Rede sein sollte von spezifischen vom gnostischen Denken her *geprägten* Wörtern und von den Gnostikern *bevorzugten* Wörtern und Ausdrücke[95]). Von daher erhebt sich die Frage, wie in älteren und jüngeren Studien über den Gnostizismus die gnostische ἀνάπαυσις, das gnostische Ruheverständnis, umschrieben bzw. definiert wird. Und zwar zuerst einmal in bezug auf den Gnostizismus im allgemeinen Sinne.

Nach Schoedel sei das Ruhethema ein 'common Gnostic motif'[96]). Haenchen fasst es inhaltlich: 'Die gnostische ''Ruhe'' ist... das — vorweggenommene — Heraustreten aus der Vergänglichkeit'[97]). Gärtner betrachtet die Ruhe, die ἀνάπαυσις als 'a special term in Gnostic literature, denoting salvation... a *technical term* directly connected with the state of salvation... in Scriptures Gnostic in origin or influenced by Gnosticism'[98]). Für Vielhauer ist die Ruhe 'ein spezifisch gnostischer Begriff'[99]). Und neulich bezeichnete Strecker die ἀνάπαυσις als 'ein verbreiteter gnostischer Begriff für den Heilszustand'[100]). Die exklusive Bedeutung der Ruhe in der gnostischen Literatur findet man bei Hofius. Sie wird für ihn daran erkennbar, 'dass alle wesentlichen Gedanken der gnostischen Theologie, Kosmogonie, Anthropogonie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie unter Verwendung der ''Ruhe''-Terminologie zum Ausdruck gebracht werden können'[101]). In bezug auf

den Valentinianismus war es K. Müller, der 1920 in seinem berühmten Aufsatz aussagte: '*Das Pleroma* selbst ist das unsichtbare Reich des Geistes, *seine Grundeigenschaft die Ruhe*'[102]).

Hinsichtlich des EV stellte van Unnik folgendes fest: 'Der ganze Wortschatz aber, wie "Mangel" und "Ruhe" als das höchste Glück, ist *typisch* fur die Valentinianer'[103]). Ebenfalls im Hinblick auf das EV bemerkt Krause: '"Ruhe" ist *Stichwort* bei den Valentinianern, vgl. Ir. I,2,6 usw'[104]). Und Ménard schliesslich sagt in seinem Kommentar des EV aus: 'L' ἀναπαύειν ...est un terme très gnostique et aussi très valentinien'[105]).

Wenn man das Resümee dieser kurzen Musterung zieht, so geht man wohl nicht fehl mit der Feststellung, dass die ἀνάπαυσις nach dem Befund verschiedener Untersuchungen, ihren Skopos in gnostischen Texten gemäss, offenbar als schlechthinniges Heilsgut[106]) im gnostischen Sinne bezeichnet werden kann, vor allem im Hinblick auf die Valentinianer.

Zuerst müssen wir uns jedoch mit einer Vorfrage auseinandersetzen, was es wohl mit der gnostischen Ruhe-Spekulation als *besonderem* auf sich habe um dadurch dem wesentlichen Anliegen und der Denkungsart des Gnostizismus auf die Spur kommen zu können. Mit anderen Worten: gibt es vielleicht noch einen *anderen* gnostischen 'terminus technicus', der für diesen Zweck *mehr* angemessen ist, sosehr eine Untersuchung des Ruhegedankens im Gnostizismus an sich, wie schon festgestellt wurde[107]), auch angebracht ist. Dazu ist folgendes zu bemerken. Erst einmal lässt sich die direkte bzw. indirekte Bezogenheit des gnostischen Ruheverständnisses auf die zentrale gnostische Grundfrage — *woher* der Gnostiker käme, *wie* er in der Welt sich als Gefesselter, Geworfener findet und *wohin* er letzten Endes auf Grund seiner Erkenntnis doch wieder hinaufgehe — in unverkennbar gnostischen Textzusammenhängen wahrnehmen[108]). Gemeint ist die Bezogenheit der Ruhe auf das 'zentrale gnostische Heilsgeschehen' des *Absteiges* und des *Aufstieges* (des Pneumatikers bzw. seines Pneumakernes)[109]). Des weiteren ist es bedeutungsvoll, dass Rudolph die Identität des Erkennenden, des Erkannten usw., nach der Aussage des Messina-Kongresses — wodurch einer, der Gnosis hat, ein Erlöster ist — gerade an einer Passage des EV exemplifiziert hat und zwar 22, 3-20, wo es u.a. in bezug auf den Gnostiker heisst: '...er empfängt Ruhe... Wer auf diese Weise Erkenntnis haben wird, weiss von woher er gekommen ist und wohin er geht' (EV 22, 10-11.13-15)[110]).

Die "endgültige *Wiederherstellung*" (nach der Aussage von Messina), dürfte durch die *Ruhe* tatsächlich zutreffend bezeichnet sein oder in den Worten Rudolphs: 'Der Weg der Seele zum Lichtreich oder zur "Ruhe", wie dieses Ziel oft umschrieben wird, ist der gleiche Weg, den sie einst im Anfang herabgekommen ist'[111]). Die Ruhe ist demnach als

Charakteristikum der *Apokatastasis*, die das Ziel des gnostischen Heiles ist, zu betrachten[112]).

Drittens — um es dabei bewenden zu lassen — gilt dies hinsichtlich des gnostischen Ruheverständnisses erst *vollends*, wenn man *die Ruhe* — wie hier vorgeschlagen wird — zu den 19 von Hans Jonas, oft paarweise, dargebotenen *Wesenskategorien* des gnostischen Denkens, wie das "Fremde", "Jenseits-Ausserhalb", "Licht" und "Finsternis" usw[113]) *hinzuzählt*, kommt man doch mittels dieser Kategorien den wesentlichen Anliegen und der Denkungsart des Gnostizismus auf die Spur. Bevor wir diesen Vorschlag weiter begründen, könnte vom Gnostiker auch gelten: "deine Sprache verrät dich" (Mt 26,73). Das hiesse *die Ruhe* in der Sprache des in der Welt beunruhigten Gnostikers als ein Schlüsselwort oder aber als eine 'Wesenskategorie' zu betrachten, es sei denn eben zur Bezeichnung des *Heilsgutes*. Es ist als eine gravierende Unzulänglichkeit zu betrachten, dass von den 19 Jonasschen Kategorien sich nur 3 klar auf das Heil beziehen, und zwar hinsichtlich des Rufes, des Inhaltes des Rufes und der Antwort auf den Ruf; die übrige befassen sich mit dem Unheil, in das der Gnostiker geraten.

Was nun die von Jonas dargelegten Kategorien anbelangt, so sei bemerkt, dass Colpe sie als 'sachgemäss, weil sie den Wortlaut der gnostischen Dokumente für sich haben'[114]) gewertet hat, Jonas diesbezüglich völlig beipflichtend. Übrigens hat er sie in seiner Liste — einerseits der Formulierung nach gelegentlich geändert oder andererseits unter Auslassung von "Licht-Finsternis" um einiges wie "Tod-Leben", "Weg und Aufstieg" vermehrt — übernommen[115]). Bei alledem hat Jonas die Kategorie des *Fremden* als das *Urwort der Gnosis* bestimmt[116]). Nun sei beachtet, dass Jonas diese Kategorien bzw. Begriffe — den 'Logos der Gnosis' bildend[117]) — aus den Mandäica gewonnen hat, weil seines Erachtens *da* 'die umfang- und inhaltreichste Sammlung gnostischer Schriften, in ihren Einheiten meist unversehrt' als 'naiv quellendes Produkt des mandäischen Denkens' ...'am wenigsten belastet durch... das hellenistische Bildungsbewusstsein'[118]) zu finden sei. Seiner Schlussfolgerung, die Begrifflichkeit (Logos) der Mandäica sei 'der unmittelbarste Ausdruck gnostischen Seelenlebens geworden'[119]), kann man nach dem Nag Hammadi-Fund nicht mehr als Pauschalurteil so zustimmen, weil nicht zuletzt zB. der valentinianische Gnostizismus sehr umfangreich und unversehrt belegt ist. Alsdann hat sich auch die Bewertung der Mandäica geändert.[120]) Immerhin ist das Suchen nach reinen, unbelasteten Gnosisformen eher ein modernes Anliegen, das den Weg zum Aussage-Inhalt gnostischer Texte verbauen kann. Wie dem auch sei, die Möglichkeit, das wesentliche Anliegen gnostischen Denkens anhand dieser sachgemässen Kategorien aufzufinden, die auf dem Wortlaut der gnostischen Texten *selbst* ba-

sieren und nach dem Fund bei Nag Hammadi 'in unendlich reicherem Masse'[121]) belegt sind als je von Jonas geahnt werden konnte, ist als eine Errungenschaft für die Interpretation gnostischer Texte auf das Konto Jonas' zu beurteilen. Nun ist jedoch eine sehr interessante und wichtige Gegebenheit, dass Jonas die berühmte *valentinianische* Formel in *Exc. Theod.* 78,2 — siehe unten §5 — mit dem Woher und Wohin und der Geworfenheit des Gnostikers in die Welt, auch bei den *Mandäern* findet, obwohl es sich hierbei doch um voneinander 'weitabliegende Kreise' handelt[122]). Deswegen so bedeutend, weil der *Weg-hinauf-zur-Ruhe*, wie dieser sich im Valentinianismus klar zeigt, sich nach Jonas' Angaben auch im Mandäismus findet[123]). Dies besage doch wohl, dass wir — unbeschadet des wichtigen Gedankens der Fremdheit in der Welt — gerade bei der oben hinzugefügten *Kategorie der Ruhe*, des *Weges-hinauf-zur-Ruhe*, weg aus der Unruhe, der Erschütterung und dem Lärm der Welt[125]), auf quasi ein gnostisches 'Urwort' oder besser eine gnostische Heilsbezeichnung treffen könnten. Vgl. auch das Begegnen der Ruhe im Zusammenhang mit der Antwort auf den Ruf[126]). Und zwar als eine Heilsbezeichnung im valentinianisch-gnostischen Denken, wie es unten zu zeigen versucht wird. Dies um so mehr als, wie bemerkt, der Gedanke des *Weges-hinauf-zur-Ruhe* ebenfalls im *Mandäismus*[127]) und im *Manichäismus*[128]) in bedeutsamen Kontexten vorkommt, es sei denn in arteigenen vom Valentinianismus verschiedenen, eine *eigenständige* Untersuchung erfordernden Kontexten. In dieser Untersuchung beschränken wir uns jedoch auf den Valentinianismus, eine wichtige Frühform des Gnostizismus, weil wir uns vor allem mit dem EV befassen. Übrigens ist der Valentinianismus auch von Bedeutung für die Auslegung des Neuen Testamentes, zumal des Johannesevangeliums. Es wird unten gegebenenfalls darauf hingewiesen.

EXKURS I

Die Kategorie der Fremdheit, des Fremden nach einigen Schriften von Nag Hammadi

Jonas hat *das Fremde* zur Bezeichnung der pleromatischen, jenseitigen Welt folgendermassen definiert: 'das Fremde ist das Anderswoherstammende, nicht Her-gehörige' (*Gnosis*, I,96). In wiefern wird diese Aussage bzw. die Kategorie nun in den Schriften von Nag Hammadi bestätigt?

Es sollte erst einmal festgestellt werden, dass der Fremdheitstopos *einerseits* beinhaltet, der Vater bzw. der Pneumatiker (Gnostiker) sei der irdischen, materiellen Welt fremd und *andererseits* — naturgemäss — die materielle Welt sei dem Vater, dem Pneumatiker fremd.

In bezug auf den Vater, den 'Fremden Gott' oder den gnostischen Erlöser kann auf folgende Stellen hingewiesen werden: Im EvAeg III,2 und IV,2 heisst es der 'Grosse Unsichtbare Geist' sei 'ein(der) Fremde(r)': ⲁⲗⲗⲟⲅⲉⲛⲓⲟⲥ; ⲁⲗⲗⲟⲅⲉⲛⲏⲥ, III,2: 41,6 und IV,2: 50,21. In der 2ApcJac V,4 sagt Jesus 'Ich bin der Fremde, ⲫ̀ⲛⲏⲟ, 51,7 (die Stelle ist jedoch schlecht erhalten) vgl. *Exc. Theod.* 74,2 wo Jesus als 'ein fremder und neuer Stern'

bezeichnet wird (ξένος ἀστὴρ). In der ApcAd V,5 wird bekundet der Phóstèr (Erlöser) stamme aus 'einer fremden Luft', ⲁⲏⲣ ⲙ̅ⲙ̅[ⲙ]ⲟ, 82,26. Im 2LogSeth VII,2 offenbart Jesus, er sei 'ein Fremder' für die unteren Teile (= Welt), ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 52, 8-9. In der Prot XIII,1 ist die Protennoia bei ihrer zweiten Ankunft als 'Stimme' den Archonten eine Fremde ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 44,7. Bemerkenswert ist die Aussage in der 1ApcJac V,3, derzufolge das von der Achomoth (= unteren Sophia) Stammende dem Gnostiker nicht fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, ist, im Gegenteil das Seinige darstellt, jedoch mit *der* Einschränkung es *sei* fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, dass die Achamoth ohne Umgang (Gemeinschaft) mit dem Präexistenten geschaffen habe(!), 34,2.7-8.12[129]).

In bezug auf den Pneumatiker, Gnostiker, den *Fremden* in der Welt, begegnen wir folgenden Stellen. In der EpJac I,2 wird durch den Herr befohlen 'Gleicht euch Fremden an', ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 11,17-18[130]). Im EvPh II,3:53,3, Log. 9, kauft Christus die Fremden ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, die Seinen, los. Wenn man die ActPt VI,1 einer gnostischen Interpretation — wohl mit Recht — unterzieht, so wäre auf die Fremdheit, das Fremdsein, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 3,7.10-11; 5,11 und 8,24 hinzuweisen. In der schon bekannten PS sagt Kap. III,112 die Seele bei dem Aufstieg, sie sei den Archonten fremd, ⲁⲗⲗⲟⲧⲣⲓⲟⲥ, geworden. Zwar ist der Gnostiker, der Fremde, der Gefahr der Weltverfallenheit ausgesetzt und muss auf sein geistiges Wachstum Acht geben. Vgl. AJ II, 1, wo Christus den Johannes fragt, er sei der Erscheinung (der Lichtgestalt) doch nicht entfremdet, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 2,11, vgl. BG, 2:21,16?[131]) Trostvoll heisst es dann in OrigMund II, 5 die 'kleinen' Seligen seien der Gnosis nicht fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, geworden, 124,11.

Wie gesagt bedeutet diese gnostische Ansicht, dass nun andererseits die materielle irdische Welt der geistigen, pleromatischen 'Welt' des Vaters *fremd* ist.[132])

So besagt EV I,3:31,1 unmissverständlich, die Hyliker seien Christus fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ. So ebenfalls im TracTrip I,5, wo dasselbe von der hylischen Rasse ausgesagt wird, 119,9. In EV, 33,12-13 hat das Andere (dem Gnostiker gegenüber) dieselbe Ausrichtung[133]). Im AJ II,1; IV,1 wird festgestellt die irdischen Menschen seien dem verkündigenden Noah fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, gewesen, resp. 29,5 und 45,1; sie hörten daher nicht auf ihn.

Im LibTh II,7 werden die Gnostiker, die dem ihnen Fremden, ⲁⲗⲗⲟⲧⲣⲓⲟⲛ, 145,3 entfliehen, seliggepriesen. In der 1ApcJac V,3 heisst es von den Söhnen (= Gnostikern) sie kennen das Ihrige und das ihnen Fremde, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, 25,5, vgl. EV, 33,11-12.35-36. In der EpPt VIII,2 erfährt man, dass die Mächte der Welt dem Vater fremd, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, sind, 136,2-3. Und schliesslich im TestVer IX,3 handelt es sich um eine fremde, ⲙ̅ⲙ̅ⲟ, Hand, mit der Verstösse begangen wurden, 43,3[134]).

Es sei noch darauf hingewiesen, dass die Kategorie des Fremden nicht irgendwie auf die Ruhe bezogen bzw. mit ihr verbunden in den genannten Schriften begegnet.

Grund für die Wahl des EV

Die Heilsbedeutung der Ruhe im valentinianischen Gnostizismus zu eruieren, bietet sich das EV als am besten dafür geeignet an. In dieser Schrift mit 27 Textseiten begegnet das Wort *Ruhe* 16 mal. Diese Zahl ist im Vergleich zu den anderen Schriften der ganzen Bibliothek von Nag Hammadi die höchste. Die nicht-valentinianische ParSem hat auf 49 Textseiten 28 mal das Wort *Ruhe* (15× ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ, 13× ⲧ̅ⲧⲟⲛ). Das ist relativ gesehen weniger. Die ParSem erfordert übrigens eine eigene Untersuchung. Wie sich in Kapitel III zeigen wird, ist das EV durch den Ruhegedanken in mancher Hinsicht geprägt. Übrigens wird das EV in dieser Untersuchung nicht fortlaufend kommentiert, zumal eine derartige Aufgabe schon von anderen unternommen worden ist[135]), sondern die Ruhe (ⲧ̅ⲧⲟⲛ) wird nur im breiteren und direkten Kontext behandelt, damit die Pointe der jeweiligen Ruhe-Aussage gut erkennbar wird.

Zur befolgten Methode

In dieser Untersuchung ist *nicht* eine Begriffsgeschichte der Ruhe anvisiert. Etwa in der Weise, dass die verschiedenen Bedeutungsinhalte des Ruhebegriffes im Sinne eines *Konzeptes*, wie es in der antiken und spätantiken Welt begegnet und demnach, *u.a.* die gnostische Bewegung einschliessend, in ihrer sprachlichen Gestalt über längere Zeit nachgegangen werden kann. Ein solches Verfahren vertrüge sich nicht mit der oben formulierten Zielsetzung dieser Studie, die nur an der Heilsbedeutung der ἀνάπαυσις in (valentinianisch-)gnostischen Texten interessiert ist und nicht an einer völlig anders ausgerichtete ideengeschichtliche Nachforschung der Ruhe[136]). Vielmehr liegt dem Verfasser daran, die ἀνάπαυσις und ihre (koptische) Synonyme[137]) in einem unverkennbar gnostischen Text, wie es das EV als charakteristischer und bedeutungsvoller Träger des valentinianisch-gnostischen Heilsdenken ist, zu untersuchen (Kapitel III) und vergleichsweise in anderen gnostischen Texten der Nag Hammadi-Bibliothek (Kapitel IV)[138]). Die Eigenart des gnostischen Ruheverständnisses tritt um so mehr hervor vor dem Hintergrund der Umwelt des Gnostizismus. Dazu wird in Kapitel II das Wort ἀνάπαυσις und seine Synonyme, wie es vom zeitgenössischen Denken und Anliegen her,[139]) augenscheinlich als ersehnenswertes Gut in dieser Umwelt funktionierte, einer näheren Untersuchung unterzogen. Dabei werden schliesslich auch mögliche Berührungspunkte und Übereinstimmungen ersichtlich, ohne dass dabei unbedingt an eine Abhängigkeit des Gnostizismus gedacht werden müsste.

In dieser Hinsicht möchten wir folgenden Aussagen van Unniks beistimmen: '...niet de kwestie waar een gedachte, een voorstelling *vandaan* komt, is van belang, maar wel *hoe* hij in een bepaalde samenhang aangewend wordt. Vooral in een tijd van syncretisme, waar invloeden van allerlei herkomst — en we weten wel zowat hoevele dit in die tijd waren — dooreen lopen, komt het op deze verbindingen en de daarachter liggende religieuze betekenis aan'[140]). Einen ähnlichen Gedanke äusserte der 'Berliner Arbeitskreis' bei der Übersetzung der Silv: 'Wichtiger als die Aufzählung der Ahnenreihe einzelner Gedanken scheint für das geschichtliche Verständnis der Schrift selbst die Bestimmung derjenigen ''Parallelen'' zu sein, die zugleich ein im weitesten Sinne *zeitgenössisches Milieu* der 'Lehren des Silvanus' darstellen könnten'[141]). Will bei der Untersuchung eines, der Frequenz und eines jeweils inhaltschweren Kontextes wegen, augenscheinlich wichtigen Terminus in gnostischen Texten, einerseits das Besondere andererseits der für die Zeitgenossen offenbar vertraute Klang dieses Wortes klar zutage treten, so muss man Material der *geistigen Umwelt* zum Vergleich heranziehen. Auch diesbezüglich hat van Unnik Ziel und Aufgabe klar formuliert, wenn er aus-

sagt: 'Was wir in der Gnosis-Forschung dringlichst benötigen, sind terminologische Untersuchungen, bei denen klar herausgestellt wird, in welchen Gruppen, wie und in welchem Zusammenhang ein Wort oder eine Wortverbindung vorkommt, ob und wie es bei den kirchlichen Autoren gebraucht und wie es in den kontemporären religiösen und philosophischen Dokumenten verwendet wird. Damit meine ich also nicht ein Glossar mit ausgewählten "gnostischen Termini", sondern *vergleichende Untersuchungen* des Wortgebrauchs, denn nur so können die wirklichen Verhältnisse ans Licht gebracht werden. Ich habe oft den Eindruck, dass verschiedene, bei den Gnostikern verwendete Wörter und Gedanken uns fremdartig anmuten, weil uns die gleichzeitige zeitgenössische Sprache unbekannt ist. Auch hier gilt "deine Sprache verrät dich' ...'Erst dann (d.h. wenn man sich dieser zeitgenössischen Sprache Rechnung getragen hat, H.) kann man sehen, wo, wie und inwiefern die Gnosis bestimmten Worten ein eigentümliches Gepräge verliehen hat...'[142]). Dieser lupenreinen Programmformel ist nichts hizuzufügen[143]).

In der vorliegenden Studie handelt es sich um eine solche *vergleichende Untersuchung.*

Für das Suchen nach und das Heranziehen von Vergleichsmaterial, gilt jedoch vor allem ein unumgängliches *Caveat.*[144])

Denn eine Aussage, in der Wörter in einer bestimmten Verbindung begegnen, welche auf den ersten Blick der Formulierung einer gnostischen Aussage gleich oder aber ihr ähnlich ist, braucht, wenn man sie näher betrachtet, noch kein begründetes sachgemässes Vergleichsmaterial zu bedeuten. Dafür sollte man erst einmal der Charakteristik der herangezogenen Schrift und der Ausrichtung des Kontextes der betreffenden Aussage, Rechnung tragen. Weiterhin muss Klarheit darüber bestehen, was man mit dem Vergleichsmaterial beabsichtigt. So liegt uns in dieser Untersuchung daran, mit Hilfe des Vergleiches zu ermitteln, was der zeitgenössischen (philosophischen, religiösen) Sprache bekannt und vertraut war; wo dennoch das Arteigene der behandelten gnostischen Aussage hervortritt und in welcher Hinsicht.

Dabei gilt es ausserdem zwischen *Parallelität* und *Vergleichbarkeit* zu unterscheiden. Von einer *Parallele* im engeren Sinne dürfte da die Rede sein, wo die Pointe des Kontextes, in dem die betreffende Aussage begegnet, dieselbe ist wie in der gnostischen Schriftpassage[145]). Bei einer *Vergleichbarkeit* verhält die Sache sich anders, weil es in diesem Fall nicht eine wesentliche, genaue Übereinstimmung wie bei einer Parallele gibt, sondern eine Ähnlichkeit in entfernterem Sinne[146]). Demgemäss ist selbstverständlich auch die Stringenz einer vergleichbaren Aussage geringer als bei einer Parallele.

Des weiteren sei bemerkt, dass in dieser Untersuchung aus einer Schrift meistens nicht nur eine Parallele oder eine vergleichbare Stelle angeführt wird. Vielmehr werden bestimmte, im zum Vergleich herangezogenen Kontext der betreffenden Stelle begegnende Elementen weiter verfolgt, da eine Aussage durch eine *derartige Verschachtelung* schärfere Konturen erhält bzw. der breitere Kontext des näheren profiliert wird, sodass vor allem die Unterschiede zur gnostischen Schrift aufleuchten können.

Schliesslich erfordert ein sorgfältiges Vergleichen, dass im Hinblick auf das zeitgenössische sprachliche Milieu, in breitem Umkreis Umschau gehalten wird und dass dabei gerade auf *die* Schriften Acht gegeben wird, in denen bestimmte, mit dem Gnostizismus verwandte Gedanken und Vorstellungen, obwohl verschiedener Herkunft, quasi mit einander verbunden sind auf Grund einer bestimmten Ausrichtung jener Schriften[147]). Eine solche Verbundenheit verschiedener Vorstellungen und Gedanken begegnet auch in gnostischen Schriften soweit sie für die gnostische Ausrichtung sachdienlich waren. Selbstverständlich liegt uns in dieser Untersuchung nur an der *Ruhevorstellung* und ihrer Funktion und Bedeutung in einer jeweils zum Vergleich herangezogenen Schrift.

Wenn man zum Vergleich nur *eine* Schrift heranziehen würde, so dränge sich die Abhängigkeitsfrage nicht nur unabwendbar auf, sondern man fiele notwendigerweise durch das Ausblenden anderer sachgemässer Schriften und die dadurch entstehende unzulängliche Stoffbasis, der Gefahr einer voreiligen Schlussfolgerung anheim.

EXKURS II

Das Johannesevangelium im EV, nach Nelson

Ein bemerkenswertes Beispiel für eine solche einseitige Vergleichsmethode ist wohl die Untersuchung von Nelson, *Interpretation*, der hier Aufmerksamkeit gewidmet wird, weil das vierte Evangelium in bezug auf das EV und den christlichen Gnostizismus überhaupt von grösster Bedeutung ist, wie heikel und kompliziert diese Beziehung auch ist[148]).

Nelson ist der Ansicht, das EV habe das Johannesevangelium (JE) benutzt und sei von ihm abhängig: 'This... Gospel of Truth is clearly dependent upon the Gospel of John for much of its thought and vocabulary'[149]) oder anders gesagt, das JE sei grundlegend für die Beurteilung des EV: man solle nicht Worte vergleichen sondern Ideen, 'a comparison of the theological perspective' des EV und des JE[150]).

Eine ideengeschichtliche Methode also. Nelson führt sechs 'leading ideas' — vom EV, interpretierend übernommen — auf: Vater, Sohn, Logos, Geist, Name und Wahrheit[151]). Danach wird auch ein Vergleich des Vokabulars der beiden Schriften vollgezogen, und zwar so: 'the individual words will be brought together in groupings according to the ideas which they represent'[152]). Wortgruppen wie zB 'complete, perfection' bilden eine Gruppe; der Verfasser rubriziert 110 'groupings' und folgert '...the fact that many Johannine words are used in the Gospel of Truth implies that the author of the Gospel of Truth knew the Gospel of John and that he was greatly influenced by its presentation of the life of Christ'[153]). Das EV ist jedoch bei diesem Verfahren auf das Prokrustesbett gelegt worden. Uberdies mutet eine Aussage wie 'A comparison of the Gospel of John

and the Gospel of Truth has revealed the genius of the Christian religion and has exposed the weakness of the Gnostic religion'[154]) recht seltsam an und ruft folgendes kirchlich-dogmatische Urteil in Erinnerung: 'Die Eschatologie ist in der Gnosis nicht entwickelt. Die Hoffnung auf ein Jenseits ist matt und in ihrem inhaltlichen Ausdrucke sehr unklar. Die Vorstellungen über das jenseitige Leben sind nicht ausgebildet... Weltmüde und voller Sehnsucht der Welt zu entrinnen, kommt die Gnosis doch nicht zum Jenseits' (sic)[155]). Durch diese ideengeschichtliche Vergleichsmethode, wobei *nur eine* Schrift zum Vergleich herangezogen wurde, hat Nelson sich den Weg zu einem sachgemässen Verständnis des EV in seiner Eigenart, verbaut. So kann er einerseits die übliche Vergleichsmethode von Wörtern, wie sie u.a. van Unnik anwendete, abweisen[156]), andererseits kann er auf Grund eines Vergleichs der wenigen Fragmente Valentins und des EV folgern, die Fragmente und das EV 'share a common theological perspective'[157]), wie er aus diesen Fragmenten sogar eine Kosmologie, Christologie und Anthropologie gewinnen konnte[158]). Das EV kommt bei alledem nicht um seines selbst willen zu Worte. Nicht verwunderlich ist, dass Nelson an der *Ruhe* vorbeigeht, obwohl er seltsamerweise von dem 'frequent use' u.a. der ἀνάπαυσις redet[159]), gebührt der Ruhe doch keine Stelle in einer seiner 110 Gruppen. Und im Rahmen einer Kontrastierung der Erlösung im JE und EV wird zwar bemerkt: 'The climax of Jesus in the Gospel of Truth is reached in the communication of the message that the Father's "Resting-Place" is the "place" from which man has come forth and to which he will return'[160]), aber diese Beobachtung führt nur zur Feststellung, dass Joh 14,2-3 hier das Material geliefert habe[161]). Sehr deutlich lässt sich der Erfolg dieser besonderen Methode noch daran ablesen, dass die Zahlenangaben, wie betreffs des 'himmlischen Ortes' (16mal im EV; 2mal im JE) oder des 'Weges' (14mal im EV und 1mal im JE)[162]), nicht zu einer Bewertung dieser bedeutungsvollen Tatsache im Kontext des EV *selbst* geführt hat.

Unbeschadet des Bestrebens, mehrere Schriften aus dem kontemporären Umkreis des valentinianischen Gnostizismus zum Vergleich heranzuziehen, musste ihre Anzahl aus Gründen der Übersichtlichkeit — von Raumgründen abgesehen — auf dás Schrifttum beschränkt werden, das sich im Laufe der Untersuchung als zweckdienliche Fundgrube von Vergleichsmaterial erwiesen hat, auch im Hinblick auf die oben erwähnte 'Konvergenz der Gedanken' in diesen Schriften.

In diesem Sinn nun werden, wenn angebracht, folgende Schriften in der Untersuchung regelmässig hinsichtlich sachgemässen Vergleichsmaterials befragt, sei es von einer Parallelität, sei es von einer Vergleichbarkeit her, weil sich in diesen Schriften nämlich viele sachgemässe Ruhe-Stellen finden, vor allem bei Philo und Clemens Alexandrinus.

Aus der Zeit vor dem Entstehen und der Blüte des valentinianischen Gnostizismus stammen die Schriften des *Philo Alexandrinus* (± 13 v.Chr.-45 n.Chr.). Es war Philos Anliegen, seinen jüdischen Gottesglauben mit dem griechischen Denken zu verbinden. Daher begegnen in seinen Schriften u.a. platonisches und stoïsches Gedankengut. Die Charakterisierung seines Werkes durch Colpe als 'ein Sammelbecken, in das die Begrifflichkeiten verschiedener Traditionen hineingeströmt sind... (und), das einfloss in die spätere reine Gnosis, wo die Begriffe oft in eine andere Systematik ...einbezogen sind', ist zutreffend[163]). Dabei wird nun aber auch die oft diskutierte Frage wiederum einmal akut, ob, und wenn

ja,wie Philo mit dem Gnostizismus des 2.Jhdrt in Verbindung zu bringen sei[164]). Diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden, doch kann man sich diesbezüglich mit Jonas' Aussage betreffs 'Philos geistesgeschichtlicher Zwischenstellung zwischen Judentum, Griechentum und Gnostizismus' im allgemeinen recht gut abfinden[165]). Was den valentinianischen Gnostizismus anbelangt, so hat man einmal behauptet, Valentin habe Philos Werke gekannt[166]). Wie dem auch sei, man kann mit der Bemerkung von G. C. Stead diesbezüglich gut auskommen: (in bezug auf eine eventuelle Bekanntheit mit Philos Werke:) 'I still cannot answer this question; but I believe the two men had much in common, and that one can reconstruct most of the presuppositions of Valentinus merely by rearranging Philo's mental furniture'[167]). In dieser Untersuchung wird Philo öfters konsultiert werden.

Das gilt nicht weniger für die Schriften von *Clemens Alexandrinus* (± 150-± 214; ab 180 in Alexandrien).

Clemens kennt die Werke Philos sehr gut, zitiert ihn viermal namentlich, hat aber an mehr als dreihundert Stellen Philos Schriften benutzt[168]). Obwohl kein Gnostiker im eigentlichen Sinne, waren ihm gnostische Gedanken bekannt und vertraut. Er war in gewissem Masse gnostisch angehaucht. Die Arbeit Völkers *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, ist dem Titel nach denn auch treffend[169]). Für den valentinianischen Gnostizismus ist sein Schrifttum als eine Quelle ersten Ranges zu bezeichnen[170]).

Später im 2.Jahrhundert anzusetzen sind die *Oden Salomos*, wohl auch *Lieder der Ruhe* (nach Ode 26,3) genannt. Über den möglich gnostischen Charakter dieser altchristlichen Hymnen ist man sich immer noch nicht einig[171]). In der koptisch-gnostischen Schrift CA, PS werden immerhin Ode 1; 5; 6; 22 und 25 zitiert. H. M. Schenke ist der Meinung, die Oden entstammten demselben Kreis, in dem das EV beheimatet war, siehe dazu unten Kap. III. Immerhin sind die Oden sowohl für den Gnostizismus und vor allem für das EV[172]) als auch für das Johannesevangelium von grösster Bedeutung[173]). In dieser Untersuchung wird die deutsche Übersetzung von W. Bauer verwendet[174]).

Obwohl den drei genannten Schriftsammlungen der Bedeutung für diese Untersuchung nach, nicht gleichrangig, werden gelegentlich auch Passagen der *Testamente der XII Patriarchen* angeführt. In den Testamenten findet man ursprünglich jüdisches, im apokalyptisch angehauchten Weisheitsdenken wurzelndes Gut und christliche Überarbeitungen in einer sehr komplizierten Verarbeitung. Auf diese Problematik kann hier nicht eingegangen werden.

Die heutige Textform ist wohl gegen Ende des zweiten Jahrhunderts anzusetzen[175]).

§5. *Der Weg-Gedanke in bezug auf die* ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ

In seiner grundlegenden Untersuchung hat Vielhauer die gnostische ἀνάπαυσις-Spekulation als 'überaus bunt und vielschichtig' charakterisiert und danach in bezug auf einen erwogenen Zweck 'eine einheitliche gnostische ἀνάπαυσις-Spekulation zu rekonstruieren', festgestellt: 'Eine solche einheitliche Spekulation gibt es nicht.'[176]) Ihm ging es darum 'die wichtigsten Motive dieser Spekulation zu behandeln' im Hinblick auf Logien im Thomasevangelium. Hofius und Haardt sind ihm bei dieser Näherungsmethode des ἀνάπαυσις-Materials gefolgt. Erstgenannter hatte sich zum Ziel gesetzt 'die entscheidenden Motive und Grundgedanken der gnostischen "Ruhe"-Spekulation aufzuzeigen'. Letztgenannter wollte 'mehrere Aspekte' dieser 'vielfältigen Spekulation' betrachten[177]).

Diese aspektmässige Behandlung vieler gnostischen Ruhe-Stellen geht aus der unten aufgeführten Übersicht der von ihnen benutzten Einteilung der verschiedenen Motive bzw. Aspekte, klarstens hervor[178]). So wird die Ruhe zB. auf die Erkenntnis, die Offenbarung bezogen oder aber angewandt zur Qualifikation des Urvaters bzw. des Erlösers oder in zeitlichen und örtlichen Kategorien gefasst.

ÜBERSICHT DER EINTEILUNGEN

Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 281-299

1. Erkenntnis und Ruhe
2. Die Ruhe als eschatologisches Heilsgut
3. Die Ruhe als Prädikation des Erlösers
4. Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit der Ruhe.

Hofius, *Katapausis*, 75-90[179])

a. Die 'Ruhe' als der göttliche Urgrund
b. Die 'Ruhe' als die ursprüngliche Heimat der Gnostiker
c. Die 'Unruhe' der Welt als Folge des kosmischen Falls
d. Die 'Unruhe' des Selbst in der Welt
e. Die Offenbarung der 'Ruhe' durch den Ruf aus der Lichtwelt
f. Die 'Ruhe' als Frucht der Gnosis
g. Die 'Ruhe' nach dem Tode
h. Die universale 'Ruhe' des Endzustandes.

Ménard, "Repos", 71-88

1. Connaissance et Repos
2. Le Repos, Bien eschatologique
3. Le Repos, Attribut divin du Sauveur
4. Le Repos actualisé

Haardt, "Abhandlung", 248
(beiläufig im Aufsatz, folgende Einteilung:)
1. Anapausis in ihrem Bezug zur Individualeschatologie
2. Anapausis in ihrem Bezug auf die Seinsweise des Pleroma
3. Anapausis in ihrem Bezug auf die örtliche Bedeutung als Pleroma
4. Anapausis als präsentisches Heilsgut.

Nun braucht man an sich bei der richtigen Feststellung, es gebe keine einheitliche Ruhespekulation, noch nicht auf eine andere Fragestellung zu verzichten, und zwar diejenige, die darauf ausgerichtet ist, die Texte von dém Blickpunkt her zu untersuchen, wie die Gnóstiker sich die *Herkunft* der Ruhe dachten und wie bzw. wo dieses Heilsgut der Ruhe schliesslich *wieder* genossen werden könne. Aus diesem Grunde wird in dieser Untersuchung vorgeschlagen, sämtliche gnostische Ruhe-Aussagen auf den Gedanke des *Weges* (zurück in das Pleroma, wo die Ruhe herrührt) zu beziehen. Es wird sich herausstellen, dass bei einer Beziehung des Ruhebegriffes auf den Grundgedanken des Weges, korrelate Begriffe wie auch örtliche, zeitliche und andere Aspekte zur Geltung kommen.

Merkwürdigerweise finden sich in den eben genannten Untersuchungen Ausdrücke und Bemerkungen, die in die Richtung des Wege-Gedankes gehen. So nennt Hofius die 'Bewegung von Ursprung und Fall... Rückkehr zum Ursprung und Vollendung' für die Gnosis bezeichnend[180]).

Ebenfalls sind seine Kategorien *a, b, g* und *h* vor dem Hintergrund des Wege-Gedankens bedeutungsvoll, wie seine Bewertung unter *g* des 'Aufstieges zur Ruhe'[181]). Vielhauer erwähnt in einer Anmerkung die für den Weg-Gedanke sehr wichtige Tatsache, dass ἀνάπαυσις eine Ruhestation auf dem Reiseweg bezeichnet[182]), und Haardt deutet seine erste Kategorie (bez. der Individualeschatologie) als 'den Zustand des Geist-Selbst nach seiner *Rückkehr* in das Lichtreich'[183]).

Aber auch in der sonstigen irgendwie vom Gnostizismus handelnden Literatur finden sich interessante Aussagen, die *den Weg hinauf* im gnostischen Denken als für dieses Denken fundamental markieren. Es seien folgende Beispiele, chronologisch geordnet, angeführt. Sagnard erwähnt den Aufstieg, den "Weg-hinauf" (*la remontée*) in bezug auf *Adv. haer.* I,7,1 als 'le sens final de la gnose', den Eintritt zur Ruhe im Pleroma[184]).

Käsemann stellt fest: 'Immer wieder erscheint in der mandaïschen Gnosis die Existenz des Gnostikers als *auf einem Wege befindlich*'[185]).

Jonas spricht in bezug auf den bekannten Naassenischen Psalm (Hip., *Ref.* V,10,2) von: '...the itinerary ...of the soul... in reversal of the pri-

mordial fall'; ebenfalls in allgemeinem Zusammenhang Crahay: das Heil für die Seele sei '...de retourner à la phase originelle... en parcourant en sens inverse le même itinéraire'[186]). Dinkler ist der Meinung: 'Dieses Motiv des Auf-dem-Wege Seins zur Ruhe wird in der Gnosis wichtig'[187]). Tröger nennt das Schicksal der Seele, 'Ihren Abstieg und Wiederaufstieg', 'das grosse Thema gnostischer Texte'[188]). Böhlig fasst die zentrale Bedeutung des "Weges-hinauf" folgendermassen: 'Eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Problem überhaupt, ist für den Gnostiker der Aufstieg der Seele in ihre himmlische Heimat'[189]). Berger bezeichnet Abstieg und Aufstieg, den "Weg-hinauf", als das 'zentrale gnostische Heilsgeschehen'[190]) und schliesslich stellt Rudolph fest: 'Der Weg der Seele zum Lichtreich oder zur "Ruhe", wie dieses Ziel oft umschrieben wird, ist der gleiche Weg, den sie einst im Anfang herabgekommen ist.'[191]). In all diesen Zitaten profiliert sich das wesentliche gnostische Anliegen, nämlich das des Weges, hinauf zum Heil, das vor allem im valentinianischen Schrifttum eben als "Ruhe" gedeutet wird.

Nun ist es bedeutungsvoll, dass für den Gedanken des "Weges-hinauf" zur Erlösung, zur Ruhe, in den verschiedensten Untersuchungen über den Gnostizismus immer wieder der Name von *W. Anz* auftaucht, war er es doch, der in seiner Arbeit *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (1897), sich mit diesem Gedanken auseinandergesetzt hat. Auf den Aussagen des Naassenerhymnus, zumal den letzten Zeilen, wo Jesus verspricht, er werde die Geheimnisse des heiligen Weges, Gnosis genannt, überliefern (...καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας, παραδώσω, Hipp., *Ref.* V,10,2) basierend, definierte Anz die Gnosis als 'die Kenntnis des Weges, der aus dem kreatürlichen Elend zu dem höchsten Gott emporführt, der Äonen, welche dabei zu durchwandern sind, und der Sakramente, welche zu dieser Wanderung befähigen'[192]). Man wird heute aus verschiedenen Gründen, zumal angesichts der Schriften von Nag Hammadi, Anz' Ursprungsbestimmung des Gnostizismus nicht mehr beipflichten können, schon gar nicht seiner rein praktischen, magischen Interpretation der Gnosis, die bei ihm zum blossen Reiseführer in das gnostische Himmelreich geworden ist[193]). Das bedeutet aber andererseits nicht, man könne *den von ihm immerhin aufgedeckten Weg-Gedanke* nicht *aufs neue anwenden*, aber nur in verbesserter Fassung[194]). Ist doch die häufige Anführung der Anzschen Untersuchung, oft eine eindringliche kritische Bewertung beinhaltend[195]), vielsagend, wo man den "Weghinauf", den Aufstiegsgedanken als zentralen Gedanken im gnostischen Denken zur Sprache gebracht hat. Dabei wird man festzustellen haben, die Gnosis sei eben nicht eine Erkenntnis über (in bezug auf) den "Weghinauf", sondern sie sei zu betrachten als das Ziel eines Weges im Sinne des Lebensganges des auf die vollständige Gnosis hinwachsenden Pneumatikers.

Nach dem zu dieser Gnosis Gelangen, wird er des Heilszustandes der *Ruhe* teilhaftig; gelegentlich schon jetzt und jedenfalls nach seinem Tode, bei seinem postmortalen Aufstieg zum Pleroma.

Vor dem Hintergrund dieser grundlegenden Beobachtung wird sich herausstellen, dass ein Gesamtbild der nuancenreichen gnostischen Anapausis ermöglicht wird, wenn man sie eben auf den Weg-Gedanken hin ordnet.

Nun ist der "Weg-hinauf" als sólcher noch nicht ein gnostischer Gedanke[196]). Dazu sei an folgendes erinnert. Bei Plato spielt das Bild des Weges eine wichtige Rolle — man braucht nur zu denken an *Phaedrus* 247B-248E — vor allem als Weg der Erkenntnis zur Schau.

Der Weg ist in einer bestimmten Weise gerichtet: er führt hinauf[197]). In der *Republik* VII,532B wird ausgesagt, der dialektische Weg sei ein Weg hinauf zur Sonne, zur wachsenden Erkenntnis (vgl. das Höhlengleichnis, ebda 514-517) und führt letzten Endes zu dem Punkt, wo man gleichsam den Ruheort des Weges und das Ende der Fahrt (ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ... καὶ τέλος τῆς πορείας) erreicht (532E)[198]). Anders ausgerichtet ist der Weggedanke in der Mystik, wo der gestufte Weg ('Scala sancta'; 'Himmelsleiter') nach vollendeter Tugend zur Unio Mystica führt[199]). Solche ethischen Bedingungen für eine gestufte Beförderung[200]) kennt der valentinianische Gnostizismus nicht, hat der Pneumatiker doch ein Anrecht auf das Ziel der Ruhe und Schau des Vaters[201]). Dort bezeichnen Stufen (ⲃⲁⲑⲙⲟⲥ, TracTrip I,5:70, 13 und 124, 14-15) nur die höhere bzw. niedere Rangordnung der Äonen im Emanationsvorgang aus dem Vater[202]).

Etwas anderes ist es auch, wenn im hermetischen Schrifttum der Weg (ὁδός) als Synonym für Erkenntnis stehen kann, wo sie mit Frömmigkeit (εὐσέβεια) verbunden ist vgl. CH VI,5-6. Einsicht und Erkenntnis führen einen auf dem Weg zur Unsterblichkeit und Kontemplation vgl. CH X,15 (ἡ γνῶσις..ἄυτη εἰς τὸν Ὄλυμπον ἀνάβασις; vgl. CH IV,11 πρὸς τὰ ἄνω ὁδός)[203]). Interessanterweise findet sich nun in OgdEnn VI,6:63,11 der Weg der Unsterblichkeit (ⲑⲓⲏ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲙⲟⲩ), den man jedoch stufenmässig (63,9: ⲕⲁⲧⲁ ⲃⲁⲑⲙⲟⲥ) bei guten Benehmen erreiche.

Andernorts kann 'Weg' auch für die Lehre, den Lehrinhalt stehen, wie dies im NT ebenfalls geschieht, vgl. zB. Apg 9,2; 19,9.23; 22,4[204]). In den Nag Hammadi-Schriften findet sich dieser Gedanke im AuthLog VI,3:33, 1f (ϩⲓⲏ)[205]).

Wenn der Weg-Gedanke jedoch in einem unmissverständlich gnostischen Kontext begegnet, bekommt er spezifische Akzentuierungen, wie doch das gnostische Denken überhaupt als ein *räumliches* Denken charakterisiert werden könnte, man erinnere sich an das bekannte *Ophitendiagramm*[206]). Der "Weg-hinauf" in das Pleroma ereignet sich je-

doch nicht nur in einem Weltenraum, sondern in einem bedrohenden, äusserst negativ empfundenen Weltenraum als enges Gehäuse, *haec cellula creatoris* (Marcion bei Tertullian, *Adv. Marc.* I,14). Sind es doch die radikal ins Negative umgedeuteten, verteufelten *Gestirne*, die als Archonten den Pneumatiker auf seinem Wege-hinauf in das Pleroma, jenseits des (achten) Fixsternhimmels, zu hindern versuchen[207]). Der Pneumatiker ist sich jedoch des Ergebnisses sicher; der Ankunft im Pleroma. In diesem Zusammenhang ist *Exc. Theod.*, 74 wichtig, wo von Christus, dem Herrn, ausgesagt wird, er habe als 'neuer und fremder Stern die alte Ordnung der Sterne aufgelöst... und neue Wege der Erlösung trassiert' (ξένος ἀστὴρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν...ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος).

Auf welche Weise nun begegnet *der Weg(hinauf)* in den gnostischen Texten? Aus dem Bekannten lässt ich folgendes auswählen. Im Bereich des Valentinianismus gibt es die überaus bekannte Formel in *Exc. Theod.*, 78,2, hinter welcher der Weg-Gedanke aufleuchtet, wo durch die Gnosis die Frage akut wird: ...*wo* waren wir ...*wohin eilen* wir? (πῦ ἦμεν ...ποῦ σπεύδομεν)[208]). Auf die Aussage im Naassenerhymnus wurde oben schon hingewiesen. Über den Ophiten Justin wird berichtet: 'Hinaufgegangen zum Guten, habe der Vater denen, die hinaufgehen wollen, einen Weg gezeigt (ἀναβὰς γὰρ πρὸς τὸν Αγαθὸν ὁ πατὴρ ὁδὸν ἔδειξε τοῖς ἀναβαίνειν θέλουσιν, Hip., *Ref.* V,26,23)[209]).

Nun gilt es wohl zu unterscheiden zwischen dem *Weg-hinauf*, zurück in das Pleroma, sei es als Vorgeschmack schon in diesem Leben zu erfahren, sei es als postmortaler Aufgang, únd dem 'Weg' zur Bezeichnung des *Lebensganges* des auf die volle Gnosis hinwachsenden Pneumatikers[210]). Im Grunde ist der *Weg-hinauf* die *Fortsetzung* des *Weges als Lebensprozess*, und sie gehören zusammen, ebenso wie Unterscheidung eben keine Trennung bedeutet.

Folgende Momente des gnostischen Universalweges lassen sich zeichnen. Durch den 'Ruf' wird der pneumatische 'Samen/Funken' auf den Weg zur Gnosis gebracht. Der ausgewachsene Vollpneumatiker kann dann in einer Vorwegnahme die Wiedervereinigung mit dem Vater/dem Pleroma zwar erfahren, aber erst nach seinem Tode findet der *Weg-hinauf*, die ἄνοδος erst wirklich statt: durch den bösen Weltenraum hindurch, die Wiedervereinigung des (stofflich gedachten) Pneumateiles mit dem 'schliesslich wieder vollkommen gewordenen Pneuma', dem Vater, in dem die Ruhe nunmehr völlig genossen werden wird[211]).

Wenden wir uns nun den Nag Hammadi-Texten zu betreffs der Anwendung des Weggedankens[212]). Zunächts muss bemerkt werden, dass Stellen, die den Weg-Gedanken in einem auf eine ekstatische Erfahrung ausgerichteten Zusammenhang anwenden — wie zB. StelSeth VII,5:

127, 20-21: der Gehweg hinauf ist der Gehweg hinab[213]) — von der Aufzählung ausgeschlossen werden sollten, weil unsere Untersuchung auf die lehrhaften Aussagen im Hinblick auf den "Weg-hinauf" zurück in das Pleroma gerichtet ist.

Die bekannte Formel in *Exc. Theod.* 78 wird schon durch *EvTh* II,2: 41, 29-30 (Log. 49) belegt: (in bezug auf das Königreich): 'ihr seid aus ihm und ihr werdet dorthin wieder gehen.' Vor allem aber durch EV I,3: 22, 14-15: '... von *woher* er gekommen ist und *wohin* er geht' (... ⲛ̄ⲧⲁϥⲓ ⲛ̄ⲧⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲭⲉ ⲉϥⲛ̄ⲛⲁ ⲁⲧⲟⲛ). Die hier zu behandelnden Stellen wären am besten in zwei Gruppen zu untergliedern, in diejenigen, in denen die ἄνοδος, der Weg/das Gehen-hinauf (sei es zum Genuss des Heiles im voraus ('realised eschatology') sei es nach dem Tode) zur Sprache kommt (*1*) und die, in denen es sich um den zur Gnosis (mittels des Erlösers) führenden Weg auf Erden im Leben des Gnostikers handelt (*2*). Die folgenden gnostischen Schulrichtungen kommen in den Texten diesbezüglich zu Worte.

I. *Der valentinianische Gnostizismus*

Im EV I,3: 19,5 handelt es sich um die Wiederkehr (ⲥⲧⲟ) zum Vater. In 21,10-11.20-21 und 22,7 begegnet die formelhafte Wendung des *Wiederhinaufsteigens zu Ihm* (Vater): ⲫⲉ ⲁⲥⲣⲏⲓ ⲫⲁⲣⲁϥ. Die Wiederkehr (ⲥⲧⲟ) in bezug auf die Äonen/Pneumatiker in 35, 22 und 36,15[214]). Sehr wichtig ist 41,4-11, wo von der Wiederkehr (ⲥⲧⲟ, 41,7) der Pneumatiker zum Ort (ⲙⲁ) und Bereich (ⲧⲁⲉⲓⲉ), von woher sie kamen, die Rede ist. Die *Re-Ascensio* zum Vater wird an diesen Stellen, sämtlich der Kategorie (*1*) zu gehörig, deutlich gelehrt[215]). Der 'Weg' (ⲙⲁⲉⲓⲧ), von Jesus gewiesen (18, 19-20), bzw. der Er selbst für diejenigen wurde, die irrten (31, 29), bezieht sich auf die Erlangung der Erkenntnis. Diese Stellen gehören der Kategorie (*2*) an[216]). Dasselbe gilt von Rheg I,4: 45, 23, wo der Erlöser 'den Weg unserer Unsterblichkeit' (ⲧⲉⲥⲓⲏ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲙⲟⲩ) den Pneumatikern gegeben hat (*2*).

Im TracTrip I,5: 71, 20-23 wird über die Äonen ausgesagt, sie seien 'Orte des ruhigen Weges *zu Ihm*, wie eine Schule der Lebensweise' .. (ⲥⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲉ [ⲙ̄] ⲡⲓⲙⲁⲓ̈ⲧ ⲉⲧⲙⲁⲧⲛ̄ ⲫⲁⲣⲁϥ ⲙ̄ⲡⲣⲏⲧⲉ ⲫⲁ ⲟⲩ ⲁⲛⲥⲏⲃ ⲙ̄ⲡⲟ [ⲗ] ⲓⲧⲁ). Es handelt sich hier um die Äonen, die vom Vater veranlasst werden, Ihn zu suchen, wie aus dem Zusammenhang 71-72 hervorgeht. Im Bereich der Äonen gibt es also auch einen Weg zur Erkenntnis des Vaters, da sie auch über Ihn aufgeklärt werden müssen[217]).

Die Äonen haben alle einen Platz, ihrer Rangordnung nach, auf dem Erkenntnisweg, der vielbesagend mit einer "Lebensschule" verglichen wird[218]). Der Weg gehört ebenfalls zu Kat. (*2*).

Nun gibt es für die Psychiker (die 'Rechten') auch einen Weg, Trac Trip 121,26-27 'der Weg der ewigen Ruhe (durch die Demut) für das Heil' (ⲡⲙⲁⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲛ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲛϩ2ⲉ ...ⲁⲩⲟⲩⲭⲉⲉⲓⲧⲉ) der 'Rechten'. Hier führt der Weg also eben *nicht zu Ihm, zum Vater*, sondern die Psychiker bekommen durch ein gebührendes Verhalten (die Demut) Erlösung, Heil d.h. die Ruhe in der Ogdoas[219]). Die Hyliker oder die 'Linken' befinden sich auf einem Weg zum Irrtum, 122,2.4 (ⲙⲁⲉⲓⲧ ⲁⲡⲱⲣⲙⲉ, vgl. 96,3). Die Wiederkehr in das Pleroma als Folge und Frucht der Gnosis begegnet in 123,4-11, wo der 'vollkommene Mensch' (der alle Pneumatiker in sich einschliesst)[220]) wiederkehrt (123,6.8: ⲥⲧⲟ) am Ort, wo er herkam, Kat. (*1*).

In 117,18-21 ist die Wiederkehr (117,18.21 ⲥⲧⲟ) mit der Belehrung, dem pneumatischen Unterricht (117,18 bez. ⲧⲥⲃⲟ) verbunden, also Kat. (*2*) angehörend, wie das dann noch deutlicher aus 123,31-33 erhellt, wo der Sohn geheissen wird: 'der Weg zum unfassbaren Vater hinein, (d.h.) die Wiederkehr zum Zuerstexistierenden hinein' (ⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲧ ⲁ2ⲟⲩⲛ ⲁⲡⲓⲁⲧⲱⲁⲡⲏ ⲛ̄ⲑⲉⲓⲱⲧ ... ⲡⲓⲥⲧⲟ ⲁ2ⲟⲩⲛ ⲁⲡⲉⲧⲣⲱⲣⲡ ⲛ̄ϣⲟⲟⲡ) vgl. oben EV 31,29. Auch diese Stelle ist Kat. (*2*) zuzuteilen.

II. *Sonstiger christlicher Gnostizismus*

In der SJC BG,3: 105, 6-12 heisst es, dass die Kinder der Sophia, die selbst im Urteil vom grossen Erlöser vom Mangel freigesprochen wurden, auch nicht mehr mangelhaft werden, sondern 'zu ihrem Vater hinaufsteigen' (ⲁⲗⲗⲁ ... ⲛ̄ⲥⲉⲃⲱⲕ ⲉ2ⲣⲁⲓ̈ ϣⲁ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ, 105, 11-12) = III,4: 108, 3-4[221]). Folglich spricht BG 122, 12-15 der Erlöser den Pneumatikern zu: 'damit ihr... zu dém hinaufsteigt, der von Anbeginn an ist' (ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ... ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉ2ⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϫⲓⲛⲛ̄ϣⲟⲣⲉⲡ) zu grosser Freude usw (III,4: 117, 4-5 hat: ϫⲉ ... ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉ2ⲣⲁⲓ̈ ϣⲁ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϫⲓⲛⲛ̄ ϣⲟⲣⲡ) und (bedeutungsvoll im Hinblick auf die Beziehung Gnosis-Ruhe) BG 123, 2-6: 'Wer aber den Vater in heiliger Erkenntnis erkennt, wird *zum Vater gehen* und wird im ungezeugten Vater ruhen (ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲉ2ⲛ̄ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲉϥⲛⲁⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉ2ⲙ̄ ⲡⲓⲁⲧϫⲡⲟϥ ⲛ̄ⲑⲉⲓⲱⲧ). Darauf folgt noch eine Aussage über diejenigen, die den Vater mangelhaft erkennen und demnach im Mangel bleiben werden und so in der Ogdoas die Ruhe erlangen: wohl in bezug auf die Psychiker[222]). Die genannten Stellen gehören zur Kat. (*1*).

Im Dial III,5: 120, 23-26 lesen wir direkt am Anfang dieser Schrift folgende Aussage des Erlösers: 'Aber als ich gekommen war, öffnete ich den Weg; ich unterrichtete sie über den Durchgang, wodurch die Auserwählten und Einzelnen gehen werden' (ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲓⲉⲓ ⲁⲉⲓⲟⲩⲱⲛ

ⲉⲧⲉϩⲓϩ, ⲁⲉⲓⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲉⲧⲁⲓⲁⲃⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉⲩⲛⲁϫⲱⲱⲃⲉ ⲙ̄ ..ⲛ̄ⲑⲓⲛⲟⲱⲧⲡ̄ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲙⲟⲛⲟϫⲟⲥ). Die erste Aussage über den Weg lässt sich am besten als Weg zur Erkenntnis verstehen, also Kat. (*2*), währenddessen die zweite über die futurische Passage durch die ⲁⲓⲁⲃⲁⲥⲓⲥ, vgl. *Exc. Theod.* 38,2: δίοδος, Kat. (*1*) zuzurechnen ist.

Weiterhin findet sich eine bemerkenswerte Stelle in der ApcPl V,2: 23, 9-10, wo Paulus bei seiner Entrückung dem Demiurgen auf dessen Frage, wohin er, Paulus, aus seinem siebten Himmel wohl gehen möchte (23,2), antwortet: 'Ich werde zu dem Ort gehen, wo ich hergekommen bin' (ⲉⲓ̈ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ⲉⲓ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟ). Diese Aussage gehört Kat. (*1*) zu. In der 2 ApcJac V,4:55, 9-11 handelt es sich um Menschen, die suchen, um auf dem Weg (ϩⲓϩ) zu wandeln, der vor der Tür ist. Jakobus soll ihnen helfen, damit sie schliesslich hinter der Tür ihre Belohnung bekommen, die Ruhe, Königswürde usw. (56, 2-5). Der 'Weg' gehört hier Kat. (*2*) zu[223]).

In der EpPt VIII,2: 134,23, 135,1 fragen die Apostel den Herrn Jesus Christus, wie sie an diesem Wohnort festgehalten werden; wie sie an diesen Ort gerieten und 'wie sie (*weg*)*gehen* werden' (ⲡⲱⲥ ... ⲉⲛⲁⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲁⲓ̯ ⲛ̄ⲣⲏⲧⲉ) 134, 25-26. Diese Aussage ist derjenigen in *Exc. Theod.* 78,2 auffallend ähnlich. Sie gehört zur Kat. (*1*).

III. *Barbelognostizismus*

In der längeren Version des AJ II,1: 20, 23-24 klärt die Epinoia/Zoè Adam auf über 'den Weg des Aufstiegs, den Weg auf dem er herabgekommen war' (ⲡⲙⲁⲓⲧ ⲉ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲡⲙⲁⲓⲧ ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲁⲩ)[224]). Die Stelle gehört zur Kat. (*1*).

IV. *Sethianischer Gnostizismus*

In der HA II,4: 96, 25-27 findet sich die Aussage, dass jedermann, der 'diesen Weg' (ⲧⲉⲓϩⲟⲁⲟⲥ) kennengelernt hat, 'unsterblich' (ⲛ̄ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ) ist inmitten der Menschen, die sterben, vgl. oben Rheg I,4: 45,23. Auch an dieser Stelle bedeutet der Weg der Erkenntnisweg; Kat. (*2*).

Eine unmissverständliche Aussage in bezug auf den Weg-hinauf nach dem Tode in das Pleroma zur Ruhe, enthält das EvAeg III,2 und IV,2 (III,2: 65, 3-6 = IV,2: 76, 23-26), wo die (pneumatischen) Wächter Phritanis, Mixanther und Michanor über 'den Eingangsweg zur Ruhe des ewigen Lebens' (III: ⲧⲉϩⲓϩ ⲛ̄ⲧⲉ ϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲛϩ ⲛ̄ⲧⲉⲁ ⲉⲛⲉϩ; IV: ⲡⲓ[ⲙⲟ]ⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲉⲓ̂ ϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ ⲧⲁ ⲉⲛⲉϩ) gestellt sind. Ein schönes Beispiel der Kat. (*1*).[225])

V. *Sonstiges*

In der nicht-gnostischen Schrift, ExAn II,6, wird über die Wiederherstellung der Seele an ihrem ursprünglichen Ort berichtet. Diese Wiederherstellung wird nun 134, 11-15 folgendermassen umschrieben: sie bedeute die Auferstehung, welche es gibt von den Toten und (134, 14-15) '...das Hinaufgehen zum Himmel. Das ist der Geh-Weg hinauf zum Vater' (ⲧⲁⲛⲁⲃⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉ̀ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲟⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉ̀ϩⲣⲁⲓ̈ ϣⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ) vgl. 134,26 'hinaufgehen' (ⲃⲱⲕ ⲉ̀ϩⲣⲁⲓ̈) nach dem Zitat aus Ps 103, 1-5 (LXX Ps 102). Diese Rettung der Seele wird als Wiedergeburt aus Gnaden (134, 29-33) umschrieben[226]). Diese Stelle fällt ebenfalls Kat. (*1*) zu.

Auf Grund der oben behandelten Beispiele darf man den Schluss ziehen, dass die Idee des Weges, der erst einmal den *Pneumatiker-in-statu-renascendi* zur vollkommenen Erkenntnis führt und kraft dessen folglich in den Weg-hinauf zum Vater übergeht, eine dem gnostischen Denken und Empfinden geläufige war, vor allem jedoch im valentinianischen Gnostizismus, wie dies zB. schon aus EV 35, 22-27 ersichtlich wird[227]).

Wenn wir diese Übersicht in bezug auf die Kategorie (*1*) des näheren betrachten, so wird ersichtlich, dass der Vollpneumatiker sich nicht nur erst auf dem *Wege-hinauf* zum Vater, in das Pleroma, weiss, sondern er in einer Vorwegnahme sich schon *im* Pleroma weiss oder aber sich des noch zu erreichenden Zieles als im Grunde schon erreichten bewusst ist. Das ist der präsentisch eschatologische Skopos. Andererseits jedoch gibt es die unumgängliche Tatsache des leiblichen Todes und demnach den Weg-hinauf nach dem Tode die postmortale Ascensio (vgl. EvAeg oben) des Pneumateiles *stricto sensu* nach dem vorläufigen Aufenthalt in der Ogdoas (so für die Valentinianer), in die vollständige Ruhe des Pleromas (das schlechthinnige Ziel des *Weges-hinauf*) hinein[228]).

Übrigens ist der eigentliche Anfang des Weges, der hinaufführt, der Lebensweg des Pneumatikers-in-statu-renascendi zur Gnosis (die Kategorie (*2*) vgl. oben). Die erlangene Gnosis öffnet so den *Weg-hinauf*[229]).

EXKURS III

Die postmortale ascensio im Poimandres (CH I,25-26)

Der Myste möchte CH I,24 aufgeklärt werden über die ἀνόδος. Er erfährt, dass der Auflösung des materiellen Leibes beim Sterben (ἀναλύσις τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ[230])), verschiedene Ablegungen böser Triebe beim Durchwandern der sieben Gestirnssphären folgen (CH I,25). So gelangt er (CH I,26), entblösst von allen Wirkungen der Gestirnssphären, in die Achtheit, die Ogdoas, und er lobt mit den dort Anwesenden den Vater und 'so gehen sie ordnungsgemäss hinauf zum Vater' (καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα) und wandeln sich selbst in Kräfte (δυνάμεις) und Kräfte geworden, werden sie 'in Gott

sein' (ἐν θεῷ γίνονται). 'Das ist dat gute Ende für die, die Erkenntnis erhalten haben, zu *Gott zu werden*' (τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι)[231]). Der zu Dynamis gewordene Fromme ist nunmehr ein Teil Gottes[232]).

Diese Stelle im Poimandres ist wichtig für unsere Untersuchung, nicht nur in bezug auf die Ogdoas, sondern vor allem im Hinblick auf die ἄνοδος. Sehr bezeichnungsvoll bezieht Festugière die Aussage in CH I,26 (ἐν θεῷ γίνονται) auf die Hafensymbolik: die gereinigte Seele gelangt zum Vater: 'Car c'est là le port du Père...'[233]).

§6. *Das Wortpaar "Mangel-Fülle" in bezug auf das pneumatische Wachstum.*

In dieser Untersuchung dient der Weggedanke dazu, die Ausrichtung und die Bedeutung der Heilsbezeichnung der *Ruhe*, als dieser angemessen, so weit wie möglich in den Blick zu bekommen.

Nun weist der Begriff des 'Weges' artgemäss einen *dynamischen*, örtlichen Charakter auf, verbindet doch der Weg nicht nur mehrere Orte miteinander, sondern es ist auch so, dass man sich auf einem Wege auf irgendein Ziel hin bewegt. In diesem Zusammenhang ist das Ziel die Wiederherstellung des Pneumatikers im Pleuroma, das gnostische Heil schlechthin, durch die Ruhe auf spezifische Weise des näheren qualifiziert. Der Pneumatiker geniesst diese Ruhe schon im voraus auf Erden, nach seinem Tode jedoch gelangt er ohne Zweifel an den Ruheort im Pleroma oder aber erfährt er die Ruhe im Vater. Hierbei ist deutlich, dass die Ruhe an sich auch einen Zustand darstellt, in den der vollendete Pneumatiker sich befindet, welche er erlebt[234]).

Es ist die "zuständliche Seite" des Heils oder aber der "status" der Pneumatikers, der während seines Lebens auf Erden zur vollständigen Gnosis, Erkenntnis gekommen ist, welche in diesem kurzen Abschnitt noch behandelt werden wird. Angesichts der bunten Begriffswelt des Gnostizismus, soll man sich hüten, dass irgendwelche, ánders ausgerichteten wichtigen Termini nicht genügend zur Geltung gelangen.

Auf Grund der obigen Umschreibung des gnostischen Lehrkernes als 'Der Weg zum Heil durch die Gnosis'[235]), befassen wir uns nunmehr mit dem Wachstum des Pneumatikers zur vollständigen Gnosis, dargestellt am Wortpaar "Mangel-Fülle". Dies um so mehr, weil, wie wir sehen werden, im EV dieses Wortpaar öfters zusammen mit dem Ruhegedanken begegnet.

Indessen ist es aufschlussreich fest zu stellen, dass, obwohl in den bekannten 'Gnosisformeln' einerseits der 'dynamische' Aspekt prävaliert (*woher* man kommt-*wohin* man geht): EV 22, 13-15; ApcPl V,2: 23, 9-10; EpPt VIII,2: 134,23-135,1 und *Exc. Theod.* 78,2[236]), andererseits doch auch der 'statische' Aspekt, d.h. im Hinblick auf den "status", den *Zustand* des Pneumatikers, Beachtung findet. Das geht wiederum erst einmal aus *Exc. Theod.* 78,2 hervor (...'Erkenntnis *wer* wir sind und *was* wir geworden sind ... was es mit Geburt und Wiedergeburt auf sich hat ...'),

ein Beweis dafür, dass man hier wohl unterscheiden, jedoch nicht scheiden sollte[237]) und aus dem LibTh II,7: 138, 8-10 ('...Erforsche dich und erkenne, *wer* du bist und *wie* du warst oder *wie* du werden wirst')[238]). Jedenfalls ändert sich der "status", die Situation des Gnostikers, dank der erhaltenen Gnosis: von einem *Pneumatiker in-statu-renascendi*, wird er zum *Vollpneumatiker* oder aber der Mangel der Unwissenheit hat für die Fülle der Erkenntnis Platz gemacht. Von der Selbstentfremdung[239]) erlöst, findet er seine wahre Existenz wieder. 'Wer sich seines eigenen pneumatischen Wesens bewusst wird, wird sich von Gott bewusst. Er kennt seinen Ursprung und die Bestimmung, zu der er auf dem Wege ist. Er kommt vom göttlichen Pleroma her und kehrt dorthin nach einem Prozess des Selbstbewusstwerdens wieder zurück'[240]). Das Wort 'Prozess' besagt nun das pneumatische Wachstum: der Pneumatiker braucht einen 'Erziehungs- oder Lernprozess', vgl. *Adv.haer.* I,6, 1: das Pneumatische sei ausgesandt, dass es hier (= auf Erden) mit dem Psychischen zusammengespannt, 'gestaltet werde' (μορφωθῇ)... 'mit ihm zusammenerzogen' (συμπαιδευθὲν αὐτῷ)' und I,6,4: 'Denn nicht das Tun führt in das Pleroma, sondern der Same, der von dort unmündig ausgesandt, hier aber vollendet ('ausgefüllt') werde (τελειούμενον)[241]). Mit Recht kann man von einem Entwicklungs- oder Vervollkommnungsprozess des Gnostikers reden[242]).

Was das göttliche oder aber das väterliche Pleroma anbelangt, so sollte erst einmal festgestellt werden, dass das Pleroma eine räumliche Grösse ist. Das wird schon daran ersichtlich, dass laut *Adv.haer.* I,7,1 Pleroma und Brautgemach identifiziert werden (...νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν πλήρωμα). In *Exc. Theod.* 64 heisst es dann die Pneumatiker gehen 'in das Brautgemach innerhalb der Grenze hinein' (...εἰς τὸν Νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὅρου εἰσίασι)[243]). Übrigens sei nochmals daran erinnert, dass die Grundeigenschaft dieses Pleromas mit Recht die Ruhe genannt werden könne[244]).

Diese Feststellung bedeutet andererseits nicht — vor allem in gnostischen Texten — die primäre Bedeutung des Wortes 'Pleroma' = Ausfüllung, *Fülle* schwinge nicht mehr oder weniger mit, wie aus einer Stelle im EV hervorgehen wird[245]). Der Vervollkommnungsprozess des Pneumatikers ist damit gegeben, dass sein Mangel auf Grund seiner nunmehr vollständigen und ausgereiften Erkenntnis, ausgefüllt wird[246]). Diese wichtige Konnotation sei demnach nicht ausser Acht gelassen, wo der Weg zum Heil durch die Gnosis folgendermassen mal umschrieben wurde: 'The way of salvation springs from the Pleroma and ends in it'[247]).

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL I

1 van der Leeuw, *Phänomenologie*, 573-574 (*Religion der Ruhe*); 574-576 (*Religon der Unruhe* = Theïsmus).
2 Ohm, *Ruhe*.
3 Ohm aO, 111-112. Ohm führt S.53 und 84 van der Leeuws eben zitierte Passagen an. Vgl. noch Ohm, 11 (bez. Mt. 11,28); 75 (über Quietismus, Hesychasten) und 99, 106-108 in bezug auf biblische Ruhestellen.
4 Vgl. zu ihm im deutschen Sprachbereich Dankbaar, *Utrecht* II; Hohlwein, *Moderne Richtung in Holland* und Miskotte, *Niederlande II, Theologie*.
5 van den Bergh, *Kritik*, 123. Nach der Meinung van den Berghs hätte die jüdisch-hellenistische Welt den Mysterienglauben übernommen. So sagt er zu den bekannten bei Firmicus Maternus erwähnten Worten '...ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία', sie seien 'wie ein Osterklang', aO, 124. Siehe zu diesem Zitat bei Firmicus Maternus unten Kap. II,58 bei Anm. 114 und Kap. IV,295.
6 van den Bergh, *Verklaring* 105. Übrigens kombiniert er Aussagen in *Fuga* 173 und 174!
7 Vgl. zB Bolland, *Jozua*, 25 ('...de geest, die het Evangelie heeft voortgebracht, is de geest van de Alexandrijnsche gnosis en de Ieesoûs, die daarin leert en geleerd wordt, is de belichaamde rede, die uit het Jodendom voortkomt, om er boven uit te gaan en boven uit te voeren'); 29-30; 48; 67 usw. van den Bergh verweist in seiner *Kritik* aO, 154 lobend auf Bollands 'treffende philosophische Parallelen'. Siehe zu Bolland. Wieland, *Neuhegelianismus*.
8 Bolland, *Wijsbegeerte*, 11.
9 So in seinem: *Evangelie*, 29; *ders.*, *Eerste Evangelie*, 115 und 134.
10 Vgl. u.a. Cross, *Jung Codex*, 49-50 (nicht die kanonischen Evangelien basierten auf einem gnostischen, sondern die gnostischen auf den kanonischen angesichts des EV); Puech und Quispel, *Evangelie*, 34-35. Vgl. auch Sevenster, *Christologie*, 313 Anm. 1: 'Uit een en ander volgt reeds, dat wij onmogelijk kunnen instemmen met G. A. van den Bergh van Eysinga, wanneer hij verklaart: 'Gnostiek Jodendom, bewerkt door den geest der Romeinsche Stoa, dat is het wat ons N.T. ons biedt (*Het karakter der Evangeliegeschiedenis*, 1934, blz. 25)'.
11 Käsemann, *Gottesvolk*.
12 van den Bergh, "Brief", 312-313; dort verweist er 321 auch wieder auf Bolland. Käsemann behandelte Hebr. 13,13 übrigens nicht. Vgl. noch zu diesem Aufsatz van den Berghs, Sevenster, *Christologie*, 254 (Forts. Anm. 3).
13 Haenchen, *Botschaft*, 73-74; zu Hofius siehe unten §2.
14 Kreyenbühl, *Evangelium*. Van den Bergh führt ihn, *Kritik*, 155 Anm. 2 dankend an. Siehe zu diesem seltsamen Werk Puech in Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* I,161 und Quispel in: Cross, *Jung Codex*, 48-49; *ders.* in: *Evangelie*, 34.
15 Siehe Müller, "Beiträge", 180, 190-194, 207-208, 232 Anm. 12, 237 Anm. 66 und 241 Anm. 105.
16 Vgl. auch unten Kap. II, 75 Anm. 45. Es muss jedoch beachtet werden, dass in den Literaturnachträgen *TWNT* X,2 auf S.976 s.v. ἀναπαυσις auf mehrere Studien zur Ruhe aus jüngster Zeit hingewiesen wird, wenn auch nicht vollständig.
17 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 630 (Register) s.v. ἀνάπαυσις; hinzuzufügen 365 Forts. Anm. 2 und 414-415. Zum 'mécanisme', 255-265.
18 So nimmt zB Zandee in seinem grundlegenden: "Ideas", bei der Bewertung der damals zugänglichen koptisch-gnostischen Schriften und des TracTrip I,5 (ihm zugänglich) u.a. 17, 41 und 52 auf Sagnard Bezug. Zur gnostischen Ruhe vgl. Zandee aO, 34, 45 und 66. Vgl. *ders.*, *Terminology*, passim zu Sagnard und S.38 zur ἀνάπαυσις. Auch sei hier auf seine Übersetzung des und seinem Kommentar zum EV hingewiesen: *EvWa*.
19 Siehe Krause, "Texte", 226-227.
20 Krause, "Texte" aO, 216-243. Auf S.216 Anm. 1 verweist er auf zwei früher er-

schienene Aufsätze, in denen er Teilaspekte der Nag Hammadi Texte behandelt. Auf S.241-243 äussert er sich zum Problem wer der Besitzer der Bibliothek wohl gewesen sein könnte (eine 'reiche Einzelperson' wäre am besten vorauszusetzen vgl. ebenfalls Tröger, *AT und Gnosis*, 26 zur Frage des Besitzers); *ders., Literatur*, diesbezüglich Sp. 707-708; Robinson, "Gnostic Library", 356-401 (noch immer nützlich); *ders., Nag Hammadi Codices*; *ders.*, "Rise and Fall", 17-30 (humorvoll über manchmal seltsame Vorfälle bei der Ausgabe der Schriften). Ein Resümee der Materialsammlung Robinsons findet man bei Pagels, *Gospels*, XIII-XXXVI. Eine recht schön bebilderte Fundgeschichte brachte BA 42 (1979) Nr. 4, mit Beiträgen u.a. von Robinson, "Discovery".

21 Es gibt zwei Codices mit im allgemeinen Spät(ab)arten der Gnosis, die schon seit längerer Zeit bekannt waren, nämlich den CA (Codex Askewianus nach einem Londoner Arzt A. Askew benannt, der ihn 1773 erwarb) mit der umfangreichen Schrift PS und den CB (Codex Brucianus nach dem schottischen Reisenden J. Bruce, der ihn um 1769 erwarb, benannt) mit 1 Jeu, 2 Jeu und dem UaW, das tatsächlich viel altes gnostisches Material enthält. Die genannten Schriften, ursprünglich von Schmidt herausgegeben, sind jetzt in der Ausgabe MacDermots leicht zugänglich (in *NHS* Bd. IX und XIII).

22 Vielhauer aO, 292.

23 Vielhauer aO, 285.

24 Vielhauer aO, 281.

25 Tübingen 1970, WUNT, 11.

26 Käsemann, *Gottesvolk*. Vgl. besonders S.40-58, 110-116 und 156.

27 Hofius, *Katapausis*, 101; vgl. auch S.146 und 150-153.

28 Siehe Hofius, 75-90; 98-101. Übrigens hat Fischer die von Hofius, 67 behandelte Schrift Joseph und Aseneth in seiner Untersuchung, *Eschatologie*, 112 und 120-123 ausführlich, und dabei Hofius korrigierend, behandelt.

29 Siehe Hofius aO, 17 und 162 Anm. 126 (über die 'Einheit'). Übrigens Schenkes *Die Gnosis*, bei Hofius 167 Anm. 108 aufgeführt, ist als solche unfindbar. Gemeint ist: H. M. Schenke, Die Gnosis, in: *Umwelt des Urchristentums*, ed. J. Leipoldt und W. Grundmann) Berlin 1965 I, 371-415 (in dieser Untersuchung: Schenke, "Gnosis"). Diesbezüglich 375.

30 Hofius aO, 75.

31 Hofius aO, 75.

32 Hofius aO, 31.

33 Hofius aO, 83; vgl. 86 Schlusszeilen.

34 So dürfte zB. seine Charakteristik der gnostischen Ruhe als "Freiheit von den Lasten und Beschwernissen des Lebens" (89) als unzureichend und verfehlt bezeichnet werden.

35 RevSR 51 (1977), 71-88.

36 Ménard aO, 71 und 87.

37 Ménard aO, 71 unten Kap. II, 1 bei Anm. 5.

38 Gemeint sind wohl 119,1 und 125,31.

39 Somit wäre damit ein Beitrag zur Erfüllung des Vielhauerschen Desideratum, siehe oben S.4 Anm. 24, geliefert.

40 Vgl. dasselbe Verfahren bei Hofius aO, 16.

41 Gaffron, *Studien*, 219. Vgl. für ähnliche Ausserungen Colpe in dessen *Schule*, 205 und Böhlig u.a., *Gospel*, 24 *und* Jonas, *Gnosis* I, 47, Z. 10-13.

42 Dies liesse sich an den Aussagen der 30, von Kurt Rudolph für seinen Sammelband *GnosisGnost.* ausgewählten, Aufsätze zur Gnosis ablesen. Seltsamerweise fehlt im Register der Sachworte (S.849-856) das Wort 'Ruhe'. Es ist auch zu bemerken, dass Colpe sich in seinem ausführlichen Beitrag *Gnosis II* (*Gnostiszismus*) unter Definition, Sp. 541, unklar äussert.

43 Schenke, "Hauptprobleme", 116 und (identisch) in: *ders.*, "Gnosis", 374. Es sei noch hinzuweisen auf die 5 von Foerster formulierten Hauptmomente der Gnosis im von ihm herausgegebenen *Gnosis* I, 17.

44 Schenke "Hauptprobleme", 117 und *ders.*, "Gnosis", 375.

45 Siehe Bianchi, *Origini*, XXIX-XXX; vgl. die Ausführung bei Rudolph, *Gnosis*, 65; vgl. 63 über die Identität.

46 Vgl. Quispel, "Gnosticism", 73 (über einen: 'tragic split within the Deity itself'); dazu Jonas, "Response", 286; 292. Vgl. weiterhin Quispel, *Makarius*, 69 ('... der tragische Bruch in der Gottheit'). Der Gedanke begegnet auch in Kasser, *TracTrip*, *Kom* I, 356 zu 85, 33 ('... une scission au sein même de la divinité') und bei Dodds, *Pagan*, 20 ('... the splitting of God into two persons ... merciful Father. ...stupid and cruel Creator...).

47 So Schenke, "Gnosis", 375 (nicht in "Hauptprobleme", 117) und Rudolph, *Gnosis*, 63; nach Rudolphs Meinung, wirke hier noch Harnacks Einfluss weiter (aO, 64 oben).

48 Rudolph, aaO.

49 Vgl. Wilson, "Gnosis", 511-512, 516 und 525, wo ein irgendwelcher "abwertender Klang" sich nicht finden lässt. In Wilsons Beitrag "Mysteries", 451-457 begegnet eine interessante Hinüberwechselung vom (deutschen) Gnosis (wie von Rudolph verwendet) zu *Gnosticism*. Auch Scholers *Nag Hammadi Bibliography* wendet das Wort Gnosticism an. Im niederländischen Sprachgebrauch benützt man: *de Gnostiek*.

50 Siehe Krause in: *Gnosis* (1977), VII-VIII und *ders.* in: *Gnosis* (1981), Vorwort. Bezeichnenderweise hällt nunmehr auch Tröger, *AT und Gnosis*, 23 den Begriff 'Gnostizismus' für 'der gemeinten Sache angemessen'. Zu Harnacks Einfluss ebda, 27.

51 Schenke, "*Hauptprobleme*", 116, 117.

52 Vgl. Zandee, *Terminology*, 38: 'For both Plotinus and Gnosticism (= die Rückkehr zum Ursprung, H.) is a matter of *salvation through knowledge*' (meine Kursivierung).

53 Ob hier die gewünschte 'marxistische Forschung' *Gnosis*, 39) hintergründig ertönt? Das Zitat findet man *Gnosis*, 224; vgl. weiterhin S.226 und 308. Interessante Beobachtungen auch bei Pokorný, "Hintergrund", 86-87 (die gnostische Bewegung übte zumal auf die Schicht des Kleinbürgertums der Städte Anziehungskraft aus). Vgl. zum Problem des aufgelösten Polisverbandes Quispel, *Weltreligion*, 40 und Colpe, *Gnosis II* (*Gnostizismus*), Sp. 600 und Sp. 644 zur Gemeinschaftsform der Gnostiker. Vgl. zu dies allem schon Jonas, *Gnosis* I, 69.

54 Eine *visuelle* Übersicht hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Einordnung der gnostischen Bewegung der Spätantike findet man bei Rudolph, "Randerscheinungen", 122 im dortigen Schema.

55 In: *NTT* 22 (1967-1968) 321-351; u.a. Evalvierung des Messinaer Kongresses.

56 In: *NTS* 14 (1968) 356-401. Auf Grund des reichen (archaeologischen) Materials noch immer brauchbar.

57 In: *NTT* 23 (1968-1969) 189-203; der Nag Hammadi-Fund als "keerpunt" (= Wendepunkt) in der Gnosisforschung.

58 Im Sammelband (1975) findet man Gedanken über *Gnosis/Gnostizismus* seit F. C. Baur bis zu 1968. Sein schon herangeführtes Buch *Die Gnosis*. Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion, Göttingen 1977, ist grundlegend für die heutige Forschung auf diesem Gebiet. Eine knappe Skizze der Forschungsgeschichte (seit Gottfried Arnold 1699 bis Hans Jonas) begegnet S.35-39.

59 In *AT und Gnosis*, 11-33. Die Abkürzungsliste findet sich S.16-17, wobei die *frühere Liste* in *Gnosis und NT* (ed. Tröger), 20 ergänzt bzw. geändert wurde. Koschorke hat in seinem *Polemik*, XIII-XIV *diese* Abkürzungsliste übernommen um sie nunmehr 'zu vervollständigen, zu vereinheitlichen und zu straffen'. Seine Liste ist der Uniformität wegen auch in dieser Untersuchung verwendet worden. Das von Krause geäusserte Desideratum, "Texte", 234-235 dürfte hierdurch teilweise erfüllt sein. Ein diesbezüglich internationale Vereinbarung steht nämlich noch aus. Für weitere Listen, siehe Tröger, *AT und Gnosis*, 15 und Ménard, *EpPt*, VII-IX.

60 Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, *ThR* 26 (1960) 209-334; Haenchen, Literatur zum Thomas-Evangelium, *ThR* 27 (1961) 147-177 und 306-338; *ders.*, Literatur zum Codex Jung, *ThR* 30 (1964) 39-82 und nach einiger Zeit Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungs-

bericht, *ThR* 34 (1969) 121-175; 181-231 und 358-361; *ThR* 36 (1971) 1-61 und 89-123; *ThR* 37 (1972) 289-360 und *ThR* 38 (1973) 1-25.

61 Es handelt sich um folgende Ablieferungen: *JAC* 15 (1972) 5-18; ebda 16 (1973) 106-126; 17 (1974) 109-125; 18 (1975) 144-165; 19 (1976) 126-138; 20 (1977) 149-170; 21 (1978) 125-146; 22 (1979) 98-122; 23 (1980) 108-127 (*JAC* 24 (1981) ohne Beitrag) 25 (1982) 65-101. Es wird zitiert: Colpe, *JAC* I, II, III usw.

62 Siehe Schenke, "Problem", 124-133; Quispel, "Gnosis", 27-35; van Unnik, "Gnosis", 65-86 (u.a. zur Debatte zwischen Jonas und Quispel aO, 75 und 85) und Gruenwald, "Aspects", 713-723. Vgl. noch Tröger, *AT und Gnosis*, 33.

63 Wisse, "Library", 219.

64 Vgl. Tardieu: 'Laissons aux hérésiologues leurs catégories...', "Livres", 210 und Wilson, Wisse befolgend: 'the Nag Hammadi Library has made it necessary to reconsider the traditional classification of the gnostic sects handed down by the Fathers', "Valentinianism" I, 137. Vgl. weiterhin van Unnik, ἀφθονία, 53 Anm. 180.

65 Es nimmt einen doch wunder, dass Bianchi, "Gnosticisme", 36 in bezug auf die traditionelle Nomenklatur der Sekten von einem 'point de référence *indiscutable*' (Kursivierung von mir) spricht.

66 So ist für ihn die Frage naheliegend 'ob für die Nag-Hammadi-Schriften die alte Einteilung nach gnostischen Schulen noch sinnvoll ist oder eine neue Einteilung vorgenommen werden soll', in: Foerster, *Gnosis* II, 11 und anderenorts: 'Es ist daher zu fragen, ob wir diese alte Einteilung der gnostischen Schulen noch aufrecht erhalten können', Krause, "Bedeutung", 81.

67 Krause, "Texte", 238-240. Vgl. *ders.*, "Bedeutung", 79 und *ders*, *Literatur* Sp.707-708. Vgl. übrigens schon *ders.*, "Stand", 66-68; 71-74; 74-75; 75-77 und 77-86. Und *ders.*, in: Foerster, *Gnosis*, II, 12. In Foerster, *Gnosis* I verwendete Krause noch die traditionelle Einteilung, 34-35, weil hier die Angaben der Kirchenväter benutzt wurden. Tröger, *AT und Gnosis* führt S.21 Krauses Einteilung in vier Hauptgruppen auf.

68 Siehe Böhlig, "Frage", 395 und 397.

69 in *JAC*, IX, 108.

70 Wisse "Library" 209.

71 Krause in: Foerster, *Gnosis* II, 11; unter den wohl zuweisbaren Schriften ist hier das EV; siehe oben S.10 Anm. 66.

72 Koschorke, *Polemik*, 205-208. Er weist auf 'die prägende, ein unvoreingenommenes Verständnis der neuen Texte erschwerende Kraft der häresiologischen Überlieferung', 208, hin. Diese Überlieferung wurde dann selbst wiederum von Irenäus geprägt, 205.

73 Koschorke aO, 208.

74 Siehe *ders.*, "Materialen" 122 Anm. 4; ebenfalls das EV darunter.

75 Vgl. zur Bedeutung dieser Systembildungen Koschorke, *Polemik*, 209, wo er anerkennend auf das, aus Ir, *Adv.haer.* I, 1ff und *Exc.Theod.* bekannte, valentinianische System hinweist.

76 Robinson, *Library*, 8; 435 (Einführung zur ExpVal) und 461 (Prot als 'a Barbeloite treatise with Sethian influences').

77 Vgl. Jonas, *Gnosis* I, 379-380 über das AJ als barbelognostisch; Haenchen, "Literatur Jung", 48 valentinianische, barbelognostische und sethianische Schriften unterscheidend und Böhlig, "Jüdisches", 150 mit einer Liste von acht sethianischen Schriften.

78 Vgl. das 'Trotzdem' bei Krause, "Texte", 241, Z.2. Siehe weiterhin Tardieu, "Livres", 204-210.

79 Siehe die Aufzählung in Schenke, "System", 165-173, wo als sethianisch aufgeführt werden: AJ, HA, EvAeg, ApcAd, StelSeth, Zostr, Melch, Nor und Prot, der Reihenfolge der Codices nach, 165-166. In späteren Listen fügt er die Schriften Allog und Mars hinzu, siehe Pearson, "Figure", 476 Anm. 18, 489-491 und 504 Anm. 113; vgl. weiterhin Schenke selber in "Phenomenon", 588 (die elf sethianische Schriften); identische Liste in Tröger, *AT und Gnosis*, 22 und in der 4., von Schenke besorgten und um das Vorwort erweiterten, Auflage von Schmidt, *Schriften*, VII.

Auch Colpe hat sich zum Sethianismus geäussert und rechnet ihm zu: AJ und EvAeg, *JAC*, V, 127; Zostr, *JAC*, VI, 165 und 169, wie auch ParSem, *JAC*, 113-115.

80 Vgl. *Berliner Arbeitskreis*, "Bedeutung", 33, wo HA dem Typ der sethianischen Gnosis angehört; S.35 dagegen handele es sich um 'eine Spielart der Barbelo-Gnosis'. Ähnlichem kann man bei Colpe begegnen, der einerseits die HA wie OrigMund der Barbelognosis zuweist, andererseits aussagt 'die Barbelognosis... setzt den Sethianismus voraus, der mit dem Manichäismus verwandt ist', *JAC*, IV, resp. 152 und 157; vgl. *ders.*, *JAC*, VI, 134, wo — in bezug auf das AJ — von den Barbelognostikern ausgesagt wird sie seien im Hinblick auf die Emanation der Äonen 'von den Sethianern noch nicht deutlich zu unterscheiden'. Übrigens teilt Colpe in *Gnosis* II (*Gnostizismus*), Sp.579 das AJ der Barbelognosis zu, vgl. oben Anm. 79 (*JAC*, V, 127) dem Sethianismus. Aus all diesem dürfte klar sein, dass die Terminologie hier dringlich der Deutlichkeit bedarf. Vgl. die wichtige Bemerkung diesbezüglich von Schenke, "Phenomenon", 590.

81 Wisse, "Library", 216.

82 Colpe *JAC*, VI, 135 Anm. 47.

83 Hinz, "Bewahrung", 413, Eltester, *Irenäus*, Sp. 891 befolgend.

84 Tröger, Einführung, *AT und Gnosis*, 30; Kursivierung von mir. Man vgl. die mehreren einschlägigen Bemerkungen auf dieser Seite, unbeschadet begründeter Kritik an den Väterberichten, vgl. aO, 20 ('problematisch').

85 Tröger aO, 22.

86 Auch Tröger hat aaO nach dem 'Wagnis' eben dieses *doch*.

87 Vgl. Böhlig, "Triade", 620 Anm. 17.

88 Vgl. Colpe in *JAC*, V, 135 mit Anm. 47 über dieses Bezeugen und *ders.*, *JAC*, III, 112 in bezug auf ExpVal XI,2, wo die dort beschriebene Entfaltung des Pleromas als 'eine Variante des aus den Kirchenväterreferaten bekannten Systems' bezeichnet wird; vgl. oben S.10 Anm. 75.

89 Zu dieser Klassifizierung siehe oben S. 9-10. Wie einleuchtend diese Klassifizierung vom christlichen Denken her auch sein mag, wäre dabei doch die folgende Aussage Trögers, *AT und Gnosis*, 22, schwer abzustreiten: 'Der Gesichtspunkt eines variationsbreiten frühen Christentums und heterodoxer christlicher Gemeinden ist aus dieser Aufstellung nicht zu erkennen, für die Gruppen IV und V aber durchaus relevant' (siehe aO, 21). Und weiterhin aO, 27 betrachtet Tröger, angesichts der Divergenz zwischen Gnosis und Christentum und deswegen der 'letzhinnigen Unvereinbarkeit beider Grössen', den Ausdruck "christliche Gnosis" als 'eine contradictio in adjecto'. Nun muss man die Aussage über das variationsbreite frühe Christentum vor dem Hintergrund der aO, 19 angeführten Thesen Bauers *Rechtglaubigkeit* verstehen. Und gegen diese Thesen ist heute doch wohl einiges einzuwenden, vgl. zB McCue, "Orthodoxy", 118-130 und zumal Roberts, *Manuscript* besonders 49-52 und 71-73. Andererseits ist jedoch die Wirkung des frühen Christentums auf den Gnostizismus eines Valentin ebensowenig zu verkennen. Auf Grund des eingebürgerten diesbezüglichen Brauchtums wären vielleicht bei christlichem Gnostizismus *Anführungszeichen* zu empfehlen. Doch führen wir dies hier einfachheitshalber nicht weiter durch.

90 Siehe unten §5.

91 Dür das bisher bekannte valentinianische Material ist Foersters *Valentin* noch immer sehr brauchbar, vgl. zB auch S.1-3 über die kritische Prüfung der Väterberichte. Weiterhin gibt Schenke, "Gnosis", 392-395 eine klare Skizze des valentinianischen Systems; vgl. ebda zu Valentin S.408-409.

92 Vgl. auch unten Kap. IV, 312.

93 Vgl. Rudolph, *Gnosis*, 89 und 344 über das AJ als barbelognostische Schrift. Zum AJ als mögliche Quelle der Lehre Valentins hat sich Quispel mehrfach geäussert, so in: *Weltreligion*, 30; *ders.*, "Gnosis", 33; *ders.*, "Origen", 42; *ders.*, "Demiurge", 7ff. und *ders.*, "Rezension", 96.

94 Vgl. Colpe *Gnosis II* (*Gnostizismus*), Sp.602 (mitte); ähnlich Wilson, "Gnosis", 522-523 und Zandee "Logos", 20,2. Sp.: 'Bestimmte Termini, die im Gnostizismus ei-

ne feste Stelle haben, wie zB das Brautgemach, brauchen nicht immer spezifisch gnostisch zu sein'. Diese Feststellung gilt auch für die Vorstellung des *Aufstieges* (der Seele), vgl. Schenke, "Gnosis", 375 (Schluss) und 381 wie auch Colpe "Himmelsreise", 439 (penultima).

95 Vgl. oben S.9 zur Wort*prägung*; im Sinne des terminus technicus vgl. Rudolph, "Forschungsbericht", 173 im Hinblick auf Malinine, *EpJac*.

96 Schoedel, "Themes", 232.

97 Haenchen, *Botschaft*, 74.

98 Gärtner, *Theology*, 265. Kursivierung von mir.

99 Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 281.

100 Strecker, "Judenchristentum", 278.

101 Hofius, *Katapausis*, 75.

102 Müller, "Beiträge", 207. Kursivierung von mir.

103 van Unnik, *Nilsand*, 73. Kursivierung von mir.

104 in: Foerster, *Gnosis* II, 161 Anm. 18. Kursivierung von mir.

105 Ménard, *EvVer*, 155.

106 Vgl. Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 281, wo er die Ruhe als gnostisches Heilsgut als den Heilsgüter des NT 'fast völlig fremd' bezeichnet, sind doch *da* die Heilsgüter das Reich Gottes und das ewige Leben. Nun hat jedoch interessanterweise Conzelmann in seinem *Grundriss*, 359 bemerkt: 'Das Heilsgut kann im ganzen Neuen Testament als "Friede" bezeichnet werden. Die "Stimmung" des Friedens ist die Freude...'. Wie wir in Kapitel II sehen werden ist im Umfeld des Gnostizismus die Freude und der Friede mit dem Begriff der Ruhe öfters alternierbar. Wie dem auch sei, auch hieran wird ersichtlich wie bestimmend der jeweilige *Kontext* ist.

107 Vgl. oben S.6.

108 Vgl. zur Grundfrage Koschorke, "Ketzerbekämpfung", 43-44; vgl. unten §5, wo *Exc. Theod.*, 78,2 (*woher... wohin...*) angeführt wird. Diese Frage ist an sich, den Worten nach, noch nicht gnostisch, vgl. Schenke, "Hauptprobleme", 117 bei Anm. 7 und 8 (ähnliche Fragestellung in Judentum und in der Stoa, vgl. dazu Gruenwald, "Problem", 182-185); *ders.*, "Gnosis", 381.

109 So Berger, *Exegese*, 199; vgl. Rudolph, *Gnosis*, 65 über die 'Abwärts- und Aufwärtsentwicklung des göttlichen "Funkens"'.

110 Rudolph, *Gnosis*, 63.

111 *ders.*, aO, 185; vgl. zum Seelenaufstieg weiterhin S.66, 132, 188-189 und 241.

112 Mit Recht hat Jonas in einer Seminardebatte mit Aland ihre Meinung, die Freude sei als der *Ausgangspunkt* der Gnosis voranzustellen (anstatt sie als Folge der Erkenntnis zu beurteilen) kritisiert, siehe Aland, "Gnosis", 349 (vgl. ebda auch S.320). Es handelte sich dabei um das EV. Siehe zur *Apokatastasis*: Sagnard, *Gnose*, 492.

113 Siehe Jonas, *Gnosis* I, 97-140. Übrigens hat Colpe, *Schule*, 188 die Jonasschen Begriffe als *Wesenskategorien* bezeichnet.

114 Colpe aO, 188.

115 Colpe aO, 186-187.

116 Jonas aO, 97 (Schlusszeile). Der Begriff der *Fremdheit* ist nunmehr in einigen Schriften von Nag Hammadi belegt, in einem nicht beträchtlichen Ausmass. Siehe dazu unten den *Exkurs* (S.15). Es sei noch bemerkt, dass auch Stählin, ξένος, 32-34 Jonas' Angaben übernommen hat. Was Philo anbelangt, für den der Weise nicht in dieser irdischen Welt zu Hause ist, so sei verwiesen auf Stählin aO, 26-27 und im Hinblick auf die Fremdheit (die παροικία) vor allem auf Bitter, *Vreemdelingschap*, 178-185, wo der Unterschied zum gnostischen 'Fremden' betont wird. Vgl. noch Jonas, *Gnosis* II, 82.

117 Jonas aO, 94.

118 Jonas, *Gnosis* I, 94-95.

119 *ders.*, aO, 95.

120 Vgl. Rudolph, "Mandäismus", 246f.

121 So Colpe, *Schule*, 188 in bezug jedoch auf verschiedene Belege aus Texten und Untersuchungen.

122 Jonas, *Gnosis*, I, 108.
123 Siehe *ders.*, aO, 101 und 135; hinsichtlich der Ruhe zumal 136 und 138.
124 Zum Valentinianismus siehe *Adv. haer.* I,21,5 (Harvey I, 187), dazu Sagnard, *Gnose*, 424: der Gnostiker geht nach seinem Tode zu dem ihm Eigenen, εἰς τὰ ἴδια; das *Fremde* (τὰ ἀλλότρια) wird mit der Sophia-Achamoth verbunden und ist ihm deswegen nicht völlig 'fremd' ...Jonas, *Gnosis* I, 96 hat den 'Unbekannten' Vater — ἄγνωστον —, vgl. Sagnard aO, 332, auch mittels des Fremdheitsbegriffes gedeutet.
125 Vgl. *ders.*, aO, 119 und Stählin ξένος, 33 Z.30.
126 Vgl. Jonas, *Gnosis* I, 138 und unten Kap. III, 92.
127 Vgl. Rudolph, "Coptica", 200 (wo bei 'Weg', 'Weckruf' nicht die Ruhe im EV zur Sprache kommt); weiterhin 205-206 und *ders.*, *Gnosis*, 382 und 388.
128 Vgl. *ders.*, aO, 360. Siehe auch die Ruhe-Stellen in Böhlig, *Gnosis* III, 435 (Register).
129 Vgl. Ir., *Adv.haer* I,21,5 bei Zandee, *EvWa*, 69 und Parrott, *NHC V, 2-5 and VI,* 86-87.
130 Vgl. Malinine, *EpJac*, *Kom*, 65, wo vom ξένος, dem *viator* gen Himmel gehandelt wird.
131 Vgl. Zandee, *EvWa*, 90.
132 Vgl. Jonas, *Gnosis*, I, 96: '...und das Hiesige ist für es (= das nicht Her-gehörige, H.) ebenso sehr das Befremdliche, Unheimliche, Bedrohende;...'.
133 Vgl. Malinine, *EvVer*, (Suppl.), *Kom*, 11-12.
134 Siehe Pearson, *NHC IX and X*, 150.
135 Ménard, *EvVer* und Zandee, *EvWa*. Für eine Inhaltsübersicht des EV, vgl. Schenke, "Gnosis", 389-392.
136 In diesem Zusammenhang sei auf die von Barr an den Grundlagen und Methoden des *TWNT* geübte Kritik hingewiesen. Barr ist der Meinung die Vokabelbehandlung im TWNT sei manchmal eher 'idea-history' als 'word-history', Ideeengeschichte also, siehe sein *Semantics*, 217 und 229. Beispiele dieses Verfahren findet man bei Sawyer, *Semantics*, 33 und 122, Anm. 20. Barrs Bedenken gilt demnach auch der Terminologie der 'Begriffsgeschichte' (vgl. Kittel, *TWNT* I (1933) Vorwort, VI); es bleibt manchmal in der Schwebe, ob mit 'Begriff' nun doch 'Wort' gemeint ist oder 'Konzept', also 'concept history', siehe Barr aO, 207 und 210; vgl. S.216 zur gebräuchlichen Einteilung bei der Vokabelbehandlung in *TWNT* (Griechentum, Altes Testament usw.). Wenn Giversen, "Evangelium", 96 von 'the conceptual complex of 'rest'' spricht so wird wohl an die sog. 'Bedeutungsfelder' gedacht sein, vgl. zB Berger, *Exegese*, 141 (auch zu Barr). Die terminologische Verwirrung ist auf diesem Gebiet der 'Begriffsgeschichte' tatsächlich gross. Wenn zB. Hofius in seinem *Katapausis*, 22 eine 'Begriffsgeschichtliche Untersuchung' zu Κατάπαυσις ankündet, so zeigt sich, dass 22-58 keine Begriffsgeschichte bietet, sondern dass die Passage sich aufteilen lässt in eine kurze *Wortgeschichte* der κατάπαυσις in *NT, Apost. Väter, Apologeten, LXX* usw., 28-31 und eine Exegese und *Auslegungsgeschichte* von Ps 95,11 (S.58!) in bezug auf Hebr 3,15, (31-58). Wenn in dieser Untersuchung von 'Begriff', 'Gedanke' o.ä. die Rede ist, so ist das nie im Sinne eines 'terminus technicus' (auf die Begriffsgeschichte bezogenes) zu verstehen.
137 Siehe zu einer treffenden Definierung der Synonymie: Berger aO, 144 (nach Gauger) vgl. auch S.131. Siehe weiterhin zu den griechischen Synonymen von ἀνάπαυσις unter Kap. II. Was die koptischen Synonyme anbelangt, so sei der Kürze wegen folgendes bemerkt. Das koptische Äquivalent von ἀνάπαυσις ist ⲙ̄ⲧⲟⲛ, siehe Crum, 193-196; weiterhin für ἡσυχία: ⲥⲟⲩⲁϩⲧ und ϩⲣⲟⲕ resp. ebda 389 und 702. Für Ruhe im Sinne des Feststehens ⲥⲙⲓⲛⲉ, 337-339 (vgl. EV, 26, 17-18 zB) und ⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧ⁼, 537; dazu die Untersuchung von Williams, *Nature* passim; vgl. u.a. unten Kap. III, 230-231.
138 Vgl. Rudolph, "Coptica", 215-216.
139 In diesem Zusammenhang sei noch verwiesen auf: Schneider, *Geistesgeschichte*, unten Kap. II gegebenenfalls angeführt. Siehe auch Barr, 217 Anm. 1.
140 van Unnik, "Balans", 200; Kursivierung von mir.
141 *TLZ* 100 (1975) Sp. 8; 'federführend' für diese Übersetzung des Kreises: W. P.

Funk. Vgl. auch noch Sagnard, *Gnose*, 120 über 'des auteurs... contemporains de la gnose valentinienne' (u.a. Philo, Plutarch).

142 van Unnik, "Gnosis", 70-71.

143 Vgl. den von Aland verfassten Nekrolog auf van Unnik († 17-3-1978) im *Jaarboek*, 175-181; diesbezüglich 180, wo Aland auf die obige Aussage van Unniks Bezug nimmt.

144 Man ist bei einer 'Parallelensuche' besonderen Gefahren ausgesetzt, so erinnere man sich Sandmells Aufsatz *Parallelomania* 1-13 (u.a. in bezug auf Strack/Billerbecks *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*; 8-9 sehr kritisch hinsichtlich der aufgeführten Parallelen) und behalte man den Spruch *Omnis comparatio claudicat* im Gedächtnis. In diesem Zusammenhang sprach Colpe einmal von einem 'Rückfall in die frühen Heldenzeiten der schrecklich simplifizierenden Vergleichs-"Methode"', *JAC* II, 115. Ein Musterbeispiel eines sachgemässen Vergleichs zweier Schriftsteller, nämlich Paulus und Seneca, findet man in: Sevenster, *Paul*, vgl. vor allem, 4-5; 25 und 240. Dazu Colpe, *JAC* III, 124 Anm. 40.

145 Vgl. zur Anwendung von Parallelen Theissen, *Untersuchungen*, 118 sub 2 und 119 sub 4; Yamauchi, *Gnosticism*, 176-179 ('Parallels and Dependence') und Berger, *Exegese*, 197.

146 Vgl. zur *Vergleichbarkeit* Zandee, "Lehren", 152 sub 10; *ders.* und Peel, "Teachings", 307 sub 4; *ders.*, "Lehren als Teil", 239 und 252; *ders.*, "Enseignements et Platonisme", 160 sub *B* ('Passages... comparables au Platonisme') und *ders.*, *Silvanus and Clement*, 75 ('Sometimes Clement's ideas are to a certain extent comparable with those of Valentinian gnosticism...').

147 Mit Recht sagt Colpe *JAC* II, 123 Anm. 52 in bezug auf den Aufsatz Zandees "Lehren", wo verschiedene Anklänge und Zitate voneinander unterschieden und an sich behandelt werden: 'ein eindrücklicher Beleg nicht für Abhängigkeiten, sondern für die auf diesem Gebiet wohlbekannte *Konvergenz der Gedanken*, die Silvanus, ähnlich wie vor ihm der natürlich oft anklingende Philo, gleichsam vollstreckt'; meine Kursivierung.

148 Vgl. u.a. Rudolph, *Gnosis*, 324; Schnackenburg, *JE*, I, 173-174; II, 274; Quispel, "Johannesevangelie", 173-203, von Nelson aO, 59 Anm. 60 aufgeführt; Langbrandtner, *Weltferner Gott*, vgl. die vom Methodischen her wichtige Rezension Schenkes in *Enchoria* IX (1979), 149-153 und schliesslich Yamauchi, "Prologue", 467 und 468. Siehe auch unten §5, S.26 Anm. 210.

149 Nelson aO, 58-59 vgl. Zielsetzung S.5.

150 *ders.*, aO, 60.

151 Nelson aO, 61-132.

152 *ders.*, 253.

153 *ders.*, 256; 276, wo die Einschränkung 'The use of this common vocabulary *does not* mean that the Fourth Gospel is the only source for each of the terms listed' (= die 110 Gruppen), in der Untersuchung wirkunglos bleibt, vielmehr in Abrede gestellt wird. Das Zitat findet sich S.277.

154 Nelson, 293.

155 Steffes, *Wesen*, 314 (vgl. Sagnard, *Gnose*, 28). Das EV entnimmt dieser Aussage, welche man bei Irenäus vergebens suchen würde, allen Grund.

156 Nelson, 60; siehe in Cross, *Jung Codex*, 115-121 van Unniks Übersicht neutestamentlicher Anklänge im EV, zumal auch paulinischer Stellen, wie Ménard, *EvVer*, 8 bei seiner Liste neutestamentlicher Stellen, worauf das EV Bezug näme, von einem profunden Einfluss paulinischer Stellen auf das EV sprach. Nelson spricht in bezug auf van Unniks Verfahren folgendes Votum aus: 'His entire treatment is based on *the method of comparing words* which has definite limitations' aaO. Diese 'Beschränkung' bewahrt einen jedoch vor Hypothesen der Nelsonschen Art. Nelson setzt sich übrigens auch mit Schenke (47ff); Grobel (303ff); Jonas und Quispel (308ff) auseinander.

157 Nelson, 300.

158 *ders.*, 295; vgl. S.295-299 für das 'Abhören' der Fragmente. Die Fragmente findet man bekanntlich bei Völker, *Quellen*, 57-60.

159 Nelson aO, 38; die beiden anderen Wörter sind ebda πλήρωμα und ὑστέρημα.
160 *ders.*, 184 in bezug auf EV, 40 und 41.
161 *ders.*, 185.
162 Siehe die Liste S.256 ('Ort') und 257 ('Weg').
163 In *JAC*, VIII, 112 Anm. 48. Vgl. die 'Konvergenz der Gedanken' *JAC*, II, 123 Anm. 52; oben S.19 Anm. 147. Auch sei auf Früchtel *Vorstellungen*, 171 hingewiesen (nicht auszuschliessen sei, dass Philo den gnostischen Lehren des 2.Jahrhunderts vorgearbeitet habe).
164 Vgl. u.a. Simon, "Eléments", 373, wo er 'résonances gnostiques' bei Philo betonen möchte. Nach Colpe, *Philo*, 345 sei die Frage diesbezüglich noch offen. Um die klaren Erwägungen bei Früchtel (aO, 40, 160 und 171) wo sie feststellt, Philo sei vom Gnostizismus weit entfernt, kann man schwer umhin; vgl. auch Hecht, "Patterns", 124 und BHP in: "Abstracts" *Stud. Philon.* 6 (1979-1980), 217. Vgl. ebenfalls unten Kap. II, 60 Anm. 123.
165 Jonas, *Gnosis* II, 74.
166 Quispel, "Philo", 429-436.
167 Stead, "Myth", 90, wo er in Anm. 2 auf Quispels Aufsatz Bezug nimmt.
168 Colpe, "Logoslehre", 101.
169 Völker, *Gnostiker*.
170 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 136-139 und Lilla, *Clement*, passim.
171 Siehe dazu unten Kap. III, 88 Anm. 22.
172 Vgl. im Hinblick auf das sog. Perlenlied in den Thomasakten, Jonas, *Gnosis*, I, 327 und in bezug auf das EV, Bergmeier, *Glaube*, 178-179. Den syrischen bzw. griechischen Text findet man bei Poirier, *Hymne*.
173 Vgl. Schnackenburg, *JE* I, 125-127; II, 162-164; 439-440; weiterhin Untergassmair, *Namen*, 306-361 und Yamauchi, "Prologue", 477f.
174 Bauer, *Oden*. Den syrischen Text (und einige koptischen und griechischen Fragmente) findet man bei Charlesworth, *Odes* und Harris/Mingana, *Odes*.
175 Siehe auch unten Kap. II, 58 Anm. 103. In dieser Untersuchung wird die Ausgabe de Jonges, *Testamenta* benützt. Vgl. zur Datierung u.a. de Jonge, *Testaments*, 125.
176 Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 281 resp. 292.
177 Hofius, *Katapausis*, 75 und Haardt, "Abhandlung", 248, beide unter Aufführung von Vielhauers oben zitierter Charakteristik.
178 Ménard, "Repos", gibt seine Einteilung ohne weitere Qualifizierung, als Motive bzw. Aspekte. Übrigens ist seine Liste derjenigen Vielhauers sehr ähnlich. Auffallend ist weiterhin aO, 81, seine Betonung des zyklischen Denkens gerade in bezug auf den Weggedanken in EV 22, 13f.
179 Untergassmair, *Namen* (siehe unten Kap. III, 169 Anm. 477) übernimmt S.270-275 Hofius' Einteilung.
180 Hofius, 75. Der Satz lautet: 'Das soll nun im einzelnen dargelegt werden, *wobei wir der* für die Gnosis bezeichnenden *Bewegung* von Ursprung und Fall, Verlorenheit und Erlösung, Rückkehr zum Ursprung und Vollendung *folgen*' (Kursivierung von mir). Aus diesem *Folgen* könnte man schliessen, dass Hofius bei seiner Einteilung in acht Ruhe-Kategorien (*a-h*) dem Grundgedanken nach in derselben Weise verfahren habe wie es in dieser Untersuchung geschieht; jedoch nur *teilweise*. Denn kann man im Grunde nicht nur von einer Bewégung von Verlorenheit und Erlösung sprechen, sondern vor allem ist hier der Gedanke der Bewegung als Weg- hinab und zurück, hinauf, nicht vollends durchgeführt. Vgl. noch die Gnosisdefinition von 'Messina' Bianchi, *Origini*, XXX (B,I) über die doppelte Beweguing abwärts und zurück; siehe Jonas *Gnosis* I, 258-260.
181 Hofius aO, 88; der indirekte Hinweis auf AuthLog, 35, 8f ist aber unbegründet, weil dort der Begriff ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ begegnet.
182 Vielhauer aO, 284 Anm. 16.
183 Haardt aO, 248 (vgl. auch S.249 Anfang).
184 Sagnard, *Gnose*, 414; vgl. ebenfalls S.215.
185 Käsemann, *Gottesvolk*, 53, siehe auch aO, 7 über die Ruhe nach der Mühe eines

Weges; vgl. zur mandäischen Gnosis diesbezüglich Michaelis, ὁδός, 88 Anm. 146 (Schluss). Siehe auch Harms, *Homo*, 50.

186 Jonas, "Delimitation", 99 (vgl. ders., *Gnosis* I, 259-260) und Crahay, "Mythopée", 330.

187 Dinkler, *Friede*, Sp. 453 (in bezug auf Jer 6,19).

188 Tröger, ψυχή, 660 Z. 57ff.

189 Böhlig, "Schriften", 21.

190 Berger, *Exegese*, 199 vgl. Bousset, *Hauptprobleme*, 313 über die 'Zentrallehre vieler gnostischen Systeme, die Lehre vom Aufstieg der Seele'.

191 Rudolph, *Gnosis*, 185; vgl. auch S.98, 132 und 133, wo auf Hippolyts Aussage über die Peraten die gelernt haben 'das Verderben zu überschreiten' περᾶσαι τὴν φθορὰν, *Ref.* V, 16, 1, die sie als von oben Herabgekommene dorthin wieder aufsteigen (*Ref.* V, 17,6)), hingewiesen wird.

192 Anz, aO, 11.

193 Vgl. noch Anz aO, 10, 17 und 42.

194 So zB seine Bemerkung im Hinblick auf den valentinianischen Gnostizismus als ob (der Weg in) das Pleroma für den Valentinianer nicht wichtig wäre, fühlt er sich doch 'von vornherein in jener Himmelswelt zu Haus', aO, 52. Interessant ist der Hinweis aO, 83-84, wo Anz die Stelle Herodot I, 181 in bezug auf die sieben Tempeltürme in Babylonien erwähnt. Dort ist von einem Aufgang (ἀνάβασις) der Stockwerke entlang, wobei sich halbwegs Ruhestätten (θῶκοι ἀμπαυστήριοι) befinden, die Rede.

195 Eine kritische (wenn auch nicht überzeugende) Bewertung erfuhr die Untersuchung Anzens bei Kroll, *Lehren*, 302-304. Siehe zu dessen Grundthese übrigens Jonas, *Gnosis* I, 21 Anm. 1 und Tröger, "Gnosis", 97, 100. Dahingegen erhielt sie Anerkennung und begründete Kritik bei Jonas, *Gnosis* I, 22 und 207; vgl. dazu Bultmann, *JE*, 466 Anm. 4. Jonas beistimmend: Michaelis, ὁδός, 47-48 (Anm. 20). Im selben Sinne auch Klein, *Lichtterminologie*, 98 Anm. 5. Wiesen Dieterich, *Mithrasliturgie*, 185, vor allem 204; Reitzenstein, *Poimandres*, 53 Anm. 2 und Bousset, "Religionsgeschichte", 354; *ders.*, *Hauptprobleme*, 313 in dankbarer Anerkennung auf Anz' Untersuchung hin, lautete in Messina (1966) Widengrens Verdikt: 'le livre d'Anz est aujourd'hui totalement dépassé et ne peut jouer aucun rôle dans la discussion', "Origines", 29 (vgl. den deutschen Text in Rudolphs *GnosisGnost*, 669; vgl. ebda auch die Aussage Puechs, "Problem", 336-337). Dann wird Jonas' oben erwähnte Urteil der Sache mehr gerecht. Weiterhin wird Anz' Arbeit angeführt bzw. erwähnt bei: Nock/Festugière, *CH*, I, 25 Anm. 63; Kákosy, "Gnosis", 240 Anm. 2; van den Broek, "Logos", 263 Anm. 19; Krämer, *Ursprung*, 260 Anm. 252; Recheis, *Engel*, 18, 26 und 142 (übrigens seltsamerweise immer Antz geschrieben) und Fossum, *Name of God*, 511 Anm. 158.

196 Vgl. Colpe, "Himmelsreise", *1*, 439 und "Himmelsreise", *2*, 97. Vgl. für den 'Aufstieg' bei Philo, Mack, *Logos*, 108-153.

197 Zum Weg-hinauf bei Plato, Origenes, *Contra Celsum* VI, 21-22, siehe Borret, *Origène*, III, 231 Anm. 4 und 5. Vgl. weiterhin für eine gute Übersicht, u.a. betreffs der 'Milchstrasse' als die ὁδὸς ψυχῶν, Hauck/Schulz, πορεύομαι, 568. Wichtige Angaben hinsichtlich des Wegbildes bei Plato findet man ferner bei Friedländer, *Plato*, I, 75; Festugière, *Révélation*, III, 119-120; Delling, στοιχεῖον, 680 (ab Z.31)-681 und Mack, *Logos*, 121 Anm. 28 und 29. Gesondert sei, was den *Weg-hinauf* anlangt, noch auf Plutarch aufmerksam zu machen; man siehe zB. die Stelle *De genio Socratis*, 591B-594B. Vgl. zu dieser Stelle Brenk, *In Mist*, 139-140. Nicht unerwähnt bleibe, dass in der Antike 'der Himmel' nie seine Stofflichkeit auf Grund der Einheit des physischen und psychich-metaphysischen Kosmos verliert, vgl. Traub, οὐρανός, 497 (ab Z.25)-498. Übrigens ist Traubs Gnosisverständnis falsch: der Gnostiker verlässt doch die stofflich-himmlische Welt völlig. Schliesslich seien zum Thema des Weges im allgemeinen noch Becker, *Bild des Weges*, 2 und 212 und — über das Wegdenken bei den Griechen überhaupt — Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ genannt. Siehe ebda 77-79 und 262 über die von ihm so genannte 'Religion des Weges, bzw. des Hafens'.

198 Vgl. Friedländer, *Plato* I,92; zum Weg-hinauf zur Schau *ebda* 81-84 und 91-92 und zum unter vieler Mühe (πόνος) zu verfolgenden Weg, 77-81. Siehe zum mühevollen Weg auch Becker, *Bild des Weges*, 199. Interessanterweise begegnet dieser Gedanke auch in ActPt VI,1: 5, 4-5 und vor allem 6, 11-12. Vgl. schliesslich noch Dieterich, *Mithrasliturgie*, 199.

199 Siehe dazu van der Leeuw, *Phänomenologie*, 471-486; vgl. zur 'Himmelsleiter'; zum mystischen Aufstieg, Friedländer, *Plato* I,84 und Jonas, *Gnosis* II,63.

200 Vgl. Berbuir, "Symbole", 250-258 (vor allem 250). Zur unio mystica, siehe Clem. Al., *Strom.*, VII,57,1; dazu Lilla, *Clement*, 187 und Zandee, *Silvanus and Clement*, 75. Philo kennt die κλῖμαξ in bezug auf die (oberste) Rangordnung der Weisen, *Somn.* I, 152-153. Es sei überdies noch an Johannes, Abt des Katharinenklosters am Sinaï (um 600) und dessen Κλῖμαξ θείας ἀνόδου erinnert, siehe Wessel, *Himmelsleiter*, 1ff und an die Funktion der ἄνοδος, ἀνάβασις und die mystischen βαθμοί in den Schriften von Gregor von Nyssa; siehe Jaeger, *Works*, 78-80. Vgl. auch van der Leeuw, *Phänomenologie*, 290; Harms, *Homo*, 190 Anm. 18 und Turner, "Path", 345. Übrigens ist die Bezeichnung des Naasenerhymnus als mystisch, so van der Leeuw, *Phänomenologie*, 457, unbegründet. Von dem gnostischen *Weg-hinauf* ist der Weg des ethischen *Fortschrittes*, der προκοπή, in der Stoa grundverschieden. Dá strebt der Weise einem (ihm fast unerreichbaren) Ideal zu und macht stufenmässig bestens Fortschritte, vgl. Bevan, *Stoics*, 70-72 und Pohlenz, *Stoa*, 154-157. Der Gnostiker ist sich jedoch seines Heiles sicher.

201 Vgl. Jonas, *Gnosis* I, 200. Zum Unterschied von Gnostizismus und Mystik, *ders.*, "Delimitation", 107 und vor allem Foerster, "Wesen", 113.

202 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* I, 335; vgl. auch TracTrip 71, 20 bez. der Äonen; vgl. auch Thomassen, "Structure", 369.

203 Vgl. zu den genannten Stellen, Michaelis, ὁδός, 47 und Nock/Festugière, *CH*, I,26 Anm. 72; 54 Anm. 14 und 77 Anm. 21. Vgl. auch noch Dodds, *Pagan*, 76-77 und 100-101. Siehe ebenfalls Bultmann, γινώσκω, 694 mit Anm. 21: die γνῶσις als 'Weg'.

204 Vgl. Michaelis, ὁδός, 93-95 und Repo, *Der "Weg"*, passim.

205 Vgl. Zandee, "Logos", 16. Zu denken wäre gleichfalls an Silv VII, 4: 103, 15-17; vgl. dazu Zandee, *Silvanus and Clement*, 74-75.

206 Vgl. Jonas, *Gnosis* I, 99-101; 124 Anm. 2 und 163-166; Michaelis, 43 und 87 Anm. 143 und bez. des alten Ägypten, Klimkeit, "Orientation", 266-281. Das Ophitendiagramm findet man u.a. abgebildet bei Leisegang, *Gnosis*, 33 und bei Rudolph, *Gnosis*, 76. Die Fundstelle ist Origenes' *Contra Celsum*, VI, 19; 21; 24 und vor allem 31. Dazu siehe man Borret, *Origène*, III, 225-259. Vgl. auch Fossum, *Name of God*, 330-333.

207 Vgl. Jonas, *Gnosis* I, 160-161; 183-185; 190; 206-208; 341 und II, 143; vgl. weiterhin zum ursprunglich *positiven* griechischen Sternglauben, Bousset, *Kyrios*, 185-195; Hauck/Schulz, πορεύομαι, 568; und Michaelis, ὁδός, 47 Anm. 20. Für die dämonisierte Gestirnen- und Archontenwelt, vgl. man Ménard, "Repos", 88; Puech, "Gnose", 92 und Recheis, *Engel* 53, 96 Anm. 118 und vor allem 142-144; 150-151.

208 Vgl. SJC BG, 3: 117, 15-16, wo Maria Christus fragt, '*woher* kamen' (ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲧⲱⲛ) deine Jünger 'oder *wohin* werden sie gehen' (ⲏ ⲉⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲧⲱⲛ)?. Vgl. auch Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II, 224 zu 123, 6 (bez. *Exc. Theod.* 78,2).

209 Vgl. zu dieser Stelle Leisegang, *Gnosis*, 162.

210 Zum Thema des pneumatischen Wachstums siehe *Adv.haer.* I, 6, 4; Zandee, *EvWa*, 83 ('geleidelijk ontwikkelingsproces') und Bühner, *Gesandte*, 133 über das gnostische Leben als 'Weg'. Der johanneïsche Gebrauch des 'Weges' zur Bezeichnung des christlichen Lebens wäre als vergleichbar anzuführen, vgl. Schackenburg, *JE* I, 242; II, 157 und III, 469. Schnackenburgs Bemerkung (aO, I, 130), die Priorität des Bildes vom 'Weg' liege in bezug auf EV 18, 19f beim Joh Ev, wird der Sache nicht gerecht, dass hier, wie 31, 29f, der Weg nicht von der Wiederkehr, dem Hinaufgehen des Pneumatikers zu lösen ist. *Eigenes* gnostisches Wege-Verständnis könnte ebensehr im EV primär gewesen sein, was dann durch Anspielung auf Joh 14,6 *nur* noch *betont* wurde. Vgl. zum Weggedanke im NT auch noch Baarda, "Passanten", 117-119 (bez. Log 42 des EvTh).

211 Die Unterscheidung, welche Jonas, *Gnosis* II, 20-21 macht zwischen einer praktisch-sakramentalen Gnosis (die ἄνοδος nach dem Tode) und einer, bei der die ἄνοδος als 'immanent-seelisches Geschehen' verstanden werden müsste (die 'Psychologisierung' der ἄνοδος, 21 vgl. aO, 127), geht an der antiken Denkart und vor allem dem (valentinianisch) gnostischen Pneuma-Denken vorbei. Vgl. dazu Sagnard, *Gnose*, 580-584 (584 über die materialisierte Leidenschaften der Sophia). Jonas' Betrachtungsweise dürfte eher ein modernes Interpretament sein und sachgemäss, von der 'mystischen Selbstgestaltung' (aO, 63) her, angemessene Geltung haben.

212 Durch die neuen Funde von Nag Hammadi trifft die Feststellung Michaelis, ὁδός, 47 Z.22-23 nicht mehr zu.

213 Vgl. Robinson, *Library*, 362. Rudolph, *Gnosis*, 185 erwähnt diese Stelle im Zusammenhang eines reellen Aufstiegs, was fragwürdig erscheint. Eine ähnliche Aussage findet sich in Zostr VIII, 1: 19,5: der Weg hinauf (ϯϩ ιϩ ⲛ̄ⲧⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈) im Kontext der revelatorischen Entrückung des Zostrianos. Man sollte den Aufstieg als Entrückung zur Offenbarung und Aufklärung über himmlische Strukturen und Umstände von dem Aufstieg zum Genuss des Heiles im Jenseits bzw. im Pleroma unterscheiden. Vgl. noch Turner "Path" zu den StelSeth VII,5 passim zumal S.341 und 343.

214 Zur Wiederkehr (ⲥⲧⲟ) vgl. unten Kap. III, 135, vergleichbar ist die Aussage in TracTrip, 117, 18-23 (ⲥⲧⲟ 117, 18.21); dazu Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II, 212.

215 Mit Recht hat Robinson, *Library*, 37 den Weg- und Wiederkehrgedanken zum Hauptinhalt des EV abgestempelt.

216 Vgl. unten S. 231.

217 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 258-260; Thomasen "Stucture", 369-370.

218 Das ⲙⲡⲣⲏⲧⲉ ϣⲁ, 71,22 ist hart und das Fragezeichen hinter dieser Stelle im Index Bd. II, 331 s.v. ϣⲁ besagt vieles. Der gute Sinn verbietet jedoch, dass man das ϣⲁ als 'zu' fasst und dem direkt vorangehenden ϣⲁⲣⲁϥ, zu Ihm (= zum Vater) gleichsetzt, wodurch seltsamerweise der Vater als eine Schule aufgefasst werden müsste. Es ist jedoch ausgeschlossen, den Vater só zu deuten, ist doch die Schule hier der Ort des pneumatischen Wachstumsprozesses. Die Äonen und Pneumatiker sind die Schüler, der Logos/Christus ist der Lehrer, vgl. EV 19, 17. Dieser Gedanke findet sich sehr klar ausgedrückt in TracTrip 123,12 (Die Schule als ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲥⲃⲱ der Pneumatiker (der 'Glieder')), wobei zu beachten ist, dass 123, 30-31 der Sohn 'der Weg' geheissen wird (siehe gleich unten). Vgl. noch Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II, 225. Der Weg wird an unserer Stelle also mit einer Schule vergleichen, vgl. dazu Michaelis, ὁδός, 95 Z. 12ff. Vgl. zu Gott als Lehrer bei Philo: Rengstorf, διδάσκαλος, 152 Z.24ff. Das zweite ϣⲁ wäre am besten im Sinne einer Dittographie zu tilgen, vielleicht verweilte der Gedanke des Kopisten noch bei 'dem Weg *zu*'. Übrigens ist diese Zeile überhaupt in Unordnung geraten, siehe die betr. Photoseite; dazu Kasser, *Trac Trip*, *Kom*, I, 296. St. Es wäre auch möglich, dass der Kopte in der griechischen Vorlage ein πρός mit der Bedeutung 'in bezug auf' von der Grundbedeutung her eben als 'hinzu, zu' auffasste. Die französische Übersetzung 'comme jusqu'à une cité, où vivre', ist völlig unbegründet. Vgl. noch im Hinblick auf die merkwürdigen präpositionellen Konstruktionen im TracTrip, Kasser, *TracTrip*, *Kom* I, 34 und zur Gleichsetzung von 'Weg' und 'Schule', Williams, *Nature*, 43.

219 Der Weg der ewigen Ruhe d.h. der Weg zur Ruhe, Kat. (*1*): die Ruhe der Psychiker nach ihrem Tode. Vgl. unten Kap. IV, nr. 12 (TracTrip 100, 16-17) und nr. 13 (TracTrip 101, 25-27). Der Weg der Psychiker kann eben auch nícht zum Ziele führen, wie aus dem EvPh II,3: 63, 15-20 hervorgeht. Wie der Esel in der Mühle einen weiten Weg zurücklegt, ohne jedoch wirklich weiter voranzukommen, so gibt es auch Menschen, die nicht weiter kommen.

220 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* II, 224 z.St.

221 BG,3: 105, 13-14 setzt fort '...und kennen den *Weg* der Worte des Lichts; III,4: 108, 4-5 hat jedoch nur 'Worte des Lichts'; vgl. Zandee, *EvWa*, 102.

222 III,4: 117, 8-11 ist leider sehr schlecht erhalten.

223 Eine merkwürdige Aussage findet sich in der späten Schrift des CB, nämlich im *I*

Jeu, gleich am Anfang (MacDermot *Books of Jeu*, 39), wo es von den verborgenen Mysterien heisst: (die Mysterien), "die den Weg bilden, hinein in das auserwählte Geschlecht, (das sich) in der Ruhe (befindet), hinein in das Leben des Vaters" (..., ⲉⲧⲥ[ⲓ]ⲙⲟⲉⲓⲧ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲉⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ⲉϩ̄ⲛⲏⲙ̄ⲧⲟⲛ, ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲉⲡⲱⲛϩ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲧ). Wir lesen statt ⲉⲧⲥ[ⲟ]ⲙⲟⲉⲓⲧ (MacDermot), ⲭⲓ + ⲙⲟⲉⲓⲧ, vgl. Crum 188[a]. Anscheinend handelt es sich um Pneumatiker, die schon in das Pleroma aufgenommen sind; die Jünger Jesu werden nun auch den Weg dorthin gehen.

224 Cod. IV ist an dieser Stelle schlecht erhalten. Vgl. noch Zandee, *EvWa*, 102.

225 Vgl. zum gefährdeten Aufstieg Rudolph, *Gnosis*, 186.

226 Diese Stelle wird erwähnt bei Tröger, ψυχή, 661 Z.18-20 und Robinson, "Gnosticism", 132. Letztgenannter rechnet die Schrift gnostischem Denken zu, wie auch andere es tun, vor allem Arai befürwortete einen gnostischen Ursprung der Schrift nicht nur, sondern sogar ihren simonianisch-gnostischen Charakter, vgl. Arai, "AuthLog"', 3-5 (besonders die 6 Anmerkungen in Kleindruck) und zuvor *ders.*, "Gnosis", 200. Die Auffassung ExAn sei als (christlich-) gnostisch zu betrachten scheitert jedoch an den folgenden Beobachtungen. Erstens handelt es sich in ExAn nicht um einen 'gnostischen Seelenmythos' (Arai, "AuthLog", 4 Anm. 2), sondern um einen herkömlich platonischen; fehlt zB. in ExAn die pejorative Bewertung der ψυχή im Gegensatz zum pleromatischen Pneuma, das in dieser Schrift gerade nicht begegnet (auch Arai, "Gnosis", 201 lässt diese Tatsache gelten). Zweitens ist die Schrift auf Grund ihrer deutlichen Verwandtschaft mit den nicht-gnostischen Traktaten AuthLog und Silv eher als hellenistisch-christlich zu bezeichnen, vgl. u.a. Wisse, "Exegeting", 68-81; *ders.*, "Gnosticism", 433; van den Broek, "Logos", 276 und Zandee, "Logos", 14 und vor allem 20. Zum Aufstieg in ExAn, vgl. Ménard, "Evangile et Exégèse", 64-67. Scopello möchte den Aufstieg in ExAn auf einen königlichen Inthronisierungsritus beziehen, dessen verschiedene Stufen im Gnostizismus jedoch 'umgekehrt' wurden (zB der Aufstieg erst am Ende), siehe Scopello, "Rituel", 94 (zu *Exc. Theod.* 78) und 95.

227 Vgl. unten Kap. III, 136 Anm. 278.

228 Dihle, ψυχή, 612 Anm. 39 möchte feststellen: 'Vielleicht darf man bei Numenius ähnlich wie bei manchen Gnostikern die Erzählung vom Auf- und Abstieg der Seele durch die Gestirnssphären wörtlich... verstehen', vgl. dazu 658 Anm. 238 und 657 Z.20-22. Angesichts zB der valentinianischen Ogdoas und des örtlichen Pleromas, wäre dieses *vielleicht* schon auszulassen. Vgl. auch Colpe. *Gnosis II* (*Gnostizismus*) Sp.571, wo jedoch der Ausdruck 'in der Ekstase...' sich nicht mit der richtigen Aussage Sp.637 verträgt: '...im wesentlichen kontemplativ erlebte Erlösung...'. Andererseits dürfte man nicht ausser Acht lassen, dass der Aufenthalt in der Ogdoas im späteren Valentinianismus in der Praxis anscheinend an Gewicht eingebüsst hat, wie aus der sog. Flavia Sophè Inschrift hervorgeht. Vgl. dazu unten Kap. IV, Exkurs IX.

229 Vgl. noch Jonas, *Gnosis* I, 206 Anm. 2 (zu *Adv.haer.* I, 21, 4) und 209 (zu *Ref.* V, 8, 18 — bez. der Naassener —: περὶ δὲ τῆς ἀνόδου αὐτῶν, τουτέστι τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα γένηται πνευματικός, vgl. Wendland, *Hippolytus* III, 92; Foerster, *Gnosis*, I, 351. Vgl. zur letztgenannten Stelle ExAn II, 6: 134,12-14 bez. der Wiederherstellung der Seele am Ort, wo sie anfänglich war; der Auferstehung und Errettung und dann auch der ⲁⲛⲁⲃⲁⲥⲓⲥ.

230 Vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 231; vgl. auch CH X, 16.

231 Vgl. Foerster, *Gnosis* I, 426-427 (und 418) als Beispiel heidnischer Gnosis. Jedoch müsste im Hinblick auf die ausgesprochene *Vergottung* eher an die Gedankenwelt der Mysterienfrömmigkeit gedacht werden. Für einen ausführlichen Kommentar, siehe Festugière, *Révélation* III, 130-174, vor allem 137 betreffs des Lobgesanges unter Verweis auf *Adv.haer.* I,2,6 (das Lied der Aonen) und 149-152 bez. der Ogdoas. Weiteres hinsichtlich des hermetischen Seelenaufstieges findet man bei Kroll, *Lehren*, 294-316.

232 Vgl. Festugière aO, 157 (über die Kräfte als 'Puissances personnifiées, parties de

Dieu, des hypostases divines'): 'Après la mort on entre en Dieu quand on devient l'une de ces Puissances'; vgl. auch S.152. Über den Ursprung der hier begegnenden Kraftkonzeption, siehe ebda S.162 (stoïsche Konzeption) vgl. 140 und 160-164. Doch könnten auch ägyptische Einflüsse mitgespielt haben in bezug auf die Ogdoas und den dem obersten Gott dargebrachten Lobgesang, vgl. Reitzenstein aO, 54-56 und in bezug auf die Kräfte-Vorstellung ebda 70-71; vgl. auch Grundmann, δύναμις, 292 Z.13-23. Der ägyptische Hintergrund ist schon an dem Namen Poimandres ablesbar *Pe-eime-n-Re*: 'Kenntnis des Re'; so Dodd, *Interpretation*, 30 Anm. 2 unter Verweis auf Griffiths. Die richtige Ableitung jedoch ist ποιμήν + ἄνδρες, sodass der Name bedeutet "Männerhirt", vgl. Gundel, *Poimandres*, 966; Latte, *Poimandres*, 424 und Pearson, "Elements", 336. Siehe weiterhin vor allem Krause, "Gedankengut", 48-57 und vgl. Reitzenstein *Poimandres*, 117-124 und 159; Griffiths, *De Iside*, 498 und 519-520 und Bleeker, "Background", 235.

233 Festugière, *Révélation*, IV, 273 Anm. 4. Zur Hafensymbolik siehe unten Kap. III, 127ff.

234 Vgl. die Ruhe als Name, Eigenschaft und zur Bezeichnung des Daseins des Vaters und zur Bezeichnung des gegenwärtigen Heilsgutes des Pneumatikers unten im Schema bei Kapitel III und IV. Zur Ruhe als Ort und Zustand vgl. unten Kap. II, 55 Anm. 75 und Kap. III, 214.

235 Vgl. oben S.8

236 Vgl. oben resp. S.27 (zu *Exc. Theod.* und EV); 29 (zu ApcPl) und 29 (zu EpPt und *Exc. Theod.*).

237 Vgl. unten Kap. III, 231 Anm. 1.

238 Vgl. Turner, *Book*, 119 zu dieser Stelle.

239 Vgl. Zandee, *EvWa*, 15 ('De ziel geraakt vervreemd...').

240 Zandee, "Lehren als Teil", 241; gleich nach dem Zitat führt er *Exc. Theod.* 78,2 und LibTh II,7: 138 l.c., auf.

241 Zur Belehrung des Pneumatikers (TracTrip I,5: 123, 12), vgl. oben S.27 Anm. 218. Aus dem Rheg I,4: 49, 9-16 geht hervor, dass der Pneumatiker der Gefahr einer fleischlichen Existenz ausgesetzt sein könne; er wird jedenfalls aufgerufen sich nicht mit einer partiellen Erkenttnis zu begnügen. Vgl. vor allem die SJC BG,3: 123, 7-10 (= Cod. III,4:117, 12-15): 'Wer ihn (den Vater) mangelhaft (ⲉⲛ ⲟⲩⲫⲩⲧⲁ) erkennt, wird im Mangel (ⲫⲩⲧⲁ) bleiben und in der Achtheit zur Ruhe kommen'; vgl. dazu Krause, "Verhältnis", 220. Es ist ziemlich unwahrscheinlich, dass hier auf die Psychiker Bezug genommen sein würde. Übrigens begegnet der Topos der Fülle, gegenüber dem Mangel, auch SJC BG,3: 103, 10-105, 14; dazu Zandee, "Ideas", 60. Im EV wird der Topos auch mit dem der Einheit des Vaters verbunden, vgl. zB. 23, 15; 24, 25-28; dazu Krämer, *Ursprung*, 245, wo er das ⲁⲱⲕ, EV 32,4 zu Unrecht mit 'heraufziehen' statt 'heranziehen' übersetzt.

242 Vgl. oben S.26 Anm. 210, Zandee, *EvWa*, 21 ('... Proces van vervolmaking...'); 83 ('...een geleidelijk ontwikkelingsproces...') und *ders.*, "Ideas", 61: 'The completion exists in growing knowledge of the truth'. Sehr richtig auch Sagnard, *Gnose*, 410 über die pneumatische 'Entwicklung'.

243 Vgl. auch Delling, πλήρωμα, 299.

244 Siehe oben S.12.

245 Siehe unten Kap. III, S.144 (mit Anm. 322) zu EV 35, 22-29; vgl. Delling aO, 300 Z.3f.

246 Vgl. weiterhin noch unten Kap. III, 102 und 201, 216 zu resp. EV 24,20ff und 41,12-14; ebenfalls Zandee, *EvWa*, 69 und *ders.*, "Ideas", 35 und 38-39. Schliesslich vgl. man Wilckens, ὑστέρημα, 539.

247 Zandee, "Ideas", 61, im Rahmen des "Mangel-Fülle"-Komplexes.

KAPITEL II

DIE ANAPAUSIS IN DER UMWELT DES GNOSTIZISMUS

§ 1. *Zur geistigen Umwelt*

Um von der spezifisch *gnostischen* Ausrichtung der ἀνάπαυσις einen Eindruck zu gewinnen, ist es unumgänglich und zweckmässig, die zeitgenössische Umwelt des Gnostizismus diesbezüglich zu explorieren, weil der Ruhegedanke da augenscheinlich in grosser Bedeutungsbreite begegnet[1]). Dies um so mehr, weil gelegentlich einige Autoren sich im Hinblick auf die Herkunft bzw. den Kontext der gnostischen Ruhe mit lapidären Voten begnügen. So möchte Sagnard feststellen: '*b*) Viennent de la langue des mystères ou du christianisme: ... repos (ἀνάπαυσις, refrigerium)... etc. *c*) Apparaissent enfin des termes comme: ...repos (initial) (ἡσυχία)'[2]). Aus den Mysterien oder aber dem Christentum rühre also der 'repos final' her?[3]) Van den Broek ist — in bezug auf die Schrift AuthLog VI, 3:35, 9-22 — der Meinung: 'All elements of this description (nämlich bez. der Ruhe der Seele von Mühen im Brautgemach usw., H.) ...are traditional motifs of Jewisch and Christian eschatological imagery'; und anderswo: 'De beelden zijn alle bekend uit de joodse en apocalyptische literatuur'[4]). Und Ménard schliesslich bezeichnet 'la notion de repos' eben als 'venue des inscriptions funéraires'[5]); anderenorts jedoch erklärt Ménard die Ruhe sei 'un terme emprunté surtout aux milieux chrétiens'[6]).

Mit der komplizierten Frage der Herkunft kann man jedoch auf Grund dieser Pauschalurteile nicht fertig werden. Daher sollte man jedenfalls erst einmal in der breit zu fassenden Umwelt Umschau halten.

Diese Umwelt der hellenistischen Epoche — also vom 3.Jhdrt vor bis zum 3.Jhdrt nach Chr.[7]) — wurde eindrucksvoll und überzeugend von Schneider skizziert[8]). Er porträtierte nämlich den Menschen in jener unruhigen Zeit folgendermassen. Nach dem von ihm als *Gesetz der Individualisierung* bezeichneten Gesetz, lebten viele in den Grossstädten eingesperrte Menschen ein isoliertes Leben als Individuum, wie das vorher in der geordneten und sicheren Polis nicht der Fall war[9]). Das *Gesetz der Bukolisierung* nun gibt diesem in mancher Hinsicht unsicher gewordenen Mensch ein Naturgefühl, das ihn die Natur gleichsam romantisiert verklärt sehen lässt, mit heiligen Garten, Hainen und lieblichen Fluren[10]). Die mit dem täglichen Leben in mancher Form gegebene Unrast erregte bei den Menschen eine tiefe Sehnsucht nach Ruhe. Es war doch auch nicht von ungefähr, dass später bei Tertullian in seinem Kampf gegen

Marcion und den Gnostizismus das Wort refrigerium — für die Christen ein *affektbetontes*, wo es sich um ihren Jenseitsglauben handelte — in zunehmendem Masse eschatologische Bedeutung bekam und gewissermassen ein terminus technicus für die Ruhe als Heilsgut wurde[11]). Darüber hinaus muss man unbedingt bedenken, dass die damalige Umwelt des 2.Jhdrts durch den *Synkretismus* bestimmt wurde, vor allem in Ägypten, wie aus dem angeblichen Brief des Kaisers Hadrian über seine dortigen Erfahrungen, hervorgehen dürfte[12]).

§ 2. Ανάπαυσις, κατάπαυσις: *Zur Wortform und Bedeutung*

Gelegentlich hat man bemerkt, es sei gleichgültig ob ἀνάπαυσις oder κατάπαυσις begegne. So stellte Käsemann in seinem *Das wandernde Gottesvolk* fest, dass, 'ἀνάπαυσις und κατάπαυσις abwechseln. Das geht klar aus gnostischen Quellen hervor, wenn etwa vom τόπος τῆς ἀναπαύσεως geredet wird'[13]). Hofius hat aus guten Gründen nicht nur diese Feststellung beanstandet[14]), sondern nachzuweisen versucht, dass die gnostische ἀνάπαυσις und die κατάπαυσις im Hebräerbrief 'abgrund tief voneinander geschieden' seien und als 'zwei grundverschiedene Welten ... durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt' betrachtet werden sollten[15]). Von der Wortform her liesse sich folgendes bemerken. In Komposita hat die Präposition ἀνά- die Bedeutungen hinauf-, zurück-, wieder-; in anderen Fällen '*betont* die Präposition nur den Verbalinhalt...; so konnte das *verstärkende* ἀνά- von ἀναπαύω entstehen'[16]). Es ist wichtig festzustellen, dass beim Verb/Substantiv ἀναπαύω/ἀνάπαυσις also nicht die Konnotiz 'hinauf' vorherrscht, sondern dass es sich um ein *Betonen* des Ruhegedankens handelt.

Das Verb/Substantiv καταπαύω/κατάπαυσις ist unverkennbar gewissermassen negativ ausgerichtet im Sinne des Aufhörenmachen, Beendigen, Behindern; des Einstellen, des Stopps[17]). Während die Medium-, Passivumform καταπαύεσθαι 'aufhören' im allgemeinen Sinne bedeutet[18]), tritt bei ἀναπαύεσθαι eben 'ruhen' als Hauptbedeutung hervor. In den Worten J. H. H. Schmidts in seiner *Synonymik*: 'Es (nämlich ἀναπαύεσθαι, H.) steht fast als technischer Ausdruck von dem Rasten der Soldaten, begreift nicht notwendig den eigentlichen, natürlichen Schlaf in sich, hat auf den Beischlaf nicht die geringste Beziehung'; der Begriff der *Erholung* sei bei dem Worte 'der herrschende'[19]). Dieser Eindruck des Bedeutungsunterschiedes beider Wörter wird weiterhin auf Grund der Angaben in den Lexika im Hinblick auf die Substantive bestätigt. Stellt schon Schmidt fest, das Substantiv ἀνάπαυσις bedeute 'die *Erholung* ganz einseitig, hat auf den Schlaf keine bestimmte Beziehung und bildet einen Gegensatz nur zur Arbeit'[20]), so gibt Liddell-Scott folgende Einzel-

bedeutungen der ἀνάπαυσις c.a.: *repose, rest* (mit Genitiv *from*), *restingplace, inn, recration, fallow land* (Brachland)[21]), während für κατάπαυμα, κατάπαυσις als Bedeutungen: *(means of) stopping, putting down* und *rest* (letzteres jedoch *nur* in der LXX) genannt werden.

Es dürfte schon auf Grund dieser summarischen Angaben einsichtig sein, dass die ἀνάπαυσις wie ihre Nebenformen verschiedene Aspekte der erquickenden Ruhe bezeichnet. Die Ruhe war nicht umsonst sehr wichtig und beim griechischen Geist recht beliebt und galt als erstrebenswert. Schneider wird wohl nicht fehlgehen, wenn er diese Ruhe sogar als 'ein altes grichisches *Heilsgut*' deutet[22]); dabei auf Pindar verweisend, der in seiner siebenten nemeïschen Ode, Z. 51-52 'die griechiesche Wertschätzung dieser Ruhe auf die kürzeste Formel gebracht' habe: 'Aber bei jedweder Arbeit ist Ruhe süss' (ἀλλά γάρ ἀνάπαυσις ἐν παντὶ γλυκεῖα ἔργῳ)[23]).

Wenden wir uns nunmehr den wichtigsten Synonymen von ἀνάπαυσις zu[24]). Da die Ruhe, wie wir sehen werden, ein umfassender Begriff ist, verfährt man am besten so, dass man von Synonymen im engeren Sinne — wie die ἀνάπαυσις, die Ruhe irgendwie charakterisierend — zu denjenigen fortschreitet, welche im weiteren Sinne mit dem Begriff der Ruhe verwandt sind. Übrigens werden einige von ihnen unten spezieller behandelt werden.

Der ersten Gruppe kann man folgende Wörter zuteilen:

— ἡσυχία, die Stille, die Ruhe. Sie steht der ἀνάπαυσις am nähesten. Sie wird von Pindar als Göttin Ἀσυχια personifiziert[25]).

— ἠρεμία, die Stille, die Ruhe im Sinne der Regungslosigkeit[26]).

— γαλήνη, die Meeresstille und demnach die Ruhe[27]). Öfters, wie W. C. van Unnik nachgewiesen hat, als Äquivalent von εἰρήνη βαθεῖα, tiefer Friede, u.a. bei Philo und Origenes begegnend[28]). Mit diesem Wort ist auch die in der Antike so beliebte 'Hafensymbolik' verbunden, womit, nach den drohenden und verhängnisvollen Wogen die Ruhe des Hafens typisiert wird[29]).

— εἰρήνη, der Friede. Wie aus van Unniks Untersuchung schon hervorgeht, war der Friedensgedanke mit dem der Ruhe eng verbunden. Es ist darum nicht unbegründet, wenn ausgesagt wird: 'Friede und Ruhe. Obgleich sich lexikographisch zwischen *šālōm* u. *mᵉnūḥāh*, εἰρήνη u. ἀνάπαυσις, keine Verbindung nachweisen lässt, ist doch eine durch die Vorstellung 'F.' gegebene Sachbeziehung vorhanden'[30]).

Aber auch zur ἡσυχία gibt es Beziehungen. Vgl. schon in Pseudo-Plato, ΟΡΟΙ, *Definitionen*, wo es von dem Frieden heisst: 'Der Friede ist Ruhe inmitten kriegerischer Feindschaft (Εἰρήνη ἡσυχία ἐπ 'ἔχθρας πολεμικάς)[31]). Des weiteren dürfte Foerster doch wohl rechthaben, wenn er unter Verweis auf Plato, *Republik* IX, 575B die ἡσυχία 'als erläuternden Begriff' zum Frieden betrachten möchte. Dem Frieden liege nämlich der

Begriff des *Zustandes der Ruhe* zugrunde[32]). Siehe weiter unter bei der ὁμόνοια und in der frühchristlichen Tradition (Augustin).

Der zweiten Gruppe können zugerechnet werden:

— χαρά, die Freude. Sie ist vor allem bei Philo ein klares Synonym von ἀνάπαυσις[33]). Aber auch im Gnostizismus spielt das Wort im Hinblick auf die Wiedervereinigung mit dem Vater eine der Ruhe fast gleichkommende Rolle[34]). Siehe weiter unten bei der λύπη.

— ἀνάψυξις, die Erquickung. Mit der Beziehung dieses Wortes zur ἀνάπαυσις im Sinne der Synonymie hat es eine besondere Bewandtnis. Diese Synonymie wird nämlich zwar erst in der frühchristlichen Tradition indirekt betont, wo Tertullian das Wort *refrigerium* im Sinne der Ruhe, der himmlischen Seligkeit (und nicht: Abkühlung, Erfrisschung wie das klassische *refrigeratio*) prägte. *Refrigerare* konnte übrigens beide griechische Wörter wiedergeben — siehe dazu unten — andererseits konnten die beiden griechischen Wörter in griechischen Texten miteinander alternieren. So sei das ἀναψύχειν, abkühlen, erquicken[35]), nach A. M. Schneider in seiner Dissertation *Refrigerium*, I 'am Schluss der Entwicklung ... bei den Antiattikern ... einfach ἀναπαύεσθαι gleichgesetzt'[36]). Es handelt sich hier um eine Angabe immerhin nicht 'bei den Antiattikern' sondern in dem 'ΑΝΤΙΑΤΤΙΚΙΣΤΗΣ', einem alphabetisch geordneten nur auszugsmässig erhaltenen Lexikon aus dem zweiten Jhdrt.[37]). Die Angabe lautet: Ανέψυξα: ἀντὶ τοῦ ἀνεπαυσάμην (aus dem *Philadelphos* des Diphilus)[38]). Die Frage, ob hier nach Schneider von einer 'Entwicklung', die Rede sei, bleibe dahingestellt[39]). Nur so viel ist sicher, dass beide Wörter auch schon im hellenistischen Judentum zusammengehören und bereits in der *vetus latina* mit *refrigerium/refrigerare* übersetzt wurden[40]). Für Tabellen der Übersetzungen von ἀναψύχειν, ἀναπαύεσθαι bzw. *refrigerare* sei auf die Untersuchungen von Schneider und H. Finé hingewiesen[41]). Andere Wissenschaftler wiederum bezogen die beiden Wörter/Verben auf das in den sepulkralen Inschriften[42]) für die Verstorbenen vor allem von Osiris erflehte 'kühle Wasser' (ψυχρὸν ὕδωρ). Wie fraglich das alles auch sei, dürfte andererseits in der Beobachtung van der Leeuws ein Wahrheitskern liegen: 'Alle diese Ausdrücke, ψυκτήριον, ἀναψύχειν, ἀναπνέω, ἀναπαύω und vor allem das funerär so wichtige εὐψύχειν, sind untereinander nahe verwandt und haben ihre Bedeutungsgemeinschaft in der kühlen Ruhe unter den Bäumen an stillen Gewässern, die Euripides[43]) mit wenigen Worten so meisterhaft beschreibt. Sie waren gemeinsames Erbe bei Christen und Heiden, denn das (kalte) Wasser finden wir auch in christlichen Inschriften...'[44]). Siehe weiterhin unten zur frühchristlichen Tradition.

Das Material wird, wie in der Regel auch im *TWNT*[45]), in dieser Untersuchung folgendermassen eingeteilt: 'Ανάπαυσις im:

I *griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch*;

II *alttestamentlichen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch;*
III *im Neuen Testament und in der frühchristlichen Tradition* (zB Clemens Alexandrinus, Origenes; Tertullian bis auf Augustin[46]).

Weil wir uns im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur die Aufgabe stellen können, einen Eindruck von der grossen Bedeutungsbreite der ἀνάπαυσις zu gewinnen, werden zu jedem Bedeutungsaspekt im allgemeinen einige Belegstellen als Beispiele geboten und dabei jeweils eine sachgemässe Bibliographie für eventuelle weitere Untersuchungen der genannten Aspekte in den betreffenden Anmerkungen.

§ 3. Ἀνάπαυσις *im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch*

Vorbemerkung

Im allgemeinen werden wir das Substantiv ἀνάπαυσις bzw. ἀνάπαυλα (und Synonyme) behandeln; gelegentlich auch Verbformen von ἀναπαύεσθαι.

a. *Die Ruhe im gewöhnlichen (buchstäblichen) Sinne*

Es gibt für diese primäre Bedeutung der ἀνάπαυσις selbstverständlich sehr viele Beispiele und Belegstellen. Daraus sei folgendes ausgewählt.

So heisst es bei Plato, *Leges* II, 653D, die Götter haben aus Barmherzigkeit für das menschliche Geschlecht die Feste zu Ehren der Götter eingesetzt als 'Ruhepausen in den Mühen' ([1] ἀναπαύλας... τῶν πόνων)[47]. Im *Politicus* 257C sagt Theodorus von zwei jungen Männer sie könnten 'jegliche Last' tragen, wenn sie (dann und wann) 'ruhen' ([2] πάντα πόνον ἀναπαυομένω). Im *Timaeus* 59C begegnet die Ruhe als eine Erholung in den philosophischen Betrachtungen, wenn man sich zur Unterbrechung mit einem anderen Thema beschäftigt, also 'wegen der Erholung' ([3] ἀναπαύσεως ἕνεκα). Bei Herodot findet sich ἀναπαύεσθαι im Sinne von ruhen, schlafen zB I, 12, wo der 'schlafende Kandaules' ([4] ἀναπαυομένου Κανδαύλεω) mit einem Dolch getötet wird; in II, 95 (über den Schutz gegen Mücken in Ägypten) wird berichtet die Sumpfbewohner werfen ihre Netze — am Tag zum Fischen — in der Nacht über das Bett, worauf 'man ruht' (schläft) ([5] ἀναπαύεται). Geläufig ist das Wort auch im Sport und in der Medizin[48]).

b. *Die Ruhe als terminus technicus*

— In der *Landwirtschaft* — vor allem Ägyptens — begegnet das Wort zur Bezeichnung des ruhenden Landes als 'Brachland' oder aber durch das Anbauen von andersartigen, leichten Gewächsen[49]).

— Für unsere Untersuchung sehr wichtig ist die Ruhe als *terminus technicus* in noch einer anderen, sehr geläufigen Bedeutung, und zwar als Ruhestätte, *Ruhestation auf den Reisewegen*. Vgl. dazu schon Plato. In der *Kritias* 106A fühlt Timaeus sich nach einer langen Diskussion, wie 'ruhend nach einer langen Reise' ([6] ἐκ μακρᾶς ἀναπεπαυμένος ὁδοῦ).

An den Reisewegen befanden sich denn auch tatsächlich Ruhestationen für die Reisende. Eine solche Ruhestation wird von Plato auf reizende Weise dargestellt. In seinem *Leges* I, 625 B-C befinden 'der Athener' (= wohl das Sprachrohr Platos) und Klinias der Kreter sich auf dem Wege von Knossos zur Spelunke des Zeus in der Nähe von Knossos. Der Athener nun spricht die Hoffnung aus, sie beide werden wohl 'schattenreiche Ruhestellen unter hohen Bäumen' unterwegs finden ([7] ἀνάπαυλαι κατὰ τὴν ὁδόν... ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσίν... σκιαραί), weil es heute so eine Hitze gibt. So können sie, ältere Leute, dann und wann *ausruhen* (διαναπαύεσθαι), worauf Klinias erwidert, es gebe weiterhin hinauf im heiligen Walde hohe und wunderschöne Zypressen und Fluren, wo sie *ruhen* können (ἀναπαυόμενοι).

Nach *Leges* IV, 722C sind sie dann am Mittag 'an diese recht schöne Ruhestation' ([8] ἐν ταύτῃ παγκάλῃ ἀναπαύλῃ τινὶ) gekommen. In der *Republik* VII, 532E wird in übertragenem Sinne von einer *Ruhestation* ([9] ὁδοῦ ἀνάπαυλα) gesprochen. Begründeterweise sprach Festugière also in bezug auf die Wortformen von ἀνάπαυσις folgendes aus: ''Ανάπαυλαι, ἀναπαύσεις, ἀναπαυστήρια sont les mots techniques pour signifier les lieux de repos sur une route, les haltes avec petits abris et sièges...'[50]).

Es wird wohl niemanden verwundern, dass gnostisches Denken und Anliegen für eine bedeutungsvolle, übertragene Anwendung der durch positive Gefühle so markierten Ruhestation, Ruhestätte, prädisponiert gewesen sein wird und zwar so, dass dieses Wort dem gnostischen *Weghinauf* seinen arteigenen Charakter verleihen konnte wie wir später sehen werden[51]).

c. *Die Ruhe zur Bezeichnung des Todes*

Wie wir schon sahen kann das Verb ἀναπαύεσθαι auch 'sterben' bedeuten oder aber das 'Ruhen' der Toten in ihren Gräbern[52]). Diese Auffassung des Sterbens ist aus der Sicht der Tod sei eigentlich ein *Schlafen* voll verständlich. In der vorhellenistischen Zeit konnte der Tod schon als ein 'kupferner Schlaf' (χάλκεος ὕπνος, Homer *Il.* 11, 241), d.h. ein 'tiefer' Schlaf bezeichnet werden. Interessanterweise griff der abtrünnige Kaiser Julian (332-363) auf diese Qualifizierung zurück, als er in seinem *Brief über die Bestattungen* (Nr. 56) den Tod als eine 'ununterbrochene Ruhe' ([10] ἡσυχία διήνεκης) kennzeichnete oder aussagte, 'der Tod sei Ruhe'

([11] ἡσυχία..ὁ Θάνατός ἐστιν) unter Verweis auf eben diese Stelle bei Homer[53]). So konnte tatsächlich, gerade in der hellenistischen Zeit, der Tod als ὁ ὕπνος umschrieben werden, der dann entweder als *traurig* oder als *süss* gekennzeichnet wurde[54]). Die Vorstellung war vor allem in epikuräischen Kreisen beliebt, ist aber auch schon in orphischen Hymnen belegt[55]). Und Seneca sprach sich in seiner *Consolatio ad Marcam* unmissverständlich aus, als er bemerkte: 'Der Tod ist das Ende aller Schmerzen... er stellt uns wieder in jene Ruhe hinein, worin wir vór unserer Geburt lagen' ([12] Mors dolorum omnium... est finis... in illam tranquillitatem, in qua antequem nasceremur iacuimus, reponit)[56]). Demnach ist die Beobachtung Schneiders: 'Echt hellenistisch, das heisst wirklich erst eigenständig aus der hellenistischen Erlebniswelt heraus gewachsen, ist die Verbindung dieser ersehnten Ruhe mit dem Tode. Allerdings hat auch sie griechische Vorläufer'[57]), als begründet zu betrachten.

Auch das koptische Verb kann die Bedeutung des *Sterbens* haben, wie aus dem ActumPt BG, 4: 138, 16-17 hervorgeht ('Danach *starb* Ptolemaios', [13] ⲙⲛⲛⲁⲱⲥ ⲁⲡⲧⲟⲗⲉⲙⲁⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ)[58]). In bezug auf den Tod, die Toten, gehört ἀναψύχειν in einen *anderen* Zusammenhang. Wenn zB im orphischen Schrifttum, Fr. 230, Zeus Götter beauftragt 'zu erquicken die menschlichen Seelen, (weg) von Bösem' ([14] ἀναψῦξαι κακότητος τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς)[59]), so treffen wir dabei auf den vielumfassenden *Refrigerium-Gedanke*, wie dieser vor allem in der Kirche zur Zeit des Tertullian entwickelt wurde, wie wir später sehen werden.

d. *Die Ruhe, Freude und Trauer in der philosophischen Tradition und im Corpus Hermeticum*

Wie wir oben schon feststellten ist auch die Freude (ἡ χαρά) ein Synonym von ἀνάπαυσις, die übrigens mit der Lust (ἡ ἡδονή) auswechselbar[60]) war und im klassisch-philosophischen Denken — von der Stoa abgesehen — recht positiv bewertet wurde[61]).

So ist für Plato in seiner Wertlehre die ἡδονή die Freude am Guten wie vor allem aus dem Dialog *Philebus* hervorgeht. Dort begegnet man auch dem Gegenbegriff Trauer, λύπη, dessen Bedeutung sich am positiven Vergnügen, der Lust, ablesen lässt[62]). So bekämpft Sokrates im *Philebus* jene Leute, die meinen, alle Vergnügen besagen ein 'Ende der Trauer' (λυπῶν... παῦλαν...); vielmehr gebe es auch Scheinvergnügen und diejenigen, welche zugleich 'mit Trauer und Erholungen mit den grössten Schmerzen verquickt seien' ([15] ἡδονὰς....συμπεφυρμένας ὁμοῦ λύπαις τε καὶ ἀναπαύσεσιν ὀδυνῶν τῶν μεγίστων), *Phil.* 51A[63]). Sehr wichtig ist das Vorkommen der Freude, Trauer, Ruhe im Corpus Hermeticum. Vor allem CH XIII, nicht zuletzt angesichts des verwandten gnostischen Anlie-

gens. In XIII,7 erfährt Tat, dass λύπη die zweite der mit der Materie verbunden Bestrafungen ist[64]); *sie wird* jedoch durch die Wiedergeburt, das Kommen der 'Erkenntnis Gottes' und 'der Freude' (γνῶσις θεοῦ; γνῶσις χαρᾶς) *fliehen* (ἡ λύπη φεύξεται), XIII,8. Nach der Wiedergeburt, XIII,10, ist Tat nunmehr 'unerschütterlich geworden' (ἀκλινὴς γενόμενος), XIII, 11 oder aber wie es in seiner Dankhymne heisst: '...und, was ich suchte, durch deinen Willen bin ich zur Ruhe gelangt' ([16] και, ὅ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι), XIII,20[65]). Es lässt sich folgern, dass die Ruhe mittels des Gegenbegriffes der Trauer — wie ihr Synonym χαρά — auch hier wichtige Konnotizen gewonnen hat.

e. *Die Unerschütterlichkeit* (ἀταραξία) *bei Epikur und in bezug auf die Homonoia*

Für Epikur war die Lust, die ἡδονή, am meisten charakterisiert durch die ἀταραξία. Der Gegenbegriff war ihm die Mühe, ὁ πόνος und selbstverständlich die Verwirrung, Beunruhigung, Erschütterung, die ταραχή. Daher sollte man ihr entfliehen[66]). Die höchste Lusterfahrung war die Gelassenheit, die *Ruhe des Innern*[67]). Sie war das Ziel der philosophischen Bestrebungen für Epikur und seine Schule (= der *Garten*, ὁ Κῆπος[68]).

Die ἀταραξία ist noch aus einem anderen Grund wichtig, und zwar als Synonym von ὁμόνοια, Eintracht, als Gegensatz zur ταραχή, Erschütterung, Empörung. Wir sind damit im antiken, politischen Bereich angelangt. Die Stadt und der Staat wurden altersher durch Revolutionen, Wirren (ταραχαί)[69]) gefährdet. Wo jedoch letztlich die ὁμόνοια[70]) siegte, da herrschte Friede, 'tiefer Friede' (εἰρήνη βαθεῖα), d.h. *Ruhe.* Es ist demnach nicht von ungefähr, dass in den koptischen Shriften aus Nag Hammadi das Substantiv/Verb ⲱⲧⲟⲣⲧⲣ (für ταραχή/ταράσσω) als *Gegenbegriff zur Ruhe* öfters begegnet[71]). In der Auseinandersetzung zwischen van Unnik und Beyschlag hinsichtlich des Ausdrucks 'tiefer Friede' in I Clemens 2, 2, hat van Unnik auf breiter Materialbasis den Nachweis erbracht, dass dieser Ausdruck aus dem *Staatsdenken* (Eintracht, ὁμόνοια versus Aufruhr, στάσις)[72]) herrührte. Daher wäre der Vorschlag zu erwägen, ob nich die Gnostiker ebenfalls — wie Clemens Romanus gegenüber der Gemeinde in Korinth zuvor — diesen Begriff im Rahmen *ihrer* Auffassungen anwenden konnten. Sie standen der irdischen Gesellschaft abwertend und abwehrend gegenüber, könnten dennoch gerade dem Homonoiagedanken eine Bedeutung beigemessen haben im Hinblick auf die — nach dem 'Aufruhr' der Sophia — Wiederherstellung der Einheit und Eintracht der geistigen, pleromatischen Welt. Wir werden einige Stellen anführen, die in diese Richtung weisen[73]).

§ 4. Ἀνάπαυσις *im alttestamentlichen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch*

a. *Die Ruhe (מְנוּחָה) im Alten Testament*

Von den Verben mit der Bedeutung 'ruhen' ist im Masoretischen Text (MT) נוּחַ das wichtigste. Das gilt ebenfalls vom Substantiv מְנוּחָה. Was die LXX-Übersetzung betrifft, so sind 29 von den 67 — im MT belegten — Verbformen von ἀναπαύειν Wiedergaben von נוּחַ; 21 von den 43 — im MT belegten — Substantivformen von ἀνάπαυσις, Wiedergabe von מְנוּחָה. Für καταπαύειν/κατάπαυσις sind die Zahlen entsprechend 19 von den 59 Verbformen für נוּחַ und 9 von den 12 Substantivformen für מְנוּחָה[74]).

In seiner Untersuchung '*De Betekenis van het woord mᵉnūḥā*', hat A. R. Hulst nachgewiesen, dass dieses Wort im Alten Testament unter zwei Blickpunkten vorkommt, nämlich unter dem, wobei von einer *Ruhe nach* einer vollführten *Reise* (zB [**17**] Num 10, 33, wo die LXX ἀνάπαυσις hat) die Rede ist und unter dem, wobei von einer Ruhe *nach* einem *Kampf* oder feindlicher Drohung (zB [**18**] 2 Sam 7, 11, wo die LXX ἀναπαύω hat) gesprochen wird[75]). Diese Beobachtung Hulsts kann für ein richtiges Verständnis des alttestamentlichen Ruhegedankens als von grundlegender Bedeutung bezeichnet werden. Sie hat nämlich das Verdienst, dass der Aussageinhalt sämtlicher alttestamentlicher Ruhestellen, mittels dieser, durch das Abhören der diesbezüglichen Texte, aufgedeckten Ausrichtung am besten zur Geltung kommt. Übrigens werden auch frühere Einzelbeobachtungen durch das Erbegnis der Hulstschen Untersuchung öfters bestätigt, wie zB die Schlussfolgerung von Rads in seinem bekannten Aufsatz 'Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes' hinsichtlich des alttestamentlichen Weggedankes — durch 'die ganze Mühseligkeit des menschlichen Lebensganges' charakterisiert — mit dem der Ruhegedanke verbunden sei[76]). Man kann immerhin der Aussage Hulsts: '*De "rust" is een heilsgoed en als zodanig een geschenk van God*'[77]), durchaus beistimmen. Schliesslich sei noch auf einige weitere Untersuchungen und Beiträge die Ruhe im AT betreffend hingewiesen[78]).

b. *Die Sabbatruhe im Alten Testament und im jüdisch-hellenistischen Denken*

Die Beziehung des alttestamentlichen Sabbat zur Ruhe ist eine Frage — und eine oft diskutierte Frage — an sich, die hier als solche nicht behandelt werden kann[79]). Es sei daher auf die einschlägige Literatur verwiesen[80]). Im Rahmen dieser Untersuchung ist es wichtig auf folgendes zu achten. Wie in der LXX[81]), so begegnet sowohl bei Josephus wie bei Philo, ἀνάπαυσις zur Wiedergabe des hebräischen שַׁבָּת[82]).

Das Begehen des siebenten Tages bedeutet für Josephus Ruhe; d.h.: das vierte Gebot (gebiete uns) den siebenten Tag zu feiern, 'wie wir ru-

hen von jeglicher Arbeit' ([19] (ἡμας) ... ἀναπαυομένους ἀπὸ παντὸς ἔργου, *Ant.* III, 91; vgl. *Ant* I, 33). Für Philo bedeutet es Ruhe für den Menschen, seinem Leibe nach (*Spec Leg* II, 64 und 260); für die Tiere (*Spec Leg* II, 69) und für das Land im siebenten Jahre (*Spec Leg* II, 39.89.96 und *Praem* 153 und 157, vgl. Josephus, *Ant* III, 281). Für Philo gibt es jedoch auch eine besondere spiritualisierende Interpretation der Sabbatruhe, vor allem in bezug auf die Zahl *Sieben*[83]). Zusammenfassend kann jedenfalls gesagt werden, dass die Sabbatruhe eine Ruhe von der Arbeit im Sinne der Mühe, πόνος, besagt.

c. *Die Ruhe im jüdischen Weisheitsdenken und in der jüdischen Leidenstheologie*

Weil diese Bereiche beide im Alten Testament verwurzelt sind und dazu eng auf einander bezogen, werden sie in der Behandlung zwar unterschieden, jedoch unter einem Absatz hier aufgeführt.

Am besten nimmt man die Passage Spr 1, 20-33 als Ausgangspunkt im Hinblick auf das jüdische Weisheitsdenken, dessen Anfänge in den chokmatischen Partieen des AT liegen, obwohl die spezifische Entwicklung in der sog. intertestamentaren Periode lag. In der genannten Passage trifft man auf den in diesem Zusammenhang sehr wichtigen Topos des Suchens und Findens (Spr 1, 28; LXX: ζητέω und ἑυρίσκω) *und* auf den Ruhegedanken in bezug auf den individuellen Frommen und Weisen (Spr 1, 33; LXX: ἡσυχάζω...κακοῦ)[84]). Dieser Topos vom *Suchen* und *Finden* lässt sich nun auch tief in das AT hinein, bis in prophetisches und als "deuteronomistisch" gekennzeichnetes Schrifttum verfolgen, so in Am 5, 4 im Mahnwort und Hos 5, 6 im Gerichtswort, beide mit dem Kult verbunden; ebenso bei Dtjes 55, 6ff und Jer 29, 13ff; und im Dtn 4, 29-30 (vgl. Dtn 12, 5 zum Kult)[85]).

Die Provenienz der im Alten Testament schon deutlich markierten Weisheit[86]) und der Entwicklungsgang[87]) dieser Weisheitsgestalt zu einer, quasi als Hypostase[88]) wirkenden, Gestalt, welche im Weisheitsdenken bzw. in der Weisheitsspekulation[89]) des Judentums vor allem der intertestamentaren Epoche eine so bestimmende Rolle spielte, bilden eines der wichtigsten Forschungsthemen hinsichtlich jenes Zeitraumes, welches jedoch ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung fällt. Um so mehr aber liegt uns an der Beziehung zwischen der Weisheit und der Ruhe. Aus diesem Grund ist es angebracht, die *Weisheit des Jesus Sirach* zu betrachten[90]).

Das bedeutungsvolle Sir 24 handelt vom Kommen der Weisheit (σοφία) zu den Menschen. Diese (präexistente) Weisheit, die über alle Völker und Nationen herrschte, *suchte* nunmehr bei ihnen allen *Ruhe*, d.h. eine Residenz ([20] ἀνάπαυσιν ἐζήτησα, 24, 7). Das gelingt jedoch nur in Israël,

wo ihr Schöpfer ihr *Zelt niedersetzte* (Κατέπαυσεν ... σκηνήν) und sagte *schlage dein Zelt auf in Jakob* ('Εν Ιακωβ κατασκήνωσον; 24, 8).

Die Verbindung der Weisheit mit Israel macht verständlich, dass in Sir 24, 23 Torah und Weisheit identifiziert werden, vgl. übrigens schon Dtn 4, 6-8 und Dtn 33, 4[91]). Nun hat Marböck darauf hingewiesen, dass diese Identifizierung gerade zur Zeit des Siraziden nicht von ungefähr kam, sondern dass, da in der damaligen *stoïschen* Philosophie *Weisheit* und *Gesetz* auch zentrale Themen waren, der Versuch Ben Siras 'als eine weisheitliche Antwort auf den Hellenismus' erscheinen lasse, scheine es ihm doch sicher, 'dass Ben Sira seine Zusammenschau von *torā* und *ḥokmā* im Horizont hellenistischer Denkkategorien vollzogen' habe[92]).

Nun haben Elemente in Sir 24, 3-7 dazu Anlass gegeben, hinter dieser Passage die sog. *Isis-Aretologie* (vgl. die 'suchende Isis') vorauszusetzen[93]). Einerseits ist ein 'retouchiertes' Isis-Lied aber hier nicht mit Sicherheit nachzuweisen[94]), andererseits ist eine Bezugnahme auf die *Ruhe*, die *mᵉnuḥa* des Deuteronomiums wie auch auf das *Erbe* (Sir 24, 7-8) jedoch vielmehr — als wirklich begründet — festzustellen[95]).

Schliesslich ist Sir 24, 34 bezeichnend: 'Sehet, dass ich nicht für *mich* allein mich *mühte* (ἐμοὶ ... ἐκοπίασα), sondern für alle die sie — d.h. die Lehre (διδασκαλία) der Weisheit, Sir 24, 33 — *suchen* (τοῖς ἐκζητοῦσιν). Anders als in Sir 24 werden in Sir 6 und 51 nunmehr die Menschen eingeladen zur Weisheit zu kommen[96]). In Sir 6, 27-28 heisst es: *Forsche und suche* (ἐξίχνευσον καὶ ζήτησον) ... (schliesslich) *wirst du ihre Ruhe finden*' ([21] εὑρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς)[97]). In Sir 51, 26-27 mahnt dann der Weisheitslehrer: 'Nahe ist sie (die Weisheit), um sie zu *finden* (εὑρεῖν); sehet mit euren Augen, dass ich mich wenig *gemüht* (ἐκοπίασα), und *viel Ruhe gefunden habe* ([22] καὶ εὗρον ... πολλὴν ἀνάπαυσιν)[98]).

Ein besonderer Aspekt verdient noch unsere Aufmerksamkeit, nämlich der der *Spiritualisierung* des im Deuteronomium verheissenen *Landes* in der Weisheitsspekulation wie in Sir 6, wo der Ort der Ruhe also nicht mehr das Land ist, 'sondern die *Person* der Weisheit bzw. *Gott selber*'[99]). Man findet diesen Zug auch bei Philo zB *Praem* 115-117[100]) und *Migr* 28-29 wo dei σοφία ebenfalls die γῆ ist; vgl. *Somn* I, 127. Diese *Spiritualisierung* konnte für den Gnostizismus wichtig und recht brauchbar geworden sein. Das darf man aus den der Sophia/Achamoth beigegebenen Namen schliessen. Laut Ir., *Adv. haer.* I, 5, 3 heisst sie *Ogdoas*, *Erde* (Γῆ), *Jerusalem* usw., vgl. IV, 1, 1. Dasselbe lässt sich Hip., *Ref.*, VI, 30, 9 entnehmen, vgl. 34, 4. Sehr bedeutungsvoll ist auch die Bezeichnung des Ortes der Mitte (= das *psychische* Gebiet) in CB, 3: UaW, c. 10: *das heilige Land* (ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ)[101]).

Anders verhält es sich mit der irdischen Paradiesvorstellung, die, zB in EV 36, 37f, in eine pleromatische und präsente Vorstellung umgewan-

delt werden konnte. Nicht umsonst begegnen wir in gnostischen Texten dem Topos des *Suchens* und *Findens*, mit der *Ruhe* verbunden, öfters[102]).

Es gibt nun aber auch eine mehr *apokalyptische* Seite der Weisheitsspekulation, welche in der *jüdischen Leidenstheologie* begegnet. Nach der Formulierung Schenkes. 'Nun gehört aber der Topos vom leidenden Gerechten auch in den Rahmen der jüdischen Weisheitslehre'[103]).

Die Ansätze zur später ausgebildeten jüdischen Leidenstheologie finden sich schon im Alten Testament. In der LXX bezeichnet dann folglich ein Wort wie κόπος, Mühe, die den Gerechten bestimmte Mühsal, der die erquickende Ruhe der Heilszeit gegenüber steht[104]). Obwohl die jüdisch-hellenistische, weisheitliche Leidenstheologie auf palästinische Traditionen in ihrer "deuteronomischen" Ausrichtung[105]) zurückgegangen sein wird, bekommt man doch aus der im 1.Jhdrt v. Chr. in Alexandrien entstandenen Weish erst recht ein gutes Bild dieser Leidenstheologie[106]). Man lese folgende Passagen: 2, 10-20; 3, 4-6; exemplarisch ist 4, 7: 'Der Gerechte, wenn er auch vor seiner Zeit stirbt, wird in Ruhe sein' ([23] Δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται) und 10, 9-10.17 (wo der Mühebegriff (κόπος, πόνος) begegnet[107]).

EXKURS IV

Zur Leidenstheologie im frühchristlichen Denken

Die auf der Weisheit basierende Leidenstheologie lässt sich nun auch weiter bis in frühchristliches Schrifttum verfolgen. Eine Beobachtung, die für unsere Untersuchung ohne weiteres ins Gewicht fällt. So findet sich in der anti-gnostischen Epistula Apostolorum (Ägypten, 2.Jhdt)[108]) in einer drohenden Verfolgungssituation der Apostel, die bedeutungsvoll 'Kinder der Weisheit' genannt werden, sei es denn implizite[109]) folgendes. Verfolgung, Hass, Verspottung wird den predigenden Gläubigen zuteil: gerade ihnen, den Söhne der Weisheit... Einerseits werden die Auserwählten durch Schmerzen geplagt: zur Prüfung[110]). Überdies ist Verfolgung und Hass eben das Los derjenigen, die ihren Verfolgern Gutes taten: sie sind bei dem Vater den Märtyrern gleich: 'denn sie haben um die Gerechtigkeit geeifert'[111]). Andererseits jedoch erwartet den standhaften Gläubigen bzw. Aposteln letzten Endes [24] die *Ruhe*, haben sie doch die Gebote des Vaters getan[112]).

In den judenchristlichen, gnostisch angehauchten Pseudo-Clementinen (Grundschrift wohl in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts anzusetzen), heisst es in den Homilien III, 20,1 Christus werde wegen (seiner) Mühen (διὰ τοὺς καμάτους), mit dem Erbarmen Gottes gesalbt, auf ewig die Ruhe erhalten ([25] εἰς ἀεὶ ἔξει τὴν ἀνάπαυσιν)[113]).

Anders ausgerichtet war die Befreiung aus den Mühen in den Mysterienreligionen, wo dem Myste 'Rettung aus (den) Mühen' (ἐκ πόνων σωτηρία) versprochen wurde[114]).

d. *Die Ruhe in den Schriften Philos*

Auch Philo ist mit dem Mühebegriff vertraut und kann ihn selbst sehr *positiv* bewerten, weil die Mühe, πόνος, zur Ubung, ἄσκησις, gehört, d.h.

zur aktiven Wahrheitssuche: die erste Stufe des Suchens nach Gott[115]). So wird die Mühe 'das grösste Gut' genannt: hat Gott doch die Mühe angewiesen als 'Anfang ...alles Gutes und aller Tugend' (..ἀρχὴν...παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀρετῆς ἁπάσης...πόνον), *Sacr* 35 (vgl. *Sacr* 36-37). Jakob ist das Vorbild des Asketen. Letzten Endes jedoch ist die Vollkommenheit das Reifen im Tugendleben nicht Frucht des Suchens, sondern eine Gabe Gottes, vgl. *Leg All* III, 135 (wo Moses — wie auch Isaak — das Musterbild des Begnadeten ist) und *Migr* 31: dieses 'Finden' bedeutet das Ende der *Mühen*. Wie die Übungen sind sie *zur Ruhe gelangt* ([**26**] πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν), *Migr* 31 (vgl. *Migr* 29-30 betreffs Isaak)[116]). Der Gerechte tut den 'besten' Fund: alles ist Gnadengabe Gottes, *Leg All* III, 78. So ist *Noah*, der doch Gnade bei Gott fand (Gen 6, 8), der Bedeutung seines Namens nach: der Gerechte und... *die Ruhe* ([**27**] ἀνάπαυσις), *Leg All*, 77[117]). Mit dieser Namensdeutung sind wir nunmehr bei der Bedeutung der Ruhe in den Schriften Philos angelangt.

Da dieses Wort schon gründlich von Hofius und Theissen untersucht worden ist[118]), kann zusammenfassend folgendes ad notam genommen werden. Philo verbindet den Ruhegedanken vor allem mit dem Sabbat und der Zahl Sieben. Er stellt somit fest, es sei nur Gott eigen zu ruhen, wie aus *Cher* 87 'das im Universum einzig Ruhende ist Gott' ([**28**] τὸ γὰρ ἐν τοῖς οὖσιν ἀναπαυόμενον... ἔν ἐστιν ὁ θεός) und *Cher* 90: 'das Ruhen ist nur Gottes Proprium' ([**29**] ...ὥστε οἰκειότατον μονῳ θεῷ τὸ ἀναπαύεσθαι) hervorgeht. Dieses Ruhen Gottes bedeutet nun eben keine Untätigkeit. Im Gegenteil. Gerade aus der letztgenannten Stelle geht klar hervor, dass für Gott Ruhe und Schaffen, als eine mühelose Tätigkeit, einander nicht ausschliessen, ist Er doch seinem Wesen nach unwandelbar (ἄτρεπτος) und unveränderlich (ἀμετάβλητος), *Cher* 90. Vgl. *Post* 28 Gott bewegt alles, ist selbst jedoch unbewegt (ἀκίνητος) und unwandelbar (ἄτρεπτος). Nach *Post* 19 ist Gott der Feststehende, ὁ Ἑστώς. Demnach ist für Philos Denken grundlegend: *Quod Deus sit immutabilis*! Der Weise kann nun als Gnadengabe an Gottes Ruhe-Wesen Anteil bekommen, wie *Post* 28 schon ausspricht[119]). 'Das grösste Gut ist somit *die Ruhe in Gott*' ([**30**] ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν), *Fuga* 174. Und so ist der Weise, durch die Nähe zum Feststehenden Gott, selbst auch ein Stehender, vgl. *Post* 23 und 27 (hinsichtlich Abraham). Die *Immutabilitas et Stabilitas Dei* ist jedenfalls ein wesentliches Theologoumenon Philos, wie diese angeführten Stellen — in Auswahl — zur Genüge gezeigt haben[120]). Die Frage, *woher* Philo diese Gedanken kamen, braucht nicht umgangen zu werden. Es war I. Heinemann, der folgendermassen formulierte: 'Aus Plato hat Philo die eleatische Lehre vom Beharren und von der Ruhe angenommen, die deshalb für ihn ein Attribut des höchsten Wesens und seiner Abbilder sind, wogegen er Unruhe und Schwanken als minder-

wertig ansieht und dem Vergänglichen zuschreibt'[121]). Diese Lehre, welcher man bei Parmenides und Zeno aus Elea in Süd-Italien, am Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. dort wirkend, begegnet, kommt im Dialog *Parmenides* des Plato klar zum Ausdruck. Vgl. zB 138C: das Eine 'wird nicht durch Veränderung bewegt' (Οὐκ ἄρα κατ' ἀλλοίωσίν γε κινεῖται); 'Notwendig ist es also, dass das Eine immer bewegt und stillsteht' (Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἕν... ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἑστάναι), 146A und schliesslich 162E: 'Was unbewegt ist, hält notwendigerweise Ruhe und was ruhet, steht still' ([31] Τό γε μὴν ἀκίνητον ἀνάγκη ἡσυχίαν ἄγειν, τὸ δὲ ἡσυχάζον ἑστάναι).

Es ist unschwer einzusehen, dass diese von Philo übernommene und von ihm ausgebildeten Gedanken für den Gnostizismus wichtig wurden, wie wir in Kap. III sehen werden. Die Unterschiede zwischen ihm und dem Gnostizismus sollte man übrigens nicht vergessen[122]).

§ 5. Ἀνάπαυσις *im Neuen Testament und in der frühchristlichen Tradition*

a. *Die Ruhe im Neuen Testament*

Verb und Substantiv ἀναπαύω, ἀνάπαυσις bedeuten erst einmal das gewöhnliche, körperliche Ausruhen (zB [32] Mk 14, 41); dann die durch Menschen bewirkte seelische Erquickung bzw. Trost (zB [33] 2 Kor 7, 13), weiterhin die eschatologische Ruhe (wie [34] Apk 14, 13). In [35] Hebr 3-4 (unter Bezugnahme auf Ps 95 (LXX) begegnen jedoch καταπαύω und κατάπαυσις. Diesbezüglich wird nochmals auf die Untersuchung von Hofius verwiesen[123]). Eine ganz besondere Stellung nimmt der ἀνάπαυσις-Begriff in [36] Mt 11, 28 im Heilandsruf Jesu ein, wo bekanntlich eine Verbindung mit dem jüdischen Weisheitsdenken vorausgesetzt werden kann[124]). Dieses Wort hat man öfters in Beziehung zum vierten Evangelium gebracht und es demnach als zB a 'Johannine thunderbolt in the Synoptic sky' qualifiziert oder aber als einen 'johanneischen Fremdkörper'[125]). Nun ist es tatsächlich ein recht auffallendes Faktum, dass die ἀνάπαυσις im Johannesevangelium *fehlt*.

Haben wir es hier vielleicht mit einer bewussten Reserve seitens des Autors des vierten Evangeliums zu tun? Weil bei den Hörern bzw. Lesern irgendwelche "gnostizistische" Assoziationen hervorgerufen werden könnten?[126]). Allem Anschein nach ist diese Vermutung gerechtfertigt. So formulierte R. Bultmann in bezug auf Joh 17, 24 (die kommende δόξα Christi): 'Offenbar ist der gnostische Terminus ἀνάπαυσις bei Joh vermieden'[127]). Nun wird andererseits das Heil in Joh mittels der Wörter Freude und Friede, χαρά und εἰρήνη zum Ausdruck gebracht (vgl. Joh 17, 13; und Joh 14, 27; 16, 33). Diese Wörter sind nicht nur Synonymen von ἀνάπαυσις wie wir oben sahen, sondern die εἰρήνη ist in der frühchrist-

lichen Literatur dabei doch wohl vom hebräischen *šālōm*-Begriff her geprägt und bestimmt worden[128]).

Wie dem auch sei, aus dem vierten Evangelium ist klar ersichtlich, dass der Friede nicht der innere Seelenfriede in stoïschem Sinne ist[129]), sondern ein vom Glauben an den Gesandten des Vaters her bestimmtes Heilsgut. Vor diesem Hintergrund könnte nun eine weitere Gegebenheit die oben ausgesprochene Vermutung unterstützen. In Joh 14, 27 nämlich kontrastiert der von Christus gegebene Friede mit dem — eben dadurch — *nicht Erschüttert werden* des Herzens der Jünger (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία). Nun sind ταράσσω bzw. ταραχή nicht nur Gegenbegriffe dieser johanneischen εἰρήνη[130]), sondern vor allem der ἀνάπαυσις. Vom Skopos der johanneischen Theologie her ist es mehr als verständlich, dass der Ruhe-Begriff in diesem Zusammenhang ausgeschlossen war. Die εἰρήνη in Joh 14, 27 könnte darum auf eine polemische Pointe in Richtung gnostisches Anliegen — *wie* und zu *welchem Ausmass* im Umfeld des johanneischen Kreises auch profiliert — deuten, ist doch 'das vierte Evangelium nicht auf das gnostische Hochziel der ἀνάπαυσις aus, des Ausruhens, der endgültigen Ruhe und Unbeweglichkeit'[131]). Übrigens liessen sich im Johannesevangelium *mehr* in Antithese zu einer gnostischen Denkatmosphäre ausgebildete termini nachweisen, wie zB in der Verwendung des ζωή-Begriffes ersichtlich wird[132]).

b. *Die Ruhe in der frühchristlichen Tradition*

Man kann A. D. Nock und A. J. Festugière durchaus beipflichten, wenn sie im Hinblick auf die Ruhe aussprechen; 'ἀναπέπαυμαι est très commun dans la littérature chrétienne'[133]). Dennoch: die Bedeutung des Wortes ἀνάπαυσις ist dabei unterschiedlich ausgerichtet gewesen. Bei den Apostolischen Vätern begegnen wir dem Ruhegedanken öfters, so zB in den Briefen des Ignatius, der das Verb ἀναπαύω in transitivem Sinne im Ausdruck κατὰ πάντα ἀναπαύω, 'in allem erquicken', vgl. im NT 2 Kor 7, 13, verwendete[134]). Oder im 2 Clem 5, 5, wo 'die Ruhe des kommenden Königreiches und des ewigen Lebens' ([37] ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου) als ein wunderbares Heilsgut, von Christus zugesichert, gilt. In 2 Clem 6, 7 heisst es, dass 'wenn wir den Willen Christi tun, werden wir Ruhe finden ([38] εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν), sonst steht die ewige Strafe (κόλασις) bevor.

Bei den Apologeten findet sich, von Justins *Dialog mit Trypho* abgesehen, ἀνάπαυσις, bzw. ἀναπαύω nicht. Eine bemerkenswerte Tatsache[135]).

Im genannten Dialog des Justin begegnet das Verb fünfmal, ebenso das Substantiv, u. zw. folgendermassen: in 9, 2 und 10, 1 im gewöhnlichen, 'neutralen' Sinne; in 87, 2 im Zitat Jes 11, 1f; in 87, 3 in Anschluss

daran und in 87, 5 im 'neutralen' Sinne des Aufhörens (der alttestamentlichen Prophetie); in 135, 4 im Zitat Jes 65,10. In 8, 2 werden diejenigen, die vom rechten Weg abweichen beschämt werden, 'denjenigen jedoch, die sie (die Worten des Erlösers) praktizieren, wird sehr angenehme *Ruhe* zuteil' ([**39**] ἀνάπαυσις τε ἡδίστη γίνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς). In 121, 3 heisst es von Christus Er werde die Abtrünnigen ('beenden'), vertilgen (καταλύσει), 'die Seinigen jedoch werde Er ('beenden') zur *Ruhe* bringen, ihnen alle zu erwartende (Güter) gebend ([**40**] τοὺς δὲ ἰδίους ἀναπαύσει, ἀποδιδοὺς αὐτοῖς τὰ προσδοκώμενα πάντα). Die beide Verben ἀναπαύω und καταλύω kontrastieren hier sehr schön. Vielleicht ist an diesen Stellen an die Ruhe als eschatologisches Heil der Gläubigen zu denken. In 138, 3 schliesslich handelt es sich um die für die Gläubigen in Jerusalem bereitete Ruhe (in Anschluss an Jes 54,9).

c. *Alexandrinische Theologen an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert*

Wenden wir uns den Schriften des Clemens Alexandrinus und des Origenes zu.

Für Clemens war der Ruhegedanke sehr wichtig. Das Wort ἀνάπαυσις findet sich demzufolge in bedeutungsvollen Zusammenhängen Die ἀνάπαυσις war das Endziel der christlichen Frömmigkeit, dem der tiefere Erkenntnis suchende Christ (der 'christliche Gnostiker') zustrebte[136]). Als Clemens' Ansichten und Anliegen am meisten typisierend, seien folgende Stellen aufgeführt. '...die Erfüllung der Verheissung ist die Ruhe, so dass die Erkenntnis zwar Aufklärung bedeutet, das Ende der Erkenntnis ist jedoch die Ruhe' ([**41**] τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις, ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις), *Paed.* I, 29, 3-4. 'Das Endziel der Gottesfurcht ist die ewige Ruhe in Gott' ([**42**] τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ), *Paed.* I, 102, 2. Die erste Stelle bezieht sich auf die Klimax der Erkenntnis, welche der 'wahre Gnostiker' schon zu seinen Lebzeiten auf Erden im voraus geniessen kann[137]), die zweite hingegen auf die nach dem Tode, im Eschaton, genossene Ruhe[138]).

Obwohl mehreres zu nennen wäre, lassen wir es bei diesen beiden Beispielen bewenden. So viel dürfte jedoch klar sein, dass Clemens dem gnostischen Anliegen und ihrer Sehnsucht nach der vollkommenen Ruhe im Vater, sicherlich recht nahe stand. Nicht umsonst werden unten in Kap. III mehrmals clementinische (verbleichbaren) Stellen herbeigezogen werden.

Origenes ist für unsere Untersuchung schon aus dem Grunde wichtig, weil sich in seinem Johanneskommentar Zitate aus der Exegese des vierten Evangeliums des Valentinianers *Herakleon* finden, mit dem Origenes

sich diesbezüglich polemisch auseinandersetzt[139]). Zum weiteren Vorkommen des Ruhegedankens bei Origenes liessen sich folgende Stellen hervorheben. So begegnen wir in *Contra Celsum* III, 63 als Zitat Mt 11, 28, vgl. ebd. II, 73[140]). In derselben Schrift, VI, 61 wirft er dem Celsus vor, er habe den Sinn der Ruhe-Aussage in Gen 2, 2-3 nicht erfasst: 'in der Meinung das 'Er *hörte* am siebenten Tage *auf*' und das 'Er *ruhte* am siebenten Tage' sei dasselbe' (οἰηθεὶς ταὐτὸν εἶναι τὸ "κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ" καὶ τὸ "ἀνεπαύσατο τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ"); ihm, Celsus, zufolge sei Gott demnach ein recht ungeschickter Handarbeiter, der sehr ermüdet, 'zur Erholung *Ruhe* brauche' ([43] πρὸς ἀνάπαυσιν ἀργίας δεηθείς). Celsus habe nun mal nicht verstanden, was es um den Sinn des Sabbattages sei, der für die Menschen u.a. die Gottesschau beinhalte. Origenes zieht dabei den Sabbat, den Tag, an dem Gott mit seiner Schöpfungsarbeit aufhörte, erst nach dem folgenden Satzteil in Anbetracht: 'nach der Schöpfung, der fortgeführt wird so lange die Welt da ist' (μετὰ τὴν ὅσον ὁ κόσμος συνέστηκεν ἐνεργουμένην κοσμοποιΐαν)[141]). Diese Feststellung, Gottes *Aufhören* mit der Schöpfungsarbeit sei absolut keine Ruhe im Sinne der Untätigkeit, finden wir, quasi als Topos, nicht umsonst schon bei Philo, *Leg All* I, 6 ("Κατέπαυσεν", οὐχὶ "ἐπαύσατο"...)[142]), jedoch auch bei Clem. Al., *Strom* VI, xvi, 141, 7-142, 1, wo es heisst: 'Gott habe nicht, wie einige die Ruhe Gottes interpretieren, aufgehört zu schaffen' ([44] οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός).

Er hört nicht auf 'Gutes zu tun' (ἀγαθοεργεῖν). 'Aufgehört haben' bedeutet geordnet haben und die Ordnung des Geschaffenen für immer unveränderlich bewahrt haben' (ἔστιν δ'οὖν καταπεπαυκέναι τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι, τεταχέναι). Obwohl Aussagen über die Ruhe im irdischen Leben der Gläubigen nicht fehlen, wie zB in Origenes' *Homilie über Josua*, die Ruhe den Gläubigen nach ihrem geistigen Kampf im Inneren, nach Jos 11, 23 (bzw. Mi 4, 4), verliehen wird[143]), fallen doch die eschatologisch ausgerichtete Aussagen oder aber diejenige hinsichtlich der Ruhe nach dem Tode, am meisten ins Auge. Im *Gespräch mit Herakleides*, 23 betont Origenes gegenüber der Auffassung, die Seele liege mit dem Leib im Grabe—weswegen sie nicht ruht ([45] ἀναπαύεται) in Abrahams Schoss — dass die von Mühen loslösende (ἀναλύσασα) Seele, vom Leibe befreite (ἀπολυθεῖσα),... 'weggeht in Frieden und mit Christus *ruht*' (nach Phil 1, 23) (ἐξέρχεται ἐν εἰρήνῃ καὶ μετὰ Χριστοῦ ἀναπαύεται). Und *ebda* 24: 'Ich weiss, dass ich beim Hinscheiden aus dem Leibe weggehe, ich mit Christus *ruhe* ([46] Οἶδα ὅτι ἅμα τῷ ἀπαλλαγῆναι, ἐξέρχομαι τοῦ σώματος, μετὰ Χριστοῦ ἀναπαύομαι)[144]). Eine ähnliche Aussage findet sich in Origenes' *Exhortatio ad Martyrium*, 47. Auch hier ist von Ablegung des die Seele belastenden Körpers die Rede.

Man ersehne diese Befreiung vom Leibe, 'damit wir mit Christus Jesus die der Glückseligkeit geeignete *Ruhe ruhen* werden' ([47] ἵνα σὺν Χριστῷ Ἰησοῦ τὴν οἰκείαν τῇ μακαριότητι ἀνάπαυσιν ἀναπαυσώμεθα)[145]. Viele Aussagen über das Ruhen nach dem Tode finden sich auch in seinen *Homilien über Jeremia.* Bemerkenswert ist erst einmal in *Hom* V, 13 die Aussage über die 'heiligen Samen', die die Lehrer in die Seelen der Gläubigen säen müssen. Diese Samen sind die verschiedene Lehren, quasi Doktrinen (λόγοι), nämlich über den Vater; die über den Sohn; die über den Heiligen Geist, die über die Auferstehung, die über die Strafe und danach folgt die *Lehre über die Ruhe* ([48] ὁ λόγος ὁ περὶ ἀναπαύσεως); die über das Gesetz und die über die Propheten. Die Ruhe gehört mithin für Origenes zu den Hauptlehren und zwar die himmlische Ruhe für die Gerechten, wie den Ungerechten die Strafe bevorsteht. In *Hom* VIII, 6 handelt Origenes über verschiedene Heilsstufen der erlösten Christen nach ihrem Tode: 'Und (weil) es viele Schatzkammern gibt — Origenes nimmt hier auf Jer 10, 13 Bezug —, werden vielleicht, den Rangordnungen der Auferstehenden entsprechend, in den Schatzkammern Gottes (verschiedene) *Ruhen* da sein' ([49] καὶ <ἐπεὶ> εἰσίν τινες πολλοὶ θησαυροί, τάχα κατὰ τάγματα τῶν ἀνισταμένων ἔσονται ἀναπαύσεις ἐν τοῖς θησαυροῖς τοῦ θεοῦ)[146]. In *Hom* XIV, 14 handelt Origenes über das Leiden der Propheten, das ihnen bei ihrer Verkündigung zustiess. Die Hörer sollen angeregt werden, wie es unsere Zielsetzung sei, nach den Werken der Propheten zu streben, 'wenn wir zusammen mit den Propheten *Ruhe* geniessen wollen' ([50] εἰ θέλομεν μετὰ τῶν προφητῶν ἔχειν ἀνάπαυσιν).

Auch in *Hom* XV, 1 begegnet die *imitatio prophetarum*: diejenigen, die ihr Leben wie die Propheten führen, 'werden zusammen mit den Propheten die *Ruhe* und die Glückseligkeit erreichen' ([51] τεύξονται τῆς ἀναπαύσεως καὶ τῆς μακαριότητος μετὰ τῶν προφητῶν). In *Hom* XVI, 4 wird unter Anführung des Gleichnisses vom törichten Reichen (Lk 12, 18ff) klar gemacht, man solle sich — nach Mt 5, 19-20 — Schätze im Himmel sammeln, damit man gebracht werde 'zur *Ruhe* der Heiligen und der Glückseligen in Christus Jesus' ([52] ἐπὶ τὴν ἀνάπαυσιν τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Schliesslich die rührende Passage in *Hom* XX, 3, welche von Origenes 'pastoraler Gewogenheit' Zeugnis ablegt. Man soll nämlich das *Mysterion* in der Aussage' Irrt nicht, sie werden das Königreich Gottes nicht ererben[147]), verbergen, damit die grosse Masse (ὁ πολύς) nicht entmutigt werde; damit sie, die Taten (die Realität) kennend, den Tod *nicht als Ruhe erwartet, sondern als Strafe* ([53] οὐχ ὡς ἀνάπαυσιν, ἀλλ' ὡς κόλασιν)[148]).

Aus den angeführten Stellen geht deutlich hervor, dass für Origenes die postmortale Ruhe als Heilsgut unmittelbar auf den auferstandenen, verherrlichten Christus bezogen war.

Kann man im Umfeld des Gnostizismus griechisch-christlichen Schriftstellern wie Clemens Alexandrinus und (weniger) Origenes eine gewisse Beeinflussung durch das gnostische Anliegen schwerlich völlig absprechen, sieht die Sache im Bereich der *frühchristlich-lateinischen Schriftsteller* doch wesentlich anders aus.

d. *Lateinische Kirchenväter*

Um das Arteigene des gnostischen Ruhegedankens noch schärfer in den Blick zu bekommen, ist es lohnend, uns die Bedeutungsbreite des von Tertullian christianisierten Begriffes des *Refrigerium* zu vergegenwärtigen. Dass dieses — genauer gesagt — Christianismus *Refrigerium* mit dem Ruhegedanken der Gnostiker ohne weiteres *kontrastierte* braucht schon angesichts der Tatsache keinen wundernehmen, dass Tertullian mit dem gnostischen Denken und Anliegen eine sehr scharfe *Polemik* führte. Dies wird bereits ersichtlich in seinem *Adversus Valentinianos*, in dem er das ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ in bezug auf den Vater in Ir., *Adv. haer.* I, 1, 1 und die ἀνάπαυσις ἀλήθινη *ebda* in I, 2, 6 folgendermassen übersetzt: '...Bythos iste... in maxima et altissima quiete' und 'et (sc. die Äonen) veram inducerentur quietum'[149]). *Quies* bedeutet nämlich die Grabesruhe der Toten, währenddessen *requies* von Tertullian immer nur in religiösem, eschatologischem Sinne, also positiv, gebraucht wird wie die Gnostiker die ἀνάπαυσις verwendeten[150]). Um so deutlicher wird die Sache nun beim *Refrigerium*.

Refrigerium, ein Vulgarismus gegenüber dem klassischen refrigeratio, Abkühlung, kommt zwar in heidnischen Inschriften (übrigens nur an drei Stellen) vor, das Wort ist als ein von Tertullian in ganz eigentümlicher Weise geprägtes Wort zu betrachten[151]). Folgende Hauptbedeutungen liessen sich aufführen. Vereinzelt *Abkühlung* im Christenlatein, bei Tertullian jedoch nur zuerst ganz allgemein: *Erquickung, Ruhe, Trost, Hilfe* (auch finanzielle Unterstützung); danach *Liebesmahl, Armenspeisung*[152]). Mit der Bedeutung der (Liebes) mahlzeit hat es übrigens ein besonderes Bewandtnis. Denn wenn auch refrigerare schon das Spenden eines Liebesmahls an die Märtyrer vor dem Martyrium bezeichnen konnte[153]), entwickelte Refrigerium sich auch zur Bedeutung des Totengedächtnismahls (um 300). Dabei ist einerseits das immer damit verbundene Element der charitativen Hilfe der Armen zu betonen, andererseits auch die Beziehung zum heidnischen Totengedächtnismahl (die sog. *Parentalia*, Prozessionen zu Gräbern an den Sterbetagen mit Opfer und mit den Verstorbenen gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten) nicht ausser Acht zu lassen[154]). Am charakteristischsten für Tertullian ist jedoch [*55*] *Refrigerium* im Sinne der Ruhe nach dem Tode, im Zwischenzustand, *in*

sinu Abrahae, und als die definitive himmlische Ruhe und Freude nach dem *Endurteil* Christi, ein Heil, das übrigens den Märtyrern sogleich nach ihrem Tode zuteil wird. In den Spätwerken Tertullians hat sich Refrigerium in dieser Bedeutung quasi als dogmatischer *terminus technicus* etabliert[155]).

Nun ist es ein merkwürdiger Umstand, dass derzeit Schneider auf Grund einiger Stellen in der PS, CA und im UaW, CB, 3 und den Pseudo-Clementina, der Meinung war, die bei Tertullian begegnenden *locus refrigerii* und *locus tormenti* seien eine gnostische Prägung und seien, von Irenäus vermittelt, von ihm übernommen worden[156]). Noch merkwürdiger war es, dass Finé, 1958 dieser Behauptung nicht nur zustimmte, sondern sie noch weiterführte: ἀναπαύεσθαι sei ein '*t.t. für die Seligkeit der Psychiker*' (sic) und die 'Ανάπαυσις - refrigerium - Formel sei durch Irenäus von der Gnosis als Folge seiner Auseinandersetzung mit den Häretikern übernommen worden, er habe in scharfer Antithese zur Gnosis die gnostische Auffassung korrigiert[157]). Finé geht noch einen Schritt weiter und stellt nun fest, Tertullian habe seine Lehre von dem *Zwischenzustand*, d.h. die Ruhe für *alle* Gläubigen, in seiner Auseinandersetzung mit Marcion, von *ihm* entliehen; er könnte 'das Wort ἀνάπαυσις in den *Antithesen* Marcions' vorgefunden haben und, in Erinnerung an Lk 16, 23-24 (wo allerdings *refrigeret* übersetzt wurde), mit *refrigerium* und sodann *locus refrigerii* wiedergegeben haben[158]). Voraussetzung dafür ist, dass die Gnostiker (Gnosis sei doch 'primär Bibelexegese')[159]) vór Irenäus den *sinus Abrahae* aus Lk 16, 19ff in den *locus medietatis* umwandelten, also gnostisch deuteten, eben auch Marcion, für den die Lukasstelle offenbar sehr wichtig war[160]), dies tat, bevor Tertullian ihm seínen Refrigeriumgedanke verdankte. Finé stellt schliesslich folgende 'grosse Linie' fest: *Septuaginta—Marcion (bzw. Gnosis)—Irenäus—Tertullian—VL* (Vetus Latina)—*Cyprian—Liturgie—Inschriften*[161]). Abgesehen von der Frage, ob man Marcion als Gnostiker bezeichnen kann (quod non), ist Finé's Gnosisdeutung völlig abwegig, vor allem seine Auffassung der gnostischen ἀνάπαυσις als Heil der Psychiker und abhängig von Lk 16, 23-24, als schlechthinnige Grundlage. Mann könnte es so fassen, dass die Umwelt des Gnostizismus bei Finé eine den Gnostizismus überwältigende, überfremdende ''christianisierte'' Umwelt geworden ist, die den Weg von der breit gefassten Umwelt zu einem sachgemässen Verständnis gnostisches Denkens und Anliegens verbaut. Deswegen ist es auch aus methodischen Gründen wichtig, Finé's Refrigeriumsdeutung, u.a. auf Schneider aufbauend, hier zu behandeln.

Nun hat übrigens auch A. Stuiber Schneiders These der *locus tormenti* bzw. *refrigerii* sei als gnostische Prägung von Irenäus und über ihn von Tertullian übernommen, aus guten und überzeugenden Gründen bean-

standet und als unmöglich bezeichnet. So weist er darauf hin, dass die wahre Herkunft der Refrigerium-Vorstellung innerhalb der christlichen Gemeinden lag und letztlich auf Elementen aus der spätjüdischen Eschatologie (oder aber Apokalyptik wie der Henochliteratur, den Esra-Apokalypsen usw.) beruhte[162]). Auch Klauser äusserte in seiner Rezension schwere Bedenken gegen Schneiders Zurückführung des *locus tormenti* - bzw. *refrigerii* auf die Gnosis. Vielmehr liege seiner Ansicht nach, 'die Antithese in der Perikope vom reichen Prasser sozusagen fertig vor'[163]); mann sollte 'die Behandlung von Luc 16, 19ff. bei den frühchristlichen Autoren' verfolgen[164]). Und Stuiber stellt fest, dass bei Irenäus bereits die 'Grundlage (für Tertullians refrigerium als Ruhe im Zwischenzustand) in der Deutung der Lazarusgeschichte vorhanden' sei[165]). Tatsächlich begegnet eine sich nicht mit einer möglichen gnostischen Deutung auseinandersetzende, eigene Auslegung der Lazarusgeschichte bei Irenäus (*Adv. haer.* II, 55) über die Existenz der einmaligen Seele, die immerhin die 'figura hominis' beibehälte[166]). In bezug auf das christliche refrigerium eines Tertullian und die wahre Ruhe der Gnostiker (Pneumatiker) kann man der folgenden Aussage Stuibers ohne Einschränkung beipflichten: 'Trotz der Verwendung gleicher Bezeichnungen sind die Bedeutungen jeweils grundverschieden und nicht voneinander ableitbar'[167]). Anders formuliert: die gnostische Ruhe steht in scharfem *Kontrast* zum christlichen refrigerium. Handelt es sich bei den Gnostikern um eine überweltliche pleromatische *Ruhe* unmittelbar nach dem Tode und schon im voraus im Geist zu geniessen[168]), so ist das *refrigerium* als vorläufige Ruhe *in sinu Abrahae* und als himmlische Ruhe im Eschaton, völlig *anders* ausgerichtet. Überdies gilt es einzusehen, dass, wie es mit der εἰρήνη der Fall war, auch das refrigerium eine *neue*, christliche 'Ausfüllung' bekam, welche *totaliter aliter* als das gnostische Ruheverständnis war.

Dass *Refrigerium*, Friede usw. in den frühchristlichen *Grabschriften* und in der Grabeskunst der alten Kirche öfters begegnen, ist nicht verwunderlich. Diesbezüglich lässt sich eine breite Tradition verfolgen[169]).

Schliesslich werden wir uns noch mit dem Ruhegedanken bei *Augustin* befassen. Er verdient eine besondere Erwähnung, weil er nicht nur das gnostische Anliegen in seiner manichäischen Periode persönlich erlebt und empfunden hat, sondern er auch Irenäus' Streitschrift gegen die Gnostiker in einer lateinischen Version gekannt und verwendet hat[170]). Seine Bekämpfung setzte dem Gnostizismus endgültig ein Ende und wirkte Jahrhunderte lang nach[171]).

Überaus bekannt ist der Ausspruch Augustins am Anfang seiner *Confessiones*: '...und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir' ([**56**] et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, I, 1, 1). Das Buch wird auf

gleiche Weise abgeschlossen: der siebente Tag der Schöpfung hat kein Ende, er dauert immerfort, damit... 'auch wir... am Sabbat des ewigen Lebens ruhen in Dir' ([57] et nos... sabbato vitae aeternae requiescamus in te, XIII, xxxvi, 51). Dann wird auch Gott in uns ruhen, der 'immer arbeitet und immer ruhet' (XIII, xxxvii, 52) und zum Schluss: 'Du aber ...ruhest immer, weil Du selbst deine Ruhe bist' ([58] tu autem... semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es, XIII, xxxviii, 53)[172]). Flasch bezeichnet in seinem Augustinbuch diese Sätze als Augustins Frömmigkeit und rhetorische Meisterschaft gleichermassen zusammenfassend. Die Ruhe nicht nur *bei* Gott sondern *in* Gott ist das Lebensziel, das jedoch als 'rein jenseitig, als Beglückung nach dem Tod' erreicht wird, obwohl: 'in den Augenblicken denkender Erhebung zu Gott berühren wir es...'[173]). Wichtig ist folgendes zu bedenken. Das Wesen Gottes ist für Augustin eben seine *Unwandelbarkeit, Unveränderlichkeit*; es war dieses Moment, das in Augustins Loslösung vom Manichäismus, der letzten Hochblüte gnostischen Denkens, entscheidend war und seine Polemik gegen den Manichäismus bestimmte, konnte doch nur einem veränderlichen Gott vom Reich der Finsternis Schaden zugefügt werden[174]). Am Ende der Weltgeschichte hört der Kampf *der civitas Dei* und *der civitas terrena* auf und bleibt für die Gläubigen die Ruhe im einen, unwandelbaren Gott[175]).

Die Ruhe, die sich als solche öfters in den Schriften Augustins findet[176]), kann nun aber auch mit einem anderen, sehr wichtigen Begriff, der sich in ihnen findet, gleichgesetzt, bzw. durch ihn des näheren bestimmt werden, nämlich dem Begriff des 'Gott Geniessen', *frui deo*. Der Genuss Gottes ist für Augustin das höchste Gut. Die *fruitio dei* bedeutet Teilhaben an Gott: 'Durch das Teilhaben an Gott allein, kann der Mensch glückselig werden'; 'Nur Gott geniessend, wird sein Diener glückselig' ([59] dei solius participatione beatus homo fieri potest... deo solo fruens beatus fit cultor eius, *Contra Faustum* XX, 5). Das *frui* charakterisiert die Ruhe in Gott. Alles Streben nach Glückseligkeit kommt in diesem Gottesgenuss zur Ruhe[177]).

Dabei ist der theologische Terminus "Gott haben" das Zentrum der *fruitio dei*[178]). Schliesslich besagt die *fruitio dei* für Augustin dasselbe wie die *visio dei*[179]).

Das griechische Äquivalent des 'Genuss Gottes', ἀπόλαυσις θεοῦ bzw. ἀπολαύειν θεοῦ, findet man ebenfalls in gnostischen Texten, die zeitlich früher anzusetzen sind. So in der bekannten Stelle Ir., *Adv. haer.* I, 2, 1 in bezug auf das valentinianische System. Dort heisst es vom *Nus*: 'Nur der Nus unter ihnen (= den Äonen) hatte den Genuss, den Vater zu schauen (Μόνος δὲ ὁ Νοῦς κατ' αὐτοὺς ἐτέρπετο θεωρῶν τὸν Πατέρα[180]). Es ist ebensowenig von ungefähr, dass im valentinianischen TracTrip die ΑΠΟΛΑΥCΙC oft, und dabei manchmal in unmittelbarer Nähe zur Ruhe,

ⲘⲦⲀⲚ, begegnet, wie unten bei der Behandlung des TracTrip ausgeführt wird.

Im Hinblick auf die augustinische Ruhe (in Gott) muss gefragt werden, ob Augustins *manichäische* Vergangenheit hier mit in Rechnung gebracht werden muss, zumal in den *Kephalaia* der Begriff der *Ruhe* mehr als 70 mal vorkommt, einige Male auch mit *Freude, Genuss* verbunden.

Dies ist eine zwar offene, aber dennoch berechtigte Frage.

§ 6. *Zusammenfassung*

Am Ende unserer Umschau in der sprachlichen und gedanklichen Umwelt des werdenden und entwickelten Gnostizismus der ersten drei Jahrunderte erhebt sich die Frage, welche Bedeutungen der ἀνάπαυσις für den Gnostizismus wichtig werden konnten. Und obwohl wir uns dessen sehr gut bewusst sein müssen, dass nicht das Wort an sich, sondern erst das Wort in einem, auf Grund allgemeingültiger und anerkannter gnostischer Grundkonzeptionen bzw. Systeme, zweifellos gnostischen Textzusammenhang[181]) eine für den Gnostizismus wichtige Bedeutung bekommen kann, ist es deshalb angemessen, auf folgendes aufmerksam zu machen.

Die herkömmliche Bedeutung von ἀνάπαυσις, *statio*, Ruhestätte, konnte von wesentlichem Sinn werden/sein für den gnostischen Gedanken des *Weges zurück, hinauf zum väterlichen Pleroma.* Dann konnte die Spiritualisierung der alttestamentlichen *menuḥa*, unbeschadet der örtlichen Bedeutung, im Hinblick auf die Sophia essentiell werden/sein für das gnostische Konzept der *psychischen* Ruhe in der Ogdoas. Weiterhin konnte die ἀνάπαυσις angesichts der vielen *Mühen* und der grossen Trauer in der Welt, eine wichtige Konnotation — vgl. zB im Sinne der γαλήνη, εἰρήνη und ἀνάψυξις — erhalten, schon von der Synonymie her.

Und schliesslich konnte sie zur Ruhe im Sinne der *stabilitas*, Unveränderlichkeit, sogar Unbewegtheit Gottes (wie nach Plato) werden, was für das gnostische Anliegen (''Zurück zur unwandelbaren Urruhe'') primär war.

Nur die Untersuchung, die wir an den Ruhe-Stellen in gnostischen Kontexten vornehmen werden, kann hoffentlich für die Bedeutungsfrage, Klarheit schaffen. Doch drängt sich auf Grund dieser Umschau in der Umwelt, die Sicht auf, dass das Wort ἀνάπαυσις für das gnostische Denken und Empfinden sehr geeignet gewesen sein muss, um das tief gehegte Heilsverlangen zum Ausdruck zu bringen. Denn wie man auch die Gnosis als religionsgechichtliche Erscheinung oder den Gnostizismus als zeitgeschichtlich bestimmte religiöse Bewegung der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära des näheren definieren möchte, immer wird das

Thema der Wiedervereinigung von Getrenntem (der Pneumatiker mit dem Vater oder aber seinem pleromatischen Partner) vorherrschen, bzw. sich in den Texten zeigen. Und war nicht gerade die *Ruhe* das heilvolle Gegenteil der Unruhe, der Erschütterung, der Entfremdung, die den Gnostiker seiner Erfahrung nach so elend bedrängte? Vor diesem Hintergrund sollte es nicht verwunderlich sein, dass das Wort ἀνάπαυσις mehrere Bedeutungen (Konnotationen, siehe oben) bekommen konnte. Anders gesagt, im *affektvollen* Bereich der gnostischen Heilssuche konnten sich auf den Gedanken des oben skizzierten gnostischen Heilsgutes aufbauend, verwandte, jedoch anders akzentuierte Vorstellungen mit ἀνάπαυσις in ihrer Hauptbedeutung der Ruhe *assoziiren*. Die ἀνάπαυσις konnte diese Vorstellungen — manchmal von der Synonymie her — an sich ziehen.

In diesem Zusammenhang sollte — ohne auf den Problemkreis der Semantik an sich, der ausserhalb der Aufgabe und demnach des Rahmens dieser Untersuchung liegt, eigens eingehen zu können — eine Beobachtung erwähnt werden, die als *Sperbers Gesetz* Bekanntheit gewann. Sie lautet: 'Wenn zu einer bestimmten Zeit ein Vorstellungskomplex so stark affektbetont ist, dass er *ein* Wort aus den Grenzen seiner ursprünglichen Bedeutung hinaustreibt und es veranlasst, eine neue Bedeutung anzunehmen, so ist mit Bestimmtheit zu erwarten, dass derselbe Vorstellungskomplex auch andere ihm angehörige Ausdrücke zur Überschreitung ihrer Verwendungssphäre und damit zur Entwicklung neuer Bedeutungen treiben wird'[182]). Es plädiert vieles dafür, diese Beobachtung Sperbers nicht zu vergessen, wenn wir als Fazit unserer Umweltsmusterung folgern, dass der Vorstellungskomplex der *Ruhe* auch in der Denkungsart des *Gnostizismus* ein beliebter und 'gefühlsbetonter' war[183]).

Übersichtstabelle der behandelten Stellen

Vorbemerkung

Wurde in der Zusammenfassung bemerkt, welche Konnotationen der Ruhe, wie wir sie in der Umwelt des Gnostizismus antrafen, für den Gnostizismus wichtig werden konnten bzw. was dabei das für den Gnostizismus Anziehende werden konnte, geht es in diesem Überblick darum, die verschiedenen Aspekte der Ruhe auf Grund der behandelten und numerierten Ruhe-Stellen um ihrer selbst willen systematisch geordnet aufzuführen. Sie werden dazu auf verschiedene Kategorien verteilt. Es sollte beachtet werden, dass diese Übersicht in keiner Beziehung zu den beiden Schemata der Kapitel III und IV steht, wo sie auf den 'Weghinauf' zur pleromatischen Ruhe, dem gnostischen Denken nach, geordnet werden.

Auf eventuell oben angeführte gnostische Ruhe-Stellen wird in dieser Übersicht auch keinen Bezug genommen.

Obwohl die behandelten Ruhe-Stellen, wie bei der Klassifikation am Anfang[184]) schon festgestellt wurde, verschiedenster geistesgeschichtlicher Herkunft sind, scheint eine Übersicht wie die hier gebotene deswegen sinnvoll, weil man daran mit einem Blick ablesen kann, welche Aspekte des bedeutungsvollen Ruhegedankens in der Umwelt des Gnostizismus hochgeschätzt und beliebt waren, welche mehr oder weniger bekannt waren, wo offenbar die Schwergewichte liegen usw. Vom Vergleichbaren abgesehen, werden schliesslich auch die Unterschiede zum gnostischen Ruheverständnis ersichtlich[185]) wie dies bei der Behandlung der Stellen schon hervortrat. Selbstverständlich mussten die Kategorien ziemlich allgemein gehalten werden, weil eine Verfeinerung — wie geeignet sie an sich auch sein möchte — diesbezüglich zu weit führen würde.

ÜBERSICHT

Kategorien:	*Nummer* der behandelten Stellen (59):
a. Anapausis im *gewöhnlichen* Sinne:	**1, 2, 3, 4, 5, 18, 32** und **43**
aa: in bezug auf eine *Reise*:	**6, 7, 8, 9** und **17**
b. Anapausis als *Erquickung*, Freude und Trost gegenüber Schmerz und *Mühe*:	**14, 15, 19** und **33**
c. Anapausis nach dem Suchen und Finden der *Weisheit*, Wahrheit etc.:	**21, 22, 26, 36** und **41**
d. Anapausis in bezug auf den *Tod*:	**10, 11** und **13**
e. Anapausis in bezug auf die *Präexistenz*:	**12**
f. Anapausis in bezug auf einen *Zwischenzustand* nach dem Tode:	**54** und **55**
g. Anapausis zur Bezeichnung der *himmlischen Glückseligkeit*; gelegentlich in einer Vorwegnahme auf Erden schon genossen:	**16, 23, 24, 25, 30, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57** und **59**
h. Anapausis als eine *Eigenschaft Gottes*:	**28, 29, 31** und **58**
i. Anapausis zur Bezeichnung des *Daseins Gottes*:	**20, 44** und **58**
j. Anapausis als *Name*:	**27**

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL II

1 Vgl. die Aussage van Unniks, "*Gnosis*", 70-71 und zur Umweltforschung *ders.*, ἀφθονία, 12.
2 Sagnard, *Gnose*, 564.
3 Vgl. noch Gärtner, *Theology*, 266. Zu beachten ist jedoch, dass Irenäus die Urruhe des Vaters eben als ἡσυχία bezeichnet und Hippolytus als ἀνάπαυσις, vgl. den Überblick bei Sagnard, *Gnose*, 146-147.
4 "Logos", 276 und *ders.*, "Christendom", 297. Da van den Broek diese Schrift als nicht-gnostisch betrachtet, fällt das Vergessen der bunten und vielschichtigen hellenistischen Umwelt um so gravierender ins Gewicht.
5 Ménard, "Repos", 71.
6 *ders.*, *EvVer*, 117 (aufbauend auf dem Artikel Bauernfeinds, ἀνάπαυσις).
7 Vgl. zur Zeitbestimmung u.a. Heussi, *Kompendium*, 17.
8 Schneider, "Grundlagen", 300-347. Vgl. zur Zeitbestimmung des Hellenismus, 302. Leider begegnet man Ausdrücken wie 'indogermanisches Rassentum', 346.
9 Vgl. Schneider aO, 334, 339 und 341. Vgl. auch Festugière, *Religion*, 53-157: IV 'The Inclination to Retirement'. Es ist zu bemerken, dass diese Erfahrung noch weit entfernt ist von dem gnostischen Welthass und dem verhassten Schöpfergott.
10 Zur Bukolisierung (βουκολέω, das Vieh hüten; abgeleitet so im Sinne eines 'pastoralen' Lebens usw.): Schneider "Grundlagen", 327, 336-339 und 341. Vgl. auch Joly, *Pasteur*, 291 Anm. über den Arkadismus in Rom. Vgl. auch Festugière, *Vie*, 109-115 (Ch. 7: 'Le sentiment de la nature à l'age hellénistique'). Zumal die naheliegende Beziehung der *Bukolisierung* mit ihrer Sehnsucht nach der Natur, zum *Heimweh* nach der *aurea aetas*, dem goldenen Zeitalter der Menschheit unter dem Regiment des Saturnus, sei nicht zu übersehen. Vgl. dazu zB. die Angaben bei Wagenvoort, *Vita*, 50 und 52. Siehe auch unten S. 50 Anm. 38, 50 Anm. 43 und S.52. Interessant ist auch das Lob des Landlebens in Vergils, *Georg.* II, 458-474, wo von *secura quies* und dem kühlen Tempe-Tal, *frigida Tempe*, die Rede ist.
11 Vgl. mit Recht Finé, "Ort", 344.
12 Siehe van Unnik, *Nilsand*, 43; Leisegang, *Gnosis*, 281 und Metzger, *Studies*, 4 Anm. 11.
13 Käsemann, *Gottesvolk*, 44. Einer ähnlichen Identifikation der beiden Wörter begegnet man in bezug auf die Ruhe im Hebräerbrief bei dem holländischen Theologe Schilder, *Hemel*, 273-274 und 276-277.
14 Hofius, *Katapausis*, 31. Es mutet merkwürdig an, dass Käsemann *selber* in seinem — von Hofius nicht vollständig zitierten — Satz eben auf den τόπος τῆς ἀναπαύσεως hinwies.
15 Hofius aO, 100 und 101. Damit beantwortete er die von McL Wilson anderenorts gestellte Frage, ob der Unterschied zwischen der κατάπαυσις im Hebräerbrief und der ἀνάπαυσις im weiteren NT 'any sifnificance' habe (Bianchi, *Origini*, 521), bejahend.
16 Schwyzer, *Grammatik*, II, 440, *kursiviert* von mir. Vgl. auch Liddell-Scott, 98 sub F (das ἄνα — mit einem 'sense of strengthening', wobei zB zu denken wäre an Verben wie ἀναπείθω, ἀνακρίνω und ἀναφαίνω. Interessanterweise ist dies auch der Fall beim französischen *re-pos* und englischen *re-pose*, wo *re* — ein *intensifier* ist, vgl. Morris, *Dictionary*, 1104 s.v. repose.
17 Siehe Schwyzer aO, 475-476 über das Präverb κατα- 'zur Bezeichnung der Erreichung des Ziels des Verbalinhaltes'.
18 Siehe Liddell-Scott, 904 s.v.
19 Siehe Schmidt, *Synonymik* I, 468; ferner 469-470 zum Überblick sämtlicher 20 auf den Schlaf irgendwie bezogenen Verben, darunter ἀναπαύεσθαι. Der charakteristische Unterschied zwischen ἀνά- und κατάπαυσις, lässt sich gut illustrieren an Sir 38, 23: 'Wenn der Tote zur *Ruhe* eingegangen ist, so *höre auf* an ihn zu denken' (ἐν ἀναπαύσει νεκρῦ, κατάπαυσον τὸ μνημόσυνον).
20 Schmidt aaO. Es ist nicht ersichtlich, worauf die Aussage in Moulton-Milligan, s.v. ἀνάπαυσις: 'the essential idea is that of a respite, or *temporary* rest as a preparation for future toil' beruht.

21 Liddell-Scott, 115 s.v. Die verschiedenen Hauptformen des Substantivs: ἀνάπαυλα, ἀνάπαυμα und ἀνάπαυσις zusammengenommen. Es lassen sich diesbezüglich noch folgende Formen aufführen: ἀνάπαυλις, ἀναπαύλησις, ἄμπαυλις; ἄμπαυμα, ἄμπαυσις und παῦλα.

22 Schneider "Grundlagen" 342, *kursiviert* von mir; *ders.*, *Anapausis*, I., Sp. 415 idem.

23 Vgl. Werner, *Pindar*, 260-261.

24 Vgl. auch Schneider, *Geistesgeschichte*, 115: 'Es gibt kaum einen Begriff, für den das Griechische so viele Synonyma hat wie für Ruhe'. Schneider möchte die Gefühlskomplexe (von der Sehnsucht nach Ruhe und Frieden der damaligen Zeit her) in *drei Schichten* gliedern: in die Gefühlswelten äusserer Ruhe und äusseren Friedens; in die der Seelenruhe und in die ewiger, transzendenter Ruhe.

25 Vgl. dazu Nestle *Friedensgedanke*, 8.

26 Vgl. Schneider "Grundlagen", 342 und vor allem Schmidt, *Synonymik* IV, 248-264. Schmidt macht, 248-249 wichtige Beobachtungen zur verschiedenartigen Wiedergabe der ἡσυχία, ἠρεμία in der deutschen Sprache. Vgl. zB Friede als 'innere Ruhe' (Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* 1968 s.v. Frieden). Mit Recht typisiert Schmidt die Ruhe, 249 als 'ein Wort von sehr umfassender Bedeutung'. Vgl. zur ἡσυχία *ders.* I, 222-224.

27 Vgl. Schmidt IV, 248 und 263-264. Ferner Fuchs, *Augustin*, 179-182 und Nestle, *Friedensgedanke* 52-53. Vgl. auch Schneider *Geistesgeschichte*, 116.

28 Siehe van Unnik, "Tiefer Friede", 267, 271 und 274, wo er die ἀνάπαυσις als verwandten Gedanken erwähnt. Man könnte zu den von ihm behandelten Stellen hinzufügen: Plutarch, *De Pythiae Oraculis*, 408B: πολλὴ γὰρ εἰρήνη καὶ ἡσυχία, πέπαυται δὲ πόλεμος, über den Frieden in Griechenland durch die Pazifizierung der Römer. Interessanterweise weist Betz, *Writings*, 127 diesbezüglich auf van Unniks Untersuchungen über I Clemens ("Studies") hin. Jedenfalls kommt diese Umschreibung, der formula εἰρήνη βαθεῖα sehr nah. Übrigens muss van Unnik "Tiefer Friede", 264 '... in der ersten Hälfte des 1.Jahrhunderts *v.* Chr. usw.' lauten.

29 Siehe Bonner, "Haven", 60, 62 und zum koptischen Verb: 60-61. Vgl. weiterhin zu ⲙⲁⲛⲉ, ⲁⲙⲟⲛⲓ Crum 173[b]; Bonner, "Ship", 84-91; Bloch, "Rezension", 213-218, mit 215, einer sepulkralen Inschrift (Ostia): ΩΔΕ ΠΑΥΣΙΛΥΠΟΣ ± : 'hier sind meine Schmerzen beendet'. Vgl. ferner Nock, "Sarcophagi", 140-170; zu beachten, 167, zur Ostia-Inschrift und, 169, zum Gnostizismus. Die Hafensymbolik tritt in der angeführten Literatur öfters in den Vordergrund. Siehe weiterhin unten K.III, 127-133.

30 Dinkler, *Friede*, Sp. 453. Vgl. Sp. 466 über die ἀνάπαυσις als die εἰρήνη einschliessend (anlässlich Hebr 3-4) und Sp. 472 zu den Synonyme ἠρεμία, ἀνάπαυσις und εἰρήνη bei Clem. Al. Vgl. zur These Dinklers seinen Aufsatz *Eirene.*, 8 und 46. Vgl. auch Schneider, *Geistesgeschichte*, 116.

31 Siehe die Plato-Ausgabe von Burnet (Oxford) *Platonis Opera*, V, 2 Ὅροι 413 A. Vgl. *Republik* VI, 496D über die ἡσυχία als erste Pflicht der Philosophen.

32 Foerster, εἰρήνη, 399; deswegen auch εἰρήνη mit Genitiv wie ἡσυχία im Sinne von: Ende des/der...

33 Siehe zu Philo, Völker, *Fortschritt*, 344, 320, 326 und 342 (andere Synonyme zB εἰρήνη, εὐδαιμονία und στῆναι) und Conzelmann, χαίρω, 355-357. Sehr ausführlich ist die Untersuchung von Baskin, *Words*, siehe S. 54 (zu Philo), 99 und 156.

34 Vgl. schon Ir., *Adv. haer.* I, 2, 6; *Exc. Theod.* 65 (vom Demiurgen vor der Tür des Brautgemachs) und TracTrip I, 5: 122, 20-24 (von den Pneumatikern im Brautgemach); vgl. auch TracTrip 55, 15-17. Diesbezüglich Sagnard, *Gnose*, 536 und Conzelmann aO, 362. Vgl. für die Freude in der Mysterienfrömmigkeit, Conzelmann aO, 352-353 und Bultmann, *JE*, 387 Anm. 1.

35 Siehe Schmidt, *Synonymik* II, 280-300; vgl. Schweizer, ἀναψύχω, 665-666.

36 Schneider, *Refrigerium I*, 4.

37 Vgl. Erbse, *Antiatticista*, Sp. 172. Eine ausführliche Behandlung findet man in einem Aufsatz von Latte, "Zeitbestimmung", 373-394. Siehe die Schlussfolgerung, 393. Im Streit mit strengen Attizisten um die Zahl sprachlich musterhafter attischer Klas-

siker, lässt der unbekannte Verfasser des Lexikons einen grösseren Kreis jener vorbildlichen Autoren zu.

38 Den Text findet man in Bekker, *Anecdota*, I, 80. Der Diphilus lebte als Komödiendichter um 290 v. Chr. Siehe zu seinem "Philadelphos" und diesem Zitat: Kock, *Fragmenta*, II, 568.

39 Schneider bietet aaO betreffs der Verschiebung des Bedeutungsinhaltes von ἀναψύχειν zu 'sich beruhigen, zur Ruhe kommen lassen', als mögliche Erklärung, dass 'man ἀναψύχειν mit ψυχή statt mit ψῦχος in Verbindung brachte', unter Verweis auf Plato, *Kratylos* 399E: die ψυχή habe ihren Namen daher, weil sie den Leib erquickt, ein erquickendes Element (τὸ ἀναψύχον) also ist. Finé, *Terminologie* begnügte sich, 154, mit der plausibelen Bemerkung bez. 'ἀναψύχειν und ἀναπαύειν, die über die damit verbundene Vorstellung schon im Griechischen eine grosse Nähe zueinander hatten', dass die Kaiserzeit '*geradezu eine Bäderzivilisation*' war wegen der Beliebtheit und Popularität der Thermen und der dort gesuchten und gefundenen Abkühlung und Erfrischung eine plausible, weil naheliegende Bemerkung.

40 Finé *Terminologie*, 157.

41 Schneider *Refrigerium*, 9-10. Vgl. S. 18 (mit gnostischen Texten) und Finé aO, 151-162 (Texte aus der LXX und dem NT).

42 Vgl. für eine erste Orientierung, Dieterich, *Nekyia*, 95-99 (mit S. 96 einem Hinweis auf den lateinischen Text des Ir. *Adv. haer.* I, 7, 1.5... und S. 98 mit einer griechischen Grabinschrift aus Ägypten: ...ἀπὸ ὕδαδος (sic) ἀναπαύσεως); weiterhin, *Psyche* I, 390-391 (reiche Materialsammlung); van der Leeuw, "Refrigerium", 129 und 134, u.a. auch zur Synonymie der hier behandelten Wörter und schliesslich Parrot, *Le "Refrigerium"*, 133-138.

43 Van der Leeuw, "Refrigerium" verweist auf Dieterich, *Nekyia*, 96, der aus dem *Phaëton* des Euripides folgendes zitiert: ψυκτήρια δένδρεα φίλαισιν ὠλέναισι δέξεται: 'kühlende Bäume werden ihn (= Phaëton) mit liebenden Armen empfangen'. (Fr. 782). Es handelt sich hier um das Grab Phaëtons im kühlen Walde. Nicht 'im Garten der Götter' wie Dieterich, *Nekyia*, 21 und 96 annehmen möchte: siehe nunmehr Diggle, *Phaeton*, 179 und 45-46.

44 Van der Leeuw aO, 134-135. Es sei denn für Heiden und Christen vom verschiedenen Skopos her. Wir berühren hier die komplizierte und eigenständige Frage, ob und wenn ja, inwiefern die altherkömmlichen Wassergaben für die Toten irgendwelche Einflüsse auf das frühchristliche Bestattungswesen ausgeübt haben könnten. Es war van der Leeuw, der die These vertrat die osirische Wassergaben, besonders das 'kühle Wasser', *kbḥ* (vgl. jetzt Westendorf, *Handwörterbuch*, 57 s.v. 𓎛𓈖𓄡), ὕδωρ ψυχρὸν hätten die christliche *refrigerium*-Vorstellung (siehe dazu unten S. 65-67) getragen "Refrigerium" 142-147, darin Dieterich, *Nekyia*, u.a. folgend. So auch Sverdrup, "Labetrank", 52. Vorsichtig in der Linie van der Leeuws denkt übrigens Parrot, *Le 'Refrigerium'*, 127, 133-135, 151-160, 165 und 169-171. Nun hat derzeit schon Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, 59-60 auf den Unterschied zwischen dem heidnischen "Wasser"-Begriff als Totenlabe und den christlichen Vorstellungen, die *dieses* Wasser nicht kannten, aufmerksam gemacht. Nun hat sich Finé, *Terminologie*, 189, Anm. 188 zwar kritisch zu Kaufmanns Formulierung geäussert; jedoch mag dem letzgenannten nur daran gelegen haben, den christlichen Denkmälern das heidnisch bestimmte ψυχρὸν ὕδωρ abzustreiten wie Finé aus dem Kontext hätte schliessen können; vgl. in diesem Sinne auch Stuiber, *Refrigerium*, 107 über die *spezielle* (kursiviert von mir) Bedeutung des 'kühlen Wassers' (siehe ferner unten S. 65f.). Mit Recht müsste man bei christlichen Inschriften u.ä. doch *zuerst* an biblische, zumal neutestamentliche Wasser-Aussagen denken, siehe dazu de Labriolle "Notices", 218-219; Janssen, *Kultur* (siehe weiterhin unten S. 65f.), 235 Anm. 2 (kritisch im allgemeinen zu van der Leeuw); Mohrmann, *Études* (siehe weiterhin unten S. 65f.) 89-91 (überzeugend) und Finé 162 und 189. Auch Parrot aO, 166 erkannte die neutestamentliche Einflüsse immerhin an. Übrigens hat Rohde, *Psyche*, I, 391 Anm. 1 den ägyptisch-*griechischen* Ursprung der Osirisformel wohl aus guten Gründen betont.

45 Mit Recht konstatierte Hofius, *Katapausis*, 167 Anm. 177, dass die Artikel ἀνάπαυσις und κατάπαυσις von Bauernfeind in resp. *TWNT* I, 352-353 und III, 629-630 *völlig unzureichend* (kursiviert von mir) seien. Dies findet auch darin seine Bestätigung, dass in Bd. X, 2 (Literaturnachträge) noch die meiste einschlägige Literatur geboten wird (976 und 1135). Man vergleiche übrigens die Bemerkung Krauses in "Bedeutung", 86: 'Selbst in den letzten Artikeln des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament sind die bisher veröffentlichten gnostischen Schriften nur sehr mangelhaft berücksichtigt worden. Es müsste ein ganzer Ergänzungsband zu diesem Wörterbuch geschrieben werden'. Er betrachtet den Beitrag Trögers s.v. ψυχή als eine Ausnahme; man könnte auch denjenigen Schweizers s.v. πνεῦμα VI, 387-394 so beurteilen. Mögen mitunter koptische Wörter im *TWNT* begegnen (vgl. VII, 1001-1002; VIII, 415 und 588; IX, 333, 362-363), ein "Nag Hammadi" bewertender Ergänzungsband ist tatsächlich ein Desideratum.

Das Einteilungsverfahren in der *RAC* I (1950) s.v. *Anapausis* (Schneider) ist übrigens nicht einleuchtend. Sp. 414-418 haben: *A* Nichtchristlich: Griechisch, Orientalisch (LXX, AT, Philo. (sic)) *B* Christlich: NT, Patres und Grabsteine. Die *RAC* behandelte wahrscheinlich im Hinblick auf die noch zu erscheinenden Artikel *Requies*, *Ruhe* und *Tranquillitas* (Sp. 418), hier das Anapausis-Material nicht umfassender. Im Artikel *Friede* (Dinkler), *RAC* VIII (1972) Sp. 434-505 — mit wieder einem andersartigen Einteilungsprinzip — wird andererseits doch vieles zur Ruhe, Ἀνάπαυσις Gehörendes geboten; Sp. 435 jedoch nur auf die Artikel Anapausis und Homonoia (zurück) verwiesen.

46 Mit Recht bemerkt Dinkler, *Friede*, Sp. 477: 'Augustinus. Zu einem Höhepunkt u. Prisma, in dem sich Antike u. Christentum zusammenfinden u. zuweilen auch gebrochen werden, kommt die geschichtliche Entwicklung des F. gedankens bei Augustinus'.

47 Hierzu passt die einleuchtende Aussage Demokrits: 'Ein Leben ohne Feste ist ein langer Reiseweg ohne Raststätte' (βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος), vgl. Kranz, *Fragmente*, II, 191 (= Fr. B 230). In diesem Zusammenhang sei noch auf eine Stelle bei Hippolyt hingewiesen. In *Ref.* V, 23, 2 vergleicht er in seiner Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Justin, diejenigen, die dessen faselhafte Fabeleien als trostvoll annehmen, mit einem, 'der auf einer langen Reise sich vorstellt auszuruhen, wenn er auf eine Herberge trifft' (...ὁδὸν μακρὰν βαδίζων, παρατυχὼν καταλύματι, ἀναπαύεσθαι δοκεῖ). Zur Herberge gibt es übrigens eine besondere Bildersprache und zwar in positivem Sinne für die Güter der Welt, die man als Reisender auf dem Lebensweg zwar geniessen könne ohne sich dabei jedoch zu längerem Aufenthalt zu verbinden; dann wohl in negativem Sinne für den Leib als vorübergehender Aufenthalt. Siehe Baarda, "Passanten", 122-125. Noch anders ist der Gebrauch in Fr. 2 des Valentin, wo πανδοχεῖον das von bösen Demonen beherrschte Herz darstellt, vgl. dazu Sagnard, *Gnose*, 122-123 und 560 und Beyschlag, *Gnosis*, 148 und 149 Anm. 40. Dieser übertragene Gebrauch hat immerhin die ursprüngliche Verbindung bzw. Identität Ruheort, Herberge-Ruhen, sich Erholen verloren wie das bei Demokrit gerade noch der Fall ist.

48 Siehe zu diesem Gebrauch Schneider, *Anapausis*, 414 und Dihle, ἀναφύχω/ἀνάψυξις, 664-665. Übrigens begegnet auch ἀνάψυχη πόνων, Euripides, *Ion*, 1604. Weitere ἀνάπαυσις-Stellen wie zB in den Werken des Thykydides und Sophokles findet man in Liddell-Scott,· 115. Es ist zu beachten, dass auch im Koptischen das Verb ⲙⲧⲟⲛ im gewöhnlichen, 'neutralen' Sinne in den koptisch-gnostischen Texten begegnet. Es seien folgende Beispiele aus den Nag Hammadi-Texten gegeben: EvTh II, 2: 43, 23-24 (Log. 61) und 48, 3-4 (Log. 86) EvAeg III, 2: 55,9/IV, 2: 66, 22; ApcAd V, 5: 70, 7; ActPt VI, 1: 8, 3; AuthLog VI, 3: 28, 34; OgdEnn VI, 6: 60, 9; TestVer IX, 3: 42, 26 und schliesslich ActumPt BG, 4: 129, 12; 130, 7 und 131, 11.

49 Siehe Schnebel, *Landwirtschaft*, 117 und 219-220; des weiteren Moulton-Milligan, 36 und Schneider aO, 414.

50 Festugière, *Contemplation*, 457 Anm. 1. In dieser Bedeutung mag auch μονή, Wohnort, (vgl. im NT Joh 14, 2) begegnen, vgl. Hauch, μονή, 584 (und ebda Anm. 2);

vgl. auch Temple, *Readings*, 226 'The resting-places (μοναί) are wayside caravanserais-shelters at stages along the road where travellers may rest on their journey'. Reichhaltiges Material zu den (himmlischen) Ruhestätten, von denen in jüdischen (zumal apokalyptischen) und gnostischen Texten öfters die Rede ist, bietet Schnackenburg, *JE*, III, 67-69 (in bezug auf Joh 14, 2).

51 Es ist nicht von ungefähr, dass auch Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 284 Anm. 16 Festugières Notiz erwähnte. Siehe weiter oben K. I §5 und S.23, Anm. 182. Etwas anders ist das Bild der Herberge zur Bezeichnung der materiellen Welt im gnostischen *Seelenhymnus* der ActThom c. 109, 21.23 (der Prinz in der nähe der Herberge des Drachens und mit seinen Mitbewohner in der Herberge, wo er verweilt), vgl. dazu Jonas, *Gnosis* I, 101-102. Die Übersetzung von Klijn, *Acts*, 121 mit diesbezüglich *abode* und *family* ist nicht richtig.

52 Vgl. oben S. 48 Anm. 19. Zu den Grabinschriften um das 2. Jhrdt vgl. Festugière, *Révélation* III, 138-139, Vgl. auch Schneider, *Welt*, 307 (II, 6 *Der Tod*)-319; Grabinschriften: 316 und 318; 309 über 'die Kultur des Sterbens in hellenistischer Zeit' und über die 13 üblichen Grabformen 312-313.

53 Wright, *Works*, II, 191-192.

54 Siehe auch Josephus, *Bellum*, VII, 349-350. Vgl. ferner Balz, ὕπνος, 548 und Schneider, *Anapausis*, 415. Vgl. zur Ambivalenz Schneider, *Welt*, 307: 'Eigenart, Differenziertheit und innere Spannungsweite des hellenistischen Menschen haben eine vielseitige, wechselvolle, oft widerspruchsvolle Haltung dem Tod gegenüber zur Folge gehabt, die sowohl die unstillbare Sehnsucht nach Leben, aber auch die konträre Sehnsucht nach Ruhe und Frieden am konsequentesten ausprägte'; vgl. ferner Festugière, *Vie*, 163 (Ch. III 'Nox est perpetua dormienda')-169, vor allem 167 mit vielen Stellen aus zB Ciceros Schriften, wobei der Tod als ein *Schlafen* charakterisiert wird.

55 Vgl. auch Schneider, ''Grundlagen'', 343. Dort wird auch die orphische Hymne 81, 1 erwähnt. Darin, in der Hymne des Zephyrs, wird von den 'allerzeugenden Winden' u.a. ausgesagt, 'sie haben Ruhe vom Tode' (θανάτου ἀνάπαυσιν ἔχουσαι), d.h. sie befreien einen des Todes. Die Lesung ist jedoch hinsichtlich des θανάτου unsicher. Vgl. dazu Quandt, *Hymni*, 54 (das vorgesetzte Zeichen † zu beachten). Ältere Ausgaben haben καμάτου, wie Hermannus, *Orphica*, 348 und van Liempt, *Vocabulario*, 8-9. Es ist vielmehr angebracht, auf Hymne 87 (über den Tod) zu verweisen, wo ausgesagt wird: 'dein (= des Todes) Schlaf entkrafte die Seele... den Lebenden den grossen, ewigen Schlaf bringend' (σὸς γὰρ ὕπνος ψυχὴν θραύει... τὸν μακρὸν ζώιοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον, 87, 3-5). Vom eigentlichen Schlaf heisst es dann in Hymne 85, 5: 'sie habe süsse Ruhe der Mühen' (κόπων ἡδεῖαν ἔχων ἀνάπαυσιν), vgl. Quandt, 56, Apparat. Vgl. auch noch Hymne 2, 10; 3, 6 und 86, 10; Quandt, 3-4 und 57.

56 *Dialoge*: VI, 19, 5. Vgl. Reynolds, *L. A. Senecae*, 154. So auch folgende interessante Stelle in der *Consolatio ad Apollonium*, 15 (109 E): '...Die Gestorbenen kehren also *in denselben Zustand* zurück, worin sie *vor der Geburt* waren. Wie es nun vor der Geburt für uns weder Gutes noch Schlechtes gab, so auch nicht nach dem Sterben' (εἰς τὴν αὐτὴν οὖν τάξιν οἱ τελευτήσαντες καθίστανται τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. ὥσπερ οὖν οὐδὲν ἦν ἡμῖν πρὸ τῆς γενέσεως, οὕτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν, οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευτήν. Diese Consolatio wird von den meisten Gelehrten dem *Plutarch* aberkannt (daher *Pseudo*-Plutarch). Hani hat jedoch in seiner Textausgabe (Hani, *Plutarque*) die Bedenken des näheren geprüft und erwogen und schliesst S. 40: 'Nous sommes donc résolument favorable à l'hypothèse de l'authenticité'. Die Unausgeglichenheiten wie zB die oft sehr langen Zitate, seien von Plutarchs Arbeitsweise, der oft erst Konzepte herstellte, her zu erklären, vgl. Hani, 41. Der Text findet sich bei ihm auf S. 105. Für eine Übersicht der Meinungen zur Authentizitätsfrage vgl. S. 27. Festugière, *Vie*, bietet übrigens, 168-169 eine Übersetzung dieser Stelle; vgl. S. 164 über Pseudo-Plutarch.

57 Schneider, ''Grundlagen'', bietet mehrere Angaben. Vgl. ebda 344 über die hellenistische Anschauung des Grabes als ein stilles, ruhiges Haus.

58 EvTh II, 2: 42, 8-9 (Log. 51), wo es heisst 'Wann wird 'die Ruhe der Toten' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ) zustande kommen'. Diese Aussage an sich gehört der

frühchristlichen Tradition. Die koptische Grabesinschriften, wo ⲙⲧⲟⲛ für 'sterben' steht (vgl. Crum, 194[b] sub *b*), bilden ein Thema für sich, das im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter verfolgt werden kann. Für einen vorläufigen Eindruck sei verwiesen auf Mallon, *Grammaire*, 143-146 (Chrestomathie). Bei Pachom und Shenute findet sich ⲙⲧⲟⲛ ebenfalss öfters in dieser Bedeutung. Vgl. Krause, "Weiterleben", 85-92.

59 Vgl. Kern, *Fragmenta*, 245. Es handelt sich hier um den Zyklus des Schicksals und der Geburt, aus welchem die Seelen zu befreien seien. Dihle, ἀναψύχω, 665, Z. 6 zitiert ungenau, wobei übrigens noch auf Dieterich, *Nekyia*, 95 hingewiesen wird.

60 Vgl. Conzelmann, χαίρω, 351, Z. 36 und Stählin, ἡδονή, 913, Z. 27.

61 Der Stoa galt der Begriff Freude als negativ und zwar so, dass die Lust, ἡ ἡδονή wie die Trauer, ἡ λύπη den Leidenschaften (πάθη) zugerechnet wurden. Allerdings wurde dann allmählich die Freude, ἡ χαρά, als ein Spezialfall der ἡδονή betrachtet, wodurch die negative Bewertung dieses Begriffes abgeschwächt wurde; sie galt nunmehr als eine gute Stimmung, eine εὐπάθεια; vgl. Bultmann, λύπη, 316 und Conzelmann aO, 352. In diesem Zusammenhang sei auf die mir unerklärliche Bemerkung von Beyschlag in *Gnosis*, 156 hingewiesen, wo er — in bezug auf das EV — aussagt: '...ἀνάπαυσις (das bedeutet Apathie)'. Die Ruhe war jedoch bekanntlich von der stoïschen Apatheia weit entfernt.

62 Wie selbstverständlich auch letztere an jener; die ἡδονή erlitt eine Begriffsverengung in negativem Sinne, wo die Gegenbegriffe wie λύπη sich wandelten, vgl. Stählin, ἡδονή, 914 Z. 15ff; weiterhin Bultmann, λύπη, 314 Z. 20f.

63 Vgl. zum Philebus noch Bultmann aO S. 316 und Conzelmann, χαίρω, 352 Z. 3-10.

64 Vgl. zu CH XIII diesbezüglich Festugière, *Révélation*, III, 155 (mit Anm. 2) und 156; IV, 251 und Jonas, *Gnosis* I, 201-202; ferner Bultmann aO, 318. Bekanntluch spielte die λύπη auch eine wesentliche Rolle im Valentinianismus in bezug auf die Gestalt der Sophia, vgl. Jonas, *Gnosis* I, 366, 370, 372 und Sagnard, *Gnose*, 173, 178 und 179. Die λύπη der Sophia materialisierte sich hier zum *Hylischen*.

65 Vgl. zu CH XIII, 20 Festugière aO IV, 207-208. Interessanterweise findet sich in den ActThom im Danklied des Thomas: 'Siehe, ich bin ohne Sorgen und ohne Trauer, in Ruhe verweilend' (ἰδοὺ γίνομαι ἄφροντις καὶ ἄλυπος ἐν ἀνέσει διατρίβων, c. 142), wo ἄνεσις, ein Synonym von ἀνάπαυσις, und u.a. λύπη einander gegenüberstehen. Bei Methodius (Bischof von Olympos in Lycien um 250) begegnet als Umschreibung des Paradieses, 'Trauerlose Ruhe' (ἄλυπος ἀνάπαυσις), *De Resurrectione* I, 55, 1. Vgl. Bonwetsch, *Methodius*, 313.

66 Vgl. Stählin, ἡδονή, 914 Z. 18-20.

67 Die ἀταραξία im Sinne der Kalme, ist als Synonym von ἀνάπαυσις zu betrachten, vgl. Pohlenz, *Stoa*, 309 und 313. Siehe auch Crum 389[b] s.v. ⲥⲃⲣⲁϩⲧ, einmal für ἀτάραχος.

68 Zur Lehre des Epikur siehe Stählin aO, 917, Z. 12-37; sehr belangvoll ist auch die Untersuchung von Étienne, "Philosophie", 202-210; vgl. vor allem S. 209 über die *Ruhe* bei Epikur. Schliesslich siehe man Wagenvoort, *Vita*, 128-129 (u.a. über die ἀπαθεία der Stoïker als *Mittel* um ein tugendvolles Leben zu erreichen, und über die ἀταραξία der Epikuräer als *Ziel* ihrer Bestrebungen).

69 Vgl. van Unnik, "Tiefer Friede", 265-266.275.

70 Vgl. oben S. 50.

71 Vgl. Crum 598[a]. Layton widmete auf dem ersten Internationalen Koptologen-Kongress in Kairo, Dez. 1976 diesem Wort eine interessante Untersuchung ("*Models for Coptic Lexicography*"), die leider nicht publiziert worden ist. Der Gegensatz ⲙⲧⲟⲛ – ⲱⲧⲟⲣⲧⲣ ist zB aus TracTrip I, 5: 80, 17-19 klar ersichtlich; mit ⲥⲙⲓⲛⲉ versus ⲱⲧⲟⲣⲧⲣ und ⲙⲧⲁⲛ versus ⲧⲁⲣⲁⲭⲏ (!).

72 Beyschlag, *Frühkatholizismus*, 150-166 behauptet der Ausdruck stamme 'nachweislich aus der Märtyrerterminologie' (166); van Unnik aO, 279 ponierte dahingegen 'Der Ausdruck ist im Denken über die *Homonoia* und den Frieden im Staate zu Hause und nicht in der jüdisch-christlichen, apologetischen Märtyrer-Terminologie, wie K. Beyschlag behauptet'. Die Diskussion wurde in *VC* fortgesetzt: Beyschlag, "Zur

εἰρήνη'', 18-23 und van Unnik, ''Noch einmal'', 24-28. Das Verfahren (zu beachten das aus der breitgefassten Umwelt herangezogene Vergleichsmaterial) van Unniks ist jedoch überzeugend. Ihm pflichtete auch Dinkler, *Eirene*, 44 Anm. 137 bei. Siehe ferner van Unnik, ''Studies'', 151-204 (wo er die in diesem Brief begegnende Kombination *Homonoia* und *Eirene* behandelt) und *ders.*, ''ΜΙΑ ΓΝΩΜΗ'', 209-220 (vor allem 212-213 über die Homonoia usw.). Vgl. ferner noch Magass, ''Argument'', 100-101: 1 Clem 20 und die Friedensformeln; Wickert, ''Welt'', 462-465 (zu 1 Clem 20); Nestle, *Friedensgedanke*, 16-17, 49 und 61 zur Homonoia und Fuchs, *Augustin*, 174-182.

73 Siehe unten Kap. IV die Nummern 23 und 24.

Fallon, *Enthronement*, 80 (mit Anm. 169-170), macht eine Bemerkung in ähnlichem Sinne: '(über archai, exousiai und archontes) ...It is difficult not to see is them and in the gnostic view a rejection of the legitimacy of the governmental system in which the gnostic lived, i.e. the Roman Empire. This rejection, however, would... rather... establish the gnostics as an elite beyond the political system, as those who alone know the way to salvation'. Siehe weiterhin unten Kap. III, 211 Anm. 759.

74 Siehe Hatch-Redpatch, I, 80-81 und II, 740-741.

75 Hulst, ''Betekenis'', 62-78. Es sei darauf hingewiesen, dass in der LXX ἀναπαύω und καταπαύω für die Ruhe nach der Reise und nach dem Kampf verwendet werden, vgl. zB Dtn 12, 9-10 ('Reise' und 'feindliche Drohung'), beidesmal mit καταπαύω. Siehe auch Hatch-Redpath. Zu καταπαύω, siche Hofius, *Katapausis*, 29-41. Dabei fällt auf, dass es Hofius augenscheinlich daran liegt, den *lokalen* Aspekt der Menucha zu betonen im Sinne des Landes Kanaan (Dtn 12, 9), des Heiligtums (Tempels) auf dem Zion (Ps 132), vgl. Hofius aO, 37-39. Demgegenüber bemerkt Hulst aO, 72: '...dit locale aspect is slechts één zijde van de zaak. Het hoofdaccent ligt daarop, dat na het bezetten van het land aan de 'overzijde' van de Jordaan het onrustige van het reizen en trekken... het nog onderweg zijn, is afgelopen'; vgl. S. 75 (mit von Rad) über die Landnahme als eine *Gabe* Gottes nur 'in der allerpersönlichsten Einkehr' bei Ihm zu finden, statt Kanaan als unverlierbarer Besitz. Diese nüchterne Beobachtung erscheint mir zutreffend. Diese Ansicht wird interessanterweise auch von Mosis, *Untersuchungen*, 101 Anm. 66 erwogen: 'Beide Aspekte spielen hier ineinander' (nämlich der *mᵉnūḥāh* in Ps 95 als Heilsgut oder Ort, wie Hofius' Alternative es will).

76 Der Aufsatz aus 1933 ist aufgenommen in: von Rad *Studien* 101-108. Das Zitat findet man auf S. 108.

77 Hulst aO, 76. Siehe auch Schlusszeilen 78.

78 Stolz, נוח, Sp. 43-46; vgl. zur Ruhe Israels vor seinen Feinden auch Ringgren, אָיַב. Sp. 232. Weiterhin Frankowski, ''Requies'', 124-149 (zum AT). Riesenfeld, *Jésus* konstatiert freilich in Kap. XI (Le Repos), 206-209 das Ruhen vor den Feinden Israels und die Ruhe nach der Landnahme, sei verwurzelt 'dans le cadre d'un rituel de fête', also eine 'interprétation culturelle', 209ff. Diese Interpretation fusst jedoch auf unbewiesenen Thesen und ist deswegen zu beanstanden.

79 Vgl. mit Recht Hulst aO, 64.

80 Es seien genannt: Meesters, *Oorsprong*, 99, 110-156; Jenni, *Begründung*; vor allem Rordorf, *Sonntag*, 46-48. Für die *Frage Sabbat-Sonntag* siehe unten Kap. III, 109-110 und Rordorf, *Sabbat.*

81 Die LXX hat Ex 23, 12 ἀναπαύω/ἀναψύχω; Ex 20, 11 καταπαύω und in Dtn 5, 14 ἀναπαύω. Vgl. auch unten Kap. III, 109.

82 Für Josephus siehe Contr.Ap II, 27 (σάββατον = ἀνάπαυσις) — die Angabe bei Bauernfeind, ἀνάπαυσις, 353, Z. 9 ist falsch — und *Ant.* I, 33; III, 91-92. Für Philo siehe unten Kap. III, 109.

83 Vgl. unten Kap. III, 109-110. Das Arteigene dieser Interpretation geht auch aus *Leg All* I, 6.16 klar hervor. Dort pflichtet Philo der LXX bei, die sie doch in Gen 2, 2 hat: ''κατέπαυσεν'' ὀυχὶ ''ἐπαύσατο'' d.h.: Gott bleibt immer tätig. Vgl. Hofius, *Katapausis*, 251 und Rordorf, *Sonntag*, 48.

84 Zu diesem individuellen Zug in Spr, vgl. Mack, *Logos*, 47 (Forts. Anm. 83); vgl. ebenfalls Weish 7, 27f.

85 Vgl. Schmidt, "Notizen", 127-140; Weinfeld, *Deuteronomy*, 366-370 (vor allem 369); Mack aO, 45-46 (Anm. 81) und Steck, *Israel*, 150 Anm. 1 und 151 Anm. 5.
86 Vgl. die reichen Literaturangaben bei Marböck, *Weisheit*, 6-7 (Anm. 2). Vgl. vor allem das dort erwähnte *Weisheit in Israel* von von Rad, 199-202.
87 Vgl. — u.a. in bezug auf den Kult — Marböck aO 83-84; Steck, *Israël*, 153 und Schmidt, "Notizen", 130, 139.
88 Vgl. von Rads kritische Bemerkungen zur Verwendung des Hypostasenbegriffes in bezug auf die Chokma im AT, aO 193 Anm. 3.
89 Vgl. die Aussage von Rads, dass die Weisheit Trägerin der jüdischen Theologie, insbesondere der apokalyptischen, gewesen sei, in dessen *Theologie*, II, 315f; ebenso: Köster und Robinson, *Entwicklungslinien*, 104-105.
90 Vgl. zur Datierung u.a. Marböck *Weisheit*, 9 (vór 175 v. Chr.). Zum Motiv der Ruhe in der Weisheitstradition vgl. Mack, *Logos*, 114 Anm. 20; ferner Bultmann, "Hintergrund", 13ff. Interessantes Material, zumal zu Sir, lässt sich immer noch der *Clavis* von Wahl entnehmen, siehe s.v. ἀνάπαυσις, 42 und s.v. κατάπαυσις, 291-292.
91 Vgl. zur Identifizierung Marböck aO, 95 und Bultmann aO, 15.
92 Marböck aO, 93-94.
93 Die These der Isis-Aretologie wurde ausführlich vorgestellt von Conzelmann, "Mutter", 225-234; vgl. übrigens noch von Rad, *Weisheit*, 208 Anm. 17 Conzelmanns These übernehmend (sie ausbauend) und Bultmann aO, 14.
94 Vgl. Marböck aO, 53-54.
95 Vgl. Marböck aO, 62 und 95.
96 Vgl. für diesen Unterschied Marböck *Weisheit*, 96.
97 Vgl. auch das Joch der Weisheit in Sir 6, 24ff. Die Stellen in Sir 6, 24-28 sind bekanntlich von grundlegender Bedeutung für die Auslegung von Mt 11, 28-29. Vgl. dazu unten Kap. III, 114. Die Übersetzung von Sir 6 zSt. bei Marböck aO, 113 ist übrigens zu frei und deswegen ungenau.
98 Vgl. zu Sir 51 Bultmann, "Hintergrund", 25.
99 Marböck aO, 117; vgl. auch Schmidt, "Notizen", 139.
100 Vgl. Mack, *Logos*, 119 bei Anm. 9; eine fast gleiche Aussage wie die Marböcks.
101 Siehe MacDermot, *Books of Jeu*, 243. Vgl. dazu die Bemerkungen von Baynes, *Treatise*, 112 Anm. 1 und vor allem 104-105 mit Anm. 1 in bezug auf das 'gottgebärende' oder 'gotterzeugende Land' (bei MacDermot aO, 241). Interessanterweise finden sich in der antiken jüdischen Literatur Stellen, wo 'das gelobte Land' mit dem neuen himmlischen Jerusalem identifiziert - und in das Eschaton verlegt wird, wie zB in 4 Esr 7, 26 und TestDan 5, 12. Siehe Hofius, *Katapausis*, 74 und 183 Anm. 368 und Fischer, *Eschatologie*, 120 und 122. Dasselbe begegnet auch in der angeführten Stelle Hip., *Ref.* VI, 30, 9, wo 'das gute Land' (ἡ δὲ γῆ...ἡ ἀγαθή) nach Ex 3, 8, als das 'himmlische, gute Jerusalem' gedeutet wird.
102 Koschnorke, *Polemik*, 198-202 verweist auf den AuthLog VI, 3. Diese Schrift ist jedoch nicht rein gnostisch. Am besten denke man diesbezüglich am EV. Vgl. Brox, "Nachgeschichte", 17-36, vor allem 24; ferner Gärtner, *Theology*, 259-265 (Ch. VIII: Seeking and Rest). Mit Recht bemerkte Marböck aO, 62 Anm. 73, man solle das gnostische Verständnis von ἀνάπαυσις nicht in das Ruheverständnis Ben Siras zurück projizieren. Siehe weiter unten Kap. III, 98-99. Für das philosophische 'Suchen' vgl. man Greeven, ζητέω, 896 und Preisker, εὑρίσκω, 767 und Michaelis, ὁδός, 76. Für den Topos im CH vgl. Festugière, *L'Idéal*, 124-125 Anm. 3 und unten Kap. III, 101 und zu Clemens Alexandrinus 100.
103 Schenke, "Tendenz", 362.
104 Vgl. Hauck, κόπος, 827 Z. 29-828 Z. 7; mit der Gegenüberstellung der Mühe-Ruhe.
105 Vgl. Steck, *Israël*, 261 Anm. 2. Diese Ausrichtung lässt sich auch gut an der mahnenden Weisheitspredigt in Bar 3, 9-4, 4 (LXX), wohl um 150 v. Chr. entstanden, ablesen, vgl. dazu Steck aO, 130-131.164; Marböck *Weisheit*, 57 und Bultmann, "Hintergrund", 14-16. Auch die Test XII gehören in die klar apokalyptisch ausgerichtete weisheitliche Tradition, die auf dem Deuteronomium aufbaut, vgl. Steck aO, 149-153.

106 Die Datierung von Nauck, "Freude", 78 ins 2.vorchristl. Jhrdrt ist zu früh, vgl. Werbeck, *Salomo-Weisheit*, Sp. 1344.

107 Frankowski, *Requies*, 148 umschreibt die Ruhe in Weish 4, 7 als *felicitas caelestis*. Auch Schenke aaO führte Weish 2, 10-20 zur Begründung seiner Aussage an; vgl. ebenfalls Wichmann, *Leidenstheologie*, 2-3.

108 Zur weiteren Charakteristik der *Epistula Apostolorum* (EpAp) vor allem: Hornschuh, *Anfänge*. Hornschuhs These ist, dass das früheste Christentum Ägyptens (noch nicht gnostisch) sei 'ein Ausläufer der palästinensisch-judenchristlichen Urgemeinde', 36; vgl. weiterhin S. 128-137; 258-259 und 313-338; und *ders.*, *Studien*, zumal S. 112-113. Hornschuhs These ist beizupflichten; vgl. dazu auch Roberts, *Manuscript*, 50-51 und 71-72 (kritisch zur Bauerschen Theorie bez. des sog. heterodoxen Ursprungs der ägyptischen Christenheit) und Vielhauer, *Geschichte*, 683-687. Zur Beziehung der EpAp zur EpJac I, 2, vgl. Malinine, *EpJac, Kom*, XXX und 70 (zu 13, 9-11) und Vielhauer aO, 688.

109 Siehe Schmidt, *Gespräche*. Den koptischen Text (*wenn erhalten*) findet man nach S. 731 auf mit Asterisk versehenen Seiten. Vgl. S. 120 und S. 16*-17*; 134-135 und 20*; 148 und 24* und 153. Die Gläubigen sind Söhne der Weisheit (120).

110 Schmidt aO, 116 (Verfolgungen); 120 und 16*-17* (Hass und Schmähung vgl. Lk 6, 22f) und 112 (zur Prüfung); vgl. noch Wichmann aO, 5-6.

111 Schmidt aO, 153.

112 Siehe zur Ruhe: Schmidt aO, 45 und 3*: Christus wird die Ruhe den Aposteln offenbaren; 67 und 7* (mit ⲙⲧⲁⲛ (Verb) in XI, 9): Ruhe am Ort, wo es keine Trauer, ⲗ[ⲩⲡ] ⲉⲓ gibt; 85 und 13*: am Tage des Gerichtes bekommen die standhaften Gläubigen Ruhe; 87 und 13*: Ruhe der Gerechten und Propheten des AT, die nunmehr aus dem *vorläufigen* Ruheort, zur Ruhe im Himmel hinaufgeführt werden (siehe dazu 308-310 und 316). Schliesslich 89 und 14*: Dankruf der Apostel betreffs der Ruhe (hier, XXIII, 2 mit ⲙⲧⲁⲛ); dabei kommt 91 und 14*: Christus wird ihnen die Ruhe und das ewige Leben geben (XXIII, 13). An allen aufgeführten Stellen, ausser den zwei erwähnten, begegnet ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ. Übrigens vgl. noch Schmidt aO, 193 über das Christentum 'jüdischer Observanz' als eine noch lebendige Grösse in EpAp.

113 Vgl. Staerk, "Säulen", 233 und 249 (übrigens auf Adam-Christus-Spekulationen bezogen) und Quispel, *Makarius* 10-11.

114 Siehe Firmicus Maternus (4.Jhdrt), *De errore profanarum religionum*, 22, 1. Dazu Gaffron, *Studien*, 198. Aber auch die Ruhe konnte den Mysten zuteil werden wie aus den *Metamorphosen* des Apuleius XI, 15 hervorgeht. Dort erfährt der Myste Lucius vom Isis-Priester er habe nun letzten Endes nach vielen Mühsalen den *Hafen der Ruhe* erreicht (...ad portum Quietis ...tandem, Luci, venisti), vgl. Griffiths, *Isis*, 245.

115 Vgl. zum 'Suchen' und 'Finden' bei Philo *Abr* 87; *Post* 21-24. Das Suchen ist an sich schon erstrebenswert; es braucht keinen direkten Erfolg zu haben, *Leg All* III, 47 vgl. Jonas, *Gnosis* II, 83; vgl. weiter noch diesbezüglich Greeven, ζητέω, 896, Z. 10f und 898 Z. 21f; Preisker, εὑρίσκω, 767 Z. 30f. Zur positiven Bewertung des πόνος vgl. Völker, *Fortschritt*, 273 und 278 und Arnaldez, "Dialectique", 323. Zur philonischen Askese, vgl. Jonas aO, 93.

116 Zu den Stufen des Erkenntnisweges bei Philo, vgl. Früchtel *Vorstellungen*, 152-156 und vor allem Mack, "Weisheit", 50-51.

117 Vgl. ähnlich zur Namendeutung Noah *Quod det* 122, wo der Gerechtigkeit die Eigenschaft zugeschrieben wird 'Ruhe statt Mühe zu schaffen' (ἀνάπαυλαν ποιεῖν ἀντὶ καμάτου); vgl. zu dieser Deutung ebenfalls. Lewis, *A study*, 62-63 und hinsichtlich der Patres, 117 und 160.

118 Siehe Hofius, *Katapausis*, 249-257 (als Nachtrag auf Grund einiger Beanstandungen Theissens); Theissen, *Untersuchungen*, 125-129. Mayer, *Index* lehrt, dass Hofius folgende Ruhe-Stellen unbeachtet liess: *Congr* 45 und 48; *Somn* I, 113 und 128; *Vita Mos* I, 291 und *Praem* 157. Dabei ist gerade *Somn* I, 113 sehr wichtig.

119 So hilft Gott nach *Somn* I, 112-113 mittels des Logos, der die Seele von der πάθη befreit, dem Menschen, der damit das 'in aller Stille Ruhen' erhält (μετ' ἠρεμίας ἀναπαύσασθαι).

120 Folgende Untersuchungen sind hier belangvoll: Maas, *Unveränderlichkeit*, 87-124; Williams, *Nature*, 179-191; *ders.*, "Stability", 819-829, vor allem 824-827 (Philo) und Wlosok, *Gnosis*, 50-114.

121 Heinemann, *Werke*, 20 Anm. 4; jedoch ohne weiteren Nachweis.

122 Vgl. zu Recht Hofius, *Katapausis*, 254-256.

123 Siehe Hofius aO, 31, 51-58, 75. Vgl. zum Ruhebegriff im NT: Hensel, *Ruhe*, 1050-1051; Fiedler, ἀνάπαυσις, 207-208; Schneider, *Anapausis*, Sp. 416 und Léon-Dufour, *Repos*. Vgl. zu Hebr 3-4 noch Schneider, *Geistesgeschichte*, 117, in Anschluss an Mt 11, 28: 'In der Folgezeit sind vor allem in der Grossstadt Alexandria diese Gefühle mit dem Christentum aufs engste verbunden. In ihrem ältesten christlichen Zeugnis wird die Ruhe geradezu *das* christliche *Heilsgut* (zweite Kursivierung von mir), das man mit Hilfe alexandrinischer Exegese im Alten Testament verheissen findet' (es folgt dann Hebr 4,9).

124 Vgl. unten Kap. III, 114. Siehe schon Christ, *Jesus*, 106 (betreffs Jer 6, 16); 112-114 (zu Sir 6 und 51).

125 Das erste Zitat betrifft Wilson, "Gnosis", 521. Der Ausdruck dürfte herrühren von bishop H. H. Henson, wenn man dessen—jedenfalls der Vermutung Barnards nach — 'a bolt from the Johannine heavens' auf Wilsons Aussage bezöge, obwohl der Blitzstrahl bei Wilson im *synoptischen* Himmel aufblitzt und bei Henson vom *johanneischen* Himmel her; vgl. Barnard, *Studies*, 29 Anm. 3. Das zweite Zitat findet sich in Cullmann, *Kreis*, 85 (vgl. S. 97 'ein erratischer Block'). Vgl. zur Frage ob der Jubelruf von Jesus stamme, Cullmann aO, 85 und Bultmann, *Geschichte*, 172.

126 Es ist hier der Ort auf die wichtige Untersuchung von Bartelink, "Bemerkungen" hinzuweisen. Er behandelt, 194-195, die Reserve christlicherseits in bezug auf gewisse Vokabeln; in dieser Liste fehlt übrigens die ἀνάπαυσις; die Apologeten mieden manchmal christliche Wörter, die für Nichtchristen nicht ohne weiteres verständlich waren. Vgl. noch Laeuchli, *Language*.

127 Bultmann, *JE*, 399 Anm. 2.

128 Siehe dazu Dinkler, *Eirene*, 8. Weiterhin vor allem Bartelink *Studie*, 103-104 und van Leeuwen, *Eirene*, 16-17, wo van Leeuwen, 17, bemerkt: 'Eirene is als een Grieksch schip, dat geladen wordt met vreemden last'. Vgl. schliesslich Bultmann, *JE*, 485 (Schlusszeilen) und Dinkler, *Friede*, Sp. 460-465.

129 So mit Recht Bultmann, *JE*, 458 und 486 mit Anm. 4. Übrigens merkt er trotzdem begründeterweise an: 'Und gewiss ist dieser Friede auch der Friede des Herzens ("die volle innere Ruhe"); aber er ist mehr als das...', 486.

130 Vgl. Bultmann aO, 457 Anm. 5 (εἰρήνη opp. ταραχή) und 462 Anm. 4; sieher ferner oben S. 54 Anm. 71.

131 Haenchen, *JE*, 482.

132 Vgl. zur ζωή Bultmann, *JE*, 307 Anm. 5 und 468, wie nochmals 399 Anm. 2; *ders.*, ζάω, 874 Z. 4f. Interessanterweise kann in der EpAp ἀνάπαυσις *un*komplizierterweise mit ζωή verbunden werden. Vgl. den Ausdruck, 'Ruhe des Lebens', Schmidt, *Gespräche*, 85 und 13*: ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲛ̀ⲍ; siehe dazu Schmidt aO, 310. Der EpAp ist bekanntlich doch irgendwie gnostisch 'agehaucht'; man ziehe Hornschuhs Untersuchungen diesbezüglich zu Rate.

133 Nock/Festugière, *CH*, II, 218 Anm. 86.

134 Man siehe die *Clavis* von Kraft, sub voce, für die Stellen in den Apostolischen Vätern. Es ist nicht einzusehen aus welchen Gründen Bartelink in seiner Rezension von Rius-Camps, "Letters", 186 Camps' Aussage 'The sentence κατὰ πάντα με ἀνεπαύσατε is typically Ignatian' als unbewiesen beanstandet: der Ausdruck begegnet sieben mal in den Briefen.

135 Hängt dies möglicherweise mit der verschiedenen Zielsetzung der Apologeten und Gnostiker zusammen? Vgl. dazu Harnack, *Lehrbuch* I, 500-502. In der Gotteslehre jedoch gab es Übereinstimmungen im Wortgebrauch, vgl. dazu van Unnik, "Gotteslehre", 166-174 (zumal 172). Zum Vorkommen vgl. Goodspeed, *Index* s.v. ἀνάπαυσις.

136 Um einen guten Eindruck zu gewinnen ziehe man am besten folgende Untersuchungen zu Rate: Völker, *Gnostiker* passim; vgl. vor allem S. 518-521 und 600-603; *ders.*, "Verwertung", 1-31; diesbezüglich 16-18; des weiteren Lilla, *Clement*, 187-189 und Zandee, *Silvanus and Clement*, vor allem, 74-76 und 89. Vgl. noch Schneider, *Anapausis*, 417. Vgl. zum Endziel clementinischer Frömmigkeit: Moingt, "*Gnose*", 550-553 und *ders.*, ebda, 96-101, wo Moingt Clemens' Ruhebewertung behandelt.

137 Vgl. Lilla aO, 186 und mehr betonend Zandee aO, 75.

138 Vgl. Marrou/Harl, *Pédagogue*, I, 293 Anm. 6: der Ausdruck der Ruhe 'a ici sa valeur eschatologique'. Vgl. noch Lilla aO, 173 und 187-188.

139 Siehe Völker, *Quellen*, 63-86: die sog. Fragmente Herakleons. Vgl. dazu Janssens, "Hérakléon" (bietet Text und Kommentar), 101 und 277-299.

140 Vgl. Borret, *Origène* II, 147. Das Zitat findet sich auch in den *Homilien über Genesis*, II, 3; vgl. Doutreleau, *Homélies*, 92. Diese Homilien sind nur in lateinischer Übersetzung erhalten.

141 Vgl. Borret, *Origène* III, 330.

142 Siehe oben schon S. 56 Anm. 83 und 58-60; vgl. Hofius, *Katapausis*, 250.

143 Vgl. Jaubert, *Homélies*, 354 und 356 (auch hier ist nur die lateinische Übersetzung erhalten); vgl. zu den beiden alttestamentlichen Stellen S. 394 (Jos 14, 15 = Jos 11, 23 und 166 (Mi 4, 4).

144 Vgl. Scherer, *Entretien*, 100 und 102. Dieser Text wurde erst 1941 bekannt, als bei Tura (in der Nähe von Kairo) mehrere Papyri aufgefunden wurden. Die Schrift enthält das Protokoll einer Synode von Bisschöfen in Arabia um 245, auf der Origenes mit dem der Häresie verdächtigten Bisschof Herakleides (der wohl zu sehr die Einheit Gottes auf Kosten des Sohnes/Christi betonte) debattierte. Vgl. weiterhin Puech/Hadot, "L'Entretien", 204-234.

145 Text in *PGM* XI, Sp. 630-Sp. 631. Die Stelle wird auch erwähnt bei Schneider, *Geistesgeschichte*, 274.

146 Vgl. zu den verschiedenen Heilsstufen ebenfalls Origenes' *De Principiis*, II, 9, 5; Text: Görgemans/Karpp, *Bücher*, 408 und 410.

147 Vgl. 1 Kor 6, 10 (Gal 6, 7).

148 Man findet die behandelten Stellen bei Husson/Nautin, *Homélies* I, bzw. 310 und 312; 368; II, 96; 112; 140 und 264.

149 Siehe *MPL*, II Sp. 551 (cap. VII) und Sp. 561 (cap. XI). Tertullian war Irenäus' Schrift *Adversus haereses* bekannt vgl. Sagnard, *Gnose*, 12. Um so mehr fällt es auf, dass er in cap. XII, wo es sich um die wiederhergestellten Äonen handelt, formuliert: '... et in *requiem* ex veritate (?: varietate?) compositi, magno cum gaudii fructu hymnis patrem concinunt', *MPL*, II Sp. 561; vgl. das ἀναπαυσάμενα τελέως (sc. das All) in *Adv. haer.* I, 2, 6. Vielleicht durch das τελέως verursacht?

150 Siehe Finé, *Terminologie*, 135, 144 und 148. *Requies* bezieht sich bei Tertullian im allgemeinen auf die Grabesruhe in der Erwartung der Auferstehung oder aber der Seelenruhe im Schoss Abrahams, vgl. zB *Adv. Marc.* IV, 34 zu Lk 16, 19ff: 'Das folgende Thema (handelt von) dem Schmerzen erleidendenden Reichen in der Hölle und dem Armen, der in Abrahams Schoss ruht' ([**54**] Subsequens argumentum divitis apud inferos dolentis et pauperis in sinu Abrahae requiescentis). Siehe für weitere Beispiele Finé aO, 147. Siehe auch Meyer, κόλπος, 825-826, der auf die nachhaltige Wirkung von Lk 16, 19ff, bzw. der Beliebtheit des Motives der Ruhe in Abrahams Schoss in Ägypten, hinweist und als Grund dafür anführt, dass der Gedanke der angenehmen Kühle und der Erquickung der Toten tief im alten ägyptischen Denken verwurzelt war.

151 Vgl. zu diesem Wort als vulgär-lateinischem Christianismus: Finé, aO, 151 und 166; *ders.*, "Ort", 342; ferner Klauser, "Rezension", 184; Schrijnen, *Charakteristik*, 39; Janssen, *Kultur*, 237 und Mohrmann, *Études*, II, 82 Anm. 3. Augustin benutzte das Wort refrigerium, wenn er in der Volkssprache, der Gemeinde anredete, vgl. Finé, *Terminologie*, 157 und *ders.*, "Ort", 343.

152 Vgl. Schneider, *Refrigerium*, 14; Schrijnen aO, 39; *ders.*, *Leven*, 100; Janssen, aO, 238-239; Mohrmann aO, 84-85. Zum Verb refrigerare vgl. Janssen aO, 237 und

Finé, aO, 165. Zum Liebesmahl usw., vgl. Schrijnen, *Charakteristik*, 39-40; Janssen aO, 239.

153 Vgl. Schrijnen aO, 40 und Janssen aO, 236.

154 Vgl. zum Totengedächtnismahl der Märtyrer Schrijnen, *Charakteristik*, 40; Janssen, *Kultur*, 240 und Schneider, *Refrigerium*, 31. Zur Beziehung zum heidnischen Brauchtum vgl. Morhmann, *Études* II, 82 und Quasten, "Superstitio", 256-257 und Parrot, *'Le Refrigerium'*, 151. Über die *Parentalia* berichtet eingehend van der Leeuw, "Refrigerium", 130-131 und 135; vgl. weiterhin Dekkers, *Tertullianus*, 236. Ältere Literatur hierzu: Buonaiuti, "Refrigerio", 65 und Grossi-Gondi, "Refrigerium", 221-249; *ders.* "Rito", 263-277.

155 Vgl. zu diesen beiden Refrigeriumsbedeutungen bei Tertullian: Schneider aO, 13-14; Janssen aO, 238 und Mohrmann aO, 85. Zur Entwicklung als terminus technicus Finé, *Terminologie*, 167 und 194 und *ders.*, "Ort", 343, wie auch Stuiber, *Refrigerium*, 109.

156 Schneider, *Refrigerium*, 19.

157 Finé, *Terminologie*, 159 (Zitat); 161 und 163 (Zitat).

158 Finé, aO, 193; 194-195; ders., "Ort", 344. Vgl. zum *Zwischenzustand* im Denken Tertullians, Daniélou, *Histoire* III, 312-315; vgl. weiterhin noch Heiler, *Erscheinungsformen*, 535-537.

159 So Finé aO, 162.

160 Nach Finé, *Terminologie*, 168 und 190; *ders.*, "Ort", 344-345. Die Stellen, wo Tertullian die Lazarusparabel behandelt, werden von Finé, 168-170 aufgeführt. Dass *inferi, sinus Abrahae* und *refrigerium* für Marcion und Tertullian zusammengehören, wird jedoch nicht nachgewiesen. Eine solche Verbundenheit dieser termini für Marcion, geht jedenfalls aus dem von von Harnack gesammelten Material *nicht* hervor; siehe von Harnack, *Marcion*, 294* und 303* (wonach Marcion in bezug auf Lk 16, 19ff von *locus aeternus* und *Jesu ascensus* gen Himmel, den Jünger zu gute, gesprochen haben könne).

161 Finé, *Terminologie*, 196. Bei Cyprian begegnet refrigerium übrigens nur fünfmal und zwar *De mortalitate*, 15; *ep.* VI, 3; XXX, 7; LVIV, 3 (mit: in sinu Abraham) und LXXVI, 2 (Hartel, *Opera*, resp. 306, 483, 555, 670 und 829), Vgl. Janssen, *Kultur*, 238-239.

162 Vgl. Stuiber, *Refrigerium*, 109 und 21-27 zum Material jüdischer Apokalyptik. Interessanterweise führt Finé, aO, 141-147, an der Sabbatruhe bzw. dem achten Tag anknüpfende frühchristliche Autoren vor Tertullian (wie u.a. Barnabas und 5 Esra, wo bekanntlich viel jüdisches Erbe mitschwingt) auf. Vgl. zum Zwischenzustand die Angaben bei Schneider, *Geistesgeschichte*, 120 und 276.

163 Klauser, "Rezension", 185.

164 So mit Recht Stuiber, aO, 109 und Mohrmann, *Études*, 84.

165 Stuiber aO, 109.

166 Siehe Harvey, I, 381; vgl. II, 148 zu Lk 16, 19 und Lk 16, 31.

167 So mit Recht Stuiber aaO.

168 Die gnostische Ruhe wurde schon von Stuiber aO, 90, 93, 95 und 99 des näheren charakterisiert.

169 Es sei auf folgende Literatur hingewiesen: Schneider, *Anapausis*, 417-418; Fuchs, *Augustin*, 43, 212-214. Weiterhin Armellini, *Refrigerium*,684-685; Jalabert/Mouterde, *Inscriptions*, 683-684 und Leclercq, *Requies*, Sp. 2381-2385. Vgl. auch Staerk, *Abrahams Schoss*, 27-28.

170 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 12 Anm. 3 und Harvey, I, clxiv.

171 Vgl. Rudolph, *Gnosis*, 29 und 394-395.

172 Sizoo, *Confessiones*, resp. 12, 668 und 670. Vgl. zum Ruhegedanke in *Conf* XIII in bezug auf den (ewigen) Sabbat, Holte, *Béatitude*, 379 und Leisegang, "Ursprung", 137, Anm. 2. Leisegang ist der Meinung Augustin verdanke seine 'Zwei Reiche-Lehre', durch Vermittlung des Ambrosius, dem Philo, siehe S. 152.

173 Vgl. Flasch, *Augustin*, 257 und 258 (Zitat). Diese Ruhe ist in ihrem vollen Umfang erst im Jenseits zu geniessen, vgl. Flasch, 258, 265 und weiterhin Couvée, *Vita*, 261,

wo die Frage laut wird: 'Quid quaereris? Beatam vitam. Sed non est hic' (*Sermo* 231, 5); vgl. noch ebda 255-258.

174 Siehe über den unwandelbaren Gott, Flasch aO, 32-33, 39, 187, 191, 338 und 426.

175 *De civitate Dei* XXII, 30 (Z. 135-145; CChr.SL 48, 862-866; mit dem Wort *vacare*, ruhen); vgl. dazu Flasch aO, 397. Das Ende der Weltgeschichte ist zugleich das Ende allen Dualismus. Böhlig hat Augustins beide *civitates* vor dem Hintergrund des gnostischen Denkens gestellt und Augustins Urbilder der civitates, nämlich Kain und Seth, hinsichtlich des Seth mit den Sethkinder etwa des EvAeg in Beziehung gesetzt, siehe Böhlig, "Grundlagen", 291-295; in Böhlig, *Gospel*, 186 angeführt. Um *Civ. Dei*, XIX hat sich noch eine besondere Diskussion entwickelt anlässlich der Frage, ob Augustin hier von Varros *Pius aut de pace* abhängig sei (bejahend Fuchs, *Augustin*, 150-161; verneinend — dabei Fuchs widerlegend — Laufs, *Friedensgedanke*, 125-135, vgl. ebda auch S. 1-2). Lorenz, "Herkunft", pflichtete zwar der Ansicht Fuchs' bei (41, 47 und 60), Laufs' Untersuchung ist jedoch diesbezüglich überzeugend.

176 Wegen der Fülle des Textmaterials musste eine Auswahl getroffen werden. Doch sei hier noch hingewiesen auf Stellen wie *Conf* VII, vii, 11 und XIII, viii, 9 (Sizoo, *Confessiones*, resp. 258 und 608), wie auch *Civ. Dei* XI, 8 (CChr.SL, 48, 327-328). Auch der 'Weg zur Ruhe' findet sich bei Augustin, wie zB belegt in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief, *In ep. Joh* 10, 1: 'Du wanderst durch ihn (= Christum); du wanderst zu ihm; in ihm ruhest du' (per illum curris; ad illum curris; in ipso requiescis (MPL 35, Sp. 2054)); vgl. Comeau, "Christ", 85.

177 Vgl. Lorenz, "Fruitio", 75-132; diesbezüglich 92. Mit acquiescere (*ep.* 118, 17) vgl. S. 92 und mit requiescere (*de Trin.* XV, 26, 47), vgl. S. 102 (der zur Ruhe kommende Wille).

178 Lorenz aO, 104 (Gleichsetzung von *deum habere* und *deo frui* in: *de beata vita* 4, 34). Vgl. zum Gedanken des 'Gott haben', Hanse, *Antike*, 137 zu Augustin (vgl. zu 'Gott haben' unten Kap. III, 222) und Haussleiter, *Fruitio Dei*, Sp. 552. In der abendländischen Mystik wurde das *frui deo* ein wichtiges Thema, vgl. Hanse aO, 137. Zur Herkunft des *deo frui* aus der mittelplatonischen ὁμοίωσις θεῷ-Lehre vgl. Haussleiter aO, Sp. 554 und Lorenz, "Herkunft", 35-60; vgl. zur Herkunft aus der ὁμοίωσις θεῳ, S. 45 und 59.

179 Lorenz, "Fruitio", 99-100 bietet viele Belegstellen zu dieser Identität.

180 Irenäus verwendet den Terminus auch in 'orthodoxem' Sinne *Adv. haer.* V, 36, 1 (Harvey II, 428); vgl. Lorenz aO, 57 für den Zusammenhang. Das koptische ⲟⲩⲛⲟϥ, Crum 485[b], dient sowohl zur Wiedergabe von τερπεῖν, τέρπεσθαι wie auch von ἀπολαύειν (var. lectio ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟ[ϥ] in Spr. 7, 18 (*SA*)).

181 Vgl. in diesem Sinne auch Finé, *Terminologie*, 170 und Stuiber, *Refrigerium*, 108.

182 Sperber, *Einführung*, 67. Es besagt viel, dass in einer sematischen Untersuchung aus dem Jahre 1972 Sperbers Einführung geschätzt und zitiert wird, und zwar in Sawyer, *Semantics*, 41 ('Sperber's law') und 54.

183 Dieses *auch* besagt, dass ebenfalls in der griechisch-hellenistischen, jüdischen, frühchristlichen Umwelt des Gnostizismus die Ruhe ein ersehnenswertes Gut war, wie wir oben zu zeigen versucht haben. Im Gnostizismus jedoch bekam der Ruhegedanke seine *eigenartige* Konturen. Dass Finé in seiner *Terminologie* auf sachgemässe Weise Sperber, ihm beistimmend, zitiert (27-29 und 194), ist in bezug auf unsere obige Umweltsevalvation als interessant zu bezeichnen. Vgl. zum Element der Affektbetontheit auch Schrijnen, *Charakteristik*, 18 und schliesslich Finé, "Ort", 342.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch Jonas' Bemerkung, der Gnostizismus habe eine Vorliebe für den Bildkreis der Totenkulte gehabt angesichts seiner Beurteilung der Welt und des In-der-Welt-seins des Menschen, *Gnosis*, I, 140 Anm. 1. War doch für den Gnostiker die Ruhe des Grabes völlig belanglos; *ihm* lag nur an der wahren *pleromatischen* Ruhe!

184 Vgl. oben S. 50-51.

185 Vgl. zB. oben Kap. I, 19.

KAPITEL III

DIE ANAPAUSIS IM EVANGELIUM VERITATIS

§ 1. *Der Weg-hinauf zur Ruhe.*

Die Anapausis im vor dem Nag Hammadi-Fund schon bekannten valentinianischen Gedankengut: zur Einordnung der Ruhestellen unter Bezugnahme auf den *Weg-hinauf*.

Wie wir oben in der Einführung dieser Untersuchung gesehen haben lässt sich das Anliegen und die Heilssuche vor allem der valentinianischen Gnostiker begründeterweise als "der Weg zur Gnosis" und "der Weg-hinauf, zurück zum Vater" bezeichnen[1]).

Das Schema des Weges scheint nun am besten geeignet, um die zu behandelnden Ruhe-Stellen im EV und im sonstigen gnostischen Schrifttum auf Grund ihrer Bewertung zu ordnen oder einzuteilen. Dieses Schema bietet nämlich die Möglichkeit, die *Verbundenheit und die innere Bezogenheit mit-* bzw. *auf einander* der Anapausis der Psychiker, der Äonen, der Sophia und der Pneumatiker mit Hilfe des Bildes des Weges anschaulich darzustellen. So kann man auch angeben, um wessen Ruhe es sich bei einer bestimmten Ruhe-Aussage handelt. Dieses Grundschema des Weges, das gewissermassen "e mente pneumatici valentiniani" gedacht und entworfen ist und demnach die Ruhe im Vater als Ziel hat, macht ersichtlich, ob es sich nun um die Ruhe im Vater handelt, die der am Ende seines Weges zur Gnosis, zur vollen Erkenntnis gelangte Pneumatiker schon während seines irdischen Lebens, in einer Vorwegnahme geniessen kann, oder ob von der postmortalen Ruhe im Vater die Rede ist, nachdem der *Weg-hinauf* durch sämtliche (von den Archonten überwachten) Himmelssphären hindurch zurückgelegt worden ist. Selbstverständlich bekommt die Ruhe je nach Umständen ihre arteigene Nuance oder aber weist sie auf[2]).

Der *Weg-hinauf*, der selbstverständlich den *Weg-hinab* oder die "Abwärtsentwicklung" (Emanation der Äonen, Fall der Sophia, Entstehung der pneumatischen Funken) voraussetzt, ist dabei in verschiedene Wegstrecken aufzuteilen[3]). Auf jeder Wegstrecke weist die dort erhaltene und genossene Ruhe ihre eigene Nuance auf, je nachdem die betreffende Strecke mehr in der Nähe des Endzieles liegt. Die Ruhe in der Ogdoas ist anderer Art als die im Brautgemach usw., ist sie doch dem Grade des Herannahens zum Vater gemäss ausgerichtet. Der *Weg-hinauf* führt von der Erde, durch die Zwischenwelt, die Ogdoas hindurch, hinauf in das Pleroma und so schliesslich zum Vater, der die Ruhe immer besass, be-

sitzt und besitzen wird (oder die Ruhe war, ist und sein wird), was seine Emanationen auch an Un-Ruhe herbeigeführt haben (= der *Weg-hinab*)[4]).

Die verschiedenen Niveaus wären mit Buchstaben zu versehen und lieferten folgendes Schema: *A.*: die Ruhe in bezug auf den Vater und dessen Dasein; *B.*: die Ruhe der Äonen; *C.*: die Ruhe der Sophia und der Pneumatiker im Brautgemach usw.; Niveaus, die sich auf Grund der vor dem Nag Hammadi-Fund aus den Kirchenvätern bekannten valentinianischen Aussagen verzeichnen lassen. Im Laufe der Untersuchung, wenn die neuen Texte und vor allem das EV befragt werden, wird sich herausstellen, ob das Schema nicht mit mehreren Buchstaben verfeinert werden müsste. Demgemäss müssten die im entworfenen Schema unten, bestimmten Niveaus zugewiesenen Buchstaben durch eine notwendig erscheinende genauere Einordnung von Ruhe-Aussagen ihren Platz wechseln.

Das Schema sieht folgendermassen aus:

ANAPAUSIS im Pleroma	*Stelle der valentinianischen Aussage*
A. Anapausis in bezug auf den Vater:	Ir., *Adv.haer.* I,1,1 (der vollkommene Äon, der Vorvater ...sei) 'in grosser Stille und Ruhe' (ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ). Hip., *Ref.* VI,29,5 (der ungewordene Vater war) '...ruhend und ruhte in sich allein (ἠρεμῶν...καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος)[5].
B. Anapausis in bezug auf die Befestigung der Äonen im Pleroma	*Adv.haer.* I,2,6 (Der H. Geist machte die Äonen gleich[6]) ...'führte die wahre Ruhe ein' (ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν <εἰς>-ηγήσατο); 'Als das All (= die Aonen) dann befestigt war und völlig ruhte' (Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ Ὅλα καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως)[7]).
C. Anapausis in bezug auf die Wiederherstellung der Sophia und der Pneumatiker im Pleroma bzw. im Brautgemach	*Adv.haer.* I,7,1: die Pneumatiker gehen in das Pleroma ein (gleich vorhin: 'das Brautgemach (sei) das ganze Pleroma'. νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα). *Exc. Theod.* 64: die Pneumatiker gehen, nachdem sie ihre Seelen abgelegt haben, zusammen mit der Mutter 'in das Brautgemach hinein...und gelangen zur Schau des Vaters' (εἰς τὸν Νυμφῶνα...εἰσίασι ...καὶ πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς ὄψιν ἔρχονται). Fr. 12 des Herakleon: ...bez. 'der Ruhe im Brautgemach' (...τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ)[8]

ANAPAUSIS in der Zwischenwelt/ der Ogdoas

D.	Anapausis zur Bezeichnung des vorläufigen Heils der Pneumatiker (einschliesslich derjenigen des Alten Testamentes[9]) in der Ogdoas.	*Ex. Theod.* 63,1: 'Die Ruhe der Pneumatiker findet statt, ...in der Ogdoas' ('Η μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις... ἐν 'Ογδοάδι).
E.	Anapausis zur Bezeichnung des endgültigen, eschatologischen Heils des Demiurgen und der Psychiker in der Ogdoas	*Adv. haer.* I,7,1: (Bei der Vollendung geht der Demiurg über in den Ort der Mutter Sophia, das heisst 'in die Mitte' (ἐν τῇ Μεσότητι). Die Seelen der Gerechten, 'auch sie ruhen am Ort der Mitte' (ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς Μεσότητος τόπῳ). *Adv. haer.* I,7,5: (das Psychische, wenn es das Bessere erwählt) 'ruht am Ort der Mitte' (ἐν τῷ τῆς Μεσότητος τόπῳ ἀναπαύσεσθαι); während die (von den Pneumatikern abgelegten) 'Seelen ('notwendigerweise') mit dem Demiurgen für immer in der Mitte ruhen' (ἐν Μεσότητι μετὰ τοῦ Δημιογργοῦ ἀναπαυσαμένων εἰς τὸ παντελές).[10] *Exc. Theod.* 63,1 heisst es von den anderen Seelen (d.h. der 'Psychiker'), auch sie 'ziehen sich bei der Vollendung in die Ogdoas zurück' (ἀναχωροῦσι καὶ αὗται εἰς 'Ογδοάδα).[11] *Exc. Theod.* 65,2 wird die Erfahrung des Heils beim Demiurgen umschrieben als 'die Fülle der Freude und der Ruhe' (τὸ Πλήρωμα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἀναπαύσεως). So ist es ihm in der Ogdoas zumute.

ANAPAUSIS auf Erden

F.	Anapausis zur Bezeichnung des Heils, wie das *schon jetzt* ('präsentische Eschatologie') von den Pneumatikern erfahren wird	*Adv. haer.* III,15,2: die 'spiritales' sagen, sie kennen innerhalb ihres Pleromas schon den Ruheort (et se nosse jam dicunt eum qui sit intra Pleroma ipsorum refrigerii locum).

So zeichnet sich im Schema der *Weg-hinauf* in das Pleroma (F→C) und damit zurück zum Vater (C→A) deutlich ab. Die höchste und letzte Wegstrecke führt zum ewig ruhenden, unbewegten Vater zurück oder aber die letzte und wichtigste 'Ruhestätte' ist dann erreicht[12]).

§ 2. *Das EV: eine valentinianisch-gnostische Schrift.*

Est ist nicht meine Absicht, das schon seit langem in verschiedenen Hinsichten und vielfach diskutierte EV, erst noch in bezug auf Fragen der Hintergründe, der geistesgeschichtlichen Ortsbestimmung, der Autorschaft, des Aufbaues und der Gliederung usw. zu behandeln. Das gehört nicht zur Aufgabe dieser Untersuchung, abgesehen davon, dass es ihren Rahmen sprengen würde. Es genügt, auf die diesbezüglichen Literaturangaben bei Scholer und die forschungsgeschichtlichen Übersichten von Haenchen, Rudolph und Colpe hinzuweisen[13]). Uns liegt nur daran, über die hier vorgeführte Einordnung des EV in das valentinianisch-gnostische Denken Rechenschaft abzulegen.

Bekanntlich hat Schenke schon früh in seinem Buch *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* (1958), eine valentinianische Herkunft bzw. Eigenart des EV kräftig beanstandet. So fehle der Schrift das für den Valentinianismus Charakteristische, 'worauf die Herausgeber selbst hinweisen: Die dreissig Äonen, der Mythos vom Fall der Sophia, die untere Sophia, der Demiurg, die drei Menschenklassen usw.'[14]). Er möchte vielmehr den Inhalt des EV 'mit den valentinianischen Systemen konfrontieren'[15]). Anderenorts hat er seine Überlegung in bezug auf die Einordnungsfrage folgendermassen klar gemacht: 'Mit blossen Begriffen kan man überhaupt keine gnostische Schrift identifizieren...das geht nur mit Hilfe ganzer Vorstellungskomplexe'[16]) Man wird dieser Aussage an sich gern beipflichten. Andererseits jedoch liesse sich fragen, ob das ebenfalls von Schenke aus dem bekannten auf den Kirchenväterzitaten basierenden valentinianischen Traditionsgut gewonnene Schema, bei ihm nicht der Gefahr des Systemzwanges ausgesetzt ist[17]). Wie dem nun auch sei, für Schenke ist nur 'ein Schluss möglich: Das sog. EV entstammt einem gnostischen Kreise, dem auch der Verfasser der OdSal angehört'[18]). Seiner Ansicht nach lassen sich die 'Zentralgedanken des sog. EV' in den gnostischen Oden Salomos wiederfinden[19]). Der wichtigste Gedanke sei derjenige wonach die Welt 'ein Nichts' ist (EV 17,18-25 vgl. OdSal 34,4f).[20])

Nun ist man durchaus berechtigt zu fragen, ob die von ihm aufgezeigten Zentralgedanken oder Lehrstücke (neben dem oben erwähnten, seien noch die der 'erlösenden Erkenntnis des einen Gottes' und der 'undoketischen Christologie' aufzuführen[21]), so exklusiv den Oden zuzurechnen sind, vorausgesetzt die Oden wären eben als 'gnostisch' zu bezeichnen. Gerade dies wird aber immer noch angezweifelt[22]). Übrigens hat Colpe den Unterschied zwischen dem EV und den OdSal begründeterweise betont[23]).

Die Lösung ist tatsächlich in einer anderen Richtung zu suchen. Interessanterweise hat Schenke dies indirekt gezeigt, und zwar in einer Anmerkung, in der er *Adv.haer.* I,21,4 in bezug auf die *Planè*-Gestalt anführt, die nun aber an dieser Stelle *nicht* expressis verbis genannt wird[24]). Bringt man diese Stelle bei Irenäus, mit der folgenden Seite des EV, p. 18, in Verbindung, kommt man einer sachgemässen Zuweisung zu einer gnostischen Schulrichtung, näher. Es war Jonas, der bei mehreren Gelegenheiten die Ausrichtung des EV (dargestellt an den Passagen 18,7-11 und 24,28-32) auf die Aussage in *Adv.haer.* I,21,4 bezog, wo es heisst: '...denn weil durch Unwissenheit Mangel und Leidenschaft entstanden sind, so wird das ganze aus der Unwissenheit entstandene (Welt)System durch Erkenntnis wieder aufgelöst' (ὑπ' ἀγνοίας γὰρ Ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν)[25]). Er nennt das die 'pneumatische Gleichung' (das Wissen beseitigt die Folgen der Unwissenheit)[26]) und das 'non-plus-ultra der Gnosis'[27]).

Nun hat Jonas seine These wohl unnötig abgeschwächt, weil er erst einmal feststellte in der Formel des *Adv.haer.* I,21,4 sei 'der *komplette* valentinianische Mythos, wovon die Formel die soteriologisch entscheidende Folgerung zieht' vorausgesetzt[28]) und weiterhin sich in dem Sinne geäussert hat '..the Evangelium Veritatis can only be read with the help of the *circumstantial* myth'[29]). Haenchen sah in bezug auf das erstgenannte, dass dann nicht einzusehen wäre, wie in der Welt des ''Nichts'', der Erlöser, die Geschichte des pneumatischen Heils usw. noch ihre reelle Berechtigung hätten[30]). Des weiteren braucht der in moderner Zeit(!) rekonstruierte valentinianische Mythos doch nicht restlos den Hintergrund des in Nag Hammadi aufgefundenen EV zu bilden?

Auch Colpe hat Jonas' Auffassung einer Kritik unterzogen und zwar in dem Sinne, dass Jonas' Charakterisierung der Formel *Adv.haer.* I,21,4 nur auf zwei des von ihm in fünf Teile eingeteilten EV anwendbar sei[31]). Übrigens nimmt Colpe diesbezüglich eine eigene Position ein. Hatte er anfänglich das EV sogar 'eine anti-valentinianische Konkurrenzbildung' genannt[32]), möchte er diese Formulierung nunmehr dahin 'verfeinern', dass der Verfasser 'vielleicht von Valentinianern herausgefordert, sein Evangelium in Harmonisierbarkeit mit valentinianischer Lehre belassen und gerade in dieser subtilen Weise von ihr unterschieden bleiben' wollte[33]). Die in diesem Zusammenhang angeführten Erwägungen Colpes wirken jedoch nicht überzeugend, vor allem weil er seine Auseinandersetzung auf andere, unbekannte Faktoren gründet, nämlich die fünf von ihm entworfenen Teile mit einem ihnen angemessenen Erlöser; ferner die *Planè* 'als Indikator für die inhaltlichen Tendenzen der einzelnen Teile'[34]). Interessant ist es nun zu bemerken, wie Colpe gerade im ersten

und letzten (fünften) Teil die von Jonas angeführte Formel *Adv. haer.* I,21,4 funktionieren lässt[35]). Manches ist hier noch diskutabel.

Demgegenüber scheint uns die These von Jonas eine durchaus tragfähige für eine sachgemässe Einordnung des EV in den valentinianischen Gnostizismus zu sein. Wir stimmen Jonas darum bei[36]), abgesehen von noch anderen Gründe für eine valentinianische Herkunft[37]). Zusammenfassend wird in dieser Untersuchung vorausgesetzt, dass das EV eine valentinianische Schrift ist. Zuletzt bleibe die von manchen schon beobachtete literarische Eigenart und Schönheit des EV hier nicht unerwähnt[38]).

§ 3. *Zum Behandlungsverfahren der Ruhe-Stellen im EV*

Wie oben in der Einführung schon angegeben[39]) wird in dieser Untersuchung nicht die (Haupt)thematik des EV als solche untersucht oder aber der Frage, ob dem EV ein bestimmtes gnostisches System abzugewinnen sei, nachgegangen[40]). Das bedeutet aber andererseits nicht, dass bei der Behandlung der Stellen nur die Ausrichtung und Bedeutung der betreffenden Ruhe-Aussagen ins Auge gefasst würde. Vielmehr wird bei dem hier befolgten Arbeitsgang gerade auch auf breitere Zusammenhänge Acht gegeben. Der Aufbau der Behandlung ist nämlich folgendermassen. Nach der Übersetzung des Satzes bzw. des Satzteiles, in dem die Ruhe-Aussage (das koptische Wort in Klammern) sich findet, wird erst einmal der breitere Kontext im EV und sodann der engere, d.h. der unmittelbare Kontext der Aussage angegeben. Daraufhin werden Parallelen bzw. vergleichbare Stellen aus den in Frage kommenden Schriften aufgeführt und evalviert. Dabei werden gegebenenfalls Elemente, welche im Kontext einer aufgeführten Stelle begegnen, thematisiert. Schliesslich folgt eine kurze zusammenfassende Auslegung der betreffenden Ruhe-Stelle, welche vor allem darauf ausgerichtet ist, die Stelle im Schema dem - oder den relevanten Buchstabe(n) zuweisen zu können. Dass gelegentlich Elemente aus dem Umfeld des herangezogenen Vergleichsmaterials weiter verfolgt bzw. thematisiert werden, findet seinen Grund darin, dass man auf diese Weise nicht nur der Ausrichtung des Kontextes einer bestimmten Parallele oder Vergleichsstelle gerecht wird, sondern auch wichtige und tragende Gedanken der Schrift, in der die angezogene Stelle begegnet, zur Geltung gelangen lässt. Dadurch kann ebenfalls die Bedeutung der jeweils behandelten Ruhe-Stelle weiterhin profiliert werden oder aber können bestimmte Konnotizen aufgedeckt werden[41]).

Was den Umfang des zitierten und übersetzten Satzteiles aus dem EV anbelangt, so ist unter dem Gesichtspunkt der Ausgeglichenheit ein möglichst kurzer Kontext der betreffenden Ruhe-Stelle ausgewählt worden.

Wenn bei der Behandlung weitere Satzteile oder Aussagen einer Passage im EV, in der die Ruhe-Stelle begegnet, erwähnt werden, ist die editio princeps zu Rate zu ziehen[42]).

§ 4. *Die Ruhe-Stellen im Kontext des EV*

Das oben angelegte Weg-Schema wird auf die unten behandelten Stellen des EV angewandt. Dabei hat sich herausgestellt, dass die Teile *D* und *E* im EV als solche nicht begegnen. Das steht ganz in Einklang mit der Ausrichtung des EV, wo der präsentisch-eschatologische Aspekt klar hervortritt, ein weiterer Grund für die Beziehung des EV zu *Adv. haer.* I, 21,4. Der Pneumatiker weiss sich durch die Gnosis in einer Vorwegnahme schon im Pleroma, unbeschadet einer futurischen Blickrichtung[43]). In bezug auf den Vater wurde deutlich, dass neue Niveaus eingeführt werden mussten.

Das auf das EV angewandte und anwendbare Schema sieht nun folgendermassen aus.

SCHEMA IN BEZUG AUF DIE RUHE-STELLEN IM EV

ANAPAUSIS im Pleroma

A. Anapausis als Name des Vaters
B. Anapausis eine Eigenschaft des Vaters
C. Anapausis zur Bezeichnung des Daseins des Vaters
D. Anapausis in Verbindung mit der Emanation der Äonen, bzw. der Pneumatiker.
E. Anapausis und die Befestigung der Äonen im Pleroma.
F. Anapausis und die Wiederherstellung der Sophia bzw. der Pneumatiker im Pleroma bzw. im Brautgemach.

ANAPAUSIS in der Zwischenwelt/der Ogdoas

G. Anapausis zur Bezeichnung des vorläufigen Heils der Pneumatiker in der Ogdoas.
H. Anapausis zur Bezeichnung des endgültigen, eschatologischen Heils des Demiurgen und der Psychiker in der Ogdoas.

ANAPAUSIS auf Erden

I. Anapausis zur Bezeichnung des Heils wie das *schon jetzt* von den Pneumatikern genossen wird.

§ 5. *Die Ruhe-Stellen im EV*

p. 22,11-12

'...*Er will Ihm wohlgefällig sein; er empfängt Ruhe* (ϯⲧⲁⲛ)...'

Den breiteren Kontext finden wir in 21,3-22,15. Der prädestinierte Gnostiker wird beim Namen gerufen. Der Name des Gnostikers steht im Hinblick auf den Ruf (ϣⲙⲏ 22,2) zentral, ist jedoch anderer Art als der Name des Vaters, welcher doch dessen Wesen andeutet (p. 38ff)[44]). Angesichts des Namensbegriffes in 22,12-13 hat man gelegentlich an die Taufe gedacht, vor allem wenn man übersetzt 'den eigenen Namen erhält er', wobei man an eine Stelle wie im NT Apk 2, 17 denken könnte[45]). Ménard möchte den stoïschen Begriff des Eigennamens heranziehen. Die von ihm angezogene Vergleichsstelle *Adv. haer.* I,14,2 verschlägt jedoch wenig, weil Markus dort eben über die Namen der *Äonen* handelt. Zwar kann eingeräumt werden, dass im EV Äonen und Menschen eigenartig verwechselbar sind (vgl. 22,39-23,1; 23,16; 24,17; 27,7 und 38,35-36) andererseits besagt auch dies wenig, weil Markus Äonen und Menschen augenscheinlich unterscheidet[46]). Unser Passus kulminiert schliesslich in 22,14-15, wo das Wissen um das *Woher* und das *Wohin* (ϩⲛⲧⲟⲛ , ⲁⲧⲟⲛ) des Gnostikers ähnlich wie in der berühmten Stelle *Exc. Theod.* 78,2, mit der Erkenntnis verbunden wird. Es handelt sich um das grosse Schema der Wiederkehr, den *Weg zurück* zur uranfänglichen Ruhe als Endstation dieses Weges[47]). Zum Aufbau sei noch bemerkt, dass auf 22,9-12 die Ruhe als Kulmination des Heils sich im Rahmen des sog. 'Dreigliederschemas' findet: Willen tun; gefallen und Ruhe empfangen[48]). Es ist diese kettenartige Gliederung, der wir zB auch im EvTh, Log. 2 hinsichtlich der Ruhe als Heilsgipfel begegnen. Die stilistische Anordnung ist aller Aufmerksamkeit wert.

Auf den Ruf hörend tut der Gnostiker nun Gottes Willen eben deshalb, *weil* er Gnosis hat, sodass er nunmehr zum Vater zurückkehren kann. In diesem Sinne sollte man den Umstandsatz ⲉϥⲥⲁⲩⲛⲉ 22,9 übersetzen und verstehen[49]). Es ist dies nämlich ein anderer Wille als der Wille Gottes 37,19-20. Ist dort vom Heilswillen a *parte Dei* die Rede, handelt es sich an unserer Stelle um den Willen zum Heil *a parte hominis* (*gnostici*). Mit Recht haben die Herausgeber des EV beim erstgenannten Willen, Fr. 31 des Herakleon als Parallele angeführt, wo es sich um den Erlöser handelt, für den der Wille des Vaters seine Ernährung, seine Ru-

he (ἀνάπαυσις) und seine Kraft ist.[50]) Nun ist nach dem Hören des Rufes und der Erhaltung der Erkenntnis die Ruhe zwar Heilsgipfel, doch ist bemerkenswert, dass dem Empfang der Ruhe eine Gott wohlgefällige Lebensführung vorangeht. Ein möglich missverstandener 'Heilsautomatismus' wird hierdurch verhütet. Die Ruhe korrespondiert mit einer bestimmten inneren Haltung des Gnostikers.

Wie soll man dieses wohlgefällige Leben aber verstehen? Man hat auf neutestamentliche Stellen wie 2 Kor 5,9 hingewiesen; übrigens wäre auch an Eph 5,10 und Hebr 11,6 zu denken.[51])

Übrigens galt auch für Philo ein enger Zusammenhang zwischen der Ruhe und einer richtigen Lebenspraxis, wie aus *Somn* I,174 hervorgeht: der Asket[52]) erhält die 'friedenvolle Ruhe' (τὴν εἰρηνικὴν ἀνάπαυσιν) nicht ohne Krieg (nämlich) gegen die 'Leidenschaften' und das 'Laster' (παθὴ, κακία).

Auch könnte man auf einen Zusammenhang zwischen einer bestimmten Lebensführung und Erlangung der Ruhe verweisen, wie wir ihr in Apuleius' *Metamorphosen* XI, 15-16 begegnen. Dort heisst es von Lucius, der durch die Güte der Göttin Isis seine menschliche Form zurückgewann und so *ad Portum Quietis* gelangte, er müsse nunmehr der Göttin dienen. Unterlag er vorher *Voluptates serviles*, soll hinfort der Makarismus der Isis-Mysten hinsichtlich der *innocentia* und *fides* auch auf ihn anwendbar sein.[53])

Unumgänglich ist es jedoch, eine Erklärung unserer Stelle von der gnostischen Ethik her zu suchen. Wenngleich es unmöglich ist im Rahmen unserer Untersuchung die heikle Frage einer *gnostischen Ethik* zu erörtern, soviel dürfte deutlich sein, dass es für den Gnostiker darauf ankam, einer seelischen Abwendung von Gott durch irgendwelche Leidenschaften vorzubeugen. So erfahren wir etwas von der valentinianischen Ethik, wenn es im Brief des Ptolemaeus an die *Flora* — wo das Gesetz der zehn Gebote in der Verschärfung der Bergpredigt Jesu hoch gewertet wird — heisst, das pneumatische Fasten bedeute ἀποχή πάντων τῶν φαύλων (V, 13). Und Irenäus berichtet — im ironischen Kontext übrigens — einige unter ihnen behaupteten eine *conservatio bona* sei geziemend, um den 'inneren Menschen' empfangen zu können (*Adv. haer.* III, 15,2)[54]). Es scheint uns darum angebracht für die Bedeutung des *wohlgefälligen Benehmens* (ⲡ|ⲉⲛⲉ vgl. 37,20-21 in bezug auf den Vater!) im gnostisch-ethischen Sinne, auf die Schrift LibTh II,7:144,32 zu verweisen, wo es vom Weinstock (Metapher für den Gnostiker) heisst, er sei ihm (dem Herrn) wohlgefällig (ⲡ ⲁⲛⲁ) wegen der von ihm aufgewendeten Mühen um andere Pflanzen (= die Leidenschaften) auszureissen und zu ersticken[55]). Sehr bezeichend und aufschlussreich ist aaO 145,12-14, wo est heisst: 'wenn ihr aus den Mühen und den Leidenschaften (ⲡⲁⲑⲟⲥ

des Körpers (ⲟⲩⲙⲁ) herauskommt, werdet ihr Ruhe erlangen' (ⲭⲓ ⲛ̄[ⲟ]ⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Es ist dies eine richtige Parallelstelle. Zu beachten ist auch 145,10-12 (mit: *Beten-Ruhe-Mühe*) und 145,14f, wo das Ruhe-finden mit dem Herrschen, mit dem König verbunden wird[56]). Es dünkt uns gut das ⲣ̄ ⲉⲛⲉ⸗ an unserer Stelle von EV, 25,23f her zu verstehen und auszufüllen. Dort erfahren wir ja, dass das Haus (ⲏⲉⲓ; Metapher für die Seele des Gnostikers) heilig und stillschweigend (ⲥⲟⲣⲁϩ̄) für die Einheit sein muss. Wenn es keine Leidenschaften (mehr) gibt und die Seele des Gnostikers leer und zum Empfang der Einheit bereit ist kann die Ruhe ihm zuteil werden. Mit Recht hat M. Krause diesbezüglich auf das 2.Fragment Valentins verwiesen[57]), wo das Herz mit einer Herberge verglichen wird, die unrein durch Begierden (ἐπιθυμίαι) von dem allein guten Vater gereinigt und geheiligt wird, sodass derjenige, der ein solches Herz hat, Gott sehen wird (ὄψεται τὸν θεόν). Das Herz, die Seele des Gnostikers muss wie ein Haus sein, wo die *Stille* herrscht. Anders gesagt, er muss vor dem Unsagbaren Vater stillschweigen, damit er mit Ihm vereinigt werden kann und die Ruhe erfährt[58]).

Wir möchten in diesem Zusammenhang auf den bekannten Topos des ägyptischen Weisen hinweisen, der eben die *Stille* pflegt. Übrigens hat auch die Gottheit selbst einen Widerwillen gegen Lärm, vor allem in ihrem Tempel bzw. Ruheplatz[59]). Der Schweigende (*gr* vgl. ⲥⲟⲣⲁϩ̄[60])) wird als *Kalter* öfters dem *Heissen* d.h. dem Un-weisen gegenübergestellt; es ist der Schweigende, der mit einem grünen, fruchtbaren, nich dürren Baum verglichen wird[61]). Es sei weiterhin bemerkt, dass auch in der griechischen philosophischen Tradition das Stillschweigen Gott gegenüber bekannt war. So erfahren wir zB bei Porphyrius aus (neo)pythagoräischem Kreis: 'Darum verbieten die Pythagoräer und die Weisen unter den Ägyptern jene, die entweder durch Tore oder durch Türen hindurchgehen, zu sprechen, da sie Gott, der den Ursprung des Alls fasst, durch Schweigen verehren' (Διὰ τοῦθ' οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίοις σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ πύλας ἢ θύρας, σεβόμενοι ὑπὸ σιωπῆς θεὸν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἔχοντα, *De Antro Nymph.* 27)[62]). Und Plutarch sagt aus: 'Denn Schweigen zu gelegener Zeit ist etwas Weises und ist mächtiger als alles Reden' (Σοφὸν γὰρ ἔυκαιρος σιγὴ καὶ παντὸς λόγου κρεῖττον, *De liberis educ.* 14)[63]). In den Hermetica findet man folgendes: 'Und ihr, O Tat, Asklepius und Hammon, bedecket die göttlichen Mysterien im Verborgenen des Herzens mit Stillschweigen und verbirget sie durch Schweigen' (Et vos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate, *Asclepius*, 32)[64]) und in CH X, 5 heisst es: 'Denn die Erkenntnis dessen (= die Schönheit jenes Guten (= Gott), H.) bedeutet sowohl göttliches Schweigen wie auch (ein) Nieder-

kämpfen aller Sinne' (ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων)[65]).

Was Clemens Alexandrinus anbetrifft, so lässt sich feststellen, dass bei ihm ebenfalls der Gedanke begegnet, der Gläubige solle Gott gegenüber Stille pflegen, vgl. zB *Paed.* II,x,112, wo das Verhalten Johannes des Täufers folgendermassen charakterisiert wird: er habe 'die Ruhe der Einsamkeit Gott gegenüber in der Wüste' (εἰς δὲ τὴν ἔρημον...τῆς ἐρημίας γαλήνην θεῷ[66])) gepflegt. Weiterhin *Strom.* VII,i,2,3: der 'Vater des Alls soll ...mit Stillschweigen verehrt werden' (τὸν Πατέρα τῶν ὅλων...σιγῇ σεβαστὸν); wichtig ist *Strom.* VII,vii,39,6: das Gebet könne 'ein Gespräch mit Gott' genannt werden, 'wenn wir in Stillschweigen zu Ihm gesprochen haben, haben wir vom Inneren her gerufen' (..ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή...κἂν μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν, ἔνδοθεν κεκράγαμεν), vgl. ebda 49,7: der wahre Weise betet auf verschiedene Weisen, auch wenn er in der Schatzkammer der Seele nachsinnt und 'mit unausgesprochenen Seufzer den Vater anruft' (ἀλαλήτοις στεναγμοῖς ἐπικαλέσηται τὸν Πατέρα).

Obwohl in der Frömmigkeit des Clemens die Triebfeder zur Stille anders ausgerichtet ist als in der Gnosis, lässt sich das Schweigen Gott gegenüber durchaus als Vergleich anführen[67]). Reinigung von Leidenschaften und Stillesein vor Gott, ist unumgänglich, wenn man die Ruhe erhalten woll. Interessanterweise wäre mit dem oben Gesagten, Sagnards 'mécanisme de gnose' mit den sieben Elementen der Erlösung zur Ruhe, bestätigt, wird doch von ihm die Reinigung der παθή, der Erlangung der Ruhe (= siebentes und letztes Stadium) vorangestellt[68]). Der sich so benehmende Gnostiker ist dem Vater wohlgefällig und deswegen *empfängt er Ruhe* (vgl. Rheg I,4:43,35): das Präsens consuetudinis könnte die allgemeine Gültigkeit noch betonen (ϣⲁϥϫⲓ ⲙ̄ⲧⲁⲛ). Jedenfalls ist der Gnostiker in dem Vater zurück, er hat seinen eigenen Namen bekommen[69]).

Wir weisen unsere Stelle im Schema, *A* zu.

p. 23,29

'...*Seine Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *hat er für sich empfangen*'.

In direktem Textzusammenhang finden sich hier zehn Aussagen über den Vater in bezug auf das Wort, den Sohn. Während in 23,2-18 von den Äonen, den Erwählten, die Rede war (vgl. 23,18, das Verbum im Plural), handelt es sich nun nicht mehr um das Buch — die Erwählten — sondern um das Wort, das nunmehr den Heilswillen des Vaters realisieren soll hinsichtlich der Äonen[70]). Die Aussagen (23,18-33: das Verbum im Singular weil im Hinblick auf den Vater) sind gelegentlich auf den Prolog des JohEv bezogen worden[71]). Dass es sich um zehn Aussprüche

handelt, könnte ein Hinweis sein auf die Fülle Gottes[72]). Dem Aufbau und Stil des EV ist es eigen, dass nicht nur die Präposition ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧ bei den Nomina verwendet wird, sondern auch, dass eben die Nomina durch Voranstellung betont werden und im Circumstantialis des Verbs wieder aufgenommen werden. All dies bewirkt eine wohl beabsichtigte Breite, wie sie aus der hier begegnenden Vielgliederreihe gleichfalls klar hervorgeht[73]). Dieser besondere Stil lässt sich auch in der koptischen Übersetzung noch deutlich erkennen.

Wir geben erst einmal eine Übersetzung der ganzen Passage.

'Seine Weisheit überlegt das Wort
Seine Einsicht spricht es aus:
Seine Gnosis hat sich offenbart.
Seine Ehre ist wie eine Krone auf ihm,
Seine Freude ist mit ihm verbunden.
Seine Herrlichkeit hat ihn erhöht:
Sein Bild hat er offenbart.
Seine *Ruhe* hat er für sich empfangen.
Seine Liebe ist Leib auf ihm geworden.
Sein Glaube hat ihn umfasst: (so geht
das Wort des Vaters hervor im All...)'

Zu unserer Übersetzung 'Ehre' in 23,23 — als Krone gedeutet: eine wichtige Aussage bez. der Ruhe, wie wir zeigen werden — lässt sich folgendes sagen. Einige übersetzen auf Grund von (ⲁ)ⲥⲟ 'His forbearance'; 'Seine Nachsicht'; 'Sein Schutz'[74]). Wir setzen in ⲁⲥⲟ , ⲁⲥⲟⲩ Lohn, Preis; Wert, Ehre voraus[75]). Die Übersetzung wird dem Kontext gerecht: Ehre und Krone gehören selbstverständlich zusammen. Uns scheint die Frage der Herkunft dieser Aussage über des Vaters Ehre, die wie eine Krone auf dem Haupt des Sohnes ist, darum wichtig, weil wir damit dem Topos *Königtum-Ruhe* nahe kommen[76]). Bei diesem Wort werden wir erst einmal klar erinnert an Hebr 2,7 (Zitat aus Ps 8) und 2,9, wo es von Jesus (im Textzusammenhang der Kapittel 2 und 3 als dem Hohenpriester) heisst, er sei δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον und an Apk 2,10, wo die Gemeinde von Smyrna aufgefordert wird treu zu bleiben, damit sie den στέφανον ζωὴς bekommen möge.

Das Motiv der *Krone* begegnet auch in den folgenden bedeutungsvollen Kontexten. Im TestLev VIII,4-9, ist es Levi der in einer Vision von sieben Männern mit den hohenpriesterlichen Würdezeichen ausgestattet wird und vom 6. und 7.Mann einen στέφανόν bzw. ein διάδημα ἱερατείας erhält (vgl. weiter XVIII, wo Königtum, Friede, Ruhe begegnen). Weiterhin in den OdSal. In Ode 1 (koptisch in der PS, Kap. 59) begegnet der

Herr selber als Krone (ⲕⲗⲟⲙ) auf dem Haupt des Erwählten bzw. wird ihm der Kranz der Wahrheit (ⲕⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ) gegeben. In Ode 9 ist gleichfalls von der Krone der Wahrheit die Rede (9,11-12 findet sich der Gedanke, die Gekrönten seien in Gottes Buch eingeträgen vgl. ActThom, 110). Schliesslich spricht Ode 17 von einer 'lebendigen Krone' (vgl. Apk 2,10)[77]). Der Krone als eschatologischer Gabe begegnen wir zB auch in der Inter XI,1: 21, 34-35: wir werden empfangen die 'Siegeskrone' (ⲡⲉⲕⲗⲁⲙ ⲛ̄ⲛⲓϣⲣⲟ). Ähnliches Zostr VIII,1: 129,16; TestVer IX,3:45,5 und Mars X:12,24.

Bei Clemens Alexandrinus findet sich die Krone sehr bedeutsam als 'Symbol einer ungestörten Sorglosigkeit' ('Αοχλήτου δὲ ἀμεριμνίας ὁ στέφανος σύμβολον, *Paed.* VIII,73,1). In bezug auf die Dornenkrone Jesu wird ausgesagt, sie sei 'der Typus des Glaubens... (so auch) der Freude durch den Namen der Krone' (τῆς πίστεώς ἐστιν τύπος..., εὐφροσύνης δὲ διὰ τὴν προσηγορίαν τοῦ στεφάνου, *Paed.* VIII,73,3). Kurz danach begegnet die Krone Christi als ein Symbol im Kontext der Verherrlichung und der Aufrichtung (ein Zentralbegriff im Wortfeld der Ruhe im Sinne des *Feststehens*): 'Diese Krone ist die Blume derjenigen, die geglaubt haben an den Verherrlichten... Ja, wirklich sie ist Symbol der vom Herrn gewirkten *Auf*richtung' (ὁ στέφανος οὗτος ἄνθος ἐστὶ τῶν πεπιστευκότων εἰς τὸν δεδοξασμένον... Ναὶ μην καὶ σύμβολον ἐστι δεσποτικοῦ κατορθώματος, *Paed.* VIII, 74,2-3).

Wir übersetzen die siebente Aussage wie folgt: 'Sein Bild hat er offenbart'[78]). Mit diesem Bild des Vaters ist der Logos selbst gemeint. Das heisst also, dass der Logos sich selbst offenbart.

Was bedeutet nun vor diesem Hintergrund die Ruhe-Aussage an unserer Stelle? Doch wohl dies, dass das Wort als Bild des Vaters durch sein Offenbarungswerk seine direkte Zugehörigkeit zum Vater nicht verlieren kann, was durch das Motiv der Krone betont wird. Demnach macht der Vater ihn seiner Eigenschaften — u.a. der Ruhe — teilhaftig.

Anders gesagt: weil der Offenbarer an und für sich der uranfänglichen Ruhe zugehört, kann er die in dieser Welt Gefangenen zu dieser Ruhe zurückfuhren. Einerseits könnte man sagen, einige Begriffe in den zehn Aussagen über den Logos hätten einen bestimmten eschatologischen Gehalt — wie Krone, Freude —; andererseits jedoch müsste man diesen eschatologischen Charakter gleich wieder relativieren, weil es ein wesentlicher Zug gnostisches Denkens ist, dass Proton und Eschaton zusammentreffen; vg. TracTrip I,5: 127,23-24 und EvTh II,2: 36,10-16 (= Log. 18). Zwar muss eingeräumt werden, dass der Gnostiker, der er sich mit der uranfänglichen himmlischen Welt identifizieren möchte, das eschatologische Element als reelles in der Zeit empfand. Hinsichtlich des Logos aber gilt es einzusehen, dass er in der Präexistenz die Ruhe des

Vaters als ihm gebührend schon genoss, nach vollendetem Offenbarungswerk jedoch diese Ruhe als 'eschatologische' Gabe geschenkt bekommen würde. Beide Nuancen hat also unsere Stelle. Etwas ähnliches findet man in Joh 17,5, wo die Doxa Jesu gleichfalls proto- und eschatologischen Charakter aufzeigt[79]). Die Ruhe zeigt des weiteren an unserer Stelle — wie dies auch mit den anderen Aussagen, Eigenschaften über- bzw. des Vaters mehr oder weniger der Fall ist, — gewisse Züge einer Personifikation auf, was einen nicht wundernehmen braucht. Denn es ist Eigenart der gnostischen Denkweise, Eigenschaften des gnostischen Menschen in das Wesen Gottes zurück zu projizieren und sie nunmehr als dessen Eigenschaften bzw. Äonen zu kennzeichnen[80]). So begegnen zB der Glaube (ⲛⲁϩ ⲧⲉ) und die Liebe an unserer Stelle eben als die Äonen *Pistis* und *Agapè* unter den 30 Äonen im Valentinianismus[81]).
Wir weisen unsere Stelle im Schema, *B* zu.

p. 24,16-20

> *'...(damit sie-sc. die Äonen) aufhören sich abzumühen, um nach dem Vater zu suchen, weil sie in Ihm ruhen (..* ⲙ̄ⲧⲁⲛ*); weil sie wissen, dass Dieser die Ruhe (*ⲙ̄ⲧⲁⲛ*) ist.'*

In der Struktur des EV wird die Erörterung über die Offenbarung des Vaters (und des Sohnes, vgl. 24,16 das pronominale Suffix könnte beide meinen[82])) nunmehr abgeschlossen. Danach meldet sich der Komplex *Mangel-Fülle* als neuer Topos. Die Beziehung *Erkenntnis-Ruhe* ist auch im Kontext unserer Stelle ausserordentlich wichtig. Sie bezeichnet wie immer auch ausgerichtet wohl den Kern gnostischen Denkens überhaupt[83]).

Zur Übersetzung dieser Stelle, sei bemerkt, dass wir die beiden ersten Umstandssätze auf das bestimmende vorangehende ⲁⲟ beziehen und die beiden letzten kausal auffassen[84]).

Das ⲡⲉⲉⲓ in 24,20 beziehen wir auf den Vater: dieser *selber* ist eben die so sehr ersehnte Ruhe[85]).

Es handelt sich nun um die folgenden drei Themen: das Suchen nach dem Vater; das Ruhen in Ihm und die Aussage, dieser selber sei die Ruhe. Zum ersten Thema sei der Zusammenhang Suchen/Finden-Ruhe, wie dieser in gnostischen Schriften begegnet, hervorgehoben. So bedeutet im Log. 90 des EvTh der Fund slechthin eben die Ruhe. Am bedeutsamsten ist Log. 2 des EvTh, siehe dazu unten Kap. IV z. St. Schon jetzt sei jedoch bemerkt, dass dort gleichfalls ⲁⲟ (aufhören) und ϣⲓⲛⲉ (suchen) zusammen genannt werden. Im EV selbst sind die Gnostiker gerade die Gefundenen (18,30) bzw. die Finder des Vaters (18,31). In 31,31-32 ist der Sohn/das Wort Fund für die da suchten. Zum Verständnis des

Motives des Suchens und Findens führen wir nun erst einige gnostische Parallelen an. In Rheg I,4: 43,29-44,4 sind Suchen und Ruhe aufeinander bezogen und falschem eingebildeten Finden entgegengesetzt. Im TracTrip I,5: 126,6-14 erfahren wir, dass Gott — sowohl Urheber der Unwissenheit als Erwecker der Erkenntnis — die Erkenntnis bis zum Ende aufbewahrt hat, bis zu dem Moment, an dem das All sich in der Suche nach Ihm abgemüht hat (126,12 ϩⲓⲥⲉ). Seine Offenbarung ist Sache seiner Süsse (ⲙⲛ̄ⲧϩⲩ̄ⲃⲉ, vgl. EV 24,9 ϩⲗⲁⲉ), und am Ende werden die Auserwählten (126,28) die Güter, die der Erkenntnis eigen sind, geniessen (126,37 ⲁⲡⲟⲗⲩⲥⲓⲥ[86]).

Wir sind hier in der Gedankenwelt des Valentinianismus, wo in bezug auf die Äonen, dem Verlangen nach dem Vater — das 'sehnliche Verlangen' (πόθος ζητήσεως), *Adv. haer.* I,2,1-2 —, die elende Suche nach dem Vater der Sophia, entgegengestellt wird. Diese ihre Suche ist deswegen nicht πόθος, sondern Leidenschaft, πάθος[87]). Einer ähnlichen Welt begegnen wir im AuthLog VI,3: 35,1.3[88]), wo es geradezu ein Merkmal des Weisen ist, sich immer wieder in der Suche-an-sich abzumühen. Erst danach empfängt seine Seele dann die Ruhe, indem sie zur Ruhe ging *in Dem, der ruht* (35,9-10 mit ⲙⲟⲩⲧⲛ̄ , ⲙ̄ⲧⲟⲛ). 'Sie *fand* dasjenige, wonach sie *suchte.* Sie erlangte *Ruhe* von ihren *Mühen*' (35,15-16 mit resp. den Wörtern ϭⲓⲛϵ , ϣⲓⲛϵ , ⲙ̄ⲧⲟⲛ und ϩⲓⲥⲉ). Nun ist es nicht von ungefähr, dass die Weisen in dieser Schrift als Menschen bezeichnet werden, die nach ihrem Heil *fragen* (33,17 ϣⲓⲛϵ), wie dieses Verb hier sehr oft begegnet. Diesen Weisen stehen die Unverständigen (ⲁⲛⲟⲏⲧⲟⲥ) gegenüber, die eben dadurch ausgezeichnet werden, dass sie nicht nach Gott fragen (33,5 ϣⲓⲛϵ); dass sie sich nicht beim Suchen abmühen (34,30-31 ϩⲓⲥⲉ) und dass sie auch nicht herausfinden möchten, wie es um ihren himmlischen Wohnort steht, der gerade die ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ist (33,7-8). Die Weisen sind jedoch nunmehr an diesen himmlischen Ort interessiert (vgl. EV 24,15-18 und AuthLog 35,9-16). Zentral in dieser Schrift — wie an unserer Stelle im EV — ist also nicht nur die Aufforderung zum 'Suchen', sondern gerade auch das Thema 'Mühe-Ruhe'. Vgl. dazu ebenfalls *Exc. Theod.* 49,2, wo es vom Demiurgen heisst er begehre die 'Ruhe von den Mühen' (ἀπὸ τῶν πόνων ἀνάπαυσις)[89]).

Wird im AuthLog angesichts der Selbstzufriedenheit der (kirchchristlichen) Gegner das Suchen ein Ziel in sich selbst, 'dem ...als solchem soteriologische Qualität eignet'[90]), im EV werden, obwohl das Suchen der Äonen auch hier positiv bewertet wird, der Mühe Schranken durch Gottes Barmherzigkeit gesetzt, 24,15 (und zusammen mit der Ruhe, 42,23)[91]). Vom gnostischen Denken her darf dieses Lob der Suche als grundlegende Heilskategorie einen nicht wundernehmen, wird doch alles Vorfindliche abgewiesen[92]). Suchen um des Suchens willen erinnert uns

an ein berühmtes Wort Lessings. In diesem Zusammenhang sei auf Philo hingewiesen, der augenscheinlich ebenfalls das Lob der Suche um des Suchens willen kennt. Er kann zB aussagen, das Suchen an sich sei genugsam (um Gütern teilzuwerden): ἐξαρκεῖ...ψιλὸν τὸ ζητεῖν μόνον. (*Leg All* III,47) oder das Untersuchen an sich bedeute, auch ohne das Finden ein sehr ersehntes Gut: διὰ τὸ τὴν σκέψιν καὶ ἄνευ τῆς εὑρέσεως καθ'αὑτὴν τριπόθητον εἶναι. (*Spec Leg* I,40)[93]). Sehr bedeutend ist die Stelle *Post.* 21, weil der unmittelbare Kontext (21-28) den ganzen Motivkomplex der Ruhe, des Feststehens usw. aufführt. Dort nun sagt Philo, die Suche nach dem Schönen sei — auch wenn das Ziel nicht erreicht werde — in sich selbst genügend, um Vorfreude zu erfahren: ἱκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος.

Dabei möchte Philo gleichfalls dem Suchen bzw. Finden einen pädagogischen Wert beimessen. Er sagt, dass diejenigen, die keinen Antrieb zum Suchen/Finden haben, ihr rationelles Vermögen schädigen (*Fuga* 121). Schliesslich betont er, dass *der* Fund schlechthin eben die Einsicht ist, alle Dinge seien eine Gnadengabe Gottes: ἄριστον εὕρημα, χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα (*Leg All* III,78; vgl. ähnliches *Fuga* 175). Zu beachten ist, dass *Fuga* 174 die Ruhe (ἀνάπαυσις) auch in Zusammenhang zur Gabe Gottes setzt.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Kirche des 2. und 3.Jhrdts gegen die gnostische Bewertung des Suchens, manchmal unter Berufung auf Jesu Wort in Mt 7,7 par., radikal Front machte. So stellt Irenäus dieses gnostische Anliegen auf höhnische Weise als ohnehin widerspruchsvoll an den Pranger (vgl. *Adv.haer.* II,18,3.6 und *Adv.haer.* III,24,2[94])). Auch Tertullian rügt in seiner *De praeseriptione haereticorum* das gnostische Suchverfahren, vor allem ihre immer wieder wiederholte Anweisung Jesu zu suchen.('ubique convenio: 'quaerite et invenietis' c. 10,9 vgl. c. 43,2) und er bekämpft nicht nur diese Berufung auf Christi Wort als völlig illegitim, sondern auch ihr Benehmen überhaupt[95]). Auch Clemens Alexandrinus — der 'christliche Gnostiker' — hat das häretische Verfahren bzw. die Berufung auf das Jesuwort zurückgewiesen. Vgl. *Strom.* I, x,51,4-5: der Logos sagt nicht nur 'Suchet' sondern auch 'Ihr werdet finden' unter Verwerfung leerer Tändelei. Und vor allem die vielbesagende Stelle *Strom.* VI, xv,121,4-122,1 ist zu beachten, wo Clemens aussagt, man solle die Gnosis suchen, um sie zu finden; und wenn das Gesuchte Erworbenes geworden ist, bedeutet der Fund: 'Ende und Ruhe', πέρας καὶ ἀνάπαυσις. So ist der wahre Fund eben die Gnosis, wie nun, hinsichtlich der Suche nach Gott, der Fund Unterricht durch den Sohn ist. In *Paed.* I,91,2-3 handelt er über Anregungen seitens des Herrn zum Heil und, nach dem Zitat Mt 11,28, fährt er fort das Gute werde von dem Suchenden gefunden: τὸ γὰρ ἀγαθὸν τῷ ζητοῦντι εἰρίσκεται. In *Strom.*

I, v,32,4 bemerkt Clemens, die Philosophie sei nützlich, als vorbereitender Unterricht (προπαιδεία) für die Ruhe in Christus (τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως). Sie übe den Nus und führe einen Scharfsinn herbei, 'der es versteht zu suchen' (ἀγχίνοιαν...ζητητικὴν). So haben die Mysten jene Ruhe gefunden oder aber sie von der Wahrheit selber empfangen. Hier lernt man einen Clemens kennen, übrigens Mt 7,7 öfters zitierend, der andererseits die eingebildete Ruhe der Selbstzufriedenen und Wahnweisen (δοξύσοφοι), die meinen sie geniessen die Ruhe (ἀναπεπᾶυσθαι), auf scharfe Weise kritisiert (*Strom.* VII, xv,92,1-5). Wir begegnen nunmehr einem gnostisch angehauchten Clemens, wenn er mehrfach aussagt, für den Weisen genüge für die Suche nur wenig (vgl. *Strom.* IV, ii,4,4-5,3; *Strom.* VII, vii,41,3 usw.[96]). Die des Guten Würdigen erhalten tiefere Einsicht!

Schliesslich sei zur Erklärung noch folgendes Vergleichsmaterial herangezogen. So wird man in der PS, CA, aufgerufen, die Mysterien des Lichtes zu suchen, unter Berufung auf Mt 7,7 u. zw. II c. 83; II c. 100 und III c. 132[97]). Dann fordert der Araber *Monoimos* in seinem Brief an Theophrast dazu auf, nicht nach Gott und dem Schöpfer zu suchen, sondern 'Ihn von sich selbst heraus zu suchen; dann werde er Ihn in sich selbst finden' (ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ σεαυτοῦ; εὑρήσεις αὐτὸν ἐν σεαυτῷ[98]).

Wenden wir uns nun einigen Parallelen aus der direkten geistesgeschichtlichen Umwelt gnostisches Denkens zu. In der Nähe Valentins[99]) findet sich das Such- und Fundmotiv in Plutarchs *De Iside et Osiride.* Neben zwei anderen Deutungen wird das Suchen und Auffinden des Osiris (ζήτησις καὶ εὕρεσις Ὀσίριδος), in c. 14,39,52 und 59 behandelt. Dabei wird von Plutarch in c. 2 noch eine philosophische Interpretation beigesteuert, wenn es dort heisst, das Suchen und Finden gelte eben der erlösenden Wahrheit, dem Osiris. Eine inhaltschwere Aussage also angesichts der θειότητος ὄρεξίς, ein 'inbrünstiges sich Sehnen nach der Gottheit'; vor allem ein Trachten nach der Wahrheit der Götter. Ein Zusammenhang, zu dem Tertullians Charakteristik des Valentin, für ihn wäre die Grundfrage die des '*Unde Deus*', sehr gut passt[100]).

In den *Hermetica* zeigt sich das Motiv des Suchens in vielbesagendem Textzusammenhang. In CH, IV,11 erfährt Tat er werde bei adäquatem Verhalten sicherlich den Weg finden, der zur himmlischen Welt führt (εὑρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν); CH, VII,1-2, wird der Mensch aufgerufen, geistliche Trunkenheit nunmehr zu meiden und Häfen der Errettung zu suchen. Danach suche er einen Wegführer, der einen bis an die Türe der Gnosis führen werde (ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας). Sehr aufschlussreich ist CH, XIII,20, wo dem gottesfürchtigen Menschen bzw. dem Tat, eine Hymne von Hermes bekanntgemacht wird: 'Von dir her habe ich die Eulogie betreffs des Äons gefunden und was ich suche: durch deinen Willen habe ich die Ruhe er-

reicht' ('Απὸ σοῦ Αιῶνος εὐλογίαν εὗρον, καί, ὁ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι). Die Beziehung Suchen/Finden-Ruhe ist hier sehr deutlich, und der Eigenart gnostischen Weltgefühls sehr ähnlich[101]).

Weil dem Suchen durch die Barmherzigkeit des Vaters ein Ende gesetzt wird und ihnen nichts mehr fehlt, erreichen die Äonen/Gnostiker nunmehr die Klimax des gnostischen Heilszustandes: die *Ruhe im Vater.* Mit 'Nachdem (oder weil) er (sc. der Logos) den Mangel erfüllt hat' (ⲉⲁϥⲙⲟⲩϩ etc.), 24,20ff, fängt eine neue Aussage an. Es scheint uns nämlich nicht angebracht, die Thematik Mangel-Fülle, die jetzt im EV behandelt wird, mit der vorhergehenden Aussage über die Ruhe in dem Sinne zu verbinden, dass das ⲉⲁϥⲙⲟⲩϩ ect. eine inhaltliche Beschreibung bzw. eine 'Definition' der Ruhe bedeuten würde. Denn die Ruhe besteht nicht aus einer 'Annihilatio' des weltlichen Schemas durch *Ausfüllen* des Mangels, sondern aus dem Sein, dem Sich Befinden im Vater (vgl. EV 42,27-28) als Frucht bzw. Bekrönung der Gnosis, welche ihrerseits wohl mit Fülle alternieren kann (vgl. EV 24,31 und 25,2-3). Denn, obwohl es auch, im Leben des Gnostikers eine Vorwegnahme der Ruhe als eine Art *realised eschatology* geben kann (vgl. EV 43,1) nachdem Erkenntnis bzw. Fülle sich vollends realisiert haben, setzt das Leben des Gnostikes auf Erden doch eine bestimmte Lebens*führung* voraus, vgl. EV 25,13 (Reinigung (ⲁⲱⲧϥ)[102]) durch Gnosis) und 25,24ff (siehe dazu oben zu 22,11-12)[103]). Die wahre Ruhe, vgl. die ἀλήθινη ἀνάπαυσις für die Äonen bei der Entstehung des Logos als ihre Frucht, Ir., *Adv.haer.* I,2,6, wird sich jedoch im Eschaton realisieren, vgl. *Adv.haer.* I,7,1 ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ, für Sophia/Achamoth; vgl. EV 25,8-9: 'zur Zeit (ϩⲛ ⲡⲟⲩⲗⲉⲓⲱ) betreffs der Erfüllung der Räume (= Äonen)'. Das gilt ebenfalls *Adv.haer.* I,7,5 wo in bezug auf das Pneumatische (sc. die Pneumatiker) gesagt wird, sie werden 'später, wenn es (sie) der Vollkommenheit gewürdigt worden ist (sind) (ὕστερον τελειότητος ἀξιωθέντα) als Bräute den Engeln übergeben' (νύμφας...ἀποδοθήσεσθαι...τοῖς...ἀγγέλοις). Hierbei wird man an die 'Ruhe im Brautgemach' (ἀνάπαυσις ἐν γάμῳ) erinnert in Fr. 12 des Herakleon (vgl. Fr. 38 über die Zukunft ἐν γάμῳ). Demnach könnte man sagen, diese endzietliche Ruhe stehe Modell für die Ruhe überhaupt im Sinne der Klimax des gnostischen Heilszustandes.

Diese Erwägungen, welche ein Zusammenfallen der Begriffe Fülle und Ruhe unannehmbar machen, bedeuten nun andererseits nicht, dass diese Begriffe getrennt werden sollen. Man muss sie aber unterscheiden können, wie eng sie auch zusammengehören. Das geht schon aus den beiden letzten Seiten des EV hervor, die durch ein 'eschatologisches Kolorit' gekennzeichnet sind. Im-Vater-Sein heisst vollkommen sein (42,28 vgl. 43,20). Und ebenso wie Ruhe dem Tod gegenüber steht (42,20-21), so steht sie auch dem Mangel gegenüber (42,31-32).

Aber gerade aus 42,22-23 erfahren wir, dass der Vater *der Ruhende* genannt wird: zu Ihm schliesslich zurückzukehren ist das Endziel gnostischer Heilserwartung.

Hinsichtlich dieses Ruhens in Gott sei nun auch auf Philo verwiesen, der in *Quod Deus*, 12 in bezug auf die von Gott geliebte Seele — dargestellt durch Hanna, die nach ihrem Gebet mit der *Sieben* und *Eins/Monade* identisch ist — über Samuël aussagt, er gehöre zu Gott, der *Sieben/Monade*, und deswegen *ruhe* seine Seele *in Gott* (ἀναπαυομένης ἐν θεῷ ψυχῆς). In *Fuga*, 174 erfahren wir, dass im Rahmen einer Deutung des Sabbats, wobei Sieben und Friede miteinander identifiziert werden, wirkliche und erfreuliche Nahrung nur die *Ruhe in Gott* sei (τρόφιμον ... ἀπολαυστὸν μόνον ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις).

Auch Clem.Al. ist der Gedanke bekannt. In *Paed.* I,xiii,102,2 heisst es, das Ziel der Gottesfurcht sei die ewige *Ruhe in Gott* (τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀίδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ) und in *Strom.* I,v,32,4 ist von der Ruhe in Christus (...ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως) die Rede, wie wir oben sahen.

Im TestAss VI,3 fordert Aser seine Söhne auf Gottes Gesetz zu bewahren, sich zu Ihm zu wenden und *in Ihm zu ruhen* (ἐν αὐτῷ καταπαύοντες)[104]).

Dieses Ruhen in Gott führt die Äonen/Gnostiker zu der Einsicht, *Gott selber sei die Ruhe.* Darüber muss als drittes Thema jetzt gehandelt werden. Dabei stösst einem ein merkwürdiges Verwaschen der Termini auf.

Man unterscheidet nämlich oft *nicht* Aussagen *über* den Urgott oder Vater, die urgöttliche bzw. pleromatische Sphäre únd Aussagen im Sinne einer *Anrufung* einzelner Gnostiker (zB. 'Du bist *meine* Ruhe') oder auch zur Andeutung des Heilszustandes des Gnostikers. Für ein sachgemässes Verständnis wäre eine mehr präziese Unterscheidung der betreffenden Begriffe empfehlenswert, nicht zuletzt, um das arteigene Profil des gnostischen Ruhebegriffes in die Sicht zu bekommen.

Freilich könnte man einwenden es gehe nicht an, zu unterscheiden bzw. verschiedenen Kategorien zuzuweisen, was im Grunde genommen angesichts der gnostischen Denkweise[105]), zusammenfliesst oder gar identisch ist. Doch scheint uns eine Unterscheidung im Sinne einer Spezifikation bzw. Verfeinerung angebracht, weil zB die Ruhe, welche das Wesen des Urvaters bedeutet etwas anderes ist als die Ruhe der Äonen im Pleroma (meistens eine wiederhergestellte Ruhe) oder die der Gnostiker (präsentisch oder eschatologisch). Die Wesenheit Gottes ist nicht dasselbe wie der Heilszustand der Gnostiker. Eine ähnlich unangebrachte Egalisierung stösst einem auf, wenn festgestellt wird, die Begriffe ἀνάπαυσις und σιγή seien Synonyma in bezug auf den Vater[106]). Abgesehen von der blossen Feststellung dass 'Ruhen' nicht dasselbe ist wie 'Schweigen', ist vor allem folgende Überlegung wichtig.

Das Schweigen Gottes bezieht sich im gnostischen Denken nicht auf das Heil, sondern bezeichnet sein Wesen, hat mit dem Gottesbegriff als solchem zu tun. Es deutet auch einen *anderen* Aspekt des Wesens Gottes an als es der Ruhebegriff tut. Der *Deus ineffabilis* oder *inenarrabilis*, über den an anderen Stellen zu handeln ist, ist nicht identisch mit dem *Deus immutabilis*. Weist doch gerade das Ruhen Gottes nicht zuletzt auf seine Unveränderlichkeit hin, ein Gedanke, der sich schon vor dem Hintergrund philonischen Denkens aufklärt[107]). Dieser Unterschied wird klar wenn man folgende Stellen miteinander vergleicht. So heisst es im AJ, BG, 2: 26,6-8 Gottes Äon (Er selbst) '...ist in einem Schweigen (oder einer Ruhe), er ruht in Schweigen' (ϵϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥϭⲣⲁϩⲧ ϵϥⲙ̄ⲧⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ)[108]). Aus dem Kontext geht nun hervor, dass es sich um Gottes Wesen[109]) handelt, nicht um seine Offenbarung, um die es sich erst später handelt. Im EV dagegen zielt alles gerade auf die Offenbarung Gottes[110]), welche die Äonen bzw. die Gnostiker seiner Ruhe als Heilsgut teilhaftig macht; der Aspekt seiner Ineffabilität wird nur angedeutet in 34,7: 'in seiner Stille' (ϩⲛ̄ ⲡϵϥⲥϭⲣⲁϩⲧ̄) vgl. 34,9: 'über jeglichen Laut'[111]) und in 37,12: 'in schweigender Gnade' (ϩⲛⲛ ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ϵⲥⲕⲁⲣⲁϵⲓⲧ).

Folgende Parallelen lassen sich anführen. Dabei sei vermerkt, dass wir nur jene Stellen behandeln, an denen expressis verbis von einer Gleichsetzung Gottes mit dem Begriff der Ruhe die Rede ist. Anders ausgerichtet sind nämlich die Stellen, an denen Gnostiker bzw. Gläubige von ihrer eigenen Heilserfahrung her Gott oder den Erlöser als ihre Ruhe anrufen[112]).

Vorher sei vermerkt, dass Hip., *Ref.* VI,29,5 in bezug auf die Valentinianer bemerkt, sie betrachteten den Vater als 'allein, einsam... und der ruhe in sich allein' (μόνος, ἠρεμῶν ...καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος). Vgl. *Adv.haer.* I,1,1: ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ[113]). Im EV 42,22-23 heisst es von den Äonen bzw. Gnostikern, sie ruhen in dem Ruhenden (ϵⲩⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲡϵⲧⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁϥ). Im AuthLog VI,3: 35,9-10 wird von der Seele (ψυχη) ausgesagt sie sei zur Ruhe gekommen in dem Ruhenden (ⲁⲥⲙⲟⲧⲛⲉⲥ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ̄ ⲡϵⲧⲙⲟⲧⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ).

In der SJC, BG, 3: 110,5-7 wird vom ersten Äon ausgesagt er werde die Einheit und die Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) genannt (ⲑⲱⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ)[114]). Weiterhin könnte man behaupten, der Name des naassenischen Gottes *Papas* gehöre hierher, weil dieser Name eben ein Wortspiel auf 'Ruhen' enthalte: Papas, 'weil er alles zur Ruhe brachte' (ὅτι πάντα ἔπαυσεν)[115]).

Schliesslich möchten wir hinzufügen, dass es interessanterweise bei den Römern einen Gott '*Quies*', Ruhe gab[116]).

EXKURS V

Gnostische Anrufungen Gottes

Folgende Stellen sind als *Anrufungen* Gottes bzw. Jesu im Sinne der Ruhe als im voraus genossener Heilszustand der Gnostiker zu betrachten. Im UaW CG, 3: c. 22 wird Gott folgendermassen angebetet: 'Ich preise Dich, O Ruhe (ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) derer...'[117]). In den Pseud.-Clementinischen Homilien III und XVII heisst es von Gott. Er sei die Ruhe (ἀνάπαυσις) des Alls bzw. Er wird als die Ruhe (ἀνάπαυσις) angerufen[118]).

In der OrPl I, 1: A (143), 7 betet Paulus Christus an und sagt: 'Du bist meine Ruhe' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ).

Im HebrEv sagt der H. Geist zu Jesus: 'Denn Du bist meine Ruhe (requies mea)[119]).

In den ActThom wird Jesus öfters als *Ruhe* angerufen. So c. 10: 'O, mein Herr und mein Gott... Zuflucht (καταφυγή) und Ruhe (ἀνάπαυσις) der Bedrückten'; c. 39: 'O, Jesus Christus... O Ruhe (ἡσυχία) und Stille (ἠρεμία) ...O verborgene Ruhe' (ἀνάπαυσις)'. Und in c. 60: 'Gott Jesus Christus... Zuflucht (καταφυγή) und Ruhe (ἀνάπαυσις) aller derjenigen, die...'. Auch der H. Geist wird as Ruhe (ἡσυχία) und zwar als offenbarende, angerugen vgl. c. 50.

Im Schema würden obige Stellen *I* zuzurechnen sein.

Wir haben uns des weiteren noch mit der Frage zu befassen, ob es bei Philo sachgemässe Parallelstellen gibt. Dabei kann 'sachgemäss' nicht bedeuten 'gleich ausgerichtet', denn es ist verständlich, dass wir eine radikale Identifikation Gott-Ruhe, wie wir oben sahen, bei Philo vergebens suchen. Das verbietet letzten Endes die jüdische Frömmigkeit Philos, welche (so sehr sie sich auch zeitgenössischer philosophischer Katagorien bedient) im Grunde an dem persönlichen Gott des Alten Testamentes haftet[120]). Vor diesem Hintergrund sind nun folgende Stellen zu beurteilen.

In *Cher* 87 heisst es im Kontext der Bedeutung der Feste; des Sabbats, es gäbe nur ein Einziges im Universum, das ruht und das sei Gott (τὸ γὰρ ἀναπαυόμενον ..ἕν ἐστιν ὁ θεός). Angesichts der Veränderlichkeit alles Bestehenden ist nur Gott *immutabilis*, deswegen ist das Ruhen Ihm am meisten eigen, *Cher* 90 (ὥστε οἰκειότατον μόνῳ θεῷ τὸ ἀναπαύεσθαι), obwohl Gott alles schafft (κἂν πάντα ποιῇ, ebda). Für Philo stehen der ruhende Gott und der schaffende, regierende Gott eben nicht im Gegensatz zu einander. Der *Deus immutabilis* ist nicht ein *Deus otiosus*[121]).

Aber immerhin betont Philo immer wieder die Unveränderlichkeit, das *Feststehen* Gottes. So vor allem in *Post* 19/20-28. An der zuletzt genannten Stelle wird ausgesagt, Gottes Natur sei Ruhe (..ἑαυτοῦ φύσεως ἠρεμίας). Er selbst bleibe bei allem Schaffen und Lenken der Feststehende, Unveränderliche (ἑστὼς siehe e.g. *Post* 19;23 und 27). Gerade in diesem genannten Teil der *Post* wird gleichfalls nachdrücklich über den Weisen gehandelt, der — im Gegensatz zum Toren — weiss, was es mit dem Ruhen auf sich hat. Auf den Weisen sind Begriffe wie γαλήνη, ἠρεμία, ἀνάπαυσις durchaus anwendbar, gibt doch Gott Anteil an seinem Wesen

der Ruhe, *Post* 28 (τῷ σπουδαίῳ μεταδίδωσιν)[122]). Was sich für Philos Gottesbegriff nicht ziemt, das kann vom Menschen, dem Weisen wohl ausgesagt werden. Wenn nämlich *Noah* für den Weisen Modell steht, bedeutet nach Philo eben dieser Name *Ruhe* (*Abr* 27; *Leg All* III,77, *Quod Det* 121).

Doch kann Philo sehr weit gehen. Dies liesse sich sehr gut an die Gleichsetzung Gottes mit dem Frieden (εἰρήνη) in *Somn* II,253-254 zeigen. Dort erfahren wir, dass *Gott Friede* ist. Weiterhin mache es nach Philos Meinung keinen Unterschied, ob man nun von der Schau des Friedens oder aber der Schau Gottes rede (μηδὲν οὖν διαφερέτω σοι ἢ ὅρασιν εἰρήνης ἢ ὅρασιν θεοῦ)[123]). Dabei sei zu bedenken, dass der Friede eben der Führer (ἐξαρχός) der Kräfte (δυνάμεις) Gottes sei (ebda). Hier stellt sich die Frage, ob vielleicht eine Interdependenz zwischen dieser Gleichsetzung und einem bestimmten Aspekt der philonischen Kräftelehre besteht. Dies scheint uns tatsächlich der Fall zu sein. Bekanntlich hat Philo unter den Kräften Gottes zwei *Dynameis* sehr speziell ausgezeichnet (ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις *Vita Mos* II,99, die *schöpferische Kraft* (ἡ δύναμις ποιητική) und die *Herrscherkraft* (ἡ δύναμις βασιλική). Merkwürdigerweise gibt es nun eine Stelle (*Vita Mos* I,111), wo ausgesagt wird, *Gott selber* sei die höchste und grösste Kraft (θεὸς δ'ἡ ἀνωτάτω καὶ μεγίστη δύναμις). Vor dem Hintergrund der Posidonischen Dynamis-lehre[124]), wo die Urkraft höchster Gott ist, hat hier der Gott Philos seine Eigenart vom Judentum her fast verloren, vor allem wenn man die obige Stelle aus *Somn* II,253-254 heranzieht, so dass man nunmehr die Reihe: Gott ist Friede, der Friede ist die führende Dynamis, Gott ist höchste Dynamis, erhält. Oben erfuhren wir jedoch, dass in bezug auf den Weisen, Noah's Name als Ruhe und Gerechter gedeutet wurde. Auch Friede und Gerechtigkeit wie Gerechtigkeit und Ruhe (*Quod Det* 121-122) gehören für Philo sehr eng zusammen, sind doch beide Tugenden Kinder der Gleichheit (ἰσότης), *Heres* 162[125]). Interessanterweise bezieht Philo die Gleichheit, im Sinne der Harmonie, nachher auf Gott, der *über* der Schöpfer- und Herscherkraft stehend, beide gleichmässig einsetzt (*Heres*, 166). Wir sind hier bei dieser feststehenden Harmonie in grosser Nähe der *Immutabilität* Gottes, die eine feststehende Weltordnung in sich schliesst[126]).

Wie dem nun auch sei, so viel dürfte festgestellt werden, dass der Friede und seine Synonyma[127]) demnach einer Bezeichnung Gottes im Sinne eines Namens sehr nahe kommt, wie wir dieser Tatsache im gnostischen Schrifttum begegneten. Doch sollte man immer wieder bedenken, dass Philo letzten Endes öfters anscheinend radikale Aussagen einschränkt, wie zB aus dem Phänomen der ὅρασις θεοῦ klar hervorgeht, ist doch die reelle Schau Gottes dem Menschen vorenthalten[128]).

Bei Clemens Alexandinus findet sich eine Gleichsetzung des Wesens Gottes mit dem Ruhe-Begriff nicht, was von seinen christlichen Voraussetzungen her wohl zu erklären ist, ist Gott ihm doch die *Person* des in Christo handelnden biblischen Gottes.

An der hier behandelten Stelle sind die Äonen/Gnostiker durch Gottes Erbarmen immerfort frei von der Unrast der Welt[129]), weil sie eben *in Ihm ruhen*, ein Gedanke, der in EV 42,22-23 nochmals wiederkehrt.

Aber dabei lässt der Autor des EV es nicht bewenden. Gerade dieses Ruhen in Gott führt die Gnostiker zur tiefsten Erkenntnisschicht, weil es sie darüber aufklärt, dass Gott *selber*, sein Wesen, die Ruhe schlechthin ist. Er *ist* die *Ruhe*. Nich sosehr die allgemeine Beziehung *Gnosis-Ruhe* wird hier betont, wie 22,9-12, eine allgemeine Aufklärung über die Lage des Menschen, der göttlichen Welt usw. enthält, sondern das Wissen ist hier auf Gott, auf den Vater selber, auf sein *Wesen* ausgerichtet. Und, während Gottes Wesen als Schweigen, *Sigè*, der Wesens*offenbarung* Schranken setzt[130]), eröffnet Gottes Wesen als die Ruhe schlechthin für die Gnostiker geradezu den Zutrit zu Ihm. Anders gesagt: als Ruhe eröffnet sich das Wesen Gottes auf die Gnostiker hin. Diese, die Ruhe erreichend, bekommen also Anteil an Gott. Sie sind dorthin zurückgekehrt, woher sie kamen. Sie sind zurück in Gott.

Wir teilen im Schema das Ruhen der Äonen in Gott, *I* (*E*) zu und die Aussage über Gott als die Ruhe, *A*.

p. 33,4-5:

'...*und den Mühseligen gibt Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ)...'

In unserem Textzusammenhang werden die 'Kinder des Wissens des Herzens' (32,38) angeredet. In ihnen handelt es sich doch wohl um die Pneumatiker, weil die Äonen hier nicht mehr als solche genannt werden. Aber wie schon erwähnt sind die Grenzen zwischen beiden Gruppen sehr verschwommen, treffen doch, im EV jedenfalls, Äonen und Pneumatiker im Grunde zusammen. Es begegnet nun eine Paränese zu einer gnostischen Lebensführung (32,35-33,31), die gegenüber pneumatischen Mitmenschen, die freilich noch aus ihrem Geistesschlaf erweckt werden müssen, werbend ist. Das steht nicht in Widerspruch zu der Aufforderung 33,11-12, die angeredeten Pneumatiker sollen sich mit sich selbst beschäftigen, sind doch die der 'gnostischen Seelsorge' bedürtigen, immerhin noch schlafenden Pneumatiker als Brüder zu betrachten (vgl. auch 43,4-5)[131]). Diese *suchen* zwar (32,35-36), bedürfen jedoch noch pneumatischer Ausbildung seitens der angeredeten vollendeten Pneumatiker.

Diesbezüglich hat Jonas eine zutreffende Aussage geprägt: bei den Gnostikern handele es sich um *Solipsismus und Brüderethik*[132]). Einerseits ist der Pneumatiker zwar sich selber genug, andererseits jedoch hat er sich um jene Pneumatiker zu kümmern welche als solche noch *in-statu-renascendi* sind: sie sind seine Glaubensgenossen Mit-electi, Brüder. Die gnostische Brüderethik ist deswegen werbender Natur. Völlige Ausbildung pneumatischer Mitmenschen ist eine unumgängliche Notwendigkeit, weil alles Pneumatische wieder eingesammelt und zusammengebracht werden muss, damit die gemeinsame Vollendung im Eschaton stattfinden könne (vgl. *Exc. Theod.* 63[133])).

In diesem Sinne könnte man mit Recht von einer gnostischen Missionsstätigkeit reden, vgl. die Mitteilungen des Irenäus im Proömium zum 1. Buch seiner *Adv. haer*, wie gefärbt und polemisch dieser Bericht auch ist[134]). Jedenfalls sind die *Pneumatiker* (Anfänger und Fortgeschrittene sozusagen) für einander wichtig, denn sie sind *wenige* (σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί, *Exc. Theod.* 56,2). Dieser Brüderethik begegnen wir nun auch im EvTh II,2: 38,10-17 (Log. 25-26), welche auf eine Aufforderung zur wesentlichen gnostischen Sabbatobservanz hinausläuft[135]). Es bedeutet dies eine radikale Lossagung von der Welt, dem Materiellen überhaupt[136]). Bemerkenswert ist nun, dass im unmittelbaren Kontext unserer Stelle der Sabbat gleichfalls eine wesentliche Rolle spielt.

So wird die Frage laut *was* (ϭϒ) der Sabbat eigentlich bedeute (32,23). Jedenfalls bedeutet er, wie wir erfahren, dass die Erlösung nicht an diesem Tage vereitelt werde. Hier meldet sich eine für ein richtiges Verständnis unserer Stelle wichtige Sabbatsauffassung gnostischer Natur.

Denn nicht nur wenden die gnostischen Missionare (Pneumatiker) als der verkörperte Sabbat schlechthin (32,32) sich den noch schlafenden 'Pneumatikern' zu, sodass der *Sabbat* — sehr geistvoll — zum Inbegriff reger Erlösungs*aktivität* wird, sondern auch das vom Autor zitierte neutestamentliche Textmaterial[137]) weist auf eine Sabbatthematik hin, in der gerade die (schöpferische) Aktivität Gottes betont wird (vgl. Joh 5,17[138]). Überdies kann man Mt 11,28 (der Heilandsruf ist wichtig für die Auslegung unserer Stelle) begründeterweise mit dem Sabbatskonflikt verbinden, über den Mt 12 berichtet[139]). Wie dem auch sei, es ist durchaus verständlich, dass der Gedankenkomplex in bezug auf die Sabbatruhe den Gnostikern wichtig war, denn er war überaus geeignet für eine grundlegende Umdeutung in gnostischem Sinne zur Feststellung, was es um die *wahre* Ruhe sei. Verschiedene Faktoren können derartige Umdeutungen, wenn nicht herbeigeführt, so doch wenigstens gefördert haben.

Es scheint uns nicht unangebracht, auf folgendes hizuweisen. Nicht unwichtig ist, dass nicht nur in der Septuaginta ἀνάπαυσις sich 12 × als Übersetzung von 'Sabbat' im Hebräischen findet, sondern auch bei Phi-

lo die Identifikation Sabbat-ἀνάπαυσις begegnet bzw. die Mitteilung das Wort 'Sabbat' bedeute ἀνάπαυσις, vgl. *Cher* 87; *Abr* 28[140]). Desgleichen bei Josephus, *Contra Ap.* II,27; *Ant.* I,33 und III,281 wie bei Clem. Al., *Strom.* VI, xvi, 138,1. In der Schrift OrigMund II,5: 115,26 erfahren wir die Archonten nannten den siebenten Tag ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ, weil sie ruhten (ⲙⲧⲟⲛ) von ihren Mühen (ⲉⲓⲥⲉ).

Dabei lag eine spiritualisierende Umdeutung der Sabbatruhe dem hellenistischen Judentum nicht fern. Dem Zeugnis Philos zufolge ist die Sabbatruhe für philosophische Betrachtungen bestimmt (*Dec* 98; *SpecLeg* II,60); vor allem für die 'Schau Gottes', die θεωρία (*Dec* 100-101). Ist doch der *Nus* die siebente Kraft des Menschen, der 'Einsamkeit' und 'ruhiges Leben' (μονώσις und βίος γαληνός) liebt; dabei eines anderen Menschen nicht bedürfend (ἀπροσδεὴς ὢν ἑτέρου, *Abr* 30). Wie nahe sind wir hier dem gnostischen Gedanken des Sich selbst genügsamen, vollendeten Pneumatikers. Dabei sei zur gnostischen Schau Gottes hingewiesen auf den Dial III,5: 137,9-11. Da heisst es denjenigen zu sehen, der ewig ist: 'dás sei die grosse Schau' (ⲧ ⲛⲟⲩ ⲛⲥⲟⲣⲁⲥⲓⲥ).

Schliesslich bemerkt Philo, alles Sterbliche sei beendet, wenn der heilige Logos der Sieben gemäss (ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος) die Seele erreiche. Es darf niemanden wundernehmen, dass diese und ähnliche Gedanken im christlichen Gnostizismus und gegebenenfalls auch im Judenchristentum Aufnahme fanden[141]). Deswegen trifft es jedenfalls in diesem Zusammenhang zu, wenn Daniélou bemerkt: 'L'ἀνάπαυσις implique toujours relation au septième jour'[142]). Nicht verwunderlich ist auch, dass die Sieben mit dem Ruhegedanken im Gnostizismus verwendet wurde im Hinblick auf die Seinsweise der Pneumatiker im EV[143]). Ein interessantes Beispiel gnostischer Verwendung bzw. *Übermalung* des *Sabbats, der Sabbatruhe* ist EV, 32,32: die Pneumatiker (als Missionare und Seelsorger *vollendete* Pneumatiker) seien der *vollkommene Tag*. Daraus geht deutlich hervor, dass der Sabbat erst recht seine eigene Vollendung bzw. Erfüllung durch die Erlösungsaktivitäten an diesem Tage erreiche, die sie doch auf die Ruhe der Pneumatiker abzielen[144]). Selbstverständlich gab auch die Seibenzahl dazu Anlass. Wesentlich jedoch war jene Entwicklung im (christlich) gnostischen Denken, wobei die Sabbatruhe in *räumlichem* Sinne aufgefasst wurde. Der Sabbat wurde zum himmlischen *Ort* der Ruhe[145]). Auf gleicher Ebene liegt die Gleichsetzung des Sabbattages oder eines anderen Tages mit *Personen*.

EXKURS VI

Sabbat, Sonntag und Ogdoas

Die (val.-)gnostische Transposition der wahren Sabbatruhe als Ruhe im/des Plèroma(s), führt uns zu der komplizierten Frage der Ogdoas-Spekulationen in der Kirche und im

Gnostizismus vor allem des 2.Jhrdts. Folgendes lässt sich dazu sagen. Die Deutung des Herrentages (Sonntages) als *achter* Tag, wird wohl in christlichen Kreisen zu Stande gekommen sein. Mit dieser Deutung wurde also der Sabbat übertroffen. Man muss beachten, dass bei den verschiedenen Ruhetagsspekulationen *der Sabbat der Ausgangspunkt war.* Das lässt sich überzeugenderweise an den Ogdoasspekulationen des Clem. Al. zeigen. In *Strom.* VI, xvi,138,1-6 wird — im Rahmen der Behandlung des Dekalogs — der siebente Tag 'Ruhe' genannt, der jedoch nur bei Enthaltung des Übels den Urtag unserer *wahren Ruhe* vorbereitet. Dann wird der Urtag auf Licht und Logos gedeutet, sodass es schliesslich heissen kann die *Ogdoas* sei die *Hebdomas* ...der *Sabbat im eigentlichen Sinne* (ἡ ἑβδόμη .. ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχῇ κακῶν, ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ... ἡ μὲν ὀγδοὰς ἑβδομὰς εἶναι κυρίως ... καὶ ... κυρίως.. σάββατον). Vgl. ibidem 140,3ff: Ogdoasspekulation in bezug auf die Verklärung Jesu auf dem Thabor und *Strom.* VI,xiv,108, wo die Kirche in der Höhe, in der Ogdoas der Schau Gottes, an der Hebdomas der Ruhe vorübergeht[146]). Im (val.-) Gnostizismus — wohl an diese christlichen Spekulationen anknüpfend — begegnet die Ogdoas zwar auch, aber eben *nicht* als Bezeichnung der wahren Ruhe, sondern nur einer für den Pneumatiker vorläufigen — für den Psychiker jedoch permanente, himmlischen — Ruhe: siehe *Exc. Theod.* 63-64. Dort begegnet auch die Gleichsetzung Ogdoas = Herrentag.

Es ist nicht von vornherein ausgeschlossen, dass in den beiden Parallelbegriffen ἐν κυριακῇ und ἐν Ογδοάδι, die ἡ Κυριακὴ genannt wird (*Exc. Theod.* 63,1), noch eine weitere valentinianisch-gnostische Wertung mitschwingt, u. zw. in dem Sinne, dass die Ogdoas nicht nur den Ort bezeichnet, wo die Mutter, d.h. die Sophia, verweilt, sondern, dass gerade in diesen beiden Begriffe auf die Sophia direkt Bezug genommen wird, oder aber eine Identifikation von Sophia-Ogdoas-Kyrios stattfindet. Dieser Gedanke wurde schon von Casey geäussert: 'The name Κυριακὴ was no doubt justified by the fact, that Sophia was sometimes called Κύριον ἀρσενικῶς'[147]). Sagnard merkte diese Interpretation als 'forcée' an[148]). Doch scheint sie uns im Gegenteil angebracht und begründet. Denn nach Ir., *Adv.haer.* I,5,3 hat die Mutter folgende Namen: Ogdoas, Sophia, Erde, Jerusalem, H. Geist und: Κύριον ἀρσενικῶς. Casey hat mit Recht darauf hingewiesen. Dies um so mehr, wenn man sich an Hip., *Ref.* VI,317 erinnert, wo die Ogdoas und die Sophia gleichgesetzt werden und ebda 32,9, wo dasselbe geschieht und dann noch hinzugefügt wird, die Sophia bzw. die Ogdoas sei ἡμερα μεμορφωμένη und ausserdem auch noch das himmlische Jerusalem.

Schliesslich sollte man nicht vergessen, dass im TracTrip die Sophia ebenfalls männlich ist, u. zw. als der Logos[149]). Mithin könnte also durchaus gelten, der achte Tag, der Herrentag, sei *um so mehr* 'Herrentag', da auch Sophia als *der Herr* bezeichnet wurde.

In der Schrift OrigMund II,5 feiern die Archonten den siebenten Tag, und am achten Tag — Sonntag — wird der choïsche Adam von Eva zur psychischen Existenz — unter dem Gesetz — erweckt (115,25-27: die Archonten nannten den siebenten Tag 'Ruhe' und 118, 1-5: der psychische, gesetzliche Adam entsteht am 'achten Tag d.h. der Tag der Ruhe von der Armut', wohl Mangel ⲡⲙⲁϩⲱⲙⲟⲩⲛ ⲛ̄ ϩⲟⲟⲩ [ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲡⲉ ⲧⲁⲛⲁ] ⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲧϩⲏⲕⲉ). Vgl. 115,26-27: (die Archonten) ruhten von der Mühe (ϩⲓⲥⲉ) aus[150]).

Dazu sei noch auf folgendes hingewiesen. Im Grunde findet man schon einen derartigen Gedanken bei Philo. So die Identifikation der Sieben und des Samuël, der Seele, die da ruht in Gott (*Quod Deus*, 11-12). Bei Philo — der übrigens in seinen Betrachtungen ziemlich unterschiedslos die Sieben als Zahl und siebenten Tag behandelt — gehen beide eher in einander über, vgl. *Op* 128; *Dec* 158-159; *Heres* 170 und *Vita Mos* I,205[151]). Bei ihm findet sich nun auch diese bemerkenswerte Identifikation: der *Logos*, der sich der *Sieben* gemäss bewegt, dann aber auch *Buch* heisst und schliesslich auch *Tag* bedeutet. All dieses wird ausgesagt in bezug auf

Gen 2,4, wo die Septuaginta ἥμερα hat (*Leg All* I,19-21). Man erinnert sich an das *Buch* in EV 19, 35ff, womit die (praeexistenten) Pneumatiker bezeichnet werden, welche 32,32 nunmehr als *Tag* angedeutet werden[152]).

Es befremdet nicht, dass Clem.Al. gleichfalls anlässlich der Textaussage Gen 2,4, *Tag* und *Logos*/Sohn alternieren lässt (ἡμέρα γὰρ εἴρηται ὁ ... λόγος, *Strom.* VI, xvi, 145,6)[153]). Übrigens lassen sich noch mehr bedeutungsvolle Zeugnisse aus dem 2.Jhrdt anführen. Bei Justin heisst es im *Dialog* 100,4 über den Sohn Gottes: ὃς καὶ ...ἡμέρα... προσηγόρευται. Und im pseudocyprianischen Traktat, De Centesima, wird behauptet: der Herr Gott habe sieben Engel geschaffen: ex his unum in filium sibi constituere. Dieser Sohn wird gleich danach mit dem siebenten Tag verbunden[154]). Van Unnik hat mit Recht einmal betont, man solle Apostolische Väter, Apologeten und Gnostiker nicht getrennt behandelen, so als wären sie keine Zeitgenossen, nicht im selben, gleichen Klima lebend[155]).

Im EV soll die Bezeichnung der bewährten Pneumatiker als 'Vollkommener Tag' feststellen, sie seien die Verkörperung der wahren Ruhe und werden als Missionare die jetzt noch 'schlafende' Pneumatiker durch Gnosisermittlung zum Geniessen der Ruhe führen, 33,4-5; vgl. 32,35 und 33,8. Zwischen diesen beiden Aussagen nämlich werden nun die Aufgaben für die pneumatische Seelsorger aufgeführt: *Befestigung*, *Heilung*, *Speisung*, *Ruhegeben*, *Aufrichten* und *Erwecken*. Es begegnen hier also verschiedene Hauptbegriffe gnostischen soteriologischen Denkens ohne eine bestimmte Rangordnung. Nicht eine 'ordo salutis', sondern die Situation der Pneumatiker *in-statu-renascendi*, als *salvandi* steht hier im Mittelpunkt. Ihr verworrener Zustand wird aus verschiedenen Blickpunkten her trefflich skizziert. Die Begriffe Aufrichtung und Erweckung aus dem Schlaff der Unkenntnis sind allgemeine und verbreitete Begriffe aus dem gnostischen Vokabular. Im Valentinianismus besteht auch eine bestimmte Vorliebe für den Motivkomplex der Heilung von der Krankheit der Unwissenheit. Auch EV, 33,3 handelt es sich selbstverständlich ebenfalls um eine Genesung im geistigen Sinne. Wir verweisen noch auf *Exc. Theod.* 24,1, wo es von der Kirche der Pneumatiker heisst, sie vollbringe Heilungen. Im Ausstrecken der Hände nach den Kranken könnte man gleichfalls den Gedanken der Aufrichtung mithören.

Bei der Speisung — eventuelle Anspielung auf neutestamentliche Texte seien dahingestellt — erinnern wir an Fr. 31 des Herakleon, wo man erfährt, dass der Wille des Vaters, auf Erkenntnis des Vaters seitens der Menschen ausgerichtet, eben *Speise*, *Ruhe* und *Kraft* für den Erlöser war (τροφὴ, ἀνάπαυσις, δύναμις in bezug auf Joh 4,34, wo βρῶμά begegnet). Aufschlussreich für EV, 33,3-4 sind — durch die dort begegnende Ver-

bindung der Speise und Ruhe — TracTrip, 55,15-17 und 65,18-19. An der ersten Stelle wird der Vater als *Speise*, Wonne, Wahrheit, Freude, *Ruhe* (ⲧⲣⲟⲫⲏ . . ⲙⲧⲁⲛ) bezeichnet und an der zweiten treffen wir wieder das Motiv der Suche nach dem Vater an, vgl. EV 32,35-36. Vom Vater wird dann ausgesagt, er sei den Suchenden als Freude (ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ), Speise (ⲥⲁⲛⲑⲓ vgl. EV, 33,3) und Jubel gegeben.

Nicht unerwähnt bleibe die markante Parallelstelle bei Philo, *Fuga* 174, wo festgestellt wird, nur 'die Ruhe in Gott sei speisend und erfreuend', da sie doch das grösste Gut, den Frieden ohne Krieg herbeiführe (τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπολαυστὸν μόνον ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις). Im Kontext steht auch der Sabbat, die Identität der Sieben und des Friedens (*Fuga* 173) — wie wir oben sahen — bedeutungsvoll zentral.

Die *Befestigung* ist, vor allem im valentinianischen Gnostizismus, ein sehr wichtiger Topos. Das (imperativische) ⲧⲁϫⲣⲟ 33,1-2 bietet wohl das Hauptäquivalent des griechischen στηρίζειν, στήριγμα, befestigen, Befestigung. Das Motiv begegnet vorher schon in 30,11.21-22 und 31,32. Das Festsetzen, Befestigen ist als *terminus technicus* des valentinianischen Gnostizismus öfters — für unsere Untersuchung bedeutungsvoll — mit dem Ruhe-Gedanken verbunden. So ist Ir. *Adv.haer.* I,2,6 hinsichtlich des Erlösungbeitrages der Äonen von στηρίζειν und ἀνάπαυσις ἀληθινή die Rede[156]). In *Adv.haer* I,2,4-5 und 3,5 begegnet der Äon *Horos* in seiner Funktion als Abgrenzung und Befestigung des Pleromas[157]).

Die Herkunftsfrage dieses Motivkomplexes der Befestigung bedarf jetzt vor dem Hintergrund des Zusammenhanges des Feststehens und der Ruhe einer kurzen Erörterung. In der stoïschen Tradition war das 'Stehen' des Weisen zur Bezeichnung seiner Geisteshaltung ein verbreitetes Motiv, das übrigens vom platonischen Denken herrührte, wo es galt, dass der feststehende, aufrechtstehende Mensch zur *contemplatio caeli* im Stande war. Eben in diesem aufrechten Stand (*status rectus*) Symbol war 'für die natürliche Bestimmung des Menschen zu Gotteserkenntnis und Gottesverehrung'[158]). In bezug auf den Gnostizismus war Müller im Unklaren darüber, 'ob der Ursprung des Ausdrucks in Stellen wie Röm. 16:25, II Ptr. 1:12 u.ä. oder auf hellenistischen Boden zu suchen ist'[159]).

Wir glauben der hellenistische Hintergrund bekommt erst recht Profil, wenn man nicht Philos Beitrag vergisst[160]). Abgesehen von möglichen diesbezüglichen alttestamentlichen Momenten, könnte man durchaus feststellen, Philo habe den platonisch-stoïschen Gedanken des στηρίζειν ins Religiöse übersetzt; in dem Sinne, dass seines Erachtens wirkliches Feststehen nur Gott zukomme. Ist doch nur Gott für ihn der Stehende (ὁ ἑστὼς) schlechthin: erhielt doch Abraham seinen neuen Namen von Gott, dem Unabänderlichen, der steht (ὑπὸ τοῦ ἑστῶτος), *Mut* 87.

In *Somn* I, 241 wird hinsichtlich Ex 17,6 aus dem Munde Gottes selber erfahren: ὅτι μόνος ἕστηκα ἐγὼ. Ähnlich werden Ausdrücke wie ἑστηριγμένον, τὸ παγίως στῆναι in *Somn.* I,157-158 auf Gott bezogen. Es besteht also ein entschieden kreatürliches Abstandsgefühl Gott gegenüber vgl. zB *Somn* II,230 und *Somn* I,158. Nur unter dieser Voraussetzung dürfte vom Weisen gelten, auch er stehe fest, d.h. angesichts der Tatsache einer *geschenkten* (und beschränkten) Gottähnlichkeit, vgl. *Somn* II,227-228, im Hinblick auf Gottes Wort zu Moses (Dtn 5,31). Und gerade dieses 'Feststehen' hängt aufs Engste mit der Ruhe zusammen, gibt es doch die Erkenntnis, welch ein grosses Gut die geistige Ruhe ist: ἠρεμήσας ὁ νοῦς, ἡλίκον ἐστὶν ἀγαθὸν ἠρεμία, *Somn* II,228. Der Weise steht und ist fest, der Tor dagegen nicht, ein für Philo wichtiger Gedanke, vgl. zB *Leg All* III,45, 160; *Agr* 75 und *Fuga* 49. An der letztgenannten Stelle heisst es, der Weise soll wie Jakob feststehen (στηριχθεὶς), im Wirbel des Lebens kämpfen und auf diese Weise das Haus der Weisheit finden als ein 'ruhiger Hafen' (γαληνόν λιμένα). Vgl. des weiteren noch *Somn* II,11; *Ebr* 156-158; *Migr* 148 und *Congr* 58. Es ist verständlich, dass es des Weisen Aufgabe ist, den(noch) nicht Festen im Leben zu führen vgl. *Mut* 91: ἄξιον γὰρ τὸ ἄστατον ὑπὸ τοῦ ἑστῶτος ἡνιοχεῖσθαι. Es ist demnach von grosser Wichtigkeit einzusehen, dass der Rahmen des philonischen Denkens über Befestigung und Feststehen, bestimmt wird durch den Gedanken des feststehenden, ewigen, unwandelbaren Gottes, *Dei Immutabilis*[161]). Es ist selbstverständlich nicht von ungefähr, dass die Unwandelbarkeit Gottes und die Ruhe sehr eng zusammenhängen, oder anders gesagt, das Feststehen und die Ruhe, wie ein Fragment der *Quaes Ex* dies klar lehrt. Dem zufolge sei der Gipfel der Glückseligkeit das standhafte, ebenmässige Feststehen in Gott: πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι[162]). Wir erinnern an *Fuga* 174, wo es von der ἀνάπαυσις heisst sie sei das grösste Gut!

Das Motiv des Feststehens, der Unerschütterlichkeit, findet sich auch in der hermetischen Gnosis bzw. im hermetischen Schrifttum. So CH VII,1: '...stehet, nüchtern geworden' (στῆτε νήψαντες)[163]).

Was den Gnostizismus im engeren Sinne anbelängt, sei auf das AJ BG,2 hingewiesen, wo mehrfach vom Geschlecht die Rede ist, das sich nicht bewegt, nicht wankt (ⲧⲅⲉⲛⲉⲁ ⲉⲧⲉ ⲙⲁⲥⲕⲓⲙ)[164]), 22,15; 65,2-3; 73,9-10; 75,20-76,1 (vgl. p. 76,4-5 über das Aufrichten des Samens). L. Schottroff hat unter Verweis auf den Menschen, Adam, der zur Erkenntnis aufgerichtet werden muss, wie dies in verschiedenen gnostischen Schriften der Fall ist, mit Fug den Ausdruck des 'Golemmotivs' angewandt. So mit Recht auch in bezug auf EV 30,15-23. Sehr deutlich ist ebenfalls OrigMund II,5: 116,1ff., wo Adam zugerufen wird, sich von der Erde aufzurichten (ⲁⲁⲁⲙ . . . ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉ ⲓⲉ̅ⲫ̅ⲡⲕⲁⲉ)[165]). Unseres

Erachtens gibt es eine Beziehung zwischen EV 33,1 und 33,6-7, wo es sich um Aufrichtung derer handelt, die sich erheben *wollen*: ein wohl sehr klares Beispiel gnostischen Empfindens, braucht doch der Pneumatiker *in-statu-renascendi* nur am Anfang Hilfe. Eben sein Wille genügt, um weiterhin vollendeter Pneumatiker zu werden. Immerhin galt schon vorher von den Pneumatikern, dass sie *suchten* (32,36).

Wenden wir uns nunmehr vor dem Hintergrund des oben angeführten Materials unserer Stelle zu. Augenscheinlich ist hier auf den Heilandsruf Mt 11,28 angespielt worden[166]). Dies gilt um so mehr, wenn wir der Tatsache innewerden, dass dieses berühmte Textwort öfters in gnostischen Schriften begegnet. So in der PS, CA: II, c.95, wo Mt 11,28.30 zitiert wird: ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲣⲁⲣⲟⲟⲩⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲟⲥⲉ ⲉⲣⲁ ⲧⲉⲩⲉⲧⲡⲱ · ⲁⲙⲏⲓ̈ⲧⲛ̄ ⲉⲣⲁⲧ ⲧⲁϯⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲥⲁⲱⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲑⲓ ⲧⲁⲉⲧⲡⲱ ('Alle, die mühselig und schwer unter ihrer Last (= beladen) sind, kommet zu mir; ich werde euch Ruhe geben, denn meine Last ist leicht')[167]).

Bedeutsam ist, dass nach dem Zitat die Aufforderung erklingt, sich der Welt der Materie ganz zu entsagen vgl. II, c.100[168]). Es erinnert an EV 33,12f. 22f., gleichfalls auf radikale Entsagung hindeutend.

Im EvTh wird Log. 90 der Heilandsruf in absichtlich abgeänderter Form aufgeführt[169]). Auch in der Schrift LibTh II,7, dürfte das Heilandswort durchschimmern. Am Ende der Schrift wird ermutigend ausgesagt, man werde Ruhe (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) finden, weil man die Mühe (ϩⲓⲥⲉ) hinter sich gelassen hat, denn wenn man aus den Mühen (ϩⲓⲥⲉ) und Leidenschaften des Leibes hervorgehen werde (ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲛⲉⲓ) so werde man Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) empfangen... und mit dem König herrschen (145, 10-14). Bemerkenswert ist — in Gegensatz zum Heilandsruf, wo *Jesus* die Ruhe gibt, also als Gabe — dass hier die angeredeten Pneumatiker (siehe dazu das Ende der Schrift!) *selber* eben durch ihre eigene Entsagung und das Verlassen der materiellen Welt, die Ruhe geniessen werden; dabei als Könige herrschen werden: ein — wie wir unten sehen werden[170]) — wichtiges mit dem Ruhe-Gedanken verbundenes Motiv[171]). Wir sind damit in direkter Nähe zu unserer Stelle im EV.

Eine ähnliche Aussage — und demnach vielleicht gleichfalls eine Anspielung auf den Heilandsruf — findet sich im Dial III,5: 120,1-7. Dort sagt der Soter, der Erlöser, seinen Jüngern, die Zeit sei nunmehr da, dass man hinter sich lassen werde Mühe (ϩⲓⲥⲉ), und '*stehen* werde in der *Ruhe*' (ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩⲉ ⲉⲣⲁⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ; 'denn wer in der *Ruhe steht* wird sich (für ewig) *ausruhen*' ⲡⲉⲧⲛⲁϣϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲁϥ ϩⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ϥⲛⲁⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ...). Die Verknüpfung von (Fest)Stehen und Ruhe ist für unsere Untersuchung recht beachtlich. Hinzu kommt, dass der Gedanke der Unbeweglichkeit, der Unerschütterlichkeit, ebenfalls hier begegnet

(133,13-15). Überdies kennt die Schrift auch die Aufforderung zur 'Seelsorge' an dem Pneumatiker *in-statu-renascendi* (vgl. 137,15-23): 'Strengt euch an, denjenigen zu retten, der im Stande ist, euch zu folgen; suchet ihn und sprecht mit ihm' (vgl. noch 141,3-12 und 126,8; 142,23). Nicht unwichtig ist, die Schrift könnte durchaus valentinianischer Herkunft sein[172]).

Auch Philo ist der Gegensatz Mühe-Ruhe durchaus bekannt. In *Migr* 30-31 wird Jakob — nach Gen 31,3 — aufgefördert zum Vaterlande, d.h. zur Weisheit, zurückzukehren und als Athlet Fortschritte zu machen; 'die Mühe wird dan aufhören' (τότε...πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν), weil Gott anwesend ist. Es sei noch an oben schon behandelte Stellen erinnert, wo beide Begriffe sich ebenfalls finden. In *Cher* 87 wird betont, Gottes Ruhe (ἀνάπαυλα) sei mühelose Aktivität (ἐνεργεία ἀπονωτάτης). In *Quod Deus* 11-12 heisst es Samuël, die Sieben, die in Gott ruhende Seele, kennt keinen πόνος mehr. In *Fuga* 173-174: der Weise geniesse ewige Friede von Mühen (πόνων) befreit. Schliesslich begegnet der Gegensatz Mühe-Ruhe (πόνος-ἀνάπαυλα) in *Spec Leg* II,60,64 und 260 in bezug auf den siebenten Tag, weil leibliche Ruhe der Seele Gelegenheit zu philosophischen Betrachtungen biete.

Interessanterweise findet sich im TestAss II,6 — im Rahmen der Warnung des Aser gegen die Doppelherzigkeit — folgende Aussage, dass, wenn einer auch dem sich Abmühenden Ruhe verschaffe (τὸν πένητα ἀναπαύει), er doch durch Sünde auf anderen Gebieten des Lebens gänzlich schlecht sei.

Clem.Al. führt Mt 11,28 an zwei Stellen an: *Protr.* 120,5 und *Paed.* I,91,2. Zu beachten ist dabei, dass für Clemens der Zugang zur ewigen Ruhe Mühe kostet (-ἀνάπαυσις -, ...εἴσοδον αὐτῆς ἐπίπονον): *Strom.* VII,xvi,93,3. Es ist das vor dem Hintergrund zu verstehen, dass die Lebensführung eines Christen immer wieder gefährdet wird: hier spricht sich der 'grosskirchliche' Clemens, gnostischem Denken und Empfinden radikal entgegengesetzt, aus. Denn, wenn auch der Pneumatiker auf seine Lebensführung acht zu geben hat, im Grunde *kann* er nicht gefährdet sein, hat er doch ein Anrecht auf die (ewige) Ruhe.

Hinsichtlich der Bedeutung unserer Stelle lässt sich folgendes zusammenfassend feststellen. Wenngleich 'ausruhen von Mühen' an und für sich im allgemeinen tagtäglichen Sinne gemeint sein kann, so ist klar dass hier Tieferes gemeint ist. Einerseits war der Gedanke der seelischen Ruhe von Mühen namentlich in den Schriften Philos vorbereitet (Ruhe im Hinblick auf die so sehr ersehnte Schau Gottes), andererseits kann der Heilandsruf durchaus mit im Spiele gewesen sein. Dies um so mehr, wenn wir der Mitteilung des Ir., *Adv.haer.* I,20,2 innewerden, wo es heisst, mit dem Ausspruch der Valentinianer 'Kommt alle zu mir usw. (folgt Mt 11,28.29b)', sei der *Vater der Wahrheit* angekündigt[173]).

Diesbezüglich weisen wir nochmals auf EV 32,18.20 und 33,30-31 hin, wo vom Erlösungshandeln des Vaters am Sabbat bzw. von seinem Willen die Rede ist. Bedeutungsvoll angesichts des Sabbat-Kontextes von Mt 11,28, wie wir oben zeigten. Pneumatiker nun führen diesen Heilswillen des Vaters dadurch aus, dass sie als Lehrer, Missionare die noch schlafenden Pneumatiker wecken und unterrichten[174]).

Kraft der Gnosis, welche ihnen so zuteil wird, können sie ihr Suchen jetzt beenden. Es gibt kein ermühendes, ermattendes Suchen mehr oder Mühen der leiblichen, materiellen Existenz, sondern die wahre Ruhe die, schon diesseits vorwegnehmend genossen werden kann. Die Ruhe für die Pneumatiker ist dabei ganz anderer Natur als zB die des Demiurgen, der nach *Exc. Theod.* 49 als arbeitliebender, arbeitsamer Gott deswegen den Sabbat auszeichnend begrüsst, kann er doch an diesem Tag einmal ausruhen. Er ist auf diese Ruhe von den Mühen versessen (τὴν ἀπὸ τῶν πόνων ἀνάπαυσιν ὑπερασπάζεσθαι)[175]). Es handelt sich jedoch nicht um die wesentliche Ruhe, die Wiederkehr in- und zu dem Vater. *Diese* Ruhe ist selbstverständlich den Pneumatikern vorbehalten, die nunmehr durch die Befestigung und Ruhe die Immutabilität des Urvaters wieder erreichen.

Wir weisen unsere Stelle demnach im Schema *I* zu[176]).

p. 33,35

'...*Er hat Kenntnis genommen von dem Eurigen, damit ihr darin ruhet* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ)'...

Die hier Angeredeten sind die Vollpneumatiker, über ihren Auftrag den noch schlafenden Pneumatikern zur Bewusstwerdung zu verhelfen, an der vorhergehenden Stelle gesprochen wurde[177]). Diese Pneumatiker sind dem Vater ihrem Wesen nach bekannt, sind sie doch aus Ihm hervorgegangen vgl. 33,32. Der Vater kennt die Pneumatiker betreffs ihres Wesenskernes, ihres *Proprium*, d.h. des Pneumatischen in ihnen. Selbstverständlich kennt der Vater dieses Pneumatische bzw. die in den Gnostikern anwesenden Pneumateile, die ja sein eigenes Wesen konstituieren[178]). Aus diesem Grunde kann der Autor des EV die tiefgnostische Aussage tun, die Pneumatiker ruhen in diesem, auch ihr Wesen, konstituierenden Pneumatischen, anders gesagt: in ihrem göttlichen Selbst. In Gott, dem Vater, ruhen kann also alternieren mit: ruhen in dem, was aus Ihm hervorging und sein Wesen bildet. Dass der Vater die emanierten Pneumateile kennt, in den Pneumatikern *sich selbst* wiedererkennt gerade auch als der Ruhende, die Ruhe schlechthin, bedeutet für sie natürlich eine grosse Freude, vgl. den Anfang des EV 16,31-34. Wie schön korrespondiert das ⲁⲧⲣⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄ des 16,33 (... 'dass sie Ihn erkennen') mit dem ⲁϥⲭⲓⲥⲁⲩⲛⲉ ⲁⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲧⲛ̄ ⲛⲉ ('Er hat Kenntnis ge-

nommen von dem Eurigen') unserer Stelle! Die Gnade des Vaters (ⲥⲙⲁⲧ 16,32) bedeutet nichts weniger als dass die Pneumatiker schon jetzt in ihrem tiefsten, göttlichen Selbst, d.h. also im Vater, die Ruhe geniessen.

Scharf kontrastiert mit gnostischer Selbstgenügsamkeit und Selbstvergötterung Philos radikale Abweisung jeglicher φιλαυτία (vgl. zB *Congr* 130)[179]. Ruhe und Feststehen in Gott sind eben Gottes Gabe, kein Anrecht. Vgl. zB *Somn.* II,229-230: der Nus des Weisen, 'umgeben von Kalme und tiefer Friede, sei zwar besser als ein Mensch, jedoch geringer als Gott' (...νηνέμῳ δὲ γαλήνῃ καὶ βαθείᾳ εἰρηνῃ χρωμένη κρείττων μέν ἐστιν ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ ἐλάττων)[180].

Im Schema teilen wir unsere Stelle *I* zu.

p. 34,5-9

'*Und wenn er* (= *der Geruch*) *sich vermischt mit der Materie, gibt er* (= *der Vater*) *seinen Geruch dem Licht, und in seinem Stillschweigen* (ⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲟⲣϫ ⲧⲏ) *lässt er ihn jegliche Form, jeglichen Laut übersteigen.*'

Diese Handschriftseite des EV konfrontiert uns mit vielen Schwierigkeiten, sowohl in bezug auf den koptischen Wortlaut wie auch hinsichtlich der Bedeutung bzw. Deutung des Aussageinhaltes[181].

Wir erfahren erst einmal, dass die Kinder des Vaters (33,39) sein Geruch sind. Es handelt sich hier also um die bewährten Pneumatiker, von denen auf p. 33, wie wir sahen,die Rede war. Diese Pneumatiker sind der Geruch des Vaters, weil sie von der Gnade (ⲭⲁⲣⲓⲥ) seines Angesichtes her stammen (34,1-3). Wir fassen diese gewissermassen personifizierte Gnade als die *Sigè*, worüber *Adv. haer.* I,1,1 spricht. Heisst doch die Partnerin des Vaters nach dem angeführten Text entweder *Ennoia*, *Charis* oder *Sigè*. Bekanntlich werden im EV die verschiedenen Syzygien des Pleromas nicht erwähnt: überdies wird der Vater gerade in seiner Einsamkeit und Genügsamkeit beschrieben. Wenn schon an unserer stelle im EV die Gnade sich in gewissem Sinne als Eigenschaft des Vaters findet bzw. als sein Angesicht, eben als ein *gnädiges* Angesicht bestimmt, ausgerichtet ist auf die Offenbarung zur Wiederherstellung des Pleromas (34,35f-36,3ff), die Gnade also absichtlich betont wird[182], so sei nun darum nicht das valentinianische Äquivalent der Gnade, die *Sigè*, vergessen. Diese Beobachtung ist für ein richtiges Verständnis der Aussage über das Stillschweigen des Vaters an unserer Stelle sehr wichtig.

Um diese Aussage in die Sicht zu bekommen und zu verstehen, ist es unumgänglich, den breiteren Kontext in die Betrachtungen einzubeziehen. So sind wir der Meinung, der ganze Heilsweg des Pneumatikers werde erst einmal in 34,4-9 kurz gefasst bzw. skizziert. Dann wird gefragt, *wie* die Erlösung des Pneumatikers vor sich geht 34,9-18. Dabei sei

die Frage nicht zu vergessen 'unde malum' d.h. das Problem, wie es überhaupt zum Fall, zur Trennung des Geruchs vom Vater kam vgl. 34,18-34.

Im *ersteren* Abschnitt nun wird der Heilsweg folgendermassen markiert: Offenbarung bzw. Emanation des Geruchs (34,4-5); seine (verhängnisvolle) Mischung mit der Materie (34,5-6) und die Erlösung aus ihr, weil der Vater ihn dem Lichte (wieder) gibt bzw. ihn jegliche Form und jeglichen Laut übersteigen lässt (34,6-9). Bemerkenswert ist im Erlösungshandeln das Präsens consuetudinis ϣⲁϥ† (34,6) und ϣⲁϥⲧⲣⲉϥⲣ̄ (34,8). Hinsichtlich der Mischung des Geruchs mit der Materie und seiner Übergabe an das Licht ist auf die sethianische Lehre der Verbindung des Lichtfunkens mit dem wohlriechenden Geist, der eine Mittelstelle zwischen dem Licht und der Finsternis einnimmt, hizuweisen. Die Stellen aus Hip. *Ref.* sind ganz anders ausgerichtet[183]). So *Ref.* V,19,3-4: der Geist in der Mitte 'sei irgendwelchem Geruch der Salbe oder Räucherwerk ähnlich' (οἱονεὶ μύρου τις ὀσμὴ ἢ θυμιάματος); 'der Wohlgeruch des Geistes' (ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία) breite sich in alle Richtungen aus und 19,6: die Finsternis möchte 'den Lichtfunken mit dem Wohlgeruch des Geistes' ([τὸν]σπινθῆρα τοῦ φωτὸς μετὰ τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας) bei sich behalten. In *Ref.* V,19,14-15 enthält die Wasserwoge (die Finsternis) den 'von oben her ausgestreuten Lichtfunken mit dem Wohlgeruch des Geistes' (τὸ κατεσπαρμένον φῶς ἄνωθεν μετὰ τοῦ πνεύματος εὐωδίας). Hinsichtlich des Basilides erfährt man *Ref.* VII,22,14-16 der H. Geist, wenn auch von der oberen Sohnschaft getrennt, enthälte doch den 'Geruch der Sohnschaft' (τῆς υἱότητος...ὀσμή), so wie ein Gefäss, aus dem die wohlriechendste Salbe ausgegossen, noch den Geruch der Salbe bewahre. In den angeführten Stellen handelt es sich um kosmologische Aussagen über den Geist — gegebenenfalls in der Mitte — nicht aber, wie im EV ad locum, um einen *Heilsakt* des Vaters[184]).

Vielmehr ist mit der Übergabe an das Licht, an das Pleroma des Lichtes zu denken, wozu der Geruch, die Pneumateile, wieder zurückkehren. Mit dem Lichte kann im Valentinianismus das Pleroma oder aber der Vater selber gemeint sein, vgl. *Adv.haer.* I,4,1 (Pleroma und Licht identisch) und ebda II,17,4-5 in bezug auf das 'väterliche Licht'[185]). Das Übersteigen jeglicher Form und jeglichen Lautes bedeutet, dass der Geruch, die Pneumatiker, nunmehr am *Wesen des Vaters teilhaben*, der Er doch ist: 'unsichtbar und unhörbar' (οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι αὐτὸν, *Adv.haer.* I,2,5), ja 'Er hat keinen Leib, Er ist ohne Form' (ἀσώματος; ἀνείδεος I,15,5)[186]). Dieses Teilhaben ist letztes Ziel gnostischen Heils. Im *zweiten* Abschnitt (EV 34,9-18) wird das *wie* der Erlösung erörtert. Der (H.) Geist — vgl. *Adv.haer.* I,4,1 ...τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν πνεύματος — zieht immer wieder den Geruch (die Pneumatiker) zu sich (ϣⲁϥⲁⲱⲕ

34,12) hinauf. So bringt er die Pneumatiker zurück zum Ort, woher sie kamen (34,15-16); zurück in den Hafen (34,14-15), ein Begriff, dem der der Ruhe fast synonym ist, wie wir noch sehen werden. Dabei bezieht sich die heilvolle Rückkehr der Pneumatiker, wie schon bemerkt wurde, selbstverständlich auf das brennende Problem der Abwärtsentwicklung[187]), d.h. der Trennung vom Vater. Der ursprüngliche *warme* Geruch — die dem Vater zugehörigen Pneumateile — wurde doch durch die Trennung (34,26-27), die Entfernung vom Vater *kalt*. *Erlösung* bedeutet hier das Wieder - vom Geist - *erwärmt* Werden, wie es den Pneumatikern immer wieder widerfahren muss (vgl. 34,26 ϣⲁϥϩⲙⲁⲙ in bezug auf den Hauch bzw. den Geist). Es ist die Liebe (34,31 ϯⲁⲅⲁⲡⲏ), welche so das warme Pleroma wiederherstellt: des Vaters Liebe begegnet als 'Motiv der Gnosisvermittlung'[188]).

Für die Interpretation unserer Stelle scheint es angebracht die verschiedenen Aussagen über den Geruch zusammen zu stellen und auf ihre Trageweite zu befragen, um danach den Gedanken der Rückkehr bzw. des im Hafen Angelangens zu behandeln. Weil diese Rückkehr der Pneumatiker ('der Geruch') eben bedeutet, dass sie nunmehr jegliche Form, jeglichen Laut überstiegen haben, wird schliesslich die Aussage unserer Stelle über das Stillschweigen des Vaters sich vor diesem Hintergrund erst recht aufhellen können.

EXKURS VII

Die Liebe und der Glaube in gnostischer Sicht

Die Liebe des Vaters begegnet im EV 23,30-31; 43,6.23-24. Im Hippolyts Bericht über das valentinianische System heisst es, der Vater sei ganz Liebe (Ἀγάπη γάρ...ἦν ὅλος, *Ref.* VI,29,5), vgl. *Exc. Theod.* 7 über den Geist der Liebe bez. des Vaters. Doch sei andererseits auch zu beachten, dass die Liebe eine bestimmte Lebenshaltung des wahren Pneumatikers charakterisiert, der durch sie sich gänzlich dem Vater anschliesst bzw. zu Ihm zurückkehrt. Die Stelle EV 34,31 hat gleichfalls diese Konnotation. Letztere wird vor allem im EvPh betont, vgl. dazu die Logien 45-46; 110 (Ende); besonders 111, wo es von der Liebe heisst, sie sei Wein und Duft bzw. Salbe und schliesslich 115. Diese innere Haltung des Gnostikers wird ebenfalls von Karpokrates bezeugt, der nach Ir., *Adv. haer.* I,25,5 mit seinen Schülern ausgesagt haben sollte, man würde durch Glauben und durch Liebe gerettet. Selbstverständlich schliesst die auf den Vater ausgerichtete Liebe auch die Brüderliebe in sich, vgl. EV 43,5 und Rheg I,4: 50,15. In LibTh II,7: 141,10.13 ist von vernachlässigter Liebe und Glauben die Rede. Nun ist gerade der Glaube des Gnostikers zur Beseitigung der Trennung und zur Wiederherstellung der Fülle von grösster Bedeutung, wie es EV 34,28 klar betont, vgl. 20,7-8. Der Glaube (ⲛⲁϩⲧⲉ an den letztgenannten Stellen im EV) ist nämlich nicht nur Sache der Psychiker, sondern zeichnet ebenfalls gerade den Pneumatiker aus, sei es dass der Glaube dabei andersartig, dem Pneumatiker adäquat ist. Vgl. dazu Rheg I,4: 46,3-7,15 und 21-22[189]); EvPh II,3:52,15-19 v. 61,36-62,5 (= Logien 4 (die gefährdete Liebe) und 45). Im Hinblick auf den Valentinianismus sei weiterhin verwiesen auf: *Exc. Theod.* 61,8[190]); Marcus Magus über den Glauben an den Erlöser, welcher eben dadurch zur Ruhe (ἀνάπαυσις) führt (Clem.Al., *Strom.* VI,xvi,141,3[191]) und die Fr. 32 und 33 des Herakleon (ebenfalls der

Glaube zur Ruhe (ἀνάπαυσις)[192]). Die gnostische Glaubenshaltung findet sich auch klar betont bei den Karpokratianern (siehe oben); bei Satornil: (die an Christus) glauben, das seien die, die den Lebensfunken (τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς, in sich hätten, *Adv. haer.* I,24,2) und schliesslich in Fr. 10,11 und 13 des Basilides, der bezeichnenderweise von einem 'ausgezeichneten Glauben' seitens der Pneumatiker, der Erwählten, spricht (Clem.Al., *Strom.* II,vi,27,2; *Strom.* V,i,3,2-3 und *Strom.* II,iii,10,1)[193]).

Bemerkenswert ist, dass im EV nicht nur der Geist Gottes als Wohlgeruch bezeichnet wird, sondern dass gerade die Pneumatiker den Wohlgeruch des Vaters, dessen Kinder sie sind, bezeichnen. In diesem Zusammenhang sei darauf geachtet, dass in *Adv. haer.* I,4,1 auch der gefallene Äon Sophia trotz allem einen bestimmten Geruch der Unsterblichkeit (τινα ὀδμὴν ἀφθαρσίας)[194]) in sich hat. Sophia als Prototype der Pneumatiker bezeichnet deren göttliche Herkunft. Aber warum werden die Pneumatiker als der *Geruch* des Vaters bezeichnet? Der Gedanke des göttlichen Geruchs lässt sich — einschliesslich der neutestamentlichen Stellen, die ihrerseits ebenfalls die diesbezüglichen Aussagen im EV mit beeinflusst haben können — durchaus vor dem Hintergrund religiösen Denkens über einen belebenden göttlichen Duft vor allem in der hellenistischen Ära erklären. Allgemeine Hinweise kann man mehrerenorts aufgeführt finden[195]). Vor allem im ägyptischen Raum lassen sich schlagende Beispiele anführen u. zw. in dem Sinne, dass dort der Weihrauch als *effluvium*, Ausfluss aus der Gottheit, betrachtet wird, als 'das, was aus ihm (dem Gotte) hervorgekommen ist, d.h. sein Schweiss'[196]). Auch hier sei auf die einschlägige Literatur hingewiesen[197]). So viel darf klar sein, dass der Gedanke des aus dem Gott emanierenden vitalen Geruches sehr geeignet war für die Aussagen im EV über die Pneumatiker, die Kinder des Vaters, die aus Ihm als Geruch hervorgingen. Einem anderen Motiv begegnen wir in *Adv. haer.* I,21,3, wo von der Salbung der Initianten bei den Markosiern die Rede ist im Sinne eines Sakraments[198]). Ob man übrigens dazu aussagen kann: 'Les Valentiniens semblent avoir *emprunté* (Kursivierung von mir) ces images à leur sacrement d'onction: l'onguent était pour eux le type de la bonne odeur d'en haut'[199]), ist anzuzweifeln, weil doch die Bilder vom Wohlgeruch, wie wir sie zB hier im EV finden, hinsichtlich ihrer Herkunft vor allem im oben angegebenen religionsgeschichtlichen Raum (Weihrauch-Emanation) zu suchen sind. Übrigens dürfte noch ein besonderer Quellgrund des im EV angewendeten Begriffes des Geruches anzuzeigen sein. Wir meinen, es sei dies der Fall hinsichtlich der Schriften Philos.

Hinsichtlich der Herkunftsfrage und Tragweite des Geruchsbegriffes findet sich nämlich u.E. bei Philo eine sehr bedeutungsvolle Passage. Wir meinen *Leg All* I,31-42. Dort befasst Philo sich mit der Auslegung von Gen 2,7 (Gottes Blasen des Lebenshauches (πνοή ζωῆς) in den Men-

schen). Nachdem er festgestellt hat, es gebe zwei Arten von Menschen: den Himmlischen Mensch und den irdischen, spricht er über die Beschaffenheit des Nus des irdischen Menschen. Obwohl dieser Nus erdhaft sei, habe doch Gott in ihn die Kraft zum wahren Leben eingehaucht. Es ist wunderbar, dass Gott diesen irdischen, leibliebenden Nus des göttlichen Geistes gewürdigt hat, jedoch hat Er den Nus nicht geschaffen nach der Idee und seinem eigenen Bilde (33). Hier ist der himmlische Mensch, der Prototyp bzw. der Logos gemeint, auch dessen Nus also[200]). Immerhin wird danach (42) gesagt, nur dieser (himmlische) Nus hätte Teil am Pneuma schlechthin, vgl. *Fuga* 72, wo es heisst, der wahre, himmlische Mensch sei purer Nus (νοῦς καθαρώτατος). Gottes eigene Bemühung um den irdischen Menschen und seinen Nus (so auch *Op* 135 und *Quod Det* 86) wird nun von seiner Güte her erklärt. Übrigens *wie* hätte der Mensch sonst sich überhaupt eine Idee von Gott machen können, wenn nicht Gott ihm seinen Nus eingehaucht hätte (*Leg All* I,38 vgl. 32)? Der menschliche Nus hätte sonst auch nicht gewagt, so hoch hinauf zu gehen um Gottes Natur zu erfassen, wenn nicht Gott selber ihn zu sich selbst hinaufgezogen hätte (εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, 38)[201]). Dann aber unterscheidet Philo in *Leg All* I, 42 πνεῦμα und πνοή. Obwohl πνεῦμα vorher unterschiedlos auch bez. des irdisch-menschlichen Nus angewendet wurde (ebda 33 und 37), gilt πνεῦμα in 42 nur dem Nus des himmlischen Menschen und πνοή dem irdisch-menschlichen Nus, weil eben der Nus 'nach dem Ebenbilde' an einem ihm arteigenen 'schwereren' Geist Anteil habe, der Nus 'aus der Materie' jedoch an einem leichteren Luft(hauch). 'Gleich irgendwelchem Ausfluss so wie von (wohlriechenden) Kräutern, die, wenn nur aufbewahrt und nicht zum Weihrauch gebrannt, einen Duft abgeben' (ὡς ἂν ἀποφορᾶς τινος, ὁποῖαι γίνονται ἀπὸ τῶν ἀρωμάτων φυλαττομένων γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ μὴ ἐκθυμιωμένων εὐωδία τις γίνεται (42)). Das die göttliche πνοή, sein Hauch, hier als Wohlgeruch, εὐωδία, in den menschlichen Nus hineingeblasen zu einer bestimmten Erkenntnis Gottes, bezeichnet wird, stellt diese Philonstelle in eine gewisse Nähe zum 'Geruch des Vaters' im EV. Nur soll auch auf die Unterschiede Acht gegeben werden. Während im EV der Geruch den Pneumatiker an sich in seiner pneumatischen Totalität darstellt und folglich als Emanation aus dem Vater her stammend, der Geruch, der dann später der Erlösung bzw. Rückführung bedarf eben durch den Geist, betrifft der duftende Hauch bei Philo eine Aktivität seitens Gottes, sein Handeln ausserhalb des Menschen an dem Menschen. Der Geruch symbolisiert auf zutreffende Weise den Emanationsvorgang, das Blasen eines Geistes in den Mensch hinein, nimmt aber eher auf seine Belebung Bezug, oder aber es bezeichnet seine göttliche Herkunft. Für letztgenannte Anwendung gibt es viele Beispiele innerhalb und ausserhalb der Gnosis, wobei sich übrigens Duft- und Hauchmotive naturgemäss auch manchmal überschneiden[202]).

Bekanntlich war der Gedanke des zeugenden Pneumas in der stoïschen Tradition weit verbreitet[203]). Auch in Ägypten war der Gedanke des erzeugenden göttlichen Windhauches tief im religiösen Empfinden verwurzelt[204]). Nicht nur der Atem des Mundes erzeugt, wie es in Sonnenhymnen des Neuen Reiches hinsichtlich des *Reᶜ* heisst[205]), sondern auch die Flügel der Isis machen mit ihren Schwingen einen Wind, der das Glied des toten Osiris belebt und Leben aus ihm hervorruft[206]). Hinsichtlich gnostischer Texte sei auf folgende hingewiesen. Im TracTrip I,5: 105,24ff wird unter Bezugnahme auf Gen 2,7 von der lebenden und belebenden Seele — womit hier sonderbarerweise gerade das Pneuma bezeichnet wird[207]) — gesprochen, wie diese die Kraft wieder belebt, d.h. die Unkenntnis (105,28) beseitigt und wie sie vom Demiurgen dessen *unbewusst* weitergegeben wurde. Im AJ, BG, 2:51,15 (= II,1: 19,23-27; III,1: 24,7-10) wird der erste Archon gebeten, in das Gesicht des leblosen Adam zu blasen, sodass er auf diese Weise die Kraft der Mutter erhalten kann. In ähnlichem Sinne läuft der Gedanke in der Schrift OrigMund II,5: 115,12-14, wo es heisst, die 'Sophia Zoe sandte ihren Hauch zu Adam, in dem keine Seele war. Er fing an sich auf der Erde au bewegen' vgl. 116,2ff. Mit Recht sprach Schottrof diesbezüglich vom *Golemmotiv*[208]). In der PS, CA: c.III,131 schliesslich erfahren wir, dass die Seele 'aus dem Hauch des Mundes' der Archonten hervorgehe (ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲛⲓϥⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲧⲁⲡⲣⲟ)[209]).

Aus den angeführten gnostischen Texten wird klar ersichtlich, dass der in den Mensch hineingeblasene Hauch, bzw. das Pneuma, nicht nur die göttliche Herkunft angibt, sondern auch belebende, zur Erkenntnis führende Bedeutung hat. So hat im EV, 34 der Geist oder Hauch (ⲛⲓϥⲉ) nicht nur eine belebende, den kalten Geruch erwärmende Funktion, sondern ist auch, wie der Geruch selber, aus dem Vater hervorgegangen und *letzten* Endes identisch mit dem Geruch. Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, scheint es angebracht, erst noch einige Parallelen zum Geruchsbegriff, wie er in EV, 34 begegnet, anzuführen.

Bei Philo findet sich *Ebr* 87 die Aussage, das rationelle Element in der Seele gleiche dem Weihrauch. So wie der Weihrauch die Nase erfüllt, so 'erfüllt dies das ganze Gebiet der Seele mit Wohlgeruch' (τὸν ψυχῆς ἅπαντα χῶρον εὐωδίας ἀναπίμπλησι). In *Somn.* I,178 wird festgestellt, dass, wie die Ausflüsse von wohlriechenden Kräutern die Umgebung mit 'Wohlgeruch' (εὐωδία) erfüllen, so ergeht es denen, die zum Kreis und zur Nachbarschaft des Weisen gehören; sie trinken die sich verbreitende 'Luft' (αὔρα), und ihr Charakter wird gebessert. In *Somn* I,49 heisst es, dass, wie die Hunde durch den Geruchssinn eine Spur verfolgen, so verfolgt der Mann, der die Paideia liebt, den Pfad des 'süssen Lufthauches' (ἡδεῖα αὔρα), den die Gerechtigkeit und andere Tugende von sich ausgehen lassen.

Bei Clem.Al. findet sich ebenfalls die Geruchssymbolik. In *Paed.* I,98,3 werden die Gläubigen aufgefordert, sich nunmehr mit der Salbe des immer frischen Frohsinnes und des 'reinen Geruches' (ἀκήρατον εὐωδίας) salben zu lassen. Den Rahmen bildet die Nachfolge 'unseres Pädagogen Jesus', der doch im Grunde uns aus der Erde geschaffen (Gen 2,7) und zum Heil den irdischen Mensch zum himmlischen Menschen umgeformt hat, damit Gottes Wort (Gen 1,26 zitiert, H.) erfüllt werde.

In *Paed.* II,61,3ff. wird daran erinnert, dass der Retter seine Jünger zur Arbeit unter den Völker bereitet hat, sind sie doch — die Apostel — seine gesalbten Füsse (auf Grund einer Interpretation der Fusssalbung Mt 26,12 par.). Die 'duftende Salbung' (τῆς εὐωδίας τοῦ χρίσματος... 61,3-62,1) bedeutet ihren Empfang des H. Geistes. So unter den Völker arbeitend, hat 'der Geruch der duftenden Salbung sich auf letztere verbreitet, ja auf alle Menschen' (Ὄζεσε τε τούτοις τὸ μύρον καὶ...ἐπὶ πάντας.. τῆς εὐωδίας... 62,2). Denn das Leiden des Herrn hat uns mit 'Geruch' erfüllt (εὐωδία), die Hebräer aber mit Sünde, aaO[210]).

In *Paed.* II,65,2-3 begegnet der Auspruch, die Mitglieder der eigenen christlichen Gemeinschaft sollen 'nicht den Geruch von Salben verbreiten, sondern den der Tugenden' (μὴ μύρων, ἀλλὰ καλοκαγαθίας ὄζειν), während die Frau Christi königliche Salbung aushauchen soll. Christus bereitet doch 'den Menschen, die er kennt, eine Salbung volles Geruches aus himmlischen duftenden Kräuter zusammengestellt' (ἀνθρώποις γνωρίμοις, εὐωδίας ἄλειμμα, ἐκ τῶν οὐρανίων συντιθεὶς ἀρωμάτων τὸ μύρον). Die Aussage über das Aushauchen der Tugende statt des Salböls erinnert an die oben angeführte Stelle bei Philo *Somn.* I,49. In *Paed.* II,76,3, schliesslich findet sich im Zitat aus Sir 39,13-14 die Aufforderung, die Menschen sollen 'einen Duft verbreiten wie der Weihrauch-Baum' (ὡς λίβανος εὐωδίασατε ὀσμήν).

In den OdSal begegnet in Ode 11,15, in einem Textzusammenhang, in dem kurz zuvor dankend bekannt wird, der Herr habe dem Sänger unvergängliche Ruhe gegeben, die Aussage: 'Und meine Nase wurde erfreut durch den erfreulichen *Duft* des Herrn.' Weiterhin begegnen wir Bildern von Licht, Tau; kurz paradiesischen Zuständen, womit der Herr den Gläubigen erquickt hat.

In den TestXII, verspricht in TestSim, VI,2 der Patriarch seinen Söhnen, dass, wenn sie von der Eifersucht, dem Neid, ablassen werden, sein Gebein wie die Rose blühen wird in Israël, sein Fleisch wie die Lilie in Jakob und sein Geruch (ὀσμή) wie der Geruch des Libanons sein wird. Auch hier begegnet das Bild von Geruch verbreitenden Gerechten[211]).

Aus gnostischen Schriften schliesslich liessen sich zur Erläuterung des Duft-Gedankens beispielsweise folgende Stellen aufführen. In TracTrip 72,1-14 wird ausgesagt, der Geist hauche in den Äonen und führe sie da-

zu, den Unerkennbaren zu suchen. Und zwar so, wie einer wegen eines süssen 'Duftes' (ⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ) angezogen wird, den Ursprung dieses Duftes zu suchen. Die Süsse des Vaters versetzt die Äonen dann in ein unaussprechliches 'Vergnügen' (ϩⲏⲁⲟⲛⲏ).

Vgl. die oben angeführte Philo-Stelle *Somn.* I,49.[212]). Weiterhin:

EvPh II,3: 77,35-78,7 (Log. 111) wird die pneumatische Liebe als Wein und 'Duft' (ⲥⲧⲟⲉⲓ) bezeichnet. Diejenigen, die sich damit gesalbt haben, verbreiten einen Duft, der auch jenen in der Nähe von Nutzen ist: solange Psychiker sich im Duftkreis der Pneumatiker befinden, ist es ihnen gut, sonst verbleiben sie in ihrem 'Gestank' (ⲥϯ ⲃⲱⲱⲛ)[213]).

ExAn II,6: 132,13-14: die Seele erfüllt wie eine reine Braut das Brautgemach mit einem 'Duft' (ⲥϯ ⲛⲟⲩϥⲉ).

LibTh II,7: 144,20: die Angeredeten hören, dass Sonne und Mond ihnen einen Duft (oder 'Geruch' ⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ) geben werden zusammen mit der Luft, dem Geist, der Erde und dem Wasser[214]).

EvAeg III,2/IV,2: in III,67,15-23 spricht der Gläubige: 'O Gott des 'Schweigens' (ⲥⲓⲅⲏ), ich ehre Dich gänzlich. Du bist mein 'Ort der Ruhe' (ⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲟⲛ) ...darum ist 'der Duft des Lebens' (ⲡⲉⲥⲧⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲛϩ) in mir!'. Eine sehr bedeutsame Stelle, an der mit der Ruhe und dem Geruch bzw. dem Duft, die Heilssicherheit umschrieben wird[215]).

Wenden wir uns nunmehr dem interessanten Motivkomplex vom durch den erwärmenden Geist wieder warm gewordenen Geruch zu, nachdem dieser kalt geworden war.

Es scheint angebracht erst einmal EV 34,9-13 des Näheren an zu sehen, weil hier das erste Mal die heilvolle Aktivität des Geistes im Zusammenhang des Geruch-Gedankens begegnet.

Mann könnte angesichts der Schwierigkeit in 34,9-10 (die *Ohren* werden nicht riechen) statt ⲙⲉⲱⲩϫⲉ lessen: ϫⲉⲙⲓϣⲉ[216]). Wir hätten hier dann einen Irrtum, den man übrigens auch als Brachylogie bezeichnen könnte. Demnach müsste es heissen: 'es sind nicht die Ohren, *die hören* (vgl. 34,9 ϩⲣⲁⲩ 'Klang') *oder die Nasenlöcher*, die den Geruch riechen'.

Das zweite ⲡⲥⲧⲁⲉⲓ in 34,10 könnte dabei durch Hervorhebung[217]) seine Stelle bekommen haben, sodass man übersetzen könnte: 'aber, was den Geruch anbelangt, es ist der Geist, der den Geruchssinn hat und Er zieht ihn[218]) für sich selbst zu sich und er (sc. der Geruch) versinkt im Geruch des Vaters'. Der zu sich ziehende Geist, heisst in 34,25 ein *Hauch*, der den Geruch anzieht, so dass dieser (wieder) warm wird.

Es handelt sich hir um einen geläufigen Gedanke der Antike: der des *warmen und erwärmenden Geistes* (πνεῦμα). Vor allem im medizinischen Bereich begegnet das πνευμα als Träger der Lebenswärme, wie es im philosophischen Bereich vor allem in der Stoa begenet, wo das πνεῦμα als wärmehaltiges und feuerdurchglühtes πνεῦμα metaphysisch-theologische Be-

deutung erhielt. Wir finden einen derartigen stoïsch frisierten Geistbegriff auch bei Philo, *Fuga* 134: 'Siehe den Nus, warmes und feuriges Pneuma' (ἰδοὺ, ὁ νοῦς, ἔνθερμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα)[219]).

Jetzt wird die Frage akut, *wie* denn der Geruch, der duftende Hauch, eigentlich *kalt* wurde. Man kann zunächst feststellen, dass je weiter nach unten in die Materie hinein der Geruch (die Pneumatiker) sich vom Vater entfernt, desto kälter er wird. In EV 34,18ff wird jedoch *erklärt* wie der Geruch dabei erkaltete, der sich doch uranfänglich — vor der Emanation — im warmen Geruch bzw. Geist des Vaters (vgl. 34,14.30-31) befand. Diese Erklärung besagt u.E., dass der Geruch wegen einer Berührung mit dem 'psychischen Gebilde' (ⲡⲗⲁⲥⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲥⲩⲭⲓⲕⲟⲛ 34,18-19), das kaltem Wasser ähnlich ist, kalt wurde. Vom Wasser wird weiterhin 34,21 gemeldet: ⲉⲛⲧⲁϩⲱⲧⲉ. Es wäre vielleicht zu lesen ...ⲱⲧⲉ und folglich zu übersetzen: (Wasser), 'das *hervorsprudelt*, während es in der Erde ist, die nicht fest ist, von der sie denken' usw.[220]). Diese Verbindung von Wasser und Erde, wobei das Wasser als kalt bezeichnet wird, erinnert uns an das philosophische Gedankengut, dessen Philo sich hinsichtlich seiner Auseinandersetzung über die kosmische Pflanze in *Plant* 3-6 bediente. Bemerkenswert ist, dass Wasser und Erde als kalt betrachtet werden: Erde ist kalt und trocken; Wasser ist kalt und feucht, während Luft als warm und feucht gilt und Feuer als warm und trocken[221]). Selbstverständlich kann dabei auch die populäre und althergebrachte Etymologie, welche ψῦχη, Seele mit ψυχρός kalt verband, eine Rolle gespielt haben, ein Gedanke, der gleichfalls bei Philo *Somn.* I,31 vorkommt[222]). Man kann nun die Schlussfolgerung ziehen, dass Abkühlung, Erkältung des ursprünglich warmen, duftenden Hauches bzw, des warmen Geruchs, durch die kalte irdische Materie verursacht wurde, in die er herabfuhr. Er geriet demnach in-bzw. gehörte dieser Materie eben im Sinne eines πλάσμα ψυχικόν an. Und was das bedeutet, kann man *Exc. Theod.* 2,1-2 entnehmen, worauf die editio princeps des EV mit Recht hinweist[223]). Dort erfahren wir, dass der Logos einen männlichen Samen in die Seele Adams gelegt hat, als der *psychische Leib geformt* wurde (πλασθέντος...τοῦ ψυχικοῦ σώματος, vgl. an unserer Stelle πλάσμα ψυχικόν). Dieser Same, ein *Effluvium* aus dem engelhaften Element, vereint was *verteilt* war; so kommt es zu einem Ende des *Mangels.* Die kursiven Begriffe machen klar ersichtlich, wie nahe diese Aussage unserer Passage ist. Das Effluvium (ἀπόρροια) erinnert überdies auch an den Geruch, Effluvium aus der Gottheit. Jedenfalls findet sich in *Exc. Theod.* aaO dass *Golemmotiv*[224]), wie wir es auch in EV 30,16ff finden. Dort (30,34-35) begegnet ebenfalls der belebende 'Hauch' (ⲛⲓϥⲉ). Der noch schlafende Pneumatiker lebt sozusagen in der psychischen Sphäre und ist dem noch

schlafenden bzw. unbeweglichen Adam-Golem gleich. In unserer Passage wird dasselbe ausgesagt mittels des Begriffes vom erkalteten Geruch, der mit *Trennung* zu tun hat[225]). Erwärmung bedeutet aufwachen und Fülle (34,30), keinen Mangel mehr haben. Die Sophia (*Exc. Theod.* 2,2), die mit der Schöpfung, dem Psychischen, ebenfalls zu tun hat, enthält immerhin ihrerseits doch das pneumatische Element und ist deswegen Prototyp der Pneumatiker. Das pneumatische Element bzw. der Geruch, in- und an die kalte Materie gefesselt, wird vom H. Geist erlöst bzw. wieder erwärmt.

Ähnliche Gedanken begegnen in TracTrip I,5:72,29-23, wo die Äonen sich in der Kälte[226]) befinden. Aber in sie ist der Geist hineingesät (72,19); letztlich erneuern sie sich, d.h. werden sie erlöst.

In der PS, CA findet sich der Gedanke der heillosen Kälte gleichfalls, und zwar auf betonte Weise als 'Frost' (ϫⲗϥ)[227]). In der SJC, BG, 3:120,4 ist die Erlösung denn auch das Vom-Hauch-erwärmt-Werden (ϩⲙⲟⲙ = warm vgl. EV, 34,26) des vorher schlafenden pneumatischen Elements (des *Tropfen*, wie es hier heisst).

Übrigens sollte man sich dessen bewusst sein, dass so sehr die Kälte in unserem Textzusammenhang im EV auch als äusserst negativ bewertet wird, die Abkühlung andererseits geradezu als Inbegriff gnostisches Heilsempfindens gelten kann. Dies ist zu beachten. So bedeutet es Heil, wenn die Leidenschaften, die παθή abgekühlt, d.h. beseitigt werden, vgl. TracTrip I,5:90,20-21, wo man übersetzen könnte: 'Er (sc. der Äon Sophia) nahm die Vermischung mit der Ruhe (ⲙⲧⲁⲛ) an, weil sie (sc. wohl ihre παθή) abkühlten[228]). Die Verbindung mit dem Ruhebegriff ist bedeutsam. Ähnliches findet man auch bei Philo. So *Migr* 210, wo man beschworen wird, 'die Leidenschaft des Zornes, ihre Hitze, abzukühlen und ihre feurige Art zu beruhigen' (..ὀργῆς πάθος ..καταψύχων..τὸ.. πεπυρωμένον ἡμέρωσον). Etwas anders: *Heres* 309 Gott wird Dank dafür gesagt, dass Er Funken der Erkenntnis in uns eingesät hat, 'damit der Nus nicht durch Leidenschaften abgekühlt wird, sondern, erwärmt durch die Tugendkohle, aufflammt auf das heilige Feuer hin' (..σπινθῆρσι ..τῆς ἐπιστήμης.. ἵνα μὴ.. ὁ νοῦς ὑπὸ παθῶν καταψυχθῇ, ἀλλ' ἔνθερμος ὤν...). Hier begegnet wiederum eine *negative* Abkühlung: der ursprünglich warme Nus wird durch Leidenschaften abgekühlt: *ihre* Wärme bedeutet Kälte für den guten, warmen Nus![229])

Bedeutungsvoll jedoch für unsere Untersuchung ist die Tatsache, dass dem Motivkomplexe der Ruhe gerade die Konnotiz der Abkühlung, Erfrischung, kurz des *Refrigeriums* zugehört[230]).

Oben wurde schon festgestellt, dass im zweiten Abschnitt, EV 34,9-18, das *Wie* der Erlösung oder die Rückkehr des Geruchs (d.h. der Pneumatiker) zum Ort, woher er kam (EV 34,14-16) dargestellt wird[231]).

Diese Rükkehr wird nun in 34,14-15 durch das Bild der Rückkehr zum *Hafen* (mit dem koptischen Verb ⲙⲁⲛⲉ, landen) veranschaulicht. Aus diesem Grunde scheint es angebracht, das Hafenmotiv zu untersuchen und dabei sachgemässes Material aus der Umwelt zu Rate zu ziehen. Denn so eröffnet sich eine Perspektive, die eine richtige Deutung unserer Stelle 34,14-15 bez. der Rückkehr zum (stillschweigenden) Vater ermöglicht. Sie ist auch folgenreich für den Ruhe-Gedanken schlechthin, sind doch Ausdrücke wie 'Hafen der Ruhe' oder 'glattes Meer' (γαλήνη) wichtige Bezeichnungen der 'Ανάπαυσις, wie wir zu zeigen es erhoffen.

Nun könnte man die Übersetzung des ⲛⲧⲫⲙⲁⲛⲉϥ in 34,14-15 ('Er (= der Geist) bringt ihn (= den Gnostiker) in den Hafen (zurück)'), vielleicht anzweifeln, bedeute doch ⲙⲁⲛⲉ vor allem *anpflocken* des Schiffes am Ufer, während *Hafen* vor allem durch ⲙ̄ⲡⲱ wiedergegeben wird. Dieser Einwand trifft jedoch nicht zu. Erstens kann ⲙⲁⲛⲉ sehr wohl für λιμήν stehen wie aus Crum hervorgeht. Zweitens muss man daran denken, dass der koptische Übersetzer in Oberägypten nur mit Häfen am Ufer des Nils vertraut war, wobei ⲙⲁⲛⲉ als Verb für das Festlegen des Schiffes sehr geeignet war[232]). Interessanterweise hat uns Philo über diese *Nilhäfen* berichtet. So heisst es in *Flacc* 92, Bassus habe im Auftrag des Flaccus in den 'Häfen des Flusses' (τοῖς τοῦ ποταμοῦ λιμέσιν) Häuser nach Waffen durchsucht, wegen einer möglichen Empörung[233]). Der gleiche Ausdruck auch in *Gaium* 129. Mit dem Wort Hafen verbinde man ⲛϥⲱⲙⲥ ('er versinkt') 34,13. Dieses Verb wird angewandt, um das Sinken, Untergehen eines Schiffes zu bezeichnen[234]). Hier findet sich nun eine geistvolle Betrachtung: wenn der Pneumatiker (der Geruch) in Gott, im Vater, *versinkt*, so bedeutet das eben *Rettung*, weil der Geist ihn im Hafen anlangen lässt... Der *Hafen* als Ort der *sicheren* Ruhe, oder anders gesagt zur Andeutung seiner Herkunft als Pneumatiker.

In diesem Zusammenhang sei nunmehr der *Hafenmetapher* unsere Aufmerksamkeit gewidmet Der Topos vom Meeressturm und dem sicheren Hafen war in der griechischen und hellenistischen Welt weit verbreitet. Zumal der übertragene Gebrauch zur Bezeichnung sicheres Wohnens und der Ruhe war beliebt. Bonner stellte bez. des Vergleichs des reellen Hafens und des figürlichen einmal fest: 'This broader application of the comparison begins early and continues into the latest period' und er bewertet ihn als 'a time-honored metaphor which was much more commonly used by the sea-going Greeks than by the Hebrews'[235]). So begegnet bei Sophokles der Ausdruck 'Hafen der Freundschaft'; bei Euripides 'Hafen der Entscheidungen' und bei Aeschylus 'Hafen frei von Krankheiten'[236]). Dass eine Gottheit öfters in den Hafen führt, ist selbstverständlich. Bonner: '...the idea of a god as a guide on a dangerous voyage is as old as Homer'[237]). Es darf nicht wundernehmen, dass die Heimkehr

des Odysseus als Bild für die Heimkehr der Seele zu ihrem Vaterland öfters angewendet wurde. In diesem Zusammenhang lässt sich geltend machen, dass M. Harl, in ihrer Ausgabe der Schrift Philos *Heres*, die Seelenreise, wie Philo sie in der genannten Schrift darstellt, unter der Überschrift 'L'Odyssée des Âmes' behandelt, dabei gleichfalls auf die Herkunft dieser Metapher Bezug nehmend[238]). In der hellenistischen Welt ist es verständlich, dass die gesellschaftliche Oberschicht Erlösung und Befreiung vom Schicksal und Tyrannentum in der Philosophie und in den literarischen Mysterien suchte. Dabei wird nun die Suche nach Weisheit und Wahrheit oft mit einer tumultuösen Seereise unter dem Odysseusbild verglichen[239]). So sagt zB der Astrologe Vettius Valens aus dem zweiten Jhrdt. in seinem *Florilegium*, er sei nach mühevollem Suchen zur See und zu Lande (πελαγοδρομήσας ... πείρᾳ καὶ πόνοις) von Gott gewürdigt worden, einen festen und sicheren Hafen zu erreichen (ἠξιώθην ... βεβαίου καὶ ἀσφαλοῦς λιμένος τυχεῖν)[240]).

Schon erwähnt wurde die Stelle in Apuleius' *Metamorphosen* XI, wo in c.15 der Initiant Lucius vom Priester erfährt, 'er habe nach vielen Mühen den Hafen der Ruhe und den Altar der Barmherzigkeit erreicht' (multis et variis exanclatis laboribus ...ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti)[241]). Mit beiden Ausdrücken wird doch wohl auf die Isis Bezug genommen, wo Apuleius in dieser Schrift vor allem das Frühlingsfest (sc. das *Navigium Isidis* oder *Ploiaphesia*) beschreibt, wie es nicht nur (wie bei Apuleius erwähnt) in Kenchraeai in der Nähe von Korinth gefeiert wurde, sondern auch an den Küsten des Mittelmeerraumes im allgemeinen, wenn auch erst in hellenistisch-römischer Zeit. Diese Feier der *Isis-Pelagia* oder *Pharia* oder *Euploia* galt der nach der Winterzeit wieder begonnenen Schiffahrt unter dem Schutz der Isis. Freilich wurde dabei das prächtig ausgeschmückte Isisschiff in das Meer gezogen.

Dieses Fest wurde auch (oder vor allem) in Alexandrien gefeiert[242]). Andererseits gibt es auch Zeugnisse, dass Isis mit einer sicheren Ankunft im Hafen verbunden wurde,wie dies hinsichtlich der unterägyptischen Hafenstadt Pelusium belegt ist. Sie wurde nämlich als Isis ὅρμίστρια (die ein sicheres 'vor Anker-Gehen' herbeiführt) angerufen[243]). Begründeterweise könnte also festgestellt werden, dass der Begriff *Hafen der Ruhe* unter Bezugnahme auf Isis auch zur Zeit der Abfassung des EV in Ägypten bekannt war.

Bei Numenius von Apamea (2.Jhrdt) findet sich interessanterweise eine anders ausgerichtete Anwendung einer Meeressymbolik, welche, wenngleich auch ohne den Gedanken des Hafens, hier nicht unerwähnt bleiben soll, weil die göttliche Ruhe nunmehr auf ein Schiff inmitten der Wogen des Meeres übertragen wird. Es heisst: die göttliche 'Transzendenz' in ihrer ruhigen Einsamkeit gleiche einer kleinen Fischerbarke, die

man, wenn man sich anstrengt, weit von der Küste entfernt, in ruhiger Einsamkeit inmitten der Wogen reiten sieht. Um mit dem Guten, dem Ruhenden (τὸ ἥρεμον), in Beziehung treten zu können, sehe man von allem Sinnlichen ab[244]). Beim Neoplatoniker Proklus (5.Jhrdt) findet sich wieder der Gedanke der grossen Mühe, die man auf sich nehmen muss, um Gott finden zu können. Wer aber letzten Endes seine Seele gereinigt hat, wird seine 'Seele im Vater vor Anker gehen lassen' (ὁρμίζων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πατρί), denn dort ist der 'Hafen des Vaters' (ὁ πατρικὸς ὅρμος), wo man Ihn aufgefunden hat[245]).

Diese Bilder vom Schiff, Hafen oder der Odyssee haben grossen Einfluss nicht zuletzt auf (früh)kirchliche Schriftsteller ausgeübt, wie aus der reichen Materialsammlung H. Rahners in seinen beiden Büchern überzeugend hervorgeht[246]). Bemerkenswert dabei ist, dass der Ausdruck *Hafen der Ruhe* bzw. *der Wahrheit* oft begegnet[247]).

Vor dem Hintergrund dieses Überblickes seien nun noch einige spezifische Beispiele, wo die Hafenmetapher cum annexis in für unsere Untersuchung interessanten Zusammenhänge begegnet, aufgeführt.

ApkBar (syr) 85,11 wird ausgesagt: 'Die Jugend dieser Welt ist ja vergangen, die Kraft der Schöpfung ist ja schon erschöpft; der Zeiten Kommen ist sehr nahe, ja schon vorüber. Der Eimer ist dem Brunnen nahe und das *Schiff dem Hafen*; die Reise ist nahe der Stadt, das Leben seinem Ende'[248]). Ferner 4 Makk 7,3: die fromme Vernunft Eleazars steuerte auf das Ziel zu, bis er segelnd 'den Hafen des unsterblichen Sieges' (τὸν τῆς ἀθανάτου νίκης λιμένα) erreichte[249]).

TestNaph VI,1-9 wird über den Schiffbruch berichtet der den Söhnen Jakobs and Bord des Schiffes 'Jakob' auf der Jamniasee zustösst. Nachdem der Sturm sich gelegt hat (ἐπαύσατο), kommt das Schiff (bzw. der übriggebliebene Rumpf) in Frieden (ἐν εἰρήνῃ) an Land[250]).

In der epistula Clementis 13,3 wird man zur Einmütigkeit ermahnt, sonst sei es unmöglich, dass man in 'den Hafen der Ruhe' (τὸν τῆς ἀναπαύσεως λιμένα) eintreffen kann[251]).

OdSal 38: der Odist bekennt dankbar, dass die Wahrheit (sc. Christus) ihn vor Klippen und Wellen rettete und für ihn nunmehr ein Hafen (λιμήν) der Rettung wurde und mit ihm ging und ihm Ruhe verschaffte[252]).

Philo bietet uns sehr reiches Material. Eng mit der Hafenmetapher verbunden, ist die des glatten Meeres (γαλήνη), das mit dem philonischen Ruhe-Begriff synonym ist[253]). Bevor wir uns den Hafen-Stellen im engern Sinne zuwenden, seien erst noch erwähnt *Congr* 108: die Seele, die ihr Irren (zu beachten den πλάνη-Begriff) abgeschüttelt hat, macht nun fest (im Hafen) an der unwandelbaren Natur (τὴν ἀπλανῆ φύσιν

μεθορμιζομένης) und *Congr* 113: Abrahams Diener (Gen 24,2ff) ist Bild des Dieners des Wissenschaftsliebenden. Proviant für die Reise sind tugendvolle Eigenschaften und dann erreicht er den Hafen (ἐκ πελάγους ἐνορμίζεσθαι λιμένι). Was die Hafenmetapher an sich nun anbelangt seien folgende Stellen aufgeführt.

Sacr 90: Gott bewirkt, dass man im Lande der Kanaaniten doch die γαλήνη erfährt und die Tugend als einen 'sehr sicheren Hafen' (ναυλοχώτατον λιμένα) erreicht.

Agr 174: Hier handelt es sich über die menschliche Situation, wobei unbeabsichtigte Verfehlungen (175-178) bewirken, dass der nach Gottesfurcht Strebende, obgleich fast in den 'Häfen der Gottesfurcht' angelangt (..εὐσεβείας ..λιμέσιν), im letzten Augenblick durch Winde wieder zurück ins Meer getrieben wird (173-174).

Heres 305: man flüchtet aus dem Land der Lügenhaftigkeit danach bestrebt, in den 'sehr sicheren Häfen der Wahrheit' (τοῖς ἀληθείας ναυλοχωτάτοις... λιμέσιν) festzumachen.

Fuga 50: Isaak rät dem Jakob, zu Bethuël nach Mesopotamien zu flüchten (Gen 28,2f). Mesopotamien bedeutet: inmitten des Lebensflusses. Deswegen soll Jakob allen Kräften dieses Flusses Widerstand leisten, damit er 'feststehe' (στηριχθεὶς). So wird er Bethuëls Haus erreichen u. zw. 'das Haus der Weisheit, einen ruhigen der Kalme hingegebenen Hafen' (τὸν γὰρ σοφίας οἶκον εὔδιον καὶ γαληνὸν λιμένα) finden.

Somn II,225: alle Gottliebenden erstreben, den stürmischen Umstände der getriebenen Geschäftigkeit zu entfliehen und 'in den ruhigen und sehr sicheren Häfen der Tugend' festzumachen' (τοῖς τῆς ἀρετῆς εὐδίοις καὶ ναυλοχωτάτοις ἐνορμίζεσθαι λιμέσιν).

Dec, 67: die Götzendiener sind wie Schiffe ohne Ballast, die hin und her getrieben, nicht im Stande sind, 'den Hafen anzulaufen oder beharrlich an der Wahrheit festzumachen' (εἰς λιμένα κατᾶραι μηδ' ἐνορμίσασθαι βεβαίως ἀληθείᾳ).

Spec Legg IV,201: (in bezug auf Lev 19,14) diejenigen, die sich nicht um das Unglück anderer kümmeren und meinen, sie werden dem Unglück nicht anheimfallen, werden erfahren, dass die Fortuna (τυχή) diejenigen, die eine glückliche Fahrt im Leben geniessen (εὐπλοία) und den 'Hafen der Glückseligkeit' (ἐν ...λιμέσιν εὐδαμονίας) fast schon erreicht haben, plötzlich überfällt und im Wasser untergehen lässt. Vgl. oben *Agr* 174.

Im Corpus Hermeticum findet sich CH VII, 1-2 folgende Ermahnung, nachdem der Ausruf, wohin die Menschen in ihrer Trunkenheit wohl gehen, erklungen ist, man solle sich dieser Trunkenheit entziehen. Denn die Unwissenheit überschwemmt die ganze Erde und verdirbt die Seele. Man lasse sich nicht von der Gewalt der Wogen mitreissen, son-

dern eine Gegenströmung ausnutzend, mache man — wenn es nur möglich ist — im 'Hafen der Rettung' fest (τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένος) und suche Wegführer, die einen zu den Türen der Erkenntnis bringen.

Es besagt viel, dass die Gnosisbekämpfer Irenäus und Hippolyt mit ihrer Widerlegung darauf abzielten, die Gnostiker wider in den *Hafen der Wahrheit* zurückzuführen. So sagt Irenäus im Proömium zum 4. Buch aus, der Leser sei bemüht, die Häretiker *in veritatis portum* sich umwenden zu lassen[254]). Hippolyt hegt dieselbe Absicht. Er möchte die Häresiarchen überzeugen, 'wieder zum ruhigen Hafen der Wahrheit zurückzukehren' (παλινδρομεῖν ἐπὶ τὸν τῆς ἀληθείας εὔδιον λιμένα), *Ref.* IV,46,1-2[255]).

Clemens Alexandrinus beschreibt die Gnostiker folgendermassen: 'Es gibt noch solche, die noch mehr auserwählt sind als die Auserwählten... 'sie ziehen' gewissermassen 'ihr Schiff' aus dem Wogenschwall der Welt 'an Land' (νεωλκουντες ἑαυτοὺς), *Quis dives* 36,1[256]). Es lässt sich nachweisen, dass die Hafenmetapher, bzw. die auf der Odyssee basierenden Symbolik sich (nicht umsonst) — abgesehen von unserer Stelle im EV 34 — in gnostischen Schriften findet.

In der ExAn II,6 begegnet tatsächlich eine Fülle von odysseischen Bildern. So wird der Aufenthalt des Odysseus bei Calypso mit Israëls Aufenthalt in Ägypten verglichen. Die Pointe der Schrift ist, man solle zum ursprünglichen Vaterland der Seele zurückkehren[257]).

In den ActPt VI,1: 1,1ff) fängt der Bericht damit an, dass die Apostel an das Meer gehen und dort ein Schiff finden, das 'an das Ufer kommt' (ϭϥⲘⲞⲚϵ 1,17) und die Apostel mitnimmt, wenn es wieder ausläuft. Durch den Wind getrieben kommen sie in eine kleine Stadt, die in der Mitte des Meeres liegt und Petrus fragt dann Einwohner, die am 'Hafen' (ⲘⲠⲢⲰ 1,33) stehen nach dem Namen der Stadt. Hier begegnet also das Motiv des Seesturms und der sicheren Ankunft im Hafen[258]).

Der Name der Stadt *Gôrg* ist bemerkenswert. Petrus erfährt ihn beim Nachfragen am Hafen und in der Stadt (2,3f und 7,1ff). Dabei ist zu beachten, dass in 7,1ff der Rahmen, in dem der Name genannt wird, der des Beharrens, des Ausharrens trotz der Pein der Winde (7,14) ist. Dabei wird die Stadt von Meereswellen umgeben (6,29). Mehrfach findet sich der Topos der Mühen (zB 6,11; 7,16 (ⲥⲓⲥϵ)), denen die Apostel ausgesetzt sind. Wichtig ist jedoch, dass der Name *Gôrg* in 7,4ff von der Bedeutung des ϭⲱⲣϭ (= bereiten) her ausgelegt wird. Wer beharrt, dem wird seine Stadt bereitet (7,17; vgl. 10,3). Wäre es nicht möglich. das Gôrg und ihr Hafen Bild der eschatologischen Stadt bzw. ihres Hafens im Sinne des Heils ist? Sicherheit ist hier jedoch nicht zu erlangen[259]).

Bei Clemens Alexandrinus begegnet die Hafenmetapher, von obiger polemisch ausgerichteten Stelle abgesehen, oft. Wir führen folgende Stellen auf.

Protr. 107,2: man betrachte die Weisheit (σοφία) nicht nur als Stelle der Abfahrt auf dem Wege des Lebens, sondern auch als Anlegestelle, 'wogenlosen Hafen der Rettung' (ὅρμον ... ἀκύμονα σωτηρίας), wo es keine Winde gibt.

Protr. 118,4: unter Bezugnahme auf den beim Passieren der Insel der Sirenen am Mast angebundenen Odysseus, wird dem Gläubigen in Aussicht gestellt, der Logos Gottes werde ihn führen und der H. Geist werde ihn 'festmachen lassen in den Häfen der Himmel' (τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν).

Paed. I,54,3: die Gläubigen sind Kinder, die der Pädagoge Jesus führt. Er setzt dabei das kleine Kind nicht wie eine Barke gefährlichen Winden aus, sondern lässt es nur durch den 'Windhauch der Wahrheit' (τῷ ἀληθείας πνεύματι) forttreiben bis Er es im 'Hafen der Himmel' (εἰς τὸν λιμένα τῶν οὐρανῶν) festmachen lässt.

Paed. II,28,3: der Wein wird mit dem gefährlichen Meer verglichen, wenn er zur Trunkenheit führt und den Kapitän, den menschlichen Geist, hin und her treibt, sodass er den 'Hafen der Wahrheit' (τοῦ τῆς ἀληθείας λιμένος) verfehlt[260]).

Quis dives, 8,5: der reiche Jüngling (Mk 10,17ff und Paral.) möchte nicht unter dem Gesetz wie auf dem Meer herumschwimmen und einen 'gefährlichen Hafen anlaufen, sondern er macht nunmehr fest am Retter' (ἐπικινδύνως ναυλοχῶν εἰς τὸν σωτῆρα μεθορμίζεται).

Quis dives 26,2: die Reiche sollen Acht geben auf den Herrn als wäre Er ein Steuermann, der seine Befehle den Matrosen gibt, 'wohin und woher Er Anweisung gibt (..ποῦ καὶ πόθεν τὸν ὅρμον ἐπαγγέλλεται), den Hafen (zu finden)[261])'.

Schliesslich heisst es in der Ermahnung an die kürzlich Getauften (sog. Fragment V): man lenke sein Denken auf die Macht Christi, 'sodass es im göttlichen Licht des Retters wie in einem Hafen von jeglichem Gerede und Getue ruht' (ὥσπερ ἐν λιμένι τινὶ τῷ θείῳ φωτὶ τοῦ σωτῆρος ἀναπαυόμενον ἀπὸ πάσης λαλιᾶς τε καὶ πράξεως). Endlich bleibe eine schöne Stelle in der griechischen Vita des Pachom nicht unerwähnt, die, angesichts der Tatsache, dass wir hier uns doch in der unmittelbaren Nähe des geistigen Wirkungskreises christlich-gnostischen Lebens in der Gegend von Nag Hammadi im 4.Jhrdt befinden, begründeterweise angeführt werde.

Dort wird am Ende des Briefes des Athanasius an die mönchische Gemeinschaft beim Verscheiden des Theodor folgender Wunsch geäussert: 'jedermann möge sein eigenes Schiff nahe jenem Hafen, wo keine Stürme sind, festmachen, damit er die Ruhe geniessend mit den Vätern sage...' (ἕκαστος προσορμίσειεν τὸ ἴδιον σκάφος πρὸς τὸν ἀχείμαστον ἐκεῖ λιμένα, ἵνα ... ἀναπαυόμενος λέγῃ). Kurz vorher heisst es über Theodor, er habe 'einen Hafen erreicht, wo das Leben der Sorgen frei ist' (...εἰς λιμένα ἀμέριμνον βίον ἔχει)[262]).

Wenn wir obige Stellen prüfen, kann im grossen und ganzen das Ergebnis sein, dass die Hafenmetapher oder kurz der Hafen das Ziel einer guten, weisen Lebensführung (in ethischem Sinne) oder aber des Lebens Ziel darstellen kann: die endgültige Ruhe nach dem Tode. So könnte für die Beobachtungen von Hofius und Mack respektive: 'Das Motiv der Ruhe hängt eng mit dem Gedanken des Hafens zusammen' und 'Der 'Hafen' wird auch sonst gerne als Bild für die 'Ruhe' verwendet'[263]) festgestellt werden nunmehr sei auf breiterer Basis der Nachweis erbracht. Eine weise Lebensführung und das endzeitliche Leben in Gott haben ja doch den gleichen Skopos: die *Ruhe*, so mit Hilfe des Bildes vom Hafen ohne Stürme, durch Meeresruhe charakterisiert, angedeutet.

Auf Grund des behandelten Materials betreffs der Begriffskomplexe des *Geruches* und des *Hafens* ziehen wir den folgenden Schluss. Wir wählten als Übersetzung an unserer Stelle 34,7 *in seinem Stillschweigen*, weil u.E. der koptische Wortlaut so am besten zu seinem Rechte gelangt, können doch sowohl ἡσυχία wie σιγή mit koptischem ⲥⲃⲣⲁϩⲧ wiedergegeben werden. Die meisten Übersetzer haben trotzdem 'in seiner (oder durch seine) Ruhe'[264]), zwei übersetzen mit 'in seinem Schweigen'[265]). An unserer Stelle wird im Zusammenhang des Heils, den Pneumatikern die *Ineffabilität* des Vaters betont. Wennschon jegliche Trennung beider Wesensbestimmungen des Vaters (Ruhe und Schweigen) ohne weiteres unangebracht und unbegründet ist, ist andererseits eine Unterscheidung beider Begriffe gerade im Hinblick auf eine Profilierung erwünscht. So wäre es möglich zu sagen, dass die Ruhe des Vaters sich gerade *in* seinem Schweigen ereignet. So geniest Er die Ruhe —könnte man sagen — am meisten. Denn Offenbarung, Sprechen bedeutet immerhin eine Störung der Ruhe, d.h. des In- und an-sichselbst Genugsam-Seins. Das AJ, BG, 2:26,6-8 typisiert sehr trefflich das Schweigen als die Szenerie, wo die Ruhe Gottes sich ereignet, wenn es dort heist: (Sein Äon) '...ruht sich aus *in* einem Schweigen' (...ⲥϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲟⲩⲕⲁⲣⲱ)[266]), was hinsichtlich der 'Aussenwelt' naturgemäss die Unaussprechbarkeit des Vaters impliziert.

Wie wir oben sahen, wird in EV 34,4-9 der ganze Heilsgang (Ursprung — Rückkehr) des Pneumatikers summarisch zusammen gefasst[267]). Vor dem Hintergrund des hier behandelten Umweltmaterials (genauer aus der Zeit vor und nach der Abfassung des EV) wird nunmehr ersichtlich, wie der Autor des EV in dieser Passage unter Verwendung in seiner Umwelt existierenden Bildmaterials, folgendes sehr geschickt betonen konnte: der Pneumatiker, Kind des Vaters, gehört Ihm nicht nur, er ist in Ihm, ja er ist von gleichem Wesen: die gnostisch gedachte *Homoousie.* Dies konnte durch den Geruchbegriff (die Emanation aus der Gottheit bezeichnend) am besten kenntlich gemacht werden, die völlige Identität

der Pneumateile mit dem Vater. So lässt auch der Geist, als Erlösergestalt, im Sinne des vitalen lebenden und belebenden Hauches, der doch auch aus Gott hervorgeht, das Moment der Identität klar hervortreten. Der Geisthauch führt zum Ursprung, zum Ursprungsort, zurück. Man könnte fast sagen, er bläst, er haucht in die Segel des Schiffes (der Pneumatiker), sodass dieses nunmehr den Hafen, den Ursprung, die Ruhe (implizite), erreichen kann.

Wunderbar kurzgefasst, aber um so mehr *ad rem* wird an unserer Stelle der Auctor der Erlösung der Pneumatiker und der Erlösung letztes Ziel angegeben: der Vater lässt ihn (den Geruch, den Pneumatiker) jegliche Form und jeglichen Laut übersteigen: wie der Vater transzendent ist, so das Aus-Ihm-Hervorgegangene. Über Sinn und Trageweite der Form- und Lautbegriffe wurde oben schon gesprochen[268]). Zwar handelt der Vater in seinem Stillschweigen, dieses rettende handeln *muss* aber beinhalten, dass jegliche Form und jeglicher Laut überstiegen wird. Inzwischen wird das Schweigen des Vaters seinen Kindern gegenüber *nicht* gelten können. Ist Er doch nur insofern sich selber genug, als die aus Ihm hervorgegangenen Pneumateile wieder zu Ihm zurückgekommen sind. Anders gesagt (wie hier im EV) wenn der aus Ihm hervorgegangene, jedoch kalt gewordene Geruch, wieder in Ihn zurückgekehrt ist. Jegliches Defizit würde doch die Vollkommenheit des Vaters beeinträchtigen. Deshalb ist es nicht von ungefähr, dass in Ir., *Adv. haer.* I,2,1 die *Sigè* den Äonen die Mitteilungen des Nus über den Vaters auf Wunsch des Vaters vorenthalten musste. Das bedeutete aber gerade, dass das Verlangen (πόθος) nach dem Vater bei den Äonen um so mehr entstand. Sie begehrten, Ihn zu sehen, sei es denn, dass dieses Begehren in Stille (ἡσχῇ) gehegt wurde[269]). Darum auch darf es niemanden verwundern, dass in 34,35 die Offenbarung durch den Logos unmittelbar nach dieser Passage über Gottes Stillschweigen bzw. Transzendenz begegnet. Letzten Endes meint der Vater die Äonen sollen Ihn kennen. Deutet die *Sigè* Gottes Wesen nach innen (intern) an, so der Logos sein Wesen in bezug auf die in der Kälte, Gottesferne lebenden Äonen nach aussen hin (extern)[270]). Nicht umsonst auch wird 37,10 über Gottes *gnadenvolles* Schweigen (ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲥⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ) gesprochen[271]). Die Ineffabilität, die Unmöglichkeit über den Vater zu sprechen, ist der nicht-pneumatischen Aussenwelt gegenüber nur angemessen und unumgänglich[272]). Für die zur Erkenntnis gebrachten Pneumatiker jedoch bedeutet sie gewissermassen den erfreulichen Gipfelpunkt ihrer Einsicht über den Vater, da sie nunmehr wissen, sie gehören zu Ihm, sind Teile seines Wesens. Im TracTrip I,5:72,29-73,5 wird dieser paradoxe Gedanke von Ineffabilität *und* Offenbarung auf die Äonen hin klar umschrieben. Jene Passage erklärt auch am besten die unserige im EV[273]). Endgültiges Heil für den Geruch, den

wieder erwärmten Geruch (die Pneumatiker) ist die Erkenntnis, sie seien gleich wie der Vater unsichtbar und unaussprechlich: über jegliche Form und jeglichen Laut erhoben. Sie sind für immer des Lichtes und des Stillschweigens des Vaters teilhaftig geworden.

Wir teilen unsere Stelle im Schema, *B* zu.

p. 35,25-27

('..*die Unvergänglichkeit*..) *folgte dem, der gesündigt hatte, damit er zur Ruhe käme*' (ⲘⲦⲁⲛ).

Der Kontext der hiesigen Aussage wird zwar durch das Motiv der Fülle bzw. des Mangels beherrscht: 34,35ff; 35,8ff und 35,28ff, für ein gutes Verständnis unserer Stelle gilt es jedoch einzusehen, dass der direkte Textzusammenhang, in dem sich unsere Stelle befindet, durch den Begriff der *Rückkehr* (ⲧⲁⲥⲧⲟ) eingeleitet wird, 35,21-22[274]). Ein Gedanke, der in 34,15ff die beherrschende Rolle spielte: die Rückkehr des Pneumatikers bzw. des kalten Geruches, der durch Erwärmung wieder zum warmen Geruch wird und deswegen zum Vater zurückkehren kann. Nachdem wir uns mit dem Gedanken der *Bekehrung* (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ) als Rückkehr befasst haben, werden nacheinander die an unserer Stelle begegnende, aushauchende und dem Sünder folgende *Unvergänglichkeit* und der gnostische *Sündenbegriff*, behandelt, während folglich, hinsichtlich der hier in Aussicht gestellten Ruhe der gleichfalls wichtige und unseren Textzusammenhang abschliessende Begriff der *Vergebung* unsere Aufmerksamkeit verdient. Schliesslich sei dann einiges in bezug auf die Frage bemerkt, wie die *Fülle* und die *Ruhe* sich zueinander verhalten, wobei auch der die Krankheit des Mangels heilende Arzt in Betracht kommt (35,30ff).

Was die Bekehrung bzw. die Rückkehr anbelangt, sei auf folgendes hingewiesen. Es ist klar ersichtlich, dass der Bekehrungsbegriff der jüdisch-christlichen Tradition wie dieser durch Reue und Sündenbekenntnis gekennzeichnet ist, im Gnostizismus in dieser seiner Eigenart verschwunden ist[275]). Bekehrung, ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ bedeutet, erst einmal *Um*denken μετά-νοεῖν: gewissermassen "einen anderen Nus" Bekommen. Tertullian könnte mit Recht aussagen: 'in Graeco sono paenitentiae nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est' *Adv.Marcionem* II,24[276]). Im Hinblick auf das gnostische Denken könnte man durchaus der Bemerkung beipflichten, die μετάνοια bedeute hier: '..."conversion" (ἐπιστροφή), retour du "gnostique" sur soi-même, et à soi-même à son νοῦς, à son "moi" authentique..'[277]). Eben das Umdenken durch Gnosis macht einen seiner Herkunft bewusst. Verständlich ist es also, dass im (christlichen) Gnostizismus die μετάνοια als *Rückkehr* zu

seinem wesentlichen Selbst umgedeutet wurde, wie dies nunmehr in EV 35,22-23 klar ausgesagt wird. Ganz ähnlich heisst es im TracTrip I,5:81,20-21: diese Rückkehr, welche man ebenfalls ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ̈ nennt.

Interessanterweise hat Clem.Al. in *Paed.* I,vi,32,1 berichtet, wie die μετάνοια im valentinianischen Denken funktionierte. Erst einmal führe die Erinnerung in der Seele an das Gute notwendigerweise zur Reue über das Böse[278]). Diese Erinnerung an das Gute sei ein Filter (διῦλισμός), durch den der Geist hindurchgeht und wobei durch die Erinnerung an das Gute eine Trennung (χωρισμός) vom Bösen stattfinde[279]). Danach lauft der bereuende Geist hinauf (mit: ἀναδραμεῖν). Dies ist eine bedeutungsvolle Angabe.

Hier wird nicht nur ersichtlich, dass die Reue letzten Endes den Geist bzw. den Pneumatiker in die himmlische Heimat emporsteigen lässt bzw. dass die Reue eben diese Rückkehr einschliesst, sondern auch dass die Erinnerung an die gute Herkunft eine Filterfunktion beinhaltet, durch das Gutes und Böses ausgeschieden, von einander getrennt werden. Dieses Bild des Filters, wohl in der Alchemie beheimatet[280]), war gnostischem Denken und Empfinden wichtig: Rückkehr bedeutet Läuterung, die für die angestrebte und erhoffte Ruhe unumgängliche Bedingung[281]).

In *Adv.haer.* I,2,3 und 4,1-2 und 4,5 erfahren wir von der Bekehrung als Hinwendung (ἐπιστροφή) der oberen bzw. unteren Sophia, wie in I,3,1 von der Reue (μετάνοια) in bezug auf sie die Rede war[282]).

Weitere Belegstellen aus den Nag Hammadi-Schriften sind:

Im AJ, BG, 2/II,2/III,1/IV,1 begegnen wir der Reue der Sophia, nachdem sie sich ihrer Fehlgeburt bewusst geworden war, BG 45,13 (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ) und 46,13-14.16 (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ̈ bzw. ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ). Zu beachten ist im Kontext von p. 45 Fülle (ϫⲱⲕ) und Mangel (ⲱϩⲁ). Die Parallelstellen sind III,1: 21,1-3.9; II,1: 13,23.36; 14,2.9 und IV,1: 21,27; 22,2.11[283]).

EvTh II,2:38,31 (Log. 28) wird im Jesuswort über die Trunkenheit und Blindheit der Menschen ausgesagt, dass sie, wenn sie ihre Trunkenheit abgeworfen haben werden, sie sich zu jener Zeit (ⲧⲟⲧⲉ) bekehren werden (ⲡ̄ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ). 'Bekehren' bedeutet hier: zu seinem Nus, d.h. zu dem eigentlichen Selbst zurückkehren.

In HA, II,4 und OrigMund II,5 begegnet die Reue, Bekehrung (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ) des Sabaoth. An erstgenannter Stelle (95,15ff) beinhaltet diese Reue, dass Sabaoth seinen Vater (Jaldabaoth) und seine Mutter, die Materie (ⲩⲗⲏ), verurteilt. Er bekommt die Tochter Sophias, die *Zoè*, als seine Erzieherin neben sich auf seinem (Cherubim)Wagen. An der zweiten Stelle (104,26f) wird die Reue des Sabaoth mit dem Ort der Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) belohnt. Vorher (104,10f) hatte auch hier Sabaoth

seinen Hass gegen seinen Vater und seine Mutter geäussert. Ebenfalls tritt auch hier *Zoè*, die Tochter der Pistis, ihm als Erzieherin zur Seite. Man könnte sagen, die Reue bedeute an diesen Stellen ein Sich-Hinwenden zur Welt des Lichtes und des Pneumas, ein Erkenntnis Haben über die wahren Verhältnisse hinsichtlich der geistigen Welt. Bedeutungsvoll ist auch, dass der 'psychische' Sabaoth für seine Umkehr die Ruhe bekommt, sei es auch nur in der Hebdomas.

EvAeg III,2: 59,10ff figuriert die Metanoia (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ) als personifizierte Reue, die, nachdem sie selbst vom Vater ihre Fülle (ϫⲱⲕ) erhalten hatte, den Mangel (ⲥⲩⲥⲧⲉⲣⲏⲙⲁ) der Sethmenschen ausfüllen werde (ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ). Es findet sich hier diesbezüglich ein gleicher Kontext wie im EV an unserer Stelle[284]).

Bei Philo wird die Metanoia als ein Übergang zB von Erkenntnislosigkeit zu Erkenntnis umschrieben; von der Vernunftlosigkeit zur Vernunft (*Virt* 180). Bezeichnend für unseren Kontext EV 35,30ff ist, dass bei Philo die Metanoia auch auf die Genesung von Krankheit bezogen wird. Vgl. schon *Virt* 176; zumal aber *Leg All* II,60. Dort heisst es, der Weise (ὁ σοφός) bereut und kommt wie von einer Krankheit wieder auf (μετανοεῖ καὶ ὥσπερ ἐκ νόσου ἀναλαμβάνει)[285]).

Bemerkenswert ist auch TestGad V,7-8, wo der Patriarch Gad feststellt, dass die wahre Metanoia die Finsternis verbannt, die Augen erleuchtet und der Seele Erkenntnis verschaft.

Zum Begriff der *Unvergänglichkeit*, 35,24 sei folgendes bemerkt. Wie in 20,32 und schon 35,14 bezeichnet sie das Wesen des Vaters und das des Pneumatikers[286]). Mit dem Hauchen in 35,25 wird unserer Meinung nach auf 34,26 zurückgegriffen. Wurde dort ausgesagt, der Hauch bzw. der Geist ziehe die Pneumatiker (den Geruch) an sich, so deutet hier das Hauchen die rettende Aktivität des Vaters selber an. Wurde dort der *salvandus* vom Geist (bzw. vom Vater) an sich zurückgezogen, so ist es hier der Unvergängliche, der Vater selber, der mittels seines Hauchens dem Sünder sogar folgt. Anders gesagt: dort eine Bewegung nach *oben*, hier eine nach *unten*. Es ist dies ein lupenreines gnostisches Anliegen schlechthin: der Erlöser folgt dem Sünder nach, wie dieser Jenem, damit der Mangel aufgehoben werden könne und die Fülle wiederhergestellt wird. Im NT gilt: die Jünger, die Gläubigen, folgen dem Erlöser nach, vgl. zB Joh 8,12[287]), sodass sie vom ewigen Tod gerettet werden.

Das auf Erweckung zielende Folgen gilt dem Sünder. Als solcher wird der noch schlafende Pneumatiker hier wie in 32,37 gekennzeichnet: der Pneumatiker *in-statu-renascendi* wie wir oben sahen[288]). Es wird klar sein, dass es sich hier auf Grund des gnostischen Denkens nicht um den biblische Sündenbegriff handeln kann. Wird doch schon vom direkten Kontext her ersichtlich, dass Sünde mit Krankheit und Mangel alternieren

kann. Übrigens könnte der gnostische Sündenbegriff vor den Hintergrund der griechisch-hellenistischen Tradition gestellt und so profiliert werden.

EXKURS VIII

Die Nachfolge in gnostischer Sicht

Abgesehen von AJ (BG) 19,14 (= II,1: 1,10-11), wo in der Rahmenerzählung der Pharisäer Arimanios den Johannes fragt, wo sein Meister sei, 'dem du gefolgt bist' und EpJac I,2: 2,25-26; 4,28 und 8,33-34[289]), findet sich der Gedanke der Nachfolge zwar in gnostischen Schriften, jedoch ist die neutestamentliche Nachfolge Christi dabei in gnostischem Sinne umgedeutet oder aber sie bekommt einen arteigenen gnostischen Skopos, wie aus EV 35,25-27 ersichtlich wurde. Was das erstere anbelangt, sei auf die folgende Stelle hingewiesen. In *Exc. Theod.* 42,3 ('Darum heisst es: 'Wer nicht sein Kreuz aufhebt und mir folgt, der ist nicht mein Bruder'. Er (= Christus) trug also den Leib Jesu, der wesensgleich war der Gemeinde'), ist die Nachfolge Christi in Lk 14,27 (vgl. Mt 10,38) so umgedeutet, dass das Kreuz den pneumatischen Leib Jesu darstellt, vom pleromatischen Christus hinaufgehoben, und der *Bruder* (ἀδελφός) den *Jünger* (μαθητής) ersetzt. Und dies, weil der Valentinianer als Pneumatiker, in diesem mit einbegriffen, nicht nur konsubstantiell mit Christus und deswegen sein Bruder ist, sondern auch Ihm nachfolgen muss, zurück in das Pleroma, obwohl er andererseits von Jesus bzw. Christus dorthin hinaufgehoben wird, laut *Exc. Theod.* 42,2 ('Darum trägt auch Jesus die Samen (körner) durch das Zeichen (des Kreuzes) auf seinen Schultern und führt sie in das Pleroma hinein. Denn Jesus heisst 'die Schulter des Samens', das Haupt aber (heisst) Christus').

Zur Nachfolge in klarer gnostischen Ausrichtung seien folgende Stellen aufgeführt. So bezieht sich das ἀκολουθεῖν in *Exc. Theod.* 76,1 ('So wie nun die Geburt des Erlösers uns aus Geburt und Schicksal hinausführte, so auch befreite uns seine Taufe vom Feuer und sein Leiden von der Leidenschaft, damit wir Ihm in allem *folgen* würden') auf die Nachfolge des Erlöses im Besiegen der Archonen. Recht interessant ist EvMar BG, 1:8,18-20, wo es in Anschluss an Mk 13,21 (Par.) heisst, der Sohn des Menschen sei: 'in eurem Innern. Folget Ihm nach!', vgl. EvTh II,2: 32,25 (Log. 3). In AJ II,1: 30,1 (= IV,1: 46,8) ist von Menschen die Rede, die den Archonten nachgefolgt und von ihnen betrogen (mit: ⲡⲗⲁⲛⲏ) waren, danach starben, ohne die Wahrheit gefunden zu haben. Ebenfalls nur in AJ II und IV findet sich eine wichtige lupenrein-gnostische Aussage, wo es II,1: 31,15-16 (= IV,1: 48,21) aus dem Munde der Pronoia heisst: 'Folge deiner Wurzel nach'. Der Pneumatiker, der durch den Weckruf erwachte, erfährt, dass er nunmehr seine pleromatische Bestimmung realisieren soll. Von der pneumatischen Heilsökonomie spricht AJ BG, 2: 31,15-16 (= III,1: 10,20-21; II,1: 7,9 und IV,1: 10,26-27).

Der Logos folgte dem Willen des Unsichtbaren Geistes, wonach die vier grossen Lichter in Erscheinung treten[290]). Schliesslich begegnet die Nachfolge im Makarismus des Johannes, wenn auch in den vier Fassungen des AJ unterschiedlich formuliert. Einerseits nämlich erfährt der seliggepriesene Johannes (AJ BG, 2:70,4-5 mit ⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲏⲥⲓⲥ = III,1: 36,1-2 mit dem Verb ⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲉⲓ), dass die Seele des Pneumatikers dem Geist des Lebens nachfolgt und gerettet wird, weil sie auf Ihn hört; andererseits (AJ II,1: 27,18-19 = IV,1: 42,19), ist es die vom Geist des Lebens erfüllte und demnach gerettete Seele, welche nun dem Johannes nachfolgt. Hier kommt doch wohl zum Ausdruck, dass die Seele des Pneumatikers verwurzelt im Geist oder aber vom Pleroma herrührend, eine Art Eigenständigkeit hat, in sofern sie wirkt im Pneumatiker u. zw. in dessen irdischen Existenz. Denn nicht umsonst ist der Makarismus in der Erkenntnis hinsichtlich dieser so qualifizierten Seele seitens des Johannes bzw. des Pneumatikers begründet (AJ BG, 2:70,2; II,1: 27,17 = IV,1: 42,18; anders III,1: 35,24, wo der Makarismus im Nachfolgen des Erlösers/Christus begründet scheint), wodurch ersichtlich wird, dass die *Nachfolge* in gnostischem Sinne letzten Endes auf die *Wiederkehr* in das Pleroma bezogen ist, wie dies oben schon am Gebot der Pronoia erkennbar wurde[291]). In Noēma schliesslich ist von ei-

ner Nachfolge im Rahmen der Erkenntnis die Rede. Dort (VI,4: 42,31-32) heisst es: 'Dann werden viele Ihm nachfolgen'; es sei denn, dass sie jenen 'vielen Menschen' gilt, die dem Erlöser nachfolgen werden; zum Unterschied von den direkt zuvor seliggepriesenen Pneumatikern (42,23-21) die zum Himmel hinauf zur Ruhe gekommen waren[292]).

Zum Sündenbegriff wäre zu sagen, dass im griechischen Denken die Schuld als Existenzschuld im Grunde mit dem Schicksal identisch ist. Sünde und Schuld sind angesichts dieses Blickpunktes als schicksalhafte Bestimmtheit zu bezeichnen. Diese Linie liesse sich weiter im Hellenismus verfolgen, wo dann schliesslich in den Mysterienreligionen und der Mystik vom Menschen versucht wird, den Bannkreis des immer mehr als drohend empfundenen Schicksals zu durchbrechen[293]). Interessanterweise lässt sich dieser Trend religiösen Denkens und Fühlens auch im gnostischen Schrifttum belegen. So heisst es im AJ II,1: 28,21ff (über die vom ersten Archon und den Seinigen gezeugten Heimarmene): 'Aus jener Heimarmene entstanden jede Schlechtigkeit... jede Fesselung des Vergessens und die Unwissenheit und ...die schweren *Sünden* (NOBE).' Die Welt wird nunmehr blind, kann Gott nicht erkennen, wonach hinzugefügt wird 'wegen der Fessel des Vergessens verbargen sich ihre Sünden (NOBE) 28,29-30[294]). Die Beziehung Sünde-Schicksal ist an dieser Stelle ohne weiteres klar. Wichtig ist weiterhin, dass an der anderen 'Sündenstelle' im EV 32,37 die Sünde der Pneumatiker *in-statu-renascendi* als *Irren* (ΠΛΑΝΗ) charakterisiert wird[295]). Auch diesbezüglich befinden wir uns in einer schicksalschweren Atmosphäre, welche sich jedoch ebenfalls im griechischen Denken spüren lässt, begegnet doch nicht nur in der klassischen Tragödie öfters das Irren (zB hinsichtlich der *Io* bei Aeschylos in dessen *Flehenden Jungfrauen*), sondern gleichfalls in der philosophischen Tradition[296]). So schon bei Plato, wo in dessen *Phaedo* (79C) eine Seele πλανᾶται durch das dem Leibe und den Sinnen Verfallen-Sein. Oder auch in seiner *Republik* (IV,444B), wo die πλάνη Grund jeglicher κακία ist und als tadelhaft bezeichnet wird[297]). Hier ist also auch das Irren eine schicksalbedingte, tragische Verstrickung in der Welt. In den Hermetica begegnen wir dem Menschen als einem den Dämonen in astrologischer Gebundenheit Verfallenen, wobei das Irren synonym für die ἄγνοια ist (vgl. CH XVI,16; XIII,11-12 und I,27f). Gleiches gilt auch für den sog. Naässener-Hymnus, wo das Irren der Seele ihr tragisches Schicksal ist (Hip., *Ref.* V,10,2)[298]). Aus diesem allen geht hervor, dass die 'Sünde' der 'Sünder' im EV an beiden Stellen einerseits leicht heilbar ist bzw. im Sinne des Mangels leicht durch Anfüllen zu beseitigen, andererseits jedoch durch den Fall der Sophia (Prototyp der Pneumatiker) im Grunde schicksalbedingte Existenz als solche in der Welt der Materie ist. Wie nun aber letzlich die Sophia doch die Ruhe (ἀνάπαυσις) erlangt, so auch die 'anderen Sünder', die Pneumatiker, nachdem sie wie Jene ihre Unkenntnis,

ihren Mangel beseitigt haben werden, vgl. für diese (endzeitliche) Ruhe Fr. 12 des Herakleon und *Exc. Theod.*, 63-64.

Der gnostische Sündenbegriff erhellt auch noch aus folgenden Texten.

TracTrip I,5: 117,4 deutet die Sünde (ⲛⲁⲃⲉⲓ) hin auf die Ursünde bzw. den im Pleroma entstandenen Mangel, wie andererseits der Erlöser sündenlos (ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲣⲛⲟⲃⲉ 115,15) ist.

Im EvPh II,3: 66,17-21 heisst es (Log. 63) sehr bedeutungsvoll, es sei für 'uns', die Pneumatiker, gut, aus der Welt herauszukommen, bevor der Mensch gesündigt hat (ⲛⲟⲃⲉ). Erst so werde man beim Sterben *in* der Ruhe (ϩⲛ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) gefunden werden statt wandernd in der Mitte; gibt es doch viele, die sich auf dem Wege verirren (ⲡⲗⲁⲛⲉⲥⲑⲉ). Wenn der Pneumatiker sich also jetzt schon loslöst von der materiellen Welt, wird er nicht von der Sünde im Sinne des geistigen Rückganges, des Mangels, angetroffen werden, sondern *jetzt und nach dem Tode* in der ihm gebührenden Sphäre, nämlich der Ruhe, gefunden werden. Diese Auslegung wird bestätigt durch Log. 110 (77,15-25), wo festgestellt wird, dass derjenige, der die Erkenntnis der Wahrheit hat, frei ist. Der Freie nun sündigt nicht (ⲛⲟⲃⲉ). Ja, den Freien ist es eben nicht erlaubt zu sündigen (ⲛⲟⲃⲉ) 77,20.22. *Die Erkenntnis* (ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ) 77,16, *befreit also im Grunde von der Sünde im Sinne des Mangels bzw. des Schlafes in geistiger Bedeutung*[299]).

In der HA II,4 sündigt (ⲛⲟⲃⲉ) der Demiurg gegen das All, wenn er in Selbstüberhebung ausgerufen hat *ér* sei Gott, neben ihm gebe es keinen anderen (86,31-32 und 94,23). Er erfährt nun, dass er sich in diesem Selbstgefühl irre (ⲡⲗⲁⲛⲁⲥⲑⲉ) und deswegen ein 'blinder Gott' sei, *Samaël*[300]). Dieselbe Aussage lesen wir in der OrigMund II,5: 103,12-18. Zu bedenken ist, dass der Demiurg nach der Belehrung durch seine Mutter, Sophia, seinen Ort der Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) bekommt (OrigMund 104,27). Eine ähnliche Selbstüberhebung kennzeichnet den Archonten, ebenfalls mit alttestamentlichem Wortlaut (wie Ex 20,5; Jes 44,6; 45,4) im 2LogSeth VII,2: 64,19-26[301]).

Im Hinblick auf unsere Stelle ist die Aussage in 2Jeu CB, 2, c.44 wichtig, wo die Pneumatiker zu den Orten des Inneren der Inneren, d.h. zum Schweigen und der 'Stille' (ϩⲣⲟⲕ), gelangen und sich in jenen Orten 'zur Ruhe begeben' (ⲙ̄ⲧⲟⲛ), weil sie das Mysterium der 'Sündenvergebung' (ⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ) empfangen haben. Im Anschluss werden die Angeredeten 'Kinder des Pleromas' genannt: 'vollendet'(ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ) in allen Mysterien[302]). Auch in diesem Text findet sich die Verbindung Sünden(vergebung) und Ruhe. Die Sünden sind getilgt, so sind die Pneumatiker im 2Jeu nunmehr Kinder des Pleromas anders gesagt: der Fülle. So weit die gnostischen Texte[303]).

Was Philo anbelangt, so ist die bekannte Noah-Stelle *Leg All* III,77 hier zu erwähnen, wo es heisst: ...Noah meine 'Ruhe' (ἀνάπαυσις) oder 'gerecht'. Ist es doch notwendig, dass derjenige, der Ungerechtigkeiten und Sünden 'ein Ende setzt' (παυόμενον), bei Gott Gnade findet, wo doch er auf dem Edlen 'ruht' (ἀναπαυόμενον), und mit der Gerechtigkeit zusammenlebt[304]).

Auch bei Clem.Al. findet sich eine vielbesagende Passage zur Beziehung Sünde-Ruhe. In *Strom* IV,25,159,1-2 erfahren wir in Zusammenhang mit dem Reinigungsmotiv bez. der Leviten in Ez 44,26-27, die vollkommene Reinigung bestünde aus dem Glauben. Die (vollkommene) Sühnung sei die ...Reinheit zusammen mit dem Ablegen weltlicher Dinge, auf die Abgabe des Zeltes, angesichts des Geniessens der Seele, zielend, ob nun sieben Zeiträume (einen) zur *höchsten Ruhe* (εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάπαυσιν) zurückführen oder sieben Himmel oder 'das feste Gebiet' (ἡ ἀπλανὴς χώρα), das Ogdoas genannt wird. Es komme für den 'Weisen' (γνωστικός) nur darauf an, dass er dem 'Werden' (γένεσις) und der *Sünde* (ἁμαρτία) entfliehen müsse. Dabei sei bemerkt, dass für Clemens Unwissenheit und Schwäche Ursprung der Sünde sind[305]). In bezug auf die Ogdoas als irrloses, festes Gebiet, wo die Gläubigen im Eschaton die Ruhe geniessen werden, sei noch auf *Strom.* V,14,106,3 verwiesen. Dort sagt Clemens aus, schon Plato habe im zehnten Buche seiner *Republik* (616B) den Herrentag prophezeit. Den Platonischen Wortlaut allegorisierend, heisst es dann, die Reise an den Planeten vorbei führe zum Himmel, d.h. dem Achten Tag, der zuvor als irrlose Sphäre (Gebiet der Fixsterne also), als Gebiet der Frommen, gekennzeichnet worden war, auch als Gebiet der Ruhe; eilen doch die sieben Tage, d.h. die sieben Planeten, 'auf das Ziel, nämlich die Ruhe' (εἰς τέλος ἀναπαύσεως), zu[306]).

Zum Begriff der *Vergebung* sei folgendes bemerkt: Die 'Vergebung' ⲕⲱⲃ ⲁⲃⲁⲗ[307]) fungiert in EV 35,27-28 als Begründung dafür, dass die Unvergänglichkeit (bzw. der Vater) dem Sünder, ihm zum Heile, folgte. Von ihr wird nun des Näheren ausgesagt, einmal sie sei dasjenige, was dem Lichte im Mangel (d.h. in der Situation der schlafenden, noch zu erweckenden Pneumatiker) übriggeblieben war; und weiterhin wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man diese Vergebung eng auf die Aussage in 35,29: das 'Wort des Pleromas' bezieht. Anders formuliert, bezeichnet diese Aussage die inhaltliche Bedeutung und Wirkung der Vergebung[308]). Es darf übrigens wohl niemanden verwundern, dass auch in diesem Zusammenhang biblische Begriffe wie Sünde und Vergebung nunmehr gnostisch ausgerichtet bzw. im gnostischen Sinne übermalt sind. Das geht aus folgenden Erwägungen klar hervor. Es kann erst einmal festgestellt werden, dass die Vergebung gewissermassen die gnadenvolle Geisteshaltung des Pleromas der gefallenen Sophia (und so den

Pneumatikern) gegenüber bezeichnet. An unserer Stelle wird mit dem Licht wohl das Pleroma gemeint sein[309]).

Vom valentinianischen Denken her ist es verständlich, dass dem Pleroma anfänglich nur diese gnadenvolle Grundhaltung übrig bleiben konnte, da der Horos jede direkte Verbindung mit der Sophia verhindern musste vgl. Ir., *Adv.haer.* I,2,2 und 2,4; 4,1 (bez. der sich ausserhalb des Pleromas befindenden Sophia/Enthymesis/Achamoth); Hip., *Ref.* VI,31.5-6 sagt ähnliches. Zu beachten ist dort (31,6), dass Horos/Stauros fest steht, sodass nichts von dem Mangel in die Nähe der Äonen innerhalb des Pleromas kommen kann[310]). Diese Gesinnung bleibt dem Lichte also '*in* dem Mangel': es ist dies angesichts des im vorigen Satze Ausgesagten schwer zu verstehen. Vielleicht wird vom sich im Mangel befindenden Pneumatiker her gedacht[311]); oder aber der Mangel könne für die Sophia und so für die Pneumatiker stehen[312]). Die gnadenvolle Gesinnung der Äonen gegenüber Sophia wird öfters gefunden, zB *Adv.haer.* I,2,3. Hier heisst es die übrigen Äonen hätten den Vater 'zusammen mit Sophia angefleht' (συνδεηθῆναι δὲ αὐτῇ); Hip. *Ref.* VI,31,2: alle Äonen nahmen ihre Zuflucht, 'den Vater zu bitten, er möchte der betrübten Sophia Ruhe gewähren' (ἐπὶ δέησιν τοῦ πατρός, ἵνα λυπουμένην τὴν σοφίαν ἀναπαύσῃ). Der Vater erbarmte sich der Tränen der Sophia, und der Nus und die Aletheia bringen den Christus hervor u.a. 'zum Ausruhen der Sophia vom Seufzen' (εἰς ... διανάπαυσιν τῶν τῆς σοφίας στεναγμῶν)[313]). Es bleibt also nicht bei einer erbarmungsvollen Gesinnung, sondern diese Gesinnung konkretisiert sich in einem Handeln, wobei (nach *Adv.haer.* I,4,1) der obere Christus sich nicht nur über die Sophia erbarmt: er streckte sich über das Kreuz hinaus (διὰ τοῦ Σταυροῦ ἐπεκταθέντα) und gibt ihr erst einmal die Gestaltung dem Wesen nach. Vgl. Hip, *Ref.* VI,32,4 bez. des Erbarmens durch Christus und alle Äonen, wodurch die gemeinsame Frucht des Pleromas (= der Erlöser) hervorgebracht wird. An unserer Stelle heisst die Erbarmung eben Vergebung, ἄφεσις. Dies ist ein folgenschwerer Ausdruck. Denn es sollte beachtet werden, dass dieses Verb (wie das koptische Äquivalent) zuerst 'freilassen', 'loslassen' bedeutet und erst dann 'vergeben'. Gleiches gilt für das Substantiv.

Bemerkenswert ist, dass diese Sachverhalte sich ebenfalls bei Philo belegen lassen, u. zw. in dem Sinne, dass die Bedeutung 'freilassen', 'befreien' sich in einigen, für unseren Zusammenhang bedeutungsvollen, Kontexten nachweisen lässt. So *Heres* 272-273: notwendigerweise wird der sterbliche Mensch durch die "Nation" der Leidenschaften (πάθη) bedrückt (272); Gott jedoch bewirkt für die Ihn Anflehenden Befreiung (ἄφεσις) und Freiheit, nicht nur das Lösen der Bänder, sondern auch einen ἔξοδος aus dem streng überwachten Gefängnis (273). Mit dem Ge-

fängnis wird auf den Leib gezielt. In *Congr.* 108 wird die Befreiung, ἄφεσις, in Anschluss an Lev 25,9f., ohne weiteres als die völlige Freiheit der Seele gedeutet, die nunmehr das Irren (πλανᾶν) hinter sich lässt, um vor Anker zu gehen: in der 'unwandelbaren, festen Natur' (τὴν ἀπλανῆ φύσιν). Ähnliche Deutung der alttestamentlichen Stelle findet sich in *Sacr* 122 und *Jos.* 70-71 An der letzgenannten Stelle fragt der wahre Staatsmann, der durch vielerlei schlechte Eigenschaften, oder durch was 'weiteres aus Leidenschaft oder auch Schlechtigkeit hervorgeht' (ἄλλο τῶν ὅσα ἐκ πάθους ἢ κακίας), *nicht* überwunden wird, *wer* oder *was* noch über ihn herrschen könnte. Menschen üben zwar Herrschaft aus, können jedoch nur den sterblichen Leib beherrschen oder quälen. Der Leib, der wie eine Muschel[314]) um einen herumgewachsen ist, kann zwar gequält, wird aber nicht betrübt werden, wenn er von den inneren harten Herren und Herrinnen 'befreit' sei (ἀφειμένος). Man muss also von sämtlichen πάθη befreit werden, muss im Leib als einem Gefängnis leben. In *Fuga* 173 schliesslich befindet man sich in einer ähnlichen Sphäre. Dort wird von dem von Gott vollendeten Weisen ausgesagt, er geniesse ewigen Frieden, wie er befreit von unablässigen Mühen (πόνων ἀφειμένος ἀτρύτων)[315]). Vor diesem Philonischen Hintergrund zeigt das gnostische Denken zwar sein arteigenes Profil[316]), ist im Erlösungsdenken jedoch ähnlich ausgerichtet. Ist die Erlösung, die Befreiung der Sophia (Achamoth) auch nicht vor allem Befreiung von den πάθη in dem Sinne, dass Horos bzw. der Erlöser sie von ihr *abtrennt* bzw. *heilt* (vgl. ἐθεράπευσεν αὐτὴν καὶ τὸ πάθος ἐχώρεσεν ἀπ αὐτῆς, *Adv. haer.* I,3,3 und betreffs der Formung der Erkenntnis nach als die ἴασις τῶν παθῶν... χωρίσαντα αὐτὰ αὐτῆς. *Adv. haer.* I,4,5)? Überdies haben wir oben gesehen, dass die Sünde im gnostischen Denken letzten Endes doch das Der-Materie-Verfallen-Sein bedeutet, sodass die Abtrennung von ihr geboten ist[317]).

Inzwischen sei festgestellt, dass ebenfalls im EV das Genesungs-Motiv direkt mit dem der Vergebung verbunden ist und seinerseits wieder mit dem des Mangel-Fülle-Motivs bzw. im dessen Kontext steht. Vgl. 35,30-35 wo es heisst, dass die Krankheit, welche der Arzt heilen möchte, die des Mangels ist. Bekanntlich begegnet dieses Genesungsmotiv sehr oft im valentinianischen Schrifttum[318]).

Wichtig ist, dass in *Exc. Theod.* 35,3 über die Vergebung, ἄφεσις, gerade im Hinblick auf die Pneumatiker gehandelt wird. Vorher erfahren wir, dass die himmlichen Partner der Pneumatiker auf Erden, die Engel, bemüht sind, den pneumatischen Samen *aufzurichten* (εἰς διόρθωσιν, 35,2), damit sie mit ihren pneumatischen Hälften (in die himmlische Wonne) eintreten können, da sie die Pneumatiker für diesen Zweck, 35,3-4, brauchen. Diese *Aufrichtung* beinhaltet nun nicht zuletzt das Loslösen ihnen fremder Elemente[319]). Die selbstsichere Behauptung in 35,3, dass die

Engel 'ihre' Pneumatiker brauchen, illustriert auf klarste Weise, dass die Pneumatiker ein Anrecht auf die 'Vergebung' gelten lassen, wie auf die Gnade, siehe diesbezüglich *Adv.haer.* I,6,4 und Fr. 17 des Herakleon[320]). Selbstverständlich ist die Vergebung der Psychiker reell gemeint, wollen sie überhaupt das Leben finden[321]).

Nach all diesem ist es nicht verwunderlich, dass 35,29 die Vergebung, Befreiung, des näheren umschrieben wird als 'das Wort des Pleromas'. Wird doch der Pneumatiker durch das Wort, die Offenbarung, aus seiner mangelhaften Existenz befreit und in die Fülle hinübergeführt. Vergebung als Befreiung und das Wort gehören engstens zusammen vgl. TracTrip I,5: 97,15.

Das Wort, die Offenbarung des Vaters (vgl. 31,20 und 37,6-7), dürfte an unserer Stelle auch auf das Wort, den Logos als Namen des Erlösers hindeuten, der aus dem Pleroma stammt vgl. 16,34-35[322]). Dabei könnte andererseits das Pleroma, auser der Bedeutung als Name der Äonenwelt, auf die Fülle hindeuten, die von der Gnosis wiederhergestellt wird, wie aus 21,14-19 deutlich hervorgeht.

An unserer Stelle stellte sich heraus, dass das Ziel jeglicher Aktivität der Unvergänglichkeit, bzw. des Vaters, die Rückkehr der Pneumatiker zur Ruhe ist, wie dies auch durch den entgegengesetzten Begriff der Unruhe, 36,16, welche die bisherige Situation der Pneumatiker charakterisierte, bestätigt wird. Aus der *Unruhe* (ϣⲧⲁⲣⲧⲏ) entsteht also die Rückkehr zur *Ruhe*[323]). Dabei wurden biblische bzw. christliche Begriffe wie Reue, Sünde und Vergebung, teilweise schon vor dem Hintergrund zeitgenössischer philosophischer und religiöser Tradition verständlich, nunmehr jedoch, dem gnostischen Anliegen gemäss, umgedeutet. So wurde die Reue die vom Vater bewirkte Rückkehr auch auf Grund der gnadenvollen Gesinnung des Pleromas, die auf 'Ausfüllung' der mangelnden Pneumatiker abzielte. Obwohl der Kontext durch das Motiv der Fülle gekennzeichnet wird, darf daraus nun nicht geschlossen werden, die Fülle und die Ruhe (das letztliche Heilsgut) seien identisch[324]). Dass dies nicht angebracht ist, wird auch aus 35,35-36,10 ersichtlich, wo die Fülle (36,10f.) gerade mit dem Finden des Lichtes der Wahrheit, womit die Einsicht, die Gnosis, gemeint ist, gleichgesetzt bzw. an ihm illustriert wird[325]). Die Pneumatiker sind hier wie in 32,37f. *in-statu-renascendi*: als 'Schlafende' brauchen sie die Erweckung durch die Vollpneumatiker. Sie befinden sich gewissermassen im 'psychischen Bereich' ...Diese Erweckung nun erfüllt sie mit der Erkenntnis, der Gnosis, sodass sie nunmehr die 'Sünde' des Mangels hinter sich lassen werden und als *renati* das letztliche Heilsgut der Ruhe erreichen können.

Wir teilen unsere Stelle im Schema *I* (und wenn von den Äonen her gedacht, dem *E*) zu.

p. 36,35-39:

'Er ist gut. Er kennt seine Samen, denn Er ist es, der sie in seinem Paradiese gesät hat. Sein Paradies aber ist sein Ort der Ruhe (ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲁⲛ)'.

Der weitere Kontext wird wie bei der vorigen Stelle durch das Motiv 'Fülle-Mangel' beherrscht. Die Aussage, womit unsere Stelle beginnt, nämlich Er (der Vater) sei gut (ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ 36,35), ist darauf bezogen[326]). Im direkten Kontext jedoch begegnen drei sehr wichtige Topoi: der *Same*, das *Paradies* und der *Ort der Ruhe*.

Im Hinblick auf die beiden letztgenannten Topoi konnte schon zuvor festgestellt werden, dass die Ruhe als solche unmittelbar auf das Paradies bezogen wird, wie dieses in den ersten drei Kapitel der Genesis geschieht. Es ist angesichts der grossen Popularität und Beliebtheit dieser Kapitel in fast allen gnostischen Kreisen nicht verwunderlich[327]).

Hinsichtlich des *Samenbegriffes* sei folgendes angeführt. Das koptische ⲭⲟ findet sich nur hier im EV wie auch das griechische ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ in 43,14. Mit Recht hat Sagnard diesen Begriff als den Kernpunkt valentinianisches Denkens bezeichnet: 'La semence spirituelle, invisiblement semée dans l'homme, est la base même ...du valentinianisme'[328]). Man erinnert sich der Aussage Valentins selber (Fr. 1) über das σπέρμα... τῆς ἄνωθεν οὐσίας[329]). Ferner derjenigen in Ir., *Adv.haer.* I,6,4: nicht die Werke, sondern der *Samen* führt zum Pleroma; so auch *Exc. Theod.* 36,2 und 53,2[330]). Vgl. dazu die Aussage in Rheg I,4: 44,34ff. Sehr häufig begegnet der Samenbegriff im TracTrip I,5. So zB 60,32.36 und 61,8 über das noch nicht für sich selbst als Denkwesen Existieren der Samen vor der Offenbarung; 91,31ff: die Samen, die noch nicht in Unabhängigkeit existierten; 95,24-25: über künftige Samen; 95,27-28.34-35: Aussagen hinsichtlich der Samen in bezug auf den Erlöser[331]). Mit dem Saën des Vaters wird der *Emanationsvorgang* bezeichnet. Der Vater sät. Wo? In seinem Paradies im Sinne eines guten Ackerbodens, vgl. Ptolemäus' Brief an die *Flora*, VII,10[332]). Das Paradies ist an unserer Stelle also der *Säeort*. Zur Erklärung sei nun vor allem die Aussage in der Apophasis Megale (Hip., *Ref.* VI,14,7) an zu führen. Dort wird nämlich ausdrücklich vermerkt, das *Paradies* bedeute den *Mutterschoss*[333]). Diese Metapher in der Apophasis wurde augenscheinlich durch das Bibelzitat Jes 44,2 in Zusammenhang mit Gen 2,7 veranlasst; dabei übrigens in gnostischem Sinne aktualisiert[334]).

Der Gedanke des Mutterschosses ist für eine richtige Auslegung unserer Stelle äusserst wichtig, zumal angesichts der angeführten Stelle *Adv.haer.* I,1,1, wo der Syzygos des Bythos (d.h. des Vaters), die *Sige*, ihren Mutterschoss dem *Bythos* darbietet, der dann seinen Samen in ihn hineinlegt. Bekanntlich wird die *Sige* auch *Charis* oder *Ennoia* genannt.

Nun gilt es auf die Fortsetzung unserer Stelle zu achten. Aus p. 37 erfahren wir nämlich, dass die Samen nunmehr als Worte (ⲱⲉⲭⲉ 37,3) bezeichnet werden[335]). Aus der ganzen Passage 37,1-18 geht klar hervor, dass die Worte aus dem Gedanken des Vaters (ⲡⲓⲙⲉⲩⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ 37,1-2), also aus der *Ennoia*, emanierten. Anfänglich jedoch, bevor sie sich manifestierten (37,14-15), waren sie in der Tiefe (ⲃⲁⲑⲟⲥ) seines Gedankens (37,7-8) bzw. in *schweigender Gnade* (ϩⲛⲛ ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲥⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ 37,11-12). Als erster emanierte das Wort, der Logos (37,8-9, mit dem Verb ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ), der danach die emanierten Worte/Logoi offenbart hat (37,9-10). Der Emanationsvorgang wird hier eindrucksvoll dargestellt. Dieser wird auf den *Willen* (ⲡⲟⲩⲱⲛϣ) des Vaters bezogen, der in ihm ruht (37,17-20).

Obwohl wir die letztgenannte Stelle gesondert behandeln werden, sei schon jetzt festgestellt, dass aus dieser Passage ein klares Licht auf unsere Stelle fällt. Es ist die *Emanation*, der *Ursprung*, der Pneumatiker als Samen bzw. Worte, die hier betonter bezeichnet wird.

Was die Ennoia anbelangt, muss darauf hingewiesen werden, dass die Syzygien im EV sich nicht so, wie sie in der ptolemäischen Quelle in Ir., *Adv.haer.* I,1,1 begegnen, vorfinden. Sie sind eher als *Funktionen*, *Eigenschaften* des Vaters betrachtet. Das ist im TracTrip in noch grösserem Masse der Fall[336]).

Doch lässt sich nicht bezweifeln, dass an unserer Stelle der Gedanke vor dem Hintergrund des valentinianischen Syzygos, der Ennoia, zu bewerten ist[337]).

Weiterhin wäre das Paradies als *Pflanzort* des Näheren zu betrachten. Dies ist schon deshalb angebracht, weil ϫⲟ EV 36,36-37 (Substantiv und Verb) sowohl Säen, σπείρειν als Pflanzen, φυτεύειν wiedergeben kann[338]). Vgl. zum Gedanke der Pflanzung TracTrip I,5: 66,18 und 116,38 und EvPh II,3: 79,18-30 (Log. 115) und 83,18ff (Log. 123); letztere Stelle in negativem Sinne. In *Adv.haer.* I,14,2 werden die Äonen *Samen*, *Wurzel* und *Früchte* genannt[339]). Es versteht sich, dass das Bild der Pflanzung das des Wachstums hervorruft, wie dies sich nun auch im valentinianischen Schrifttum belegen lässt.

Heisst es doch in *Adv.haer.* I,7,5: das Pneumatische, das die Achamoth gerechten Seelen bis jetzt 'einsät' (ἐγκατασπείρει), wird, 'weil es unmündig ausgesandt wurde' (διὰ τὸ νήπια ἐκπέμπεσθαι), hier erzogen und grossgezogen und später der 'Vollkommenheit' (τελειότητος) gewürdigt, als Bräute den Engeln des Heilandes übergeben[340]). Der Gedanke ist klar: der Pneumatiker kommt anfänglich nur als Same in die Welt; er ist Pneumatiker in Anlage, *in-statu-renascendi*. Er muss jedoch der Erkenntnis nach noch (aus)gebildet werden. Anders gesagt, er muss erst noch auswachsen 'zur vollkommenen Pflanze', bevor er seinem Engel übergeben werden

kann. Er muss die Gnosis erhalten. Das Gleiche finden wir in *Exc. Theod.* 61,2 (in bezug auf Lk 2,40) ausgesagt[341]). Es ist durchaus möglich, dass in 36,3-9 mit 'diesem Kleinen' (ⲡⲉⲉⲓ ⲉⲧⲥⲁⲃⲕ) schon auf die Zustand der anfänglichen Unmündigkeit, des νήπιος-Sein, angespielt wird, da ⲥⲁⲃⲕ zur Wiedergabe von νήπιος bzw. βρέφος dienen kann[342]). Wir möchten nämlich Zandees Übersetzung der Stelle 36,8-10 beistimmen, der übersetzt: 'Toen deze kleine, die hem (de genade) miste, aangenomen werd, openbaarde hij (de genade) zich...' usw.[343]).

Im EV 28,7f und 16ff begegnet gleichfalls der Pflanzgedanke. Der Pneumatiker 'wurzelt' im Vater, muss jedoch die Frucht der Gnosis noch erhalten bzw. hervorbringen[344]). Sehr bezeichnend ist auch EV 41,17-19: wo es von den Pneumatikern, bzw. den Äonen, heisst 'sie haben ihre Wurzel in Dem, der sie alle aus sich hat wachsen lassen'[345]).

Die Erlösung kommt im EV von oben her, vgl. 35,2 und 42,12-15. Dort haben sie ihre Wurzel, 41 *l.c.* und 42,34-35, also in der himmlischen Welt des Vaters. Obwohl in 41,26-29 das Bild in dem Sinne normal anmutet, dass die Wurzeln *unten* sind, von deren die Pflanze nach oben hin zum Vater als Haupt wächst, weil hier das irdische *Aufwachsen* der Pneumatiker *in-statu-renascendi* zur Gnosis betont wird, wird sonst ihr *Ursprung* unter dem Bild der himmlischen Pflanze, die ihre Wurzel *oben* hat, gefasst. Dieses Bild war in jener Zeit nicht neu oder sonderbar. Es leuchtet gerade auf vor dem Hintergrund des platonischen Bildes der *menschlichen Pflanze*, die ihre Wurzel oben hat bzw. zum Himmel austreckt, *Timaeus* 90A. Philo hat ebenfalls das Bild des menschlichen Himmelgewächses angewendet, zB *Quod Det* 84 und *Plant* 17 und 48[346]). Auch in der indischen Welt war der Gedanke des 'umgekehrten Baumes' mit seinen Wurzeln nach oben, bekannt[347]).

Andere Stellen, die das Wachstum des Pneumatikers mit dem Bilde der Pflanze versinnbildlichen, sind EpJac I,2: 7,29 und TracTrip I,5: 62,6f[348]). In OdSal 38,16f findet sich gleichfalls der Gedanke, der Gläubige sei von Gott gepflanzt (zusammen mit der Idee der Festigung). Dieser mehr allgemeine Topos des Gläubigen bzw. Gerechten als Pflanze Gottes begegnet auch im mandäischen und essenischen Schrifttum[349]).

In diesem Motivkomplex kann auch der Pflanzungs*ort*, das Paradies, besonders hervorgehoben werden. Das ist an unserer Stelle der Fall. In direkter Nähe dazu wäre OdSal 11,18 zu nennen: 'Heil denen, o Herr, die da gepflanzt sind in deinem Lande, und denen, die einen Platz haben in deinem Paradiese' und 11,21 '...als sie gepflanzt wurden in dein Land'. In dieser Ode, in der das Paradies viermal vorkommt, begegnet 11,12 die unvergängliche Ruhe. Doch ist der Unterschied wesentlich. Während in dieser Ode 'Pflanzung' und 'Blüte' Bilder für die Frömmigkeit des Odisten sind und Paradies von Gott selber abgegrenzter Ort für

die Frommen ist, ist an unserer Stelle 'Same' (und implizite sein Wachstum) ein Bild für die Emanation der Pneumatiker aus dem Vater und wird das Paradies sehr eng auf Ihn als eine ganz bestimmte Örtlichkeit bezogen, wie wir unten sehen werden.

Wir haben oben gesehen, dass sich im TracTrip die Aussage findet, der Vater allein sei der Gute[350]). Interessanterweise schliesst sich nun folgende Feststellung an: (der Vater) sei 'der Volle, der voll ist von jeglicher Zeugung von Ihm und von jeglicher Tugend' (ⲡⲉⲧⲙⲏⲓ ⲡⲉⲧⲙⲏⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲛϫⲡⲟ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲁⲣⲉⲑⲏ ⲛⲓⲙ... 53,8-10).

Die Güte und Fülle des Vaters werden hier u.a. daran erhellt, dass alles, was aus Ihm emanierte, jegliche Tugend und jeglicher Wert, eben diese Fülle darstellt. Diese Verbindung von Zeugung bzw. Emanation und Tugend ist bemerkenswert.

Deswegen scheint es nun angebracht, uns die ziemlich komplizierte Paradiesesallegorie Philos anzusehen. Denn obwohl das vollendete gnostische bzw. valentinianische Denken diesbezüglich anders ausgerichtet war, könnte doch ausgesagt werden, dass beiden — den Gnostikern und Philo—jene Überzeugung gemeinsam war, dass nämlich das wesentlich Wertvolle im Menschen nur von Gott stamme u. zw. dort das Pneuma, hier die Tugend. Wir möchten Jonas beipflichten, wenn er feststellt, dass für Philo 'die ἀρεταί in der Seele nicht von uns her, sondern von Gott entstehen', ja ihm galten 'als eines fremden Etwas in der Seele'[351]). Nach Jonas wirkten in Philos Tugendlehre gnostische Motive[352]). Das ginge daraus hervor, dass für Philo nicht die Selbstvollendung, sondern das Nichtigkeitsbewusstsein Gott gegenüber die Tugend schlechthin wäre. Jonas' Gnosisauffassung ist jedoch bekanntlich als eine der Welt gegenüber negative bzw. akosmische Daseinshaltung zu kennzeichnen. Bei Philo aber findet sich weder der gnostische Gedanke der pneumatischen Konsubstanzialität mit Gott, dem Schöpfer, noch die Idee, der Kosmos an sich sei böse. Mit Recht hat Völker in seinem Buch darauf hingewiesen, es sei 'die erste Aufgabe, Philo aus Philo zu erklären' eingedenk des Gesamtgefüges der philonischen Frömmigkeit,[353]) eine recht *jüdische* Frömmigkeit, wie er überzeugend nachgewiesen hat[354]).

Was nun den Motivkomplex des Pflanzens bzw. des Paradieses anbelangt, liesse sich folgendes anführen. In *Leg All* I,45 erfahren wir, dass Gott die irdische Tugend als Abbild der himmlischen 'sät und pflanzt' (σπείρει καὶ φυτεύει) und sie im Hinblick auf die Krankheiten der Seele wurzelte. Weiterhin wird die Tugend im übertragenen Sinne 'Paradies' genannt, wobei Edem, d.h. 'Üppigkeit' (τρυφή), ihr noch gemässer ist, denn zur Tugend passen Friede, Bequemlichkeit und Freude, aus der die wahre Üppigkeit besteht. In *Leg All* I,64 wird die Weisheit Gottes als Edem beziechnet[355]). Vgl. noch *Cher* 12-13 Edem als die mühelose Freu-

de (χάρα ἄπονος) und *Post* 32, wo Edem den göttlichen Logos bezeichnet; ist er es doch, der Tugende nicht nur pflanzt, sondern auch hütet (*Leg All* vgl. 89). In *Leg All* I,59 ist der Baum des Lebens (τὸ...ξύλον τῆς ζωῆς) die Tugend im eigentlichen Sinne, d.h. das Gute; in *Leg All* III,52 bedeutet er die Weisheit. Wenn nun unsere Vernunft als führendes Prinzip der Seele (τὸ ἡγεμονικόν) die vollkommene Tugend erhalten hat, ist sie nicht nur im Paradies, sondern sie wird durch ihren Stempel gerade 'Raum des Lebens' (*Leg All* I,61). So kann auch der Nus in die Tugend eingesetzt werden (*Leg All* I,47). In *Plant* 37 wird ausgesagt, Gott pflanze in die Seele ein Paradies der Tugenden, das die Seele nunmehr zur εὐδαιμονία (Glückseligkeit) führt. Hiermit sind wir auf eine andere Spur gelangt, nämlich dass die *Seele als Paradies* als Pflanzort bezeichnet wird. Vgl. zB *Somn* II,242 und implizit auch *Leg All* I,49: Gott sät und pflanzt Schönes in die Seele (θεοῦ δὲ σπείροντος καὶ φυτεύοντος ἐν ψυχῇ τὰ καλά)[356]).

Oder es sind Tugendbäume, die Gott in die Seele pflanzt, *Leg All* I,56. Verständlich ist, dass der Nus sachgemäss inmitten des Paradieses der Seele weilt, *Leg All* III,28.

Unumgänglich wird jetzt, angesichts der Auffassung Jonas', die Frage akut, wie denn diese Tugendaussagen bei Philo funktionieren. Anders gesagt, in welchem Koordinatensystem seine Tugendlehre betrachtet werden muss. Nun hat Völker die betreffenden Stellen sorgfältig abgehört und eingeschätzt, dabei das Urgestein der Frömmigkeit Philos aufdeckend. Der Kürze wegen fassen wir aus seiner reichen Materialsammlung folgendes zusammen.

Vor allem sei betont, dass für Philo die Tugend ganz und gar *Gabe* Gottes ist[357]). Ziel der Tugenden ist die seelische Vervollkomnung zur Gottesschau aber auch das ist Gnadengabe Gottes[358]). Welche Tugenden unterscheidet Philo nun? Selbstverständlich führt er an manchen Stellen die vier platonischen Kardinalstugenden auf, zB *Leg All* I,63 und *Somn* II,243. An erstgenannter Stelle werden die vier Paradiesesflüsse auf jene Tugenden bezogen, wie das nachher in gnostischen Texten auch geschieht[359]).

Übrigens kann Philo recht verschiedenen Tugenden den ersten Platz zuweisen und dann diese oder jene als Königin der Tugenden bezeichnen, wie zB die Güte (*Leg All* I,59.63)[360]). Die wahre und eigentliche 'Grundtugend' ist jedoch der Glaube (πίστις)[361]). Der Glaube erregt erst einmal die Einsicht im Menschen über seine eigene Nichtigkeit (οὐδένεια) Gott gegenüber. Bekanntlich möchte Jonas diese Nichtigkeit von der von Ihm erfassten gnostischen Daseinshaltung her in gnostischem Sinne beurteilen[362]), jedoch zu Unrecht. Denn Völker hat auf breiter Basis den Erweis erbracht, dass eben diese Einsicht eine 'Seinshaltung' bezeichnet in welcher — wie bei der Weltflucht und Abkehr der Sinnenwelt — der

Glaube (= die Tugenden schlechthin) nur auf das Dienen Gottes (auch in konkretem Sinne) ausgerichtet ist und von der jüdischen Frömmigkeit her bewertet wird[363]). Zweitens führt der Glaube zur εὐδαιμονία, d.h. auch zum Erlangen der Beständigkeit Gottes als ἑστώς[364]). Es gilt hier zwar die platonische ὁμοίωσις θεῷ, aber diese 'Nachfolge Gottes' ist demnach nichts anderes als die Vollendung des Ebenbildes Gottes im Menschen... 'An Plato erinnert nur noch der Terminus, der Gedanke ist jüdisch'[365]). Die Glückseligkeit kann ebenfalls als die Gottesschau spezifiziert werden, welche mit der *Ruhe* in Gott, Königherrschaft des Weisen, dem Frieden usw. synonym ist[366]).

Es ist durchaus denkbar, dass verschiedenes aus dem philonischen Bildkreis der Pflanzung bzw. des Paradieses für Gnostiker anwendbar war. So zB die Allegorese des Paradieses, der Bäume und der vier Flüsse; der Gedanke, die Seele sei Pflanzungs-bzw. Säeort der zur εὐδαιμονία führenden Tugenden. Die εὐδαιμονία war für Philo synonym mit Gottesschau oder *Ruhe* (in Gott). Wir möchten darum Früchtel zustimmen, wenn sie aussagt: 'Viele Vorstellungen Philos begegnen wieder in gnostischen Systemen, aber sie sind dort in einen soteriologischen Fragenkreis eingespannt'[367]).

Im Motivkomplex des Säens und Pflanzens treten nämlich die Unterschiede zwischen philonischem und gnostischem Schrifttum einleuchtend hervor. Bei Philo wird die Tugend als Gnadengabe Gottes in die Seele gesät oder gepflanzt. Bei richtiger Lebensführung kann der Weise die Ruhe erreichen. Auch gnostischem Denken galt die Seele der Pneumatiker als Pflanzungs- oder Säeort. Aber hier waren es Pneumateile des Wesens Gottes, die von der Sophia bzw. Christus in die Seelen der Pneumatiker hineingesät wurden[368]). Beim Heranreifen und Wachsen dieser Pneumateile durch Gnosis wird die Ruhe im voraus und endgültig im Eschaton dem Pneumatiker zu Teil. Bei ähnlichen oder identischen Vorstellungen und Bildern sind die Voraussetzungen jedoch grundverschieden.

Es liegt nahe, dass bei der gnostischen Allegorese der Paradiesgeschichte auch die Deutung der Bäume eine Rolle spielte. Das galt vor allem dem Lebensbaum, dessen Deutung auf das Kreuz Christi ein im valentinianischen Schrifttum beliebtes Thema war[369]). Das geht nicht zuletzt aus dem EV hervor. Denn nicht nur an unserer Stelle findet sich eine Bezugnahme auf das Paradies, sondern auch 18,24-25. Da ist vom Kreuz Christi als Lebensbaum und dessen Frucht als Gnosis die Rede[370]).

Im TracTrip I,5: 106,27-30 wird über den ersten Menschen ausgesagt, es wurde für ihn ein Paradies gepflanzt (ϫω), damit er von der Nahrung von drei Arten von Bäumen esse. G. Quispel und J. Zandee

sprechen wohl begründeterweise die Vermutung aus, der Lebensbaum bezeichne das pneumatische Element, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen das psychische und die sonstigen Bäume das hylische Element[371]). Man wird an die drei Naturen (φύσεις) des Seth, Abel und Kain in *Adv. haer.* I,7,5 und *Exc. Theod.* 54 erinnert, gleichfalls bei Tertullian *Adv. Val.* 29.

Im EvPh II,3 begegnen 71,22ff (Log. 84) die zwei Bäume im Paradies. Der eine bringt Tiere hervor, der andere Menschen. Der leztgenannte ist wohl der Lebensbaum[372]). In 73,9f (Log. 91) findet sich die beliebte Deutung des Lebensbaumes auf das Kreuz Jesu. In 73,28-74,12 (Log. 94) wird der Baum der Erkenntnis als Gesetz, das tötet, gedeutet.

Im EvTh II,2 36,17ff (Log. 19) sind die dort vorkommenden Bäume im Paradies wohl am besten als die fünf noëtischen Sinne (Vernunft, Gedanke, Verstand, Überlegung und Erwägung) zu verstehen[373]).

In der HA II,4 wird 89,25-26 in der Aussage, die von den Archonten verfolgte Frau sei ein *Baum* (so mit Layton zu lesen) geworden, wohl auch auf den Lebensbaum hingewiesen[374]).

In der OrigMund II,5 findet sich 110,2-111,2 eine sehr ausführliche Deutung der beiden paradiesischen Bäume, die sich im Norden des Paradieses befinden[375]). Der Baum des Lebens gibt den Heiligen das Leben, nachdem diese im Eschaton das Leib verlassen haben; der Baum der Erkenntnis spielt dabei eine dienende Rolle[376]). Recht bemerkenswert ist die Bemerkung am Ende dieser Schrift (122,35-123,1), Ägypten sei dem Paradiese Gottes gleich, wobei Ägypten als Ort der Wunderzeichen hervorgehoben wird[377]).

Schliesslich sei erwähnt, dass im mandäischen Schrifttum der 'Baum des Lebens' sogar als *Baum der Ruhe* (ⲱϩⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲛⲁ) begegnet[378]).

In diesem Zusammenhang sei auch die Stelle *Adv. haer.* I,29,3 aufgeführt, welcher eine Beziehung zwischen dem 'Baum des Lebens' und der Ruhe zu entnehmen ist: Alle (Wesen) ruhen (refrigerant) zum *Lobe* des grossen Äons in der dem Menschen vom jungfräulichen Geist verliehenen Kraft. Aus dem Menschen und seiner Erkenntnis kam das Holz (lignum = der 'Baum des Lebens') hervor, das auch 'Gnosis' heisst[379]), vgl. die Verbindung Jubel-Ruhe in *Adv. haer.* I,2,6.

Wenden wir uns nun unserer Stelle zu. Um dem Aussagegehalt der Stelle gerecht zu werden, muss von vornherein darauf geachtet werden, dass der Skopos sich auf den Vater richtet. Es handelt sich um *sein* Paradies bzw. *seinen* Ruheort, eine ganz bestimmte Örtlichkeit also innerhalb des allumfassenden Vaters, der auch an irgend einem Ort sein kann.

Zur Frage der Herkunft jener Orte, wo Gott sich befinden möchte, sei erst einmal daran erinnert, dass auch im Judentum sich der Gedanke der

Örtlichkeit, zB des Paradieses als *Wohnsitz* Gottes, nachweisen lässt. So Jub 8,19: 'Er erkannte auch, dass Edens Garten... des Herrn Wohnung war'. In der Vita Adae, 25 sagt Adam zu seinem Sohn Seth, er sei einmal in das Paradies der Gerechtigkeit entrückt gewesen und habe dort den Herrn (sitzen) gesehen (et vidi Dominum (sanctum sedentem)...)[380]).

Zur Herkunftsfrage der termini Paradies, Ruheort als solchen, sei bemerkt, dass eine Herkunft vor allem aus (hellenistisch-) jüdischem eschatologischem Denken am nächsten liegt. Dies wird unten bei der Behandlung eschatologischer Stellen über die Pneumatiker wie EV 41-43 (passim) nachgewiesen werden. Das Erreichen des Ruheortes war für die Pneumatiker das Heil *par excellence*, auf Erden freilich gelegentlich vorweg zu geniessen, im Eschaton jedoch definitiv zu erhalten.

An unserer Stelle wird jedoch, wie gesagt, die *Präexistenz* der Pneumatiker als Samen und ihre *Emanation* aus dem Vater, d.h. aus seinem Ruheort heraus, betont. Es muss eingeräumt werden, dass im Grunde der präexistente Ruheort und im breiterem Sinne die Welt des Pleromas aufs engste mit dem eschatologischen Ruheort verbunden sind. Was vom Ruheort des Vaters gilt, lässt sich auch für den eschatologischen Heilsort der Pneumatiker in dem Sinne geltend machen, dass der Vater und die emanierte Pneumateile nicht nur konsubstantiell sind, sondern auch bestimmt sind vom Gedanken her 'gleich der Anfang sei das Ende', TracTrip I,5: 127,24 (ϫⲉⲕⲁⲥⲉ ⲉⲣⲉⲧⲁⲁⲛ ⲛⲁⲱⲟⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲁⲣⲭⲏ ⲟ̈ⲩ̈). Einem ähnlichen Gedanken begegnen wir im EV 37,34-38,4 (der Vater kennt Anfang und Ende der Pneumatiker; in Ihm ist ihr Anfang, zu Ihm werden sie wiederkehren).

Wird also zB in EV 41,12-17 die Emanation aus dem Vater vom Blickpunkt der Pneumatiker her betrachtet, wird an unserer Stelle diese Emanation, der Ursprung der Pneumatiker vom Vater her (*sein* Paradies ist *sein* Ort der Ruhe) gesehen.

Es scheint uns, wir haben es an unserer Stelle mit einer *arteigenen gnostischen Prägung* zu tun, da der eschatologische Heilsort, wie er uns in der (hellenistisch-) jüdischen Welt begegnet, nunmehr in die Präexistenz hineinverlegt worden ist, in die Welt des Urvaters zurück projiziert ist.

Dabei sei ebenfalls nicht jenen Umstand vergessen, dass dieses Zurückprojizieren in die Welt der himmlischen Präexistenz im Vater, gnostischem Denken eigen ist, sogar dieses Denken bestimmt. Bekanntlich war es Sagnard, der diesbezüglich den Begriff des 'exemplarisme inversé' geprägt hat,dabei vor allem auf Personen der biblischen Heilsgeschichte Bezug nehmend[381]). Müller formuliert es in breiterem Sinne, wenn er aussagt: 'Der ganze Oberbau, alles, was sich im Pleroma zuträgt, erscheint mir nur als ein Widerschein dessen, *was sich am Gnostiker vollzieht*,

eine *Projektion aus der Welt des Menschen in die der Äonen*, so freilich, dass dabei dann noch weitere Ziele verfolgt werden'[382]). Es sei noch bemerkt, dass der Paradiestopos im hiesigen Kontext sich auch von den bei den Gnostikern beliebten, immer umgedeuteten Anfangskapiteln der Genesis, vom Gedanken der Pflanzung her, erklären liesse.

Für ein richtiges und sachgemässes Verständnis unserer Stelle, ist es wichtig einzusehen, dass 'Ruheort' und 'Paradies' vom Kontext her mit 'schweigender Gnade' und 'Wille' auf einer Linie liegen.

Wir haben oben gesehen, dass die 'schweigende Gnade' (37,11-12) auf die valentinianische *Sige/Ennoia* zu beziehen sei. In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal an das Bild des 'Mutterschosses' erinnert. Wir haben ebenfalls gezeigt, dass der 'Wille' (37,17ff) mit der 'Sige-Gestalt' verbunden werden konnte. Zu diesem Befund passen die Angaben im AJ BG,2: 31,10-16. Da findet sich die Emanation verschiedener Gestalten — nach der Ennoia, Barbelo usw. — 'im Schweigen' (ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲣⲱϩ), wonach der Unsichtbare Geist (der Urvater) etwas machen *will*: sein *Wille* wurde zu einem Werk, verkörperte sich; der Logos folgte dem Willem usw. (Par.: III,1: 10,14-21; II,1: 7,3-9 und IV,1: 10,18-27; III hat ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲥⲓⲅⲏ).

Im EvAeg III,2/IV,2 finden wir ähnliche Vorstellungen. Dort wird der grosse Unsichtbare Geist auch Vater der *Sige* genannt (III,40,18 vgl. IV,50,9). Aus Ihm treten Vater, Mutter und Sohn hervor, u. zw. aus dem Schweigen, der *Sige*, des unerkennbaren Vaters (III,41,12 vgl. IV,51,1). Das wird weiterhin in dem Sinne spezifiert, dass die erste auf den Vater bezogene Ogdoas u.a. von der 'Ennoia' und dem 'Willen' (ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ , ⲑⲉⲗⲏⲙⲁ) gebildet wird (III,42,7-9 vgl. IV,51,25-27). Vor dem Hintergrund der oben und hier angeführten Stellen dürfen wir also schliessen, dass unsere Stelle beinhaltet, der Vater ruhe in sich selbst; Er brauche nichts; Er sei sich selbst genug und vollendet. *Sein* Paradies und *sein* Ruheort deuten demnach als wesentliche *Eigenschaften* Ihn, seinem Wesen nach, an. Genau dasselbe wird durch EV 37,19-20 (der Wille, worin der Vater ruht) ausgesagt.

Oben gelangten wir übrigens hinsichtlich der engen Verbindung der Ruhe des Vaters mit seiner *Sige* zum gleichen Ergebnis[383]). Die auf dem Kontext unserer Stelle aufbauende Folgerung, lokalisiert darum den Ruheort des Vaters in seinem Schweigen und dessen Äquivalenten ('Gedanken' und 'Wille', ⲙⲉⲩⲉ und ⲟⲩⲱⲱⲉ).

Die Emanation der Pneumasamen (die künftigen Pneumatiker) aus dem Vater, ihr Ursprung in Ihm, stört übrigens seine Ruhe nicht: er geniesst seine Urruhe, *ist* sie immerfort. Das erinnert uns an den philonischen Topos des *Deus immutabilis*, des ruhenden Gottes, der eben dadurch jedoch nicht ein *Deus otiosus* ist: *Ruhen* und *Schaffen* Gottes sind bei ihm

nicht gegensätzlich[384]). Selbstverständlich war ein schaffender Urvater dem Gnostiker ein greuelvoller Gedanke, doch konnte auch er nicht um die Tatsache umhin, dass die Zeugungen des Vaters im Sinne eines Emanierens auf eine 'Aktivität' des Vaters hindeuteten; eine 'Aktivität', welche jedoch seine Ruhe, seinen Ruheort, nicht entstellte.

Wir führen zum väterlichen *Ruheort*, wie wir ihn oben als auf die das Wesen des Vaters charakterisierende *Sige* bezogen darstellten, noch folgende Parallelen an[385]).

Zuerst die schwierige Stelle, EvPh II,3: 72,5-17 (Log. 86), wo die Werke des (irdischen) Menschen aus seiner 'Kraft' (ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ) hervorkommen, die Kinder hingegen aus einer 'Ruhe' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ), die sich eben in den Kindern offenbart. Die Kinder emanieren hier sozusagen aus der Ruhe des Menschen. Die Stelle 81,21-34 (Log. 121) gibt hier einige Klarheit. Das Zeugen von geistigen Menschen rührt vom Pleroma (dem Pleroma der Freude und der Ruhe, vgl. *Exc. Theod.* 65) her. Wie dem auch sei, *terminologisch* gesehen sind wir in der Nähe unserer Stelle, wo der Vater selber die Pneumatiker als Samen aus seinem Ort der Ruhe emanieren lässt[386]).

Im EvAeg IV,2: 60,22-26 lobt der aus dem Unsichtbaren Geist emanierte Logos Ihn, wobei viermal vom 'Schweigen' (ⲥⲓⲅⲏ , ⲕⲁⲣⲱϥ) die Rede ist, u. zw. in bezug auf den Vater: '...'eines Schweigens' (ⲛ̄ⲛⲟⲩⲕ[ⲁⲣⲱϥ]), (welches ist) der 'Ort, wo Er ruht' ([ⲡⲓ]ⲙⲁ ⲉⲧϥⲙⲟ[ⲧⲛ̄] ⲙ[ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉϥ]). Augenscheinlich ist hier das allumfassende Schweigen der Ruheort des Unsichtbare Geistes, d.h. des Vaters. Dieser wird übrigens auf bedeutungsvolle Weise, vielleicht schon in IV,60,16, jedenfalss aber in III,49,10/IV,61,11 als 'der Mensch' (ⲡⲣⲱⲙⲉ) bezeichnet[387]).

Im 2LogSeth VII,2: 54,14-17, heisst es gleich nach einer Passage, welche von der Überhebung des Demiurgen (des Kosmokrators) und seiner Engel handelt: Die ganze Grösse der Vaterschaft des Geistes, 'ruhte in seinen Orten' (..ⲛⲉϥⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁϥ).

Im Hinblick auf Ihn lautet der Anfang dieser Schrift: 'Es ruht aber die vollkommene Grösse' (ⲉϥⲙⲟⲧⲛ̄ ⲁⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲉⲙⲉⲓⲉⲑⲟⲟⲥ ⲉⲧϫⲏⲕ) im unbeschreiblichen Licht (49,10-12)[388]).

In ExpVal XI,2, wird am Anfang im Hinblick auf den Vater ausgesagt Er wohne in der Monas, wonach vielleicht — die Stelle ist sehr schlecht erhalten — folgen könnte: 'Er wohne im Schweigen, das Schweigen sei die Stille'(..ϣ[ⲟⲟⲡ] ϩⲛ̄ ⲡⲕⲁⲣⲱⲛ̄ ⲡⲕⲁ[ⲣⲱϥ ⲡⲉ] ⲡⲥⲃⲣⲁϩⲧ, (22,19ff)[389]).

In Allog XI,3, einer Schrift welche man wohl die *Akmè negativer Theologie* nennen könnte, finden sich folgende bemerkenswerte Aussagen hinsichtlich des unsagbaren Vaters: '...der Unteilbare, derjenige, der sich stille verhält' (ⲡⲓⲁⲧ'ⲡⲱϣ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲏ ⲉⲧϩⲟⲣⲕ ⲙ̄ⲙⲟϥ, 60,36-37)[390]). Fer-

ner: 'Er besitzt ...ein Schweigen ...und eine Stille...' (ϩγⲚⲦⲁϥ ...ⲟγⲕⲁⲣⲱϥ ...ⲙⲚⲟγϩⲣⲟⲕ, 63,33.35.37); '...und verhält sich stille' (ⲁγⲱ ϩϥϩⲟⲨⲢⲕ ⲘⲘ[ⲙ]ⲟϥ, 64,1-2)[391]). Ja (Er ist): '...eine Stille und ein Schweigen' (ⲟγϩⲣⲟⲕ ⲙⲚ̣[ⲟγ] ⲕ̣ⲁⲣⲱϥ, 65,19-20)[392]). Dann sei die für unsere Stelle wichtige Aussage erwähnt: '...gemäss der Einheit, die sich stille verhält. Denn Er ist ein Unerkennbarer, weil Er ein hauchloser *Ort* der Unbegrenztheit ist (= ein hauchloser, unbegrenzter Ort)..., während Er sich stille verhält und steht' (ⲕ[ⲁ]ⲧⲁ ⲧⲙⲛⲧⲟγⲱⲧ ϩⲧϩⲟⲨⲢⲕ ⲘⲘ[ⲟϥ] ⲟγⲁⲧⲥⲟγⲱⲛϥ ⲅⲁⲣ ⲛϩ ϩγⲧⲟⲡⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛϩ ⲛⲛⲁⲧⲛⲓϥϩ ⲛⲧϩ ⲧⲙⲙⲧⲁⲧⲛⲁⲣⲏⲥⲥ ...ϩϥϩⲟⲨⲢⲕ ⲘⲘⲟϥ ϩϥⲁϩϩⲣⲁⲧϥ, 66,23-26.30-31)[393]).

Als letzte Stelle möchten wir Allog, 67 anführen: (Wir wissen nicht ob, ...oder ob) 'Derjenige, der sich stille verhält, irgend etwas in sich hätte, ausser der Stille, welche Er (selber) ist...' (ⲡⲏ ϩⲧ'ϩⲟⲨⲢⲕ ⲘⲘⲟϥ ϫⲉ ⲛϩ ⲟγⲚⲧⲁϥ Ⲛⲟγⲗⲗⲁγ ϩⲣⲁⲓ̈ Ⲛϩⲏⲧϥ Ⲛⲥⲁⲃⲏⲗϩ ⲡⲓϩⲣⲟⲕϩ ϩⲧϩ ⲡⲁⲓ̈ ⲡϩ)[394]).

Wir ziehen folgende Schlussfolgerung:

An unserer Stelle wird mit dem Samenbegriff die Präexistenz und die Emanation der Pneumatiker als Samen = Pneumateile[395]) *im*, bzw. *aus* dem Vater hervorgehoben[396]). Weiter wird dieser Ursprung der Pneumatiker auf den väterlichen Ruheort bezogen, der als in dessen Schweigen existierend gedacht werden kann. Gilt an unserer Stelle der Heilsindikativ (Präexistenz/Emanation), begegnet an anderen Stellen mehr der Imperativ: der Pneumatiker muss ausgebildet werden und soll sich 'pneumatisch' benehmen. Die Ruhe wird dann eine Sache eschatologischen Charakters, die übrigens in einer Vorwegnahme genossen werden kann, vgl. EV 43,1.

Im Schema teilen wir aufgrund des Skopos die Stelle *D* zu. Und in bezug auf den Vater *B*.

p. 37,19-21:

'*Und es ist der Wille, in dem der Vater ruht* (ⲘⲦⲁⲚ) *und sein Wohlgefallen hat.*'

Der Emanationsgedanke bestimmt, wie bei der vorigen Stelle, auch den Kontext unserer Stelle, freilich in dem Sinne, dass jetzt der Grund der Emanation, also der Vater in seinem *Wollen* der Emanation, der Skopos ist. Diese Passage kann durchaus als Mittelstück bzw. Übergang zwischen 36,36-37,18 und 37,34-38,5 betrachtet werden. Handelte es sich dort um die Emanation der Pneumatiker (vor allem auch des Logos) und ihre Präexistenz, findet hier jedoch gerade die Einheit von Proton und Eschaton im Hinblick auf die Pneumatiker (bzw. die Äonen), ihr Entstehen und ihre Wiederkehr, starke Beachtung[397]).

Oben wurde schon einiges über die Beziehung zwischen dem *Gedanke*, der *Ennoia* und dem *Willen* in der valentiniainischen Tradition bemerkt[398]). Die Passage 37,19-34 könnte man übrigens zutreffend als

einen valentinianischen *locus de voluntate Dei* bezeichnen. Findet sich der Begriff des Willens schon öfters im EV, in p. 37 begegnet er sogar zehnmal. Dabei ist vor allem die Identifikation von Vater und Willen, 37,33-34 (wie in TracTrip I,5: 76,18) recht bemerkenswert, vgl. die Identifikation Vater-Ruhe oben 24,20. Auch der Wille kann also Name des Vaters sein. In diesem Zusammenhang erinnern wir noch daran, dass 36,35 vom Vater ausgesagt wird, Er sei gut, und 33,34-35 findet sich die Notiz, das aus seinem Willen Stammende sei etwas Gutes[399]). Der Willensgedanke funktioniert in p. 37 weiterhin folgendermassen. In 37,4-6 sind die Worte (vgl. die 'Samen' in 36,36) die Pneumatiker, das Werk 'seines einzigartigen Willens' (ⲛⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ ⲟⲩⲉⲉⲓ; vgl. das ⲛⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ|ⲟⲩⲁⲉⲉⲧϥ in TracTrip 114,27-28) mittels der Offenbarung seines Wortes (= des Logos)[400]). Es handelt sich hier — wie wir oben feststellten — um die Emanation der Pneumateile[401]), wie gleichfalls in 27,26 (vgl. 27,11) und 28,1-3, emanierende Pneumatiker auf den Willen bezogen sind. Nicht verwunderlich ist, dass die aus dem Vater Emanierten nunmehr seinen Willen auf Erden tun, 33,30-32 und 22,9-10[402]). Die Schlusszeilen des EV bezeichnen sogar die Pneumatiker als die Kinder, wie der Vater sie liebt (bzw. 'will'), 43,23-24[403]). Kurz: die Emanation wird p. 37 in bezug auf den Sohn/Logos und die Pneumatiker ausser mit der *Ennoia* und *Charis* auch mit dem *Willen* verbunden (vgl. 37,17-18). Über den Willen wird weiterhin ausgesagt, nichts geschehe ohne ihn oder den Vater (37,22-23), er sei unfassbar (37,24-25), und die 'Spur' (ϯⲓⲭⲛⲟⲥ = ⲓⲭⲛⲟⲥ) des Vaters (37,25-26).

Zum letztgenannten vgl. TracTrip 66,3: der Name als ⲓⲭⲛⲟⲥ und 73,5: des Geist als ⲓⲭⲛⲟⲥ. Auch sonst wird im EV die Beziehung Wort (Sohn) und Wille hervorgehoben, vgl. 24,2-3: der Logos sei das Angesicht (buchst. 'Form des Antlitzes', ⲙⲟⲩⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲟ) des väterlichen Willens.

Das erinnert uns an TracTrip 86,36-37 ...'der Sohn seines (d.h. des Vaters) Willens' und an *Adv.haer.* I,14,1: der Logos sei nach Markus Magus die μορφή τοῦ Ἀοράτου[404]). In 30,34-36 begegnet der Wille jedoch nicht als eine Hypostase oder als eine Eigenschaft des Vaters, sondern eher als Heilswille Gottes, im heilsökonomischen Sinne, wenn es dort heisst, der Sohn unterrichte über den Vater; er hauche (ⲛⲓϥⲉ) das im Gedanken Befindliche ein, so den Willen des Vaters tuend. Vgl. TracTrip 72,1ff: der Wille des Vaters sei der Geist, der in allen hauche (ⲛⲓϥⲉ) und ihnen den Gedanken gebe, um den Unbekannten zu suchen[405]).

In diesem Zusammenhang muss das bekannte Fr. 31 des Herakleon über den auf Erden arbeitenden Logos, der des Vaters Willen tut, erörtert und des näheren untersuht werden[406]). Es heisst dort (in bezug auf

Joh 4,34): ''meine Speise ist, dass ich tue den Willen desjenigen, der mich gesandt hat', der Heiland erklärt den Jüngern, dass dieses es war, was er mit der Frau besprochen hatte, indem er den Willen des Vaters seine Speise (βρῶμά) nannte. Denn dieser (sc. der Wille, H.) war ihm Speise (τροφὴ), Ruhe (ἀνάπαυσις) und Kraft (δύναμις).'

Wie nun in Joh 4,34 Jesus aussagt, seine Existenz würde ebenso bedingt durch das Tun des väterlichen Willens, so wie Speise die menschliche Existenz überhaupt bedingt[407]), könnte gleiches über den Aussageinhalt des Fr. 31 geltend gemacht werden. Existiert doch gleichfalls der (gnostische) Erlöser hier, beim Volziehen des väterlichen Willens, in seiner irdischen Heilsarbeit vermöge dieses Willens, der ihm als Speise und Kraft ist. Dabei wird das allgemeinere und umfassendere τροφὴ bevorzugt. Der Wille bedeutet auch die ἀνάπαυσις für den Erlöser, d.h. er führt ihn nach dem Vollzug zur Ruhe, wie dies ebenfalls für die Erlösten gilt. Vgl. oben zu 23,29-30[408]). Wie wir schon oben bemerkt haben[409]), ist die Stelle TracTrip 55,15-17 sehr interessant. Wird doch im Rahmen der für den Anfang des TracTrip so charakteristischen gnostischen *theologia negativa* in bezug auf den Vater, dieser nunmehr mit Speise (ⲧⲣⲟⲫⲏ), Wonne (ⲟⲩⲛⲁϥ), Wahrheit (ⲁⲗⲏⲑⲓⲁ), Freude (ⲣⲉϥϣⲓ) und Ruhe (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) identifiziert[410]). Das bedeutet, dass der Vater der schlechthinnige Inbegriff des Heils für die Pneumatiker ist[411]). Speise bedeutet doch wohl in diesem Zusammenhang, dass das Sein des Vaters, seine Existenz, die Existenz der Pneumatiker (die doch Teile seines Wesens sind) ausmacht und ermöglicht; ist auch eben sein Wille darauf ausgerichtet, dass man Ihn erkennen soll (55,30-35).

Wir machen hier darauf aufmerksam, das mutatis mutandis bestimmte Elemente im Denken Philos vergleichbar sind. Schon oben wurde die Stelle *Fuga* 174 betreffs der wahren geistigen Speise angeführt[412]). Es seien nun noch folgende Stellen hinzugefügt: Moses genoss während den 40 Tage auf dem Sinaï die 'besseren Speisen, nämlich die Schau Gottes' (τροφὰς ἔχων ἀμείνους τὰς διὰ θεωρίας), *Vita Mos* II,69 und für den Tugendhaften gibt es die 'himmlische Speise' (οὐράνιος τροφή), welche die Sophia (σοφία) beschafft *Op* 158[413]).

Wie gesagt beinhaltet die Stelle TracTrip 55,30-35, dass der Vater die Erkenntnis geben will. Er ist dessen aber auch fähig. Besitzt Er doch die Macht (ϭⲗⲙ), die sein Wille (ⲟⲩⲱϣⲉ) ist. Hier treffen wir auf den Grund gnostischer Heilssicherheit. Es liegt auf der Hand, dass nun auch der Erlöser die Kraft, die Macht besitzt bzw. bekommt, um das Erlösungswerk vollenden zu können. Vgl. *Adv.haer.* I,4,5, wo es heisst, 'der Vater' habe dem vom Christus gesandten Erlöser 'die ganze Macht gegeben' (ἐνδόντος αὐτῷ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ πατρὸς)[414]).

Es scheint angebracht, die verschiedenen vor allem valentinianischen, Spekulationen über den Willen des Vaters im Gnostizismus uns des näheren anzusehen.

An unserer Stelle begegnen *Gedanke* (ⲙⲉⲉⲩⲉ) und *Wille* (ⲟⲩⲱⲱⲛⲉ) als Hypostasen, als Eigenschaften des Vaters, anders als in der bekannten Stelle *Adv.haer.* I,1,1, über die 30 Äonen. Wir führten schon *Adv.haer.* I,12,1 an[415]). Mann kann Hip., *Ref.* VI,38,5 hinzufügen. Nach diesem Zeugnis hat der Vater zwei Dispositionen, διαθέσεις (affectūs): die Ennoia und die Thelèsis (θέλησις).

Beachtenswert ist, dass neben der weiblichen Form auch die männliche (θέλημα) begegnet. Nun lässt sich aus beiden Stellen erschliessen, dass der Wille die Ennoia befruchtet oder — wie es weiter heisst — der männliche Syzygos ist die Kraft (δύναμις) des weiblichen. Es werden hier tatsächlich die διαθέσεις gleichfalls als δυναμεῖς bezeichnet. Der Wechsel der beiden Formen θέλησις und θέλημα ist jedoch wohl nicht von ungefähr. Mit Recht sagt Orbe dazu folgendes aus: 'Ahora se entiende el artificioso cambio de género entre *Thelesis* femenina y *Thelema* masculino... Como instrumento des Bythos, (die Thelesis, H.) actúa a manera de simiente masculina (σπέρμα) sobre Ennoia, y se torna *Thelema*, sin dejar de ser disposición paterna'[416]).

Auffallend ist das Zurücktreten des Bythos selber. Sagnard hat diese Begebenheit zutreffend in bezug auf die erste Tetrade (Wille-Gedanke; Monogenès-Wahrheit) charakterisiert, wenn er bemerkt: '...le Père restant dans la coulisse, sans doute comme principe infini et insaisissable'; weiterhin: 'Ces 'puissances' gardent donc leur dynamis, qui n'est autre au fond que la dynamis du Père, s'exprimant à travers elles'[417]). Orbe bemerkt folgendermassen: '...dos disposiciones o virtudes, a modo de cónyuges simultáneas del Dios Supremo...'[418]). Weil in EV 37 — wie wir sahen — auch der Gedanke (die Ennoia) sich findet, liegt es nahe, valentinianische Betrachtungen über den Syzygos *Ennoia* in unsere diesbezügliche Untersuchung bez. des Willen einzubeziehen. Man kann zwar Orbe beistimmen, wenn er feststellen möchte: 'Fundamentalmente el tema Iren I,12,1 y el inicial (Iren I,1,1) coinciden: *sólo varía la orquestación*'[419]), doch lohnt es sich, bestimmten, feinen Nuancen auf die Spur zu kommen. Für die Übersicht als solche sei auf Sagnard verwiesen[420]). Für uns kommt es auf folgendes an. Bekanntlich hat in *Adv.haer.* I,1,1 der Vater/Bythos die Ennoia/Sigè/Charis als Paargenossin im Unterschied vom Bericht des Hip. *Ref.* VI,29,2, wo der Vater allein (μόνος) existiert[421]). Interessanterweise begegnen im TracTrip I,5: 56,37-57,6 zuerst der Gedanke (ⲙⲉⲉⲩⲉ), die Ennoia also, dann aber auch damit verbunden die Sigè (ⲙⲛ̄ⲧⲕⲁⲣⲱⲥ), die Sophia (ϯⲥⲟⲫⲓⲁ) und die Charis (ϯⲭⲁⲣⲓⲥ)[422]). In *Adv.haer.* I,11,1 sind es der *Vater*, der *Unaussprechliche* und die *Sigè*.

In *Adv.haer.* I,12,2 der Propatór und die Ennoia[423]). Unserer Aufmerksamkeit wert ist die Angabe in *Exc.Theod.* 7,1, wo der Paargenosse des Vaters nicht Ennoia, sondern eben *Enthymèsis* (Ἐνθύμησις, Denken) genannt wird: ein Name, der sonst (bei Ptolemäus) für das (stolze) Denken der Sophia reserviert wurde. Dieses Denken, mit dem der Vater sich von den Äonen erkennen lassen möchte, hat auch hier wohl die Merkmale einer Disposition, einer Eigenschaft[424]). Übrigens sieht die Sache im Hinblick auf die Sophia, den letzten Äon, auch kompliziert aus. Sie heisst erst einmal die *obere Sophia* (ἡ ἄνω Σοφία) innerhalb des Pleromas (*Adv.haer.* I,8,4) oder aber die *Sophia* schlechthin mit ihrem Paargenosse *Theletos* (der Erwünschte) (ib. I,1,2). Die Sophia *wollte* (ἤθελε) die 'Grösse des Vaters' begreifen (ib. I,2,2), bzw. sie *wollte* (ἠθέλησε) den Vater 'nachahmen' (Hip, *Ref.* VI,30,7). Durch das Einschreiten des Horos legt sie ihre Überlegung (Ἐνθύμησις) ab, bzw. sie wird davon getrennt (*Adv.haer.* I,2,2.4; 4,1).

Diese *Enthymèsis* könnte man durchaus — schon von der Übersetzung her — den *Gedanken* der oberen Sophia nennen, der mit ihrem tragischen *Wollen* (*Adv.haer.* I,2,2) verbunden, ihrem Syzygos 'Erwünschter' (oder: 'Gewollter' aus der Sicht des Vaters...) ganz zuwider, denFall in Gang gebracht hat. Was sich beim Vater in bezug auf seine beide Syzygien *Gedanke* und *Wille* positiv auswirkt, wirkt sich hinsichtlich der Sophia entgegengesetzt aus, sind doch ihr Denken/Überlegen und Wollen (ohne dem *Theletos*!) gewissermassen eine negative Abspiegelung der väterlichen Syzygien. Aber die Sophia bleibt immerhin innerhalb des Pleromas, also direkt auf den Vater bezogen[425]).

Die *Enthymèsis* wird weiterhin verselbständigt, personifiziert, als die *Sophia ausserhalb* des Pleromas oder aber als die Achamoth (*Adv.haer.* I,4,1 und 7,1-2; 8,4). Zu *Adv.haer.* I,7,2 könnte man bemerken, der (neutestamentliche) Christus ginge aus der Achamoth hervor[426]). In den *Exc.Theod.* liegen die Verhältnisse anders. So wird erst einmal ausgesagt, die ausserpleromatische Sophia besitze einen Gedanken[427]). Das impliziert doch *Exc.Theod.* 32,2: Christus sei hervorgegangen 'aus dem Gedanken der Sophia' (ἐξ ἐννοίας ...τῆς Σοφίας); vgl. 33,3. Hier begegnen wir dem bekannen Unterschied zwischen der Denklinie des Ptolemäus (der obere Christus sei *innerhalb* des Pleromas vom Monogenes her entstanden) und der der *Exc.Theod.*, wo der obere Christus *ausserhalb* des Pleromas aus der (zweiten) Sophia entstanden sei[428]). Dabei stimmen wir Sagnard in dessen Beobachtung bei, der Christus der diesbezüglichen *Exc.Theod.* habe die Sophia bei seinem Hervorgehen aus ihr völlig von der pneumatischen Substanz entleert, so dass für den gleichfalls aus ihr entstandenen Demiurg nur das inferiore psychische Element übrigbliebe[429]). Deswegen dürfte es niemanden verwundern, in *Exc.The-*

od. 22,7 die (zweite, ausserpleromatische) Sophia als 'Gedanken des Mangels' ('Εννοία ... τοῦ ὑστερήματος) bezeichnet zu finden, der den auf Erden wirkenden Jesus nicht festhalten konnte[430]). Diese Sophia musste und konnte nunmehr nur *Leeres* hervorbringen (vgl. *Exc. Theod.* 31,3-4).

Unbeschadet unserer obigen Bemerkung über das Denken und Wollen der Sophia als negative Abspiegelungen der entsprechenden väterlichen Syzygien, könnte durchaus geltend gemacht werden, dass dem Denken der (zweiten) Sophia noch ein positives Element anhaftet. Ist es doch so, dass im Falle der diesbezüglichen Stellen in den *Exc. Theod.* der hundertprozentig pneumatische Christus aus ihrem Denken (Ennoia) hervorgeht, wie im Falle des *Adv. haer.* I,7,2 (I,6,1) das pneumatische Element des (vierten) Christus auf Erden aus ihrem Denken (Enthymèsis) hervorgeht[431]).

Schliesslich was den Gedanken, die Ennoia, des Vaters anbelangt, sei noch verwiesen auf den sog. valentinianischen Lehrbrief (Epiphanius, *Panarion*, 31,5), wo vom *Wollen* dieser Ennoia die Rede ist (ἡ ἐν αὐτῷ Ἔννοια ἠθέλησεν ... βουληθεῖσα)[432]).

Ennoia und *Wille* finden sich im für den valentinianischen Gnostizismus so wichtigen AJ BG,2. Zuerst sei erwähnt 27,5-6 und 28,9ff, wo von der Ennoia aus Gott (im Hinblick auf die Barbelo) die Rede ist. In BG,2: 31,11 begegnen die Ennoia und das Schweigen. In BG,2: 31,13-19 treffen wir den Willen (ⲟⲩⲱⲱⲛⲉ) des Unsichtbaren Geistes (= Urgott), der durch das Wollen des Unsichtbaren Geistes (und der Barbelo, 32,2-3) sich verkörpert und also erscheint. Dies alles geschieht zugunsten des Sohnes, des Christus[433]). Parallelstellen: Cod. III,1: 10,17-24; II,1: 7,6-10 und IV,1: 10,23-26. In BG,2: 33,4-5 finden sich der Wille, die Ennoia und der Autogenes (= Christus) vgl. BG,2: 31,18-19. Parallelstellen: Cod. III,1: 11,20 und II,1: 8,1 (Cod. IV fehlt hier)[434]).

Dann heisst es ferner in bezug auf die Sophia BG,2: 36,20-37,1ff: die Sophia wollte (ϯϩⲛⲁ) ein Bild (ihr Ebenbild) gegen den Willen des Geistes und ohne ihren Paargenossen (ⲥⲩⲛⲍⲩⲅⲟⲥ). Parallelstellen: Cod. III,1: 14,19-15,1 (mit ϯϩⲛⲁ und ⲥⲩⲛⲍⲩⲅⲟⲥ); Cod. II,1: 9,28-34 (mit ⲟⲩⲱⲱⲛⲉ und ⲟⲩⲃϯ (Genosse)). Cod. IV ist hier sehr schlecht erhalten. Vgl. diesbezüglich auch die SJC BG,3: 103,18f und 120,15f (der Wille (ⲟⲩⲱⲱⲛⲉ) der Sophia).

Der Wille begegnet jedoch auch im Sinne der *Heilsökonomie* des Vaters, also *nicht so sehr* als Personifikation bzw. Syzygos. So zB *Adv. haer.* I,15,2 (in bezug auf Markus Magus): der Vater habe die Unkenntnis (ἄγνοια) durch die Kenntnis (ἐπίγνωσις) auflösen wollen[435]). Die Heilsökonomie spielt auch im TracTrip eine hervorragende Rolle. So begegnet der Wille des Vaters zB in TracTrip 108, 11-12 und 117,3-6, wo wir erfahren, dass der Vater bei Gelegenheit der Sünde, sich in seinem Willen der Allheit erbarmen möchte und 127,22-23 namentlich, wo die Ökonomie des Wil-

lens (ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲱϣⲉ) sich findet, damit 'das Ende werde wie der Anfang', vgl. 132,21-23[436]). In diesem Zusammenhang ist es angemessen, von einer *felix culpa* im gnostischen Sinne zu reden, die doch auf dem Gedanken basiert, dass durch den Fall und die Emanation das Ende wieder wie der Anfang ist. Mag Irenäus sich zu diesem gnostischen *felix culpa* ironisch geäussert haben (*Adv. haer.* II,19,9[437])), dieses genuïn gnostisches Anliegen lässt sich nicht in Abrede stellen.

Ebenso wie wir schon oben die Enthymèsis des Vaters und die bedeutungsvolle Enthymèsis der Sophia in diesem Sinne bewerteten, so trifft das für den TracTrip um so mehr zu, wird doch hier unzweideutig festgestellt, der Logos (= die Sophia) sei nicht ohne den Willen des Vaters hervorgebracht (76,23-25)[438]). Das alles gewinnt noch mehr an Profil, wenn man sich daran erinnert, dass die Sophia Prototyp der Pneumatiker ist.

Es scheint uns angebracht, im Hinblick auf unsere Stelle auf folgende Parallelen zum Willensbegriff im gnostischen Sinne hinzuweisen.

In den ActAndr spricht Andreas c.18 über Gottes Willen als 'den Rat der Ruhe' (ἡ βουλὴ τῆς ἀναπαύσεως)[439]).

In *Adv. haer.* I,29,1 begegnet der Wille als niedriger klassierter Äon, Syzygos des 'Ewigen Lebens'[440]).

Basilides spricht nach Angabe Hippolyts (*Ref.* VII,21,2) im Rahmen einer radikal durchgeführten negativen Theologie über den nicht bestehenden (Höchsten) Gott, 'der den Kosmos schaffen *wollte... ungewollt*' (..ἀβούλως ... κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω...ἀθελήτως)[441]). Weiterhin seien aus den Nag-Hammadi-Schriften folgende Stellen erwähnt:

In der OrigMund II,5: 98,17 und 102,5 begegnet *der Wille* (ⲡⲟⲩⲱϣⲉ) der (Pistis) Sophia hinsichtlich ihres Schaffen. Vgl. HA II,4: 94,5ff.

Im EvAeg III,2/IV,2 handelt III,41,9/IV,51,7 über *den Willen* (ⲑⲉⲗⲏⲙⲁ), den *Willen* (ⲟⲩⲱϣ) und die *Ennoia* (ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ), zur ersten väterlichen Ogdoas gehörend.

Ferner AuthLog VI,3: 26,7: nichts entstand ohne *seinen Willen* (nämlich des Vaters) (ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ)[442]). Beachtenswert ist auch Ascl VI,8: 67,35f: wegen des *Willens* (ⲟⲩⲱϣⲉ; nämlich Gottes) wurde der Mensch den Göttern überlegen. Sehr bedeutend ist ebda 74,12-17 wo es heisst: 'Der Wille Gottes nämlich hat keinen Anfang wie seine Natur — das ist sein Wille — denn die Natur Gottes ist der Wille. Sein Wille aber ist das Gute' (ⲡⲟⲩⲱϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛ̣ⲟⲩ[ⲧ]ⲉ ⲙ̄ⲙ̣ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲥⲟⲩ[ⲉⲓ]ⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ ⲡⲉ ⲧⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉ ⲡⲟⲩⲱϣⲉ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ ⲁⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ). Vgl. auch 74,26: 'was er aber will, will er' (ⲡⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱϣ̄ ⲁⲉ ϥⲟⲩⲱϣ̄, vgl. EV 37,30 ⲉⲧⲉϥⲟⲩⲱϣⲉ ⲡⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱϣ̄) und ebenfalls 74,29-30: Und 'Gott will, was Er will' (ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲟⲩⲱϣ ⲡⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱϣ̄,

vgl. unsere Stelle im EV 37,16-18: 'Als der Wille wollte was er wollte' (ⲙⲡⲥⲁⲡ ⲛⲧⲁϥϣ ⲉⲛⲉϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲟⲩⲱⲛϣ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲩⲱⲛϣ). In 74,31 erfahren wir, die Welt sei gut (ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ) vgl. CH, X,2.

In der ParSem VII,1 findet sich passim der Ausdruck 'der Wille der Grösse' (ⲡⲟⲩⲱⲛϣ ⲙ̄ⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ).

Im 2LogSeth VII,2: 50,26-27 begegnet der *Wille* (ⲟⲩⲱⲛϣ) der Sophia in bezug auf das Entstehen der Pneumatiker in der Welt. So sei angeführt 59,18: '*der Wille* (ⲟⲩⲱⲛϣ) *des Vaters bin Ich* (= *Jesus*)'. Dies ist eine sehr wichtige Stelle. Geht doch aus dieser Identifikation Wille = Jesus hervor, dass Jesus hier die 'Exekutive' im heilsökonomischen Sinne des Willens (als Hypostase aufgefasst) ist, vgl. 66,8-11.

Weiterhin finden sich im 2LogSeth noch folgende bemerkenswerte Stellen: 61,33: der Pneumatiker verbindet sich mit seinem *Willen* (ⲟⲩⲱⲛϣ), der der Ennoia der Vaterschaft gehört und 62,24-25: der wahre Pneumatiker ist der 'wahre Wille' (ⲟⲩⲱⲛ ⲛⲁⲙⲉ) des Vaters. Schliesslich sei hingewiesen auf ExpVal XI,2: 22,27: *der Wille* (ⲡⲟⲩⲱⲛϣ) *ist ungezeugt* (ⲉⲛⲁⲧⲥⲡⲁⲩ). Heilsökonomisch ausgerichtet ist auch: 24,26: 'Als Er wollte (ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲟⲩⲱⲛϣ), offenbarte der erste Vater sich in ihm (dem Sohn)'. Auch hier ist der Sohn die heilsökonomische 'Exekutive' des *wollenden* Vaters, vgl. EV 37,6 (wo 'offenbaren', ⲟⲩⲱⲛ̄ⲥ ⲁⲃⲁⲗ begegnet).

Im EV begegnet der Logos in diesem heilsökonomischen Sinne ebenfalls vgl. 37,6-7 ('...mittels der Offenbarung seines Logos...'); vgl. auch 37,10-11 ('...der Nus, welcher den Logos in schweigender Gnade spricht...'). Zusammenfassend: es haftet am Willen als Hypostate (der Wille *in se*), doch auch der heilsökonomische Aspekt (der Wille *pro mundo pneumaticorum*). Auch hier gilt, dass man die jeweiligen Ausrichtungen des Willensbegriffes nicht voneinander scheiden kann, während ein Unterscheiden durchaus angebracht ist. Wenn wir uns nun der Herkunftsfrage des gnostischen Willensbegriffes zuwenden, liesse sich folgendes in Betracht ziehen.

Was das Neue Testament anbelangt, begegnet der Wille Gottes als göttlicher Ratschluss im Sinne der Heilsökonomie, so zB. Apg 4,28; 20,27 und Eph 1,11[443]).

Bei den Apostolischen Vätern haftet dem Willen gewissermassen eine hypostatische Natur an, übrigens unbeschadet des Heilsaspektes. So heisst es im 1Clem 27,5: Gott 'werde alles tun, wann Er will und wie Er will' (ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ποιήσει πάντα). In 36,2 erfahren wir, dass der Herr durch Ihn (= Jesus Christus) *wollte* (ἠθέλησεν), dass wir die unsterbliche Erkenntnis schmecken, während in 49,6 der Autor schreibt: Jesus Christus, unser Herr, habe für uns sein Blut gegeben 'durch den Willen Gottes' (ἐν θελήματι θεοῦ).

Im Proömium seines Briefes an die Römer, sagt Ignatius über die Gemeinde aus, sie sei geliebt und erleuchtet 'durch den Willen dessen, der alles, was ist, gewollt habe' (ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν) dem Glauben und der Liebe Jesu Christi gemäss.

IgnSm 1,1 stellt Ignatius im Hinblick auf Jesus Christus fest, Er sei dem Mensche nach aus dem Geschlechte Davids, jedoch Sohn Gottes 'dem Willen und der Kraft Gottes nach' (κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ).

Schliesslich 2Clem 1,6: die Gläubigen können nunmehr wahrhaft sehen (im figürlichen Sinne), wo von ihnen die Nebelwolke weggenommen wurde, die sie umhüllte, 'durch seinen Willen' (τῇ αὐτοῦ θελήσει)[444]).

Der Wille gottes des Vaters war auch dem Apologeten Justin ein beliebter Begriff[445]).

So *Apologie* 63,10: Jesus Christus sei jetzt 'durch Gottes Willen' (διὰ θελήματος θεοῦ) für das menschliche Geschlecht Mensch geworden.

Dialog 60,2: der Gott, der mit dem Mose sprach (Ex 3), sei nicht der Schöpfer des Alls, sondern 'derjenige, der dem Willen des Schöpfers des Alls diene' (τῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν).

Dialog 61,1: Gott habe am Anfang der Schöpfung eine 'logische Kraft' (δύναμις λογική) geschaffen, den Logos, (oder: Sophia. Engel usw. also der präexistente Christus), dem es gelte: 'Er diene dem väterlichen Willen und sei durch den Willen des Vaters hervorgebracht' (ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι).

Dialog 85,1: Ps. 23,7 (LXX) sei zu verstehen in bezug auf unseren Christus, den Herrn der Kräfte 'durch den Willen des Vaters, der (dies) ihm gab' (διὰ τὸ θέλημα τοῦ δόντος αὐτῷ πατρός); ibidem 85,4: Jesus Christus, Herr der Kräfte, 'dem Willen des Vaters gemäss' (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός).

Dialog 102,5: (in bezug auf) das Geschick Jesu 'dem Willen des Vaters gemäss' (κατὰ τὸ τοῦ πατρὸς θέλημα).

Dialog 113,4: es war Jesus der mit Moses, Abraham und den anderen Patriarchen sprach (so) 'dem Willen des Vaters dienend' (τῷ τοῦ πατρὸς θελήματι ὑπηρετῶν).

Dialog 116,1: (über) die Gnade seitens unseres Herrn Jesus, 'gemäss dem Willen des Vaters' (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς).

Dialog 119,1: (in bezug auf) das richtige Verständnis der Schrift des AT auf Christum hin, das nur möglich sei durch 'den Willen des Wollenden' (θελήματι τοῦ θελήσαντος) und *Dialog* 140,4: das Wort Christi, Mt 8,11-12, gelte im Sinne des Urteilspruches, 'gemäss dem Willen des Vaters, der Ihn sandte' (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος αὐτὸν πατρὸς) des Herrn des Alls.[446]) Aus den hier angeführten Stellen geht klar hervor, dass Christus als präexistenter bzw. auf Erden wirkender Logos aus dem Willen des Vaters hervorgegangen, dessen Ökonomie des Heils ausführt.

Vgl. zu dieser οἰκονομία *Dialog* 45,4 und 103,4; dazu *Dialog* 76,1 und 7 über den gleich ausgerichteten Rat (βουλή) Gottes hinsichtlich der Geburt Christi. Durch den Logos haftet sozusagen indirekt auch dem Willen der heilsökonomische, 'heilsgeschichtliche' Aspekt an.[447])

Zutreffend merkt von Harnack hinsichtlich des Justinischen Logos an: 'Behufs der Schöpfung hat Gott den Logos aus sich herausgesetzt... resp. durch einen freien und einfachen Willensakt... aus seinem Wesen gezeugt'[448]). Übrigens wird man der Sache mehr gerecht, wenn man den Willen, statt eines Aktes, als Hypostase auffast. Justins Aussagen über den Willen und den Logos erläuteren jedenfalls unsere Stelle im EV. Um somehr, wenn man der Bemerkung von Harnacks beistimmt: 'Der Gottesbegriff der Apologeten ...ist von dem der Gnostiker kaum verschieden, weil der Platonismus hier wie dort die Grundlage bildet. Die Unterschiede beginnen erst, wenn Gott in seinem Verhälltnis zur Welt betrachtet wird...'[449]).

Man kommt einem möglichen Quellgrund dieses gnostischen Willensbegriffes noch näher, wenn man auf folgendes achtet.

Der Meinung Beyschlags nach sei — in bezug auf den (valentinianischen) Willensbegriff — 'Grundlage dieses Denkens... die (gnostifizierte) platonische Willensmetaphysik', wobei βουλή, θέλημα, 'nicht funktional-voluntaristisch, sondern ontologisch-intellektualistisch' zu verstehen sei. Er verweist dabei auf die Grundstelle der platonischen Willensmetaphysik, den *Timaios* 29-30[450]). Dort erfahren wir, dass (Gott), der Zusammensteller des Alls, gut war, dem Neide fern. 'Er wollte, alles wäre ihm soviel wie möglich ebenbürtig... Er wollte, alles wäre gut... so nahm Er alles sichtbare, das in Unruhe war... führte es aus der Ordnungslosigkeit heraus zur Ordnung' (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ... βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα ... πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγον... εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας), *Tim.* 29E-30A[451]). Dieses Wollen ist jedoch nicht *nur* schöpferisch ausgerichtet, und man kann Beyschlag nicht ohne weiteres zustimmen, wenn er feststellt: 'Gottes Wollen ist also ein Sein; alles was Er — geistig — 'will', 'ist' daher auch sofort'[452]). Er weist dabei auf EV,37 hin (zu spezifizieren: 37,30-31) und CH I,14, wo es heisst 'zugleich mit dem Willen entstand die Realisierung' (ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια). Nun lässt sich aber nicht in Abrede stellen, dass im Timäuszitat mit den Begriffen Ordnung (τάξις) und Ruhe (ἡσυχία) bzw. Unruhe, auch eine Heilskonnotiz anwesend ist. Das Wegnehmen der ordnungslosen Bewegung hat quasi eine 'soteriologische' Bedeutung. Das liesse sich des weiteren ebenfalls vom Corpus Hermeticum her aufzeigen. Dort ist von der Welt (= der grosse Gott') die Rede; 'sie bewahre mit dem höchsten Gott zusammen die Ordnung und den Willen des Vaters' (...συσσῴζων τὴν τάξιν καὶ βούλησιν

τοῦ πατρὸς), CH XII,15 und sei die Fülle des Lebens. Tatsächlich ist diese Parallele nicht nur ins Auge fallend, sondern es lässt sich feststellen, dass im hermetischen und (val.) gnostischen Denken auch diesbezüglich viel Platonisches gewirkt hat[453]). Es liegt darum nahe, uns hinsichtlich des Willens Gottes[454]) auch das Corpus Hermeticum anzusehen. Wir führen dabei ferner folgende Stellen an.

In CH I,8 erfährt die Ich-Person von *Poimandres*, die Elemente der Natur stammten 'aus dem Willen Gottes' (ἐκ βουλῆς θεοῦ). Der Wille ist hier nach dem folgenden Satzteil (sie empfängt nämlich den Logos in ihr, d.h. wird von ihm befruchtet) als Hypostase gefasst[455]).

Des weiteren sei zuerst achtzugeben auf X,2: 'Denn seine (= Gottes) Aktivität ist sein Wille und sein Wesen ist das Wollen, dass alles entstehe' (ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησις ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι). Am Ende von X,2 wird vom guten Willen (τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος) in bezug auf den Willen Gottes gesprochen. Das Gute und Gott/sein Wille sind ebenfalls in diesem Paragraphen miteinander verbunden[456]). Sehr bedeutungsvoll ist XIII,1-2: Tat fragt seinen Mystagogen Hermes Trismegistos, was es um die Wiedergeburt sei, wie sie zustande komme: aus welchem 'Mutterschosse' (μήτρα) und welchem 'Samen' (σπορὰ) entstehe der (wiedergeborene, wahre) Mensch? Die Antwort des Hermes lautet, der Mutterschoss sei die intelligente Weisheit im Schweigen; der Samen das wahrhaft Gute; der Saër 'der Wille Gottes' (...τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ) und der Gesäte Gott, Sohn Gottes. Wir sind hier in einer jedenfalls terminologisch bestimmten Nähe zu EV 36,36-37,18[457]). In CH XIII,4 handelt es sich um die Wiedergeburt 'durch den Willen Gottes' (θελήματι θεοῦ) und XIII,19 im Dankhymnus des Hermes, der er die Wiedergeburt erfuhr, wird im Hinblick auf Gott ausgesagt, 'dein Wille komme von Dir und kehre zu Dir(= dem All) zurück' (σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σέ)[458]). Sehr bedeutungsvoll für unsere Stelle ist ebenfalls CH XIII,20. Denn dort sagt der wiedergeborene Hermes, Mystagoge des Tat, in dessen Dankhymne aus: 'in deinem Wille bin ich zur Ruhe gekommen' (βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι). Freilich übersetzen Festugière 'par ton Conseil, j'ai trouvé le repos' und Nock/Festugière: 'par ta volonté j'ai atteint le repos'[459]), doch fassen wir den dativus hier nicht als *dativus causae*, sondern als *locativus*, und zwar aus dem Grunde, dass es im Willen als zur Wiedergeburt führenden Säer (XIII,2), einer Hypostase Gottes (vgl. I,8 und XIII,2), ist, dass Hermes die Ruhe völlig erlangt hat[460]).

Wir glauben, das herangezogene hermetische Vergleichsmaterial richtig einzuschätzen, wenn wir hinsichtlich unserer Stelle folgende Schlussfolgerung ziehen. Obwohl die Herkunftsfrage, vor allem im Sinne eines direkten Einflusses zeitgenössischen philosophischen Traditionsgutes auf das gnostische Denken im 2.Jhdrt, sehr heikel ist und man hier kaum

vorsichtig genug verfahren kann, möchten wir weitergehen als Krämer, der feststellt: 'Das hermetische Schrifttum hat nur die Bedeutung einer Quelle für den Geist der Epoche'. Wie richtig übrigens diese Bemerkung auch ist[461]), wir möchten doch vielmehr Sagnard beistimmen, der er in bezug auf den Willen als hypostatische Grösse im valentinianischen Gnostizismus den Hermetismus hier als 'apport paien' positiv bewertet[462]). Die Übereinstimmung ist zu gross, um zufällig zu sein. Dabei wird die Frage akut, wie die verschiedenen Traditionsschichten sich zu einander verhalten und zu bewerten sind.

Wir glauben, dass das griechische (bzw. platonische) Element überwiegend war, dazu das biblisch-christliche, wohl auch gewissermassen das ägyptische[463]). Wie dem auch sei, abgesehen vom terminologischen und gedanklichen Parallelismus, ist nunmehr auf das spezifisch Gnostische zu achten und demzufolge auf den Unterschied im Hinblick auf unsere Stelle im EV. War es zB in CH XIII,20 *Hermes*, der *im Willen* Gottes *Ruhe* fand, an unserer Stelle ist es Gott *der Vater selbst*, der in *seinem Willen ruht.* Vor dem oben angegebenen Hintergrund lässt sich unsere Stelle nunmehr folgendermassen auslegen.

Grundlegend dabei ist erst einmal die obige Feststellung, in 36,36-37,35 liegen 'Paradies', 'Ruheort', 'Schweigende Gnade' und 'Wille' auf einer Linie, wo es sich doch um die Emanation aus dem Vater handelt[464]). Die Ruhe, die der Vater in und bei sich selbst hat, geniesst er immerfort und wird von seinem 'Willen' (wie 'aktiv' dieser Begriff auch anmuten möchte) ebenfalls nicht gestört... Das wird nicht zuletzt dadurch betont, dass der Qualitativ ⲙⲁⲧⲛ an unserer Stelle die Ruhe des Vaters andeutet, unbeschadet seines Denkens und Willens, die in dem Emanationsvorgang tätig sind. Zwar lässt sich durchaus aussagen, der Wille sei die Dynamik des Gedankens des Vaters[465]); oder aber — wie wir oben sahen — das männliche, aktive Element in bezug auf die Ennoia, den Gedanke des Vaters. In diesem Zusammenhang ist es wichtig uns der Tatsache bewusst zu sein, was es um die Emanation eigentlich sei. Es ist eine tragische, aber letzten Endes gerade heilvolle Bewegung vom Vater her und zu Ihm zurück. Der Vater (in ewiger Urruhe), will sich durch sein Denken seines Selbst bewusst werden; es entsteht so ein Emanieren únd auch der Fall der Sophia, aber dann auch wieder Rettung und Wiederkehr der Sophia und der aus ihr hervorgegangenen — d.h. im Grunde aus dem Vater hervorgegangenen — Pneumateile. Im TracTrip wird diese Bewegung tatsächlich als eine positive bewertet, wenn es dort 77,6-10 heisst, es zieme sich nicht die Bewegung (ⲕⲓⲙ) zu beschuldigen, welche der Logos (= Sophia) ist usw.[466]). Wir werden hierbei an EvTh II,2: 42,6-7 (Log. 50) erinnert, wo die Antwort auf die Frage, welches das Zeichen des Vaters sei, lautet, es sei eine Bewegung (ⲕⲓⲙ) und Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ).

Wir sind der Meinung, dass diese Bewegung nicht die Ruhe stört, sondern als heilvolles Zu-sich-Ziehen (mittels der Emanation und Wiederkehr) der Pneumateile durch den Vater, die Ruhe als Urruhe eben wiederherstellt und sie von den Pneumatikern geniessen lässt[467]).

Wir begegnen hier einem Paradoxon gnostischen Denkens, nämlich dass der Wille des Vaters zwar 'dynamisch' auf Emanation usw. ausgerichtet ist, ohne jedoch das statische, regungslos in Ruhe Existieren des Vaters, des *Bythos*, zu stören. Der Gedanke findet sich übrigens auch im CH. Dort, in VI,1, wird Asklepios hinzugefügt, das Gute bestehe nur in Gott allein, ja sei Gott selber; dies sei die 'Substanz, woraus alle Bewegung stamme, habe jedoch aber um sich herum eine *statische* Energie' (...οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως ...περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσαν)[468]).

Wie nun also im EV, 37 die *Ennoia*, der Gedanke des Vaters, als *Sigè* im Sinne einer schweigenden Gnade charakterisiert werden kann, soll es auch niemanden verwundern, dass der Vater ebenfalls *im Willen* ohne weiteres die *Ruhe* geniesst.

Was ist nun aber die Bedeutung des *Wohlgefallens*, das der Vater in bezug auf den Willen empfindet? Das Koptische hat hier das Verb ϯ ⲁⲛⲁϥ[469]). Auf den ersten Blick wirkt dieses Wohlgefallen des Vaters am Willen vielleicht einigermassen eigentümlich, weil es doch am nächsten liege das Wohlgefallen, die Liebe des Vaters gelte dem Sohn, dem Wort.

Zwar könnte darauf hingewiesen werden, das Wohlgefallen gelte den beiden Syzygien *Ennoia* und *Willen*, wie der *Bythos*/Vater irgendwie unter dem Bild der Liebe mit seiner *Ennoia/Sige* (so in den meisten valentinianischen Systemen; zu denken auch an den sog. valentinianischen Lehrbrief) verbunden ist[470]). Doch sind wir der Meinung, dass das Wohlgefallen des Vaters an seinem Willen bestimmt ist durch das enge Verhältnis, in dem Wille und Wort zu einander stehen. Anders gesagt, das Wohlgefallen des Vaters gilt dem Willen, insofern dieser mit dem Hervorgehen des Wortes, des Sohnes (zum Heil der Pneumatiker!) zu tun hat. Dieser Gedanke geht u.E. aus folgendem hervor. Nach 37,5-7 sind, wie wir sahen, Wille und Wort aufs engste aufeinander bezogen, und nach 37,15f kam das Wort, der Logos, hervor, als der Wille es wollte. Sehr wichtig ist 24,2-3 wo der Logos die (Antlitz-) Form des Willens heisst[471]). Kurz vorher (23,30-31) erfährt man, dass die Liebe (ⲁⲅⲁⲡⲏ) des Vaters 'Leib auf ihm (= dem Sohn, dem Logos) geworden sei'. Der Logos verkörpert demnach die Liebe des Vaters für die Seinigen[472]). Der Kontext spricht in p. 40 nicht nur von der Güte des Vaters, sondern vor allem vom Ruheort, aus dem der Sohn hervorging, also derselbe präexistente Ruheort, von dem in unserem Zusammenhang 36,36-37,34 die

Rede ist. Auch TracTrip 58,12 erwähnt den vom Vater geliebten (auch hier begegnet ⲁⲅⲁⲡⲏ) Sohn. Augenscheinlich haben in diesem Zusammenhang neutestamentliche Stellen, wie Mt 3,17/Mk 1,11, eine bestimmende Rolle gespielt[473]).

Auf Grund obiger Beobachtungen, möchten wir annehmen, dass das Wohlgefallen des Vaters am Willen daraus erhellt, dass im Rahmen des auch den Kontext unserer Stelle bestimmenden Emanationsgedankens, gerade der Wille auf das *Hervorgehen* des Wortes, des Sohnes also, hingeordnet ist. Wie nun die Liebe des Vaters seinem Sohn galt, so glauben wir, dass das Wohlgefallen des Vaters an seinem Willen, *daher* seine Prägung als ein eben auf diesen Willen bezogener *Affekt* des Vaters bekommen hat, der andererseits ungestört in dem für die 'gnostische Heilsgeschichte' so *effektiven* Willen seine Ruhe genoss. Man könnte es auch so formulieren, dass der Vater sich freut, an seinem Vorhaben zur Emanation ein Wohlgefallen hat, und so letzten Endes zum Heil der Pneumatiker, seiner 'geliebten Kinder' EV 43,5-6 (wie der Logos, sein geliebter Sohn ist) dieses Vorhaben realisierte.

Im Schema teilen wir unsere Stelle *C* zu, wo es sich hier um das *Dasein* des Vaters in sich selbst handelt, bzw. in einer seiner Eigenschaften (dem Willen).

p.38,25-32:

> *'Wer doch hat für Ihn einen Namen nennen können — diesen grossen Namen — ausser Ihm allein, dem dieser Name gehört, und den Söhnen des Namens; die, in denen der Name des Vaters ruhte (ϯⲣⲁⲛ) und die wiederum ihrerseits selbst ruhten (ϯⲣⲁⲛ) in seinem Namen?'*

Auch unsere Stelle sollte noch im Rahmen des Präexistenz-Gedankens bzw. der Emanation der Äonen betrachtet werden, wie das in den vorangehenden Stellen der Fall war. Des Näheren wird die Stelle umschlossen durch den Topos der Identität des Anfangs und des Endes, der Wiederkehr also, wie er in 37,35-38,1-4 und 40,4; 41,4-8 zum Ausdruck kommt.

Des weiteren soll beachtet werden, dass die Ehre (ϭⲁϫ) einen bestimmten Rahmen bildet; sei es in bezug auf die Emanation der Pneumatiker/Äonen 38,5 (zur Ehre und Freude seines (= Gottes) Namens), sei es in bezug auf den Logos 41,1ff (zur Ehre des Pleromas, der Grösse seines Namens und der Süsse des Vaters) in dessen Offenbarungs- und Heilswerk. Bezeichnenderweise begegnet die Ehre auch beim Namen des Vaters im 5.Fragment des Valentin[474]). Ebenfalls in den Nag Hammadi-Schriften u.zw. im valentinianischen Schrifttum, im TracTrip I,5: 65,39-66,3, wo die Ehre und der Name verbunden sind. Vgl. übrigens ebda auch die Ehrwürdigkeit des Vaters bzw. dessen Selbstehre in Zusammenhang mit dem Hervorbringen des Alls, 56,8-10.18-21 und dem Darbringen der Ehre seitens der Äonen 70,7.15.

Im Kontext steht die Präexistenz der Äonen/Pneumatiker im Wesen des Vaters, seinem *Namen*, zentral. Der Aussageinhalt der pp. 38-40 bildet gewissermassen einen gnostischen *locus de Nomine*, der u.a. sehr aufschlussreich ist bez. der Art und Weise wie Elemente aus verschiedenen Traditionen im gnostischen Denken aufgenommen, ihre eigenartige gnostische Ausrichtung bekommen. Eine umfassende Behandlung des Namensbegriffes ist für das Verständnis der Ruhenuance an unserer Stelle unumgänglich. Wir fassen als Kontext unserer so schön aufgebauten und eingerahmten Stelle: 38,5-40,29.

Die Wichtigkeit dieser gnostischen Namensspekulation geht auch aus der Häufigkeit, in der das Wort Name (ⲣⲉⲛ) im EV begegnet, hervor: 54× insgesamt, davon 42× in unserem Kontext, der übrigens die längste Passage des EV bildet[475]). Zum Vergleich: im TracTrip begegnet der Namensbegriff 41× (unsicher daneben in 6 Fällen).

In unserer Passage wird die Frage laut, wie es um den Namen stehe, was der Name bedeutet, 40,4-5. Es wird dann erst einmal festgestellt, der Vater habe freilich keinen Namen (u.zw. im landläufigen Sinne) 39,12, doch hat er aber einen der *Sein* Name heisst (vgl. 38,6.11-12.14.27-28.30.32) und als der *grosse Name* bezeichnet werden kann (38,24.26 und 41,2). Vor allem wird jedoch betont, dass der Sohn der Name des Vaters ist (38,6-7.34; 39,19-20.24-26 und 40,5-9.24-26). Der Sohn ist es nämlich, der den Namen offenbart (38,23; 40,25)[476]).

Schliesslich könnte man sagen, dass die ganze Passage hindurch die Gleichsetzung des Sohnes mit dem Vater vorausgesetzt wird und 39,20-24 ohne weiteres klar ausgedrückt: der Vater hatte sich nicht verborgen ...sondern *Er war der Sohn*[477]). Das dürfte keinen wundernehmen, weil doch diese *Identität* aus der Gegebenheit des Namens als *Wesen* des Vaters, wie wir noch nachweisen möchten, hervorgeht[478]). Im TracTrip ist die Identität noch klarer ausgesprochen vgl. 56,23-30; 57,8-17 und 58,6 (Der Sohn gar Bruder des Vaters) wie 58,23 der Name 'Sohn-Vater' und 65,32[479]).

Die Aufgliederung der Passage ist schon mehrfach untersucht und dargestellt worden, zuletzt von Untergassmair[480]).

Wir befassen uns im folgenden erst einmal mit der antiken Namensspekulation, namentlich mit ägyptischen, biblischen und (spät) jüdischen Daten hinsichtlich des Namensgedankens, vor allem im Hinblick auf die Frage der Herkunft gnostischer Namensspekulationen. Weiterhin werden wir verschiedene Vergleichsstellen bzw. mögliche Parallelen betrachten u.zw. bei Philo, in den Oden Salomos, bei den Apostolischen Vätern und dem Apologeten Justin, im valentinianischen Gnostizismus und schliesslich im übrigen gnostischen wie hermetischen Schrifttum. Darauf folgt, wie üblich, unsere Interpretation der Stelle im EV.

Bekanntlich war im antiken Denken der Name der Ausdruck des Wesens. So bezeichnete er die Wesenheit einer Gottheit u. zw. machte er sie für den Betenden erfahrbar und zugänglich. Dem Namen haftet Konkretes an, er enthält "mana". Es lässt sich verstehen, dass eine Hypostasierung einer göttlichen Eigenschaft, eines Merkmales göttlicher Wesenheit, sehr oft begegnet[481]).

Auch ist es von daher einsichting, dass der Mensch in der Magie bzw. der Theurgie mittels des Namens einer Gottheit Gewalt über den Gott bekommt[482]).

Nicht zuletzt den alten Ägyptern waren die Götternamen sehr wichtig[483]). Der Name bestimmte für sie das Individuum seinem Wesen nach und war fast körperlich. Die Namen der Götter galten ihnen als deren Glieder[484]). Es lässt sich kaum anzweifeln, dass eine Stelle wie EV 39,15-16 gerade vor diesem Hintergrund recht aufleuchtet. Vor allem wäre hinsichtlich des Namensgedankens im EV auf die ägyptische *Ka*-Vorstellung Acht zu geben, auf die Morenz diesbezüglich hingewiesen hat, ist doch der *Ka* nicht nur die väterliche Zeugungskraft und in der Spätzeit sogar 'Name' schlechthin, sondern er bestimmt gerade das Vater-Sohn-Verhältnis[485]). Zu diesem Befund passt eine Stelle wie EV 38,6-7: der Name des Vaters ist der Sohn.

Bekanntlich spielt der Name Gottes, der Name Jahwes, שם יהוה im AT eine sehr wichtige Rolle. Es ist dies schon öfters und sattsam bewiesen worden. Dabei ist zu beachten, dass vom Exil an der Name als Wechselbegriff für die Person Jahwehs gebraucht wird und folglich auch als Hypostase begegnet (vgl. schon Ps 54,3)[486]). Diese Tendenz lässt sich weiter über die LXX bis in das NT verfolgen[487]). Gerade dem Autor des vierten Evangeliums lag es an dem auf Jesus Christus ausgerichteten Gottesnamen (vgl. c. 10 und 17 namentlich), sodass man hinsichtlich des JohEv begründeterweise von einer 'Christologie des Namens' sprechen kann[488]). Für das JohEv sei weiterhin nunmehr auf die einschlägige Literatur diesbezüglich verwiesen[489]). Es war Quispel, der die Namensaussagen im vierten Evangelium vor dem Hintergrund einer (spät) jüdischen Spekulation über den *Shem* Gottes erklären wollte[490]). Übrigens hatte schon Dodd eine Bezugnahme des Autors des JohEv auf jüdische Betrachtungen über den Namen Gottes, u. zw. den heiligen Eigennamen Gottes, den *Shem hammephorash* für 'at least possible' erachtet[491]).

Angesichts gnostischer Namensspekulationen, vor allem der des EV, möchte Quispel mit Recht nicht eine direkte Abhängigkeit dieses gnostischen Denkens von neutestamentlichen Namensaussagen, wie sie sich vor allem im vierten Evangelium finden, voraussetzen, sondern er möchte sowohl diese wie jene auf jüdische (heterodoxe) Namensspekulationen beziehen, wie diese mittels jüdisch-christlicher Kanäle sie erreichte[492]).

Übrigens brauche dies nach seiner Meinung eine Bekanntschaft mit dem johanneïschen Schrifttum durch die Gnostiker wie den Autor des EV nicht auszuschliessen[493]). Es scheint nunmehr angebracht, diese jüdische Namensspekulation bzw. Namensmystik näher anzusehen, wo doch im EV 38,23-38 (einschliesslich unsere Stelle) der Name als Hypostase bzw. als Offenbarungsmittler erscheint[494]) und die Herkunft eben dieser Vorstellung von jüdischen Namensspekulationen von Quispel auf breiter Basis nachgewiesen wurde[495]).

Die jüdische Namensmystik wäre ihrem Ursprung nach wohl am besten mit esoterisch-apokalyptischen Kreisen in Verbindung zu setzen, wie sie vom zweiten Jahrhundert an nachweisbar sind[496]).

In dieser Namensmystik spielt nun die Figur des Henoch eine bestimmende Rolle. Der zur Engelgestalt erhobene Henoch wurde dann mit dem Engel *Jaoël* bzw. *Joël* identifiziert, dessen Charakteristika wiederum auf die geheimnisvolle Gestalt des *Metatron* übertragen wurden[497]). Wir sind mit alledem am Ende des 2. Jhrdts[498]). Von Jaoël heisst es nun im ApkAbr c. 10, er werde eben von Gott so genannt wie doch 'der unaussprechbare Name in ihm wohne'[499]). Diese Apokalypse sei wohl um 100 anzusetzen[500]). Ebenfalls findet sich eine ähnliche Übertragung des Namens Gottes auf eine wie ein *Vizegerent* figurierende Engelgestalt im babylonischen Talmud, wo es Sanh. 38b unter Bezugnahme auf Ex 23,21 von Metatron heisst, sein Name sei wie der seines Herrn[501]). Möglicherweise bezieht sich der Name Metatron, geheimnisvoll wie er ist[502]), auf den numinösen Eigennamen Gottes, den *Shem hammephorash*[503]). Bekanntlich wird der unaussprechliche *Shem hammephorash* von dem *Shem kinnuj*, dem Zunamen, der normalerweise ausgesprochen wird, unterschieden[504]). Interessanterweise kannte auch die Stoa die Unterscheidung Hauptname (κύριον ὄνομα) und Zuname (προσηγορικὸν ὄνομα)[505]). Auch im EV 40,8-9 begegnet der Sohn (Christus) nicht nur als Name Gottes, sondern als dessen Eigenname (ⲭⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲣⲉⲛ).

Nun darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Name in den jüdischen Namensspekulationen als 'Schöpfungsmittler' erscheint, währenddessen der Name in der Namensspekulation des EV als Offenbarungsmittler erscheint. Verbietet das nicht einen direkten Zusammenhang einer Namensspekulation wie sie im EV zu Tage tritt mit der jüdischen?[506]). Tatsächlich wird in jüdischen Namensspekulationen, wie im äthHen 69,14ff, die schöpferische Rolle des Namens betont und fehlt andererseits im EV gerade dieser Aspekt hinsichtlich des Namens[507]). Jedoch fehlt in der jüdischen Namensmystik der Name als Offenbarer nicht wie aus der ApkAbr c. 10 klarstens hervorgeht[508]). Nun dürfte einerseits aber das esoterische Offenbarungselement in der dominierenden offiziel-

len jüdischen Tradition wegen häretischer Komplikationen vielleicht zwar unterdrückt worden sein, bliebe jedoch 'in ganz versteckten Winkeln erhalten'[509]), wie andererseits für den Gnostiker das Schöpfungselement in Bezug auf den Namen nicht akzeptabel gewesen sei; lag ihm doch an der Offenbarung wie aus dem EV (der Name als Logos/Sohn) luce clarius erscheint.

Man könnte durchaus sagen, der Name — bzw. Jaoël in der jüdischen Spekulation — entspreche dem Logos des Philo; immerhin waren bei ihm der schöpferische und der revelatiorische Aspekt des Logos eng miteinander verbunden[510]).

Zur Weiterwirkung der Namensspekulation im Gnostizismus sei noch auf folgendes hingewiesen.

Zuerst bezüglich der Vorstellung, man könne den Namen Gottes anziehen. Diese Vorstellung war dem Valentinianismus bekannt wie aus *Adv.haer.* I,21,3 hervorgeht. Dort heisst es im Hinblick auf die bei den Markosiern begangene Taufe und den Lutrosisritus (wo gleichfalls der Name *Jao* begegnet), 'Jesus, der Nazarener, habe in den Lichtsphären den vor jeder Gottheit ... verborgenen Namen angezogen' (τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος ...ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς)[511]). Im EvPh II,3: 54,9-10 (Log. 12) erfahren wir, der Sohn würde nicht Vater werden, es sei denn er hätte sich mit dem Namen des Vaters bekleidet bzw. ihn angezogen (..ⲥⲁⲃⲏⲗ ϫⲉ ⲁϥϯ ⲓⲱⲥϥ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ ⲓⲱⲧ)[512]). Quispel wird zuzustimmen sein, wenn er mehrmals feststellen möchte, diese Vorstellung gehe auf jüdische Namensspekulationen und auf samaritanisches Traditionsgut zurück[513]). So führte Scholem ein Verfahren herbei in dem 'der Magier sich mit dem grossen Namen Gottes, den er auf einen Mantel gestickt, symbolisch anzieht, immer tiefer imprägniert'[514]). Auch in den OdSal begegnet der Gedanke u.zw. in OdSal 39,8 ('Ziehet also den Namen des Höchsten an'). Diese Vorstellung dürfte auch Stellen im NT wie Gal 3,27 und Röm 13,14 zugrunde liegen[515]).

Weiterhin sei die Umschreibung des unaussprechlichen Namen Gottes als *Krone* erwähnt, wie auch der Metatron eine Krone trägt. Man denkt an EV 23,24, wo die Ehre des Vaters eine Krone des Sohnes ist[516]). Schliesslich sei vermerkt, dass der hebräische Gottesname in irgendwelcher Form (Jaoël, Jaël usw.) öfters in der paganen Magie angewendet wird[517]).

Auf Grund obiger Ausführungen kann zur Herkunftsfrage der im EV begegnenden Namensspekulation erst einmal folgendes gesagt werden.

Dabei sei von vornherein darauf Acht gegeben, dass die Herkunftsfrage deswegen akut ist, weil sich im EV eine sehr umfangreiche Passage findet, in der von valentinianisch-gnostischer Perspektive her über den

Namen vor allem im Hinblick auf die Beziehung von Vater und Sohn reflektiert wird und weil unsere Stelle in dieses Denken bzw. in diese ausführliche Namensspekulation eingebettet ist[518]). Voraussichtlich wird, nach aufgefundener Herkunft dieser Namensspekulation, auf der das herkömmliche Denken über den Namen basiert, von dort her auch Licht auf unsere Stelle fallen, die eine spezifische Aussage über den Namen enthält. Vor diesem aufgedeckten Hintergrund würde unsere Stelle hinsichtlich ihrer Bedeutung um so mehr aufleuchten.

Zur Herkunft möchten wir denjenigen beistimmen, die auf die jüdische bzw. jüdisch-christliche Namensspekulation hinweisen[519]).

Und zwar deshalb weil die im NT und später bei den Apostolischen Vätern begegnende Namensstellen bzw. die auf ihnen basierende Namenschristologie vor diesem Hintergrund sich am besten erklären lassen[520]). Bekanntlich ist die Beziehung des Vaters zum Sohne für diese Christologie bestimmend. Nicht unwahrscheinlich ist, dass diesbezüglich jüdisch-christliche Kreise oder mehr spezifisch die von der Jerusalemischen Urgemeinde, sowohl für christliche Namensreflexionen innerhalb und ausserhalb des NT als auch für die gnostische eines Valentin und seiner Schule, eine vermittelnde Rolle gespielt haben[521]).

Dies gälte um so mehr, als jüdisch-christliche Einflüsse auf die Anfänge des Christentums in Ägypten — die dort einheimischen Gnostiker nicht ausgenommen — nachgewiesenermassen stark gewirkt haben. Es sei auf die aufschlussreiche Untersuchung C. H. Roberts' hingewiesen[522]). Das ägyptische Christentum war engstens mit dem dort ansässigen Judentum verflochten. Das geht nach Roberts aus dem Zeugnis der aufgefundenen Papyri und den darin verwendeten *nomina sacra* und der Beliebtheit einer Schrift wie des Pastor Hermae zur Zeit der Auflockerung der Verbindung mit 'der Synagoge', hervor[523]). Nochmals sei an die durch jüdische Namensspekulationen beeinflussten magischen Papyri in Ägypten erinnert[524]).

Weil man nun auch einen weiteren ägyptischen Hintergrund des EV (und demnach seines eventuellen Autors Valentin) nicht in Abrede stellen kann — wir weisen auf die *Ka*-Vorstellung im Hinblick auf den Namensgedanken hin[525]) — gewänne die jüdisch-christliche Herkunft noch mehr an Gewicht.

Diese Herkunft erklärt jedenfalls auf befriedigende Weise die ausführliche Passage über den Namen im EV. Auf biblisch-liturgische Resonanzen[526]) oder die zeitgenössische Philosophie in bezug auf den Logos hinzuweisen[527]), genügt nicht.

Wegen der Vergleichs- bzw. Parallelstellen befassen wir uns kurz mit Philo. Für ihn hat Gott keinen Eigennamen, Gott (θεός) und Herr (κύριος) bezeichnen nur die Kraft der Gnade resp. die des Herrschens,

nur könnte gesagt werden der *Logos* sei der *Name Gottes* (*Conf* 146)[528]). Zwar ist ihm bekannt, der Gottesname bestehe aus vier Buchstaben (*Vita Mos* II,115) in bezug auf die Krone des Hohenpriesters, Ex 37,28 aber genaueres weiss er offenbar nicht[529]). Übrigens verwendet er das Wort Name (ὄνομα) im Sinne des einzelnen Begriffes als Basis der Sprache[530]). Bei ihm gibt es also keine Namensspekulation, wobei der *Name* das *Wesen* der Gottheit bezeichnet. Doch ist ihm der Gedanke des mystischen Ruhens in Gott, der Sache nach gewissermassen vergleichbar mit dem Ruhen im Namen, d.h. im Wesen des Vaters, wie an unserer Stelle, bekannt. Vgl. *Quod Deus*, 12 bez. 'der Seele, die *in Gott* ruht' (ἀναπαυομένης ἐν θεῷ ψυχῆς) und *Fuga* 173-174: die richtige erfreuliche Nahrung sei 'die Ruhe *in Gott*' (ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις); von dem Frommen gilt, 'er wohne *in Gott* allein' (ἐν αὐτῷ μόνῳ κατοικήσει, *Fuga*, 102)[531]). Der grosse und bestimmende Unterschied zum gnostischen Denken und Anliegen jedoch ist, dass auch hier bei Philo die Distanz Schöpfer-Kreatur nie verschwimmt wie dies bei den Gnostikern der Fall ist. Bei ihnen, vgl. unsere Stelle, ist letzten Endes von einer Identität Gott (Vater) — Äonen/Pneumatiker die Rede.

In den OdSal findet sich das Wort 'Name' für Gott sehr oft, und zwar 20×, wenn man die angezweifelte Stelle Od 30,5 mitzählt[532]). Wie bei unserer EV-Stelle, ist auch hier die Beziehung des Namensbegriffes zur Ehre nicht unbedeutsam und zwar an 7 Stellen[533]). Wir heben die für unsere Untersuchung einschlägigen Stellen hervor. Od 15,8 heisst es: 'Ich habe angezogen die Unvergänglichkeit durch seinen Namen'; die ersehnte und empfangene Unvergänglichkeit ist gewissermassen mit der gnostischen Ruhe vergleichbar. In Od 18,1 sagt der Odist aus, er preise den Höchsten durch seinen Namen d.h. durch seine Person, sein inneres Wesen.

In Od 25,11 spricht der Odist, er sei 'des Herrn im Namen des Herrn'. Das bedeutet die Zugehörigkeit zum Herrn, das Ineinssein mit Ihm, vgl. das *in* an unserer Stelle[534]). Od 30 handelt über die Lebensquelle, die Ruhe verleiht. Von ihr heisst es 30,5: 'und vom Herzen des Herrn ihr Name', d.h. sie geht aus dem Herzen des Herrn hervor. Es könnte hier bedeutungsvoll gemeint sein, die Quelle des Lebens und der Ruhe sei ihrem Namen, d.h. ihrem *Wesen* nach, in Gott ansässig, komme also aus Ihm hervor. Über Od 39,8 wurde oben schon gesprochen[535]).

In Od 41,16 handelt es sich um das Lebendigmachen durch die Wahrheit (Gottes) Namens[536]). In Od 42,20 schliesslich spricht der Erlöser über die Gläubigen; 'und Ich setzte auf ihr Haupt meinen Namen'. Auch hier ist von einem Besitzergreifen, nun durch den Erlöser, die Rede[537]). Wir können Untergassmairs Aussage, in den OdSal sei der Name mancherorts ein Wechselbegriff für Gott, beipflichten, nur sei da-

bei nicht die jüdische Namensesoterik vergessen[538]). Im Unterschied zu den OdSal kann an unserer Stelle im EV der Name nur *indirekt* als Wechselbegriff für Gott, den Vater, bezeichnet werden, weil der Name den Sohn andeutet, der seinerseits mit dem Vater gleichgesetzt werden kann.

In den OdSal handelt es sich bei den Namensaussagen im Grunde um die Erlösung, eine Erlösung jedoch, die anders ausgerichtet ist als im EV. Sie ist nicht eine Erlösung durch eine (gnostische) Selbsterkenntnis[539]).

Des weiteren befragen wir die Namensstellen bei den Apostolischen Vätern und beim Apologeten Justin.

In 1Clem 58,1 und 60,4 werden die Gläubigen aufgefordert, Gottes Namen zu gehorchen. Das hat in 58,1 zur Folge, man könne vertrauensvoll auf seinem allerheiligsten und grossen Namen wohnen (Κατασκηνώσωμεν ..ἐπὶ τὸ ὁσιώτατον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄνομα). Übrigens wird auch in 1Clem 57,7 der Segen des Gehorsams mit dem Zitat aus Spr 1,33 als ein vertrauensvolles und erwartungsvolles Wohnen umschrieben: (Wer auf mich (= die Weisheit) hört wird vertrauensvoll und erwartungsvoll) 'wohnen und ruhen ohne Angst' (Κατασκηνώσει ...καὶ ἡσυχάσει ἀφόβως). An den beiden ersten Stellen hat der Name Gottes schon personhafte Züge[540]). Dem bedeutungsvollen Wohnen werden wir weiterhin noch begegnen. In 1Clem 59,2 wird ausgesagt der Schöpfer (δημιουργὸς) habe durch den Herrn Jesus Christus aus der Unkenntnis (ἀγνωσία) heraus gerufen 'zur Kenntnis betreffs der Herrlichkeit seines Namens' (εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ). Deswegen hofft man nunmehr auf Gottes 'Namen, das Anbeginn der Ganzen Schöpfung' (τὸ ἀρχεγόνον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, 59,3). Aus dem folgenden geht dann hervor, Gott habe die Herzensaugen geöffnet, um Ihn zu erkennen, den Höchsten in der Höhe, 'den Heiligen, der im Heiligtum ruht' (ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον). Diese Stelle bedarf unserer Aufmerksamkeit und eines genauen Abhörens, weil gerade auf dieser Stelle — wie auf Did 10,3, siehe unten — die Meinung basiert der Name in 59,3 schöpferisch ausgerichtet, beziehe sich auf den Sohn Jesus Christus. Auch dem Satz bez. des im Heiligtum ruhenden Heiligen möchte man im Hinblick auf eine valentinianisch-gnostische Formel einen bestimmten Sinn abgewinnen.

Wir befassen uns zunächst erst einmal mit der Frage, wie 1Clem 59,2-3 hinsichtlich des Namen zu verstehen sei.

Daniélou ist, an einem Aufsatz Petersons zu Did 9 und 10 anknüpfend, der Meinung, der Name in 59,2-3 bedeute der Sohn, mit dem johannäischen Logos vergleichbar, und so stosse man auf ein 'état de la théologie plus archaïque, où la personne divine du Christ est désignée plus volontiers par l'hébraïsme ὄνομα'[541]). Man fragt sich jedoch, wenn man sich den Wortlaut in 1Clem des näheren ansieht, ob dieser nicht eine Deutung des Namens auf den Sohn verwehrt. Das letztere ist ange-

sichts des unmittelbaren Kontextes der Fall. Es handelt sich offenbar um Gott den Schöpfer, um seinen Namen[542]). In diesem Zusammenhang muss die Untersuchung Ponthots erwähnt werden. Nach seiner Dissertation über den *Namen* bei den Apostolischen Vätern i.J. 1950, hat er 1959 in seiner Untersuchung aus Anlass neuerer Studien über jüdische Namensspekulationen und des Nag Hammadi-Fundes, die betreffende Stellen bei den Vätern, die auf den Sohn gedeutet wurden, aufs neue einer kritischen Sicht unterzogen. Man kann seinen Folgerungen, die hinführen auf 'une interprétation plus banale' nur beistimmen[543]). Hinsichtlich des ἀρχεγόνος (1Clem 59,3) stellt er fest, es finde sich bei Clemens nicht eine schöpferische Aktivität in bezug auf den präexistenten Christus; auch habe Clemens in bezug auf den Namen nicht an eine 'entité intermédiaire, une hypostase' gedacht[544]). Das bedeutet jedoch andererseits nicht, dass Ponthot die Eigenart des bei Clemens begegnenden Namen Gottes verkennt. Im Gegenteil: '...dans la ligne judaïque, ce nom divin est comme personnalisé ...le Nom est parfois traité comme une sorte d'émanation de Père ou une manifestation particulière de son être...'[545]). Diese Feststellung bedeutet nun aber *nicht*, dass die Aussagen bei Clemens eben auch in diesem geringen Masse nicht aufzeigen würden, dass er dabei dem Einfluss eines mehr oder weniger traditionellen-jüdischen Namensdenken ausgesetzt wäre. Das biblische Anliegen jedoch verbot ihm, könnte man meinen eine rücksichtslose Übernahme ausgesprochener Namensspekulationen wie wir sie in gnostischen Texten, aus derselben jüdischen 'Namensquelle' schöpfend, vorfinden, Noch einmal sei überdies daran erinnert dass Gnostiker, Apostolische Väter und Apologeten derselben Zeit und demselben Gedankenklima angehörten.

Weiterhin müssen wir nun die Frage des im Heiligtum ruhenden Heiligen (1Clem 59,3) in Betracht ziehen. Es handelt sich hierbei um ein Zitat, u. zw. im Jes 57,15, wo die LXX hat: Τάδε λέγει κύριος ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ Κύριος ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Nun hat Quispel nicht nur den Ursprung der Formel in *Adv. haer.* I,21,3 in dieser LXX-Stelle finden wollen, sondern er meint auch, unsere Stelle im EV sei von dieser Jesaja-Stelle beeinflusst[546]). Zum ersteren sei schon bemerkt, dass *ruhen auf* nicht dasselbe ist wie *ruhen in*, wie es unsere Stelle im EV hat. Siehe dazu ferner unten. Die zweite Aussage Quispels bezieht die letzten Worte des Jesaja-Verses (ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος), wobei ἅγιοι mit 'Engel' übersetzt wird, auf die Äonen von EV, 38 (unsere Stelle). Die Engel sind dann nicht mehr weit entfernt von den Äonen im EV: 'In deze tekst (gemeint ist Jes 57,15) wordt gesproken over een Κύριος, die in de engelen (= ἅγιοι) rust en tevens als ὕψιστος uiteraard boven hen verheven is en over hen heerst. Dat vertoont grote overeenkomst met de passage van het Evangelium Veritatis'[547]). Man fragt

sich, ob so nicht eine aus einem anderen Zusammenhang herrührende Bedeutung in den Text hineingelesen wird, für die der Text selbst keinen Raum lässt. Dagegen ist die Übersetzung (der höchste Herr), *der im Heiligtum ruht*, folgendermassen zu begründen. Erst einmal ist der synonyme Parallelismus κατοικῶν, 'wohnend' (in der Höhe) und ἀναπαυόμενος 'ruhend' (im Heiligtum) zu beachten. Des weiteren basiert die Übersetzung 'Heiligtum' auf der diesbezüglichen LXX-Verwendung des Hagiosbegriffes[548]). Und schliesslich weist die Exegese des hebräischen Grundtextes in dieselbe Richtung[549]). Aus diesen Gründe ist nicht die neutrale Übersetzung 'unter Heiligen' anzuwenden[550]), sondern 'im Heiligtum ruhend' zu bevorzugen[551]). Dies gilt dann auch für das Zitat in 1Clem 59,3 und in den Apostolische Konstitutionen VIII,xi,2, wo im Zitat ὕψιστε ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, ἅγιε ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενε der Parallelismus noch klar hervortritt[552]). Von Jes 57,15 her lässt sich demnach unsere Stelle im EV nicht erhellen.

Weitere Stellen aus den Apostolischen Vätern seien noch angeführt. Erst einmal der Pastor Hermae. Hier begegnen wir einer Schrift, in der jüdisch-apokalyptisches Denken unverbrämt aufzufinden ist[553]). Diesbezüglich kann man Daniélou beistimmen, wenn er in dieser Schrift mit *dem Namen* öfters *den Sohn* bezeichnet finden möchte[554]). So vis III,3,5, wo es heisst, der Turm (= die Kirche) sei gegründet worden durch das Wort (ῥῆμα) des allmächtigen, herrlichen Namens (ὄνομα). In sim IX,14,5-6 wird ausgesagt, der Name des Sohnes Gottes sei gross und unbegrenzt (ἀχώρητος) und trage (βαστάζει) die ganze Welt, so trage er auch die Gläubigen, die ihrerseits seinen Namen (τὸ ὄνομα αὐτοῦ) ohne Scham tragen[555]); so ist Er auch ihr Fundament (θεμέλιος vgl. vis III,3,5 gegründet, τεθεμελίωται). Der Ausdruck 'den Namen tragen' (βασταζεῖν, φορεῖν τὸ ὄνομα) im Sinne bekennenden christlichen Lebens begegnet öfters, so sim VIII,10,3 und vor allem IX,12,5: der Name des Sohnes ist die Pforte (πύλη), durch die man in das Königreich Gottes hineingehen könne; IX,13,2-5: man hat nicht nur den Namen des Sohnes Gottes zu tragen, sondern auch die Namen der 12 Mägde (= die Kräfte des Sohnes Gottes). Diese Namen werden in IX,15,2 aufgezählt (Glaube, Selbstbeherrschung usw.). In IX,16,3-4 wird der Ausdruck 'den Namen tragen' zur Taufe in Beziehung gebracht, vgl. sim VIII,6,4 (das Rufen des Namens über einem[556])). In sim IX,16,5 ist der Name des Sohnes Gottes Gegenstand der Verkündigung seitens der Apostel und Lehrer. Nicht verwunderlich ist übrigens, dass auch berichtet wird, es gebe Leute, die den *Namen (umher) tragen* — im Sinne des Predigens — auf trügerische, verführerische oder gar heuchlerische Weise, wie wir bei IgnEph 7,1 und Polyk 6,3 erfahren. Andererseits begegnet das Thema des Leidens um des Namens willen, vis III,1,9 und 2,1; IX,28,3.5 oder um des Namens

des Sohnes Gottes, sim IX,28,2.3, wobei deutlich ist, dass es sich um den Namen Jesu des Sohnes handelt vgl. auch IgnEph 1,2 und 3,1[557]).

Im eucharistischen Gebet Did 10,2-3 findet sich die Aussage: 'Wir danken Dir, heiliger Vater, deines heiligen Namens wegen, den Du hast wohnen lassen in unseren Herzen' (ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) ...Du allmächtiger Herrscher hast das All geschaffen 'deines Namens wegen' (ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου). Einige Forscher möchten den Namen hier als auf Christus bezogen auffassen. Peterson rückte die Aussage an die des oben behandelten 1Clem 59,2-3 heran und verstand den *Namen* auch hier als den des Sohnes[558]). Ponthot beistimmend müsste man gegen die vorgenommene Identifikation ernste Bedenken hegen. Es gilt erst einmal einzusehen, dass der Ausdruck des Wohnung-Machens des Namens Gottes vom AT her bekannt ist (vgl. zB Jer 7,12; Ez 43,7 und 2 Esr 6,12 (LXX)). An und für sich könnte dieser Ausdruck vor dem Hintergrund jüdischer Namensspekulation sich tatsächlich auf Christus beziehen, vor allem wegen Joh 1,14[559]), jedoch sollte man beachten, dass Christus Did 10,2-3 im direkten Kontext nicht nur als Knecht Gottes (παῖς θεοῦ) bezeichnet wird was wieder an das AT erinnert), sondern vor allem, dass die Aussage — anders als in 1Clem — anders ausgerichtet ist. Das 'wegen deines Namens' verstehe man von der Herrlichkeit, der δόξα τοῦ θεοῦ, her, also als 'cause finale et non cause efficiente' in bezug auf die Schöpfung wie an der genannten Clemensstelle[560]). Diese Beobachtung steht nicht in Widerspruch zu der Feststellung, dass auch hier in der Did die besondere Rolle des quasi personifizierten bzw. personhaften Namens Gottes ins Auge fällt, wie es ebenfalls vom jüdischen Namensdenken her verständlich ist.

Doch konnte andererseits der Name gleichsam zum Sohn, zum Christus, hinüberwechseln. Dabei war dann immerhin ein sehr bestimmter Impuls im Spiele. Wir meinen die *theologia negativa.* Wenn Gott unnennbar ist, gibt es den Sohn als Name Gottes. Dieser Trend lässt sich auch bei Justin auffinden. Dort heisst es in der Apologie 61,11: 'niemand könne dem unaussprechlichen Gott einen Namen sagen bzw. geben' (ὄνομα γαρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν) und im Appendix oder Apologie II findet sich 6,1 die Aussage: 'dem Vater des Alls, dem Ungewordenen, sei kein Name gesetzt' (Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν.) vgl. hiermit EV 39,11-12: 'der Ungewordene hat tatsächlich keinen Namen' (ⲭⲉ ⲛⲉⲧⲉⲛϥϣⲟⲟⲡ ⲉⲛ ⲙⲛⲧϥ ⲣⲉⲛ ⲙ̄ⲙⲉⲩ)[561]). Ausserdem begegnet das Wort 'Name' bei Justin vor allem in Zitaten aus dem AT. An einer Stelle ist zweifelsfrei von dem Namen in bezug auf Christus, u.zw. in einem Schöpfungszusammenhang die Rede. Wir meinen Dialog 39,6, wo im Kontext des Bekenntnisses ausgesagt wird, 'es gebe sowohl das Sichtbare wie auch das Gewordene, wie es die Schriften nachweisen,

in/durch seinen (d.h. des Christus) Namen' (ὁ Χριστός, ὡς αἱ γραφαὶ ἀποδεικνύουσι καὶ τὰ φαινόμενα καὶ τὰ γινόμενα ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Dies erinnert an die Funktion des Christus als Logos in Apologie II,6,3, wo übrigens ebenfalls die Unzulänglichkeit der Bezeichnung, des Namens 'Gott' und 'Christus' betont wird[562]).

Wir ziehen die Schlussfolgerung, dass auch die Apostolischen Väter (unter ihnen vor allem der Pastor von Hermas) und Justin, bezeugen, ihre mehr oder wenig nuancierte Auszeichnung des Christus als des Namens schlechthin, sei vom jüdischen Denken über den Namen Gottes — vor allem auch hinsichtlich einer Gestalt wie *Metraton, Vizegerent Gottes* — her zu erklären. Diese Bezeugung ist auch für den Hintergrund unserer Stelle im EV wichtig. Deswegen könnte man Daniélou beipflichten, wenn er bemerkt: 'La théologie du Nom dans l'Evangile de Vérité repose donc sur une théologie judéo-chrétienne déjà élaborée dont nous avons trouvé l'écho dans Hermas et I Clément'[563]).

Wir befassen uns nun mit den valentinianisch-gnostischen Auseinandersetzungen über den Namen, wie diese vór dem Fund bei Nag Hammadi bekannt waren und noch sind.

Zuerst sei Fr. V Valentins aufgeführt. In seiner Aussage über das Verhältnis zwischen dem Gemälde und der lebendigen Gestalt, Welt und Gott, begegnet der Ausdruck 'der Name ergänzte, was an dem Gebilde fehlte' (τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει). Mit dem Namen wird hier wohl doch das Wesen Gottes, des 'Lebendigen Äons' bezeichnet[564]). Man könnte auch das Pleroma sagen, das nur darauf ausgerichtet ist, den durch Sophias Fehltritt entstandenen Mangel auszufüllen. Der Skopos der Aussage ist also Mangel-Fülle[565]).

Die im selben Fragment begegnende Formel 'das Unsichtbare Gottes' (τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον), könnte von *Exc. Theod.* 26,1 her zwar auf den Sohn bezogen werden, doch ist Valentins Aussage — in der immerhin der Sohn nicht genannt wird — anders als unsere Stelle, quasi soteriologisch ausgerichtet[566]).

In Ir., *Adv. haer.* I,14,1 wird berichtet, nach Markus (dem Magier) bedeute das Hervorgehen des Logos aus dem Vater, dessen Name als erstes Wort 'Anfang' (ἀρχὴ) habe (vgl. *Adv. haer.* I,1,1, wo der Nus als ἀρχὴ τῶν πάντων bezeichnet wird), demnach 'die Aussprache des ganzen Namens' (ἡ ἐκφώνησις τοῦ ὅλου ὀνόματος) aus den 30 Elementen, Äonen, bestehend. Jedes Element 'sei der Meinung es spreche das Ganze aus, es (be)nenne das Ganze' (ὡς τὸ πᾶν ἐκφωνοῦντα, το ὅλον ἡγεῖσθαι ὀνομάζειν), weil er seinen Nachbar-Äon nicht kennt oder sieht. Die Elemente haben als aussprechbare Namen: 'Äonen', 'Worte', 'Wurzeln' usw.[567]). Die Wiederherstellung des Alls beinhalte nach Markus das Gelangen des Alls zu

dem einen Buchstaben. Diese Aussage des Markus kommt einigermassen in die Nähe unserer Stelle, denn einerseits wird 'der ganze Name' ausgesprochen von den 30 Äonen, andererseits meinen die Äonen, sie sprechen das Ganze aus, (be)nennen es (vgl. unsere Stelle: 'der Name ruhte in ihnen... sie in Ihm'). Nur ist der wichtige Unterschied, dass hier vom Pleroma, das in und durch den Logos hervorging, gesprochen wird und nicht vom Vater selber und von dessem Namen. Auch haftet der Meinung der Elemente/Äonen — die doch nur ein teil des Ganzen sind — irgendwie eine (negative) Unkenntnis an, währenddessen in unserer EV-Stelle das Ruhen sowohl des Vaters wie das der 'Söhne des Namens' bestimmt positiv gemeint und *ebenbürtig* ist.

In *Adv.haer.* I,15,2 heisst der Erlöser Jesus das Besondere des Namens (τοῦ ὀνόματος τὸ ἐπίσημον). Bei seiner Erlösung der Menschen von ihrer Unwissenheit (ἄγνοια) gilt von ihm: (er) 'der Name wurde ihnen ein Weg zu dem Vater der Wahrheit' (τοῦ ὀνόματος αὐτοῖς ὁδοῦ γενηθέντος πρὸς τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας). Auch hier hat Markus seine Lehren arithmologisch unterbaut bzw. erklärt[568]). Bedeutend ist die Aussage, der Erlöser sei als der Name ein Weg zum Vater, vgl. dazu EV 18,19-20 (Jesus Christus habe einen Weg gezeigt) 'und dieser Weg sei die Wahrheit' (ⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲧ ⲛⲁⲉ ⲡⲉ ϯⲙⲛ̄ⲧⲙⲏⲉ). Der Kontext betrifft hier ebenfalls die Erlösung aus der Vergessenheit, dem Irrtum[569]).

Jetzt befassen wir uns mit der wichtigen Stelle *Adv.haer.* I,21,3, einer Stelle, die vor allem von Quispel als Parallele zu unserer Stelle betrachtet und behandelt wurde[570]). Die Frage wird aber nunmehr akut, ob denn die Grussformel der bei der valentinianischen Taufe/Initiation Anwesenden: 'Friede sei mit allen, *auf* denen dieser *Name ruht'* (Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται) — nachdem der Eingeweihte zuvor gesagt hat, er sei 'fest und erlöst ...im Namen des Jao' ('Εστήριγμαι, καὶ λελύτρωμαι ...ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ 'Ιαὼ) — wirklich mit der im EV 38,29-32 begegnenden Aussage über das Ruhen *in* (ϩⲙ̄ⲧⲁⲛ ⲉⲛ̄) gleichzusetzen sei[571]). Wir sind der Meinung, dies sei nicht der Fall. Denn erst einmal von der gängigen Bedeutung der Präpositionen abgesehen, ist doch die ganze Ausrichtung unserer Stelle, die man begründeterweise als einen *Lehrsatz* bezeichnen könnte, eine ganz andere als die der Grussformel, welche im Rahmen einer Taufhandlung oder aber eines *Apolutrosisritus* üblich war[572]). Dies gilt auch von Fr. 34 des Herakleon, das Quispel gleichfalls anführte[573]). Dort nämlich handelt es sich um Herakleons Exegese von Joh 4,36, wo er den Lohn des 'Schnitters' (= des Erlösers) auslegt als die Wiederherstellung derer, die geerntet werden, dadurch, 'dass er *auf* ihnen ruht' (..τῷ ἀναπαύεσθαι αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς).

In diesem Fragment handelt es sich nicht um eine Präexistenzaussage wie an unserer Stelle, sondern um eine eschatologische Heilsaussage, wo-

bei immerhin die Frage bleibt, was der Ausdruck 'Ruhen *auf*...' auf sich habe.

Wir begegnen dem Ausdruck im bekannten, auf den Messias bezogenen Text Jes 11,2, wo ausgesagt wird, der Geist Gottes werde auf Ihm ruhen (ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ; נוח על). Die Aussage meint, der *Geist Jahwehs*, durch Salbung übermittelt, werde Ihn, wie übrigens auch die Könige Israels, zur Ausübung seines Amtes, seiner Aufgabe *befähigen*[574]). Der gleiche Gedanke findet sich im NT, 1 Petr 4,14, wo dieser Text aus Jesaja zitiert wird, um die Kräftigung der Gläubigen seitens des Geistes durch seinen 'Besuch', in Zeiten des Drangsales und der Verfolgung zu betonen[575]). Der Gedanke der Inspiration mit Kräften findet sich auch Num 11,26 in bezug auf Eldad und Medad, 'auf denen der Geist ruhte' (ἐπανεπαύσατο ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα; נוח על), sodass sie nunmehr prophezeien. Wir finden diesen Gedanke ebenfalls im sog. HebrEv (in Hieronymus, Jes.-Kom. IV zu Jes 11,2) in bezug auf die Taufe Jesu, wenn es dort heisst, die ganze Quelle des Heiligen Geistes stieg *auf* Ihn herab und ruhte *auf* Ihm. Der Geist sagt dann: 'Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich Dich, dass Du kämest und ich *in* Dir ruhte. Denn Du bist meine Ruhe...' (...descendit fons omnis Spiritus Sancti et requievit *super* eum, et dixit: Fili mi, in omnibus Prophetis exspectabam te ut venires et requiescerem *in* te. Tu es enim requies mea...'). Auch hier begegnet einerseits die Befähigung oder Anerkennung seitens des Geistes (zu beachten die erwähnten Propheten) und andererseits kommt ein neuer Gedanke hinzu, nämlich der der Einwohnung seitens des Geistes. Hier ist das *in* richtig einzuschätzen. Die geistige Einwohnung fanden wir auch in Did 10,2 (oben). Dieses neue Moment rührt wohl von Sir 24,8 her, wo die Weisheit, nachdem sie bei den Nationen eine Residenz (ἀνάπαυσις) gesucht hatte, von dem Schöpfer einen Ruhesitz, ein Zelt erhält *in* Jakob (ὁ κτίστης ...κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου καὶ εἶπεν Ἐν Ιακωβ κατασκήνωσον; vgl. Sir 24,4,7-8 und 11)[576]). Im HebrEv spricht der Geist 'wie die hypostasierte göttliche Weisheit' und die Ruhe, die der Geist durch die endgültige Vereinigung mit seinem Sohn (die Einwohnung!) nun in Ihm findet, ist die eschatologische Ruhe[577]). Diese eschatologische Einwohnung, Vereinigung zur Ruhe, ist jedoch etwas völlig *anderes* als das präexistente Ruhen des Namens in den Söhnen und ihr Ruhen in dem Namen, wie unsere Stelle das, wie wir sehen werden, hat. Nur so viel ist deutlich geworden, dass das 'Ruhen *auf*' einem (im Sinne der Kräftigung usw.) grundsätzlich von einem 'Ruhen *in*' einem (im Sinne der Einwohnung) zu unterscheiden ist. Beide Gedanken sind verschieden ausgerichtet. In diesem Lichte sind auch die Stellen aus Herakleon Fr. 34 und die Grussformel Ir., *Adv. haer.* I,21,3 zu verstehen. In Fr. 34 handelt es sich wohl um eine heilspräsentische bzw. eschatologische

Erweckung, eine Besitzergreifung der Pneumatiker seitens des Erlösers, der deswegen als *auf* ihnen ruhend beschrieben wird. In der Grussformel *Adv.haer.* I,21,3 wird im Rahmen der Taufhandlung bzw. des *Apolutrosis-ritus* den Eingeweihten Friede zugesagt, weil der Name (= der Erlöser) nunmehr auf ihnen ruht, d.h. ihnen heilvolle Begabung und Erfüllung zuteil werden lässt[578]). Im EvAeg III,2: 66,23 ist ebenfalls in Zusammenhang mit der Taufe von einer heilvollen Kräftigung im heilspräsentischen Sinne die Rede, wenn es im Lobspruch heisst 'Dieser grosse Name von Dir (ist) auf mir' (ⲡⲉⲉⲓⲛⲁⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲕ ϩⲓⲭⲱⲉⲓ)[579]).

Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient die schon oben erwähnte Stelle TracTrip 58,36-59,1, wie diese mit unserer Stelle verbunden wird. Auf welche Weise ist jedoch das 'Ruhen *auf*' hier aufzufassen? Die Stelle lautet: '(die Natur (ⲫⲩⲥⲓⲥ) der unzerstörbaren heiligen Geister), auf welcher der Sohn ruht (ⲉⲧⲉⲣⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲁϫⲱⲥ) ...(so wie der Vater) auf dem Sohn ruht' (ⲉⲧⲉϥⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲁϫⲛ̄ ϫϣⲏⲣⲉ). Die Präposition ⲉϫⲛ̄ = auf, spricht für sich[580]). Muss dieses Ruhen nun aber auch als eine Begabung aufgefasst werden? Das liesse sich jedoch nicht vertragen mit dem Ruhen des Vaters auf dem Sohn. Der Sohn braucht keine Begabung, ist er doch dem Vater gleich (vgl. 58,6 der Sohn als 'Bruder des Vaters' usw.). Die Verlegenheit, wie die Formulierung zu fassen sei, lässt sich schon daran ablesen, dass die englische Übersetzung der editio princeps den präpositionellen Ausdruck im ersten Fall durch 'in which' wiedergibt, im zweiten durch 'on which'. Wie sollte man übrigens 'ein Ruhen auf einer Natur' überhaupt verstehen? Aus diesen Gründen möchten wir nunmehr übersetzen: (Natur) 'über welche der Sohn zufrieden ist, sich wohl fühlt ...wie der Vater zufrieden, befriedigt ist mit dem Sohn, bzw. hinsichtlich des Sohnes'. Diese Übersetzung lässt sich vom koptischen Wortlaut her erst einmal begründen[581]). Dabei sollte nicht vergessen werden, auf den im TracTrip begegnenden wichtigen Gedanken der Eifersuchtslosigkeit, der ⲙⲛ̄ⲧⲁϕⲑⲟⲛⲟⲥ, des Vaters, siehe zB 57,32; 70,25-27 und 136,22-23, hinzuweisen. Zu erinneren ist auch an 53,19-20: das Ruhen des Vaters in seiner gnadenvollen Spendung. Die Zufriedenheit des Vaters weist hin auf seine ἀφθονία, die sein Anliegen beim Emanationsakt u.a. charakterisiert.

Aus den *Exc. Theod.* lässt sich leicht erschliessen, dass dem Theodotus viel an der Bedeutung des Namens lag. Man kann mit Recht bei ihm von einer 'théorie du Nom' reden[582]). Wir behandeln nun die für unsere Untersuchung im Frage kommenden Stellen.

In 7,1 wird ausgesagt, der unbekannte Vater wolle sich erkennen lassen. Dazu hatte er den Einziggeborenen hervorgebracht. Demnach wurde der aus der Erkenntnis Hervorgehende, (selbst) die Erkenntnis, d.h. der Sohn (Γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως ...προελθὼν Γνῶσις τουτέστιν ὁ

Υἱός). Diese Aussage steht nicht nur in Einklang mit dem Skopos der Passage im EV (vgl. 38,23f; 40,16-20) sondern sie findet im TracTrip eine überzeugende Parallele, wo es 87,13-17 heisst: welchen Namen man dem Erlöser besser geben könne als 'den Sohn', weil ihm doch 'die Erkenntnis des Vaters gehört, der wollte, dass man Ihn erkenne' (ⲡⲥⲁⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ ⲁⲧⲣⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ̄)[583]). Später, in *Exc. Theod.* 31, werden wir sehen, dass der Sohn nicht nur 'die Erkenntnis, Gnosis' heisst, sondern auch 'Name' usw.

In 22,4 erfahren wir, dass die Engel — bekanntlich die männlichen, himmlischen Partner der Valentinianer, die ihrerseits weibliche Pneumateile sind — sich 'für uns' taufen lassen, damit auch wir den Namen besitzen' (ὑπὲρ ἡμῶν ..ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ Ὄνομα), damit wir nicht vom Horos/Stauros behindert werden, in das Pleroma hineinzugehen. Mit diesem Namen ist auch hier der Sohn gemeint. Der Valentinianer wird also in demselben Namen getauft, wie sein Engel-Partner: 22,5. Deswegen wird in 22,5 dieselbe Formel angewendet wie in *Adv. haer.* I,21,3, nämlich die 'engelhafte Erlösung' (λύτρωσις ἀγγελική)[584]).

In 26,1 wird festgestellt, der sichtbare Teil des Jesus bestünde aus den aus der Sophia hervorgegangenen (weibliche) Pneumateilen, welche ihrerseits die 'Kirche' bilden; der 'unsichtbare Teil dagegen sei der Name, der Einziggeborene' (τὸ δὲ ἀόρατον <τὸ> Ὄνομα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Υἱὸς ὁ Μονογενής)[585]). Zutreffend ist Sagnards Bemerkung im Hinblick auf den Namen als den Sohn: 'c'est la personalité mystérieuse du Fils qui *s'enracine* dans le Père'[586]). Die Verwurzelung des Sohnes im Vater, bewirkt, dass er am Wesen des Vaters Anteil hat.

Zweifelsohne ist *Exc. Theod.*, 31,3-4 die bedeutsamste Namensstelle. Wir erfahren hier, dass die Äonen sind, was sie sind, dank der Gnade des Vaters: 'unnennbarer Name', 'Gestalt' und 'Erkenntnis' (Ὄνομα ἀνωνόμαστον, Μορφὴ καὶ Γνῶσις). Dann wird über den Fehltritt der Sophia berichtet, dass sie dadurch in Unkenntnis und Gestaltlosigkeit (ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ) geriet und deswegen eine 'Leere der Erkenntnis bewirkte, die Schatten des Namens' bedeutet, (κένωμα Γνώσεως ...σκὶα τοῦ 'Ονόματος); (des Namens) 'der der Sohn, Gestalt der Äonen, ist' (ὅπερ ἐστὶν Υἱός, Μορφὴ τῶν Αἰώνων).

Manches hier Berichtete ist in Einklang mit an anderen Stellen mitgeteilten Lehren der Valentinianer. So einmal bez. der Leere und des Schattens, worin die Sophia/Achamoth sich nach Ir., *Adv. haer.* I,4,1 befand (ἐν σκιᾶς καὶ κενώματος τόποις). Beide Begriffe sind durch ihren negativen Gehalt zutreffende Charakterisierungen des Fehltrittes der Sophia[587]). Was nun aber direkt ins Auge fällt, ist — von der Frage abgesehen, was der Begriff Gestalt oder Form hier bedeutet — die Tatsache, dass an dieser Stelle *von den Äonen* ausgesagt wird, sie seien Name, Form

usw., wie das vorher von dem Sohn galt[588]). Was lässt sich zu diesem Sachverhalt nun sagen?

Wenn man die Stelle wörtlich nimmt, könnte man sagen, dass die Äonen hier gewissermassen vom Vater her als Pleroma qualifiziert werden, d.h. als Er selbst[589]). Wie Er sind sie 'unnennbar' (ἀνονομάστος)[590]), vgl. auch TracTrip 59,21: 'und sie (= die Äonen) sind unnennbar' (ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁⲧϩⲣⲉⲛ ⲁⲣⲁⲩ ⲛⲉ)[591]). Wenn man jedoch des Näheren zusieht, wird klar, dass diese Aussage erst vollends vom 'heilsgeschichtlichen' Blickpunkt im gnostischen Sinne gilt, ist doch nach 31,4 der Sohn nicht nur die 'Gestalt der Äonen' (Μορφὴ τῶν Αἰώνων), sondern es wird auch aus 31,2 ersichtlich, dass die Äonen zuvor erzogen wurden[592]).

Für das Erziehen wird das Verb παιδεύειν verwendet, das bei Irenäus meistens auf die Erziehung der irdischen Pneumatiker bezogen wird, wogegen in *Adv.haer.* I,2,5 das Verb διδάσκειν auf die Äonen bezogen wird[593]). So viel ist dann jedoch klar, dass in *Adv.haer.* I,2,6 der Heilige Geist nach der Erziehung des Christus, die Äonen in die wahre Ruhe einführt, wo sie nunmehr 'an Gestalt und Erkenntnis gleichgemacht waren' (μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους)[594]). Die Äonen verdanken also ihre Gestalt (*eine* Gestalt) dem Für-sie-Eintreten des Logos-Sohnes, der 'die Gestalt des Unsichtbaren' (Vaters) ist (τοῦ Ἀοράτου μορφή, *Adv.haer.* I,14,1). Mit Recht spricht Sagnard in diesem Zusammenhang von: 'l'équivalence: Logos, Forme, Plérôme'[595]). Der Sohn ist demnach nicht nur derjenige, mittels dessen der Vater sich gestaltet, sodass das Pleroma nunmehr die Gestalt schlechthin heissen kann (*Exc.Theod.* 31,3), sondern nicht weniger derjenige, der ihre Namen zu *einem* Namen macht bzw. vereinigt. Denn die Aussage, die Äonen seien unnennbarer Name, gilt nur, wenn die einzelne Namen bzw. Äonen *zusammengefügt* sind. Deswegen heisst es in der hier behandelten Stelle *Exc. Theod.* 31,4: 'So bedeutet der partielle Name der Äonen der Verlust des Namens' (Οὕτως τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν Αἰώνων ἀπώλεια ἐστὶ τοῦ Ὀνόματος). Denn die Äonen werden zwar einzeln 'Namen', ὀνόματα, genannt[596]), doch bildet gerade die Gegebenheit, dass jeder Äon seinen ihm arteigenen Klang hat, eine Gefahr für die Einheit. Markus Magus hat dies mittels seiner Buchstabenmystik veranschaulicht. Jeder Buchstabe ertönt auf eigene Weise[597]), ohne ihren Nachbar (-Äon) zu kennen. Es ist klar, dass die Wiederherstellung der Namens*einheit* Sache des Heils ist für die Namen/Äonen. Hier nun wirkt der Logos[598]). Bei alledem kann man Sagnard beistimmen, der an diesem *Zusammenfügen* die 'loi communautaire' und die der 'extension et réabsorption' darstellt[599]).

Schliesslich fragen wir uns, wie es sich mit der Aussage, der Sohn sei die *Gestalt*, Form der Äonen, verhält.

Bekanntlich spielt der Begriff Gestalt, μορφή, bei Valentin selber in Fr. 5 eine bedeutsame Rolle: im Gemälde wurde die Gestalt nicht der Wirklichkeit entsprechend befunden, dazu musste der Name den Mangel ausfüllen. Die Gestalt bezieht sich dabei auf den 'lebendigen Äon', Gott[600]). Nun findet sich im valentinianischen Denken die Idee, der Vater sei 'formlos' (ἀνείδεος) *Adv. haer.* I,15,5[601]). Es ist jedoch zu beachten, dass sich der Vater nicht in einer 'Formlosigkeit', ἀμορφία wie die Sophia (*Exc. Theod.* 31,3) befindet. Dabei wäre zu bedenken, dass, obwohl Wörter wie εἶδος und μορφή einander sehr nahe stehen, dem Wort εἶδος die Bedeutung des *für andere* Wahrnehmbaren, Erkennbaren anhaftet, während in μορφή die objektiv vorhandene, individuelle Erscheinungsform betont wird. Götter müssen für griechisches Empfinden darum Gestalt, μορφή, haben[602]).

Der Begriff 'Gestalt' charakterisiert nun aber auch die spezifische Funktion des Sohnes in bezug auf die anderen Äonen. So heisst es in TracTrip 55,8-9 der Vater sei seine eigene *Gestallt* (ϥορмн = мορϕн)[603]). Danach tritt die Rolle des Sohnes hervor: 66,13-14 der Sohn sei 'die Gestalt des Gestaltlosen' (тмορϕн ⲛ̄тєпιⲁтмορϕн)[604]). In 66,8-9 wird weiterhin festgestellt, 'er (= der Sohn), sei alle Namen' (ⲛтⲁϥ [ⲁ]ⲩ ⲡ] ⲉ ⲛιρⲉⲛ тнρоу). Im Sohn gestaltet sich also der Vater. Diese Aussage ist nicht weit von OdSal 7,4 entfernt, wo von Gott in bezug auf den Frommen gesagt wird: 'Er (Gott) wurde wie ich, auf dass ich Ihn erfassen konnte, an Gestalt erschien Er wie ich, auf dass ich Ihn anziehen konnte'[605]). Der Vater ist auch im TracTrip mittels des Sohnes erkennbar.

Dieser gnostisch ausgerichtete Gestaltbegriff lässt sich wohl am besten vor dem Hintergrund des griechischen Form-Materie Gedankens verstehen, wie Sagnard dieses Denken zutreffend dargestellt hat in bezug auf eine valentinianische Aussage wie *Adv. haer.* I,8,5, wo es heisst: der Logos werde Gestalt, Form, geben dem Wesen der Äonen[606]). Es wäre ebenfalls hinzuweisen auf die ParSem VII,1, zB 45,14-16: 'Und am letzten Tage werden die Gestalten, Formen der Natur zerstört werden' (ⲁγω ϩⲙ̄ ϕⲁⲉ ⲛ̄ϩ2ⲟⲟγ ⲥⲉⲛⲁϣⲱтⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛмορϕн ⲛ̄тⲉ ϕγⲥⲓⲥ).

Unschwer ist einzusehen, dass der Gedanke der Gestaltung, der Formung, seitens Christus ein für valentinianisches Denken und Empfinden wichtiger Begriff war, wie aus den bekannten Ausdrücken 'Gestaltung dem Wesen und der Erkenntnis nach', genugsam hervorgeht[607]).

In bezug auf die Stelle *Exc. Theod.* 31,3-4 könnte man die Schlussfolgerung ziehen, die Äonen bilden zusammen das Pleroma mit allen väterlichen Qualifizierungen dank dem Sohne/Logos. Es ist dies übrigens ein anderer Skopos als derjenige unserer Stelle im EV, wie wir unten sehen werden.

In *Exc. Theod.* 31 resultiert nämlich die Teilhabe an der Namenseinheit aus der Erziehung seitens des Sohnes.

Was die seit dem Nag Hammadi-Fund bekannt gewordenen valentinianischen Schriften anbelangt, so führen wir aus den vielen Namensstellen im TracTrip, nur diejenige an, die für das Verständnis unserer Stelle von Bedeutung sind[608]).

Es wird niemanden verwundern, dass auch in dieser valentinianischen Schrift der Vater und die Äonen unnennbar sind (59,21.32-33 vgl. 65,2 und 73,3). Wichtig ist 61,14-18: 'Den Namen nun des Vaters hat Er (der Sohn?) ihnen gegeben mit einer Stimme, die zu ihnen dröhnte. Denn der, welcher ist, ist durch diesen Namen, den sie (Äonen) auf Grund der Tatsache, dass auch sie sind (bzw. existieren), haben' (ⲡⲣⲉⲛ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ⲡⲓⲱⲧ̈ ⲁⲩⲧⲉⲉⲓϥ ⲛⲉⲩ ⲛⲁⲧⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲉⲥϯⲛⲣⲁⲟⲩ ⲛⲉⲩ ⲭⲉ ⲛⲉⲧⲙⲯⲟⲟⲡ·ⲙⲯⲟⲟⲡ ⲁⲃⲁⲗ·ⲛ̄ ⲡⲣⲉⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲉⲩ ⲛⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲉⲩ ⲛ̄ⲧⲡⲣⲟⲩⲙⲯⲛⲉ)[609]). Wir verstehen die Stelle am besten so, dass die Äonen zwar präexistent den Namen Gottes haben, dass aber nunmehr die Äonen/Pneumatiker diesen Namen aufs neue in ihrer irdischen Existenz hören müssen, weil sie ihn vergessen haben (61,19-20). Suchend werden sie jedoch finden und zur Erkenntnis gelangen[610]). Das laute Tönen der Stimme erinnert an die Prot XIII,1: 42,14-17, wo die Pronoia bei ihrer zweiten Ankunft in der Welt sagt: 'Ich bin es, die den Klang der Stimme an die Ohren derjenigen bringt, die mich erkannt haben, d.h. die Söhne des Lichts' (ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲫ ⲛ̄ⲧⲥⲙⲏ ⲙ̄ⲡⲥⲣⲟⲟⲩ ⲉⲥⲣⲁⲓ̈ ⲁⲙⲙⲁⲁⲭⲉ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲧ·ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲉⲓ ⲛⲉ ⲛ̄ⲭⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛⲉ). In 65,7-11 begegnen wir einer schwierigen Stelle. Bestens versteht man 65,4 ⲡⲁⲉⲓ ⲁⲉ (= andererseits) von dem Sohn, der sich ausgebreitet hat aus dem Vater (vgl. 64,28 das ⲙⲉⲛ = einerseits) und den Äonen u.a. Befestigung gibt[611]). Die Stelle wäre dann folgendermassen zu übersetzen: '(Dieser, der...) ist est, der der Allheit eine Befestigung und einen 'Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ) une einen 'Wohnplatz' (ⲙⲁ ⲛ̄ⲭⲏⲣⲉ) gegeben hat; (die Allheit), die ein Name von ihm (= Sohn) ist; diese (= Allheit), welche seinetwegen (= Vater) da ist, weil Er (= Vater) 'Vater der Allheit' ist'. Dies stimmt überein mit 64,29: der Vater transzendiert die Allheiten und 65,25: der Sohn ist 'die Allheiten' (ⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ). Ein durchaus valentinianischer Gedanke. Vgl. *Adv.haer.* I,2,6: der Erlöser/Christus heisst 'die Allheiten' (τὰ Πάντα), währenddessen der Vater, *Adv.haer.* I,15,3 'der Vater der Allheiten, des Alls' (ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων) heisst, wie dies auch im Ptolemäus' Brief an die Flora der Fall ist[612]). Der Sohn: das All, der Vater: der Vater des Alls, ein logischer Gedanke. Auch wäre 65,8-11 zu übersetzen: '...Wohnplatz, der ein Name von Ihm (= Vater in diesem Fall) ist; dieser (Wohnplatz) 'von dem es gilt' (ⲉⲧⲉ). Er ist wegen ihm (= Wohnplatz) Vater der Allheiten'[613]). An sich wäre für diese Übersetzung anzuführen, 'Ort'

(ⲧⲟⲡⲟⲥ) könne hier noch Vatername sein, während in einem 'valentinisme plus évolué, τόπος signifiera plutôt ...région du Démiurge'[614]). 'Ort' also als Name des höchsten Gottes vgl. der hebräische terminus מָקוֹם.

Auch dem hermetischen Denken galt der Begriff τόπος zur Bezeichnung Gottes (CH, II,4: ὁ τόπος... ὁ θεός[615])). 'Ort' als Name des Vaters würde einigermassen in Übereinstimmung sein mit 60,5, wenngleich es dort präzise heisst, der Vater *sei* für die Äonen *wie (*ⲙⲡⲣⲏⲧⲉ*)* ein Ort. Doch wäre gegen diese Übersetzung bzw. Interpretation einzuwenden, dass man dann eher den Plural 'Namen' (ϩⲉⲛⲣⲉⲛ) erwarten würde. Auch wäre der Übergang vom Sohn zum Vater 65,9 weniger wahrscheinlich als bei der ersten Übersetzung, es sei denn, man würde die ganze Passage auf den Vater beziehen, was aus anderen Gründe (siehe oben) wieder nicht anzunehmen ist. Darum ist die erste Übersetzung und Interpretation am glaubwürdigsten[616]).

In 65,39; 66,3 wird festgestellt, jeder Name (den man bez. des Vaters denkt) werde 'zum Ruhm (des Vaters) hervorgebracht' vgl. 64, 8 und den Kontext unserer Stelle.

In 66,8-9 liest man: 'Er (den Sohn) ist alle Namen', vgl. oben 65,25 'der Sohn ist das All'. Es wird fortgesetzt 66,30: 'sie (die Äonen) alle sind *im* Einzigen' (= dem Vater) und 66,34-36: 'sie *sínd* gleichfalls der Einzige und die Allheiten'[617]). Diese Aussagen erinnern an *Exc. Theod.* 31,3 und sicher auch an unsere Stelle im EV, es sei denn, dass im EV nicht 'Einziger' (ⲡⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ) sondern 'Name' (ⲣⲉⲛ) begegnet, wie auch hier der Skopos die Äonen betrifft und nicht den Vater, der dann als Einziger *in ihnen* sein würde.

In 66,38-39 heisst es (der Einzige) sei weder... noch getrennt in die Namen, 'welche Er war' (ⲉⲛⲧⲁϥϣⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲩ)[618]). Das wäre übrigens unmöglich, da die Äonen/Namen *in* Ihm sind!

Von den Äonen wird 67,28-30 weiterhin mitgeteilt sie alle seien '*in* diesem einzigen Namen' (ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ ⲛ̄ϩⲛ̄ ⲡⲓⲣⲉⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ), 'indem sie alle in Ihm sind; *indem sie sprechen*', (vgl. das ⲧⲉⲩⲉ unserer Stelle, 38,25). Diese Stelle ist äusserst wichtig für unsere Stelle im EV im Hinblick auf die *Existenzweise* der (präexistenten) Äonen, vgl. auch 67,31f[619]).

Vielbesagend ist auch 73,8-18. Diese ganze Passage handelt über die Äonen als Namen: 'denn jeder der Äonen ist ein Name ...während der Vater in vielen Namen ist'. Jeder Äon bzw. Name ist deswegen ein bestimmter Aspekt oder 'Tugend' (73,10 ⲁⲣⲉⲧⲏ) des Vaters, der ein 'einziger Name' ist (73,15 ⲟⲩⲣⲉⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ); unzählbar jedoch in den Namen (73,18)[620]). Die Äonen emanieren selbstverständlich aus dem Vater, der sich nämlich 'ausbreitet' (ⲡⲱⲣϣ) und zwar so, dass die aus Ihm Hervorgekommenen — welche Er liebt — 'auch wie Er werden' (ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲁⲛ ⲡⲉ).

Deutlicher könnte kaum über die vollständige Einheit Vater-Äonen gesprochen werden!

In 124,13-16 schliesslich wird ausgesagt die *Erlösung sei* auch *ein Aufsteigen* und betreffe die Stufen im Pleroma und all diejenigen, denen Namen gegeben wurden. Dies bezieht sich wohl auf die Pneumatiker[621]). Es ist dies eine grundlegende Stelle für das Thema unserer Untersuchung. Die über alle Namen Erhabenheit des Vaters begegnet wiederum in 129,17ff.

Aus dem valentinianischen EvPh II,3 lassen sich folgende Stellen anführen[622]).

In 54,5ff (Log. 12) wird ausgesagt, man spreche in der Welt einen einzigen 'Name' (ⲣⲁⲛ)[623]) nicht aus: den Namen, den der Vater dem Sohne gab; er ist erhabener als alle (Namen); es ist der Name des Vaters. Denn der Sohn würde nicht Vater werden, wenn er nicht den Namen des Vaters angezogen hätte. Die diesen Namen haben, kennen ihn. Diese Stelle atmet die gleiche Gedankenspäre wie die Passage im EV im Hinblick auf das Verhältnis Vater-Sohn-Pneumatiker. Zu beachten ist auch wieder das Anziehen des Namens[624]).

In 67,20ff (Log. 67) wird festgestellt, es gezieme sich nicht, den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu erwerben, man erwerbe ihn sich selbst; die Namen erhält man in der Salbung. In den im EvPh positiv bewerteten Sakramenten kommt es für den Pneumatiker darauf an, sein Anrecht auf den Namen als pneumatische Wirklichkeit zur Geltung zu bringen[625]).

Sehr bedeutsam ist 72,22ff (Log. 87): Die Kinder des Brautgemachs haben einen einzigen Namen; zusammen (geniessen) sie 'die Ruhe' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Die Stelle ist leider lückenhaft erhalten. Die Aussage ist jedoch klar: Die Kinder sind die mit ihren himmlischen Partnern vereinigten pneumatischen Samen. Darum sind sie der wiederhergestellte Name (Pleroma). Endziel ist die Ruhe, die so erreicht ist (vgl. *Exc. Theod.* 64). Man könnte mit Recht sagen, dass Log. 87 die eschatologische Gegenseite von unserer Stelle EV 38,25ff ist, die protologisch im Sinne der Präexistenz ausgerichtet ist. Die folgende Logien 88-89 sind zu schlecht erhalten, um verwertet werden zu können.

Im AJ II,1; III,1; IV,1 und BG,2 erfahren wir wieder einmal der höchste Gott sei unnennbar, man könne seinen Namen nicht sagen (BG,2: 24,4 vgl. II,1: 3,16 und IV,1: 4,26 (lückenhaft)[626]). Wichtig ist BG,2: 32,18-19, wo festgestellt wird, der 'Name' des wahren Gottes werde nur 'denen gesagt, die seiner würdig sind' (ⲉⲧⲟⲩⲛⲁϫⲱ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲓⲱⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ), vgl. III,1: 11,13-14; II,1: 7,27-30 und IV,1: 11,22-12,2. Die Aussage kommt EV 38,18-20: der Name sei das Mysterium des Unsichtbaren, das zu den Ohren, die ganz von ihm erfüllt seien gelangen werde, irgendwie nah; von 43,21 abgesehen[627]).

Im EvAeg III,2: 40,14 findet sich: 'Sein Name' (des Unsichtbaren Geistes, des Vaters) sei 'unsagbar' (ⲛⲁⲧϫⲱ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣⲁ[ⲛ]); IV,2: 50 ist diesbezüglich lückenhaft.

Auch in den beiden eng miteinander verwandten Schriften, dem Eug III,3 und der SJC (III,4 und BG,3), begegnet wiederum der Gedanke, der Vater sei unnennbar. So Eug III,3: 72,3: 'Er ist namenlos' (ⲟⲩⲁⲧϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲉ) und SJC BG,3: 84,13: 'Er ist namenlos' (ⲟⲩⲁⲧϯⲣⲁⲛ ⲛⲁϥ ⲛⲉ); III,4: 94,22: '..., Weil Er keinen Namen hat' (ⲉⲙⲛ̄ⲧⲁϥ ⲣⲁⲛ), korrespondiert mit III,4: 72,1 '..., weil Er keinen Namen hat' (ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁϥ ⲣⲁⲛ). Die Parallele zu 72,3 fehlt hier. Immerhin gibt es auch hier inhaltliche Parallelen zu EV 38,16-18.22 und 39,6.

Recht interessant ist die Mitteilung in der SJC bzw. im Eug: der 'unsterbliche Mensch' — selbst aus dem Vorvater emaniert — lasse aus sich drei Äonen hervorgehen, vor denen der erste '*Ruhe* und *Einheit* genannt werde' (BG,3: 110,5-7): ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲁ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ; Eug III,3: 86,13-14: ⲁⲩϯⲣⲛ̄ϥ ϫⲉ ⲧⲙⲛⲟⲩⲁⲁ, ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ SJC III,4 fehlt hier). Es folgt direkt die Bemerkung, jeder Äon habe seinen eigenen Namen (SJC, BG,3: 110,8-9; Eug III,3: 86,15-16).

In der Schrift OgdEnn VI,6:61,8-9 (hermetisch) singt der Initiant Gottes Lob und sagt: 'Ich nenne deinen Namen, der verborgen ist in mir' (ϯⲙⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧ).

In der folgenden (hermetischen) Or VI,7: 63,36f heisst es: 'O Name' (den man nicht belästigt) (ⲱ ⲡⲓⲣⲁ̀ⲛ); 64,25-26: 'O Mutterschoss jedes Samens, wir haben dich erkannt' (ⲱ ⲧⲙⲏⲧⲣⲁ ⲛ̄ϫⲟ ⲛⲓⲙ ⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛⲉ). Man vergleiche EV 36,35, wie es oben behandelt wurde[628]).

Wenn in der ApcPt VII,3: 71,15-17, der Erlöser den Petrus beauftragt 'Petrus werde vollkommen in deinem Namen' (ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲱⲡⲛⲉ ⲉⲕⲉⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ), so sei hier zwar auf die für Pneumatiker geltende Aufgabe, im irdischen Leben vollkommen zu werden, hingewiesen, doch sei hier gleichfalls die pneumatische präexistente Herkunft (Name) angedeutet.

In den StelSeth VII,5: 119,20-21 nennt Dositheus den Namen des Seth und sagt: Du bist ein erster 'Name' (ⲣⲁⲛ). Auch hier dient der Name zur Bezeichnung göttlicher Herkunft, göttlichen Wesens.

In der Inter XI,1: 12,30 heisst der Erlöser 'Ausfluss' (ⲁⲡⲟϩⲣⲟⲓⲁ = ἀπορρόια) des Namens (= Vater). Eine klare Bezeichnung der Emanation aus dem — als 'Name' gedeuteten — Wesen des Vaters, wie im EV diesbezüglich.[629]).

In der Prot XIII,1: 37,7f wird ausgesagt, der Logos (= die Protennoia), der aus 'der Höhe' emanierte, wirke als Offenbarer 'habe dabei den Namen in sich' (ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ). Selbstverständlich kann der Erlöser nur dann wirken, wenn er Gottes Wesen besitzt oder aber wie Er ist[630]).

Aus den schon lange bekannten gnostischen Schriften, PS,CA; 1,2 Jeu,CB und dem UaW,CB seien schliesslich noch einige sachgemässe Stellen aufgeführt, die die Aussagen der oben angeführten neuen Texte bestätigen.

In der PS I,10 wird vom Ersten Mysterium, das vom Anbeginn existiert hat, gesagt: 'in dem Unaussprechbaren, bevor dieser hervorging, und (als) der Name von Ihm sind wir alle' (ϩⲙ̄ ⲡⲓⲁⲧⲱⲁⲭⲉ ⲉⲣⲟϥ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲙⲡⲁⲧϥⲡⲣⲟⲉⲗⲑⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛⲟⲛ ⲧⲛⲣⲛ̄ ⲡⲉ)[631]). Diese Stelle bildet eine unmissverständliche Parallele zu unserer Stelle im EV vor demselben Hintergrund der Präexistenz. Weiterhin in I,46 betet die Pistis Sophia: 'O Licht... rette mich, denn 'mein Name' (ⲡⲁⲣⲁⲛ) ist im Chaos von mir genommen'[632]). Hier wäre an das gefährdete Wesen der pneumatischen Sophia-Gestallt zu denken, die in der Erlösung ihr Selbst zurückbekommen wird. Der Skopos ist hier nicht präexistent, sondern gnostisch-eschatologisch. Bekanntlich ist die Komposition der Pistis Sophia jedoch strittig.

Im 1Jeu CB,1 c.6 spricht (wahrscheinlich) Jesus: 'Ich aber habe den *Namen* meines Vaters, d.h. *diesen* angerufen' (ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉ ⲁⲓⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉⲡⲁⲓ ⲡⲉ). Ein klares Beispiel ist dies für den Namen als Wesensbezeichnung auch des Vaters[633]). In c.41 wird der unnahbare Gott gepriesen, und es heisst dann: 'Du hast Namen emaniert' (ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲛⲣⲁⲛ)[634]). Der Name begegnet hier als Äonenbezeichnung.

Im UaW, CB,3[635]) wird in c.2 ausgesagt, 'jeder Name sei aus dem Vater entstanden' — es folgen dann verschiedene bekannte Epitheta der gnostischen *theologia negativa*, unsichtbar, unerkennbar usw. — 'es sei ...oder stille (sc. Namen) ...oder jeder Name der im Schweigen ist. Sie alle entstanden aus dem Vater' (ⲉⲛⲧⲁ-ⲣⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲓⲱⲧ ... ⲉⲓⲧⲉ ⲉⲣⲏⲙⲟⲥ(!)...ⲉⲓⲧⲉ ⲣⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϩⲙⲡⲕⲁⲣⲱϥ. ⲉⲛⲧⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲓⲱⲧ)[636]). Diese Stelle kommt vom Präexistenz/Emanationsgedanken her sehr dicht in die Nähe unserer Stelle im EV, auch in der Aussage, dass die Stille und das Schweigen *auch* das Wesen des Vaters charakterisieren.

In den nicht sicher zu lokalisierenden Seiten der Handschrift, die meist am Ende abgedruckt werden, lässt sich folgende bedeutende Stelle aufweisen. In c.21 heisst es nämlich in einem Zusammenhang der Emanation aus dem Vater, Er (der Vater) habe sie (= die 'Glieder' ⲙⲉⲗⲟⲥ, die Äonen) 'hervorgebracht' (ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ) '*in* seinem ersten Gedanken' (ⲧⲉϥⲱⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ), der für sie ein 'Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ) wurde. Einige Zeilen danach folgt dann: 'Und der Name bewegte sie *in* ihnen selbst, damit sie den Unsichtbaren und Unerkennbaren sähen' (ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲣⲁⲛ ⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ)[637]).

Wie es die Absicht war, sei nun schliesslich noch einiges hermetische Material im Hinblick auf den Namen betrachtet, nachdem wir schon oben einige Parallelen aus Codex VI anführten[638]). Zu diesem und folgendem sei betont, dass das Anliegen in den Hermetica anders als in valentinianisch-gnostischen Texten ist, die dabei noch einmal differieren können, wenn letztgenannte, wie an unserer Stelle, auf die Präexistenz bzw. Emanation ausgerichtet sind. Vom *Wortlaut* her jedoch sind vergleichbare hermetische Stellen recht beachtlich.

In den Hermetica wird ebenfalls die Erhabenheit Gottes über jeglichen Namen, wie dies in oben angeführten gnostischen Texten der Fall war, betont; Er ist ἀνώνυμος[639]), 'Namenlos'.

Wichtig nun ist die Formel 'Ich bin du und du bist ich' (ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ), die wir nicht nur aus dem gnostischen sog. Evangelium der Eva, sondern auch aus zwei hermetischen Gebeten kennen. Im ersten Gebet (in dem Leidener Papyrus) heisst es im 11.Vers: 'Denn Du bist ich und ich bin du ...denn ich habe deinen Namen als Schutzmittel in meinem Herzen' (σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ ... τὸ γὰρ ὄνομα σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ). Im zweiten Gebet (in dem Londoner Papyrus) gleichfalls im 11.Vers folgt der Aussage σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ der Satz: 'dein Name ist meiner und meiner deiner; denn ich bin dein Bild' (τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν, ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου)[640]). Vergleichbar ist CH V,11: 'denn du bist was ich auch nur bin; du bist was ich auch nur tue; du bist was ich auch nur sage' (σὺ γὰρ εἶ ὃ [ε]ἀν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω)[641]). Vom Evangelium der Eva abgesehen, wo die Identität wie aus dem Kontext hervorgeht als *Konsubstantialität*[642]) gekennzeichnet ist, handelt es sich in den hermetischen Texten um eine hellenistische, pantheïstisch gefärbte Mystik. Die Identität des 'du' und 'ich' ist hier nicht im Rahmen einer Konsubstantialität, geschweige einer Emanation gefasst. Die angeführten Stellen sind für unsere Stelle im EV nur vom Blickpunkt der *Wechselseitigkeit* her wichtig: wie im EV der Name und die Söhne des Namens wechselseitig *in einander sind*, so in den Hermetica das 'du' und das 'ich'.

Übrigens wird der Wortlaut dieser Identitätsformel weit verbreitet gewesen sein, quasi 'une sorte de 'motif' liturgique commun à des milieux divers, païens ou pseudo-chrétiens'[643]).

Wenn wir nunmehr an die Auslegung unserer Stelle auf Grund des oben angeführten und behandelten Materials herantreten, lässt sich erst einmal feststellen, dass der Begriff 'Name' bzw. 'grosser Name' wie dieser hier begegnet, vor dem Hintergrund jüdischer Namensspekulation, wie sie oben skizziert wurde, zu verstehen ist[644]). Im Grunde wird der geheimnisvolle und irgendwie verborgene Name Gottes im AT, der *Shem*

Jahwehs, grosse Anziehungskraft auf gnostische Denker ausgeübt haben, was sich an der Namensgestalt des *Jao* noch ablesen liesse[645]). Dies gälte um so mehr, wenn sich hinter dem Ausdruck des durch die (Heilige) Schrift unterwiesenen Namens (τὸ ὄνομα τὸ διδασκόμενον ἐγγράφως) in *Exc. Theod.* 27,5 der alttestamentliche Gottesname vermuten liesse, wobei Lilla beizupflichten ist, der diese Stelle auf Theodot anstatt auf Klemens beziehen möchte[646]). Bekanntlich spielte Jao bei den Valentinianern eine ziemlich positive Rolle, wobei nicht nur an die oben behandelte Taufformel *Adv. haer.* I,21,3[647]) zu denken ist, sondern vor allem an *Adv. haer.* I,4,1 wo Jao in der Formulierung Müllers aufzufassen wäre als 'die Waffe des Horos, mit dem er sein Amt ausübt'[648]). Übrigens wies die Jao-Gestalt bei den Ophiten ohne weiteres negative Züge auf, weil sie dort ein Archon (und zwar der Mond) ist, den es bei der Himmelsreise zu passieren gilt[649]). Dies bedeutet eine Herabwürdigung also, der wir in gnostischen Schriften öfters begegnen.

Wenden wir uns nunmehr unserer Stelle im EV zu. Unbeschadet der für gnostisches Empfinden grundlegenden Einheit von Proton und Eschaton, gilt es auch hier, richtig zu unterscheiden.

So verbieten das Imperfektum 'er ruhte' (ⲛⲉϥⲙⲁⲧⲛ̄) bzw. 'sie ruhten' (ⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲛ̄), wie das Perfektum '(wer (war)) derjenige, der hat äussern können' (ⲡⲉⲧⲁⲩϫⲧⲉⲩⲉ)[650]) jede Interpretation unserer Stelle im Sinne eines eschatologischen Heilsgeschehens, sondern weisen schon diese Verbformen auf die Situation der *Präexistenz* hin, wie dies auch bei den vorhergehenden Stellen der Fall war.

Deswegen mutet es seltsam an, wenn man einerseits beobachten kann, wie das Ruhen präsentisch verstanden wird zB von Standaert: 'L'expression 'se reposer dans le Nom' signifie, elle, se reposer en Lui, le Père, ...le connaissant *désormais*... (sie, die Jünger) 'obtiennent la filiation divine'[651]) und andererseits in der Übersetzung in Robinson, *Library* z.St. das Perfektum auch als Futurum aufgefasst wird, wenn es dort heisst: 'Who ...will be able to utter a name' usw.[652]).

Für ein richtiges Verstehen unserer Stelle ist es jedoch unumgänglich, auf die beiden anderen Passagen im EV über den Namen Acht zu geben, nämlich p. 21-22 und p. 27.

In p. 21-22 handelt es sich um das *Wesen der Äonen bzw. Pneumatiker*, wie diese im 'Buche der Lebenden' geschrieben sind (21,4-5)[653]). Auf Erden ertönt für die Pneumatiker *in-statu-renascendi der Ruf* (21,27 und 22,4) zur Wiederkehr bzw. zum *wieder Hinaufsteigen* (ϣⲉ ⲁⲥⲣⲏϊ̈, 21,8-11.20-21) zum Vater; sind sie doch aus Ihm hervorgegangen (21,25 vgl. 27,12-13). Diese Wiederkehr wird durch die Gnosis realisiert (21,5.12 ⲥⲃⲱ, ⲥⲁⲩⲛⲉ). Diese Gnosis wird ihnen am Ende (ϩⲁⲏ) zuteil 21,27 und 37,37, sodass Anfang und Ende nunmehr identisch sein können. In diesem Zusam-

menhang ist es wichtig, darauf Acht zu geben, wie die *Heilssicherheit* durch das gnostische Determinationsdenken und den Gedanken der Präexistenz sich erstellt[654]). So heisst es in 21,23 der Vater habe sie (sc. die Äonen/Pneumatiker) *zuvor* eingeschrieben vgl. 21,4; in 21,26 er habe ihre *Namen zuvor* gekannt und schliesslich in 21,29-30 wird derjenige, der auf Erden dem Ruf Gehör schenkte und ein Wissender wurde, umschrieben als einer dessen Name der Vater ausgesprochen, *genannt hat* (ⲛⲧⲁϥⲧⲉϩⲟ). Dieses Verb begegnet weiterhin an unserer Stelle p. 38 un 40,17 (der Vater sei unaussprechlich)[655]). Aus diesen Stellen geht der Präexistenz-Gedanke klarstens hervor.

Aus der Forsetzung des EV zeigt sich dann die verheerende Wirkung der *Planè*, sodass es 22,28 ein Wunder genannt wird, die Äonen/Pneumatiker 'waren *im* Vater' (ⲛⲉⲩⲟⲛ ⲛ̄ ⲡⲓⲱⲧ), ohne Ihn jedoch zu kennen. Dasselbe begegnet ebenfalls 27,22-23. Es ist deutlich: den Pneumatikern ist eins not: die *Gnosis*. Dadurch wissen sie, *woher* sie kamen und *wohin* sie gehen (22,14-15); die *Wiedervereinigung* (ⲧⲱⲧ) mit dem Vater kommt so aufs neue zustande (26,32)[656]).

Inzwischen gelangten wir zu p. 27. Auch hier findet sich der *Name* auf das *Wesen der Äonen/Pneumatiker* hin geordnet, sowohl in ihrer Existenz auf Erden, als auch in ihrer Präexistenz. Diese Existenzweisen sind an diese Stelle im EV eng miteinander verbunden, sodass man zwar unterscheiden, nicht aber scheiden oder trennen kann. Dies ist übrigens sachgemäss. Lag doch dem Gnostiker alles daran, die Verbundenheit der *Präexistenz*, der irdischen Existenz, wie der heilvollen eschatologischen *Postexistenz* (vgl. EV 41ff) im Hinblick auf sein *Selbst* zu betonen. Man denke wiederum an die bekannte Formel *Exc. Theod.* 78,2 über die Erkenntnis 'wer wir waren, was wir geworden und wohin wir eilen' (τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν ...ποῦ σπεύδομεν). Der Kontext der Namensaussagen in p. 27 wird durch die Wahrheit, der Mund des Vaters (= Christus), die die *Planè* vernichtet, gebildet. Erst wird nun, hinsichtlich der irdischen Existenz der Pneumatiker, ihr Entwicklungsprozess, ihr Wachstum durch die Gnosis, angegeben in 26,28 (über die Wahrheit usw.) - 27,8.11-21. Es handelt sich hier, obwohl wie bekannt im EV sich das ausgeglichene System des *Adv. haer.* I,1-8,4 nicht ohne weiteres nachweisen lässt, wohl um die herkömmliche valentinianische 'Formung der Gnosis nach' (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν)[657]). Die 'Formung der Gnosis nach' ist 27,15-21 in dem Sinne ablesbar, dass, vom Standort der Pneumatiker auf Erden her gesehen, sie Namen und Form *noch nicht* erhalten haben (ⲙ̄ⲡⲛⲁⲧⲟⲩⲭⲓ). Durch den Ruf verstanden sie (ⲛⲉⲩⲥⲁⲩⲛⲉ 27,15f), dass sie auf Erden zuvor noch keinen Namen bzw. Form hatten, befanden sie sich doch vor dem Ruf in einer von der *Planè* beherrschten Lage! Wessen Name auf Erden gerufen wurde (vgl. 21,27.33, ⲙⲟⲩⲧⲉ,ⲱⲙ), kommt zur Erkenntnis, während-

dessen der Unwissende auf das Vergessen bezogen wird (21,34-36). Der Name des Pneumatikers war dem Vater im Himmel schon immer bekannt. Die Plane jedoch machte den Ruf auf Erden unumgänglich. So entstand die Erkenntnis, auch bez. des Namens, den der Pneumatiker zuvor 'im Himmel' schon hatte bzw. der er wár.

In 27,24-28,3 wird die Präexistenz der Pneumatiker beschrieben, man könnte auch sagen, es handle sich nun um das '*wér* wir waren' des *Exc. Theod.* 78,2. Der Blick richtet sich jetzt wieder auf die Aonen/Pneumatiker in ihrer Präexistenz. Es wird festgestellt, die Äonen waren anfänglich 'noch nicht da', sie waren im Vater, 'schlummerten' sozusagen noch in Ihm 27,22.31-32.35-36, vgl. TracTrip 60,1-3. Dann aber tritt der Wille des Vaters in Kraft 27,26-27 — vgl. die oben behandelte Stelle 37,6ff — und in diesem Rahmen wird nun ausgesagt, die in Erscheinung Tretenden erhälten vom Vater Form (ⲙⲟⲣⲫⲏ) und Namen 27,28-30. Der auf das In-Erscheinung-Treten sich richtende Wille des Vaters begegnet ebenfalls 28,1-3 (im Futurum). Das ⲥⲱⲙⲉ 27,31 und 28,2 kann man nicht übersetzen als handele es sich um das wáhre Sein im Sinne der 'Formung der Gnosis nach'[658]). Es handelt sich um das Entstehen als selbständiger Äon in der Präexistenz durch den wollenden Vater.

Wird im EV kaum unterschieden zwischen Äonen und Pneumatiker, in anderen valentinianisch-gnostischen Schriften wird dies wohl der Fall gewesen sein, wie wir zB aus dem Material des *Adv. haer.* I,1-8,4 erfahren können. Meist ist es so, dass die im Pleroma zurückgebliebenen Äonen in ihrem Wunsch, den Vater zu sehen, nur eine von Horos bewirkte Befestigung brauchen, *Adv. haer.* I,2,1 und 6[659]). Die Situation der Sophia, Prototyp der Pneumatiker, ist demgegenüber ganz anders. Diese Sachlage hat natürlich auch Folgen für die Betrachtungsweise der Äonen in ihrer Präexistenz. Und obgleich es unangebracht ist, das EV systematisieren zu wollen, das so manches voraussetzt oder vielleicht auch übergeht, — wenn es nicht 'primitiv' im Vergleich mit späteren Typen valentinianisches Denkens ist —, könnte der TracTrip diesbezüglich vieles erläutern.

In 60,2-3.10-11.28 wird zB ausgesagt, dass die Äonen zwar im Vater sein, sie sind jedoch auf der Suche, um Ihn auch zu verstehen — wie *Adv. haer.* I,2,1 — vgl. 61,8-10.24-28; 71,7-15; 72,30-73,6 (in Zusammenhang mit dem H. Geist vgl. *Adv. haer.* I,2,6) und 75,13-17[660]). Den Wunsch der Äonen könnte man gewiss als eschatologisches Anliegen des Pleromas bezeichnen, den Wunsch, an Erkenntnis zu wachsen. Wie dem weiter sei, feststeht, dass die Äonen *auch* an sich bestehen vgl. 61,4.7.33. Weiterhin gilt es folgendes, für eine richtige Einschätzung präexistenter Namen, Wichtige, einzusehen. Obschon die Äonen noch auf dem Wege zur Gnosis sind, *haben* sie *doch* in der Präexistenz des Pleromas, besser: in der himmlischen Existenz des Pleromas, den Namen des Vaters durch

die Tatsache, dass sie eben entstanden (61,14-18). Es sei denn, dass die Erhöhung (ⲡⲭⲓⲥⲉ) bez. des väterlichen Namens (61,18f) als eschatologisches Gut noch aussteht. Vgl. betreffs dieser Erhöhung 63,23-26: das Sprechen über den Vater und das Ihn Sehen; ebenfalls 63,10-12. Vgl. dazu EV 38,15-16 (das Sprechen und Sehen begegnen hier jedoch in bezug auf den Sohn!). Folgt 67,30, (im Rahmen des Namens): 'sie (die Äonen) sind *in* Ihm, während sie sprechen'. Ebenfalls im Rahmen des Namengedankens 73,13-15: 'es ist ihnen (sc. den Äonen) möglich, Ihn (sc. den Vater) zu sagen' (d.h. bezeichnen). Was am Anfang nur dem Vater möglich war (vgl. 55,3-5), steht jetzt durch das offenbarende Wirken des H. Geistes (72,25-73,8), auch den Äonen zu. Hier sind wir jedoch schon in der Heilsphase der Befestigung des Pleromas[661]). Zuvor jedoch waren die im Vater existierenden Äonen sich seiner Existenz nicht *un*bewusst.

Der Skopos der grossen Namenspassage EV 38-40, in der sich unsere Stelle findet, ist im Vergleich mit den beiden vorhergehenden Namenspassagen p. 21 und 27, völlig anders ausgerichtet, geht es doch nun um den *Namen* als Bezeichnung des *Wesens des Vaters* bzw. Sohnes. Es gibt aber noch ein weiteres Bemerkenswertes. Während in den beiden vorhergehenden Passagen die Äonen mehr oder weniger durch ihre Welt- und Planèverfallenheit angeschlagen erscheinen, begegnen sie in dieser Passage quasi als unerschüttert: 38,28 als Söhne des Namens und 38,35-36 als vom Vater gezeugte Äonen. Die Planèsphäre fehlt hier ganz und gar. Dies findet seine Ursache wohl darin, dass einerseits der auf den Vater-Sohn gerichtete Skopos eine heilvolle Sphäre hervorruft. Überdies betrifft die ganze Passage die Präexistenz oder aber die vom Vater und Sohn erfüllte vorzeitliche himmlische Existenz. Wir erfahren, dass der Vater anfänglich zwar *unsagbar*, unnennbar war, bis Er sich im Sohn 'aussagte' 40,16-17.19. So konnte nur der Sohn den Namen des Vaters sagen und Ihn sehen, 40,21-23. Es wird dann fortgesetzt: 'Als es Ihm nun wohlgefiel, dass sein Sohn sein aussprechbarer Name[662]) sei und als der, der aus der Tiefe gekommen war, ihm (= dem Sohn) den Namen gegeben hatte', 'sprach er (= der Sohn) über seine (= des Vaters) verborgenen Dinge' (ⲁⲩⲱϥⲉⲭⲉ ⲁⲛⲉϥⲡⲉⲑⲏⲡ, 40,23-28). Dieser Satz ist ein bedeutsames Datum. Wie wir oben sahen wurde in 27,7-9 über die Offenbarung und Auslegung (seitens des Vaters) des von Ihm Verborgenen in bezug auf die irdische Existenz der Äonen/Pneumatiker, gesprochen. Wird in 37,37-38 über die Erkenntnis des Verborgenen (= des Vaters) in bezug auf das Eschaton referiert, hier (40,27-28) ist von einem *Sprechen* seitens des Sohnes *in der Präexistenz der Äonen* die Rede. Vgl. vor allem auch 38,23: der Vater offenbart sich mittels eines Sohnes. Hier wird die Frage akut, *wie* man dieses Sprechen auffassen sollte. Wir glauben, es handelt sich diesbezüglich nun eben nicht um die eschatologische Offenbarung seitens des

Sohnes, wie der Vater ihn schickte (40,30ff: '*auch* hat Er (= der Vater) ihn geschickt, damit Er reden werde' usw.: ⲣⲱ ⲁⲫⲛ ⲛⲉⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉⲕⲁⲥⲉ ⲉⲫⲁⲱⲉϫⲉ [663])). *Vielmehr sei zu denken an ein Sprechen, das es den Äonen in der Präexistenz ermöglicht, Gottes Namen überhaupt nennen zu können*, vgl. bei der Güte des Vaters 40,29, die Güte in 36,35 ebenfalls bez. der Präexistenz. Dabei muss auf folgendes geachtet werden. Der Sohn kam freilich *vor* den Äonen als erster aus dem Vater hervor, damit er Herr über sie sei (38,35-38). Diese Autorität besitzt der Sohn in seiner Qualität als 'Name des Vaters'.

Dies bedeute nun aber nicht, dass die Äonen erst *nach* einem Sprechen seitens des Sohnes anfingen zu existieren[664]). Diese Rangordnung im Entstehen bzw. Emanieren aus dem Vater als eine Art himmlische Hierarchie bringt die Äonen im Hinblick auf ihr Entstehen nicht in eine *Abhängigkeit* vom Sohn bzw. seines Sprechens. Die Äonen entstanden an sich aus dem Vater, zu seiner Ehre, 38,5-6, erhielten von Ihm ihre Namen, 27,28ff, wie wir oben sahen.

Nicht unwichtig ist es in diesem Zusammenhang, auch dem Ausdruck 'Söhne des Namens' an unserer Stelle Aufmerksamkeit zu widmen.

In bezug auf die irdische Existenz der Pneumatiker begegnen die Ausdrücke: 'Söhne aus dem vollkommenen Mensch', 27,14 und 'Söhne des Wissens', 32,38[665]). In bezug auf die Präexistenz finden sich: 'Söhne des Vaters', 33,37 und 'Söhne des Namens', 38,28. Angesichts der in der grossen Namenspassage geäusserten Lehre, der Vater sei der Name, kann man durchaus diese beide Aussagen über die Söhne miteinander alternieren lassen. Hinzu kommt auch, dass 33,39 die 'Söhne' im Rahmen des Emanationgedankens aufführt, vgl. die Fortsetzung 34,1ff über den Geruch. Anders gesagt: wie *der* Sohn aus dem Vater emaniert, so auch die Äonen, die folglich ebenfalls *Söhne* heissen können. Dies braucht keinen wundernehmen, werden die Äonen mit Rücksicht auf den *Logos*/Erlöser zB, auch *Logoi* oder in bezug auf das Pleroma, *Pleromata* usw. genannt[666]).

Im Hinblick auf die *Postexistenz* bzw. das Eschaton, begegnet 43, 20-21 der Ausdruck 'Söhne, seines Namens würdig'. Übrigens gilt es folgendes einzusehen. Der Sohnsbegriff war für die Gnostiker durchaus brauchbar, weil er ihnen bestens dazu dienen konnte, ihre göttliche, pneumatische, aus dem Urvater herrührende Wesenheit zu betonen. So zB in der 1ApcJac V,3: 33,16-18, wo der Pneumatiker beim Passieren der Archonten, während seines Aufstieges, auf ihre Frage, wer er sei, erwidert: 'Ich bin ein Sohn und ich stamme vom Vater'. Auf ihre weitere Frage, was für ein Sohn er sei und von welchem Vater er stamme, lautet die Antwort: 'Ich stamme vom präexistenten Vater, ein Sohn ...der vom Präexistenten ist', 33,21-24 (schlecht erhalten)[667]).

Es dürfte nun niemanden verwundern, dass Gnostiker sich auch gern auf jene neutestamentlichen Stellen beriefen, wo die Gläubigen als Söhne Gottes durch *den* Sohn Jesus Christus bezeichnet werden. Dabei wurde dem jeweiligen Text eine gnostische Deutung beigegeben, die de facto eine Überfremdung der ursprünglichen Textaussage war. Die Gottessohnschaftsaussagen im Hinblick auf die Gläubigen sind im NT recht verschieden ausgerichtet[668]). Für unseren Zusammenhang sei auf folgende Stellen hingewiesen. Im Prolog des JohEv, Joh 1,12 wird die Sohnschaft bzw. die Vollmacht zur Sohnschaft der Gläubigen mit der Sohnschaft Jesu begründet. An sich erinnert diese Aussage an die vom in der Welt wirkenden Logos verliehene Vollmacht in bezug auf die Weisen und Gerechten, wie wir ihr in der Logosspekulation Philos begegnen können. So zB *Sobr* 56: der Weise als 'Adoptivsohn' Gottes (εἰς ποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός) und *Conf* 147: (die Weisen) 'Söhne ...Kinder des Logos (υἱοὶ ...παῖδες λόγου). Der Logos, der u.a. 'Name Gottes' (ὄνομα θεοῦ) heisst, 146, und 'das älteste Bild Gottes' genannt wird (θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος)[669]). In Joh 1,12 jedoch verleiht nur der Glaube an den Fleischgewordenen Logos diese Vollmacht. Auch sonst betont Johannes den Unterschied zwischen Jesus und den Gläubigen[670]). An unserer Stelle im EV basiert die Sohnschaft der Äonen aber auf ihrer Präexistenz im Wesen des Vaters, d.h. in *seinem Namen, dem Sohne*. Sie haben ein *Anrecht* auf ihre Sohnschaft. Zwar geht der Sohn, der Name, wie wir sahen (38,35ff vgl. 37,8ff) den Äonen voran, und ist der Sohn Offenbarer im Hinblick auf die Äonen — 38,23, könnte man also den Ausdruck 'Söhne des Namens' durchaus als 'Söhne des Sohnes' deuten —, jedoch werden an unserer Stelle immerhin der Vater, dem der Name gehört, und die Söhne des Namens auf *eine* Linie gestellt[671]).

Auch andernorts findet sich im NT der Gedanke der im Sohn begründeten Sohnschaft. So werden Gal 4,4-7 (zu beachten 4,5 die Sohnschaft υἱοθεσία) die Gläubigen als Söhne, dank dem Sohne, bezeichnet und so mit Ihm zusammengeordnet[672]). Aufschlussreich ist auch Röm 8,3f.14-17 und 23. Im valentinianischen Gnostizismus kann man eine gnostische Umdeutung eben dieser letztgenannten Stellen finden[673]). Sehr bedeutungsvoll ist Eph 1,4-5, wo die Gottessohnschaft in Gottes Vorherbestimmung als Gnadenakt begründet ist[674]). Die Gläubigen verdanken hier also ihre Sohnschaft nicht ihrer wesenhaften Präexistenz als dem Wesen des Vaters angehörend. Gnostische Exegese betont jedoch gerade diese wesenhafte Präexistenz im Vater. Vgl. die Anwendung dieses Textes in EV 20,1: 'vor der Grundlegung' in bezug auf das 'lebendige Buch der Lebenden' 21,23 'zuvor eingeschrieben' und im Rheg I,4: 46,25-32 'von Anfang an bestimmt' (46,27)[675]). Ebenfalls *Exc. Theod.* 41,2 (Schluss): 'vor der Grundlegung der Welt' in bezug auf die Samen, die Pneumati-

ker. Die valentianisch-gnostische Verwendung dieser neutestamentlichen Texte wird um so verständlicher, wenn man noch auf folgendes achtet. Die Aussagen im Galater- und Römerbrief leuchten nämlich auf vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer Logosspekulationen über die Söhne des Logos, ebenso wie hellenistisch-jüdischer Bild(εἰκών)-Spekulationen (vgl. Röm 8,29 die Gläubigen Christo, Gottes Ebenbild, gleichformig), eingedenk des Logos als εἰκών Gottes[676]). Es ist nicht unbegründet, den valentinianischen Gnostizismus mit *diesen* Spekulationen, wie sie vor allem in Alexandrien ausgebildet waren (Philo!), in Zusammenhang zu bringen[677]).

Hinsichtlich 38,25-28 ziehen wir den folgenden Schluss. Wie der Vater den Äonen ihren Namen gab (27,28ff) bzw. ihre Namen aussprach (21,29) in der Präexistenz, so sprechen andererseits die Äonen — dank dem Sohne — den Namen des Vaters aus. Nicht verwunderlich ist, dass bei der Verkündigung des Sohnes im Eschaton auch das Pleroma = die Gesamtheit der Äonen, durch 'die Grösse seines namens', 41,2 charakterisiert wird. Ein Ausdruck, der an 38,26 'dieser grosse Name' = der Vater, erinnert. Eine fundamentale *Reziprozität* gibt es also zwischen dem Vater und seinen Söhne, den Äonen.

Diese Wechselseitigkeit wird nunmehr im folgenden, (38,29-32) als ein *gegenseitiges Ruhen* bezeichnet. Wie muss dieses Ruhen verstanden werden? Dieses Ruhen doch begründet im Grunde die Möglichkeit, den Namen des Vaters aussprechen zu können.

Dieses Ruhen sollte man nicht im Sinne eines Wohnen, nehmen (vgl. Did 10,2[678])), noch weniger im Sinne eines Schlafens. Denn ein Schlummern oder Schlafen stricto sensu ruft eine Unbewusstheit in negativem Sinne hervor, die sich mit dem Aussprechen des Namens nicht vereinbaren liesse; schon gar nicht in bezug auf den Vater, der seinen Namen ausspricht![679]) Vielmehr ist dieses Ruhen als eine *Urruhe* zu spezifizieren, wie der Vater und der Sohn einerseits und die Emanationen/Äonen andererseits sie in der Präexistenz im Pleroma geniessen. Diese Auffassung basiert übrigens auch auf der Überlegung, dass — wo das Ende wie der Anfang sein wird[680]) — der Anfang, bzw. die Situation im präexistenten Pleroma, sicher nicht hinter dem Ende 'post lapsum et redemptionem' zurückbleiben könne in dem Sinne, dass die Äonen/Pneumatiker erst am Ende den Namen des Vaters aussprechen könnten. Anders gesagt: am Ende wird der Pneumatiker Gott nennen und kennen, weil dies im Grunde am Anfang auch schon geschah. Selbstverständlich wird durch dieses präexistente ineinander Ruhen die künftige Ruhe sichergestellt[681]).

Diese Auslegung des Ruhens als ein Ruhen des Vaters und seiner Söhne in einander in dem Urzustand findet, von den oben behandelten Parallelen abgesehen[682]), ihre Bestätigung in der SJC BG,3: 93,2-4, wo es

bez. der Äonen in der Präexistenz heisst: 'Sie aber alle *ruhen* (ϹϩⲘⲦⲞⲚ) in Ihm, dauernd und freudig'. Eine Situation, die für die Pneumatiker am Ende auftritt 123,4-6: 'Wer aber den Vater in heiligem Wissen erkennt, wird zum Vater eingehen und wird *ruhen* (ϩⲓϩⲘⲦⲞⲚ) im ungezeugten Vater'. Dieses freudige Ruhen schliesse das Aussprechen des Vaternamens in sich, jedenfalls nach dem EV[683]).

Das wechselseitige Ruhen des Vaternamens in den Söhnen des Namens und ihr Ruhen in seinem Namen sei noch durch folgendes ausgeführt.

Die Wechselseitigkeit an unserer Stelle beinhaltet die wesentliche Einheit vom Vater und den Söhnen seines Namens. Nun ist es ein arteigener Grundzug gnostischen Denkens und Anliegens, dass jeglicher Dualismus sich auflösen muss und die ursprungliche Einheit wiederhergestellt wird. In dieser wiederhergestellten Einheit gelangt die Wechselseitigkeit des Vaters und des Pneumatikers zur vollen Geltung, vgl. EV 42,26-28: der Vater in ihnen, sie im Vater[684]). So sollten auch Sprüche wie Log. 22 des EvTh II,2 bez. 'des zwei zu einem machen, das Innere als das Äussere und das Äussere wie das Innere', verstanden werden. Die Meinung ist klar: im Grunde sind Äusseres und Inneres nunmehr *eins*[685]).

In diesem Zusammenhang wäre auch die bedeutsame Rolle des valentinianischen Konzeptes des 'inneren Menschen' (ὁ ἔσω Ἄνθρωπος) im Valentinianer zu bewerten: die Wiederkehr zur Einheit rekonstituiert den 'Mensch', wie dieser im Pleroma in der ersten Ogdoas seinen Ort hat[686]). *Aber*: es handelt sich bei all diesem um die Wiederkehr am Ende, im Eschaton, so sehr die ersehnte Einheit im voraus auch schon in präsentischer Existenz des Pneumatikers empfunden werden könne. Diese eschatologische Wechselseitigkeit sollte jedoch von der an unserer Stelle, die auf die Präexistenz zielt, unterschieden werden. Dabei nun fällt gravierend ins Gewicht, dass von einer Einheit im Pleroma *ante lapsum* angesichts der bekannten Quellen kaum die Rede zu sein scheint; ist doch schon die Egalisierung und Befestigung der Äonen seitens des H. Geistes ein Heilsakt, vgl. *Adv. haer.* I,2,6. Es ist vielsagend, dass — wie oben schon bemerkt — das Imperfektum des Zeitwortes 'Ruhen' an unserer Stelle öfters ohne weiteres als Präsens ausgelegt und behandelt wird[687]): man spürt hier die Schwierigkeiten. Doch sollte man erst einmal nicht vergessen, dass das EV sich nicht ohne Fragen in die bekannten Systeme einfügen lässt[688]). Weiterhin ist es angesichts der Identität des Endes und des Anfanges nicht unbegründet, mittels eines Rückschlusses von der am Ende wiederhergestellten Einheit hinsichtlich der Merkmale dieser Einheit auf die pleromatische Einheit am Anfang Folgerungen zu ziehen. Hinzukommt noch folgende Überlegung. Bekanntlich kann vom Logos in der ersten Tetras des Pleromas ausgesagt werden, er sei sowohl inner-

halb des Vaters, wie ausserhalb[689]). Im Logos ist weiterhin die Gesamtheit der Äonen begriffen[690]). Nun ist gut darauf zu achten, dass im EV der *Vater selber* 'die Äonen hervorgehen lässt', 38,35 (...ⲧⲥⲉⲛⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ).

Was vom Logos gilt, gelte nunmehr auch vom Vater in bezug auf die Äonen. Interessanterweise findet sich im TracTrip auch eine Wechselseitigkeitsaussage, die der unserigen sehr nahe kommt. Vom Logos, vom Sohn (62,37) heisst es dort in bezug auf die Äonen: '... während sie Ihn (den Sohn) tragen, indem Er auch sie *trägt*' (ϥⲟⲣⲓ), 63,12-13. Dies wird ausgesagt im Rahmen der Präexistenz, der Emanation aus dem Vater.

Von obigen Erwägungen her eröffnet sich eine Perspektive für eine sachgemässe Einschätzung der Ruhe-Aussage an unserer Stelle. Demnach wäre die Aussage so auszulegen, dass an unserer Stelle der Vater bzw. der Name des Vaters d.h. sein *Wesen* und die Söhne des Namens (die Äonen) in einer auf einer Konsubstanzialität basierenden Wechselseitigkeit die Urruhe ineinander geniessen oder aber in der Präexistenz genossen[691]). Demzufolge ist auch der Aussagewert der Präposition 'in', ⲉⲛ̄ zu betonen[692]).

Im Schema teilen wir unsere Stelle *C* und *D* zu.

p.40,31-33:

'*...damit er spreche über den Topos* (ⲧⲟⲡⲟⲥ) *und seinen Ort der Ruhe* (ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲁⲛ)...'.

p.41,12-14:

'*Und sein eigener Ort der Ruhe* (ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲁⲛ) *ist sein Pleroma* (ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ)'.

p. 43,1-3:

'*...nachdem ich im Ort der Ruhe* (ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲁⲛ) *gewesen bin... Aber ér ist es, in dem sich sein werde.*'

Während in den vorhergehenden Passagen die *Präexistenz* der Äonen bzw. der Pneumatiker im präexistenten Vater zentral stand, findet ab 40,30 die Hinüberleitung zum Thema des *eschatologischen* Heils der Pneumatiker statt. Wie wir übrigens sehen werden, können die Pneumatiker während ihrer irdischen Existenz im Vorgeschmack schon Anteil an diesem Heil haben.

Wir nehmen die drei Stellen zusammen, weil der *Ort der Ruhe* sich hier von drei wichtigen Blickpunkten her betrachten lässt.Erst einmal als Ruheort des *Vaters* — mit Rücksicht auf 36,39 —, sodann als Ruheort des *individuellen* Pneumatikers und schliesslich als der eschatologische Ruheort *schlechthin*. Die verschiedenen Aspekte zusammennehmend, bekommen wir die Eigenart des Ruheortes am besten in den Blick. Der Rah-

men der Schlusspartie des EV ist — wie gesagt — eschatologisch ausgerichtet. Dies geht auch aus dem Futur der Verbformen hervor vgl. 40,31; 41,1.5.7; 42,32-36 und 43,3.

Der Aufbau dieses Schlussteiles des EV ist nicht nur gewählt, wie dies die koptische Übersetzung verrät, sondern lässt sich von der Struktur und der Pointe her mit dem Anfang oder dem Prolog vergleichen. Dort verlässt der Logos das Pleroma ausgesandt zum Heil der Gefallenen und Bedrohten — das EV bedeutet deswegen für sie Freude — hier ist der Logos darum bemüht, die zur Gnosis gekommenen Pneumatiker nunmehr in das bzw. ihr Pleroma zurückzuführen, wobei das *Heilsgut* dann durch den Begriff des *Ruheortes* des näheren und wesentlich bestimmt wird[693]). In der Schlusspassage des EV wird die Frage laut, *wer* diesen Ort der Ruhe betreten- bzw. schon jetzt erfahren wird und wie die Beschaffenheit des Ruheortes ist. Erstere Frage findet in 41,12-14 wie in der noch zu behandelnden Stelle (41,28-30) ihre Antwort, die letztere mittels der wichtigen Typisierung der Ruhe: ohne Mühe usw. in 42,23ff, wie wir noch sehen werden. Zuerst muss jedoch die Bezeichnung des Vaters als *Ort, Topos* (40,32) behandelt werden, bevor wir uns mit dem an den drei genannten und verwandten Stellen begegnenden Ruheort und seinen Inhabern befassen.

Mit dem *Topos* ist der *Vater* gemeint vgl. 40,29f; dazu 41,4-6[694]); 41,11.23-25. Wir erfahren nun, dass der Vater den Sohn ausgesandt hat, damit dieser über Ihn, den Vater, den Topos und dessen Ruheort spreche und weiterhin das Pleroma verherrliche. Weil der Sohn in diesem Zusammenhang eine klare Offenbarungsfunktion hat, wird er als das Wort, der Logos (ⲡⲉϫⲉ), bezeichnet, vgl. oben 37,6-7.

Dass der Vater als Topos bezeichnet wird, ist recht bemerkenswert, ist Er doch 'unfassbar', ἀχώρητος, ⲁⲡⲱⲁⲛⲏⲧ (vgl. 17,7-8; 18,32 und 30,34). Diese Unfassbarkeit bedeutet jedoch, dass der Vater nicht zu lokalisieren ist in dem Sinne, dass ein ausser Ihm bestehender Raum Ihn umgrenzen würde. Dies wird unmissverständlich in 22,25-27 ausgesprochen ('...der alle *Räume* (ⲙⲁⲉⲓⲧ) umfasst, ohne umfasst zu werden'). Der Gedanke der Unumgrenzbarkeit Gottes war übrigens in der griechischen philosophischen Tradition ein wichtiger Topos[695]). Andererseits ist es klar, dass der Absolute, Gott, wohl Orte *in* sich selbst haben, umfassen kann oder aber — wie an unserer Stelle — als Ort, Topos bezeichnet werden kann, ohne dass dieser Topos Ihn umfassen würde.

Die Bezeichnung des Vaters als Topos ist aber nicht von ungefähr, wird dies doch vor dem Hintergrund der jüdischen Gottesbezeichnung des מָקוֹם ersichtlich[696]). Diese Linie lässt sich bei Philo weiter verfolgen. Irgendwelche Beziehung zum jüdischen Sprachgebrauch lässt sich schwer beanstanden, eingedenk Stellen wie *Leg All,* I,44, wo es heisst,

Gott 'sei sein eigener Ort' (...ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος); *Cher* 49, wo in bezug auf Jer 3,4, ausgesagt wird, Gott 'sei Haus und körperloser Ort körperloser Ideeen' (ὁ θεὸς ... οἶκός ...ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα); *Fuga* 75 bzw. 77, wo es in Zusammenhang mit Ex 21,14 — in bezug auf die levitische Freistädte — von Gott heisst, Er 'sei dort symbolischerweise 'Ort' genannt' (...τόπον ...ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεόν; θεόν, τὸν ...συμβολικῶς τόπον) und vor allem *Somn* I,63, wo 'Ort' in dritter Bedeutung 'Gott selbst' meint (αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος)[697]). Die letztgenannte Stelle gibt als Grund der dortigen Aussage die von Plato herrührende Lehre an, der transzendente Gott umfasse, könne jedoch nie durch andere umfasst werden: der bekannte Satz des περιέχων, οὐ περιεχόμενος. Vgl. zB auch *Conf* 136; *Legg All* III,6 und *Post* 14[698]). Obwohl andererseits hellenistische Beeinflüssung bei der τόπος-Bezeichnung schwer zu verkennen ist[699]), gilt es doch folgendes zu bedenken. Der Schöpfungsgedanke — auch wo der Gedanke des das All Erfüllenden und Umfassenden den Rahmen bestimmt (vgl. *Post* 14) — oder aber der der göttlichen Transzendenz (ebda (Gott) 'tranzendiere und sei ausserhalb des Geschaffenen', ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος), verbieten es Philo, in die Richtung eines vor dem Hintergrund seiner jüdischen Gläubigkeit *un*möglichen Pantheismus oder einer Allnatur zu denken[700]).

Die Ortsbezeichnung findet sich übrigens bei Philo meist auf den Logos als Ort der Ideen bzw. körperlosen Mächte bezogen, vgl. zB *Somn* I,62 und 68[701]). In diesem Zusammenhang ist es für unsere Untersuchung wichtig darauf hinzuweisen, dass in *Somn* I Philo bei der Auslegung von Gen 28,11 den 'Ort, dem er (= Jakob) begegnet' (LXX: καὶ ἀπήντησεν τόπῳ)[702]) erst als den Logos deutet (*Somn* I,68) und dann dem Schlafen des Jakob an jenem Ort gleichfalls eine tiefere Bedeutung der Allegorese beimisst. Ist doch Jakob als der Asket bzw. der Athlet, der sich von den Leidenschaften befreit hat und weise ist, zu verstehen. Deswegen ruht der Athlet 'in Wirklichkeit mittels des Steines auf dem göttlichen Logos' (τὸ δ'ἀληθὲς ὡς ἀναπαυσόμενος ἐπὶ λόγῳ θείῳ, *Somn* I,128), sodass durch Übung und Kampf *Israël*, 'der Sehende', entsteht (*Somn* I,129). Dieses geistige Ruhen auf dem Logos erhält in *Somn* I,174 noch eine weitere Dimension. Denn in bezug auf Gen 28,13 wird das 'Land' als 'die Tugend' gedeutet. 'Der Asket, der darauf ruht — im Hinblick auf die sinnliche Welt schlafend — erhält die friedenvolle Ruhe' (...τὴν γῆν ...ἀρετήν, ἐφ' ἧς καθεύδει ὁ ἀσκητὴς ἀναπαυόμενος, τῷ τὸν ...αἰσθήσεως κοιμᾶσθαι βίον, ...ἀποδεξάμενος αὐτοῦ τὴν εἰρηνικὴν ἀνάπαυσιν).

Christiansen hat das auf Plato zurückgehende dihaeretische Verfahren Philos untersucht und auch die obige Allegorese Philos dargestellt[703]). Bei Philo empfängt der Weise also mittels des- und im Logos seinen 'Ruheort', schreitet fort zur Gottesschau (*Somn* I,66; 69; 133 u.a.). Wenn-

gleich die Ausrichtung im EV hinsichtlich des Gottes- und Heilsbegriffes, anderer Natur ist als bei Philo, so ist doch das zu erreichende Ziel, Ruhe und Gottesschau, als das Heilsgut schlechthin vergleichbar.

Die Bezeichnung Gottes als Ort, τόπος, war hellenistischem Denken vertraut wie das Corpus Hermeticum lehrt[704]). Dort (CH II,4) wird 'der körperlose Ort (in dem die Welt sich bewegt) als Göttliches, ja als Gott'. bezeichnet ('Ασώματος οὖν ὁ τόπος, τὸ δὲ ἀσώματον ἤ θεῖόν ἐστιν ἤ ὁ θεός). Der körperlose Ort wird übrigens in CH II,12 als *Nus* vom ersten Gott unterschieden[705]). Vom Nus wird wie von Gott ausgesagt, 'er stehe fest in sich selbst' (αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς)[706]). Anderenorts, u. zw. CH IX,6, wird Gott trotzdem als 'Ort und Schöpfer des Lebens' (τόπος ἐστὶ καὶ δημιουργὸς ζωῆς) und IX,8 als Vater der Welt beschrieben. Es heisst von Gott in CH V,10 'es gebe keinen Ort um Ihm herum, denn das All sei in Ihm' (οὐ τόπος ἐστὶ περὶ σέ ...πάντα δὲ ἐν σοί). In CH XI,18 wird betont, 'das All sei zwar in Gott, jedoch nicht als in einem körperlichen Ort' (πάντα ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ...ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστι...). Bei alledem ist es wichtig festzustellen, Gott (Nus und dessen Ursprung) könne in der Umwelt des EV, von diesem Blickpunkt her betrachtet[707]), auch in diesem Denken als *Ort* bezeichnet werden.

Im Hinblick auf die Gottesbezeichnung in gnostischen Texten lässt sich — von unserer Stelle noch abgesehen — folgendes bemerken, u. zw. was einen schon längst bekannten Text, das UaW anbetrifft. Dort begenet *Ort* bez. des Urvaters folgendermassen.

In c.1 heisst es von Ihm 'Dieser ist der selbstentstandene und selbstgezeugte Ort' (ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩⲧⲟϥⲩⲏⲥ.ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ)[708]). In c.22 begegnet in bezug auf den Vorvater der Segensspruch: 'Ich preise Dich, (der) allein Ort aller Örter (des) Alls ist' (ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲉⲧ–]ⲟ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲡⲧ–] (ⲏ)ⲣϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ)[709]).

Ferner wird in c. 22 von dem Vater aller Väter ausgesagt, Er sei 'Ort aller Örter' (ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ [ⲛⲛ–ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ)[710]). Am Ende der Schrift, c. 22, findet sich wieder der Gedanke des das All umfassenden Vaters, der 'Grenze für sie alle ist und sie alle *umschliesst*' (ⲉϥⲱⲣⲃ)[711]), während sie alle in Ihm existieren. Er ist der Vater der Äonen, der vór ihnen allen existiert: 'es gibt keinen Ort ausserhalb Diesem' (ⲙⲙⲛⲁⲁⲩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲃⲁ ⲙⲡⲁⲓ)[712]). In bezug auf andere, u. zw. die aus dem Vater Emanierenden, heisst es in c. 21: Er (der Vater) 'habe einen Ort für seine Glieder gemacht' (ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉϥⲙⲉⲗⲟⲥ), damit sie in Ihm wohnen usw., wobei seine Ennoia 'ein Ort für sie wurde' (ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲥⲣ–ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩ)[713]). Schliesslich — und dies ist bedeutungsvoll für den valentinianischen Gnostizismus — wird in c. 2 der zweite Ort auf den Demiurgen bezogen: 'Der zweite Ort entstand, der Demiurg genannt werden wird und' (ⲁⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱⲡⲉ.ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ

ⲭⲉ-ⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ)[714]). Bekanntlich wird im Valentinianismus — wie wir unten ferner sehen werden — der Demiurg als 'Ort' bezeichnet[715]). Es sei noch darauf hingewiesen, dass in UaW. c. 17 der Wille des Vaters als 'Ort' bezeichnet wird: 'Und dein Wille allein ist es, der Dir Ort wurde' (ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲟⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ)[716]).

Mit den obengenannten Stellen, wo 'Ort' den Vater bezeichnet, ist in Übereinstimmung, dass im EV 40,32 der Vater gleichfalls als 'Ort', ⲧⲟⲡⲟⲥ bezeichnet wird. Oder aber im EV ist die Ortstitulatur noch nicht wie in (späteren) anderen, valentinianischen Texte *ausschliesslich* dem Demiurgen zugeteilt worden, wie oben schon bemerkt wurde[717]). Hinzu kommt, dass in EV 24,26-28 die Aussage 'der Ort, der Einheit (bedeute), sei Fülle' (ⲡⲙⲁ ⲁⲉ ⲉⲧⲉ ϯⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓⲉⲓ ⲟⲩ ϫⲱⲕ ⲡⲉ) legitimerweise auf den Vater bezogen werden kann, angesichts 42,15-16, wo Einheit und Fülle gleichfalls den Vater bezeichnen. Auch wäre TracTrip I,5: 53,24-25 als eine Bezugnahme auf das Thema des Umfassenden zu nennen, der jedoch nicht umfasst werden kann, wenn es dort heisst, 'es gebe keinen Ort, in welchem Er sich befinde' usw. (ⲙⲛ̄ ... ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲥⲏⲧϥ)[718]).

Wohl wichtig ist, dass in 92,26 'Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ) den Logos/Erlöser bezeichnet, der nicht weit vom Vater entfernt ist.

In anderen valentinianischen Texten wird der *Demiurg* als *Topos* bezeichnet. Übrigens findet man auch bei Hippolyt eine Angabe u. zw. *Ref.* VI,32: ...'er wird auch Ort genannt', καλεῖται δὲ καὶ τόπος[719]). Viele Stellen in den *Exc. Theod.*, u. zw. 34,1-2; 37; 38; 39 und 59,2 (immer τόπος), meinen den Demiurg. Die Stellen sind klar von Sagnard in dessen Ausgabe kommentiert, sodass wir es bei der folgenden Bemerkung bewenden lassen können[720]). In 37 und 38 hat der Demiurg, der Feurige[721]), dem AT entlehnte Züge. Er ist dabei dem pneumatischen Samen ziemlich feindlich gesinnt, muss doch Jesus ihn besänftigen, damit der pneumatische Same einen Durchzug (δίοδος) zum Pleroma bekommen kann. Danach, zB 62ff ist der Demiurg positiver dargestellt[722]).

Im TracTrip 100,29 begegnet gleichfalls der Demiurg als 'Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ) neben anderen Bezeichnungen, wie 'König', 'Richter' usw. An den genannten Stellen hat also der niedere Gott, Sophias Spross, die Gottesbezeichnung 'Ort' erhalten, welche sonstwo, wie wir sahen, zur Bezeichnung Gottes bzw. des Vaters verfügbar. Es ist nicht verwunderlich, dass auch die Pneumatiker als *Orte* bezeichnet werden können; gehören sie doch, wie wir zB oben hinsichtlich des Namensbegriffes sahen, zum Wesen des Vaters, sind sie am Ende (wieder) vollkommen wie Er (EV 42,28-29 und 43,19-20).

Übrigens vergesse man nicht den Unterschied. Die 'Orte' begrenzen sich gegenseitig und sind *im* Vater, der als 'Ort' *alle* in sich umschliesst.

Dazu seien folgende Stellen aus dem EV zu erwähnen: 20,21f (ⲙⲁⲉⲓⲧ); 22,26 (ⲙⲁⲉⲓⲧ) — im Kontext des sie Umfassenden, ohne umfasst zu werden —; 25,9-10 (ⲙⲁⲉⲓⲧ); 26,15f; 27,10-11 (ⲙⲁⲉⲓⲧ)[723]); 27,25 (ⲙⲁⲉⲓⲧ); 28,11-12 (ⲙⲁⲉⲓⲧ) und 42,8-9 (ⲙⲁⲉⲓⲧ). Das Wort ⲙⲁⲉⲓⲧ hat dabei die Bedeutung Ort oder aber 'Raum'[724]).

Im TracTrip ist dasselbe der Fall. In 97,16ff heisst es 'alle geistigen Orte seien ...von denen des Denkens getrennt' (ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟ[ⲩ] ⲛ̄ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ... ⲥⲉⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲓⲙⲉⲩⲉ)[725]), vgl. 101,8 (ⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲉⲉⲓ). Unsicher, weil schlecht erhalten, ist 102,14-16: '...geistige Orte(?) aus seinem Wesen hervorgegangen (?)'[726]).

Schliesslich gilt es noch, den Unterschied zwischen der Vaterbezeichnung 'Ort' in EV 40,32 und den weiteren Ortsbezeichnungen in 41,4-6 ('...über den Ort (ⲡⲙⲁ), von wo jeder gekommen ist', vgl. 34,15 ebenfalls ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ) zu beachten. Siehe auch 41,11 (ⲡⲙⲁ) und 41,23-26 (zweimal ⲡⲙⲁ, vgl. dabei zum Wurzelgedanken 41,17 und 42,33-34[727]).

An diesen Stellen könnte man am besten bei 'Ort' präziser an das Pleroma als solches denken und dann auch an den Vater, es sei denn indirekt. Ähnliche Andeutungen des Pleromas mittels des Ortsbegriffes gibt es mehrerenorts.

So lesen wir zB im UaW 'jener Ort' (ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ)[728]) und in der Schrift Mars X: 5,20-21 '...den ganzen Ort des körperlosen Wesens (...ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ); 6,22-23 (in bezug auf Denjenigen mit den drei Kräften, der dem ungezeugten (obersten Gott) gehört, lautet die Frage woher er kam), 'um den ganzen Ort mit seiner Kraft zu erfüllen' (ⲁⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ϩⲛ̄ⲧⲉϥϭⲁⲙ)[729]). In 10,1-2 heisst es, der Unsichtbare (Geist?) sei zu seinem Ort hinaufgelaufen (ⲁϥⲡⲱⲧ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲁⲛⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ), wobei im Kontext von mehreren, nicht sicher zu deutenden Orten — auch irdischen — die Rede ist.

Ist also EV 40,32 mit 'Ort' der *Vater* gemeint, so lässt sich daraus begründeterweise folgern, dass mit 'seinem Ort der Ruhe' auch der Ruheort des Vaters gemeint ist[730]). Der Logos wird vom Vater ausgesandt, um über den Vater und dessen Ruheort die auf Erden lebenden Pneumatiker aufzuklären. Im Zusammenhang unserer Stelle bekommt der Ruheort des Vaters zwar ein bestimmtes eschatologisches Kolorit, weil der Logos darüber sprechen *wird*, damit die Pneumatiker im Ruheort des Vaters ihren eigenen Ruheort finden *werden* — siehen unten —, so kann jedoch andererseits schwer verkannt werden, dass der Ruheort *des Vaters*, dem Fall und der dadurch entstandenen Geschichte nicht anheimgefallen ist, seine Unveränderlichkeit und Beständigkeit bewahrt hat. Der Vater geniesst seine Ruhe immerdar an seinem Ort der Ruhe. Für die Eigenart dieses väterlichen Ortes sei auf die Behandlung oben von EV 36,29

verwiesen[731]). Der Logos, in der Präexistenz als Name des Vaters Diesem gleichgesetzt, hat an der Urruhe des Vaters an seinem Ort Anteil gehabt. Dass *er* nun als Offenbarer, als Logos, über diesen väterlichen Ort spricht, d.h. den Pneumatikern darüber Aufklärung gibt bzw. geben wird, ist für sie selbstverständlich Grund ihrer Heilssicherheit, werden auch sie einmal diese Ruhe am Ort des Vaters geniessen, wie sie in das Wesen des Vaters zurückgekehrt sein werden, vgl. 42,21-22; dazu weiter unten.

Die Aufgabe und die Ziele, die dem Logos obliegen bzw. die er erreichen muss, werden in 41,3-12 dargestellt. Zum besseren Verständnis dieser, dem Wortlaut nach komplizierten Stelle, sei die folgende Übersetzung von 41,3-10 gegeben. 'Der Ort (ⲙⲁ), aus dem jeder einzelne hervorgekommen ist[732]), Er (= der Logos) wird darüber sprechen und in *dem* (ⲧⲁⲉⲓⲟ) Bereich, von dem er seine Aufstellung erhalten hat... Er (= der Logos) wird sich beeilen, (ihn) aufs neue in ihn (= den Bereich) zurückzubringen und (ihn) wegzunehmen aus jenem *Ort* (ⲙⲁ), dem *Ort* (ⲙⲁ), worin er gestanden hat, weil er usw.'. Mit dem Ort am Anfang ist das Pleroma gemeint, aus dem jeder Pneumatiker hervorkam. Dann folgt mit 'in dem Bereich' — gleichfalls das Pleroma — ein Anakolouth; es wird wohl auch an ein Zurückführen oder Einsetzen gedacht sein. Mit der 'Aufstellung' ist der *status rectus*, das *Feststehen*[733]) des Pneumatikers gemeint, der dieses *vom* Pleroma *her* (ⲛ̀ⲧⲟⲟⲧⲥ̀) bekommen hat. Wie in 41,5 ist in 41,7 'er wird sich beeilen' (ϥⲛⲁⲓⲱⲧ) der Logos Subjekt. Der Logos wird den Pneumatiker in das Pleroma zurückführen, vgl. 35,21-22 und gleichfalls 22,20ff (dabei ist zu beachten, dass die Pneumatiker hier die ihnen gebührenden Orte bekommen). Der Logos/Sohn bewirkt das Heil, Er bringt zurück, vgl. oben 34,14-15 (mit dem Bild des Hafens[734])). Das bedeutet andererseits, dass der Logos den Pneumatiker aus 'jenem Ort' wegnimmt, d.h. aus der irdischen Welt, wo der Pneumatiker sich zwar als Pneumatiker benommen hat, hat er doch durch die Gnosis seine 'Aufstellung' bekommen, einer Welt aber, die ihm feindlich gesinnt ist, vgl. 36,7-8 und TracTrip 91,19ff (die irdische Welt = 'alle Orte (ⲙⲁ) der Dinge, die unten sind'[735])). Das Verhalten der Pneumatiker wird auch in 41,10-13 beschrieben. Er steht fest, 'weil er Geschmack bekommt von jenem Ort (= dem Pleroma) und Nahrung und Wachstum erhält'. Der Pneumatiker hört auf den Ruf, empfängt, immerfort wachsend[736]), die Gnosis, wodurch er nunmehr 'feststeht'.

Von diesem Pneumatiker, *in-statu-renati*, gilt an unserer Stelle die Aussage, sein eigener *Ort der Ruhe* sei sein *Pleroma*.

Bemerkenswert dabei ist, dass der endzeitliche Ruheort des Pneumatikers des näheren als dessen Pleroma spezifiziert bzw. qualifiziert wird: das endzeitliche und immerfort währende Heilsgut des einzelnen Pneumatikers wird deutlich im (väterlichen) Pleroma lokalisiert.

Es wird nunmehr im Kontext unserer Stelle das endzeitliche Heilsgut des individuellen Pneumatikers betont, vgl. 41,21 ('jeder einzelne', ⲡⲟⲩⲉⲓ ⲡⲟⲩⲉⲓ, 'wurde offenbar' (mit dem Verb ⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ vgl. 38,4-5). An unserer Stelle wird dies ersichtlich an der Aussage: '*eigener* Ort der Ruhe', wie 41,23 von 'ihren *eigenen* Gedanken' spricht (ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙ[ⲁϥ] bzw. ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲁⲩ). Diesem *Proprium* des Pneumatikers begegneten wir ebenfalls in 21,22 (wie hier im Zusammenhang der Rückkehr des Pneumatikers zum Vater) und 33,35-36[737]).

Was den wichtigen Begriff 'Ort der Ruhe' anbelangt, so wird hier erst einmal um des Kontrastes mit dem (eschatologischen) Heilsgut der Pneumatiker willen ein Resumee des Materials über den endzeitlichen Ruheort der Psychiker geboten. Dieses Material ist übrigens durch Angaben aus Schriften von Nag Hammadi wesentlich bereichert worden.

Bekanntlich wird in valentinianischen Texten mit dem Begriff 'Ort der Mitte'[738]) der definitiv endzeitliche Ruheort des Demiurgen und der Psychiker bezeichnet, nachdem die Pneumatiker ihren endgültigen Heilsstatus im Pleroma erreicht haben und dorthin aufgerückt sind (vgl. *Adv. haer.* I,7,1.5). Dieser eschatologische Ort der Psychiker wird weiterhin als *Ogdoas* bezeichnet (vgl. *Exc. Theod.* 63,1)[739]). Zuvór weilte der Demiurg in der ihm angemessenen und gebührenden *Hebdomas* wie man aus Hip., *Ref.* VI,32,7-8 erschliessen könnte. Der Demiurg als psychisches Wesen heisst hier übrigens selbst Hebdomas und *Ruhe* (κατάπαυσις). Die Benutzung gerade dieses Wortes liesse sich sowohl in Nachfolge Sagnards von Gen 2,2 her erklären, wie auch mit Hofius auf Grund einer Anwendung von Hebr 4,4, geht doch letztgenannte Stelle auf die erstgenannte zurück[740]). Dieser Befund hinsichtlich gnostischer Texte ist wohl nicht verwunderlich angesichts der Tatsache, dass in jüdisch-apokalyptischen Himmelsspekulationen Gott im siebenten Himmel, in der Hebdomas, weilt[741]). Wie in frühchristlichen Kreisen 'der Achte Tag' als Name für den Sonntag beliebt war, mittels dessen eben der Siebente Tag, der Sabbat, überboten wurde, gilt dies auch für den Ogdoasnamen zur Bezeichnung des eschatologischen Ortes der Seligkeit[742]). Dies lässt sich der EpAp c. 18(29) entnehmen[743]). Eine nachträgliche gnostische Deutung bzw. Füllung dieses Begriffes wäre naheliegend wie wir oben schon festgestellt haben.

Neben dem Ausdruck *Ort der Mitte* begegenet auch ein *Ort der Ruhe* im demiurgischen Kontext. Dabei zielen wir auf die Figur des Sabaoth, des Sohnes Jaldabaoths, in der Schrift OrigMund II,5. Dort bekommt Sabaoth, nach 104,26-27 'den Ort der Ruhe' (ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Wir werden diesen Ort wohl *im* siebenten Himmel lokalisieren müssen, vgl. ebda 104,19-20: die sieben Erzengel entführen den Sabaoth '*hinauf in* den siebenten Himmel' (ϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲙⲁϩⲥⲁⲩϩⲉ ⲙⲡⲉ) und die Parallelstelle in

der HA II,4: 95,19-20: Sophia und Zoè entführten ihn und 'setzen ihn ein über den siebenten Himmel' (ⲁⲩⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲟⲩ ⲉϧⲛ ⲧⲙⲉϩⲥⲁⲃⲇⲟⲙⲉ ⲙⲡⲉ)[744]). Vgl. Zostr VIII,1: 10,9, wo die reuevolle Sophia 'einen Ruheort' (ⲟⲩⲙⲁ ⲛⲙⲧⲟⲛ) bekommt.

Schliesslich gilt es zu beachten, dass in *Exc. Theod.* 65,2 der Demiurg als Freund des Brautigams sich über dessen Stimme freuend (vgl. Joh 3,29), das Brautgemach nicht betreten darf, d.h. er muss sich am Tor des Pleromas aufhalten, empfindet im Hören dieser Stimme 'die Fülle der Freude und der Ruhe' (τὸ πλήρωμα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἀναπαύσεως)[745]).

Für unsere Stelle bestimmend ist jedoch die Verbindung des Ruheortes mit den *Pneumatikern.* Diesbezüglich lässt sich bei Irenäus an einigen Stellen über das valentinianische Denken schon folgendes ablesen.

In *Adv. haer.* III,15,2 äussert sich Irenäus über diejenigen ironisch, die 'sich selbst Pneumatiker nennen und erklären, sie wüssten schon den Ruheort, der sich im Innern Ihres Pleromas befindet' (semetipsos spiritales vocant et se nosse jam dicunt eum qui sit intra Pleroma ipsorum refrigerii locum)[746]). Obwohl diese Stelle an sich mehr zu 43,1 passt, ist sie auch für unsere Stelle bedeutungsvoll, weil der Ruheort der Pneumatiker hier im Pleroma lokalisiert wird. Also im Grunde nicht etwas wesentlich anderes als an unserer Stelle, wo das Pleroma zur Qualifizierung des Ruheortes dient. Übrigens sei beachtet, dass refrigerium in der Bedeutung 'Erquickung, Kühlung' auf eine wichtige Konnotiz des Begriffes der ἀνάπαυσις hinweist, wie in Kapitel II dargestellt wurde.

In *Adv. haer.* III,25,6 spricht Irenäus herabsetzend über die Valentinianer, die wie ihre Mutter Sophia vorläufig vom H. Geist nicht zum Ruheort zugelassen werden, wie sie vom Horos nicht zum Pleroma zugelassen wird (...et Horus eam non permisit introire in Pleroma, non enim recepit eos Spiritus in refrigerium). Hier werden Pleroma und Ruheort[747]) einander gleichgesetzt, was für unsere Stelle eine wichtige Gegebenheit ist[748]). Es sei noch die Stelle *Adv. haer.* II,29,1 erwähnt, wo Irenäus sich wiederum sehr kritisch mit den Pneumatikern, den 'spiritales' als 'sponsae futuri spiritalium angelorum'[749]), auseinandersetzt und beweisen möchte, dass auch der Léib den Ruheort (refrigerii locus) verdiene, hat er doch an der Gerechtigkeit Anteil gehabt[750]). Aus obigen Stellen bei Irenäus geht indirekt hervor, dass 'Ort der Ruhe' ein bei den Valentinianern *geläufiger* terminus technicus war. Das wird aus unserer Stelle wie auch aus Parallelen, klar ersichtlich.

Aus den nunmehr aufzuführenden Parallelstellen bzw. vergleichbaren Stellen wird sich zeigen, dass der inhaltschwere Begriff des Ruheortes übrigens keine exklusiv valentinianische Prägung ist, wie Ménard behauptet[751]).

Im TracTrip heisst es in bezug auf die Äonen (70,14-18): 'jeder einzelne von denen, die Ehre darbringen, hat seinen Ort, seine Höhe und seine Residenz und seine Ruhe' (ⲛⲟⲩⲅⲁⲓ ⲛⲟⲩⲅⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉ[ⲧ]ϯⲥⲁϥ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉ[ϥ]ϫⲓⲥⲉ ⲙ[ⲛ] ⲧⲉϥⲙⲟⲛⲏ·ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Die Ehre gilt wohl dem Vater (vgl. 70,7.20), vgl. EV 41,1, wo der Logos das Pleroma ehrt. Der Unterschied jedoch ist, dass hier über die Äonen in ihrem Hervorgehen aus dem Vater gesprochen wird, ohne Ihn übrigens gleich erkennen zu können (vgl. 67,34ff), währenddessen an unserer Stelle von den Pneumatikern auf Erden und Ihrem endzeitlichen Heilsgute die Rede ist. Wichtig jedoch ist einzusehen, dass die Ruhe bzw. der Ruheort der Äonen im Pleroma (vgl. *Adv.haer.* I,2,6) und diejenige bzw. derjenige der Pneumatiker im Eschaton wesentlich miteinander identisch sind, abgesehen vom Zeitpunkt des Heilseintrittes.

Bemerkenswert ist weiterhin die Aussage 70,18f: Ort, Höhe, Residenz und Ruhe seien die Ehre, welche jeder Äon hervorbringe. Es dürfte niemanden verwundern, dass der Innaber der Ruhe den Spender dieser Ruhe, dieses Heilsgutes, ehren sollte vgl. das ὑμνῆσαι in *Adv.haer.* I,2,6 oder, in einem anderen Zusammenhang, sei an Apk 19,7 im NT gedacht ('lasst uns Ihm (Gott) die Ehre geben', δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ)[752]). Schliesslich das für unsere Stelle Wichtigste: auch hier im TracTrip wird das individuelle Heilsgut, die Ruhe, der einzelnen Äonen betont, wobei es legitim ist, das ⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ bzw. das ⲧⲉϥⲙⲟⲛⲏ auf das ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ zu beziehen oder aber diese Ausdrücke miteinander zu verbinden. Jeder Äon hat seinen eigenen *Ort der Ruhe.*

Die Stelle TracTrip 107,24-27 ergänzt als valentinianische Parallele unsere Stelle aufs glücklichste. Es handelt sich hier ebenfalls um das eschatologische Heil des Pneumatikers, werde doch der Mensch 'den Genuss der ewigen guten Dinge bekommen, in denen der Ort der Ruhe ist.' (ϯⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛⲁⲉ ⲛⲓⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ϣⲁ ⲁⲛϩⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲟⲛ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ). Der Ort der Ruhe (vgl. unten EV 43,1) befindet sich in 'ewigen guten Dingen', vgl. 108,1-2: 'das grosse gute Ding ist das ewige Leben'. Vgl. dasselbe nachher in 126,37f. Der gleiche Gedanke und Ausdruck begegnen in EV 43,10-11. Man erinnert sich an die Aussage Valentins: '...ihr seid Kinder des ewigen Lebens' (τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας, Fr. 4). Übrigens dürfte man nicht so sehr eine Lokalisierung des Ruheortes in 'ewigen guten Dingen' betonen, sondern gerade den Ort der Ruhe betrachten als die schlechthinnige *Konkretisierung* der allgemeinen Heilsaussage über gute Dinge bzw. das ewige Leben. Das Gegenteil im Kontext der TracTrip-Stelle ist der Tod (vgl. EV 42,20)[753]). Wie an unserer Stelle wird das endzeitliche Heilsgut des einzelnen Pneumatikers betont, 107,24 (der Mensch, ⲡⲣⲱⲙⲉ).

Im EvTh II,2: 43,20-21 (Log. 60) motiviert Jesus seine Jünger folgendermassen: 'Suchet ihr auch für euch *einen Ort für Ruhe*, damit ihr nicht eine Leiche werdet und man euch essen wird' (... ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ... ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)[754]). In Jesus findet man Leben und die geistige Ruhe, sodass man nicht im geistigen Sinne tot sein kann; dárum sollte man *bemüht* sein (vgl. 43,8 (Log. 58) mit: ϩⲓⲥⲉ)[755]). Hier gilt also nicht das eschatologische Pleroma als Ruheort, sondern Jesus und seine Botschaft, der mahnt, man sei um das Futurische auf Kosten des Gegenwärtigen bemüht. Mit der Stelle im EV stimmt jedoch überein, dass auch hier der individuelle Ruheort betont wird. Übrigens schliessen im EV futurisches und aktuelles Heil einander nicht aus.

In der Schrift OrigMund II,5 findet sich, von der obigen Sabaoth-Stelle abgesehen, 125,7-10 folgendes Zukunftsbild für die Pneumatiker (die 'Herrscherlosen' (... ⲁⲧⲣⲣⲟ); 'Vollkommenen'). Sie werden eingehen in den heiligen Ort ihres Vaters und 'werden ruhen in Ruhe' (ⲥⲉⲛⲁϯⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) usw. Die Ruhe bekommt hier *örtliche* Züge. Obwohl mehr wie EV 43,1 ausgerichtet, kann die Stelle auch hier untergebracht werden, ist doch der Heilsort vom Vater her pleromatisch bestimmt. Es ist dies jedenfalls eine wahrhaft eschatologische Ruhe-Stelle.

Im EvAeg III,2/IV,2 werden wir mit einem Ruheort konfrontiert, der zwar nicht direkt — im Pleroma lokalisiert — im Vater zu finden ist, sondern, im Rahmen weiterer Emanationen aus dem 'grossen, unsichtbaren Geist, dem Vater' (III,2: 40,13-14 = IV,2: 50,2-3), erst im vierten, letzten Licht der bekannten Reihe der vier Lichter Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth sich findet. Die Schrift ist bekanntlich dem Sethianismus zuzurechnen, ist also anders ausgerichtet als das EV[756]). Wie dem auch sei, auch in diesem Evangelium finden Pneumatiker, hier die Söhne des Seth, im himmlischen pneumatischen Raum ihren Ruheort, und zwar erst im allgemeinen Sinne, danach mehr auf das pneumatische Individuum, wie an unserer Stelle, eingestellt. So heisst es III,2: 65,21-22: '...Eleleth, der Ort, wo die Seele der Söhne ruhen' (... ⲏⲗⲉⲗⲏⲑ· ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲉⲣⲉⲛ̄ⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ); die parallele Stelle in IV,2: 77,16-18 lautet etwas anders '...D(aveithe, der Ort) wo sie ruhen, nämlich die Söhne des grossen Seth' (Ⲇ[ⲁⲩⲉⲧⲟⲩⲉ ⲡⲓⲙⲁ] ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟ [ⲩ] ⲛ̄ϩⲏⲧ [ⲥ ⲛ̄ⲑⲉⲓ] ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲟ [ⲉ] ⲥⲉⲑ).

Die Verwechselung von Daveithe und Eleleth ist angesichts der Tatsache, dass Eleleth eine bestimmte Eigenart als pneumatischer Aufenthaltsort innehatt nicht leicht zu erklären[757]). In III,2: 67,15-17 findet sich der Ausruf des betenden Pneumatikers selbst: 'O Gott des Schweigens ...Du bist mein Ort der Ruhe' (ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲓⲅⲏ ...ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲙⲁⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟⲛ)[758]). Immerhin wird Gott für den Betenden hier mit seinem eschatologischen

Ruheort identifiziert. Obwohl ein Jubelruf bez. des Ruheortes selbstverständlich anderer Natur als ein Lehrsatz ist, wie an unserer Stelle im EV, ist die Übereinstimmung doch die, dass an beiden Stellen der Pneumatiker seinen *eigenen* Ruheort im *Vater*, d.h. im Grunde im Pleroma, hat, es sei denn, dass das Pleroma im EV auch 'individualisiert' ist.

In der SJC BG,3: 125,6-10 = III,4: 118,13-15 wird das eschatologische Heil der Pneumatiker, 'der männlichen Schar' (ⲡⲙⲏⲏⲩⲉ ⲛ̀ⲥⲟⲟⲩⲧ 124,16), folgendermassen in Aussicht gestellt: '...damit sie alle empfangen werden von seiner Güte (d.h. des grossen Unsichtbaren Geistes, H.) und dem Reichtum ihrer *Ruheorte* (ⲡⲉⲩⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲙⲧⲟⲛ), über die es keine Herrschaft gibt'[759]). Auch hier wird wie an unserer Stelle der endzeitliche Ruheort individualisiert.

Im AuthLog VI,3 werden kirchliche Christen einer sehr scharfen christlich-gnostischen Kritik unterzogen, gebunden wie sie, (diesem gnostischen Empfinden nach) sind am sinnlich Wahrnehmbaren. Im Hinblick auf die *Pseudo-Christen* — dieser gnostischen Ansicht nach — heisst es 33,6-8: Sie erkundigen sich auch *nicht* 'nach ihrem Wohnort, der aus einer Ruhe besteht' (ⲡⲟⲩⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲙⲛⲧⲉ ⲉⲧⲙⲟⲟⲡ ϩⲛ̀ ⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)[760]). Die wirkliche himmlische Seligkeit bleibt ihnen also verschlossen, halten doch die Gnostiker Ausschau nach 'unserem Wohnort' (ⲡⲉⲛⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲙⲛⲧⲉ), 27,15-16[761]).

In der ParSem VII,1 erfahren wir, dass die Sodomiter, Glieder des Seem (29,14-15) — ein heiliges Herz besitzend (29,5), kurz *im Grunde* als Pneumatiker dem Licht gehörend — folgendermassen das Heil erwerben werden. Es heisst in (29,22-26): 'Sie werden ...an dem Ort ihrer Ruhe ruhen — das ist der ungezeugte Geist —' (ⲥⲉⲛⲁⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ... ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁ ⲛⲉ ⲛ̀ⲛⲁ ⲛ̀ⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲛ). Man begegnet hier nicht nur dem bekannten Phänomen der gnostischen *Protestexegese* (die Sodomiter als Prototyp der Pneumatiker), sondern es ist bedeutend darauf zu achten, wie hier sowohl der individuelle Charakter (*ihre* Ruhe)[762]), wie die Identifikation des Ruheortes als ein *Pneuma*, unserer Stelle im EV ähnlich, bezeugt werden[763]).

In 35,25-29 ebda folgt in bezug auf diejenigen, die die ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ besitzen, die Gläubigen, die Pneumatiker, 'sie werden in der Vollendung ruhen... im Ort des Hymen (ⲥⲉⲛⲁⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̀ ⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲁ ... ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲫⲩⲙⲏⲛ). Das rätselhafte 'Hymen' liesse sich am besten verstehen als *Hymen*, Jungfernhäutchen. Dieser Ort ist also ein Ort der Jungfräulichkeit im gnostischen Sinne, angesichts der tiefen Abscheu jeglicher Sexualität bzw. Prokreation. Nicht umsonst figuriert der 'Mutterschoss' (ⲙⲏⲧⲣⲁ) in dieser Schrift in radikal negativem Sinne[764]). Der endzeitliche Ruheort bedeutet also, dass es keine Aufteilung des Menschen in Mann und Frau mehr geben werde.

In der umfangreichsten Schrift der Nag Hammadi-Bibliothek, Zostr VIII,1 begegnet 3,21-22 folgende Aussage. Dort sagt nämlich Zostrianos über sich selbst: 'Ich jedoch habe nicht aufgehört nach einem Ort der Ruhe, der meinem Geist würdig sei' zu fragen (ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲁⲧⲟⲟⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲏⲉⲓ ⲣ̄ ⲛⲓⲧⲓ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟ[ⲩ] ⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲟⲛ ⲉⲩⲙⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲛ̄ⲁ)[765]). Danach erscheint ihm zu Tode betrübt, der Engel der Erkenntnis des ewigen Lichtes. Auch hier begegnet das Sich-Sehnen nach einem eigenen Ruheort, im seligen, pneumatischen Gefilde, aus dem man letzten Endes doch herstammt.

Der Ruheort in EV 43,1-3 am Ende des Ev wird, anders als in 41, nicht aus der individuellen Sicht des Pneumatikers betrachtet, sondern als das schlechthinnige (endzeitliche) Heilsgut für alle Pneumatiker, als *der* 'Ort der Ruhe'. Übrigens ist es, wie wir schon oben auseinandersetzten, nicht angebracht, die beiden Passagen über den Ruheort in p. 41 und 43, irgendwie voneinander zu lösen, so sehr man sie auch unterscheiden dürfte. Die vergleichbaren und parallelen Stellen, haben dies auch gezeigt.

Der Autor des EV schreibt 42,41ff auffälligerweise in der *ersten* Person: es gezieme ihm nicht, nachdem er am Ort der Ruhe gewesen war, noch anderes zu sagen.

Es gilt nun aber, erst den direkten Zusammenhang zu beachten. Der Autor spricht 42,39ff aus: 'Die übrigen (d.h. die übrigen Pneumatiker) nun mögen in ihren Orten wissen, dass es sich für mich nicht geziemt' usw. Mit diesen 'Orten' sind wohl die irdischen Wohnorte der Pneumatiker gemeint, d.h. 'wo immer sie sind'[766]), man denke an TracTrip 95,10-11: '...dass sie (d.h. die Pneumatiker) die Orte durchschreiten, die unten sind'[767]). Mitgnostiker werden von der bei ihnen gängigen Arkandisziplin her verstehen, dass eine breite Beschreibung des himmlischen Heilsgutes im voraus genossen, nicht geziemt.

Der Ort der Ruhe. Die vollständige Ruhe im gnostischen Eschaton. Von den oben angeführten Stellen, wo ebenfalls gelegentlich von dem endzeitlichen Ruheort schlechthin die Rede war, sei, im Hinblick auf die Schlusszeilen des EV, wo der Autor sich um seine Mitbrüder kümmern möchte, auf den 2LogSeth VII,2: 70,8-10 hingewiesen, wo es (am Schluss dieser Schrift) heisst: 'Ruhet nun mit mir, meine Mit-Geister und meine ewigen Brüder' (ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲅⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲓ̈ ⲛⲁⲩⲃⲏⲣⲙⲡⲛⲁ ⲙ̄ⲛ ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁ ⲉⲛⲉϩ). Auch in anderen, schon vorher bekannten gnostischen Schriften, wie im 2Jeu CB,2 kann vom eschatologischen Ruheort als '...des Ortes des Schweigens und der Stlle' (... ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲥⲓⲅⲏ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉϩⲣⲟⲕ) die Rede sein[768]). Beide Begriffe der Ruhe und des Schweigens können bekanntlich miteinander alternieren. Auch im sonstigen Schrifttum, wie dem der Manichäer, kann man Aussagen begegnen, wie be-

treffs des Landes 'der Ruhe und des Friedens', wird man doch gelangen 'zum Ruheort, der ihnen bereitet ist' (Kephalaia, c. LIX[769]).

Bemerkenswert ist es, dass auch bei Clemens Alexandrinus sich der Begriff τόπος τῆς ἀναπαύσεως *Strom.* VII,x,57,1 in einem gnostisch angehauchten Zusammenhang findet, wenn es dort heisst, die Gnosis stelle den Reinen des Herzens wieder her 'an dem vornehmsten Ort der Ruhe' (εἰς τὸν κορυφαῖον ...τῆς ἀναπαύσεως τόπον), wonach von der seligen *Epoptie*, dem Schauen Gottes, die Rede ist[770]).

Der Autor sagt, er habe den Ort der Ruhe erlebt, werde dies aber auch nachher im Eschaton (vgl. EV 43,3!) tun. Nun hat der persönliche Charakter der Schlusspassage des EV zu vielerlei Überlegungen Anlass gegeben. So kann man Aussagen finden, wie hier entpuppe der Autor sich als 'Enthousiast ...ein Schwärmer'[771]). Unwillkürlich wird man diesbezüglich — vorausgesetzt die Autorschaft Valentins des EV sei nicht von vornherein auszuschliessen — erinnert an die Beobachtungen über Fr. 7 (bei Hip., *Ref.* VI,42,2). Dort wird berichtet Valentin habe ein kleines, gerade geborenes Kind gesehen, er habe es gefragt, wer es sei, und es habe geantwortet, es sei der Logos usw.[772]) Nicht verwunderlich ist, dass man auf Grund dieses 7.Fragmentes Valentin als Visionär, Ekstatiker o.ä. bezeichnet hat, weil eine visionäre Schau über den Logos ihn zu seinem System geführt habe[773]). Übrigens bietet *Adv.haer.* I,14,1 ein ähnliches Bericht über die Vierheit, die in weiblicher Gestalt dem Markus Magus erschienen sei[774]). Diesbezüglich ist man jedoch oft der Gefahr ausgesetzt, einen bestimmten Aussageinhalt, der auf den ersten Blick in eine bestimmte Richtung weist, zu sehr zu pressen eingedenk der Tatsache, dass eine visionäre Offenbarung ein beliebtes Stilmittel in den ersten Jahrhunderten[775]) war und andererseits, dass vieles (mystische, mysterienartige Ausdrücke usw.) nicht gleich auf ein reelles Geschehen dieser Art hinzuweisen braucht, sondern sich als *Lesemysterium* hinlänglich erklären liesse[776]). Wie dem nun auch sei, wichtig ist einzusehen, dass 43,1.3 die typisch gnostische Überzeugung exemplifizieren, der Pneumatiker werde zwar im Eschaton die Ruhe vollends geniessen, könne diesen Zustand jedoch *schon* im Heute vorwegnehmen[777]). Eine 'realised eschatology' gnostischer Art.

Unbeschadet dieser realisierten Eschatologie (der wahre Pneumatiker erlebt schon im Jetzt das Heil), ist es in bezug auf die hier behandelte Stelle kaum möglich, den eschatologischen Aspekt dabei zu übersehen. Weil der Ort der Ruhe auch räumlich gedacht werden muss, handelt es sich letzten Endes um den *Aufstieg* in die himmlische pleromatische Welt des Vaters. Vgl. nochmals EV 21,10-11; 20-21 und 37,34-38,4, wie oben behandelt und vor allem das ⲁⲧⲟⲛ, 'wohin' in der feierlichen Formel 22,14-15. Weiterhin ist es schwer einzusehen, wie die, übrigens schwie-

rige, Fortsetzung 43,3-6 über eine noch bevorstehende irdische Aufgabe hinsichtlich anderer Pneumatiker seitens der Ich-Person sich verstehen liesse[778]). Das ⲁⲅⲱ in 43,3 ist hart. Aber angesichts des ⲥⲣⲫⲉ in 42,34 ('sich widmen' usw. als zukünftiges Heilsgut), lässt die Passage, im Anschluss an 43,3: '...in dem ich sein werde', sich am besten folgendermassen übersetzen: 'und um alle Zeit Musse zu haben für den Vater des Alls und (für) die wahren Brüder'[779]). Die Aussage über die Musse (ohne irdische Beschäftigung), Zeit und immerdar, des Pneumatikers *für sich selbst* (42,34); *für den Vater* des Alls (43,4) und *für die wahren Brüder* (43,5-6) gibt ein klares Bild gnostischer Heilsansicht im genuïn-gnostischen (present-)eschatologischen Rahmen der Schlussseiten des EV[780]). Diese immerfort währende Musse, die Wohne im Vater, kommt dem Ruhegedanken sehr nah. Wie scharf kontrastiert mit diesem gnostischen Heilsgut eine Aussage im IgnPol (VII,3): der Christ verfügt nicht über sich selbst, sondern gibt Gott seine Zeit (χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει). Vgl. Philo, *Spec Leg* I,70.

Zur Herkunftsfrage des Ruheortbegriffes im gnostischen Sinne, seien einige wichtigen Linien angegeben.

Unbeschadet wesentlicher Hintergründe wie: ἀνάπαυσις in der Bedeutung der *statio* auf dem Reisewege, wie dies und anderes in Kapitel II aufgezeigt wurde[781]), wäre es sachdienlich, auf folgendes nochmals hinzuweisen.

Es war Schneider, dem derzeit in bezug auf den *locus tormenti* und den *locus refrigerii*, 'der Gedanke unabweislich' erschien, diese seien 'eine gnostische Prägung'[782]). Demgegenüber war Hofius im Recht, die 'altjüdische "Ruheort"-Vorstellung' in den Vordergrund zu stellen, obwohl es als einseitig betrachtet werden muss, wenn er nun seinerseits feststellen möchte, es liege auf der Hand, 'dass eine Anschauung jüdisch-apokalyptischer Provenienz gnostisch modifiziert und interpretiert worden ist'[783]). Aus der breit angelegten Materialsammlung Hofius' seien deswegen doch einige einleuchtenden Beispiele gegeben. Erst einmal 4Esr 7,36: der 'locus requietionis' gegenüber der Grube der Pein; wie 'iocunditatis paradisus', als Garten der Wonne dem Glutloch der Hölle gegenüber[784]). Dann aus der Schrift Joseph und Aseneth die Stellen 15,7, wo die personifizierte Metanoia den Reuenden einen τόπος ἀναπαύσεως bereitet hat und 22,13, wo der Bruder Josephs, Levi, Aseneths τόπος τῆς καταπαύσεως schaut[785]). Und im Testament Jakobs (kopt. Text) erfährt erst einmal Jakob von dem Erzengel Michaël, er solle aufstehen, damit er von Mühen (ϩ ⲓⲥⲃ) und Trauer übersiedele zur ewigen Ruhe (ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲱⲗ ⲉⲛⲉϩ) und er gebracht werde zur 'endlosen Ruhe und nicht aufhörenden Ruhe' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲧϭⲟⲩⲱ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲁⲧⲕⲏⲛ). Danach darf Jakob weiteres schauen, und er wird in den Himmel hinaufge-

nommen, damit er 'die Ruheorte' (ⲛⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲥⲙⲧⲟⲛ) besuche[786]). Für unsere Untersuchung ist der wesentliche Punkt die Lokalisierung, die *Örtlichkeit* der Ruhe[787]). Hofius bemerkt dazu von seiner Sicht her mit Recht: 'Die vorgelegten Texte lassen erkennen, wie selbstverständlich dem eschatologischen Denken des antiken Judentums die Vorstellung eines Ruheortes für die Seligen ...ist'. Und weiterhin: 'Der alttestamentliche Gedanke, dass das gelobte Land mit der heiligen Stadt Jerusalem die Ruhestätte des Volkes Gottes ist,lebt — eschatologisch umgeprägt und modifiziert — fort...'[788]). Dabei gehen endzeitliches Paradies und neues, himmlisches Jerusalem leicht in einander über, wie übrigens auch der Ruheort Gottes und derjenige der Frommen identisch sein können[789]).

Obwohl das Paradies als Heilsort ein Topos an und für sich ist, so ist es doch nützlich in diesem Zusammenhang einiges über das *Paradies* als Ruheort zu bemerken, nicht zuletzt weil ein *endzeitlicher Ruheort* als 'Gegenstück' zum *präexistenten* Paradies des Vaters EV 36,38, wie wir diese Stelle oben behandelten, betrachtet werden kann. Tatsächlich begegnet, zwar nicht im EV, aber immerhin, im TracTrip 96,29 das Paradies als Ort der Pneumatiker[790]).

Die positive Bewertung des Paradieses als eschatologischer Ort der Wonne ist, angesichts der breiteren jüdischen und christlichen Tradition nicht verwunderlich. So wird in TestLev 18,9-11 ausgesagt, die Gerechten werden *ruhen* (καταπαύσουσιν) im Messias, der ihnen die Türen des Paradieses öffnen werde und den Heiligen vom Holz (= Baum) des Lebens zu essen geben werde[791]). In TestDan 5,12 heisst es, die Heiligen werden *ruhen* (ἀναπαύσονται) in *Edem*, und die Gerechten werden sich freuen im neuen Jerusalem. Hier sind Edem (Paradies) und das neue Jerusalem identisch; das Jerusalem der künftigen Heilszeit[792]). Frankowski hat noch mehr Stellen aus der jüdischen Tradition behandelt[793]). Was den Bereich der diesbezüglichen christlichen Tradition anbelangt, könnte auf die folgenden Stellen aus den apokryphen Apostelakten hingewiesen werden.

Der 'Ort der Ruhe' (ὁ τόπος τῆς ἀναπαύσεως) begegnet erst einmal in den ActJoh, c. 99 mit Christus als Herr dieses Ortes, jedoch nicht in spezifisch-gnostischem Sinne (als Ort der Psychiker bzw. Pneumatiker), sondern im allgemein-eschatologischen Sinne[794]). Das mag auch von den ActPhil gelten, wo c. 148 die Örtlichkeit der Ruhe implizite nachweisbar ist. Der Erlöser (in der Gestalt des Philippus) fragt die Jünger Batholomäus und Mariamne, ob sie ausruhen wollen in der Ruhe Gottes, wo ihm das Paradies geöffnet ist (..θέλετε ἀναπαῆναι ἐν τῇ ἀναπαύσει τοῦ θεοῦ; ἠνοίχθη μοι ὁ παράδεισος). Danach sagt der Herr, er ruhte im Lager des Vaters und in seinen leuchtenden Wohnungen; weiterhin: er ruhte im Speicher, in der Ruhe des Vaters (ἀνεπάην ἐν τῇ ἀποθήκῃ τοῦ πατρὸς). Die

Jünger werden nunmehr aufgefordert, in ihr Erbteil hinein wegzugehen (ἀπέλθατε εἰς τὸν τόπον τὸν κεκληρωμένον ὑμῖν)[795]).

Zur Auslegung der drei hier behandelten Stellen, EV 40,31-33; 41,12-14 und 43,1-3, sei abschliessend folgendes bemerkt.

Erst einmal gilt es festzustellen, dass an den drei Stellen die Örtlichkeit der Ruhe (Ruheort des Vaters, des Pneumatikers und der Pneumatiker) betont wird, die dann im Pleroma zu lokalisieren ist. Dies alles entspricht dem gnostischen Raumdenken. Der Kern des Heils in dieser Schlusspassage des EV ist, dass der Vater, der Er doch in sich selbst ruht (Hip., *Ref.* VI,29,5), seinen Ruheort nicht abgrenzt, um sozusagen nie gestört zu werden beim Genuss seiner ewigen Ruhe, sondern, dass der Logos über diesen väterlichen Ruheort nicht nur aufklärt, sondern auch den Pneumatikern kundtut, dass sie von dorther stammen. Nach Erhalt und Erwerb der Gnosis werden sie dorthin zurückkehren. Genuin-gnostischer Heilsanschauung nach kánn dies auch nicht anders vor sich gehen, weil der Vater und die Pneumatiker *konsubstantiell* sind. Der Vater und sie sind desselben Wesens teilhaftig, so auch derselben Ruhe, wie dies im Eschaton in aller Fülle Wirklichkeit wird. Dabei wird (die zweite oben behandelte Stelle) nicht das individuelle Heilsgut vergessen: der Pneumatiker, das wiedergefundene Selbst, findet in seinem Pleroma 'minor' mit seinem Engelpartner vereinigt seinen eigenen Ruheort. Dergleichen fanden wir auch in TracTrip 70,15ff. Man könnte — freilich in einem anders ausgerichteten Zusammenhang — auch an Joh 14,2 denken, die 'vielen Wohnungen', wo das *tertium* der göttliche Reichtum, die Neidlosigkeit — wie hier im EV — ist[796]). Aber nicht weniger gilt es einzusehen, dass der individuelle Pneumatiker, das Pleroma 'minor', einer grösseren Einheit, dem Pleroma 'maior', angehört. Seinen Ruheort findet er im Pleroma schlechthin, vgl. *Adv.haer.* III,15,2: 'intra Pleroma', also letzten Endes im Vater[797]). Das ist *der* Ruheort, EV 42,37-39 und 43,1, die dritte Stelle, wie sie oben behandelt wurde. Im *Eschaton* wird der Ruheort den Pneumatikern zugänglich werden, obgleich er *jetzt schon in einer Vorwegnahme*[798]) betreten werden könne, wie es dem Autor des EV vergönnt war, wodurch sich eine persönliche Glaubenserfahrung eines Gnostikers (möglicherweise Valentins selber) aufdecken lässt.

Wir weisen die Stellen im Schema respektive *C*, *F* und *F*+*I* zu.

p. 41,28-29:

'*...sie haben sein Haupt, das Ruhe (*ⲧⲙⲧⲁⲛ*) für sie ist*'.

Auch diese Stelle findet sich wie 41,12-13 im Rahmen der Beschreibung des endzeitlichen Heils für die Pneumatiker, obwohl dieses Heil übrigens schon auf Erden, von ihnen im voraus genossen werden kann.

In p.41 passieren die Herkunft und der Werdegang der Pneumatiker in ihrem pneumatischen Wachstum bis zum Genuss der Ruhe gewissermassen Revue.

Was die Herkunft betrifft so sei auf folgendes hingewiesen. Es wird am Ende der Schrift noch einmal zurückgeblickt auf die Herkunft, wie sie auf den vorangehenden Seiten des Traktates ausführlich behandelt wurde. So wird die 'Emanation' (ϯⲙ) 41,14.16 erwähnt[799]).

Der Begriff der 'Wurzel' im Hinblick auf die Pneumatiker begegnet 41,17-18: (die Emanationen) 'haben ihre Wurzel in dem, der sie alle hat wachsen lassen in sich'[800]). Nicht verwunderlich ist, dass auf Grund des Reziprozitätsgedankens es dann 42,35-36 vom Vater heisst, er werde in den Pneumatikern seine Wurzel finden[801]).

Der Werdegang bzw. das Wachstum der Pneumatiker wird wohl durch die Aussage 41,23.25-28 angedeutet sein: der Ort, ihre Wurzel, trage sie (sc. die Pneumatiker) hinauf in allen Höhen bis zum Vater.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Pneumatiker auch nicht selbst eine Aktivität entwickeln, gilt doch gerade vom Ort — wohl im Sinne des Pleromas[802]) — sie senden ihr Denken zu ihm 41,24[803]). Und danach wird 42,2 verneint, dass die Pneumatiker sich nicht (auch) sèlbst *erhoben* hätten (ⲉ̅ ⲧⲡⲉ). Das ist wiederum in Einklang mit 42,14-15, wo es im Umstandssatz heisst: 'indem sie *streben* (ⲟⲩⲙ̅ⲧ) zu dem Einen Einzigen'[804]). War ihr Streben in 35,3-4 nur auf die Hoffnung, ihre Hoffnung, gerichtet (ebenfalls ⲟⲩⲙ̅ⲧ), so ist das Streben ('sich ausstrecken') hier direkt auf den Vater hin gerichtet. Überdies wird 42,33-34 ausgesagt: sie (die Pneumatiker) werden ihrer Wurzel zuhören, d.h. eigener Bewegung die Stimme ihres Ursprunges hören.

Angelpunkt der Auslegung unserer Stelle ist selbstverständlich die Frage auf wen sich das Wort *Haupt* bezieht. Auf Grund des vorhergehenden 'Vater' ⲡⲓⲱⲧ in 41,28, des direkten Kontextes also, wie aus dem breiteren Kontext p. 41-43 (vor allem 42,26ff), lässt sich feststellen, dass das Wort sich auf den *Vater* bezieht. Es handelt sich um *sein Haupt.* Die Aussage ist nicht mit dem Sohn zu verbinden unter Verweis auf *Exc. Theod.* 42,2 und 43,2[805]). Dabei können Übersetzungen, wie die französische ('ils atteignent Sa tête') und die englische ('they reach His head') der editio princeps in dem Sinne suggestiv wirken, als ob vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Haupt-Leib-Vorstellung, an eine Stelle wie Eph 4,15 (eine Stelle, die über das Wachstum der Gläubigen auf Christus hin, handelt) zu denken wäre[806]). Der Leib-Gedanke in diesem Sinne findet sich nicht im EV, deutet ⲟⲩⲙⲁ in 23,31 und 26,8 doch nur auf die Inkarnation des Logos hin. Das vor allem aus dem NT so bekannte Bild des Hauptes und seines Leibes in bezug auf Christus und die Kirche, findet sich hingegen wohl im TracTrip 118,28-36, wo 'Haupt' (ϧⲡⲉ) in 118,32

sich auf den Erlöser, den Soter (vgl. 118,25), bezieht und 'Leib' (ⲥⲱⲙⲁ) in 118,34 auf die Pneumatiker. Dabei ist das Bild jedoch ganz in gnostischem Sinne abgeändert, gilt es doch von den Pneumatikern als 'pneumatische Rasse' (ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ), 118,28-29, dass sie eben als Licht aus Licht (118,30-31), konsubstantiell mit dem Vater sind. Auch 123,17-18 begegnet ⲥⲱⲙⲁ in bezug auf die Kirche der Pneumatiker[807]).

Auch in der Inter XI,1 wird das neutestamentliche Bild angewendet, und zwar p. 13 und 18. Wegen der deutlichen Bezugnahme auf den neutestamentlichen Hintergrund geben wir die betreffende Stelle 13,26-27.34-37: 'Denn das Haupt zog sichselbst herauf aus der Grube' ([ⲁ]ⲧⲁⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲥⲱⲕ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ⲁ2ⲣⲏⲓ [ⲁⲃ]ⲁⲗ̣ [2]ⲙ̅ ⲡ2ⲓⲉⲓⲧ) und 'als das Haupt aus der Höhe auf seine Glieder hinabblickte, flohen unsere Glieder hinauf, zum Ort wo das Haupt war' ([ⲉ]ⲣⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲃⲱⲱⲧ ⲁⲃⲁⲗ 2ⲛ̅ ⲡ[ⲭⲓⲥ]ⲉ ⲱⲗ ⲛⲉⲫⲙⲉⲗⲟⲥ (sic!) ⲁ2ⲁ ⲛⲙ̅ⲙⲉⲗⲟⲥ [ⲡⲱ]ⲧ ⲁⲧⲡⲉ ⲡⲙⲁ ⲛⲉⲣⲉⲧⲁⲡⲉ ⲱϫⲟⲟⲡ[ⲙ̅]ⲙⲉⲩ).

Vgl. 18,33-36, wo ebenfalls Haupt (ⲁⲡⲉ) und Leib (ⲥⲱⲙⲁ) begegnen. Es handelt sich in dieser Schrift um eifersüchtige Gnostiker, die aber anerkennen müssen, dass sie — wenn sich einige Mitbrüder auch auszeichnen — an ihrer Begabung Anteil haben, diese im Grunde auch *ihnen* gehört[808]). Dazu wäre hinzuweisen auf 16,27-31, wo es heisst: 'Wenn du das Haupt liebst, das jene besitzt, besitzst auch du dieses (Haupt), woraus diese Ausgiessungen von Gaben unter deinen Brüdern existieren' (ⲉⲕ[ⲱⲗⲛ ⲙⲁⲉⲓ]ⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲉⲧⲉ ⲟⲩ̅ⲛⲧⲉⲥ ⲛⲏ ⲟⲩ̅ⲛ[ⲧ]ⲕ 2ⲱⲱⲕ ⲧⲉⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̅2ⲏⲧ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲉⲓ ⲁⲡⲟ2ⲣⲟⲓⲁ ⲛⲛⲉ2ⲙⲁⲧ ⲱⲟ[ⲟ]ⲩ̣ 2ⲛ̅ ⲛⲉⲕⲥⲛⲏⲩ). Der Sohn als Haupt teilt demnach die pneumatischen ''Charismen'' aus.

Auch in anderen gnostischen Gemeinschaften findet sich die paulinische Haupt-Leib-Vorstellung[809]). Gesondert sei noch OdSal 17,15 aufzuführen, wo der Erlöser spricht: 'Denn sie sind mir Glieder geworden und Ich ihr Haupt'[810]). Bezeichnend ist die Abweisung der gnostischen Umdeutung des paulinischen Bildes, durch Clem.Al. in *Exc. Theod.* 33,2.

Die Frage wird nunmehr akut, warum an unserer Stelle denn wohl vom Haupt des Vaters gesprochen wird. Welcher Sinn lässt sich dieser Bildersprache abgewinnen? Dass vom Haupt einer Gottheit die Rede ist, braucht an sich nicht zu befremden eingedenk der Tatsache, dass auch schon im AT vom Haupt Jahwehs — in einem Textzusammenhang, wo seine Rüstung als wäre Er ein Krieger beschrieben wird — die Rede ist vgl. Jes 59,17; Ps 60,9 und 108,9[811]).

Auf dem ersten Blick bieten sich einige Möglichkeiten. So könnte 'Haupt' vor dem Hintergrund des Motivkomplexes der Wurzel, des Wachsens, im Sinne des Wipfels aufgefasst werden. Diese Möglichkeit ist jedoch auszuklammern, weil auch das griechische Wort in dieser Bedeutung nicht belegt ist und ferner der hier unsachgemässe Gedanke des

Auf-den-Vater-hin-Wachsens in die Auslegung eindringen würde, handelt es sich an unserer Stelle doch um ein sehr bestímmtes *Haben* seitens der Pneumatiker wie wir sehen werden.

Eine weitere Möglichkeit wäre, hinter dem Bilde vom Haupt des Vaters irgend eine Beziehung zum in der simonianischen Gnosis begegnenden Gedanken, die Helena sei die Protennoia, zu vermuten. Dabei sei dann auf die mythische Geburt der Athena aus dem Haupt des Zeus, wie vor allem die Stoa sie allegorisierte, zurückgegriffen worden[812]). Obwohl nach der Protennoia weitere Emanationen nicht von vorn herein auszuschliessen seien[813]), kommt man auch mit dieser Vermutung nicht aus, weil an unserer Stelle *nicht* die *Emanation*, sondern, im Zusammenhang des definitiven endzeitlichen Heilsgutes, die *Wiederkehr* der Pneumatiker zum Vater betont wird. Angemessener ist es, nach anderen, dem menschlichen Körper entliehenen Bilder im EV Umschau zu halten. Es begegnen fünf Bilder dieser Art.

— das Antlitz des Vaters (ϩ ⲟ), vgl. 19,31-32, die *Erscheinungsformen* (ⲙⲟⲩⲛⲧ ⲛ̄ϩⲟ) des Vaters. Sehr bedeutungsvoll ist 34,3 über die Emanation der Pneumatiker als Geruch aus dem ϩⲟ des Vaters[814]) únd 41,33 über die Wiederkehr der Pneumatiker, die das Antlitz des Vaters umarmen! Übrigens wird in dem UaW, c.6 vom achten Vater, der zwölf den Setheus umgebenden Väter, berichtet, er habe ein *Antlitz der Ruhe und der Auferstehung* (ⲡⲙⲉϩⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ ⲟⲩϩⲟ ⲛ̄ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϩⲟ ⲛ̄ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ)[815]).

— das *Herz* des Vaters (ϩⲏⲧ) siehe 20,39-21,1; 31,11 und 43,15.

— der *Busen* des Vaters (ⲧⲁⲡ), nämlich der H. Geist als Offenbarer, 24,9-10[816]).

— der *Mund* des Vaters (ⲣⲟ), nämlich die Wahrheit 26,34; sehr beachtlich ist 42,25-26: die Pneumatiker sind nun *selbst* die Wahrheit!

— Besonders wichting ist 18,39-40, wo ausgesagt wird, es gebe zwischen dem Vater und seinen *Gliedern* (ⲙⲉⲗⲟⲥ) keine Missgunst.

Also findet sich im EV der Gedanke der Glieder des Vaters. Dazu sei auf folgendes hingewiesen. Wenn an dieser Stelle vom Leib des Vaters durch die Gliederaussage *indirekt* gesprochen wird, ist dabei an den Organismus zu denken: die Äonen/Pneumatiker emanieren aus dem Vater, behalten jedoch Anteil an Ihm[817]).

Ihm Rahmen der Emanationsvorstellung findet sich dasselbe, dem 'menschlichen Körper' (ⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ) entliehene Bild der 'Glieder' (ⲙⲉⲗⲟⲥ) im TracTrip I,5: 74,14-18[818]). Die Metapher des menschlichen Leibes im Sinne des Organismus, in dem die verschiedenen Teile und Glieder zusammengehalten werden und zusammenarbeiten, war in der Antike sehr geläufig, vor allem in der Stoa im Hinblick auf den Staat[819]). Bekannt ist zB die Fabel des Menenius Agrippa, nach der die Glieder des

Leibes einst einen 'Aufstand' (στάσις) gegen den Bauch machten, jedoch einsehen mussten, dass sie selbst in Verfall geraten würden, wenn der Magen sie nicht mehr ernähren sollte. Eines besseren belehrt fügen sie sich dann wieder in den Organismus ein[820]).

Die Leib/Glieder-Vorstellung findet sich auch in der PS wo I,10 Jesus über sichselbst und seine Jünger, zum ersten Mysterium (= dem Vater), sagt: 'wir sind deine Mitglieder' (ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲕⲙⲉϩⲣ ⲙⲉⲗⲟⲥ[821]).

In II,70 und II,71 spricht die Pistis Sophia über: 'alle meine Glieder' (ⲙⲉⲗⲟⲥ).

In II,95 und II,96 handelt es sich um die ganze Heilsökonomie, die sich aus dem letzten Glied (ⲙⲉⲗⲟⲥ = die Sophia) des 'Unaussprechlichen' (ⲡⲓⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ) entwickelt vgl. II,98. Für ein richtiges Verständnis und eine sachgemässe Bewertung der Leib-Glieder-Metapher ist ferner II,101 sehr bedeutungsvoll: die Pneumatiker sind Glieder (ⲙⲉⲗⲟⲥ) des 'Unaussprechlichen' (ⲡⲓⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ); ein jedes existiert dem 'Werte' (ⲧⲓⲙⲏ) seiner Herrlichkeit gemäss: das Haupt (ⲁⲡⲉ) gemäss dem Werte (ⲧⲓⲙⲏ) des Hauptes und das Auge gemäss dem Werte (ⲧⲓⲙⲏ) des Auges usw.[822]). Es gibt eine Menge Glieder (ⲙⲉⲗⲟⲥ), aber nur einen einzigen Leib (ⲥⲱⲙⲁ). Der Organismusgedanke ist hier klar ersichtlich und im NT einer Stelle wie 1 Kor 12,20-25 vergleichbar. Vgl. diesbezüglich auch die Inter XI,1: 17,18-21, wo — obwohl die Stelle sehr schlecht erhalten ist — der gleiche Gedanke vorliegt: die Glieder können nicht alle (Füsse oder Hände) oder alle 'Augen' (ⲃⲉⲗ) werden...

Das Haupt bezeichnet in der PS jedoch *nicht* den Vater.

Es ist nicht verwunderlich, dass der *Vater* — ohne jegliche Leibesvorstellung — in gnostischen Texte *als Haupt* bezeichnet werden kann. So als 'Haupt aller Äonen' (ⲧⲁⲡⲉ ⲁⲉ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ ⲛⲓⲙ) im AJ (BG,2: 26,9; III,1: 6,21; II,1: 4,13 und IV,1: 6,14). Auch findet sich die Bezeichnung Christi als 'Haupt (ϫⲁϫ) des Alls' in derselben Schrift (II,1: 7,24 und IV,1: 11,17-18); BG,2: 32,13-14 hat: 'Gott über das All' und III,1: 11,11 'Gott über alle Dinge'. In diesem Zusammenhang sei an *Exc. Theod.* 43,2 erinnert, wo Christus 'Haupt des Alls ist (aber) *nách* dem Vater' (Κεφαλὴ τῶν ὅλων μετὰ τὸν Πατέρα)[823]). Vgl. *Adv.haer.* I,15,3: der Váter als 'Vater des Alls' (ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων).

Der Deutlichkeit wegen ist auf folgendes zu achten. Die Bezeichnung des Weltgottes Zeus als Haupt des Kosmos-Leibes ist zu unterscheiden von der landläufigen Leib-Glieder-Vorstellung im Sinne des Organismus[824]). Zeus kann also *Haupt* (κεφαλή), *Beginn* (ἀρχή) genannt werden; er umfasst in seinem Haupt und Leib das All, stellt den Kosmos dar[825]).

Von dem Weltgott (Zeus) sollte man prinzipiell — was manchmal nicht geschieht — eine moderne Mythenkonstruktion wie die des 'Urmenschen' oder des 'Erlösten Erlösers' unterscheiden. Es wirkt verwir-

rend, wenn man diese Urmensch-Mythe mit dem Gedanken des Weltgottes zusammenfügt oder sich dessen bei der Anwendung dieser Mythe bedient[826]). Wie inzwischen bekannt sein dürfte, begegnet jedoch wohl der 'Volkommene Mensch' (ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ- oder ⲉⲧⲭⲏⲕ), EV 27,14-15; TracTrip 123,2.11-12[827]).

Die Mythe des Dionysios Zagreus ist wieder etwas anderes. Sie handelt vom zerrissenen Leib des Dionysios, dessen Glieder jedoch nachher wieder vereinigt werden[828]).

Wir setzen die Beobachtungen über das Haupt *des* Vaters fort. Wie gesagt: die Leib-Glieder-Vorstellung begegnet im Kontext der p. 41 nicht. 'Haupt' bedeutet hier vielmehr der meist angesehene, vornehmste Leibesteil, wie es im griechischen Sprachgebrauch als pars pro toto gelten kann, besonders bei Begrüssungen[829]). Ebenfalls in der philosophischen Tradition hat 'Haupt' die Bedeutung des Bestimmenden[830]), sodass es dem Begriff der ἀρχή nahekommt[831]). Im hermetischen Schrifttum wird das 'Haupt' auf arteigene Weise mit dem Nus verbunden vgl. CH X,11, wo es in bezug auf den Kosmos, in dem der Nus waltet, heisst: 'der Nus ist das Haupt' (νοῦς δὲ κεφαλή). Von grosser Bedeutung für die Auslegung unserer Stelle ist eine Stelle in der Schrift Ascl VI,8: 69,14, wo hinsichtlich der Götter ausgesagt wird: 'ihre Körper sind nur Köpfe' (ⲛⲉϥⲥⲱⲙⲁ ϩⲛⲁⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲉ)[832]). Die Göttlichkeit ist damit sehr pointiert betont. An unserer Stelle wäre des Vaters *Haupt* in demselben Sinne aufzufassen, als das *Bestimmende*, das Arteigene des Vaters, das nunmehr im Besitz der Vollpneumatiker ist.

Der engere Kontext unserer Stelle, bzw. die direkt folgenden Sätze, bietet einige Schwierigkeiten, die hier nicht als solche behandelt werden können[833]). Nur sei kurz der Aussageinhalt von 41,33-35 untersucht, wo es heisst, die Pneumatiker hätten durch die 'Begrüssungen' (ⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ) Teil an seinem (= des Vaters) Antlitz.

Die Pneumatiker, die das Haupt, das Wesen Bestimmende des Vaters haben, begrüssen, umarmen Ihn, sind Ihm so nah, dass sie teilhaben an seinem Antlitz. Sie gehören seiner Erscheinung in der endzeitlichen Vollkommenheit und Fülle an[834]). Es handelt sich hier also nicht um den Anfangszustand, die Emanation der Äonen/Pneumatiker *aus* dem Antlitz des Vaters, 34,3 oben — vgl. auch die Pneumatiker stiftenden 'Küsse' (ⲡⲓ) oder die pneumatische Kirche stiftenden 'Küsse' im TracTrip 58,25-29[835] — sondern um den (auch antizipierten) heilvollen Endzustand. Die Pneumatiker sind wieder da, wohin sie gehören, sind dem Vater wesensgleich und begrüssen Ihn demgemäss. Ebensowenig ist der Skopos hier in 41,33-35 als die Heilsvermittlung seitens des Sohnes zu denken. So wie wir ihr im TracTrip begegnen: 93,29-30 (der Erlöser ist die 'Erscheinungsform des Gesichtes' (ⲙⲟⲩⲛ̄ⲕ ⲛ̄ⲥⲟ) des sich Offenbaren-

den) und 87,18 (der Erlöser ist die von den Äonen gebildete ⲙⲟⲩⲛⲕ ⲛ̄ⲥ̄ⲟ des Vaters — vgl. Irenäus *Adv.haer.* I,2,6 — der dann seinerseits die Pneumatiker hervorruft, 102,18)[836]).

Wir ziehen zur Auslegung der Stelle nun folgenden Schluss. Unsere Stelle ist gewissermassen die Subsumption der vorhergehenden Passage 41,14-18, wo die Herkunft der Pneumatiker, ihr Wachsen zur vollen Erkenntnis, beide unter dem Bilde der Pflanze, noch einmal kurz dargestellt wurde. Jetzt wird auf klare Weise ausgesagt: die Vollpneumatiker *haben das Haupt*, das *Arteigene* des Vaters. *Sie haben*[837]). Es wäre ein Missverständnis übersetzen zu wollen, die Pneumatiker *erreichen* das Haupt des Vaters, als Fortsetzung des Wachstumsgedankens am Bild der Wurzel, der Pflanze, veranschaulicht. Selbstverständlich ist noch davon abgesehen, dass der koptische Wortlaut keinen Grund für eine derartige interpretierende Übersetzung gibt. Im Gegenteil wird mittels des ⲟⲩⲛⲧⲉⲩ, 'sie haben', der Heilsindikativ betont. Nun ist der Gedanke des "Gotthaben" dem biblischen Schrifttum nicht fremd, wie die Untersuchung Hanses ausgewiesen hat[838]). Zwar ist seine Aussage — auf Grund einer Überschau des 'NT im Ganzen' — das Christentum stelle sich dar 'als eine *Religion des Habens*, der gegenüber die anderen die Suchenden und Wartenden bleiben', durchaus zu beanstanden[839]). Ferner nahm er unzulänglich Gnostisches in seine Untersuchung auf, wurde dem gnostischen Denken jedenfalls nicht gerecht[840]). Doch könnte der von ihm ventilierte Ausdruck für das gnostische religiöse Empfinden aus guten Gründen angewandt werden. Der *Pneumatiker* ist im Grunde tatsächlich '*ein Habender*', der gefunden hat[841]). Diese Typisierung stimmt treffend mit einer Aussage Plotins überein, der in *Enneade* II,9,9 den Gnostikern Hochmut vorwirft und zu folgendem Verdikt kommt: 'Denn nicht die Aussage eines jemanden er habe, bedeutet das Haben. Aber sie (= die Gnostiker) sagen, sie haben vieles, wenn sie auch wissen, dass sie es nicht haben und sie meinen zu haben, obwohl sie nicht haben und sie meinen, dass sie allein haben, was sie allein nicht haben' (οὐ γάρ, ᾗ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ εἰδότες ὅτι μὴ ἔχουσι, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἴονται ἔχειν οὐκ ἔχοντες καὶ μόνοι ἔχειν, ὃ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσι)[842]).

Der zur vollen Erkenntnis gelangte Gnostiker, der Pneumatiker, ist zum Vater zurückgekehrt oder besser *in* Ihn zurückgekehrt. Deswegen *hat* er auch das *Bestimmende* und Arteigene *des Vaters*, an unserer Stelle am 'Haupt' exemplifiziert. Das Arteigene des Vaters ist im Grunde die Ruhe. Man könnte die Aussage vollends so paraphrasieren: sie haben den Vater, also haben sie die Ruhe. Letzten Endes ist diese Stelle nicht weit von der oben behandelten 24,20 entfernt: 'Dieser (= der Vater) ist die Ruhe'. Wer Ihn hat, hat so auch die Ihm eigene Ruhe.

Wir teilen die Stelle im Schema *B* zu.

p.42,21-23:

'...*sondern sie ruhen* (ⲙⲧⲁⲛ) *in dem, der ruht* (ⲙⲧⲁⲛ)...'

Der Kontext gilt der Beschreibung des eschatologischen pneumatischen Heils ab 42,17. Es ist gerade der Kontext vor und nach unserer Stelle, wodurch sie ihr sprechendes Relief bekommt. Achten wir erst einmal auf ihn.

So geht aus dem 'sondern' (ⲁⲗⲗⲁ) hervor, dass das unmittelbar Vorangehende klar mit der Ruhe kontrastieren muss. Dies ist der Fall. Es wird ausgesagt, dass sie (die Pneumatiker) nicht hinab in die 'Unterwelt' (ⲁⲅⲙⲛⲧⲉ)[843]) zu 'gehen pflegen' (ⲙⲁⲩⲓⲉ); noch haben sie 'Neid'(ⲫⲑⲟⲛⲟⲥ), noch Seufzer, noch ist Tod unter ihnen (41,17-21). Schon hier wird deutlich, dass die Pneumatiker nicht der Todessphäre, der restlosen Negativität ausgesetzt sind, vielmehr der Heilssphäre der Ruhe, der pneumatischen Positivität angehören. Wie wir noch sehen werden, entspricht manches in dieser Passage von p. 42 Aussagen im ersten Teil des EV. Erfuhren wir an der vorigen Stelle, dass die Pneumatiker im Grunde den Vater haben, heisst es hier, dass sie andere Phänomene eben *nicht* haben: so Neid und Seufzer. Die Neidaussage erinnert an 18,38-39: bei dem Vater gibt es keinen Neid (ⲫⲑⲟⲛⲟⲥ)[844]). Wie der Vater, so seine Kinder. Oder galt es vorher von ihnen, dass sie als Lebende im lebendigen Buch geschrieben sind (19,35-36; 21,4-5) und vor allem dass bei dem Pneumatiker der Tod durch das Leben verschlungen wird (25,18-19), so werden auch hier (42,17-18.20-21) Unterwelt und Tod für die Pneumatiker verneint. Die Verbformen sind einschliesslich unserer Stelle im *Präsens*. In der neutestamentlichen Stelle, worauf hier doch auch wohl angespielt wird, Apk 21,4, ist es hingegen reine Eschatologie: 'der Tod *wird* nicht mehr sein (οὐκ ἔσται) noch Geseufze noch Mühe'. Diesem Futurum steht im Zusammenhang des EV hier die sog. *realisierte* Eschatologie gegenüber: *schon jetzt* geniesst der Pneumatiker das Heil[845]), das Heilsgut. Deswegen gibt es kein *Hinab*steigen in die *Amente*, sondern — so könnte man hinzufügen — ein *Hinauf*steigen in das Pleroma[846]). Auch gibt es keinen Tod unter den Pneumatikern. Was soll das heissen? Hat der Autor mit dieser Aussage seiner Phantasie nicht völlig die Zügel schiessen lassen?

Wahrscheinlich wird man seinem Denken gerechter, wenn man sich der Aussage TracTrip 107,31 erinnert: '...der Tod, der die Unkenntnis des Alls ist' (ⲡⲙⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲁⲩⲛⲉ ⲧⲉ ⲛⲁⲉ | ⲡⲧⲏⲣⲟ). Ist die Unwissenheit nicht der eigentliche Tod?

In demselben Sinne tritt an unserer Stelle die präsentisch-eschatologische Ausrichtung klar zu Tage: für denjenigen, der vollends zur Gnosis kam und deswegen die Ruhe *schon jetzt* in einer Vorwegnahme geniesst, gibt es keinen Tod. Der Tod ist quasi durch die Erkenntnis verschlungen[847]).

Gleich nách unserer Stelle begegnet ebenso kontrastierend der Begriff der *Mühe* (ϩ ⲓⲥϭ) 42,23. Wie wir sahen wird im EV das Verb ϩⲓⲥϭ mit dem Suchen, bzw. dem Mangel, verbunden, siehe vor allem 24,16-17, denen dann Ruhe (24,18) und Fülle (24,21.26-32 vgl. 32,32) gegenüberstehen[848]). Sehr bezeichnend ist Rheg I,4: 43,34-37, wo dem Suchen nach der (Pseudo-) Ruhe durch den Wahnweisen, die vom Erlöser erhaltene Ruhe gegenübergestellt wird. So wird unsere Stelle durch Begriffe umrahmt, die mit dem pneumatischen Heil kontrastieren, beziehungsweise dieses gerade betonen, wie *Fülle/Vollkommenheit.* Nicht umsonst korrespondiert denn auch mit dem vollkommenen Vater 42,16 der *vollkommene* Pneumatiker 42,28 (mit: ϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ). Man wird es kaum als verfehlt betrachten können, wenn man im kunstvollen Aufbau des EV auf weitere Übereinstimmungen hinweisen möchte. Wird nämlich am Anfang der Schrift 16,31.33 über das Evangelium und den Vater der Wahrheit gesprochen, wird nunmehr hier am Ende der Schrift festgestellt, dass die Pneumatiker nicht rund um die Wahrheit kreisen (42,24), sondern sie *die Wahrheit selbst* sind (42,25-26). Demnach offenbaren sie sich in Wahrheit, *sind* sie doch im wahren und ewigen Leben (43,9-11). Die Pneumatiker sind in der Schlusspassage der Schrift also radikal auf die Seite des Vaters gerückt. Die Begründung dieser ''Ver-vaterung'' findet man 42,26-28 in der Reziprozitätsformel: der Vater in ihnen, sie im Vater, wie wir ihr schon eher begegneten, 38,28-32[849]).

Auf folgende Parallelen zur hier behandelten Stelle sei hingewiesen.

Im AuthLog VI,3 heisst es 35,8-10 von der geistigen Seele: 'Sie fand ihren Aufgang; sie ruhte in dem, der ruht' (ⲁⲥⲃⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ, ⲁⲥⲙⲟⲧⲛⲉⲥ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲧⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ)[850]). Sehr wichtig ist auch 35,15-16: 'Sie fand das, wonach sie suchte; sie erlangte *Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) von ihren *Mühen*' (ϩ ⲓⲥϭ).

Im Noema VI,4, einer gnostischen Apokalypse, wird von den reinen Seelen ausgesagt: 'Sie ruhten in seiner Ruhe' (ⲁⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩ̄ⲛ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) 47,25-26. Im Wesentlichen liegt doch auch an dieser zweiten Stelle derselbe Gedanke vor.

Wir fassen zur Auslegung zusammen. Der Vater wird hier als der Ruhende; der, der ruht, bezeichnet, eine Bezeichnung, die mit den bekannten Aussagen wie *Adv.haer.* I,1,1[851]), völlig übereinstimmt. Wer in Ihm ruht, ist sich also der väterlichen *Urruhe* ganz sicher, hatte er doch schon das Bestimmende (das Haupt) des Vaters, d.h. wiederum dessen Ruhe. Müssen in *Adv.haer.* I,2.6 die Äonen erst von dem H. Geist einander gleichgemacht werden, bevor sie als das All der vollkommenen Ruhe teilhaftig werden können, ist *hier* der Endzustand uneingeschränkt dem Urzustand ohne irgendeine Vermittlung gleich. Nach der dunklen schick-

salhaften Aussage 22,28-29 ist nunmehr der Weisung 21,8-11 nach, der Urzustand wiederhergestellt: der Pneumatiker ruht *wieder* im ruhenden Vater. Das summum bonum gnosticum ist erreicht! Jetzt wie am Ende der Zeiten.

Im Schema teilen wir die Stelle *I*, (Ruhen) und *A* (der Ruhende) zu.

p. 42,31-33:
'...*sondern sie geben Ruhe (ⲧⲙⲧⲁⲛ), während sie sanft im Geiste sind*'.

Auch in dieser Stelle bezieht das 'sondern' (ⲁⲗⲗⲁ) sich auf den direkt vorangehenden durch Mangel gekennzeichneten Kontrast.

Die Übersetzungen sind hier sehr verschieden, was sich durch den koptischen Wortlaut wohl erklären lässt. Es gibt erst einmal das auffallende 'Ruhe Gében' (ϯⲙⲧⲁⲛ) seitens der Pneumatiker dann das Qualitativ ⲁⲏⲕ, hier durch 'sanft' wiedergegeben und schliesslich das 'im Geist', ϩⲛ ⲡⲉ ⲡⲛⲁ. Es ist jedoch möglich, eine sachgemässe Übersetzung zu erhalten, wenn auf den Zusammenhang und Gedankengang geachtet wird.

Nach der Reziprozitätsformel wird 42,28-31 ausgesagt: 'indem sie *vollkommen* sind (ϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ), weil sie untrennbar sind von diesem wahrhaft Guten[852]), geben sie in nichts irgendeinen *Mangel* (ⲱⲧⲁ), sondern sie geben' usw., siehe oben. Nach den unterschiedlichen Aussagen über das Existieren der Pneumatiker im Vater und über seine Güte, schwenkt die Aufmerksamkeit nunmehr in Richtung der Pneumatiker und ihres Benehmen im Heute, auf Erden.

Für ein richtiges Verständnis des ϯⲙⲧⲁⲛ orientiere man sich am besten an der oben behandelten Stelle 33,4-5, wo auf Mt 11,28 angespielt wird. Auch wäre die helfende Rolle des Geistes 30,17-18 bei der Heilsvermittlung den Pneumatikern *in-statu-renascendi* gegenüber hinzuzufügen. Jedenfalls ist bei diesem 'Ruhe Geben' an die schon besprochene 'Brüderethik' zu denken[853]). Die Pneumatiker, ruhend in dem, der ruht — also des Vaters Wesen teilhaftig, gewissermassen 'ver-vatert' — geben aus ihrer Fülle jenen Pneumatikern (*in-statu-renascendi*), die dessen würdig sind[854]), das Heilsgut der Ruhe weiter. Es wäre kaum zulässig, dabei an die reine eschatologische Ruhe im Pleroma am Ende der Zeiten — vom Vollpneumatiker schon im Heute genossen — zu denken. 'Ruhe' *könnte* hier Inbegriff des ganzen Erlösungswerkes sein.

Das ⲁⲏⲕ ruft die Frage auf, wie dieses Wort zu übersetzen sei[855]). Es empfielt sich, von der Grundbedeutung 'zart, weich, sanft' auszugehen, weil die Wiedergabe durch 'erfrischt' nicht evident ist und zu Missverständnissen (im Sinne von 'gekühlt') Anlass geben kann.

Dabei sei das Wort hier an unserer Stelle im übertragenen Sinne aufzufassen, nämlich als 'sanftmütig, freundlich'[856]), u. zw. aus folgenden Gründen. Nicht unwahrscheinlich ist, dass Mt 11,29 hier mitgespielt hat, wo Jesus sagt: '...denn ich bin sanftmütig...' usw. Sa und Bo haben dafür: ⲁⲃ ⲁⲛⲅ ⲟⲩⲣⲙⲣⲁⲓⲟ. Nun steht ⲣⲁⲓⲟ zwar für πραῦς, kann aber auch als Synonyme ϭⲏⲛ und ϲⲃⲣⲁϩⲧ neben sich haben[857]). Das ϭⲏⲛ, 'weich' im Gegensatz zu 'hart' kann wiederum ϫⲱⲕ als Synonym haben[858]). Hinsichtlich der Sanftmut den Brüdern gegenüber, die sich noch in geistiger Entwicklung befinden, sei nicht 19,18 vergessen, wo es vom Herrn (Jesus) heisst, er sei *still, ruhig* (ϭⲩϲⲃⲣⲁϩⲧ) usw. Fecht, der ⲣⲁⲓⲟ und ϲⲃⲣⲁϩⲧ als miteinander austauschbar betrachten möchte, hat diesbezüglich wichtige Bemerkungen gemacht[859]). Zweitens bekommt die Sanftmut vor dem Hintergrund der Aussagen im EV über die *Süsse* des Vaters (ⲡⲓϩⲁⲁϭ) 24,9; 31,20 (in bezug auf den Geist!); 33,33; 41,3 und 42,8, besonderes Relief[860]). Es handelt sich bei dieser Sanftmut, Freundlichkeit um ein liebevolles Interesse den Brüdern 'im Vater' gegenüber, vgl. nachher 43,5-6, wo sich ebenfalls die Beziehung zur Güte des Vaters, 43,19 und zur Fülle, Vollkommenheit der Pneumatiker, 43,19-20 beziehungsweise des Vaters 43,7-8 findet.

Schliesslich verstehe man das 'im Geiste' so, dass hier die Wirkungssphäre des Geistes angegeben ist, worin die Pneumatiker sanftmütig, auf Grund der Belehrung, den Brüdern Ruhe geben[861]). Es befremdet denn auch, wenn Ménard von unserer Stelle aussagt 'Cette dernière phrase ignore en particulier la terminologie valentinienne'[862]). Vom Obigen abgesehen, sei nur noch an Valentin selbst erinnert, der nach Fr.6 eine *Homilie über Freunde* gehalten hat. Die enge Verflechtung von realisierter und futurischer Eschatologie wird in den auf unsere Stelle folgenden Sätzen klar ersichtlich.

Weil sie überdies die Haltung der Pneumatiker den Brüdern gegenüber des näheren profilieren, sei zu diesen Sätzen kurz noch folgendes bemerkt.

Die Szenerie wird gleichsam in die Zukunft verlegt; die Verben haben das Futurum II. 'Und sie werden ihrer Wurzel zuhören (d.h. sie werden im innigen Kontakt mit dem Vater existieren)[863]), sie werden *Musse* (ⲥϧⲏⲃ)[864]) haben, die, in denen Er seine Wurzel finden wird, indem Er (der Vater) seiner Seele keinen Schaden tun wird' (42,33-37). Die letzte Aussage besagt, dass der Vater aus seiner Fülle geben kann ohne letzten Endes doch einen Mangel zu erleiden. Er gibt, ohne selbst dadurch abzunehmen. Das wäre übrigens auch aus dem Grunde unmöglich, weil die Erfüllung nur jenen zufällt, die darauf als Pneumatiker/Pneumateile Anrecht haben. Das EV ist darüber sehr deutlich vgl. 35,35-36,2 und 36,33-34[865]). Die Quantität ist am Ende wie im Urzustand.

Merkwürdig ist, dass über die *Seele* (ⲯⲩⲭⲏ) des Vaters gesprochen wird, jedoch wohl unter Einfluss von Mt 16,26 und vor dem Hintergrund der stoischen Tradition (bez. der Weltseele) nicht só befremdend[866]).

Wir teilen diese letzte Stelle im Schema *I* zu.

§ 6. *Übersichtstabelle der behandelten Ruhe-Stellen im EV*

Stelle:	1)	2)	*Konnotiz*:	*im Kontext bezogen auf*:	
1. p. 22,11-12	S	I	Schweigen	den Weg zurück/ hinauf	Existenz im Jetzt
2. p. 23,29-30	S	B		den Sohn	
3. p. 24,16-20	V/S	I(E)S	Mühe (Suchen-Finden)	(ab p. 24,21) den Mangel; die Fülle	
4. p. 33,4-5	S	I	Befestigung, Heilung, Mühe	die Speisung, Aufrichtung, Erweckung	
5. p. 33,35-37	V	I		den Willen des Vaters	
6. p. 34,5-9 (ⲥⲟⲣⲁⲧ)	S	B	Refrigerium, Hafen (der Ruhe)	den Geruch, Wind	
7. p. 35,25-27	V	I(E)		die Rückkehr; Sünde, Bekehrung, Vergebung; den Mangel, die Fülle	
8. p. 36,35-39	S	D,B	Paradies (Ort der Ruhe)	den Mangel, die Fülle	Präexistenz
9. p. 37,19-21	V	C	schweigende Gnade (des Nus)	den Willen	
10. p. 38,25-32	V(2)	C,D		den Namen	
11. p. 40,31-33	S	C	Ort der Ruhe	den Vater, das Pleroma, die Herkunft des Pneumatikers	
12. p. 41,12-14	S	F	Ort der Ruhe	den Pneumatiker als Pleroma; das Pleroma	Post-existenz (Eschatologie)
13. p. 41,28-29	S	B		den Vater; die Verwurzelung im Vater	
14. p. 42,21-23	V(2)	I,A	Mühe	den Vater und die Pneumatiker (reziprok)	

Stelle:	1)	2)	*Konnotiz:*	*im Kontext bezogen auf:*	
15. p. 42,31-33	S	I	Stille, Musse	den Mangel; die Fülle; reziproke Verwurzelung des Vaters und der Pneumatiker in einander	Post-existenz (Eschatologie)
16. p. 43,1-3	S	I,F	Ort der Ruhe	den Autor und die Brüder, Kinder des Vaters	

1) S = Substantiv ⲙ̄ⲧⲁⲛ, ⲥⲃⲣⲁϩⲧ (1×)
V = Verbform von ⲙ̄ⲧⲁⲛ
2) Buchstaben zur Wiedergabe der verschiedenen Niveaus/Wegstrecke.

Bemerkungen zur Übersicht

Die Übersicht lehrt, dass das Wort 'Ruhe' im Koptischen durch ⲙ̄ⲧⲁⲛ wiedergegeben wurde, u. zw. 11× als Substantiv und 8× als Verb, ausserdem begegnet 1× ⲥⲃⲣⲁϩⲧ̄. Überdies findet ⲙ̄ⲧⲁⲛ sich 1× im 'neutralen' Sinne in 35,19 (ⲉⲩⲙⲁⲧⲛ̄), vgl. so ebenfalls in EpJac I,2:10,2 (ⲥⲙⲁⲧⲛ̄). Dem Gedanken der Stille, des Schweigens — eng mit dem der Ruhe verbunden — begegnet man noch an folgenden Stellen im EV: 19,18 (ⲉⲩⲥⲃⲣⲁϩⲧ̄); 25,24 (ⲉⲩⲥⲃⲣⲁϩⲧ̄) und 37,12 (ⲉⲥⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ)[867]).

Die Zuweisung der Kategorien, die an sich für das ganze bekannte valentinianische Schrifttum angesetzt wurden, liefert ein recht bemerkenswertes Bild: 9× haben sie Bezug auf den Vater und 9× auf die Pneumatiker im (realisierten) eschatologischen Kontex (I, E und F). Ihre präexistente Herkunft aus dem Pleroma, dem Vater, wurde 2× (D) vermerkt. Obwohl eingeräumt werden muss, dass die Kategorien als Interpretationsmittel nur eine angemessene Bedeutung haben können, wird doch klar ersichtlich, dass das EV die Ruhe ebensosehr mit dem Vater als mit den Pneumatikern — vor allem schon im Jetzt — verbindet. Das dürfte heissen, dass die 'frohe (gnostische) Botschaft' der Wahrheit die Wesensgleichheit des Vaters und der aus Ihm hervorgegangenen Pneumatiker nicht nur betont, sondern dieses Wesen eben als Ruhe kennzeichnet und den Weg zurück in das Pleroma deshalb zeigt, damit die Ruhe im Vater als das gnostische Heilsgut schlechthin wieder einem zuteil werde.

§ 7. *'Der Weg zurück zur Ruhe': Zusammenfassung*

Unter obiger Überschrift liessen sich Bedeutung und Funktion der behandelten Ruhe-Stellen im EV am besten typisieren. Findet doch der aus

dem Vater hervorgegangene und über die geistige Wahrheit aufgeklärte Pneumatiker schliesslich seine Ruhe im ewiglich ruhenden Vater wieder. Charakteristisch für den Skopos des EV (vgl. 16,31-33; 42,25-29 und 43,19-24) ist, dass der Ruhebegriff sich auf die (irdische) Existenz der Pneumatiker[868]) und die transzendente Existenz des Vaters bezieht. Das ist aus der Frequenz im Schema klar ersichtlich: Ruhe in bezug auf die Pneumatiker 8×; in bezug auf den Vater 9×. Bezeichnend ist ebenfalls, dass die Reziprozität im Verhältnis der Pneumatiker und des Vaters zueinander betont wird. Immerhin wird die Präexistenz der Pneumatiker im Sinne ihrer Emanation aus dem Vater dabei nicht ausser Acht gelassen, findet der Ruhebegriff sich doch 2× in diesem Zusammenhang. Diese Begebenheit wird auch wohl der Grund für den recht auffallenden Umstand sein, dass über die Pneumatiker manchmal so gesprochen wird, dass sie demnach nicht von transzendenten Äonen zu unterscheiden sein; sie sind verwechselbar[869]).

Es ist darum nicht verwunderlich, dass die Eschatologie im EV vor allem eine 'realisierte Eschatologie' ist: der Pneumatiker erhält in seinem irdischen Werdegang zur Gnosis mittels des Logos/Offenbarers schliesslich *schon jetzt* in seiner noch irdischen Existenz den Genuss der Ruhe oder aber jedenfalls den Vorgeschmack der Ruhe im Vater[870]). Die rein futurische Eschatologie lässt sich also im EV als solche nicht nachweisen[871]). Man findet sie in anderen valentinianischen Schriften, wie in *Adv. haer.* I,7,1 und *Exc. Theod.* 63-64, bezeugt und auch im EvPh II,3: 66,18-19 (Log. 63): (damit) 'wenn wir das Fleisch ablegen, wir in der Ruhe gefunden werden' (ⲉⲛⲱⲗⲕⲁⲗⲕⲏ ⲁ2ⲏⲩ ⲛⲧⲥⲁⲣⲝ ⲥⲩⲛⲁ2ⲉ ⲉⲣⲟⲛ 2ⲛ̄ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)[872]). Vgl. auch ebda 72,22ff (Log. 87)[873]). Dass das Interesse im EV so stark auf die 'realisierte Eschatologie' ausgerichtet ist, ist übrigens auch noch aus einem anderen Grund zu erklären, kommt es doch darauf an, dass der Urzustand wiederkehrt, es sei denn, man geniesse ihn schon im voraus im Jetzt. Es ist darum ein wesentlicher Zug gnostisches Denkens, dass Proton und Eschaton zusammentreffen[874]). Wer also das Proton 'schon' hat, hat im Grunde auch das Eschaton bekommen!

Andererseits bedeutet dieser Sachverhalt nun aber nicht, dass das futurische Element im gnostischen eschatologischen Empfinden jeglichen Wert verloren hätte, ist doch zB gerade für den valentinianischen Gnostizismus die himmlische Wiedervereinigung mit dem Engel-Partner nach dem Tode in der Vollendung eine reelle, ersehnte Zukunft. Im allgemeinen würde man dem Sachverhalt eher gerecht werden, wenn man von einer engen Verflechtung vom Präsentischen und Futurischen spräche[875]). Im EV jedoch ist das futurische Element gewissermassen in den Hintergrund getreten, weil — wie gesagt — die präsente, realisierte Eschatolo-

gie besonders hervorgehoben wird. Demnach könnte man begründeterweise folgendermassen formulieren, dass im EV die realisierte Eschatologie in solche Worte gefasst wird, dass die futurische Eschatologie vorweggenommen wird oder aber das futurische Element funktioniert als Modell für die Beschreibung des pneumatischen Heils hic et nunc[876]). Doch lässt sich kaum leugnen, dass vor allem am Ende des EV das futurische Element mehr als zuvor aufleuchtet. Verwunderlich ist dies angesichts der irdischen Existenzweise der Pneumatiker nicht, lässt sich der Ruheort im vollsten Sinne des Wortes erst im Eschaton betreten[877]). Dies wird auch daran ersichtlich, dass die *Verneinung* des Todes 42,17ff, den leiblichen Tod, dem auch der Pneumatiker unterliegt, gerade zum Bewusstsein bringt[878]). Erst nach dem leiblichen Tode ist die völlige Ruhe im Vater da.

Über den schönen Aufbau und die innere Struktur — vor allem zwischen dem Anfang und dem Ende des EV — ist schon einiges bemerkt worden[879]). Abschliessend sei dazu noch folgendes angemerkt.

In der Gliederung und Struktur des EV werden im Fortgang der Aussagen verschiedene Gedanken und Motive immer weiter entwickelt, vertieft oder von anderen Blickpunkten her betrachtet und spezifiziert. Das betrifft nicht zuletzt auch den Ruhebegriff. Ist zB in 22,11-12 (die erste Ruhe-Stelle) nur noch vom Erhalten der Ruhe durch den Pneumatiker die Rede, kulminieren allmählich die Ruhe-Aussagen in dem reziproken Ruhen des Vaters und der Pneumatiker ineinander, 38,25-32 (Präexistenz) und 42,21-23.26-28 (Existenz, 'realised eschatology'), um dann in 43 (den Ort der Ruhe) den Gipfel zu erreichen. Interessanterweise lässt sich diese Entwicklung auch am Begriff der Wahrheit (ⲙⲏⲑ) ablesen, über die das Evangelium handelt und um die es sich bemüht. Sind p. 17 und 18 die Äonen, bzw. die Pneumatiker, auf der Suche nach dem Vater, in 18,16-21 erfährt man, dass der Vater sie durch Jesus Christus erleuchtet und ihnen den Weg der Wahrheit gezeigt hat. In 31,28-29 ist der Logos/Sohn *selber* der Weg, vgl. *Adv.haer.* I,15,2 (der Name wurde ihnen ein Weg zum Vater der Wahrheit)[880]). In 36,10-12 wird der mangelhafte Pneumatiker von dem Vater erfüllt, was als das Finden des Lichtes der Wahrheit bezeichnet wird. Christus ist dabei nochmals als Mittel zur *Rückkehr* (ⲥⲧⲟ, 36,15)[881]) beschrieben. Auf Grund der auf den letzten Seiten des EV betonten Wesensgleichheit der Pneumatiker mit dem Vater (der Reziprozität!), wird es nun niemanden verwundern, dass letztlich die Pneumatiker *selber* die Wahreheit sind (42,25-26). Sie sind nicht nur dem Sohn/Logos gleich, sondern auch dem Vater. Sollte deswegen von ihnen nicht gelten, was die Wahrheit 17,25-27 als Epitheta bekam: 'fest' (ⲥⲙⲁⲛⲧ) und 'unerschütterlich' (ⲁⲧⲱⲧⲁⲣⲧⲡ)? Das dürfte tatsächlich der Fall sein. Und bekanntlich sind die Begriffe Festigkeit, Unerschütterlichkeit im gnostischen Denken Synonyme des Ruhebegriffes.

So haben denn die unerschütterlichen, feststehenden Pneumatiker schliesslich den Weg zur Ruhe zurückgelegt und die Ruhe im von Ewigkeit her ruhenden, unerschütterlichen, feststehenden Vater erreicht, sind in den Ort der Ruhe eingetreten: diese wahrhaft letzte, endgültige *statio* des Weges zur *Ruhe*, ohne Mühe, in tiefer Stille.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL III

1 Deswegen ist die Evalvation der Grundformel *Exc. Theod.* 78,2 durch Koschorke als unrichtig zu beanstanden. Man findet sie in seinem *Ketzerbekämpfung*, 43-45 und seinem *Polemik*, 209-210. Diese Grundfrage sei das Primäre, enthielte 'eine vollständige Schematik des gnostischen Mythos' (Verweis auf Jonas, *Gnosis* I,261 Mitte); die kosmologische und philosophische Spekulation sei das Sekundäre; darum müsste man 'also strikt zwischen dem 'inneren' System (der Grundformel und dem in ihr enthaltenen Bewegungsschema, H.) ...und dem 'äusseren' System (dem Kosmologischen usw. H.) zu scheiden haben' 44-45, Anm.27 = *Polemik*, 209-210, Anm.9. Diese *strikte Scheidung* scheint uns aus folgenden Gründen unangebracht weil sie unrichtig ist. Koschorke verweist zwar auf Jonas, übersieht aber, dass dieser, 259-260, 6 Grundschemata, im 7.Schema der Bewegung aktualisiert, aufzählt. Unter ihnen ist das Schema des Gehäuses, der Räumlichkeit, daher, im Hinblick auf das eschatologische Schema der Bewegung (abwärts/aufwärts) 'die vielfältigen räumlichen Staffelungen, die den Weg des Seins darstellen' (aO, 260). Den räumlichen Aspekt erkennt Koschorke freilich auch an, laut seiner Aussage, das wahre Gute sei ausserhalb der Welt zu suchen (siehe zur Grundformel *Ketzerbekämpfung*, 44 = *Polemik*, 209). Durch seine Scheidung gelangt die Räumlichkeit in die Bewegung (zurück) zum Vater, gerade nicht zur Geltung. Jonas hatte aO, 92 dagegen ausgesagt, der gnostische Wort- und Bildschatz stelle 'in der zentralen Einheit des Sinnes bereits selber ein System' dar, enthalte das Transzendentale des gn. Mythos in sich, biete aber '*zugleich* (Kursivierung H.) die Bauelemente für die Ausgestaltungen'. Die von Jonas aufgeführten Schemata geben demnach 'zugleich die *vollständige Keimform* aller gnostischen Mythologie' (aO, 260) (Kursivierung H.). Hier ist also keine unangebrachte Scheidung, sondern die Einheit gnostischer Rede gesehen, wo 'Inneres' und 'Äusseres' miteinander und *ineinander* verwoben sind, ohne dass von einem Primären und Sekundären die Rede sein könnte. Vor dem Hintergrund der von Koschorke durchgeführten Scheidung, dürfte es niemanden wundernehmen, dass er (*Polemik*, 209 Anm.8) das Wissen im EvAeg als nur ein instrumentales Wissen abstempelt, d.h. ein Wissen zur Durchquerung der himmlischen Sphären, vgl. oben S. 29. Zwar begegnet in diesem sethianischen Evangelium nicht die valentinianische Wissensformel *Exc. Theod.* 78,2 — das Kriterium wahres Wissens für Koschorke wie in *Adv. haer.* I,21,4 (siehe unten S. 89f) — doch findet sich hier das bestimmende *Bewegungsschema*, das seiner Meinung nach Primäre. Überdies lässt sich in seiner Anmerkung eine Abwertung mythologischer Sprache spüren, sei es unbegründeterweise vgl. Böhlig, *Gospel*, 25-26.

2 'So könnte man geltend machen, dass bei dem endzeitlichen, postmortalen *Weghinauf* zum Vater, in der Anapausis im Vater auch die Bedeutung der ἀνάπαυσις als terminus technicus für die Ruhestätte — anachronistischerweise die "Raststätte" — auf dem Wege irgendwie mitschwinge.

3 Vgl. das Modell der 'Rémontée' bei Sagnard, *Gnose*, 145, eine sachgemässe Zeichnung!

4 Vgl. die Bemerkung bei Haardt, "Abhandlung", 256: 'Da der soteriologische Prozess vom Empfang der Gnosis weiterschreitet bis zur Rückkehr des Geist-Selbst in das Lichtreich und somit ein einheitliches Geschehen in verschiedenen Stufen repräsentiert, ...'. Vgl. auch noch Jonas, *Gnosis* I,189-190 (zu beachten Anm.2) und Turner, "Path", 342 Anm.11, und 349.

5 Die Ruhe-Aussagen im sog. valentinianischen Lehrbrief (Epiphanius, *Panarion* 31,V,5 und VI,4 (2×)) sind zu dunkel, um in diesem Zusammenhang verwertet werden zu können. Vgl. zu diesen Stellen, Lüdemann, *Untersuchungen*, 66-67; ferner Visser, "Lehrbrief", 27-36 und Foerster, *Valentin*, 99.

6 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 187 Anm.2.

7 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 35 Anm.8.

8 Zur Ablegung der Seelen vgl. auch *Adv.haer.* I,7,1; dazu Sagnard, *Extraits*, 187 Anm.4. Siehe auch die Bemerkung Foersters, *Gnosis* I,219 zu Fr. 12. Merkwürdigerweise hat Foerster die wichtigen *Exc. Theod.* 63-65 nicht in seine Auswahl (*Gnosis* I, 296) aufgenommen. Zur Vorstellung des Brautgemachs und des Begehens dieses Sakramentes vgl. Gaffron, *Studien*, 218-219.

9 Zu den alttestamentlichen Pneumatikern (σπέρμα der Achamoth) siehe *Adv.haer.* I,7,3 und dazu Sagnard, *Extraits*, 140-141 (zu *Exc. Theod.* 37). Diese Gegebenheit ist nunmehr belegt im TracTrip I,5: 112,1-10 in bezug auf die gerechten Propheten des AT. In Ihnen wirkte nämlich ein *pneumatischer Same* vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* II 206 zu 111,23 und 207 zu 112,1-9. Dasselbe gilt für die *Ogdoas*, die TracTrip 98,26 und 122,25 als Ort der Psychiker (und vorläufiger Ort der Pneumatiker) beschrieben wird; vgl. Kasser aO I 381 zu 98,24 und II, zu 122,25. Die Aussage Schmidts, *Gespräche*, 504, die alttestamentlichen Gerechten werden 'in die Reihen der Pneumatiker versetzt' ist ungenau. Die EpAp bietet übrigens viele 'kirchlich ausgerichteten' Ruhe-Aussagen vgl. Schmidt aO, 500-504; vgl. dazu vor allem Hofius, *Katapausis*, 190 (Anm.449). Ebenfalls nicht gnostisch ist die Aussage des Clemens *Exc. Theod.* 18 in bezug auf Abraham und die übrigen Gerechten 'in der Ruhe' (ἐν τῇ ἀναπαύσει).

10 Vgl. ebenfalls *Exc. Theod.* 34,2.

11 In diesem Zusammenhang wäre vielleicht noch hinzuweisen auf das EvMar BG,1: 17,5-7 wo die Seele nach dem Durchqueren dier sieben Sphären, Gewalten (ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ) aussagt, sie werde nun 'zur, (vom) (existierenden) Äon, bestimmten Zeit die Ruhe in Schweigen erlangen' (... ϫⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉϫⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲱⲛ ϩⲛ̄ⲟⲩⲕⲁⲣⲱϥ). Siehe weiter unten Kap. IV, Nr. 32ª Eine psychische Ruhe scheint SJC BG,3: 123,9-10 zu begegnen, wo festgestellt wird, dass, wer den Vater nur mangelhalf erkennt, in der Achtheit zur Ruhe kommen wird (ⲛ̄ϥⲧⲟⲛ (!) ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲉϩⲟⲩⲙⲟⲩⲛⲉ).

12 Vgl. schon die zutreffende Charakterisierung der gnostischen Ruhe als Heilsgut bei Hofius, *Katapausis*, 89.

13 Siehe die Bibliographie Scholers *NHS* I, fortgesetzt im *NT*; Haenchen, "Literatur", 62-82; Rudolph, "Forschungsbericht", 194-204 und Colpe in *JAC* VII,125-146. Über den status quaestionis in bezug auf den wohl- oder nicht valentinianischen Charakter des EV, wird man am besten informiert durch den Beitrag von Wilson, "Valentinianism" I,133-145 (mit Diskussion). Über den Titel 'EV' im Hinblick auf *Adv.haer.* III,11,9 siehe Malinine, *EvVer*, Einführung; Standaert, "Evangelium", 138-150; vgl. Foerster, *Gnosis* I,10 und 63.

Zu Aufbau und Gliederung siehe Fecht, "Teil" 30 (1961), 372-390; 31 (1962), 85-119 und 32 (1963), 298-335. Colpe hat sich dabei Fechts Annahme, das vorliegende EV sei in koptischer Sprache verfasst ausklammernd, zu dieser Einteilung sehr positiv geäussert und diese übernommen bzw. weitergeführt, siehe *JAC* VII,133-134. Kritisch zu Fechts Verfahren äussert sich Haenchen aO, 71-72. Vgl. ferner Standaert, "Evangile", 243-275.

14 Schenke, *Herkunft*, 22.

15 Schenke aaO.

16 In seiner Rezension von Malinine, *Rheg*, *OLZ* 60 (1965) Sp. 473.

17 Vgl. dazu mit Recht Koschorke, *Polemik*, 245 Anm.10.

18 Schenke, *Herkunft*, 29.

19 Schenke aO, 26.

20 Schenke aaO.

21 Schenke aO, 27 und weitere Vergleichspunkte, 28.

22 Schenke folgend bezeichnen Schulz, *Salomo-Oden*, Sp. 1340 und 1341 wie auch Schnackenburg, *JE* I,125-126 die Oden als gnostisch; demgegenüber wird diese Ansicht bestritten von Ménard, *EvVer*, 71,78 und 86; Braun, "Enigme", 605-606 (mit Forschungsgeschichte) und 611-613; van Unnik, ἀφθονία, 54 Anm.181 und Fossum, *Name of God*, 419-420 Anm.79. Vgl. schliesslich unter Abweisung des Dilemmas gnostisch-nicht-gnostisch Baarda, "Het uitbreiden", 247f.
23 Siehe *JAC* VII,145 Anm.80.
24 Schenke *Herkunft*, 23 Anm.17 (siehe Völker, *Quellen*, 140, Z. 2-4).
25 Jonas, *Gnosis* I,409-418; zur Formel *Adv.haer.* I,21,4 schon 206 Anm.2 und 375; *Gnosis* II,1,19-20; 162 und 168; vgl. *ders.*, *Religion*, 174-179; *ders.*, Rezension von Malinine, *EvVer*, 327-335 (vor allem 330) und *ders.*, "Evangelium", 96-111 (vor allem 101, wo er der Formulierung EV 18,7-9 (weil, darum- ΕΠΕΙΔΗ , ΤΟΤΕ) eine grosse Bedeutung angesichts der Formel bei Irenäus, zumisst. Vgl. noch *ders.*, *Religion*, 310-312.
26 Jonas, *Gnosis* I,418; *ders.*, "Evangelium", 111 und *ders.*, *Religion*, 176.
27 Jonas, *Gnosis* I,418. Vgl. zur Formel *Adv.haer.* I,21,4 noch Sagnard, *Gnose*, 420 (vgl. 141).
28 Jonas, Rezension *EvVer*, 330. Meine Kursivierung.
29 Jonas, "Evangelium", 108. Meine Kursivierung. *Diese* 'Vollständigkeit' ist anderer Art als das Ineinander von Grundschema und mythologischer Konkretisierung, von der oben S.85 Anm.1. die Rede war!
30 Haenchen, "Literatur Jung", 76-78, vgl. Rudolph, "Forschungsbericht", 195-196. Jonas Lösung des Problems (nähmlich durch die Beziehung auf *Adv.haer.* I,21,4) sei 'akzeptabel, da sie sozusagen aus der Not eine Tugend macht' (aO, 195), sie sei aber mit einigen Schwierigkeiten belastet, woraufhin er auf Haenchen zurückverweist.
31 Siehe Colpe *JAC*, VII,144 Anm.76 in bezug auf die Teile zwei und fünf. Damit ist jedoch die Beziehung auf *Adv.haer.* I,21,4 als solche noch nicht hinfällig geworden.
32 Colpe aO, 145 Anm.79 vgl. *ders.*, in: Dörries, *Aufsätze*, 42. Rudolph aO, 196, möchte die *These* Colpes (das EV sei eine 'anti-valentinianische Konkurrenzbildung') gegenüber Jonas' 'blosser *Hypothese*' (ebda, meine Kursivierung) weiter verfolgen. Man kann mit Recht fragen, ob nicht Colpes 'verfeinerte' These eher als eine 'blosse Hypothese' zu betrachten sei.
33 Colpe aO, 145.
34 Siehe Colpe aO, 134-144. Vgl. zur Einteilung und Planē-Mythos aO 141 Anm.67 und zur altägyptischen Weisheit in bezug auf das EV aO 145 Anm.81.
35 Siehe Colpe *JAC*, VII,134 Z.9-10 unten und 140 Z.5 unten; vgl. Haenchen, "Literatur Jung", 77.
36 Ebenfalls Vielhauer, *Geschichte*, 748. Einerseits äussert sich Rudolph, *Gnosis*, 133-134 ebenfalls klar in diesem Sinne, wo er nach dem Zitat der Formel in *Adv.haer.* I,21,4 fortführt: 'Dem entspricht das, was das 'Evangelium der Wahrheit' sagt' (folgt EV, 24,28-25,19) um dann andererseits, 341 das EV als 'sicherlich kein Werk Valentins... sondern eine Homilie, die lose Beziehungen zur valentinianischen Schule aufweist' zu bezeichnen.
37 Vgl. Krause in Foerster, *Gnosis* II,66; weiterhin Köster, *Einführung*, 670. Vgl. auch EV, 22,14-15 (oben S.27) und dessen Identität mit der valentinianischen Formel *Exc.Theod.* 78,2 in dem diesbezüglichen Wortlaut und dazu Jonas, *Gnosis* I,260-261, wo 260 schon in diesem Zusammenhang auf die 'pneumatische Gleichung' präludiert wird, aO 411 und 418.
38 Köster aO, 669 Vgl. Robinson, *Library*, 37: 'a work of power and beauty'.
39 Siehe Kap. I,16 mit Anmerkung 135.
40 Das geht auch aus dem Titel der Untersuchung, Die "Anapausis" *im* Evangelium Veritatis, hervor.
41 Vgl. oben Kap. I,17-19.
42 Malinine, *EvVer*; *ders.*, *Supplementum*.
43 Colpe *JAC*, VII,140 bez. futurischer Komponenten; vgl. noch oben S.30.
44 Zum *Ruf* im allgemeinen vgl. Jonas, *Gnosis*, I,120ff; Foerster, *Gnosis* I,8,15,23,25

und 29 und Rudolph, *Gnosis*, 137-138. Vgl. Zandee, *EvWa* 70 über die Prädestination der Gnostiker. Ausser dem bekannten *Lied von der Perle* (vgl. Jonas aO, 133 und 327-328), wären zum *Ruf* noch zwei interessante Parallelstellen zu erwähnen. In den ActPt VI,1: 9,5-8 sagt Petrus zu Lithargoêl, der ihn bei seinem namen rief: 'Woher kennst du mich, weil du meinen Namen gerufen hast (ⲙⲟⲩⲧⲉ)? In der ParSem VII,1: 37,6-10, sagt Derdekas zu Sêem: 'O Sêem, es ist notwendig, dass das Denken vom Wort gerufen wird (ⲙⲟⲩⲧⲉ), damit die Fessel der Kraft des Geistes vom Finsternis-Wasser gerettet wird'. Die erstgenannte Stelle steht EV 21,30-22,5 sehr nah; die zweite ist hinsichtlich des zu rettenden Geistes, der (sich zwischen *Licht* und *Finsternis* befindend) bedroht wird, ein schönes Beispiel für die Notwendigkeit des *Rufes*.

45 Zur Taufe vgl. Ménard, *EvVer*, 107 und Segelberg, "Evangelium", 8. Zur Übersetzung von 22,12-13, siehe die deutsche und französische Fassung in der editio princeps und Till, "Evangelium", 173 Anm.13, dem Ménard aaO folgt.

46 Ménard aaO. Vgl. zur Markusstelle jedoch Sagnard, *Gnose*, 430 und 449. Zur Verwechselbarkeit Äonen-Menschen vgl. u.a. Ménard aO, 37,120; Haenchen "Literatur Jung", 78 und Janssens, "Héracléon", 288-289. Anders Schenke, *Herkunft*, 18.

47 Zum Thema der Rückkehr siehe zB 21,7.10.20; 22,6-7 und 38,1-5. Zum Bewegungsschema der Wiederkehr vgl. Schenke in seiner Rezension von Ménards *EvVer* (1962), Sp. 341; weiterhin Jonas, *Gnosis* I,261 und *ders. Gnosis* II,22 (mit Anm.1). Ein schönes Beispiel der Bewegung von Devolution und Reintegration bietet der Gedanke des Markus Magus (*Adv.haer.* I,14,5) wo der ἦχος aus der φωνὴ entsteht und diese wiederum aus dem λογός. Reintegration bedeutet, dass nun eine umgekehrte Bewegung stattfindet. Vgl. auch Sagnard, *Gnose*, 361-362. Markus meinte mit dem *Logos* Jesus, mit der *Stimme* Johannes der Täufer und mit dem *Echo* die übrigen Propheten.

48 So Lüddeckens, "Beobachtungen", 87-88. Auch in 22,5-6 findet sich ein Dreiliederschema.

49 Unbeschadet der Tatsache, dass die Übersetzung 'weil er Gnosis hat' (so auch Rudolph, *Gnosis*, 138), ein mitklingendes 'indem, während er Gnosis hat' nicht ausschliessen sollte angesichts des Ineinander von Ursache und Folge. Es ist dies die arteigene Spannung zwischen Determination und Indetermination, an der 'die ganze gnostische Ethik krankt' (Colpe, *Schule*, 189 Anm.2). An unserer Stelle wird jedoch die Entscheidung des Gnostikers wohl mehr betont als seine Determiniertheit. Es ist Sache eines bestimmten Blickpunktes.

50 So auch Janssens, "Héracléon", 140 und Hofius, *Katapausis*, 82-83. Ménard führt jedoch Fr. 31 des Herakleon zu unserer Stelle an und meint zu Unrecht, dieser Text 'se rapprocherait le plus de cette ligne 12' (*EvVer*, 107), weil man das ganze Fragment (wo Joh 4,34 gnostisch gedeutet wird) lesen und bewerten muss. Dabei stellt sich heraus, dass das Anliegen ein ganz anderes ist als an unserer Stelle. Ménard führt übrigens Fr. 31 an mehreren Stellen immer wieder an vgl. S. 117; 120; 158; 168 und 175 (hier mit Recht zu EV 37).

51 Ménard aO, 106; vgl. Foerster, ἀρέσκω, 457 und Delling τέλειος, 77 Anm.60.

52 Zum Asket/Praktiker vgl. Windisch, ἀσκέω, 493 im Hinblick auf Philo.

53 Griffiths, *Isis*, 257 (Kommentar). Zu 'Portus Quietis' siehe oben S.80 Anm.114. Vgl. schon Griffiths aO, 245. Bez. der moralischen Bedeutung des Isis-Buches siehe Griffiths aO, 10.

54 Für die Frage einer gnostischen Ethik im allgemeinen sei verwiesen auf Foerster, *Gnosis* I,28-30; im Hinblick auf die Basilidianer, siehe Langerbeck, "Anthropologie", 49f; bez. des Briefes des Ptolemaeus, vgl. Foerster aO, 204ff und von Campenhausen, *Entstehung*, 98ff. Zu Ir., Adv.haer. III,15,2 (Harvey II,81), vgl. Sagnard, *Gnose*, 282. Zur umstrittenen Frage der Askese bei den Gnostikern vgl. Wisse, "Sprüche", 81-86.

55 Es wäre noch auf die bekannte Stelle bei Philo *Leg All* III,77-78 hinzuweisen, wo der Name Noah als ἀνάπαυσις gedeutet wird. Danach wird der Gerechte, der er 'von Ungerechtigkeiten und Sünden ruht' (τὸν παυόμενον ἀδικημάτων καὶ ἁμαρτημάτων), nun-

mehr 'auf dem Edlen ruht' (ἀναπαυόμενον ἐπὶ τῷ καλῷ), notwendigerweise bei Gott Gnade finden. Dieses Gnade Finden ist jedoch *mehr* als 'wohlgefällig sein' (εὐαρεστῆσαι), findet doch der Gerechte die Gegebenheit, dass alle Dinge, die Schöpfung usw. Gnadengaben Gottes sind. Die Gottgefälligkeit wird also erst einmal von der Gnade Gottes her verstanden; eine Gnade, die alles Kreatürliche umfasst. Dies zum Unterschied von der Wohlgefälligkeit in gnostischem Sinne, wie an unserer Stelle, wo der dem Vater wohlgefällige Pneumatiker nicht die Gnade des Vaters findet, sondern naturgemäss den Vater selbst und dessen Gaben (in der Ruhe gipfelnd), hat er doch ein Anrecht auf sie! Und selbstverständlich war eine Gnade im Hinblick auf das Kreatürliche seitens des Vaters überhaupt ausgeschlossen. Vgl. auch unten S. 164-165.

56 Vgl. Helderman, "Anapausis", 34-43; diesbezüglich 42; ferner Turner, *Book*, 186-187 und 190-194.

57 Siehe Foerster, *Gnosis* II,162 Anm.30. Vgl. zur Stelle Giversen, "Evangelium", 95-96.

58 Mit Recht bezieht Sagnard, *Gnose*, 123 Anm.1 das Fragment auf die Pneumatiker. Ménard, *EvVer*, 124-125 versteht EV, 25,23f von der valentinianischen Sicht her: die psychische Seele sei ein Haus für das Pneumateil, das, wenn Erstgenannte stille ist, zur Kontemplation kommen könne, wobei er *Adv.haer.* I,21,4 (ἡ ψυχὴ ...ὥσπερ οἰκτήριον...) nennt. Es handelt sich jedoch da um einen anderen Zusammenhang als hier, wo doch der Pneumatiker selber eine bestimmte Lebensführung haben muss. Mit dem Gedanken an EV 25,23ff sind einige Aussagen Plotins sehr verwandt, vgl. dazu Williams, *Nature*, 130-131; er nimmt ebda auch auf EV 25,23ff Bezug.

59 Siehe Daumas, "Solitude", 355; vgl. *ders.*, "Amour", 126 Anm.1. Daumas führt die Lehre des Schreibers Anii an, wo es heisst, man solle sich im Tempel (*ḥnw n ntr* = *Ruheplatz Gottes*) ruhig verhalten, weil der Lärm Gott verhasst sei.

60 Siehe Westendorf, *Handwörterbuch* s.v. ⲥⲟⲣϩⲧ, 216. Es sei darauf verwiesen, dass das koptische Verb mit der Kausativform von *grh* zusammenhängt.

61 Zum 'Heissen' und 'Kalten' siehe Daumas, *Amour* aO, 125 und de Buck, "Karakter", 322-349; 329. Man vgl. auch Fohrer, σοφία, 479. Vgl. bez. des fruchtbaren, schattenreichen Weinstockes, LibTh II,7: 144,25-34 und TracTrip I,5: 124,19-25 Zum ruhigen Verhalten dem Schweigenden (= Gott) gegenüber; vgl. Zandee, *EvWa*, 71.

62 Vgl. Casel, *Philosophorum*, 55.

63 Vgl. Casel aO, 87.

64 Vgl. Casel aO, 97 und Nock/Festugière *CH* II,341.

65 Vgl. Casel aO, 98 und Nock/Festugière aO I,115. Die Texte über gnostisches Schweigen (Casel aO, 107-109) tragen nicht viel über das Bekannte aus. Von den Hermetica sagt Casel mit Recht: 'Ideo etiam verus dei cultus silentio perficitur', aO, 98. Siehe über das Motiv des Schweigens weiterhin Nock/Festugière aO I,26 Anm.76 und Festugière, *Révélation* III,154 und 167-168. Vgl. hinsichtlich des Gnostizismus auch Schlier, *Untersuchungen*, 27 und 145 Anm.1; und Bartsch, "Gut", 55-58 (Hermetica). Es sei angemerkt, dass das göttliche Schweigen von der *Ruhe* als solcher zu unterscheiden ist, vgl. unten S.133.

66 Der Text ist an dieser Stelle leider verderbt, vgl. noch Mondésert/Marrou, *Pédagogue* II,212; mit Anm.3 hinsichtlich der Verbindung mit dem (späteren) Hesychasmus bzw. dem Mönchtum.

67 Vgl. des weiteren Mortley, "Theme", 197-202 vor allem, 199-200; und für Ignatius: Chadwick, "Silence", 169-172.

68 Siehe Sagnard, *Gnose*, 256-265.

69 Vgl. Zandee, *EvWa*, 71-72.

70 So auch Story, *Nature*, 11. Ménard, *EvVer*, 115 anders. Vgl. mit Recht, Hofius, *Katapausis*, 195 Anm.524.

71 So zB Zandee, *EvWa*, 75: 'Een vrije vertaling van het begin van het Johannesevangelie'. Der Prolog bildet heute auch auf dem Gebiet der Gnosisforschung eine viel erörterte Problematik, vor allem in bezug auf die Prot XIII,1; vgl. dazu u.a.

Helderman, "Zelten", vor allem 284f und 208-211; weiterhin Colpe, *JAC* III,119-124 (mit Übersichtstabelle Prolog-Prot).

72 Vgl. bez. der Zehnzahl Sagnard, *Gnose*, 338; 372-373 und bez. des Gedankens der Logos sei Frucht (EV, 23,35 ⲟⲩⲧⲁϩ) des Pleromas ebda, 317-318.

73 Vgl. Lüddeckens, "Beobachtungen", 86 und 88. Zum Praesens II siehe Till, *Gram* § 302 vgl. auch § 334.

74 Zu (ⲁ) ⲥⲟ siehe Crum 317[b]. Die Übersetzungen findet man in: Robinson, *Library*, 41; Till, "Wahrheit" z.St. und Schenke, in: v. Unnik *Nilsand* z.St.

75 Zu ⲁⲥⲟⲩ siehe Crum 18[a-b]; Westendorf, *Handwörterbuch*, 12 (ⲁⲥⲟⲩ/ⲁⲥⲱ); vgl. Kasser, *Compléments*, 4.

76 Vgl. auch den Topos Krone/Herrschafts-Ruhe in den sog. parthischen 'Glied'-Hymnen (siehe Colpe, *Schule*, 77). In der mandäischen Literatur heisst es von den Uthras, sie sitzen 'auf den Thronen der Ruhe' (bei Schlier, *Untersuchungen*, 27).

77 Auch eine mandäische Terminologie vgl. Segelberg, "Evangelium", 25 Anm.3. Ebenfalls in manichäischen Hymnen begegnet die Krone vgl. Colpe aO, 103; im Mandäismus überhaupt vgl. noch bei Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II,579 (zu OdSal, 1). Vgl. im AT Spr 4,9. Dazu Mack, *Logos*, 48.

78 Das ⲁϥⲟⲩⲁⲛϩϥ̄ kann auch übersetzt werden durch: hat *sich* offenbart, vgl. Till, *Gram* § 262 (Anm.27). Zu EV, 20,6.23 und 23,22 vgl. jedoch Tills Bermerkung ⲁϥⲟⲩⲁⲛϩ stehe für ⲁϥⲟⲩⲁⲛϩϥ̄ (Till, "Bermerkungen", 273 und 275).

79 Vgl. zur möglichen gnostischen Farbe dieser Stelle Bultmann, *JE*, 379.

80 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 244 ('exemplarisme inversé') und Müller, "Beiträge", 220.

81 Siehe zur val. Äonenreihe Epiphan, *Panarion* 31,5-6,4. Vgl. Leisegang, *Gnosis*, 291-292 und Foerster, *Gnosis* I,304-305. Bekannt ist auch die Figur der Pistis Sophia in der gleichnamigen Schrift des CA. Vgl. zu ihr, Rudolph, *Gnosis*, 84-85. Im Eug III,2: 82,5-8 begegnet die Pistis Sophia als Paargenossin des Heilandes.

82 Vgl. Standaert, "Evangile", 270 mit Recht.

83 Vgl. schon Lilla, *Clement*, 188 und Ménard, "Repos", 71-71, der die schöne Stelle bei Clem.Al., *Paed.* I,vi,29.3-4 anführt, wo die ἀνάπαυσις als Abschluss der Gnosis und letztliches Ziel angemerkt wird (πέρας τῆς γνώσεως, ὁ δὴ ... ἔσχατον ὀρεκτόν). Siehe dazu Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 282 und Zandee, *Silvanus and Clement*, 75. Andere Stellen bei Hofius, *Katapausis*, 86 und 199 Anm.584. Siehe zum Zusammenhang Gnosis-Ruhe unten Kap. IV zu Rheg I,4: 44,2-3, S.284.

84 Siehe zum hier begegnenden Dreigliederschema, Lüddeckens, "Beobachtungen", 88. Zu den von ⲁⲟ abhängige Umstandssatz, Till, *Gram* § 330 und 340. Zu beachten ist, dass ⲁⲟ für παύειν steht, Crum 135[b].

85 Das Demonstrativpronomen ⲡⲉⲉⲓ als Subjekt des Nominalsatzes, vgl. Till, *Gram* § 240. Ähnlich übersetzen Till, "Wahrheit" z.St.; Krause, in: Foerster/Krause, *Gnosis* II,72 z.St. und Ménard, *EvVer* z.St. Vgl. auch Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,269 zu 143,7. Vgl. schliesslich Vielhauer, aO, 289 und 290.

86 Vgl. auch Kasser, *TracTrip*, *Kom* z.St., II,229, wo unsere Stelle angeführt wird.

87 Vgl. zu diesem Thema Müller, "Beiträge", 207, 209, 230 Anm.8-10 und 240 Anm.105 wie auch Sagnard, *Gnose*, 258 und 354.

88 Siehe zum Charakter des AuthLog, Koschorke, *Polemik*, der die Schrift gnostisch nennen möchte (199 Anm.19 und 198-202). Dagegen vertritt Zandee die Meinung, die Schrift sei nicht gnostisch, sondern als 'hellenistisch-christlich' zu bezeichnen, siehe Zandee, "Logos", 20.

89 Zur *Mühe* und *Ruhe* an unserer Stelle vgl. weiterhin EV, 42,22-23. Vgl. auch Schrage, *Verhältnis*, 40. Zu *Exc. Theod.* 49 vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,373 und II,207. Zum Motivkomplex Mühe-Ruhe könnte ebenfalls hingewiesen werden auf Apk 14,13. Vgl. weiterhin Philo *Migr.* 30 und *Quod Det* 121f. Vgl. zu diesen Stellen Mack, *Logos*, 114 Anm.20 und Arnaldez, *Philon*, 323. Zum Motiv des Suchens und Findens in AuthLog, vgl. Zandee aO, 16 und 17 und Koschorke, *Polemik*, 199-202 und 216-217, wie *ders.*, "Suchen", 54-56. Schliesslich vgl. man auch Brox, "Suchen", 20-25.

90 Siehe Koschorke, "Suchen", 59.

91 Übrigens werden EV, 33,4-5 die Gnostiker angeregt den Mühseligen (mit: ϩⲓⲥⲉ) Ruhe (ϯⲛⲁⲛ) zu geben.

92 Vgl. auch EpJac I,2: 2,30-32; 11,11-14.
93 Diese Stelle führt auch Jonas, *Gnosis* II,83 Anm.3 an. Man wird unwillkürlich an die radikale bzw. rücksichtslose Aussage des Knaben Jesus dem Joseph gegenüber im sog. Kindheitsevangelium des Thomas erinnert: 'Αρχετόν σοί ἐστιν ζητεῖν καὶ μὴ εὑρίσκειν. Siehe für den griechischen Text: Tischendorf, *Evangelia*, 144.
94 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 279.281.
95 Vgl. Koschorke "Suchen", 58 und Schrage, *Verhältnis*, 178.
96 Zur schillernden Beziehung des Clemens zum Suchmotiv, siehe noch Koschorke aO, 61 und 64 und Schrage aO, 178 Anm.5, der noch viele mehr oder weniger gnostisch frisierte Stellen anführt.
97 Siehe MacDermot, *Pistis*, 184,250 und 347.
98 Hip., *Ref.* VIII,15,1. Der Text ist verderbt, siehe Wendland, *Hippolytus* III,235, wo die oben gegebene Fassung im Apparat vorgeschlagen wird. Vgl. noch Foerster, *Gnosis* I,323. Die da gebotene Übersetzung ('...suche dichselbst von dir aus'... (so) 'wirst du dich selbst in dir finden') leuchtet jedoch nicht ein.
99 Chronologisch, geographisch und geistesgeschichtlich. Zu dieser arteigenen 'Nähe' hat Sagnard, *Gnose*, sich 586-588 zutreffend geäussert (besonders bez. *De Iside* c.2).
100 *De praescriptione haereticorum*, VII.
101 Vgl. Festugière, *Révélation* IV,207. Ebenfalls Zandee, *Terminology*, 35.
102 Mit Recht hat Sagnard, *Gnose*, 256-265 Erkenntnis, Reinigung und schliesslich Ruhe in einem bestimmten *Nacheinander* von einander unterschieden. Vgl. auch *Adv. haer.* I,7,5 über die Erziehung und das Grossziehen (παιδεύω und ἐκτρέφω) der Pneumatiker. Dazu u.a. Foerster, *Gnosis* I,229.
103 Vgl. oben S.12-13.
104 Die Vorliebe gnostisches Schrifttums für gerade das Wort ἀνάπαυσις ist selbstverständlich hier noch nicht anwesend.
105 Vgl. bez. des valentinianischen Gnostizismus Sagnard, *Gnose*, 365,449,574 ('loi d'extension' und 'loi de réabsorption'; Logos und logoi usw.). Zu denken ist nochmals an die Gnosis-Definition von Messina (1966): '...(Gnostizismus)... enthält auch die göttliche Identität des Erkennenden (des Gnostikers), des Erkannten (der göttlichen Substanz seines transzendenten Ich) und des Erkenntnismittels (der Gnosis, insofern sie implizite göttliche Fähigkeit ist...' (Bianchi, *Origini*, XXX). Man könnte hinzufügen, dass der ὁμοιόν-ὁμοίῳ-Gedanke (Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches) hinsichtlich der gnostischen Identifikationen eine Rolle gespielt haben kann. Vgl. Schneider, "Gedanke", 65-76.
106 Hofius, *Katapausis*, 76. Vgl. Vielhauer ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 285, der behaupten möchte Ruhe und Schweigen seien 'Parallelbegriffe', wobei (diesmal) das Schweigen (ἡσυχία, σιγή) eine typische 'Bezeichnung der göttlichen Sphäre' sei. Man beachte jedoch die Nuancen dieser beiden Begriffe, gerade wenn sie im selben Kontext begegnen.
107 Vgl. Ménard, "Repos", 71 und Janssens, "Apocryphon" I,164. Vgl. auch den Äon *Akinètos* unter den 30 valentinianischen Äonen.
108 Zu ⲥⲃⲣⲁⲍⲧ siehe auch *Malinine, EvVer, Kom*, Suppl., 14 zu 34,77; Hofius aO Anm.460 und 470. Die Nag Hammadi Codices haben: AJ III:6,20: 'Er ist still' (ⲉϥⲍⲁⲣϥ), ⲉϥⲙⲧⲁⲛ ⲛⲛⲟϥ ⲍⲙ ⲡⲓⲕⲁⲣⲱⲛ; II:4,10-12 sehr schlecht erhalten; und IV:6,11-13 hat wahrscheinlich auch ⲥⲃⲣⲁⲍⲧ.
109 Vgl. Janssens, "Apocryphon" II, 54. So könnten 2Jeu, CB,2: c.44 und 50 (MacDermot, *Books of Jeu*, 105 und 122) Ruhe und Schweigen (ⲍⲣⲟⲕ und ⲥⲓⲅⲏ) beide Aspekte des Verborgenen andeuten; gleichfalls UaW, CB,3: c.22 (MacDermot, *Books of Jeu*, 276), der Text is jedoch sehr schlecht erhalten.
110 Vgl. dazu EV 19,33f; 23,24; 37,7-8; 40,27. Gott *spricht* gerade im EV. Vgl. zum Logos als Mund Gottes bei den Markosiern, Sagnard aO, *Gnose*, 360 und 573.
111 Vgl. EV 25,25; dazu oben S.94.
112 Siehe unten Exkurs V. Gesondert sei noch die Stelle in Bront VI,2: 18,9-10: aufgeführt, wo die Nebront (wohl die Sophiagestalt) aussagt: 'Ich aber bin der Nus des... und die Ruhe des...' (ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ ... ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡ ....). Es handelt sich hier jedoch nicht um Gott sondern um die Sophia, vgl. Quispel, "Jewish Gnosis", 82-110 diesbezüglich.

113 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 146-147 und 331.

114 Vgl. Eug III,3: 86,13f (und die Übersetzungen, Robinson, *Library*, 222; Foerster, *Gnosis* I,44). Dabei vgl. man auch Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 285. Im valentinianischen Gnostizismus kann der höchste Gott selber 'vollkommener Äon' heissen, vgl. Sagnard aO, 296 und 331.

115 Text bei Hip., *Ref.* V,8,22 und 9,8 (Wendland, *Hippolytus* III,93). Vgl. Foerster, *Gnosis* I,338, 352 und 359 und vor allem Schoedel, "Themes", 232 diesbezüglich.

116 Vgl. Eisenhut, *Quies* Sp. 877-879. Zwar sind wir hier in einem anderen Gedankenkreis — handelt es sich doch um Personifizierungen numinöser Mächte — doch hat Augustin (*Civ.Dei* IV,16) mit dieser Gottheit und ihrem Tempel auf polemische Weise bestimmte Betrachtungen über die wahre Ruhe für die Seele vebunden, welche es verdient zur Kenntnis genommen zu werden. Wahrscheinlich sollte man diese Gottheit im Rahmen des römischen Staatsfriedens, (vgl. die *concordia*) bewerten. Vgl. dazu van Unnik, "Friede", 261-280; diesbezüglich 278 (über die concordia).

117 Siehe MacDermot, *Books of Jeu*, 273 und Baynes, *Treatise*, 36. Zu beachten ist, dass gleich danach von denjenigen gesprochen wird, die Gott suchen, weil Er ihr Suchen sei. Vgl. noch Kasser, *TracTrip*, *Kom.*, II,679 zu 143,7, wo die von Baynes vorgeschlagene Ausfüllung der Lücke als Text zitiert wird. Das UaW ist von Janssens, "Protennoia", 1974 und *Prot* 1978 mehrfach zitiert und ausgewertet worden.

118 In der 3.Homilie begegnet eine sehr grosse Reihe von Namen, siehe Rehm, *Pseudoklem.* I, Hom., 83 (Hom. III,72).

119 Bei Hieronymus, In Essaiam IV,xi,1/3; siehe CChr.SL 73,148; vgl. weiterhin Kasser, *TracTrip*, *Kom.* II,269.

120 In diesem Sinne gleichfalls Hofius, *Katapausis*, 254 (gegen Theissen, *Untersuchungen*, 126-127).

121 Siehe Hofius aO, 251. Die ἀνάπαυλα bedeutet nämlich eben nicht eine ἀπραξία (vgl. *Cher* 87). Zum Schaffen Gottes siehe u.a. *Op* 7; *Leg All* III,78 und *Aet* 84.

122 Zum Anteil-haben des Weisen vgl. auch *Somn* II,233f. Siehe weiter hinsichtlich der Ruhe als eine (gefährdete) Gabe, oben Kap. II,59-60 zum philonischen Denken bez. dieses Aspektes.

123 Vgl. Casel, *Philosophorum*, 77 z.St. (*Somn* II 253) und Heinemann, *Bildung*, 411 und 418. Zu den vielen Synonyma des Friedens, siehe schon Völker, *Fortschritt*, 344; ferner Kap. I,17 Anm. 137 bez. der Synonymie. Jedenfalls ist die Gleichsetzung dieser verwandten Begriffe Philo wichtig. Übrigens ist es bemerkenswert, dass in *Somn* II,252f der unsichtbare Geist (πνεῦμα ἀόρατον) zu Philo spricht und ihn über Gottes Frieden aufklärt. Zu diesem Inspirationsgeist vgl. Bieder, πνεῦμα, 372.

124 Siehe über die Stelle *Vita Mos* I,111 in bezug auf Posidonius, Grundmann, δύναμις, 299-300. Zur Posidonius' δύναμις-Lehre auch Krämer, *Ursprung*, 311f und 340f. Fragwürdig bleibt, ob Philos beide führenden Kräfte sich nur aus griechischer Tradition erklären lassen (Dillon, *Platonists*, 161-166; 163 wird übrigens Philos Denken über die beiden Kräfte bezeichnet als 'his own contribution') oder ob auch jüdische Hintergründe mit im Spiele sind (so wohl begründeterweise Grundmann aO, 299 (Ende); Vgl. ferner Früchtel, *Vorstellungen*, 19 und Dodd, *Interpretation*, 322-323). Eine ähnliche Verbindung alttestamentlich-griechisches Denken sieht Köster, φύσις, 261 betreffs Philos Anwendung des φύσις-Begriffes (vgl. zumal die φύσις als ἀνωτάτω ... αἰτία (*Heres*, 115)).

125 Vgl. Heinemann, *Bildung*, 346 und 410. Vgl. Dillon, *Platonists*, 149. Auch für Plato gehören εἰρήνη und δικαιοσύνη zusammen vgl. Fuchs, *Augustin*, 181 Anm.2. Zu beachten, dass Clem.Al. die εἰρήνη als die *Tochter* der δικαιοσύνη (*Strom.* IV,xxv,162,1) betrachtet.

126 Zu beachten: *Post* 27: Gott als δύναμις θεῖα eben: der Feststehende (ἑστὼς).

127 In *Fuga*, 173 werden ἑβδομας und εἰρήνη identifiziert und demzufolge ἀνάπαυσις und εἰρήνη. So auch *Abr* 28.

128 Hierzu Jonas, *Gnosis* II,86f; 94 und 120. Für Clem.Al. bedeutet Jerusalem die ὅρασις εἰρήνης (*Strom* I,v,29,4); vgl. Augustin, *Civ.Dei* XVIII,c,XIII (Hierusalem... 'videns Deum').

129 Unwillkürlich wird man erinnert an das Lied Gerhard Tersteegens (1697-1796): 'Der Abend kommt, die Sonne sich verdecket', wo es im 8.Vers heisst: '*Mein Geist im Herrn ruhen will*', *Evangelisches Gesangbuch für Rheinland und Westfalen*, Ges. 486. Öfters findet sich der Ruhegedanke bei Tersteegen, vgl. dazu u.a. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 411.

130 Übrigens sei beachtet, dass das Geniessen der Ineffabilität Gottes im Pleroma seitens der vollendeten Gnostiker selbstverständlich als Heilsgut erfahren wurde. Siehe weiterhin TracTrip I,5: 124,19.

131 Vgl. Zandee, *EvWa*, 95; Ménard, *EvVer*, 156. Zur Zugehörigheit der Pneumatiker zur Kirche in der Präexistenz (Aon 'Kirche') siehe TracTrip I,5: 57,33-35 und 58,21-36. In bezug auf die Weitergabe pneumatischer Seelenteile siehe *Exc. Theod.* 54,3: (das καρποφορεῖν des Pneumatikers, Seth). Der Unterschied des gnostischen und kirchlichen Kirchenbegriffes wird zutreffend skizziert von Schweizer, πνεῦμα, 430 Z.6ff und Pokorný "Hintergrund", 83-84.

132 Siehe Jonas, *Gnosis* I,171 dem Rudolph, *Gnosis*, 258-259 beipflichtet.

133 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 185 Anm.2.

134 Harvey I,2-3; vgl. auch Rudolph, *Gnosis*, 231-232.

135 Zur Brüderethik im EvTh, Log. 25-26 vgl. Haenchen, "Anthropologie", 221 und Schrage, *Verhältnis*, 70.

136 So mit Recht Haenchen aO, 212; Köster/Robinson, *Entwicklungslinien*, 171 und Rordorf, *Sonntag*, 103 Anm.89.

137 Ménard, *EvVer*, 152 macht folgende Texte als zum vom Autor erstellten 'florilège de textes néotestamentaires' gehörend, namhaft: Mt 12,11; Joh 5,17; Joh 10,10 und 28. Story, *Nature*, 24 möchte EV 33,1-8 auf Mt 25,35-36 beziehen, wohl ohne jeglichen Grund. Vgl. noch Arai, *Christologie*, 114-115. Die Problematik des im EV verwendeten neutestamentlichen Textmaterials bleibe, weil ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung fallend, dahingestellt. Nur sei diesbezüglich verwiesen auf einen Aufsatz von Nagel, "Komposition". Nagel behauptet, 145-147, hinter EV 32,18-25 liege ein aus der *Diatessaron*-Tradition stammendes Mischzitat von Mt 12,11 und Mk 3,4.

138 Sehr aufschlussreich diesbezüglich ist wohl Inter XI,1: 11,33-34. '...denn der Vater pflegt nicht den Sabbat zu halten, sondern Er arbeitet an den Sohn...' (ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲣ [ⲡ̄ ⲥⲁ]ⲃⲃⲁⲧⲟ[ⲛ ⲁ]ⲗⲗⲁ ⲉϥ̄ⲣ̄ϩⲱⲡ̄ ⲁⲡⲙⲏⲣⲉ ..). Es handelt sich hier um eine Erlösungsaktivität des Vaters. Vgl. zur schöpferischen Tätigkeit Gottes in bezug auf Joh 5,17 bei Philo *Cher* 87 und *Leg All* I,5. Zu Gottes müheloser Tätigkeit *Cher.* 87; *Heres* 170 und *Migr.* 91. Wie bekannt fasst Philo das κατέπαυσεν in Gen 2,3 transitiv, denn Gottes Ruhen war eben nicht Untätigkeit (*Leg All* I,6); siehe oben S.105 Anm.121. Zum philonischen Hintergrund von Joh 5,17 siehe Dodd, *Interpretation*, 321ff. Vgl. auch Bertram, ἔργον, 636.

139 Vgl. zB Christ, *Jesus*, 118 Anm.449 und Rordorf, *Sonntag*, 108 und Daniélou, *Bible*, 308 Anm.2.

140 Vgl. auch Troje, "Sanbat", 344-346.

141 Vgl. Lohse, σάββατον, 11 Anm.67; Rordorf, *Sonntag*, 48 und 94.

142 Daniélou, "Gnose", 163.

143 Zandee, *EvWa*, 93-94; vgl. Gärtner, *Theology*, 265 in allgemeinem Sinne.

144 Vgl. Ptolemäus' *Brief an die Flora* V,3: der Dekalog brauche die Erfüllung (πλήρωσις) seitens des Erlösers, weil er nicht die Vollkommenheit (τὸ τέλειον) enthielt; und V,8: Sabbat, Fasten usw. seien nur Symbole. Dies alles wurde, als die Wahrheit erschien, umgesetzt (μετετέθη). Vgl. zur gnostischen Umdeutung in EV, 32,32 mit Recht Rordorf, aO, 112 Anm.125.

145 Vgl. Rordorf, aO, 94ff und Daniélou, aO, 161.

146 Zu diesen Stellen siehe Sagnard, *Gnose*, 378-382 und Daniélou, *Histoire* I, 226; 360-361; *ders.*, *Dimanche*, 73-74 und *ders.*, "Gnose", 163.

147 Siehe Casey, *Excerpta*, 152.

148 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 535 Anm. 2.

149 Vgl. Zandee, "Person", 203 und 207.

150 Vgl. zur Ogdoasproblematik u.a.: Lilla, *Clement*, 184 Anm. 1; die drei oben (Anm.146) genannten Beiträge Daniélous und Staats, "Ogdoas" und *ders.*, Rezension von *L'Ogdoade* und schliesslich Pètrement, "Mythe", 483. Noch vieles bleibt bez. der Ogdoas fraglich, siehe zB Böhlig, *Mysterion*, 131 Anm. 11 und Rordorf, *Sonntag*, 276 und 279.

151 Für Philos hohe Würdigung der Sieben, Hebdomas ist *Praem* 153-154 besonders aufschlussreich. Mit dem Motiv Siebenzahl-Ruhe verbunden heisst es dort: πάντα γὰρ δι'ἑβδομάδος καὶ ἑβδομάς.

152 Zu EV 19,35ff vgl. ausführlich Daniélou, *Histoire* I,160-163.225. Man bedenke, dass im valentinianischen Gnostizismus auch sämtliche Pneumatiker als *logoi* dem Erlöser entstammend bezeichnet werden können. Siehe zu den Stellen bei Irenäus und Hippolyt, Sagnard, *Gnose*, 173,183 und 449. In Fr. 15 des Hérakleon wird der (dritte Auferstehungs-)Tag indirekte auf die Pneumatiker bezogen; dieser Tag sei nämlich pneumatisch (φησὶ τὴν πνευματικὴν ἡμέραν); vgl. Sagnard aO, 507 und 519.

153 Vgl. auch *Ecloga proph.* 53,1. Zutreffenderweise spricht Sagnard zu dieser Clemensstelle von einer 'ambiance gnostique' (379). Gleichfalls Ménard, *EvVer*, 152 in bezug auf die Clemensstelle und EV 32.

154 Wir benützten Reitzenstein, "Schrift"; siehe diesbezüglich 67 und 82, wo es sich um die Textzeilen 216-227 handelt. R. datiert die Schrift ins 2.Jhdrt. Vgl. zu De Centesima, Daniélou, aO, 173.220-225 und *ders.*, "Gnose", 163. Wir weisen darauf hin, dass alle in Frage kommenden altkirchlichen Stellen zur Sabbat-Sonntagthematik von Rordorf in seinem Textbuch *Sabbat* geboten werden; so zum EvTh, EV, 32-43 und Clem.Al., ebda 148.

155 Siehe van Unnik, "Gotteslehre", 166-174; vor allem, 166.

156 Als val. terminus technicus vgl. Sagnard, *Gnose*, 261 Anm.1. Zu *Adv.haer.* I,2,6 vgl. Sagnard aO, 422-423 und Müller, "Beiträge", 241 Anm.105.

157 Vgl. Sagard aO, 154-156 und 422. Objekt der Befestigung ist in *Adv.haer.* I,2,4 die Sophia, welche letzten Endes Prototyp der Pneumatiker ist, brauchen doch auch sie die Befestigung.

158 Zur stoïschen Tradition, siehe von Arnim, *Stoïcorum*, III,510 und 548; Bousset, *Kyrios*, 146; Colson, *Philo*, III,493 und Alexandre, *De congressu*, 241, wo auf treffende Weise die Hauptlinien des diesbezüglichen Denkens Philos gezeichnet werden. Zur platonischen Tradition siehe Wlosok, *Gnosis*, 19 und 47 (hier das obige Zitat). Zum Thema des '*status rectus*' vgl. man auch Pellegrino, "Topos" (in bezug auf den Brief an Diognet 10,1-2; zu gnost. Texte, 277; zu Philo, 278).

159 Müller, "Beiträge", 191.

160 Harder, στηρίζειν, 655 Anm.7 ist der Ansicht Philo ergebe für die Wortgruppe nichts; wohl sehr zu Unrecht.

161 Siehe oben S.105; Alexandre, *De Congressu*, 241: Harl, *Heres*, 101-102; Bousset, *Kyrios*, 146-147 und Wlosok, *Gnosis*, 73-76.

162 Es handelt sich um Fr. 11 in der Colsonschen Ausgabe, Philosupplement II, 260. Dazu Wlosok aO, 74 und Völker, *Fortschritt*, 344 Anm.8. Vgl. auch Pascher, *Königsweg*, 228-229. Zur Synonymie von Ruhe und Feststehen, vgl. nochmals Völker, *Fortschritt*, 344.

163 Vgl. zum hermetischen Schrifttum diesbezüglich Wlosok aO, 73 Anm.33; 118-121 und 139.

164 Vgl. Williams, *Nature*, 70 und 73-85.

165 Vgl. zu beiden Stellen Schottroff, *Glaubende*, respektive 28-29 und 25.

166 Gleicher Meinung Malinine, *EvVer*, *Kom* zSt., 11. Merkwürdigerweise führt Ménard, *EvVer*, 3-9 den Text in seiner Liste nicht auf. Über Mt 11,28-30 haben viele Neutestamentler geschrieben. Der Kürze wegen sei deswegen nur auf folgende Untersuchungen hingewiesen: Norden, *Theos*, 277-308 (auf Sir 51 verweisend); Arvedson, *Mysterium*; Fridrichsen, "Parallele", 83-85; vor allem Betz, "Logion", 10-24. Vgl. noch Wilson, "Gnosis", 521. In diesem Zusammenhang sei auch auf die interessante Homilie des Pseudo-Makarius über die wahre Ruhe hingewiesen, wo Mt 11,28 angeführt wird, Hom. 35, Dörries, *Homilien*, 262-263.

167 MacDermot, *Pistis*, 219-220; vgl. Schmidt/Schenke, *Schriften*, 140-141.

168 MacDermot, *Pistis*, 249-251; vgl. Schmidt/Schenke, *Schriften*, 160-161.
169 Vgl. Schrage, *Verhältnis*, 172-174.
170 Siehe Kap. IV,313-315.
171 Text und Kommentar bei Turner, *Book*, 36 und 191-192. Die Pneumatiker finden die Ruhe durch ihre eigenen Bemühungen; so empfangen sie die Ruhe ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲙⲡⲁ̣ⲅⲁⲑⲟⲥ (bei Ihm, dem Guten, 145,14). Der Vater wird hier der Gute genannt. Auch wenn man übersetzen würde 'von Ihm, dem Guten', so wäre der Skopos doch ein ganz anderer als im MtEv. Der Gnostiker hat ein Anrecht auf die- oder seine Ruhe; est ist eben keine Gnadengabe. Naturgemäss lässt der Vater ihn die Ruhe in Ihm geniessen.
172 Vgl. Krause, "Dialog", 31 und 34. Zur Schrift als solcher vgl. Pagels und Koester, "Report". Auch in diesem Traktat findet sich der Topos der 'Brüderethik' (140,18) vgl. Pagels/Koester aO, 71.
173 Zu I,20,2 vgl. die Zuweisung Sagnards, *Gnose*, 141; weiterhin Schrage, *Verhaltnis*, 173 Anm.3. Recht beachtenswert ist, dass von dem vorhergehenden Vers Mt 11,25-27 in *Adv.haer.* I,20,3 ausgesagt wird, diese bedeuteten den Valentinianern (hier den Markosiërn) die 'Bekrönung ihrer These' (χορωνὶς τὴς ὑποθέσεως) in bezug auf den Vater. Vgl. hierzu Sagnard aO, 107 Anm.1; Jonas, *Gnosis*, I,247 Anm.2 und Le Boulluec, "Polémique", 142 Anm.18 und 144 Anm.25.
174 Vgl. Sagnard aO, 265 sub 5; siehe auch unten S.225-226.
175 Vgl. auch OrigMund II,5: 115,25-27: die Archonten nennen den siebenten Tag 'Ruhe' (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ), weil sie an diesem Tag ruhen von Mühe (ⲁⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲁⲓⲥⲉ). Auch hier sind wir in einer 'demiurgischen Atmosphäre'. Vielleicht begegnet ein ähnlicher Gedanke in der ParSem VII,1: 40,20-23, wo von der Frau Rebuêl ausgesagt wird, sie werde ruhen von jeder vergeblichen Mühe der Natur und des Chaos (ⲛⲥⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲛⲓⲥⲉ ⲛⲓⲙ ⲉϥⲱⲟⲩⲉⲓⲧ).
176 Hinsichtlich des schwierigen Wortlautes in 33,8-9 vgl. die angesichts einer ähnlichen Aussage in TracTrip I,5: 71,27-30 zutreffende Übersetzung Zandees: 'Gij zijt het schitterende verstand' (*EvWa*, 94). Zu beiden koptischen Wörtern, vgl. Westendorf, *Handwörterbuch*, 228 und 394 (ⲧⲱⲕⲙ̄ = herausholen; der Qual. könnte deshalb mit 'emporragend' übersetzt werden; ⲣⲙⲛ̄ⲛⲏⲧ, 'weiser Mensch'; Subst. 'Weisheit' o.ä.). Anders Wilson, "Note", 295-298.
177 Vgl. Malinine, *EvVer*, *Kom*, 13-14 (Suppl).
178 Vgl. Fr. 24 des Heracleon; dazu Sagnard, *Gnose*, 492.
179 Siehe zu Philos Bewertung der φιλαυτιά, Alexandre, *De Congressu*, 247 und Jonas, *Gnosis* II, 108-109. Da auch andere Stellen.
180 Vgl. auch *Fuga* 172. *Somn* II,230ff bieten recht beachtliche Aussagen, so 237 über Gottes Stehen; 244 über den Weisen, der als König herrscht; 251-254 über *Jerusalem* als *Friedensschau*; Gott als wahrer Friede und 263 über den Wert des Schweigens. Alles Elemente des Motivkomplexes, mit dem wir uns in dieser Untersuchung beschäftigen. Colsons Bemerkung zu *Somn* II (vol. V,433), diese Schrift sei '*the weakest of the whole series*', weil sie '*a poverty of thought*' habe, kann nicht überzeugen. Wie dem auch sei, die genannten Stellen sind wichtig hinsichtlich sachgemässer Folgerungen. Nochmals sei auf zB *Somn* II,229 hingewiesen, über die wir hier handelten; eine Stelle, die in der Debatte zwischen Beyschlag und van Unnik bez. des Ausdruckes 'Tiefer Friede' (εἰρήνη βαθεῖα) in *I Clemens* eine Rolle spielte, siehe van Unnik, "Friede", 267; 277-279 und *ders.*, "Noch einmal", 18-28.
181 EV XII,2: 57 ist eine leider sehr fragmentarisch erhalten gebliebene Parallelseite zu p. 34, vgl. dort zumal Z.1 (ⲥ̄ⲙ̄ⲛ̣ ⲛ̣[ⲓⲙ]-34,5); Z.5 (ⲡⲙ̣ⲁⲗⲁⲭ[ⲉ]-34,9?); Z.8 (ⲡⲓⲥ†ⲛⲟⲩϥⲉ-34,10?); Z.9 (†ⲙ̄ⲧⲟⲛ-34,14?); Z.11 (ⲥⲛⲛⲓⲥ†ⲛⲟ[ⲩϥⲉ]-34,14?); Z.13 (ⲯⲩⲭⲓⲕⲟⲛ-34,19 und am Ende Z.28 (ⲉⲩⲥⲟⲙ̄ⲧ ⲉⲃⲟ[ⲗ]-34,37).
182 Die Charis spielt im Valentinianismus eine sehr bedeutsame Rolle vgl. Sagnard, *Gnose*, 187 und 416-417. Ménard, *EvVer*, 160 führt die Stellung der Charis bei den Markosiern an: *Adv.haer.* I,13,2-3 (Harvey I, 117 und 120). Ausführlich Conzelmann, χάρις, 392-393 unter Berücksichtigung mehrerer gnostischer Schriften (so

EvPh, Spruch 31). In den *Exc. Theod.* bezeichnet der Sohn das Angesicht des Vaters (10,6; 11,1; 12,1; 15,2 und 23,4). Durch ihn offenbart sich der Vater, vgl. zB. Sagnard, aO, 431.

183 In Malinine, *EvVer*, *Kom* z.St., 14 werden die Hippolytstellen zum Vergleich herangezogen; vgl. auch Arai, *Christologie*, 36-39.

184 Mit Recht Arai aO, 38 Anm.5, der übrigens bemerkt, es sei 'schwer zu sagen, was unter der bildlichen Rede vom Licht verstanden ist'.

185 Vgl. zu diesen Stellen und ihrer Bedeutung Sagnard, *Gnose*, 160,317,322-324, 395,471 und 474. Ménards Meinung es handle sich bei μορφή und φωνή um eine technische Heilsterminologie — *EvVer*, 160-161 — trifft nicht zu. Übrigens hätte, wenn schon von einer Illumination der Pneumatiker (so Ménard aO) die Rede gewesen wäre, ϯογειν, φωτιζεῖν (vgl. Crum 481[a]) wohl begegnen müssen.

186 Siehe den Text bei Harvey I,154 und vgl. diesbezüglich Sagnard, *Gnose*, 332.

187 Vgl. Documento Finale, Bianchi *Origini*, XXX und Jonas, "Delimitation", 92. Siehe weiterhin unten S.126 Anm.225.

188 So Koschorke, "Namen", 321 Anm.81.

189 Vgl. Malinine, *Rheg*, *Kom.* 29-30

190 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 535.

191 Vgl. Sagnard aO, 378.

192 Vgl. Sagnard aO, 491; 498: (cette "foi" du Valentinien ... n'est autre que la ferme et aveugle adhésion aux doctrines de la gnose') und 500.

193 Siehe Foerster, *Gnosis*, I, 108-109.

194 Merkwürdigerweise fehlt die Stelle *Adv. haer.* I,4,1 in: Malinine, *EvVer*, *Kom* z.St., 14 (Suppl.). Die dort zum Vergleich aufgeführte Stelle *Adv. haer.* I,21,3 ist eben anders ausgerichtet (siehe unten). Vgl. Bousset, *Hauptprobleme*, 301-302 und zu *Adv. haer.* I,4,1 Sagnard, *Gnose*, 409.

195 Abgesehen von Lohmeyers *Wohlgeruch* und Puechs "Parfums" (angeführt bei Malinine, *EvVer*, *Kom*, 14), findet man auch Hinweise bei: Ménard, *EvVer*, 159; Delling, ὀσμή, 493-494; Stumpff, εὐωδία, 808. Weiterhin bei Klijn, *Acts*, zur Hymne in c.6-7,67 und 170. Vgl. noch *Petrusapokalypse* 16 (Blumenduft im Paradies); bei Hennecke-Schneemelcher *Apokryphen* II,482).

196 Siehe Griffiths *Plutarch's*, 567.

197 Vgl. Zandee, *EvWa*, 98 und *ders. Hymnen*, 8-9 (auch angeführt in Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,335-336 und bei Griffiths aO, 567 Anm.7). Wichtig sind die Mitteilungen über die medizinische und religiöse Anwendung des Weihrauches in Plutarchs *De Iside* c.79-80 (Griffiths aO, 566-568 (mit Anm.2). Vgl. weiter noch zum Weihrauch (ägyptisch: *sntr*) und ähnlichen Geruchsträgern, Hopfner, *Isis*, I,52 (zum 'duftenden Horusauge'; zum duftenden Amon bez. der Mutter Hatschepsuts). Auch der Duft der Isis auf die Dienerinnen der Königin von Byblos, *De Iside* c.15 (357A) wäre zu nennen; dazu Griffiths aO, 325, der dort übrigens eine sachgemässere Parallele zum Gedanke des belebenden duftenden Hauches (in bezug auf Demeter) anführt. Es sei noch genannt Apuleius' *Metamorphosen* XI,4, wo es hinsichtlich der Isis heisst: *spirans Arabiae felicia germina* vgl. Griffiths, *Isis*, 74 und 137.

198 Die Stelle ist erwähnt in Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,335. Vgl. dazu Sagnard aO, 423; Bousset, *Hauptprobleme*, 301 und Segelberg, "Evangelium", 12 und 27 Anm.2. Er verbindet den Begriff des Geruches mit dem Sakrament der Salbung. Eine Verbindung mit dem Weihrauch bezeichnet er wohl zu Unrecht als 'possible though less likely'. Bedeutungsvoll ist, dass der Initiant, *Adv. haer.*, I,21,3 bekennt, er sei nunmehr befestigt (ἐστήριγμαι usw.). Vgl. oben S.112-113.

199 Kasser, *TracTrip*, *Kom*, I,335.

200 Für Philos Bewertung von Gen 1,26-27 und 2,7 in bezug auf den himmlischen und irdischen Menschen, wobei der Mensch 'nach dem Bilde' (κατ' εἰκόνα) für den himmlischen Prototyp des Menschen steht (Adam immerhin auch 'nur' Protoplast) und so auch im Logos aufgenommen bzw. Ihn gelegentlich bezeichnen kann, vgl. Daniélou, *Philon*, 173 (auch zu *Leg All* I,31f) und Früchtel, *Vorstellungen*, 30-35 (namentlicht 31 Anm.2 und 34 Anm.4 gleichfalls zu *Leg All* I,31ff). Seltsam ist die Interpretation Wolfsons bez. *Leg All* I,42, der πνεῦμα und πνοή, (siehe unten) auf den

irdisch-menschlichen Nus bezieht als einerseits ohne Bezug auf die irrationelle Seele, andererseits mit Bezug auf sie, vgl. Wolfson, *Philo*, I,394 Anm.46 vgl. auch S.390. Es handelt sich in *Leg All* I,42 jedoch um den Nus des himmlischen bzw. des irdischen Menschen wie in 31f.

201 Vgl. den Geist, der den Geruch hochzieht in EV 34,12 und 25-26. Jedoch handelt es sich dabei um ein erlösendes Handeln, während bei Philo das Aufziehen sich auf Gottes pneumatische Begabung des irdischen Menschen bezieht. Doch ist die Parallele gerade im Hinblick auf die πνοή und εὐωδία, *Leg All* I,42, von grösster Bedeutung.

202 Nämlich als 'duftender Hauch' vgl. Hopfner, *Isis*, I,52 über den 'süssen Hauch' des Amon-Rê und 81: eine Tote riecht die 'belebende Lufthauch der Isis'.

203 Vgl. Schweizer, πνεῦμα, 352ff; Griffiths, *Plutarch's*, 532; Sagnard, *Gnose*, 580 und 583. Und zu Philos stoïsch frisiertem Pneumabegriff: Früchtel, *Vorstellungen*, 32 und Wolfson, *Philo* I,394.

204 Vgl. Schweizer aO, 339 Z.6; 340 Z.13ff; 390, Z.14ff; Delling, παρθένος, 828, Z.23 und Mack, *Logos*, 70 Anm.47 und 93 Anm.158.

205 Vgl. Zandee, "Schöpferwort", 33-66; diesbezüglich, 37.

206 Vgl. Bergmann, *Isis*, 34 Anm.3 und Hopfner aO I,81.

207 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,197-198 z.St. Zu beachten sei, dass der Demiurg nur für den Akt des 'Blasens' zuständig ist, während die Sophia — wie Ir., *Adv.haer.* I,5,6 klar bezeugt — mittels dieses Aktes das Pneuma gibt. Hier im EV dagegen geht der Geruch *direkt* vom Vater aus. Deswegen kann auch der Hauch bzw. das Pneuma diesbezüglich, wie der Geruch, im Sinne der Emanation aus dem Vater aufgefasst werden.

208 Vgl. Schottroff, *Glaubende*, 13-14 zu AJ und 24-25f zu OrigMund. Burkert, *Pseudepigrapha* I,50 Anm.1 führt auch die Stelle aus der OrigMund in Verbindung mit den oben genannten Philo-Stellen bez. Gen 2,7 im Zusammenhang anderer antiker '*Golemmotive*' an. Die Aussage in OrigMund ist recht kompliziert. Der belebende Hauch ist in dem heutigen Textzusammenhang augenscheinlich nicht ausreichend: eine Erweckung seitens der Sophia/Zoè ist noch notwendig. Vgl. zu diesem Problem Schottroff, *Glaubende*, 25-27.

209 Vgl. MacDermot, *Pistis*, 334,13. Zum Gedanken, die Seele gehe hervor aus den Tränen der Archonten bzw. aus dem Hauch ihrer Münder vgl. Kákosy "Gnosis", 245-246 und Zandee, "Schöpferwort", 37 und 51. Es handelt sich bei diesem Einhaunchen (NIϩE) nicht nur um ein biologisches Lebenselement, weil der Erlöser mittels dieses Hauches einen Teil seiner Kraft in die Seele eingehen lässt, sodass sie *stehen* kann; siehe MacDermot, *Pistis*, 335,2-8 und 336,20-24.

210 Danach in 63,3 folgt im Zitat die bekannte Aussage 2 Kor 2,14-16. Selbstverständlich findet sich bei Clemens der Geruch *nicht* im Sinne der Emanation der Pneumatiker aus dem Vater, wie im EV, sondern als heilvolles Wirken des H. Geistes. Vor dem Hintergrund von Stellen wie aus den TestXII und dem clementinischen Schrifttum, gewinnt das spezifisch Gnostische diesbezüglich im EV an Profil. Für den Zusammenhang von Duft und Salbe vgl. noch EvPh II,3: 77,36-78,10 (Log. 111).

211 TestLev III,6 ist die sonst einzige Geruchstelle in den TestXII; der Zusammenhang ist jedoch ein ganz anderer, nämlich der der Opfergabe im geistigen Sinne.

212 Ebenfalls von Zandee, *EvWa*, 98 angeführt.

213 Vgl. Ménard, *EvPhil*, 228-229 und Gaffron, *Studien*, 156-159.

214 Zur Sonne und zum Duft im Sinne der Heilsoffenbarung vgl. Turner, *Book*, 183-185.

215 Siehe Böhlig, *Gospel*, 160. Die Parallelstelle IV,80,1-10 ist sehr lückenhaft. Vgl. noch den Kommentar ebda, 204-205. Wichtig ist, dass an dieser Stelle der Geruch auf die Ruhe bezogen wird. In diesem Zusammenhang wäre hizuweisen auf einen alttestamentlichen kultischen Begriff, der ebenfalls — und zwar noch enger — den Gedanken der Ruhe und des Geruches miteinander verbindet: der 'Beschwichtigungsgeruch', רֵיחַ הַנִּיחֹחַ, vgl. zB Gen 8,21; siehe Stolz, נוח, 45. Übrigens sei vermerkt, dass

das Bild des Geruches auch in 'negativem' Sinne begegnet. So im AuthLog VI,3: 29,20ff. Dort werden die bösen Archonten genannt, die einem Fischer gleich sind, der verschiedene Köder in das Wasser wirft, weil jeder Fisch ihm geeignetes Futter hat. Der Fisch folgt nun dem Geruch (ⲥⲧⲟⲉⲓ), 29,26, und ...wird erwischt und gefangen. So ergeht es dem Menschen, sind doch die Archonten neidisch auf den im Menschen befindlichen göttlichen Funken. Siehe Ménard, *Logos*, 55-56.

216 So Zandee, *EvWa*, 97. Für ϫⲉⲙϣ, Nasenlöcher, siehe Crum 543[b]-544[a]. Siehe jedoch für eine begründete Handhabung des vorliegenden Textes: Colpe, *JAC* VII,140 Anm.65. Bedeutungsvoll ist auch, dass im EV-Fragment XII,2: 57,5 (= die Parallelseite zu p. 34 in Cod. I) — gerade ⲙⲁⲁⲩ(ⲉ), Ohren, begegnet.

217 Vgl. Till, *Gram*, § 384.

218 Gewollt mutet die Übersetzung des ⲁⲱⲕ mit 'wehen' an, von Story, *Nature*, 27 Anm.1 und Segelberg, "Evangelium", 12 vorgeschlagen bzw. geboten.

219 Für die einschlägige Literatur vgl. Schweizer, πνεῦμα, 351-352; Ménard, *EvVer*, 159-160. Zur stoïschen Pneumadeutung vgl. Früchtel, *Vorstellungen*, 32 und besonders Pohlenz, *Stoa* II, 73,78 und 216. Zur Beziehung Stoa-Valentinianismus vgl. Sagnard, *Gnose*, 580.

220 Malinine, *EvVer*, Suppl., 16 erwähnt Grobels Vermutung es stehe im der Handschrift ein ϣ über dem ⲱ. Zu denken wäre dabei u.E. an ⲥⲱⲧⲉ, dem die hypothetische Bedeutung 'hervorsprudeln' beizumessen wäre. Es liesse sich dazu als Begründung anführen: eine Verbform ⲥⲱⲧⲉ A[2] ist bei Westendorf, *Handwörterbuch*, 331 belegt (vgl. Kasser, *Compléments*, 89 und 295 Anm.3 zu unserer Stelle). Weiterhin könnte der Kopte folgende Verben, die vom Wortbild her einander sehr ähnlich sind, miteinander verwechselt haben: ϣⲓⲧⲉ, *fordern*, mit Nebenformen ⲥⲱⲧ usw. wohl unter Einfluss von ⲥⲱⲧ, ⲥⲱⲧⲉ, *schneiden*; vgl. Westendorf, aO, 329 Anm.4 und 8; Crum 591 und 594[a]; ϣⲓⲧⲉ, *graben* (vgl. ⲧⲱⲧⲉ, der *Brunnen*, zB EvTh Log. 74) und ϣⲓϯ, *hervorspringen*. Siehe Westendorf aO, 329. Wenn dabei das Nomen Brunnen mitgespielt habe, könnte der Kopte ⲥⲱⲧⲉ als 'hervorsprudeln' verwendet haben. Übrigens ist Lucchesis Vorschlag, es handle sich um ein bisher unbekanntes Verbum ⲱⲧⲉ mit der Bedeutung *vernichten* (bzw. abbröckeln lassen, h.l.) vom ägyptischen *ḫd*, vorzuziehen, vgl. Lucchesi, "Terme", 483-484.

221 Siehe Früchtel aO, 57-59. Anders: Ménard aO, 161-162.

222 Zu dieser Philo-Stelle vgl. Malinine, *EvVer* Suppl., 15 z.St. Dort auch zur Deutung (des Origines) der ψυχή im Sinne des ψυχρόν. Vgl. dazu auch Jonas, *Gnosis* I,188. Weiter wären zu nennen Dihle, ψυχή, 606 und Ménard, "Cosmologie", 93-100. Für Heraklit grenzt die Seele ans Wasser bzw. kommt aus ihm hervor, vgl. Leisegang, *Denkformen*, 61 und 74. Feuer ist für ihn bekanntlich das höchste Prinzip. Jung könnte deswegen durchaus zu Recht das nicht-kanonische Herrenwort, das sich auch im EvTh, Log. 82 findet: "Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe", aus dieser Sicht auslegen, siehe sein *Bewusstes*, 36. Das Feurige und Warme ist *oben* und höchstes Prinzip. Übrigens ist es nicht von vornherein ausgeschlossen, dass die in der Antike weit verbreitete medizinische Geruchslehre im Sinne heilender Kräfte, erwärmender bzw. erkaltender Blumendüfte irgendwie mitgespielt hat. Interessanterweise begegnet sie ziemlich ausführlich bei Clem.Al., *Paed.* II, 66-71; 76. Freilich muss zugestanden werden, dass die Ausflüsse, *effluvia* (ἀποφοραί, 71,4.5) der Blumen, aktiv wirken (erwärmend, erkaltend) vgl. 76,2 währenddessen in EV ad locum von kalten bzw. warmen Gerüchen die Rede ist. Doch kann hinsichtlich der Rosen und Veilchen von kalten Ausflüsse (ἀποφοραὶ ψυχραί) gesprochen werden. Vgl. Plutarchus *Quaest. conviv.* 648A über die interne Frische der Rose. Die wohlriechenden Düfte und Salbungen, aus Blumen hergestellt (Clem.Al. aO 68,1-2; 76,2), sind von grossen Nutzen (68,1.4; 69,2 und 76,1) vor allem in bezug auf das Gehirn (ἐγκέφαλος), da es doch von Natur kalt ist (70,3; 71,5 vgl. Plutarchus, *De Iside* c.79 (383D) und *Quaest. conviv.* 647E (Fuhrmann, *Plutarque*, t.IX). Das bedeutet entweder, das Gehirn muss unter Umständen doch mittels erwärmenden Blumendüfte bzw. Gerüche (so 70,3; 71,5 vgl. Plutarchus, *Quaest. conviv.* 647D-E) erwärmt werden oder es muss wieder abgekühlt werden (68,2 und 70,2).

223 Siehe Malinine, *EvVer*, Suppl., 15 zu 34,18-19. Unter Bezugnahme auf Gen 2,7.15 wird die Unterscheidung πλάσσειν und ποιειν von Philo ausgearbeitet. Siehe dazu Zandee, *Sivanus and Clement*, 46.

224 Vgl. oben 113 Anm.165 u.122 Anm.208.

225 Die *Trennung* (EV 34,27.29: ⲡⲱⲥⲉ) ist im gnostischen Denken ein wichtiges Grundmotiv, vgl. TracTrip I,5: 77,21ff. Trennung bedeutet das Gegenteil der innigen Verbindung zwischen dem Vater und den Pneumatikern zur Einheit, vgl. EV 34,33 (ⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲫⲉⲓ). 'Trennung' bzw. 'Mangel' bezeichnen wie bei der Sophia die weltgebundene, gefährdete Situation der Pneumatiker. Vgl. noch Zandee, *Terminology*, 23.

226 ϩⲣⲟⲩ (vgl. ϧⲣⲟⲩ) Crum 707a. Mit 'Kälte' übersetzt auch Zandee, *EvWa*, 99 und die englische Übersetzung in Malinine, *EvVer*. Die beide andere verstehen ϩⲣⲟⲩ als 'Schwere' (Crum 706).

227 Vgl. Ménard, *EvVer*, 162. Die Stellen in der PS sind II, c.93; III, c.102; c.126; IV, c.146 vgl. resp. MacDermot, *Pistis*, 214,259-260, 317 und 380. Es begegnen hier ϫⲗⲏ und ϧⲣⲟⲩ.

228 Die Verbform in TracTrip, 90:21 ist ⲕⲃϩⲱⲟⲩ. Nur die französische Übersetzung der ed.princ. versteht sie vom Abkühlen her ('calmèrent leur ardeur...'). Zandee, "Person", 206 versteht sie als 'sie kühlten ab'. Vgl. noch Westendorf, *Handwörterbuch*, 57 (ⲕⲃⲗ und ⲕⲃϩⲱ) und die Einführung Kasser, *TracTrip* I,30 ('forme tout à fait nouvelle').

229 Vgl. auch *Heres* 307: die Tugend verbrennt die Sünde. Zu den abkühlenden Leidenschaften siehe oben bez. der kalten Materie. Zum Feuer in negativem Sinne (zur Bezeichnung der Unkenntnis usw.) vgl. Jonas, *Gnosis* I, 370. Weiter Ir., *Adv.haer.* I,5,4 und Foerster, *Gnosis* I,163. Im Griechischen ist auch der Ausdruck πόνων ἀνάψυξις geläufig (Dihle, ἀνάψυξις, 665), siehe oben Kap. II,50.

230 Zum Refrigerium-Begriff vgl. oben Kap. II,65ff. Siehe des weiteren bez. des Valentinianismus *Adv.haer.* I,7,1.5 und III,15,2. Dazu Sagnard, *Gnose*, 103,282 und 518.

231 Vgl. oben S.119.

232 Mit 'Hafen' übersetzen Till, "Wahrheit", 179; Arai, *Christologie*, 37 und Haardt, *Gnosis*, 325 Anm.51. Zu ⲙⲁⲛⲉ siehe Crum 173b und 183a zu ⲙ̄ⲣⲱ. Weiter Westendorf aO, 94 zu ⲙⲟ(ⲟ)ⲛⲉ. Vgl. diesbezüglich auch Bonner, "Haven", 60-61 und Griffiths, *Isis*, 245 (mit reichen Materialangaben) zu 'ad Portum Quietis' in c.15 der *Metamorphosen* XI des Apuleius. Sehr beachtlich ist die Aussage Kristensens, der Name 'Memphis' meine (wie auch Plutarch dies in *De Iside* c.20 (359B) als Ableitung mitteilt) 'guter Hafen, guter Ruheort' (gerade als Grab), *men-nefer*, Kristensen, "Kringloop", 256 mit Anm.50: '*Mn* is 'rusten', *mnj* is 'landen', ook in de zin van 'sterven'. Vgl. jedoch Griffiths, *Plutarch's*, 365, der nachweist Memphis, *Mn-nfr* meine 'the beauty of Pepi remains'. Immerhin ist Griffiths der Meinung die Mitteilung Plutarchs sei wichtig: The explanation cited by Plutarch, although not historically valid, is a possible translation of the almost homophonous *mniwt nfrw*, the 'harbour of the good'. Nor is the collocation entirely un-Egyptian; cf. *mniwt ḥḥ*, 'the harbour of eternity...', Griffiths aaO. Vgl. zum Ursprung des Namens Memphis noch Gardiner, *Onomastica*, II,122.

233 Der Gleiche Ausdruck begegnet auch in *Gaium* 129.

234 Zu ⲱⲙ̄ⲥ vgl. Crum 523a.

235 Bonner aO, 50 und 59 respektive. Vgl. auch seinen aufsatz, "Ship", 84-91.

236 Bei Griffiths aO, 245.

237 Bonner aO, 64.

238 Harl. *Heres*, 103ff und namentlich 111f. Zu Philo und dem patristischen Schrifttum vgl. Daniélou, *Histoire* II,76, 92f und 244.

239 Siehe Festugière, *Idéal*, 116-118 und 124ff.

240 Bei Festugière aO, 124 Anm.3 und 125 Anm.1.

241 Text bei Griffiths, *Isis*, 86; Kommentar 245-246. Griffiths hält es für möglich Apuleius' Quelle sei ägyptisch (245).

242 Siehe Griffiths, *Plutarch's*, 50; und 491-492; Vandebeek, *Interpretatio*, 44-54 (nament-

lich 49); 61 und 117; Mack, *Logos*, 119 Anm.11; ferner Bergmann, *Isis*, 198ff und 202 und Müller, *Ägypten*, 41-42; 61 und 64-65. Zum εὔπλοια-Gedanken vgl. Rahner, *Mythen*, 438 und *ders., Symbole*, 550-551.

243 Vgl. Griffiths, *Plutarch's*, 335 Anm.3 und *ders., Isis*, 245. Es handelt sich um Pap.Oxyr. XI,1380,15f und 74.

244 Text bei des Places, *Numénius*, 43 (Fr. 2). Siehe dazu Festugière, *Révélation* IV,128-130. Vgl. Dillon, *Platonists*, 372, Krämer, *Ursprung*, 84 und Puech, *Gnose* I,37.

245 Proclus, *In Timaeum* 28 C3. Siehe Diehl, *Procli Diadochi*, I,302. Vgl. Auch Festugière, aO, 273.

246 Vgl. Rahner, 430-444; zum Odysseus-Bild 229-487. *ders., Symbole*, 274-299 und 548-564. Vgl. auch Lorenz, "Seefahrt", 234-241.

247 Vgl. Rahner, *Symbole*, 551-555; 557-558 und 560. Siehe auch Nock, "Sarcophagi", 167 und Bloch, Rezension, 215.

248 Übersetzung bei Klijn, *Apokalypse*, 183. Den syrischen Text findet man im *Vetus Testamentum Syriace* (ed. Peshitta-Institut zu Leiden) IV, fasc. 3. Siehe auch Bogaert, *Apocalypse*, II,160 (zur Hafenmetapher in der ApkBar). Vgl. ferner Hofius, *Katapausis*, 65 und Volz, *Eschatologie*, 384.

249 Vgl. auch 4 Makk. 13,6-7. Siehe Fischer, *Eschatologie*, 97-98 um 85.

250 Vgl. Daniélou, *Histoire* II,244 Anm.1 und Rahner, *Symbole*, 555.

251 Rehm, *Pseudokleme.* II,382; auch in *Pseudokleme.* I beigegeben (griechischer und lateinischer Text) nach den *Homilien* u.zw. S.16 vgl. Hofius aO, 197 Anm.532; Bonner, "Haven", 60; Rahner aO, 549 und Daniélou aO, 244 Anm.1.

252 λιμήν begegnet als Fremdwort im Syrischen. Siehe Charlesworth, *Odes*, 131-133. Vgl. auch Hofius aaO und Bonner aO, 59.

253 Zu γαλήνη siehe Völker, *Fortschritt*, 344; Heinemann, *Bildung*, 414; Rahner aO, 277ff; Fuchs, *Augustin*, 181 Anm.1. Folgende Beispiele des γαλήνη-Gedankens seien gegeben: *Post* 22; *Gig* 51; *Quod Deus* 26; *Heres* 285 (vgl. dazu auch Dillon, *Platonists*, 147). In *Praem* 116 (vgl. Wolfson, *Philo* II,302) und *Cher* 13 handelt es sich um das durch Leidenschaften (die wirken wie die Stürme auf dem Meer) geplagte Leben. Mit Recht bemerkt Mack, *Logos*, 119 Anm.11: 'Philo verwendet das Bild des Seesturmes sehr oft, um das irdische Leben zu charakterisieren. Immer steht der Gedanke vom Hafen der Ruhe im Hintergrund'. Vgl. noch Silv VII,4: 90,10f: 'der Tor ist wie ein durch den Wind hin und her geschleudertes Schiff ohne Steuermann', siehe Zandee, *Silvanus and Clement*, 33-34.

254 Siehe Harvey II,144.

255 Siehe Wendland, *Hippolytus*, 68. Vgl. auch noch *Ref.* VII,13. Stellen auch von Rahner, *Symbole*, 562 erwähnt.

256 Vgl. Rahner aO, 558; *ders., Mythen*, 440-441.

257 Vgl. Scopello, "Citations", 2-12 und Daniélou, *Histoire* II,84-86.

258 Söder, *Apostelgeschichten* hat die Hauptmerkmale apokrypher Apostelgeschichten untersucht. Darunter begegnet das Merkmal der Seereise und des Sturmes auf dem Meer (42 und 48f). Krause, "Petrusakten", 54, nimmt hinsichtlich der Seereise in den Petrusakten auf Söders Arbeit Bezug.

259 Zu ϣⲱⲣϭ siehe Crum 831[a]. Noch sei darauf hingewiesen, dass im manichäischen Psalmbuch ⲙⲁⲛⲉ und ⲙ̄ⲣⲱ öfters begegnen. Siehe dazu auch Bonner, "Haven", 60-62 und Rahner, *Symbole*, 557.

260 Vgl. oben CH, 7,1-2.

261 *Paed.* III,101,1 begegnet zwar der Gedanke des glatten Meeres, nicht aber die Hafenmetapher im engeren Sinne. Rahner, *Symbole*, 548 ist diesbezüglich ungenau. Die clementinischen Hafen-Stellen findet man entweder bei Bonner, "Haven", 57,60 und 62 oder bei Rahner, *Symbole*, 557 und 562-563 oder bei beiden kurz erwähnt.

262 Siehe Athanassakis, *Pachomius.* Diesbezüglich (c.150), 198-200. Bezeichnenderweise begegnen in dieser Schrift öfters Schiffe und Barken (siehe S.40, 56, 82, 90, 104, 150, 164, 174, 180 und 192), was wegen der jährlichen Überschwemmung der Nilufer nicht verwunderlich ist. Bei Rahner aO, 559 und Griffiths, *Isis*, 245 findet man bekanntlich die Angabe: der Mönch Lucius sei schon 'Im Hafen der Ruhe' gelan-

det. Griffiths entlehnt dem Aufsatz Bonners die Angabe, auf dem Grabstein eines Mönchen sei ein Schiff dargestellt. Siehe Bonner, "Ship", 90.

263 Siehe Mack, *Logos*, 114 Anm.20 und Hofius, *Katapausis*, 197 Anm. 532. Vgl. oben S.127 Anm.232.

264 'Ruhe' haben die französische und deutsche Übersetzung in Malinine, *EvVer*; Robinson, *Library*, 45 ('repose); Zandee, *EvWa*, 97 ('rust'); Till, "Wahrheit", 179; Krause in Foerster, *Gnosis* II,78 und Schenke, in: van Unnik *Nilsand*, 181 (diese letztgenannte Übersetzung ist dabei übrigens anders in weiterem Sinne). Zu beachten ist, dass im Paralleltext XII,57 Z.9 ⲧⲘⲦⲞⲚ sich findet. Die Seite ist jedoch zu fragmentarisch erhalten, als dass man auf sie eine zu bevorzugende Lesung des Textes gründen kann.

265 'Schweigen' haben die englische Übersetzung in Malinine, *EvVer* ('silence') und Ménard, *EvVer*, 61 ('silence').

266 Diese Stelle wird in Malinine, *EvVer*, *Kom* (Suppl.), 14 angeführt u.zw.: ('Sein Äon) '...ist in einem Stillschweigen' (ⲉϥϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲃⲣⲁϩⲧ) usw. wie angeführt. Die Parallelstelle: III,6,19-20 hat: ⲉϥϩⲁⲣⲕ ('Er ist still'), ⲉϥⲙ̄ⲧⲁⲛ ⲛ̄ⲙⲟϥ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲕⲁⲣⲱϥ. II,4, 11-12 und IV,6,11-12 sind durch die Lückenhaftigkeit nicht mehr zu ermitteln. Zur *Stille* des Vaters, vgl. Ir., *Adv.haer.* I,1,1 und Festugière, "Notes", 197-198.

267 Siehe oben S.117.

268 Siehe oben S.119.

269 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 409.

270 So mit Recht Orbe, *Estudios*, II,334 Anm.2.

271 Arai, *Christologie*, 73 Anm.1 wird diesem *gnadenhaften* Charakter nicht gerecht. Zur ⲭⲁⲣⲓⲥ vgl. oben S.117.

272 Vgl. Koschorke, *Ketzerbekämpfung*, 53 Anm.49; ferner auch TracTrip I,5: 72,26-28.

273 Zur Ineffabilität des Vaters, siehe oben S.104. Zu beachten ist, dass im TracTrip 124,19 der Vater mit dem Schweigen schlechthin identifiziert wird. Sein Name ist hier: der *Schweigende* wie der *Ruhende*. Der Kontext ist weiterhin für unseren Textzusammenhang hier im EV sehr beachtlich (vgl. 'Stimme'; 'Licht' usw.).

274 Zu beachten ist, dass das koptische Verb ⲧⲥⲧⲟ + ⲉ zur Wiedergabe des ἐπιστρέφειν dienen kann, vgl. Crum 436[a] und 437[a]. Vgl. EV 35, 22-23: 'Denn die Rückkehr nennt man Bekehrung (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ)'.

275 Eine Ausnahme wäre die ExAn II,6, wo die Reue, Busse (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ) öfters begegnet, und zwar 128,7.30; 131,18-19; 135,8.22-25 und 137,10.23. So kann es heissen, der Anfang der Rettung sei die Busse (135,22). Es muss jedoch beachtet werden, dass diese Schrift, welche über den Fall und die Rückkehr der (weiblichen) Seele zu Gott handelt, viele florilegienartig angeführte Schriftstellen aus dem AT, NT und der Odyssee, enthält. Man vgl. zB Mk 1,4 (über die Busse) und Jes 1,18 (über die Sünden), in resp. 135,23-24 und 32), die es zu bekennen gilt (135,10 ..ⲣⲉϫϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲛⲟⲃⲉ). Ein ausgebildetes gnostisches System findet sich in dieser Schrift nicht, obwohl ein gnostisches Empfinden des Seelenfalles deutlich durchklingt. Schriftzitate und vielleicht Leserkreis werden wohl für die hier figurierende *Busse* und *Sünde* verantwortlich sein. Über Herkunft und Alter der Schrift ist noch vieles ungeklärt, vgl. zB Berliner Arbeitskreis, in "Bedeutung", 36 und 39; Robinson, *Library*, 180 und Foerster, *Gnosis* II, 126.

276 Siehe Behm, μετανοέω, 974 Anm.7. Zum Unterschied des griechischen und vor allem neutestamentlichen Buss-Gedankens vgl. ebda S.976.

277 Vgl. Malinine, *EvVer*, *Kom*, Suppl. 17 und Zandee, "Ideas", 66-67.

278 Bemerkenswert ist es, folgende Feststellung bei Quispel, "Inscription" zu lesen, wo es 63 heisst: 'Je n'hésite pas à déclarer que ce *thème de la "remontée"* a été, *avec le thème de la "résipiscence"* (μετάνοια), *l'essentiel de la gnose valentinienne...*' (kursiviert vom mir). Vgl. weiter unten Kap. IV,295. Diese Feststellung ist nunmehr durch die Aussage in EV 35,22-23 'Denn die Rückkehr (ⲧⲁⲥⲧⲟ) nennt man Bekehrung (ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ)', völlig belegt! Vgl. auch Ménard, "Fonction", 301-302 (über die *metanoia* und die *anabasis* der Seele im gnostischen Schrifttum). Vgl. zur Metanoia auch die wichtige Bemerkung bei Pearson, *Cod. XI and X*, 256 Anm. zu Mars 3,15 über die μετάνοια und die παροίκησις.

279 Ein merkwürdiger Fehler findet sich bei Malinine, *EvVer* aaO. Dort muss es διυλισμὸν heissen statt διαλυσμὸν. Der Fehler lässt sich vielleicht von dem bei Harvey I,143 Anm.2 Bemerkten her erklären. Ebda muss weiterhin CH I,29 sein CH I,28. Bedeutsam für die Anwendung des Filterbegriffes ist *Exc. Theod.* 41,2, wo es von den Samen vór ihrem Kommen in die Welt heisst, sie seien in Christus, zusammen mit ihm, filtriert (συνδιυλίσθη ... καὶ τὰ σπέρματα); vgl. Sagnard, *Extraits*, 146-147 (mit Anm.1).

280 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 243-244.

281 Vgl. für die Läuterung bzw. Purifikation in der von ihm entworfenen '*ordo salutis*', Sagnard, *Gnose*, 256-260. Vgl. weiterhin zur Purifikation Zandee, "Ideas", 41 und *ders.*, *Terminology*, 22. In bezug auf den stofftrennenden Brunnen in Persien hinsichtlich des Sethianismus vgl. Hip., *Ref.* V,21,10f.

282 Zu Sophias Reue vgl. Zandee, "Ideas", 66-68 und Jonas, *Gnosis* I,371.

283 Vgl. hierzu Kasser *TracTrip*, *Kom* I,354 zu 81,21.

284 Vgl. den Kommentar z.St. Böhlig, *Gospel*, 185-186. Die Angabe über die Reue in der ApcAd V,5:74 auf S.186 trifft nicht zu.

285 Vgl. auch Behm, μετανόεω, 989. Die interessante Stelle CH I,28 bez. der Aufforderung zur Reue seitens derjenigen, die mit dem Irrtum und der Unkenntnis reisen, damit sie nunmehr die Unsterblichkeit erlangen, wird ebda 990 Anm.86 ebenfalls herbeigeführt. Zum Reuebegriff Philos vgl. weiter (sehr ausführlich) Völker, *Fortschritt*, 105-115.

286 Vgl. Malinine, *EvVer*, *Kom*, Suppl. 16ff zu z.St. In den *Exc. Theod.* 56,3-4 werden die Unvergänglichkeit und der Glaube auf den Psychiker bezogen. Sehr bedeutungsvoll hinsichtlich der Unvergänglichkeit der Pneumatiker ist auch Herakleon Fr. 37, vgl. Sagnard, *Gnose*, 483 und 509. Die ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ (des Vaters) findet sich sehr oft im AJ (vgl. zB. II,1:2,30; 3,19-20; 7,31-32; 25,30 und die Parallelstellen IV,1:3,28-29; 5,3; 12,4 und 40,4. In BG fehlen die Anfangsseiten, wie in III,1, wo die Parallelstellen respektive ab 11,15-16 (= II,1:7,31-32 und IV,1:12,4 mit ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲉⲕⲟ) und 33,11 das griechische Lehnwort ⲁⲫⲑⲁⲣⲥⲓⲁ/ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ verwenden); weiterhin findet der Begriff sich zB in der HA II,4:88,18; 93,29 und 94,5 und einmal in OrigMund II,5:124,20.

287 Vgl. Bultmann, *JE*, 261 z.St. und Kittel, ἀκολουθέω, 214. Siehe auch den Exkurs VIII unten.

288 Sieh oben S.107-109.

289 Bekanntlich wird der vermutete gnostische Charakter der EpJac aus guten Gründen angezweifelt, vgl. Malinine, *EpJac*, XXV und XXX; zu den aufgeführten Stellen, aO, 60. In bezug auf das AJ, sei bemerkt, dass die parallele Passagen in III,1 und IV,1 nicht erhalten geblieben sind. Weiterhin sei beachtet, dass in der nichtgnostischen Schrift ExAn II:6,135,20-21, Lk 14,26 zwar zitiert wird, wobei jedoch das μαθητής geändert wurde in das Verb nachfolgen (im Koptischen ⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ⲥⲁ for ἀκολουθεῖν). Interessanterweise spricht Irenäus in der Praefatio der *Adv. haer.* von den μαθηταὶ Οὐαλεντίνου, siehe Harvey I,4. Es ist klar, dass er dies ironisch meinte, vgl. Sagnard, *Gnose*, 94. Die Jüngerschaft Valentins war eine esoterische Schülerschaft, vgl. Sagnard aO, 289 und 406.

290 Siehe unten S.160 Anm.434.

291 Es sei zu beachten, dass AJ BG, 2:70,1-2 das Lehnwort ⲡⲁⲣⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲏⲥⲓⲥ (= u.a. Verständnis), hat. Von der Grundbedeutung vom Verb παρακολουθεῖν, nachfolgen, her, wäre das ⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ⲥⲁ in III,1:35,24 erklärbar.

Die Nachfolge als Wiederkehr wird übrigens noch auf eine andere Weise deutlich, nämlich im Verfolgen d.h. im Suchen des Verlorenen. So heisst es in Fr. 23 des Herakleon, der Vater suche 'das mit dem Vater Verwandte', τὸ οἰκεῖον τῷ πατρί; die pneumatische Natur ist zwar in der Tiefe der Materie des Irrtums (Fr. 23) verloren, aber immerhin mit dem Vater verwandt geblieben. Das Verfolgen, Suchen zielt darauf ab, dass das Pleroma durch die Reintegration der verlorenen Pneumateile wieder vollständig werde. Vgl. diesbezüglich Foerster, *Valentin*, 22 und Sagnard, *Gnose*, 219; 393-394 und 495. Dieses gnostische Suchen kontrastiert mit dem Suchen des Verlorenen durch Jesus in den Evangelien.

292 Siehe zu dieser Stelle weiterhin unten Kap. IV,303.
293 Vgl. Stählin/Grundmann, ἁμαρτάνω, 300-301 und 303-304; im allgemeinen Ménard, *EvVer*, 167.
294 Codex IV ist an dieser Stelle sehr schlecht erhalten.
295 Dies unbeschadet der Tatsache, dass die Sünde (ⲛⲟⲃⲉ) im breiteren Kontext des p. 35 auch vom Mangel (ⲱⲧⲁ) her betrachtet werden müsste. Es gilt jedoch — wie immer — dem Skopos bestimmter Stellen und ihren Hintergründen am meisten gerecht zu werden.
296 Vgl. Smyth, *Maidens* und weiter zu Io, Braun, πλανάω, 232-233.
297 Der Aufsatz von von Loewenclau, "Wortgruppe", 111-123 ist ohne Frage ein reicher Fundort für den πλάνη-Gedanke in der philosophischen Tradition. Vgl. diesbezüglich S.114f.
298 In diesem Psalm heisst die Gnosis bekanntlich der Heilige Weg (ἁγία ὁδός). Vgl. auch Jonas, *Gnosis* I,99,112 und 343-344.
299 Vgl. Ménard, *EvPhil*, 227.
300 Zur Etymologie dieses Namens vgl. zB Bullard, *Hypostasis*, 52-53.
301 Merkwürdig ist die Aussage der Pneumatiker (obwohl sie feststellen, der Demiurg sei Gegenstand des Spottes), dass *sie* ihm gegenüber nicht gesündigt (ⲛⲟⲃⲉ) haben. Mehrere alttestamentliche Figuren (Adam, Abraham, Isaak, Jakob, David, Salomon, die 12 Propheten und Mose) seien Gegenstand des Spottes, wonach jedesmal formelhaft erklingt: sie (die Pneumatiker) hätten ihnen gegenüber nicht gesündigt (ⲛⲟⲃⲉ). Vgl. hierzu mit Recht: Koschorke, *Polemik*, 79-80.
302 Siehe MaeDermot *Books of Jeu*, 105. Die Sündenvergebung begegnet auch noch c.50 (MacDermot aO, 122).
303 Die Aussage *Exc. Theod.* 52,2 gilt den Sünden in der *hylischen* Seele.
304 Vgl. noch *Somn* I,174-175. Zu Philos Sündenbegriff siehe Knuth, *Sünde*. Dem Sachverhalt wird jedoch Völker, *Fortschritt*, 48-95 mehr gerecht (übrigens öfters Knuth kritisierend, vgl. vor allem 78 Anm.4).
305 Vgl. *Strom.* VII,xvi,101,6; dazu Zandee, *Silvanus and Clement*, 23 und 135.
306 Vgl. oben S.110 Anm.146 zum 8.Tag; weiterhin zu den beiden angeführten Stellen: Daniélou, *Histoire I, 134; ders.*, *Histoire* II,120 und *ders.*, "Gnose", 162-163. Die ἀπλανής σφαῖρα in *Strom.* IV und die ἀπλανὴς χώρα in *Strom.* V charakterisieren das Fixsterngebiet, wo die Ruhe genossen wird, als nicht irrend, vgl. dazu die vom Pädagogen bewirkte ἀνάπαυσις ἐκ τῆς πλάνης in *Paed* II,19,3. Siehe zu den beiden Clemens-Stellen auch Schmidt, *Gespräche*, 279f.
307 Wiedergabe des griechischen ἄφεσις vgl. Crum 97b. Die Bemerkung Ménards, *EvVer*, 167 die Sündenvergebung begegne 'très souvent' in den valentinianischen und gnostischen Schriftten (sic) trifft nicht zu.
308 Vgl. schon das Trema in der französischen Übersetzung in: Malinine, *EvVer*.
309 Siehe oben S.118 Anm.185. Es ist misslich, dass im EV die Äonen einerseits im Vater sind, sein Pleroma bilden (21,8-11; 22,27-33 und 43,11-16), andererseits jedoch als die herausgefallenen Äonen, als *salvandi* (bzw. die Pneumatiker) bezeichnet werden. Es scheint uns unangebracht, hier systematisieren zu wollen. Auch im EV sind die *salvandi* dem Licht gleich (35,5). In 43,12ff erfahren wir, dass das mit dem *Samen* des Vaters erfüllte Licht *im* Pleroma ist. Es dürfte klar sein, dass das EV vor dem Hintergrund valentinianischer *termini technici*, wie 'Pleroma', 'Licht' usw. zu betrachten ist. Als Name des Erlösers begegnet das 'Licht' *Adv. haer.* I,4,5 und I,8,5; in I,2,6 wird der Erlöser/Christus 'Stern' des Pleromas genannt.; vgl. weiterhin *Exc. Theod.* 41,2 (siehe Sagnard, *Extraits*, 147 Anm.2). Vgl. noch Sagnard, *Gnose*, 318; Schenke, *Herkunft*, 16-18 und Zandee, "Ideas", 54. Das Licht als Name des Erlösers dürfte an unserer Stelle wohl mitschwingen.
310 Der Text lautet: ...σταυρὸς δέ.. ὡς μὴ δύνασθαι μηδὲν τοῦ ὑστερήματος καταγενέσθαι ἐγγὺς τῶν ἐντὸς πληρώματος αἰώνων. Hinsichtlich des Horos im Valentinianismus, vgl. Ullmann, "Gnosis", 394 dabei Orbe beistimmend, dass das Kreuz die Achse des valentinianischen Systems sei u.zw. als Scheidungsprinzip, den Pneumatikern und derem Prototyp Sophia zum Gute, vgl. *Adv. haer.* I,2,2 und 2,4 (das Festsetzen, στηρι-

ζεῖν) und 3,3 (das 'Genesen' der Sophia durch den Horos, mit: θεραπεύειν). vgl. noch Koschorke, *Polemik*, 105 Anm.7.

311 Ob ⲥⲛ vielleicht für εἷς steht? Vgl. Mt 18,20 (S, B) und Ps 22,2 (LXX), Crum 683[a].

312 Vgl. *Adv.haer.* I,19,1 und 16,3 in bezug auf den Demiurgen als Frucht des Mangels = Sophias. Vgl. Sagnard, *Gnose*, 433 und 561; Zandee "Ideas", 38.

313 Zu beachten sind ähnlich ausgerichtete Stellen im TracTrip, wie 81,30-82,5 und 86,1-22 (im Kontext begegnen hier auch *Mangel-Fülle*). Siehe Kasser, *TracTrip, Kom* I,355 zu 81,28 (mit mehreren 'Erbarmungs'-Angaben). Zu beachten ist, dass in EV 35,13-15 die Verwunderung über das Eintreten des Vaters für die Pneumatiker durchklingt. Dazu mit Recht Ménard, *EvVer*, 165 über das 'ewige Dilemma': 'un Dieu transcendant... qui sauve par amour!'. Übrigens soll nicht die Tatsache vergessen werden, dass selbstverständlich auch die Begriffe selbst vom biblischen bzw. christlichen Sprachgebrauch her einander hervorrufen konnten, wie die *Sünde* eben die *Vergebung* und *Erbarmung*. Dies wird auch bei den christlichen Gnostikern wie den Valentinianern der Fall gewesen sein, wie sie übrigens dabei natürlich das Ihrige dachten. Es ist zu beachten, dass im EV das Erbarmen (ⲛⲁⲉ vgl. Crum 97[a] für ἐλεεῖν) neben Vergeben steht, wie an der folgenden Parallelie klar ersichtlich wird: 31,24-25 ⲡⲓⲛⲁⲉ ⲛ̄ⲥ̀ⲣⲏⲓ̈ ⲥⲛ̄ ⲧⲡⲗⲁⲛⲏ.. 35, 27-28 ⲡⲕⲱⲃ ⲁⲃⲁⲗ... ⲥⲛ̄ ⲡⲕⲱⲧⲛ.

314 Exakt wie Plato, *Phaedrus* 250C: ..σῶμα.. ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. Dieses Bild gehört zum bekannten σῶμά-σῆμα Motiv; siehe dazu *Gorgias* 493A.

315 Zur letztgenannten Stelle vgl. oben S.93. Bultmann, ἀφίημι, 508 Anm.12 führt bez. Philo die beiden erstgenannten Stellen an und bemerkt mit Recht, die ἄφεσις meine hier die Befreiung vom σῶμα un den πάθη.

316 Wo Philo, zB *Jos* 71 von dem eigentlichen Ich redet oder feststellt, nur Gott gebe dem Weisen die Vollendung (*Fuga* 172) ist im gnostischen Denken das Ich *an sich* unwichtig (vgl. Jonas, *Gnosis* I,192), und führt hier die Gnosis den Pneumatiker zur Vollendung im Sinne der Fülle, woran es ihm bisher mangelte...

317 Siehe Zandee, "Ideas", 41; vgl. auch Bousset, *Kyrios*, 187 '...ist die gnostische Religion Erlösungsreligion. Erlösung ist hier... die Befreiung ...von dem absolut Andersartigen'. Zu den Sethianern vgl. Foerster, *Gnosis* I,383 und (noch immer nützlich) Möller, *Geschichte*, 240.

318 Siehe oben S.112 Anm.156 zu 33,3. Vgl. vor allem hinsichtlich der Sophia *Exc. Theod.* 45-46. Weiter Sagnard, *Gnose*, 388 und bez. der EpJac, Helderman, "Anapausis", 39-41. Der Krankheitsbegriff begegnet auch sehr oft im TracTrip, siehe 77,28; 79,19; 85,12; 93,18; 94,17; 98,38; 103,32; 105,12; 106,8.

319 Vgl. Sagnard, *Extraits*, z.St., 137 Anm.6: '...redressement..., c'est à dire pour la *dégager* (kursiviert von mir) de ses éléments psychiques' (in bezug auf den Samen). Die Aufrichtung des Samens (d.h. der Pneumatiker) 35,2 wird mittels des Ὡς γὰρ, 35,3 mit der Aussage über die Vergebung verbunden, bzw. findet dort seine Erklärung. Der Skopos ist in beiden Aussagen das Anliegen der Engel 'hineinzugehen'; dazu brauchen sie die Pneumatiker, die dabei zuerst Aufrichtung und Vergebung erhalten müssen. Übrigens gilt auch hier das S.142 Anm.313 Vermerkte! Beachtenswert ist die Beobachtung Beyschlags *Gnosis*, 134 bez. der Erlösung als 'Entfesselung', wobei er 131 in bezug auf EV 31,24ff über das Motiv der 'Entfesselung' handelt (Anm.5). Die Pneumatiker brauchen das Erbarmen in der *Plane* und in den Banden, Fesseln, welche nunmehr vom Sohn aufgelöst werden (ⲁϥⲃⲁⲗⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ). Zur Wonne der endzeitlichen Ruhe im Brautgemach vgl. *Exc. Theod.*, 63-64. Zur Aufrichtung vgl. oben S.112-113 und dazu Sagnard, *Gnose*, 561.

320 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 187 (unten) und 497.

321 Siehe Fr. 40 des Herakleon; vgl. dazu Zandee, "Ideas", 39 und Sagnard, *Gnose*, 517-518. Noch sei bemerkt, dass in der EpJac I,2:12,10 den Hylikern die Vergebung abgesprochen wird.

322 Vgl. Sagnard, *Gnose* 318-319. Überdies liesse sich fragen, ob nicht auch *Pleroma* den Erlöser, bzw. den Logos sèlbst, bezeichnen könne vgl. oben S.142 Anm.312 bez. des Mangels als Bezeichnung der Sophia. Vielleicht kämen wir hier ein *Wortspiel* auf die Spur: die Fülle, die ohne Mangel ist, füllt den Mangel, 35,35-37. Dabei sei noch zu

bedenken, dass ⲙⲟⲩϩ nicht nur πλήρωμα wiedergeben kann, sondern auch als Synonym ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ neben sich hat (vgl. Crum resp. 210[a] und 209[b]). Vgl. Rheg I,4: 29,4-6): 'die Fülle füllt den Mangel' (ⲡⲓⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ϯϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ | ⲙ̄ⲡⲉϣⲱⲧⲁ); EV 36,1-2 'um den, der mangelhaft ist, auszufüllen' (ⲁⲙⲁϩ | ⲛⲉⲧϯⲱⲗⲁⲧ) und 36,33-34: derjenige, 'der mangelhaft ist in ihm, Er füllt ihn aus' (ⲛⲉⲧϯⲱⲗⲁⲧ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲱⲗϥⲙⲁϩϥ̄). beide in bezug auf den Vater. Siehe auch TracTrip 86,19-21. Vgl. schliesslich noch Schenke, *Herkunft*, 16 Anm.23 und oben Kap. I,§6.

323 Vgl. EV 17,27 und 42,7: ⲁⲡⲱⲧⲁⲣⲧⲏ̄ (unerschütterlich) in bezug auf den Vater.

324 Siehe auch oben S.85 und 139-140.

325 Mit Recht Ménard, *EvVer*, 169 'La grâce s'est manifestée comme Plérôme et comme découverte de la lumière de la Vérité... Lumière Vie et Science ne signifient qu'une seule et même chose'.

326 Vgl. die Stelle TracTrip 53,6; dazu Fr. 2 des Valentinus. Zu beachten ist, dass im LibTh II,7: 145,13-14 der Gute die Ruhe gibt! Zum Begriff des Guten als Namensbezeichnung Gottes vgl. Plato, *Rep.* II,379C; weiteres bei Turner, *Book*, 191, der ausser vielem Material aus Philo, auch CH 2,16 aufführt. Noch hinzugefügt sei Clem.Al., *Quis dives* VI,4.

327 Vgl. van Unnik, "Komponente", 78; Daniélou, "Gnose", 156; MacRae, "Background", 99 und von Campenhausen, *Entstehung*, 94. Zum urzeitlichen Schweigen im Gnostizismus in bezug auf Gen 1,1-3 vgl. die Angabe bei Hofius, *Katapausis*, 192 Anm.484.

328 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 122 und 139; Pagels, *Gospel*, 106-109.

329 Vgl. dazu auch Kasser, *TracTrip, Kom* I,387 zu 101,19.

330 Vgl. zu diesen Stellen Sagnard, *Gnose*, 402, 551, 556 und 529.

331 Zu beachten ist ebenfalls Fr. 5 des Herakleon in bezug auf Johannes den Täufer, dessen Seele gleichfalls als Hülle, Kleid für die Pneumateile dient, vgl. Kasser, *TracTrip, Kom* I,386-387 zu 101,13-20. Bemerkenswert ist schliesslich die Aussage in *Exc. Theod.* 42,2, wo Jesus die Samen auf seiner Schulter trägt und in das Pleroma hineinführt. Dieser Aussage kommt eine Stelle in der Inter XI,1:10,34 sehr nahe. Dort heisst es in bezug auf die Wiederkehr zum Vater: 'Ich bin es, der dich auf meinen Schultern tragen werde' (ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ | ⲉⲧⲁⲃⲓⲧⲉ ϩⲓⲛⲁⲛⲁϩⲃⲉ). In Mars X:26,13-14 werden die Pneumatiker aufgefordert, den unvergänglichen Samen zu empfangen oder aber sie werden beauftragt 'den unvergänglichen Samen zu erhalten', mit ihm versehen zu werden und 'Frucht zu geben' (..ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ ϫⲓ [ⲙ̄ⲡⲥ] ⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲉⲕⲟ [ⲛ̄ⲧⲉ] ⲧⲛ̄ ϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ) vgl. Ir., *Adv.haer.* I,7,5 hinsichtlich der guten, zur Aufnahme des Samens fähigen Seelen (τὰς δεκτικὰς τοῦ σπέρματος). Dazu Sagnard, *Gnose*, 402 (vgl. auch 195 mit Anm.1; 486, 489 und 529). Vgl. ferner Markus Magus bei Ir., *Adv.haer.* I,13,3, der den Frauen/Adepten sagt: '...konstituiere in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes' (Καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός). Zur Beziehung der Schrift Mars zu Markus Magus vgl. Robinson, *Library* z.St., 417. Wird im EV vom Präexistenzgedanken her betont, die Pneumatiker (bzw. die Äonen) seien selber 'Samen', an obigen Stellen erhält die irdische Existenz die Aufmerksamkeit: die Pneumatiker sollen nunmehr auch "werden, was sie sind"... In der ExpVal XI,2:35 findet sich die auffällige Aussage, Jesus habe die formlosen 'Samen' gebildet, 'während die Sophia mit Ihm zusammenarbeitete' (..ⲛ̄ⲛ ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲣ [ⲉⲧⲥ] ⲟⲫⲓⲁ ϧⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲙⲙⲟϥ 35,14-15). Auf p. 38-39 finden sich weitere Vorstellungen über die männlichen und weiblichen Samen (ⲛⲥⲡⲉⲣⲙⲁ), Sophia und die Engel. Auch diesbezüglich verfügen wir jetzt über eine originale valentinianische Quelle!

332 Vgl. Quispel, *Epistula*, 104-105.

333 Text bei Salles-Dabadie, *Recherches*, 24; Übersetzung, Foerster *Gnosis* I, 330. Vgl. weiter zu dieser Stelle Frickel, "Kriterium" 430-433; 435-436; 439-440 und 443; *ders.*, "Deutung", 416 und 420. Leisegang, *Gnosis*, 75. Siehe auch *Adv.haer.*, I,1,1: die Σιγή als μήτρα des Bythos bei der Geburt des Pleromas. Siehe dazu auch Quispel, "Doctrine", 48ff. Vgl. auch AJ II,1: 5.5 (nur hier): die Barbelo sei der Mutterschoss (ⲙⲏⲧⲣⲁ) des Alls.

334 Vgl. Salles-Dabadie aO, 62 zu πλάσσει statt ἔπλασεν Gen 2,7 (LXX). Vgl. noch Ps 138,13 (LXX).

335 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 431.

336 Siehe die Bemerkungen in Kasser, *TracTrip*, *Kom*, I,325 zu 60.2-5 und 368-369 zu 94,18.

337 Lüdemann hat die Herkunft der Ennoia im simonianischen System (die Ennoia von der Athena, als Erste Ennoia des Zeus, herstammend) nachgewiesen. Vgl. seine *Untersuchungen*, vor allem, 55-56,77 und 101. Zum valentinianischen Gnostizismus, 65-72. Dort aO, 67 (Harvey I,109), findet sich auch eine Besprechung der interessanten Stelle *Adv.haer.* I,12,1 wo Ennoia und Wille (θέλημα) als Gefährtinnen des Bythos bezeichnet werden. Dass der Gedanke (*Ennoia*), das Schweigen (die *Sige*) und der Wille auf den Vater als Paargenosse bezogen werden dürfen, ist jetzt in der Schrift ExpVal XI,2 belegt. Am Anfang wird freilich erst einmal betont, der Vater wohne in der Monade (22,21), jedoch folgt gleich danach die Aussage, er wohne 'im Paar' (ϩN̄ⲡⲥⲁⲓⲱⲙ), vgl. Crum 374[b]) und 'sein Paargenosse sei Schweigen' (ⲡⲉⲩⲥⲁⲉ ⲙ̀ⲡ̀ⲛⲁⲉ ⲡⲉⲧⲥⲓⲅⲏ 22,26). Der Wille (ⲡⲟⲩⲱⲱⲛⲉ) gilt als ungezeugt (22,31), wie auch der Gedanke des Vaters aus Ihm, Wurzel des Alls, hervorkommt (ⲁⲃⲁⲗ ϩN̄ ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲙ̀ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲉⲡⲉϥⲕⲉ ⲙⲉⲩⲉ ⲱⲟⲟⲡ 22,33-34). Die beiden bekannten valentinianischen Anschauungen über die Einsamkeit bzw. die Zweisamkeit (mit der Sige) des Vaters finden sich hier zusammen. Vgl. Ir., *Adv.haer.* I,1,1 und Hip., *Ref.* VI,29,2; dazu Sagnard, *Gnose*, 146, 349-350. Das Bemerkenswerte dieser Schrift ist vor allem, dass der valentinianische Sophia-Mythos sich hier in einer *originalen* Quelle nachweisen lässt!

338 Vgl. Crum 752. Segelberg, "Evangelium", 39 übersetzt unsere Stelle: '...his plants ...who has planted'.

339 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 365, 425 und 432-346.

340 Übersetzung Foersters in Foerster, *Gnosis* I,188. Ob nach τα πνευματικά, σπέρματα zu ergänzen sei?

341 Zur letztgenannten Stelle vgl. Sagnard, *Extraits*, 181 Anm.1: 'Le παιδιόν évoque le germe pneumatique (νήπιος) qui se développe progressivement jusqu'à maturité...'. Vgl. auch ebda 105 Anm.1 zu 22,7. Zum Motiv pneumatischen Wachstums überhaupt vgl. Sagnard, *Gnose*, 184-185, 244, 265, 401-403, 410, 415, 490, 552 und 572 und Foerster, *Valentin*, 64-65.

342 Siehe die Angaben Crums s.v. ⲕⲟⲩⲓ 92[b]-93[a] und s.v. ⲥⲃⲟⲕ 322[a].

343 Siehe Zandee, *EvWa*, 101-102 mit sachgemässen Stellen zum Thema des Erhaltens der Gnosis seitens der 'noch kleinen' Pneumatiker (*in-statu-renascendi*). In OrigMund II,5: 124,11 sind mit den 'kleinen Seligen' (ⲛⲕⲟⲩⲉⲓ ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ) auch diese Pneumatiker gemeint. Vgl. auch ApcPt VII,3: 78,22; dazu Koschorke, *Polemik*,225.

344 Siehe auch hierzu Zandee aO, 83-84.

345 Seltsamerweise haben die drei Übersetzungen in Malinine, *EvVer*: *in* sich', obwohl ⲉⲃⲟⲗ ϩ̀ⲛϩⲧϥ *aus* ihm/sich bedeutet. So haben es: Zandee aO, 110; Till, "Wahrheit", 184 und Schenke, in: van Unnik, *Nilsand*, 184; befolgt von Früchtel, *Vorstellungen*, 67.

346 Vgl. zur Beziehung Plato-Philo an diesem Punkt Früchtel, *Vorstellungen*, 57f und 65.

347 Ringgren, "Gospel", 56 und 65, verbindet eine Upanishaden-Stelle mit EV 41. Vgl. auch Arapura, "Tree", 131-144. In der ApcPt VII,3: 79,3-4 wird die Brüderschaft des Soter und der Pneumatiker gekennzeichnet als eine 'Mit-Geistigkeit' und 'Mit-Wurzelung' (ϯⲙⲛ̄ⲧⲱⲃϩⲣ ⲙ̀ⲡⲛ̄ⲍ ⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲱⲃϩⲣ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛⲉ); vgl. dazu Koschorke, *Polemik*, 63. Zum mandäischen Schrifttum vgl. Rudolph, "Coptica", 201.

348 Vgl. dazu Zandee, *EvWa*, 84.

349 Siehe Gärtner, "Termini", 26-28 und 31 (nicht Horae usw. *VI* wie Malinine, *EvVer*, Suppl., 21 hat). Vgl. auch noch Früchtel aO, 56 Anm.1 zu Jub 1,16 und Sir 24,18.

350 Vgl. oben S.145 Anm.326.

351 Vgl. Jonas, *Gnosis* II,38 und 39 Anm.1; vgl. auch *ders.*, *Gnosis* I,201-201.

352 Vgl. Jonas aO, 38,40 und 42-43.
353 Siehe Völker, *Fortschritt*, 310.
354 Vgl. Völker aO, 228, 258, 276 und 278-279.
355 Weisheit und Tugend gehören eng zusammen, vgl. Völker aO, 188f, 272 und 318. Nicht verwunderlich ist, dass auch die Weisheit als Edem bezeichnet werden kann, *Somn* II,242.
356 Vgl. *Plant* 46, 28 und 31. Weiterhin Völker, *Fortschritt*, 278 und Jonas, *Gnosis* II,38. Vgl. noch Same der Tugend (σπέρμα ἀρετῆς), *Leg All* III,68. Vgl. weiter noch Schulz, σπέρμα, 543-544.
357 Völker aO, 216, 273, 278 und 328-329. *Leg All* I,34 könnte man entnehmen, die Seele hätte eine bestimmte Veranlagung zum Guten, weil sie 'hinsichtlich des Guten nicht steril von Gott geschaffen wurde' (..ἄγονον οὐδεμιάν ψυχὴν ἐδημιούργησεν ἀγαθοῦ). Weit entfernt ist der gnostische Gedanke des Pneumabesitzes und des Anrechts der Pneumatiker auf die Ruhe in Gott, als dessen Wesensteile.
358 Völker aO, 272 und 318.
359 Zu Philo vgl. noch Daniélou, *Sacramentum*, c.V. 'Le paradis des vertus', 47 und 51. Als gnostische Texte wären zu erwähnen: die *Apophasis megale* (Hip., *Ref.* VI,15-16), dazu Frickel, "Kriterium", 425-450; 433ff; zu Philo, 436. Kurzgefasst in "Deutung", 413ff; 420. Weiter Justin (Hip., *Ref.* V,23-28), dazu van den Broek, "Shape", 34ff; 42.
360 Völker aO, 222-223 und 244 Anm.3.
361 Völker aO, 224, 226, 240, 244 und 253.
362 Vgl. Jonas, *Gnosis* II, 41 Anm.1 und 43.
363 Völker aO, 240-241 (über die 'Seinshaltung'), 247 und 271. Über den jüdischen Hintergrund, 203, 221, *258*, *271*, 277 und 279.
364 Vgl. Völker, *Fortschritt*, 253; zum Begriff des ἑστώς Williams, *Nature*, 158-159 und 179-191, wo die platonische Herkunft hervorgehoben wird.
365 Völker aO, 206-207. Das Zitat (Völker aO, 207) dürfte als solches zu einseitig sein. Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit im ethischen Sinne war für Philo wie mehrere Gedanken Platos anwendbar. Vgl. zur Homoiosis Lilla, *Clement*, 107-110; Zandee, *Silvanus and Clement*, 104 und 135 sub 9, vor allem auch Heinemann, *Bildung*, 197-199, 545 und 557. Vgl. noch zum platonischen Hintergrund: Kübel, *Schuld*, 32-34.
366 Völker aO, 281ff, 284, 318-319, 321, 342 und 344.
367 Früchtel, *Vorstellungen*, 40.
368 Vgl. respektive Sagnard, *Gnose*, 402, 489 und 529. Zandee, *EvWa*, 102. Vgl. Ir., *Adv.haer.* I,7,5; Fr. 35 des Herakleon; *Exc. Theod.* 53,2 und die oben angeführte Stelle aus dem Brief an die Flora.
369 Die Beziehung *Lebensbaum-Kreuz* begegnet übrigens auch in der altchristlichen Kunst seit dem 2.Jhdt, vgl. Schneider, ξύλον, 40; im Hinblick auf Ägypten vgl. Kubińska, *Faras*, 78.
370 Vgl. Malinine, *Rheg.* XXVII; ferner Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,200 zu 108,2-3 und 218 zu 121,12-22. Zandee, *EvWa*, 60-61; *ders.*, *Silvanus and Clement*, 86-87 und Haenchen, "Literatur Jung", 71f.
371 Siehe Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,199; dazu Zandee, "Ideas", 34.
372 Vgl. Ménard, *EvPhil*, 204-205.
373 Vgl. Williams, *Nature*, 93-94.124. Weiteres Material bei Ménard, "Repos", 82-83.
374 Layton, "Hypostasis", 57. Zum Hintergrund der Gleichsetzung *Baum-Frau*, vgl. Pearson, "Tree", 413.
375 Vgl. zu dieser Lokalisierung den bemerkenswerten Aufsatz von Sinnige-Breed, "Paradijs", 287-304.288.
376 Vgl. Pearson, "Traditions", 465.
377 Vgl. Jacobson, "Note", 219. Vgl. auch Kákosy, "Gnosis", 247. Ähnlich ist die Lobpreisung Ägyptens in der Schrift Asklepius c.VI,70-71.
378 Vgl. die Hinweise in Kasser, *TracTrip* II,268 zur OrPl A,5 (= 143,5).
379 Wir geben hier die Zusammenfassung der Stelle, vgl. Harvey, I,224.
380 Vgl. zu Jub 8,19 Strack/Billerbeck, *Kommentar*, IV,1122-b. Den Text der Vita Adae-

Stelle findet man bei Mozley, "Vita", 135. Vgl. dazu noch Jeremias, παράδεισος, 766 Anm.34 und Strack/Billerbeck aO, 1119.

381 Sagnard, *Gnose*, 244.

382 Müller, "*Beiträge*", 220; kursiviert von mir. Richtig auch ebda, 207: 'Das Pleroma selbst ist das unsichtbare Reich des Geistes, seine Grundeigenschaft die Ruhe, die Reinheit von allem πάθος.'

383 Siehe oben S.104 mit Zitat aus AJ, 26:6-8.

384 Vgl. oben S.105. Die schöne Typisierung des väterlichen Wesens in der Schrift Allog XI,3:48, nämlich als u.a. eine '[*inactive*] *activity*', so Robinson, *Library*, 445, ist im Facsimile Bd. Codices XI-XIII z.St., Zeile 12 von unten, wegen der schlechten Texterhaltung jedoch nicht zu erschliessen.

385 Obwohl der Ruhegedanke nicht begegnet, möchten wir doch hier auch auf TracTrip, 60,5 hinweisen, wo ausgesagt wird, der Vater sei für die Äonen, die von Ewigkeit her in seinem Gedanken existierten, ein 'Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ) gewesen. Immerhin handelt es sich um die Präexistenz der Äonen!

386 Vgl. Ménard, *EvPhil*, 206; siehe zu dieser Stelle unten Kap.IV,296/7. Das Moment der Ruhe im Sinne sexueller Befriedigung kommt hier nicht im Frage. Dafür gibt es im Koptischen das Verb/Substantiv ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ, vgl. Crum 224^{b}-225^{a}, für den Beischlaf; griechisch κοιμάω. Auch im sog. valentinianischen Lehrbrief (Epiphanius, *Pan.* 31,5,5) hat das Erweichen der Ennoia in bezug auf "die Grösse" die Absicht, dass Er nach seiner Ruhe verlangt (ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ). Vgl. zur positiven ὄρεξις (oder πόθος, eben nicht πάθος!) Quispel, "Inscription", 59-61. Die Interpretation des Lehrbriefes von Visser, "Lehrbrief", 30-31 diesbezüglich, ist abzuweisen, wie die Formulierung 'des termes encore plus hardis' (Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,317 zu 56,10) zu dieser Stelle. Vgl. weiterhin Lüdemann, *Untersuchungen*, 66-67.

387 Siehe auch Böhlig, *Gospel*, 26 und 177 z.St. Die Parallelseiten in Cod. III sind leider nicht erhalten.

388 Vgl. für die Charakterisierung dieses Traktates als christlich-gnostisch, Berliner Arbeitskreis, "Bedeutung", 60-61.

389 Vgl. Robinson, *Library*, 436 z.St. Der sehr schlecht erhaltene Text in der Facsimile-Ausgabe z.St., lässt jedoch mehreren Hypothesen Raum.

390 In der Facsimile-Ausgabe, Tafel 62.

391 Idem, Tafel 65/66.

392 Idem, Tafel 67.

393 Idem, Tafel 68.

394 In der Facsimile-Ausgabe, Tafel 69.

395 Übrigens werden auch von Markus Magus die Äonen als Samen und Früchte bezeichnet (*Adv.haer.* I,14,2), vgl. Sagnard, *Gnose*, 365 und 425.

396 Vgl. Zandee, *EvWa*, 60 und 83-84 zur Emanation und Präexistenz vgl. oben 146-147 zu TracTrip 66,18. Zur Präexistenz wäre auch auf EpJac I,2:7,36 hinzuweisen.

397 Zu Proton-Eschaton siehe oben S.97.

398 Oben S.146 Anm.337. Übrigens sei beachtet, dass auch der *Nus* hier zusammen mit der *Ennoia* begegnet. Bemerkenswert deshalb, weil an den beiden anderen Stellen, wo der *Nus* sich im EV findet, die Parität des *Gedankens* und des *Nus* ins Auge fällt (16,36 und 19,37). Dies entgegen dem Bericht *Adv.haer.* I,1,1, wo der *Nus* aus der Sige, Ennoia hervorgeht, vgl. Sagnard, *Gnose*, 300,301; 312-314. Wohl dem bekannten valentinianischen Bericht gleich ist das Hervorgehen des Logos aus dem Nus. Die deutsche Übersetzung in: Malinine, *EvVer* wird dem ⲟⲩⲗ$_2$ⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ, 37,10 ('...und der Nus... (und welcher) Gedanke genannt wurde...') am besten gerecht. In CH I,10-12 wird der Nus schlechthin, deutlich vom Nus-Demiurgen, der mit dem Wort zusammen wirksam, ihm also ebenbürtig, ja ὁμοούσιος ist, unterschieden; vgl. Nock/Festugière *CH*, I,21 Anm.33 und Sagnard aO 314 Anm.1. Eine ähnliche Parität des *Willens* und des *Nus*, findet sich im AJ BG,2: 31,13-14 (Sein Wille verkörperte sich... trat hin mit dem Verstand (ⲛⲟⲩⲥ)); zwar folgt dann noch das Licht, siehe unten S.160. Im CH, XIII,2 wird der Mutterschoss die 'intelligente Weisheit im Schweigen' genannt (σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ); ein Wortlaut, der dem ⲛⲟⲩⲥ und der ⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲥⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ, EV 37,10.12 in Erinnerung ruft, siehe S.152-153.

399 Wir lesen mit Till, "Kairener", 173 z.St.: ϩⲛ ϭⲃⲟⲗ ϩⲛ.

400 Zandee, *EvWa*, 104 übersetzt das ⲟⲩⲉⲓ anders und bezieht es auf das Werk: 'Een elk van zijn woorden is het werk van zijn wil, dat bestaat uit de openbaring van zijn woord'. Demnach möchte er augenscheinlich hier, wie 37,11 (der Logos, *einer* aus der schweigenden Gnade), das ⲟⲩⲉⲓ als unbestimmten Artikel auffassen, vgl. dazu Till, *Gram* § 99 (ähnliche Konstruktion: '*einer* von der Erde') und *ders.*, *Dialekt*, § 94. Für die oben gebotene Übersetzung *einzigartig* sei auf die Begründung in Malinine, *EvVer*, 58 z.St. verwiesen. Vgl. dort auch das ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ im Sinne des bestímmten *Nus*.

401 Vgl. oben S.145-146.

402 Vgl. oben S.92-93. Vielleicht wäre auch TracTrip 95,7-8 diesbezüglich aufzuführen.

403 Vgl. TracTrip 66,20-21: der Sohn ist der Wille derer (wohl. Genitiv Obj.), die er wollte; vgl. auch 66,18 im Hinblick auf die Emanation.

404 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 429. Zu ⲙⲟⲩⲛⲓ ⲛ̄ⲥⲟ vgl. Colpe, *JAC*, VII, 135 Anm. 49. Vgl. auch Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,331 zu 66,14 in bezug auf πρόσωπον. Vgl. auch TracTrip 123,26 (ⲙⲟⲩⲛⲓ ⲛ̄ⲥⲟ). Angesichts der Tatsache, dass die Form ⲥⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲟ in der sahidischen Textüberlieferung der Weish 17,4 zur Wiedergabe dient des griechischen πρόσωπον in der Vorlage (vgl. Crum 646[b]) und auf Grund einer Stelle wie Clem.Al., *Paed.* I,vii,57,3 (πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος), ist durchaus wahrscheinlich, dass hinter dem koptischen Wortlaut das Wort πρόσωπον vorauszusetzen ist, vgl. ebenfalls Lampe, *Lexicon*, 1186. Der Logos sei demnach der Offenbarungsmittler Gottes bzw. seines *Willens*.

405 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom*, I,335.

406 Auch angeführt bei Malinine, *EvVer*, 58, vgl. Janssens, "Héracléon", 140 unter Anführung unserer Stelle. Ménard, *EvVer*, führt dieses Fragment auch an drei, jedoch ganz anders ausgerichteten, Stellen (nämlich zu 22,12; 24,20 und 35,30) an, siehe schon oben S.93 Anm.50. Dies geschieht zu Unrecht. Merkwürdigerweise zitiert Sagnard, *Gnose*, 492 Fr. 31 unvollständig (ohne das τοῦτο γὰρ αὐτοῦ) und bezieht es auf die 'rétablissement de l'état primitif de repos'.

407 Vgl. Bultmann, *JE*, 143 Anm.6.

408 Siehe oben S.97-98.

409 Sieh oben S.112.

410 In Kasser, *TracTrip* hat die deutsche Übersetzung hinter 55,17, *Ruhe*, einen Doppelpunkt statt einen Punkt wie die französische und englische Übersetzung. Auch für das Übrige ist die deutsche Übersetzung 55,9ff anders ausgerichtet. Wir stimmen dem nicht bei.

411 Vgl. auch Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,316.

412 Vgl. oben S.112.

413 Vgl. für andere Stellen in bezug auf das Manna, Behm, βρῶμα, 642 Z.17ff.

414 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 167 und 317. Übrigens sei beachtet, dass im NT nicht nur das Evangelium bzw. das Wort vom Kreuz die Kraft Gottes (δύναμις θεοῦ) genannt werden kann (zB Röm 1,16; 1 Kor 1,18), sondern auch Christus, der doch Gottes Wille vollstreckt, in 1 Kor 1,24. Bekanntlich wurde Simon Magus andererseits als die "grosse Kraft" Gottes bezeichnet, Apg 8,10. Vgl. dazu Beyschlag, *Gnosis*, 99,126.

415 Siehe oben S.146 Anm.337. Vgl. auch Epiphanius, *Panarion* 33,1-2.

416 Orbe, *Estudios* I,1,315: 'Jetzt lässt sich die kunstvolle Anderung des Geschlechtes zwischen Thelesis (weiblich) und Thelema (männlich) verstehen... Als Instrument des Bythos wirkt (die Thelesis) als männlicher Samen auf Ennoia und wird zum Thelema, ohne aufzuhören, eine väterliche Eigenschaft zu sein'. Orbe führt unsere Stelle aO, 316 Anm.30 an. Vgl. zum Wille in einem sexuellen Sinne des männlichen Zeugens,Schrenk, θέλω, 45 (oben), 53 und 61.

417 Sagnard, *Gnose*, resp. 222 und 449.

418 Orbe aO, 313 ('...zwei Eigenschaften oder Tugenden als gleichzeitige Gattinnen des höchsten Gottes'). Vgl. für diese Gedanken ptolemäischer Kreise, wie in den genannten Passagen aus Irenäus/Epiphan und Hippolyt ausgedrückt, Sagnard, *Gnose*,

221-224 und 356; Jonas, *Gnosis*, I,364; Lüdemann, *Untersuchungen*, 67; Beyschlag, *Gnosis*, 143 Anm.26 und Schrenk, θέλημα, 53 Z.14ff.

419 Orbe aO, 315-316 ('im Grunde fallen das Thema Iren. I,12,1 und der Anfang (Iren. I,1,1) zusammen, stimmen überein, nur die Orchestrierung ist anders'); kursiviert von mir.

420 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 355-357 und Orbe aO, 294-306 und 313-323 zum valentinianischen Pleroma.

421 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 146.

422 Bezeichnend ist, dass im TracTrip an dieser Stelle die Sophia wie die Sigè usw. Eigenschaft des Vaters ist. Dazu mit Recht Zandee, ''Person'', 203: 'Die Sophia ist also eine Eigenschaft, die alle Äonen vom Vater empfangen haben'. Und vom Äon Sophia (im TracTrip männlich als Logos bezeichnet) gilt es darum, dieser sei hier 'nicht selber die Weisheit (*Sophia*), hat aber die Sophia als wichtigste Eigenschaft, die ihm vom Vater verliehen ist' aaO. Vgl. ebenfalls *ders.*, ''Ideas'', 25.54-55.

423 Harvey I,111 (Sagnard, *Gnose*, 357 hat *Adv.haer.* I,12,*3* statt I,12,2).

424 Vgl. die Beobachtung Sagnards, *Gnose*, 541 Anm.1 und *ders.*, Extraits, 67 Anm.2 (ob Äon oder Disposition, Affekt des Vaters: 'Au fond cela revient au même'). Die Stelle wird Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,319 zu 57,26) angeführt. Vgl. die SJC BG,3. Dort begegnen 86,17-18 die Enthymèsis/Ennoia in bezug auf den Vater; 96,15-17: die Enthymèsis/Ennoia in bezug auf den ersten Menschen und 101,4.5: die Enthymèsis der Engel.

425 Vgl. zB Zandee, *EvWa*, 123: 'Bij de gnostici ligt de oorsprong van het kwaad binnen het goddelijk pleroma, in het eigenmachtig pogen van de aeon Sophia...'. Wenn van Unnik, ''Komponente'', 71 behauptet 'Diese Spaltung im Gottesbegriff ist für die Gnosis... charakteristisch', so sei noch darauf hingewiesen, dass der höchste Gott im Grunde vom niedrigeren Schöpfergott nicht unberührt war.

426 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 165-166. Die Angabe S.166 über den Sophianamen in *Adv.haer.* I,7 ist ungenau, weil gerade Achamoth in I,7,1-2 begegnet.

427 Vgl. Sagnard aO, 540 bez. der *Exc. Theod.*, wo der Achamothname sich nicht findet und die erste Sophia zwar begegnet, jedoch nur 'un rôle platonique' spielend, die zweite Sophia aber 'au centre du drame' wirke. Vgl. auch *Exc. Theod.* 45,2-3, Sagnard, *Extraits*, 155 Anm.3. Zum Kenomabegriff sei noch verwiesen auf Pagels, *Gospel*, 24,26,28, wo die Stelle *Exc. Theod.* 45,3 jedoch nicht zutrifft; es müsste 31,4 sein.

428 Vgl. hierzu Sagnard, *Gnose*, 229, 538 und 540-544; vgl. *Adv.haer.* I,6,1 Sagnard aO, 399.

429 So mit Recht Sagnard aO, 543. Über Christus und den Demiurgen als 'antithetische Bilder' ebda 229,540 und Sagnard, *Extraits*, 130 (Fussnote). Dazu sei noch zu beachten die wichtige Bemerkung *ders.*, *Gnose*, 544 bez. *Exc. Theod.* 32-33 betreffs Theodot (Valentin befolgend): 'L'Avantage de la présentation de Valentin sur celle de Ptolemée, c'est de mettre mieux en relief à la fois le parallélisme et l'antithèse du pneumatique et du psychique, de l'élu valentinien et du vulgaire chrétien'.

430 Die Ennoia des Mangels; betrifft nicht nur 'le monde extérieur au Plérôme' Sagnard, *Extraits*, 103 Anm.6, sondern wie aus *Adv.haer.* I,7,2 hervorgeht auch die Sophia/Achamoth; so auch Sagnard selber ebda, 105 Anm.1.

431 So ist der bejahenden Antwort Sagnards in *Extraits*, 131 Anm.1, auf seine eigene Frage, ob die Ennoia des *Exc. Theod.* 32,3 mit der Enthymèsis des Ptolemäus (*Adv.haer.* I,7,2) korrespondiere in seinem *Gnose*, 541 Anm.1, beizupflichten. Bez. der verschiedenen Christusgestalten vgl. Zandee, *EvWa*, 31.

432 Vgl. oben S.146 Anm.336 und Orbe, *Estudios* I,1,317-318.

433 Vgl. Böhlig, *Gospel*, 171 zum AJ. Die Sache ist jedoch komplizierter, vgl. Krause bei Foerster, *Gnosis* I,135-136.

434 Sehr wichtig ist est festzustellen, dass im EV und dem AJ eine *gleiche Struktur* begegnet hinsichtlich des Nus, Willens und Wortes. Im EV ist das Wort dem Willen untergeordnet und dessen Instrument, wie auch der Logos, das Wort, aus dem Nus hervorgeht (BG,2: 37,5-11). Im AJ werden dem Christus — der aus dem Unsichtbaren Geist (= Gott) und der Pronoia/Barbelo entstandene, durch Gottes Güte zum

Autogenes/Christus gewordene Lichtfunke — drei Gestalten als Mitarbeiter zur Seite gestellt: Nus, Wille und Wort. Zu ägyptischen Äquivalenten zu νοῦς, θέλημα und λόγος nämlich *k3*, *ʾib* und *mdw* vgl. Zandee, "Schöpferwort", 38. Vom Wort nun gilt, der Logos folgte dem Willen; denn durch den Logos hat Christus alle Dinge geschaffen (AJ, BG,2: 31,15-18; Parallelstellen: III,1: 10,20-23; II,1: 7,9-11 und IV,1: 10,26-28). Zwar ist es richtig, dass im EV der Logos, das Wort, mit Jesus (Christus) gleichgesetzt wird (vgl. 26,5-8 und 18,16ff; 20,11ff), während im AJ dies nicht der Fall ist, weil der Autogenes/Christus sich des Wortes bedient, *doch* muss in Anbetracht gezogen werden, dass die Christusgestalt im AJ den Eindruck erweckt, sie sei erst *nachträglich* eingefügt und der Pronoia angeglichen (vgl. II,1: 30,12.24f. 35 und 31,12). Vgl. zu dieser Problematik Arai, "Christologie", 303 und 312-313. Vgl. oben S.155 Anm.398.

435 Vgl. Harvey I,149. Dazu Sagnard, *Gnose*, 362 und 376; Beyschlag, *Gnosis*, 143 führt die Stelle an.

436 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II,212 zu p. 117 und Zandee, *EvWa*, 106 zu p. 127. Vielleicht wäre auch OdSal 23,5 mit dem (Heils)Willen Gottes auf seinen Himmelsbrief bezogen (vgl. ActThom c. 110) in heilsökonomischem Sinne zu verstehen. Vgl. Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II,604. Vgl. oben S.155 Anm.397.

437 Vgl. Sagnard aO, 274; Angabe in Zandee, "Ideas", 38 muss S. 274 statt 247 sein.

438 Vgl. Zandee, "Person" 204 und *ders.*, "Ideas", 26,28 und 38.

439 Text bei Lipsius, Acta I,45. Über den gnostischen Charakter der Andreasakten vgl. Hennecke-Schneemelcher aO II,270ff; unsere Stelle begegnet nicht im Koptischen, vgl. Quispel, "Fragment", 130-135 und Hennecke-Schneemelcher aO, 281-291.

440 Vgl. Sagnard aO, 441; Orbe *Estudios* I,1 321f; Schrenk, θέλω, 53 und Lüdemann *Untersuchungen*, 69.

441 Auch angeführt von Beyschlag, *Gnosis*, 143.

442 Idem 143 Anm. 27.

443 Vgl. Schrenk, βούλημα, 633-634; *ders.*, θέλημα, 54-60; selbstverständlich ist Gottes Wille auch auf die ethische Lebensführung der Gemeinde bezogen. Was das JohEv anbelangt, so sei auf folgendes zu achten. Christus führt — wie der Logos an unserer Stelle im EV und anderenorts — den heilsökonomisch ausgerichteten Willen des Vaters aus, vgl. Joh 5,30; vor allem 6,38-40 und 8,29. Mit Recht stellt Bultmann, *JE*, 197 fest: 'Im Wirken des Sohnes vollzieht sich der Wille des Vaters'; vgl. weiterhin ebda 186 bei Anm. 2. Siehe auch Schrenk, θέλημα, 55 über 'den Voluntarismus des Ev (= Joh) auf dem christologischen Gebiet'; vgl. noch zum Gehorsam Jesu, Bühner, *Gesandte*, 136 und 208. Über das spezifisch Christliche des neutestamentlichen Willenbegriffes, vgl. man Schrenk aO 57. Siehe auch oben S. 161.

444 Siehe Kraft, *Clavis*, s.v. θέλημα und θέλησις, 204-205; vgl. Schrenk, θέλω, 46 (Z. 27f) und 62. In 2Clem 1,6 wird übrigens Christus gemeint sein, vgl. 1,1: 'wir müssen über Jesus Christus denken wie über Gott (δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ).

445 So Sagnard, *Gnose*, 492 Anm. 1.

446 Siehe für den Text: Goodspeed, *Apologeten*, z. St.; vgl. Schrenk, θέλημα, 62 und Beyschlag, *Gnosis*, 144 Anm. 28. Siehe für die Textauswahl Goodspeed, *Index*, s.v. θέλημα; θέλησις, 130.

447 Vgl. IgnEph 20,1 über die Ökonomie (οἰκονομία) im Hinblick auf den neuen Menschen Jesum Christum.

448 Von Harnack, *Dogmengeschichte*, 120. Vgl. von Harnacks pointierte Bemerkung über den Gottesbegriff der Apologeten, der nun mal den Logos als Zwischengestalt zwischen Gott und Welt forderte aO, 119.

449 Von Harnack aO, 119 Anm. 1. Vgl. über den Unterschied Gnostiker-Apologeten mit Recht seine Bemerkung aO, 114. Vgl. auch Loofs, *Leitfaden*, 120-123; 127-129.

450 Beyschlag, *Gnosis*, 144. *Timäus* 29 DE muss jedoch 29E-30A sein.

451 Vgl. zum Zitat auch Philo *Plant*, 2-3; weiterhin ebenfalls Sagnard, *Gnose*, 300 (314) und Schrenk, θέλημα, 46 Z. 24ff.

452 Beyschlag aO, 144.

453 Zu beachten ist, dass die platonische Güte Gottes zu seinem schöpferischen Wollen führt, damit die Welt am Guten Anteil bekommt. Vgl. für die Zusammenhänge weiter Beyschlag aO, 144 und Krämer, *Ursprung*, 232-233; 254-255; 260-262 und 278-279.

454 Seltsamerweise bietet Beyschlag aO, 143 Anm. 27 für hermetisches Material eine falsche Fundstelle: Schrenk *TWNT* I,692, muss Schrenk, *TWNT* III,46 Z. 24 und 54 sein.

455 Vgl. Nock/Festugière, *CH* I,19 Anm. 22; Festugière, *Révélation*, IV,164; Beyschlag, *Gnosis*, 143 Anm. 27; Orbe, *Estudios*, I,1,481-489 und Reitzenstein, *Poimandres*, 42-46.

456 Festugière aO, III, 159 Anm. 2 und IV,57 und 59 Anm. 4. Vgl. auch Schrenk, θέλημα, 54 Z. 8-23, vor allem zu CH X und XIII.

457 Vgl. oben S. 145. Siehe zu diesen Stellen Festugière, aO, III,34,44 Anm. 2 und 168 Anm. 6. An letztgenannter Stelle findet sich eine *retractatio* seiner Auffassung wie ausgesagt in der Ausgabe *CH*, II,208 Anm. 13: die Sigè sei hier 'je pense une entité gnostique' unter Verweis auf Irenäus, Hippolyt usw. Der Mutterschoss sei jedoch nunmehr 'evidemment l'âme convenablement disposée du novice lui même'. Dies mag an sich zutreffen, doch bleibt unanfechtbar, dass das val.-gnost. Denken hier bekannte Gedanken (so der Wille, der der Ennoia beiwohnt) leicht mithören könnte. Vgl. weiterhin Festugière aO IV,201 und 253; Orbe aaO. Zu beachten ist, dass die hermetische Wiedergeburt anders ausgerichtet ist als die (val.) gnostische Wiederkehr der Pneumateile in den Urvater. Vgl. hierzu Ménard, *EvVer*, 106, der hermetische Stellen zum 'Willen', wie CH X,2; XIII,2,4 und 20 zu EV 22,9-10 anführt, jedoch zu Unrecht behauptet: 'cette idée (d.h. der Wiedergeburt, H.) est *à l'origine* de la doctrine ptoleméenne de la syzygie masculo-féminine du θέλημα et de l'ἔννοια' (kursiviert von mir).

458 Vgl. Festugière, aO, IV,247-248 und Reicke, πᾶς, 890-891. Vgl. EV 37,35-38,4, über Ausgang und Wiederkehr der Pneumatiker.

459 Vgl. respektive Festugière aO IV,164 (vgl. 248) und Nock-Festugière, *CH*, z.St.

460 Vgl. zum Perfektum Festugière aO IV,248 es bedeute 'tout est fini'. Unsere Übersetzung bietet auch Schneider, Ανάπαυσις, Sp. 415 (jedoch verweist er auf 'Corp. Herm. Bd. I' statt auf Bd. II der Nockschen Ausgabe): '...im göttlichen Willen'. Vgl. etwa ähnlich CH IX,10: 'er hat seine Ruhe erlangt in diesem schönen Glauben'. Zur Identität Glaube-Gnosis vgl. die Ausgabe Bd. I,105 Anm. 35 und Festugière, aO IV,207-208. Zur ganzen Stelle CH XIII,20 vgl. Festugière aO IV,163-165; 205-208; 247-253 und Dodd, *Interpretation*, 44-53 zumal 44 und 47.

461 Krämer, *Ursprung*, 234 Anm. 122.

462 Sagnard, *Gnose*, 592.

463 Vgl. hinsichtlich des 'griechischen' Elementes im CH, Dodd, *Interpretation*, 12; über das 'biblisch-christliche' ebda 40-41,47 und 52. Weniger nuancierend Schrenk, θέλημα, 54. Vgl. im Hinblcik auf das 'ägyptische' Element, Krause, ''Gedankengut'', 48-49 (in bezug auf Strickers 'These, die hermetischen Lehren seien die alten esoterischen Lehren der ägyptischen Priester, ...die Texte der Spätzeit scheinen Strickers These zu rechtfertigen') und Colpe, *JAC*, VII,145.

464 Siehe oben S. 145 und 153.

465 Vgl. Zandee, *EvWa*, 105. Man könnte durchaus sagen, dass an unserer Stelle die Ruhe einen aus dem Willen, durch den Logos, hervorgegangenen Heilsprozess enthaltende und deswegen *qualifizierte* Ruhe ist. Denn durch die von den emanierten Logoi/Äonen und Pneumatikern erreichte Gnosis und Ruhe wird auch der Vater in sich selbst befriedigt.

466 Vgl. TracTrip 90,3-4. Zum Gedanke vgl. Zandee, ''Person'', 204, wo es weiterhin heisst: 'Ohne den Fall der Sophia keine Geschichte'; siehe oben S. 161 Anm. 438. In bezug auf die Pneumatiker könnte man zu Recht von einer Heilsgeschichte reden. Vgl. zu den genannten Stellen Wiliams, *Nature*, 43,47 und 54.

467 Ähnlich Ménard, *EvThom*, 153: 'le Père attire à lui ses émanations, qui se reposent en lui'. Anders — im Sinne ständiges Suchens (und Findens) der Pneumatiker —

Haenchen, *Botschaft*, 73. Vielhauer, 'ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 295 stimmt dieser Auffassung zu. Es sei daran erinnert, dass im pythagoräischen Denken die Bewegung und die Ruhe (κινούμενον ἠρεμοῦν) ein Paar bilden, vgl. dazu schon Sagnard, *Gnose*, 348 Anm; Krämer, *Ursprung*, 329-331.360 und Griffiths, *Plutarch's*, 484. Zu beachten ist noch, dass auch bei Philo als vergleichbares Phänomen, Gottes Schaffen und Ruhen sich *nicht* gegenseitig ausschliessen, vgl. oben S. 105.

468 Vgl. Nock/Festugière *CH* I,72-73 Anm. 1a und Bertram, ἔργον, 636.

469 Vgl. Crum 11: ϯ ⲁⲛⲁ⸗ steht zumal für ἀρέσκειν, ἀρεστὸς; vgl. noch Foerster, ἀρέσκω, 455. Das Verb ϯ ⲥⲛⲟ⸗ wäre am besten auch diesbezüglich durch 'wollen' zu übersetzen. Man beachte den gleichen Wortlaut 37,17 (im Augenblick, als der Wille wollte) und 37,30 (im Augenblick, wo Er wollte, was Er wollte). Im Hinblick auf die Tatsache, dass ϯ ⲥⲛⲟ⸗ (37,17) auch zur Wiedergabe des Begriffes der εὐδοκία dienen kann (Crum 690), könnte daran erinnert werden, dass auch im NT die εὐδοκία des Vaters sich mittels des Sohnes bzw. *in* ihm vollzieht im Sinne des göttlichen Heilsplanes vgl. vor allem Eph 1,5 und Kol 1,19. Bedeutsamerweise begegnet die εὐδοκία, der gute Wille, ebenfalls im AJ BG,2: 34,12-35/III,1: 12,20-26 hinsichtlich Gottes bzw. des Unsichtbaren Geistes in der Entfaltung des Heilsprozesses (Entstehung des Adamas usw.). Mit Recht hat Janssens, "Apocryphon" II,60 Anm. 27 darauf hingewiesen, dass die neutestamentliche εὐδοκία sich hier melden dürfte. Tatsächlich dürfte der neutestamentliche Begriff, wie wir oben in bezug auf den Willen ähnliches aufweisen, auch hier mitschwingen.

470 Übrigens können angesichts unserer obigen Auslegung des Ruhens und der Tatsache des maskulinen Willens θέλημα, Ruhen und Wohlgefallen nicht im sexuellen Sinne aufgefasst werden.

471 Vgl. oben S. 156 Anm. 404.

472 Vgl. TracTrip 56,19f; dazu Kasser, *TracTrip, Kom*, I,317-318 unter Verweis auf EV 23,18-24,3.

473 Vgl. Zandee, "Ideas", 55.

474 Vgl. zu diesem Fragment u.a. Festugière, "Notes", 205 bez. des Zusammenhanges Name-Ehre.

475 So mit Recht Story, *Nature*, 33.

476 Wir lesen 40,25 mit Grobel, *Gospel*, 188; Untergassmair, *Namen*, 252, 258 Anm. 31; Schenke, in van Unnik, *Nilsand*, 184 und Robinson, *Library*, 48 das ⲉⲧⲟⲩⲁⲓϥ als 'aussprechbar', also der Sohn als aussprechbarer Name des Vaters. Dabei zerlegt man ⲉⲧⲟⲩⲁⲓϥ in ⲉⲧⲟⲩ und ⲁⲓ⸗ von ⲱⲓ, rufen, mit Suffix ϥ.

477 So auch Untergassmair aO, 257; vgl. auch Fossum, *Name of God*, 96-97 in bezug auf den Namen im EV, 37,37-40,29.

478 Vgl. Zandee, *EvWa*, 107. Zur Einheit des Vaters und des Sohnes im JohEv vgl. Dodd, *Interpretation*, 95-96 und Betz, "Name", 127-129.

479 Vgl. Zandee, "Ideas", 52-53.

480 Siehe dazu Arai, *Christologie*, 62-73; Story, *Nature*, 33-38; Standaert, "Evangile", 255-256, 269-273. Die Studie Untergassmairs befasst sich mit den Namensaussagen im JohEv. Für die Johannesstellen sei des weiteren nunmehr auf diese Studie verwiesen. Wichtig ist diese Untersuchung auch deswegen, weil Untergassmair in seinen religionsgeschichtlichen Ausführungen vom NT her eingehend auf das EV und die OdSal Bezug nimmt. Obwohl seine Auseinandersetzung mehrfach betreffs des EV auf den Untersuchungen vor allem Hofius' und Arais basiert, bietet sie viele bedeutsame Ansätze für die Namensforschung. Zur Gliederung der Passage vgl. aO, 261. Unsere Stelle wird weiterhin erwähnt bzw. kurz interpretiert bei Quispel, "Christliche Gnosis", 482ff; *ders.*, "Johannesevangelie", 186ff; Cross, *Jung Codex*, 74; Segal, *Two Powers*, 249; Ponthot, "Signification", 341 Anm. 7 und 343. Und Schnackenburg, *JE*, III,199-200.

481 Siehe für die religiöse Bedeutung des Namens als solche, van der Leeuw, *Phänomenologie* § 17, S. 129-142,266, Hirzel, "Name", 9-15 bez. der Realität des Namens und Bietenhard, ὄνομα, 242-243. Zur Hypostasierung des Namens überhaupt vgl. zB in der phönizischen Religion Astarte (als 'Name Baals') und Eschmun (als 'Name') bei Bousset/Gressmann, *Religion*, 350; vgl. auch Zandee, *EvWa*, 70 und 107.

482 Siehe für die Rolle des Namens in der Magie Obbink, *Betekenis*; weiterhin Bietenhard aO, 243; 250-252 únd 269; Dieterich, *Mithrasliturgie*, 36-40; 110-116; Zandee, "Schöpferwort", 65-66 und Untergassmair, *Namen*, 255 Anm. 22.

483 Vgl. Posener, *Lexikon* s.v. *Namen* 177. Zur Wirkung des Namensgedankens im alten Ägypten vgl. Zandee, *Death*, 179-180 unter *rn*.

484 Vgl. Zandee, "Schöpferwort", 34ff und van der Leeuw aO, 131.

485 Vgl. Morenz, "Rezension", 231, zitiert bei Colpe, *JAC* VII,136. Zur *Ka*-Vorstellung vgl. noch van der Leeuw aO, 267 und Reitzenstein, *Poimandres*, 17 Anm. 6 (Schluss) und 21 (Anm. 11 (Schluss).

486 Vgl. Bietenhard, ὄνομα, 257 und 261 (Z. 5ff). Auch in der gnostischen Literatur kann 'Name' für 'Person' stehen, vgl. 1Jeu c. 6. Vgl. die Übersetzung in Schmidt/Schenke, *Schriften*, 262 Z. 22 und. Untergassmair aO, 321 Anm. 52. MacDermot, *Books of Jeu*, 50 übersetzt anders.

487 Vgl. Bietenhard aO, 263 (bez. der LXX) und 271ff für das NT (u.a. zu Apg 3,16 und Apk 19,14; vgl. ferner Betz, "Name", 123ff.

488 Vgl. Quispel, "Johannesevangelie", 198. Cerfaux, "Communauté", 24 hatte im Hinblick auf Apg 3-5 schon von einer Theologie bzw. Christologie des Namens in der Urgemeinde gesprochen. Siehe dazu Roberts, *Manuscript*, 44. Vgl. auch Quispel, aO, 196 und *ders.*, "John", 228-229.

489 Siehe Untergassmair, *Namen*, passim. Zu beachten sind seine Bemerkungen zu früheren Untersuchungen wie die Merliers (17-18; 22 und 30-31) und Bietenhards (22). Vgl. noch Bühner, *Gesandte*, 225.

490 Siehe Quispel, "Mandaeers", 146f; *ders.*, "Johannesevangelie", 173-203 und "John", 224-229.

491 Vgl. Dodd, *Interpretation*, 93ff. Zitat auf S. 96. Auch Schnackenburg, obwohl er freilich eine direkte Abhängigkeit des Evangelisten von gnostischen Namensspekulationen oder auch jüdischen Namensspekulationen abweist, hat doch für *Einflüsse* auf das JohEv auf Grund sachlicher Verwandtschaft der Vorstellungen (so bez. des Metatron) Raum gelassen, *JE* I,373-374 und III,200.

492 Vgl. Quispel, "Johannesevangelie", 199-200 und *ders.*, "John", 225 und 228.

493 Vgl. Quispel, "Mandaeërs", 146 und "John", 225.

494 Vgl. Quispel, "Christliche Gnosis", 484; vgl. auch Arai, *Christologie* 68-69.

495 Vgl. auch Zandee, *EvWa*, 37 und 107 und *ders.*, "Ideas", 53; Dubois, "Contexte", 204 und Untergassmair aO, 254 Anm. 19. Übrigens hatte auch schon Sagnard, *Gnose*, 426 und 558 auf den jüdischen Namensgedanken hingewiesen. Daniélou, *Histoire* I,210-213 stimmte Quispel diesbezüglich bei. Vgl. Cross, *Jung Codex*, 72 und 75.

496 Vgl. Segal, *Two powers*, 63 und 69; Scholem, *Gnosticism*, 42. Zur ganzen Problematik vgl. Cross, *Jung Codex*, 61-75; Maier, *Geschichte*, 193-205; Odeberg, *3 Enoch*, XI-XLVII; ferner auch Daniélou, *Histoire* I,210-213; Segal aO, 252f und (mit älterem) Bousset-Gressmann, *Religion*, 349-350.

497 Vgl. Scholem, *Mystik*, 72-74. Es ist klar, dass *Jah*, *Ja(h)oël* den Gottesnamen *Jahweh* bezeichnet, vgl. Scholem, *Gnosticism*, 41 Anm. 20. Siehe auch Ir., *Adv.haer.* I,21,3: *Jao*. Dazu weiter unten. Zum Henoch/Metatron vgl. man noch Scholem, *Gnosticism*, 51; Segal aO, 65; Quispel, "Demiurge", 25.30 und Daniélou aO, 213.

498 Im 3.Henoch wird der transfigurierte Henoch auch 'kleiner Jahveh' genannt, siehe Odeberg, *3 Enoch*, 82 und Cross, *Jung Codex*, 70-71. In der PS, CA: I,7 begegnet dieser Name gleichfalls, siehe den Text bei MacDermot, *Pistis*, 12. Vgl. dazu Scholem, *Mystik*, 74; *ders.*, *Gnosticism*, 43.51; Odeberg aO, 189ff und Fossum, *Name of God*, 318-320. Die Datierung und Unterscheidung der verschiedenen Traditionsschichten und Identifikationen im 3.Henoch sind heikle Fragen; vgl. auch Scholem, *Gnosticism*, 4-7 (Übersicht der Quellen) und 50ff; Odeberg aO, XXI und XXXI-XXXII. Das 3.Henochbuch als solches wäre wohl im 5.-6.Jhrdt anzusetzen (so Scholem, *Gnosticism*, 7 Anm. 19), enthält jedoch vieles älteres Material (vgl. Odeberg aO, XXVI).

499 Siehe den Text bei Box, *Apokalypse*, XXV (aus dem Slawischen), vgl. auch Fossum

aO, 329. Vgl. zur ApkAbr auch Meyer, *Abraham-Apokalypse*, 72. Den Text von c. 10 findet man auch bei Quispel, "Johannesevangelie", 182 und *ders.*, "Christliche Gnosis", 480.

500 Vgl. Quispel, "Johannesevangelie", 182 und Scholem, *Gnosticism*, 42.

501 Vgl. Odeberg aO, 90f (Angabe Ex 24,1 aO, XXXI ist falsch); Scholem, *Gnosticism*, 47. Scholem, *Mystik*, 400 Anm. 107 ist der Meinung, ursprünglich sei in Sanh. 38 auch der Name 'kleiner Jahveh' hinsichtlich des Metatron begegnet, wegen häretischer Gefährdung sei dieser Name aber aus den Talmud-Handschriften getilgt worden; gleichfalls Cross, *Jung Codex*, 68 Anm. 1.

502 Zu den verschiedenen Etymologien des Metatron-Namens, siehe Scholem, *Mystik*, 75; ders., *Gnosticism*, 51; Segal aO, 65 Anm. 19 und Maier, *Geschichte*, 169 Anm. 26.

503 Vgl. Quispel, "Christliche Gnosis", 480 Anm. 11 (wo eine Stelle, in der Shem hammephorash = Metatron/Jaoel begegnet, erörtert wird). Zur (stoïschen) Unterscheidung Eigenname/Zuname vgl. Scholem, "Formel", 172-173.

504 Vgl. Scholem, aO, 173ff und Bietenhard, ὄνομα, 268.

505 Vgl. Scholem, aO, 176; Arai, *Christologie*, 67; Ménard, *EvVer*, 104; Dubois, "Contexte", 203; 214. Vgl. schliesslich Quispel, "John", 226; *ders.*, *Makarius*, 68.

506 So Arai aO, 68-69, jedoch zu Unrecht. Untergassmair aO, 258 Anm. 32 und 289 Anm. 101 stimmt Arai bei.

507 Es handelt sich in EV 38,35-36 (bez. der Äonen) nicht um einen *Schöpfungs*akt wie Untergassmair aO, 256 Anm. 26 zu Unrecht meint, die Schöpfungsakt bezieht sich auf den Logos vgl. 37,1-10. Über den Schöpfungsaspekt des Namens bei den Apostolischen Vätern siehe unten.

508 So mit Recht Quispel in: Cross, *Jung Codex*, 70,72 und 75; *ders.*, "Christliche Gnosis", 480 und 484; *ders.*, "Johannesevangelie", 183. Seltsamerweise bemerkt Arai aO, 69, in ApkAbr, c. 10 erscheine der Name (Jaoel) als Weltschöpfer, anstatt als Offenbarer. Siehe hierzu ebenfalls Fossum, *Name of God*, 99 und 424 Anm. 137.

509 Vgl. Scholem, *Mystik*, 74 und (ihm beistimmend) Quispel in: Cross, *Jung Codex*, 67 und 68 Anm. 1 bez. des häretischen Elements. Ganz anders ist die Rolle der Engel bei der Gesetzesgebung auf dem Sinaï in den Rabbinica, vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar* III, 554-556; vgl. Gal 3,19.

510 Vgl. Daniélou, *Histoire* I, 200. Zu den beiden Funktionen des Logos bei Philo vgl. Daniélou, *Philon*, 162 und vor allem Früchtel, *Vorstellungen*, 18 und 168.

511 Text bei Völker, *Quellen*, 139. Dazu Müller, "Beiträge", 190-192; Sagnard, *Gnose*, 423.426.

512 Vgl. Ménard, *EvPhil* z.St., 132.

513 Quispel, *Weltreligion*, 90; *ders.*, "Gnosticism", 80; *ders.*, "John", 226-227; vgl. Dubois, "Contexte", 205.

514 Scholem, *Mystik*, 83.

515 Vgl. Quispel, *Weltreligion*, 90; Scholem, *Mystik*, 401 Anm. 131 und Untergassmair, *Namen*, 336, 339, 342-344. Weniger befriedigend ist die Auffassung Oepkes, ἐνδύω, 321 hinter dem diesbezüglichen Sprachgebrauch des Paulus stehe der Gedanke des Christus als zweiter Urmensch. Recht interessant ist ein bei Isaak von Antiochien (wohl um 400) begegnender Lobspruch in dessen 'Gedicht über den Glauben und die Menschwerdung unseres Herrn' (in dem er sich als orthodox in chalcedonensischem Sinne bezeugt): 'Gelobt sei dein Name, welcher unseren Namen angezogen hat, auf dass der unserige durch den deinigen wieder erhöht werde!' (Cod. Vatic, 368, p. 355-bei Bickell, *Gedichte*, 133).

516 Vgl. Scholem, *Gnosticisme*, 54-55; Quispel, "Demiurge", 30.

517 Vgl. Scholem, aO (bez. Ägypten); ferner 76-83. Zu den Hermetica vgl. Sagnard, *Gnose*, 590 und weiterhin Daniélou, *Histoire* I,210; Arai, *Christologie*, 69 und Dubois, "Contexte", 210.

518 Die jüdisch-esoterische Namensspekulation bzw. Metatron-Mystik gehört übrigens zu einem breiten Feld der Mystik, die als Merkabah-Mystik bekannt ist. Vgl. Scholem, *Mystik*, 72 wie auch Fossum, *Name of God*, 324-328. Siehe zur Merkabah-Spekulation in HA, II,4 und OrigMund II,5 unten S. 207-208 und gleichfalls Fossum aO, 320-321.

519 Vgl. oben S. 171 Anm. 495.
520 Vgl. zur Namenschristologie oben S. 170 (Anm. 488); Daniélou, *Histoire*, I,210-212 und Arai, *Christologie*, 67-72. Dabei ist zu bedenken, dass Apostolische Väter, Apologeten und Gnostiker zur selben Zeit aktiv waren und die Gedanken ihrer Epoche reflektierten. Mit Recht hat van Unnik die Notwendigkeit einer synchronistischen Behandlung dieser drei Gruppen betont (''Gotteslehre'', 166 und 174). Vgl. auch Sagnard, *Gnose*, 603-604.
521 Vgl. Quispel, ''John'', 225, 228 (bez. der 'Jewish Christian channels') und 229.
522 Roberts, *Manuscript*. Die Schlussfolgerungen Hornschuhs über die Anfänge des Christentums in Ägypten — Roberts führt dessen *Studien*, 50 und 57 an; vgl. jedoch auch die Dissertation von Hornschuh, *Anfänge* I,36, 150,158 und II,300, 313, 318, 322 und 329-330 — werden durch Roberts' Untersuchung nunmehr bestätigt. Die Bauersche These über den Charakter des frühen ägyptischen Christentums (*Rechtglaubigkeit und Ketzerei...*) sei angesichts des neu herbeigeführten und untersuchten Materials, einer Kritik zu unterziehen. Siehe auch Roberts aO, 71ff.
523 Roberts aO, 45: 'In any case Jerusalem would have been the natural *fons et origo* of Egyptian Christianity, and it is not surprising that the *nomina sacra* found in our earliest papyri have a strongly Jewish flavour'. Vgl. weiter zum Name: aO, 42 (bez. des EV) 44 und 47; zu den *nomina sacra* 48, 56, 60, 63 und 72; zum in Rom verfassten *Pastor Hermae*, 42, 57 ('a work thoroughly Jewish in outlook'), 59, 63 und 72 und zur (jüdisch geprägten) Kirche Roms, die die Kirche in Alexandrien beeinflusste, 59.
524 Vgl. Scholem, *Gnosticism*, 41.
525 Siehe oben S. 170. Baynes, *Treatise*, bemerkt mit Recht, 30: 'The racial inheritance of Egyptian tradition influenced the schools of Gnosticism that flourished in Egypt, and in early and late Egyptian texts, as also in all Gnostic writings, enormous importance was attached to the power excercised in giving utterance to a name'!
526 So Standaert, ''Evangile'', 273.
527 Orbe, *Estudios* I,1, 68-99. Siehe vor allem S. 78: Rücksicht nehmen auf die von Quispel zitierten jüdischen Dokumente erkläre wenig oder nichts, 'la página del Evangelium Veritatis quedaría tan sibilina como antes' (die Seite des EV — die Orbe S. 70 anführte, H. — bliebe eben geheimnisvoll wie zuvor). Orbe möchte alles vom Begriff des λόγος ἐνδιάθετος bzw. προφορικός erklären, muss deswegen jedoch erst λόγος mit ὄνομα gleichsetzen oder Name mit Wort übersetzen, 89. Das 'Wort' findet sich in der Namen-Passage des EV überhaupt nicht. Übrigens könnte hinsichtlich der Beziehung zwischen 'Wort' und 'Name' mit besseren Gründen auf die Begriffe *memra* und *šem* hingewiesen werden, vgl. Quispel, ''Johannesevangelie'', 201-202. Vgl. auch Standaert aO, 271 Anm. 2. Bemerkenswert ist die neuere spanische Untersuchung über die Gnosis Bazans, der in Gegensatz zu Orbe wohl jüdisch-esoterische Einflüsse, wie bez. der Merkabah-Vorstellung, anerkennt (*Gnosis*, 67-74 und vor allem 83-87).
528 Vgl. Bietenhard, ὄνομα, 264 und Dodd, *Interpretation*, 68.
529 Vgl. Heinemann, *Bildung*, 20.
530 Vgl. Otte, *Sprachverständnis*, 45ff; Bietenhard aO, 263; zu Plato diesbezüglich, 244(e) und 246; zur Stoa ebda, 247. Zu Clemens' Gedanke Gott sei über Form, Name und Begriff erhaben vgl. Zandee, *Silvanus and Clement*, 65 und 72.
531 Siehe oben S. 109-110 über die Gleichung Sabbath = 7 bzw. 1. Zu *Fuga* 102 vgl. Oepke, ἐν, 536.
532 Auch diesbezüglich sei verwiesen auf die Studie Untergassmairs u. zw. S. 316-361. Vgl. auch seine Liste der Namensstellen in den OdSal, 316-318. Zur angezweifelten Stelle Od 30,5 vgl. Untergassmair, 316 Anm. 45 wie Harris/Mingana, *Odes* II,367 und Charlesworth, *Odes*, 114.
533 Vgl. Untergassmair aO, 327.
534 Dieser Satz fehlt leider in der koptischen Übersetzung, PS II,69 (MacDermot, *Pistis*, 152). Vgl. Harris/Mingana aO, II,367, Charlesworth aO, 102-103 und Untergassmair aO, 323.
535 Siehe oben 172.

536 Vgl. Untergassmair aO, 344-346.

537 Vgl. weiter Untergassmair aO, 322-323 (alttestamentliche Vergleichsstellen) und, 342-344 (gnostische Vergleichsstellen; *Ginza* 444 S. 342 Anm. 85 trifft jedoch nicht zu); vgl. ferner Schnackenburg, *JE* III,200 und Bauer bei seiner Übersetzung in Hennecke/ Schneemelcher, *Apokryphen*, II,625 Anm. 3 mit einschlägigen Vergleichsstellen bez. der Versiegelung mit dem Namen.

538 Vgl. Untergassmair aO, 322, 325, 353-354 und 360 zum Namen als Wechselbegriff.

539 Mit Recht so Untergassmair aO, 359 und 361.

540 Vgl. Ponthot, "Signification", 346, 356. Vgl. zur Dissertation Ponthots, '*Le "Nom"* (von Ponthot selber aO, 342 ebenfalls erwähnt), die lobende Worte Quispels in "Rezension, Scholem", 18. In seinem "Johannesevangelie" (1956-1957), 199 war er übrigens noch der Meinung: 'Ook is het niet uitgesloten, dat in het licht van het nieuwe materiaal de conclusies van het op zichzelf zo voortreffelijke onderzoek van J. Ponthot over de Naam in de theologie der Apostolische Vaders gewijzigd moeten worden'.

541 Daniélou, *Histoire* I,203. Daniélou weist aO, 199 und 208 auf Petersons Aufsatz hin, gemeint ist: Peterson, "Didache". Dort (6) bez. Did 10,3 zB: 'Il mondo è stato creato a causa di Cristo che è il Nome di Dio', (die Welt wurde Christi wegen geschaffen der der Name Gottes ist). Merkwürdigerweise hatte Dieterich *Mithrasliturgie*, 116 Anm. 2 schon einen ähnlichen Gedanken geäussert, wo er in bezug auf 1Clem 59,3 bemerkt: 'man kann vielfach einfach Χριστός oder auch λόγος für ὄνομα einsetzen. Vorsichtiger ist Quispel, "Johannesevangelie", 199: 'het is natuurlijk mogelijk, dat, zoals E. Peterson vermoedde, met ὄνομα in de Didachè Jezus Christus is bedoeld'.

542 Sehr deutlich ist diesbezüglich 1Clem 64, wo die Schlussbitte begegnet, *Gott* möge allen, die *seinen* majestätischen und heiligen *Namen* angerufen haben, Glaube, Ehrfurcht usw. geben *seinem Namen* zum Wohlgefallen.

543 Siehe Ponthot, "Signification", 351ff; bez. des 'judaïsme traditionel' aO, 343 und zum EV aO, 341. Vgl. weiterhin Arai, *Christologie*, 69 und Dubois, "Contexte", 207 Anm. 3.

544 Ponthot, aO resp. 353, 359 und 356 (Zitat). Siehe ebenfalls 341 Anm. 4 zu Philo und aO, 347, 349 und 358 kritisch zu Peterson und Daniélou.

545 Ponthot aO, 356. Quispel, "Johannesevangelie", 199 bezeichnet hinsichtlich der gnostischen Namensspekulation die Gedanken der Apostolischen Väter diesbezüglich als: 'overeenkomstige, maar veel minder uitgesproken beschouwingen'.

546 Siehe Quispel, "Mandaeërs", 146 (unter Erwähnung der Stelle aus 1Clem) und *ders.*, "Johannesevangelie", 187.

547 Quispel, "Johannesevangelie", 187.

548 Siehe Gehman, "Septuagint", 340 bez. des 'use of ἅγια (neuter plural) in the sense of Temple' vgl. Ps 21,4 (LXX); vgl. ferner S. 339 und 346. Man erinnere sich an Jes 66,1 (LXX), wo τόπος ...καταπαύσεως = Tempel; dazu Hofius, *Katapausis*, 29-33. Vgl. auch Jdt 9,8: ἐβουλεύσαντο γὰρ βεβηλῶσαι τὰ ἅγιά σου, μιᾶναι τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου.

549 Vgl. Kautsch, *Schrift*, I,698: *Heiligtum*; man lese mit LXX קדש; Volz, *Jesaja*, II,216: *Heiligtum* und McKenzie, *Isaiah*, 163: die heilige Höhe, das Heiligtum, sei die Götterwohnung (Mount Saphon in Ugarit) vgl. Jes 58,14.

550 So Klijn, *Vaders* II,63 zSt. ('tusen de heiligen'); Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 117 ('unter den Heiligen').

551 Gleichfalls Fränses, *Vaders*, z.St.: 'als Heilige in het Heilige rust'.

552 Siehe Funk, *Constitutiones* I,492.

553 In diesem Sinne Ponthot aO, 343 bez. des Pastors von Hermas.

554 *Histoire* I,204ff; Roberts, *Manuscript* aO, 42 mit u.a. vis III,3,5; Anm. 3 ebda zu beachten. Nochmals sei die bedeutsame Rolle des Pastors von Hermas in Ägypten des 2.Jhdrts betont. Vgl. Sagnard, *Gnose*, 63 Fortsetzung Anm. 4.

555 Vgl. vis IV,1,3 und 2,4 bez. des grossen und herrlichen Namens und sim IX,18,5 bez. des grossen, wunderbaren und herrlichen Namens d.h. des Herrn Jesu Christi. Zu beachten ist, dass ἀχώρητος sich auch in bezug auf den Vater findet, Sagnard,

Gnose, 332. Vgl. Bietenhard, ὄνομα, 276 Anm. 225: 'Der Name Jesu Christi ist hier schon fast zur Hypostase geworden'. Eine wichtige Angabe, obwohl im EV der Name ohne weiteres den *Sohn* bezeichnet, d.h. der *hypostasierte Name* des *Vaters*. Auch Irenäus kennt den Ausdruck 'den Namen tragen' vgl. Daniélou aO, 205.

556 Vgl. bez. des *Rufens über...* Jer 14,9 und bez. der *Rufens beim Namen*, Jes 43,1.7 (LXX); dazu Zandee, *EvWa*, 70; Quispel in: Cross, *Jung Codex*, 52 (beide in bezug auf EV 21,29ff) und Untergassmair aO, 336 Anm. 72 (zu OdSal 39,7-8).

557 Vgl. Daniélou, *Histoire* I,209-210.

558 Peterson, ''Didache'', 5-6; ihm folgte Daniélou aO, 208-209. Vorsichtig Quispel aO, 70 Anm. 4. Vgl. vorher schon Dieterich, *Mithrasliturgie*, 110. Auch Klijn, *Vaders* II,116 Anm. 80 fasst den Namen als den Christi.

559 Vgl. bez. Joh 1,14 Helderman, ''Zelten'', 206-211. Quispel möchte die Didache-Stelle auch von PsSal 7,6 her erklären, wo es heisst 'wir werden Erbarmung finden, wenn Deiner Name unter uns wohnt ('Εν τῷ κατασκηνοῦν τὸ ὄνομα σου ἐν μέσῳ ἡμῶν ἐλεηθησόμεθα); diese Stelle möchte er dann ebenfalls auf Joh 1,14 beziehen. In Ps Sal 7,6 handelt es sich jedoch um das ersehnte Wohnen Gottes in Israël, das von Feinden umgeben ist. Did ist ganz anders ausgerichtet (vgl. Quispel, ''Johannesevangelie'', 199; *ders.*, ''John'', 228).

560 Ponthot aO, 359; vgl. die ganze Auseinandersetzung, 357-361.

561 Vgl. Ménard, *EvVer*, 181 und Daniélou, *Histoire* I, 212 (Anm. 1 muss sein 'effable').

562 Von Otto möchte in seiner Ausgabe *Justini opera* I,1, 134 Anm. 12 z.St. diesen Satz auf die 'miracula in Christi nomine fieri solita' beziehen. Vgl. zu Justin weiter noch Sagnard, *Gnose*, 604.

563 Daniélou aO, 213; vgl. bez. der Kirche ähnlich Sagnard, *Gnose*, 304.

564 Vgl. oben S. 156 und 158, weiterhin zu diesem Fragment Sagnard, *Gnose*, 124,138 und 561; Orbe, *Estudios* II (Exkurs B), 352-377. Zum 'lebenden Äon' = dem höchsten Gott vgl. Müller, ''Beiträge'', 182-183. Zum Unsichtbaren (in bezug auf Gott) vgl. EV 38,15-16 und Malinine, *EvVer, Kom*, 58 z.St. Siehe auch unten bei *Exc. Theod.* 26,1 und 31,3.

565 Zandee, *EvWa*, 77 zu 24,20-28.

566 So mit Recht Kasser, *TracTrip Kom* I,327 zu 61,12-14 und EV 21,25-37. Ménard, *EvVer*, 180 bezieht diese Aussage Valentins über Mangel-Fülle zu Unrecht auf das Verhalten des Vaters und der Söhne des Namens an unserer Stelle. Vgl. auch Arai, *Christologie*, 72 Anm. 2 mit Recht über das für unsere Stelle nicht direkt Relevante des Fr. V, wo doch der Sohn fehlt.

567 Vgl. Daniélou aO, 213-214; zu *Adv.haer.* I,14,2 vgl. Sagnard, *Gnose*, 365 und 426 wie Müller, ''Beiträge'', 181.

568 Vgl. Sagnard aO, 376; siehe auch Sagnard,*Extraits*, Appendice C, 217-219.

569 Der Unterschied zu unserer Stelle besteht darin, dass hier nicht vom ewigen, präexistenten Sohn bzw. Christus, sondern vom Erlöser (vgl. *Adv.haer.* I,15,2), der von den Äonen kreiert wurde, die Rede ist. Vgl. jedoch 39,26, ⲡⲓⲙⲉϩⲧ, die Barmherzigkeit und 24,15. Der 'noch bevorstehende' Fall und die Erlösung, schimmern hier sozusagen hindurch.

570 Siehe Quispel, ''Ecrits'', 29-31; *ders.*, ''Mandaeers'', 146-147; *ders.*, ''Johannesevangelie'', 186-187; *ders.* in: Cross *Jung Codex*, 72-75. So ebenfalls Malinine, *EvVer Kom*, 59 z.St. (38,29).

571 Diese Gleichsetzung findet sich auch in Kasser, *TracTrip Kom* I,315,323 zu 53,19-20 und zu 58,36. Zur erstgenannten Stelle sei schon darauf hingewiesen, dass die deutsche Übersetzung mit Recht hat: '...und da Er sein Wohlergehen aus den (Dingen) zieht, die Er usw.', weil der Text ⲘⲦⲀⲚ + ⲀⲂⲀⲀ ϩⲚ (= aus) bietet. Ménard, *EvVer*, 180 beurteilt unsere Stelle als der von *Adv.haer.* I,21,3 'semblable'. Segelberg, ''Evangelium'', 38 ist bez. *Adv.haer.* I,21,3 vorsichtiger und sieht 'a certain reference to the formula (= I,21,3) quoted'. Vgl. zur Formel an sich Sagnard, *Gnose*, 423; Müller, ''Beiträge'', 191-192 und oben S. 172.

572 Für die Frage ob das EV als eine Taufhomilie zu betrachten sei, verweisen wir nach Haenchen, ''Literatur Jung'', 81 und Rudolph, ''Forschungsbericht'', 200. Mit

Recht spricht Ménard, aO, 2 diesbezüglich von einer 'mode' in den wissenschaftlichen Studien über das EV. Vgl. mit Recht Böhlig, *Ägypterevangelium*, 32 über das EV als 'Traktat'.

573 Vgl. Quispel, "Ecrits", 29 Anm. 63, ebenfalls an den oben erwähnten Stellen Kasser, *TracTrip Kom* I,315 und 323 angeführt.

574 Vgl. zB Wildberger, *Kommentar*, 448. Es ist kein weiter Weg zum verwandten Gedanken der 'Besitzergreifung' derjenigen, die im Dienste Jahwehs/Gottes angenommen werden, vgl. oben S. 174 Anm. 537 bez. der OdSal und gnostischer Texte.

575 Vgl. Beare, *Epistle*, 192. Anders García del Moral, "Sentido", der zu Unrecht diesen Vers auf die 'inhabitación permanente del Espiritu Santo en los fideles' bezieht, weil der Christ nun mal 'templo de la Shekinah y del Espíritu' sei, 201 und 206.

576 Vgl. Bultmann, "Hintergrund", 14 und 18. Zu beachten ist, dass die koptischen Übersetzungen sa, ac und bo für κατασκηνοῦν in Spr 1,33 auch ⲙⲧⲟⲛ haben (vgl. Crum 194b).

577 Vgl. oben S. 105 Anm. 119.

578 Zu Ὄνομα im Sinne des Erlösers bzw. des Pleromas vgl. Müller "Beiträge", 181 und Sagnard ihm befolgend, *Gnose*, 423. Eine ähnliche Grussformel, Segensformel, finden wir in Lk 10,6, 'Friede möge auf ihn ruhen' (εἰρήνη ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν; par. Mt 10,13 hat ἐλθάτω). Selbstverständlich basiert die Erlösung der Pneumatiker auf der präexistenten Teilhabe am Pneuma, am Wesen des Vaters. Diese Gegebenheit wird dann im Ritus aktualisiert.

579 Vgl. auch Böhlig, *Gospel*, 35 und 197; zu ⲥⲓⲱⲛ vgl. Crum 758b.

580 Zu ⲉⲝⲛ vgl. Crum 757a.

581 Zu ⲙⲧⲟⲛ ⲉⲝⲛ vgl. Crum 194a. Selbstverständlich stossen wir mit der Bedeutung 'zufrieden', 'befriedigt', 'sich wohlbefindend', nicht auf eine völlig andere Bedeutung von ⲙⲧⲟⲛ; buchstäbliche und übertragene Bedeutung lassen sich nur im Sinne der Nuancierung unterscheiden vgl. schon oben zu EV 33,36-37 (S. 116f). Doch begegnen wir in Rheg I,4: 44,3 einer ungefähr gleichen Bedeutung vgl. die deutsche Übersetzung dort: '... und uns darüber beruhigten'. Interessanterweise verweist Crum aaO auf Budges, *Texts*. Dort heisst es (S. 32, im Enkomium auf Theodorus; MS um 950): 'Das Herz deines Vaters ist schon zufrieden über dich, dass er dich gezeugt' (ⲁ ⲡⲉⲓⲏⲧ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲕⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲱ ⲉⲩⲙⲧⲟⲛ ⲉⲣⲁⲓ ⲉⲝⲱⲕ ⲭⲉ ⲁⲩⲭⲡⲟⲕ). Zum wichtigen ἀφθονία-Begriff, vgl. van Unnik, ἀφθονία. Van Unnik behandelt auch EV und TracTrip ebda, 16-19.

582 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 127 Anm. 3 und 128; *ders.*, *Gnose*, 521-561, zumal 540, 558-559. Weiterhin Arai, *Christologie*, 71; Müller aO, 181. Malinine, *EvVer*, 58 (zu 38,6-7) und Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II,271 (zu OrPl A,10) erwähnen *Exc. Theod.* 26 und 31. Für die Wichtigkeit des Namens und seiner Kraft siehe *Exc. Theod.* 43,1 und 82,1.

583 Vgl. ebenfalls Kasser, *TracTrip*, *Kom*, I,359. z.St.

584 Vgl. Müller aO, 181; Daniélou, *Histoire* I,214-215. Text: Harvey I,184. Zum Engel-Partner vgl. Sagnard, *Gnose*, 550-551. Zu beachten ist, dass in 76 die trinitarische Taufformel begegnet; dazu Sagnard, *Extraits*, 201 Anm. 1.

585 Vgl. Malinine, *EvVer*, 58 zu 38,6 und 16. Das Fleisch (τὸ σαρκίον) als der sichtbare Teil vgl. Helderman, "Zelten", 200 Anm. 80. Puech und Quispel, "Ecrits", 29 stellen 26,1 und EV 37,35ff nebeneinander, u.a. bez. *des verborgenen* Vaters 37,38 (... ⲛⲉⲉⲓ ⲉⲟⲏⲛ). Vgl. dazu nunmehr den fouillierten Aufsatz Ménards, "Evangile", 146-161. Vgl. weiterhin wiederum Müller aO, 181 und 191; Daniélou aO, 215.

586 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 113 Anm. 1, kursiviert von mir.

587 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 317. Zum 'Schatten' vgl. auch die Erinnerung an die obere Welt, die Sophia — wenn auch mit Schatten gemischt — behielt; dazu Sagnard, *Gnose*, 369 Anm. 3, 419 Anm. 2, 543 und 554. Vgl. auch Jonas, *Gnosis*, I, 387. Seltsamerweise nennt Pagels, *Gospel*, 24-26, die zweite Ebene *kenoma* (die erste pleroma und die dritte cosmos), wohl auf Grund einer Interpretation von *Adv.haer.* I,4,1. Auch in *Exc.* 45,3 (Pagels aO, 24) lässt sich dies jedenfalls nicht lesen. Siehe übrigens Sagnard, *Gnose*, 487-489 über die zweite Ebene, die Zwischenwelt. Bei Philo ist der

Schatten im Sinne des Abbildes nicht so negativ ausgerichtet, vgl. Schulz, σκία, 398-399. Bekanntlich war der ägyptische Schattenbegriff sehr positiv ausgerichtet.

588 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 539-540, 558, Zandee, *EvWa*, 83 und Daniélou, *Histoire* I,216. Vgl. zum engen Zusammenhang der Begriffe *Name* und *Form* EV 27,17-18 im heilsgeschichtlichen Sinne im Hinblick auf die Äonen. Siehe weiterhin unten S. 193.

589 Vgl. Sagnard aO, 558: 'Ces termes indiquent le Plérôme lui-même, la Divinité'.

590 Vgl. Sagnard aO, 333 mit Stellenübersicht bez. des Vaters, vgl. EV 38,21-23 und 40,16-17; TracTrip 59,32-33. Sagnard hat: ἀνονομάστος, statt ἀνωνόμαστος.

591 Vgl. auch Zandee aO, 109.

592 Vgl. Sagnard aO, 156-157; 258-260 und 539 für den 'heilsgeschichtlichen Verlauf' im Pleroma im Hinblick auf die Äonen.

593 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 127 Anm. 2 und 69 Anm. 1; ebenfalls *ders.*, *Gnose*, 258-259 bez. der Erziehung.

594 Vgl. Sagnard aO, 487.

595 Vgl. Sagnard aO, 429 und *ders.*, *Extraits*, 127 Anm. 3 (Übersicht S. 128). Zum Logos/Sohn vgl. Sagnard, *Gnose*, 561 und Zandee, *EvWa*, 108.

596 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 425-426 und Müller, "Beiträge", 180.

597 Vgl. Sagnard aO, 364-365 und 431.

598 Vgl. Sagnard aO, 363(!) und 558 ('plan de salut').

599 Vgl. Sagnard aO, 558; ferner 365 und 426. Zu den beiden 'Gesetzen' ebda, 240-242.

600 Vgl. zu Fr. 5 oben S. 179 und Sagnard, *Gnose*, 125; Ménard, *EvVer*, 179 und Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,327 zu 61,12. Dort werden auch *Exc. Theod.* 31,3 und EV 21,25ff und 27,15ff bez. des Namens erwähnt; vgl. auch Kasser aO I,332.

601 Vgl. die Übersicht bei Sagnard, *Gnose*, 332.

602 Siehe Behm, μορφή, 751, Z. 54ff und 754 bez. der Götter. Nach Angabe bei Kasser, aO I,330 zu 66,13, erklärt Hom. 17,7 in den Pseudo-Klementinen, Gott habe eine μορφή; vgl. dazu auch Behm aO, 759 Anm. 50, wo auf Justin *Apol.* 9,3 hingewiesen wird (Gott habe unsagbare Herrlichkeit und 'Gestalt', μορφή, wohl unter Einfluss von Phil 2,5-11). Dort verweist Behm auch auf *Exc. Theod.* 31,4.

603 Vgl. ebenfalls Zandee, *EvWa*, 83.

604 Vgl. Zandee aO, 108 und *ders.*, "Ideas", 53.

605 Vgl. Behm aaO; Charlesworth, *Odes*, 33, 35 und 37.

606 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 313-314; 313: 'Pour un Grec une réalité est *intelligible* dans la mesure où elle est. Et reciproguement elle *est* dans la mesure où elle a une *'forme'*, ...objet d'intuition...'.

607 Zur μόρφωσις (zB *Adv.haer.* I,4,1) vgl. Sagnard, *Gnose*, 485 und 301,311-312, 314; Zandee, *EvWa*, 83 und *ders.*, "Ideas", 59. Man siehe auch TracTrip 61,11-12 und 62,2.

608 Alle Stellen haben ⲣⲉⲛ.

609 Hinter ⲛⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲉⲩ liesse sich ein ⲫ als Objektssuffix erwarten, vgl. EvPh II,3: 54,10-11: 'Diejenige, die diesen Namen haben, kennen ihn...' (ⲡⲉⲉⲓ ⲣⲁⲛ ⲛⲉⲧⲉⲩⲛⲧⲁⲩϥ ⲥⲉϩⲛⲟⲉⲓ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲫ) vgl. Till, Gram, § 291. Den kausativen Infinitiv fassen wir als persönlichen Infinitiv ('auch sie...') vgl. Till, Gram, § 257 und 335. Ob Vater oder Sohn, ist angesichts TracTrip 58,5-6.23 nicht so bestimmend. Der Kontext lässt hier der Sohn bevorzugt sein.

610 Die deutsche Übersetzung in Kasser, *TracTrip* ist anders in dem Sinne, dass 61,16-18 als Inhalt des bekannt gegebenen Namens aufgefasst wird, vgl. Kasser aO *Kom* I,328. Der Heilsvorgang ist so jedoch nicht klar ersichtlich: wird der Name nun gegeben oder aber nur einschränkenderweise umschrieben? Weiterhin macht der Wortlaut ⲛⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲉⲩ etc. diese Auffassung nicht plausibel.

611 Für ⲥⲁⲩⲧⲛ 65,4-5 vgl. 66,6-7 (in bezug auf den Sohn). Für ⲧⲁⲭⲣⲟ vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,293 und *Adv.haer.* I,2,5: Befestigung seitens des Monogenes/Christus. Siehe ebenfalls Williams, *Nature*, 40.

612 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 158; 363 und (bez. Ptolemäus) 454-456. Siehe für die Stelle aus dem Brief: Völker, *Quellen*, 88. Vgl. auch Kasser aO, I, 239 zu 65,11.

613 Ménard, *EvVer*, 109 zu EV 22,22; zumal auch Quispel, in: Cross, *Jung Codex*, 75 Anm. 1 (bei den Valentinianern bedeute τόπος 'not the Demiurge but God himself') in bezug auf EV 40,32; vgl. Kasser aO I,325 zu 60,5. Zandee, *EvWa* 110 übersetzt EV 40,32 neutral ('ruimte').

614 Ménard, aO 109. Der *zweite* Tempus begegnet hier, weil der präpositionelle Ausdruck betont wird vgl. Till, *Gram*, § 302. Auch die deutsche Übersetzung in: Kasser, *TracTrip* bezieht den Namen auf den (Wohn)ort.

615 Vgl. auch CH V,10; vgl. Nock/Festugière *CH* I,40 Anm. 17 (τόπος jedenfalls nicht hinsichtlich des *ersten* Gottes); vgl. weiterhin Ménard aaO und Sagnard, *Gnose*, 591. Vgl. weiter unten S. 202-203.

616 Man findet in Robinson, *Library*, 62 zSt eine völlig andere Übersetzung, wobei der präpositionelle Ausdruck 65,10 als Namensbezeichnung aufgefasst wird 'The one by whom'. Eine vierte Möglichkeit wäre (ab ⲉⲟⲩⲣⲉⲛ): 'während Er (= Sohn) ein Name von Ihm (= Vater) ist' — vgl. EV 38,7; 39,19-20 —; 'diese (= Allheit) die aus Ihm (= Vater) ist, weil Er (= Vater) Vater der Allheit ist'.

617 Zum Vater als Allheit vgl. auch 70,36-37; vgl. für 'gleichfalls' (ⲁⲩⲥⲁⲙⲏ) Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,294 z.St.

618 Vgl. p. 76,3 und oben S. 184.

619 Vgl. Zandee, *EvWa*, 84.

620 Diese Stelle bildet interessanterweise die Kehrseite unserer Stelle, wo die (vielen) Äonen im Namen sind und der Name in ihnen.

621 Vgl. Zandee aO, 70-71.

622 Bez. des (weltlichen) Namens als Problematik der Sprache im EvPh. vgl. Koschorke, "Namen", 307-322. Von den Namenslogien 11, 12, 13, 19, 33, 47, 49, 59, 67, 87, 88-89 und 104 werden nur die für unsere EV Stelle einschlägige Logien behandelt.

623 Es begegnet in dieser Schrift an allen genannten Stellen ⲣⲁⲛ.

624 Vgl. oben S. 172 und Kasser *TracTrip*, *Kom* II,271 zu OrPl I,1: A,10-11.

625 Vgl. Gaffron, *Studien*, 133 und 169; Ménard, *EvPhil*, 186. Der Unterschied zu unserer Stelle ist, dass hier die Aktualisierung mittels der Salbung des in der Präexistenz Vorgegebenen funktioniert, vgl. oben S. 182 Anm. 578.

626 Auch Basilides betonte die Unnennbarkeit Gottes, vgl. Hip., *Ref.* VII,20,3: ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος.

627 Zu beachten ist, dass in diesem Zusammenhang der Präexistenz, Bezug genommen wird auf die Pneumatiker als der *Zukunft* (vgl. ⲉⲧⲛⲏⲩ 38,20) angehörend! So auch 43,21: seines Namens würdig.

628 Vgl. oben S. 145ff. und den lateinischen Asclepius 41, Nock/Festugière *CH*, II,353.355 und Schnackenburg, *JE* III,199-200. Siehe S. 190-191.

629 Der Name bezeichnet hier übrigens ausser dem Vater vielleicht auch den himmlischen Christus, während die Sophia den irdischen Christus hervorbringt vgl. *Adv.haer.* I,11,1; dazu Sagnard, *Gnose*, 489 und *ders.*, *Extraits*, 105 Anm. 4 und 147 Anm. 1.

630 Vgl. Janssens, *Prot*, 62.

631 MacDermot, *Pistis*, 17 Z. 3; Schmidt/Schenke, *Schriften* I,10 Z. 30.

632 MacDermot, aO, 80, Z. 25; Schmidt/Schenke, aO, 51, Z. 1.

633 MacDermot, *Books of Jeu*, 50, Z. 13f; Schmidt/Schenke aO, 262, Z. 22f. Seltsamerweise übersetzt MacDermot das ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ nicht. Im koptischen Text des MS fehlen hier die supralinearen Striche. Vgl. noch Untergassmair, *Namen*, 321 Anm. 52.

634 MacDermot, *Books of Jeu*, 95 Z. 5-6; Schmidt/Schenke aO, 299, Z. 8f. An unserer Stelle ist zwar der Sohn der Name, vgl. jedoch EV 38,11.14-15.27 und 39,24-25. Immerhin ist die ontologische Einheit bzw. Gleichsetzung von Vater und Sohn in EV 38,25ff bemerkenswert.

635 In diesem UaW kommt man wichtiges gnostisches Material auf die Spur. Vgl. dazu schon Baynes, *Treatise* passim und Janssens, "Codex XIII", 341-413; diesbezüglich 344.346-348 und den Kommentar. Ebenfalls *dieselb.*, *Prot*, 4,8 und 14.

636 MacDermot, *Books of Jeu*, 229, Z. 18.20-22; Schmidt/Schenke, aO, 337, Z. 30f. Zu beachten ⲉⲣⲏⲙⲟⲥ statt ⲏⲣⲉⲙ(ⲓ)ⲟⲥ; vgl. MacDermot aO, 232, Z. 21f.

637 Vgl. zur Lokalisierung Schmidt/Schenke *Schriften*, XXX und 362 (ob diese Seiten doch vielleicht am Anfang der Schrift gehören?). Text: MacDermot, aO, 265, Z. 16-19 und 266, Z. 9-13. Vgl. oben S. 145ff. zu EV 36,37ff und S. 186 Anm. 613 zu TracTrip 60,5. Schmidt/Schenke übersetzen 'in ihrem Innern', vgl. jedoch den Text und ϩ ⲓ ϩⲟⲩⲛ Crum 687[a]. Vgl. auch Ex 23,21, wo Dasberg, *Pentateuch* I,152 z.St. das כִּי שְׁמִי בְקִרְבּוֹ mit Recht folgendermassen übersetzt: '...al is ook *Mijn wezen in hem*' (von mir kursiviert). Vgl. oben S. 171 Anm. 501. Für den Kommentar vgl. Baynes, *Treatise*, 9-11 und 13 Anm. 5.

638 Vgl. oben S. 187, zum 'Ort' und S. 189 zu Codex VI.

639 Vgl. Bietenhard, ὄνομα, 249. Vgl. Festugière, *Révélation* IV,137 Anm. 1 und Reitzenstein, *Poimandres*, 15 und 17 Anm. 6.

640 Text bei Reitzenstein aO, 17 respektive 21, unter Hinweis auf den ägyptischen *Ka*-Gedanken, 17 Anm. 6 und 21 Anm. 11. Vgl. dazu oben S. 170 Anm. 485. Vgl. ebda auch 242 und Dieterich, *Mithrasliturgie*, 97. Zum Evangelium der Eva, vgl. Puech bei Hennecke/Schneemelcher, *Apokryphen* I,166-167 und Miranda, *Vater*, 202 Anm. 2. Zum Schutzmittel als Amulett vgl. Reitzenstein aO, 18 Anm. 8 und Scholem, *Gnosticism*, 23 Anm. 6.

641 Vgl. Nock/Festugière, *CH*, I,65 und Reitzenstein aO, 244.

642 Vgl. oben S. 173.

643 Vgl. Nock/Festugière aO, 68 Anm. 33 (reiche Materialangaben) und mit Recht gleichfalls Sagnard, *Gnose*, 590-591. Deswegen ist die Bemerkung Oepkes, ἔν, 539 die hellenistische Mystik und Gnosis böten kaum Parallelen zur Wechselseitigkeit unverständlich.

644 Zum 'grossen Namen' vgl. EvAeg III,2: 66,22-23 (als präsentisches Heil). Zum 'verborgenen Name' vgl. die Angabe Hip., *Ref.* VI,36,2 in bezug auf Ex 6,2, siehe Sagnard, *Gnose*, 191-192 und Zandee, *EvWa*, 108. Scholem, *Gnosticism*, 34-35 tut Sagnard Unrecht, wenn er feststellen möchte, letztgenannter habe 'Jewish elements ...overlooked' bez. der *Exc. Theod.*, man vgl. Sagnard, *Gnose*, 426 und 558 zum Namensbegriff.

645 Vgl. nochmals Quispel, "Johannesevangelie", 187 und 189; *ders.*, in: Cross *Jung Codex*, 75 Anm. 1: '...unknown God of Gnosis is ...termed Jao', vgl. oben S. 171 Anm. 497.

646 Vgl. Lilla, *Clement*, 177-179. Daniélou, *Histoire* I,215 weist den Paragraphen schon dem Klemens zu, es sei denn 'inspiré de Théodote'.

647 Vgl. oben S. 171, 172 und 180.

648 Müller, "Beiträge", 194.

649 Vgl. Müller aO, 200 Anm. 40 und vor allem Anz, *Frage*, 12-13.

650 Zu lesen: ⲡⲉⲧⲁϩ⁻, vgl. Malinine, *EvVer*, 59 z.St. Der Vorschlag Tills, "Bemerkungen", 280: ⲡⲉⲧⲛⲁ, also Futurum, zu lesen ist unerforderlich. Denn es ist einmal leichter zu erklären, ein ϩ wäre am Ende des perfektischen Relativpronomens weggefallen (zu beachten auch die Häufung der Konsonanten im Falle der korrekten Schreibung) als ein ⲛ inmitten des futurischen Relativpronomens. Die korrekte Form des futurischen Relativpronomens begegnet übrigens 39,30-31 (ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲛⲁ†ⲣⲉⲛ usw.). Ein Futurum würde weiterhin eher eine präsentische Verbform des Ruhens in 38,29.31 hervorrufen. Gerade der Vergleich mit dem imaginären Dialog 39,30-32ff macht deutlich, dass es sich an unserer Stelle um eine Gleichzeitigkeit in der Präexistenz, der Vergangenheit also, vom Standpunkt des Autors gesehen, handelt. Man denke an Stellen wie im AT Jes 40,13, im NT zitiert Röm 11,34-35.

651 Standaert, "Évangile", 273, kursiviert von mir. Ebenfalls Ménard, *EvVer*, der zwar in seiner Übersetzung das Imperfektum hat, in seinem Kommentar, 180 jedoch das Präsens gewissermassen einführt. So auch Untergassmair, *Namen*, 261 bez. des Gnostikers, der Ruhe finde im Namen des Vaters.

652 aO, 47; vgl. Till, "Bemerkungen" aaO. Ebenfalls Krause in Foerster: *Gnosis* II,81 z.St.

653 Vgl. Standaert aO, 269.

654 Vgl. Zandee, *EvWa*, 70.

655 ⲧⲉⲩⲟ = ὀνομάζειν, vgl. Crum 442[a]. Der gleiche Gedanke in 21,30 mit ϫⲟⲩ.
656 Diese Wiedervereinigung bedeutet, dass die vielen Namen wieder zu *einem* werden so, wie es am Anfang war, 38,25-32.
657 Auch von Kasser, *TracTrip, Kom* I,326 (Ende) und 327 zu 61,11 wird auf das Spezifische des EV hingewiesen: '...une interprétation spéciale ...de la 'formation selon l'existence' et la 'formation selon la gnose', transposées sur un plan supérieur'; vgl. Sagnard, *Gnose*, 402-403 und 485-486 und oben S. 146-147 über das Wachstum der Pneumatiker. Zandee bringt Existenz und Präexistenz ebenfalls gewissermassen miteinander in Verbindung, *EvWa*, 83-84. Seltsamerweise spricht Untergassmair aO, 261, 268, 280 und 300 vom 'Noch-nicht-Gnostiker' anstatt von Pneumatiker/Gnostiker-*in-statu-renascendi*. Anders gesagt, die Pneumatiker waren und sind von Ewigkeit her Pneumatiker, sei es auf Erden in nuce, als Samen, der wachsen muss. Die Präexistenz findet sich bei Untergassmair nur andeutungsweise, 261 bez. ihrer impliziten Göttlichkeit.
658 Vgl. Zandee, *EvWa*, 82, der das 'Wahre' hinzufügt und das Perfektum 27,33 plusquamperfektisch übersetzt. Diese Interpretation hängt gewiss mit der Übersetzungsweise des 27,20-21 zusammen. Wenn man nämlich diese Stelle nicht wie Malinine, *EvVer* als einen selbständigen Satz auffasst, sondern als Protasis, wird es selbstverständlich unmöglich, die folgende Apodosis 27,26ff auf die Präexistenz zu beziehen. So jedoch übersetzten Zandee aaO und zB auch Robinson, *Library*, 42 z.St. Vgl. auch Till, ''Wahrheit'', 175 Anm. 17.
659 Vgl. zur 'Befestigung' Sagnard, *Gnose*, 538 und 555-556.
660 Vgl. Kasser, *TracTrip, Kom* I,328 zu 61,13: die Geschichte des Pleromas wie der Welt sei ein 'processus évolutif' bez. des Dasein Gottes als solches bis zur Einsicht, wíe Er sei. Man fragt sich jedoch, ob Äonen und pneumatische Menschen hier nicht zu rücksichtslos egalisiert worden seien. Andererseits sollte man aber nicht die Tatsache vergessen, dass das von Sagnard benannte Gesetz des 'exemplarisme inversé' (vgl. ebda, 244ff) hier eine grundlegende Rolle spielt. Die Äonen im Pleroma sind wie die Pneumatiker auf Erden auf dem Weg zur *vollständigen* Erkenntnis. Dabei haben beide Gruppen immerhin ihre ihnen gebührende eigene Stellung. Die Äonen sind nicht nur als ein Mythologoumenon zu bezeichnen, wie Untergassmair es tun möchte, aO,289. Die gestufte Wirklichkeit des gnostischen Weltbildes lässt die Sache komplizierter erscheinen, man denke ebenfalls an die männlichen himmlischen Engel als Partner der weiblichen irdischen Pneumatiker.
661 Vgl. zu den beiden letztgenannten Stellen oben S. 187.
662 Vgl. oben S. 169 Anm. 476.
663 ⲉϥⲁ, Futurum III vgl. Till, *Dialekt*, § 253.
664 So Untegassmair aO, 260. Es sei nochmals daran erinnert, dass im EV eine klare Trennungslinie zwischen Äonen und den Pneumatikern auf Erden nicht zu ziehen ist, vgl. oben u.a. S. 194. Nur kann von einem bestimmte *Skopos* einer Passage gesprochen werden. An unserer Stelle bezüge dieser sich auf die präexistenten Äonen, ohne dass die Pneumatiker — die sie doch auch 'Söhne' genannt werden, vgl. 32,38 und 33,39 — vergessen seien.
665 Vgl. Untergassmair aO, 261 Anm. 35.
666 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 432 und 486 betreffs des Ausdruckes 'Söhne'.
667 Für die Selbstbezeichnung 'Sohn Gottes' und ähnliche Formulierungen von Gnostikern wie Simon Magus, Dositheus, Prodikus und dessen Schüler, wie auch anderer, vgl. die Materialsammlung bei von Martitz, ὑιός, 339; auch 337 sub 5; Schweizer, ὑιός, 390 Anm. 385 und Schneemelcher, ὑιός, 397 sub *g*.
668 Vgl. Schweizer, ὑιός, 392-393.
669 Siehe Schweizer aO, 356, 377 und 393 Z. 20ff.
670 Vgl. Schweizer aO, 389 Z. 3ff.
671 Vgl. die Bemerkung Nagels, ''Herkunft'', Sp. 8: 'Sohn des Namens' ist 'einer, der den gleichen Namen wie NN trägt'; Sohnschaft (vom Semitischen her), umschreibe Zugehörigkeit, Artgleichheit.
672 Vgl. zum Topos *Sohn-Sklave* in Gal 4: Schweizer aO, 375 Z. 17ff und 394, Z. 14. Vgl. zur ὑιοθεσία in Gal 4 und Röm 8: Dieterich, *Mithrasliturgie*, 152.

673 Siehe Pagels, *Paul*, 108-109 zu Gal 4; 109 Anm. 61 zu Röm 8,14 und 36 zu Röm 8,23f. Ebda 143-144 zu Hebr 2,10f.
674 Vgl. Schweizer aO, 402. Siehe weiterhin die Kommentaren z.St.
675 Zu Eph 1,4-5 vgl. Pagels aO, 116 und Malinine, *Rheg*, *Kom*, 32 zu 46,27.
676 Vgl. hierzu Schweizer aO, 356-357, 377, Z. 7f und 394; zur Bild-Spekulation ebda 394, Z. 15f und 395 Anm. 421. Übrigens ist Schweizers Formulierung, Paulus wäre beim Thema der Sohnschaft durch obige Spekulationen 'mitbeeinflusst' als solche zu beanstanden; vorsichtiger urteilt Kittel, εἰκών, 394, Z. 21-24.
677 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 598-602, zumal 601 (Schluss).
678 Vgl. oben S. 177-178; übrigens würde man das Verb ⲟⲩⲱϣ erwarten.
679 In diesem Sinne Zandee, *EvWa*, 83 zu p. 27.
680 Vgl. oben S. 168.
681 Vgl. die Ruhe *nach* der Erziehung, dem *Wachstum* des Pneumatikers, in dessen irdischer Existenz *Exc. Theod.* 31,3-4; dazu oben S. 185-186.
682 Vgl. zumal TracTrip 67,28.30, oben S. 187; PS I,10, oben S. 190 und UaW c. 2, oben S. 190.
683 Die Parallelstellen Eug III,3 und SJC III,4 bieten respektive: '...sie alle ruhen in Ihm' (= dem Vater) (ⲉⲩⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲏⲧⲟ) 76,3-4 und '...sie alle ruhen in Ihm', (ⲥⲉⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲏⲧⲟ) 100,8-9. Vgl. SJC 117,10-12 (sehr schlecht erhalten); in Z. 14 begegnet ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ = BG 123,9-10 wo für die mangelhaft Erkennenden nur die Ruhe in der Ogdoas übrigbleibt. Obwohl an den genannten Stellen nicht von einer Wechselseitigheit wie im EV die Rede ist, ist die selbständige Existenz der aus dem Vater Emanierten wie ihr Ruhen in Ihm für das Verständnis des EV 38,31-32 von beachtlichem Wert. Die Äonen werden an den drei genannten Stellen als *Antopoi* charakterisiert (siehe SJC, BG,3: 92,1 und Eug/SJC III, 3 und 4: 75,13-14 und 99,14-15, *Antopoi* (ⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ) kommt von ἀντωπός: 'der das Antlitz (Gottes) Schauende'. Siehe zu den *Antopoi* im Eug III,3 und in der SJC III,4: Helderman, "Gottesschau" 245-262. Man denke an die Engelgestalten in Mt 18,10 zB; vgl. auch Till, *Schriften*, 304 zu 91,11f.
684 Vgl. TracTrip 88,8-11: der Vater im Sohn; das All im Sohn; dazu 87,34-35: der Vater hat das All in sich hingestellt.
685 Vgl. zu diesem Thema Ménard, *EvVer*, 30 und 180; *ders.*, *EvThom*, 81 und 113-115 und Sagnard, *Gnose*, 351, 432 und 556 über die Wiederkehr zur Einheit.
686 Vgl. *Adv.haer.* I,13,3 (Markus Magus); Sagnard aO, 283, 362, 374-376, 393, 417 und 426; Müller, "Beiträge", 181. Der Ausdruck der "innere Mensch" findet sich als solcher in *Adv.haer.* II,19,2 ('...homine, qui est intus'; Harvey I,317) und II,30,7 ('...intus homo ...interior homo'; Harvey I,366), vgl. Sagnard, *Gnose*, 282-283.
687 Vgl. Ménard, *EvVer*, 180.
688 Vgl. oben S. 194.
689 Vgl. Sagnard aO, 309.
690 Vgl. Sagnard aO, 313; man erinnere sich die Funktion des Logos bei der Einrichtung des Pleromas *Adv.haer.* I,1,1.
691 Zum Vergleich: die Wechselseitigkeit des Vaters und Sohnes im JohEv (Joh 15 und 17) ist funktionell ausgerichtet, vgl. Untergassmair, *Namen*, 291-305, zumal 295 und Oepke, ἔν, 539.
692 Vgl. oben S. 180-181. Die griechische Vorlage des präpositionellen Ausdruckes 'im Namen' ϩⲙ̄ ⲡⲣⲉⲛ wäre mehrdeutig, weil ἔν ὀνόματι mit ἔπ' ὀνόματι im Sinne des 'im Auftrag, unter Anrufung des Namens' alternieren kann, wie diese Redewendung öfters in der griechischen Bibel begegnet vgl. Bietenhard, ὄνομα, 262, Z. 21ff und 276 Anm. 224. Verba mit der Bedeutung 'Ruhen' o.ä. gibt es nicht in Verbindung mit ἔν/ἐπ' τῷ ὀνόματι, vgl. Bietenhard aO, 270. Die Mehrdeutigkeit lässt sich vor dem Hintergrund des בְּשֵׁם durchaus erklären. Vgl. noch Blass-Debrunner, *Grammatik*, 133-134.
693 Vgl. Standaert, "Evangile", 248.249/250 und Story, *Nature*, 38. Über stilistische Besonderheiten in der Schlusspassage vgl. Lüddeckens, "Beobachtungen", 85 zu 41,10-12 und 87 zu 41,3-5.10 und 42,37-39.

694 ⲧⲁϩⲓϩ 41,5-6, vgl. Crum 396[b], deutet wohl den himmlischen Bereich als solchen an in einem gewissen Parallelismus zu ⲙⲁ.

695 Siehe für das topologische Denken über Gott in der griechischen Philosophie und im Gnostizismus, Schoedel, "Theology", 88-108; namentlich 88,90,92,100,105-108. Vgl. auch Jonas "Delimitation", 95 und Zandee, *Silvanus and Clement*, 59-60,64-66 und 134, der S. 59 auf Schoedel verweist. Vgl. hinsichtlich des valentinianischen Denkens Hip. *Ref.* VI, 29.5 (= Völker, *Quellen*, 128), wo es vom Vater heisst: 'Er habe keinen Ort noch Zeit' (οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον); er ruhe in sich selbst allein.

696 Vgl. Zandee, "Enseignements et Philon", 337-345; diesbezüglich 339 (unter Verweis auf Philo) und vgl. schon oben S. 186 mit Anm. 613. Weiterhin Scholem, *Gnosticism*, 34-35 und Strack-Billerbeck, *Kommentar* II, 309-310 sub *e* (unter Erwähnung der Datierungsfrage) und I,795. Schaeder, "Mensch", II,320 weist bez. der Herkunft auf iranische Einflüsse hin, vgl. Colpe, *Schule*, 210 und Nock/Festugière, *CH* I,39 Anm. 14 (Schluss).

697 Vgl. Köster, τόπος, 201, Z. 23 ('...Berührung mit dem rabbinischen Sprachgebrauch'...); Schoedel, "Theology", 97. Zu *Cher* 49, vgl. Daniélou, *Philon*, 158.

698 Vgl. Zandee, *Silvanus and Clement*, 59; Lilla, *Clement*, 211 und Delling, πληρόω, 288, Z. 17. Weitere Stellen auch bei Köster aO, 201, Z. 31ff. Zu Unrecht erwecken Schoedel aO, 97 und Köster aO, 201, Z. 33 den Eindruck als beziehe sich *Conf.* 136 τόπος direkt auf Gott. Das ist jedoch nicht der Fall. Er schafft Ort und Raum, wird nicht umfasst usw.

699 Vgl. oben S. 187 schon zu CH II, 4; ferner Köster aO, 201 Anm. 100; Siehe weiterhin unten.

700 Vgl. Delling aO, 288, Z. 11 und 19; Schoedel aO, 97 Anm. 2; Theiler, *Forschungen*, 108; zur Transzendenz Gottes in *Post* 14, vgl. Lilla aO, 215 und Behm, ἕξω, 572, Z. 33ff.

701 Zum Logos als 'Ort' der körperlosen Ideen vgl. Köster aO, 202, Z. 26ff (weitere Stellen) und Simon, "Eléments", 364.

702 *Somn.* I,61 hat ἀπήντησε τόπῳ; 68 dagegen ὑπαντᾷ τόπῳ.

703 Siehe Christiansen, *Technik*, 49-50; vgl. 31 zur 'Dihaerese'. Die zwischen *Somn* I,129 und 174 liegende Partie handelt über die Auslegung der Sonne (vgl. Gen 28,11). In *Somn* I,174 wird dem Sinnen-Schlafen das Wachen des Seelenlebens gegenübergestellt. Für Philos Anliegen bildet sie eine wertvolle Passage.

704 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 581; Ménard, *EvVer*, 109 und Köster, τόπος, 192, Z. 48ff.

705 Vgl. Nock/Festugière, *CH*, I,40 Anm. 17 über die Beziehung des Nus zum ersten Gott (mit demVergleich, der Nus rühre als εἷς vom darüber stehenden ἑν her); weiterhin ebda, 163 Anm. 53.

706 Siehe für Gott als der Feststehende (ἑστώς, vgl. στάσις) resp. CH II,6 und 8. Bekanntlich wird bei Philo und im Gnostizismus die Unbeweglichkeit Gottes mit seinem Ruhen eng verbunden. Vgl. u.a. Williams, *Nature*, 162-163.

707 Vgl. mit Recht Köster aO, 193 Anm. 40 über diese Aussagen im CH als 'fast identisch mit denen Philos über Gott als τόπος', Es ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass Philos Schrifttum (immerhin auch vor einem jüdischen Hintergrund) und das CH im selben geistigen Klima entstanden und wirkten, in dem auch das EV geschrieben wurde.

708 Ausgabe MacDermot *Books of Jeu*, 226; vgl. Baynes, *Treatise*, 40. Nach ihrer Seitenordnung des MS handelt es sich um p. XI. Obwohl sie erst S. 10, unten Anm. 9 ihren Hinweis auf die jüdische Gottesbezeichnung מקום macht, ist dieser Hinweis *hier* recht angebracht. Vgl. auch Hornschuh, *Anfänge* I,168-169, der diesen Text für die EpAp auswertet. Die Datierungsfrage der UaW-Schrift wird dabei selbstverständlich akut, vgl. Schmidt/Schenke, *Schriften*, XXXIV. Die Schrift ist vielleicht doch älter als das 3.Jhdrt, vgl. die Übereinstimmungen mit dem AJ, auf die Baynes und ihr folgend Janssens, *Prot*, 8 und 14, hinwies.

709 MacDermot aO, 273; vgl. Baynes aO, 33 (ihr MS, p. VII).

710 MacDermot aO, 274; vgl. Baynes aO, 36 (ihr MS, p. VIII). Zu beachten, dass drei Zeilen vorher der Vater 'Unfassbarer' (ⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ) aller Unfassbaren genannt wird.

711 Zu ⲱⲣⲃ vgl. Crum 528[b] wo auch die Wiedergabe für περιέχεσθαι belegt ist. Das Verb hat ebenfalls die Konnotiz der 'Stille' (ἡσυχία).

712 MacDermot aO, 276; vgl. Baynes aO, 61 (ihr MS p. X).

713 MacDermot aO, 265; vgl. Baynes aO, 3 (und 10, zu ihrem MS p. I).

714 MacDermot aO, 226-227; vgl. Baynes aO, 42 (ihr MS p. XII). In c. 3, MacDermot aO, 230 begegnet übrigens noch ein zweiter Demiurg.

715 Hierbei gilt es zu bedenken, dass der Vatername *Ort* sich in bezug auf den Demiurgen am besten hier in karikaturistischem Sinne (der Demiurg als Fehlbild des Vaters) auffassen liesse, vgl. ebenfalls seine Namen *Vater* und *Gott* in *Adv. haer.* I,5,2 und I,5,4 betreffs der Ortsnamen. Übrigens schliesse man die Bemerkung Quispels, (oben S. 187 Anm. 617), in die diesbezüglichen Erwägungen mit ein. Siehe weiterhin unten bei Anm. 720.

716 MacDermot aO, 258; vgl. Baynes aO, 167 (ihr MS p. LIV). Aus dem Kontext geht hervor, dass der Wille hier fast identisch ist mit dem Vater, vgl. dazu oben S. 155ff vor allem S. 164f. Des weiteren findet sich ⲧⲟⲡⲟⲥ in dieser Schrift in mehreren allgemeinen Bedeutungen als Räume (in) der Schöpfung vgl. zB c. 4 MacDermot aO, 231-232f.

717 Vgl. oben S. 187 mit Anm. 617 und 618.

718 Die Fortsetzung ist zu beachten: '...oder von dem Er hergekommen sei oder zu dem Er sich zurückwenden würde...'. Die Formel des gnostischen Heils bez. des Wo, Woher und Wohin in *Exc. Theod.* 78,2 mit dem dreimaligen ποῦ kann selbstverständlich nicht auf den Vater bezogen werden. *Er* ist glücklicherweise nicht in Unkenntnis geraten.

719 In Kasser, *TracTrip, Kom* I,383 zu 100,29 wird die Stelle fälschlich als VI,37 angegeben.

720 Man sehe Sagnard, *Extraits* z.St. 135 mit Anm. 3; 140 (unten) und 141; 143; 145 (Fortsetzung Kommentar). Vgl. weiterhin Müller, "Beiträge", 197 Anm. 2; Jonas, *Gnosis*, I, 373 Anm. 1 und die Angaben in Kasser, aO I,325 zu 60,5 und 383 zu 100,29.

721 Vgl. TracTrip 98,17: die Psychiker als 'die Feurigen' (ⲛⲓⲥⲉⲧⲉ).

722 Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen bei Sagnard, *Gnose*, 546. Vielleicht wäre die *negative* Bewertung des Demiurgen noch aus einer anderen Perspektive her zu würdigen, wenn man nämlich den Demiurgen und seine Archonten auf den von (valentinianisch) gnostischen Kreisen herabgewürdigten Bischof und seine Presbyter beziehen würde. Vgl. dazu Pagels, "Demiurge", 301-324; vor allem 315-316 (u.a. zu TracTrip 79,20-32). Haben doch Gnostiker tatsächlich das kirchliche Amt als hochmütige Autorität verstanden und empfunden, den Psychikern freilich nützlich und unumgänglich, vgl. dazu Koschorke, *Polemik*, 67ff (zumal 69). Interessanterweise wird die Kirche der Psychiker in TracTrip 97,9ff als *Ort* (ⲧⲟⲡⲟⲥ) *des Glaubens* und *Gehorsams* bezeichnet. Vgl. dazu van Unnik, "Gedanken", 234 diesbezüglich. Vgl. IgnSm, VI,1: 'niemand brüste sich mit einem Ort' (wohl Amt, vgl. Köster, τόπος, 208, Z. 16f), τόπος μηδένα φυσιούτω. Man bekäme so die Linie: der Demiurg oder 'Ort' (der hochmütige alttestamentliche Gott) und dessen Repräsentanten (Bischöfe) in ihrem 'Ort'. Ob TracTrip 70,11-12 Älteste der Ältesten (ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ) als Name der Äonen auch polemisch zu verstehen ist? Vgl. dazu noch Kasser, aO I,335 zu 70,7 (sonst im Valentinianismus nicht belegt).

723 Zu ⲧⲏ in der Bedeutung Emanation hier und 41,16-17 vgl. die Beobachtungen Weigandts bei Arai, *Christologie*, 46-47.

724 Siehe Crum 188[b]-189[a] zur Wiedergabe von τόπος bzw. χώρα in der griechischen Vorlage; ebenfalls mit ⲙⲁ als Lesung in anderen koptischen Dialekte.

725 Die französische Übersetzung z.St. '...sont remplis de...' für .. ⲛⲏⲥ ⲁⲃⲁⲗ ist recht seltsam, bedeutet das Verb ⲛⲟⲩϩⲉ hier doch 'trennen von' vgl. schon den Index, Kasser, *TracTrip, Kom* II,316 und Crum 242; vgl. weiterhin in Kasser aO, I,27 (Anm. 11) und 288 zu 53,26. Wie könnten Pneumatiker überhaupt von Psychikern erfüllt sein, es sei denn man müsste irgendwie an die psychische Hülle denken (vgl. Sagnard, *Gnose*, 420, 424 und 535), was nun eben nicht auf ein Erfüllt-Sein hindeutet.

Kasser, *TracTrip Kom* I 378 z.St., hat andererseits 'ceux du souvenir' statt 'ceux de la Pensée' wie im Text. Dies ist wieder mit der englischen Übersetzung 'those of the remembrance' in Übereinstimmung. Die deutsche Übersetzung ist anders. Zu ⲛⲁⲡⲓⲙⲉⲩⲉ — vgl. 98,15 —, vgl. den Kommentar zu 51,25, Kasser aO, 364-365.

726 Aufgrund von 97,16 sei in der Lakune zu vermuten ⲛⲓⲙⲁ, wie Kasser aO I,310 vorschlägt. Der Text bietet ⲛ–ⲉⲧ–ⲟ, vgl. zB Robinson, *Library*, z.St., 81. Es sei noch verwiesen auf den 2LogSeth VII,2: 51,1-2, wo die Sophia Orte (ⲧⲟⲡⲟⲥ) für den Sohn des Lichtes bereitet und vom Geist in 54,16-17 ausgesagt wird: 'Er ruhte in seinen Orten' (ⲛⲉϥⲙⲟⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁϥ).

727 Vgl. oben 146-147. Vgl. weiterhin Rudolph "Coptica", 201 und *ders.*, in "Forschungsbericht", 202-203. Vergleichbar ist Philo, *Somn* I,181, wo vom himmlischen Ursprungsort der Seele die Rede ist, wo sie noch 'den himmlischen Ort verlassen hatte' (ἀπολιποῦσα ...τὸν οὐράνιον τόπον), vgl. Köster, τόπος, 207 Anm. 152, wo diese Stelle in bezug auf EV 41,4 erwähnt wird. Vgl. auch den 'himmlischen Ort' bei Plato, *Phaedrus* 247C (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον).

728 MacDermot *Books of Jeu*, 233 vgl. Baynes *Treatise*, 73 und 76; (ihr MS p. XIX).

729 Vgl. 1Jeu 5 (MacDermot aO, 47), wo von Emanationen die Rede ist, welche demnach 'diese Orte erfüllen' (ⲛⲥⲉⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ).

730 Zandee, *EvWa*, 110 z.St. bezieht den Ort auf den Logos/Sohn: 'Hij spreekt van de plaats bij de Vader waar hij was' (hij = der Logos). Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 288 und Krause, in: Foerster *Gnosis* II,82 z.St. beziehen den Ort auf den Vater.

731 Siehe vor allem oben S. 153-154 (wo u.a. betont wird, die Emanation störe die Ruhe des Vaters nicht. Zu Unrecht bemerkt Ménard, *EvVer*, 185 z.ST.: '...le lieu de repos ...c'est le Plérôme'. Es gilt, die Nuancen zu beachten und nicht zu verallgemeinern.

732 Eine bedeutsame Paralelle zu 41,9-10 bietet der Dial III,5: 139,16-18, wo der Herr auf eine Frage der Jünger über das Pleroma antwortet: 'Ihr seid aus dem Pleroma und ihr wohnt an dem Ort, wo der Mangel ist' (ⲛⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲱⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲩ); d.h. der Welt. Ihr dagegen entstammt dem Himmlischen, dem Pleroma, das in 132,7 der 'Ort des Lebens' (ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲱⲛϩ) heisst. Auch wäre an 2LogSeth VII,2: 52,11-12: der 'irdische Ort' (ⲧⲟⲡⲟⲥ.. ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ) zu denken.

733 Zu ⲧⲉϩⲟ ⲁⲣⲉⲧ siehe Crum 456[b] ('establishment'). Zum Begriff '*status rectus*' siehe oben S. 111-113. Damit verbunden ist der Begriff der Befestigung vgl. oben S. 143, 147, 150, 206, 230 und Sagnard, *Gnose*, 156, 250 und 261 Anm. 1 (στηρίζειν). Zum ganzen vgl. Williams, *Nature*, 64-66. Zu beachten ist, dass in EV 22,19 diesbezüglich die Aktivität des Gnostikers selbst betont wird.

734 Zu (ⲧ)ⲥⲧⲟ siehe Crum 436[a]. Vgl. oben S. 127-133f zum Begriff des Hafens (im Sinne der Wiederkehr) in bezug auf EV 34,14-15. In 1ApcJac V,3 heisst es 34,17-18 Jakobus solle dem Archont auf dessen Frage, wohin er gehen werde, antworten 'Zu dem Ort, von wo ich gekommen, dorthin werde ich wieder gehen' (ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲓ̈ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲟⲛ ⲉⲙⲁⲩ).

735 Wichtig auch ist der Zusammenhang in TracTrip; vgl. 91,24: '(jeder einzelne), der *fest steht*' (ⲉⲧⲥⲙⲁⲛⲧ). Vielleicht könnte hier auch auf Mars X: 10,13 hingewiesen werden, wenn nur die Stelle nicht so schlecht erhalten wäre. Möglich ist: 'O, ihr, die in diesen Orte (ⲛⲉⲉⲓ ⲙⲁ) wohnt', (d.h. der Welt) usw., vgl. Robinson, *Library* z.St., 420.

736 Vgl. nachher 41,18 der Vater, der sie (Pneumatiker) in sich wachsen liess (mit dem Verb ⲣⲱⲧ, wachsen); ein deutlicher Rückgriff auf 36,36ff. Zum Thema des Wachstums der Pneumatiker (*in-statu-renascendi*) vgl. oben S. 146-147; weiterhin Story, *Nature*, 38.

737 Vgl. oben S. 116-117.

738 Bekanntlich hat 'die Mitte' im EvPh II,3: 66,15-21 (Log. 63) eine negative Bedeutung (der Tod, 66,15-16); siehe dazu Ménard, *EvPhil*, 180.

739 Vgl. zu den genannten Stellen Sagnard, *Gnose*, 414.535 und Hofius, *Katapausis*, 88-89 und 202 Anm. 611; auch Jonas, *Gnosis* I, 373. Siehe übrigens zum Heil der Psychiker unten Kap. IV.

740 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 185 Anm. 1: 'κατάπαυσις s'oppose au terme ordinaire ἀνάπαυσις: car il indique ici le repos dans l'achèvement (κατά) par allusion au 7e jour de la Genèse (Ἑβδομας).' Hofius aO, 31-32: 'Nun lässt aber der ganze Abschnitt *Ref.* VI,32 deutlich eine Benutzung des Hebräerbriefes erkennen', vgl. ebda S. 169 Anm. 217.

741 Das Material wurde von Hofius aO, 100 Anm. 688 gesammelt; darauf sei hier verwiesen.

742 Siehe oben S. 109 mit Anm. 145.

743 Nur der äthiopische Text is erhalten. Text bei Schmidt, *Gespräche*, 61. Vgl. ebda 275ff und 500-504 zur Bedeutung und zur Ogdoasfrage. Hofius aO, 190 Anm. 449 möchte in der räumlichen Auffassung der Ogdoas noch 'kein Indiz für gnostische Beeinflussung' finden. Das dürfte eine zu pauschale Bemerkung sein.

744 *Einsetzen* im Sinne des *Beauftragen*. Zandee, ''Ideas'', 51 übersetzt: '...situated him above the seventh heaven'. Mit Recht jedoch Robinson, *Library* diesbezüglich, 158: '...gave him charge of the seventh heaven'. Bullard, *Hypostasis* hat: '...installed him over the seventh heaven' (37,110). Fallon, ''Enthronement'', 38 zur HA; 96 und 100 zur OrigMund, übersetzt wie Robinson, aO und bietet, 41, überzeugendes Material — dabei Bullards Übersetzung kritisierend — für die richtige Übersetzung: '...underlying the Coptic usage ϩⲁⲑⲓⲥⲧⲏⲙⲓ ⲉϧⲛ is the Greek idiom καθίστημι ἐπί, to place in charge of'. Jedenfalls findet sich der valentinianische Gedanke des weiter in die Ogdoas hinein aufrückenden Demiurgen hier nicht; vgl. noch oben S. 136.

745 Es handelt sich hier also *nicht* um die Pneumatiker! Zu Unrecht suggeriert Malinine, *EvVer Kom*, 59 zu 40,32 anders. Siehe jedoch Sagnard, *Extraits*, 189 z.St. Vgl. auch Kasser, *TracTrip Kom* II,221-222 zu 122,19 diesbezüglich.

746 Harvey II,81; vgl. Sagnard, *Gnose*, 103 und 282; Malinine, *EvVer Kom*, 59 zu 40,32; Ménard, *EvVer*, 172 und *ders.*, ''Repos'', 74.

747 Refrigerium kann auch durch *Ort* der Erquickung wiedergegeben werden, siehe oben Kap. II,50 und 65ff.; auch Sagnard aO, 268 bei Anm. 4.

748 Harvey II, 137; vgl. Sagnard aO, 268-269. Der Geist bereitet die Ruhe vgl. Trac Trip 107,28ff.

749 Die Pneumatiker können bekanntlich auch 'Pleromata' gehiessen werden; d.h. der Pneumatiker bildet mit seinem himmlischen Engel-Partner ein Pleroma vgl. EV 41,15 und 36,10 (vgl. dazu oben S. 146). Zum ganzen Sagnard, aO, 425 und 449.

750 Harvey I,360.

751 Ménard, *EvVer*, 172: 'Le Plérôme valentinien ...est le *locus refrigerii*, ce qui ne se trouve que dans le valentinianisme et dans les documents tardifs qui parlent d'un Royaume de repos et de silence'. In bezug auf die hiernach angeführten Parallelen — und vergleichbaren Stellen — sei darauf hingewiesen, das es unangebracht ist dabei geradlinig den persönlichen endzeitlichen Ruheort von dem generellen endzeitlichen Ruheort zu trennen. Eine derartige Trennung wäre willkürlich. Man sollte möglichst die beiden Aspekte von den Parallelstellen u.ä. her beleuchten.

752 Lobpreis und Ehre im Eschaton. Auch wäre zu denken an Apk 4,11, wo die Gott dargebrachte Ehre seinen Schöpfungswerken gilt, wie in TracTrip 70,20ff gleichfalls die Ehre mit den Schöpfungen seitens der Äonen verbunden wird. Vgl. die Liste bei Ménard, *EvVer*, 3-8 mit vielen Anspielungen im EV auf die Apk. ⲧⲉⲁⲩ steht für δοξάζειν, vgl. Crum 62a.

753 Vgl. Kasser, *TracTrip Kom* II,199-200 zu 107,24ff.

754 Die Übersetzungen sind fast alle ziemlich ungenau. Nur Leipoldt, *Evangelium* z.St. hat: '...einen Ort zur Ruhe...'. Man verbinde ⲧⲟⲡⲟⲥ mit ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲩⲗ. (= ⲉ vgl. Crum 686a). Also 'Ort für eine Ruhe'.

755 Zur Auslegung u.a. Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 296.

756 Über die Eigenart des EvAeg und die Beziehung zum AJ (u.a. betreffs der vier Lichter), vgl. Böhlig, *Gospel*, 33-34 und 38 und vor allem Schenke, ''System'', 165-173 (schematische Übersicht der vier Lichter, 173). Siehe auch unten Kap. IV,306.

757 Siehe Böhlig aO, 33 (Schluss) und 196-197. Cod. IV z.St. ist, wie oft, auch an dieser Stelle schlecht erhalten. Zu beachten ist die Form in Cod. IV: entweder Infinitivform von ⲙⲟⲩⲧⲛ Crum 195b oder Qualitativ von ⲙⲧⲟⲛ.

758 Cod. IV 2: 1,80,1-3 ist schlecht erhalten. Übrigens gibt es wieder einen Unterschied zwischen Cod. III und IV; vgl. Kommentar bei Böhlig aO, 204.

759 In der SJC BG,3 findet sich eine merkwürdige Umstellung der Satzteile: 125,10. 'Ruheorte' komt nách 125,8-9 '...über die es keine Herrschaft usw.' anstatt davór. Vgl. dazu schon Till, *Schriften*, 290-191. III,4: 118,14-15 ist sehr schlecht erhalten, bietet zwar ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ, von der freilich nur die drei letzten Buchstaben erhalten geblieben sind. Übrigens kann ἀνάπαυσις bekanntlich auch *Ort* der Ruhe bedeuten. Vgl. weiterhin die Übersetzungen in: Foerster, *Gnosis* II,159 (Krause) und Robinson, *Library*, 227. Hinsichtlich der Herrschaftslosigkeit der Pneumatiker siehe nunmehr Fallon, "Gnostics", 283-284; dazu Bergmeier, "Königlosigkeit", der sich recht kritisch über Fallons These äussert (aO, 316-319). Vgl. zu SJC III,4: 118,14-15 noch Bergmeier aO, 327. Ebenfalls zu beachten ist Williams, *Nature*, 115: '...the kingless race... seems to be used in the same way as immovable race'. Zur Beziehung zwischen dem Topos des *Königtums* und dem der *Unbeweglichkeit*, siehe unten Kap. IV,313-315 in bezug auf EvThom, Log. 2.

760 ⲉⲛ̄ für ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛ̄ vgl. Crum 684[a].

761 Vgl. Koschkorke, *Polemik*, 78 (Schluss) und 198-200. Die Bezeichnung dieses Traktates als 'christlich-gnostisch' sollte man nicht von einem ausgebildeten Gnostizismus, wie zB dem Valentinianismus, her verstehen. Der schlechthinnig-gnostische Charakter der Schrift wird stark angezweifelt bzw. bestritten vgl. Zandee, "Logos", 3-21 passim, siehe zumal 20 und van den Broek, "Logos", 260-286; *ders.*, "Christendom", 287-299. So sehr man van den Broek zustimmen kann, dass die Schrift nicht einen profilierten Gnostizismus aufweist, kann andererseits jedoch nicht verkannt werden, dass die Grenzen zwischen christlichen Platonikern, christlichen gnostizierenden Platonikern, auf 'Philonean ideas' Bezug nehmend usw. (vgl. van den Broek, "Logos", 281) inAlexandrien im 2.Jhdrt fliessend waren. Vgl. auch die Bemerkung von Wisse, "Library", 210 Anm. 24. Weiterhin liessen sich gnostische Gedanken als solche in AuthLog schwer abstreiten vgl. zB van den Broek aO, 263-264 bez. der 'planetary vices' und Parrott in: Robinson, *Library*, 278. Jedenfalls ist van den Broeks Bewertung der ἀνάπαυσις in AuthLog, 35 vor dem Hintergrund *nur* jüdischer und christlicher Bildersprache (276) unzureichend; ein gnostisches Gepräge lässt sich hier im Wortlaut des Ruhegedankens schwer verkennen. Vgl. zur ἀνάπαυσις noch Zandee aO, 16. Schliesslich gilt es zu bedenken, dass eine Einschätzung der Schrift wie Koschorke sie bietet, dem Ton und der Ausrichtung der ganzen Schrift am besten gerecht wird.

762 Die Übersetzung 'Ruheort' wäre auch zu begründen.

763 Die ParSem ist sehr kompliziert. Dem Aussageinhalt nach eine Schrift sui generis, die man früh oder spät ansetzen könne, vgl. die Aufsätze von Wisse, "Redeemer", 130-140; diesbezüglich, 139-140 und Fischer, "Paraphrase", 255-267; diesbezüglich 266-267. Vgl. auch Bertrand, "Paraphrase", 146-157; diesbezüglich, 156. Der 'ungezeugte Geist' ist im Unterschied zum valentinianischen Pneuma eine Mittelgestalt zwischen dem Licht (oben) und der Finsternis (unten). Er ist aber mehr vgl. mit Recht Wisse aO, 132, dessen Aussage '...thus the unbegotten Spirit functions as archetypal man, or rather as the archetype of the Shemitic race...' (aaO) man beistimmen könnte. Zu dieser Stelle vgl. man noch Fischer aO, 258 und Sevrin, "Paraphrase", 69-96; diesbezüglich, 79: 'le lieu eschatologique est donc aussi le lieu d'origine des sauvés' im Hinblick auf den weiteren Kontext.

764 Vgl. Fischer aO, 262 Anm. 1 und Bertrand aO, 152 zum 'Mutterschoss'. Bez. der gnostischen Sexualsymbolik vgl. Mahé, "Sens", 123-145. Man denke auch an Log. 114 des EvTh.

765 Zur Konstruktion ⲕⲱ, ⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧ[ϥ] mit Umstandssatz vgl. Till, *Gram.* § 330 zu ⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧ[ϥ] vgl. Crum 426[a]; zu ϯ ⲁⲓⲧⲓ Crum 84[a].

766 Vgl. Till, "Wahrheit", 185 z.St.

767 Zu Unrecht deutet Ménard die Orte hier schon auf 'leur lieu de perfection spirituelle', *EvVer*, 191. Nebenbei sei bemerkt, dass der Ruheort auch in *negativem* Sinne be-

gegnet, wie im AJ. In II,1: 22,2 und IV,1: 34,4-5 (schlecht erhalten) ist die Finsternis der 'Ruheplatz' (ⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲟⲛ) der Archonten. BG,2: 57,7-8 und Cod. III,1: 28,6 haben nicht die Finsternis (ⲡⲕⲁⲕⲉ) sondern die ⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ als ihren 'Wohnort' (ⲙⲁ ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛⲉ).

768 Siehe MacDermot, *Books of Jeu*, 122; auch wäre zu erwähnen Jeu II, c. 44 (MacDermot aO, 105) bez. 'Orte des Innern der Innern, er(?) ist Schweigen und Stille ...man ruht an jenem Orte'. Die Stelle ist jedoch nicht recht klar. In der UaW CB,3, c. 19 bezieht sich das Land der rechten Seite — das 'das Land der Ruhe' genannt wird (ⲧⲉϫⲱⲣⲁ ⲛⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) — auf die Psychiker, vgl. MacDermot aO, 261 und Baynes, *Treatise*, 175. Es wäre an sich möglich ϫⲱⲣⲁ mit *Ort* zu übersetzen, vgl. Crum s.v. ⲙⲟⲉⲓⲧ 188[b] sub II; vgl. weiterhin Lidell-Scott s.v. χώρα.

769 Siehe den Text bei Schmidt/Ibscher, *Kephalaia* I,1,149,19-20: (19) ...ⲁⲧϫⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲥⲟⲣⲁ [ⲉ] ⲧ̣ (20) ⲛ̄ⲛ ⲫⲏⲏⲓ ⲁⲡⲙⲁⲛⲛ̄ⲧⲁⲛ ⲉⲧⲥⲃⲧⲁⲓ̈ⲧ ⲛⲉⲩ... Vgl. zu ⲥⲟⲃⲧⲉ Crum 323[a]. Die Stelle wird auch von Hofius, *Katapausis*, 201 Anm. 608 genannt.

770 Selbstverständlich handelt es sich, wie oben schon öfters bemerkt wurde, bei Clemens nicht um den reinen (valentinianischen) Gnostizismus.

771 So Till, ''Wahrheit'', 167. Vgl. Malinine, *EvVer*, XV über das EV als 'Commentaire enthousiaste'. Schenke, *Herkunft*, 29 Anm. 30 möchte unsere Passage als 'eine Anspielung auf eine Entrückung' betrachten, die gut passe zu den Himmelfahrtsszenen in den OdSal (aus den von ihm genannten Oden wären vor allem OdSal 35 und 38 zu erwähnen, die auch den Ruhegedanken aufweisen).

772 Malinine, *EvVer*, XV mit Anm. 2 und Puech in: Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* I, 165 weisen im Hinblick auf das EV auf die Fragmente 4 und 6 des Valentin hin (siehe Völker, *Quellen*, 57-60 für die Fragmente).

773 Vgl. Quispel, *Weltreligion*, 116-117; *ders.*, ''Doctrine'', 47, von Sagnaed, *Gnose*, 615 Anm. 1 zitiert. Auch Verweijs, *Evangelium*, 349, erwähnt den Bericht.

774 Harvey I, 128-129; Anm. 4 auf S. 128 wird die Verbindung zum Fr. 7 des Valentin gelegt.

775 Aus vielem Material sei nur verwiesen auf Festugière, *Hermétisme*, 143-144 (144 Anm. 15 werden die 'Visionen' des Valentin und des Markus erwähnt).

776 Vgl. zB Früchtel, *Vorstellungen*, 113 und Mack, *Logos*, 109 Anm. 5.

777 Vgl. Foerster in: *Gnosis* I,15; dazu Zandee, *EvWa*, 37 und 113 zu EV 43,1ff. Übrigens hat Foerster, *Valentin*, 103 bez. der Fragmente Valentins und Herakleons ausgesagt: 'von einer bewussen Pflege der Ekstase (sei) nicht die Rede'. Sagnard, *Gnose*, 604 spricht von einer 'valeur authentiquement mystique et très profonde'. Diese Sätze werden *auch* p. 43 des EV am meisten gerecht. Daniélou, *Histoire* I, 138 gibt bedeutsame Beispiele antizipierter Seligkeit im jüdisch-christlichen Schrifttum (AscJes und Henochbücher).

778 Zandee, *EvWa*, 113 übersetzt — ⲁⲩⲱ übergehend — ⲁⲥⲣⲫⲉ durch: '...om geheel ter beschikking te staan' (des Vaters usw.). In diesem Falle müsste man doch wohl eine Verbform wie zB: 'es passt mir; es obliegt mir' hinzudenken bzw. voraussetzen, auch wenn der Satz ⲁⲗⲗⲁ bis ⲛ̄ⲧⲫ eine Zwischenbemerkung wäre.

779 Auch Krause in: Foerster *Gnosis* II,83 und Schenke, in: van Unnik, *Nilsand*, 185 übersetzen durch *Musse*. Zu ⲥ̄ⲣⲫⲉ (u.a. für σχολή) vgl. Crum 357[a]. Zu beachten ist, dass Cerný, *Dictionary* s.v., 162 für ⲥ̄ⲣⲫⲉ als Bedeutung gibt: *rest*, *bring to rest* und *be at leisure*, *rest* (*srf*). Das ⲛ̄ⲛⲉⲩⲛⲓⲙ verstehe man nicht im Sinne der irdischen noch währenden Zeit, sondern der zukünftigen, 'himmlischen' Zeit im Pleroma; vgl. für ⲛ̄ⲛⲉⲩⲛⲓⲙ das πάντοτε in 1 Thess 4,17 und dazu Crum 235[a].

780 Vgl. zur gnostischen Eschatologie den Aufsatz Marrous, ''Theologie'' 224-225 und Peel, ''Eschatology'', 143-144,150,154-156 und 159.

781 Siehe oben Kap. II, 52.

782 Siehe Schneider, *Refrigerium*, 19. Siehe weiter oben Kap. II, 65-67.

783 Hofius, *Katapausis*, 98. Hinsichtlich der Beziehung jüdische Apokalyptik und Gnostizismus sei folgende Auswahl aus der betreffenden Literatur geboten. Daniélou, *Histoire* II, 407 (über die Genesis und 'les habitats célestes' usw.), 416,418 und 460. Ferner Robinson, *Nag Hammadi Codices*, 2,7 und 13 und McRae, ''Apocalypse'', 573-577, zumal 574 und 576.

784 Hofius aO, 60-61; vgl. Fischer, *Eschatologie*, 121.

785 Hofius aO, 30 und 67. Zur Datierung und Charakteristik dieser Schrift siehe jetzt ausführlich Fischer, 106-112. Bez. JosAs 6,2-6 wie 8,9, vgl. Berger, "Missionsliteratur", 232-248; diesbezüglich, 237. Berger verfolgt auch die Beziehung zwischen JosAs und den ActPhil auf Grund einer formelhaften gemeinsamen Tradition.

786 Text: Guidi, "Testamento", 249 und 253. Hofius aO, 72 und ihm folgend Fischer aO, 122 Anm. 56 bieten nur die Gaseleesche Übersetzung.

787 Vgl. für das räumliche Denken des Gnostizismus zB. Jonas, *Gnosis* I,101,124 Anm. 2 und 163 Anm. 1.

788 Hofius aO, 74. Ähnliches bei Berger aO, 237 und Fischer aO, 120, der bez. des Ruheortes im AT auf die bekannte Stellen 1 Chr 28,2; Ps 131, 14 (LXX) und Jes 66,1 hinweist, wie auf Rabbinisches zur Ruhestätte Gottes, 121-122. Vgl. für die jüdischen Paradiesvorstellungen Volz, *Eschatologie*, 257-258 und 270 und Hofius aO, 182 Anm. 362.

789 Vgl. Fischer aO, 122 über die 'Identifizierung von endzeitlichem Ruheort (Gottes bzw. der Frommen) und eschatologischem Jerusalem' als 'bereits vorhanden im Judentum des 1.Jh.n.Chr.'.

790 Vgl. unten Kap. IV, 290. Weiterhin zu 96,29 Zandee, "Ideas", 66 und *ders.*, *EvWa*, 104. Übrigens hat im TracTrip auch der Demiurg ein Paradies, 101,30; vgl. Kasser, *TracTrip Kom*, I,387. In 101,26 handelt es sich über die Ruhe der Psychiker.

791 Vgl. Hofius aO, 94 und Jeremias, παράδεισος, 763 (Schluss), wo festgestellt wird, an dieser Stelle in TestLev hätte παράδεισος die technische Bedeutung 'Paradies' schlechthin bekommen; weiter aO, 764 Anm. 18.

792 Vgl. Hofius aO, 64; ihm beistimmend Fischer, *Eschatologie*, 121. Zur Frage des möglich christlichen Charakters des TestDan 5, siehe Hofius aO, 184 Anm. 385; vgl. noch, 183 Anm. 368. Die Stelle TestDan begegenet auch bei Frankowski, "Requies", 227.

793 Frankowski aO, 226-228, wo ApkBar (syr) und das Henochbuch, wo Ruheort öfters begegnet, behandelt werden. Mit Recht dazu Frankowski aO, 226: '...requies designat varios modos existentiae iustorum in mundo eschatologico..'.

794 Text: Lipsius, *Acta* I,200. Diese Akten — deren Grundschrift rund 150 anzusetzen sei (so van Unnik, *Johannesakten*, Sp. 822; anders Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II, 143) — könnten wohl als *gnostizierend* betrachtet werden, nicht zuletz wegen des Lichtkreuzes (c. 98-99). Die Ogdoas, wohl als Himmelssphäre, findet sich in der Tanzhymne c. 94, 12ff. Siehe dazu van Unnik, "Note", 1-5. Vgl. noch Hofius aO, 87.

795 Text: Bonnet, *Acta*, 98-90. Die ActPhil stammen wohl aus dem 4.Jhdrt. Vgl. Hennecke-Schneemelcher aO, 404. Es gibt drei Fassungen des c. 148. So findet sich neben der oben angeführten Stelle noch: ἀνεπάην ἐν τῇ ἀναπαύσει τοῦ πατρὸς. Bez. des Speichers, ἀποθήκη vgl. TracTrip 92,34; AuthLog VI,3: 25,24-25 und 28,26-27; (vgl. Ménard, *Logos*, 50) und Fr. 32-33 des Herakleon: beide gleichfalls in Zusammenhang mit der 'Ruhe'. Es liessen sich noch mehr wichtige Elemente des Paradiesmotives im Gnostizismus erwähnen; wir lassen es jedoch bei obigem bewenden.

796 Zu TracTrip 70,15ff siehe oben S. 209. Zu Joh 14,2, die μοναὶ als die Fülle und Neidlosigkeit (ἀφθονία) bezeichnend, mit Recht Bultmann, *JE*, 465 Anm. 3. Zum Wort μονή vgl. ebda 464 Amn. 5. Die μονή als Bleibestätte (so Hauck, μονή, 584), sei vor dem Hintergrund jüdisch-apokalyptischer Gedanken über die himmlischen Wohnungen zu betrachten, vgl. Hofius aO, 62 und (184) Anm. 376 und Hauck aaO wie Michel, οἰκία, 135. Deswegen spricht Köster, τόπος, 207 Anm. 152 zu Unrecht von: 'ohne Zweifel ...einer gnostischen Vorstellung...'. Nicht das *Wort*, sondern der gnostische *Kontext* prägt den Ort eben als Ruheort im (valentinianisch) gnostischen Sinne.

797 Vgl. Zandee, *EvWa*, 111: 'het pleroma van de Vader'.

798 Zur Vorwegnahme in der Mysterienfrömmigkeit vgl. Bousset, *Kyrios*, 168; in den Hermetica vgl. CH V,2; XII, 20 und XIII,10. Dazu Nock-Festugière, *CH*, I,126 (Fortsetzung Anm. 27) und Michaelis, ὁράω, 323 Z. 29.

799 Vgl. Malinine, *EvVer Kom*, 54 zu 22,37 und Arai, *Christologie*, 46-47.
800 Zum Wurzelbegriff vgl. oben S. 146ff. Vgl. auch 42,11-13: das 'Haben' in bezug auf die pneumatische Herkunft.
801 Vgl. Zandee, *EvWa*, 113 und Ménard, *EvVer*, 190 z.St.
802 Siehe oben S. 204-205. Zu ϥⲓ ⲁⲧⲡⲉ vgl. Ménard aO, 68 Anm. 27.
803 Diese kleine Satzeinheit dürfte als kennzeichnend für die gnostische Mentalität angemerkt werden. Zum Kontrast: im AT zB. senden die Gläubigen ihre Gebete hinauf zu Gott vgl. 2Kön 19,4; Jes 37,4 und Jer 7,16; 11,14. Vgl. auch EV 33,6-7 über diejenigen, 'die sich erheben *wollen*', vgl. oben S. 114.
804 ϭⲟⲩ statt ϭⲩ 3.Person plur. Vgl. zu dieser Form Kasser, *TracTrip* I,27 Anm. 10.
805 So Malinine, *EvVer Kom*, 59; Zandee, *EvWa*, 111. Ménard *EvVer*, 187 ist vorsichtiger: 'La tête pourrait désigner ici le Fils' unter Verweis auf die angeführten *Exc. Theod.*-Stellen.
806 Für Erreichen hätte man doch ein Verb wie zB משׂג erwartet.
807 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,215 u.a.: 'claires influences de la théologie paulinienne''. Vgl. zu 123,17-18 auch Zandee, ''Ideas'', 70.
808 Siehe (auch bez. der Charakterisierung der Schrift) Koschorke, ''Gemeindeordnung'', diesbezüglich 33 Anm. 13 (bez. 13,33-36) und 34-35.
809 Vgl. Schlier, κεφαλή, 676-677 und *ders.*, *Untersuchungen* 92-93 und 96. Jedoch wird von Schlier in seiner Behandlung verschiedener Stellen der Urmensch-Erlöser-Mythus vorausgesetzt, eine Konstruktion, die begründeter Kritik zu unterziehen ist, siehe unten. Zum Bild Haupt-Leib im NT vgl. Brockhaus, *Charisma*, 166-170 und Hamerton-Kelly, *Pre-Existence*, 174 und 183-184.
810 Die Überschrift 'Der erlöste Erlöser' bei OdSal 17 durch Bauer in Hennecke/Schneemelcher, *Apokryphen* II,597 wäre als solche zu beanstanden.
811 Der spätere Rabbinismus hat diese Bilder auf den Messias übertragen, vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar*, III, 616 und 618.
812 Vgl. oben S. 158-159; siehe weiterhin Lüdemann, *Untersuchungen*, 55-56,77 und 101; Zandee, *Terminology*, 14 und Schlier aO, 673, Z. 30f.
813 Vgl. Lüdemann aO, 130 Anm. 14.
814 Vgl. oben S. 156 Anm. 404.
815 Siehe MacDermot, *Books of Jeu* 234, Z. 10-11. In der Reihe der zwölf Väter findet sich nur hier der buchstabe ⲏ für 8. Es begegnet hier eine deutliche Anspielung auf den Sabbat-Sonntag-Motivkomplex, vgl. oben S. 108-110.
816 Siehe zu diesem Bild Morenz, ''Rezension'', 231.
817 Vgl. Zandee, *EvWa*, 63.
818 Vgl. Zandee, *Terminology*, 33 auch in bezug auf Plotin, bei dem die Emanationsvorstellung sehr häufig belegt ist, zB unter dem Bilde der *Wurzel* (ῥίζα), des *Brunnen* (πηγή) und des *Samens* (σπέρμα), vgl. dazu Krämer, *Ursprung*, 321, 339-342, 346 und 351 und MacDermot, *Books of Jeu*, 21 Anm. 1.
819 Vgl. Schweizer, σῶμα, 1031-1035.
820 Siehe den Text bei Livius, II,32,8-12 (Conway/Walters, *Titi Livii*). Die Stelle wird auch von Hortst, μέλος, 560 aufgeführt.
821 Siehe zum 'ersten Mysterium', II,63, MacDermot *Pistis*, 127,18-19.
822 Die genannten Stellen in der PS findet man bei MacDermot aO, respecktive 16, Z. 24-25; 156, Z. 15; 160. Z. 24; 226, Z. 7; 227, Z. 2-3; 242, Z. 26-243, Z. 1-2 und 254, Z. 5-9.
823 Ohne Parallelen des AJ im BG, III und IV hat der (schlecht erhaltene) Text II,1: 6,15-17 noch eine Aussage über den Lichtfunken: '...das *Haupt* (ϫⲱⲙϩ) ...der Eingeborene (des) Vaters, (das) reine (L)icht'. In der Schrift 1Jeu und UaW begegnen öfters 'Häupter' als Emanationen des Vaters; vgl. zB 1Jeu 5 und UaW, c. 2 (= MacDermot, *Books of Jeu*, resp. 47 und 227).
824 Vgl. Horst, μέλος, 561, Z. 17-20.
825 Vgl. Schlier κεφαλή, 675, Z. 31-44; Schweizer, σῶμα, 1036, Z. 1-23 und Horst, μέλος, 561 Anm. 12.
826 'Zusammenfügen' usw. begegnet man bei Schlier, *Untersuchungen*, 88-97 und Horst

aO, 561, Z. 24. Vgl. auch Schlier κεφαλή, 676, Z. 6 (der Urmensch-Erlösermythos habe sich der Vorstellung des Weltgottes bedient). Zum 'Urmenschen' siehe man nunmehr Colpe, *Schule*, 204-206 und Schenke, *Gott*, 28-33 und 153. Zum 'Erlösten Erlöser' Colpe aO, 188-191.

827 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* II,224-225 (wo übrigens auch der 'Erlöste Erlöser' figuriert...).

828 Ménard, *EvVer*, 190 möchte diese Mythe zur Erklärung des EV 18,40 anführen. Vgl. ferner Schweizer aO, 1035, Z. 16ff, Horst aO, 561, Z. 20 und Quispel, *Makarius*, 15-16.

829 Vgl. Liddell/Scott, κεφαλή unter 2.

830 Vor allem in der Stoa, vgl. Schweizer, σῶμα, 1035, Z. 7.

831 Vgl. Schlier, κεφαλή, 673, Z. 28-30.38-40 und 677, Z. 45, jedoch im Rahmen des Urmensch-Erlösermythos.

832 ⲛ̄ⲙⲉⲧⲉ=ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. Vgl. Krause/Labib, *Schriften*, 193 und Parrott, *Codices*, 415.

833 Wir schliessen uns der Übersetzung Krauses in Foerster, *Gnosis* II,83 diesbezüglich an.

834 Vgl. Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,321 zu p. 58, wo es hinsichtlich unserer Stelle heisst: 'L'union mystique des Spirituels avec Dieu' und Ringren, ''Gospel'', 64 über 'the soul's... (re)union with the Father'. Vgl. mit Recht Story, *Nature*, 39 zu 41,33-35.

835 Der pneumatische Kuss im valentinianischen Denken ist wohl orientiert am φίλημα ἅγιον im NT, vgl. zB 2Kor 13,12. Vgl. die angeführte Auseinandersetzung in Kasser aO, I,321.

836 Vgl. zu EV 19,31 Malinine, *EvVer*, *Kom*, 52, wo auf *Exc. Theod.* 10,6; 12,1 und 23,4 verwiesen wird. Die beiden erstgenannten Stellen im Gegensatz zur dortigen Bemerkung sind eher wóhl einem Valentinianer zuzuweisen, vgl. Lilla, *Clement*, 175-179 und eben nicht Clem.Al.

837 So auch Zandee, *EvWa*, 110.

838 Siehe Hanse, ἔχω, 822-826 u. seine Inauguraldissertation: *Antike*.

839 Zitat Hanse, ἔχω, 826, Z. 14f, kursiviert von mir. Das Bedenken gegen Hanses lapidäre Aussage ist, dass eine Umschau im ganzen NT gerade recht unterschiedene Schwerpunkte christlicher Heilsanschauungen aufdecken würde und mehrere (immer teilweise) Charakterisierungen zuliesse. Auch eine Aussage des ClemAl, *Paed.* III,36 über die Reichtum des Christen, 'er habe den ewigen Gott' (ἔχων αἰώνιον τὸν θεόν, 36,3), rufe Missverständnisse hervor, wenn man vorbei sehen würde am Fragen um die Gaben Gottes und die δικαιοσύνη als den wahren Reichtum, wenn man andere beteiligen lässt.

840 Vgl. die Bemerkung Hanses, *Antike*, 76: 'Für ein reines Haben ist der gnostische Gottesbegriff eigentlich zu transzendent'. Diese Beobachtung geht völlig an der Tatsache vorbei, dass die Gnostiker, d.h. die Pneumatiker, in der Transzendenz, im transzendenten Vater, wurzeln oder aber als konsubstantiell mit Ihm, Ihn durchaus *haben*. Vgl. noch oben S. 166 und 170-171.

841 Vgl. EV 22,3-4 der Pneumatiker 'ein Wesen von Oben' und 42,11-13 (die Existenzweise jener, die etwas von Oben 'haben' (ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉⲩ). Über das Motiv 'Suchen-Finden', siehe oben S. 98-101.

842 Siehe Armstrong, *Plotinus*, II,262. Diese Anklage Plotins muss irgendwie der Wirklichkeit in bezug auf die gnostische Lebenshaltung entsprochen haben. Es sei hier noch auf eine vergleichbare Formel des Habens bei Clem.Al verwiesen u. zw. *Strom.* VII,82, xiii,4, wo es vom Glaubenden, 'der den ruhenden Gott hat' (ὁ ἔχων ἀναπαυόμενον τὸν θεόν) heisst, er wünsche sich nichts anderes mehr. Jedoch wird der Glaubende hier als ein kleiner Tempel gedacht, in dem Gott ruht oder aber der Herr ruht auf ihm bzw. in ihm; vgl. weiterhin *Strom.* I,23, iii,2 in bezug auf Mt 8,20; Lk 9,58 (der Herr ruht im Glaubenden) und *Ekloge* 56,3 der Glaubende als 'Zelt', σκηνή Gottes. Vgl. zu dieser Stelle Hanse aO, 109-110.

843 Vgl. zu diesem Begriff Zandee, *Death*, 310-316.

844 Vgl. 24,25: der *Neid* (hier: ⲕⲱⲥ vgl. Crum 132[b]) gehört der Welt des Mangels (ⲱⲧⲁ) an.

845 So auch im EvTh II,2. 36,16-17 (Log. 18): 'Er (der Gnostiker) wird den Tod nicht schmecken' (.. ⲩⲛⲁⲭⲓ ⲧⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲩ). Vgl. betreffs des Ausdruckes Mt 16,26; dazu Strack-Billerbeck, *Kommentar* I,751-752.

846 Vgl. Peel, "Eschatology", 143 und 153; Ménard, "Repos", 88 in bezug auf unsere Stelle: '...plus de mort ...ce qui peut aussi signifier la libération de la domination des espaces astraux, c'est à dire de l'Hadès gnostique', unter Verweis auf Leisegang, *Gnosis*, 54.

847 Hier stösst man auf die Schwierigkeit, in wiefern hier doch noch irgendwie "futurische Akzente" mitschwingen könnten, vor allem angesichts des oben über den Ruheort Gesagten. Vgl. die Aussage von Devoti, "Temi", 47-61; diesbezüglich 53: 'Nell' EV ...è accentuata la dimensione dell' escatologia realizata ...non è esclusa l'escatologia futura...'. Zum Vergleich: dem futurischen Moment begegnet man im TracTrip 107,23-25: 'es sei nur eine 'kleine Zeitspanne' (ⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲱⲏⲙ) im Hinblick auf den 'Genuss' (ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ) der ewigen guten Dinge'. In dieser Passage 107,23-108,12 figuriert übrigens ebenfalls das Motiv 'Tod-Leben', vgl. noch Kasser, *TracTrip Kom*, II,234 und oben S. 209. Auch wäre an Plotins Bemerkung *Enneaden* II,9,5 in bezug auf die Neue Erde zu denken, für die Gnostiker bereitet, in die 'sie von hier gehen werden' (...εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται; Text bei Armstrong *Plotinus* II,240. Siehe weiter unten S. 229-230.

848 Das 'Suchen' begegnet sehr oft im EV: 17,3-5; 18,12-13; 31,31-32 und 32,36. Siehe zu diesem Begriff oben S. 98-101 und 114-115. Seltsamerweise stellt Ménard, *EvVer*, 189 zu 42,15-25 diese Passage vor den Hintergrund des Suchens ('la recherche paisible des pneumatiques'), das sich jedoch p. 42 als solches überhaupt nicht findet.

849 Siehe oben S. 216. Fischer, "Christus", 260 weist auch auf die Wechselseitigkeit hin, gibt jedoch dabei unsere Stelle falsch wieder: 'Sie ruhen in dem, der in ihnen (sic) ruht'. Vgl. ferner Zandee *EvWa*, 113. Ménard aO, 7 bezieht 42,26-28 auf Joh 14,10 und 17,22 im NT; vgl. zum Unterschied mit dem Gnostizismus Bultmann *JE*, 291.

850 Vgl. zur ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ: Zandee, "Logos", 19 und Ménard *Logos*, 62.

851 Siehe oben S. 104-105 in bezug auf den Vater als der in Ruhe Existierende; vgl. auch 42,7 wo der Vater als 'ein Unerschütterlicher' (ⲟⲩⲁⲧⲱⲧⲁⲣ̄ⲣ̄) begegnet. Es gilt diesbezüglich zu bedenken, dass ⲱⲧⲟⲣ̄ⲣ̄ das Widerspiel von ⲙ̄ⲧⲟⲛ bildet, siehe oben Kap. II,54. Vgl. weiterhin oben S. 144. Man könnte auch noch hinweisen auf den 2LogSeth VII,2: 49,10-12 über die Grösse, die im Licht *ruht* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ). Zu den Gedanken *Philos* über den ruhenden, unbewegten Gott und zu den (ähnlichen) Gedanken des Clem.Al, siehe man oben Kap. II resp. S. 59-60 und 62; weiterhin oben, S. 105-107. Dazu noch Lüdemann, *Untersuchungen*, 99.

852 Der Umstandssatz ⲉⲩⲟⲉⲓ ist hier kausal zu übersetzen.

853 Siehe oben S. 107-108 und 115-116. Zu 30,17-18 vgl. Schottroff, *Glaubende*, 28-29.

854 Unter Berücksichtigung von 33,6-7 (in bezug auf Pneumatiker *in-statu-renascendi*): die sich aufrichten *wollen* vgl. oben S. 217 Anm. 803. Die meisten Übersetzungen haben für ⲉⲩⲧⲙ̄ⲧⲁⲛ, *sie ruhen*, so u.a. Malinine, *EvVer.* Es ist dies recht verwunderlich, alsob 42,21-22: 2× das Qualitativ ⲙⲁⲧⲛ̄ nicht im direkt Vorangehenden da stünde. Der Skopos ist hier nicht eine Wiederholung der Ruhe der Pneumatiker, sondern ein anderer wie oben auseinandergesetzt wird.

855 Man gibt folgende Bedeutungen des koptischen Verbums, Crum 138b: soft, fresh (u.a. für ἁπαλός, sanft, weich vor allem des menschlichen Körpers; oft übertragen: freundlich); Cerný, *Dictionary* 70: soft, fresh, tender (verwandt mit hebr. בַּר zart, fein; zB Kinder, Gen 33,13); Westendorf *Handwörterbuch*, 76: zart, weich, frisch (ebenfalls auf בַּר verweisend).

856 Vgl. Lüddeckens, "Beobachtungen", 88 mit Anm. 2, der ebenfalls Schenkes Übersetzung folgend, 'sanft im Geiste' hat.

857 Crum 308[a].

858 Crum 821[a-b].

859 Fecht, "Teil" III,303.

860 Crum 673[a-b].

861 Vgl. TracTrip 117,18 und 123,12 bez. der Belehrung.
862 Ménard, *EvVer*, 190.
863 ⲟⲩⲧⲙ̄ ⲉ bedeutet nicht 'gehorchen'.
864 Hier begegnet *Musse* für die Pneumatiker selbst. In 43,4ff im Hinblick auf den Vater und die Brüder, vgl. oben S. 214. Das 'Musse haben' ist dem Begriff der ⲥⲉⲣⲁⲍⲉ̄, 'Stille', nah, vgl. Fecht aO, 302 mit einer Stelle aus Schenutes Briefen. Vgl. auch folgendes Beispiel 'während er Musse hat für die Askese und das Gebet' (ⲉϥⲥⲏⲣⲃⲉ (=ⲉϥⲥⲉ̄ϥⲉ) ⲉⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲉ ⲱⲗⲏⲗ), Garitte, *Antonii*, 112,7-8.
865 Vgl. ferner noch 18,33-37 und 19,3-4 und 21,8-9.18-21.
866 'Schaden', ⲟⲥⲉ (ⲗⲥⲓ) vgl. Crum 256[b]. Zur Seele in bezug auf den Vater, vgl. Sagnard, *Gnose*, 528 und Dihle, ψυχή, 659. Z. 6-7 und 610, Z. 19 (Stoa).
867 Die drei genannten Stellen wurden oben S. 226 (zu 19,18) S. 94 (zu 25,24) und S. 155 Anm. 398, S. 153 (zu 37,12) behandelt.
868 Einschliesslich ihrer 'Brüder', die freilich noch Pneumatiker *in-statu-renascendi* sind vgl. 33,5 und 42,32, wie oben behandelt. Vgl. noch Pagels/Koester, "Report", 71-72 in bezug auf die Pneumatiker: 'they are not here for their own sake, but for the sake of others'. Was explizit von den Pneumatikern im Dial gilt, dürfte auch von den Pneumatikern im EV mehr implizit gelten.
869 Vgl. oben S. 142 Anm. 309.
870 Vgl. oben S. 151-152.
871 Vgl. jedoch Schenke, "Gnosis", I,391 diesbezüglich: 'die Ruhe im Vater, im Pleroma, das Endziel' für Äonen/Pneumatiker im eschtologischen Sinne bei der Auflösung der Welt bzw. bei dem Tode der Pneumatiker. Man könnte dabei an EV 21,36-37 denken (der Unwissende wird als Gebilde der Vergessenheit zusammen mit ihr aufgelöst werden).
872 Vgl. oben S. 140.
873 Vgl. oben S. 188.
874 Vgl. oben S. 97, 152, 167-168, 197-198, 224.
875 Vgl. oben S. 226. Im Dial begegnen beide Aspekte nebeneinander vgl. Pagels/Koester aO, 72: 'We can see nevertheless, that the author of Dialogue of the Savior juxtaposes realized eschatology with futuristic eschatology for a specific purpose'. Dieses Ziel betrifft u.a. 'the presently unrealized hope of the elect', aaO. Vgl. diesbezüglich auch Ménard, "Problèmes", 71-72.
876 Vgl. oben S. 97-98.
877 Vgl. oben S. 216.
878 Vgl. oben S. 223.
879 Vgl. oben S. 192-197; 201 und 223-224.
880 Vgl. oben S. 180. Siehe auch TracTrip 123,29-33: '...der Sohn, der der Weg zum Unerfassbaren Vater ist; der die Rückkehr zum Präexistenten ist...'.
881 Vgl. TracTrip 123,6.8.32 (ⲥⲧⲟ).

KAPITEL IV

DIE ANAPAUSIS IN SONSTIGEN GNOSTISCHEN SCHRIFTEN DER BIBLIOTHEK VON NAG HAMMADI

Vorbemerkung

Es ist die Absicht, in diesem Kapitel diejenigen Ruhe-Stellen zu untersuchen, die sich in den gnostischen Traktaten der Nag Hammadi-Sammlung befinden und das im EV Gefundene ergänzen bzw. bestätigen oder aber — im Vergleich mit dem EV — andere Aspekte aufzeigen.

Nicht aufgenommen sind Stellen, die schon in Kapitel III einigermassen ausführlich erörtert wurden, auch nicht solche, die entweder als zu schlecht erhalten bezeichnet werden müssen oder sich in einem dermassen schwer verständlichen und zugänglichen Kontext befinden, dass bei einer kurzen Behandlung, welche hier (sub § 2) vorgenommen wird, sie nicht zur Geltung kämen. Es empfiehlt sich, den in Betracht kommenden Stoff in zwei Gruppen einzuteilen, u. zw. unter § 1 Stellen aus Schriften, deren valentinianisch-gnostischer Charakter nicht angezweifelt werden kann: nämlich die weiteren Schriften des Codex I und das EvPh in Codex II[1]). Und sodann unter § 2 die übrigen einschlägigen Stellen, die, soweit möglich, nach wichtigen gnostischen Schulrichtungen aufgegliedert und dann in der Reihenfolge der Codices und der einzelnen darin enthaltenen Schriften, behandelt werden.

Das auf den valentinianischen Gnostizismus zugeschnittene Schema wird, als auch hierzu geeignet, angewandt werden.

§ 1. Schriften valentinianisch-gnostischen Charakters

1. OrPl (I,1: A, 6-9[2]):

'*Du bist meine Ruhe* (ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ), *gib mir das unerfassbar Vollkommene*'.

In diesem kurzen valentinianisch-gnostischen Gebet, ruft Paulus den Vater an, der dabei viele Epitheta und Umschreibungen erhält, so auch Christus (ab A,31)[3]). Hier wird der Vater als 'meine Ruhe' bezeichnet[4]). Vgl. oben EV 24,20, wo der Vater als 'die Ruhe' bezeichnet wird, eine ándere Ausrichtung, denn dort handelt es sich um die Ruhe als direkter, 'objektiver' Name des Vaters, an dieser Stelle jedoch präzisiert der Pneumatiker Paulus das im - und vom Vater *erfahrene* Heilsgut eben als ''Ruhe''. Mit 'dem unerfassbaren Vollkommenen' ist die Vollendung (συντέλεια) gemeint, vgl. Ir., *Adv. haer.* I,6,1 (Schluss) und

7,1[5]). Bedeutungsvoll ist, dass der direkt vorangehende Satz lautet: 'Du (sc. Vater) bist mein Pleroma, empfange mich bei Dir' (A,5-6). Die enge Verbindung von "Ruhe" und "Pleroma" wird dadurch nunmehr ersichtlich.

Im Schema: I^a

2. EpJac (I,2: 3,24-34):

'Euer ist das Leben. Wisset denn, dass Er euch geheilt hat, als ihr krank wart, damit ihr Könige werden würdet. Wehe denen, die geruht haben (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *von ihrer Krankheit, denn sie werden wiederum zur Krankheit zurückkehren. Heil denen, die nicht krank gewesen sind und die Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *gekannt haben, bevor sie krank wurden. Euer ist das Reich Gottes'.*

In dieser christlich-gnostischen Schrift[6]) begegnet im Kontext der Stelle der bekannte gnostische — vor allem valentinianisch gnostische — Gedankenkomplex 'Mangel-Fülle', wobei zu bedenken ist, dass der Mangel die Krankheit schlechthin ist[7]). Ferner sind gleichfalls die Begriffe 'Fülle' und '(König)Reich' aufeinander bezogen vgl. 12,30[8]). P. 3 dieser Schrift nun handelt über die Apostel Petrus und Jakobus, die noch zwischen Fülle und Mangel schwanken. Sie sollen wissen und nicht vergessen, dass der Herr selber sie genesen liess von der Krankheit des 'Schlafes', der 'Trunkenheit' und des 'Mangels', sodass ihnen dadurch die Ruhe, das Leben, das Reich Gottes, zuteil werden konnte. Ihnen werden die Gläubigen gegenübergestellt, die nachher kommen werden. Diese fallen freilich in zwei Gruppen auseinander: es gibt welche, die zwar hören werden, dann aber glauben, sie hätten damit *schon* die Ruhe erreicht. Sie 'ruhen von ihrer Krankheit' in Selbstzufriedenheit[9]). Die Krankheit (des Mangels) bleibt jedoch ihr Besitz: sie kehren wieder zu ihr zurück (3,27-30). Ihnen gegenüber stehen die die Apostel überragenden wahren Gläubigen, die 'Pneumatiker'. *Sie* kannten die Ruhe, das Heilsgut, im voraus, sodass sie nicht wirklich krank, d.h. mangelhaft mehr werden konnten, 3,30-33. Vgl. EvPh II,3: 66,19.21-23 (= Log. 63).

In Schema: I^a

3. Rheg (I,4: 43,44-44,3):

'...da sie nach mehr als ihre Ruhe (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *suchen; diejenige, welche wir von unserem Heiland* (ⲥⲱⲧⲏⲣ), *unserem Herrn, dem Christus, empfangen haben, nachdem wir die Wahrheit erkannt hatten. Und wir beruhigten uns* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *über sie'*[10]).

In dieser Schrift wird unmissverständlich betont, dass für die Gnostiker, die zur Erkenntnis der Wahrheit kamen, die Auferstehung

(ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ) schon stattgefunden hat. Man erinnert sich an die vom Autor des 2.Timotheusbriefes (2 Tim 2,18) bekämpfte Aussage. Wir begegnen dieser gnostisch verstandenen Auferstehung — im Sinne des sich Aufrichten Wollens — vielleicht auch in EV 33,6-7, wo das Verb ⲧⲱⲱⲛ sehr gut ein griechisches ἀνιστάναι wiedergegeben haben könnte[11]). In dieser epistula haben die Pneumatiker im Gegensatz zu den Wahnweisen gesucht und gefunden[12]). Die Wahnweisen verstehen überhaupt nicht den Wert der Ruhe als das einzig Ersehnenswerte und den Weg zu ihr. Sie suchen, vieles (ϩⲁϩ) zu lernen, 43,26 und möchten Probleme lösen, kurz sie suchen (in ihren Augen) nach mehrerem. Statt sich um ihre Ruhe, das einzig und allein Notwendige (vgl. Lk 10,41-42), zu bemühen, sind sie mit andersartigen Sachen beschäftigt sind sie auf der Suche nach eitlen Dingen.

Die Pneumatiker jedoch haben die Wahrheit erkannt und beruhigten sich[13]) demnach über sie, d.h. der Sturm der Unruhe hat sich gelegt, sie kommen angesichts der Wahrheit zum Frieden, zur Ruhe.

Im Schema: I^a.

4. TracTrip (I,5: 53,19-20):

'...und da Er ruht (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *in den (Dingen), die Er als (Gnaden-)Gabe gibt'.*

Die Anfangsseiten des TracTrip sind durch eine klare theologia negativa in bezug auf den Vater vertont. So erfährt man im Kontext dieser Passage gleich am Anfang, dass der Vater (dessen Güte hervorgehoben wird, 53,6.12-13), obwohl Er alles gibt, was Er hat, nicht weniger hat. Ja, Er ermüdet, leidet nicht durch das, was Er gibt, 53,14-17. Dann gibt unsere Stelle eine der beiden Gründe an.

Durch das Geben der Gaben, nimmt der Vater nicht ab, weil Er in all diesen immanent anwesend bleibt, so könnte man paraphrasieren. Sein Dasein in der Ruhe, wird durch das Geben eben nicht gestört, Er setzt es gleichsam in seinen Gaben fort. Es ist nicht unangebracht hier auch an den Emanationsvorgang zu denken vgl. 70,25-30 und 74,6-13[14]).

Im Schema: *C*.

5. TracTrip (55,15-17):

'Er ist Nahrung, Wonne, Wahrheit, Freude, Ruhe (ⲙ̄ⲧⲁⲛ)'.

Diese Aussage gilt den Vater. Bemerkenswert ist, dass in 65,17-19 — wohl über den Sohn (vgl. 65,24-25) — Ähnliches ausgesagt wird, ist er doch den Äonen als Wonne (ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ vgl. ⲟⲩⲛⲁϥ 55,15), Nahrung (ⲥⲁⲛⲧϥ vgl. ⲧⲣⲟⲫⲏ in 55,15) und Freude (ⲁⲗⲏⲗ[15]) vgl. ⲣⲉⲩϩ in 55,16) gegeben. Ruhe ist hier, nach dem unbestimmten Artikel, als eine Eigenschaft[16]) des Vaters zu betrachten[17]). Im Schema: *B* (*E*).

6. TracTrip (58,36-59,1):

'(die Natur), *über welche der Sohn zufrieden ist ... wie der Vater zufrieden ist hinsichtlich des Sohnes*'.

Vgl. 85,21-22: 'andererseits war er (der Logos) zufrieden über Diejenigen des Denkens' (die Psychiker). Siehe für diese Übersetzung des ⲙ̄ⲧⲁⲛ oben[18]).

7. TracTrip (70,16-18):

'(*Jeder der Äonen*) *hat seinen Ort* (ⲧⲟⲡⲟⲥ) *und seine Höhe und seine Residenz* (ⲙⲟⲛⲏ) *und seine Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)'.

Vgl. 65,8-9, wo es vom Vater heisst, Er habe dem All einen Ort und eine Residenz (ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲡⲉ[19])) gegeben[20]). Im Schema: *E.*

8. TracTrip (71,20-21):

'(*der Äonen*), *indem sie Orte des ruhigen* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *Weges zu Ihm sind*'.

Die Äonen haben alle ihrer Rangordnung nach einen Platz, auf dem Erkenntnisweg zum Vater. Es wird hierbei wohl die Emanation der Äonen gemeint sein, vgl. 70,25 und 71,19-20[21]). Der Weg heisst *ruhig*, weil er letzten Endes zur Ruhe führt. Im Schema: *D.*

9. TracTrip (90,6-7.20-21):

'*...während er* (= der Erlöser) *ihn* (= die Sophia/der Logos) *allmählich zur Ruhe führt* (ⲙⲟⲩⲧⲛⲉ[22]))...'. '*Er* (Logos/Sophia) *hat die Vermischung mit der Ruhe* (ⲡⲙⲟⲩϫⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲧⲁⲛ *empfangen, während sie abkühlten*'.

In diesem Zusammenhang handelt es sich um die Erlösung der Sophia (oder des Logos) durch den Erlöser, den Sohn, vgl. 87,7-14; 88,8-17.

Die mangelhafte Sophia erhält die Offenbarung (90,4-5); der Erlöser lässt sie wachsen (90,7-8) oder aber 'nachdem der Logos (= Sophia[23])), der mangelhaft war, erleuchtet worden war, fing seine Fülle an' (90,4-16) vgl. 88,16-17. Durch Aufklärung und Ausfüllung gelangt die Sophia dann Schritt für Schritt zur Ruhe und so zur 'Wonne der Schau' (90,9-10: ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ ⲁⲃⲁⲗ ⲉⲛ̄ ⲡ̣[ⲓ]ⲃⲛ̄ⲛⲟⲩ) des Vaters, vgl. *Exc. Theod.* 64.

Der Prozess zur Erkenntnis und zur Ruhe und Schau wird hier anhand der Figur der Sophia (Prototyp der Pneumatiker) klar dargestellt. Die Heilung der Sophia hat nun zur Folge, dass sie denjenigen, die sie verwirrten (ⲫⲧⲁⲣⲧⲣ̄, 90,16-17), entrinnt. Sie wurde unvermischt mit ihnen (90,17-18) u. vom Denken des Hochmuts entblösst (90,18-19). Bekanntlich wurde der Gedanke der Vermischung von den Gnostikern durchaus negativ bewertet[24]). Der vollendete Pneumatiker war gerade unvermischt mit irdischen Kräften. In 90,16-19 implizieren

die Aussagen die Leidenschaften, die in 90,20-21 als Begleiterscheinung der zur Vervollkommnung geratenden Sophia nunmehr 'abkühlen' (ⲥⲙ̅ⲡⲧⲣⲟⲩⲕⲃ ⲥⲱⲟⲩ [25])). Die heisse Leidenschaften kühlen ab[26]). Unvermischt wie die Sophia (der Logos) mit den verwirrenden Leidenschaften nun ist, empfängt sie jetzt umgekehrt mit der Ruhe eine Vermischung in positivem Sinne. Wie ist diese Ruhe hier zu verstehen? Am besten fasse man an dieser Stelle die Ruhe als Name, Bezeichnung des Vaters, angesichts folgender interessanter Aussagen im TracTrip. In 72,14-16 bringt die Süsse des Vaters (72,11) die Äonen auf den Gedanken 'um sich mit Ihm, der will, dass man Ihn kennt, zu vermischen'. Am Ende der Schrift heisst es in dann bezug auf die Pneumatiker, 128,15-19 'der Vater, Gott, ...der Vermischung mit Ihm in Erkenntnis gegeben hat': der Parallelismus ist klar[27]). Weiterhin erfahren wir in 91,3-5, dass der Erlöser den Logos völlig mit ihm (Sophia/Logos) vermischt[28]). Schliesslich freuen die Psychiker oder 'Gerufenen'[29]), 122,23-24, sich über 'die Vermischung des Bräutigams mit der Braut', d.h. Christi mit der pneumatischen Kirche[30]). Es wäre noch auf die Aussage im EvPh II,3: 78,28-29 hinzuweisen: '...der Geist vermischt sich (ⲡⲱϩ) mit dem Geist'[31]). Zu betonen ist, dass die Sophia die Vermischung mit dem Vater allerdings *empfängt*; sie *wird* erlöst. Dabei wird an der hier behandelten Stelle der ganze Heilsprozess betreffs der Sophia — wie zB die Formung der Gnosis nach, die Abtrennung der Leidenschaften[32]) und endlich das Heilsgut der Ruhe — gewissermassen resumierend an zwei dezisiven Vorgängen dargestellt: *unvermischt* mit dem Irrtum, der Leidenschaft des Hochmuts zB, *vermischt*, geeinigt mit dem Vater, mit der Ruhe.

Im Schema respektive *F* und *A*.

10. TracTrip (92,7-10):

'*...während sie die Munterkeit und die grosse Ruhe* (ⲡⲓⲙ̅ⲧⲁⲛ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡϥ) *und makellose Lüste haben*'.

Obwohl im weiteren Kontext die Pneumatiker schon begegnen (zB 90,31-32; 91,4-5; 91,13; 91,31-32), ist hier doch von den Äonen die Rede. Das geht vor allem daraus hervor, dass im selben Kontext die *Hilfe* der Äonen im Hinblick auf die Sophia betont wird. Im direkt Vorangehenden, 92,4-6, wird erst einmal festgestellt, der Logos habe der gegenseitigen Hilfe zugefügt, hat die 'gegenseitige Hilfe' (ⲡⲓⲃⲏⲑ ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ) also vergrössert[33]). Die Hilfe des Logos/Christus für die Sophia war für den valentinianischen Gnostizismus schon aus *Exc. Theod.* 23,2 bekannt. Im TracTrip wird diese Äonenhilfe mehrfach erwähnt; so 64,25-26; 70,23; 72,17-18 (alle mit ⲑ ⲧⲟⲟⲧ[ϥ] ⲛⲟⲩ/ⲛⲉⲩⲉⲣⲉⲩ); 82,1-2 (das Gebet des Alls war eine 'Hilfe',

ⲃⲟⲏⲑⲓⲁ); 86,13-20 (die 'Hilfe', ⲃⲟⲏⲑⲓⲁ (86,14.17), für den, der Mangel hat); 86,20 und 86,30 (die Äonen 'fragen Hilfe für ihren Bruder' (ϭⲩⲧⲱⲃ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲥⲁⲛ) 90,27 ([ⲃ]ⲟⲏⲑⲓⲁ) und 91,12 (ⲃⲟⲏⲑⲓ). Die Äonen besitzen also Munterkeit oder Freude, vgl. 98,26-27 (die Ogdoas ein Ort der Munterkeit[34])). Die Freude ist wie die Ruhe ein wichtiger Heilsbegriff; sie sind eng miteinander verbunden. Nicht ohne Grund ist 93,27-29 von der Emanation aus der Wonne und der Freude die Rede[35]). Und bekanntlich wird in *Adv. haer.* I,2,6 bei der Beschreibung der Befestigung der Äonen die grosse Freude und Fröhlichkeit hervorgehoben[36]). Für die Lust/Freude vergleiche man in dieser Schrift 72,11-13: die Süsse des Vaters bringt die Äonen in eine unaussagbare 'Lust'/Freude (ϩⲏⲇⲟⲛⲏ). Die '*grosse Ruhe*' ist ein bemerkenswerter Ausdruck. Wenn man jedoch wiederum *Adv. haer.* I,2,6 in Anbetracht zieht, wo die wahre und vollkommene Ruhe mit der grossen Freude verbunden ist, ist der Ausdruck nicht zu verwunderlich. Weiterhin ist in 85,37 von einer 'grossen Süsse' der Äonen im Hinblick auf den Fehltritt der Sophia die Rede (ⲟⲩϭⲙ̅ⲧ̅ϩ̅ⲗⲁϭⲉ ⲉⲛⲁϣⲓⲛⲉ) d.h. die Äonen distanzieren sich quasi nicht von der Sophia. Da die Bedeutung von ⲛⲁϣⲉ-, vor allem 'zahlreich', 'viel' ist, könnte man, eingedenk einer Stelle wie 74,2-3 (der Äon der Wahrheit (= der Vater)[37]) ist 'ein *einziger* und er ist *zahlreich*', ⲉⲛⲁϣⲓⲛⲏ), die 'grosse Ruhe' só verstehen, dass jeder einzelne Äon Anteil an der Ruhe hat, bzw. ihr das eigene Kolorit gibt, sodass es sich um die spezifische Ruhe einzelner Äonen handelt; andererseits jedoch haben alle Anteil an der *einen* Ruhe, die mit- und im Vater, deswegen gemeinsam genossen wird. Das ist die wahrhaft *grosse Ruhe.*

Im Schema: *E.*

11. TracTrip (92,34-36):

'(*der Gedanke des Logos, 92,22-23*) ...*man pflegt ihn auch ''die Scheune'' zu nennen, wegen der Ruhe* (ⲙ̅ⲧⲁⲛ), *welche er* (= *Logos/Sophia*) *erhalten hat, während man* (*sie*) *ihm allein gab*'

Im Zusammenhang der pp. 91-93 ist diese Stelle eine komplizierte Passage, weil Grenzen zwischen dem Logos/Christus und dem Logos/Sophia schwer zu ziehen sind[38]). Im Hintergrund wirkt auch der Sohn, vgl. 91,33-34; 92,14 und 93,29-30[39]). Den *Gedanke* oder die ἔννοια der Sophia/des Logos, brachte 'Derjenige der Schau'[40]), erst einmal zu dessen Befestigung (92,23-24). Dieser *Gedanke* bekommt (92,26-93,14) insgesamt acht Namen (*Äon, Ort, Synagoge* (Versammlung) *des Heils, Scheune, Braut, Königreich, Freude des Herrn* und *Gedanke der Freiheit*). In bezug auf den Gedanken, wird 92,29-33 der dritte Name bezeichnungsvoll so ausgelegt, dass er (Logos/Sophia) 'Synagoge des Heils' heisst, weil Er

(der Erlöser/Sohn) ihn (Logos/Sophia) 'geheilt' hat (ⲁϥⲧⲁⲗⲟϥ) von 'der Zerstreuung, welche der vielfältige Gedanke ist. Er (der Erlöser) *brachte* ihn (Logos/Sophia), ⲁϥⲧⲥⲧⲁϥ (vgl. ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲧⲁϥ 92,23), zum einzigen Gedanken'. Das ist eine wichtige summarische Aussage über gnostisches Heil: von der *Zerstreuung* (ein vielfältiges, ungeordnetes Denken) zur *Versammlung* (das geeinigte, einzige Denken)[41]).

Das Ende wird so wieder wie der Anfang. Bemerkenswert ist der Ausdruck 'Gedanke des Logos'. Am besten wäre an den der Sophia oder der Mutter in *Exc. Theod.* 32,2 und 33,2 zu denken[42]), im Sinne der Erinnerung an das Pleroma, woher sie stammt. Die 'Scheune' (ⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ) hat von der Erntesymbolik her wohl dieselbe Bedeutung wie die 'Synagoge', Versammlung. Das Pneumatische (= die Pneumatiker) wird wieder zusammengebracht: die befestigte Sophia (bzw. ihr befestigtes Denken) wird zur Ruhe gebracht wie die Ernte in die Scheune. Deswegen kann sie auch 'Scheune', Ort der (Wieder-)Versammlung, genannt werden[43]).

Jedenfalls hat die Sophia/der Logos die ihr zukommende Ruhe empfangen. Im Schema: *F.*

12. TracTrip (100,16-17):

'(*es gibt*) *wieder andere, damit sie Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *geben und genesen*'

Im Kontext wird ausführlich über die vielen, dem Demiurg untergeordneten, Archonten, Engel, Erzengel, Könige, Herren und ihren Untergebenen (99,36-100,14)[44]) gehandelt. Der ganze geschaffene Kosmos von den Himmeln (wohl die sieben Planetenhimmel) bis zur Erde und darunter ist so von vielen, verschiedenartigen Befehlshabern beherrscht (100,9-12). Entscheidend ist die Verbindung der Herrscher mit den beiden Ordnungen: der Psychiker und der Hyliker, 98,13 und 99,20-21[45]). Über die Hyliker wird 100,15-16 ausgesagt, dass es für sie welche gibt, die Strafe und Gerichtsurteile geben, vgl. dazu 96,7-8; 99,8.14 und 101,28. Für die Psychiker gibt es dann wieder andere Spender, nämlich der *Ruhe* und der *Genesung*, 100,16-17.

Im Hinblick auf die Genesung — vgl. oben die der Sophia/des Logos 92,30 — ist die Passage 98,37-99,4 aufschlussreich: die Psychiker sind sich ihrer Krankheit bewusst und suchen den, der ihre Inferiorität (ϭⲱⲙⲥ̄) heilen kann[46]). Was die den Psychikern erteilte Ruhe anbetrifft, bekommen sie diese Ruhe anscheinend auch schon in ihrer irdischen Existenz. Dies ginge auch aus der ihnen gegebenen Unterweisung, (100,18) und Bewachung, (100,18)[47]) hervor. Demnach wäre die Ruhe hier im Schema I^c zuzuteilen[48]).

13. TracTrip (101,25-27):

'Er (der Demiurg) errichtete eine Ruhe (ϯⲘⲦⲞⲚ) *für diejenigen, die ihm gehorchen'*

Auch hier bekommen die guten Psychiker — gehorchen sie doch den biblischen Geboten — als Belohnung vom Demiurgen *eine* Ruhe. Es ist eine Ruhe ánderer Qualität als die arteigene pneumatische Ruhe (*die* Ruhe schlechthin).

In 101,27-28 ist kontrastmässig von den Strafen der Ungehorsamen (vgl. 96,7-8), die Rede.

Im Schema: I^c.

14. TracTrip (102,19-21):

'Und sie wurden instituiert: (nämlich) 'Paradiese' und 'Königreiche' und 'Ruhe (stätten)' (ⲛ̀ϩⲘⲦⲞⲚ) *und 'Versprechen'...'*[49]).

Hier wird auf die vom Demiurgen 'instituierten Bilder' in 102,11-12 (ⲁ[ⲩ]ⲧⲉⲛⲟ ⲁⲣⲉⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲛ̀ⲓⲕⲱⲛ) zurückgegriffen. Dabei handelt es sich um die psychischen Abbilder der pneumatischen, pleromatischen Welt. Für ein gutes Verständnis ist es angebracht die ganze Passage 102,11-16 erst einmal zu übersetzen: 'Denn er (= der Demiurg) hat in seinen Orten Bilder des Lichtes instituiert, das offenbart wurde und des pneumatischen (Ortes), aus seinem Wesen'. Angesichts des schlecht erhaltenen Textes, vor allem am Ende der Zeile 14, ist die Übersetzung teilweise hypothetisch. Die hier gebotene Übersetzung beruht vor allem auf der Parallelität der Genitivverbindungen mit ⲛ̀ⲁⲉ bzw. ⲛ̀ⲧⲉ in 102,13-14[50]). Demnach wäre der Passage folgende Interpretation beizugeben: der Demiurg setzt in seinem ganzen Herrschaftsbereich ausser dem Pleroma (vgl. 100,9-12), nach dem Modell des 'offenbarten Lichtes' Bilder ein, vgl. dieselbe Wendung 97,12 in bezug auf die Sophia, und den 'pneumatischen Ort'. Zeile 14 ist ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ zu konjizieren, vgl. 101,7-8, 'nach dem Gleichnis' (ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲛⲉ = καθ' ὁμοίωσιν) des pneumatischen Ortes usw.[51]). Diese Aussage steht in Einklang mit *Exc. Theod.* 47,3 und *Adv. haer.* I,5,1, wo Erzengel und Engel 'die Bilder der Äonen' ((τῶν) Αἰώνων εἰκόνας) genannt werden, hervorgegangen 'aus dem psychischen und leuchtenden Wesen' (ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας, *Exc. Theod.* aaO), vgl. hier 'aus seinem Wesen', d.h. des Demiurgen[52]). Es lässt sich durchaus verteidigen, dass die zitierte, bisher bekannte valentinianische Aussage über die Engel des Demiurgen als 'Bilder der Äonen' hier differenziert sei. Das 'offenbarte Licht' könnte sich auf Christus beziehen, das Licht (vgl. *Adv. haer.* I,4,5), das der Sophia offenbart wurde[53]).

Nun können die Äonen ebenfalls als 'Lichter' bezeichnet werden[54]); zusammen mit dem 'pneumatischen Ort', bzw. den 'pneumatischen Orten' (mehr besonders die Äonen?), könnte *so* auch die ganze pleromatische Wirklichkeit, das Vorbild des Demiurgen bei seiner Einsetzung seiner Engel in 102,13-15 dargestellt sein[55]). Wie dem auch sei, die Engel, die Dienerschar des Demiurgen werden instituiert an den ihnen jeweils gebührenden Orten und Stellen (vgl. 99,25-100,10), wobei die Engel öfters mit den von ihnen beherrschten Bereiche identifiziert werden[56]). Demnach wird nun im Hinblick auf diese himmlische (immerhin psychische) Stratifikation von 'Paradiesen' gesprochen, vgl. das Paradies über dem dritten Himmel als der 'vierte Erzengel' (*Adv. haer.* I,5,2 (Ende)[57])). Die Engel werden also erst einmal 'Paradiese' genannt. Diese Nomenklatur ist wohl von dem herrlichen, wonnevollen Ort (ⲙⲁ) der Pneumatiker zu unterscheiden, der 96,27-28 das 'Paradies' genannt wird[58]). Weiterhin erfahren wir 101,30-31, dass bei dem Demiurgen selber auch sowohl ein Paradies wie ein Königreich existiert: nicht verwunderlich, dass die Diener die Namen der 'Krondomänen' ihres Herrn, des Demiurgen, tragen[59]). Die Engel bzw. Bilder werden weiterhin 'Königreiche' genannt, vgl. dazu 93,5, wo 'Königreich' einer der acht Namen der Sophia (Logos) ist und 100,29, wo der Demiurg 'König' heisst. Die dritte Bezeichnung 'Ruhestätten', wie ⲙ̄ⲧⲟⲛ hier doch wohl zu übersetzen wäre, sagt aus, dass es ausserhalb des Pleromas himmlische Bereiche gibt, wo der bewährte Psychiker *verdiente* Ruhe geniessen könne[60]). Schwierig ist die Bezeichnung 'Versprechen'. Am besten wäre an 119,5 zu denken, wo von einem, den Psychikern geltenden 'Versprechen' (ⲡⲱϣⲡ ⲱⲡ) die Rede ist: für Psychiker, die sich gut benehmen, gilt das Versprechen sie werden das ihnen gebührende Heil bekommen. Es gibt also Engel bzw. Engelbereiche, die durch dieses Versprechen charakterisiert sind[61]).

Wir ziehen den Schluss, dass mit den 'Ruhestätten' die himmlischen Stationen gemeint sind — vgl. 100,30 ⲙⲟⲛⲏ, (wohl) 'Halteplatz'[62]) als Name des Demiurgen — an denen der gehorchende Psychiker verweilt, bevor er im Eschaton die endgültige Ruhe mit dem Demiurgen in der Ogdoas geniessen wird. Das Interessante an dieser Stelle ist, dass, wie in bezug auf die Pneumatiker, ebenfalls hinsichtlich der Psychiker geltend gemacht werden kann, auch *sie* werden eine — ihrem Wesen und Stand gemässe — Ruhe *im voraus* erhalten bzw. erfahren, vór der endgültigen postmortalen Ruhe in der Ogdoas. Das hiesse eine *Ruhe* als *Belohnung* für den bewährten Psychiker auf Erden oder aber für den guten — zwar einfachen — Christen der Kirche, vgl. 97,5-8[63]), auch bei seinem Aufstieg, durch die Himmel, bis in die Ogdoas[64]). Übrigens darf es keinen wundernehmen, dass bei den Psychikern sich ereignet, was bei den Pneuma-

tikern — freilich auf einem höheren und exklusiven Niveau — auch der Fall ist[65]). Hizukommt, dass gerade der TracTrip ebenfalls auf eine besondere Weise das Heil der Psychiker betont[66]).

Schliesslich ist zu bemerken, dass es vor diesem Hintergrund vielbesagend ist, dass — was in gnostischem Schrifttum im allgemeinen nur für die Pneumatiker gilt — im Hinblick auf die Psychiker ebenfalls 'König/Königreich' und 'Ruhe' an der hier behandelten Stelle eng miteinander verbunden sind, es sei denn, dass es hier die Bereiche (der Engel), wo die Psychiker verweilen (werden), betrifft[67]).

Im Schema: I^c. und *H*.

15. TracTrip (107,23-27):

'(*damit man finde*), '*dass es eine kleine Zeit(spanne)sei, in welcher der Mensch den Genuss* (ⲁⲡⲟⲗⲩⲥⲓⲥ) *der ewigen guten Dinge bekommen wird, in denen der Ort der Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *ist...*'

An dieser Stelle handelt es sich um das eschatologische Heil des Pneumatikers. Der Ort der Ruhe (ⲡⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲙⲧⲟⲛ) ist als die Konkretisierung der Heilsaussage über die 'guten Dinge' zu betrachten, d.h. das (futurische) ewige Leben[68]).

Im Schema: *F*.

16. TracTrip (121,25-28):

'*indem der Weg zur ewigen Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲁⲛ) *existiert, durch die Demut für das Heil derer, die gerettet sein werden...*'

Hier handelt es sich um das Heil, die Rettung der Psychiker, die sich durch erwiesene Demut als gut auf Erden bewährt haben, ferner durch das Bekenntnis zum Herrn und die Dienstfertigkeit der (pneumatischen) Kirche gegenüber[69]). Die Ruhe ist das zukünftige Heilsgut der Psychiker.

Im Schema: *H*.

17. TracTrip (124,18-20):

'(*die Erlösung ist...*) ...*und ein Hineingehen zum Schweigenden* (ⲡⲉⲧⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ); *der Ort* (ⲙⲁ), *wo keine Stimme nötig ist*'.

Die Erlösung der Pneumatiker oder aber das Heilsgut *par excellence* ist das Hinaufgehen in das Pleroma, d.h. im Grunde die Wiederkehr zu Ihm. Der Vater trägt hier den Namen 'der Schweigende', vgl. oben im EV 34,7. Von der Synonymie her liesse sich die Stelle in dieser Liste aufführen[70]).

Im Schema: *A*.

18. TracTrip (131,20-21):
'*...sie werden auch selbst Anteil haben an der Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ)'.

Auch diese Stelle ist auf das (futurische) Heilsgut, die Ruhe, der Psychiker hingeordnet, werden sie doch für ihre gute Werke 'die Belohnung erhalten' (ⲥⲉⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲃⲉ ⲓⲱ̂, 131,27-28). Bemerkenswert ist das Verb ⲣ̄ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ: 'Anteil haben an', vgl. 116,21ff über das Anteilhaben an den Leidenschaften[71]). Die Aussage, in dem den Psychikern sehr freundlichen Teil der Schrift 130,10-139,6, könnte Grund für die Vermutung sein, Psychiker und Pneumatiker hätten letzten Endes doch Anteil an einem identischen Heil[72]). Diese Vermutung wäre jedoch, angesichts Aussagen wie in 97,16f[73]) und vor allem 122,21 unbegründet, eine Stelle die *Exc. Theod.* 65 (die Freude des Psychischen Demiurgen 'vor der Tür' der Pleromas) aufs glücklichste belegt[74]). Übrigens ist die Ruhe als Belohnung änderer Art als die der Pneumatiker, die sie auf die Ruhe auf Erden im voraus und im Pleroma für immer ein Anrecht gelten lassen. Jedenfalls betrifft die Aussage hier die Ruhe in der Ogdoas[75]).

Im Schema: *H.*

19. TracTrip (132,12-14):
'*...und die Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ)*..., diese ist die Offenbarung der Weise* (*Form*) *in der sie geglaubt haben...*'

Der Kontext dieser Stelle, an der nochmals die Psychiker figurieren, bietet viele Schwierigkeiten vor allem in bezug auf 132,16f[76]). Die Psychiker, sowohl 'Vermischte' wie 'Unvermischte'[77]), werden als Belohnung das ewige Königreich, die Ogdoas, ererben, (132,2-3)[78]). Am besten versteht man diese Aussage só, dass die Ruhe — die Belohnung für die von den Psychikern erstellten guten Werke — am Ende ihres Lebens deutlich macht *wie* sie geglaubt haben, nämlich auf *richtige*, für die Psychiker sich gebührende Weise. Sie haben ihre Ruhe *verdient.*

Im Schema: *H* (vielleicht schwingt doch auch I^c mit).

20. EvPh (II,3: 66,16-21):
'*während wir in dieser Welt sind, ziemt es uns, uns die Auferstehung zu erwerben, damit, wenn wir uns des Fleisches entkleiden, wir in der Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *gefunden werden und wir nicht in der Mitte wandeln. Denn viele verirren sich auf dem Weg*'.

Es handelt sich hier (Log. 63) um die Ruhe der Pneumatiker nach ihrem Tode bzw. um die eschatologische Ruhe[79]). Die Mitte bedeutet im EvPh bekanntlich den Todesort (vgl. 66,15-16). Die Auferstehung erwirbt sich der Pneumatiker durch die Erkenntnis schon jetzt auf Erden.

Im Schema: *G* bzw. *F.*

21. EvPh (71,13-15):

'*Und es ziemt sich, dass jeder der Jünger in seine Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *hineingeht*'.

Im Kontext handelt es sich um dass 'Brautgemach' (ⲡⲁⲥⲧⲟⲥ) und zwar in dem Sinne, dass ausgesagt wird, der 'Vater des Alls' habe sich mit der 'Jungfrau' (ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ) *vereinigt* (ϩⲱⲧⲡ)[80]). Ein Feuer leuchtete auf[81]) für ihn und offenbarte das grosse Brautgemach. 'An jenem Tag', in der Präexistenz also[82]), entstand aus dem 'Bräutigam' (ⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ) und der 'Braut' (ⲛⲩⲙⲫⲏ) — vgl. TracTrip 122,23-24[83]) — der Erlöser und sogar dessen 'Leib' (ⲥⲱⲙⲁ), 71,8)[84]); er ging dann aus dem Brautgemach hervor. Sodann *befestigte* (ⲧⲉϩⲟ ⲉⲣⲁⲧ') Jesus das All dank ihnen (Bräutigam und Braut) in ihm (das Brautgemach). Schliesslich wird Logion 82 (71,3-15) mit der hier behandelten Aussage über die Ruhe abgeschlossen.

Es ist sehr bemerkenswert, dass über die *Befestigung* im Brautgemach durch Jesus gesprochen wird. Findet in *Adv. haer.* I,2,6 die Befestigung der Äonen im Pleroma durch den Heiligen Geist statt, ist hier die Befestigung der Pneumatiker Skopos der Aussage. Dieser Gedanke steht mit verschiedenen Stellen in den *Exc. Theod.* in Einklang; vgl. 17,1 (Jesus und die Kirche); vor allem 35,2: die Befestigung bzw. 'Aufrichtung' (διόρθωσις) des 'Samens' durch Jesus[85]), vgl. weiterhin 36,2; 41,2 und 42,2 (an beiden letzten Stellen begegnet der Eintritt der Pneumatiker *in* das Pleroma). Wie andererseits in Logion 82 Jesus/Erlöser *aus* dem Brautgemach hervortratt, gilt dies auch von Jesus/Paraklet in *Exc. Theod.* 23,1 ('Die Schüler Valentins nennen Jesus den Paraklet, denn Er kam Äonerfüllt, als Er aus dem All hervortrat')[86]). Die Befestigung des Alls, die Pneumatiker und ihre Engel[87]), wird anscheinend als realisiert gedacht (71,12: Jesus hat errichtet, ⲁⲓⲥ̄ ⲧⲉϩⲟ), obwohl die Erlösung der Pneumatiker *in-statu-renascendi*, noch bevorsteht. Hier begegnet man dem bekannten gnostischen Merkmal der 'realisierten Eschatologie', wie im gnostischen Denken die Grenzen zwischen Vergangenheit und Zukunft überhaupt fliessend sind[88]). Aber bei der als vollzogen beschriebenen Befestigung wird man auch die Idee der Heilssicherheit im Auge behalten müssen, erst so wird nämlich die Ruhe-Aussage verständlich: weil die Befestigung im Pleroma 'übergeschichtlich' *schon* festliegt, ziemt es sich, dass nunmehr auch die Jünger/Pneumatiker an der pleromatischen Ruhe Anteil bekommen. Übrigens sind die Übereinstimmungen zwischen dem EvPh und den *Exc. Theod.* in mehreren Hinsichten auffallend[89]).

Die Ruhe wird an unserer Stelle den *Jüngern* zugedacht. Man lasse diese Bezeichnung der Pneumatiker nicht ausser Acht. Die Jünger (Jesu) werden nämlich nachher, 81,1-3, 'Jünger Gottes' genannt, die in Weisheit die Tragweite der 'Jüngerschaft' (ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ) verstehen müssen,

um so auch den 'Söhnen' das Vollkommene (Unterricht?) geben zu können, 81,13-14. Damit sind ihre Brüder gemeint, die jedenfalls noch als Pneumatiker *in statu-renascendi* zu betrachten sind[90]). Ein ähnlicher Gedanke begegnet 77,26-31. So kann dann schliesslich jeder der Jünger der Ruhe teilhaft werden.

Die hier verwendete Formulierung ('in seine Ruhe hineingehen') könnte sehr wohl eine Anspielung auf Hebr, 3-4 sein, wo öfters von einem 'in die Ruhe hineingehen' die Rede ist, es sei denn, dass der Sinn hier gnostischem Denken angepasst worden ist[91]). Da ἀνάπαυσις an sich schon 'Ruheort' bedeuten kann, liegt auch hier eine *lokale* Bedeutung durch die Beziehung auf das Brautgemach nahe. Ein Brautgemach als Ort der Ruhe wird immerhin erst vor dem Hintergrund verständlich, dass 'Brautgemach' das ganze Pleroma andeuten kann bzw. mit letzterem identisch sein kann vgl. *Adv.haer.* I,7,1: ...νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα[92]). Die Ruhe im Brautgemach (vgl. Fr. 12 des Herakleon über τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ)[93]) ist demnach eine Ruhe im Pleroma, ein Pleroma wo jeder Pneumatiker seinen Ort der Ruhe hat vgl. oben EV 41,12-14 (ebenfalls Verbindung von Ruheort und Pleroma)[94]). Die Essenz der Aussage ist, dass durch die Wiedervereinigung der Pneumatiker mit ihren Engel-Partnern im Pleroma, wie die der Sophia (ihr Prototyp!) mit dem Erlöser, die *Urruhe* auf Grund der radikalen Einheit des - und im Pleroma wiederhergestellt worden ist.

Die Frage, ob das Hineingehen in den Ruheort präsentisch oder futurisch aufzufassen sei, ist angesichts des gleich oben hierzu Festgestellten so zu beantworten, dass eine derartige Trennung der Zeiten nicht angebracht ist. War an der vorigen Stelle (Nr. 20) tatsächlich von einer Ruhe nach dem Tode, im futurischen Sinne also, die Rede[95]), ist an der hier behandelten Stelle die dem Jünger/Pneumatiker zugedachte Ruhesituation zeitlich schwieriger zu bestimmen. Am besten stellt man es sich so vor, dass, unbeschadet einer 'dimension eschatologique' — so mit Recht Ménard[96]) — an unserer Stelle die Ruhe im Brautgemach bzw. im Pleroma antizipiert, d.h. schon jetzt auf Erden im voraus genossen werden kann[97]). Und dies um so mehr, weil der Pneumatiker durch die Erkenntnis 'in den Bildern *schon* die Wahrheit erhalten hat' (ⲏⲁⲏ ⲁϥⲭⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϩⲓⲕⲱⲛ) 86,12-13, was Leben noch Tod gefährden können, 86,10-12.

Im Schema I^a und *F*.

EXKURS IX

Die Symbolik des Brautgemachs

Weil im EvPh das *Brautgemach* nicht nur 71,7ff begegnet sondern auch 72,20-24 und beide Male mit dem Begriff der *Ruhe* verbunden, scheint es angebracht, kurz einige Be-

merkungen über die Symbolik des Brautgemachs zu machen, wie das gnostische Schrifttum sie zeigt, vor allem in bezug auf das EvPh, wo diese Symbolik oft begegnet. Das Bild des Brautgemachs an sich findet sich nicht nur im EvPh (gekennzeichnet durch die Wörter ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ, ⲡⲁⲥⲧⲟⲥ und ⲕⲟⲓⲧⲱⲛ[98]), sondern kommt in gnostischen und nichtgnostischen Schriften in breitem Sinne vor[99]). Was die Herkunft anbetrifft, so hat man den gnostischen Gedanken des Brautgemachs zB. von dem ἱερὸς γάμος der Mysterienreligionen, wo dem Mysten in der Representation der heiligen Vermählung die ἐκ πόνων σωτηρία verhiessen wurde, abzuleiten versucht, ohne darauf zu achten, dass in der vor allem valentinianisch-gnostischen Vorstellung des Brautgemachs nicht eine mysterienartige *unio mystica* mit der Gottheit die Quintessenz war oder aber sein konnte, sondern dass die durch das Brautgemach dargestellte *unio*, eine unio des Pneumatikers mit seinem Ursprung, d.h. letzten Endes *mit seinem Selbst* war[100]). Was könnte man im gnostischen Denken als Wesen der Brautgemachssymbolik auszeichnen, wie wir ihr konkret im EvPh begegnen?

Die Antwort auf diese Frage dürfte lauten, dass es in dieser valentinianisch-gnostischen Konzeption vor allem darauf ankommt, dass die Einheit des Pleromas wiederhergestellt wird, so die Einheit der Sophia mit ihrem Paargenossen, dem Logos, und deswegen von den Pneumatikern mit ihren Engel-Paargenossen in einer wiederhergestellten Syzygie vgl. 85,31: 'die Getrennten werden vereinigt werden' (ⲛⲉⲧⲛⲟⲣⲭ' ⲥⲉⲛⲁϩⲱⲧ[ⲣ ⲙ̄]ⲙ[ⲟⲟⲩ][101]). Die wiederhergestellte Einheit der Pneumatiker im- bzw. mit dem Pleroma wird nun im Abbild dieses himmlischen, pleromatischen Brautgemachs schon vollzogen und vorweggenomen. Vgl. *Exc. Theod.* 64: der Eintritt in das Brautgemach (= Pleroma) 'zur ewigen Hochzeit der Syzygie' (εἰς τοὺς ...αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας) und TracTrip 122,15-17 die Auserwählung (= Pneumatiker) 'ist wie ein Brautgemach wegen der Einzigkeit und der Vermischung mit Ihm (= dem Erlöser)' ⲉⲥⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲙⲁⲛ̄ⲱϩⲗⲏⲧ' ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ' ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲥⲧⲱⲧ'ⲱⲗⲁⲩ.

Dieses Abbild ist das Brautgemach auf Erden wie es im Kreis der Valentinianer des EvPh im Sakrament des Brautgemachs erfahren wurde. So konnte man jetzt schon 'Kind/Sohn des Brautgemachs' (ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ), 76,4-5 und 86,4-5, vgl. *Exc. Theod.* 68 (Νυμφῶνος ... τέκνα) werden. Der Gedanke der Abbildlichkeit spielt im EvPh nicht umsonst eine hervorragende Rolle, vgl. vor allem 67,9-11: die Wahrheit ist nicht nackt in die Welt gekommen, sondern 'in Sinnbildern und Abbildern' (ⲛ̄ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛ̄ϩⲓⲕⲱⲛ)[102]). Der Pneumatiker als Abbild seines Engel-Partners im Pleroma[103]) kann und wird also durch das sakramentale Abbild des pleromatischen Brautgemachs, zu Recht in das Pleroma hineingegen, vgl. 67,16-18: '(Was ist) das Brautgemach und das Abbild durch das Abbild? Es ziemt sich, dass man in die Wahrheit hineingehe' ((ϫⲱ) ...ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ⲙ̄ⲛ ⲑⲓⲕⲱⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲑⲓⲕⲱⲛ ϣⲏⲉ ⲉⲧⲣⲟⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ)[104]). Der Pneumatiker geht durch das *Sakrament* des Brautgemachs in das pleromatische Brautgemach hinein. Darum auch wird mittels dieses sakramentalen Begehens die endgültige Wiederherstellung, die ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ, vorweggenommen[105]).

Obwohl der praktische Vollzug des sakramentalen Aktes grösstenteils für uns im Dunkeln bleibt[106]), gibt es doch gute Gründe für die Behauptung, das Sakrament des Brautgemachs sei von wesentlicher Bedeutung für einen sicheren *Aufstieg* (nach dem Tode) in das Pleroma gewesen. Vorausgesetzt nun, dass das Wort 'Sakrament' eine gute Wiedergabe des im Text begegnenden ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ[107]) ist, erhebt sich die Frage, *wie* die zB 67,27-30 (Log. 68) aufgezählten Mysterien/Sakramente sich zu einander verhalten. Es könnte erst einmal festgestellt werden, dass das Sakrament des Brautgemachs mit der Taufe eng verbunden war[108]). Dies wird übrigens auch durch die Aussage in TracTrip 128,33-34 bestätigt, wo 'Brautgemach' ein der vielen Namen der Taufe, 128,19, ist. Man wird der Sache vielleicht am besten durch die Annahme gerecht, die verschiedenen Sakramente seien sämtlich Aspekte eíner *res sacramenti*: die im abbildlichen Sakrament des Brautgemachs realisierte und antizipierte *Einheit* mit dem Pleroma[109]). Das kann interessanterweise an folgenden Beobachtungen ersichtlich gemacht werden. Die 'Erlösung', ⲟⲩⲧⲉ im EvPh, griechisch (ἀπο)λύτρωσις[110]), wird zB entweder aufgefasst als *zweiter Taufakt*[111]) — was Trac Trip 128,24 zu bestätigen scheint — oder aber als (nichtsakramentale) *Folge* des Sakramentes des Brautgemachs[112]) oder wird umgekehrt das Brautgemach als 'eine *Form* der ri-

tuell gestalteten "Erlösung"[113]) und schliesslich die "Erlösung" als der 'äussere Akt, der die Brautgemachzeremonie einleitet', betrachtet[114]). Sowohl die "Erlösung" als auch das "Brautgemach" als Sakrament: *beide* werden als die schlechthinnige Garantie für eine sichere Passage der bedrohenden Archonten während des Aufstieges zum Pleroma bewertet[115]), vgl. im EvPh 70,5-9 (Log. 77)[116]). Diese Übereinstimmung ist wichtig. Es ist deswegen durchaus begründet, wenn Gaffron das Sakrament des Brautgemachs eben als *Sterbesakrament* betrachten möchte[117]).

Diese Interpretation der Texte wird nämlich durch die sog. *Flavia Sophè-Inskription*[118]) legitimiert. In diesem, im vorigen Jahrhundet in Rom bei der Via Latina aufgefundenen Grabesepigramm, etwa um 200 anzusetzen[119]), wird folgendes kundgetan: '*O meine Schwester und Gattin Sophè, du hast dich — das väterliche Licht ersehnend, im Bade Christi mit unvergänglicher Salbe gesalbt — beeilt, um die göttlichen Antlitze der Äonen, (und) den grossen Engel des grossen Rates, den wahren Sohn, zu schauen; nachdem du in (das) Brautgemach gegangen und, unsterblich(?), zum väterlichen Busen hinaufgeeilt*'[120]). Die valentinianische Herkunft ist nicht zu beanstanden. Aufschlussreich ist die Verwobenheit von Taufe, Salbung und Brautgemach!

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die valentinianische Konzeption des Brautgemachs, die pleromatische Einheit bewirkend und den Aufstieg zum Pleroma zusichernd, — wenn auch auf die Ruhe bezogen — der Ruhe-Vorstellung wichtige Konnotizen verleiht. Und zwar die der im Pleroma wiederhergestellten *Einheit* zur Ruhe, welche schon auf Erden im voraus genossen werden kann und nach dem Tode durch den Aufstieg dem Pneumatiker vollends zuteil wird.

22. EvPh (72,5-17):

'*Die Werke des Menschen entstehen aus seiner Kraft. Darum nennt man sie 'die Kräfte'. Seine Werke (auch) sind seine Kinder, die aus Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *entstanden sind. Darum wirkt seine Kraft in seinen Werken, während jedoch die Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *sich in den Kindern offenbart. Und du wirst herausfinden, dass dies bis zum Bilde hingelangt. Und das ist der bildliche Mensch, indem er seine Werke aus seiner Kraft schafft, aus Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *aber seine Kinder zeugt*'.[121])

Dieser Abschnitt wird gekennzeichnet durch die Gegenüberstellung von Ruhe/Kind und Kraft/Werk. Weiterhin begegnen der Mensch (ⲣⲱⲙⲉ, 72,5-6) und der '(ab)bildliche Mensch' (ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̀ⲓⲕⲟⲛⲓⲕⲟⲥ, 72,14). Wer wird nun mit diesem 'Menschen' gemeint? Am besten sieht man ihn als den gewöhnlichen, irdischen Menschen an[122]). Seine Arbeitsleistungen, seine Werke, gehen aus seiner Lebenskraft, der ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, hervor. Das Wort ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ steht hier — in Unterschied zu den übrigen Stellen im EvPh, wo mit den ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, böse archontische Kräfte gemeint sind (vgl. 59,18f und 70,6f) — für die *schöpferische, bewegende* Kraft, wie in der philosophischen Tradition Gott oder das Weltprinzip als 'selbstbewegte Kraft' (δύναμις αὐτοκίνητος) die durch die Bewegung das All gestaltet, bezeichnet wurde[123]). Diese Lebenskraft bewegt, *wirkt* (72,10, ⲡ̅ ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉⲥⲑⲉ) also in den Werken des Menschen. Auch dessen Kinder können 'Werke' genannt werden. Sie haben jedoch einen andersartigen Ursprung: die Ruhe, die Erholung, den Schlaf des Menschen. Die leibliche Ruhe 'verrät' sich gleichsam in den während des Schlafes entstandenen Kindern[124]).

An dem gewöhnlichen Menschen nun wird der Pneumatiker, das 'Bild', exemplifiziert, wie es im EvPh oft geschieht. So: 60,19-20 (der Mensch pflügt), so ist es auch mit dem 'vollkommenen Menschen', 60,23-25; vor allem 65,11-12 (die andere Stelle im EvPh wo ϩ ΙΚΟΝΙΚΟϹ begegnet): das abbildliche Brautgemach und 65,24: die Verbindung des Bildes (ϩ ΙΚΩΝ), d.h. des Pneumatikers mit dem (d.h. seinem) Engel[125]); 76,6-8 'während die Vereinigung in dieser Welt (eine von) Mann und Frau ist, ...ist im Äon das Abbild der Vereinigung etwas anderes (ϨΕΟΥΑ)' und besonders 82,4-6: 'wenn die Hochzeit der Befleckung verborgen ist, wie viel mehr (ΠΟΟΩ ΜΑΛΛΟΝ) ist die unbefleckte Hochzeit ein wahres Geheimnis'[126]). Der 'bildliche Mensch', der Pneumatiker, zeigt demnach im Vergleich mit dem gewöhnlichen Menschen seine einzigartige Natur auf, wenn es sich um séine Werke und séine Kinder handelt. Seine Werke bzw. Kinder *entstehen* nicht, sondern er schafft seine Werke und zeugt seine Kinder respektive aus Kraft und Ruhe. Dies ist ein absichtliches, überlegtes Handeln. Es ist nicht von ungefähr, dass 81,23-24 in bezug auf die Pneumatiker ausgesagt wird: 'Wer schafft, kann nicht zeugen. Wer zeugt kann schaffen'[127]) und 81,33-34: 'Wer zeugt, [zeugt seine] Kinder im Verborgenen'. Das pneumatische 'Zeugen' ist also das wichtigste. Die Kinder besitzen nämlich Unvergänglichkeit, 75,10-11. Es wird sogar fortgesetzt, kein Ding, Werk werde Unvergänglichkeit erhalten können, wenn es nicht Kind werde, 75,12-13. Schwierig ist zu verstehen, was es um das Schaffen der Werke durch den Pneumatiker sei: erbauliche Arbeit aus seiner pneumatischen Lebenskraft heraus vielleicht, vgl. 81,13-14? Ein demiurgisches Schaffen wäre hier eine harte, unglaubwürdige Aussage. Dass der Pneumatiker seine Kinder aus Ruhe zeugt, ist leicht zu verstehen: durch seinen Weckruf zeugt, d.h. erweckt er die *Pneumatiker in-statu-renascendi*: wie er selber stammen auch sie aus der Urruhe des Vaters[128]). Vgl. *Exc. Theod.* 54: der pneumatische Seth 'trägt Frucht an Kinder wie alles Pneumatische' (παῖδα καρποφορεῖ ὡς τὰ πνευματικά).

Die ersten zwei Ruhe-Aussagen sind als 'neutral' zu bezeichnen, die dritte gehört im Schema: I^a und *D*.

23. EvPh (72,22-24):

'*Die Kinder des Brautgemachs haben einen* [*einzigen*] *Namen. Die Ruhe* (ΑΝΑΠΑΥϹΙϹ) [*ist mit?*] *ihnen gegenseitig*'.

Die Kinder der Brautgemachs, vgl. 86,4-5, die Pneumatiker, haben an derselben Existenz — durch den Namensbegriff charakterisiert — d.h. also am Pleroma des Vaters Anteil. Darum auch geniessen sie jetzt und nach ihrem Tode miteinander die pleromatische Ruhe. Diese Reziprozi-

tät fanden wir auch in EV 42,21-23.26-28, es sei denn, dass da die Reziprozität auf den Vater und die Pneumatiker zielte; hier betrifft sie die Pneumatiker unter einander (selbstverständlich im Vater *wieder vereinigt*: das Brautgemach!)[129]).

Im Schema: *I*^{b} und *F*.

24. EvPh (79,3-5.10-13):

'*Wenn du zu denen von oben wirst, werden die von oben ein Wohlgefallen an dir haben* (ⲛⲁⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲕ)'; '*...Weder die von oben noch die von innen werden in dir ruhen können* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ), *und du hast keinen Anteil an ihnen*'.

Im Kontext (78,25ff) handelt es sich um die Notwendigkeit, dass die Gattungen sich miteinander verbinden (78,27-28 mit: ⲅⲉⲛⲟⲥ).

Wenn dies auf Erden von Menschen und Tieren gilt, *ebenso* (78,28 ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲟⲉ) trifft dies für die Pneumatiker und ihre pneumatische Partner im Pleroma zu, wie 'Mensch', 'Geist', 'Wort' und 'Licht', die ihrerseits jedoch gerade am Erlösungsprozess der Pneumatiker auf Erden beteiligt sind[130]). Augenscheinlich sind in diesem Abschnitt (Log. 113) die *Pneumatiker-in-statu-renascendi* gemeint, die (durch den Weckruf) sich ihres ursprünglichen Selbst wieder erinnern sollen. So sind auch die Konditionalformen 78,32ff verständlich: 'wenn du Mensch wirst, [ist es der Mensch = der Äon), der] dich lieben wird' usw., wobei der Gedanke der Verbindung, der Gemeinschaft, durch die benützten Verben betont wird[131]). Unsere Stelle zieht quasi die Schlussfolgerung: wenn du also wieder Angehöriger der pleromatischen Oberwelt geworden bist, so hegt diese ein Wohlgefallen an dir[132]). Dieses Wohlgefallen, diese Zufriedenheit, rührt selbstverständlich daher, dass die Einheit wiederhergestellt ist. Nun wird aber auch die dunkle Seite gezeigt: wenn man sich mit der hylischen Welt, hier durch verschiedene Tiere dargestellt, verbindet, ist es dem 'Menschen', dem 'Geist', dem 'Wort' und dem 'Licht' unmöglich, so eine(n) zu lieben, 79,5-10[133]). Auch hier sind nun die negativen Folgen klar: weder die pleromatische Oberwelt noch diejenigen, die sich *innerhalb* des Pleromas befinden, können in so einem, der Welt verfallenen Menschen, ruhen, d.h. die *Einheit*, die Gemeinschaft mit ihm (wieder) geniessen. Unumwunden folgt dann noch: du hast keinen Anteil am Pleroma. Kurzum, die positive Ruhe des Heils, d.h. die wiederhergestellte Gemeinschaft musste einem so Handelnden aberkannt werden.

Im schema: (das zweite) ⲙ̄ⲧⲟⲛ: *I*^{b} und *F*.

25. EvPh (80,7-16):

'*...; wie wird Er jedem Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *geben? Vor allen Dingen ziemt es sich, jemanden nicht zu betrüben, sei es* (*ein*) *Grosser, sei es* (*ein*) *Kleiner, oder*

(ein) Ungläubiger oder (ein) Gläubiger; sodann (ziemt es sich), Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *zu geben denen, die ruhen* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *im Guten. Es gibt wélche, deren Nutzen es sei, dém Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *zu geben, der sich wohl benimmt; derjenige, der das Gute tut. Es ist Ihm nicht möglich, dass Er diesen Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *gebe, denn Er kommt nicht nach seinem Belieben'.*

Die handelnde Person ist hier der Erlöser Jesus Christus (80,1), bzw. der 'vollkommene Mensch' (80,4), der Logos (80,5). Er kommt ja nicht um jemanden zu betrüben, das heisst nun aber nicht, dass das Heilsgut der Ruhe einem *jedem* zukäme. Das ist vom gnostischen Standpunkt her völlig ausgeschlossen. Eine genaue Übersetzung[134]) wird gerade hier die Pneumatiker den Psychikern, den 'Gläubigen', die gute Taten verrichten, gegenüberstellen. Der Erlöser kann eben nicht tun, was Er eventuell wollen möchte; der 'Heilsökonomie' des Vaters, des Pleromas gemäss[135]), kann Er nur den Pneumatikern der vollständigen Ruhe teilhaftig werden lassen. Auf sie nämlich trifft die Qualifizierung zu: ',die ruhen im Guten', 80,11. Hier begegnet jedoch ein Plural, sodass eigentlich übersetzt werden sollte: die ruhen 'in den guten Dingen' (ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ). Wie sind nun aber 'die guten Dinge' (bzw. 'das Gute') zu verstehen? Bekanntlich wird im valentinianischen Gnostizismus der Vater als 'der Gute' charakterisiert, vgl. zB EV 36,35; 42,29-30 und 43,19; im TracTrip 53,6 und 61,29[136]). Der Plural findet sich aber auch, u. zw. im TracTrip. Dort heisst es zB in 81,25 der Logos (Sophia) habe sich hingewendet zu 'den guten Dingen' (ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ), indem er sich von den bösen abgewendet hatte; 81,29 spricht sodann vom Hinwenden zum 'Guten' (ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ), was 81,30ff darin begründet ist, dass im Pleroma Christus und die Brüder der Sophia gedenken, aber vor allem der Vater (81,35) ihrer gedenkt.

Sehr bedeutungsvoll ist weiterhin 107,24-27, wo in bezug auf den Pneumatiker vom 'Genuss der ewigen guten Dinge, in denen der Ort der Ruhe' ist (ⲧⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲉ ⲛⲓⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ϣⲁ ⲁⲛϩⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲓⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲧⲟⲛ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ)[137]), die Rede ist. Am Schluss der Passage wird 'das grosse Gute' als 'das ewige Leben' (ⲡⲓⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ... ⲡⲓⲱⲛ̄ϩ ϣⲁ ⲛⲓⲉⲛϩ) bestimmt, 107,36-108,2. In 126,29-30 wird ausgesagt, dass 'die guten Dinge' (ⲛⲓⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ) sich in der Erkenntnis befinden. Aus diesen Stellen lässt sich schliessen, dass dem 'Ruhen in den guten Dingen (bzw. im Guten)' an unserer Stelle, die Bedeutung beigemessen werden kann, dass die Pneumatiker durch die Erkenntnis schon auf Erden Anteil am ewigen pleromatischen Leben haben, um danach die vollständige Ruhe im Vater im Pleroma, zu erhalten[138]). Gibt es in TracTrip 131,20ff auch für die Psychiker eine verheissene Ruhe, hier im EvPh kann der Erlöser die Ruhe nur den Pneumatikern, die (schon) 'im Guten ruhen'[139]), zuteilen.

Im Schema: *F* (*I*[a]): 4×, aber realiter nur einmal für die Pneumatiker 80,10-11; zweimal für die Psychiker *I*[c].

26. EvPh (84,2-7):

'*Denn die Wahrheit, ebenso wie die Unwissenheit: wenn sie verborgen ist, ruht sie in sich* (ϯ ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲉ). *Wenn sie aber offenbar wird* (*und*) *man sie erkennt — sie wird geehrt, weil sie mächtiger ist als die Unwissenheit und als der Irrtum —, gibt sie die Freiheit*'.

Das Subjekt ist hier immerfort die Wahrheit. Für ein richtiges Verständnis der Aussage, vor allem der Bedeutung des Vergleiches: *ebenso wie* (ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ, 84,2) und des Gegenübers: *verborgene* Wahrheit und *offenbarte* Wahrheit (mittels ⲙⲉⲛ und ⲁⲉ, 84,3-4), muss man den breiteren Kontext 83,19-84,14 in Betracht ziehen. Da begegnen passim die gegensätzlichen Begriffe 'Erkenntnis'-'Unwissenheit' (83,22-23.30-35); 'Freiheit'-'Sklaverei' (84,8-11)[140]) und 'Früchte der Bosheit' (83,24-25) -'Fruchte der Wahrheit' (84,12). Im Vorangehenden herrscht der Gedanke vor, die Verborgenheit sei für das (irdische) Leben, aber auch für die Bosheit eine *conditio sine qua non*: wenn zB die Wurzel eines Baumes 'offenbar' wird, d.h. blossliegt, stirbt der Baum. Mit dem Ruhen der verborgenen Wáhrheit ist jedoch etwas anderes, nicht Negatives, gemeint. Dazu muss jedoch erst die Frage beantwortet werden, was die Wahrheit hier besagen will.

Angesichts weiterer Wahrheitsstellen im EvPh wird schon deutlich, dass es sich bei der *Wahrheit* hier nicht um den vierten Äon, Paargenossen des *Monogenes* im valentinianischen Äonensystem handeln kann[141]). So ist 55,19 vom Aussäen der Wahrheit die Rede[142]). In 67,9f wird ausgesagt, die Wahrheit sei nicht nackt in die Welt gekommen, sondern in Sinnbildern usw.; 67,18 wird die Wahrheit mit der ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ gleichgesetzt, wobei es sich für die Pneumatiker ziemt in sie (die Wahrheit) hineinzugehen[143]). Dasselbe findet sich am Ende des Evangeliums 85,12-13: 'damit man ins Verborgene der Wahrheit hineingehe'[144]). Schliesslich, 77,15ff handelt es sich im selben Kontext der Freiheit gegenüber der Sklaverei(!), um die Wahrheit als Mutter und die Erkenntnis als Vater (77,19-20)[145]).

Nun ist es vor dem Hintergrund der ebenfalls lokalen Ausrichtung des Begriffes zwar verständlich, dass die Wahrheit ohne weiteres mit dem Brautgemach oder dem Pleroma identifiziert wird[146]), doch ist diese Identifikation nicht angebracht. Denn die Wiederherstellung kann nicht mit dem Pleroma gleichgesetzt werden, sondern sie bezeichnet jene Heilssituation, die auf das Pleroma abzielt. Das geht schon aus 84,13-14 hervor, wo festgestellt wird, dass, wenn wir uns zu der Wahrheit gesel-

len, *sie* unser Pleroma *bringen werde* (ⲥⲛⲁϫⲓ)[147]). Hierbei sei verwiesen auf TracTrip 123,21-22 (die Wiederherstellung *in* das Pleroma *hinein*)[148]), wie auch auf Rheg 44,31-33 (durch den Sohn des Menschen werde die Wiederherstellung in das Pleroma hinein stattfinden). Man wird den verschiedenen Bedeutungen der Wahrheit im EvPh eher gerecht, wenn man sich zB auch die im Valentinianismus geläufigen Ausdrücke 'Vater der Wahrheit', 'Geist der Wahrheit' (der u.a. die Äonen *Frucht tragen* lässt (*Adv. haer.* I,11,1), vgl. hier 84,12) vergegenwärtigt[149]). Gleichfalls kann der Erlöser 'Wahrheit' genannt werden, vgl. *Adv. haer.* I,8,5, was nunmehr durch Rheg 44,35 bestätigt wird[150]). Deshalb versteht man an unserer Stelle die Wahrheit am besten als die pleromatische, väterliche Wirklichkeit, die unter mehreren Blickwinkeln betrachtet werden kann und hier im EvPh auch betrachtet wird[151]).

Was nun die Vergleichsformel ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ anbelangt, so ist zu beanstanden, wenn man übersetzen würde: die Wahrheit *ist* wie die Unwissenheit. Als ob von einem *Wesens*vergleich beider Entitäten irgendwie die Rede sein könnte! Überdies beziehen gerade alle Aussagen in 84,2-7 sich *nur* auf die Wahrheit. Erst vor dem Hintergrund des Vorangehenden, wo es die Unwissenheit betrifft, wird deutlich, was das ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ[152]) besagen soll: die Unwissenheit und die Wahrheit *wirken* beide als in einer *gegenläufigen Bewegung*. Während nämlich die Wahrheit verborgen ist und ruht (also nicht wirkt), ist die Unwissenheit sehr aktiv, weil für sie die Verborgenheit quasi ihre Lebensbedingung ist. Dank der Verborgenheit, wobei die Menschen sie nicht erkennen, kann sie ihr Wesen treiben: 83,9 (verborgen deswegen stark), 83,23-25 (setzt Wurzel in uns und bringt ihre Früchte in unserem Herzen); 83,26-27 (nimmt uns gefangen) und 83,29 (ist mächtig)[153]). Wenn jedoch die Wahrheit offenbar wird und anfängt zu wirken, den (pneumatischen) Menschen also zur Erkenntnis führt, ist dies für die Unwissenheit oder Bosheit tödlich: 83,10-11 (sie löst sich auf und schwindet dahin) und 83,21 (die Wurzel der Bosheit wird ausgerissen). Im Lichte ihrer Offenbarung stellt sich nun auch heraus, dass die Wahrheit mächti*ger* ist als die Unwissenheit (84,6), wie in Parenthese gesagt wird. Hauptsache ist aber, dass die offenbarte und wirksame Wahrheit nunmehr die Freiheit gibt, vgl. TracTrip 117,28-30 (Erkenntnis der Wahrheit heisst Befreiung)[154]).

Wo die Wahrheit, d.h. die pleromatische Wirklichkeit, verborgen ist, hat der Vater sich noch nicht in einem Heilsprozess entfaltet[155]). Da waltet noch die Urruhe. Das In-sich-selbst-Ruhen der Wahrheit ist demnach im Sinne der Angabe Hip., *Ref.* VI 29,5 aufzufassen, wo es vom Vater heisst, 'er ruhe in sich selbst allein' (ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος).

Im Schema: *C.*

§ 2. *Übrige Schriften*

Sonstiger christlicher Gnostizismus

27. Dial (III,5: 141,3-6 & 9-12):
(Matthäus sagte:) '*Warum ruhen* (ϯⲛⲧⲟⲛ) *wir nicht sofort* (ϩⲓⲟⲩⲟⲛ)? *Der Herr sagte:* (*Ihr werdet*(?)), *wenn ihr diese Bürden niederlegt*'.

28. (Der Herr sagte:) '*Wenn ihr die Dinge, die euch nicht nachfolgen werden können, hinter euch lasst, dánn werdet ihr ruhen* (ϯⲛⲧⲟⲛ)'.

Die Frage einer sofortigen Ruhe durch Matthäus, die völlig berechtigt ist angesichts der Aussage am Anfang der Schrift, dass schon die Zeit da sei, dass man in der Ruhe stehe (120,4-5), erhält hier jedoch eine Antwort im futurischen, eschatologischen Sinne: erst wenn die Bürden (ⲟⲧⲡⲱ vgl. ⲱⲧⲛ in Mt 11,28) niedergelegt sein werden, ist die Zeit der Ruhe da. Mit diesen 'Bürden' wird wohl die leibliche, irdische Existenz gemeint sein, vgl. dazu 132,12 (das Fleisch tragen) und 143, 14-15 (der Verderb des Fleisches). Bemerkenswert ist die reflexive Form ϯⲛⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟ: sich selbst ruhen lassen und so: ruhen[156]).

Die zweite Aussage des Herrn verlegt die heilvolle Ruhe ebenfalls in die Zukunft: man muss die Dinge 'hinter sich lassen'. Hier wird bedeutungsvoll dasselbe Verb ϩⲱ ⲛⲥⲁ- wie in 120,3 angewendet. Da sollte man die 'Mühe' (ϩⲓⲥⲉ), 120,4, hinter sich lassen, hier handelt es sich nun um 'Dinge', ϩⲃⲏⲟⲩⲉ. Es ist nicht ohne weiteres klar, was mit den Dingen gemeint sei. Es könnte an die irdischen Dinge, den irdischen Besitz gedacht sein, welche der Mensch nicht in das Jenseits mitnehmen könne (oder: welche ihm nicht dahin folgen können). Das wäre ein biblischer Gedanke, vgl. im AT: Hi 1,21; Ps 49,8 und Pred 5,14; im NT: 1Tim 6,7. Dabei wäre dem Verb ϩⲱ ⲛⲥⲁ- eine Nebenbedeutung der *Apotaxis* im gnostisch-asketischen Sinne nicht abzusprechen[157]).

Auch könnte mit den Werken/Dingen im Sinne der Mühe, ϩⲓⲥⲉ, als sinnlose Mühe, auf Apk 14,13 angespielt sein, u. zw. im polemischen Sinne: für den Pneumatiker gibt es keine verdienstlichen Werke, die ihm nach seinem Tode nachfolgen werden wie bei dem Psychiker, für den seine guten Werke gerade Voraussetzung für seine Erlösung sind. Im Hinblick jedoch auf die nachfolgenden Zeilen, wo von Gold und Silber, gar als ein 'Irrtum' (ⲁⲱⲣⲙ, 141,19), die Rede ist, wäre die zuerst genannte Möglichkeit zu bevorzugen: also 'die Dinge' als den irdischen Besitz aufzufassen, vgl. auch 138,9-10.

Im Schema: resp. *F* und I^a.

29. Noema (VI,4: 42,30-31):
'*,denn ihr habt, zu den Himmeln hinauf, die Ruhe erhalten* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲣⲉ (!) = ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲉ)'.

Die bevorstehende Endzeit wird in dieser Apokalypse in grellen Farben gemalt. Wie man die Verbindung zu den Seliggesprochenen, 42,27f, auch fasst, die hier vorliegende Feststellung ist unmissverständlich: es wird ausgesagt, dass Gnostiker/Pneumatiker den 'Weg hinauf' (ⲉ2ⲣⲁⲓ ⲛ–[158])) gefunden und so die ihnen zukommende Ruhe bekommen haben (das Perfekt ist zu beachten).

Im Schema: *I*[a] und *F*.

30. EpPt (VIII,2: 137,10-13):
'*In anbetreff dessen, dass ihr* (*es seid*), *die kämpfen sollt mit den Mächten — sie, sie haben nämlich* (ⲭⲉ) *keine Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *wie ihr — (dies ist so), weil sie nicht wollen, dass ihr gerettet werdet.*'

In dieser Schrift — von Koschorke als eine gnostische Paraphrase von Lk 24/Apg 8 gekennzeichnet und als eine "gnostische Pfingstpredigt" charakterisiert[159]) — wird an dieser Stelle die Frage der Apostel, 135,2 (warum die Mächte mit ihnen kämpfen) beantwortet. Der koptische Wortlaut ist sehr gedrängt und ziemlich hart, deswegen wurden in der Übersetzung einige Wörter in Parenthese hinzugefügt.[160]) Der Grund des Kampfes liegt im Widerstand seitens der Mächte, d.h. der Archonten, vgl. im AJ BG,2: 71,17-72,17 (Par. in II, III und IV). Und zwar nicht in dem Sinne, dass die Apostel/Pneumatiker ihr Heil von den Mächten erobern müssten: dieser Gedanke wäre der gnostischen Denkweise völlig fremd, wo doch das Heil der Gnostiker in sich selbst — durch den Erlöser — gesichert ist. Der Widersand soll jedoch beseitigt werden, damit die Apostel/Pneumatiker nicht in ihrem Wachstum zur Reife behindert werden, wie in ihrer Aufgabe zur Erweckung der Pneumatiker-*in statu-renascendi*, vgl. die vorgeschriebene Kampfweise (die Predigt) in 137,23-30. Der Satzteil 'sie haben keine Ruhe wie ihr' fasst man am besten als einen Zwischensatz, eine beiläufige Bemerkung, wodurch die Existenz der Mächte quasi typisiert wird: sie haben- und kennen nicht die *qualifizierte*, pneumatische Ruhe, vgl. 137,11-12 (...Ruhe *nach eurer Art* (ⲕⲁ [ⲧⲁ] ⲧ [ⲉ] ⲧⲛ̄ ⲛⲉ) = Ruhe wie ihr). Aus diesem Grunde sollte man das ⲭⲉ 137,11 nicht kausal fassen, weil der Widerstand der Mächte nicht dém gelten könne, was sie gar nicht kennen. Ihnen liegt nur daran, die Pneumatiker zu stören und zu behindern und darum obliegt den Pneumatikern der Kampf.

Im Schema: *I*[a].

31. EpPt (140,4):
'...*Christus der Führer unserer Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟ[ⲛ])'.

Dieser Satzteil stammt aus dem Gebet Petri am Ende seiner Predigt. Kurz vorher bezeichnete er in der Predigt Jesus als den Führer unseres Lebens, 139,27-28. Beidesmal mit ⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ, vgl. im NT in Apg 3,15; 5,31 und Hebr 2,10 und 12,2. Im EV 19,17 fanden wir ϫⲁⲩⲙⲁⲑⲓⲧ (für ὁδηγός)[161]). Die Bezeichnung ⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ betont, dass der Weg der Pneumatiker auf Erden im Offenbarer, im Herrn Jesus Christus (139,26-140,3), seinen *Anfang* nimmt. Er wurde des 'gefallenen Samens' wegen, 136,17-18, herabgesandt. So ist er für die Apostel/Pneumatiker nun der Herzog zur Ruhe.

Im Schema: I^a.

32. TestVer (IX,3: 36,1-5):
'(*der Ort*(?)), *an dem sie ruhen werden* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *von ihrer Torheit* (ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϩⲏⲧ), (*nachdem sie*) *zur Erkenntnis* (*gelangt sind*). *Diese nun wird Christus in die Höhe hinübersiedeln lassen...*'

In dieser Schrift — wohl als eine Homilie über die Wahrheit zu kennzeichnen und katholischen Christen wie auch (anderen) Gnostikern gegenüber stark polemisch ausgerichtet — handelt es sich im breiteren Kontext um die, aus gnostischer Sicht angefeindete, 'fleischliche Auferstehung', vgl. 34,27-35,1 und 36,30 ([ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲥ] ⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲏ)[162]). Obwohl andere Gnostiker, wie 'die Schüler Valentins' (56,4-5) bekämpft werden, ist der Autor doch in mancher Hinsicht vom valentinianischen Gnostizismus beeinflusst[163]). Die katholischen - bzw. Gemeinde - Christen präsentieren sich selbst stolz als Christen (31,23-25). Sie sind jedoch, auch und gerade in ihrer Erwartung der fleischlichen Auferstehung dumm, vgl. 31,23. Ihnen gegenüber gilt es an obiger Stelle, dass die Gnostiker/Pneumatiker ruhen werden. Die Stelle im MS ist leider ziemlich schlecht erhalten. Doch kann, angesichts 36,5-7, wo es sich um das auf die Dummheit Verzichten in der Vergangenheit handelt, angenommen werden, dass die Ruhe aus ihrem Zur-Erkenntnis-Gelangen resultierte[164]). Christus wird sie in die Höhe, also in das Pleroma, führen.

Im Verb ⲙⲙⲟⲛⲉ ist das Element der Veränderung (μετά-) nicht zu übersehen; deswegen übersetzt man es am besten durch 'hinübersiedeln'[165]).

Im Schema: *F*.

32a. EvMar (BG,1: 17,4-7):

'*Von dieser Zeit an, werde ich die Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *erhalten, zur Zeit der bestimmten Zeit* (ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ) *(seitens) des Äons in Schweigen*'.

Mit dieser Aussage beschliesst Maria ihre Antwort auf die Frage der Apostel (10,1ff), was der Erlöser in seiner, nur der Maria erteilten Offenbarungen gesagt habe. Maria berichtet dann über die vier Gewalten, die die Seele bei ihrem Aufstieg in das Lichtreich behindern wollen. Von ihnen sind ab 15,1 nur noch drei Namen im Text erhalten, u. zw. die *Unwissenheit*, die *Begierde* und der *Zorn*[166]).

Die Seele ist bei ihrem 'Aufstieg' (ϩⲱⲕ ⲉⲧⲡⲉ, 15,3-4 und ϩⲱⲕ ⲉⲡⲥⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲉ, 16,3) bei der vierten und letzten Gewalt angelangt und hat ihre Fragen, *woher* sie (die Seele) stamme und *wohin* sie gehe, nunmehr klar beantwortet. Die Seele ist sich ihres Heiles sicher: sie wird den Vater erreichen und ihre Ruhe erhalten, u. zw. zu der von Ihm bestimmten Zeit. Mit dem 'Äon in Schweigen' ist nämlich der Vater gemeint vgl. *Adv.haer.* I,1,1 (τέλειος Αἰών... ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ) und AJ BG,2: 26,6-8 (Par. in II, III, IV) (ⲡⲉϥⲁⲓⲱⲛ ...ⲉϥⲙ̄ⲧⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲁⲣⲱϥ). Die Seele hat nun (wieder) Anteil an der Urruhe des Vaters.

Im Schema: *F.*

Barbelognostizismus

33. AJ (BG,2: 26,6-8; III,1: 6,19-21):

'*Sein Äon ist unvergänglich, Er ist still, er ruht* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *in dem Schweigen*'; (*BG:*) '*Sein Äon ist unvergänglich, Er ist in einer Stille, Er ruht* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *in einem Schweigen*'.

Die Parallelstellen II,1: 4,10-13 und IV,1: 6,10-13 sind sehr schlecht erhalten. Die Aussage bezieht sich auf den Vater, dessen Äon hier 'unvergänglich' (ⲁϥⲑⲁⲣⲧⲟⲥ bzw. ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ) genannt wird; vgl. *Adv.haer.* I,1,1: 'vollkommener Äon' und Fr. 4 Valentins: 'lebendiger Äon'. Siehe oben zur Urruhe des Vaters[167]).

Im Schema: *C.*

34. AJ (BG,2: 68,11-13; III,1: 35,1-2; II,1: 26,31-32; IV,1: 41,19-20 (schlecht erhalten)):

'...*und man bringt sie* (= *die Seele*) *hinauf zur Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *der Äonen*'.

Es handelt sich hier um die Seele der Pneumatiker, welche der Geist des Lebens (vgl. BG 67,8-9) gestärkt hat, sodass sie dem 'widersetzlichen Geist' (dem ⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲁ) überlegen ist und nicht zur Bosheit

abirrt[168]). So wird sie hinaufgeführt[169]) zur eschatologischen Ruhe[170]), wie auch die Äonen sie geniessen.

Im Schema: *E(F)*.

Sethianischer Gnostizismus

35. EvAeg (III,2: 43,15-17; IV,2: 53,13-15 (schlecht erhalten) & III,2: 43,23-24; IV,2: 53,22-26 (schlecht erhalten)):
'...(*der grosse Doxom*) *edon-Äon, worin* (*das dreifach männ*)*liche Kind ruht* (ⲘⲦⲞⲚ)';

36. (in bezug auf den Vater des Lichtes/den Doxomedon), '*der hervorkam aus dem Schweigen* (ⲥⲓⲅⲏ), *während er im Schweigen* (ⲕⲁⲣⲱ) *ruht* (ⲘⲦⲞⲚ)'.

In dieser lupenreinen sethianischen Schrift handelt es sich im Kontext der Stelle um den Doxomedon (= wohl 'Herr der Herrlichkeit'), der aus dem Urvater zwar emanierte (III,2: 43,8-9), nun aber das Kollektivum aller Emanationen darstellt und demnach die schlechthinnige Manifestation des Vaters ist oder aber — im räumlichen Sinne — quasi dessen himmlischer, pleromatischer, Thronsaal ist[171]). Während im EvAeg der höchste Gott, der 'grosse unsichtbare Geist' III,2: 43,13-14, also der Urvater, *sich entfaltet* als Vater, Mutter und Sohn[172]), *emaniert* hingegen das dreifach männliche Kind[173]) dank der ersten Ogdoade (des Vaters)[174]), III,2: 42,5-7 (ebenfalls mit ⲡⲣⲟⲉⲗⲑⲉ). Das 'dreifach' ist hier als eine Intensivierung der heilvollen Männlichkeit oder der Zugehörigkeit zum Vater zu verstehen: im Kind offenbaren sich der 'androgyne Vater' (III,2: 42,10-11, die 'männliche Magd' (= Barbelo), III,2: 44,13.27 und der Sohn[175]). Zu beachten ist, dass das Kind hier noch völlig zur urväterlichen Lichtwelt durch den Doxomedon gehört. Erst nachher werden das 'dreifach männliche Kind' und Seth só miteinander verbunden, dass die gnostische Heilsökonomie, die Erlösung der Pneumatiker, klar zu Tage tritt, laut III,2: 53,23-24: (das Kind) wird mit- und in der ganzen pleromatischen Lichtwelt gepriesen, 'damit sie (Äonen u.a.) den Samen des Vaters den Samen des grossen Seths nennen werden', III,2: 54,9-11[176]). Der grosse Seth lobpreist das dreifache Kind (III,2: 62,2), wonach in III,2: 63,5-8 die bekannte *sethianische* Periodisierung, nämlich das dreifache Kommen Seths zur Erlösung erscheint[177]).

Die Bedeutung der ersten Stelle ist, dass *dank* dem Kinde, das aus dem urväterlichen Licht emanierte und im alle weiteren Emanationen umfassenden Pleroma ruhte, auch die Pneumatiker, der "Same des Seth" um ihre Herkunft und ihr Heilsgut, die Ruhe im Pleroma, als verbürgtes Heilsgut wissen[178]). Interessant ist der Unterschied zum Valentinianis-

mus: hier sind die Pneumatiker *direkt* die Samen des Vaters, die aus Ihm emanieren wie EV 36,35ff uns lehrte[179]), im Sethianismus sind die Pneumatiker, die Kinder des Seth, *indirekt*, mittels der Offenbarungsgestalt des 'dreifach männlichen Kindes', also als "Same des Seth" auf den Vater bezogen betreffs ihrer Emanation wie ihrer Ruhe.

Im Schema: *D.*

Die zweite Stelle betont, dass der 'Vater des Lichtes', d.h. der Doxomedon (vgl. III,2: 43,13-15) aus dem Schweigen des Urvaters, (vgl. III,2: 40,18) als 'Vater des Schweigens' typisiert, einerseits hervorkam, aber immerhin immer noch in dessen Urschweigen ruht. Dies besagt, dass, mittels des Kindes/des Seth, auch die Pneumatiker davon überzeugt sein dürfen, dass sie ebenfalls aus dem Pleroma herrühren und daher von Anbeginn der Ruhe im Urschweigen teilhaftig waren.

Im Schema: *D.*

ParSem VII,1

Vorbemerkung

Diese Schrift erfordert eine *eigenständige* Untersuchung im Hinblick auf die hier begegnenden Ruhe-Stellen. Einmal auf Grund der hohen Frequenzzahl des Ruhebegriffes: das Lehnwort ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ findet sich 15× (12× als Substantiv; 3× als Verbform) und ⲙ̄ⲧⲟⲛ 13× (nur Verbformen). Hinzu kommt die bemerkenswerte Tatsache, dass der Begriff des Schweigens (ⲕⲁⲣⲱϥ) 10× begegnet (wovon 9× in der direkten Nähe von ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Des weiteren, weil der Inhalt dieses Traktates den Kommentator vor viele Fragen der Auslegung stellt, wobei die oft merkwürdige Bildersprache schwer verständlich erscheint[180]). Um jedoch einen Eindruck zu gewinnen, werden einige Stellen aufgeführt und in Kürze kommentiert.

Am besten nimmt man jene Stellen zusammen, die einander gegenseitig erklären[181]).

37. ParSem (VII,1: 7,10-11):
'*Seine Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *wurde beendet*' (= des Nus).

38. (22,33-23,3):
'*...damit am Ende der Zeit, wenn die Natur dann zugrunde gehen wird, er* (= *der Nus, vgl. 22,21*) *ruhen wird* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *am geehrten Ort*',

39. (39,10-11):
'*Der Nus ist die Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *und mein Gewand*'.

An diesen Stellen handelt es sich um den Nus, das gefährdete, weil gefallene, in der Finsternis (Materie, Natur) gefangene pneumatische Ele-

ment. Durch 'den Fall' wurde die Urruhe beendet. Jedoch im Eschaton wird der Nus seine Ruhe zurückbekommen; dies dank des Wirkens des Erlösers/Offenbarers *Derdekas*[182]), der aus dem Licht stammt.

Seine Gewänder[183]) sind Mittel der Erlösung und des Schutzes. Weil Derdekas sich des Nus annimmt, gehört dieser den Gewändern und hat so auch (wieder) Anteil an der Ruhe.

Im Schema: resp. *D*, *F* und I^a.

40. (10,29-30):
'*Und der Geist bekam Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *in seiner Kraft*'.

41. (38,23-25):
'*...im ungezeugten Geist, wo das erhabene Licht geruht hat* (ϯⲙⲧⲟⲛ)'.

42. (26,9-10):
'*...sie* (= nämlich das Geschlecht des Sêem/Seth, *26,1-2*) *werden ruhen* (ϯⲙⲧⲟⲛ) *im ungezeugten Geiste und nicht traurig sein* (ⲙ̀ⲡ ⲁⲩⲡⲏ)'.

43. (43,12-14):
'*...sie* (= die Pneumatiker/Sethianer) *werden ruhen* (ϯⲙⲧⲟⲛ) *im Geist ohne Mühe* (ⲉⲣⲉ ⲓⲥⲉ)'.

Bekanntlich wird der sethianische Gnostizismus gekennzeichnet durch die drei Prinzipien oder Urkräfte[184]): das Licht oben; in der Mitte der Geist (gefährdet) und unten die Finsternis. Letztlich gehört jedoch der Geist zum (pneumatischen) Licht. Der Geist, die gefährdete, ja der materiellen Welt der Finsternis verfallene Gemeinschaft der Sethianer, ist nun doch des Heils sicher, weil das Licht in diesem Geist ruhte. Der Geist bekam dank des Eintretens des Derdekas (10,10-24) die Ruhe als Heilsgut. Im Eschaton werden die Sethianer (die Pneumatiker also) im Raum des nunmehr zum Licht gehörenden Geistes die wahre Ruhe ohne Mühe und Trübsinn (ⲁⲩⲡⲏ, 43,6) geniessen.

Im Schema: resp. *E*, *D* und *F*(2×).

44. (14,22-23):
'*Es* (= *das Licht*) *wandte sich hinauf zu seiner Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)'.

45. (16,5):
'*Und es* (= *das Licht*) *ruhte* (ⲙ̀ⲡ ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲉⲥⲑⲁⲓ)'.

46. (17,32-35):
'*Ich* (= *Derdekas*) *kam in eine grosse Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ), *damit es* (= *das Licht*) *meinem Lichte in seiner Wurzel Ruhe gäbe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ)'.

47. (43,29-31):
'*Nachdem... und ich* (= *Derdekas*) *zu meiner Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *hinauf zurückweiche* (ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ)'.

Dass die salvandi (Sethianer) vom Urlicht herrühren, findet seinen Grund darin, dass das Licht mittels des Geistes[185]) nicht nur and die Welt der Materie ganz nah herantritt, sondern gewissermassen in ihr gefangen wird. So heisst es 15,16-17, dass ein Licht hinabging in das Chaos. In 15,27-28 ist das Licht sogar in den Tiefen der Natur lokalisiert und — sehr auffallend — wird 15,31-32 ausgesagt: das 'Licht des Geistes' werde unten im Tartaros bedrückt. Weiterhin befindet das Licht sich in der Mitte, 16,5-7 und 17,20-21. Doch kann dieses Licht wohl nicht ohne weiteres mit dem vollkommenen Urlicht identifiziert werden, weil zB 16,6-7 von einem In-Erscheinung-Treten des Lichtes in der Mitte die Rede ist. Es liesse sich diesbezüglich am besten an eine Abstufung der Lichtwelt denken. Das sich unten befindende Licht ist gefährdet. Es wird nicht nur bedrückt, sondern es heisst in 17,22-23 selbst das Licht in der Mitte sei *vergessen* worden. Nicht verwunderlich, dass angesichts dieser Unheilssituation der Derdekas auf der Bildfläche erscheint, ist es doch nicht geziemend, dass das 'Licht des Geistes' in der Unterwelt (ⲉⲙⲛ̄ⲧⲉ) bliebe, 11,29-31. Derdekas, der Sohn der 'Grösse' (ⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ), 10,11-12; 11,20-21, das '*vollkommene* Licht', 10,21-22, kommt nun in diese Welt als 'Helfer' (ⲃⲟⲏⲑⲟⲥ), 14,6. Er geht zum Tartaros hinab, 15,30-31, damit er 'das ganze Licht von ihm (= dem Chaos) befreie', 18,14. Dazu zieht er das vergessene Licht an, 17,21[186]). Die Befreiung/Erlösung wird nunmehr realisiert, wobei es beachtlich ist, dass das Licht selbst auch seine Erlösung bewirkt. Das geht hervor aus 14,9-10 ('das Licht des Geistes' begann *sich* zu befreien[187]), als Derdekas erschienen ist) und 17,24-25 (das Licht hatte die Last von sich geworfen), ein wahrhaft gnostischer Gedanke. Vor diesem Hintergrund nun lassen die Ruhestellen sich verstehen. Dank des Derdekas und sich selbst wendet das Licht sich hinauf zu seiner Ruhe; es ruhte. Die dritte Stelle hat eine folgenschwere Bedeutung. Als nämlich das Licht die Befreiung erlangt und eine geheimnisvolle Formel (des Lobes?) ausgesprochen hat, 17,30-31, erfährt der Derdekas eine grosse Ruhe. Das 'damit' in 17,33 scheint in diesem Zusammenhang hart, eher erwartet man eine Konsekutivform. Jedoch lässt diese Aussage sich auch só erklären, dass die erlösten Lichtteile durch ihre Befreiung dem Urlicht, aus dem Derdekas stammt, seine nunmehr wiederhergestellte Ruhe zurückgeben. Die Wiederherstellung der Urruhe war doch in all seinem Wirken die *Absicht* des Derdekas?[188]).

So weicht dann Derdekas, nachdem er aufgehört hat auf der Erde zu sein, aus dieser Welt zurück zu seinem Ursprung: der Ruhe in der plero-

matischen Lichtwelt. Er weicht zurück, denn schlechte Zeiten voller Verführung, 43,31-44,2, stehen der materiellen Welt bevor.

Im Schema: resp. I^a (2×), $F(C)$ und F.

48. (36,4-6):

'*Denen, die die Erhabenheit des Lebens begehren und die der Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *würdig sind, offenbarte er...*'.

49. (47,16-20):

'*Selig sind jene, die erkannt haben — wenn sie schliefen — in welcher Kraft ihr Denken ruht* (ⲣ̄ ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲉⲥⲑⲁⲓ)'.

Es ist eine für den Gnostizismus grundlegende Aussage, dass Ruhe nur dénen zukommt, die ihrer würdig sind: es sind die Pneumatiker, die vór dem Entstehen der Welt schon ihren Namen im Pleroma hatten, vgl. 14,7-8. Sie wurden alle vom Geist als 'Unsterbliche' (ϩⲉⲛⲁⲧⲙⲟⲩ) dem Derdekas gegeben, 17,27-29, vgl. 46,11-12.21-22. Den Berufenen schenkt Derdekas nun die notwendigen Offenbarungen, 36,7-11.

Der Makarismus ist ebenfalls sehr bedeutungsvoll: als die Pneumatiker-*in-statu-renascendi* noch im Schlaf der Unkenntnis lebten, war dennoch ihr zum Heil bestimmtes Denken in der Kraft, d.h. im Prinzip des Lichtes, gesichert. Es ruhte schon immerfort in jener Lichtwelt, wie ihnen dies alles, nachdem sie zur Erkenntnis aufgewacht waren, klar wurde. Ihr in der Erkenntnis entwickeltes Denken ruht auch weiterhin im pleromatischen Licht, wodurch dieses Denken durch die in der Lichtwelt bestehende Ruhe denn auch seine Eigenart bekommt. In 48,8-10 begegnet ein weiterer Makarismus, welcher der Meinung nach an EV 42,17-21 erinnert. Am Ende der Zeit, in der 'Vollendung' (ⲥⲩⲛⲑⲉⲗⲓⲁ), 48,18-21, wird die Natur zugrunde gehen, und mit ihr alle diejenigen, die nichts vom Licht-Geist besassen, 35,31ff: also die Hyliker. Für die Pneumatiker/Sethianer fängt jedoch dann die herrliche Existenz im unbeschreiblichen Licht an, vgl. 48,24-28. Schliesslich: vom Verhalten der Pneumatiker/Sethianer in der jetzigen Zeit vor der Vollendung gibt die Passage 42,24-32 ein klares und auch fesselndes Bild.

Im Schema: resp. F und D.

50. Zostr (VIII,1: 118,4-5):

'*...Er ruht* (ϯⲧⲟⲛ) *in seiner grenzenlosen Grenze*'.

In diesem umfangreichsten, leider aber stark beschädigten Traktat des Nag Hammadi-Corpus, erhält der Zostrianos mehrere Offenbarungen hinsichtlich der pleromatischen himmlischen Welt. Die höchste Gottheit ist der 'Dreifach kräftige unsichtbare Geist' (ⲡⲓϣϯⲧ ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ

ⲙⲡⲛⲁ). Aus Ihm emanieren verschiedene, ebenfalls in der Art einer betont negativen Theologie beschriebene Gottheiten, wie der *Verborgene* (ⲕⲁⲥ) vgl. zB 115,9. Vor dem Hintergrund der Aussagen in 115-117, wo viele Wesenheiten im einzigen Äon[189]) voller Eintracht und Freundschaft existieren, ist wohl anzunehmen, dass die obige Aussage auf den 'Verborgenen' Bezug nimmt. Er ist der Gott derjenigen, die wahrlich existieren, 118,6-7. Dieser Äon bleibt allein in sich selbst, 118,2-3. Vielleicht handelt die Aussage 74,23-24 (...Er ruht (ⲙⲧⲟⲛ) in seiner Vollkommenheit...'), auch über Ihn. Die Qualitativ-Form betont die vollständige Ruhe des dem Höchsten so nahe stehenden Gottes. Die grenzenlose 'Grenze' (ⲁⲣⲏⲝ) wird den Ursprung des Verborgenen im Pleroma bezeichnen, was dem 'Bleiben' (ϭⲱ) in sich selbst, 118,2-3, nahe kommt und vergleichbar ist mit dem 'Unbegrenzten' (ἀπέραντον) im valentinianischen Gnostizismus[190]). Letzten Endes ist der 'Verborgene' immerhin eine Emanation.

Im Schema: *D*.

51., 52. Nor (IX,2: 28,1-2 & 5-7):

'*...damit sie ruhen wird* (ⲙⲧⲟⲛ) *in der unaussprechlichen Epinoia*'. '*...und* (*damit*) *sie ruhen wird* (ⲙⲧⲟⲛ) *im göttlichen Autogenes*'.

Auf ihren Hilferuf erhält die Norea — des näheren als die Schwester (und Gattin) des Seth zu kennzeichnen — ihre Erlösung: sie bekommt ihren Ort im Pleroma, 28,21-22, vom Mangel (ϣⲧⲁ) befreit, 28,26 und, weil sie den Vater selber — Adamas, der erste Nus — geschenkt bekam, 27,24-25; 28,4-5, wird sie jetzt und immer ruhen, u. zw. in der Gestalt der Mutter (der Epinoia) und der Gestalt des Sohnes (des Nus/Autogenes). Über ihr zukünftiges Heil wird weiterhin berichtet in 28,24-29,5. Die Gestalt der Norea kommt der valentinianischen Sophia sehr nahe[191].

Im Schema: *F* (2×).

53. Mars (X: 2,12-16.23-25):

'*Was das dreizehnte Siegel anbetrifft: Ich habe es erstellt, mit dem Gebiet der Gnosis und der Festigkeit der Ruhe* ([ⲁ]ⲛ[ⲁⲡ]ⲁⲩⲥⲓⲥ) *... und ... diejenige, die ruhen werden* (ⲙⲧⲁⲛ); *und sie werden bewahrt werden vor Leidenschaft und Teilung der Gemeinschaft*'.

Der gnostische Gesandte Marsanes[192]) berichtet, er habe das dreizehnte Siegel erstellt, d.h. die himmlische Gegend, welche auf den höchsten Gott bezogen ist. Dieser wird 4,21 'der Schweigende' (ⲡⲉ[ⲧ]ⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ) genannt. Die Gnostiker werden dieses Gebiet, die höchste Stufe, auch erreichen. Die himmlische pleromatische Welt wird nun vielsagend als das 'Gebiet' (ⲧⲁϣⲡ)[193]) der Gnosis bezeichnet. Da ist der

Gnostiker sich seiner Ruhe sicher: *die Festigkeit* (ⲧⲁⲭⲣⲟ) *ist Merkmal der gnostischen Ruhe.* Direkt im Anschluss an diesem Bericht folgt dann eine Aussage hinsichtlich der ersten drei Siegel, die die hylische, irdische Welt darstellen. Dort werden nun die Gnostiker bewahrt werden vor allerlei Übel, wie dies exemplifiziert wird an Leidenschaft und Teilung der Gemeinschaft mit der pneumatischen Welt. Für die Gnostiker, die — bewahrt — sich auch bewähren, ist es klar, dass sie der Ruhe teilhaftig werden werden.

Im Schema: resp. *F*; *F* und I^a.

54. Allog (XI,3: 67,28-32)[194]):

'...(*wir wissen nicht, ob*) ...*Derjenige, der still* (ϩⲣⲟⲕ) *ist, etwas in sich selbst hatte ausser der Stille* (ϩⲣⲟⲕ), *welche Er ist*; *damit Er nicht erstickt werden könne*'[195]).

Gleich vór dieser Aussage heisst Derjenige, der still ist, 'der Unbekannte'. Er ist der höchste Gott, der dreifach kräftige Geist. Seine Transzendenz wird in dieser Schrift, vor allem in der Passage am Schluss nachdrücklich betont. So ist es, dem Autor der Schrift zufolge, unbekannt, ob Er überhaupt etwas *in* sich hatte. Dies gilt selbstverständlich jedoch nicht für seine 'Stille', denn wenn Er diese wohl in sich selbst haben, besitzen, würde, hätte Er sich nie äussern können (mittels Emanationen zur Offenbarung). Er wäre dann nämlich quasi in sich selbst erstickt. Nicht umsonst heisst es darum in 65,38: Er sei *erhaben* über seine 'Stille' (ϩⲣⲟⲕ). Er lässt sich also auch nicht in dieser seiner Eigenschaft einschliessen. Das Paradoxon: Er ist die Stille und ...Er ist über seine Stille erhaben, stimmt sehr gut zur Ausrichtung der Schrift[196]).

Im Schema: resp. *C*, *A* und *B* (p. 65).

Sonstiges gnostisches Schrifttum

Einleitung

In Abweichung vom oben[197]) in der Vorbemerkung zu diesem Kapitel Angemerkten wird die folgende Stelle aus dem EvThom nicht in kurzer und komprimierter Weise, sondern recht ausführlich behandelt. Die Gründe für dieses Verfahren sind zweierlei.

Von den fünf Ruhe-Stellen im EvTh ist gerade diese in Logion 2 ausgewählt worden, weil sie für das Verständnis des gnostischen Heilsweges nicht nur äusserst wichtig ist, sondern ebenfalls für die Frage was es mit dem Motiv des Herrschens in gnostischem Sinne in dessen Beziehung zum Heilsgut der Ruhe auf sich hat. Denn, was an anderen Stellen über die gnostische Heilssuche nur angerührt wird, findet sich hier in

einem bedeutungsvollen Zusammenhang. Es erwies sich weiterhin vom Blickpunkt der Überlieferungsgeschichte des Spruchgutes in Logion 2 als unausweichlich, auch die griechische Urfassung des Kettenspruches und vier Parallelstellen in anderen gnostischen Schriften bei der Behandlung heranzuziehen.

55. EvTh (II,2: 32,14-19, Log. 2):

'Jesus sagte: Nicht soll derjenige, der sucht aufhören zu suchen bis er findet und wenn er findet, wird er in Verwirrung geraten und wenn er in Verwirrung geraten ist, wird er sich verwundern und er wird über das All herrschen (ϯⲣⲣⲟ)'.

Obwohl im koptischen Text der Ruhe-Begriff fehlt, wird dieses Logion[198]) doch hier aufgeführt, weil einerseits in der griechischen Urfassung des Kettenspruches (Papyrus Oxyrhynchus 654, 5-9) wie in zwei bei Clemens Alexandrinus sich findenden Fasssungen die Ruhe begegnet und dort mit dem König-sein verbunden ist[199]) und andererseits im gnostischen Denken beide Begriffe (Ruhe und Herrschaft) aufeinander bezogen sind, wie aus vier Schriften von Nag Hammadi hervorgeht[200]). So heisst es im LibTh (II,7: 145,13-14): 'ihr werdet *Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) erhalten von dem Guten und ihr werdet *herrschen* (ϯⲣⲣⲟ) mit dem König'[201]). In der OrigMund (II,5: 125,2-12) wird in bezug auf die ''Königslosen'' (= Pneumatiker) ausgesagt, sie 'werden in den heiligen Ort ihres Vaters hineingehen und in einer *Ruhe* (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) *ruhen* (ⲙⲛⲧⲟⲛ) (125,7-9); 'sie sind als Unsterbliche *Könige* (ϯⲣⲣⲟ) im Sterblichen' (125,11-12)[202]). Im Dial (III,5: 138,12-20) ist vom *Herrschen* (ϯ ⲭⲟⲉⲓⲥ) der Erlösten (Pneumatiker) über die Archonten die Rede; sie gehen letztlich in das Brautgemach hinein[203]). Auffallend ist wie diese Schrift quasi Gedanken des EvTh aufnimmt und darüber des weiteren reflektiert, zumal im Hinblick auf Logion 2[204]).

In der 2ApcJac (V,4: 56,2-5) schliesslich erfährt Jakobus über die Erlösten: 'um deinetwillen werden sie (darüber) belehrt werden und ruhen (ⲙⲛⲧⲟⲛ); um deinetwillen werden sie herrschen (ϯ ϯⲣⲣⲟ) und Könige (ϯⲣⲣⲟ) werden'[205]). In diesem 'Königtum' in gnostischer Sicht werden herkömmliche Gedanken weiter gewirkt haben, die folgendermassen angegeben werden können. Die Stoa liebte es, den *Weisen* als *König* zu beschreiben; ein Gedanke, der sich öfters auch bei Philo findet: der Weise, von der Menge entfernt und über sie erhaben, ist ein wahrer König; er besitzt die Unerschütterlichkeit, die ἀταραξία bzw. die Festigkeit, βεβαιότης[206]). Ihm passt nun eben auch als Titel: 'ἀνάπαυσις', *Abr* 27. Weiterhin begegnet man dem Topos des Königtums der Weisen und Gerechten in der hellenistisch-jüdischen Weisheitsliteratur, wie zB in der Weish und in der weisheitlichen Gattung der sog. Testamente, vgl. zB in

TestDan V,12-13, wo es heissst, die Heiligen werden *ruhen* (ἀναπαύσονται) in Eden, und das heilige Israël *herrsche* (βασιλεύων) über die Menschen (die Völker), wie auch der Gläubige in Wahrheit *herrschen werde* (βασιλεύσει) in dem Himmel[207]). Was die apokalyptische Ausrichtung betrifft kann auch auf die Apk verwiesen werden, wo 5,10 die Erlösten auf Erden *herrschen werden* (βασιλεύσουσιν), vgl. ebenfalls Apk 22,5[208]).

Nun wird jedoch die Frage akut, aus welchen Gründen der koptische Übersetzer nur die eine Hälfte der Heilsaussage in der Verbindung von Ruhe und Königtum bietet quasi und die andere (die Ruhe) übergeht. Man wird wohl nicht fehlgehen hier anzunehmen, dass der Übersetzer das Königtum/das Herrschen *absichtlich* hervorhob und betonte, nicht nur um so geschickt zu Logion 3 — wo das Königreich zentral steht — überzuleiten[209]), sondern auch weil er der Aussage eine bestimmte Ausrichtung geben wollte, wo es doch nunmehr heisst: '...und er will über das All herrschen'. Um diese Ausrichting klar in den Blick zu bekommen, muss selbstverständlich zuerst die Frage beantwortet werden, was hier wohl mit 'dem All' gemeint sei. Das 'All' bedeutet in díesem Logion nicht die Welt der *Äonen*, als τὰ πάντα bezeichnet, sondern die geschaffene, *materielle Welt*. Zu erinnern ist schon an *Adv. haer.* I,5,1, wo der Demiurg 'König des Alls' (βασιλέα πάντων) genannt wird oder an EvPh (II,3: 74,30), wo 'das All' (ⲡⲧⲏⲣϥ) gleichfalls die stoffliche Welt meinen wird[210]). Den koptischen Text versteht man nun am besten só, dass dieses Herrschen über das All nicht núr eine Weltüberlegenheit seitens des Erkennenden (Gnostikers) andeutet, eine königliche Erhabenheit über die niedere Welt[211]), sondern vor allem eine Ausrichtung hat, die darauf abzielt, die 'Herrscher' (= die Erkennende) eben als *Richter* über die Welt ('das All') auszuzeichnen. Hierzu sei wiederum auf die OrigMund hingewiesen, wo 125,12-13 die 'Königslosen' 'die Götter des Chaos *richten werden* (ⲥⲉⲛⲁϯⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ)'. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die schon oben erwähnte Gerichtsaussage im Dial, wo man 138,12-15 erfährt: 'Judas sagte: sehet die Archonten sind im Himmel; fürwahr, síe sind es, die über uns *herrschen* werden (ϯ ⲭⲟⲉⲓⲥ). Der Herr sagte: Ihr seid es, die *herrschen* werden (ϯ ⲭⲟⲉⲓⲥ) über sie'. Hier wird also klar ersichtlich, dass diejenigen, die zur Erkenntnis gelangt sind, die Pneumatiker, das 'All', d.h. wie hier deutlich wird, die archontische Welt, letztlich urteilen und richten werden. Einen vergleichbaren Gedanken findet man übrigens auch im NT, wie in Apk 3,21 und Mt 19,28, wo die Erlösten am Gericht über die Feinde Gottes teilnehmen werden; ein Gedanke, der ebenfalls im alten *Ägypten* nicht unbekannt war[212]).

In diesem Logion 2 des EvTh wird auf eindringliche Weise der Heilsweg des Gnostikers als ein *Weg zurück zum Ursprung* markiert[213]). Verschiedene *stationes* auf dem Lebensweg des Gnostikers werden angege-

ben: Suchen und Finden (= die Erkenntnis bekommen)[214]), folglich und bemerkenswert ein In-Verwirrung-Geraten, wonach die (positiv gemeinte) Verwunderung folgt und so schliesslich das Herrschen über das All. Jedoch: die *statio* der Verwirrung scheint in diesem Heilsspruch doch deutlich zu misstönen, denn das koptische Verb ϣτορτϩ — Gegenbegriff von ἀνάπαυσις — meistens zur Wiedergabe von ταράσσω[215]), in Verwirrung bringen/geraten, ist ánders ausgerichtet als ein (ursprünglich in Pap. Oxyrh.) θαμβέω, fast Synonym von θαυμάζω[216]), erstaunen, sich verwundern, das in ϩ ϣπηρε beschlossen liegt. Weil wir aber von dem vorliegenden *koptischen* Text auszugehen haben, wäre folgende Erklärung möglich. Nach dem Finden, bzw. dem zur Erkenntnis Gelangen des Gnostikers, wird er sich auch der Drohung durch die Archonten bewusst; er sieht die Weltverfallenheit der Menschen, ihre Unterlegenheit den archontischen Weltmächten gegenüber, ein. Er ist darüber bestürzt, in Verwirrung. *Dann* aber hilft ihm gerade seine Erkenntnis weiter, sodass er die wesentliche Begrenztheit der archontischen Mächte durchschaut. Durch diese Einsicht ist er nicht länger in Verwirrung, vgl. LibTh II,7: 141,1-2 (der Weise, der die Wahrheit fand) 'fürchtete sich nicht für jene, die ihn in *Verwirrung* (ⲙⲡⲧϩⲡⲱⲣϥ) bringen wollten'[217]). Er ist voller Verwunderung, dass der Erkennende gerade den archontischen Mächten *überlegen*, ihnen also nicht unterlegen ist. Diese frohe Verwunderung, auf der Erkenntnis gegründet, findet man übrigens nicht nur hier im gnostischen Kontext, sondern auch im Bereich eines gnostizierenden kirchlichen Christentum, wie die oben angeführten Stellen bei Clemens lehrten, und in den Hermetica[218]). Auf die Verwunderung folgt schliesslich die Herrschaft, die Weltüberlegenheit des Gnostikers. Der koptische Übersetzer hat anscheinend die griechische Fassung absichtlich, gewissermassen auf eigene Faust, pointiert, lag ihm doch an der wahren Herrschaft der Erkennenden und nicht der Weltmächte. Dás wollte er betonen und deswegen überging er an dieser Stelle die mit dem Königtum verbundene Ruhe[219]). So atmet Logion 2 die arteigene gnostische Gesinnung, die Auflehnung gegen die elende geschaffene Welt. Der gnostische *Rebell* ist der wirkliche *König*, Herr, weil er 'königslos' ist... Die futurischen Verbformen liessen einer Interpretation dieses Logions im Sinne des postmortalen Aufstieges (zu denken an die drohenden, in Verwirrung zu bringen versuchenden Archonten) mehr Raum, doch ist auch eine Auslegung im Sinne des im voraus genossen Heils durchaus möglich[220]).

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der oben genannten Traktate aus Nag Hammadi, kann Logion 2 des EvTh, wo die Ruhe 'sub specie regni' begegnet, im Schema eingereiht werden, und zwar sub *F* und I^a.

EvTh, Logion 2

Zur Überlieferungsgeschichte des Textes (nach Marcovich, "Criticism", 56-57)

Logion 2

A. ἀνάπαυσις *as the final goal*

O, 654.5-9

5 [λέγει Ἰη(σοῦ)ς· μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἂν εὕρηι· καὶ ὅταν εὕρ[ηι θαμβηθήσεται, καὶ θαμβηθεὶς βασιλεύσει, κα[ὶ βασιλεύσας ἐπαναπαήσεται.

Clement, *Strom.* v. 96. 3 οὐ παύσεται ὁ ζητῶν <τοῦ ζητεῖν addidi> ἕως ἄν εὕρηι' εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαήσεται (quotation). ii. 45. 5 ἤι κἀν τῶι καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίωι "ὁ θαυμάσας βασιλεύσει" γέγραπται "καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται" (paraphrase). Rev. 14: 13 ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν.

Clem. *Paed.* i.29.3, p. 107,25 St. τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις. *Quis dives salvetur?* 23.3 ἀνάξω γάρ σε εἰς ἀνάπαυσιν...

Corpus Hermet. ix.10 καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν, ἐπίστευσε καὶ τῆι καλῆι πίστει

B. βασιλεύειν *as the final goal*

C

Let him who seeks cease not seeking until he finds; and when he finds, he will be troubled (disturbed, upset); and when he has been troubled, he will marvel, and he will reign over the universe.

Rev.5:10 βασιλεύσουσιν ἐπ τῆς γῆς. (Cf. 20: 4 end; 20: 6; 22: 5.)

Second Apocalypse of James, 56 (50), 2: 'werden (sie) belehrt werden (darüber) und zur Ruhe kommen... werden sie herrschen (und) König (werden)'.

Gospel of Philip, 97 (pl. 122, 30): 'Er kam <herauf als Herr> über das All.'

Acts of Thomas, 136 (p. 243, 8-10 B.) καὶ ὁ ἀπόστολος εἶπεν' τὸ ταμιεῖον τοῦ ἁγίου βασιλέως ἀναπέπταται, καὶ οἱ ἀξίως μεταλαμβάνοντες τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἀναπαύονται καὶ ἀναπαυόμενοι βασιλεύουσιν.

Corpus Hermet., xiv.4 ἄξιόν ἐστι νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι, τὸν γνήσιον πατέρα γνωρίσαντα. iv. 2 θε-

ἐπανεπαύσατο. xiii.20 ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καί (ὃ ζητῶ) βουλῆι τῆι σῆι ἀναπέπαυμαι.

ατὴς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα plus iii. 3 εἰς ἔργων θείων γνῶσιν ... καὶ πάντων τῶν ὑπὸ οὐρανὸν δεσποτείαν.

Asclepius, 8 (p. 306. 6 f. Nock) mirari atque <ad>orare caelestia et incolere atque gubernare terrena.

56. LibTh (II,7: 144,15-17):

'*Wer wird auf euch einen Ruhetau* (ογε ιωτε ⲛ̅ⲧⲟⲛ) *regnen, damit er viel Feuer aus euch, und eure Glut lösche*?'

Im Kontext handelt es sich um das Feuer der Leidenschaften, die den Mensch vorderhand beherrschen. Nach mehreren Wehe-Rufe wird hier die Erlösung angestimmt. Obwohl nun wegen des Bildes (Feuer-Löschen) die Übersetzer ⲛ̅ⲧⲟⲛ im Sinne von Erfrischen, Erquicken auffassen[221]), ist die Wiedergabe mit 'Ruhetau' zu bevorzugen. Angesichts OdSal 11,11-16 nämlich, wo die Begriffe: Licht, Ruhe von oben her (11,12), der Herr als die Sonne, der Tau (des Heils) und der Duft des Herrn in einem Zusammenhang der Erkenntnis gegenüber der Torheit begegnen, ist eine Interpretation im gnostischen Sinne nicht auszuschliessen, weil sich im Kontext die Sonne und der Duft im Sinne der Heilsoffenbarung (144,17-20) finden[222]). Zu denken ist auch an 145,12-13, wo die Leidenschaften des Leibes verlassen und danach die Ruhe gefunden wird.

Bei Philo heisst es in *Leg All* III,169, dass Gottes Wort als Tau (δρόσος) in der Wildnis der Leidenschaften (170) als Seelesnahrung erscheint[223]). An unserer Stelle gäbe der Erlöser dem zur Erkenntnis Gekommenen (implizit angedeutet) die Ruhe, die immerhin erquickt und erfrischt, wie der Tau.

Im Schema: I^a.

57. 2LogSeth (VII,2: 67,5-9):

'*Und dies ist eine Hochzeit der Wahrheit und eine Ruhe* (ⲛ̅ⲧⲟⲛ) *einer Unvergänglichkeit in einem Geiste der Wahrheit in jedem Verstand*'.

In dieser Schrift wird nach wahrer gnostischen Art der Herabstieg des Erlösers, seine Verspottung durch die Archonten (vgl. der 'lachende Erlöser', 56,18-20, der in der Höhe sich freut, während ein Anderer, von den Archonten Gekreuzigter, am Kreuz leidet[224])) und seine Wiederkehr nach vollbrachter Offenbarungsarbeit beschrieben. Hauptthema ist die

wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen dem Erlöser und seinen Brüdern, oder 'Mit-Geistern', 70,9[225]). Für diese Gemeinschaft ist die Hochzeit (ⲱϩⲉⲗⲉⲥⲧ), wie im valentinianischen Gnostizismus, das geeignete Bild: wie im Pleroma, 65,33-66,3, so auch an der hier aufgeführten Stelle. Der Erlöser ist in 'einer logischen (= vom Logos hergestellten?) Bruderschaft' (ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ) anwesend. Jedem Gnostiker/Pneumatiker wird diese Gemeinschaft mit dem Erlöser und so mit dem Pleroma und demnach die unvergängliche Ruhe zuteil.

Im Schema: I^a (*F*).

58. *Silv (VII,4: 103,15-17):

'*Geh auf ihm, damit du die Ruhe* (ⲙ̄ⲧⲟⲛ) *von deinen Mühen* (ϩⲓⲥⲉ) *erhalten wirst*'.

In dieser *nicht*-gnostischen Schrift wird der Angesprochene, (102,34-103,1) 'mein Sohn', aufgefordert auf dem *Weg* Christi (ⲑⲓⲏ ⲙ̄ⲡⲉϫⲥ, 103,14-15) zu gehen. In der Weisheitsliteratur war ein fester Topos, dem — vor allem wegen des Suchens — Ermüdeten Ruhe zuzusprechen[226]). Eine Anspielung auf Apk 14,13 ist überdies nicht auszuschliessen, obwohl es sich dort um einen Makarismus im Hinblick auf die Toten handelt; in einem anders ausgerichteten Kontext also.[227])

Im Schema: —

§ 3. *Schema in bezug auf die Ruhe-Stellen in Kap. IV*

ANAPAUSIS im Pleroma

A. Anapausis als Name des Vaters.
B. Anapausis, eine Eigenschaft des Vaters.
C. Anapausis zur Bezeichnung des Daseins des Vaters.
D. Anapausis in Verbindung mit der Emanation der Äonen, bzw. der Pneumatiker.
E. Anapausis und die Befestigung der Äonen im Pleroma.
F. Anapausis und die Wiederherstellung der Sophia bzw. der Pneumatiker im Pleroma, bzw. im Brautgemach.

ANAPAUSIS in der Zwischenwelt/der Ogdoas

G. Anapausis zur Bezeichnung des vorläufigen Heils der Pneumatiker in der Ogdoas.

H. Anapausis zur Bezeichnung des endgültigen, eschatologischen Heils des Demiurgen und der Psychiker in der Ogdoas.

ANAPAUSIS auf Erden

I[a]. Anapausis zur Bezeichnung des gegenwärtigen Heils der Pneumatiker.

I[b]. Anapausis als Erfahrung der Einigkeit der Pneumatiker untereinander (Homonoia).

I[c]. Anapausis in bezug auf die bewährten Psychiker.

Übersichtstabelle
der in Kap. IV behandelten Ruhe-Stellen

Nummer	1)	2)	Im direkten Kontext verbunden mit-, bezogen auf (eventuell als Konnotiz (K)):
1	S(a)	I[a]	
2	V,S	I[a]	
3	S,V	I[a]	
4	V	C	
5	S	B,E	Freude
6	V	—	Zufriedenheit
7	S(a)	E	Monè
8	V	D	Weg
9	V,S	F,A	Abkühlung (K)
10	S	E	Freude
11	S	F	Apothèkè
12	S	I[c]	Genesung (K)
13	S	I[c]	
14	S	I[c],H	Paradies, Königreich
15	S	F	Freude
16	S	H	
17	ⲕⲁⲣⲁⲉⲓⲧ	A	
18	S	H	
19	S	H(I[c])	
20	S(a)	G,F	
21	S(a)	I[a],F	Brautgemach
22	S(a)	I[a],D	
23	S(a)	I[b],F	Homonoia (K)
24	V	I[b]	Homonoia (K); Zufriedenheit
25	S(a),V	F,I[a]	(das) Gute (= Pleroma)
26	V(a)	C	Wahrheit
27	V	F	Bürde (K)
28	V	I[a]	

Nummer	1)	2)	Im direkten Kontext verbunden mit-, bezogen auf (eventuell als Konnotiz (K)):
29	V(a)	I^a,F	Hinauf
30	S	I^a	
31	S	I^a	Wegführer
32	V	F	in die Höhe
32a	S(a)	F	
.....			3)
33	V	C	Schweigen (K)
34	S(a)	E(F)	Hinauf
.....			
35	V	D	
36	V	D	Schweigen (K)
37	S(a)	D	
38	V	F	
39	S(a)	I^a	
40	S(a)	E	
41	V	D	
42	V	F	Trauer (K)
43	V	F	Mühe, Trauer (K)
44	S(a)	I^a	Hinauf
45	V(a)	I^a	
46	S(a)	F(C)	
47	S(a)	F	Hinauf
48	S(a)	F	
49	V(a)	D	
50	V	D	
51	V	F	
52	V	F	
53	S(a),V	F;F,I^a	Festigkeit (K)
54	ⲥⲣⲟⲕ	C,A,B	
.....			
55	—	F,I^a	Königtum (Ruhe); Verwirrung (K)
56	S	I^a	Erquickung (K)
57	S	I^a(F)	
.....			
58*	S	—	Mühe (K)

1) S = Substantivform von: ⲙ̄ⲧⲟⲛ
V = Verbform von: ⲙ̄ⲧⲟⲛ
S(a)
V(a) = von: ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ
2) Buchstaben zur Wiedergabe der verschiedenen Niveaus/Kategorien.
3) .....: Trennungslinie zwischen gnostischen Schulrichtungen.

Bemerkungen zur Übersicht

Während der Untersuchung stellte sich heraus, dass der Buchstabe *I* differenziert werden sollte, weil klar wurde, dass an zwei Stellen (den

Nummern 23 und 24) die Ruhe der Pneumatiker auf Erden durch den Gedanken der Homonoia nicht so sehr eine gewisse Konnotiz aufzeigte, sondern gerade durch ihn auf eine arteigene Weise bestimmt wurde. Ist es doch so, dass die Harmonie und Einigkeit der Äonen unmissverständlich mit dem Streit und Zank, der Uneinigkeit der (hylischen) Welt, kontrastiert. Die Homonoia begegnet übrigens auch im 2LogSeth VII,2: 70,8-10, wo der Erlöser seinen 'Mit-Geistern' die Ruhe zusagt, siehe oben K.III,212. In 69,33-34 ist von einer 'pneumatischen Vereinigung' (ⲡⲓϩⲱⲧⲡ ⲙⲡⲛⲁⲓⲕⲟⲛ) die Rede. Weiterhin zeigte sich, dass es auch für die Psychiker Ruhe als Heilsgabe schon auf Erden gibt (die Nummern 12, 13, 14, 19 und 25 (implizite)). Diesem Befund nach wurde *I* folgendermassen differenziert: I^a: Anapausis im voraus von den Pneumatikern genossen; I^b: Anapausis als Erfahrung der Einigkeit der Pneumatiker unter einander (Homonoia) und I^c: Anapausis in bezug auf die Psychiker.

Zur Frequenz der Kategorien sei noch bemerkt, dass aus der Übersicht hervorgeht, dass vor allem die Zahlen *D* (8×), *F* (22×) und I^a (17×) sehr hoch sind oder anders formuliert: die Präexistenz, die Postexistenz und die (irdische) Existenz der Pneumatiker tritt betonterweise hervor.

Schliesslich fällt auf, dass der terminus technicus ἀνάπαυσις vor allem im EvPh (Nummer 20-26) und in der ParSem (Nummer 37-49) begegnet.

§ 4. *Zusammenfassung*

Die Mehrzahl der im corpus der Nag Hammadi-Schriften begegnenden Ruhe-Stellen konnte immerhin in dieser Auswahl behandelt werden. Es erweist sich nun, dass einerseits der Befund im vorigen Kapitel in bezug auf das EV bestätigt wird, so hinsichtlich der Existenz und der Präund Postexistenz; des 'Weges-hinauf', zurück in das Pleroma, wie auch der Bezugnahme im Kontext auf bestimmte Begriffe, und der Konnotizen des Ruhebegriffes. Andererseits jedoch wird der Befund *verbreitert* (Ruhe als Heil auch für die bewährten Psychiker auf Erden) und *vertieft* (so die Ruhe im Brautgemach, ein bekanntes Thema des valentinianischen Gnostizismus, im EV nicht begegnend, im EvPh nun aber belegt und die bedeutungsvolle Konnotiz der Ruhe, nämlich des Königtums in Nummer 55). Auffallend ist ebenfalls die hohe Frequenz des Ruhebegriffes im christlichen Gnostizismus überhaupt und im sethianischen Gnostizismus (resp. in 32 und 19 Stellen). Schliesslich wurde die nichtgnostische Schrift Silv aufgeführt als Zeugnis dessen, dass die Ruhe im Denken der hellenistischen Zeit ein wichtiger Topos war und blieb.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL IV

1 In der ebenfalls unmissverständlich valentinianischen ExpVal XI,2 finden sich manche markante, bisher bekannte valentinianische Lehrsätze bestätigende, Aussagen, vgl. zB Robinson, *Library*, 435. Leider begegnen hier keine Ruhe-Stellen, wohl aber zB das Wohnen des Vaters im *Schweigen*, siehe dazu oben Kap.III,154 und unten Kap.IV,295 Anm. 105. Selbstverständlich weisen mehrere Traktaten der Nag Hammadi-Bibliothek christlich-gnostische Zügen auf, wie zB Dial III,5, die 2ApcJac V,4 und das TestVer IX,3 (wo 56,5 von den Schülern Valentins die Rede ist, vgl. Koschorke, *Polemik*, 153), die valentinianischen Aussagen sehr nahe kommen. Jedoch können, unter Berücksichtigung der Zielsetzung dieses Kapitels, die Grenzen hier nicht so weit gezogen werden, dass auch diese Schriften der einigermassen ausführlichen Behandlung genuin valentinianischer Schriften unter § 1 zuzuteilen wären. Siehe für die gnostischen Schulrichtungen das dazu in Kapitel I Gesagte.

2 Die OrPl ist nunmehr als die erste Schrift des Codex Jung anzusehen, siehe dazu Robinson, "Future", 66-67, wo p. 143-144 als 'front flyleaf' A/B bezeichnet werden.

3 Siehe zu diesem Gebet den ausführlichen Kommentar Kasser, *TracTrip*, *Kom*, II,263-285, wo viele Parallelen und Hintergründe aller Art aufgeführt werden. Es fällt dabei auf, wie zu p. A(143),7 verschieden ausgerichtete Ruhe-Aussagen in der valentinianischen Tradition ohne weiteres erwähnt werden (269). Vgl. auch Colpe, *JAC*, VII,126-127. Schliesslich siehe man oben Kap.III,182-183.

4 Siehe oben Kap.III,105 (*Exkurs* V) mit vielen sachgemässen Parallelen zu unserer Stelle.

5 Vgl. Zandee, "Ideas", 60.

6 In bezug auf die schwierige Frage, ob und wenn ja, wie diese Schrift als christlich-gnostisch einzuordnen sei, käme man, angesichts der fliessenden Grenzen im 2.Jhdrt zwischen gnostischen Kreisen und einem Gemeinde-Christentum in Ägypten, der Sache am nähesten, hier einen christlichen Gnostizismus mit Ansätzen zum (werdenden) valentinianischen Gnostizismus vorauszusetzen. Die sich in dieser Schrift findende, sehr positive Bewertung des Martyriums ist wohl das grösste Hindernis für eine Einordnung im Valentinianismus. Siehe zur weiteren Charakteristik und Auslegung der Stelle: Helderman, "Anapausis", 34-43. Vgl. auch noch Colpe, *JAC* VII,129 Anm. 24 und Koschorke, *Polemik*, 135-137 (zur Frage der positiven Bewertung des Martyriums).

7 Vgl. TracTrip 94,17-21 (zumal 19-20), ungefähr wie hier 3,32-33.

8 Vgl. für die Verbindung (König)Reich-Ruhe EvTh, Log.2. Dazu unten S. 313-315.

9 Vgl. die Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) vom Mangel in OrigMund II,5: 117,36-118,1 (in bezug auf den Sonntag); dazu noch 127,8-14 über Königtum und Fülle.

10 Zur Übersetzung sei bemerkt, dass das koptische ⲛ̀ⲟⲩⲟ ⲁ am besten im Sinne des griechischen ἐπὶ πλεῖον als 'mehr' in komparativer Bedeutung zu fassen sei, vgl. ebenfalls so Krause, in: Foerster, *Gnosis*, II,87 und Haardt, "Abhandlung", 247; vgl. Malinine, *Rheg*, 20 zSt. Die geläufige Übersetzung: '...da sie mehr (oder: besonders, eher; englisch: 'rather') ihre Ruhe suchen — so die drei Übersetzungen in Malinine, *Rheg*; Ménard, *Rheg*, 43 und 61 und Robinson, *Library* z.St. ('rather') — ist zu beanstanden, weil nämlich so die Ruhe der Wahnweisen, nicht-gnostischen Philosophen, mit dem wahrhaft gnostischen Heilsgut der Ruhe zusammenfallen würde, vgl. mit Recht Haardt aO,247 Anm. 20. Das Verb ϣⲓⲛϩ ist mit ⲁ zu verbinden (Objektsangabe, vgl. Till, *Gram* § 153 und § 263); das Adverb ⲛ̀ⲟⲩⲟϩ begegnet auch ohne ϩ, siehe Crum 736[b]. Interessanterweise hat Peel in der deutschen Fassung seines Buches (*Gnosis*, 63) im Gegensatz zu derjenigen der Originalausgabe (*Epistle*, 53) ebenfalls die hier gebotene Übersetzung. Siehe die Begründung *Gnosis*, aaO. Diese Schrift ist valentinianisch, vgl. die Gründe in der Einführung in Malinine, *Rheg* mit dem Ergebnis, XXXIII.

11 Siehe Crum 445[a] und 446[b] und oben schon Kap. III,95 und 224.

12 Zum Suchen-Finden siehe oben Kap. III,98-102, besonders S. 99.

13 Zur Übersetzung 'sich beruhigen über', siehe oben Kap. III,182 Anm. 581. Vgl. zum Verhältnis Gnosis-Ruhe oben Kap. III,95 Anm. 65; 93; 140 und 144.
14 Vgl. noch oben Kap. III,182 zu unserer Stelle.
15 Siehe zu diesem Wort Kasser, *TracTrip Kom*, I,30.
16 Der Unterschied Eigenschaft und Wesen ist nicht zu sehr zu betonen. Im Schema wäre demnach auch *C* möglich. Wichtiger ist es einzusehen, dass der Vater für die Äonen 'Nahrung' bedeutet, weil sie sich nach Ihm sehnen, nach Ihm hungern. Deswegen wäre im Schema ebenfalls *E* zuzufügen.
17 Vgl. zu dieser Stelle oben S. 112 und 157.
18 Vgl. zu dieser Stelle oben S. 182. Die Stelle wird hier aufgeführt, weil man sie meist mit *ruhen in* übersetzt.
19 Für μονή (vgl. Joh 14,2) vgl. Crum 580[a].
20 Vgl. zu dieser Stelle oben Kap. III,209.
21 In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass in 71,19-20 das Wort "Wurzel" (ⲛⲟⲩⲛⲉ) begegnet, wie ebenfalls in 51,3-4, wo es heisst der 'Vater sei die Wurzel (ⲛⲟⲩⲛⲉ) des Alls'. Durch die Vorstellung der Wurzel wird die Emanation aus dem Vater unmissverständlich dargestellt, siehe oben S. 146-147. Vgl. zu 71,19-20 weiterhin noch oben S. 25 Anm. 202; und 27.
22 ⲙⲟⲩⲧⲛⲉ steht für ⲙⲟⲩⲧⲛ̄, siehe Westendorf, *Handwörterbuch*, ⲙⲟⲩⲧⲛ̄, 105.
23 Die Aussage in Kasser, *TracTrip Kom* I,363 z.St., in 90,14 meine der Logos der Erlöser, ist unbegründet und vom Text her unhaltbar. Vgl. auch Robinson, *Library* z.St.: 'When the Logos which was defective was illumined' (75).
24 Vgl. Bousset, *Kyrios*, 187; Jonas, *Gnosis* I,105; Zandee, "Ideas", 41; *ders.*, *Terminology*, 22. Auch für Philo war Gott der Unvermischte vgl. *Heres*, 183, 236.
25 Vgl. zur Konstruktion Till, *Gram* § 351. Anders als in Kasser aO, I,30 vorgeschlagen und in der deutschen und englischen Übersetzung befolgt, ist ⲕⲃϩⲱ[ⲥ] mit ⲕⲃⲁ zu verbinden, vgl. Černy, *Dictionary*, 53 (ⲕⲃϩⲱ[ⲥ]) und Westendorf, aO, 57 s.v. ⲕⲃⲁ. Vgl. für die hier gebotene Übersetzung auch Zandee, "Person", 206.
26 Vgl. zum Gedanken der Abkühlung oben S. 126. Bedeutsam ist die Bemerkung in *Adv.haer.* I,4,1, die 'Sophia/Achamoth', samt der Leidenschaft von dem oberen Pleroma getrennt, 'sei ausgeschäumt in Schatten' usw. (τὴν ... Ἀχαμὼθ ... ἐκβεβράσθαι (von: ἐκβράζω)).
27 Vgl. zu dieser Stelle Kasser, *TracTrip Kom* II,232.
28 Vgl. auch die (positive) Vermischung des Erlösers/Christus mit den Äonen, *Exc. Theod.* 32,3. Robinson, *Library* hat: '...he acts, mixing the Logos with him(self) entirely'.
29 Vgl. zu den 'Gerufenen' Kasser aO, II,218-219 zu 122,12; vgl. noch die Freude des psychischen Demiurgen *Exc. Theod.* 65.
30 Vgl. Kasser, aO, II,220 zu 122,15f. An den vier aufgeführten Stellen begegnet ⲙⲟⲩϫⲥ, Vermischen/Vermischung.
31 In diesem Zusammenhang wäre ebenfalls auf Ienäus, den Bekämpfer des Gnostizismus, hinzuweisen, der aussagen konnte: durch die Ankunft Christi ereignete sich die 'commixtio et communio Dei et hominis', *Adv.haer.* IV,20,4 (Harvey II,215).
32 Vgl. zur von den Leidenschaften befreiten Sophia *Exc. Theod.* 44 und 45; *Adv.haer.* I,4,1 (Ende). Dazu Sagnard, *Gnose*, 237 und 263.
33 Zu ⲟⲩⲱϩ ⲉⲧⲟⲟⲧ[ⲥ] + ⲉϫⲛ̄ vgl. Crum 506[a]. Das 'Gegenseitige' bezieht sich auf die Äonen untereinander im Sinne eines Sich-gegenseitig-Ergänzen (vgl. *Adv.haer.* I,2,6) und gilt dem gefallenen Äon Sophia.
34 Vgl. zu 98,24 Kasser, *TracTrip Kom* I,381 bez. der Ogdoas.
35 Mit ⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲥⲓⲥ und ⲣⲉⲱⲉ.
36 Vgl. oben zu EV 36,36-39. Ferner sei beobachtet, dass ⲟⲩⲣⲟⲧ mit ⲙ̄ⲧⲟⲛ und ⲣⲁⲱⲉ alternieren kann, vgl. Crum 490[a.b]. Für Philo seien Freude, Ruhe, Feststehen usw. als Synonyma zu betrachten, vgl. Völker, *Fortschritt*, 344. Weiterhin Kap. I z.St.
37 Zum 'Äon der Wahrheit' vgl. Fr. 20 des Herakleon (Völker, *Quellen*, 74) und Sagnard, *Gnose*, 376, wo beidesmal 'Vater der Wahrheit' begegnet. Der Vater wird auch 'vollkommener Äon' genannt, *Adv.haer.* I,1,1.

38 Bei der Lektüre vor allem von p. 91-93, fragt man sich gelegentlich, ob der Sohn, der Logos/Erlöser oder der Logos/Sophia gemeint ist. Um einer möglichen Lösung näher zu kommen, sei folgendes ins Auge zu fassen. Laut 91,3-4 findet eine Vermischung des Logos 'mit ihm' statt: Er, der Sohn/Erlöser, vermischt den Logos/Erlöser mit ihm, d.h. dem Logos/Sophia. Diese Interpretation verträgt sich gut mit 93,20-21: derjenige, in den sich der Logos hineingebracht hat. 'Derjenige' wäre hier der Logos/Sophia. In 92,14ff begegnet der Sohn (vgl. die deutsche Übersetzung). Von ihm gilt 92,17-20, dass er sich zwar offenbare (ⲙⲉⲛ), andererseits jedoch (ⲁⲩ) 'habe er sich *noch nicht* mit ihm (= dem Logos/Sophia) *vermischt* (ⲉⲙⲡⲁⲧϥⲙⲟⲩϫⲟ̄)'. Der Logos/Erlöser, der die notwendige Hilfe für die Erlösung der Sophia sucht (91,10ff), kann sich wohl mit der Sophia vermischen, der Sohn oder der im Pleroma wirkende Erlöser noch nicht! Auch folgende Beobachtung sei gemacht. In 92,4-6 verbietet der Sinn der Aussage es, hier and den Logos bzw. die Sophia zu denken: ihr geziemt es doch nicht, die Hilfe zu vermehren. Sie ist gerade das Objekt der vom Logos/Erlöser — mit den Äonen — gespendeten Hilfe. Auf Grund dieser Beobachtungen könnten folgende Stellen determiniert werden. In 91,3: Logos/Erlöser; 91,10-11: idem; 91,36: Logos/Sophia, der hervorgebracht hat (91,36-37: nämlich Pneumatiker), 'während er (Logos/Sophia) bittet (vgl. ἱκεσία *Adv.haer.*, I, 4,5); indem *er* Ruhm und Ehre empfängt. *Dieser* (Sohn oder Christus, vgl. auch englische Übersetzung), dem er (Logos/Sophia) Rhum gegeben hat; ehrend (= ihn, den Sohn) und zu *denen* starrend, die er (Logos/Sophia) gebeten hat, auf dass er (Logos/Sophia) *sie* (wohl die himmlischen Engel-Partner der Pneumatiker) durch die Bilder, die er (Logos/Sophia) hervorgebracht hat (die Pneumatiker) vollkommen mache (d.h. Engel und Pneumatiker vereinigt)' (91,37-92,4). Hervorbringen seitens der Sophia begegnet auch 92,10.27. Die Sophia oder der Logos heisst auch u.a. *Äon*, 92,26 und 93,22 und *Bild* (ⲉ̈ⲓⲕⲱⲛ) derer, die im Pleroma sind, 93,25-26. Schliesslich bezieht ⲛ̄ⲧⲁϥ in 93,29 und ⲛⲉⲟ̄ⲩⲛⲧⲉϥ in 93,33 sich auf den Sohn/Erlöser, vgl. Kasser, *TracTrip Kom*, I,366 zu 94,8 (anders bez. 91,3).

39 Siehe oben S. 285-286 und zu ⲙⲟⲩⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲟ, im Hinblick auf den Sohn 91,33-34, oben S. 221-222.

40 Zu 92,14 ⲡⲁ ⲡⲉⲓ ⲛⲉϥ, 'Derjenige des Sehens' (nämlich des Vaters, genitivus objektivus, vgl. die deutsche Übersetzung z.St.); vgl. Kasser aO, II,317 s.v. ⲡⲁ.

41 Zu 'Synagoge/Versammlung' vgl. Kasser, aO, I,366 zu 92,31. Zu beachten ist, dass die Versammlung durch Heil, Genesung (ⲟⲩϫⲁⲓ̈) gekennzeichnet ist.

42 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 131 Anm. 1 und 132; *ders.*, *Gnose*, 229 und 485. Zur Befestigung der Sophia vgl. auch 93,6, mit ϫⲓ, empfangen.

43 Vgl. zur ⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ, Fr. 32 und 33 des Herakleon. Dazu oben S. 216 Anm. 795 und Foerster, *Gnosis* I,229. Weiterhin Kasser, *TracTrip*, *Kom* I,366 zu 92,34 und II,267 zu OrPl 143,5 (bzw. A,5). Im NT findet ἀποθήκη sich ebenfalls in den Gleichnissen Jesu, vgl. zB Mt 3,12 und Lk 3,17. Herakleons Fragmente beziehen sich auf Joh 4,35-36; vgl. dazu Pagels, *Gospel*, 105.

44 Vgl. zu den Engeln und Erzengeln *Exc.Theod.* 47,3; dazu Kasser aO, I,387. In 99,27-35 findet sich eine durchaus spezifische Hierarchie der Archonten.

45 Siehe die ausführliche Namenliste der beiden Orden/Ordnungen in 98,14-20.

46 Der 'Arzt' ist hier der Logos/Sophia vgl. auch 98,21 und 99,21. Er wirkt in den Psychikern, so dass sie — in ihrer gefährdeten Lage — sich eines Besseren besinnen und in eine gute, angemessene Lebensführung geraten, vgl. 98,32-34 über die Verminderung (ϭⲱϫⲉ̄) ihrer Neigung zum Bösen (so mit Robinson, *Library* zSt ⲁⲃⲁⲗ ⲉ̈ⲧⲛ̄ = ἀπό, Crum 429[b]). Nebenbei sei bemerkt, dass der Demiurg von der Sophia eingesetzt wird (100,19), u. zw. nach ihrem Bilde (des Logos/Sophia) 100,22-24. Übrigens sei betont, dass die pneumatische Heilung aus/von dem Mangel anderer Art ist, vgl. oben Kap. III zu EV 33,4-5, vgl. oben S. 111 und Stelle 2 oben (EpJac).

47 Vgl. die klare Trennung der beiden Orden 97,37-98,1.

48 Die recht positive Bewertung der Psychiker ist eine der bemerkenswertesten Charakteristika des TracTrip, vgl. Kasser aO, I,381 zu 98,23. Am besten versteht man die psychische Ruhe als eine adäquate *innere* Ruhe; eine Heilssicherkeit durch gutes Benehmen nach Gottes Willen.

49 Zur Form ⲧⲉϩⲟⲛⲟⲩ vgl. Kasser, *TracTrip*, II,327 s.v. ⲧⲉϩⲟ(ⲧⲉϩⲟ ⲁⲣⲉⲧⲏ). Zur passiven Übersetzung vgl. Till, *Gram* § 326 und § 391 (ohne ⲛⲉⲓ hier).

50 Vgl. auch die englische Übersetzung in Kasser, *TracTrip* und Robinson, *Library* z.St.

51 Vgl. zu 101,7 die deutsche Übersetzung in Kasser aO und die Einführung ebda, *Kom* I,59, 60 und 62. Eine Inversion ⲙⲡⲛⲁⲧⲓⲕⲟ[ⲥ] ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ 101,7-8 des ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ 102,14-15 ist nicht auszuschliessen, vgl. auch Till aO, § 117. Zu beachten ist, dass 97,16-17 die 'pneumatischen Orte' von den Psychikern getrennt sind. Wenn der Demiurg auch der Meinung ist, das Pneumatische sei eben aus ihm hervorgegangen, (101,24-25) und er betrachtet deswegen das Pneumatische als das Seinige, (101,16), so ist doch der Geist, d.h. die Sophia, die wahre genetrix (101,19 mit ϫⲛⲟ). Jedenfalls lässt der Raum am Ende der Zeile 14 ein ⲡ-bzw. ⲛⲓⲧⲟⲡⲟⲥ zu.

52 Vgl. zu *Adv.haer.* I,5,1 Kasser aO, I,57 mit Anm. 11 und zu *Exc.Theod.* 47,3 ebda I,59 mit Anm. 10; weiterhin Sagnard, *Gnose*, 407 und 527. In *Adv.haer.* I,7,4 findet sich ebenfalls eine himmlische Dienerschar des Demiurgen (unter Bezugnahme auf Mt 8,9 par.). Im TracTrip wird der Demiurg durchaus positiv bewertet vgl. Kasser aO I,377 zu 96,17. Die (Erz)Engel sind dem Demiurgen klarstens untergeordnet, vgl. 100,19.22-24; vgl. dazu *Adv.haer.* I,5,2; Kasser aO, I,60; und oben S. 288 Anm. 44. Es gibt übrigens auch (pneumatische) Engel des Erlösers, Lichter (φῶτα) genannt, vgl. *Adv.haer.* I,4,5 (dazu Kasser aO, I,56 mit Anm.4); Sagnard, *Gnose*, 171 und 315.

53 Vgl. 97,12, dazu Kasser, *TracTrip Kom* I,57, vgl. auch Sagnard, *Gnose*, 315, 317, 374-376.

54 Vgl. Sagnard, aO, 425. Zur Bezeichnung des Vaters, des Pleromas als φῶς vgl. Sagnard aO, 322 und 324.

55 Vgl. den Unterschied *Adv.haer.* I,5,1: der Demiurg als Bild des Monogenes; *Exc. Theod.* 47,3 jedoch als Bild des Vaters; siehe weiter Sagnard, aO, 638 s.v. εἰκών unter 3. Die Übersetzung 'an seinem Orte des Lichtes, das offenbart wurde', würde sowohl mit *Exc.Theod.* 49,1 wie auch mit TracTrip 101,16-25 (über die Unwissenheit des Demiurgen in bezug auf das Wirken der Sophia durch ihn) in Widerstreit stehen.

56 Vgl. Kasser aO, I,59 und 63 zu unserer Stelle.

57 Vgl. Kasser aO, I,57 mit Anm. 3; 59 mit Anm. 3 und 4 und 63 mit Anm. 4 und 5.

58 Vgl. dazu Kasser aO, I,57.

59 Vgl. über das psychische Abbild des pneumatischen Paradieses, Kasser aO, I,387 z.St. Wenn man das Personhafte der Engel betonen würde, wäre eine Aussage in den PsSal (1.Jhdrt v. Chr.) vergleichbar, wo es PsSal 14,3-4 heisst: 'Das Paradies des Herrn ...sind seine Frommen'.

60 Vgl. 100,15-18; dazu Kasser aO, I,59-60 und 101,26 dazu ebda I,63.

61 Das 'Versprechen' begegnet im TracTrip öfters in bezug auf das pneumatische Element vgl. zB 95,32 und 117,14-15 ('der Same des Versprechens') vgl. dazu Kasser aO, II,212 zu 117,14; siehe ebenfalls 95,26 und 117,17-21. Der Gedanke des Versprechen (für die Psychiker) könnte auf die neutestamentliche Verwendung der ἐπαγγελία als Heilszusage zurückgehen, vgl. zB 1Tim 4,8 (Versprechung als Folge der εὐσέβεια und vor allem Hebr 4,1 (Versprechung in bezug auf das in die Ruhe (κατάπαυσις) hineingehen. Nicht umsonst findet sich eine gnostische Exegese der Passage Hebr 3.7ff bei Hip., *Ref.* VI,32,8 und VIII,14,1; siehe dazu Hofius, *Katapausis*, 31-32 und Anm. 217 auf S. 169. Diese Beobachtung gelte dann auch dem Ausdruck 'der Same des Versprechens' TracTrip 117,14-15 in bezug auf die Pneumatiker (pneumatische Samen); dazu liesse sich verweisen auf Gal 3,16.19, vgl. schon Kasser aO, II,16 und Pagels, *Paul*, 107; weiterhin Röm 4,13-16, vgl. Pagels aO, 25 und *dieselbe*, "Claim", 254 (oben) und schliesslich Röm 9,8; vgl. Pagels, *Paul*, 37-38. In *Exc.Theod.* 58,1 begegnet andererseits die verführerische, weil tödliche Versprechung des Todesreiches.

62 Zu ἀνάπαυσις als Ruheort im Sinne der 'statio' unterwegs, vgl. oben Kap. II. Interessant ist das 'von Aufenthaltsort zu Aufenthaltsort' (ϫⲓⲛ ⲙⲟⲛⲏ ⲉϫⲁ ⲙⲟⲛⲏ) in den ActPt 5,25 im Rahmen des mühevollen Weges, der auch durch tägliches Fasten gekennzeichnet ist.

63 Vgl. zu 97,5 Kasser aO, I,378 und Sagnard, *Gnose*, 407.

64 Ob man für die Psychiker gleichfalls von einer mentalen Erfahrung der himmlischen Ruheorte schon im voraus auf Erden sprechen kann, bleibt vorläufig dahingestellt.

65 Vgl. Kasser aO, I,59: '...l' ''exemplarisme'' gnostique: le supérieur se répète sur un plan inférieur, il en est le modèle'.

66 Das Heil der Psychiker wird im dritten Teil des TracTrip klar betont, wie aus den folgenden Stellen hervorgeht: 130,4.10-12.23-24 und 131,20.28. Vgl. zu diesen Stellen Kasser aO, II,235-236.

67 Vgl. in bezug auf die Pneumatiker die Verbindung Königtum-Ruhe in EvTh, Log. 2; LibTh 145,13-14 und 2ApcJac 56,2. Siehe weiter unten S. 313ff.

68 Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Stelle oben Kap. III S. 209-210 und S. 223 Anm. 847. Zur ⲁⲡⲟⲗⲗⲩⲥⲓⲥ, die p. 107 viermal begegnet, vgl. oben S. 286-287. Bemerkenswert ist 117,20-21 betreffs des Genusses (ⲁⲡⲟⲗⲗⲩⲥⲓⲥ) der Hyliker und der Psychiker, resp. ⲛⲁⲡⲓⲧⲁⲛⲧⲉ̄ und ⲛⲁⲡⲓⲉⲓⲛⲉ. Vgl. Kasser aO, II,200. An der hier behandelten Stelle wird jedoch die wahre pneumatische ⲁⲡⲟⲗⲗⲩⲥⲓⲥ ins Auge gefasst.

69 Vgl. zu dieser Stelle oben Kap. I, S. 28 und Kasser aO, II,18.

70 Vgl. TracTrip 55,37 ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲕⲁⲣⲱⲥ in bezug auf den Vater. Vgl. auch Kasser aO, II,21 zu der hier behandelten Stelle: das Schweigen ist hier jedoch nicht nur 'un qualité du Père'. Williams, *Nature*, 52 fasst die Aussage zu Unrecht neutral ('that which is silent'). Sehr auffallend ist die Begebenheit, dass 128,19 der *Taufe* (ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ) Namen zugeteilt werden, die an anderen Orten dem *Vater* gehören; so zB 128,31-33: 'Schweigen' (ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲕⲁⲣⲱⲥ), wegen der 'Stille' (ⲥⲟⲣϩ̄) und der 'Verwirrungslosigkeit' (ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲱⲟⲣⲧⲉ̄; bekanntlich ist ⲱⲟⲣⲧⲉ̄ Gegenbegriff der Ruhe). Vgl. zu diesen Namen. Kasser aO, II,24 und Williams aO, 51-52.54.

71 Vgl. Kasser aO, II,211 (zu 116,10-27); dazu II,15: es gäbe 'parmi les pneumatiques diverses catégories'.

72 Kasser aO, II,26 wird zu 131,14-22 bemerkt: 'Ils (= die Psychiker) participent aussi à une certaine béatitude *voisine* de celle des pneumatiques' (kursiviert von mir; vgl. dieselbe Aussage bez. der Pneumatiker in EpJac, in: Malinine *EpJac*, XXIII). Bei dieser Beobachtung hängt alles davon ab, wie man das 'benachbart' interpretiert; vgl. auch Kasser aO II,237 zu 133,3 über die den Psychikern erteilte Offenbarung (durch den Glauben): (diese Offenbarung) 'se transformera en vision' am Ende der Weltgeschichte. Diese kurze Bemerkung dürfte jedoch an der klaren Aussage *Exc. Theod.* 64 bez. der ὄψις τοῦ Πατρὸς scheitern. Sachgemässer scheint die Bemerkung aO II,27 z.St. in bezug auf die 'Vision': 'il est possible qu'ils arrivent à voir quelque chose du Plèrôme', in welches sie jedoch nicht hineintreten werden.

73 Vgl. Kasser aO, I,57.

74 Vgl. zu *Exc. Theod.* 65, Sagnard, *Extraits*, 189 Anm. 1 und Kasser aO, II,221 zu 122,19.

75 Vgl. oben S. 287 zu 98,26-29; ferner Kasser aO, II,236 zu 131,20.28 und 240 zu 135,29.

76 Die Lakune hinter ⲙ̄ⲧⲟⲛ ist misslich für die Interpretation. Weiterhin ist das ⲉⲛⲓⲁ, 132,16-17, wohl zu emendieren, u. zw. mit Williams, *Nature*, 50-51 Anm. 8 und 56, in ⲉⲩⲓⲁ: 'als sie' (die Psychiker) bekannten usw. Anders: Kasser aO, II,26 und 188 z.St., vgl. jedoch die von Williams angeführten Gründe.

77 Vgl. Kasser aO, II,236 zu 132,10 und II,26.

78 Vgl. Kasser aO, II,236 zu 132,3. Es sei noch bemerkt, dass 'die ewigen Häuser' (ⲙⲁ ⲛ̄ⲓⲱⲟⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲁ ⲁⲛϩ̄ⲉ), 136,17, sich wohl auf die Ruheorte der Pneumatiker beziehen werden, vgl. Kasser aO, II,29. Vgl. EV 42,37-38.

79 Vgl. zu diesem Logion oben Kap. III,140. Das Irren (ⲡⲗⲁⲛⲉⲥⲑⲉ) auf dem Lebensweg wird sich wohl auf die (grosse) Gruppe der (kirchlichen) Psychiker beziehen.

80 Mit dem 'Vater des Alls' ist hier wohl der Logos/Erlöser gemeint, vgl. Ir., *Adv. haer.* I,4,5 und *Exc. Theod.* 43,2.

81 Das Feuer ist hier nicht das minderwertige psychische Feuer wie zB in bezug auf den Demiurgen, *Exc. Theod.* 38, sondern es ist ein Synonym des Lichtes vgl. 67,5-6: ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ ⲡⲕⲱϩ̄ⲧ. Vgl. weiterhin Sevrin, ''Évangile'', 170-171 und 160 Anm.

52 zur Emendierung ⲕⲱϩⲧ statt ⲕⲱⲧ im Text. Vielleicht findet sich in diesem so qualifizierten Feuer eine Anspielung auf das Offenbarungsfeuer für die Mysten des Eleusis-Mysteriums, vgl. Mylonas, *Eleusis*, 306.

82 Vgl. dazu Sevrin aO, 161 und 179 Anm. 96; Grant, "Mystery", 137 und Ménard, "Évangile et Exégèse", 59.

83 Vgl. die Übersetzung bei Zandee, *EvWa*, 70, welche übrigens von Gaffron, *Studien*, 373-374 zitiert wird.

84 Sevrin aO S. 160 setzt unbegründet das 'Leib' mit dem 'Fleisch' in 68,33-37 (das 'wahrhaftige Fleisch') gleich. Es handelt sich hier jedoch um den aus pneumatischen (weiblichen) Samen zusammengesetzten Leib des Erlösers vgl. *Exc. Theod.* zB 1,1; 26,1 und 35,1. Dazu Ménard, *EvPhil*, 203 und Sagnard, *Gnose*, 548-557, vor allem 552 und 556.

85 Vgl. Sagnard, *Extraits*, 137 Anm. 3 und Quispel, "Inscription", 64 zu Jesus, Engel des Rates. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie die *Exc. Theod.* der sog. östlichen Schule, die von Quispel vorgeführte Lehre der westlichen Schule (Ptolemäus/Herakleon) zu stützen bzw. zu beweisen vermag; vgl. auch Quispel, "Genius", 167.

86 Vgl. auch Jesus als 'die vollkommene Frucht' in Ir., *Adv. haer.* I,2,6.

87 Sevrin kommt auf Grund seiner oben genannten Deutung des Leibes des Erlösers, aO, 161 zu einer anderen Interpretation.

88 Vgl. Sevrin, "Evangile", 161 und Grant, "Mystery", 137.

89 Vgl. Gaffron, *Studien*, 23,192 und Colpe, *JAC* IV,150. Ein schönes Beispiel für die in der Präexistenz verankerte Heilssicherheit liefert 2LogSeth, VII,2: 65,33-66,7: 'Vor der Grundlegung der Welt ist die ganze Menge der Versammlung an einen Ort ...gekommen; sie haben sich zu einer geistigen Hochzeit entschieden, welche in einer Verbindung besteht'.

90 Vgl. zum geistigen Wachstum der Pneumatiker *in-statu-renascendi* zu Vollpneumatikern die bekannte Aussage in Ir., *Adv. haer.* I,6,4 (...'der Same von dort (= aus dem Pleroma), unmündig ausgesandt, hier (= auf Erden) aber vollkommen geworden' (ἐνθάδε <δὲ> τελειούμενον)). Ein ähnlicher Gedanke findet sich EvPh, 77,26-31.

91 Statt der κατάπαυσις in Hebr begegnet nunmehr die ἀνάπαυσις. Siehe oben Kap. II,60 Anm. 123. Vgl. zu unserer Stelle noch Hofius, *Katapausis*, 169 Anm. 215.

92 Vgl. zur Identität Brautgemach-Pleroma, Zandee, *EvWa*, 70; Ménard, *EvPhil*, 202-203; Gaffron, *Studien*, 377 Anm. 34 und Sevrin, "Évangile", 147,157. In *Exc. Theod.* 64 befindet sich das Brautgemach eben innerhalb des Pleromas.

93 Siehe oben Kap. III,102.

94 Vgl. oben Kap. III,206-207.

95 Auch die Stelle 85,31-32 wird futurischen bzw. eschatologischen Sinn haben: Die Getrennten werden vereinigt werden' (mit dem Verb ϣⲱⲧⲡ wie an unserer Stelle).

96 Ménard, "Evangile et Exégèse", 64, wo es weiterhin heisst: 'Si l'union du gnostique avec son ange ne se réalise en plénitude qu'au moment de sa remontée au ciel, — *c'est l'aspect eschatologique de la Gnose qu'on oublie trop souvent* —,...' (kursiviert von mir); es folgt die Betonung der Aktualisierung des Heils schon auf Erden (antizipierenderweise).

97 Vgl. zur Antizipation Grant aO, 136: 'This bridechamber is both eschatological and actual'; weiterhin Gaffron aO, 198 (oben); Sevrin aO, 188 und Ménard aO, 67. Die Aussage Gaffrons aO, 377 Anm. 34: 'Es (= Brautgemach, H.) ist im EvPh immer eschatologisch verstanden wie der Begriff der ἀνάπαυσις.', trifft ebensowenig zu wie die Aussage, 218, über die Zurückprojizierung einer eschatologischen Vorstellung in das Leben des einzelnen. Dies ist eine Verkennung des gnostischen Selbstverständnisses, wo kommendes Heil im *voraus* genossen wurde. Eher könnte man mit Sagnard, *Gnose*, 244 von einem 'exemplarisme inversé' sprechen, wo man aus dem auf Erden erfahrenen Heil auf das himmlische Heil folgert, oder mit Müller, "Beiträge", 220: von 'einer Projektion aus der Welt des Menschen in die der Äonen' reden. Unklar bleibt weshalb in bezug auf die Flavia Sophè, die nach ihrem Tode, nach der Inschrift in das Brautgemach hinaufeilte, eine Antizipierung von Quispel, "Genius", 167 ausgeschlossen wird. Nach *Exc. Theod.* 63,2-64 geht der

Pneumatiker zwar erst am Ende des Weltprozesses in das Brautgemach hinein, die Schlussfolgerung Quispels 'This means that man cannot attain his wholeness, *not even anticipate it in part* (kursiviert von mir), during his lifetime' aaO, ist jedoch als unbegründet zu betrachten.

98 Siehe dazu Gaffron, *Studien*, 200 und Sevrin, "Evangile", 165,179 Anm. 96.

99 Vgl. Drijvers, "Edessa", 18-19. Die Brautgemachvorstellung begegnet in den folgenden gnostischen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek. EvTh II,2: 46,12-13 (Logion 75) und 2LogSeth VII,2: 57,14; 66,1 und 67,5. Weiterhin findet die Vorstellung sich in ExAn II,6: 132,13. Der gnostische Charakter dieser Schrift wird beanstandet von Wisse, "Exegeting", 68-70, 79-80 (über das Brautgemach) und Zandee, "Logos", 6,8 (...'Die nicht-gnostische Schrift Ex Am...') und 21. Im nichtgnostischen AuthLog VI,3: 35,11 begegnet die Vorstellung ebenfalls. In bezug auf den nicht-gnostischen Charakter des AuthLog sei verwiesen auf Zandee, "Logos", passim, vor allem 19-21; vgl. weiterhin noch van den Broek, "Logos", 276-277. Siehe zu AuthLog 35,11 oben Kap. III,99,104 und 211.

100 So mit Recht Gaffron aO, 199 und 201. Zum Vergleich: Ohm, *Kult*, 49: 'die unio mystica hat denselben Inhalt und bleibt das gleiche Erlebnis im Heidentum, Gnostizismus und Christentum'. Vgl. zur Ableitungsfrage noch Gaffron aO, 195-198; Drijvers aO, 19 und Wisse aO, 79-80.

101 Vgl. Gaffron aO, 197; Ménard, *EvPhil*, 202-203; Sevrin, "Evangile", 157, 162, 164, 167 und 175. Quispel, "Genius", 165-166 und Rudolph, *Gnosis*, 251. Zu beachten ist, dass ϣωτϧ zur Wiedergabe von συζυγία dienen kann, vgl. Crum 726[b].

102 Vgl. auch 65,11-12. Zum Gedanke des (Ab)bildes siehe Gaffron aO, 196-197 und 208-209 und weiterhin Ménard, "Evangile et Exégèse", 64.

103 Siehe *Adv. haer.* I,13,6: die Achamoth προέβαλετο ἡμᾶς (= Valentinianer) τὰς εἰκόνας (= die Abbilder der Engel). Vgl. dazu Sagnard, *Gnose* aO, 418 und Gaffron aO, 208; Ménard, *EvPhil*, 186.

104 So ist 67,16-18 zu übersetzen. Das ⲁⲩ 67,14-15 ist vór ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ als wiederholt zu denken. Öfters möchte man an dieser Stelle ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ als ⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ, Bräutigam, auffassen (so Ménard, *EvPhil* z.St., Robinson, *Library* z.St.; Gaffron aO, 209 und Rudolph, *Gnosis*, 252), es ist jedoch zu beachten, dass es sich im Kontext dieses Logions 67, (67,12ff), um verwandte Begriffe handelt: Wiedergeburt, Auferstehung und so auch Brautgemach. Das dreifache ϩⲓⲧⲛ̄ ⲑⲓⲕⲱⲛ ist ebenfalls nicht zu übersehen.

105 Vgl. Gaffron aO, 208-209. Ob 'die Wahrheit' mit dem Pleroma gleichzusetzen wäre (so Gaffron aO, 209) ist durchaus fraglich, weil Wahrheit und Wiederherstellung 67,18 identifiziert werden und das Pleroma erst durch diese *Apokatastasis* wieder völlig *Pleroma* geworden ist. Zum Begriff der Apokatastasis vgl. man die Materialsammlung bei Gaffron aO, 383-384 Anm. 89. Interessanterweise findet sich am Schluss der ExpVal XI,2: 39,30-35: 'Und das All wird in einer Einheit und in einer Wiederherstellung existieren' (ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲏϥ [ⲧⲛ ⲧⲛ] ⲛ̀ⲧⲙⲡⲣⲣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲱⲧϧ ⲁ [ⲩⲱ] ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ).

106 Vgl. dazu Bousset, *Kyrios*, 205 Anm. 1; Ohm aO, 54 und 56; Gaffron aO, 211 und 219 und Krause, "Sakramente", 55.

107 Vgl. für ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ = Sakrament: Gaffron aO, 105 und 115; Colpe, *JAC* IV,149 Anm. 32 und Ménard, *EvPhil*, 187.

108 Vgl. Quispel, "Genius", 165-166 und Krause, "Sakramente", 54.

109 So mit Recht Sevrin, "Evangile", 192: '...c'est tout le système des sacraments qui constitue la 'chambre nuptiale en image'. Vgl. auch ebda 151 zu *Adv. haer.* I,13,2.3.6 und I,21,3.

110 Vgl. Gaffron aO, 185-186.

111 Vgl. Quispel, "Inscription", 67 und Kasser, *TracTrip Kom* II,229 zu 127,25.

112 Vgl. Krause, "Sakramente", 55.

113 Rudolph, *Gnosis*, 251.

114 Gaffron aO, 218. Aufgrund von 69,26-27: 'die 'Erlösung' ist im Brautgemach'; vgl. Sevrin aO, 187 Anm. 116.

115 Vgl. zur 'Erlösung' und zum 'Aufstieg' Quispel, "Inscription", 63-64.68; vgl. zum

'Brautgemach' und 'Aufstieg' Sevrin aO, 154. Vgl. weiterhin zur Passage Gaffron aO, 104 (unter Verweis auf Anz; siehe oben Kap. I) und 218; Rudolph aO, 251-252 und Ménard, "Evangile et Exégèse", 60: 'Le but du sacrement du marriage est de protéger le gnostique, lors de sa remontée vers l'Unité que toutes les Puissances cherchent à détruire... (die Mächte sind die Archonten in gnostischem Sinne), désirant entraver l'ascension des âmes défuntes'.

116 Ähnlich TracTrip 129,1-5; vgl. Kasser aO, II,232-233 zu 128,23 unter Hinweis auf Rheg 45,24-39.

117 Gaffron aO, 218-219.

118 Sevrin äussert aO, 186ff seine Bedenken, die jedoch nicht überzeugen. Wenn er, 188, aussagt es gäbe keine 'donnée rituelle' (ausser Irenäus' Bericht *Adv.haer.* I,21,5), so straft die Flavia Sophè-Inskription diese Bemerkung Lügen. Merkwürdigerweise verweisen Gaffron aO, 330 Anm. 12 und 373 Anm. 2 und Rudolph aO, 252 auf diese Inschrift, ohne sie jedoch auszuwerten.

119 Quispel setzt in: "Inscription", 64 das Epigramm um 290 an; in seinem "Genius", 167 jedoch um 190; ebenda auch datiert er den Fund in das Jahr 1853, was jedoch 1858 sein muss (siehe Guarducci, "Valentiniani", 182).

120 Man findet den (einigermassen verschieden) rekonstruierten Text bei: Guarducci aO, 183f (sie bietet vorher noch einen anderen valentinianischen funerären Text, 170ff, wo ebenfalls Brautgemach, παστός begegnet!); vgl. ferner Marucchi, "Osservazioni", 301-314 (Text Fl. Sophè, 312); Cecchelli, *Monumenti*, 149-150 und Quispel, "Inscription", 58. Die hier gebotene Übersetzung beruht auf dem Text Maruchis und dem von Ferrua (bei Quispel). Zu beachten ist der letzte Satz: '...'Ις νυμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς [κόλπ]ους ἀνοροῦσα ['Αθάνατο]ς πατρικούς'. Die Übersetzung in Haardt, *Gnosis*, 138 ist etwas zu frei. Es mutet seltsam an, dass Quispel einerseits in "Inscription", 63 bemerkt, die Eschatologie, die sowohl der östliche wie westliche Valentinianismus kennt, sei durch das Fehlen eines vorläufigen Aufenthaltes in der Ogdoas — jedenfalls dem Epigramm nach — verschwunden, währenddessen er andererseits in "Genius", 167 bemerkt, die Aussagen der Inschrift bieten eine 'futuristic eschatology' den Gedanken des Ptolemäus, der den westlichen Valentinianismus vertrat, nach. Eine Abbildung der Inschrift findet man bei Rudolph, *Gnosis*, 227.

121 In 72,4-5: das ⲛⲑⲉ bis ⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ (wie es der Wahrheit geschieht = wie es wahrlich ist) könnte entweder mit der vorhergehenden Aussage (die Götter sollten die Menschen verehren) verbunden werden oder als Eingangsformel für den hier behandelten Abschnitt (Log. 86) dienen.

122 Der Kommentar bei Ménard, *EvPhil*, 206 wäre zu berichtigen. Denn wenn 'der Mensch' für den Vater stünde — vgl. Sagnard, *Gnose*, 357 (zu *Adv.haer.* I,12,4) und 448-449 — müssten mit den δυνάμεις die Äonen gemeint sein, die dann aber gerade an der pleromatischen Ruhe Anteil haben sollten, was an unserer Stelle eben nicht der Fall ist. Wenn 'der Mensch' der vierte Äon 'Mensch' — vgl. Sagnard aO, 391-393 — wäre, müsste das Schaffen auf ihn bezogen werden, was jedoch unmöglich ist. Anders ist es mit 'dem vollkommenen Menschen' 60,23-25, dem sich die Kräfte unterordnen vgl. Ménard aO, 157 oder mit 'dem Sohn des Menschen' 81,14-21. Aber diese Namen finden sich an unserer Stelle nicht. Dagegen findet sich 'der Mensch' als Äon mit seinem Syzygos 'Geist', wie auch 'Logos' und 'Licht', später: 78,28-79,2.9-10 (teilweise sehr schlecht erhalten). Vgl. Sagnard, *Gnose*, 317-318 (Logos und Licht) und 392 (Mensch und Geist).

123 Vgl. zu Plato: Schneider, κινέω, 718; zu Aristoteles: Kleinknecht, θεός, 74 (über die δημιουργικὴ δύναμις). Vor allem begegnet der Kraftbegriff jedoch bei den Stoikern, vgl. Schneider aO, 718 und Grundmann, δύναμις, 289-290. Zur δύναμις-Lehre Philos vgl. Grundmann aO, 299 und oben Kap. III,106. Im valentinianischen Gnostizismus gilt gerade vom Vater, Er sei 'unbewegt' (= in vollständiger Ruhe) vgl. TracTrip 51,23; 52,32-33 und 55,14 (dazu Williams, *Nature*, 38). Bewegung betrifft die Schöpfung vgl. TracTrip 109,10 die Bewegung der Schöpfung und vor allem die (gefallene) Gestallt des Sophia/Logos vgl. TracTrip 77,6-10; 85,16 und 115,27-29 (dazu Williams aO, 42-38).

124 Siehe oben Kap. III,154 Anm. 386: bei ἀνάπαυσις fehlt eine sexuelle Konnotiz. An sich wäre eine determinierte Ruhe (...aus *der* Ruhe) zu erwarten, durch das parallele 'aus einer Ruhe' 72,9 ist die undeterminierte Ruhe jedoch erklärbar.

125 Vgl. Sevrin, "Evangile", 147,153-154 und 173 und vor allem Gaffron, *Studien*, 203-204.

126 Die Übersetzung in Robinson, *Library* z.St. fasst augenscheinlich den ganzen Abschnitt 'profan' auf; überdies ist sie an dieser Stelle zu frei.

127 In 72,15 mit ⲉⲓⲣⲉ; in 81,23 mit ϣⲱⲛⲧ; beidesmal jedoch mit ϫⲡⲟ.

128 Vgl. im NT Paulus über sein wahres/geliebtes Kind Timotheus, 1Tim 1,2 oder Titus, Tit 1,3.

129 Vgl. Ménard, "Fonction", 310; Hofius, *Katapausis*, 89 Anm. 614. Siehe noch oben Kap. III,188.

130 Vgl. oben S. 296 Anm. 122.

131 Die Verben ⲧⲱϩ, ϥ̄ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ und ϩⲱⲧϥ̄; vgl. Sevrin aO, 162 und 171.

132 So sei ⲙ̄ⲧⲟⲛ mit ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲛ̄ hier zu übersetzen, vgl. dazu oben Kap. III,180-182.

133 Dem Anschein nach würde dieser Bedingungssatz (mit der Verbform des Konditionalis vgl. 78,32ff) eher zu dem Psychiker passen, der doch wählen kann, es sei zum Guten oder zum Bösen, vgl. 63,11-21 (die Psychiker durch den Esel dargestellt). Jedoch verbieten die hier begegnenden vier pleromatischen Äonen, wie das 'Ruhen in' und das ⲙⲉⲣⲟⲥ 79,13, eine solche Interpretation. Am besten stellt man es sich so vor, dass die dargestellte 'dunkle Seite' als Warnung für den Pneumatiker-*in-statu-renasendi* dient, um sich seines Ursprungs wieder bewusst zu werden und sein Leben nach den pneumatischen Normen einzurichten. Zu beachten ist das persönliche 'Du', 78,32ff und der Imperativ, 78,20-21: 'Ihr aber, die ihr mit dem Sohne Gottes seid, liebet die Welt nicht!'. Vgl. noch Ménard, *EvPhil*, 230. Der Imperativ hat ⲙⲛ̄ statt ⲙ̄ⲡⲣ vgl. dazu Till, *AchminGram*, § 118[a] (S. 137) und Crum 170[b].

134 Die Übersetzung in: Robinson, *Library* ist wiederum sehr frei (zB zugefügtes 'only' z.St. (148). Das ϣⲡⲉ sei nach ⲉⲓⲧⲁ zu wiederholen, 80,10. So auch Ménard, *EvPhil* z.St. Weiterhin ist für ein gutes Verständnis dieser Aussagen (im oben übersetzten Abschnitt Log. 116,117 (teilweise) und 118) eine Voraussetzung, dass man das ⲡ-ⲉⲧ-ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ, 80,13-14, auf dasselbe Subjekt bezieht wie im Vorangehenden (ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ' ⲕⲁⲕⲱⲥ: der Psychiker; ihr Nutzen, 80,12, vgl. Till, *Gram*, § 472). Sonst gäbe es eine mit den Pneumatikern identische Ruhe. So wird demnach im ⲛⲁⲉⲓ, 80,15, das ϩⲟⲉⲓⲛⲉ, 80,12, und ⲙ̄ⲡⲉⲧ, 80,13, wieder aufgenommen. Till und Ménard trennen das ⲡⲉϯⲣⲉⲙ̄ⲡⲉⲧ, sodass es eine Bezeichnung des Christus wird, so Till, *Philippos*, 58 und Ménard, *EvPhil*, 235. Dies ist jedoch dem Text nach unbegründet.

135 Vgl. *Adv.haer.* I,2,6; I,4,5. In bezug auf die Psychiker I,6,2.4; vgl. dazu Sagnard, *Gnose*, 195 und 412. Vgl. im TracTrip 108,32-33; 119,20-34; 120,7-8; 130,24-27 und 131,28-31. Immer mit: 'Gutes' tun ((ⲛⲓ) ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ (ⲟⲩ) (ϥ)) usw. als Pflicht der Psychiker. Vgl. Kasser, *TracTrip Kom* II,217. Die Verbform ϥ̄ ϩⲛⲉ⸗ findet sich auch im EV 37,16-18 in bezug auf den Heilswillen des Vaters. Vergleichbar ist der Gedanke in Joh 5,30 und 6,38-39, wo ausgesagt wird, Jesus handle nicht nach seinem Belieben, Willen.

136 Vgl. dazu oben Kap. III,145,148; weiterhin noch CH XIV,9 über Gott als den *Guten*.

137 Vgl. Kasser, *TracTrip Kom* II,199-200 z.St. Zu beachten ist das Futurum in 107,24 (der Mensch) 'wird empfangen' (ⲛⲁϫⲓ) usw. In der schlecht erhaltenen Stelle 126,37 findet sich wahrscheinlich auch 'der Genuss der guten Dingen'.

138 Vgl. zum Ruhen im Vater (únd reziprok seinem Ruhen in den Pneumatikern) oben EV 42,21-23.27-28; dazu Kap. III,223-225f und 230.

139 Die pneumatische Existenz wird hier also durch das 'Ruhen im Guten' dargestellt, d.h. der zur vollen Erkenntnis gelangte Pneumatiker ruht nunmehr im Pleroma, im Guten. Trotzdem wird ihm die endzeitliche ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ — hier wohl als Ruhe*ort* aufzufassen — vom Erlöser gegeben. Dies ist das immer wieder fesselnde Charakteristikum der gnostischen Denk- und Erfahrungsart, dass nämlich, wie hier, das 'Gu-

te' *sowohl* den eschatologischen *Heilsort*, wo sich ebenfalls der Ruheort, laut TracTrip 107,24-27 befindet, darstellt, *wie auch* das präsentische *Heil*, das für den Pneumatiker durch dessen Erkenntnis zugänglich wurde und demnach seine Existenz andeutet. Die präsentische Ruhe (das Ruhen im Guten) ist also zwar der Zeitfolge nach von der eschatologischen Ruhe zu unterscheiden, dem *Inhalt* nach sind beide *stricto sensu* jedoch identisch.

140 In EvPh 84,8-9 wird Joh 8,32 zitiert, vgl. Ménard, *EvPhil*, 240.

141 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 228-231.302 und 350-351.

142 Vgl. Ménard, *EvPhil* z.St., 136: 'La Vérité est le Plérôme pneumatique...'.

143 Laut der Formel ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ bezieht die ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ sich auf die Wahrheit, nicht aber auf das Eingehen in die Wahrheit, wie Zandee, "Opstanding", 370 hat. Sevrin aO,178 differenziert folgendermassen: (Wahrheit wird Apokatastasis genannt) 'c'est en fait l'entrée dans la Vérité qui est restauration, puisqu'elle refait l'unité originelle'.

144 Die Verborgenheit ist hier anderer, d.h. positiver Art. Die pneumatische Wirklichkeit ist dabei gerade stark, 85,14; vgl. 84,21-22 in bezug auf das verborgene Brautgemach. Vgl. Sevrin aO, 175.

145 Das ⲧⲱⲧ ist mit Till, *Philippos* z.St. als ⲉⲓⲱⲧ zu emendieren. Ménard, *EvPhil*, 227 handhabt ⲧⲱⲧ und versteht es als 'union'. Vgl. jedoch noch 83,30-31, wo mit Ménard die schlecht erhaltene Stelle als 'die Unwissenheit ist die Mutter des Bösen für uns' zu lesen sei.

146 Mit 'Brautgemach', Sevrin aO, 178; mit 'Pleroma', Gaffron aO, 209 und Sevrin aO, 176.

147 Das ϫⲓ ist durch 'bringen' h.l. zu übersetzen vgl. Crum 748[a] (var. lectio ⲓⲛⲓ belegt). So auch Till, *Philippos*, z.St. Vgl. auch EV 41,14: 'sein Pleroma' (ⲡⲉϥⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ) in bezug auf EvPh 84,13-14.

148 Text: ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲓⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. Vgl. Kasser, *TracTrip Kom* II,225 und Zandee, "Opstanding", 370 Anm. 3.

149 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 231, 360 und 314-315 (in bezug auf das Entstehen der Äonen).

150 Vgl. Malinine, *Rheg*, 24.

151 Vgl. Bultmann, ἀλήθεια, 240-141: die Wahrheit zur Bezeichnung des göttlichen Wesens im Hellenismus.

152 Vgl. Crum 639[b].

153 Vgl. das EV, 17 im Hinblick auf die Planè.

154 Auch hier begegnen im Kontext 117,23ff die gegensätzlichen Begriffe 'Sklaverei' und 'Freiheit'. Nicht verwunderlich ist, dass der vollendete Pneumatiker selbst mit der Wahrheit identifiziert wird, vgl. EV 42,26.

155 Vgl. Sagnard aO, 301 (oben) und 309.

156 Vgl. zu dieser Stelle noch Koester, "Writings", 245-246.

157 Vgl. ⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲁ- (auch für das ἀπωθεῖν), Crum 96[a] und ⲫⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ für ἀποτάσσειν, ἀπωθεῖν, Crum 807[b]. Zur *Apotaxis* (= Verzicht auf die Welt) vgl. Krause, "Petrusakten", 52. Die Formel *wenn-dann* (ϩⲟⲧⲁⲛ 141,9 und ⲧⲟⲧⲉ, 141,11) betont gewissermassen eine Heilsbedingung, welche übrigens für jeden Gnostiker im Grunde ein einleuchtendes Verhalten für ihn bedeutet.

158 Vgl. Crum 698[b]. Die Übersetzung in Parrott, *Codices* z.St. 'you have found rest *in* the heavens', 311 ist darum nicht richtig. Vgl. die Übersetzng von Krause in seinem *Schriften* z.St. (158): 'dass ihr zum Himmel (pl.) hinauf zur Ruhe gekommen seid'. Diese Stelle ist ein schönes Beispiel des 'Weges-hinauf' zur Ruhe.

159 Vgl. Koschorke, *Polemik*, 192-195; dazu *ders.*, "Pfingstpredigt", 323-343, vor allem, 326 und 329 in bezug auf 139,6-140,11. Wichtig ist die Bezugnahme in EpPt auf die Sophia und ihren Fehltritt (vgl. die Passage über die 'Mutter', 135,8-136,15). Vgl. ferner Krause, "Petrusakten", 42-45; Luttikhuizen, "Letter", 96-102. Vgl. schliesslich Ménard, *EpPt*, mit anderer Übersetzung; ebda, 44, wird auf eine falsche Stelle im AJ verwiesen. Siehe auch seinem "Lettre", 449-463 (ebenfalls mit Übersetzung) vor allem 456.

160 Zu ϫⲉ siehe Crum 746[b] sub *a*. Auch Robinson, *Library*, 396 bietet eine Umschrei-

bung: '...Powers, the reason is that (they) do not have rest like you, since they do not wish (that) you be saved'. Diese Formulierung verrät jedoch eine unrichtige Interpretation. Das an sich richtige 'the reason is that' gehört vielmehr direkt vór dem ⲉⲡⲓⲁⲏ, 137,12; wie oben: dies ist so, *weil* usw.

161 Vgl. Crum 188[b] und zum Führer-Begriff (ὁδηγός) Zandee, "Silvanus", 542. Seltsamerweise unterlässt Robinson, *Library* z.St. die Übersetzung von ⲙ̄ⲧⲟⲛ, obwohl der Text hat: ⲡⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲛ̄[ⲧⲉⲡⲉ]ⲛ ⲙ̄ⲧⲟⲛ.

162 Vgl. Pearson, *Codices*, 103-104. Übrigens sei noch bemerkt, dass im Text ⲥⲛ̄ steht für ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲛ̄, siehe Crum 684[a].

163 Vgl. Pearson aO, 116.

164 Das Verzichten auf die Dummheit impliziert den in dieser Schrift so wichtigen Gedanken der *Apotaxis*, der *Apotagè*, das Verzichten auf die Welt, vgl. zB 41,8; 68,9 und 69,22.26. Siehe zu diesem Gedanken, Pearson aO, 109 und vor allem Koschorke, *Polemik*, 104-105.

165 Vgl. Crum 264[a]. Nicht zu Unrecht verweist Koschorke, "Traktat", 101 Anm. 40 diesbezüglich auf Joh 12,32 und 14,2. Zum johannäischen Kolorit der Schrift vgl. auch Pearson, aO 110.

166 Ab 17,5 ist auch der ursprüngliche, griechische Text erhalten im Papyrus Rylands 463 (dort p. 21), siehe Parrott, *Codices*, 466 und Pasquier, *Evangile*, 42. Die da gebotenen Übersetzungen leuchten einem jedoch nicht ein: '...will I attain to the rest of the time, of the season, of the aeon, in silence' (Ryl.: '...of season, of time, of aeon (I will attain to) rest in silence'), MacRae/Wilson in: Parrott aO, 467. Pasquier hat: '...j'obtiendrai le repos hors du moment du temps de l'Éon en Silence' (Ryl.: '...(j'obtiendrai) le repos, hors de la course du moment du temps de l'Éon, en Silence'), aO, 43. Vom Griechischen ist hier ...τὸ λοιπὸν δρόμου και[ρο]ῦ χρόνου αἰῶνος ἀνάπαυσιν ἐ[ν]σιγῇ erhalten. Wie dem auch sei, man soll die Zeitbestimmungen nicht mit dem 'Aon in Schweigen' verbinden (vgl. Ir. *Adv.haer.* I,17,2 der Vater ist ewig, *zeitlos*, αἰώνιος, ἄχρονος, Harvey I,168) und ferner kann im Koptischen die Präposition ⲛ̄ vór ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ u. ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ temporal (*zu...*) aufgefasst werden, vgl. Crum 216[a] sub *c.* Die von Pasquier aO, 95/96 Anm. 173 angeführten Gründe für ihre Übersetzung sind nicht überzeugend. Vgl. zu diesem Evangelium Wilson, "Mary", 236-242. Er meint zu dieser Stelle, 238: 'Similarly 17.4f seems to recall Matt.xi.29'.

167 Siehe oben Kap. III,94 und 133-134. Zum Äon, vgl. Sagnard, *Gnose*, 331, 561. Bekanntlich bildet das AJ in II,1 und IV,1 die sog. längere Rezension des AJ. III,1 hat hier für 'still sein' das Verb ⲥⲣⲟⲕ, BG hat dagegen ⲥⲃⲣⲁϩⲧ.

168 Vgl. zum hier begegnenden Seelenbegriff Janssens, "Apocryphon", III,423-424 und 432; anders Schottroff, *Glaubende*, 9 Anm. 4 und 12-14. Weiterhin Giversen, *Apocryphon*, 97 und 266-267 (G. ignoriert in Übersetzung und Interpretation seltsamerweise das ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ) und Böhlig, "Pneuma", 165-167 (vor allem zum Antimimon Pneuma). Siehe auch *Exc. Theod.* 53,2 und dazu Sagnard, *Gnose*, 529.

169 Cod. III und BG haben ⲉⲓⲛⲉ; Cod. II und IV ⲭⲓ.

170 Vgl. 68,1-2 (die (3.) Frage des Johannes wohin die Seelen der bewährten Gnostiker nach ihrem Tode 'gehen werden' (ⲉⲩⲛⲁⲃⲱⲕ), worauf die hier behandelte Stelle die Antwort gibt), vgl. auch 65,5-8.

171 Vgl. zu Doxomedon Böhlig, *Gospel*, 41 (bez. des Namens); 26,42,50 und 172 (zur zusammenfassenden Bezeichnung der pleromatischen Lichtwelt) und 26,43 und 173 (D. als 'zweiter Gott').

172 Zum Urvater als Trias evoluierend vgl. Böhlig aO, 26 und 170. Vgl. auch Prot XIII,1: 37,21-30, wo Vater, Mutter und Sohn drei Wohnungen, Räume sind im Schweigen des Unnennbaren. Zu Unrecht spricht Janssens, *Prot*, 63 von einer Emanation des Vaters, der Mutter und des Sohnes.

173 Vgl. zur Übersetzung: 'dreifach männlich' Böhlig aO, 43-44; zur Emanation des Kindes ebda, 46.

174 Die Ogdoaden deuten hier anders als im valentinianischen Gnostizismus die *pneumatische* Lichtwelt an, vgl. Böhlig aO, 171.

175 Vgl. zu diesem Punkt Böhlig aO, 40-41,44 und 171. Der heilvolle Charakter der Männlichkeit wird in Zostr VIII,1: 131,7-8 ('das Heil der Männlichkeit' ⲡⲓⲟⲩϫⲁⲉⲓ ⲛⲧⲉ ⲡ[ⲙ]ⲛ̄ⲧ2ⲟⲟⲩⲧ) dem Wahnsinn und der Bändigung der Weiblichkeit gegenübergestellt. Der Begriff des dreifach Männlichen findet sich AJ BG,2: 26,21, SJC BG,3: 96,3-4 (Drei-Männergeist der Sophia); StelSeth VII,5: 120,17-18 und 121,8-9 und UaW CB,3, c.6 (MacDermot, *Books of Jeu*, 234.14-15 vgl. dazu aaO, Anm. 2 und Baynes, *Treatise*, 66,83 und 154-155. Siehe weiterhin das Material bei Janssens, *Prot*, 7,15 und 63 und bez. der dreifachen Gestaltung der Lebensdauer, Puech, "Histoire", 128-130.

176 Vgl. Böhlig aO, 45.

177 Vgl. Böhlig aO, 191 z.St. und zur dreifachen Periodisierung ferner Hedrick, "Apocalypse", 584 und 593-595. Bemerkenswert ist Allog XI,3: 58,13-15 über den Erlöser, der das dreifach männliche 'Kind' (ϫⲗⲟⲩ) genannt wird (siehe Facsimile-edition von XI XII XIII, p. 60,13-15).

178 Vgl. Böhlig aO, 45-46 über den Ursprung des Seth-Samens; die Ruhe der Pneumatiker (der Sethianer), begegnet zB EvAeg III, 65,21ff, vgl. dazu oben Kap.III, 210.

179 Vgl. oben Kap.III,145ff.

180 Siehe zu dieser Schrift oben Kap.III,211 Anm. 763.

181 Es sei nachdrücklich betont, dass die Einteilung der Stellen im *Schema* unter allem *Vorbehalt* geschieht, weil die Begriffe in *dieser* Schrift manchmal nur in gewissem Sinne mit der aus den anderen gnostischen (zumal valentinianischen) Schriften hervortretenden Begriffswelt vergleichbar sind.

182 der Name *Derdekas* bedeutet wohl 'Kind' vgl. Wisse, "Redeemer", 133 Anm. 3; vgl. oben das 'dreifach männliche Kind'.

183 Vgl. zum (erlösenden) Gewand Wisse aO, 134 und Quispel, "Lied", 637-640 (in bezug auf das sog. 'Lied der Perle'). Undeutlich ist, ob, und wenn ja, in wiefern es eine ontologische Beziehung gibt zwischen den Gewändern und den sethianischen salvandi. Aus 43,9-10 zB geht hervor, dass die Gewänder eine instrumentale Rolle haben; aus 39,19-23 könnte geschlossen werden, dass sie, nachdem der Derdekas seine Arbeit vollendet, doch auch Anteil am Urlicht bekommen werden als irgendwie pneumatische Existenzen (39,19ff: 'sie (Gewänder) werden ruhen (ϯⲧⲟⲛ) in ihrerWurzel', welche dann als ungezeugte Geister ohne Mangel bezeichnet werden. Die Wurzeln sind dasselbe wie die Urprinzipien. Die schwierige Gewandsymbolik in ParSem bietet ein Untersuchungsthema für sich.

184 Vgl. hierzu Krause "Paraphrase", 105.

185 Deswegen begegnet auch der Ausdruck das 'Licht des Geistes' zB 11,30 und 15,31-32.

186 Hier scheint nun doch sogar eine Identität des Gewandes und der Lichtteile vorzuliegen. Dasselbe könnte gelten von 18,21ff, wo das Licht aus dem Geiste für Derdekas als Gewand bereitet wurde und als Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) wegen des Geistes. Ein deutlicher Vorbehalt bleibt jedoch geboten, vgl. oben S. 308 Anm. 183. Übrigens könnte *vergessen* auch aufgefasst werden als 'übersehen', 'nicht bemerkt' vgl. Crum 518b.

187 Vgl. für den eigenen Beitrag des *lumen salvandum*, 14,19-22.

188 Robinson, *Library* z.St. fasst 17,32ff auf Grund des Doppelpunktes nach 17,31 (zur Wiedergabe des ϫⲉ) als eine Art Übersetzung der magisch wirkenden Wortformel auf. Das ϫⲉ gehört jedoch zur Formel.

189 Dieser Äon ist wohl der 'Verborgene' selbst vgl. 115,9.13-14. Wichtig ist der Gedanke der *Homonoia* bez. der in Ihm existierenden Wesenheiten, vgl. 115,5 ('Übereinstimmen', ϯ ⲙⲁⲧⲉ) und 116,4 ('Freundschaft', ⲙⲛ̄ⲧⲡⲓⲃⲏⲣ). Für eine kurze Charakterisierung dieser Schrift vgl. Sieber, "Introduction", 233-240.

190 Da begegnet der Begriff der Grenze(nlosigkeit) in bezug auf den Vater, vgl. Sagnard, *Gnose*, 331. Die Stelle findet sich in *Adv.haer.* I,17,2 (Harvey I,168).

191 Siehe für den Inhalt und die Eigenart der Schrift Pearson *Codices*, 87-93. Mit Recht wird 91 bemerkt: 'Thus Norea, like Sophia, is a symbol of the fall and redemption of the gnostic soul and, as such, functions as a "saved savior"'. Nur sei hier der Ausdruck *salvator salvandum* zu bevorzugen.

192 Siehe für die Charakteristika dieses Traktates Pearson aO, 229-250, vor allem, 241f, wo die unmissverständlichen sethianischen Züge aufgeführt und Verwandtschaft mit der Schrift Allogenes nachgewiesen werden, 242. Vgl. auch Pearson, "Marsanes", 373-384. Bei Baynes, *Treatise* findet man, 85, ebenfalls schon wichtige Angaben zur Figur des Marsanes.

193 Das Wort ⲧⲁϫⲱ, vgl. Crum 451[b]-452[a], bezeichnet erst einmal Grenze dann auch Nome, Distrikt usw. Robinson, *Library* bietet denn auch 'limit' z.St.; bei Pearson, *Codices* findet man jedoch z.St. (255) die Übersetzung 'summit'. Dies ist wohl unbegründet, weil die Siegel mit Gebieten korrespondieren, vgl. 2,18-19: die ersten drei Siegel bezeichnen das Hylische; das fünfte — schon in der Welt oben — betrifft diejenigen, die an jenem 'Ort' (ⲙⲁ) wohnen. Das dreizehnte schliesslich bezieht sich auf den ganzen ewigen Ort (ⲙⲁ), 4,28-5,1. Siehe noch 5,20 (ⲧⲟⲡⲟⲥ) und 6,1 (ⲙⲁ). Freilich ist darauf zu achten, dass der Marsanes ein Visionär ist, dessen 'Aufstieg' *anderer* Art ist als derjenige, der in dieser Untersuchung zentral steht und worauf die Niveau-Buchstaben I^a und *F* sich beziehen. Man siehe nochmals oben Kap. I,27 (mit Anm. 213). Daher werden die Zuweisungen an *F*, *F* und I^a unter Vorbehalt getan. Andererseits ist diese Stelle recht wichtig, weil sie dem Wortlaut nach vor allem dem valentinianischen Denken sehr nahe verwandt ist. Vgl. zum Gebiet des dreizehnten Siegels noch Pearson aO, 254 Anm. zu 2,12-13 bez. 'the highest heavenly realm'.

194 In der Facsimile-edition, p. 69.

195 Der Text von 67(69),32 lautet: ⲥ ⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ-ⲱⲩ-ⲁⲥϫⲏ usw. Das Verb ⲱⲥⲧ (Crum 540[b]) hat als stat.pron. ⲟⲥϫ[ⲉ] (B). Die Form ⲁⲥϫ[ⲉ] würde also jetzt durch diese Stelle belegt sein. Die Übersetzung in Robinson, *Library* z.St. ('diminished') ist zu frei.

196 Für weitere Stellen bez. der 'Stille', ἡσυχία, des höchsten Gottes siehe oben Kap. III,153-154. Wie bekannt greifen die Begriffe der Ruhe und der Stille stark ineinander wie aus dieser Untersuchung hervorgehen soll.

197 Siehe oben S. 282.

198 Die Ruhe-Logia 50,51,60 und 90 kamen oben schon zur Sprache; siehe resp. Kap.III,166; Kap.II,53 Anm. 58; Kap.III,210 und Kap.III,98,114. Es sei noch bemerkt, dass die Ruhe (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ) in Log. 51 sich bezieht auf die für die Gnostiker schon realisierte Zukunft des Heils. Vgl. zu diesem Logion Ménard, *EvThom*, 153-154; *ders.*, "Problèmes", 71-72. Haenchen, *Botschaft*, 73 merkt in bezug auf Log. 51 an, für die auf Jesu Worte Hörenden ist die Ruhe da: 'es ist für sie die selige Endzeit, in der die geistlich Toten das Leben finden'. Diese Aussage stimmt nicht: es handelt sich hier um ein *Wieder*finden und Gnostiker waren/sind nie geistlich tot; sie 'schlafen' nur und brauchen darum den Weckruf. Vgl. schliesslich noch Dehandschutter, "Thomas", 292 Anm. 27.

199 Siehe die beigefügte Übersicht der Textstellen — und verwandter Aussagen wie zB im CH — bei Marcovich, "Criticism", 56-57 (unter Auslassung seiner Notenziffer). Da findet man auch die parallelen Aussagen bei Clem.Al., *Strom.* II,ix,45 (als Zitat aus dem HebrEv) und *Strom.* V,xiv,96. Zur Beziehung Oxyrhynchus-Logion und EvTh Log 2, siehe Fitzmyer, "Logoi", 516-519; Köster-Robinson, *Entwicklungslinien*, 170 und Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* I,214; vgl. zum gnostisch angehauchten HebrEv ebda, 105-107. Wo die Oxyrhynchus-Fassung mit βασιλεύσας ἐπαναπαήσεται abschliesst, hat interessanterweise ActThom, c.136 am Ende einer verwandten Aussage: ἀναπαυόμενοι βασιλεύουσιν.

200 Siehe schon oben Kap. III,96; 150; 211 (mit Anm. 759) und Helderman, "Anapausis", 41 zur Beziehung Ruhe-Königtum.

201 Zu beachten noch 140,42 und 145,10ff über das Finden der Ruhe, vgl. dazu oben S. 99-102. Siehe zu dieser Passage (auch bez. Log. 2 des EvTh) Turner, *Book*, 152-153 und 192.

202 Vgl. oben S. 210. Zur Herrschafslosigkeit der Pneumatiker vgl. oben S. 211 Anm. 759.

203 Zur Beziehung Ruhe-Brautgemach vgl. oben S. 294-296.

204 Siehe die Auseinandersetzung von Pagels und Koester, "Report", 66-74. Zur Beziehung Ruhe-Herrschen ebda 68 und 71-72. Hinsichtlich der komplizierten Frage

möglicher gegenseitiger Beziehungen zwischen Logion 2, dem LibTh, dem Dial und den Stellen bei Clem.Al., vgl. vor allem Koester, "Writings", 242-243.

205 Vgl. Parrott, *Codices*, 133 und 108 und Böhlig/Labib, *Apokalypsen*, 60.

206 Vgl. Sagnard, *Gnose*, 597; Fallon, "Gnostics", 286 und Schmidt, βασιλεύς, 575. Zu Philo vgl. vor allem Nikiprowetzky, "Suppliants", 262-263, weiterhin Völker, *Fortschritt*, 319 und 344; Colson, *Philo* V,591 (bei *Mut* 152). Auch aus *Post Cain* 21-25 geht deutlich hervor, dass der Weise ebenfalls ein Ruhender, Unbewegter, Befestigter ist. Mit Recht merkte Bammel, "Rest" (bez. Log. 2 und der 2ApcJac), 90 Anm. 13 auf: 'it may be that βασιλεύειν ist just another term for what Philo calls ἑστώς, a word which is used in his writings very frequently and often linked with ἀναπαύεσθαι'. Vgl. auch Malinine, *EpJac*, 45 (zu 3,27).

207 Vgl. zu Weish: Mack, *Logos*, 80-81. Zum weisheitlichen Charakter der TestXII siehe von Nordheim, *Lehre*, 239-241. Übrigens ist das Herrschen der Gerechten auch ein apokalyptisches Theologoumenon, vgl. zB Wilckens, *Weisheit*, 178. Vgl. zur engen Verbindung der sapientialen und der apokalyptischen Literatur Köster-Robinson, *Entwicklungslinien*, 104-105.

208 In der syrischen ApkBar heisst es 73,1-2, dass einst der Gesalbte sich auf seinen Königsherrschaftsthron setzen wird, wonach Ruhe und Freude erscheinen werden (Siehe Klijn, *Apokalypse*, 171, vgl. noch Apk 20,4.6 im Rahmen des 1000jähr.Reiches).

209 Fitzmyer aO, 518 vermutet bez. des ursprünglichen ἐπαναπαήσεται hinter dem koptischen Text ein ἀνὰ πάντα und fragt sich ob so nicht 'a deliberate change of meaning' herbeigeführt wurde. Marcovich aO, 57-58 meint, der koptische Übersetzer 'was remodelling his Greek original' (58) und schlägt vor, der Kopte hätte lesen wollen ἐπάνω πάν(των) ἔσται im Anschluss an Joh 3,31, statt des Ursprünglichen. Immerhin ist zu beachten, dass sich im Codex II,32,15 vór ϣπηρϵ ein unbenutzter, unbeschriebener Raum für etwa 12 Buchstaben findet. Zur Stichwort-Verbindung von Log. 2 und 3 siehe Marcovich aO, 58 und Müller, "Kingdom", 275 Anm. 27.

210 Leider findet sich direkt vór diesem Wort eine Lücke. Siehe zur möglichen Ergänzung derselben Ménard, *EvPhil*, 92 und vor allem Gaffron, *Studien*, 134 und 322 Anm. 83. Zu τὰ πάντα = die Welt, vgl. Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 1255 sub β; Gaffron aO, 314 Anm. 41 und Crum 424[a]. Quispel, *Makarius*, 112 scheint das Problem der Lücke in der Zitierungsweise herunterzuspielen.

211 Zur Weltüberlegenheit vgl. Haenchen, *Botschaft*, 71 und Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 298. Statt der Erhabenheit des Weisen in der stoischen Tugendlehre, findet sich hier eine königliche Erhabenheit, die jedoch eine Weltentzogenheit bedeutet.

212 Siehe Zandee, *Death*, 39.

213 Vgl. oben Kap. I,27, unter Verweis auf Log. 49 des EvTh. In Log. 2 handelt es sich um die 2.Kategorie: der *Lebensweg* des Gnostikers (Suchen, Finden, Verwirrung), der — einschliesslich des Vorgeschmacks — hinüberleitet zum 'Weg-hinauf', nach dem Tode, (Verwunderung und Herrschaft). Vgl. oben Kap. I,26. Vgl. zum Weggedanken im EvTh noch Klijn, "Thomasevangelium", 150-152.

214 Zum Suchen und Finden, vgl. oben Kap. III,98-102; 116. Leider ist die Parallelstelle Test Ver IX,3: 69,1-4 (bez. Suchen, Finden, Ruhe und Schweigen) zu schlecht erhalten um bewertet werden zu können, vgl. Pearson, *Codices*, 188. Zum TestVer, vgl. Koschorke, *Polemik*, passim; vor allem 108-110 und 139 (zu 69,1ff).

215 Zwar dient nach Crum 597[b]-598[a] ϣτορτϥ viermal zur Wiedergabe von ἐκθαμβεῖν; davon bietet jedoch dreimal der boh. Paralleltext ϩⲟϯ, Angst (φόβος).

216 Vgl. Marcovich aO, 57 (unter Hinweis auf die zwei Stellen bei Clemens) und Fitzmyer aO, 518 zum vermuteten θαμβηθήσεται in Pap. Oxyrh.: 'in the sense of joyful surprise'. Koptisches Äquivalent für θαυμάζω ist ϣπηρϵ, Crum 581[a-b].

217 Vgl. zur Stelle, Turner, *Book*, 152-153.

218 Siehe CH IV,2 und XIV,4 (mit θαυμάζω); weiteres Material bei Nock/Festugière, *CH* I,50-51 (Anm. 5). Vgl. noch Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* I,106. Über den gnostischen Charakter des EvTh kann hier nicht gehandelt werden, man siehe zB Robinson, *Library*, 117 ad hoc.

219 Vgl. oben S. 314 über die beiden Hälften der Heilsaussage. Marcovich aO, 57 ist der Meinung in der griechischen Quelle hätte es θαυμάσεται 'as a gloss on θαμβηθήσεται' gegeben. Wie jedoch eine solche Glosse im griechischen Text überhaupt zu erklären sei, bleibt unerörtert. Immerhin bildet der unbeschriebene Raum 32,18 eine missliche Lage; übrigens vielleicht durch die eigene Fassung des koptischen Übersetzers herbeigeführt. Vgl. zu 32,18 noch Haenchen, *Botschaft*, 34-35 (Anm. 3).

220 Vgl. zur Bezeichnung des Log. 2 als Heilsaussage für die Gegenwart Vielhauser, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 298, der dabei das futurische Element jedoch nicht ausschliesst. Dass die Herrschaft im Sinne der Weltüberlegenheit 'Voraussetzung der Ruhe' sein sollte (ebda) stimmt nicht: das Königtum ist eher ein Aspekt, eine Konnotiz, der Ruhe. Zum Lebensweg als Fortschritt zur Erkenntnis des Gnostikers, der letzten Endes in den 'Weg-hinauf' übergeht vgl. oben S. 314 Anm. 213. Mit Recht formuliert Turner aO, 153 (zu LibTh 140,42-141,1-2) den Vorgeschmack der Ruhe als 'a cessation of anxiety about death and the afterlife, and a present anticipation of a new life'. Es soll jedoch beachtet werden, dass in den vier Parallelstellen zu Log. 2 das *futurische* Element klar hervortritt.

221 Für die Lesung 144,16 ⲉⲥⲛⲁϩⲱⲧⲙ̄ vgl. Turner, *Book*, 211 Anm. 116. Turner bietet in seiner Übersetzung freilich 'refreshing dew' im Kommentar, 182-183, jedoch 'dew of rest'. Krause hat 'erfrischender Tau' (in: Foerster, *Gnosis*, II,167 Anm. 18, in der Übersetzung aO, II,146); *ders.*, *Schriften*, 103 aber: 'Ruhetau'. Der Berliner Arbeitskreis hat z.St. 'erquickender Tau', "Buch", Sp. 801. Für ⲙ̄ⲧⲟⲛ im Sinne des Erquickens, Erfrischens vgl. oben Kap. II, 50 und ebda Anm. 44 und 51 Anm. 48.

222 In OdSal 35,1 findet sich der Ausdruck 'Tauregen'. Vgl. zum alttestamentlichen Hintergrund (zB Jes 26,19 Lichttau (hebr.)), Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II,615 Anm. 2. Zum Problem gnostischer Elemente des LibTh vgl. Turner aO, 225-238. Zeitlich und örtlich (Syrien) wäre eine Beeinflussung der Oden auf LibTh möglich (Oden aus dem 2.Jhdrt und LibTh nach 200, vgl. Turner aO, 233-238). Siehe weiterhin zu unserer Stelle Turner aO, 142-143 (Bild des Feuers), 182 (Bild des Taus); 139 und 187 (zum erlösenden Licht). Zu den Bildern des Duftes, des Paradieses, und der Ruhe (vgl. OdSal 11) im EV, siehe oben Kap. III,120-121; 123. In *Adv.haer.* I,30 begegnet der Begriff 'humectatio luminis' (Feuchtigkeit des Lichtes, meistens übersetzt als 'Lichttau') vgl. Harvey, I,228-229; 235-237 und 240-241. Siehe dazu Jonas, *Gnosis* I,360-361, Schottroff, *Glaubende*, 91 und 96-99 und Quispel, "Anthropos", 178. Der Lichttau bedeutet hier die himmlische pneumatische Natur der Gnostiker. Interessanterweise heisst es in Lied 463,4 des Gesangbuches der niederländischen (protestantischen) Kirchen: 'Leg Heer uw stille *dauw van rust* op onze duisternis...'.

223 Verwandt ist der Gedanke des 'himmlischen Regens', der bei Philo öfters im Sinne der Weisheit begegnet, die in die Seele des suchenden Frommen träufelt, vgl. Wlosok, *Gnosis*, 94-95; 105 und 112; Pohlenz, "Philon", 433.

224 Siehe zum 'lachenden Erlöser'. Tröger, "Seth", 269-276; Dart, *Savior*, vor allem, 107-113. Über diese Schrift als Kampfschrift gegen die christliche Lehre vgl. Koschorke, *Polemik*, 47-48 (vgl. dazu Krause, "Texte", 239). Painchaud, *2LogSeth* betrachtet die Schrift nunmehr als sethianisch siehe aO, 21 mit Anm. 42.

225 Vgl. 50,22-24: Ziel der Herabkunft war die Offenbarung der Herrlichkeit (ⲥⲟⲟⲩ) an die Brüder bzw. Mitgeister, siehe oben III,212,226.

226 Siehe dazu oben Kap. II; weiterhin Zandee, "Lehren", 145: unsere Schrift sei 'ein genuines Weisheitsbuch'.

227 Vgl. zu dieser Stelle in Silv: Zandee, *Silvanus and Clement*, 74-75, wo es 74 in bezug auf 103,15-17 heisst: 'This is of course an allusion to Apoc 14,13.' In der Apk-Stelle wo der Geist verspricht ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων werden die 'Mühen' doch wohl in erster Linie durch die Arbeit und den Dienst um Christi willen herbeigeführt sein, währenddessen in der Silv - Stelle die Mühe Bezug nimmt auf Mühen, die durch das Suchen des - und das Bleiben auf dem richtigen Weg (der Weisheit) entstehen. Vgl. zur Stelle des weiteren noch Zandee, "Silvanus", 541-542; *ders.*/Peel, "Teachings", 302 und *ders.* "Lehren als Teil", 148.

KAPITEL V

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser vergleichenden Untersuchung handelte es sich darum, das *Proprium* der gnostischen Ruhevorstellung zu eruieren und einen Versuch zu machen, es zu erfassen. Dabei hat sich auf Grund der gnostischen Textaussagen herausgestellt, dass die Ruhe, die *Anapausis*, als eine Bezeichnung *par excellence* des gnostischen Heils angemerkt werden kann. Dieses Heil — die Wiederherstellung des Gnostikers, besser des Pneumatikers, an und in seinen Ursprungsort im Rahmen des 'Weges-hinauf' in das Pleroma — erlangt der Gnostiker, der nach seiner 'Erweckung' aus dem Schlaf der Unwissenheit zur vollständigen Gnosis gelangt ist, eingedenk der im *ersten* Kapitel gebotenen Definierung des gnostischen Lehrkernes als 'Der Weg zum Heil durch die Gnosis'[1]).

In der Hauptsache wurde der Valentinianismus, eine Form des sog. 'christlichen' Gnostizismus vor allem des 2.Jahrhunderts, untersucht. Das *Evangelium Veritatis*, eine der Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek, wurde in die Mitte der Untersuchung gestellt, weil sich darin die meisten und vor allem bedeutungsvolle Ruhe-Stellen finden. Auch diesbezüglich wurde wiederum einmal deutlich, in welch günstigen Umständen die Gnosisforschung durch den Fund bei Nag Hammadi heute vorgehen kann, kommen doch in den aufgefundenen Schriften nunmehr Gnostiker *selbst* zu Wort. Übrigens wurde aus mehreren Gründen die herkömmliche Nomenklatur in bezug auf gnostische Schulrichtungen beibehalten.

In Kap. III und IV wurden danach einerseits anderen Schulen und Kreisen entstammende gnostische Texte zum Vergleich herangezogen, um so die eigene Ausrichtung oder Pointe der dort jeweils behandelten Ruhe-Aussage bestimmen zu können; andererseits wurden auch nichtgnostische Texte, die vergleichbare Gedankengänge aufzeigten — wie zB bei Philo und Clemens Alexandrinus — in diesen beiden Kapiteln zum Vergleich herangezogen.

Im *zweiten* Kapitel wurde nach den Bedeutungen der *Ruhe* in der geistigen Umwelt des Gnostizismus Umschau gehalten, um auf diese Weise eventuell wichtigen Aspekte bzw. Bausteinen für den gnostischen Ruhegedanken auf die Spur zu kommen und gegebenenfalls Unterschiede zu kennzeichnen.

Bevor wir hier kurz das Resultat dieser Umschau angeben, sollte darüber keine Ungewissheit bestehen, ob nicht noch *andere* Verbindungen

und Berührungspunkte des Gnostizismus mit seiner geistigen Umwelt, von einem anderen Blickpunkt der Forschung her, zu nennen seien. So könnte man auf die Eigenart des grundlegenden Begriffes der *Gnosis* selbst hinweisen, wo im platonischen Denken, der Unterschied zwischen gewöhnlichem, diskursivem Kennen und der höheren Erkenntnis, die dank des *Nus* zur Kontemplation des Göttlichen führt, auf eine vergleichbare Wertschätzung der besonderen Erkenntnis im Platonismus *und* Gnostizismus aufmerksam macht[2]). Oder aber könnte an das Schicksal der Seele erinnert werden, an die Materie gefesselt und an die Rolle der Leidenschaften. Man braucht diesbezüglich nur an die Leidenschaften, παθή, des fehlgegangenen Äons Sophia im valentinianischen Denken zu denken, die sich zur stofflichen Welt materialisierten, und an ihre Erlösung, u.a. die Abtrennung von den παθή beinhaltend, welche ihr dank des rettenden *Pneumas*, mit dem sie verbunden blieb, gewährt wurde. In der Stoa ist es der *Logos*, der die παθή überwinden lässt und folglich den Seelenfrieden, die *tranquillitas animi* oder die *ataraxia*, zuteil werden lässt[3]). Etwas ähnliches wäre in bezug auf den *Weg-hinauf* in die Welt des Pleromas zu bemerken. Die Vorstellung des Aufstieges der Seele in den Himmel war kein gnostisches Spezifikum, sondern in der antiken Welt weit verbreitet[4]). Der gnostische Gedanke des Weges durch die Planetensphären hindurch zurück in das Pleroma wird *auch* vieles der geistigen Umwelt des Gnostizismus verdankt haben. Es gilt sich übrigens der unumgänglichen Tatsache bewusst zu sein, dass im Gnostizismus die Planetensphären vollends dämonisiert sind und dass der Pneumatiker nunmehr jenseits des Kosmos in die reine pneumatische Welt des Vaters hinaufsteigt, wie aus den oben bei Kap. III und IV entworfenen Schemata hervorgeht.

Da jedoch diese Untersuchung über die Ruhe als gnostisches Heilsgut bzw. als Bezeichnung des Heils — Endziel des Weges durch die Gnosis — handelte, lag es nahe, eventuellen Verbindungslinien des gnostischen Ruhegedankens zu vergleichbarem hellenistischen, jüdischen und frühchristlichen Gedankengut, kurz: mit der geistigen Umwelt des Gnostizismus[5]), nachzuspüren, wodurch auch der innere Zusammenhang von Kap. II und Kap. III/IV gewährleistet wurde.

Das Resultat der Umschau in der religiösen und philosophischen Umwelt war, dass die *Ruhe* — u.a. nach einer (mühevollen) Reise, durch das Auffinden von Weisheit und vor allem zur Bezeichnung himmlischer Glückseligkeit — bekannt und geläufig war, wie aus der Kap. II beigefügten Übersicht hervorgeht. Von anderen Konnotationen abgesehen[6]) wurde ersichtlich, dass vor allem die Ruhe im Sinne der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit Gottes[7]), für den Gnostizismus wichtig geworden sein mag. Soviel dürfte durch das kurz gefasste Studium der geistigen

Umwelt des Gnostizismus deutlich geworden sein, dass verschiedene Aspekte der gnostischen Ruhe-Vorstellung, einerseits dieser Umwelt gängig und vertraut waren[8]), andererseits jedoch durch die arteigenen gnostischen Denkzusammenhängen — wie die der Emanation, der unerbittlichen Trennung von Kosmos (inklusive des Demiurgen) und Pleroma, des Weges zurück, hinauf usw. — ihre eigene Ausprägung bekamen[9]).

Was die Einordnung und Bewertung der Ruhe-Stellen im EV und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek anbelangt, wurde "der Weg-hinauf" (vgl. Kap. I § 5 und Kap. III § 1) mit Hilfe eines *Buchstabenschemas A* bis *I*, verdeutlicht. Anhand dieses Wegeschemas kann man nämlich, erst einmal aufbauend auf den vór dem Nag Hammadi-Fund aus den Kirchenvätern bekannten valentinianischen Aussagen und danach auf das EV angewandt und zugeschnitten[10]), folgdendes anschaulich verzeichnen und ablesen. Sowohl die Ruhe in bezug auf den Vater (*A-C*) und die Emanation der Äonen bzw. Pneumatiker — d.h. implizite auf den *Weg-hinab* — (*D*), wie auch die Ruhe in bezug auf die Pneumatiker bei ihrem *Weg-hinauf*, zurück in das Pleroma. Die Pneumatiker gelangen also auf diesem Wege ab *I* (über G) zu *F* und demnach — durch die Wiederherstellung im Pleroma — zum Genuss der Ruhe im Vater (*C*)[11]). Aus den in Kap. IV behandelten Stellen ging übrigens hervor, dass der Buchstabe *I* im Schema des Aufstieges (*I*)*C*(*A*)), noch weiter untergliedert werden musste: $I^{a,b}$ und c[12]).

Ein sehr bemerkenswerter Befund bei der Untersuchung des EV war, dass die *präsentische* Heilserfahrung der vollendeten Pneumatiker unmissverständlich betont wurde (8× Buchstabe $I^{(a)}$); m.a.W. das futurische, eschatologische Element trat augenscheinlich im EV zurück[13]). Andererseits konnte in Kap. IV in anderen gnostischen Schriften diese *futurische*, postmortale Ruhe-Erfahrung als eine ebensehr unmissverständliche Tatsache nachgewiesen werden (22× Buchstabe *F*)[14]). Für die weiteren Resultate der Untersuchung sei auf die Zusammenfassungen der Kapitel III und IV verwiesen. Hier wollen wir abschliessend die Ergebnisse nunmehr angesichts der Gegebenheit des *Wann* der Erfahrung des Heilsgutes der Ruhe durch den Pneumatiker evalvieren; eine Tatsache, die für eine Einsicht in das gnostische Selbst- und Heilsverständnis essentiell genannt werden darf. Die Unterscheidung *Individualeschatologie* und *Universaleschatologie* ist in diesem Zusammenhang am besten geeignet[15]), mit der für beide geltenden zeitlichen Bestimmung, nämlich wie das Heilsereignis schon während der irdischen Existenz stattfindet und nach dem Tode, bzw. bei dem endzeitlichen Gericht.

Im Hinblick auf die *Individualeschatologie*, wobei das Heil in einer *Vorwegnahme*, schon jetzt auf Erden genossen wird, seien die schon erwähn-

ten präsentisch-eschatologischen Ruhe-Stellen im EV (im Schema: *I*) hier aufgeführt und aus Kap. IV die Stellen im dortigen Schema unter I^a (Pneumatiker) und I^c (bewährte Psychiker). Nicht umsonst hat auch Irenäus auf diese präsentisch-eschatologische Heilserfahrung der 'Vollkommenen' (= Pneumatiker) aufmerksam gemacht, *Adv. haer.* III,15,2; sei es auf ironische Weise[16]). Nun war der Gedanke eines schon während des Lebens auf Erden erfahrenen Heils, im Sinne einer *schon jetzt* sich ereignenden Wiedergeburt des Mysten, vor allem auch in den *Mysterien* bekannt. So heisst es zB, in Apuleius' *Metamorphosen* XI,15: Lucius sei nach vielen Mühen schliesslich 'ad portum Quietis' angelangt und als der Isis gewidmet 'renatus quodam modo' (XI,16, vgl. 21 über mehrere 'quodam modo renatos')[17]). Auch in den Mithrasmysterien — die für die Erkenntnis des Wesens der Mysterien überhaupt wichtig sind[18]) — begegnet eine Wiedergeburt, eine Vereinigung mit dem Gott Mithras, während des Lebens auf Erden, dank des Opfers eines Stieres (Taurobolium) oder eines Widders (Kriobolium), sodass ein gewisser Sextilius Agesilaus Aedisius aussagen kann: '...taurobolio criobolioque in aeternum renatus...'[19]). Überdies wurde in den Mithrasmysterien der Aufstieg durch eine Zeremonie vorweggenommen, wobei der Myste eine Leiter mit sieben aus verschiedenen Metallen hergestellten Staffeln — die Planetensphären repräsentierend — erstieg[20]). Was es auch diesbezüglich an Vergleichbarem geben mag, man soll nicht den wesentlichen Unterschied, auch bei der Vorwegnahme eines Heilsgutes, zwischen Mysterienreligion und Gnostizismus vergessen, ist der Myste doch darauf ausgerichtet, *Gott* zu werden, während der Gnostiker sich bewusst ist *wieder Gott* zu werden[21]).

Wie hat man sich nun eine derartige Heilserfahrung in einer "realised eschatology" in gnostischen Texten in bezug auf die Ruhe vorzustellen?[22]) Hier ist vieles unsicher. Irgendwelche besonderen mystischen oder visionären Erlebnisse lassen sich immerhin nicht klar bezeugen. Am besten denke man an eine auf Grund gnostischer Lehrschriften und Predigten wachsende Erkenntnis[23]). Oder aber der Pneumatiker partizipiert durch die vollständige Erkenntnis schon vor seinem Tode irgendwie an der pneumatischen pleromatischen Wirklichkeit. Das ist für altorientalisches Empfinden nicht ausserordentlich, eingedenk zB der Sprüche im ägyptischen Totenbuch, wo der Sprechende identisch ist mit dem Inhalt des Spruches, wenn er ihn kennt (vgl. das koptische ((ϵ)ω)[24]). Es kommt noch etwas wichtiges hinzu. Im gnostischen Denken fehlt nämlich die neutestamentliche Spannung zwischen dem *Schon* der Erlösung und dem *Noch-Nicht* der Vollendung, welche noch aussteht oder aber das Problem der 'Parusieverzögerung'. in diesem Zusammenhang wäre auf eine Aussage Burkitts hinzuweisen, der feststellt '...the prime factor in

the rise of the Gnostic systems is connected with what is commonly now called Eschatology, that is to say, the problem raised for the Christian Church by the non-arrival of the Last Day and of the confidently expected Second Coming of Christ'[25]). Wie dem auch sei, es ist leicht einzusehen, dass es für den individuellen Gnostiker oder Pneumatiker eine solche Spannung auf Grund einer jetzt noch ausstehenden totalen Erlösung und Verherrlichung nach dem endzeitlichen Gericht, *deshalb* nicht gab, weil er überhaupt auf Erden nicht etwas *ausserhalb* sich selbst abzuwarten hatte. Hier ist auf das oben in Kap. I, § 6 beschriebene 'statische' Element zu achten: der Gnostiker hatte nur einen *Mangel*, den es zu beseitigen galt, u. zw. durch die *Erkenntnis*, sodass er letztlich die *Fülle* der Gnosis erhielt und sein Status als Vollpneumatiker sichergestellt war: im Grunde hatte er so seine Wiederkehr zum Pleroma erreicht und konnte 'im voraus' die Ruhe im Vater geniessen[26]).

Diese Beobachtung leitet nun über zur zweiten Bestimmung der Individualeschatologie, u. zw. hinsichtlich der Heilserfahrung nach dem Tode des Gnostikers oder seines *postmortalen Aufstieges*, in den Schemata durch den Buchstabe *G*(*F*) bezeichnet. Dass in der Untersuchung der Genuss der Ruhe nach dem Tode des Pneumatikers alternierend als postmortal, futurisch und eschatologisch bezeichnet wurde, findet seinen Grund darin, dass — obwohl auf der unmissverständlichen Stelle *Exc. Theod.* 63,1 basierend[27]) — das Niveau *G* (die vorläufige Ruhe in der Ogdoas) als solches sich bei den untersuchten Ruhe-Stellen nicht aufweisen liess, vielleicht jedoch vorauszusetzen ist[28]). Nun liesse sich der vorläufige Aufenthalt der Pneumatiker nach ihrem Tode in der Ogdoas vor der Vollendung, d.h. der Auflösung des Kosmos, freilich nicht leugnen.

Die Erklärung für diesen merkwürdigen Umstand des gewissermassen Übergehens des Stadiums *G* wird wohl die sein, dass dem Pneumatiker besonders an seiner *individuellen* Heilserfahrung lag. Hatte er sie in seinem Geiste schon während seines Lebens geniessen können, wie viel mehr wird er als Vollendeter — nach seinem Tode — die ersehnte, unumschränkte Ruhe im Vater erwartet haben. Man könnte diesbezüglich wohl ebenfalls quasi von einer Vorwegnahme reden: d.h. einer *postmortalen Teilnahme* an der Ruhe, welche *an sich*, in ihrer Gänze, erst *nach* der Vollendung, wenn alle Pneumateile wieder zu ihrem Ursprung zurückgekehrt sein werden (siehe dazu unten), stattfinden wird[29]). Wie schon angemerkt wurde, werden die Gnostiker nicht wesentlich an einem zeitlichen Nacheinander, einem zeitlichen Ablauf, interessiert gewesen sein: durch ihre voll ausgewachsene Erkenntnis, ihren beseitigten Mangel, hatten sie Anrecht auf das Heil (die Wiederkehr) und dessen Erfahrung (die Ruhe). Jedenfalls, wie sehr gnostische Aussagen um die noch ausstehende Vollendung wissen, werden die Grenzen zwischen *G* und *F* im

Schema bestens als recht fliessend gedacht werden. Mit dem Aufenthalt der bewährten Psychiker nach der Vollendung in der für sie definitiven Ogdoas, war es anders bestellt. Wir fanden ihn in Kap. IV viermal belegt[30]).

Den postmortalen Aufstieg sollte man sich *reell* denken. Wo der Vater 'in unsichtbaren und unnennbaren Höhen' existiert (*Adv.haer.* I,1,1), so ist der Aufstieg durch die antagonistische Archontenwelt, die Planetensphären, realistisch aufzufassen, wenn man dieses Geschehen 'e mente gnosticorum' deuten und verstehen möchte[31]). Eine entkräftende, aktualisierende Betrachtung und Deutung würde den *Aufstieg* um ihre Bedeutung für gnostisches Empfinden bringen[32]). Mit Recht hat Stuiber einmal bemerkt: 'In der Gnosis jedoch ist die himmlische Ruhe das Ziel der Wanderungen der Seele... durch die Gefahren der Gestirnsphären, also ein *naturhafter, geradezu physikalisch-astraler Vorgang*, der zur Ruhe im überweltlichen Himmel führt'[33]). Hier wäre auch noch einmal an das sog. *Ophitendiagramm* zu erinnern[34]).

Schliesslich meldet sich hier noch die Frage, ob — und wenn ja, wie — die Individualität des einzelnen Pneumatikers nach seinem Aufstieg *zum*- und seiner Ankunft *in* das Pleroma unversehrt bleibt. Diese Frage ist zu bejahen. Obwohl der Pneumatiker sich letzten Endes wieder mit dem Vater bzw. seinem Ursprung vereint, ist doch eine Art 'Verdunstung' im Pleroma, durch die die Individualität des Pneumatikers verlorenginge, auszuschliessen, u. zw. aus folgenden Gründen. Es wird, vor allem im EV, ausführlich über den *Namen* des Pneumatikers berichtet, d.h. wie dieser beim Vater bekannt war und ist[35]). Auch wird des *Eigenen* des Pneumatikers Erwähnung getan[36]). Vor allem jedoch ist an den pleromatischen *Partner* des Pneumatikers: *seinen* Engel zu denken.

Dieser Engel, die männliche Hälfte im Pleroma des weiblich gedachten Pneumatikers, bedeutet das wahre *Selbst* des Pneumatikers, 'das er im Anfang war und am Ende wieder sein wird. Der Mystiker sucht seine Erfüllung in der Vereinigung mit dem ganz anderen, dem Fremden; der Gnostiker tritt in der ''Vereinigung'' aus dem ganz anderen, dem Fremden, gerade heraus und gelangt εἰς τὰ ἴδια (Ir. *Adv.haer.* I,21,5), zu sich selbst'[37]).

In der *Universaleschatologie* steht selbstverständlich die *Apokatastasis* oder Wiederherstellung bei der Vollendung, wenn alles Pneumatische zu seinem Ursprung (dem Pleroma, dem Vater) zurückgeführt worden ist, im Mittelpunkt. Die universaleschatologische Vorstellung betrifft demnach die *Gesamtheit* oder Kollektivität der Pneumatiker, wie naturgemäss ebenfalls das Los der Psychiker und die Vernichtung alles Hylischen bei der Vollendung. Was nun die Kollektivität der Pneumatiker anbelangt, so kann auch diesbezüglich von einer Vorwegnahme der bei der Voll-

endung wiederhergestellten Einheit der Pneumatiker in ihrer Gesamtheit mit dem Vater, die Rede sein. Bilden doch die Pneumatiker zusammen die *Kirche der Valentinianer* hier unten. Sie nun stellt nicht nur das *Abbild* der oberen Kirche (ἀντίτυπος τῆς ἄνω Ἐκκλησίας), laut *Adv. haer.* I,5,6, dar, sondern es gilt auch auf folgendes zu achten. Weil der (pneumatische) *Mensch* den Valentinianer seinem inneren pneumatischen Wesenskern (dem 'Samen') nach bezeichnet, formen andererseits der Valentinianer und seine, auch von ihm konstituierte, valentinianische Kirche die *Abspiegelung* der Syzygie von *Mensch* und *Kirche* im Pleroma, u. zw. der vierten in der pleromatischen Ogdoade[38]). Wir begegneten vor allem im TracTrip einigen sehr deutlichen Stellen über die *Kirche* im Pleroma in bezug auf die Pneumatiker auf Erden[39]).

Das in einer Vorwegnahme erfahrene Heil der wiederhergestellten Einheit, der "oberen Kirche" entsprechend, lässt sich konkret an der Weise wie die Valentinianer sich in ihrer Kirche (Abbild der Oberen) einander gegenüber benahmen, ablesen: an der *Homonoia* mit- und untereinander, welche die gegenseitige *Anapausis* charakterisiert, im Schema Buchstabe I^{b}[40]). Aber es ist in diesem Zusammenhang auf mehreres hinzuweisen u. zw. auf die Brüderethik, d.h. wie erweckte Pneumatiker-*in-statu-renascendi* weiter zuhelfen sei[41]), nicht weniger jedoch auch auf die gegenseitige Ausbildung, von der die Schrift Inter, XI,1 ein klares Zeugnis ablegt[42]). Vor diesem hier kurz beschriebenen Hintergrund sollte man das Adagium 'Beschäftigt euch mit euch selbst' (ⲭⲓ ϩⲣⲏⲧⲛ̄ ⲁⲣⲱⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲓⲛ (ⲙⲓⲛ) ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄), EV 33,11-12 verstehen[43]).

Schliesslich, wenn alles Pneumatisches vervollkommnet sein wird, wird die *Vollendung* (συντέλεια) da sein: d.h. als Wiederherstellung (ⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ, vgl. TracTrip 123,19-23) für die Pneumatiker, die mit ihrem Engelpartner vereinigt, nunmehr als 'intelligibele Äonen' die definitive Ruhe im Pleroma, im Vater, immerfort geniessen werden; als Belohnung für die gerechten, bewährten Psychiker, die in der Ogdoas zusammen mit dem Demiurgen die Ruhe erhalten werden und als Vernichtung der Hyliker, der ungerechten Psychiker, kurz alles Kosmischen[44]). Eine Frage bleibt noch übrig. Nämlich die, ob der Endzustand völlig identisch ist mit dem Anfangszustand oder aber, ob die definitive eschatologische Ruhe mit der *Urruhe* des Vaters identisch ist. Hierzu ist folgendes zu bemerken. Einerseits ist die Ruhe im Eschaton tatsächlich als mit der Urruhe *identisch* zu betrachten; das ist mit der *Wieder*herstellung als solcher gegeben und ist auch belegt[45]). Andererseits jedoch gibt es ein gewisses *Plus*.

Aufgrund der Gegebenheit, dass der Vater im Nus sich selbst erkannte und so im Anfang einen Selbstbewusstwerdungsprozess initiierte, wurde ebenfalls die Emanation mehrerer Geisteswesen, Äonen, herbeigeführt.

Darin lag nun auch der Ursprung der Pneumatiker. Ihre Wiederkehr im Pleroma im definitiven Endzustand bedeutet unumgänglich doch, dass unbeschadet der Einheit aller emanierten pneumatischen Wesen mit-und im Vater, die Bewusstwerdung und Selbsterkenntnis ihrer aller bei der Vollendung eine, um das eben Genannte, 'reichere' Ruhe bewirken wird[46]). Darum auch ist es sinnvoll die Ruhe als *Heilsgut* zu bezeichnen u. zw. von der gnostischen Heilsökonomie her.

In der Vollendung werden die verherrlichten Pneumatiker für ewig an diesem freudenvollen Zustand der Ruhe teilhaben. Ihnen blieben keine Fragen, kein Mangel, keine Trübsal oder Mühe mehr übrig[47]). In ihrer kosmischen Existenz war anfangs alles radikal anders: *da* rangen sie mit den drückenden Fragen des *unde malum*; *unde Deus*... *Da* auch suchten sie einen *Ausweg*, einen ἔξοδος[48]), aus der elendvollen Welt mit ihren Leidenschaften, ihren aussichtslosen philosophischen Erörterungen und Scheinlösungen[49]). Es geschah durch die *Gnosis*, dass sie den *Weg-hinauf* oder aber die Passage (δίοδον) in das Pleroma, laut *Exc. Theod.* 38,3[50]), zum Heil der Wiederherstellung fanden.

Aus der Unruhe der Welt gelangen die Gnostiker zur Ruhe der jenseitigen pleromatischen Welt des reinen Pneumas, woher sie stammten.

In dieser Untersuchung sind wir aufgrund der bedeutungsvollen Heilsbezeichnung der *Anapausis*, nicht zuletzt dank der Bibliothek von Nag Hammadi, einem tief gehegten gnostischen Heilsgut auf die Spur gekommen. Dabei beschaffte der valentinianische Gnostizismus, obwohl auf der Anwendung des Wortes in der geistigen Umwelt aufbauend, *ihr* seine eigene Charakteristik, sein eigenes Kolorit.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL V

1 Siehe oben Kap. I,8.

2 Vgl. hierzu Bultmann, γινώσκω, 689, 693; Lilla, *Clement*, 142-143; 170-173; Zandee, *Silvanus and Clement*, 28-29,128; *ders.*, *Terminology*, 38 (zu Plotinus, *Enn.* III,8,7).

3 Vgl. Wilckens, *Weisheit*, 270: 'Der stoische Monismus und der gnostische Dualismus haben die gleiche Intention. Der Logos der Stoiker entspricht in seinem Wesen dem Pneuma der Gnostiker... der Gnostiker ist weise durch das Pneuma und der Stoiker ist weise durch den Logos'. Vgl. zur *Ataraxia* oben Kap. II,54 Anm. 67 und 68; siehe auch Pohlenz, *Stoa*, 309. Zum Unterschied zwischen Stoa und Gnostizismus, siehe oben Kap. I,25 Anm. 200 (Schluss).

4 Vgl. oben Kap. I,25. Zutreffend ist auch Jonas' Feststellung, *Gnosis* II,127, zur Popularität des "Aufstieges der Seele".

5 Vgl. oben Kap. II,50-51 zur Gliederung der 'Umwelt'.

6 Vgl. Kap. II,65f und die Übersicht, 71.

7 Siehe Kap. II,58-60 und in der Übersicht unter *h* und *i* die Nummer 20, 28, 29, 31, 44 und 58.

8 Die Vielhauersche Aussage am Anfang seiner Untersuchung: 'Denn das der von der Unruhe der Welt umgetriebene und gequälte Mensch sich die Erlösung — sei es im Diesseits, sei es in einem Jenseits — als Ruhe vorstellt, liegt ja denkbar nahe. Und es

gibt genügend Beispiele dafür' (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ, 281), ist auf Grund der in Kap. II gebotenen Beispiele nunmehr begründet und sie hat dadurch unentbehrliche Konturen bekommen.

9 Vgl. oben Kap. I,12.

10 Siehe oben Kap. III,86-87 und 91-92.

11 Es sei hier daran erinnert, dass im EV die Grenze zwischen Äonen und Pneumatikern nicht klar gezogen werden kann, wie in Kap. III öfters bemerkt wurde. Andererseits muss jedoch beachtet werden, dass die *Emanation* der *Äonen* innerhalb des Pleromas, *klar* von dem *Fall*, d.h. dem *Weg hinab* stricto sensu *der Pneumateile* (bzw. der Pneumatiker) auf Grund des Falles der Sophia (Prototyps der Pneumatiker) durch ihre Dreistigkeit (τόλμα), unterschieden werden sollte. Letzteres ist die allgemeinvalentinianische Anschauung. Selbstverständlich bezieht der Weggedanke, im Sinne der Bewegung, sich nicht auf den Vater (Buchstaben *A-C* im Schema): Er ist ewig in Ruhe, nur ist Er Ursprung alles Emanierten und Ziel der zurückkehrenden Pneumateile.

12 Siehe oben Kap. IV,320-321.

13 Siehe oben Kap. III,228 (Bemerkungen bei der Übersicht) und 229-230 in bezug auf das futurische Element.

14 Siehe oben Kap. IV,321 (Zusammenfassung Kap. IV).

15 Vgl. diesbezüglich den wichtigen Aufsatz von Haardt, "Vorstellungsgut", 315-336; diesbezüglich 315 und 319. Die Unterscheidung wird noch weiter ausgearbeitet von Peel, "Eschatology", 141-165. Zwar muss eingeräumt werden, dass es das Element des *Universellen* auf ganz bestimmte Weise zu verstehen gilt, wenn von *gnostischer* Universaleschatologie die Rede ist. Handelt es sich doch eben nicht um eine Wiederherstellung von Allem, sondern *nur* der *Pneumatiker*.

16 Vgl. oben Kap. III,208; Sagnard, *Gnose*, 282. Vgl. weiterhin Peel aO, 150-153; Jonas, *Gnosis* I,203 sub 2 und zur Vorwegnahme bei Clem.Al., Lilla, *Clement*, 186.

17 Vgl. oben Kap. II,80 Anm. 114 und Kap. III,93, 127 Anm. 232 und 128 Anm. 241; vgl. zur Stelle *Metamorph.* XI,16, Griffiths, *Isis*, 258-259 (betr. des 'renatus').

18 Vgl. Foerster, *Weltreich*, 213.

19 Siehe Duthoy, *Taurobolium*, 18-19; übrigens vermutet Duthoy christlichen Einfluss bei der angeführten Inschrift; aO, 121. Vgl. auch Gehrichs autorisierte deutsche Ausgabe von Cumont, *Religions*, 81 und 117.

20 Vgl. Cumont, *Mystères*, 128-131; Borret, *Origène*, 233 Anm. 4.

21 So Schenke, "Hauptprobleme", 117. Siehe auch unten Anm. 24.

22 Die Frage stellt auch Ménard, *EvThom*, 154 in bezug auf die 'ἀνάπαυσις actualisée': '...pour ceux, qui reçoivent le témoignage, le repos des morts est arrivé' (über Log. 51 und das EV).

23 Vgl. oben Kap. III,128, 213 und 216 Anm. 798 bez. u.a. der sog. Lesemysterien.

24 Vgl. Černý, *Dictionary* s.v., 233 unter Hinweis auf altägyptisches *r ḫ*, können, kennen. Zum Totenbuchspruch vgl. Zandee, *EvWa*, 18. Vgl. ähnlich in bezug auf die Mysterien Bornkamm, μυστήριον, 819, Z. 14: '...die Verleihung der Erkenntnis ist selbst geschehende Erlösung' usw. Sehr wichtig für die präsentisch-eschatologische Ruhe-Erfahrung werden auch *Sakramente* wie das Sakrament des *Brautgemachs* im Valentinianismus gewesen sein: die Beteiligung garantierte die Teilhabe an der pleromatischen Ruhe im Jenseits. Vgl. zum Brautgemach oben Kap. IV, 294-296 und vor allem Gaffron aO, 197-198(!); 202; 209 und 222; weiterhin noch oben Kap. III,213-216. Vgl. zur Beziehung Gnostizismus-Mysterien: Bornkamm aO, 818-819; Sagnard, *Gnose*, 119,585-590 und besonders Ivánka, "Religion", 317-320.

25 Burkitt, *Church*, 10 vgl. auch 125. Peel, "Eschatology", 143-145 hat ausser der Wirkung der Burkittschen Bemerkung, noch auf den Einfluss des modernen Existentialismus in der existential-Interpretation Bultmanns u.a. hingewiesen, wodurch die gnostische 'realised Eschatology' *überbelichtet* wurde. Dies geschah (und geschieht) jedoch aber *auf Kosten* des futurischen d.h. postmortalen Aufstieges in das Pleroma; vgl. Peel aO, 143 und 155 und mit Recht Gaffron, *Studien*, 288-289.

26 Hier dürfte auch die Tatsache, dass im Gnostizismus statt zeitlich-eschatologischer

Kategorien, räumliche Kategorien funktionieren (Aufstieg durch die Planetensphären hindurch usw. zu jeder beliebigen Zeit im Hinblick auf das Dahinscheiden der Gnostiker) mit im Spiele sein; vgl. zB auch die Bemerkung von Recheis, *Engel*, 150-151. Übrigens vergesse man diesbezüglich nicht den Engel, den *pleromatischen Partner* des Gnostikers.

27 Vgl. dazu Sagnard, *Extraits*, 185 Anm. 2 und oben Kap. IV,296 Anm. 120 zur Ogdoas. Die Bemerkung in Kasser, *TracTrip Kom* I,372 zu 94,40, als fände die Vollendung in der Ogdoas statt ist angesichts *Exc. Theod.* 63,1 falsch. Die Vollendung, συντέλεια, trennt nunmehr die Psychiker in der Ogdoade und die Pneumatiker, die in das Pleroma, in das Brautgemach, hineingehen.

28 Siehe oben Kap. IV,292, Stelle Nr. 20.

29 Diese "Vorwegnahme", wobei der Aufenthalt in der Ogdoas gewissermassen übergangen zu sein scheint, ist belegt durch die sog. *Flavia Sophè*-Inschrift, siehe oben Kap. IV,296. Vgl. ebda 292 und 293 Anm. 95 zum Sakrament des Brautgemachs als Sterbesakrament. Jedenfalls besagt die Inschrift, dass die Flavia Sophè gleich nach ihrem Tode in das Brautgemach hineingegangen sei. Man könnte sagen, die hier aufgedeckte valentinianische Glaubenspraxis entspräche nicht der in *Exc. Theod.* 63 und *Adv. haer.* I,7,1 vorliegenden Lehre; eine missliche, aber nicht verwunderliche Lage: der Pneumatiker ist sich seiner Ruhe im Brautgemach *sicher*.

30 Siehe oben Kap. IV,289-292 Stellen Nr 14, 16, 18 und 19.

31 Vgl. Zandee, *EvWa*, 69; Peel aO, 143-144; 154-155; Burkitt aO, 118 und Jonas, *Gnosis* I,200 und 203 (Schluss).

32 Ein Beispiel: Schnackenburg, *JE* I,297-300 bezeichnet den Aufstieg oder die Wiederkehr in der Gnosis mittels des Wörtchen *nur* (8 mal) als einen uneigentlich gedachten Vorgang; in den Anmerkungen werden Stellen aus dem CH angeführt, im Text wird jedoch von *der* Gnosis gesprochen. Vgl. auch Rudolphs "Forschungsbericht" (1971), 28.

33 Stuiber, *Refrigerium*, 109; vgl. auch ebda 93 und 95. Kursiviert von mir.

34 Vgl. dazu oben Kap. I,25 Anm. 206. Finé, *Terminologie*, 148 möchte das Präfix ἀνα- bzw. *re*— in ἀνάπαυσις und *requies* als den 'eigentlichen Träger des eschatologischen Gehaltes' im Sinne der *Rück*kehr (kursiviert von mir) bezeichnen. Vgl. jedoch oben Kap. II,48. Freilich sei eingeräumt, dass die ἀνάπαυσις im Kontext des Aufstieges die Konnotiz der Erhebung, der Rückkehr von dáher mitbekommen haben könnte.

35 Siehe oben Kap. III,85 und 192-194. Vgl. auch den Herabstieg des einzelnen Pneumatikers 'nach einander' in TracTrip 95,13-15. Peel aO, 162 bemerkt in gnostischen Texten 'some desire to retain a sense of personal identity or personality in the post-mortem state, as opposed to a mystical yearning to be re-absorbed into the impersonal All'.

36 Sie oben Kap. III,116 Anm. 177, wo auch auf das Material in Malinine, *EvVer*, Suppl., 13-14 hingewiesen wird in bezug auf das 'Eigene' in der Stoa usw. Man könnte ebenfalls an *Adv. haer.* I,2,6 denken: was jeder der Äonen als Schönstes und Lieblichstes in sich hatte (zur Bildung der vollkommenen Frucht Jesus).

37 Gaffron aO, 199, vgl. oben Anm. 35; ähnlich Zandee, "Ideas", 72 ('re-united with his true Self'). Interessanterweise begegnet im Ophitendiagramm-Kommentar, *Contra Celsum* VI,31, der Ausruf des hinaufgehenden Gnostikers: 'Dass deine Gnade, O Vater, mit *mir* sei, ja dass sie mit mir sei' (ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω, Borret, *Origène* III,256); vgl. noch Delling, πλήρωμα, 300, Z. 15f. Jedenfalls vereinigen die Pneumatiker sich mit ihren Engel (bzw. ihren Selbst) und werden, laut *Exc. Theod.* 64, nunmehr 'Αιῶνες νοεροὶ, die den Vater schauen werden.

38 Vgl. nochmals die wichtige Bemerkungen Sagnards, *Gnose*, 302-303, 390-393 und 500-501; zum 'inneren Menschen' oben Kap. III,199.

39 Siehe zB TracTrip, 58,29-31; 94,21 und vor allem 123,16-18. Siehe dazu Kasser, *TracTrip Kom* II,225; vgl. van Unnik, "Gedanken", 234.

40 Siehe Kap. IV,297-298 und 321; Stellen Nr. 23 und 24.

41 Siehe dazu oben Kap. III,107-108, 115-116, 213 und 225-226. Vgl. oben Kap. IV,286-287 über die Äonenhilfe im Hinblick auf die Sophia. Vielleicht wäre auch an

Valentins *Homilie über Freunde*, (= Fr. 6 in: Völker, *Quellen*, 59) in bezug auf Mitpneumatiker zu denken.

42 Siehe dazu Koschorke, "Gemeindeordnung", 30-60; diesbezüglich zumal 37-41; *ders.*, *Polemik*, 70-71. Vgl. noch Gaffron, *Studien*, 91-93 und 288 Anm. 107.

43 Siehe oben Kap. III,107. Man beachte den schönen Reimklang des Koptischen.

44 Vgl. zum Thema der Einsammlung und Vervollkommnung der Pneumateile (= Pneumatiker) nochmals *Adv.haer.* I,6,1; I,7,1 und *Exc.Theod.* 64. Vgl. weiterhin Jonas, *Gnosis* I,139 (sub 19); Peel, "Eschatology", 157-159; Sagnard, *Gnose*, 552 und Zandee, "Ideas", 70. Hier gilt auch vollends die Buchstabe *F* im Schema. Zur Vernichtung der Hyliker am Ende der Welt vgl. *Adv.haer.* I,7,1 (Schluss); TracTrip 96,3 und 122,4 und Noema VI,4: 47,5-8.

45 Vgl. oben Kap. III,97 mit Behandlung von TracTrip 127,23-24; vgl. 132,21-24: das Proton = das Eschaton oder die Einheit beider, vgl. dazu ferner Kap. III,97, 167-168, 197-198, 224 und 229; ebenso Sagnard, *Gnose*, 492. Vgl. noch zur 'Extension' und 'Reintegration' das Bild von *Logos-Stimme-Echo* und umgekehrt bei dem Valentinianer Markos; dazu Sagnard aO, 361-362 und 493.

46 Vgl. Haardt, "Vorstellungsgut", 322-323 und 331 Anm. 2. Es ist berechtigt von der *wahren Ruhe* der vom H. Geist unterrichteten und daher alle νοές gewordenen Äonen, Adv.haer. I,2,6, *auch* auf *wahre*, volle *Ruhe* und Freude der zu 'Αιῶνες νοεροὶ gewordenen Pneumatiker zu schliessen; vgl. oben Kap. III,209. In Noema VI,4: 46-47 ist davon bezeichnungsvoll die Rede, dass der Erlöser gleich vor dem Zusammenbruch des Kosmos, des Firmamentes usw., sich mit den Seinen 'zurückzieht' (ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ, 46,6) in das unermessliche Licht, 46,9ff. So finden diese Pneumatiker Ruhe in seiner Ruhe, 47,25-26, vgl. oben Kap. III,224-225.

47 Siehe oben Kap. III,92-95 und dazu TracTrip 124,18-22: der Wissende (Gnostiker) kann nunmehr schweigen wie der Schweigende (der Vater); Worte sind nutzlos geworden und überflüssig.

48 Siehe den sog. Naässenerhymnus über die irrende Seele in einem Labyrinth 'ohne Ausweg' (ἀνέξοδος), wobei 'sie nicht weiss, wie sie durchkommen soll' (οὐκ οἶδε πῶς διελεύσεται). Vgl. Marcovich, "Psalm", 770, 774 und 777. Zum Text und zur Auslegung Jonas, *Gnosis* I,99.343 und Quispel, *Weltreligion*, 58. Übersetzung auch in Foerster, *Gnosis* I,362.

49 Siehe oben Kap. III,98-101 und Kap. IV,283-284 zu Rheg I,4: 43,26; EV 19,21 und TracTrip 110,11.

50 Vgl. oben Kap. I,29.

LITERATURVERZEICHNIS

1. *Textausgaben der koptischen Gnostica*

Vorbemerkung

Die in dieser Untersuchung benutzten Textausgaben werden, insofern es die Nag Hammadi Codices betrifft, unten der Reihe der Codices nach, aufgeführt. Dabei wurden der Einfachheit und der Kürze halber in den Anmerkungen die Titel der Editionen, so weit es nur möglich war, dem oben S.XI-XII gebotenen Abkürzungsverzeichnis gemäss — sei es kursiviert — angegeben. Die Erwähnung der Herausgeber wurde bis auf zwei beschränkt. Bei mehr als zwei, wurde die Abkürzung *u.a.* verwendet. Dieses Verfahren gilt auch den Titel der französischen Ausgaben der sog. ,,Laval-Reihe'' (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, ,,Textes'': *BCNH*).

Die Ausgaben der Traktate des Codex I(Jung) wurden je als 'editio princeps' bezeichnet. Ferner sei bemerkt, dass die Textausgaben der wichtigsten c.q. meist benutzten Kirchenväter wie Irenäus, Hippolyt, Augustin, Tertullian, nicht unter dem (den) Namen der Texteditoren, sondern unter dem kursivierten Namen des betreffenden Kirchenvaters unten im Literaturverzeichnis aufgenommen sind. Das gilt auch für die Valentinianer Herakleon, Ptolemäus, Theodot, und Valentin. Der Vollständigkeit und der Deutlichkeit wegen wurden den betreffenden Textausgaben viele griechische und koptische Zitaten bzw. Textteile entnommen, die selbstverständlich jedoch meist mit dem deutschen Satzgefüge nicht konkordieren.

Bei Seitenzahlangaben wurde auf das *S.* verzichtet, ausgenommen Angaben nach den Wörtern *vgl.* und *siehe*. In Schwertners Abkürzungsverzeichnis konnte selbstverständlich die Abkürzung NHS für ,,Nag Hammadi Studies'' noch nicht aufgeführt werden. In Abweichung von Schwertner wurden folgende mehr übliche Abkürzungen bevorzugt: *TWNT* statt *ThWNT*; *VC* statt *VigChr*; *MPG/MPL* statt *PG/PL*. Schliesslich steht *LaW* für: Lexikon der alten Welt. Sonstige Abkürzungen verstehen sich von selbst.

Ein vollständiges Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen der Nag Hammadi-Traktate sowie Literaturangaben, findet man in D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, Leiden 1971 (NHS I (1948-1969)); fortgeführt in dessen ,,Bibliographia Gnostica Supplementum'' in *Novum Testamentum*, ab 1971.

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the UNESCO, Leiden 1972ff. Alle (elf) Bände sind erschienen.

NHC

I, 1: Kasser, *OrPl*: R. Kasser u.a., *Tractatus Tripartitus*, Bern 1975 II, 243-285 (ed. princ.).

I, 2: Malinine, *EpJac*: M. Malinine u.a., *Epistula Iacobi Apocrypha*, Zürich 1968 (ed. princ.).

I, 3: Malinine, *EvVer*: M. Malinine u.a., *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956; *ders.* u.a., *Evangelium Veritatis*. Supplementum, Zürich 1961 (ed. princ.).
Ménard, *EvVer*: J. E. Ménard, *L'Evangile de Vérité*, Leiden 1972 (NHS II) (ohne koptischen Text).*)

I, 4: Malinine, *Rheg*: M. Malinine u.a., *De Resurrectione* (*Epistula ad Rheginum*), Zürich 1963 (ed. princ.).
Ménard, *Rheg*: J. E. Ménard, *Le Traité sur la Résurrection*, Laval (Quebec, Canada) 1983 (BCNH, 12).

* Die Ausgabe wird in diese Liste aufgenommen wegen des Kommentars.

Peel, *Gnosis*: M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi*, Neukirchen 1974 (= *ders.*, *The Epistle to Rheginos. A Valentininan Letter on the Resurrection*, Philadelphia 1969 (= Peel, *Epistle*)). Die deutsche Ausgabe ist um einiges geändert.

I, 5: Kasser, *TracTrip*: R. Kasser u.a., *Tractatus Tripartitus* I, Bern 1973; II Bern 1975 (ed. princ.).

II, 1: / III, 1: / IV, 1: Krause, A. J.: M. Krause/P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962 (ADAIK, I).

II, 1: Giversen, *Apocryphon*: S. Giversen, *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary*, Copenhagen 1963 (AThD, V).

II, 2: Guillaumont, *EvThom*: A. Guillaumont u.a., *Het Evangelie naar de beschrijving van Thomas*, Leiden 1959.
Ménard, *EvThom*: J. E. Ménard, *L'Evangile selon Thomas*, Leiden 1975 (NHS V) (ohne koptischen Text)*)

II, 3: Till, *Philippos*: W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin 1963 (PTS, 2).
Ménard, *EvPhil*: J. E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe*, Paris 1967.

II, 4: Bullard, *Hypostasis*: R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlin 1970 (PTS, 10).

II, 5: OrigMund: A. Böhlig/P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, Berlin 1962.

II, 6: ExAn: M. Krause/P. Labib, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und VI*, Glückstadt 1971 (ADAIK, II) 68-87. (weiterhin zitiert: Krause, *Schriften*).

II, 7: LibTh: M. Krause, *Schriften*, 88-106.
Turner, *Book*: J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi* (*CG II, 7*), Missoula 1975.

III, 2: / IV, 2: Böhlig, *Gospel*: A. Böhlig u.a., *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (*The Holy Book of the Great Invisible Spirit*), Leiden 1975 (NHS IV).

III, 3: Eug: Facsimile-edition.

III, 4: SJC: Facsimile-edition.

III, 5: Dial: Facsimile-edition.

V, 1: Eug: Facsimile-edition.

V, 2: ApcPl: A. Böhlig/P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im koptischen Museum zu Alt-Kairo, Halle 1963, 15-26 (weiterhin zitiert: Böhlig, *Apokalypsen*) Parrott, *Codices*: D. M. Parrott u.a., *Nag Hammadi Codices* V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, Leiden 1979, 47-64 (NHS XI) (weiterhin zitiert: Parrott, *Codices*).

V, 3: 1ApcJac: Böhlig, *Apokalypsen*, 29-55. Parrott, *Codices*, 65-104.

V, 4: 2ApcJac: Böhlig, *Apokalypsen*, 56-85. Parrott, *Codices*, 105-150.

V, 5: ApcAd: Böhlig, *Apokalypsen*, 86-117. Parrott, *Codices*, 151-196.

VI, 1: ActPt: Krause, *Schriften*, 107-121. Parrott, *Codices*, 197-230.

VI, 2: Bront: Krause, *Schriften*, 122-132. Parrott, *Codices*, 231-256.

VI, 3: AuthLog: Krause, *Schriften*, 133-149. Parrott, *Codices*, 257-290.
Ménard, *Logos*: J. E. Ménard, *L'Authentikos Logos*, Laval (Quebec, Canada) 1977 (BCNH 2).

VI, 4: Noema: Krause, *Schriften*, 150-165. Parrott, *Codices*, 291-324.

VI, 6: OgdEnn: Krause, *Schriften*, 170-184. Parrott, *Codices*, 341-374.

VI, 7: Or: Krause, *Schriften*, 185-186. Parrott, *Codices*, 375-388.

VI, 8: Ascl: Krause, *Schriften*, 187-206. Parrott, *Codices*, 395-452.

VII, 1: ParSem: M. Krause, Die Paraphrase des Seem, in: F. Altheim/R.

Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, Berlin 1973, II, 2-105. (= *Christentum*)

VII, 2: 2LogSeth: M. Krause, Der zweite Logos des Grossen Seth, in: Altheim/Stiehl, *Christentum*, 106-151. PAINCHAUD, *Traité*: L. Painchaud, *Le deuxième Traité du Grand Seth*, Laval (Quebec, Canada) 1982 (BCNH, 6).

VII, 3: ApcPt: M. Krause/V. Girgis, Die Petrusapokalypse, in: Altheim/Stiehl, *Christentum*, 152-179.

VII, 4: Silv: Facsimile-edition.

VII, 5: StelSeth: M. Krause/V. Girgis, Die drei Stelen des Seth, in: Altheim/Stiehl, *Christentum*, 180-199.

VIII, 1: Zostr: Facsimile-edition.

VIII, 2: EpPt: MÉNARD, *EpPt*: J. E. Ménard, *La lettre de Pierre à Philippe*, Laval (Quebec, Canada) 1977 (BCNH, 1).

IX, 1: Melch: PEARSON, *Codices*: B. A. Pearson/S. Giversen, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden 1981, 19-86 (NHS, XV). (weiterhin zitiert: Pearson, *Codices*).

IX, 2: Nor: Pearson, *Codices*, 87-100.

IX, 3: TestVer: Pearson, *Codices*, 101-204.

X: Mars: Pearson, *Codices*, 229-348.

XI, 1: Inter: Facsimile-edition.

XI, 2: ExpVal: Facsimile-edition.

XI, 3: Allog: Facsimile-edition.

XI, 4: Hyps: Facsimile-edition.

XII, 2: EV: Facsimile-edition.

XIII, 1: Prot: JANSSENS, *Prot*: Y. Janssens, *La Protennoia Trimorphe*, Laval (Quebec, Canada) 1978 (BCNH, 4).

BG 1: EvMar: TILL, *Schriften*: W. C. Till, *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955, 62-79 (TU, 60). (weiterhin zitiert: Till, *Schriften*). PASQUIER, *Évangile*: A. Pasquier, *L'Evangile selon Marie*, Laval (Quebec, Canada) 1983 (BCNH, 10). Parrott, *Codices*, 453-472.

BG 2: AJ: Till, *Schriften*, 79-195.

BG 3: SJC: Till, *Schriften*, 77-127.

BG 4: ActumPt: Parrott, *Codices*, 473-494.

CA PS: MACDERMOT, *Pistis*: V. MacDermot, *Pistis Sophia* (Text C. Schmidt 1925). Leiden 1978 (NHS, IX).

CB 1: 1Jeu: MACDERMOT, *Books of Jeu*: V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (Text C. Schmidt 1892), Leiden 1978, 38-98. (NHS, XIII).

CB 2: 2Jeu: idem, 99-141.

CB 3: UaW: idem, 226-277.

UaW: BAYNES, *Treatise*: Ch. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge 1933.

2. *Sonstige Texte, Hilfsmittel und Literatur*

„Abstracts": Abstracts of Recent Articles on Philo, *Stud. Philon.* 6 (1979-1980) 201-224.

ALAND, *Gnosis*: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift für Hans Jonas), Göttingen 1978.

ALAND, „Gnosis": B. Aland, Gnosis und Christentum, in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1980 I, 319-350.

ALAND, *Synopsis*: K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1964.

ALAND, „Nekrolog": K. Aland, Nekrolog von Willem Cornelis van Unnik, in: *Jaarboek der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1979, 175-181.

ALEXANDRE, *Congressu*: M. Alexandre, *De congressu*, Paris 1967, 241-247 (Œuvres Philon Lyon, 16).
ANZ, *Frage*: W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig 1897.
ARAI, *Christologie*: S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden 1964.
ARAI, ,,Christologie: S. Arai, Zur Christologie des Apokryphon des Johannes, *NTS* 15 (1968-1969) 302-318.
ARAI, ,,Gnosis'': S. Arai, Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 185-203 (NHS, VIII).
ARAI, ,,Authlog'': S. Arai, Zum ,,Simonianischen'' in *Authlog* und *Bronté*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1981, 3-15 (NHS, XVII).
ARAPURA, ,,Tree'': J. G. Arapura, The Upside Down Tree of the Bhagavadgītā XV, *Numen* 22 (1975) 131-144.
ARMELLINI, ,,Refrigerium'': A. Armellini, Refrigerium, in: *REChrA*, 2 (1886) 684-685.
ARMSTRONG, *Plotinus*: A. H. Armstrong, *Plotinus* II, London 1966 (Loeb Classical Library, 441).
ARNALDEZ, *Philon*: R. Arnaldez u.a., *Philon d'Alexandrie*, Lyon 11-15 Septembre 1966 (Colloque National), Paris 1967.
ARNALDEZ, ,,Dialectique'': R. Arnaldez, La Dialectique des sentiments chez Philon, in: R. Arnaldez u.a., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 229-332.
ARNIM, *Stoïcorum*: J. von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta* III, Stuttgart 1903.
ARVEDSON, *Mysterium*: T. Arvedson, *Das Mysterium Christi*, Uppsala 1937 (AMNSU, 7).
ATHANASSAKIS, *Pachomius*: A. N. Athanassakis, *The Life of Pachomius* (Vita Prima Graeca), Missoula (USA) 1975.
Augustin: Ed. A. Sizoo, *Augustinus' Confessiones*, Delft 1948².
Augustin: *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout 1955 (CChr. SL, 47, 48).
Augustin: In Epistulam Johannis ad Parthos, *MPL* 35, Sp. 2050ff.
BAARDA, ,,Uitbreiden'': Tj. Baarda, Het uitbreiden van mijn handen is Zijn teken. Enkele notities bij de gebedshouding in de Oden van Salomo, in: H. van Es u.a., *Loven en Geloven*, Amsterdam 1975, 245-249 (Festschrift N. H. Ridderbos).
BAARDA, ,,Passanten'': Tj. Baarda, Jezus zeide: 'Weest Passanten', in: Tj. Baarda u.a., *Ad Interim*, Kampen 1975, 113-140 (Festschrift R. Schippers).
BALZ, ,,ὕπνος'': H. Balz, ὕπνος κτλ., *TWNT* VIII, 545-556.
BAMMEL, ,,Rest'': E. Bammel, Rest and Rule, *VC* 23 (1969) 88-90.
BARNARD, *Studies*: L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers*, Oxford 1966.
BARR, *Semantics*: J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1962.
BARTELINK, ,,Bemerkungen'': G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über die Meidung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch, *VC* 19 (1965) 194-195.
BARTELINK, ,,Rezension'': G. J. M. Bartelink, Rezension von J. Rius-Camps, The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr, *VC* 35 (1981) 183-186.
BARTELINK, *Studie*: G. J. M. Bartelink, *Lexicologisch-Semantische Studie over de taal van de Apostolische Vaders*. Bijdrage tot de studie van de groepstaal der griekse christenen, Nijmegen 1952.
BARTSCH, ,,Gut'': H. W. Bartsch, Gnostisches Gut bei Ignatius, *BFChTh* 44 (1940) 55-58.
BASKIN, *Words*: J. R. Baskin, *Words for Joy and Rejoicing in the Writings of the Apostle Paul and Philo Judaeus*, Princeton Theological Seminary 1966.
BAUER, *Rechtgläubigkeit*: W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1964² (BHTh, 10).
BAUER, *Wörterbuch*: W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1971⁵.
BAUER, ,,Oden'': W. Bauer, Die Oden Salomos, in: Hennecke/Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, 576-625.
BAUERNFEIND, ,,ἀνάπαυσις'': O. Bauernfeind, ἀνάπαυσις/-ω, *TWNT* I, 352-353.
BAUERNFEIND, ,,κατάπαυσις'': O. Bauernfeind, κατάπαυσις, *TWNT* III, 629-630.
BAZAN, *Gnosis*: F. G. Bazan, *Gnosis*. La esencia del dualismo gnostico, San Antonio de Padua (Argentinien) 1978.

Beare, *Epistle*: F. W. Beare, *First Epistle of Peter*, Oxford 1970³.
Becker, *Bild*: O. Becker, *Das Bild des Weges*, Berlin 1937 (*Hermes*, Einzelschrift 4).
Behm, ,,βρῶμα'': J. Behm, βρῶμα, *TWNT* I, 640-643.
Behm, ,,ἔξω'': J. Behm, ἔξω, *TWNT* II, 572-573.
Behm, ,,μορφή'': J. Behm, μορφή, *TWNT* IV, 750-767.
Behm, ,,νοέω'': J. Behm, νοέω κτλ., *TWNT* IV, 972-976.
Bekker, *Anecdota*: I. Bekker, *Anecdota Graeca*, Graz 1965².
Berbuir, ,,Symbole'': E. Berbuir, Rituelle Symbole des Aufstiegs zum Himmel, *Kairos* 4 (1962) 250-258.
Berger, ,,Missionsliteratur'': K. Berger, Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten, *Kairos* 17 (1975) 232-248.
Berger, *Exegese*: K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1977 (UTB, 658).
Bergh van Eysinga, *Kritik*: G. A. van den Bergh van Eysinga, *Die holländische Kritik*. Ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums, Jena 1912.
Bergh van Eysinga, ,,Brief'': G. A. van den Bergh van Eysinga, De brief aan de Hebreën en de oudchristelijke Gnosis,*NedThT* 28 (1939) 301-330.
Bergh van Eysinga, *Verklaring*: G. A. van den Bergh van Eysinga, *Verklaring van het Evangelie naar Mattheus*, Arnhem 1947.
Bergman, *Isis*: J. Bergman, *Ich bin Isis*. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien, Uppsala 1968.
Bergman, *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*: J. Bergman u.a., *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*, Leiden 1972 Bd I (SHR 21); Bd II (SHR, 22).
Bergmeier, *Glaube*: R. Bergmeier, *Glaube als Gabe nach Johannes*, Stuttgart 1980.
Bergmeier, ,,Königlosigkeit'': R. Bergmeier, Königlosigkeit als nachvalentinianisches Heilsprädikat, *NT* 24 (1982) 316-339.
Berliner Arbeitskreis (für koptisch-gnostische Schriften): Die Bedeutung der Text von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: K. W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 13-76.
Berliner Arbeitskreis, ,,Buch'': Das Buch des Thomas, *TLZ* 102 (1977) 793-804.
Bertram, ,,ἔργον'': G. Bertram, ἔργον κλτ., *TWNT* II, 631-653.
Bertrand, ,,Paraphrase'': D. A. Bertrand, ,,Paraphrase de Sem'' et ,,Paraphrase de Seth'', in: J. E. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 146-157 (NHS VII).
Betz, ,,Logion'': H. D. Betz, The Logion of the easy yoke and of rest (Matt 11:28-30), *JBL* 86 (1967) 10-24.
Betz, *Writings*: H. D. Betz, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1975 (SCHNT, 3).
Betz, ,,Name'': O. Betz, Der Name als Offenbarung des Heils, *Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren* 1971-1972, Tübingen 1972, 127-129.
Bevan, *Stoics*: E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, Oxford 1913.
Beyschlag, *Frühkatholizismus*: K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Untersuchungen zu I Clemens 1-7, Tübingen 1966 (BHTh, 35).
Beyschlag, ,,εἰρήνη'': K. Beyschlag, Zur εἰρήνη βαθεῖσα (I Clem. 2,2), *VC* 26 (1972) 18-23.
Beyschlag, *Gnosis*: K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974.
BHP. ,,Rezension'': BHP, Rezension B. A. Pearson, Philo and the Gnostics on Men and Salvation, *Stud. Philon.* 6 (1979-1980), 217-218.
Bianchi, *Origini*: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1967 (SHR, 12).
Bianchi, ,,Gnosticisme'': U. Bianchi, Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 33-64.
Bianchi, ,,Observations'': U. Bianchi, Religio-Historical Observations on Valentinianism, in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism* Leiden 1980 I, 103-117.

BICKELL, *Gedichte*: G. Bickell, *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1872.
BIEDER, ,,πνεῦμα'': W. Bieder, πνευμα, *TWNT* VI, 367-373.
BIETENHARD, ,,ὄνομα'': H. Bietenhard, ὄνομα κτλ., *TWNT* V, 242-283.
BIHLMEYER, *Väter*; K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter.* Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe, Tübingen 1924 (SQS, 2.Reihe I,1).
BITTER, *Vreemdelingschap*: R. A. Bitter, *Vreemdelingschap bij Philo van Alexandrië.* Een onderzoek naar de betekenis van παροικος, Utrecht 1982.
BLASS, *Grammatik*: F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1959[10].
BLEEKER, ,,Background'': C. J. Bleeker, The Egyptian Background of Gnosticism, in: U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 229-237.
BLOCH, ,,Rezension'': H. Bloch, Rezension von G. Calza, *La Necropoli AJA* 48 (1944), 213-218.
BÖHLIG, *Mysterion*: A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit.* Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, Leiden 1968 (AGSU, VI).
BÖHLIG, ,,Antimimon Pneuma'': A. Böhlig, Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten, in: A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, 162-174.
BÖHLIG, ,,Jüdisches'': A. Böhlig, Jüdisches und Iranisches in der Adam-apokalypse des Codex V von Nag Hammadi, in: A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, 149-161.
BÖHLIG, ,,Grundlagen'': A. Böhlig, Zu den gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustin, *ZNW* 60 (1969) 291-295.
BÖHLIG, *Gnosis*: A. Böhlig, *Die Gnosis III* (*Der Manichäismus*), Zürich 1980.
BÖHLIG, ,,Frage'': A. Böhlig, Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums, in: J. Bergman u.a., *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*, Leiden 1972, I, 389-400.
BÖHLIG, *Ägypterevangelium*: A. Böhlig, *Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi*, Wiesbaden 1974 (GOF, VI, I).
BÖHLIG, ,,Pluralismus'': A. Böhlig, Pluralismus'' in den Schriften von Nag Hammadi, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 19-34 (NHS, VI).
BÖHLIG, ,,Triade'': A. Böhlig, Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: B. Layton u.a., *Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1981 II, 617-634 (SHR, 41[2]).
BOGAERT, *Apocalypse*: P. Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, Paris 1969 (SC, 144, 145).
BOLLAND, *Evangelie*: G. J. P. J. Bolland, *Het eerste Evangelie in het licht van oude gegevens.* Eene bijdrage tot de wordingsgeschiedenis des Christendoms, Leiden 1906.
BOLLAND, *Jozua*: G. J. P. J. Bolland, *De evangelische Jozua.* Een poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms. Leiden 1907.
BOLLAND, *Evangelie*: G. J. P. J. Bolland, *Het Evangelie.* Een 'vernieuwde' poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms, Leiden 1910[2].
BOLLAND, *Wijsbegeerte*: G. J. P. J. Bolland, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Ed. G. W. Wolthuis), Leiden 1923.
BONNER, ,,Haven'': C. Bonner, Desired Haven, *HTR* 34 (1941) 49-67.
BONNER, ,,Ship'': C. Bonner, The Ship of the Soul on a Group of Grave-Stelae from Terenuthis, *PAPS* 85 (1941) 84-91.
BONNET, ,,Acta'': M. Bonnet, Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae, in: R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II*, Darmstadt 1953[2].
BONWETSCH, *Methodius*: G. N. Bonwetsch, *Methodius* (De Resurrectione I,55,1), Leipzig 1917 (GCS, 27).
BORNKAMM, ,,μυστήριον'': G. Bornkamm, μυστήριον, *TWNT* IV, 809-834.
BORRET, *Origène*: M. Borret, *Origène contre Celse*, II Paris 1968 (SC, 136).
BORRET, *Origène*: M. Borret, *Origène contre Celse*, III Paris 1969 (SC, 147).
BOULLUEC, ,,Polémique'': A. le Boulluec, Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le *Péri Archôn* d'Origène?, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 138-147 (NHS, VIII).
BOUSSET, *Gnosis*: W. Bousset, *Hauptprobleme des Gnosis*, Göttingen 1907 (FRLANT, 10).
BOUSSET, ,,Religionsgeschichte'': W. Bousset, Die Religionsgeschichte und das Neue Testament I-III, *ThR* 7 (1904) 265-277; 311-318 und 353-365.

Bousset, *Kyrios*: W. Bousset, *Kyrios Christos.* Geschichte des Christusglaubens von den Anfänge des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1965².

Bousset, *Religion*: W. Bousset u.a., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966⁴.

Box, *Apocalypse*: G. H. Box, *The Apocalypse of Abraham*, London 1919.

Braun, Enigme: F. M. Braun, L'Enigme des Odes de Salomon, *RThom* 65 (1957) 597-625.

Braun, ,,πλανάω'': H. Braun, πλανάω, *TWNT* VI, 230-254.

Breuk, *Mist*: F. E. Breuk, *In Mist Apparelled.* Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives, Leiden 1977.

Brockhaus, *Charisma*: U. Brockhaus, *Charisma und Amt.* Die paulinische Charismalehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972.

Broek van den, ,,Shape'': R. van den Broek, The Shape of Edem, *VC* 27 (1973) 35-45.

Broek van den, ,,Christendom'': R. van den Broek, Niet-Gnostisch Christendom in Alexandrië voor Clemens en Origenes, *NedThT* 33 (1979) 287-299.

Broek van den, ,,Logos'': R. van den Broek, The Authentikos Logos: a New Document of Christian Platonism, *VC* 33 (1979) 260-286.

Broek van den, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift G. Quispel), Leiden 1981 (EPRO, 91).

Brox, ,,Suchen'': N. Brox, *Suchen und Finden.* Zur Nachgeschichte von Mt 7,76/Lk 11,96, in: P. Hoffmann u.a., *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. Schmid), Freiburg 1973, 17-36.

Buck, ,,Karakter'': A. de Buck, Het religieuze karakter der oudste egyptische wijsheid, *NedThT* 21 (1932) 322-349.

Budge, *Texts*: E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915.

Bühner, *Gesandte*: J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium.* Die kultur- und religionsgeschichtliche Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, Tübingen 1977 (WUNT, 2,2).

Bultmann, ,,ἀλήθεια'': R. Bultmann, ἀλήθεια, *TWNT* I, 240-241.

Bultmann, ,,ἀφίημι'': R. Bultmann, ἀφίημι, *TWNT* I, 506-509.

Bultmann, ,,γινώσκω'': R. Bultmann, γινώσκω κτλ., *TWNT* I, 688-719.

Bultmann, ,,ζάω'': R. Bultmann, ζάω κτλ., *TWNT* II, 833-877.

Bultmann, ,,λύπη'': R. Bultmann, λύπη κτλ., *TWNT* IV, 314-325.

Bultmann, ,,Hintergrund'': R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in: E. Dinkler u.a., *Exegetica*, Tübingen 1967, 10-35.

Bultmann, *JE*: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964¹⁰.

Bultmann, *Geschichte*: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970⁸.

Buonainti, ,,Refrigerio'': E. Buonanti, Refrigerio Pagano e Refrigerio Cristiano, *RicRel* 5 (1929) 60-67.

Burkert, *Pseudepigrapha*: W. Burkert (Zur geistesgeschichtlicher Einordnung einiger Pseudopythagorica) in: K. von Fritz, *Pseudepigrapha* I, Entretiens Fondation Hardt XVIII, Genf 1972, 23-56.

Burkitt, *Church*: F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932.

Campenhausen, *Entstehung*: H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968 (BHTh, 39).

Casel, *Philosophorum*: O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919.

Casey, *Excerpta*: R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, London 1934.

Cecchelli, *Monumenti*: C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944.

Cerfaux, ,,Communauté'': L. Cerfaux, La première communauté chrétienne à Jérusalem, *Recueil L. Cerfaux* (1954) II, 125-156.

Černý, *Dictionary*: J. J. Černý, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976.

Charlesworth, *Odes*: J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973.
Chadwick, ,,Silence'': H. Chadwick, The Silence of Bishops in Ignatius, *HTR* 43 (1950) 169-172.
Christ, *Sophia*: F. Christ, *Jesus Sophia.* Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970 (AThANT, 57).
Christiansen, *Technik*: I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969 (BGBH, 7).
Clemens Alexandrinus: H. I. Marrou u.a., *Clemens Alexandrinus, Le Pédagogue*, Paris 1960, 1965, 1970 (3 Vol.) (*SC*, 70, 108, 158).
Clemens Alexandrinus: C. Mondésert (Ed.), *Clemens Alexandrinus, Le Protreptique*, Paris 1949² (*SC*, 2).
Clemens Alexandrinus: O. Stählin (Ed.), *Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus*, Leipzig 1909 (GCS, 12) & U. Treu (Ed.), Berlin 1972³.
Clemens Alexandrinus: O. Stählin (Ed.), *Clemens Alexandrinus, Stromata* I-VI, Leipzig 1906 (GCS, 15) & L. Früchtel (Ed.), Berlin 1960³.
Clemens Alexandrinus: O. Stählin (Ed.), *Clemens Alexandrinus, Stromata VII, VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetcae, Quis dives, Fragmenta*, Leipzig 1909 (GCS, 17).
Colpe, *Schule*. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule.* Darstellungen und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961 (FRLANT, 78).
Colpe, ,,Himmelsreise'', 1: C. Colpe, Die Himmelsreise der Seele ausserhalb und innerhalb der Gnosis, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 429-447.
Colpe, ,,Himmelsreise, 2'': C. Colpe, Die Himmelsreise der Seele als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem, in: E. Fries, (Ed.). *Festschrift für J. Klein*, Göttingen 1967 (um einiges geänderte Version von 1), 85-104.
Colpe, *JAC I*: C. Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi, *JAC* 15 (1972) (= *JAC* I) - *JAC* 25 (1982) (= *JAC* 10).
Colpe, ,,Logoslehre'': C. Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, in: A. M. Ritter u.a., *Kerygma und Logos* (Festschrift C. Andresen), Göttingen 1979, 89-107.
Colpe, *Gnosis*: C. Colpe, *Gnosis II* (*Gnostizismus*), *RAC*, Lief. 84, 85/86 (1980, 1981).
Colpe, *Philo*: C. Colpe, *Philo*, *RGG*³ V, 341-346.
Comeau, ,,Christ'': M. Comeau, Le Christ, chemin et terme de l'Ascension spirituelle, d'après Saint Augustin, *RSR* 40 (1951-1952) 80-89 (= Mélanges J. Lebreton II).
Conway, *Titi Livii*: R. S. Conway/C. F. Walters, *Titi Livii ab Urbe Condita*, Oxford 1955², I.
Conzelmann, ,,χαίρω'': H. Conzelmann, χαίρω, *TWNT* IX, 350-362.
Conzelmann, ,,χάρις'': H. Conzelmann, χάρις, *TWNT* IX, 363-366.
Conzelmann, ,,εὐχαριστέω'': H. Conzelmann, εὐχαριστέω, *TWNT* IX, 377-405.
Conzelmann, ,,Mutter'': H. Conzelmann, Die Mutter der Weisheit, in: E. Dinkler (Ed.), *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann), Tübingen 1964, 225-234.
Conzelmann, *Grundriss*: H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968 (EETh, 2).
Couvée, *Vita*: P. J. Couvée, *Vita Beata en Vita Aeterna.* Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip ,,Vita Beata'' naast en tegenover ,,Vita Aeterna'', bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed van de Romeinse Stoa, Baarn 1947.
Crahay, ,,Mythopée'': R. Crahay, Une Mythopée gnostique dans la Grèce classique, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 323-339.
Cross, *Jung Codex*: F. L. Cross (Ed.). *The Jung Codex.* A Newly Recovered Gnostic Papyrus, London 1955.
Crum: W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.
McCue, ,,Orthodoxy'': J. F. McCue, Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians, *VC* 33 (1979) 118-130.
Cullmann, *Kreis*: O. Cullmann, *Der Johanneische Kreis*, Tübingen 1975.
Culpepper, ,,Odes'': R. A. Culpepper, The Odes of Solomon and the Gospel of John, *CBQ* 35 (1973) 298-322.

Cumont, *Religions*: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929 (autorisierte Übersetzung G. Gehrich, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*), Berlin. 1914².

Cumont, *Mystères*: F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1923² (vermehrte Ausgabe G. Gehrich/K. Latte, *Die Mysterien des Mithra*, Darmstadt 1963).

Daniélou, *Sacramentum*: J. Daniélou, *Sacramentum futuri*. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950 (ETH).

Daniélou, *Bible*: J. Daniélou, *Bible et Liturgie*. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église, Paris 1951.

Daniélou, *Philon*: J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

Daniélou: *Dimanche*: J. Daniélou, *Le dimanche*, Paris 1965 (LO, 39).

Daniélou, ,,Gnose'': J. Daniélou, Judéo-christianisme et Gnose, in: M. Simon u.a., *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris 1965, 139-166.

Daniélou, *Histoire* I-III: J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Turnhout 1958, II: *Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Turnhout 1961, III: *Les origines du christianisme Latin*, Paris 1978.

Dankbaar, *Utrecht* II: W. F. Dankbaar, *Utrecht* II, *Universität*, *RGG*³ VI, Sp. 1220-1222.

Dart, *Savior*: J. Dart, The Laughing Savior, New York 1976.

Dasberg, *Pentateuch*: J. Dasberg, *De Pentateuch met Haftaroth I*, Amsterdam 1970.

Daumas, *Amour*: F. Daumas, *Amour de la vie et sens du Divin dans l'Égypte ancienne*, Magie des Extrêmes, *EtCarm* 31 (1952) 92-141.

Daumas, ,,Solitude'': F. Daumas, La ,,solitude'' des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien, in: R. Arnaldez u.a., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 347-360.

Dehandschutter, ,,Thomas'': B. Dehandschutter, L'Evangile selon Thomas: témoin d'une tradition prélucanienne?, in: F. Neirynck (Ed.), *L'Evangile de Luc* (Festschrift L. Cerfaux), Gembloux 1973, 287-297.

Dekkers, *Tertullianus*: E. Dekkers, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussel 1947.

Delling, ,,ὀσμή'': G. Delling, ὀσμή, *TWNT* V, 492-495.

Delling, ,,παρθένος'': G. Delling, παρθένος, *TWNT* V, 824-835.

Delling, ,,πλήρωμα'': G. Delling, πλήρωμα κτλ., *TWNT* VI, 283-310.

Delling, ,,στοιχεῖον'': G. Delling, στοιχεῖον, *TWNT* VII, 666-687.

Delling, ,,τέλειος'': G. Delling, τέλειος κτλ., *TWNT* VIII, 50-88.

Devoti, *Temi*: D. Devoti, *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, *Aug.* 18 (1978) 47-61.

Diehl, ,,Procli Diadochi: E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Amsterdam 1965² (Leipzig 1903¹).

Dieterich, *Mithrasliturgie*: A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1910².

Dieterich, *Nekyia*: A. Dieterich, *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig 1913².

Diggle, *Phaeton*: J. Diggle, *Euripides' Phaeton*, Cambridge 1970.

Dihle, ,,ψυχή'': A. Dihle, ψυχή, *TWNT* IX, 604-614, 630-633, 657-661.

Dihle, ,,ἀναφύχω'': A. Dihle/E. Schweizer, ἀναφύχω/ἀνάφυξις, *TWNT* IX, 664-666.

Dillon, *Platonists*: J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977.

Dinkler, *Friede*: E. Dinkler, *Friede*, *RAC* VIII (1972), 434-505.

Dinkler, *Eirene*: E. Dinkler, *Eirene. Der urchristliche Friedensgedanke*, Heidelberg 1973.

,,Documento'': Documento Finale, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, xxix-xxxii (deutsche Fassung).

Dodd, *Interpretation*: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.

Dodds, *Pagans*: E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constatine, New York 1970.

Dörries, *Aufsätze*: H. Dörries, (Ed.), *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967.

Dörries, *Homilien*: H. Dörries u.a., *Die 50 geistlichen Homilien des Makarius*, Berlin 1964 (PTS, 4).

Doutreleau, *Homélies*: L. Doutreleau, *Origène. Homélies sur la Genèse*, Paris 1976 (SC, 7bis).

DRIJVERS, „Edessa": H. J. W. Drijvers, Edessa und das jüdische Christentum, *VC* 24 (1970) 4-33.
DRIJVERS, „Origins": H. J. W. Drijvers, The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem, *NedThT* 22 (1967-1968), 321-351.
DUBOIS, „Contexte": J. D. Dubois, Le contexte judaïque du 'Nom' dans l'Évangile de Vérité, *RThPh* 24 (1974) 198-216.
DUTHOY, *Taurobolium*: R. Duthoy, *The Taurobolium*. Its Evolution and Terminology, Leiden 1969.
EISENHUT, *Quies*: W. Eisenhut, *Quies*, *PRE* XXIV, (47.Halbband, 1963), Sp. 877-879.
ELTESTER, *Irenäus*: W. Eltester, *Irenäus*, *RGG* II, Sp. 891-892.
ERBSE, „Antiatticista": H. Erbse, *Antiatticista*, *LaW* Sp. 172.
ÉTIENNE, „Philosophie": J. Étienne, La philosophie du plaisir dans l'Antiquité, *RTL* 2 (1971) 202-210.
FALLON, „Gnostics": F. T. Fallon, The Gnostics: the Undominated Race, *NT* 21 (1979) 271-288.
FALLON, *Enthronement*: F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden 1978 (NHS, X).
FECHT, „Teil": G. Fecht, Das erste Teil des sogenannten Evangelium Veritatis (p. 16: 31-p. 22: 20), *Or.* 30 (1961) 371-390; 31 (1962) 85-119; 32 (1963) 298-335.
FESTUGIÈRE, *Idéal*: A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.
FESTUGIÈRE, „Notes": A. J. Festugière, Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin, *VC* 3 (1949) 193-207.
FESTUGIÈRE, *Contemplation*: A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950.
FESTUGIÈRE, *Révélation*: A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950², II: *Le Dieu Cosmique*, Paris 1949, III: *Les doctrines de l'ame*, Paris 1953, IV: *Le dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954.
FESTUGIÈRE, *Religion*: A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angelos 1954.
FESTUGIÈRE, *Hermétisme*: A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
FESTUGIÈRE, *Vie*: A. J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Paris 1977.
FIEDLER, „ἀνάπαυσις": P. Fiedler, ἀνάπαυσις, in: H. Balz/G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testamentes I*, Stuttgart 1980, 207-208.
FINÉ, „Ort": H. Finé, Der Ort der Erquickung, *GuL* 33 (1960) 334-348.
FINÉ, *Terminologie*: H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1958.
FISCHER, „Paraphrase": K. M. Fischer, Die Paraphrase des Sēem, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 255-267 (NHS, VI).
FISCHER, „Christus": K. M. Fischer, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser, in: K. W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 245-266.
FISCHER, *Eschatologie*: U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin 1978 (BZNW, 44).
FITZMEYER, „Logoi": J. A. Fitzmyer, The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas, *TS* 20 (1959) 516-519.
FLASCH, *Augustin*: K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
FOERSTER, *Valentin*: W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*, Giessen 1928 (BZNW, 7).
FOERSTER, „Wesen": W. Foerster, Das Wesen der Gnosis, *WG* 15 (1955) 100-114.
FOERSTER, *Weltreich*: W. Foerster, *Das Römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments*, Hamburg 1961 (UCB, 26, 2).
FOERSTER, „Naassenerhymne": W. Foerster, Naassenerhymne, in: W. Foerster, *Die Gnosis* I, Zürich 1969, 362.
FOERSTER, *Gnosis*: W. Foerster u.a., *Die Gnosis*. I: *Zeugnisse der Kirchenväter*, Zürich 1969, II: *Koptische und mandäische Quellen* (*übersetzt von M. Krause* u.a.), Zürich 1971.
FOERSTER, „ἀρέσκω": W. Foerster, ἀρέσκω, *TWNT* I, 455-457.
FOERSTER, „εἰρήνη": W. Foerster, εἰρήνη, *TWNT* II, 398-400, 405-418.

FOHRER, ,,σοφία'': G. Fohrer, σοφία κτλ., *TWNT* VII, 476-496.
FOSSUM, *Name of God*: J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. The Origins of the Idea of Intermediation in Gnosticism* (*Diss.*), Utrecht 1982.
FRANKOWSKI, ,,Requies'': J. Frankowski, Requies. Bonum Promissum populi Dei in VT et in Judaismo, *VD* 43 (1965) 124-149; 225-240.
FRANSES, *Vaders*: D. Franses, *De Apostolische Vaders*, Hilversum 1941.
FRICKEL, ,,Deutung'': J. Frickel, Eine neue Deutung von Gen. 1,26 in der Gnosis, in: J. Bergman u.a., *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*, Leiden 1972, I 413-423.
FRICKEL, ,,Kriterium'': J. Frickel, Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase, *Muséon* 85 (1972) 425-450.
FRIDRICHSEN, ,,Parallele'': A. Fridrichsen, Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf. Zu Mt 11,28ff, in: *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht*, München 1953.
FRIEDLÄNDER, *Platon*: P. Friedländer, *Platon I*, Leipzig 1928.
FRÜCHTEL, *Vorstellungen*: U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968 (ALGHJ, 2).
FUCHS, *Augustin*: H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke.* Untersuchungen zum Neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin 1965².
FUHRMANN, *Plutarque*: F. Fuhrmann, *Plutarque, Œuvres morales* IX, Paris 1972.
FUNK, *Constitutiones*: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905.
GÄRTNER, *Theology*: B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, London 1961.
GÄRTNER, ,,Termini'': B. Gärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot, *HSoed* IV (1957) 5-68.
GAFFRON, *Studien*: H. G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn 1969.
GARCÍA DEL MORAL, ,,Sentido'': A. García del Moral, Sentido trinitario de la expresión ,,Espíritu de Yavé'' de Is XI,2 en I Pdr IV,14, *EstB* 20 (1961) 169-206.
GARDINER, *Onomastica*: A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* II, Oxford 1947.
GARITTE, *Antonii*: G. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, Leuven 1949 (CSCO, 117).
GEHMAN, ,,Septuagint'': H. S. Gehman, "Αγιος in the Septuagint, *VT* 4 (1954) 337-348.
GEHRLICH, *Mysterien*: G. Gehrlich (F. Cumont), *Die Mysterien des Mythra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1963⁴.
GIVERSEN, ,,Evangelium'': S. Giversen, Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews, *SST* 13 (1959) 87-96.
GÖRGEMANS, *Bücher*: H. Görgemans/H. Karpp, *Origenes' vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.
GOODSPEED, ,,ἀνάπαυσις'': E. J. Goodspeed, in: *Index Apologeticus sive clavis Justini Martyris Operum*, Leipzig 1912.
GOODSPEED, ,,θέλημα/θέλησις'': E. J. Goodspeed (Ed.), *Index Apologeticus sive clavis Justini Martyris Operum*, Leipzig 1912.
GOODSPEED, *Apologeten*: E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914.
GRANT, ,,Mystery'': R. M. Grant, The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, *VC* 15 (1961) 129-140.
GREEVEN, ,,ζητέω'': H. Greeven, ζητέω κτλ., *TWNT* II, 894-898.
GRIFFITHS, *Plutarch*: J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970.
GRIFFITHS, *Isis*: J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauras.* The Isis-Book (Metamorphoses, book XI), Leiden 1975 (EPRO, 39).
GROBEL, *Gospel*: K. Grobel, *Gospel of Truth.* A Valentinian Meditation on the Gospel Translation from the Coptic and Commentary, London 1960.
GROSSI-GONDI, ,,Refrigerium'': F. Grossi-Gondi, Il *Refrigerium* celebrato in onore dei SS Apostoli Pietro e Paolo nel sec. IV *ad Catacumbas*, *RQ* 29 (1915) 221-249.
GROSSI-GONDI, *Rito*: F. Grossi-Gondi, *Il Rito Funebre del ,,refrigerium'' al sepolcro apostolico dell'Appia*, Roma 1920, (Comunicazione Pont. Acc. Roma. Archeol.) 263-277.
GRUENWALD, ,,Problem'': I. Gruenwald, The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature, in: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions.* (Festschrift G. Quispel), Leiden 1981, 171-189.
GRUENWALD, ,,Aspects'': I. Gruenwald, Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy, in: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism II*, Leiden 1981, 713-723.

GRUNDMANN, „δύναμις": W. Grundmann, δύναμις κτλ., *TWNT* II, 286-318.
GUARDUCCI, „Valentiniani: M. Guarducci, Valentiniani a Roma Ricerche Epigrafiche ed Archaeologiche, *MDAIR* 80 (1973) 169-189.
GUIDI, „Testamento": I. Guidi, Il Testamento di Giacobbe, in: *Rendiconti della Reale Academia dei Lincei*, Roma 1900 (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie V, Vol. IX) 223-264.
GUNDEL, „Poimandres": H. G. Gundel, Poimandres, *KP*, IV (1972) 966-967.
HAARDT, „Vorstellungsgut": Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis, in: K. Schubert u.a., *Vom Messias zum Christus*. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht, Wien 1964, 315-336.
HAARDT, *Gnosis*: R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967.
HAARDT, „Abhandlung": R. Haardt, „Die Abhandlung über die Auferstehung" des Codex Jung aus der Bibliothek gnostischer koptischer Schriften von Nag Hammadi, *Kairos* 11 (1969) 1-3; 12 (1970) 241-269.
HAENCHEN, *Botschaft*: E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961 (TBT, 6).
HAENCHEN, „Literatur zum Thomas": E. Haenchen, Literatur zum Thomas-Evangelium, *ThR* 27 (1961) 147-178; 306-338.
HAENCHEN, „Literatur Jung": E. Haenchen, Literatur zum Codex Jung, *ThR* 30 (1964) 39-82.
HAENCHEN, „Anthropologie": E. Haenchen, Die Anthropologie des Thomas-Evangelium, in: H. D. Betz/L. Schottroff, *Neues Testament und christlicher Existenz* (Festschrift H. Braun), Tübingen 1973, 207-227.
HAENCHEN, *JE*: E. Haenchen, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar* (posthum herausgegeben von U. Busse), Tübingen 1980.
HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence*: R. G. Hammerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom & The Son of Man*, Cambridge 1973.
HANI, *Plutarque*: J. Hani, *Plutarque. Consolation a Apollonius*, Paris 1972 (EeC, XXVIII).
HANSE, „ἔχω": H. Hanse, ἔχω, *TWNT* II, 822-926.
HANSE, *Antike*: H. Hanse, *'Gott haben' in der Antike und im frühen Christentum*. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1939.
HARDER, „στηρίζειν": G. Harder, στηρίζειν, *TWNT* VII, 653-657.
HARL, *Heres*: M. Harl, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris 1966 (Oeuvres Philon, Lyon, 15).
HARMS, *Homo*: W. Harms, *Homo viator in bivio*. Studien zur Bildlichkeit des Weges, München 1970.
HARNACK, *Lehrbuch*: A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1909⁴.
HARNACK, *Dogmengeschichte*: A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Genf 1945⁷.
HARNACK, *Marcion*: A. von Harnack, *Marcion*. Das Evangelium vom Fremden Gott, Darmstadt 1960 (Nachdruck).
HARRIS, *Odes*: R. Harris/A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon* I, Manchester 1916, II: Manchester 1920.
HARTEL, *Opera*: W. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Wien 1868 (CSEL, III, 1).
Hatch-Redpath: *E. Hatch-H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (2 Vol.), Oxford 1897. (Nachdruck Graz 1954).
HAUCK, „κόπος": F. Hauck, κόπος, *TWNT* III, 827-829.
HAUCK, „μένω": F. Hauck, μένω κτλ., *TWNT* IV, 578-593.
HAUCK, „πορεύομαι": F. Hauck/S. Schulz, πορεύομαι, *TWNT* VI, 566-579.
HAUSSLEITER, *Fruitio Dei*: J. Haussleiter, *Fruitio Dei*, *RAC* VIII (1972), 538-555.
HECHT, „Patterns": R. D. Hecht, Patterns of Exegesis in Philo's Interpretation of Leviticus, in: *Stud. Philon.* 6 (1979-1980) 77-155.
HEDRICK, „Apocalypse": Ch. W. Hedrick, The Apocalypse of Adam: a Literary and Source Analysis, in: L. C. Mc. Gaughy (Ed.), 108th SBL Meeting, *SBL* 1972 (Book of Seminarpapers) II, 581-590.
HEILER, *Erscheinungsformen*: F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (RM, I).

Heinemann, *Werke*: I. Heinemann, *Die Werke Philos von Alexandrien*, Breslau 1929.
Heinemann, *Bildung*: I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Hildesheim 1973.
Helderman, ,,Zelten'': J. Helderman, 'In ihren Zelten...'. Bemerkungen zu Codex XIII Nag Hammadi p. 47: 14-18 im Hinblick auf Joh. 1:14, in: Tj. Baarda (Ed.), *Miscellanea Neotestamentica* I, Leiden 1978, 181-211 (NT.S, 47).
Helderman, ,,Anapausis'': J. Helderman, Anapausis in the Epistula Jacobi Apocrypha, in: R. McL. Wilson, *Nag Hammadi und Gnosis*, Leiden 1978, 34-43 (NHS, XIV).
Helderman, ,,Gottesschau'': J. Helderman, Zur gnostischen Gottesschau: 'ANTOPOS' im Eugnostosbrief und in der Sophia Jesu Christi, in: J. Ries (Ed.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique* (*Actes Colloque Louvain-la-Neuve 11-14 mars 1980*), Louvain-la-Neuve 1982, 245-262.
Hennecke, *Apokryphen*: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I, Tübingen 1959³, II: Tübingen 1964.
Hensel, *Ruhe*: R. Hensel, *Ruhe*, in: L. Coenen u.a.. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament II*, Wuppertal 1971, 1050-1051.
Herakleon, Fragmente: Volker, *Quellen*, 63-86.
Hermannus, *Orphica*: G. Hermannus, *Orphica*, Hildesheim 1971 (Neudruck).
Heussi, *Kompendium*: K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1957¹¹.
Hinz, ,,Bewahrung'': C. Hinz, Bewahrung und Verkehrung der Freiheit in Christo. Versuch einer Transformation von 1 Kor. 10,23-11,1 (8,1-10,22), in: K. W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 405-422.
Hippolyt, Refutatio. P. Wendland, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Leipzig 1916 (= Hippolytus' Werke Bd III) (GCS, 26).
Hirzel, *Name*: R. Hirzel, *Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, Leipzig 1927 (AAL, 36, 2).
Hofius, *Katapausis*: O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen 1970 (WUNT, 11).
Hohlwein, *Richtung*: H. Hohlwein, *Moderne Richtung in Holland*, *RGG* IV³, Sp. 1067.
Holte, *Béatitude*: R. Holte, *Béatitude et Sagesse. St. Augustin et la problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.
Hopfner, *Isis*: Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris I*, Prag 1940; IV, Prag 1941.
Hornschuh, *Anfänge*: M. Hornschuh, *Die Anfänge des Christentums in Ägypten*. (Diss., ungedruckt), Bonn 1959.
Hornschuh, *Studien*: M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin 1965 (PTS, 5).
Horst, ,,μέλος'': J. Horst, μέλος, *TWNT* IV, 559-573.
Hulst, ,,Betekenis'': A. R. Hulst, De betekenis van het woord menūḥā, in: D. S. Attena u.a., *Schrift en Uitleg* (Festschrift W. H. Gispen), Kampen 1970, 62-78.
Husson, *Homélies*: P. Husson/P. Nautin, *Origène. Homélies sur Jéremie*, Paris 1976 (SC, 232).
Irenaeus: W. W. Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses* (2 Vol.), Cambridge 1857. (Neuedition 1965, Gregg Press Inc. USA).
Ivánka, ,,Religion'': E. V. Ivánka, Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 317-322.
Jacobson, ,,Note'': H. Jacobson, A Note on Nag Hammadi II, 5, *VC* 32 (1978) 219-220.
Jaeger, *Works*: W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
Jalabert, *Inscriptions*: L. Jalabert/R. Mouterde, *Inscriptions Grecques Chrétiennes*, *DACL* VII, 1, 623-694.
Janssen, *Kultur*: H. Janssen, *Kultur und Sprache*. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian, Nijmegen 1938.
Janssens, ,,Hérakléon'': Y. Janssens, Hérakléon. Commentaire sur l'Evangile selon Saint Jean, *Muséon* 72 (1959) 101-151; 277-299.
Janssens, ,,Thème'': Y. Janssens, Le thème de la fornication des anges, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 488-495.

JANSSENS, ,,Apocryphon'': Y. Janssens, L'Apocryphon de Jean I, *Muséon* 83 (1970) 157-165, II: *Muséon* 84 (1971) 43-64, III: *Muséon* 84 (1971) 403-432.
JANSSENS, ,,Codex XIII'': Y. Janssens, Le Codex XIII de Nag Hammadi, *Muséon* 87 (1974) 341-413.
JAUBERT, *Homélies*: A. Jaubert, *Origène. Homélies sur Josué*, Paris 1960 (SC, 71).
JENNI, *Begründung*: E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zürich 1956 (ThSt(B), 46).
JEREMIAS, ,,παράδεισος'': J. Jeremias, παράδεισος, *TWNT* V, 763-771.
JOLY, *Pasteur*: R. Joly, *Hermas. Le Pasteur*, Paris 1958 (SC, 53).
JONAS, *Gnosis*: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist.* I. Die mythologische Gnosis, Göttingen 1964³, II Von der Mythologie zur mystischen Philosophie: Göttingen 1966².
JONAS, *Religion*: H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958.
JONAS, ,,Rezension'': H. Jonas, Rezension der Editio Princeps des Evangelium Veritatis (ed. M. Malinine u.a.), *Gnomon* 32 (1960) 327-335.
JONAS, ,,Evangelium'': H. Jonas, *Evangelium Veritatis* and the Valentinian Speculation, *StPatr* VI, Berlin 1962, 96-111 (TU, 81).
JONAS, ,,Response'': H. Jonas, Response to G. Quispel's ,,Gnosticism and the New Testament'', in: J. Ph. Hyatt (Ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville 1965, 279-293.
JONAS, ,,Delimitation'': H. Jonas, Delimitation of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 90-108.
JONAS in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism* I, 349 (Diskussion).
JONGE, *Testaments*: M. de Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs*. A Study of Their Text, Composition and Origin, Assen 1975² (GTB, 25).
JONGE, *Testamenta*: M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarchum*, Leiden 1970² (PVTG, 1).
Josephus: H. St. J. Thackeray u.a., *Flavius Josephus in Nine Volumes*, London 1966-1969 (Loeb Classical Library).
JUNG, *Bewusstes*: C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, Frankfurt 1957.
KÁKOSY, ,,Gnosis'': L. Kákosy, Gnosis und ägyptische Religion, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 238-247.
KÄSEMANN, *Gottesvolk*: E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1957² (FRLANT, 55).
KASSER, *Compléments*: R. Kasser, *Compléments au Dictionnaire Copte de Crum*, Kairo 1964.
KAUFMANN, *Jenseitsdenkmäler*: C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mainz 1900.
KAUTSCH, *Schrift*: E. Kautsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Ed. A. Bertholet), Tübingen 1922-1923⁴ (2 Bde).
MCKENZIE, *Isaiah*: J. L. McKenzie, *Second Isaiah. Introduction, Translation and Notes*, New York 1968 (AncB, 20).
KERN, *Fragmenta*: O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1963².
KITTEL, ,,ἀκολουθέω'': G. Kittel, ἀκολουθέω κτλ., *TWNT* I, 210-216.
KITTEL, ,,εἰκών'': G. Kittel, εἰκών, *TWNT* II, 380-386; 387-396.
KLAUSER, ,,Rezension'': Th. Klauser, Rezension von A. M. Schneider, *Refrigerium*, (1928-1929) 182-188, *BNGJ* 7.
KLEIN, *Lichtterminologie*: F. N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962.
KLEINKNECHT, ,,θεός'': H. Kleinknecht, θεός, *TWNT* III, 65-124.
KLEINKNECHT, ,,πνεῦμα'': H. Kleinknecht, πνεῦμα, *TWNT* VI, 330-357.
KLIMKEIT, ,,Orientation'': H. J. Klimkeit, Spatial Orientation in Mythical Thinking as Exemplified in Ancient Egypt, *HR(U)* 14 (1975) 266-281.
KLIJN, ,,Thomasevangelium'': A. F. J. Klijn, Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum, *VC* 15 (1961) 146-159.
KLIJN, *Acts*: A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962 (NT.S, 5).
KLIJN, *Vaders*: A. F. J. Klijn, *Apostolische Vaders II*, Baarn 1966-1967 (3 Bde).

KLIJN, ,,Apokalypse'': A. F. J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, in: W. G. Kümmel u.a., *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, V, 2: Apokalypsen*, Gütersloh 1976, 103-185.

KNUTH, *Sünde*: W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria*, Würzburg 1934.

KOCK, *Fragmenta*: Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta II*, Leipzig 1884.

KOSCHORKE, ,,Namen'': K. Koschorke, Die Namen im Philippusevangelium, *ZNW* 64 (1973) 307-322.

KOSCHORKE, *Ketzerbekämpfung*: K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Wiesbaden 1975 (GOF, VI. Reihe, Bd 4).

KOSCHORKE, ,,Suchen'': K. Koschorke, ,,Suchen und Finden'' in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, *WuD* 14 (1977) 51-65.

KOSCHORKE, ,,Pfingstpredigt'': K. Koschorke, Eine gnostische Pfingstpredigt, *ZThK* 74 (1977) 323-343.

KOSCHORKE, *Polemik*: K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden 1978 (NHS, XII).

KOSCHORKE, ,,Traktat'': K. Koschorke, Der gnostische Traktat 'Testimonium Veritatis' aus der Nag Hammadi, Codex IX. Eine Übersetzung, *ZNW* 69 (1978) 91-117.

KOSCHORKE, ,,Gemeindeordnung'': K. Koschorke, Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung, *ZThK* 76 (1979) 30-60.

KOSCHORKE, ,,Materialien'': K. Koschorke, Patristische Materialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1981 (NHS, XVII), 120-139.

KÖSTER, *Entwicklungslinien*: H. Köster/J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971.

KÖSTER, ,,Writings'': H. Köster, Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition, in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism I*, Leiden 1980, 238-261.

KÖSTER, *Einführung*: H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980.

KÖSTER, ,,φύσις'': H. Köster, φύσις, *TWNT* IX, 246-271.

KÖSTER, ,,τόπος'': H. Köster, τόπος, *TWNT* VIII, 187-208.

KRÄMER, *Ursprung*: H. J. Krämer, *Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967.

KRAFT, *Clavis*: H. Kraft/U. Früchtel, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963.

KRANZ, *Fragmente*: W. Kranz (Ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch (Doxographi Graeci collegit recensuit Prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels, Berlin 1879), Berlin 1960[10] (3 Bde).

KRAUSE, ,,Verhältnis'': M. Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi, in: A. Stuiber u.a., *Mullus* (Festschrift Th. Klauser), Münster 1964, 215-223.

KRAUSE, ,,Stand'': M. Krause, Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi Texte, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 61-89.

KRAUSE, ,,Gedankengut'': M. Krause, Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius, *ZDMG* Suppl. I (1969), 48-57.

KRAUSE, ,,Petrusakten'': M. Krause, Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1972, 36-58 (NHS, III).

KRAUSE, ,,Paraphrase'': M. Krause, Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts, in: G. Widengren u.a., *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (1973), Stockholm 1977, 101-110.

KRAUSE, ,,Bedeutung'': M. Krause, Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 65-89 (NHS, VI).

KRAUSE, ,,Sakramente'': M. Krause, Die Sakramente in der 'Exegese über die Seele', in: J.-É. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 47-55 (NHS, VII).

KRAUSE, ,,Dialog'': M. Krause, Der *Dialog des Soter* in Codex III von Nag Hammadi, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 13-34 (NHS, VIII).

KRAUSE, ,,Texte'': M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 216-243.

KRAUSE, *Literatur*: M. Krause, *Koptische Literatur*, in: *LA*, Bd. III, Lief. 5, 1979, Sp. 694-728.

KRAUSE, ,,Weiterleben'': M. Krause, Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen, in: *Das römisch-byzantinische Ägypten.* Akten des internationalen Symposiums 26-30 Sept. 1978 in Trier, Mainz 1983, 85-92 (Ägyptiaca Treverensia II).

KREYENBÜHL, *Evangelium*: J. Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit* I, Berlin 1901, II, Berlin 1905.

KRISTENSEN, ,,Kringloop'': W. B. Kristensen, Kringloop en totaliteit (1938), in: W. B. Kristensen, *Godsdiensten in de oude wereld*, Utrecht 1966, 229-290.

KROLL, *Lehren*: J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914 (BGPhMA, 12, Heft 2-4).

KÜBEL, *Schuld*: P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart 1973 (CThM, B, 1).

KUBIŃSKA, *Faras*: J. Kubińska, *Faras IV*, Universität Warschau 1974.

LABRIOLLE, ,,Notices'': P. de Labriolle, Notices et Communications, *BALAC* 2 (1912) 215-219.

LAEUCHLI, *Language*: S. Laeuchli, *The Language of Faith.* An Introduction to the Semantic Dilemma of the Early Church, New York 1962.

LAKE, *Fathers*: K. Lake, *The Apostolic Fathers. In Two Volumes*, London 1976-1977 (Loeb Classical Library).

LAMPE, *Lexicon*: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.

LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott*: W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe.* Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche, Heidelberg 1975 (Diss.).

LANGERBECK, ,,Anthropologie'': H. Langerbeck, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, in: H. Dörries (Ed.), *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967, 38-82.

LATTE, ,,Zeitbestimmung'': K. Latte, Zur Zeitbestimmung des Antiatticista, *Hermes* 50 (1915) 373-394.

LATTE, *Poimandres*: K. Latte/H. Dörries, *Poimandres*, *RGG* V Sp. 414.

LAUFS, *Friedensgedanke*: J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus.* Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei, Wiesbaden 1973 (*Hermes* E, 27).

LAYTON, *Rediscovery of Gnosticism*: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism.* Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, I: *The School of Valentinus*, Leiden 1980; II: *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981 (SHR, 41, 1 u. 2).

LAYTON, ,,Hypostasis'': B. Layton, Hypostasis of the Archons II, *HTR* 69 (1976) 44-79.

LECLERQ, *Requies*: H. Leclerq, *Requies*, *DACL* XIV, 2, Sp. 2381-2385.

LEEUW VAN DER, *Phänomenologie*: J. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

LEEUW VAN DER, ,,Refrigerium'': G. van der Leeuw, Refrigerium, *Mn.* 3 (1936) 125-148.

LEEUWEN, *Eirene*: W. S. van Leeuwen, *Eirene in het Nieuwe Testament.* Een semasiologisch-exegetische bijdrage op grond van de Septuaginta en de Joodse Literatuur, Wageningen 1940.

LEIPOLDT, *Evangelium*: J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas*: *Koptisch und Deutsch*, Berlin 1967 (TU, 101).

LEISEGANG, ,,Ursprung'': H. Leisegang, Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitatis Dei, in: W. Goetz u.a., *AKuG* 16 (1926) 127-158.

LEISEGANG, *Denkformen*: H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1951[2].

LEISEGANG, *Gnosis*: H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1955[4] (KTA, 32).

LÉON, *Repos*: X. Léon-Dufour, *Repos*, in: *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975, 349. (deutsche Übersetzung: *Wörterbuch zum NT*, München 1977 s.v. *Ruhe*, 349)

LEWIS, *Study*: J. R. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968.

LIDDELL-SCOTT, *Lexicon*: H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940[9].

LIEMPT, *Vocabulario*: L. van Liempt, *De Vocabulario Hymnorum Orphicorum atque aetate*, Utrecht 1930 (Diss.).

LILLA, *Clement*: S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971 (OTM, 6).

LIPSIUS, *Acta*: R. A. Lipsius/M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha I*, Leipzig 1891.

LOEWENCLAU, ,,Wortgruppe'': I. von Loewnclau, Die Wortgruppe ΠΛΑΝΗ in den Platonischen Schriften, in: H. Flashar/K. Gaiser, *Synousia* (Festgabe W. Schadewalt), Pfullingen 1965, 111-122.

LOHMEYER, ,,Wohlgeruch'': E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, *SHAW.Ph* (1919) 9.

LOHSE, *Askese*: B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969.

LOHSE, ,,σάββατον'': E. Lohse, σάββατον, *TWNT* VII, 1-35.

LOOFS, *Leitfaden*: F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906⁴.

LORENZ, ,,Seefahrt'': B. Lorenz, Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor von Nazianz, *VC* 33 (1979) 234-241.

LORENZ, ,,Fruitio'': R. Lorenz, Fruitio Dei bei Augustin, *ZKG* 63 (1950-1951), 75-132.

LORENZ, ,,Herkunft'': R. Lorenz, Die Herkunft des augustinischen FRUI DEO, *ZKG* 64 (1952-1953), 35-60.

LUCCHESI, ''Terme''; E. Lucchesi, Un terme inconnu de l'Évangile de Vérité, *Or.* 47 (1978) 483-484.

LÜDDECKENS, ,,Beobachtungen'': E. Lüddeckens, Beobachtungen zu Schrift und Sprache des ,,Evangelium Veritatis'', *ZÄS* 90 (1963) 81-89.

LÜDEMANN, *Untersuchungen*: G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen 1975.

LUTTIKHUIZEN, ,,Letter'': G. P. Luttikhuizen, The Letter of Peter to Philip and the New Testament, in: R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, 96-102 (NHS, XIV).

MAAS, *Unveränderlichkeit*: W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974.

MACK, *Logos*: B. L. Mack, *Logos und Sophia*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973 (StUNT, 10).

MACK, 'Weisheit': B. L. Mack, Weisheit und Allegorie bei Philon von Alexandrien. Untersuchungen zum Traktat *De congressu eruditionis*, in: K. H. Rengstorf (Ed.), *Theokratia* III (Festgabe H. Koch) Leiden 1979, 23-59.

MACRAE, ,,Background'': G. MacRae, The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, *NT* 12 (1970) 86-101.

MACRAE, ,,Apocalypse'': G. MacRae, The Apocalypse of Adam Reconsidered, in: L. C. McGaughy (Ed.), 108th SBL Meeting *SBL*, 1972 Book of Seminar Papers II, 573-575.

MAGASS, ,,Natur'': W. Magass, Die Natur als Argument in der Sprache der Kirche. Metaphonik und Emblematik, *Linguistica Biblica* 32 (1974), 91-112.

MAHÉ, ,,Sens'': J. P. Mahé, Le Sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques, in: J.-É. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 123-145 (NHS VII).

MAIER, *Geschichte*: J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972.

MALLON, *Grammaire*: A. Mallon, *Grammaire Copte*, Beyrouth 1956⁴.

MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn 1971.

MARCOVICH, ,,Criticism'': M. Marcovich, Textual Criticism on the *Gospel of Thomas*, *JTS* 20 (1969) 53-74.

MARCOVICH, ,,Psalm'': M. Marcovich, The Naassene Psalm in Hippolytus (*Haer.* 5.10.2), in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1981, 770-778.

MARROU, *Pédagogue*: H. I. Marrou/M. Harl, *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue*, Paris 1960 (SC, 70).

MARROU, „Théologie": H. I. Marrou, La Théologie de l'histoire dans la Gnosis Valentinienne, in: U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 215-226.

MARUCCHI, „Osservazioni": O. Marucchi, Osservazioni sopra il cimitero anonimo recentemente scoperto sulla via latina, *NBAC* 9 (1903) 301-314.

MAYER, *Index*: G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin 1974.

MEESTERS, *Oorsprong*: J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, Assen 1966 (Diss.).

MÉNARD, „Évangile": J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité et le Dieu caché des littératures antiques, *RevSR* 45 (1971) 146-161.

MÉNARD, „Problèmes": J.-É. Ménard, Les problèmes de l'Évangile selon Thomas, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi*, Leiden 1972, 59-73 (NHS, III).

MÉNARD, „Cosmologie": J.-É. Ménard, Cosmologie et psychologie du feu dans les textes gnostiques, in: *Le feu dans le Proche-Orient antique. Actes du Colloque de Strasbourg* 1972, Leiden 1974, 93-100.

MÉNARD, „Évangile et Exégèse": J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe* et *l'Exégèse de l'âme*, in: J.-É. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 56-67 (NHS, VII).

MÉNARD, „Repos": J.-É. Ménard, Le Repos. Salut du Gnostique, in: *Aspects du Salut RevSR* 51 (1977) 71-88.

MÉNARD, „Lettre": J.-É. Ménard, La lettre du Pierre à Philippe, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 449-463.

MÉNARD, „Fonction": J.-É. Ménard, La Fonction sotériologique de la mémoire chez les Gnostiques, *RevSR* 54 (1980) 298-310.

METZGER, *Studies*: B. M. Metzger, *Historical and Literary Studies*, Leiden 1968.

MEYER, *Abraham-Apokalypse*: R. Meyer, *Abraham-Apokalypse*, *RGG*³ I, Sp. 72.

MEYER, „κόλπος": R. Meyer, κόλπος, *TWNT* III, 824-826.

MICHAELIS, „ὁδός": W. Michaelis, ὁδός κτλ., *TWNT* V, 42-118.

MICHAELIS, „ὁράω": W. Michaelis, ὁράω, *TWNT* V, 315-382.

MICHEL, „οἶκος": O. Michel, οἶκος κτλ., *TWNT* V, 122-161.

MIRANDA, *Vater*: J. P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie. Bern 1972 (EHS.T, 7).

MISKOTTE, *Niederlande II Theologie*: K. H. Miskotte, *Niederlande II, Theologie*, *RGG*³ IV, Sp. 1467-1471.

MOHRMANN, *Études*: C. Mohrmann, *Études sur le latin des Chrétiens II*, Roma 1961.

MOINGT, „Gnose": J. Moingt, La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la Foi et la Philosophie, *RSR* 37 (1950) 195-251; 398-421; 537-564 und RSR 38 (1951) 82-118.

MÖLLER, *Geschichte*: E. W. Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle 1860.

MONDÉSERT, *Pédagogue*: C. Mondésert/H.-I. Marrou, *Clement d'Alexandrie. Le Pédagogue II*, Paris 1965 (SC, 108).

MORENZ, „Rezension": S. Morenz, Rezension von: M. Malinine u.a. *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956, *BIOR* 16 (1959), 230-232.

MORRIS, *Dictionary*: W. Morris (Ed.), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York 1969².

MORTLEY, „Theme": R. Mortley, The Theme of Silence in Clement of Alexandria, *JTS* 24 (1973) 197-202.

MOSIS, *Untersuchungen*: R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg 1973.

Moulton-Milligan: J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament.* Illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources (8 Vol.), London 1915-1929.

MOZLEY, „Vita": J. H. Mozley, The Vita Adae, *JTS* 30 (1929) 121-149.

MÜLLER, *Ägypten*: D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretologien*, Berlin 1961.

MÜLLER, „Kingdom": D. Müller, Kingdom of Heaven or Kingdom of God?, *VC* 27 (1973) 266-276.

Müller, ,,Beiträge'': K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis, *NGWG.* Ph 1920, 179-242.

Mylonas, *Eleusis*: G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

Nagel, ,,Herkunft'': P. Nagel, Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, *OLZ* 61 (1966) 5-14.

Nagel, ,,Komposition'': W. Nagel, Die Komposition des Diatessaron, *BSAC* 22 (1974-1975), 145-162.

Nauck, ,,Freude'': W. Nauck, Freude im Leiden, *ZNW* 46 (1955) 68-80.

Nelson, *Interpretation*: W. R. Nelson, *The Interpretation of the Gospel of John in the Gnostic ,,Gospel of Truth''*. A Study in the Development of Early Christian Theology, Princeton 1963.

Nestle, *Friedensgedanke*: W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der Antiken Welt*, Leipzig 1938.

Nikiprowetzky, ,,Suppliants'': V. Nikiprowetzky, Les Suppliants chez Philon d'Alexandrie, *REJ* 122 (4. Ser., 2) (1963) 241-270.

Nock/Festugière, *CH*: A. D. Nock/A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum* I (I-XII, *Hermes Trimegistos*), Paris 1945, II (XIII-XVIII + Asclepius), Paris 1945, III (I-XXII, Fragments), Paris 1954, IV (XXIII-XXIX, Fragments Divers), Paris 1954.

Nock, ,,Sarcophagi'': A. D. Nock, Sarcophagi and Symbolism, *AJA* 50 (1946) 140-170.

Norden, *Theos*: E. Norden, *Agnostos Theos.* Untersuchungen zur Formengeschichte Religiöser Rede, Berlin 1913.

Nordheim, *Lehre*: E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten I*, Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit. Leiden 1980 (ALGHJ, 13).

Obbink, *Betekenis*: H. W. Obbink, *De magische betekenis van den naam in het oude Egypte*, Amsterdam 1925.

Odeberg, *3 Enoch*: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, New York 1973² (Neudruck der 1. Ausgabe, Cambridge 1928, Vorwort von J. C. Greenfield).

Ohm, *Kult*: E. Ohm, *Der Kult im Gnostizismus*, Frankfurt 1922 (Masch. schr. Diss.).

Ohm, *Ruhe*: Th. Ohm, *Ruhe und Frömmigkeit*, Köln 1955 (VAFLNW.G, 34).

Oepke, ,,ἐν'': A. Oepke, ἐν, *TWNT* II, 534-540.

Oepke, ,,ἐνδύω'': Oepke, ἐνδύω, *TWNT* II, 318-321.

Orbe, *Estudios*: A. Orbe, *Estudios Valentinianos I, 1*, Roma 1958 AnGr. 99, *I,2*, Roma 1958 AnGr. 100, *II*, Roma 1955 AnGr. 65, *III*, Roma 1961 (AnGr. 113).

Otte, *Sprachverständnis*: K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien.* Sprache als Mittel der Hermeneutik, Tübingen 1968 (BGBE, 7).

Otto, *Justini*: J. K. Th. von Otto, *Justini philosophi et martyris Opera.* I, 1: *Opera Justini indubitata*, Wiesbaden 1876³.

Pagels, ,,Claim'': E. H. Pagels, The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory, *VC* 26 (1972) 241-258.

Pagels, *Gospel*: E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*: *Heracleon's Commentary on John*, Nashville 1973.

Pagels, *Paul*: E. H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975.

Pagels, ,,Demiurge'': E. H. Pagels, The Demiurge and his Archons — A Gnostic view of the Bishop and his Presbyters?, *HTR* 69 (1976) 301-324.

Pagels, ,,Report'': E. H. Pagels/H. Koester, Report on the Dialogue of the Saviour (CG III, 5), in: R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, 66-74 (NHS, XIV).

Pagels, *Gospels*: E. H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979.

Parrot, *Refrigerium*: A. Parrot, *Le ,,Refrigerium'' dans l'au-delà*, Paris 1937 (Zuvor als Aufsatz in: *RHR* 113 (1936) 149-187; *RHR* 114 (1936) 69-92; *RHR* 115 (1937) 53-89).

Pascher, *Königsweg*: J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg. Zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931 (SGKA, 17. Bd, 3-4).

Pearson, ,,Traditions'': B. A. Pearson, Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG IX, 3), in: J. Bergman u.a., *Ex Orbe Religionum.* Studia G. Widengren, Leiden 1972, I, 457-470.

PEARSON, ,,Tree'': B. A. Pearson, She became a Tree, *HTR* 69 (1976) 413-415.
PEARSON, ,,Marsanes'': B. A. Pearson, The Traktat Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition, in: B. Aland u.a.), *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 373-384.
PEARSON, ,,Figure'': B. A. Pearson, The Figure of Seth in Gnostic Literature, in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism II*, Leiden 1981, 472-504.
PEARSON, ,,Elements'': B. A. Pearson, Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres), in: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift G. Quispel), Leiden 1981, 336-348.
PEEL, ,,Eschatology'': M. L. Peel, Gnostic Eschatology and the New Testament, *NT* 12 (1970) 141-165.
PELLEGRINO, ,,Topos'': M. Pellegrino, Il Topos dello status rectus nel contesto filosofico e biblico, in: A. Stuiber, u.a. *Mullus* (Festschrift Th. Klauser) Münster 1964, 273-281.
PETERSON, ,,Didache'': E. Peterson, Didache cap. 9 e 10, *EL* 58 (1944) 3-13.
PÉTREMENT, ,,Mythe'': S. Pétrement, Le Mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 460-487.
Philo Alexandrinus: F. H. Colson u.a., *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary Volumes*, London 1961-1971 (Loeb Classical Library).
PLACES, *Numénius*: E. des Places, *Numénius. Fragments*, Paris 1973.
Plato: J. Burnet (Ed.), *Platonis Opera*, Oxford 1901-1913 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 6 Vol.).
POHLENZ, *Philon*: M. Pohlenz, *Philon von Alexandreia*, Göttingen 1942 (NAWG) 409-487.
POHLENZ, *Stoa*: M. Pohlenz, *Die Stoa.* Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948 (2 Bde).
POIRIER, *Hymne*: P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Introduction. Texte, Traduction, Commentaire, Louvain-la-Neuve 1981. (Homo religiosus, 8).
POKORNÝ, ,,Hintergrund'': P. Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: K. W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament.* Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 77-88.
PONTHOT, ,,Signification'': J. Ponthot, La ,,Signification'' religieuse du 'Nom' chez Clément de Rome et dans la Didache, *SED* 33 (1960) 339-361.
PONTHOT, *Nom*: J. Ponthot, *Le Nom dans la théologie des Pères Apostoliques*, Leuven 1950.
POSENER, *Lexicon*: G. Posener, *Knaurs Lexicon der ägyptischen Kultur* (aus dem Französischen), München 1960.
PREISKER, ,,εὑρίσκω'': H. Preisker, εὑρίσκω, *TWNT* II, 767-768.
Ptolemäus, Brief an die Flora: Völker, *Quellen*, 87-92.
PUECH, ,,Parfums'': H.-Ch. Puech, Parfums sacrés, odeurs de Sainteté, effluves paradisiaques, *L'Amour de l'art* 30 (1950) 36-40.
PUECH, ,,Gnose'': H. Ch. Puech, La Gnose et le Temps, *ErJb* 20 (1951), 57-113.
PUECH, *Op zoek*: H.-Ch. Puech/G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid*, Nijkerk (um 1955).
PUECH, ,,Entretien'': H.-Ch. Puech/P. Hadot, L'Entretien d'Origène avec Héraklide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Evangile de Saint Luc, *VC* 13 (1959) 204-234.
PUECH, ,,Evangelien'': H. Ch. Puech, Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente (Das Evangelium der Eva), in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tübingen 1959³), 166-168.
PUECH, ,,Histoire'': H. Ch. Puech, Histoire de l'Ancienne Église et Patristique, *AEPHE.R* (1966-1967), 128-138.
PUECH, ,,Problem'': H.-Ch. Puech, Das Problem des Gnostizismus, in: K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 306-351.
PUECH, *Gnose*: H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, I. *La Gnose et le Temps*, II: *Sur l'Evangile selon Thomas*, Paris 1978.
QUANDT, *Hymni*: G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlin 1955.

QUASTEN, ,,Superstitio'': J. Quasten, Vetus Superstitio et Nova Religio. The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa, *HTR* 33 (1940) 253-266.
QUELL, ,,σπέρμα'': G. Quell/S. Schulz, σπέρμα κτλ., *TWNT* VII, 537-547.
QUISPEL, ,,Doctrine'': G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine, *VC* 1 (1947) 43-76.
QUISPEL, ,,Philo'': G. Quispel, Philo und die altkirchliche Häresie, *ThZ* 5 (1949) 429-436.
QUISPEL, ,,Christliche Gnosis'': G. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, *EvTh* 14 (1954) 474-484.
QUISPEL, ,,Mandaëers'': G. Quispel, Mandaëers en Valentinianen, *NedThT* 8 (1954) 144-148.
QUISPEL, ,,Écrits'': G. Quispel/H.-Ch. Puech, Les écrits gnostiques du Codex Jung, *VC* 8 (1954) 1-51.
QUISPEL, ,,Fragment'': G. Quispel, An Unknown Fragment of the Acts of Andrew, *VC* 10 (1956) 129-148.
QUISPEL, ,,Johannesevangelie'': G. Quispel, Het Johannesevangelie en de Gnosis, *NedThT* 11 (1956-1957) 173-203.
QUISPEL, ,,Rezension'': G. Quispel, Rezension von: J. G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1960, *VC* 15 (1961) 117-119.
QUISPEL, ,,Gnosticism'': G. Quispel, Gnosticism and the New Testament, *VC* 19 (1965) 65-85.
QUISPEL, ,,Epistula'': G. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora* (Epistula ad Floram), Paris 1966 (*SC* 24bis).
QUISPEL, ,,Lied'': G. Quispel, Makarius und das Lied von der Perle, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 625-644.
QUISPEL, *Makarius*: G. Quispel, *Makarius. Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967 (NT.S, 15).
QUISPEL, ,,Christendom'': G. Quispel, Joods Christendom, *VoxTh* 39 (1969) 21-26.
QUISPEL, ,,Gnosis'': G. Quispel, Gnosis, *VoxTh* 39 (1969) 27-35.
QUISPEL, *Weltreligion*: G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1972².
QUISPEL, ,,Origenes'': G. Quispel, Origen and the Valentinian Gnosis, *VC* 28 (1974) 29-42.
QUISPEL, ,,Anthropos'': G. Quispel, Der gnostische 'Anthropos' und die jüdische Tradition, in: G. Quispel, *Gnostic Studies I*, Istanbul 1974, 173-195.
QUISPEL, *Studies*: G. Quispel, *Gnostic Studies I*, Istanbul 1974, *II*: Istanbul 1975 (UNHAII, 34, 1 & 2).
QUISPEL, ,,Inscription'': G. Quispel, L'Inscription de Flavia Sophe, in: G. Quispel, *Gnostic Studies* I, Istanbul 1974, 58-69.
QUISPEL, ,,Genius'': G. Quispel, Genius and Spirit, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 155-169 (NHS, VI).
QUISPEL, ,,Jewish Gnosis'': G. Quispel, Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Brontè, in: J.-É. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 82-122 (NHS, VII).
QUISPEL, ,,John'': G. Quispel, John and Jewish Christianity, in: G. Quispel, *Gnostic Studies* II, Istanbul 1975, 210-229.
QUISPEL, ,,Demiurge'': G. Quispel, The Demiurge in the Apocryphon of John, in: R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, 1-33 (NHS XIV).
QUISPEL, ,,Rezension'': G. Quispel, Rezension von J.-C. Fredouille, Tertullien. Contre les Valentiniens (2 Vol.), Paris 1980-1981 (SC, 280-281), *VC* 36 (1982) 95-97.
RAD, ,,Ruhe'': G. von Rad, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes, in: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 101-108 (TB, 8).
RAD, *Theologie*: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, München 1965⁴.
RAD, *Weisheit*: G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970.

RAHNER, *Mythen*: H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945.
RAHNER, *Symbole*: H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.
RECHEIS, *Engel*: A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma 1958 (TeT, 4).
REHM, *Pseudoklementinen*: B. Rehm u.a., *Die Pseudoklementinen* I: *Homilien*, Berlin 1969², II: *Rekognitionen*, Berlin 1965 (GCS, 42, 1 & 2).
REICKE, ,,πᾶς'': B. Reicke/G. Bertram, πας κτλ., *TWNT* V, 885-895.
REITZENSTEIN, *Poimandres*: R. Reitzenstein, *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
REITZENSTEIN, ,,Schrift'': R. Reitzenstein, Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchte des christlichen Lebens (Pseudo-Cyprian, *De Centesima*), *ZNW* 15 (1914) 60-90.
RENGSTORF, ,,διδάσκω'': K. H. Rengstorf, διδάσκω κτλ., *TWNT* II, 138-168.
REPO, *Der Weg*: E. Repo, *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki 1964.
REYNOLDS, *L. A. Senecae*: L. D. Reynolds, *L. A. Senecae. Dialogorum libri duodecim*, Oxford 1977.
RIES, *Gnosticisme*: J. Ries u.a., *Gnosticisme et Monde Hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 Mars 1980), Louvain-la-Neuve 1982 (PIOL 27).
RIESENFELD, *Jésus*: H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*, Lund 1947.
RINGGREN, ,,Gospel'': H. Ringgren, The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism, *StTh* 18 (1964) 51-65.
RINGGREN, ,,אֵיב'': H. Ringgren, אֵיב, *TWAT* I, 228-235, Stuttgart 1973.
RIUS-CAMPS, *Letters*: J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr*. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus, Roma 1979 (χριστιανισμος, 2).
ROBERTS, *Manuscript*: C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford 1979.
ROBINSON, ,,Gnostic Library'': J. M. Robinson, The Coptic Gnostic Library Today, *NTS* 14 (1968) 356-401.
ROBINSON, *Library*: J. M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977.
ROBINSON, *Nag Hammadi Codices*; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Codices*. A General Introduction to the Nature and Significance of the Coptic Gnostic Library from Nag Hammadi, Claremont 1977².
ROBINSON, ,,Rise and Fall'': J. M. Robinson, The Jung Codex. The Rise and Fall of a Monopoly, *RelStRev* 3 (1977) 17-30.
ROBINSON, ,,Gnosticism'': J. M. Robinson, Gnosticism and the New Testament, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 125-143.
ROBINSON, ,,Future'': J. M. Robinson, The Future of Papyrus Codicology, in: R. McL. Wilson, *The Future of Coptic Studies*. C.S. 1 (1978) 23-70.
ROBINSON, ,,Discovery'': J. M. Robinson, The Discovery of the Nag Hammadi Codices, *BA* 42 (1979) 206-224.
ROHDE, *Psyche*: E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I, Tübingen 1925¹⁰.
RORDORF, *Sonntag*: W. Rordorf, *Der Sonntag*, Zürich 1962 (AThANT, 43).
RORDORF, *Sabbat*: W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972 (TC, II).
RUDOLPH, ,,Randerscheinungen'': K. Rudolph, Randerscheinungen des Judentums, *Kairos* 9 (1967) 105-122.
RUDOLPH, ,,Forschungsbericht'': K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, *ThR* 34 (1969) 121-175; 181-231; 358-361; 36 (1971) 89-124; 37 (1972) 289-360; 38 (1973) 1-25.
RUDOLPH, *GnosGnost*: K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975 (WdF, 262).
RUDOLPH, ,,Coptica'': K. Rudolph, Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 191-216 (*NHS*, VI).

RUDOLPH, *Gnosis*: K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977.

RUDOLPH, ,,Mandäismus'': K. Rudolph, Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung, in: B. Aland u.a., *Gnosis*. (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 244-277.

SAGNARD, *Gnose*: F. M. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947 (EPhM, 36).

SAGNARD, *Extraits*: F. M. M. Sagnard, *Extraits de Théodote*, Paris 1970 (SC.TNC, 23).

SALLES-DABADIE, *Recherches*, J. M. A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage. I, L'Apophasis megalè*, Paris 1969.

SANDMEL, ,,Parallelomania'': S. Sandmel, Parallelomania, *JBL* 81 (1962) 1-13.

SAWYER, *Semantics*: J. F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research*. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, London 1972 (SBT, 24).

SCHAEDER, ,,Mensch'': H. H. Schaeder, Der ,,Mensch'' im Prolog des vierten Evangeliums, in: R. Reitzenstein/H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926 II, 306-341 (SBW, 7).

SCHENKE, *Herkunft*: H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959.

SCHENKE, ,,Evangelium'': H. M. Schenke, Das Evangelium der Wahrheit. Übersetzung, in: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt a/M 1960, 174-185.

SCHENKE, *Gott*: H. M. Schenke, *Der Gott Mensch in der Gnosis*, Göttingen 1962.

SCHENKE, ,,Rezension'': H. M. Schenke, Rezenson von J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, 1962, *TLZ* 94 (1969), Sp. 340-343.

SCHENKE, ,,Hauptprobleme'': H. M. Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, *Kairos* 7 (1965), 114-123.

SCHENKE, ,,Problem'': H. M. Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, *Kairos* 7 (1965), 124-133.

SCHENKE, ,,Rezension'': H. M. Schenke, Rezension von M. Malinine u.a., *De Resurrectione. Epistula ad Rheginum*, Zürich 1963, *OLZ* 60 (1965), Sp. 471-477.

SCHENKE, ,,Gnosis'': H. M. Schenke, Die Gnosis, in: J. Leipoldt/W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, Berlin 1967² I, 371-415 (UUC, 3 Bde.).

SCHENKE, ,,Christologie'': H. M. Schenke, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: K. W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 205-229.

SCHENKE, ,,System'': H. M. Schenke, Das sethianische System nach Nag Hammadi-Handschriften, *BBA* 45 1974) 165-173.

SCHENKE, ,,Tendenz'': H. M. Schenke, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 351-372.

SCHENKE, ,,Rezension'': H. M. Schenke, Rezension von W. Langbrandtner, *Weltferner Gott... Liebe. Enchoria* IX (1979), 149-153.

SCHENKE, ,,Phenomenon'': H. M. Schenke, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, in: B. Layton (Ed.), *Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1981, 588-616.

SCHERER, *Entretien*: J. Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraklide*, Paris 1960 (SC 67).

SCHILDER, *Hemel*: K. Schilder, *Wat is de hemel?*, Kampen 1935.

SCHLIER, *Untersuchungen*: H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929 (BZNW, 8).

SCHLIER, ,,κεφαλή'': H. Schlier, κεφαλή, *TWNT* III, 672-682.

SCHMIDT, *Kephalaia*: C. Schmidt, *Kephalaia* I, 1, Stuttgart 1940; (A. Böhlig) *Kephalaia* I, 2, Stuttgart 1966.

SCHMIDT, *Schriften*: C. Schmidt/H. M. Schenke, *Koptisch-Gnostische Schriften. I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Berlin 1981⁴.

SCHMIDT, *Gespräche*: C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern* (EpAp), Hildesheim 1967 (Nachdruck).

SCHMIDT, *Synonymik*: J. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig 1876 (4 Bde).

Schmidt, ,,βασιλέυς'': K. L. Schmidt, βασιλέυς κτλ., *TWNT* I, 562-595.
Schmidt, ,,Notizen'': W. H. Schmidt, ,,Suchet den Herrn, so wendet Ihr Leben''. Exegetische Notizen zum Thema 'Gott suchen' in der Prophetie, in: J. Bergman u.a., *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*, Leiden 1972, I 127-140.
Schnackenburg, *JE*: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I, Freiburg 1972³, II: Freiburg 1971, III: Freiburg 1975 (HThK, IV).
Schnebel, *Landwirtschaft*: M. Schnebel, *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten*, München 1925.
Schneemelcher, ,,υἱός'': W. Schneemelcher, υἱός, *TWNT* VIII, 395-400.
Schneider, ,,Gedanke'': A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches, in: *Abhandlung zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Festgabe Cl. Baeumler). Suppl. Bd. II, 65-76, Münster 1923.
Schneider, *Refrigerium*: A. M. Schneider, *Refrigerium I.* Nach literarischen Quellen und Inschriften, Freiburg 1928.
Schneider, *Anapausis*: C. Schneider, *Anapausis*, *RAC* I (1950), 414-418.
Schneider, ,,Grundlagen'': C. Schneider, Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte, *ARW* 36 (1939) 300-347.
Schneider, *Geistesgeschichte*: C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970.
Schneider, *Welt*: C. Schneider, *Die Welt des Hellenismus*. Lebensformen in der spätgriechischen Antike, München 1975.
Schneider, ,,κινέω'': J. Schneider, κινέω, *TWNT* III, 717-719.
Schneider, ,,ξύλον'': J. Schneider, ξύλον, *TWNT* V, 36-40.
Schoedel, ,,Themes'': W. R. Schoedel, Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas, *VC* 14 (1960) 225-234.
Schoedel, ,,Scripture'': W. R. Schoedel, Scripture and the Seventy-two Heavens of the First Apocalypse of James, *NT* 12 (1970) 118-129.
Schoedel, ,,Theology'': W. R. Schoedel, Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1972, 88-108 (NHS, III).
Scholem, ,,Formel'': G. Scholem, Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung, *ZNW* 30 (1931) 170-176.
Scholem, *Mystik*: G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Übersetzung von *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954³, um einiges geändert und vermehrt), Frankfurt a/M 1957.
Scholem, *Gnosticism*: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965².
Schottroff, *Glaubende*: L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt.* Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, Neukirchen 1970 (WMANT, 37).
Schrage, *Verhältnis*: W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964 (BZNW, 29).
Schreiner, ,,Buch'': J. Schreiner, Das 4. Buch Esra, in: W. G. Kümmel (Ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Apokalypsen V, 4*, Gütersloh 1981.
Schrenk, ,,βουλή'': G. Schrenk, βουλή κτλ., *TWNT* I, 628-636.
Schrenk, ,,θέλημα'': G. Schrenk, θέλημα κτλ., *TWNT* III, 43-63.
Schrijnen, *Leven*: J. Schrijnen, *Uit het leven der Oude Kerk*, Utrecht 1919.
Schrijnen, *Charakteristik*: J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932.
Schulz, ,,σκία'': S. Schulz, σκία, *TWNT* VII, 396-403.
Schulz, ,,σπέρμα'': S. Schulz/G. Quell, σπέρμα, *TWNT* VII, 537-547.
Schulz, *Salomo-Oden*: S. Schulz, *Salomo-Oden*, *RGG*³ V, Sp. 1339-1342.
Schulz, ,,Bedeutung'': S. Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, *ThR* 26 (1960) 209-334.
Schweizer, ,,ἀναψύχω'': E. Schweizer, ἀναψύχω, IX, 664-665.
Schweizer, ,,πνεῦμα'': E. Schweizer, πνεῦμα, *TWNT* VI, 387-453.

Schweizer, ,,σῶμα'': E. Schweizer, σῶμα, *TWNT* VII, 1024-1091.
Schweizer, ,,υἱός'': E. Schweizer, υἱός κτλ., *TWNT* VIII, 355-357, 364-395, 401-402.
Schwyzer, *Grammatik*: E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* (*Ed. A. Debrunner*), München *II* (1950).
Scopello, ,,Citations'': M. Scopello, Les citations d'Homère dans le traité de *L'Exégèse de l'âme*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 3-12 (NHS, VIII).
Scopello, ,,Rituel'': M. Scopello, Un rituel idéal d'intronisation dans trois textes gnostiques de Nag Hammadi, in: R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, 91-95 (NHS, XIV).
Segal, *Two Powers*: A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977 (SJLA, 25).
Segelberg, ,,Evangelium'': E. Segelberg, Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon, *OrSuec* 8 (1959) 3-42.
Sevenster, *Paul*: J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, Leiden 1961 (NT.S, IV).
Sevenster, *Christologie*: G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946.
Sevrin, ,,Évangile'': J. M. Sevrin, Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe, *Muséon* 87 (1974) 143-193.
Sevrin, ,,Paraphrase'': J. M. Sevrin, A Propos de la 'Paraphrase de Sem', *Muséon* 88 (1975), 69-96.
Sieber, ,,Introduction'': J. H. Sieber, An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi, *NT* 15 (1973) 233-240.
Simon, *Aspects*: M. Simon u.a., *Aspects du judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Paris 1965.
Simon, ,,Éléments'': M. Simon, Éléments gnostiques chez Philon, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 359-378.
Sinnige-Breed, ,,Paradijs'': A. M. Sinnige-Breed, Het paradijs in het Noorden, *VoxTh* 39 (1969) 287-304.
Smyth, *Maidens*: H. W. Smyth, *Suppliant Maidens* (*Aeschylus' Hiketides*), London 1963 (Loeb Classical Library, 145).
Söder, *Apostelgeschichten*: R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Darmstadt 1969 (Diss. 1929).
Sperber, *Einführung*: H. Sperber, *Einführung in die Bedeutungslehre*, Bonn 1923.
Staats, ,,Rezension'': R. Staats, Rezension von A. Quacquarelli, *L'Ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973, *VC* 29 (1975) 232-234.
Staats, ,,Ogdoas'': R. Staats, Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung, *VC* 26 (1972) 29-52.
Stählin, ,,ἁμαρτάνω'': G. Stählin/W. Grundmann, ἁμαρτάνω κτλ., *TWNT* I, 267-320.
Stählin, ,,ἡδονή'': G. Stählin, ἡδονή, *TWNT* II, 911-929.
Stählin, ,,ξένος'': G. Stählin, ξένος κτλ., *TWNT* V, 1-36.
Staerk, ,,Saülen'': W. Staerk, Die sieben Saülen der Welt und des Hauses der Weisheit, *ZNW* 35 (1936) 232-261.
Staerk, *Abrahams Schoss*: W. Staerk u.a., *Abrahams Schoss*, *RAC* I Sp. 27-28.
Standaert, ,,Evangile'': B. Standaert, L'Evangile de Vérité: critique et lecture, *NTS* 22 (1976) 243-275.
Standaert, ,,Evangelium'': B. Standaert, Evangelium Veritatis et Veritatis Evangelium, *VC* 30 (1976) 138-150.
Stead, ,,Myth'': G. C. Stead, The Valentinian Myth of Sophia, *JTS* 20 (1969) 75-104.
Steck, *Israel*: O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten.* Untersuchungen zur Überlieferung des deuternomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Neukirchen 1967.
Steffes, *Wesen*: J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Paderborn 1922.
Stolz, ,,נוח'': F. Stolz, נוח, *nuᵃh*, ruhen, *THAT* (Ed. E. Jenni) II (1976), 44-45.
Story, *Nature*: C. I. K. Story, *The Nature of Truth in the Gospel of Truth and in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1970 (NT.S, 25).

STRACK, *Kommentar*: H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 6 Bde*, München 1961-1963.
STRECKER, „Judenchristentum": G. Strecker, Judenchristentum und Gnosis, in: K. W. Tröger (Ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, Berlin 1980, 261-282.
STUIBER, *Refrigerium*: A. Stuiber, *Refrigerium interim.* Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957.
STUMPFF, „ἐνωδία": A. Stumpff, ἐνωδία, *TWNT* II, 808-810.
SVERDRUP, „Labetrank": G. Sverdrup, Rauschtrank und Labetrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren, ANVAO.HF (1940) V, 1-70.
TARDIEU, „Livres": M. Tardieu, Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 204-210 (NHS, VIII).
TEMPLE, *Readings*: W. Temple, *Readings in St. John's Gospel*, London 1945.
Tertullian: J.-C. Fredouille, *Tertullien, Contre les Valentiniens* (2 Vol.), Paris 1980 (SC. 280, 281).
THEILER, *Forschungen*: W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
THEISSEN, *Untersuchungen*: G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, Gütersloh 1969.
Theodot: Excerpta ex Theodoto: Sagnard, *Extraits*.
THOMASSEN, „Structure": E. Thomassen, The Structure of the Transcendent World in the *Tripartite Tractate* (NHC I, 5), *VC* 34 (1980) 358-375.
TILL, *Achmim. Gram*: W. C. Till, *Achmîmisch-koptische Grammatik*, Leipzig 1928.
TILL, *Schriften*: W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955.
TILL, „Bemerkungen": W. C. Till, Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium Veritatis, *Or.* 27 (1958) 269-286.
TILL, „Kairener": W. C. Till, Die Kairener Seiten des Evangeliums der Wahrheit, *Or.* 28 (1959) 170-185.
TILL, „Wahrheit": W. C. Till, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes, *ZNW* 50 (1959) 165-185.
TILL, *Gram*: W. C. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1961².
TILL, *Dialekt*: W. C. Till, *Koptische Dialektgrammatik*, München 1961².
TISCHENDORF, *Evangelia*: C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876².
TRAUB, „οὐρανός": H. Traub, οὐρανός, *TWNT* V, 496-501.
TRÖGER, „Seth": K. W. Tröger, Der zweite Logos des grossen Seth, Gedanken zur Christologie in der zweiten Schrift des Codex VII in M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 268-276 (NHS, VI).
TRÖGER, *Gnosis*: K. W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament.* Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973.
TRÖGER, „Gnosis": K. W. Tröger, Die hermetische Gnosis, in: K. W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament.* Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 97-119.
TRÖGER, *Altes Testament*: K. W. Tröger (Ed.), *Altes Testament. Frühjudentum. Gnosis.* Neue Studien zu „Gnosis und Bibel", Berlin 1980.
TRÖGER, „Stand": K. W. Tröger, Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag Hammadi-Forschung, in: K. W. Tröger, *Altes Testament. Frühjudentum. Gnosis.* Neue Studien zu „Gnosis und Bibel", Berlin 1980, 11-33.
TRÖGER, „ψυχή": K. W. Tröger, ψυχή, *TWNT* IX, 653-661.
TROJE, „Sanbat": L. Troje, Sanbat, in: R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929, 344-346.
TURNER, „Path": J. D. Turner, The Gnostic Threefold Path to Enlightement, *NT* 22 (1980) 324-351.
ULLMANN, „Gnosis": W. Ullmann, Die Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung, in: K. W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 383-404.
UNNIK, *Nilsand*: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt 1960.
UNNIK, „Komponente": W. C. van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, *VC* 15 (1961) 65-82.

Unnik, ,,Gotteslehre'': W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften, *ThZ* 17 (1961) 166-174.
Unnik, ,,Note'': W. C. van Unnik, A Note on the Dance of Jesus in the ,,Acts of John'', *VC* 18 (1964) 1-5.
Unnik, ,,Idées'': W. C. van Unnik, Les Idées des Gnostiques concernant l'Église, *RechBib* 7 (1966) 175-187 (= W. C. van Unnik, Die Gedanken der Gnostiker über die Kirche, in: J. Giblet (Ed.), *Vom Christus zur Kirche*, Wien 1966, 223-238).
Unnik, ,,Balans'': W. C. van Unnik, Balans: 20 jaar na een keerpunt in het onderzoek van de Gnostiek,*NedThT* 23 (1969) 189-203.
Unnik, ,,MIA ΓΝΩΜΗ'': W. C. van Unnik, MIA ΓΝΩΜΗ. Apocalypse of John xvii, 13-17, in: *Studies in John* (Festschrift J. N. Sevenster), Leiden 1970, 209-220.
Unnik, ,,Studies'': W. C. van Unnik, Studies over de zogenaamde eerste Brief van Clemens, *MNAW.L* 33⁴ (1970).
Unnik, ,,Friede'': W. C. van Unnik, Tiefer Friede (1 Klemens 2,2), *VC* 24 (1970) 261-280.
Unnik, ,,Noch einmal'': W. C. van Unnik, Noch einmal Tiefer Friede, *VC* 26 (1972) 18-28.
Unnik, ,,ἀφθονία'': W. C. van Unnik, De ἀφθονία van GOD, MNAW.L 36² (1973).
Unnik, ,,Gnosis'': W. C. van Unnik, Gnosis und Judentum, in: B. Aland u.a., *Gnosis*. (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 65-86.
Unnik, *Johannesakten*: W. C. van Unnik, *Johannesakten*, *RGG*³ III, Sp. 821-822.
Untergassmair, *Namen*: F. G. Untergassmair, *Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium*, Stuttgart 1977².
Valentin, Fragmente: Völker, *Quellen*, 57-60.
Vandenbeek, *Interpretatio*: G. Vandenbeek, *De Interpretatio graeca van de Isis-figuur*, Gembloux 1946 (StHell, 4).
Vergote, ,,Valeur'': J. Vergote, La Valeur des Vies Grecques et Coptes de S. Pakhôme, *OLoP* 8 (1977) 175-185.
Verweijs, *Evangelium*: P. G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960.
Vielhauer, ,,Evangelien'': Ph. Vielhauer, Judenchristliche Evangelien. Das Hebräerevangelium, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, (Tübingen 1959³) 104-108.
Vielhauer, ,,αναπαγcιc'': Ph. Vielhauer, αναπαγcιc. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, in: W. Eltester (Ed.), *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen), Berlin 1964, 281-299.
Vielhauer, *Geschichte*: Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975.
Visser, ,,Lehrbrief'': A. J. Visser, Der Lehrbrief der Valentinianer, *VC* 12 (1958) 27-36.
Völker, *Quellen*: W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932 (SQS, 5).
Völker, *Fortschritt*: W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938 (TU, IV, 4).
Völker, *Gnostiker*: W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.
Völker, ,,Verwertung'': W. Völker, Die Verwertung der Weisheitsliteratur bei den christlichen Alexandrinern, *ZKG* 64 (1952-1953) 1-31.
Volz, *Eschatologie*: P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.
Volz, *Jesaja*: P. Volz, *Jesaja II. Übersetzt und erklärt*, Leipzig 1932 (KAT, 9).
Wachsmuth, *Untersuchung*: D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. *Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin 1967.
Wagenvoort, *Vita*: H. Wagenvoort, *Varia Vita. Schets van de geestelijke stromingen in Rome en Italië omstreeks 200 vóór tot 200 na Chr.*, Groningen 1952⁵.
Wahl, *Clavis*: C. A. Wahl, *Clavis librorum Veteris Testamenti. Apocryphorum philologica*, Leipzig 1853.
Wahrig, ,,Frieden'': G. Wahrig, Frieden, in: *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh 1968, Sp. 1383-1384.

WEINFELD, *Deuteronomy*: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.
WERBECK, *Salomo-Weisheit*: W. Werbeck, *Salomo-Weisheit*, *RGG*³ V, Sp. 1343-1345.
WERNER, *Pindar*: O. Werner, *Pindar. Siegesgesänge und Fragmente*, München 1967.
WESSEL, *Himmelsleiter*: K. Wessel, *Himmelsleiter*, *RBK* III, 1-13.
WESTENDORF, *Handwörterbuch*: W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965-1977.
WICHMANN, *Leidenstheologie*: W. Wichmann, *Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum*, Stuttgart 1930.
WICKERT, ,,Welt'': U. Wickert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: A. M. Ritter (Ed.), *Kerygma und Logos* (Festschrift C. Andresen), Göttingen 1979, 462-481.
WIDENGREN, ,,Origines'': G. Widengren, Les Origines du Gnosticisme et l'histoire des Religions, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 28-60.
WIELAND, *Neuhegelianismus*: W. Wieland, *Neuhegelianismus*, *RGG*³ IV, Sp. 1415-1416.
WILCKENS, *Weisheit*: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959.
WILCKENS, ,,ὑστέρημα'': U. Wilckens, ὑστέρημα, *TWNT* VIII, 590-600.
WILDBERGER, *Kommentar*: H. Wildberger, *Kommentar zu Jesaja* I, Neukirchen 1972 (BKAT X, 1).
WILLIAMS, *Nature*: M. A. Williams, *The Nature and Origin of the Gnostic Concept of Stability*, Cambridge (USA) 1977 (Diss.).
WILLIAMS, ,,Stability'': M. A. Williams, Stability as a Soteriological Theme in Gnosticism, in: B. Layton (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II Leiden 1981, 819-829.
WILSON, ,,Mary'': R. McL. Wilson, The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary, *NTS* 3 (1956-1957) 236-243.
WILSON, ,,Note'': R. McL. Wilson, A Note on the Gospel of Truth (33, 8-9), *NTS* 9 (1962-1963) 295-298.
WILSON, ,,Gnosis'': R. McL. Wilson, Gnosis, Gnosticism and the New Testament, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 511-527.
WILSON, ,,Gospel'': R. McL. Wilson, The Gospel of Truth, in: B. Layton (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* I, Leiden 1980, 133-145.
WILSON, ,,Mysteries'': R. McL. Wilson, Gnosis and the Mysteries, in: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift G. Quispel), Leiden 1981, 451-457.
WINDISCH, ,,ἀσκέω'': H. Windisch, ἀσκέω, *TWNT* I, 492-494.
WISSE, ,,Redeemer'': F. Wisse, The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem, *NT* 12 (1970) 130-140.
WISSE, ,,Library'': F. Wisse, The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, *VC* 25 (1971) 205-223.
WISSE, ,,Sethians'': F. Wisse, The Sethians and the Nag Hammadi Library, in: L. C. Mc. Gaughy (Ed.), 108th SBL Meeting, *SBL* 1972, *Books of Seminar Papers II*, 601-607.
WISSE, ,,Exegeting'': F. Wisse, On Exegeting The Exegesis on the Soul, in: J.-É. Ménard, *Les Textes du Nag Hammadi*, Leiden 1975, 68-81 (NHS, VII).
WISSE, ,,Sprüche'': F. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, *GOF VI, 2*, Wiesbaden 1975, 55-86.
WISSE, ,,Gnosticism'': F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt, in: B. Aland u.a., *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, 431-440.
WLOSOK, *Gnosis*: A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.
WOLFSON, *Philo*: H. A. Wolfson, *Philo.* Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam (2 Vol.), Cambridge, USA, 1968⁴.
WRIGHT, *Works*: W. C. Wright, *Works of the Emperor Julian*, London 1949.
WÜLFING, ,,υἱός'': P. Wülfing von Martitz, υἱός, *TWNT* VIII, 334-340.
YAMAUCHI, *Gnosticism*: E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism.* A Survey of the Proposed Evidances, Grand Rapids 1973.
YAMAUCHI, ,,Prologue'': E. M. Yamauchi, Jewish Gnosticism? The Prologue of John,

Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia, in: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Feschrift G. Quispel), Leiden 1981, 467-497.

Zandee, *Hymnen*: J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, (Diss.) Leiden 1948. (= OMRM 28, Leiden 1947).

Zandee, *Death*: J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, (Diss.) Leiden 1960 (SHR, 5).

Zandee, *Terminology*: J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Istanbul 1961. (UNHAII, XI).

Zandee, ,,Opstanding'': J. Zandee, De opstanding in de Brief aan Rheginos en in het Evangelie van Philippus, *NedThT* 16 (1961/62) 361-377.

Zandee, ,,Schöpferwort'': J. Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: P. van Baaren (Ed.), *Verbum* (Festschrift H. W. Obbink), Utrecht 1964, 33-66.

Zandee, ,,Ideas'': J. Zandee, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, *Numen* 11 (1964), 13-74.

Zandee, *EvWa*: J. Zandee, *Het Evangelie der Waarheid. Een gnostisch geschrift*, Amsterdam 1965.

Zandee, ,,Person'': J. Zandee, Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung, in: U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 203-214.

Zandee, ,,Lehren'': J. Zandee, Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1972, 144-155 (NHS III).

Zandee, ,,Teachings'': J. Zandee/M. L. Peel, ,,The Teachings of Silvanus'' from the Library of Nag Hammadi (CG VII: 84,15-118,7), *NT* 14 (1972) 294-311.

Zandee, ,,Enseignements et Philon'': J. Zandee, ,,Les enseignements de Silvanos'' et Philon d'Alexandrie, in: *Mélanges d'Histoire des Religions*, offerts à H.-Ch. Puech, Paris 1974, 338-345.

Zandee, ,,Enseignements et Platonisme'': J. Zandee, Les *Enseignements de Silvain* et le Platonisme, in: J.-É. Ménard, *Les Textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 158-180 (NHS, VII).

Zandee, ,,Lehren als Teil'': J. Zandee, Die ,,Lehren des Silvanus'' als Teil der Schriften von Nag Hammadi und der Gnostizismus, in: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1975, 239-254 (NHS, VI).

Zandee, *Silvanus and Clement*, J. Zandee, *The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria. A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden 1977 (MEOL, 19).

Zandee, ,,Logos'': J. Zandee, L'Authentikos Logos (Rezension: J.-É. Ménard, *Logos* (BCNH, 2)), *BIOR* 35 (1978) 3-21.

Zandee, ,,Silvanus'': J. Zandee, ,,The Teachings of Silvanus'' (NHC VII, 4) and Jewish Christianity, in: R. van den Broek u.a., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift G. Quispel), Leiden 1981, 498-580.

INDEX

I. Die Bibliothek von Nag Hammadi 377
II. BP 8502(= BG) 393
III. Codex Brucianus(= CB) 394
IV. Codex Askewianus(= CA) 394
V. Griechische gnostische Texte 395
VI. Hermetika 396
VII. Manichaica 397
VIII. Altes Testament 397
IX. Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen 398
X. Rabbinica 399
XI. Philon von Alexandria 399
XII. Josephus 401
XIII. Neues Testament 401
XIV. Neutestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen 403
XV. Apostolische Väter 404
XVI. Apologeten 405
XVII. Altchristliche Literatur 405
XVIII. Antike heidnische Literatur 408
XIX. Papyri 410
XX. Inschriften 410

XXI. Sachen 410

I. DIE BIBLIOTHEK VON NAG HAMMADI

NHC I,1 OrP1
A,5 (143,5) 253 (A.378), 324 (A.43)
A.6-9 (143,6-9) *282*
A,7 (143,7) 105
NHC I,2 EpJac
2,25-26 138
2,30-32 237 (A.92)
3,24-34 *283*
3,27-30 283
3,30-33 283
4,28 138
7,29 147
7,36 254 (A.396)
8,33-34 138
10,2 228
11,11-14 237 (A.92)
11,17-18 16
12,10 250 (A.321)
12,30 283

NHC I,3 EV
16,31 224
16,32 117
16,31-33 229
16,31-34 116
16,33 224,116
16,34-35 144
16,36 254 (A.398)
17,3-5 280 (A.848)
17,7-8 201
17,18-25 88
17,25-27 230
17,27 251 (A.323)
18,7-9 233 (A.25)
18,7-11 89
18,12-13 280 (A.848)
18,16ff 257 (A.434)
18,16-21 230
18,19f 43 (A.210)
18,24-25 150

Die kursivierten Seitenziffer beziehen sich auf die in Kap. IV behandelten Stellen. A. = Anmerkung.

18,19-20 27, 180
18,31 98
18,32 201
18,33-37 281 (A.865)
18,39-40 219
18,40 279 (A.828)
19,3-4 281 (A.865)
19,5 27
19,17 44 (A.218), 304
19,18 226, 228
19,21 347 (A.49)
19,31 279 (A.836)
19,31-32 219
19,33f 237 (A.110)
19,35ff 111, 240 (A.152)
19,35-36 223
19,37 254 (A.398)
20,1 197
20,6 236 (A.78)
20,7-8 119
20,11ff 257 (A.434)
20,21f 205
20,23 236 (A.78)
20,32 137
20,39-21,1 219
21,3-22,15 92
21,4 193
21,4-5 192, 223
21,5 192
21,8-9 281 (A.865)
21,8-11 192, 225, 249 (A.309)
21,10-11 27, 213
21,12 192
21,14-19 144
21,18-21 281 (A.865)
21,20-21 27, 192, 213
21,22 207
21,23 193,197
21,25 192
21,25ff 266 (A.600)
21,25-37 264 (A.566)
21,26 193
21,27 192, 193
21,29 198
21,29ff 264 (A.556)
21,29-30 193
21,30-22,5 234 (A.44)
21,33 193
21,34-36 194
21,36-37 281 (A.871)
22,2 92
22,3-4 279 (A.84)
22,3-20 13
22,4 192
22,5-6 234 (A.48)
22,7 27
22,9 5
22,9-10 156, 258 (A.457)
22,9-12 92, 107
22,10-11 13
22,11-12 *92*, 102, 230
22,12 5, 255 (A.406)
22,12-13 92
22,13f 41 (A.178)
22,13-14 13, 31
22,14-15 27, 92, 193, 213, 233 (A.37)
22,19 273 (A.733)
22,20ff 206
22,22 267 (A.613)
22,25-27 201
22,26 205
22,27-33 249 (A.309)
22,28 193
22,28-29 225
22,39-23,1 92
23,2-18 95
23,15 46 (A.241)
23,16 92
23,22 236 (A.78)
23,18 95
23,18-33 95
23,18-24,3 259 (A.472)
23,23 96
23,24 172, 237 (A.110)
23,29 *95*
23,29-30 157
23,30-31 119, 167
23,31 217
23,35 236 (A.72)
24,2-3 156, 167
24,9 99, 226
24,9-10 219
24,15 99, 264 (A.569)
24,15-18 99
24,16 98
24,16-17 224
24,16-20 *98*
24,17 92
24,18 224
24,20 98, 102, 156, 222, 225 (A.406), 282
24,20ff 46 (A.246)
24,21 244

24,25 279 (A.844)
24,25-28 46 (A.241)
24,26-28 204
24,26-32 224
24,28-32 89
24,28-35,19 233 (A.36)
24,31 102
25,2-3 102
25,8-9 102
25,9-10 205
25,13 102
25,18-19 223
25,23ff 94, 235 (A.58)
25,24 228
25,24ff 102
25,25 237 (A.111)
26,1 265 (A.585)
26,5-8 257 (A.434)
26,8 217
26,15f 205
26,28 193
26,32 193
26,34 219
27,7 92
27,7-9 195
27,8 193
27,10-11 205
27,11 156
27,11-21 193
27,12-13 192
27,14 196
27,14-15 221
27,15f 193, 266 (A.600)
27,15-21 193
27,17-18 266 (A.588)
27,20-21 269 (A.658)
27,22 194
27,22-23 193
27,24-28,3 194
27,25 205
27,26 156
27,26ff 269 (A.658)
27,26-27 194
27,28ff 196,198
27,28-30 194
27,31 194
27,31-32 194
27,33 269 (A.658)
27,35-36 194
28,1-3 156, 194
28,2 194
28,7f 147
28,11-12 205
28,16ff 147
30,11 112
30,15-16 5
30,15-23 113
30,16ff 125
30,17-18 225
30,34 201
30,34-35 125
30,34-36 156
31,1 16
31,11 219
31,20 144, 226
31,24-25 250 (A.313)
31,24ff 250 (A.319)
31,28-29 230
31,29 27, 28
31,29f 43 (A.210)
31,31-32 98, 280 (A.848)
31,32 112
32,4 46 (A.241)
32,18 116
32,18-25 239 (A.137)
32,20 116
32,23 108
32,32 108, 109, 111, 224, 239 (A.144)
32,35 111
32,35-36 107, 112
32,35-33,31 107
32,36 114, 280 (A.848)
32,37 144, 137, 139
32,38 107, 196, 269 (A.664)
33,1 114
33,1-2 112
33,1-8 239 (A.137)
33,3 111, 112
33,3-4 111
33,4-5 107, 111, 225, 236 (A.91)
33,6-7 114, 278 (A.803), 284
33,8 111
33,8-9 241 (A.176)
33,11-12 16, 107, 343
33,12f 114
33,12-13 16
33,22f 114
33,30-31 116
33,30-32 156
33,32 116
33,33 226
33,34-35 156
33,35 116
33,35-36 16, 207

33,36-37 265 (A.581)
33,37 196
33,39 117, 196, 269 (A.664)
34,1-3 117
34,3 219, 221
34,4-5 118
34,4-9 117, 133
34,5-6 118
34,5-9 117
34,6-9 118
34,7 133, 291
34,8 118
34,9 124
34,9-10 117, 124
34,9-13 124
34,9-18 118, 126
34,10 124
34,12 119, 243 (A.201)
34,13 127
34,14 125
34,14-15 119, 127, 206, 273 (A.734)
34,14-16 126
34,15 205
34,15ff 135
34,15-16 119
34,18ff 125
34,18-19 125, 245 (A.223)
34,18-34 118
34,21 125
34,25 124
34,25-26 243 (A.201)
34,26 119, 126
34,25-27 119
34,27 245 (A.225)
34,28 119
34,29 245 (A.225)
34,30 126
34,30-31 125
34,31 119
34,33 245 (A.225)
34,35 135
34,35ff 135
34,35f-36,3ff 117
34,37 237 (A.108)
35,2 147
35,3-4 217
35,5 249 (A.309)
35,8ff 135
35,13-15 250 (A.313)
35,14 137
35,19 228
35,21-22 206, 135
35,22 27
35,22-23 247 (A.274. 278), 136
35,22-27 30
35,22-29 46 (A.245)
35,24 137
35,25 137
35,25-27 135, 138
35,26 137
35,27-28 141, 250 (A.313)
35,28ff 135
35,29 141, 144
35,30 255 (A.406)
35,30ff 135, 137
35,30-35 143
35,35-37 250 (A.322)
35,35-36,2 226
35,35-36,10 144
36,1-2 251 (A.322)
36,3-9 147
36,7-8 206
36,10 274 (A.749)
36,10-12 230
36,15 27, 230
36,16 144
36,29 205
36,33-34 226, 251 (A.322)
36,35 145, 156, 196, 189, 299
36,35-39 145
36,36 156
36,36ff 273 (A.736)
36,36-37 146
36,36-37,18 155
36,36-37,34 167
36,36-37,35 166
36,37 57
36,37ff 268 (A.637)
36,38 215
36,39 200
37,1-2 146
37,1-10 261 (A.507)
37,1-8 146
37,3 146
37,4-6 156
37,5-7 167
37,6 162
37,6ff 194
37,6-7 144, 162, 201
37,7-8 146, 237 (A.110)
37,8ff 197
37,8-9 146
37,9-10 146

37,10 134, 254 (A.398)
37,10-11 162
37,11 255
37,11-12 146, 153
37,12 228, 254 (A.398)
37,14-15 146
37,15f 167
37,16-18 162, 330
37,17 259 (A.469)
37,17ff 153
37,17-18 156
37,17-20 146
37,19-20 92, 153
37,19-21 155
37,19-34 155
37,20-21 93
37,22-23 156
37,24-25 156
37,25-26 156
37,30 161, 259 (A.469)
37,30-31 164
37,33-34 156
37,34-38,4 152, 213
37,34-38,5 155
37,35-38 168
37,35-38,4 258 (A.458)
37,35ff 265 (A.585)
37,37 192
37,37-38 195
37,37-40,29 259 (A.477)
37,38 265 (A.585)
38,4-5 207
38,6 169
38,6-7 169, 170
38,7 267 (A.616)
38,11 267 (A.634)
38,11-12 169
38,14 169
38,14-15 267 (A.634)
38,15-16 195, 264 (A.564)
38,16-18 189
38,18-20 188
38,20 267 (A.627)
38,21-23 266 (A.590)
38,22 189
38,23 169, 195, 197
38,23f 183
38,23-28 171
38,24 169
38,25-28 198
38,25-32 168, 230, 269 (A.656)
38,25ff 188, 267 (A.634)
38,26 169, 198
38,27 267 (A.634)
38,27-28 169
38,28 195, 196
38,28-32 224
38,29 268 (A.650)
38,29-32 180, 198
38,30 169
38,31 268 (A.650)
38,31-32 270 (A.683)
38,32 169
38,34 169
38,35 200
38,35ff 197
38,35-36 92, 195, 261 (A.507)
38,35-38 196
38,5 168
38,5-40,29 169
39,19-20 267 (A.616)
39,24-25 267 (A.634)
39,26 261 (A.569)
39,30-31 268 (A.650)
39,30-32ff 268 (A.650)
39,6 189
39,11-12 178
39,12 169
39,15-16 170
39,19-20 169
39,20-24 169
39,24-26 169
40,4 168
40,4-5 169
40,5-9 169
40,8-9 171
40,16-17 195, 266 (A.590)
40,16-20 183
40,17 193
40,19 195
40,21-23 195
40,24-26 169
40,25 169
40,29f 201
40,27 237 (A.110)
40,27-28 195
40,29 196
40,30 200
40,30ff 196
40,31 201
40,31-33 200, 216
40,32 201, 204, 205, 267 (A.613)
41-43 152

41,1 201, 209
41,1ff 168
41,2 169, 198
41,3 226
41,3-10 206
41,3-12 206
41,4 273 (A.727)
41,4-6 201, 205
41,4-8 168
41,4-11 27
41,5 201, 206
41,7 27, 201
41,9-10 273 (A.732)
41,10-13 206
41,11 201, 205
41,12-13 216
41,12-14 46 (A.246), 200, 201, 216, 294
41,12-17 152
41,14 217, 331 (A.147)
41,14-18 222
41,15 274 (A.749)
41,16 217
41,16-17 272 (A.723)
41,17 205
41,17-18 217
41,17-19 147
41,18 273 (A.736)
41,21 207
41,22-23 201
41,23 207, 217
41,23-26 205
41,24 217
41,25-28 217
41,26-29 147
41,28 217
41,28-29 216
41,28-30 201
41,33 219
41,33-35 221, 279 (A.834)
41,7 206
42,2 217
42,3 201
42,26-28 199
42,32-36 201
42,7 251 (A.323), 280 (A.851)
42,8 226
42,8-9 204
42,11-13 278 (A.800), 279 (A.841)
42,12-15 147
42,14-15 217
42,15-16 204
42,16 224
42,17 223
42,17-18 223
42,17-21 223, 310
42,17ff 230
42,20 209
42,20-21 102, 223
42,21-22 206
42,21-23 223, 230, 298, 330 (A.138)
42,22-23 103, 107, 236 (A.89)
42,23 99, 224
42,23ff 201
42,24 224
42,25-26 219, 224, 230
42,25-29 229
42,26 331 (A.154)
42,26ff 217
42,26-28 224, 230, 280 (A.849), 298
42,27-28 102, 330 (A.138)
42,28 102, 224
42,28-29 204
42,28-31 225
42,29-30 299
42,31-32 102
42,31-33 225
42,33-34 205, 217
42,33-37 226
42,34 214
42,34-35 147
42,35-36 217
42,37-39 216
42,39ff 212
42,42ff 212
43,1 102, 155, 208, 209, 210, 213, 216
43,1-3 212, 216
43,1-3 200
43,3-6 214
43,3 213, 214
43,4ff 281 (A.864)
43,4-5 107
43,5 119
43,5-6 168, 214, 226
43,6 119
43,7-8 226
43,9-11 224
43,10-11 209
43,11-16 249 (A.309)
43,12ff 249 (A.309)
43,14 145

43,15 219
43,19 226, 299
43,19-20 204, 226
43,19-24 229
43,20 102
43,20-21 196
43,21 188, 267 (A.627)
43,23-24 119, 156
NHC I,4 Rheg
29,4-6 251 (A.322)
43,26 284, 347 (A.49)
43,29-44,4 99
43,34-37 224
43,35 95
43,44-44,3 *283*
44,2-3 236 (A.84)
44,3 265 (A.581)
44,31-33 301
44,34ff 145
44,35 301
45 29
45,23 27
45,24-39 329 (A.116)
46,3-7 119
46,15 119
46,21-22 119
46,25-32 197
46,27 197
49,9-16 46 (A.241)
50,15 119
NHC I,5 TracTrip
17,41 33 (A.18)
17,52 33 (A.18)
36,36-39 323 (A.36)
38,25 187
51,3-4 323 (A.21)
51,23 329 (A.123)
52,32-33 329 (A.123)
53,6 251 (A.326), 284, 299
53,8-10 148
53,12-13 284
53,14-17 284
53,19-20 182, *284*
53,24-25 204
55,3-5 195
55,8-9 185
55,9ff 255 (A.410)
55,14 329 (A.123)
55,15 284
55,15-17 73 (A.34), 112, *284*
55,16 284
55,17 255 (A.410)
55,30-35 157
55,37 326 (A.70)
56,8-10 168
56,18-21 168
56,19f 259 (A.472)
56,23-30 169
56,37-57,6 158
57,8-17 169
57,32 182
57,33-35 239 (A.131)
58,5-7 266 (A.609)
58,29-31 346 (A.39)
58,6 169, 182
58,12 168
58,21-36 239 (A.131)
58,23 266 (A.609)
58,25-29 221
58,36-59,1 182, *285*
59,21 184, 186
59,32-33 186, 266 (A.590)
60,1-3 194
60,2-3 194
60,5 187, 254 (A.385), 268 (A.637)
60,10-11 194
60,28 194
60,32 145
60,36 145
61,4 194
61,7 194
61,8-10 194
61,8 145
61,11-12 266 (A.607)
61,14-18 186, 195
61,19-20 186
61,24-28 194
61,29 299
61,33 194
62,2 266 (A.607)
62,6f 147
62,37 200
63,10-12 195
63,12-13 200
63,23-26 195
64,8 187
64,25-26 286
64,28 186
64,29 186
65,2 186
65,4 186
65,4-5 266 (A.611)
65,7-11 186
65,8-9 285
65,8-11 186

65,9 187
65,17-19 284
65,18-19 112
65,24-25 284
65,25 186, 187
65,32 169
65,39 187
65,39-66,3 168
66,3 187, 156
66,6-7 266 (A.611)
66,8-9 185, 187
66,13-14 185
66,18 146, 254 (A.396)
66,30 187
66,34-36 187
66,38-39 187
67,28 270 (A.682)
67,28-30 187
67,30 195, 270 (A.682)
67,31f 187
67,34ff 209
70,7 168, 209
70,11-12 272 (A.722)
70,13 25
70,14-18 209
70,15 168
70,15ff 216, 277 (A.796)
70,16-18 *285*
70,18 209
70,20 209
70,20ff 274 (A.752)
70,23 286
70,25 285
70,25-27 182
70,25-30 284
70,36-37 267 (A.617)
71-72 27
71,7-15 194
71,19-20 285, 323 (A.21)
71,20 43 (A.202)
71,20-21 *285*
71,20-23 27
71,22 44 (A.218)
71,27-30 241 (A.176)
72,1-14 123
72,11 286
72,11-13 287
72,14-16 286
72,17-18 286
72,19 126
72,23-29 126
72,25-73,8 195
72,26-28 247 (A.272)
72,29-73,5 134
72,30-73,6 194
73,3 186
73,5 156
73,8-18 187
73,10 187
73,13-15 195
73,15 187
73,18 187
74,2-3 287
74,6-13 284
74,14-18 219
75,13-17 194
76,3 267 (A.618)
76,18 156
76,23-25 161
77,6-10 166, 329 (A.123)
77,21ff 245 (A.225)
77,28 250 (A.318)
79,19 250 (A.318)
79,20-32 272 (A.722)
80,17-19 77 (A.71)
81,20-21 136
81,25 299
81,29 299
81,30ff 299
81,30-82,5 250 (A.313)
81,35 299
82,1-2 286
85,12 250 (A.318)
85,16 329 (A.123)
85,21-22 285
85,33 35 (A.46)
85,37 287
86,1-22 250 (A.313)
86,13-20 287
86,14 287
86,17 287
86,19-21 251 (A.322)
86,20 287
86,30 287
86,36-37 156
87,7-14 285
87,13-17 183
87,18 222
87,34-35 270 (A.684)
88,8-11 270 (A.684)
88,8-17 285
88,16-17 285
90,3-4 258 (A.466)
90,4-5 285
90,4-16 285
90,6-7 *285*
90,7-8 285

90,9-10 285
90,16-17 285
90,16-19 285
90,17-18 285
90,18-19 285
90,20-21 126, *285*, 286
90,21 245 (A.228)
90,27 287
90,21 245 (A.228)
90,31-32 286
91,3 324 (A.38)
91,3-4 324 (A.38)
91,3-5 286
91,4-5 286
91,10-11 324 (A.38)
91,10ff 324 (A.38)
91,12 287
91,13 286
91,19ff 206
91,24 273 (A.735)
91,31ff 145
91,31-32 286
91,33-34 287, 324 (A.39)
91,36 324 (A.38)
91,36-37 324 (A.38)
91,37-92,4 324 (A.38)
92,2-6 286
92,4-6 324 (A.38)
92,7-1 *286*
92,10 324 (A.38)
92,14 287, 324 (A.40)
92,14ff 324 (A.38)
92,17 324 (A.38)
92,17-20 324 (A.38)
92,23 288
92,23-24 287
92,26 204, 324 (A.38)
92,26-93,14 287
92,29-33 287
92,30 288
92,34 277 (A.795)
92,34-36 *287*
93,5 290
93,6 324 (A.42)
93,18 250 (A.318)
93,20-21 324 (A.38)
93,20-29 287
93,22 324 (A.38)
93,27-29 287
93,29 324 (A.38)
93,29-30 221
94,17 250 (A.318)
94,17-21 322 (A.7)
94,21 346 (A.39)
94,24-25 145
95,10-11 212
95,13-15 346 (A.35)
95,26 325 (A.61)
95,27-28 145
95,32 325 (A.61)
95,34-35 145
96,3 347 (A.44)
96,17 325 (A.52)
96,27-28 290
96,29 215
97,5 326 (A.63)
97,5-8 290
97,7-8 288, 289
97,9ff 272 (A.722)
97,12 289, 325 (A.53)
97,15 144
97,16 273 (A.726)
97,16-17 325 (A.51)
97,16f 292
97,16ff 205
97,37-98,1 324 (A.47)
98,13 288
98,14-20 324 (A.45)
98,15 273 (A.725)
98,17 272 (A.721)
98,21 324 (A.46)
98,24 323 (A.34)
98,26 232 (A.9)
98,26-27 287
98,26-29 326 (A.75)
98,32-34 324 (A.46)
98,37-99,4 288
98,38 250 (A.318)
99,8 288
99,14 288
99,20-21 288
99,21 324 (A.46)
99,25-100,10 290
99,27-35 324 (A.44)
99,36-100,14 288
100,9-12 288, 289
100,15-16 288
100,16-17 44 (A.219), *288*
100,18 288
100,19 324 (A.46), 325 (A.52)
100,22-24 324 (A.46), 325 (A.52)
100,29 204, 290
100,30 290
101,7 325 (A.51)
101,7-8 289, 325 (A.51)
101,8 205

101,16 325 (A.51)
101,16-25 325 (A.55)
101,19 325 (A.51)
101,24-25 325 (A.51)
101,25-27 44 (A.219), *289*
101,26 277 (A.790)
101,27-28 289
101,28 288
101,30 277 (A.790)
101,30-31 290
102,11-12 289
102,11-16 289
102,13-14 289
102,13-15 290
102,14-15 325 (A.51)
102,14-16 205
102,18 222
102,19-21 *289*
103,32 250 (A.318)
105,12 250 (A.318)
105,24ff 122
105,28 122
106,8 250 (A.318)
106,27-30 150
107,23-25 280 (A.847)
107,23-27 *291*
107,23-108,12 280 (A.847)
107,24 209, 330 (A.137)
107,24-27 209, 299, 331 (A.139)
107,28ff 274 (A.748)
107,31 223
107,36-108,2 299
108,1-2 209
108,11-12 160
108,32-33 330 (A.135)
109,10 329 (A.123)
110,11 347 (A.49)
112,1-10 232 (A.9)
114,27-28 156
115,15 140
115,27-29 329 (A.123)
116,21ff 292
116,38 146
117,3-6 160
117,4 140
117,14-15 325 (A.61)
117,17-21 325 (A.61)
117,18 28, 44 (A.214), 281 (A.861)
117,18-21 28
117,18-23 44 (A.214)
117,20-21 326 (A.68)
117,21 28, 44 (A.214)
117,23ff 331 (A.154)
117,28-30 301
118,25 218
118,28-29 218
118,28-36 217
118,30-31 218
118,34 218
119,5 290
119,9 16
119,20-34 330 (A.135)
120,7-8 330 (A.135)
121,25-28 *291*
121,26-27 28
122,2 28
122,4 28, 347 (A.44)
122,15-17 295
122,20-24 73 (A.34)
122,21 292
122,23-24 286, 293
122,25 233 (A.9)
123,2 221
123,4 28
123,6 28, 43 (A.208), 281 (A.881)
123,8 28, 281 (A.881)
123,11-12 221
123,12 44 (A.218), 46 (A.241), 281 (A.861)
123,16-18 346 (A.39)
123,17-18 218, 278 (A.807)
123,19-23 343
123,21-22 301
123,32 281 (A.881)
123,26 255 (A.404)
123,29-33 281 (A.880)
123,30-31 44 (A.218)
123,31-33 28
124,13-16 188
124,14-15 25
124,18-20 *291*
124,18-22 347 (A.47)
124,19 239 (A.130), 247 (A.273)
124,19-25 235 (A.61)
126,6-14 99
126,12 99
126,28 99
126,29-30 299
126,37 99, 330 (A.137)
126,37f 209
127,21-24 347 (A.45)
127,22-23 160
127,23-24 97, 347 (A.45)

127,24 152
128,15-19 286
128,19 295, 326 (A.70)
128,24 295
128,31-33 326 (A.70)
128,33-34 295
129,1-5 329 (A.116)
129,17ff 188
130,4 326 (A.66)
130,10-12 326 (A.66)
130,10-139,6 292
130,23-24 326 (A.66)
130,24-27 330 (A.135)
131,14-22 326 (A.72)
131,20 326 (A.66)
131,20-21 *292*
131,20ff 299
131,27-28 292
131,28 326 (A.66)
131,28-31 330 (A.135)
132,2-3 292
132,12-14 *292*
132,16f 292
132,21-23 161
132,21-24 347 (A.45)
133,3 326 (A.72)
136,17 326 (A.78)
136,22-23 182

NHC II,1 AJ

1,10-11 138
2,11 16
2,30 248 (A.286)
3,16 188
3,19-20 248 (A.286)
4,10-12 237 (A.108)
4,11-12 247 (A.266)
4,13 220
5,5 251 (A.333)
6,15-17 278 (A.823)
7,3-9 153
7,6-10 160
7,9 138
7,9-11 257 (A.434)
7,24 220
7,27-30 188
7,31-32 248 (A.286)
8,1 160
9,28-34 160
13,23 136
13,36 136
14,2 136
14,9 136
19,23-27 122
20,23-24 29
22,2 276 (A.767)
25,30 248 (A.286)
26,31-32 *305*
27,17 138
27,18-19 138
28,21ff 139
28,29-30 139
29,5 16
30,1 138
30,12 257 (A.434)
30,24 257 (A.434)
30,35 257 (A.434)
31,12 257 (A.434)
31,15-16 138

NHC II,2 EvTh

32,14-19(Log.2) 92, 98, *313*
32,18(Log.2) 336 (A.219)
32,25(Log.3) 138
36,10-16(Log.18) 97
36,16-17(Log.18) 280 (A.845)
36,17ff(Log.19) 151
37,24-27(Log.22) 199
38,10-17(Log.25-26) 239 (A.135), 108
38,31(Log.28) 136
40,20(Log.42) 43 (A.210)
41,29-30(Log.49) 27, 335 (A.213)
42,6-7(Log.50) 166, 334 (A.198)
42,8-9(Log.51) 76 (A.58), 334 (A.198)
43,8(Log.58) 210
43,20-21(Log.60) 210, 334 (A.198)
43,23-24(Log.61) 75 (A.48)
46,12-13(Log.75) 328 (A.99)
47,18-19(Log.82) 244 (A.222)
48,3-4(Log.86) 75 (A.48)
48,16-19(Log.90) 98, 114, 334 (A.198)
51,18-26(Log.114) 275 (A.764)

NHC II,3 EvPh

52,15-19(Log.4) 119
53,3(Log.9) 16
54,5ff(Log.12) 188
54,9-10(Log.12) 172
54,10-11 266 (A.609)
55,19 300
59,18f 296
60,19-20 297
60,23-25 297, 329 (A.122)
61,36-62,6(Log.45-46) 119
63,11-21 330 (A.133)
63,15-20 44 (A.219)
65,11-12 297, 328 (A.102)
65,24 297

66,15-16 273 (A.738), 292
66,15-21(Log.63) 273 (A.738)
66,16-21 292
66,17-21(Log.63) 140
66,18-19(Log.63) 229
66,19 283
66,21-33(Log.63) 283
67,5-6 326 (A.81)
67,9f 300
67,9-11 295
67,12ff 328 (A.104)
67,14-15 328 (A.104)
67,16-18 295, 328 (A.104)
67,18 300, 328 (A.105)
67,20ff(Log.67) 188
67,27-30(Log.68) 295
68,33-37 327 (A.84)
70,5-9(Log.77) 296
70,6f 296
71,3-15(Log.82) 293
71,7ff 294
71,8 293
71,11 293
71,13-25 293
71,22 151
72,4-5 329 (A.121)
72,5-6 296
72,5-17(Log.86) 154, 296
72,9 330 (A.124)
72,10 296
72,14 296
72,15 330 (A.127)
72,20-24 294
72,22ff(Log.87) 188, 229
72,22-24 *297*
73,9f(Log.91) 151
72,28-74,12(Log.94) 151
74,30 314
75,10-11 297
75,12-13 297
76,4-5 295
76,6-8 297
77,15ff 300
77,15-25(Log.110) 140
77,15-78,12(Log.110-111) 119
77,16 140
77,19-20 300
77,20 140
77,22 140
77,26-31 294, 327 (A.90)
77,35-78,7(Log.111) 124
77,36-78,10(Log.111) 243 (A.210)
78,20-21 330 (A.133)
78,25ff 298
78,27-28 298
78,28 298
78,28-29 286
78,28-79,2 329 (A.122)
78,32ff 298, 330 (A.133)
79,3-5 *298*
79,5-10 298
79,9-10 329 (A.122)
79,10-13(Log.113) *298*
79,13 330 (A.133)
79,18-30(Log.115) 119,146
80,1 299
80,4 299
80,5 299
80,7-16 298
80,10 330 (A.134)
80,10-11 300
80,11 299
80,12-15 330 (A.134)
81,1-3 293
81,13-14 294, 297
81,14-21 329 (A.122)
81,21-34(Log.121) 154
81,23 330 (A.127)
81,23-24 297
81,33-34 297
82,4-6 297
83,9-11 301
83,18ff(Log.123) 146
83,19-84,14 300
83,21 301
83,22-23 300
83,23-25 301
83,24-25 300
83,26-27 301
83,29 301
83,30-35 300
83,30-31 331 (A.147)
84,2-4 300
84,2-7 *300*, 301
84,6 300
84,8-9 331 (A.140)
84,8-11 300
84,12 300, 301
84,13-14 300, 331 (A.147)
84,21-22 331 (A.144)
85,12-13 300
85,14 331 (A.144)
85,31 295
85,31-32 327 (A.95)
86,4-5 295, 297

86,10-13 294
NHC II,4 HA
86,31-32 140
88,18 248 (A.286)
89,25-26 151
93,29 248 (A.286)
94,5ff 161
94,5 248 (A.286)
94,23 140
95,15ff 136
95,19-20 208
96,25-27 29
NHC II,5 OrigMund
98,17 161
102,5 161
103,12-18 140
104,10f 136
104,19-20 207
104,26f 136
104,26-27 207
104,27 140
110,2-111,2 151
115,12-14 122
115,25-27 110, 241 (A.175)
115,26 109
115,26-27 110
116,1ff 113
116,2 122
117,36-118,1 322 (A.9)
118,1-5 110
122,35-123,1 151
124,11 16, 252 (A.343)
124,20 248 (A.286)
125,2-12 313
125,7-19 313
125,7-10 210
125,11-12 313
125,12-13 314
127,8-14 322 (A.9)
NHC II,6 ExAn
128,7 247 (A.275)
128,30 247 (A.275)
131,18-19 247 (A.275)
132,13 328 (A.99)
132,13-14 124
132,11-15 30
134,12-14 45 (A.229)
134,14-15 30
134,26 30
134,29-33 30
135,8 247 (A.275)
135,10 247 (A.275)
135,20-21 248 (A.289)
135,22-25 247 (A.275)
135,32 247 (A.275)
137,10 247 (A.275)
NHC II,7 LibTh
138,8-10 32, 46 (A.240)
130,42 334 (A.201)
140,42-141,2 336 (A.220)
141,1-2 315
141,10 119
141,13 119
144,15-17 *317*
144,20 124
144,25-34 235 (A.61)
144,32 93
145,3 16
145,4f 94
145,10f 334 (A.201)
145,10-12 94
145,10-14 114
145,12-13 317
145,12-14 93
145,13-14 251 (A.326), 313, 326 (A.67)
NHC III,1 AJ
6,19-20 247 (A.266)
6,19-21 *305*
6,20 237 (A.108)
6,21 220
10,14-21 153
10,17-24 160
10,20-21 138
10,20-23 257 (A.434)
11,11 220
11,13-14 188
11,20 160
12,20-26 259 (A.469)
14,19-15,1 160
21,1-3 136
21,9 136
24,7-10 122
28,6 276 (A.767)
35,1-2 *305*
35,24 138, 248 (A.291)
36,1-2 138
NHC III,2 EvAeg
40,13-14 210
40,14 189
40,18 153, 307
41,6 15
41,9 161
41,12 153
42,5-7 306
42,7-9 153
42,10-11 306
43,8-9 306

43,13-15 307
43,13-14 306
43,15-17 *306*
43,23-24 *306*
44,13 306
44,27 306
49,10 154
53,23-24 306
54,9-11 306
55,9 75 (A.48)
59,10ff 137
62,2 306
63,5-8 306
65,3-6 29
65,21-22 210
66,22-23 268 (A.644)
66,23 182
67,15-17 210
67,15-23 124
NHC III,3 Eug
72,3 189
75,13-14 270 (A.683)
76,3-4 270 (A.683)
82,5-8 236 (A.81)
86,13f 238 (A.114)
86,13-16 189
NHC III,4 SJC
72,1 189
72,3 189
94,22 189
99,14-15 270 (A.683)
100,8-9 270 (A.683)
108,3-4 28
108,4-5 44 (A.221)
117,4-5 28
117,8-11 44 (A.222)
117,10-12 270 (A.683)
117,12-15 46 (A.241)
118,13-15 211
118,14-15 275 (A.759)
NHC III,5 Dial
120,1-7 114
120,3-5 302
120,23-26 28
126,8 115
132,7 273 (A.732)
132,12 302
133,13-15 115
137,9-11 109
137,15-23 115
138,9-10 302
138,12-15 314
138,12-20 313
139,16-18 273 (A.732)
141,3-6 *302*
141,3-12 115
141,9 331 (A.157)
141,9-12 *302*
141,11 331 (A.157)
141,19 302
142,23 115
143,14-15 30
NHC IV,1 AJ
3,28-29 248 (A.286)
4,26 188
5,3 248 (A.286)
6,11-13 237 (A.108)
6,14 220
10,18-27 153
10,23-26 160
10,26-27 138
10,26-28 257 (A.434)
11,17-18 220
11,22-12,2 188
12,4 248 (A.286)
21,27 136
22,2 136
22,11 136
34,4-5 276 (A.767)
40,4 248 (A.286)
41,19-20 *305*
42,18-19 138
45,1 16
46,8 138
48,21 138
NHC IV,2 EvAeg
50,2-3 210
50,9 153
50,21 15
51,1 153
51,7 161
51,25-27 153
53,13-15 *306*
53,22-26 *306*
60,16 154
60,22-26 154
61,11 154
66,22 75 (A.48)
76,23-26 29
77,16-18 210
NHC V,2 ApcPl
23,2 29
23,9-10 29, 31
NHC V,3 1ApcJac
25,5 16
33,16-18 196
33,21-24 196
34,2 16
34,7-8 16
34,12 16
34,17-18 273 (A.734)

NHC V,4 2ApcJac
51,7 15
55,9-11 29
56,2 326 (A.67)
56,2-5 29, 313
NHC V,5 ApcAd
5,74 248 (A.284)
70,7 75 (A.48)
82,26 16
NHC VI,1 ActPt
1,1ff 131
1,17 131
1,33 131
2,3 313
3,7 16
3,10-11 16
5,4-5 43 (A.198)
5,11 16
5,25 325 (A.62)
6,11 131
6,11-12 43 (A.198)
6,29 131
7,1ff 131
7,4ff 131
7,14 131
7,16 131
7,17 131
8,3 75 (A.48)
8,24 16
9,5-8 234 (A.44)
10,3 131
NHC VI,2 Bront
18,9-10 237 (A.112)
NHC VI,3 AuthLog
25,24-25 277 (A.795)
26,7 161
27,15-16 211
28,26-27 277 (A.795)
28,34 75 (A.48)
29,20ff 244 (A.215)
29,26 244 (A.215)
33,1f 25
33,5 99
33,6-8 211
33,7-8 99
33,17 99
34,30-31 99
35,1 99
35,3 99
35,8f 41 (A.181)
35,8-10 224
35,9-10 99,104
35,9-16 99
35,9-22 47
35,11 328 (A.99)
35,15-16 99, 224
74,31 162
NHC VI,4 Noema
42,21-23 139
42,27f 303
42,30-31 *303*
42,31-32 139
46-47 347 (A.46)
46,6 347 (A.46)
46,9ff 347 (A.46)
47,5-8 347 (A.44)
47,25-26 224, 347 (A.46)
NHC VI,6 OgdEnn
60,9 75 (A.48)
61,8-9 189
63,11 25
NHC VI,7 Or
63,36f 189
64,25-26 189
NHC VI,8 Asc1
67,35f 161
69,14 221
74,12-17 161
74,26 161
74,29-30 161
NHC VII,1 ParSem
7,10-11 307
10,10-24 308
10,11-12 309
10,21-22 309
10,29-30 *308*
11,20-21 309
11,29-31 309
11,30 333 (A.185)
14,6 309
14,7-8 310
14,9-10 309
14,19-22 333 (A.187)
14,22-23 *308*
15,16-17 309
15,27-28 309
15,30-31 309
15,31-32 309, 333 (A.185)
16,5 *308*
16,5-7 309
16,6-7 309
17,20-21 309
17,21-25 309
17,27-29 310
17,30-31 309
17,31 333 (A.188)
17,32-35 *308*
17,33 309
18,14 309
18,21ff 333 (A.187)

22,21 307
22,23-23,3 307
26,9-10 308
29,5 211
29,14-15 185
29,22-26 211
35,25-29 211
35,31ff 310
36,4-6 *310*
36,7-11 310
37,6-10 234 (A.44)
38,23-25 308
39,10-11 *307*
39,19ff 333 (A.183)
39,19-23 333 (A.183)
40,20-23 241 (A.175)
42,24-32 310
43,6 308
43,9-10 333 (A.183)
43,12-14 *308*
43,31-44,2 310
43,29-31 *309*
45,14-16 185
46,11-12 310
46,21-22 310
47,16-20 *310*
48,8-10 310
48,18-21 310
48,24-28 310

NHC VII,2 2LogSeth
49,10-12 154, 280 (A.851)
50,26-27 162
51,1-2 273
52,8-9 16
52,11-12 273 (A.732)
54,14-17 154
54,16-17 273 (A.726)
56,18-20 317
57,14 328 (A.99)
59,18 162
61,33 162
62,24-25 162
64,19-26 140
65,33-66,3 318
65,33-66,7 327 (A.89)
66,1 328 (A.99)
66,8-11 162
67,5 328 (A.99)
67,5-9 *317*
69,33-34 321
70,8-10 212, 321
70,9 318

NHC VII,3 ApcPt
71,15-17 189
78,22 252 (A.343)
79,3-4 252 (A.347)

NHC VII,4 Silv
102,34-103,1 318
103,14-15 318
103,15-17 43 (A.205), *318*, 336

NHC VII,5 StelSeth
118-125 5
119,1 34 (A.38)
119,20-21 189
120,17-18 333 (A.175)
121,8-9 333 (A.175)
125,31 34 (A.38)
127,20-21 27

NHC VIII,1 Zostr
3,21-22 212
10,9 208
19,5 44 (A.213)
74,23-24 311
115,5 333 (A.189)
115,9 311, 333 (A.189)
115,13-14 333 (A.189)
116,4 333 (A.189)
118,2-3 311
118,4-5 *310*
118,6-7 311
129,16 97
131,7-8 333 (A.175)

NHC VIII,2 EpPt
134,23 29
134,23-135,1 31
134,25-26 29
135,1 29
135,2 303
135,8-136,15 331 (A.159)
136,2-3 16
136,17-18 304
137,10-13 303
137,11 303
137,11-12 303
137,12 332 (A.160)
137,23-30 303
139,6-140,11 331
139,26-140,3 304
139,27-28 304
140,4 *304*

NHC IX,2 Nor
27,24-25 311
28,1-2 *311*
28,4-5 311
28,5-7 *311*
28,21-22 311
28,24-29,5 311
28,26 311

NHC IX,3 TestVer
31,23-25 304
34,27-35,1 304

36,1-5 *304*
36,5-7 304
36,30 304
41,8 332 (A.164)
42,26 75 (A.48)
43,3 16
45,5 97
56,4-5 304
56,5 322 (A.164)
68,9 332 (A.164)
69,1-4 335 (A.214)
69,22 332 (A.164)
69,26 332 (A.164)
NHC X Mars
2,12-16 *311*
2,23-25 *311*
3,15 247 (A.278)
4,21 311
4,28-5,1 334 (A.193)
5,20 334 (A.193)
5,20-21 205
6,1 334 (A.193)
6,22-23 205
10,1-2 205
10,13 273 (A.735)
12,24 97
26,13-14 251 (A.331)
NHC XI,1 Inter
10,34 251 (A.331)
11,33-34 239 (A.138)
12,30 189
13,26-27 218
13,34-37 218
16,27-31 218
17,18-21 220
18,33-36 218
21,34-35 97
NHC XI,2 ExpVal
22,19ff 154
22,21 252 (A.337)
22,26 252 (A.337)
22,27 162
22,31 252 (A.337)
22,33-34 252 (A.337)
24,26 162
35,14-15 251 (A.331)
39,30-35 328 (A.105)
NHC XI,3 Allog
58,13-15 333 (A.177)
60,36-37 154
63,33 155
63,35 155
63,37 155
65,19-20 155
65,38 312
66,23-26 155
66,30-31 155
67 155
67,28-32 312
67 (69),32 334 (A.195)
NHC XII,2 EV
57,1(EV34,5) 241 (A.181)
57,5(EV34,9?) 241 (A.181), 244 (A.216)
57,8(EV34,10?) 241 (A.181)
57,9(EV34,14?) 241 (A.181), 247 (A.264)
57,11(EV34,14?) 241 (A.181)
57,13(EV34,19) 241 (A.181)
57,28(EV34,37) 241 (A.181)
NHC XIII,1 Prot
37,7f 189
37,21-30 332 (A.172)
42,14-17 186
44,7 16

II. BP 8502(= BG)

BG,1 EvMar
8,18-20 138
10,1ff 305
15,1 301
15,3-4 305
16,3 305
17,4-7 305
17,5 332 (A.166)
17,5-7 232 (A.11)
BG,2 AJ
2,16 16
2,21 16
11,15-16 248 (A.286)
19,14 138
22,15 113
24,4 188
26,6-8 104, 133, 254 (A.383), *305*
26,9 220
26,21 333 (A.175)
27,5-6 160
28,9ff 160
31,10-16 153
31,11 160
31,13-14 254 (A.398)
31,13-19 160
31,15-16 138
31,15-18 257 (A.434)
31,18-19 160
32,2-3 160

32,13-14 220
33,4-5 160
33,11 248 (A.286)
34,12-35 259 (A.469)
36,20-37 160
37,5-11 256 (A.434)
45,13 136
46,13-14 136
46,16 136
51,15 122
57,7-8 276 (A.767)
65,2-3 113
65,5-8 332 (A.170)
67,8-9 308
68,1-2 332 (A.170)
68,11-13 305
70,1-2 248 (A.291)
70,2 138
70,4-5 138
71,17-72,17 303
73,9-10 113
75,20-76,1 113
76,4-5 113
123,9-10 270 (A.683)

BG,3 SJC
84,13 189
86,17-18 256 (A.424)
92,1 270 (A.683)
93,2-4 198
96,3-4 333 (A.175)
96,15-17 256 (A.424)
101,4-5 256 (A.424)
103,10-105,14 46 (A.241)
103,18f 160
105,6-12 28
105,11-12 28
105,13-14 44 (A.221)
110,5-7 104, 189
110,8-9 189
117,15-16 43 (A.208)
120,4 126
120,15f 160
122,12-15 28
123,2-6 28
123,4-6 199
123,7-10 46 (A.241)
123,9-10 232 (A.11)
124,16 211
125,6-10 211
125,8-10 275 (A.759)

BG,4 ActumPt
129,12 75 (A.48)
130,7 75 (A.48)
131,11 75 (A.48)
138,16-17 53

III. CODEX BRUCIANUS(= CB)

CB,1 1Jeu
5 273 (A.729), 278 (A.823)
6 190, 260 (A.486)
41 190

CB,2 2Jeu
44 140, 237 (A.109), 276 (A.768)
50 237 (A.109)

CB,3 UaW
1 203
2 190, 203, 270 (A.682), 278 (A.823)
6 219, 333 (A.175)
10 57
17 204
19 276 (A.768)
21 190, 203
22 105, 203, 237 (A.109)

IV. CODEX ASKEWIANUS(= CA)

CA PS
I,59 96
I,7 260 (A.498)
I,10 220
II,63 278 (A.821)
II,70-71 220
II,83 101
II,93 245 (A.227)
II,95 114, 220
II,96 220
II,98 220
II,100 101
II,101 220
II,132 101
III,102 245 (A.227)
III,112 16
III,126 245 (A.227)
III,131 122
IV,146 245 (A.227)

V. GRIECHISCHE GNOSTISCHE TEXTE

Basilides, *Fr.*
10-11 120
13 120
Herakleon, *Fr.*
5 251 (A.331)
12 86, 102, 140, 294
15 240 (A.152)
17 144
20 323 (A.37)
23 248 (A.291)
24 241 (A.178)
31 92, 111, 156, 157, 234 (A.50)
32 324 (A.43), 119
32-33 277 (A.795)
33 119, 324 (A.43)
34 180, 181
35 253 (A.368)
37 248 (A.286)
38 102
40 250 (A.321)
Ptolemaeus, *Ep. ad Floram*
V,3 239 (A.144)
V,8 239 (A.144)
V,13 93
VII,10 145
Theodot, *Exc. Theod.*
1,1 327 (A.84)
2,1-2 125
2,2 126
7 119
7,1 159, 182
10,6 242 (A.182), 279 (A.836)
11,1 242 (A.182)
12,1 242 (A.182), 279 (A.836)
15,2 242 (A.182)
17,1 293
18 232 (A.9)
22,4-5 183
22,7 160
23,1 293
23,2 286
23,4 242 (A.182), 279 (A.836)
24,1 111
26,1 179, 183, 264 (A.564), 327 (A.84)
27,5 192
31,2 184
31,3 184, 185, 187, 264 (A.564), 266 (A.600)
31,3-4 160, 183, 185, 270 (A.681)
31,4 184, 256 (A.427), 266 (A.602)
32-33 256 (A.429)
32,2 159, 288
32,3 256 (A.431), 323 (A.28)
33,2 218, 288
33,3 159
34,1-2 204
34,2 232 (A.10)
35,1 327 (A.84)
35,2 143, 250 (A.319), 293
35,3 143, 250 (A.319)
35,3-4 143
36,2 145, 293
37 204
38 204, 326 (A.81)
38,2 29
38,3 344
39 204
41,2 138, 197, 217, 248 (A.279), 249 (A.309), 293
42,2 251 (A.331), 293
42,3 138
43,1 265 (S.582)
43,2 217, 220, 326 (A.80)
44-45 323 (A.32)
45-46 250 (A.318)
45,2-3 256 (A.427)
45,3 265 (A.587)
47,3 289, 324 (A.44), 325 (A.52.55)
49 116, 236 (A.89)
49,1 325 (A.55)
49,2 99
52,2 249 (A.303)

53,2 145, 253 (A.368), 332 (A.168)
54 151, 297
54,3 239 (A.131)
56,2 108
56,3-4 248 (A.286)
58,1 325 (A.61)
59,2 204
61,2 147
61,8 119
62ff 204
63 108, 346 (A.29)
63-64 110, 140, 229, 250 (A.319)
63,1 87, 110, 207, 341, 346 (A.27)
63-64 327 (A.97)
64 32, 86, 188, 285, 295, 326 (A.72), 327 (A.92), 346 (A.37), 347 (A.44)
65 73 (A.34), 154, 292, 326 (A.74)
65,2 87, 208
68 295
74 26
74,2 15
76,1 138
78 45 (A.226)
78,2 15, 26, 29, 31, 43 (A.208), 46 (A.240), 92, 193, 194, 231 (A.1), 233 (A.37), 272 (A.718)
82,1 265 (A.582)
Valentin, *Fr.*
1 145
2 75 (A.47), 251 (A.326)
4 209, 276 (A.772), 305
5 132, 168, 179, 185, 266 (A.600)
6 226, 276 (A.772), 347 (A.41)
7 213, 276 (A.774)

VI. HERMETIKA

Asclepius
32 94
41 267 (A.628)
70-71(c.VI) 253 (A.377)

CH
I,8 165
I,10-12 254 (A.398)
I,14 164
I,24 30
I,25 30
I,26 30, 31
I,27f 139
I,28 248 (A.279. 285)
I,29 248 (A.279)
II,4 187, 203, 271 (A.699)
II,6 271 (A.706)
II,8 271 (A.706)
II,12 203
II,16 251 (A.326)
IV,2 335 (A.218)
IV,11 25,101
V,2 277 (A.798)
V,10 203, 267 (A.615)
V,11 191
VI,1 167
VI,5-6 25
VII,1 113
VII,1-2 101, 130
IX,6 203
IX,8 203
IX,10 258 (A.460)
X,2 162, 165, 258 (A.457)
X,5 94
X,11 221
X,15 25
X,16 45 (A.230)
XI,18 203
XII,15 165
XII,20 477 (A.798)
XIII 53
XIII,1-2 165

XIII,2 165, 254 (A.398)
XIII,2.4 258 (A.457)
XIII,2.20 258 (A.457)
XIII,4 165
XIII,7 54
XIII,8 54
XIII,10 54, 277 (A.798)
XIII,11 54
XIII,11-12 139
XIII,19 165
XIII,20 54, 77 (A.65), 101, 165, 166, 258 (A.460)
XIV,4 335 (A.218)
XIV,9 333 (A.136)
XVI,16 139

VII. MANICHAICA

Kephalaia
c.LIX 213

VIII. ALTES TESTAMENT

Gen
1,1-3 251 (A.327)
1,26 123
1,26-27 242 (A.200)
2,2 78 (A.83), 207
2,2-3 63
2,3 239 (A.138)
2,4 111
2,7 120, 122, 123, 145, 242 (A.200)
2,15 243 (A.208), 245 (A.223), 252 (A.334)
6,8 59
8,21 243 (A.215)
24,2ff 130
28,2f 130
28,11 271 (A.703)
28,13 202
31,3 115
33,13 280 (A.855)
Ex
3,8 79 (A.101)
6,2 268 (A.644)
17,6 113
20,5 140
20,11 78 (A.81)
21,14 202
23,12 78 (A.81)
23,21 171, 268 (A.637)
24,1 261 (A.501)
37,28 174
Lev
19,14 130
25,9f 143
Num
10,33 55
11,26 181
Dtn
4,6-8 57
4,29-30 56
5,14 78 (A.81)
5,31 113
12,5 56
12,9-10 78 (A.75)
33,4 57
Jos
11,23 63
14,15 82 (A.143)
2Sam
7,11 55
2Kön
19,4 278 (A.803)
1Chr
28,2 277 (A.788)
Hi
1,21 302
Ps
1,10 190, 270 (A.682)
1,46 190
21,4 263 (A.548)
22,2 250 (A.311)
23,7 163
49,8 302
54,3 170
60,9 218
95 60, 78 (A.75)
103,1-5 30
108,9 218
131,14 277 (A.78)
132 78 (A.75)

138,13 252 (A.334)
Spr
1,20-33 56
1,28 56
1,33 56, 175, 265 (A.576)
4,9 236 (A.77)
7,18 84 (A.180)
Pred
5,14 302
Jes
1,18 247 (A.275)
11,1f 61
11,2 181
26,19 336 (A.222)
37,4 278 (A.803)
40,13 268 (A.650)
43,1 264 (A.556)
43,7 264 (A.556)
44,2 145
44,6 140
45,4 140
54,9 62
55,6f 56
57,15 176
58,14 263 (A.549)
59,17 218
65,10 62
66,1 263 (A.548), 277 (A.788)
Jer
3,4 202
6,16 81 (A.124)
6,19 42 (A.187)
7,12 178
7,16 278 (A.803)
10,13 64
11,14 278 (A.803)
14,9 264 (A.556)
29,13ff 56
Ez
43,7 178
44,26-27 141
Hos
5,6 56
Am
5,4 56
Mi
4,4 63, 82 (A.143)

IX. ALTTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

Bar
3,9-4,4 79 (A.105)
ApkAbr
c.10 261 (A.499), 261 (A.508)
ApkBar(syr)
73,1-2 335 (A.208)
85,11 129
2 Esr
6,12 178
4 Esr
7,26 79 (A.101)
7,36 214
Hen(äth)
69,14ff 171
Jdt
9,8 263 (A.548)
JosAs
6,2-6 277 (A.785)
8,9 277 (A.785)
15,7 214
22,13 214
Jub
1,16 252 (A.349)
8,19 152, 253 (A.380)
4Makk
7,3 129
PsSal
7,6 264 (A.559)
14,3-4 325 (A.59)
Sir
6 81 (A.124)
6,24-28 79 (A.97)
6,24ff 79
6,27-28 57
24,3-7 57
24,4 181
24,7 56
24,7-8 57, 181
24,8 181
24,11 181
24,18 252 (A.349)
24,23 57
24,33 57
24,34 57
39,13-14 123
51 79 (A.98), 81 (A.124), 240 (A.166)
51,26-27 57
Test XII

TestAss
II,6 115
VI,3 103
TestDan
V 277 (A.792)
V,12 79, 215
V,12-13 314
TestGad
V,7-8 137
TestLev
III,6 243 (A.211)
VIII,4-9 96
XVIII,9-11 215
TestNaph
VI,1-9 129
TestSim
VI,2 123
TestJak(kopt.)
120(fol.181[a]) 214
121(fol.183[b]) 215
Vita Adae
25 152
Weish
2,10-20 58, 80 (A.107)
3,4-6 58
4,7 58, 80 (A.107)
10,9-10 58
17,4 255 (A.404)

X. RABBINICA

bT Sanh 38[b] 171

XI. PHILON VON ALEXANDRIA

Abr
27 106, 313
28 109, 238 (A.127)
30 109
87 80 (A.115)
Aet
84 238 (A.121)
Agr
75 113
173-178 130
Cher
12-13 148
49 202, 271 (A.697)
87 59, 105, 109, 115, 238 (A.121), 239 (A.138)
90 59
Conf
136 202, 271 (A.698)
146 174, 197
147 197
Congr
45 80 (A.118)
48 80 (A.118)
58 113
108 129, 143
113 130
130 117
Dec
67 130
98 109
100-101 109
158-159 110
Ebr
87 122
156-158 113
Flacc
92 127
Fuga
49 113
50 130
72 121
75 202
77 202
102 174, 262 (A.531)
121 100
134 125
172 241 (A.180), 250 (A.316)
173 112, 143, 238, (A.127)
173-174 2, 33 (A.6), 115, 174
173f 2
174 59, 100, 103, 112, 113, 157
175 100
Gaium
129 127, 245 (A.233)
Gig
51 246 (A.253)

Heres
115 238 (A.124)
162 106
166 106
170 110, 239 (A.138)
183,236 323 (A.24)
272-273 142
285 246 (A.253)
305 130
307 245 (A.229)
309 126
Jos
70-71 143
71 250 (A.316)
Leg All, I
5 239 (A.138)
6 63, 239 (A.138)
6,16 78 (A.83)
19-21 111
31 242 (A.200)
31-42 120
32 121
33 121
34 253 (A.357)
37 121
38 121
38,7 121
42 121, 242 (A.200), 243 (A.200), 243 (A.201)
44 201
45 148
47 149
49 149
56 149
59 149
61 149
63 149
64 148
89 149
Leg All, II
60 137
Leg All, III
6 202
28 149
45 113
47 80 (A.115), 100
52 149
68 253 (A.356)
77 59, 106, 141
77-78 234 (A.55)
78 59, 100
135 59
160 113
169 317
Migr
28-29 57
29-30 59
30 236 (A.89)
30-31 115
31 59
78 238 (A.121)
91 239 (A.138)
148 113
210 126
Mut
87 112
91 113
152 335 (A.206)
Op
7 238 (A.121)
128 110
135 121
158 157
Plant
2-3 257 (A.451)
3-6 125
17 147
28 253 (A.356)
31 253 (A.356)
37 149
46 253 (A.356)
48 147
Post
14 202, 271 (A.700)
19 59, 105
19,20-28 105
21 100
21-24 80 (A.115)
21-25 335 (A.206)
22 246 (A.253)
23 59, 105
27 59, 105, 238 (A.126)
28 59, 106
32 149
Praem
115-117 57
116 246 (A.253)
153 56
153-154 240 (A.151)
157 56, 80 (A.118)
Quaes Ex I
Fr. 11 113
Quod Det
84 147
86 121

121 106
121-122 106
121f 236 (A.89)
122 80 (A.117)
Quod Deus
11-12 110, 115
12 103, 174
26 246 (A.253)
Sacr
35 59
36-37 59
90 130
122 143
Sobr
56 197
Somn I
31 125
49 122, 123, 124
61 271 (A.702)
62 202
63 202
66 202
68 202
69 202
112-113 80 (A.119)
113 80 (A.118)
127 57
128 80 (A.118), 202
129 202, 271 (A.703)
133 202
152-153 43 (A.200)
157-158 113
158 113
174 93, 202, 271 (A.703)
174-175 249 (A.304)
178 122
181 273 (A.727)
241 113
Somn II
11 113
225 130
227-228 113
228 113
229 241 (A.180)
229-230 117
230 113
230ff 241 (A.180)
233f 238 (A.122)
237 241 (A.180)
242 149
243 149
244 241 (A.180)
251-254 241 (A.180)
252f 238 (A.123)
253-254 106
Spec Leg I
40 100
70 214
Spec Leg II
39 56
60 109, 115
64 56, 115
69 56
89 56
96 56
260 56, 115
Spec Leg IV
201 130
Virt
176 137
180 137
Vita Mos I
111 106, 238 (A.124)
205 110
291 80 (A.118)
Vita Mos II
69 157
99 106
115 174

XII. JOSEPHUS

Ant
I,33 56, 78 (A.82), 109
III,91 56
III,91-92 78 (A.82)
III,281 56, 109
Bellum
VII,349-350 76 (A.54)
Contra Ap.
II,27 78 (A.82), 109

XIII. NEUES TESTAMENT

Mt
3,12 324 (A.43)
3,17 168
5,19-20 64
7,7 100-101
8,9 325 (A.52)

8,11-12 163
8,20 279 (A.842)
10,13 265 (A.578)
10,38 138
11,25-27 241 (A.173)
11,28 1, 2, 33 (A.3), 60, 63, 81 (A.123), 100, 108, 114-116, 225, 240 (A.166), 302
11,28-29 79 (A.97)
11,28-30 240 (A.166)
11,29 115, 226
11,30 114
12,11 239 (A.137)
16,26 280 (A.845)
18,10 270 (A.683)
18,20 250 (A.311)
19,28 314
25,35-36 239 (A.137)
26,12 123
26,73 14

Mk
1,4 247 (A.275)
1,11 168
3,4 239 (A.137)
10,17ff 132
13,21 138
14,41 60

Lk
2,40 147
3,17 324 (A.43)
6,22f 80 (A.110)
9,58 279 (A.842)
10,6 265 (A.578)
10,41-42 284
12,18ff 64
14,26 248 (A.289)
14,27 138
16,19 83 (A.166)
16,19ff 66-67, 82 (A.150), 83 (A.160)
16,23-24 66
16,31 83 (A.166)
24 303

Joh
1,12 197
1,14 178, 264 (A.559)
3,29 208
3,31 335 (A.209)
4,34 111, 157, 234 (A.50)
4,35-36 324 (A.43)
4,36 180
5,17 108, 239 (A.137), 239 (A.138)
5,30 257 (A.443), 330 (A.135)
6,38-39 330 (A.135)
6,38-40 257 (A.443)
8,12 137
8,29 257 (A.443)
8,32 331 (A.140)
10,10 239 (A.137)
10,28 239 (A.137)
12,32 323 (A.165)
14,2 75 (A.50), 76 (A.50), 216, 277 (A.796), 323 (A.19), 332 (A.165)
14,2-3 20
14,6 43 (A.210)
14,10 280 (A.849)
14,27 61
15 270 (A.691)
16,33 60
17 270 (A.691)
17,5 98
17,13 60
17,22 280 (A.849)
17,24 60

Apg
3,5 260 (A.488)
3,15 304
3,16 260 (A.487)
4,28 162
5,31 304
8 303
8,10 255 (A.414)
9,2 25
19,9 25
19,23 25
20,27 162
22,4 25

Röm
1,16 255 (A.414)
4,13-16 325 (A.61)
8 269 (A.672)
8,3f 197
8,14 270 (A.673)
8,14-17 197
8,23 197
8,23f 270 (A.673)
8,29 198
9,8 325 (A.61)
11,34-35 268 (A.650)

13,14 172
16,25 112
1Kor
1,18 255 (A.414)
1,24 255 (A.414)
6,10 82 (A.147)
12,20-25 220
2Kor
2,14-16 243 (A.210)
5,9 93
7,13 60, 61
13,12 279 (A.835)
Gal
3,16 325 (A.61)
3,19 325 (A.61)
3,27 172
4 269 (A.672)
4,4-7 197
4,5 197
6,7 82 (A.147)
Eph
1,4-5 197, 270 (A.675)
1,5 259 (A.469)
1,11 162
4,15 217
5,10 93
Phil
1,23 63
2,5-11 266 (A.602)
Kol
1,19 259 (A.469)
1Thess
4,17 276 (A.779)
1Tim
1,2 330 (A.128)
4,8 325 (A.61)
6,7 302
2Tim
2,18 284
Tit
1,3 330 (A.128)
Hebr
2,7 96
2,9 96
2,10 304
2,10f 270 (A.673)
3,7 325 (A.61)
3-4 2, 4, 60, 73 (A.30), 81 (A.123), 294
4,1 325 (A.61)
4,4 207
4,9 81 (A.123)
11,6 93
12,2 304
13,13 2, 33 (A.12)
1Petr
4,14 181
2Petr
1,12 112
Apk
2,10 96-97
2,17 92
3,21 314
4,11 274 (A.752)
5,10 314
14,13 60, 236 (A.89), 302, 318
19,7 209
19,14 260 (A.487)
20,4 335 (A.208)
20,6 335 (A.208)
21,4 223
22,5 314

XIV. NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

ActAndr
c.18 161
ActJoh
c.99 215
ActPhil
c.148 215
c.148 277 (A.795)
ActThom
c.10 105
c.39 105
c.50 105
c.60 105
c.109,21 76 (A.51)
c.109,23 76 (A.51)
c.110 97, 257 (A.436)
c.136 334 (A.199)
c.142 77 (A.65)
ApkAbr
c.10 171
Apost. Konstit.
VIII,xi,2 177
EpAp
V,2-5 80 (A.112)
XXI,1-7 80 (A.112)
XVIII,29 207
XXI,1-7 80 (A.112)
XXI,12-15 80 (A.112)

XXIII,2 80 (A.112)
XXIII,13 80 (A.112)
Epistula Clementis
13,3 129
HebrEv
Fr 105
OdSal
1 21,96
2,5 2
5 21
6 21
7,4 185
9,11-12 97
11,11-16 317
11,12 147, 317
11,15 123
11,18 147
11,21 147
15,8 174
17 97
17,15 218
18,1 174
22 21
23,5 257 (A.436)
25 21
25,11 174
26,3 21
30,3 174
34,4f 88
35,1 336 (A.222)
38 129
38,16f 147
39,7-8 264 (A.556)
39,8 172, 174
41,16 174
42,20 174
Pseudoklementinen, *Hom*
III 105
III,20,1 58
III,72 238 (A.118)
XVII 105
XVII,7 266 (A.602)

XV. APOSTOLISCHE VÄTER

1Clem
2,2 54
20 78 (A.72)
27,5 162
36,2 162
49,6 162
57,7 175
58,1 175
59,2 175
59,2-3 178
59,3 175, 176, 177
60,4 175
64 263 (A.542)
2Clem
1,1 257 (A.444)
1,6 163, 257 (A.444)
5,5 61
6,7 61
Did
9 175
10 175
10,2 181, 198
10,2-3 178
10,3 175, 263 (A.541)
Herm sim
VIII,6,4 177
VIII,10,3 177
IX,12,5 177
IX,13,2-5 177
IX,14,5-6 177
IX,15,2 177
IX,16,3-4 177
IX,16,5 177
IX,18,5 263 (A.555)
IX,28,2 178
IX,28,3 177, 178
IX,28,5 177
Herm vis
III,1,9 177
III,2,1 177
III,3,5 177
IV,1,3 263 (A.555)
IV,2,4 263 (A.555)
IgnEph
1,2 178
3,1 178
7,1 177
IgnSm
I,1 163
VI,1 272 (A.722)
IgnPol
VII,3 214
Polyk
6,3 177

XVI. APOLOGETEN

Justin, Apol.
9,3 266 (A.602)
61,11 178
63,10 163
Justin, Apol. II
6,1 178
6,3 179
Justin, Dialog
8,2 62
9,2 61
10,1 61
39,6 178
45,4 164
60,2 163
61,1 163
76,1 164
76,7 164
85,1 163
85,4 163
87,2 61
87,3 61
87,5 62
100,4 111
102,5 163
103,4 164
113,4 163
116,1 163
119,1 163
121,3 62
135,4 62
138,3 62

XVII. ALTCHRISTLICHE LITERATUR

Antonius, Vita
Fr.B² 281 (A.864)
Augustin, Conf.
I,i,1 67
VII,vii,11 84 (A.176)
XIII,viii,9 84 (A.176)
XIII,xxxvi,51 68
XIII,xxxvii,52 68
XIII,xxxviii,53 68
Augustin, Civ. Dei
IV,16 238 (A.116)
XVIII,xiii 238 (A.128)
XIX 84 (A.175)
XXII,30 84 (A.175)
Augustin, de Trin.
26,47 84 (A.177)
Augustin, de beat. Vit.
4,34 84 (A.178)
Augustin, Contr. Faust.
XX,5 68
Augustin, in ep. Joh.
10,1 84 (A.176)
Augustin, ep.
118,17 84 (A.177)
Augustin, Sermo
231,5 84 (A.173)
Clemens Alexandrinus, Paed.
I,29,3-4 62, 236 (A.83)
I,32,1 136
I,54,3 132
I,57,3 255 (A.404)
I,91,2 115
I,91,2-3 100
I,98,3 123
I,102,2 62, 103
II,19,3 249 (A.306)
II,28,3 132
II,61,3-62,1 123
II,61,3ff 123
II,62,2 123
II,63,3 243 (A.210)
II,65,2-3 123
II,66-71 244 (A.222)
II,68,1 244 (A.222)
II,68,1-2 244 (A.222)
II,68,2 244 (A.222)
II,68,4 244 (A.222)
II,69,2 244 (A.222)
II,70,2 244 (A.222)
II,70,3 244 (A.222)
II,71,4 244 (A.222)
II,71,5 244 (A.222)
II,76 244 (A.222)
II,76,1 244 (A.222)
II,76,2 244 (A.222)
II,76,3 123
II,112 95
III,36 279 (A.839)
III,101,1 246 (A.261)
VIII,73,1 97
VIII,73,3 97
VIII,74,2-3 97
Clemens Alexandrinus, Protr.
107,2 132
118,4 132
120,5 115
Clemens Alexandrinus, Strom.
I,v,29,4 238 (A.128)
I,v,32,4 100
I,v,32,4 103

I,x,51,4-5 100
I,xxiii,3,2 279 (A.842)
II,iii,10,1 120
II,vi,27,2 120
II,ix,45 334 (A.199)
IV,ii,4,4-5,3 101
IV,xxv,159,1-2 141
IV,xxv,162,1 238 (A.125)
V,i,3,2-3 120
V,xiv,96 334 (A.199)
V,xiv,106,3 141
VI,xiv,108 110
VI,xv,121,4-122,1 100
VI,xvi,138,1 109
VI,xvi,138,1-6 110
VI,xvi,141,3 119
VI,xvi,140,3ff 110
VI,xvi,141,7-142,1 63
VI,xvi,145,6 111
VII,i,2-3 95
VII,vii,39,6 95
VII,vii,41,3 101
VII,vii,49,7 95
VII,x,57,1 43 (A.200)
VII,x,57,1 213
VII,xiii,82,4 279 (A.842)
VII,xv,92,1-5 101
VII,xvi,93,3 115
VII,xvi,101,6 249 (A.305)
Clemens Alexandrinus, Quis dives
6,4 251 (A.326)
8,5 132
26,2 132
36,1 131
Clemens Alexandrinus, Ecl. Proph.
53,1 240 (A.153)
56,3 279 (A.842)
Cyprian, de Mortal.
ep. VI,3 83 (A.161)
ep. XXX,7 83 (A.161)
ep. LVIV,3 83 (A.161)
ep. LXXVI,2 83 (A.161)
Epiphanius, Pan.
31,5 160
31,5,5 232 (A.5), 254 (A.386)
31,5-6,4 236 (A.81)
31,6,4 232 (A.5)
33,1-2 255 (A.415)
Firmicus Maternus, de err. prof. rel.
22,1 80 (A.114)
Hieronymus, In Isaiam
IV ad Jes. 11,2 181
IV,xi,1/3 238 (A.119)
Hippolyt, Ref.
IV,46,1-2 131
V,8,18 45 (A.229)
V,8,22 238 (A.115)
V,9,8 238 (A.115)
V,10,2 23-24
V,10,2 139
V,16,1 42 (A.191)
V,17,6 42 (A.191)
V,19,3-4 118
V,19,6 118
V,19,14-15 118
V,21,10f 248 (A.281)
V,23-28 253 (A.359)
V,23,2 75 (A.47)
V,26,23 26
VI,14,7 145
VI,15-16 253 (A.359)
VI,29,2 158, 252 (A.337)
VI,29,5 86, 104, 119, 216, 271 (A.695), 301
VI,30,7 159
VI,30,9 57, 79 (A.101)
VI,31 110
VI,31,2 142
VI,31,5-6 142
VI,31,6 142
VI,32 110, 204, 274 (A.740)
VI,32,4 142
VI,32,7-8 207
VI,32,8 325 (A.61)
VI,34,4 57
VI,36,2 268 (A.644)
VI,38,5 158
VI,42,2 213
VII,13 246 (A.255)
VII,20,3 267 (A.626)
VII,21,2 161
VII,22,14-16 118
VIII,14,1 325 (A.61)
VIII,15,1 237 (A.98)
Irenäus, Adv. haer.
I,1,1-I,8,4 3, 193-194
I,1ff 36 (A.75)
I,1,1 65, 86, 104, 117, 145-146, 158, 179, 224, 247 (A.266), 251 (A.333), 252 (A.337), 254 (A.398), 270 (A.690), 305, 323 (A.37), 342
I,1,2 159

I,2,1 68, 134, 194
I,2,1-2 99
I,2,2 142, 159, 249 (A.310)
I,2,3 136, 142
I,2,4 142, 159, 240 (A.157), 249 (A.310)
I,2,4-5 112
I,2,5 118, 184, 266 (A.611)
I,2,6 13, 45 (A.231), 65, 73 (A.34), 82 (A.149), 86, 102, 112, 151, 184, 186, 194, 209, 222, 224, 240 (A.156), 249 (A.309), 287, 293, 323 (A.33), 327 (A.86), 330 (A.135), 346 (A.36), 347 (A.46)
I,3,1 136
I,3,3 143, 249 (A.310)
I,3,5 112
I,4,1 118, 120, 142, 159, 183, 192, 242 (A.194), 265 (A.587), 266 (A.607), 323 (A.26), 323 (A.32)
I,4,1-2 136
I,4,5 136, 143, 157, 249 (A.309), 289, 324 (A.38) 325 (A.52), 326 (A.80), 330 (A.135)
I,5,1 289, 314, 325 (A.52), 325 (A.55)
I,5,2 272 (A.715), 290, 325 (A.52)
I,5,3 57, 110
I,5,4 245 (A.229), 272 (A.715)
I,5,6 243 (A.207), 343
I,6,1 32, 160, 256 (A.428), 282, 347 (A.44)
I,6,2 330 (A.135)
I,6,4 32, 43 (A.210), 144, 327 (A.90), 330 (A.135)
I,7,1 23, 32, 86-87, 102, 229, 232 (A.8), 245 (A.230), 283, 294, 346 (A.29), 347 (A.44)
I,7,1-2 159, 256 (A.426)
I,7,1.5 207
I,7,2 159, 160, 256 (A.430), 256 (A.431)
I,7,3 232 (A.9)
I,7,4 325 (A.52)
I,7,5 87, 102, 146, 151, 237 (A.102), 245 (A.230), 251 (A.331), 253 (A.368)
I,8,4 159
I,8,5 185, 249 (A.309), 301
I,11,1 158, 267 (A.629), 301
I,12,1 158, 252 (A.337)
I,12,2 159, 256 (A.423)
I,12,3 256 (A.423)
I,12,4 329 (A.122)
I,13,2 328 (A.109)
I,13,2-3 241 (A.182)
I,13,3 251 (A.331), 270 (A.686), 328 (A.109)
I,13,6 328 (A.103), 328 (A.109)
I,14,1 156, 179, 184, 213
I,14,2 92, 146, 254 (A.395)
I,14,5 234 (A.47)
I,15,2 160, 180, 230, 264 (A.569)

I,15,3 186, 220
I,15,5 118, 185
I,16,3 250 (A.312)
I,17,2 332 (A.166), 333 (A.190)
I,19,1 250 (A.312)
I,20,2 115, 241 (A.173)
I,20,3 241 (A.173)
I,21,3 2, 120, 172, 176, 180-183, 192, 242 (A.194), 242 (A.198), 260 (A.497), 264 (A.571), 328 (A.109)
I,21,4 45 (A.229), 90-91, 231 (A.1), 233 (A.25), 233 (A.27), 233 (A.30), 233 (A.31), 233 (A.36), 235 (A.58)
I,21,5 39 (A.124), 39 (A.129), 329 (A.109), 342
I,24,2 120
I,25,5 119
I,29,1 161
I,29,3 151
I,29,3-4 62
I,30 336 (A.222)
II,17,4-5 118
II,18,3 100
II,18,3.6 100
II,19,2 270 (A.686)
II,19,9 161
II,29,1 208
II,55 67
II,71,5 244 (A.222)
II,76,2 244 (A.222)
III,11,9 2, 232 (A.13)
III,15,2 87, 93, 208, 216, 234 (A.54), 245 (A.230)
III,24,2 100
III,25,6 208
IV,1,1 57
IV,20,4 323 (A.31)
V,36,1 84 (A.180)
Methodius, de Resurr.
I,55,1 77 (A.65)
Origenes, Contra Celsum
II,73 63
III,63 63
VI,19 43 (A.206)
VI,21 43 (A.206)
VI,21-22 42 (A.197)
VI,24 43 (A.206)
VI,31 43 (A.206), 346 (A.37)
VI,61 63
Origenes, Exhort. mart.
47 63
Origenes, Herakleid.
23-24 63
Origenes, Hom.
II,3 82 (A.140)
V,13 64
VIII,6 64
XIV,14 64
XV,1 64
XVI,4 64
XX,3 64
Origenes, de Princip.
II,9,5 82 (A.146)
Pachom, Vita
c.150 132 (A.262)
Pseud. Makarius, Hom.
35 240 (A.166)
Tertullian, Adv. Marc.
I,14 26
II,24 135
IV,34 82 (A.150)
Tertullian, Adv. Val.
c.7 65 (A.149)
c.11 65 (A.151)
c.12 65 (A.151)
c.29 151
Tertullian, de Praescr. haer.
VII 237 (A.100)
X,9 100
XLIII,2 100

XVIII. ANTIKE HEIDNISCHE LITERATUR

Aeschylus
Supplices 139
Apuleius, Metamorphosen
XI,4 242 (A.197)
XI,15 80 (A.114), 128, 245 (A.232), 340
XI,15-16 93

XI,16 340, 345 (A.17)
Demokrit
Fr.B.230 75 (A.47)
Euripides, Ion
1604 75 (A.48)
Euripides, Phaëton
Fr.782 74 (A.43)
Homer, Il.
XI,241 52
Herodot, Hist.
I,12 51
II,95 51
Julian, Ep.
LVI 52
Livius
II,32,8-12 278 (A.820)
Orph. Fr.
230 53
Orph. Hymn.
2,10 76 (A.55)
3,6 76 (A.55)
81,1 76 (A.55)
85 76 (A.55)
86,10 76 (A.55)
87 76 (A.55)
Pindar, nem. Od.
VII,51-52 49
Plato, Crat.
399E 74 (A.39)
Plato, Gorg.
439A 250 (A.314)
Plato, Krit.
106A 52
Plato, Leg.
I,625B-C 52
II,653D 51
IV,722C 52
Plato, Parm.
138C 60
146A 60
162E 60
Plato, Phaedo
79C 139
Plato, Phaedr.
247B-248E 25
247C 273 (A.727)
250C 250 (A.314)
Plato, Phil.
51A 53
Plato, Politicus
257C 51
Plato, Rep.
II,379C 251 (A.326)
IV,444B 139
VI,496D 73 (A.31)
VII,514-517 25
VII,532B 25
VII,532E 25
IX,575B 49
X,616B 141
Plato, Tim.
29-30 164
29E-30A 164, 257 (A.450)
59C 51
90A 147
Pseud. Plato, Horoi
413A 73 (A.31)
Plotin, Enn.
II,9,9 222
III,8,7 344 (A.2)
Plutarchus, Consol. Apollon.
15(109E) 76 (A.56)
Plutarchus, de Gen. Socr.
591B-594B 42 (A.197)
Plutarchus, de Is. Os.
c.2 101
c.14 101
c.15 242 (A.197)
c.20 245 (A.232)
c.39 101
c.52 101
c.59 101
79-80 242 (A.197)
Plutarchus, de lib. educ.
14 94
Plutarchus, de Pyth. Or.
408B 73 (A.28)
Plutarchus, Quaest. conviv.
647D-E 244 (A.222)
647E 244 (A.222)
648A 244 (A.222)
Porphyrius, de Antr. Nymph.
27 94
Proclus, In Timaeum
28C3 246 (A.245)
Seneca, Consol. Marcam
Dialog. VI,19,5 53
Vergil, Georg.
II,458-474 72 (A.10)
Vettius Valens, Flor.
Cat. Cod. Astrol V,2 (Kroll)) 128 (A.240)

XIX. PAPYRI

Pap.Leid.	191	Pap.Oxyrh.XI,1380,15f	246 (A.243)
Pap.Lond.	191	Pap.Oxyrh.XI,1380,74	246 (A.243)
Pap.Oxyrh.654,5-9	313	Pap.Rylands 463	332 (A.166)

XX. INSCHRIFTEN

'Flavia Sophè'	296	'Ostia'	73 (A.29)

XXI. SACHEN (IN AUSWAHL)

Aufstieg	13-14, 25-30, 213	Königsherrschaft	96, 210, 283, 313-315
Apokatastasis	siehe Wiederherstellung	Mangel	siehe Fülle
Bekehrung	135-137	Mühe	109, 115, 224
Duft (Geruch)	117-124	Name	169ff.
Erquickung	50, 65ff.	Paradies	145, 148-152, 289-290
Eschaton	97, 155, 161, 168, 192, 229	Proton	siehe Eschaton
		Refrigerium	65-67, 126
		Ruf	92f.
Feststehen	105, 112-114, 147, 150, 206, 230	Same	145-146
		Schweigen	94-95, 104, 133-134, 154-155
Finden	98-102, 114		
Fülle	28, 31-32, 102, 137-140, 143-144, 179, 224-225, 283	Stille (auch Meeres-)	49, 129, 133, 312
		Suchen	siehe Finden
		Sünde	135, 139-140
		Unerschütterlichkeit	54, 144
Haben (Religion des)	222	Wiederherstellung	8, 13, 219, 300, 342-343
Hafenmetapher	80, 93, 127-133, 340	Wille	155ff.
		Woher-Wohin	26-27, 31, 92, 193
Holländische Radikale Kritik	1-2		

Nur die für die diesbezügliche Sache mehr aufschlussreichen Seiten sind hier aufgeführt. Man beachte auch die Exkurse und die den Kapiteln II-IV beigegebenen Tabellen.

A043485
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

BT1475.G64 H34 1984
Helderman, Jan.
Die Anapausis im Evangelium Veritatis :

BT
1475
.G64
H34
1984

Helderman, Jan.
Die Anapausis im Evangelium Veritatis : eine vergleichende Untersuchung des valentianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek / door Jan Helderman. -- Leiden : Brill, 1984.
xii, 410 p. ; 25 cm. -- (Nag Hammadi studies ; 18)
Thesis (doctoral)--Vrije Universiteit te Amsterdam, 1984.
"Corrigenda" tipped in.
Bibliography: p. [348]-376.
Includes index.
Summary in Dutch.
1. Gospel o f truth.
2. Valentinia ns. I. Title
II. Series

A043485

CCSC 03 DEC 84 11160715 CSTMxc