

DAS PHILIPPUS-EVANGELIUM

(NAG-HAMMADI-CODEX II,3)

NEU HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT
UND ERKLÄRT VON
HANS-MARTIN SCHENKE

Akademie Verlag

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen
Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 143

DAS PHILIPPUS-EVANGELIUM

(NAG-HAMMADI-CODEX II,3)

NEU HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT
UND ERKLÄRT VON
HANS-MARTIN SCHENKE



Akademie Verlag

Dieser Band wurde durch die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundes (Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie) und des Landes Berlin (Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur) gefördert.

Herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
im Einvernehmen mit der

Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften
in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, München
und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur
in Mainz

von Albrecht Dihle und Jürgen Dummer

Gutachter dieses Bandes: Carsten Colpe und Albrecht Dihle

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Das **Philippus-Evangelium** : (Nag-Hammadi-Codex II,3) / neu hrsg., übers. und erklärt von Hans-Martin Schenke. [Hrsg. im Auftr. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften im Einvernehmen mit der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz von Albrecht Dihle und Jürgen Dummer]. - Berlin : Akad. Verl., 1997

(Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ; Bd. 143)

Einheitssacht.: Evangelium Philippi <dt.>

ISBN 3-05-003199-9

ISSN 0082-3589

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1997

Printed on non-acid paper

The paper used corresponds to both the U.S. standard ANSI Z.39.48 - 1984
and the European standard ISO TC 46.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be reproduced in any form - by photoprinting, microfilm, or any other means - nor transmitted or translated into a machine language without written permission from the publishers.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Vorwort

Die Arbeit an der hier nun vorgelegten kommentierten Neuausgabe des Philippus-Evangeliums hat sich über viele Jahre hingezogen und länger gedauert als ursprünglich gedacht. Es wäre zu hoffen, daß die verschiedenen Pausen dem Projekt nicht ernstlich geschadet haben. Ja, es ist sogar möglich, daß sie ihm zugute gekommen sind. Die letzte Etappe der Ausarbeitung des Kommentars vollzog sich jedenfalls während meiner Gastprofessur an der Université Laval in Québec, Kanada, (1. August 1994 bis 31. Juli 1995) in engstem Kontakt mit Wolf-Peter Funk, der das EvPhil für eine Konkordanz des Nag Hammadi-Codex II bearbeitete, und mit Louis Painchaud, der die Betreuung des EvPhil für die Reihe der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi übernommen hatte und in der fruchtbaren Anfangsphase seiner Arbeit war. Manches wäre "vor Québec" sicher nicht so geworden, wie es schließlich geworden ist. Davon ist ja auch in den Anmerkungen immer wieder die Rede.

Dieses *Vorwort*, das - wie üblich - in Wirklichkeit das *letzte* Wort zur Sache ist, möchte ich nun aber auch benutzen, um ausdrücklich noch auf ein paar Dinge, die mir als etwas Besonderes erscheinen, hinzuweisen, sie zu erklären und vielleicht zu rechtfertigen.

Da diese Arbeit auf einem Computer geschrieben worden ist, hat sie Anteil, ja ist sie abhängig von den Vor- und Nachteilen des benutzten Systems. Dabei hoffe ich einerseits, daß ich von den wahrhaft verführerischen Möglichkeiten der Hervorhebung keinen zu großen Gebrauch gemacht habe, und bange ich ein wenig um die (vollkommene) "Kongruenz" zwischen dem Kommentar-Text und dem Register zum Kommentar. Einmal überzeugt (worden) von der Sinnhaftigkeit der Herstellung eines solchen Registers habe ich mir zwar die größtmögliche Mühe gegeben. Aber wenn doch hin und wieder ein Verfassersname, ein Stichwort oder eine Stellenangabe nicht in der ersten (oder zweiten) Zeile der angegebenen Seite, sondern in der letzten (oder vorletzten) Zeile der vorhergehenden Seite erscheint, bitte ich um mildernde Umstände.

Für die Textdarbietung ergab sich aus der Benutzung des Computers die Möglichkeit, Satzäsuren, die ich (wie z. B. Bentley Layton auch) mit einem bloßen Spatium zum Ausdruck zu bringen beabsichtigt hatte - was aber am Ende einer Druckzeile zu Unschärfen führen kann -, durch das unmißverständliche Zeichen □ zu markieren. Innerhalb koptologischer Demonstrationen des Kommentars habe ich übrigens zu demselben Zweck auch Gebrauch von dem "natürlicheren" Zeichen ÷ gemacht. Gemessen an dem hier (auch wieder) benutzten Prinzip der Worttrennung in der kritischen Darbietung des koptischen Textes gibt es eine (vorher von mir noch nicht "begangene") Inkonsequenz. Wo nämlich das Phänomen der "(Halb-)Gemination" des \bar{n} vor Vokal auftaucht, habe ich die "Verbindung" (-) $\bar{n}n$ - in keinem Falle (mehr) getrennt. So findet man im Text z. B. neben dem prinzip-gerechten $\bar{z}\bar{n}$ $\tau\pi\pi\omega$ (p. 52,25) das "nicht konforme" $\bar{z}\bar{n}n\omega\gamma\omega\mu\lambda$ (p. 56,26).

Zum Kommentar möchte ich zwei Bekenntnisse ablegen, von denen sich das erste auf etwas sehr Formales bezieht, während das zweite den "Nerv der Dinge" betrifft. Da mich das EvPhil seit meiner akademischen Jugend begleitet hat und es infolgedessen eine ganze Menge von "Verlautbarungen" meinerseits darüber gibt, habe ich, um nicht fortwährend über mich selbst zu "stolpern", bei den Verweisen auf dieselben in der Regel nur das "Kürzel", also das bloße Erscheinungsjahr, angegeben. Und beim abschließenden mehrfachen Korrekturlesen, besonders unter der Frage, ob das Ganze denn nun auch wirklich zusammenpaßt und in sich stimmig ist, wollte es mir so vorkommen, als ob der Kommentar in bestimmten Bereichen sehr weiche Konturen hat, z. B. weithin eine durchaus unscharfe Begrifflichkeit benutzt. Am deutlichsten tritt das vielleicht zutage, wo es um den Aspekt der Urheberschaft geht und die gemeinte Sache sich da mit Worten wie "der Verfasser", "der Autor", "der Redende" umschrieben findet. Dennoch würde ich mir wünschen, daß die weichen Konturen insgesamt dem Leser ein deutliches Bild vermitteln und vielleicht sogar den Eindruck hervorrufen, daß ebendiese "Aufnahme-Technik" dem aufgenommenen Gegenstand sehr wohl gemäß ist. Überhaupt ist mir der Kommentar zu einer Art Demonstration dessen geraten, was ich für exegetische Methode und Wissenschaft halte. Dazu gehört nicht zuletzt das Prinzip, daß man nicht selbst alles machen kann, sondern auswählen und Schwerpunkte/Prioritäten setzen muß. Und in dem Zusammenhang will ich gern selbst darauf hinweisen, daß ich es nicht für meine Aufgabe gehalten habe, etwa alle Belege meiner Vorgänger zu kontrollieren, besonders wenn sie sehr speziell sind wie z. B. die von Isenberg ausgewerteten Taufkatechesen, und daß ich auch die im Literaturverzeichnis "angehäufte" Spezialliteratur keineswegs gleichmäßig und vollständig benutzt, vielmehr ziemlich "einseitig" mit dem verheißungsvoll Erscheinenden gearbeitet habe.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	IX
Einleitung	1

Teil 1: Textausgabe

Text und Übersetzung	14
Index	81
Koptische Wörter und Formen	83
Konjugationen	118
Präsens	118
Verbalsatz	122
Nebensatzkonjugationen	125
Griechische Wörter	127
Eigennamen	135
Nicht identifizierte Elemente	136

Teil 2: Kommentar

Exegetischer Kommentar	139
Register	521
Autorenregister	523
Sachregister	528
Stellenregister	542

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

ActPt = Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel, NHC VI,1.

ÄgEv = Das Ägypter-Evangelium, NHC III,2; IV,2.

AgA = Agathonicus, Bischof von Tarsus, (Die) Apologie (über den Unglauben).

AJ = Das apokryphe (Evangelium) des Johannes, NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2.

Allog = Der Allogenes, NHC XI,3.

ancor. = (Epiphanius) ancoratus.

ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.

ApcAd = Die Apokalypse des Adam, NHC V,5.

1ApcJac = Die erste Apokalypse des Jakobus, NHC V,3.

2ApcJac = Die zweite Apokalypse des Jakobus, NHC V,4.

ApcPl = Die (gnostische) Apokalypse des Paulus, NHC V,2.

ApcPt = Die Apokalypse des Petrus, NHC VII,3.

ApkPaul = Die (vulgärchristliche) Apokalypse des Paulus.

Asclepius = Hermetischer Traktat, CH (ed. Nock/Festugière), II, 257-401.

Askl = Nag Hammadi-Schrift "Asklepios", NHC VI,8.

Attridge, H. 1975. P. Oxy. 1081 and the Sophia Jesu Christi, *Enchoria* 5: 1-8.

- (ed.) 1985 . Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), CGLib, NHS 22.23, Leiden.

AuthLog = Authentikos Logos, NHC VI,3.

Barc, B. (ed.) 1981. Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978), BCNH, SÉ 1, Québec / Louvain.

- 1982. Les noms de la triade dans l'Évangile selon Philippe. In: J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980, Louvain-la-Neuve: 361-376.

Barns, J. 1963. (Rezension von Wilson 1962), *JThS*, NS 14: 496-500.

BASP = The Bulletin of the American Society of Papyrologists.

Bauer, J. B. 1961. Zum Philippus-Evangelium Spr. 109 und 110, ThLZ 86: 551-554.

- 1963. De Evangelio secundum Philippum coptico, Verbum Domini 41: 290-298.

Bauer, W. / Aland, K. u. B. (1988). Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer. 6., völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin. New York.

BCNH, SÉ = Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Études".

BCNH, ST = Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Textes".

Bethge, H.-G. (1984), "Der Brief des Petrus an Philippus". Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2) herausgegeben, übersetzt und erklärt, Theol. Diss. (B), Humboldt-Universität, Berlin.

- 1987. Der Brief des Petrus an Philippus. In: Schneemelcher 1987: 275-284.

BG = (Codex) Berolinensis Gnosticus = P. Berolinensis 8502, ed. Till, W. C. 1955, TU 60, Berlin, 2. Aufl. Till, W. C. / Schenke, H.-M. 1972.

Bill. = (Strack, H. L./) Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1924-1961.

Blaß/Debrunner/Rehkopf 1976 = Blaß, F. / Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, 14. Aufl., Göttingen.

Blümner, H. 1875. Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Bd. I, Leipzig.

Böhlig, A. / Markschies, C. 1994. Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi, BZNW 72, Berlin. New York.

Borchert, G. L. 1967. An Analysis of the Literary Arrangement and Theological Views in the Coptic Gnostic Gospel of Philip, Th. D. Dissertation, Theological Seminary, Princeton.

Bousset, W. 1907. Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, Göttingen.

Bousset, W. / Greßmann, H. 1926. Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. Aufl., HNT 21, Tübingen.

Bovon, F. 1988. Les Actes de Philippe, ANRW 25/6: 4431-4527.

BP = Bipartite Pattern; oder: zweiteiliges (Konjugations-)Schema bzw. (koptisches) Präsens.

Brontê = Die Brontê - Vollkommener Verstand, NHC VI,2.

BSAC = Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.

Buckley, J. J. 1980. A Cult Mystery in the Gospel of Philip, JBL 99: 569-581.

- 1988(a). "The Holy Spirit is a Double Name": Holy Spirit, Mary, and Sophia in the Gospel of Philip. In: K. King (ed.), Images of the Feminine in Gnosticism, Philadelphia: 211-227.
- 1988(b). Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of Philip, ANRW 25/5: 4167-4194.

Budge, E. A. W. 1913. Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt, Coptic Texts 3, London.

Bultmann, R. 1957. Die Geschichte der synoptischen Tradition, 3. Auflage, FRLANT 29, Göttingen.

- 1964. Das Evangelium des Johannes, KEK 2¹⁸, Göttingen.
- 1967(a). Die drei Johannesbriefe, KEK 14⁷, Göttingen.
- 1967(b). Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen.

Capelle, W. 1961. Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und mit einer Einleitung versehen, 2. Aufl., Berlin.

CGLib = The Coptic Gnostic Library, edited with English Translation, Introduction and Notes, published under the auspices of the Institute for Antiquity and Christianity. General Editor J. M. Robinson, Leiden.

CH = Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock et A.-J. Festugière, Vol. I-IV, Paris 1954-1960.

Chaîne, M. 1960. Le manuscrit de la version Copte en dialecte Sahidique des "Apophthegmata Patrum", Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'études coptes 6, Le Caire.

CMC = Der Kölner Mani Codex

Codex Scheide = Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt, ed. H.-M. Schenke.

Connolly, R. H. 1909. The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English with an Introduction, Texts and Studies 8,1, Cambridge.

Crum, W. E. 1939. A Coptic Dictionary, Oxford.

- de Catanzaro, C. J. 1962. The Gospel according to Philip, JThS, NS 13: 35-71.
- de Conick, A. D. / Fossum, J. 1991. Stripped Before God: A new interpretation of logion 37 in the Gospel of Thomas, VC 45: 123-150.
- Dial = Der Dialog des Erlösers, NHC III,5.
- Djeme = Crum W. E. / Steindorff G., Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben), Leipzig 1912 (Nachdruck Leipzig 1971).
- Elsas, C. 1975. Neuplatonische und gnostische Weltaflehnung in der Schule Plotins, RGVV 34, Berlin.
- Emmel, S. 1977. Unique Photographic Evidence for Nag Hammadi Texts: CG II 2-7, III 5 and XIII 2*, BASP 14: 109-121.
- (ed.) 1984. Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior, CGLib, NHS 26, Leiden.
- EpJac = Epistula Jacobi apocrypha, NHC I,2.
- EpPt = Der Brief des Petrus an Philippus, NHC VIII,2.
- Erichsen, W. 1932. Faijumische Fragmente der Reden des Agathonikus Bischofs von Tarsus, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. XIX,1, København.
- Eug = Der Brief des Eugnostos, NHC III,3; V,1.
- EV = Evangelium Veritatis, NHC I,3; XII,2.
- Evans, C. A. / Webb, R. L. / Wiebe, R. A. 1993. Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index, NTTS 18, Leiden. New York. Köln (EvPhil = S. 145-171).
- EvMar = Das Evangelium nach Maria, BG 1.
- EvPhil = Das Evangelium nach Philippus, NHC II,3.
- EvThom = Das Evangelium nach Thomas, NHC II,2.
- ExAn = Die Exegese über die Seele, NHC II,6.
- Exc. ex Theod. = Excerpta ex Theodoto (O. Stählin [ed.], Clemens Alexandrinus, III, 103-133).
- ExpVal = Valentinianische Abhandlung, NHC XI,2.

Facs.Ed. = 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 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Codex II, Leiden 1974 [EvPhil = pl. (4.5.) 63-98]; Introduction, Leiden 1984 [Addenda et Corrigenda zu Codex II = p. 113-115 und pl. 5* f.g.h.i.j.k.l.; 6* f.g.h.i.j.k.l.; 7* a.b.c.d.e.f.g.h.i.; 8* a.b.c.d.e.f.g.h.i.].

Foerster, W. 1938. (Artikel) Ἰησοῦς, ThWNT III, 284-294.

- 1969. Die Gnosis, I: Zeugnisse der Kirchenväter, Die Bibliothek der Alten Welt, Zürich und Stuttgart.
- (ed.) 1971. Die Gnosis, II: Koptische und Mandäische Quellen, Die Bibliothek der Alten Welt, Zürich und Stuttgart.

FRLANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.

Funk, W.-P. 1977. Zur Syntax des koptischen Qualitativs, ZÄS 104: 25-39.

- 1978. Zur Syntax des koptischen Qualitativs, II. Die koptischen Präverbale und ihr Gebrauch beim Qualitativ, ZÄS 105: 94-114.
- 1985. Koptische Isoglossen im oberägyptischen Raum: 1. εἴθε 'wenn' etc., ZÄS 112: 19-24.
- 1987. Die zweite Apokalypse des Jakobus. In: Schneemelcher 1987: 264-275.
- 1991. Formen und Funktionen des interlokutiven Nominalsatzes in den koptischen Dialekten, Langues orientales anciennes 3: 1-75.
- 1993. Toward a Linguistic Classification of the "Sahidic" Nag Hammadi Texts. In: D. W. Johnson (ed.), Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies (Washington, 12-15 August 1992), vol. 2, part 1, Roma: 163-177.
- bei Painchaud 1995 = L'orthographe et la langue du traité. In: Painchaud 1995: 29-68.
- bei Poirier 1995 = L'orthographe du manuscrit. La langue du traité. In: Poirier 1995: (Ms. 18-65. 66-117).
- 1995. The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices. In: Painchaud/Pasquier (ed.) 1995: 107-147.

Gaffron, H.-G. 1969. Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Ev. Theol. Diss., Bonn.

- Gasparro, G. S. 1988. Il 'Vangelo secondo Filippo': rassegna degli studi e proposte di interpretazione, ANRW 25/5: 4107-4166.
- GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.
- Gero, S. 1979. The Lamb and the King: "Saying" 27 of the Gospel of Philip Reconsidered, Oriens Christianus 63: 177-182.
- Grant, R. M. 1960. Two Gnostic Gospels, JBL 79: 1-11.
- 1961. The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, VC 15: 129-140.
 - 1967. Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif. In: Bianchi, U. (ed.), The Origins of Gnosticism, Colloquium of Messina 13-18 April 1966, Numen Suppl.: SHR 12, Leiden: 141-157.
- Green, M. 1987. The Coptic *share* Pattern and its Ancient Egyptian Ancestors. A Reassessment of the Aorist Pattern in the Egyptian Language, Warminster.
- Guéraud, O. / Nautin, P. 1979. Origène Sur le Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura, Christianisme antique. Bibliothèque de recherches 2, Paris.
- Guillaumont, A. / Guillaumont, C. 1989. Évagre le Pontique, Le Gnostique ou A celui qui est devenue digne de la science, Sources Chrétiennes 356, Paris.
- HA = Die Hypostase der Archonten, NHC II,4.
- Harkins, P. W. 1963. St. John Chrysostom: Baptismal Instructions, Ancient Christian Writers 31, Westminster, Maryland.
- HDR = Harvard Dissertations in Religion.
- Hedrick, C. W. 1979. The (Second) Apocalypse of James. In: Parrott (ed.) 1979: 105-149.
- Helmbold, A. 1963/64. Translation Problems in the Gospel of Philip, NTS 10: 90-93.
- Hennecke, E. 1924. Neutestamentliche Apokryphen. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen, 2. Aufl., Tübingen.
- Hennecke, E. / Schneemelcher, W. 1959. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. Aufl., Bd. I, Tübingen.
- Hirsch, S. 1926. Die Vorstellung von einem weiblichen $\pi\nu\epsilon\theta\mu\alpha\ \xi\gamma\iota\omicron\nu$ im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur, Berlin.
- HNT = Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen.

- Holzhausen, J. 1993. Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm in Hippol. ref. VI 37,7 (= frg. 8 Völker), *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36: 67-80.
- 1994(a). Der "Mythos vom Menschen" im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum "Poimandres" (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos, *Theoph.* 33, Bodenheim.
 - 1994(b). Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment, *ZNW* 85: 116-131.
- HThR = Harvard Theological Review.
- Inter = Die Interpretation der Gnosis, NHC XI,1.
- Iren. epid. = Irenäus epideixis.
- Isenberg, W. W. 1968. *The Coptic Gospel According to Philip*, Ph. D. Diss., The University of Chicago.
- Janssens, Y. 1968. L'Évangile selon Philippe, *Le Muséon* 81: 79-133.
- 1991. Évangiles gnostiques. Dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi: Traduction française, Commentaire et notes, *Homo religiosus* 15, Louvain-la-Neuve (EvPhil = S. 97-153).
- JBL = The Journal of Biblical Literature.
- JCS = Journal of Coptic Studies.
- Jeremias, J. 1954. *Die Gleichnisse Jesu*, 3. Aufl. Göttingen.
- Jonas, H. 1954. *Gnosis und spätantiker Geist*, I: Die mythologische Gnosis, 2. Aufl; II,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, *FRLANT* 51.63 (NF 33.45), Göttingen.
- JThS, NS = The Journal of Theological Studies, New Series.
- Kahle, P. E. 1954. *Bala'izah - Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, Vol. I.II, London.
- Kasser, R. 1964. Compléments au dictionnaire copte de Crum, *Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'études coptes* 7, Le Caire.
- 1968. L'Évangile selon Philippe: Propositions pour quelques reconstitutions nouvelles, *Le Muséon* 81: 407-414.

- 1970. Bibliothèque gnostique VIII/IX: L'Évangile selon Philippe, *Revue de théologie et de philosophie* 20: 12-35. 82-106.
 - 1986. Causes et procédés de la mutation de \aleph en aleph ou ι dans trois lexèmes coptes apparentés, $B \omega \nu \varsigma$ "vie" et $S \text{ c} \lambda \lambda \alpha \nu \bar{\omega}$ "nourrir", $S \text{ πρ} \lambda \nu \bar{\omega}$ "archive" (?), *Orientalia* 55: 177-181.
 - 1990. A Standard System of Sigla for Referring to the Dialects of Coptic, *JCS* 1: 141-151.
- KEK = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer, Göttingen.
- King, K. 1987. Kingdom in the Gospel of Thomas. In: *Foundations & Facets Forum* 3,1: 48-97.
- Koch, H. (ed.) 1933. Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche, *SQS*, NF 6, Tübingen.
- Koenen L. / Römer C. 1988. Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition, *Papyrologica Coloniensia* 14, Opladen.
- Koschorke, K. 1973. Die "Namen" im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, *ZNW* 64: 307-322.
- Krause, M. 1964. (Rezension von Till 1963), *ZKG* 75: 168-182.
- 1971. Koptische Quellen aus Nag Hammadi. In: W. Foerster (ed.) 1971: 5-170 (EvPhil = S. 92-124).
- Labib, P. (ed.) 1956. Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, Vol. I [*einzig*er Band dieser alten *Faksimile*-Ausgabe], Cairo (EvPhil pl. 99-134).
- Layton, B. 1979. The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Edited with Translation and Commentary, *HThR*: HDR 12, Missoula, Montana.
- 1987. The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions, Garden City, New York.
 - et al. 1989. Nag Hammadi Codex II,2-7. Together with XIII,2*, *Brit. Lib. Or.* 4926(1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. With contributions by many scholars, *CGLib*, NHS 20.21, Leiden.
- Leipoldt, J. 1958. Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen, *ThLZ* 83: 481-496.
- 1960. Thomas-Evangelium. Übersetzt und besprochen. In: Leipoldt/Schenke 1960: 7-30.

- Leipoldt, J. / Schenke, H.-M. 1960. Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, Theologische Forschung 20, Hamburg-Bergstedt.
- Levene, A. 1951. The Early Syrian Fathers on Genesis. From a Syriac ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection. The first eighteen chapters of the ms. edited with introduction, translation and notes; and including a study in comparative exegesis, London.
- LibThom = Das Buch des Thomas, NHC II,7.
- Liddell, H. G. / Scott, R. 1966. A Greek-English Lexicon. A New Edition by H. S. Jones, Oxford.
- Lietzmann, H. / Kümmel, W. G. 1949. An die Korinther I.II, HNT 9⁴, Tübingen.
- 2LogSeth = Der zweite Logos des großen Seth, NHC VII,2.
- MacDonald, D. R. 1978. There Is no Male and Female: Galatians 3:26-28 and Gnostic Baptismal Tradition, Ph. D. Diss., Harvard University, Cambridge.
- 1987. There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism, HThR: HDR 20, Philadelphia (= gedruckte Fassung der vorher genannten Dissertation).
- Man. Ps. B. = A Manichaean Psalm-Book, Part II, ed. by C. R. C. Allberry, Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Vol. II, Stuttgart 1938.
- Markschies, C. 1992. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen.
- Matthews, C. R. 1993. Trajectories Through the Philip Tradition, Th. D. Diss., Harvard University, Cambridge.
- Melch = Melchisedek, NHC IX,1.
- Ménard, J.-É. 1967. L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte - traduction, commentaire. Thèse pour le Doctorat en Théologie, Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique.
- 1975. L'Évangile selon Thomas, NHS 5, Leiden.
- Metzger, B. M. 1975. A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart.
- Nagel, P. 1969. Grammatische Untersuchungen zu Nag Hammadi Codex II. In: F. Altheim und R. Stiehl (ed.), Die Araber in der alten Welt, V 2, Berlin: 393-469.
- NHC = Nag Hammadi-Codex/Codices

- NHLibEng = The Nag Hammadi Library in English. Translated by members of the Coptic Gnostic Library project of the Institute for Antiquity and Christianity, J. M. Robinson, Director, San Francisco 1977 (third, completely revised edition 1988).
- NHS = Nag Hammadi Studies, ed. by M. Krause, J. M. Robinson, F. Wisse, Leiden 1971ff. (Fortsetzung seit 1994 als: NHMS = Nag Hammadi and Manichaeic Studies, ed. by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit).
- Niederwimmer, K. 1970. Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippusevangelium. In: O. Böcher / K. Haacker (ed.), *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin*, Wuppertal: 361-374.
- NS = (koptischer) Nominalsatz.
- NTS = New Testament Studies.
- OgdEnn = De Ogdoade et Enneade, NHC VI,6.
- Osing, J. 1976. Die Nominalbildung des Ägyptischen, 2 Bde., Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, Mainz.
- Pagels, E. H. 1980. Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution? In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, ed. B. Layton, *Numen Suppl.: SHR 41*, Leiden, Vol. I: 262-288.
- Painchaud, L. 1995. L'écrit sans titre. *Traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])*. Avec deux contributions de W.-P. Funk, BCNH, ST 21, Québec / Louvain-Paris.
- Painchaud, L. / Pasquier, A. (ed.) 1995. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. *Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, BCNH, SÉ 3, Québec / Louvain-Paris.
- pan. = (Epiphanius) panarion.
- Parrott, D. M. (ed.) 1979. Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, CGLib, NHS 11, Leiden.
- (ed.) 1991. Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. *Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ*, CGLib, NHS 27, Leiden.
- ParSem = Die Paraphrase des Sêem, NHC VII,1.

- Pearson, B. A. 1977. The Figure of Norea in Gnostic Literature. In: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20-25, 1973, Kungl. Vitterhets Historie och antikvitets Akademiens Handlingar, Filologisk-filosofiska serien 17, Stockholm: 143-152.
- 1990. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Studies in Antiquity and Christianity, Minneapolis.
- PG = Patrologia Graeca.
- Plisch, U.-K. 1994. "Die Auslegung der Erkenntnis" (NHC XI,1) herausgegeben, übersetzt und erklärt, Theol. Diss., Humboldt Universität, Berlin.
- Poirier, P.-H. 1995. Le tonnerre, intellect parfait (NH VI,2). Avec deux contributions de W.-P. Funk, BCNH, ST 22, Sainte-Foy / Louvain-Paris.
- Polotsky, H. J. 1985. Die koptischen Possessiva, Enchoria 13: 89-96.
- 1987. 1990. Grundlagen des koptischen Satzbaus, American Studies in Papyrology, 27. 29, Decatur. Atlanta, Georgia.
- 1989. Zur Determination im Koptischen, Orientalia 58: 464-472.
- POxy = Oxyrhynchus Papyrus/Papyri (ed. B. P. Grenfell / A. S. Hunt et al., 1 - 54, London 1898-1987).
- PrecPl = Gebet des Apostels Paulus, NHC I,1.
- Protennoia = Die dreigestaltige Protennoia, NHC XIII.
- Ps. Clem. Hom. = Die pseudoklementinischen Homilien.
- Puech, H.-C. 1959. Das Philippus-Evangelium. In: Hennecke/Schneemelcher 1959: 194-199.
- Quecke, H. 1990. Zur direkten und indirekten Rede im Koptischen, JCS 1: 129-135.
- Quispel, G. 1981. The Gospel of Thomas Revisited. In: Barc 1981: 218-266.
- ref. = (Hippolyt) refutatio.
- Reinking, K. 1938. Die in den griechischen Handschriften aus dem Altertume erhaltenen Vorschriften für Wollfärberei, erl. und übers., Leipzig.
- Rewoliński, E. T. 1978. The Use of Sacramental Language in the Gospel of Philip (Cairensis Gnosticus II,3), Ph. D. Diss., Harvard University, Cambridge.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. I-VI und Registerband, Tübingen 1957-1965.

RGVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

Rheg = Der Brief an Rheginus über die Auferstehung, NHC I,4.

Schenke (Robinson), G. 1984. Die dreigestaltige Prottennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII) herausgegeben, übersetzt und kommentiert, TU 132, Berlin.

Schenke, H.-M. 1959. Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi, ThLZ 84: 1-26.

- 1960. (Wiederabdruck in) Leipoldt/Schenke 1960: 31-65.81f.
- 1963. Determination und Ethik im ersten Johannesbrief, ZThK 60: 203-215.
- 1965(a). Die Arbeit am Philippus-Evangelium, ThLZ 90: 321-332.
- 1965(b). Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Nag-Hammadi-Handschriften. In: Koptologische Studien in der DDR, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderheft: 124-135.
- 1967. Aus dem Evangelium Philippi. In: J. Leipoldt / W. Grundmann (ed.), Umwelt des Urchristentums, Bd. II: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin: 375-388.
- 1968. Auferstehungsglaube und Gnosis, ZNW 59: 123-126.
- 1975. Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Die Schriften des Codex VII, ZÄS 102: 123-138.
- 1978. On the Middle Egyptian Dialect of the Coptic Language, Enchoria 8, Sonderband: 43*(89)-(104)58*.
- 1980. Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis. In: K. W. Tröger (ed.), Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis, Berlin: 111-136.
- 1981(a). The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. In: B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Numen Suppl.: SHR 41, Leiden, Vol. II: 588-616.
- 1981(b). Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide), TU 127, Berlin.

- 1984. The Mystery of the Gospel of Mark, *The Second Century* 4: 65-82.
 - 1985. Notes on the Edition of the Scheide Codex. In: T. Orlandi and F. Wisse (ed.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma, 22-26 September 1980*, Roma: 313-321.
 - 1986. The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John. In: C. W. Hedrick and R. Hodgson (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, Mass.: 111-125.
 - 1987. Das Evangelium nach Philippus. In: *Schneemelcher 1987*: 148-173.
 - 1989(a). Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II,7) neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, TU 138, Berlin.
 - 1989(b). Das Berliner Evagrius-Ostrakon (P. Berol. 14 700), *ZÄS* 116: 90-107.
 - 1994. Zur Exegese des Philippus-Evangeliums. In: S. Giversen, M. Krause, P. Nagel (ed.), *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of R. Kasser*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 61, Leuven: 123-137.
 - (Ms.). Zur "Kompositionsgeschichte" des Thomas-Evangeliums. Erscheint in englischer Sprache unter dem Titel "On the compositional history of the Gospel of Thomas" in: *Foundations & Facets Forum*.
- Schille, G. 1965. *Frühchristliche Hymnen*, Berlin.
- Schimmel, A. 1960. (Artikel) Kuß, *RGG*³ IV: 189-190.
- Schmidt, C. 1981. *Koptisch-gnostische Schriften I*, 4. Aufl. hrsg. v. H.-M. Schenke, GCS, Berlin.
- Schneemelcher, W. 1987/1989. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Aufl., Bd. I / Bd. II, Tübingen.
- Segelberg, E. 1960. The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System, *Numen* 7: 189-200.
- 1965/66. The Antiochene Background of the Gospel of Philip, *BSAC* 18: 205-223.
 - 1983. The Gospel of Philip and the New Testament. In: A. H. B. Logan / A. J. M. Wedderburn (ed.), *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of R. McL. Wilson*, Edinburgh: 204-212.
- Sevrin, J.-M. 1972. *Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe*, Diss. Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie.
- 1974. Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe, *Le Muséon* 87: 143-193.

- Shisha-Halevy, A. 1986. Coptic Grammatical Categories. Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic, *Analecta Orientalia* 53, Roma.
- 1988. Coptic Grammatical Chrestomathy. A Course for Academic and Private Study, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 30, Leuven.
 - 1989. The Proper Name: Structural Prolegomena to Its Syntax - A Case Study in Coptic, *Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 15, Wien.
- SHR = Studies in the History of Religions.
- Siegert, F. 1982. Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, *WUNT* 26, Tübingen.
- Silv = Die Lehren des Silvanus, *NHC* VII,4.
- SJC = Die Sophia Jesu Christi, *NHC* III,4; BG 3.
- SL = (koptischer) Supralinearstrich.
- Smith, R. 1983. A Concise Coptic-English Lexicon, Grand Rapids, Michigan.
- SQS = Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften.
- StelSeth = Die drei Stelen des Seth, *NHC* VII,5.
- strom. = (Clemens Alexandrinus) *stromateis*.
- Stroud, W. J. 1970. The Problem of Dating the Chenoboskion Gospel of Philip, Th. D. Diss., The Iliff School of Theology, Denver.
- 1971. Ritual in the Chenoboskion Gospel of Philip, *Iliff Review* 28: 29-35.
- TestVer = Testimonium Veritatis, *NHC* IX,3.
- ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Berlin.
- Thomassen, E. 1989. Le traité tripartite (NH I,5). Texte établi, introduit et commenté, *BCNH*, ST 19, Québec.
- Thraede, K. 1968/69. Ursprünge und Formen des "Heiligen Kusses" im frühen Christentum, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10/11: 124-180.
- 1972. (Artikel) Friedenskuß, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8: 505-519.

ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Till, W. C. 1961. Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt), Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen, Bd. I, 2., verbesserte Auflage, Leipzig.

- 1963. Das Evangelium nach Philippos. Herausgegeben und übersetzt, Patristische Texte und Studien 2, Berlin.

Till, W. / Leipoldt, J. 1954. Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts, TU 58, Berlin.

TP = Tripartite Pattern; oder: dreiteiliges (Konjugations-)Schema bzw. (koptischer) Verbalsatz.

TractTrip = Tractatus Tripartitus, NHC I,5.

Trautmann, C. 1981. Le parenté dans l'Évangile selon Philippe, in: Barc 1981: 267-278.

Tripp, D. H. 1982. The "Sacramental System" of the Gospel of Philip. In: E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 17.1, Oxford / New York: 251-260.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig bzw. Berlin.

Turner, M. L. 1994. The Sources and Organization of the *Gospel According to Philip*, Ph. D. Diss. 1994, University of Notre Dame, Indiana.

UW = Die titellose Schrift über den Ursprung der Welt, NHC II,5.

VC = Vigiliae Christianae.

van Eijk, A. H. C. 1971. The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist, VC 25: 94-120.

van Unnik, W. C. 1963/64. Three Notes on the 'Gospel of Philip', NTS 10: 465-469.

VitAd = Das Leben Adams und Evas.

vit. Apoll. = (Philostratus) vita Apollonii.

Völker, W. (ed.) 1932. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS, NF 5, Tübingen.

Wautier, A. 1989. Textes fondamentaux du Séthianisme christianisé: La Lettre d'Eugnoste, La Paraphrase de Shem, Le deuxième Traité du grand Seth, L'évangile selon Philippe, Le Témoignage de la Vérité, Introduction, présentation des textes, versions françaises inédites et notes, Textes gnostiques de Shenesêt II, Montréal (EvPhil = S. 97-142).

- Westendorf, W. 1977. Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spiegelberg, Heidelberg.
- Widengren, G. 1982. (ed.) Der Mandäismus, Wege der Forschung 167, Darmstadt.
- Williams, M. A. 1971. Realized Eschatology in the Gospel of Philip, *Restoration Quarterly* 14: 1-17.
- 1985. The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity, *NHS* 29, Leiden.
- Wilson, R. McL. 1962. The Gospel of Philip. Translated from the Coptic text, with an Introduction and Commentary, New York and Evanston.
- 1962/63. The New Testament in the Nag Hammadi Gospel of Philip, *NTS* 9: 291-294.
 - 1964. The Gospel of Philip, in: C. W. Dugmore and C. Duggan (ed.), *Studies in Church History* 1, London: 98-103.
- Witte, B. 1993(a). Das Ophitendiagramm nach Origenes' *Contra Celsum* VI 22-38, *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten*, hrsg. v. M. Krause, 6, Altenberge.
- 1993(b). Die Schrift des Origenes "Über das Passa". Textausgabe und Kommentar, *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten*, hrsg. v. M. Krause, 4, Altenberge.
- WUNT = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen.
- ZÄS = Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin.
- Zandee, J. 1962. De Opstanding in de brief aan Rheginos en in het Evangelie van Philippus, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 16: 361-377.
- ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
- ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin.
- Zostr = Zostrianus, *NHC* VIII,1.
- ZP = Zauberpapyri (ed. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I,II, Leipzig und Berlin 1928. 1931; 2. Auflage, Stuttgart 1973. 1974).
- ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.

Zu den *Sigla* für die koptischen Dialekte vgl. Kasser 1990.

Einleitung¹

Die Existenz des Evangeliums nach Philippus bzw. *eines* Evangeliums nach Philippus (EvPhil) wird direkt bezeugt einerseits von Epiphanius², andererseits und später von Timotheus von Konstantinopel³ und Ps.-Leontius von Byzanz⁴. Nach Epiphanius ist es im 4. Jahrhundert bei libertinistischen Gnostikern Ägyptens im Gebrauch; er bringt auch ein wörtliches Zitat daraus. Nach Timotheus und Ps.-Leontius benutzen es neben dem unmittelbar vorher genannten Thomas-Evangelium auch die Manichäer. Als ein indirektes Zeugnis für die Existenz des/eines EvPhil kann man eine Stelle der Pistis Sophia verstehen,⁵ insofern als dort Philippus neben Thomas und Matthäus als Schreiber der Lehren und Taten Jesu, mit einer besonderen Betonung der Lehren, erscheint.

Die Identität des so bezeugten EvPhil mit dem uns erhaltenen, das den Gegenstand der folgenden Darbietung und Untersuchungen bildet, ist freilich problematisch. Denn das von Epiphanius zitierte Stück findet sich nicht im überlieferten Text. Es heißt bei Epiphanius:

Sie bringen ein auf den Namen des heiligen Jüngers Philippus erdichtetes Evangelium vor, des Inhalts:

Der Herr hat mir geoffenbart, was die Seele sagen muß, wenn sie in den Himmel aufsteigt, und wie sie einer jeden der oberen Mächte antworten muß, (nämlich) folgendermaßen:

"Ich habe mich selbst erkannt
und habe mich selbst von überall her gesammelt;
ich habe keine Kinder für den Archonten gesät,
sondern habe seine Wurzeln ausgerissen
und habe die zerstreuten Glieder gesammelt;
und ich weiß, wer du bist.
Denn ich gehöre zu denen von oben."

Und so wird sie freigelassen. Wenn es sich aber findet, daß sie einen Sohn geboren hat, wird sie unten festgehalten, bis sie imstande ist, ihre eigenen Kinder aufzunehmen und zu sich zu kehren.⁶

Während das EvPhil der "Gnostiker" des Epiphanius sich also einer Identifikation mit unserem EvPhil deutlich widersetzt, gibt es - weil Hinweise auf den Inhalt dort völlig fehlen - solche Schwierigkeiten bei dem EvPhil der Manichäer und dem von der Pistis Sophia vorausgesetzten EvPhil nicht. Ja, in diesem Fall könnte der bezeugte bzw. vorausgesetzte Zusammenhang mit dem

¹ Der Grundstock und das Gerüst der Einleitung zu diesem *Buch* ist identisch mit der Einleitung zu meiner *Übersetzung* des EvPhil aus dem Jahre 1987 (siehe: Schneemelcher 1987: 148-154). An den Änderungen, Auslassungen, Ergänzungen etc. ist sowohl der in der Zwischenzeit erreichte Erkenntniszuwachs als auch die Modifikation der Gesamtperspektive leicht ablesbar.

² pan. 26,13,2-3; Holl I 292,13-293,1.

³ De receptione haeticorum; PG 86,1,21 C.

⁴ De sectis III,2; PG 86,1,1213 C.

⁵ Schmidt 1981: 44,14-47,8.

⁶ Vgl. Puech 1959: 194f.; Foerster 1969: 414f.

Thomas-Evangelium eine Identifikation mit unserem EvPhil, das in der Handschrift ja unmittelbar hinter dem Thomas-Evangelium steht, durchaus empfehlen. Muß man also in dem EvPhil der "Gnostiker" des Epiphanius ein zweites, von unserem ganz verschiedenes EvPhil sehen? Soll man überhaupt, wie immer man die anderen Zeugnisse zuordnet, mit zwei EvvPhil rechnen?

Entgegen der eigenen früheren Ansicht in dieser Angelegenheit und entgegen einer deutlichen Tendenz in der Forschung möchte ich die Frage nicht mehr ohne weiteres bejahen, halte es vielmehr durchaus für möglich, daß es immer nur *ein* EvPhil gegeben hat und alle Bezeugungen das uns bekannte meinen. Unser EvPhil hat einen so ausgeprägten eigenen Charakter und ist von solcher Faszination, daß man sich schwer vorstellen kann, wie sich daneben eine andere Schrift mit dem gleichen Titel hätte behaupten sollen. Außerdem kommt gerade der Topos, den das Epiphanius-Zitat behandelt, nämlich der postmortale Aufstieg der Seele durch die Archontensphären, in unseren EvPhil tatsächlich und auffällig häufig vor (## 49. 59. 61c.d. 63a. 67d. 77. 97. 106. 107a.b. 127a). Es wäre also durchaus verständlich, wenn die "Gnostiker" das vorliegende EvPhil durch einen Passus, der diesen Topos auch direkt in ihrem Sinne behandelt, ergänzt hätten. Und es wäre wiederum keineswegs ein Zufall, daß in der Bestreitung ihrer Ketzerei gerade dieser spezifische Passus als entlarvendes Zitat herausgegriffen worden wäre. Derartige "Ergänzungen" sind übrigens aus der Textgeschichte anderer Schriften wohlbekannt und tangieren keineswegs die Identität einer Schrift.

Die zur Textgattung des vorliegenden EvPhil nicht stimmende Eingangswendung "Der Herr hat mir geoffenbart" mag mit einer gewissen Geschichte, die auch dieses Zitat selbst gehabt hat, zusammenhängen. Das Zitat liegt ja wohl in einer doppelten Rahmung vor: Epiphanius zitiert einen Gewährsmann, und dessen Text ist es, der das Zitat aus dem EvPhil enthielt. Auch ist die Abgrenzung des Zitats am Ende problematisch und wird in der Forschung verschieden vorgenommen. Da nun für den direkten und indirekten Benutzer des EvPhil dieser Text die von Philippus mitgeteilten Lehren Jesu enthält, wäre es nicht zu verwunderlich, wenn aus einem "Es steht geschrieben im Evangelium des Philippus die Offenbarung des Herrn" usw. das vorliegende "(Philippus sagt in seinem Evangelium:) 'Der Herr hat mir geoffenbart'" usw. geworden wäre. Diese Erwägung gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, daß das "mir" der Eingangswendung überhaupt auf Philippus zu beziehen ist, was für einen (wenn auch vielleicht sekundären) Bestandteil des wirklichen EvPhil alles andere als selbstverständlich ist.

Das wirklich vorhandene EvPhil, um dessen Neuausgabe und Kommentierung es uns hier nun geht, ist nur in koptischer Übersetzung überliefert und auch nur in einer einzigen Kopie. Diese findet sich unmittelbar hinter derjenigen des Thomas-Evangeliums in dem jetzt als Nr. II gezählten Codex der Kairoer Sammlung von Nag Hammadi-Papyri (Coptic Museum, Department of Manuscripts, inv. 10544). Dies ist ein einlagiger, nebst seinem Schafsledereinband auf uns gekommener, Papyruscodex (Größe 28,4 x 15,8 cm), der keine originale Paginierung besitzt. Nach der in der Forschung üblich gewordenen, nur die beschriebenen Seiten berücksichtigenden Seitenzählung steht das EvPhil auf den Seiten 51 (Zeile 29) bis 86 (Zeile 19). Wie im ganzen Codex sind auch die Seiten unseres Textes mit *einer* Kolumne, die keinerlei Gliederung, Beiwerk oder Verzierung aufweist, beschrieben. Die Herstellungszeit des Codex, die als *terminus post quem non* für die Abfassung des EvPhil von Bedeutung ist, kann nicht direkt (mit Hilfe zufällig mitüberlieferter und datierter Urkunden) bestimmt werden; denn der Einband von Codex II gehört zu den dreien, in denen sich keine (der Versteifung der Deckel dienende) Papyrusmakulatur mehr befand. Aber aus den Zeitangaben, die sich auf Urkunden aus den übrigen acht Einbänden der Codices der Nag Hammadi-Sammlung finden - die drei wichtigsten stammen aus dem Einband von Codex VII -, darf man wohl auch für unseren Codex (und somit für die vorliegende koptische Kopie des EvPhil) eine Entstehung in der ersten Hälfte des vierten

Jahrhunderts folgern, zumal dem auch die paläographische Veranschlagung des Codex II entspricht.

Die uns im Nag Hammadi-Codex II erhaltene Kopie ist auch nicht in der Lage, uns das EvPhil in unversehrter Gestalt zu präsentieren. Auch wenn die Kopie noch so sorgfältig ausgeführt ist, so kommen doch mehr oder weniger typische Versehen vor, die weder der Kopist noch ein Korrektor bemerkt hat und also unverändert stehengeblieben sind. Der eigentliche Mangel dieses unseres einzigen Textzeugen besteht jedoch ganz äußerlich darin, daß die Papyrusblätter, die den Text enthalten, am oberen, besonders aber am unteren Rand nach der Mitte der Schrift hin an Umfang zunehmende, nach dem Ende hin wieder abnehmende Beschädigungen aufweisen. Die dadurch entstandenen Textlücken sind zwar soweit, wie es - auf der Basis der Bemühungen einer ganzen Forschergeneration - mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit möglich ist, ergänzt worden. Aber es bleiben eben Lücken, die der Wiederherstellung trotzen.

Die Sprache, also die Spielart des Koptischen, in der unsere Kopie des EvPhil geschrieben⁷ ist, ist ein stark regional gefärbtes oberägyptisches Sahidisch. Und von dieser Sprache ist im hiesigen Kommentar zum EvPhil im Sinne angewandter Linguistik viel die Rede. Aber sie hier in der allgemeinen Einleitung des näheren zu beschreiben, wie es noch im Rahmen der Ausgabe von LibThom (für dessen Sprache) sinnvoll war, dürfte nicht mehr dem inzwischen erreichten Stand der Wissenschaft entsprechen. Denn in einer ganzen Reihe bahnbrechender Arbeiten hat W.-P. Funk die Sprache der Nag Hammadi-Texte zu einem relativ selbständigen Forschungsfeld und Untersuchungsgegenstand gemacht. Diese Arbeiten implizieren nun auch eine moderne linguistische Beschreibung und Analyse der Sprache der EvPhil. Und im Rahmen des von ihm entworfenen "Koordinatensystems" für das Sahidisch der Nag Hammadi-Texte findet sich die spezifische Sprachform des EvPhil klar definiert. Funks Aufarbeitung und Erklärung der Einzelzüge der Sprache des EvPhil ist enthalten in einer umfangreichen, ganz neue Maßstäbe fordernden und setzenden Deskription der Sprache des gesamten Codex II im Rahmen der Einleitung von Painchauds Ausgabe der Titellosen Schrift über den Ursprung der Welt (UW).⁸ Zwar liegt da (natürlich) ein gewisser Schwerpunkt auf der Sprache von UW und werden auch die sprachlichen Phänomene nicht gleichmäßig behandelt, aber es ergibt sich auch für die anderen Schriften des Codex II, und eben auch für das EvPhil, ein klares, rundes Bild. Die Definition kann man eher den anderen beiden Beiträgen entnehmen.⁹ Sie ergibt sich aus einer Art von Hierarchie: Der Codex II mit all den in ihm enthaltenen Schriften gehört zur Kategorie des oberägyptisch beeinflussten Sahidisch. Innerhalb der Schriften des Codex II läßt sich, was die Einzelheiten der oberägyptisch bestimmten Deviationen betrifft, ein Unterschied machen zwischen der ersten und letzten Schrift einerseits (also: AJ und LibThom) und der Zentralgruppe (also: EvThom, EvPhil, HA, UW und ExAn) andererseits. Und schließlich hebt sich die Sprache von EvPhil aus diesem Zentralcorpus von Codex II noch einmal heraus, vor allem dadurch, daß sie sich stärker vom (Standard-)Sahidischen entfernt als die anderen Texte dieser Gruppe. Wenn nun auch für die Gesamtheit des Phänomens und die Einzelheiten von alledem hiermit auf Funks Arbeiten zu verweisen ist, so ist es vielleicht doch nicht überflüssig, einige besonders auffällige Züge der Sprache des EvPhil zu unterstreichen. Da wäre zunächst einmal die durchgehende Hori-Schwäche

⁷ Also auch die Orthographie spielt eine wichtige Rolle.

⁸ Funk bei Painchaud 1995: 29-68.

⁹ Funk 1993; und Funk 1995.

zu nennen. Das ζ als das Schriftzeichen für den (offenbar *schwachen*) h-Laut wird oft, besonders am Anfang eines (grammatischen) Wortes, nicht geschrieben.¹⁰ Z. B. erscheint der unbestimmte Pluralartikel, der in der hier vorliegenden Abart des Sahidischen "normalerweise" $\zeta\bar{n}$ - heißt, mehrmals in der Gestalt \bar{n} -. Und es ist nur als die andere Seite derselben Sache zu verstehen, wenn das Zeichen ζ auch geschrieben wird, wo es überhaupt nicht hingehört. Ein weiteres, schon wohlbekanntes und den gesamten Codex II betreffendes, *Phänomen* ist ja das Verschwinden des \bar{n} vor $\omicron\gamma$ (und gelegentlich sogar auch vor $\epsilon\iota$). Vgl. z. B. $\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\omega\ \bar{n}\iota\bar{m}$ für $\bar{n}\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\omega\ \bar{n}\iota\bar{m}$ in p. 58,22 (bzw. $\epsilon\iota\omega\tau$ für $\bar{n}\epsilon\iota\omega\tau$ in p. 54,9). Funk hat aber nun endlich eine plausible *Erklärung* dafür gefunden. Die Sache hängt mit dem Gesamtkomplex von Assimilation und Haplographie zusammen, wobei man sich vor Augen halten muß, daß die Assimilation im Codex II, und insbesondere im EvPhil, über das gewohnte Maß weit hinaus geht. Nach Funk erklärt sich der "Wegfall" des vor $\omicron\gamma$ erwarteten \bar{n} so, daß das /n/ zunächst zu /w/ assimiliert wird und das resultierende /ww/ (bzw. /uw/) dann, wie bei dieser Konstellation üblich, haplographisch geschrieben wird.¹¹ Eine *Vollassimilation* der *nota relationis* \bar{n} - gibt es übrigens in # 81a auch vor /p/. Und einfache Haplographie geschieht gelegentlich auch bei dem vorderen *Glide* /j/ (vgl. die Schreibung von $\zeta\iota\lambda\lambda$ "nebst Spiegel" statt $\zeta\iota\epsilon\iota\lambda\lambda$ in # 75¹²). In den Kontext von Assimilation mit folgender Haplographie darf man nun vielleicht auch die rätselhafte Erscheinung einordnen, daß im EvPhil die affirmative Existenzaussage, mit dem Indefinitpronomen $\omicron\gamma\lambda$ "einer" als Subjekt, statt $\omicron\gamma\bar{n}\ \omicron\gamma\lambda$ nur $\omicron\gamma\lambda$ geschrieben wird (# 67e [p. 67,23]; # 77 [p. 70,7f.]¹³): /wn.wa/ wird erst zu /ww.wa/, und das nun dreifache /w/ wird nur ein *einziges* Mal geschrieben. Hervorhebenswert an der Sprache des EvPhil ist weiterhin eine relativ häufige λ -Einfärbung beim II. Präsens und in einem Fall sogar wahrscheinlich beim kurzen Konditionalis (# 108). Der letzte Punkt dieser kleinen Aufstellung von *herausragenden* Besonderheiten betrifft eine Erscheinung der Semantik. Bei dem fünfmal vorkommenden Ausdruck $\pi\bar{m}\lambda\ \tau\eta\rho\gamma$ (## 25. 40b. 110a. 116b. 123c) ist die Bedeutung des Elements $\bar{m}\lambda$ ("Ort") so vollständig neutralisiert, daß der Ausdruck praktisch = $\pi\tau\eta\rho\gamma$ ist und ganz allgemein nur "alles" bedeutet.¹⁴ (Vgl. im übrigen zu den Einzelheiten des hier Hervorgehobenen sowie zu den sonstigen sprachlichen Besonderheiten den Apparat der Textausgabe, den Kommentar und vor allem natürlich den Index, in dem das alles aufgearbeitet ist.)

Die uns in einer Kopie erhaltene koptische Fassung des EvPhil dürfte - wie es für die koptische Literatur die Regel ist - eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellen. Und das Griechische ist dann wohl auch als die Ursprache, in der das EvPhil abgefaßt worden ist, anzusehen. Wieviel Zeit zwischen der Abfassung dieses griechischen Originals und der Entstehung unseres Textzeugen liegt, kann man nur schätzen. Der einzige Richtpunkt auf der anderen Seite, der *terminus ante quem non*, ist die Wirksamkeit des christlichen Lehrers und Schulhauptes Valentinus (etwa 138-158 in Rom) und das Aufkommen der nach ihm genannten gnostischen

¹⁰ Im einzelnen kann es natürlich strittig sein, wo und ob man dieses allgemeine Phänomen in Ansatz bringen darf, z. B. ob in p. 58,13 und p. 83,12 die mit bloßem λ - geschriebene Präposition jeweils ein $\zeta\lambda$ - meint.

¹¹ Vgl. Funk bei Painchaud 1995: 51-54.

¹² Und vgl. dazu Funk bei Painchaud 1995: 38.

¹³ Dasselbe Phänomen gibt es innerhalb von Codex II auch noch in UW p. 107,36/108,1.

¹⁴ Diese Erscheinung findet sich außerhalb des EvPhil z. B. auch NHC VI p. 59,19; 74,23 (Hinweis von W.-P. Funk).

Richtung des Valentinianismus, weil das EvPhil nämlich eindeutig valentinianische Vorstellungen und Begriffe enthält. Da deren Charakter und die Art, wie sie erscheinen, eine gewisse Entwicklung der valentinianischen Schule voraussetzen scheinen, wird man aber für die mutmaßliche Abfassungszeit nicht zu nahe an der Zeit des Valentinus selbst bleiben dürfen. Aber Isenbergs Datierung auf die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts dürfte doch um ein knappes Jahrhundert zu spät liegen. Die ältere und viel geäußerte Ansicht, die das EvPhil noch im 2. Jahrhundert abgefaßt sein läßt, dürfte erheblich wahrscheinlicher sein.

Die Bestimmung des Abfassungsortes ist noch schwieriger. Die klarsten und meisten Indizien weisen nach Syrien. Es sind dies vor allem das Interesse an syrischen Wörtern bzw. syrische Etymologien (## 19. 47. 53); Isenberg nennt darüber hinaus noch sowohl die Verwandtschaft mit östlicher Sakramentspraxis und Sakramentskatechese als auch das Eintreten für enkratitische Ethik. Hinzu kommt schließlich noch der mehrschichtige Zusammenhang mit dem sicher in Syrien beheimateten Thomas-Evangelium. Wenn die syrische "Spur" stimmt, dann ist aber Ostsyrien, d. h. ein echt zweisprachiges Milieu wie in Edessa (Layton), eher in Betracht zu ziehen als einfach die Gegend um Antiochia herum in Westsyrien (so z. B. Krause).

Was für eine Art von Text das EvPhil seinem Wesen nach eigentlich repräsentiert, das ist, bzw. es war lange Zeit hindurch, durchaus umstritten. Es geht dabei allerdings im wesentlichen um eine einfache Alternative. Der im Zusammenhang mit der ersten Übersetzung vertretenen Auffassung, daß der Text Sammlungscharakter habe und so etwas wie ein Florilegium sei, wurde sogleich die Behauptung eines fortlaufenden Textzusammenhangs im EvPhil entgegengestellt; so ist nach Krause das EvPhil "eine Abhandlung, die verschiedenes Material, darunter auch Spruchmaterial, benutzt",¹⁵ nach Gaffron "eine Lehr- und Mahnschrift, die in lockerer Abfolge und ohne streng thematische Bindung in der Durchführung die gnostische Botschaft in den verschiedensten Redeformen darbietet."¹⁶ Es sieht jetzt aber so aus, als habe sich im Laufe der weiteren Arbeit an der Erschließung des EvPhil (besonders Isenberg, Layton) die Auffassung vom Florilegiums- bzw. Anthologiecharakter des Textes bestätigt und als sei sie bereits im Begriff, sich allgemein durchzusetzen. Isenberg und Layton verweisen dabei - wie vor ihnen schon Wilson - auf die Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandria als die nächste formale Parallele.

Die Entdeckung bzw. Behauptung, daß das EvPhil ein Florilegium oder eine Sammlung von Exzerpten sei, war von Anfang an verbunden mit der Einführung einer Durchnummerierung der 127 als voneinander unabhängig erkannten Texteinheiten. Diese alte Paragraphen-Einteilung (von # 1 - # 127), die weithin übernommen worden ist, auch von Forschern, die die dahinter stehende Anthologie-These gar nicht teilen, ist im Prinzip auch hier beibehalten worden. Das Problem dabei war, daß in der Erkenntnis der Zäsuren zwischen den einzelnen Exzerpten im Laufe der Arbeit am EvPhil - bis in die letzte Phase der Ausarbeitung dieses Buches hinein - nicht unerhebliche Fortschritte (gegenüber dem ersten Entwurf) erzielt worden sind. Und es ist nichts Geringeres als das sachliche Verständnis der EvPhil überhaupt, das von der exegetischen Erkenntnis abhängt, welche Sätze und wie viele hier eine höhere Texteinheit bilden und wo genau die nächste beginnt, d. h. an welcher Stelle eine Satzäsur mit einer Textäsur zusammenfällt, und zwar auch etwa, wenn von demselben Sachverhalt wie bisher - aber eben unter einem abrupt geänderten Gesichtspunkt - weiterhin die Rede ist. Wenn sich nun der Fortschritt der Erkenntnis hier nur auf die exaktere Bestimmung des Beginns oder Endes eines Exzerpts bezieht, bringt das für die

¹⁵ 1971: 92.

¹⁶ 1969: 220.

Zählung selbst keine Probleme. Es gibt aber eine ganze Anzahl von Fällen, wo die eindringendere Exegese gezeigt hat, daß ein Textstück, das ursprünglich als eine Sinneinheit angesehen worden war, in Wirklichkeit aus mehreren besteht (vgl. z. B. die befreiende Teilung von # 26). Das einzig Logische wäre also eine jeweils ganz neue Paragraphen-Einteilung.¹⁷ Um jedoch die Verwirrung, die das mit sich bringen müßte, zu vermeiden, bin ich auch hier bei dem Notbehelf geblieben, die betroffenen Paragraphen in a,b,c, etc. "aufzuspalten".

Was in diesem Florilegium gesammelt worden ist, sind teils kürzere, teils längere theologische Aussagen zu Fragen der Sakramente und der Ethik. Sie stehen unvermittelt, oder nur durch Ideenassoziation bzw. Stichwortanschluß verbunden, nebeneinander, gelegentlich sogar ohne expliziten Bezugspunkt, und repräsentieren ihrerseits ganz verschiedene Textsorten mit ihren verschiedenen Stilen: Aphorismus, Logion, Vergleich, Bildwort, Gleichnis, Paränese, Polemik, Exegese, Predigt, Abhandlung. Dabei scheint nicht selten ursprünglich und sachlich Zusammengehöriges - aus welchen Gründen auch immer¹⁸ - auseinandergerissen zu sein. Wie weit das literarische Feld war, auf dem diese "Blüten gepflückt" worden sind, ist zunächst unbekannt. Was nun Isenberg zu dieser Frage erwogen hat, nämlich daß es durchaus möglich ist, daß alle diese Exzerpte bloß aus einem einzigen Werk stammen, das dann eine umfangreiche christlich-gnostische Sakramentskatechese gewesen sein müßte, so ist das für mich im Laufe der Arbeit an diesem Buch von einer Grenzhypothese zu einer wirklich plausiblen und erprobenswerten Annahme geworden. Übrigens darf weder der Anthologie- oder Exzerptcharakter unseres Textes noch die "Unordnung" seiner Stücke darüber hinwegtäuschen, daß ein ganz bestimmter unverwechselbarer, von der Kühnheit der Bilder und Metaphern lebender Geist und ein Zug von Größe in dem Geheimnisvollen und der Rätselhaftigkeit seiner Aussagen das Ganze durchwaltet und bestimmt.¹⁹ Sonst wäre es wohl auch kaum dazu gekommen, daß man diesen Text sehr bald als ein Evangelium ansah.

Dieses Verständnis der vorliegenden Anthologie als Evangelium, als Heilslehre von Jesus Christus, und zwar nach Philippus, findet allerdings nur im Untertitel seinen Ausdruck - also weder im *Incipit* noch irgendwo sonst im Rahmen und schon gar nicht im Corpus selbst. Und dieser Untertitel ist auch nicht einmal so deutlich vom Text abgesetzt, wie es die anderen Titel der Schriften, die sich in demselben Codex finden, sind; es sieht vielmehr so aus, als sei er erst nachträglich vom Schreiber des Codex hier eingefügt worden. Aber dafür gibt es viele Erklärungsmöglichkeiten. Und daß etwa erst der Schreiber dieser koptischen Kopie den Text zum Philippus-Evangelium gemacht hätte, ist wohl die unwahrscheinlichste. Unmittelbar hinter dem Thomas-Evangelium stehend, mit dem - nach den Bezeugungen - das Philippus-Evangelium eine gemeinsame Überlieferungsgeschichte gehabt haben muß, dürfte unser Text von vornherein als "Evangelium nach Philippus" vom Kopisten des Codex II abgeschrieben worden sein. Wie lange oder wie bald nach seiner Konzipierung unser Florilegium im Verständnis seiner Benutzer zum Philippus-Evangelium geworden ist, ist unbekannt. Jedoch ist diese Behauptung nur sinnvoll unter der Voraussetzung, die für mich jetzt weit davon entfernt ist, selbstverständlich zu sein, daß der Schöpfer unseres Textes selbst, also der Exzerpist oder Kompilator, sein Werk noch nicht so

¹⁷ Layton führt übrigens eine solche ein, zählt allerdings nur 106 Exzerpte, während es m. E. viel mehr, und jedenfalls *nicht weniger* als 175 sind.

¹⁸ Isenberg hält es für Absicht des Kompilators.

¹⁹ Und zwar ist es, wie mir dann bei der konkreten Exegese des EvPhil immer deutlicher geworden ist, derselbe oder ein *sehr* ähnlicher Geist, wie er auch die NH-Schrift mit dem Titel "Die Interpretation der Gnosis" (NHC XI,1) durchwaltet.

verstanden hat, sondern als das, was es wirklich ist, nämlich als ein - vielleicht einfach privates - Exzerpt. Bei solcher Betrachtung dürfte es dann die nächstgelegene Annahme sein, daß das Neu-Verständnis des Textes unmittelbar mit seiner "Veröffentlichung" und allgemeinen Verbreitung zusammenhängt, so daß man sagen könnte: Was immer er vorher gewesen ist, verbreitet wurde er als "Evangelium nach Philippus". Ermöglicht wurde die Deutung bzw. die Aufnahme dieses Textes als Evangelium dadurch, daß ja eine ganz stattliche Anzahl der Exzerpte²⁰ von Jesus bzw. von Christus bzw. von dem Herrn bzw. von "ihm" als dem Heilbringer handeln, sei es, daß direkt Herrenworte (bekannte oder unbekannte) zitiert werden, sei es, daß von ihm erzählt oder über ihn reflektiert wird. Im Bereich apokrypher Literatur ist ja die Bezeichnung "Evangelium" auch keineswegs auf die Textgattung, die im Neuen Testament so heißt, beschränkt. Und außerdem wird man den Verdacht nicht los, daß auch die Analogie zum Thomas-Evangelium, wie relativ und begrenzt man sie auch einschätzen mag, eine Rolle gespielt hat.

Daß dieser als Evangelium verstandene Text dem Philippus zugeschrieben worden ist, hängt sicher damit zusammen, daß dies der einzige im Text namentlich, wenn auch nur einmal (# 91) genannte Apostel ist. Das würde für eine sekundäre Zuschreibung auch ausreichen; im kanonischen Matthäus-Evangelium z. B. kommt Matthäus auch nicht viel öfter vor. Dieser Philippus wiederum, auf den die im Text enthaltene Lehre zurückgeführt wird, ist nicht irgendein bloßer Name oder neutestamentlicher Schatten, sondern die diesen Namen tragende komplexe und attraktive Gestalt der frühchristlichen Tradition, sei es, daß hier die beiden neutestamentlichen Gestalten, der Jünger und Apostel Philippus einerseits und der Evangelist Philippus andererseits, sekundär zusammengewachsen sind, sei es, daß die Tradition sozusagen am Neuen Testament vorbeigeflossen ist und die im Neuen Testament vorliegende künstliche Aufspaltung ein und derselben historisch bedeutsamen und sagenbildenden Gestalt einfach unberücksichtigt bleibt. Neben die lange bekannten Zeugnisse dieser Philippustradition (Philippus-Erzählungen der Apostelgeschichte, Philippus als Dialogpartner im Johannes-Evangelium, Philippus-Akten) tritt als neuer wichtiger, die Bedeutung dieser Gestalt und die relative Unabhängigkeit ihrer Tradition vom Neuen Testament bestätigender und unterstreichender Zeuge jetzt der sogenannte "Brief des Petrus an Philippus" (NHC VII,2).²¹ Wenn man die Zuweisung unseres Textes an Philippus so in dieser größeren Perspektive der Philippustradition sieht, kann sich schon von vornherein die Erwägung aufdrängen, ob nicht, auch ohne daß der Name Philippus fällt, in unserem Text dem damaligen Benutzer als solches wohl erkennbares und die Zuweisung bestätigendes Gut der Philippustradition enthalten ist. Dieser zunächst ganz allgemeine Verdacht hat sich ja nun auf dem exegetischen Weg durch das EvPhil verstärkt und schließlich zu der Arbeitshypothese geführt, die als Quelle des EvPhil (in bloßer Konkretisierung der Vorstellung Isenbergs von den Taufkatechesen) mit "imaginären" (nämlich alten und *verlorengegangenen*) Philippus-Akten rechnet,

²⁰ ## 5. 9a.b.c.d.e. 17c. 18. 19. 20. 21. 23b. 26a. 32. 34b. 46. 47. 53. 54. 55b. 57. 68. 69a.d.e. 70. 72a.b.c. 81a.b. 82a.b. 83b. 89. 93b. 97.

²¹ Es sei wenigstens am Rande erwähnt, daß es mir so vorkommt, als könnte sich bei "globaler" und konsequenter Neubetrachtung aller alten Zeugnisse der Philippus-Tradition im Lichte der neuen tatsächlich ein faszinierendes neues *Philippus-Bild* ergeben. Danach hätte es überhaupt *nur einen* Jünger und Apostel mit Namen Philippus gegeben. Das NT wäre im Unrecht (gegenüber der späteren kirchlichen Tradition), wenn es - unabsichtlich wohl - diesen Jünger in einen Apostel und einen Evangelisten "zweigeteilt" hat. Auch scheint Philippus dann irgendwie ein *Außenseiter* gewesen zu sein. Außer als Missionar war er wohl als *Täufer* bekannt ("Philippus, der Täufer"). Und seine Taufe dürfte anderen (der Hauptgruppe um Petrus) als problematisch gegolten haben (vielleicht wegen einfacher Fortführung des Johannes- und Jesusbrauches [ohne ein charakteristisches *Neuverständnis* - nebst Modifikationen im Vollzug - nach Ostern]). Man möchte schließlich sogar fragen, ob etwa dieser Philippus gar ein ehemaliger Johannes-Jünger gewesen ist. Vgl. übrigens zu dieser ganzen Problematik jetzt Matthews 1993.

deren *Missionsreden* der "Autor" des EvPhil exzerpiert hätte.²² Die so gewonnenen "Kerygmata" des Philippus könnten dann vom Exzerpisten von vornherein als das "Evangelium" des Philippus gemeint gewesen sein, und der Name des Philippus brauchte dieser Epitome überhaupt nicht erst *hinzugefügt* zu werden, sondern hinge wurzelhaft mit der Entstehung des Textes zusammen. Da nun *diese* alten Philippus-Akten gar nicht *vorhanden* sind, bleibt das alles freilich eine bloße *Vorstellung*. Es ist aber - in meinen Augen jedenfalls - eine solche, die für die praktische Exegese des *wirklich* vorliegenden Textes des EvPhil außerordentlich fruchtbar ist. Unter ihrer Voraussetzung wird vieles bisher noch Dunkle ganz gut verständlich. Dieser Punkt der "Einleitung" gehört eigentlich auch gar nicht zu den Voraussetzungen der Arbeit am EvPhil. Vielmehr hat das hier Angedeutete seinen natürlichen Ort in der Durchführung derselben oder ist ein Teil von ihren Ergebnissen.²³

Unser EvPhil repräsentiert eine ganz besondere Art des Christentums. Es ist ein gnostischer, und zwar ein valentinianischer Text: von einem Valentinianer für Valentinianer aus valentinianischem Textgut kompiliert,²⁴ als Evangelium benutzt zunächst von valentinianischen Gemeinden. Gleichwohl ist er nur in dem Maße und Grade valentinianisch, wie es bei einem Text solcher Sorte, also bei einer Exzerptsammlung oder Epitome, möglich ist. Die Charakterisierung des EvPhil als valentinianisch ergibt sich daraus, daß sich in ihm eindeutig valentinianische Theologumena finden bzw. daß das Charakteristischste und sozusagen Profilbestimmende der sich in ihm findenden Lehren und Vorstellungen valentinianisch ist. Neben einer Fülle von Anspielungen im ganzen EvPhil enthalten die Paragraphen 26b. 61a.b. 67b.c deutlich die spezifisch valentinianische Lehre von dem Soter als dem Bräutigam der unteren Sophia und den Engeln des Soter als den Bräutigamen der Spermata der unteren Sophia. Eine Beweisstelle für valentinianischen Ursprung ist weiter # 39, wo es um den valentinianischen Namen für die untere Sophia: "Achamoth" geht. In # 125a wird die valentinianische Anschauung von der relativen Erlösung des bloß Psychischen vertreten. Mehrfach ist - mehr oder weniger deutlich - von dem Mysterium des Brautgemachs die Rede (## 66. 68. 74. 76a.b.c.d. 98). Ein solches Mysterium ist sogar nur für die valentinianische Schule der Marcosier bezeugt,²⁵ wenngleich wohl auch für andere Valentinianer vorauszusetzen. Neben diesen Kardinalstellen für valentinianische Herkunft gibt es noch viele andere Stücke, die erst bei valentinianischer Interpretation Farbe gewinnen. Wiewohl also von valentinianischem Charakter, läßt sich das EvPhil aber (seiner Natur gemäß) nicht auf eine bestimmte valentinianische Schule zurückführen und festlegen. Auch müssen nicht alle gnostischen Elemente, die sich in ihm finden, valentinianisch sein. Man hat vielmehr von vornherein damit zu rechnen, daß auch Gedankengut anderer gnostischer Richtungen in das EvPhil eingeflossen ist, wie es ja auch sehr bald von nicht-valentinianischen Gnostikern gebraucht werden konnte.

Trotz seines gnostisch-valentinianischen Gesamtcharakters gibt es im EvPhil aber vieles, was

²² Vgl. Schenke 1994: 136.

²³ Dieselbe Sache kommt übrigens unter dem Gesichtspunkt des Ziels, das der Kommentar verfolgt, unten (S. 11f.) noch einmal zur Sprache.

²⁴ Wenn dieses Textgut Philippus-Akten waren, dann müßten also diese bereits distinktiv valentinianisch redigiert gewesen sein.

²⁵ Vgl. Irenäus *adv. haer.* I 21,3; und dazu Bousset 1907: 315-318.

nicht spezifisch gnostisch und nicht spezifisch valentinianisch ist. Und das betrifft auch weitaus die größere Menge des in ihm enthaltenen Gutes. Es sind dies zum einen wirklich nicht-valentinianische Stoffe, zum anderen Anschauungen und Praktiken, in denen sich die Valentinianer nicht von der werdenden Großkirche unterschieden. Von besonderer Wichtigkeit ist das EvPhil in dieser Perspektive für die Überlieferung und Anwendung der Herrenworte, für die Rede in Vergleichen und Gleichnissen und überhaupt für die katechetische Tradition und Praxis der frühen Christenheit.²⁶

Schon wegen des literarischen Genus, das das EvPhil repräsentiert, ist es nicht möglich - wenigstens nicht ohne weiteres -, eine Zusammenfassung seines Inhalts zu geben. Gänzlich ausgeschlossen aber ist es, etwa eine Theologie des EvPhil aus dem Text zu erheben. Wozu sich sein Inhalt anbietet, ist vielmehr, daß man jedes Exzerpt methodisch für sich nimmt und seinen Sinn im Vergleich mit ähnlichen Aussagen in- und außerhalb des EvPhil zu ermitteln trachtet. Dabei ergeben sich dann auch partielle formale oder thematische Zusammenhänge innerhalb des EvPhil. So gehören nach Isenberg z. B. die ## 77. 106. 107a.b. 63a.b.c.d.e. 64 ursprünglich, und zwar in dieser Reihenfolge, zusammen; ebenso die ## 99c. 45 und die ## 51. 80.

In einem sehr allgemeinen Sinn kann man den Inhalt des EvPhil natürlich mit Hilfe bestimmter, ständig wiederkehrender Hauptthemen erfassen und bezeichnen. Häufig sind zunächst die Erörterungen über Adam und das Paradies.²⁷ Auch Spekulationen über die (Differenz der) Akte des Schaffens und Zeugens kehren ständig wieder.²⁸ Theologisch besonders bemerkenswert ist das eschatologische Motiv vom *Zerreißen des Tempelvorhangs*.²⁹ Interessant sind natürlich auch die vielen Exzerpte, die auf verschiedenen Bedeutungsebenen von Braut, Bräutigam und Brautgemach handeln,³⁰ und die, in denen es um die Sakramente geht, nämlich um Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung und das Mysterium des Brautgemachs.³¹ Das Verhältnis der Sakramente untereinander ist übrigens nicht klar. So nimmt Gaffron Taufe und Salbung zusammen und versteht nur sie als Initiationsritus, während er das Mysterium des Brautgemachs, dessen Anfang wiederum der Ritus der Erlösung sei, als Sterbesakrament deutet. Isenberg hingegen hält es für wahrscheinlicher, daß all die genannten Sakramente nur fünf verschiedene Stufen eines komplexen Initiationsrituals sind, auch wenn wir über den *Vollzug* (die "Vehikel") von Akt 4 und

²⁶ An das für EvPhil offenbar wichtige Motiv der Überlegenheit des schwachen Menschen über die starken Tiere und die Notwendigkeit ihrer Beherrschung (bes. in ## 40a.b) kann sich übrigens die Frage knüpfen, ob nicht auch noch eine andere, und zwar platonisch-philosophische Tradition mit im Spiel ist, und zwar in einem höheren Maße als es auf der Textoberfläche erscheint. Der Ausgangspunkt dieser für mich ziemlich neuen Fragestellung ist die Parallele in Platons Staat IX (am Ende des Stückes, das Codex VI bietet). Die Erkenntnis, daß hier ein platonisches Motiv vorliegt, verdanke ich der Lektüre des Manuskripts eines Kommentars zum EvThom von P. Schüngel, speziell zum Löwen-Paragrafen # 7.

²⁷ ## 13. 14a.b. 15. 28. 41. 42a.b. 71. 78. 79. 80. 83a.b. 84. 92. 94a.b.

²⁸ ## 1. 29. 41. 84. 86. 99a.b.c. 102a.b.c. 120. 121a.b.

²⁹ Das Zerreißen des Tempelvorhangs gilt als die entscheidende (eschatologische) Heilswirkung von Tod/Kreuzigung/Kreuz Christi. Der Vorhang des Tempels in *Jerusalem* symbolisiert dabei den Vorhang des *himmlischen* Tempels (= Brautgemach = Pleroma). Und das alles würde besonders plausibel von einer *Form* oder *Deutung* der Passionsgeschichte aus, wonach ihr ursprüngliches *Ende* oder aber ihr *Höhepunkt* schon mit Mk 15,38 gegeben war.

³⁰ Vor allem ## 31. 61a.b. 67b.c. 74. 82a.b. 122a.b.c.d.; aber auch ## 60a.b. 66. 68. 73. 76a.b.c.d. 77. 79. 80. 87. 95. 98. 102a.c. 103. 125a. 126c. 127a.

³¹ ## 24. 25. 43a.b. 59. 66. 67b.c.d.e. 68. 74. 75. 76a.b.c.d. 90a.b. 92. 95a.b. 97. 98. 100. 101. 108. 109a. 111a.b. 122a.b.c.d. 125b.

5 wenig Sicheres erfahren.

Die Aufschlüsselung des Inhalts von EvPhil von seinen Hauptthemen her kann noch wesentlich verfeinert werden. So stellt Layton seiner Übersetzung des EvPhil einen Index von nicht weniger als 45 Schlüsselbegriffen und Themen voran. Bei solchem Herangehen ist es dann sogar möglich, die wesentlichen Ideen des EvPhil systematisch zusammenzufassen, wie es Isenberg in seiner "Introduction" überzeugend demonstriert, wobei er als Abschnittsüberschriften wählt: Tiere, Freie Männer und Jungfrauen; Brautgemach; Sakramente; Analogien und Parabeln; Biblische Anspielungen.

* * *

Was den forschungsgeschichtlichen Aspekt der Arbeit am EvPhil anbelangt, so kommt dieser notwendigerweise im Kommentar so ausführlich zur Sprache, daß ich hier im Rahmen der Einleitung auf eine eigentliche *Darstellung* dieser Geschichte verzichten möchte. Solches kann man mit umso besserem Gewissen ausklammern, als der Leser das hier vielleicht Vermißte in der (zum Druck vorbereiteten) Dissertation von M. Turner finden wird (Turner 1994: 13-68). Gleichwohl liegt mir daran, aus diesem Weg der Forschung einige Meilensteine herauszuheben. Sein Anfang liegt in der "Steinzeit" der Nag Hammadi-Forschung, wo es noch keinen ungehinderten Zugang zu den Originalen gab. Deshalb war die Basis der ersten Arbeiten zum EvPhil ganz und gar unvollkommen, nämlich die alte einbändige und phantomartige Faksimile-Ausgabe von Pahor Labib aus dem Jahre 1956. Als frühe wichtige Meilensteine sind zwei Rezensionen anzusehen, die von Krause (1964) zu der Textausgabe von Till (1963) [Krause war damals der einzige, der in Kairo direkten Zugang zu den Nag Hammadi-Papyri hatte; und so konnte er Tills Lesungen des Faksimiles nach dem Original verbessern] und die von Barns (1963) zu dem Kommentar von Wilson (1962). Übrigens ist mit diesem frühen und einzigen Beitrag von Barns zur Erforschung des EvPhil die Übersetzung von de Catanzaro in Zusammenhang zu sehen. Barns und de Catanzaro "hängen" ähnlich "zusammen" wie Till und Wilson.³² Die Wegscheide zwischen Vorzeit und Neuzeit in der Arbeit(smöglichkeit) am EvPhil ist markiert durch das Erscheinen der Faksimile-Ausgabe des Codex II vom Jahre 1974 bzw. durch die Arbeit des Internationalen Komitees (und seiner zahlreichen Helfer vom CGLib-Project des Institute for Antiquity and Christianity in Claremont, California), die zu ihr geführt hat. Als ein Meilenstein aus der Spätzeit dürfte Emmels systematische Auswertung alter Fotografien vom EvPhil gelten, die Dinge ans Licht bringt, die in dem Original nicht mehr vorhanden sind (1977: 113f.) und worauf sich die Notiz "read in photographs" im Apparat von Laytons Textausgabe bezieht. Diese Ausgabe Laytons selbst gehört nicht mehr zum Weg, sondern ist so etwas wie sein Ende, oder fast sein Ende, jedenfalls was von den beiden Aspekten der Text- und Sacherschließung die reine Texterschließung anbelangt. Dementsprechend enthält ihr kritischer Apparat selbst so etwas wie eine Forschungsgeschichte, insofern als Layton da mit allergrößter Gewissenhaftigkeit verzeichnet, von wem und von wann welcher evidente, wahrscheinliche oder mögliche Beitrag zum Textverständnis stammt. Der durch diese Meilensteine markierte Weg selbst wird vielleicht ein wenig anschaulich, wenn man einfach einmal alle dem EvPhil gewidmeten Dissertationen in chronologischer Ordnung zusammenstellt. Das sieht dann so aus:

³² Bei de Catanzaro lautet der letzte Satz seiner *Introductory Note*: "He (the translator) has to thank Dr. J. W. B. Barns for valuable help" (1962: 35). Und bei Barns findet man bei einem Verweis auf de Catanzaros Übersetzung den Zusatz: "which in places followed readings or interpretations suggested by myself" (1963: 497).

Borchert	1967	Princeton Theological Seminary
Ménard	1967	Université de Strasbourg
Isenberg	1968	University of Chicago
Gaffron	1969	Universität Bonn
Stroud	1970	The Iliff School of Theology, Denver
Sevrin	1972	Université Catholique de Louvain
Rewoliński	1978	Harvard University, Cambridge, Mass.
Turner	1994	University of Notre Dame

* * *

Was die folgende *Textausgabe* betrifft, so ist mir wesentlich zu bemerken, daß ich den allergrößten Wert darauf gelegt habe, daß sie in dem, was wirklich an Text und Textresten erhalten ist, vollkommen mit derjenigen von Layton übereinstimmt, wie ja denn auch im Kommentar, wo die Textgrundlage für die Exegese zu diskutieren ist, Layton der Hauptgesprächspartner ist. Diese "Nähe" ist in mehr als einer Hinsicht sachlich begründet. Zunächst einmal haben wir gleichzeitig an unseren Editionen gearbeitet und unsere Lesungen, Deutungen und Meinungen schon in Kairo vor dem Original ausgetauscht. Und dieser Austausch hat sich dann über die Jahre, meist postalisch, aber auch persönlich in New Haven, fortgesetzt. So hat Layton mich auf allen Stufen der Vorbereitung der Edition des Codex II an seiner Arbeit teilnehmen lassen. Eigentlich sollte ja nun mein Text mit dem seinen *hundertprozentig* übereinstimmen. So war er auch schon! Und in Kleinigkeiten, wo unsere Manuskripte differierten (also in solchen Fragen wie, ob ein Buchstabenrest eindeutig sei oder nicht und entsprechend mit oder ohne Punkt darunter zu notieren sei), habe ich meinen Text an dem seinigen ausgerichtet, nicht zuletzt weil ich wußte, daß er mehrfach noch später in Kairo war, um solche Zweifelsfragen zu überprüfen. Wenn mein Text schließlich nun doch, wenn auch nur in ganz wenigen Einzelfällen, von dem seinigen (wieder) abweicht, so erklärt sich das nur aus einer Art nachträglicher Rückwirkung der Arbeit am Kommentar auf die Textgrundlage. Auch andere, mehr äußerliche Unterschiede, nämlich solche, die die *Textdarbietung* betreffen (zum Beispiel Inhalt und Umfang des kritischen Apparats; gelegentliche *exempli gratia*-Rekonstruktionen im Text selbst und nicht [nur] in den Anmerkungen), begründen und rechtfertigen sich aus dem Unterschied im *Genus* zwischen einer reinen Textausgabe und einer solchen, die das Pendant eines ausführlichen Kommentars ist.

* * *

Das Ziel des *Kommentars* ist nichts Höheres und nichts Geringeres als die Antwort auf die Frage: "Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30). Gleichwohl ist er nicht voraussetzungslos. Während der Beschäftigung mit dem EvPhil über die Jahre und während der vorbereitenden Sondierungen für dieses Buch hat sich meine Auffassung vom Wesen des EvPhil unter dem Einfluß von Isenberg (und Layton) in zwei wesentlichen Punkten geändert bzw. konkretisiert. Der erste ist, daß, wenn das EvPhil schon ein Florilegium bzw. eine Anthologie ist, diese nicht notwendig aus vielen Schriften zusammengetragen worden sein muß, sondern im wesentlichen auch aus einer einzigen stammen kann. Der zweite Punkt ist praktisch nur die andere Seite von ein und derselben Idee Isenbergs, nach dem diese Hauptquelle ein Text war, der dem Typ der späteren Taufkatechesen entspricht, womit der Gedanke gegeben ist, daß alles, was im EvPhil gesagt wird, einzig und allein um den Sachverhalt von Bekehrung und Initiation kreist und also auch die Sakramente, von denen über Taufe und Salbung hinaus gehandelt wird, auch Teile ein

und desselben großen Initiationsrituals sein müßten. Mit der Vorstellung und Erwartung, daß es so sein könnte, habe ich den exegetischen Weg durch das EvPhil begonnen, natürlich unter der Bereitschaft, diese Prämisse sofort zu revidieren, wenn die Sache nicht aufgehen sollte. Aber das war nicht nötig! Andererseits macht diese Prämisse die Exegese des EvPhil mehr oder weniger zwangsläufig zu einer Art Puzzle-Spiel, von dem nur ein Teil der Elemente noch vorhanden ist und wo man also in jedem Fall raten muß, welche Teile zwischen den erhaltenen Stücken fehlen und also noch hinzuzudenken sind. Und die andere Seite derselben Sache ist nun, daß ausgerechnet ich selbst, der ich bei manchen in dem Ruf stehe, das EvPhil gegen seine Natur durch die Paragrapheneinteilung "zerhackt" zu haben, mich nun um die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs all dieser Teile zu mühen habe. Ich hoffe übrigens zeigen zu können, daß gerade eine solche Aufspaltung, die hier ja auch noch weitergetrieben wird, dem Verständnis der (tieferen) Zusammenhänge des Textes dient. Erst unterwegs kam dann am "Kilometerstein" (#) 26b noch die versucherische Frage hinzu, ob Isenbergs "Quelle der Taufkatechesen" etwa Missionsreden von nicht mehr vorhandenen Acta Philippi gewesen sein könnten. Freilich hoffe ich, daß das aus dieser Frage resultierende gelegentliche Ausschauhalten nach weiteren Spuren des Apostels/Evangelisten Philippus im EvPhil die Hauptaufgabe, nämlich zu verstehen, was wirklich dasteht, nicht beeinträchtigt hat. Schließlich sei auch noch als zusätzliches Anliegen des Kommentars erwähnt, herauszustellen und zu bewahren, was immer sich an wesentlichen Erkenntnissen zum EvPhil, besonders in entlegener Literatur, vor allen in den nicht wenigen ungedruckten Dissertationen über dasselbe, findet. Von diesen haben sich mir besonders die von Isenberg und Sevrin als von ganz ungewöhnlich großem Wert erwiesen. Und so mag es nicht verwundern, wenn sie als so etwas wie meine "ständigen Begleiter" auf der exegetischen Wanderung durch das EvPhil fungieren.

Teil 1
TEXTAUSGABE

- 30 ΟΥΖΕΒΡΑΙΟΣ ῥῥωμε [ω]αϑταμιε ζεβραι || ος αγω ψαγμοϑτε [ενα]ει
 ἄτεειμινε | ξε προχλυτος □ οϑπ[ροχη]λυτος δε μαϑ|ταμιε
 προχλυτος □ [ξε ζοει]νε μεν | σεψοοπ ἄθε ετοϑω[ωπε ἄζητς] | αγω
 σεταμειο ἄζἄκοο[γε □ νικοοϑε] * [δε] μονο[ν εκ]ρῳωε εροοϑ ωινα
 εϑνα | ωωπε·
- p. 52
- 5 π[ζμ]ζἄλ μονον εϑωινε αῤε | λεϑερο[ς] □ μαϑωινε δε ἄσα τοϑς ια
 | ἄπεϑχο[ει]ς □ πωηρε δε οϑ μονον ξε || ϑο ἄωηρε αλλα
 τκληρονομεια ἄπει | ωτ' ψαϑσαζζ ἄσωϑ'
- 10 νετῤκληρονομει | ἄνετ' μοοϑτ' ἄτοοϑ ζωοϑ σεμοοϑτ' | αγω
 εϑκληρονομει ἄνετ' μοοϑτ' □ νε | τῤκληρονομει ἄπετονζ ἄτοοϑ
 σεονζ || αγω σεῤκληρονομει ἄπετονζ ἄἄ νετ' | μοοϑτ'
- νετμοοϑτ' μαϑῤκληρονομει | ἄλααϑ □ πως γαρ πετμοοϑτ'
 ϑνακληρονο | μει
- 15 πετμοοϑτ' εϑσακληρονομει ἄ | πετονζ ϑναμοϑ αν αλλα πετμοοϑτ'
 || εϑναωνζ ἄζοϑο
- οϑζεθνικος ῥῥω | με μαϑμοϑ □ ἄπεϑωνζ γαρ ενεζ ζινα | εϑναμοϑ·
 □ πενταζπις τεϑε ετμε αϑ' | ωνζ □ αγω παῖ ϑḄἄδϑνεϑε εμοϑ
- ϑονζ | γαρ ζι ἄπζοοϑ ἄτα πḄς ει
- 20 σεσωντ' ἄ || πκοσμος □ σεῤκοσμει ἄἄπολεις □ σε | ϑι ἄπετμοοϑτ'
 εβολ'
- ἄζοοϑ νεν' ωο | οπ' ἄζεβραιος νενο ἄορϑανος νεϑ | ἄταν ἄτἄμααϑ □
 ἄταρἄωωπε δε ἄ | χρηστιανος δε ιωτ' ζι μααϑ ωωπε ναν ||

51,32 ΜΕΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 52,19 ΖΙ ἄΠΖΟΟϑ] sic! Der Supralinearstrich über dem My in diesem Ausdruck fällt aus dem legitimen Spielraum, den der orthographische Standard der Handschrift hier aufweist, heraus.
 21/22 ΝΕΝ' ΩΟ | ΟΠ'] Relativum des Imperfekt mit Ø-Transponent. 24 ΝΑΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende.

p. 52 30 (# 1) Ein hebräischer Mann bringt Hebräer hervor; || und solche [Leu]te werden "Proselyten" genannt. Ein P[rose]lyt kann aber keine Proselyten hervorbringen. [Denn die ein]en sind so, wie sie ent[stehen] und bringen noch ande[re] hervor. [Den anderen] * [aber] muß [es s]chon genügen, daß sie (überhaupt) entstehen.

5 (# 2) Der [Sk]lave trachtet einzig und allein danach frei zu werden. Nicht aber trachtet er nach dem Vermögen seines Herrn. Der Sohn dagegen (hat) nicht nur (den Vorzug), daß || er Sohn ist, sondern er wird auch noch das Erbe des Vaters übernehmen.

10 (# 3a) Diejenigen, die die Toten beerben, sind selbst tot; und es sind (nur) die Toten, die sie beerben. Diejenigen, die den Lebendigen beerben, sind lebendig; || und sie beerben den Lebendigen - und die Toten.

(# 3b) Tote erben nichts. Wie sollte denn einer, der tot ist, erben?

15 (# 3c) Wenn der Tote den Lebendigen beerbt, wird (dies)er (davon) nicht sterben, sondern wird vielmehr der Tote || zum Leben kommen.

(# 4a) Ein heidnischer Mensch stirbt nicht. Denn er hat niemals gelebt, so daß er sterben könnte. Wer zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist, der hat das Leben gefunden. Und ein solcher schwebt in der Gefahr zu sterben.

(# 4b) Denn: er lebt, seit Christus gekommen ist.

20 (# 5) Geschaffen || wird der Schmuck. Geschmückt werden die Städte. Weggeschafft wird, wer tot ist.

(# 6) Als wir Hebräer waren, waren wir Waisen und hatten (nur) unsere Mutter. Als wir aber Christen wurden, bekamen wir Vater und Mutter. ||

p. 52,25-53,20

25 ΝΕΤC I TE 2N̄ TΠPΩ ΨΔΓΩC2 2M̄ ΠΩΩM' □ | TΠPΩ ΠΕ ΠΚOCΜOC □ ΠΩΩM' ΠΕ
 30 ΔΙΔ ΤΟΥΤΟ ΨΩΕ | ΕΡΟΝ' ΕΤM̄TΡN̄ΨΛΗΛ' 2N̄ TΠPΩ □ ΠΙΕΒΟΛ || 2N̄ TΠPΩ'
 ΠΕ ΠΩΩM' □ ΕΡΩΔ ΟΥΔ ΔΕ ΩC2 | 2N̄ ΤΕΠΡΩ' ΕΦΝΔΩC2 ΔΝ ΑΛΛΑ
 ΕΦΝΔΩ|ΛΕ

28-Ω2C] sic! Metathese. An sich ist das Wort aber auch in dieser Form gebräuchlich. 53,4/5 ΔΥΩ ΔΦΝΟΥ2' || N̄N̄ΕΤΕ] Diese
 35 2ΩC ΠΔΞ[Ι N̄]ΤΕΕΙΜΕΙΝΕ ΕΦΝΔΤΕΥ|Ε ΚΑΡΠΟΣ [...] ΔΝ' ΟΥ ΜΟΝΟΝ
 ΕΦN̄N̄ΗΥ | ΕΒΟ[Λ] ΑΛΛΑ 2M̄ ΠΚΕCΔΒΒΑΤΟΝ || [... ..
 Ο]ΥΑΤΚΑΡΠΟΣ ΤΕ

p. 53

ΔΠΕX̄P̄C̄ ΕΙ * 2ΟΕΙΝΕ ΜΕΝ ΕΤΡΕΦΤΟΟΥC[Ε 2]N̄ΚΟΟΥΕ | ΔΕ ΕΤΡΕΦ' ΝΔ2ΜΟΥ
 2N̄ΚΟΟΥΕ ΕΤΡΕΦCΟ|ΤΟΥ □ ΝΕΤΟ N̄ΨM̄MO N̄ΤΑΦΤΟΟΥCΕ □ ΔΦΔ|ΔΥ N̄N̄ΕΤΕ
 ΝΟΥΦ ΝΕ

5 ΔΥΩ ΔΦΝΟΥ2' || N̄N̄ΕΤΕ ΝΟΥΦ' ΝΔΕΙ N̄ΤΑΦΚΑΔΥ N̄N̄ΕΟΥ|Ω 2M̄ ΠΕΦ' ΟΥΩΨ'

ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΧΕ N̄ΤΑΡΕΦ' | ΟΥΩN2 ΕΒΟΛ ΔΦΚΩ N̄ΤΨΥΧΗ N̄ΤΑΡΕΦ' | ΟΥΩΨ □
 10 ΑΛΛΑ ΣΙΜ ΦΟΟΥ ΕΠΚΟCΜOC ΨΟ|ΟΠ' ΔΦΚΩ N̄ΤΨΥΧΗ □ M̄ΠCΟΠ'
 ΕΤΕΦ' ΟΥ||ΩΨ' ΤΟΤΕ ΔΦΕΙ N̄ΨΟΡΠ' ΕΦΝΔΦΙΤC̄

ΕΠΕΙ | N̄ΤΑΥΚΑΔC̄ N̄N̄ΕΟΥΨ' ΔCΨΩΠΕ 2ΔΝΛΗ|CΤΗC̄ ΔΥΩ ΔΥΦΙΤC̄
 N̄ΔΙΧΜΑΛΩΤOC □ ΔΦΝΟ2|ΜΕC ΔΕ

ΔΥΩ ΝΕΤΝΔΑΝΟΥΟΥ 2M̄ ΠΚOCΜOC | ΔΦCΟΤΟΥ ΔΥΩ ΝΕΘΟΟΥ

15 ΠΟΥΟΕΙΝ ΜN̄ ΠΚΔ||ΚΕ ΠΩN2 ΜN̄ ΠΜΟΥ N̄ΟΥΝΑΜ' ΜN̄ N̄2ΒΟΥΡ | N̄CΝΗΥ ΝΕ
 N̄ΝΟΥΕΡΗΥ □ ΜN̄ ΟΜ' N̄CΕΠΩΡΧ | ΔΝΟΥΕΡΗΥ' □ ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ ΟΥΤΕ
 ΝΕΤΝΔΑΝΟΥ|ΟΥ ΝΔΑΝΟΥΟΥ ΟΥΤΕ ΝΕΘΟΟΥ CΕ2ΟΟΥ | ΟΥΤΕ ΠΩN2 ΟΥΩN2 ΠΕ
 20 ΟΥΤΕ ΠΜΟΥ ΟΥ||ΜΟΥ ΠΕ

28-Ω2C] sic! Metathese. An sich ist das Wort aber auch in dieser Form gebräuchlich. 53,4/5 ΔΥΩ ΔΦΝΟΥ2' || N̄N̄ΕΤΕ] Diese
 Worte scheinen über Rasur geschrieben zu sein. 5 N̄N̄ΕΤΕ] sic! Der Supralinearstrich über dem zweiten Ny dürfte ein einfacher
 Schreibfehler sein. 11/12 2ΔΝΛΗ|CΤΗC̄] sic! Ohne Supralinearstrich über dem Ny. Gemeint ist 2Δ N̄ΛΗCΤΗC̄.
 16 N̄CΝΗΥ] N̄- funktioniert hier als *unbestimmter* Pluralartikel, der in dieser Hs. normalerweise die Form 2N̄- hat (also Wegfall des
 Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang).

p. 52,25-53,20

25 (# 7) Die im Winter säen, werden im Sommer ernten. Der Winter ist die(se) Welt.
 Der Sommer ist der andere Aon. Laßt uns in der Welt säen, damit wir im Sommer
 30 ernten! - Deswegen (gilt auch): Es geziemt sich für uns, im Winter nicht zu beten.
 Was auf || den Winter folgt, ist der Sommer. - Wenn jemand aber (doch) im
 Winter erntet, wird er (gar) nicht (wirklich) ernten, sondern (die Saat nur)
 ausreißen.

(# 8) Weil ein solcher keine Frucht [] bringen kann, kommt sie nicht nur
 35 [] hervor, sondern ist auch am Sabbat || [] unfruchtbar.

p. 53 (# 9a) Christus ist gekommen, * um die einen loszukaufen, andere zu retten,
 (wieder) andere zu erlösen. Die fremd waren, sind es, die er loskaufte. Er machte
 sie zu den Seinigen.

5 (# 9b) Und er nahm || das Seinige zurück, das er freiwillig als Pfand hinterlegt
 hatte.

(# 9c) Nicht nur, daß er, als er erschien, die Seele dahingab - als er es wollte.¹
 10 Sondern, solange die Welt besteht, gab er die Seele dahin. Zum Zeitpunkt, da er,
 es wollte, || da erst trat er hervor, um sie zurückzunehmen.

(# 9d) Weil sie als Pfand hinterlegt worden war, war sie unter die Räuber geraten
 und gefangen genommen worden. Er aber rettete sie.

(# 9e) Sowohl die Guten in der Welt erlöste er als auch die Bösen.

15 (# 10a) Das Licht und die Finsternis, || das Leben und der Tod, die Rechten und
 die Linken sind Brüder voneinander. Es ist nicht möglich, daß sie sich voneinander
 20 trennen. Deswegen sind weder die Guten gut, noch sind die Bösen böse, ist weder
 das Leben lebendig, noch ist der Tod || tödlich.

¹ Vgl. Joh 10,17f.

ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ ΠΟΥΔ ΠΟΥΔ ΝΑΒΩΛ | ΕΒΟΛ' ΔΤΕΦΑΡΧΗ ΣΙΝ ΨΟΡΠ' □
 ΝΕΤΧΟΣΕ | ΔΕ ΔΠΚΟΣΜΟΣ ΖΝΝΑΤΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΕ | ΖΝΨΔΕΝΕΖ ΝΕ

25 ΝΡΑΝ ΕΤΟΥΤ ΜΜΟΥ ΔΝ | ΚΟΣΜΙΚΟΣ ΟΥΝΤΕΥ ΜΜΑΥ ΝΟΥΝΟΒ Μ || ΠΛΑΝΗ □
 ΣΕΠΩΨ ΓΑΡ ΜΠΟΥΖΗΤ' ΕΒΟΛ | ΖΝ ΝΕΤΣΜΟΝΤ' ΕΖΟΥΝ ΕΝΕΤΣΜΟΝΤ' | ΔΝ □
 ΑΥΩ ΠΕΤΣΩΤΜ ΕΠΝΟΥΤΕ ΕΦΝΟ | ΕΙ ΔΝ ΜΠΕΤΣΜΟΝΤ' ΑΛΛΑ ΔΦΡΝΟΕΙ
 30 Μ | ΠΕΤ' ΣΜΟΝΤ ΔΝ □ ΤΕΕΙ ΖΕ ΟΝ ΜΠΕΙΩΤ' || ΜΝ ΠΩΗΡΕ ΜΝ ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ
 ΜΝ | ΠΩΝΖ ΜΝ ΠΟΥΟΕΙΝ ΑΥΩ ΤΑΝΔΑΤΑ | ΣΙΣ ΜΝ ΤΕΚΚΛΗΣΙΑ [Μ]Ν ΝΚΟΟΥΕ
 ΤΗΡΟΥ □ | ΕΥΡΝΟΕΙ ΔΝ ΝΝΕΤ[ΣΜΟ]ΝΤ' ΑΛΛΑ ΕΥΡ | ΝΟΕΙ ΝΝΕΤ' ΣΜΟΝ[Τ'
 35 ΔΝ □ ΠΛ]ΗΝ' ΑΥΣΕ || ΒΟ ΔΝΕΤΣΜΟΝΤ'

p. 54

ΦΡΑ[Ν ΕΦΑΥΣ]ΑΤΜΟΥ | ΣΕΨΟΟΠ' ΖΜ ΠΚΟΣΜΟ[Σ □ ΜΝΤΡΕ ΛΑΔΥ] * [ΔΠ]ΑΤΑ □
 [Ε]Ν[ΕΥ]Φ[Ο]ΟΠ' ΖΜ ΠΑΙΩΝ ΝΕΥΝΔ | ΡΟΝΟΜΑΖ[Ε] ΔΝ ΖΜ ΠΚΟΣΜΟΣ ΛΛΑΔΥ
 5 Ν | ΖΟΥΟΥ ΟΥΤΕ ΜΠΟΥΚΑΔΥ ΖΝ ΝΖΒΗΥΕ Ν | ΚΟΣΜΙΚΟΝ □ ΟΥΝΤΑΥ ΜΜΑΥ
 ΝΝΟΥΖΔΗ ΖΜ || ΠΑΙΩΝ

ΟΥΡΑΝ' ΟΥΩΤ' ΜΑΥΤΕΥΟΥΔΥ' | ΖΜ ΠΚΟΣΜΟΣ ΠΡΑΝ' ΝΤΑ ΠΕΙΩΤ' ΤΑΔΥ'
 | ΜΠΩΗΡΕ □ ΦΧΟΣΕ ΕΟΥΟΝ ΝΙΜ' ΕΤΕ ΠΑ | ΕΙ ΠΕ ΠΡΑΝ' ΜΠΕΙΩΤ' □
 10 ΝΕΡΕ ΠΩΗΡΕ ΓΑΡ' | ΝΔΩΠΕ ΔΝ' ΕΙΩΤ' ΣΑΒΗΛ ΧΕ ΔΥΤ ΖΙ || ΩΩΥ' ΜΠΡΑΝ
 ΜΠΕΙΩΤ'

ΠΕΕΙΡΑΝ ΝΕ | ΤΕΥΝΤΑΥΦ ΣΕΡΝΟΕΙ ΜΕΝ' ΜΜΟΥ ΣΕΨΑ | ΧΕ ΔΕ ΕΡΟΥ ΔΝ □
 ΝΕΤΕ ΜΝΤΑΥΦ ΔΕ ΣΕ | ΡΝΟΕΙ ΜΜΟΥ ΔΝ

15 ΑΛΛΑ ΔΤΜΕ ΣΠΕ ΖΕΝΡΑΝ | ΖΜ ΠΚΟΣΜΟΣ ΕΤΒΗΤΝ ΝΔΕΙ ΕΜΝ ΒΟΜ' || ΔΣΕΒΟ
 ΕΡΟΣ ΧΩΡΙΣ ΦΡΑΝ □ ΟΥΕΙ ΟΥΩΤ' | ΤΕ ΤΜΕ □ ΣΟ ΝΖΔΖ ΑΥΩ ΕΤΒΗΤΝ
 ΕΤΣΕ | ΒΟ ΕΠΑΕΙ ΟΥΔΑΥ' ΖΝ ΟΥΑΓΑΠΗ ΖΙ ΤΝ | ΖΔΖ

23/24 ΔΝ | ΚΟΣΜΙΚΟΣ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 54,9 ΕΙΩΤ'] sic! Zu erwarten gewesen wäre: ΝΕΙΩΤ.
 Vielleicht Haplographie des Ny. 10/11 ΝΕ | ΤΕΥΝΤΑΥΦ] Das zweite Ypsilon über der Zeile nachgetragen. 13 ΖΕΝΡΑΝ] Im
 Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 17 ΖΝ ΟΥΔΓΔΠΗ] vermutlich Wiedergabe von ὄγαπητῶς. Diese Erkenntnis stammt
 von L. Painchaud (Québec, 24.10.1994).

(# 10b) Deswegen: Ein jegliches wird sich auflösen in seinen Uranfang. Diejenigen aber, die erhaben sind über die Welt, sind unauflöslich; sie sind ewig.

25 (# 11a) Die Namen, die den Weltmenschen mitgeteilt werden, verursachen eine große || Irreführung. Denn sie wenden ihren Sinn weg von dem Feststehenden
(und) hin zu dem Nichtfeststehenden. So erfaßt, wer (den Namen) "Gott" hört,
30 nicht das Feststehende, sondern er erfaßt das Nichtfeststehende. Ebenso verhält es sich auch mit (den Namen) "Vater", || "Sohn", "Heiliger Geist", "Leben", "Licht",
"Auferstehung", "Kirche" [und] allen anderen (Namen). Man erfaßt nicht das Fest[stehende], sondern man erfaßt das [Nichtf]eststehende. [Je]doch hinweisen ||
35 können sie auf das Feststehende.

p. 54 (# 11b) Die Nam[en, d]ie [sie h]ören, gehören zu d(ies)er Welt. [Möge niemand]
* [sich tä]uschen! [Würden sie] zu dem (anderen) Äon gehören, so würden sie in
5 d(ies)er Welt niemals genannt werden, noch wären sie unter die Dinge d(ies)er Welt geraten. Sie haben ein Ende in || dem (anderen) Äon.

10 (# 12a) Ein einziger Name vermag in der Welt nicht ausgesprochen zu werden: der Name, den der Vater dem Sohn zuerkannt hat. Er ist über alle (anderen Namen) erhaben - und das ist der Name des Vaters. Denn der Sohn wäre nicht Vater geworden, wenn er sich nicht || mit dem Namen des Vaters bekleidet hätte.

(# 12b) Was diesen Namen betrifft - die, die ihn haben, erfassen *ihn* zwar, sprechen aber nicht über *ihn*. Die ihn aber nicht haben, können *ihn* (auch) nicht erfassen.

15 (# 12c) Aber die Wahrheit ließ Namen in der Welt entstehen um unseretwillen, die wir sie nicht || erkennen können ohne die Namen. Eine einzige ist die Wahrheit. Und doch ist sie vielgestaltig - und zwar unseretwegen, um (uns) diesen einen, so weit wie möglich, erkennen zu lassen durch vieles.

20 ΔΝΔΡΧΩΝ ΟΥΩΨ ΔΡ̄ΑΠΑΤΑ Μ̄|ΠΡΩΜΕ ΕΠΕΙΔΗ ΔΥΝΔΥ ΕΡΟΨ' ΕΥΝ̄ΤΑΨ' ||
 Μ̄ΜΔΥ Ν̄ΝΟΥΣΥΓ' ΓΕΝΕΙΑ ΨΑ ΝΕΤΝΔ|ΝΟΥΟΥ ΝΑΜΕ □ ΔΥΨΙ ΠΡΑΝ
 Ν̄ΝΕΤΝΔ' |ΝΟΥΟΥ ΔΥΤΑΔΨ' ΔΝΕΤΝΔΝΟΥΟΥ ΔΝ' | ΞΕΚΔΔΣ ΖΙΤ̄Ν̄ Ρ̄ΡΑΝ
 25 ΕΥΝΔΡ̄' ΔΠΑΤΑ Μ̄|ΜΟΥ' ΔΥΩ Ν̄ΣΕΜΟΡΟΥ ΕΖΟΥΝ' ΔΝΕΤΝΔ||ΝΟΥΟΥ ΔΝ ΔΥΩ
 Μ̄Μ̄Ν̄Ν̄ΣΩΣ ΕΨΞΕ ΕΥ|ΕΙΡΕ ΝΔΥ Ν̄ΟΥΖΜΟΤ' Ν̄ΣΕΤΡΟΥΣΕΖΩΟΥ | ΕΒΟΛ
 Ν̄ΝΕΤΝΔΝΟΥΟΥ ΔΝ ΔΥΩ Ν̄ΣΕ|ΚΑΔΥ Ζ̄Ν̄ ΝΕΤΝΔΝΟΥΟΥ ΝΔΕΙ ΝΕΥΣΟ|ΟΥΝ
 30 Μ̄ΜΟΥ □ ΝΕΥΟΥΨ ΓΑΡ ΕΤΡΟΥ||ΨΙ ΠΕΛΕΥΘΕΡ[Ο]Σ Ν̄ΣΕΚΑΔΨ' ΝΔΥ
 Ν̄|ΖΜ̄ΖΔΛ' ΨΔΕΝΕΖ

ΟΥΝ Ζ̄Ν̄ΔΥΝΑΜΙΣ | ΨΟΟΠ' ΕΥ†Ζ[ΗΥ Μ̄]ΠΡΩΜΕ ΕΣΕΟΥΨ | ΔΝ'
 35 ΔΤΡΕΨ' ΟΥ[ΞΔΕΙ] ΞΕΚΔΔΣ ΕΥΝΔΨΩ|ΠΕ ΕΥΜ[ΗΝ ΕΒΟ]Λ □ ΕΡΨΑ ΠΡΩΜΕ ΓΑΡ
 || ΟΥΞ[ΔΕΙ ΜΔΥ]ΨΩΠΕ Ν̄ΒΙ Ζ̄Ν̄ΘΥΣΙΑ |

p. 55

[.....] ΔΥΩ ΝΕΥΤΑΛΕ ΘΗΡΙΟΝ' * ΕΖΡΑΪ Ν̄ΝΔΥΝΑΜΙΣ □ ΝΕ
 [Ζ]Ν̄[Θ]ΗΡ̄|ΟΝ ΓΑΡ | ΝΕ ΝΕΤΟΥΤΕΛΟ ΕΖΡΑΪ ΝΑ[Υ] □ ΝΕΥΤΕΛΟ | ΜΕΝ Μ̄ΜΟΥ
 ΕΖΡΑΪ ΕΥΟΝΖ □ Ν̄ΤΑΡΟΥΤΕ|ΛΟΥ ΔΕ ΕΖΡΑΪ ΔΥΜΟΥ □ ΠΡΩΜΕ ΔΥΤΕΛΟΥ
 5 || ΕΖΡΑΪ Μ̄ΠΝΟΥΤΕ ΕΨΜΟΥΤ' ΔΥΩ ΔΨΩΝΖ |

ΖΔΤΕΖΗ ΕΜ' ΠΑΤΕ ΠΕΧ̄Σ ΕΙ ΝΕ Μ̄Ν ΟΕΙΚ' | Ζ̄Μ̄ ΠΚΟΣΜΟΣ Ν̄ΘΕ
 Μ̄ΠΠΑΡΑΔΙΣΟΣ ΠΜΑ | ΝΕΡΕ ΔΔΑΜ Μ̄ΜΔΥ ΝΕΥΝ̄ΤΑΨ ΖΔΖ Ν̄ΨΗΝ | Ν̄Ν̄ΤΡΟΦΗ
 10 Ν̄Ν̄ΘΗΡΙΟΝ ΝΕ Μ̄Ν̄ΤΑΨ ΣΟΥΟ || Ν̄ΤΤΡΟΦΗ Μ̄ΠΡΩΜΕ □ ΝΕΡΕ ΠΡΩΜΕ ΣΟ|ΕΙΨ
 Ν̄ΘΕ Ν̄Ν̄ΘΗΡΙΟΝ' □ ΔΛΛΑ Ν̄ΤΑΡΕ ΠΕΧ̄Σ | ΕΙ' ΠΤΕΛΙΟΣ Ρ̄ΡΩΜΕ ΔΨΕΙΝΕ
 Ν̄ΟΥΟΕΙΚ' | ΕΒΟΛ Ζ̄Ν̄ ΤΠΕ ΨΙΝΔ ΕΡΕ ΠΡΩΜΕ ΝΔΡ̄ΤΡΕ|ΦΕΣΘΔΙ Ζ̄Ν̄ ΤΤΡΟΦΗ
 Μ̄ΠΡΩΜΕ

15 ΝΕΡΕ Ν̄||ΔΡΧΩΝ' ΜΕΕΥΕ ΞΕ Ζ̄Ν̄ ΤΟΥΒΟΜ' Μ̄Ν ΠΟΥ|ΨΩ ΕΥΕΙΡΕ Ν̄ΝΕΤΟΥΕΙΡΕ
 Μ̄ΜΟΥ □ ΝΕ|ΡΕ ΠΠ̄ΝΔ ΔΕ ΕΤΟΥΔΔΒ Ζ̄Ν̄ ΟΥΠΕΘΗΠ' | ΝΕΨ' ΕΝΕΡΓΕΙ
 Μ̄ΠΤΗΡΨ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΥΤΟΥ | Ν̄ΘΕ ΕΤΨ' ΟΥΨΩΨ'

20 ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΣΕΣΙΤΕ Μ̄ΜΟΣ || Μ̄ΜΔ ΝΙΜ ΤΕΤΨΟΟΠ' ΞΙΝ Ν̄ΨΟΡΠ □ ΔΥ|Ω ΟΥΝ
 ΖΔΖ ΝΔΥ ΕΡΟΣ ΕΥΣΙΤΕ Μ̄ΜΟΣ □ Ζ̄Ν̄|ΚΟΥΕΙ ΔΕ ΕΤΟΥΝΔΥ ΕΡΟΣ ΕΥΩΣΖ
 Μ̄ΜΟΣ

28 ΝΕΥ-] Relativum des Imperfekt mit Ø-Transponent. 55,8 ΝΕΡΕ] Relativum des Imperfekt mit Ø-Transponent.
 15/16 ΠΟΥ | ΨΩ] Haplographische Schreibung für ΠΟΥΟΥΨΩ. 22 ΩΣΖ] aus ΖΩΣ verbessert: das Hori ist vorn durch zwei schräge
 Striche getilgt und hinten über der Zeile nachgetragen.

p. 54,18-55,22

20 (# 13) Die Archonten wollten den Menschen verführen, weil sie sahen, daß er
 eine || Verwandtschaft mit dem wahrhaft Guten besaß. Sie nahmen den Namen des
 25 Guten und legten ihn dem Unguten bei, um ihn durch die Namen zu verführen und
 sie an das Ungute || zu binden und dann, als ob sie ihnen eine Gnade erwiesen,
 sie zu veranlassen, sich aus dem "Unguten" zu entfernen und sich in das "Gute" zu
 30 begeben, das sie dafür hielten. Denn sie wollten || den Freien nehmen und ihn
 sich zum Sklaven bis in Ewigkeit machen.

35 (# 14a) Es gibt Mächte, die de[m] Menschen Nu[tzen] bringen, ohne zu wollen,
 daß er gere[ttet wird], damit ihr Bestand von D[ae]r sei. Denn wenn der Mensch
 || geret[tet wird], finden [keine] Opfer mehr statt.

p. 55

5 (# 14b) [] und es wurden Tiere den * Mächten dargebracht; denn Tiere
 waren (auch) diejenigen, denen dargebracht wird. Sie wurden lebend dargebracht;
 bei der Darbringung aber kamen sie zu Tode. Der Mensch (dagegen) wurde || Gott
 als Toter dargebracht und kam (dabei) zum Leben.

10 (# 15) Bevor Christus gekommen war, gab es kein Brot in der Welt, geradeso wie
 das Paradies, der Ort, wo Adam war, viele Bäume für die Nahrungsbedürfnisse der
 Tiere, aber kein Korn || für das Nahrungsbedürfnis des Menschen aufwies. Der
 Mensch ernährte sich wie ein Tier. Doch als Christus, der vollkommene Mensch,
 kam, da brachte er Brot vom Himmel², damit der Mensch sich nähre mit der
 Nahrung des Menschen.

15 (# 16a) Die || Archonten dachten, daß sie durch ihre Kraft und ihren Willen täten,
 was sie tun. Aber der Heilige Geist bewirkte heimlich alles durch sie, wie er wollte.

20 (# 16b) Die Wahrheit wird überall || gesät, sie, die von Anfang an existiert. Und
 viele sehen, wie sie gesät wird. Wenige aber sind es, die sehen, wie sie geerntet
 wird.

² Vgl. Joh 6,31f.

25 | ΠΕΧΕ ΖΟΕΙΝΕ ΧΕ ΔΜΑΡΙΑ Ω ΕΒΟΛ ΖΜ̄ | ΠΠΝ̄Α ΕΤΟΥΑΔΒ' □ ΣΕΡ̄ΠΛΑΝΑΣΕΕ
□ ΟΥ ΠΕ||ΤΟΥΧΩ Μ̄ΜΟϚ' ΣΕΣΟΟΥΝ ΔΝ □ ΔΨ Ν̄ΖΟ|ΟΥ ΕΝΕΖ ΠΕΝΤΑ ΣΖ ΙΜΕ
Ω ΕΒΟΛ' ΖΝ̄ ΣΖ Ι|ΜΕ

30 ΜΑΡΙΑ ΤΕ ΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤΕ Μ̄ΠΕ | ΔΥΝΑΜΙΣ ΧΑΖΜΕΣ □ ΕΣΨΟΟΠ'
Ν̄ΝΟΥ|ΝΟΒ̄ Ν̄ΝΑΝΩΨ Ν̄Ν̄ΖΕΒΡΑΙΟΣ ΕΤΕ ΝΔ||ΠΟΣΤΟΛΟΣ ΝΕ ΔΨΩ
[Ν̄]ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΣ □| ΤΕΕΙΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤ[Ε] Μ̄ΠΕ ΔΥΝΑΜΙΣ | ΧΟΖΜΕΣ
ΟΥ[.... ΤΕ □ Δ]ΝΔΥΝΑΜΙΣ | ΧΟΖΜΟΥ

35 ΔΨΩ Ν[ΕΦΝΑΔ]ΡΟΣ ΔΝ Ν̄ΒΙ | ΠΧΟΕΙΣ ΧΕ ΠΔΕ[ΙΩΤ ΕΤΖ]Ν̄ Μ̄ΠΗΥΕ || ΕΙΜΗΤΙ
ΧΕ ΝΕῩΝΤΑ[Ϛ Μ̄ΜΑΥ] Ν̄[Κ]ΕΕΙΩΤ | ΑΛΛΑ ΖΑΠΛΩΣ ΔΨΧΟΟ[Σ ΧΕ ΠΔΕΙΩΤ] |

p. 56

ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΙΣ Ν̄Μ̄ΜΑΘ[ΗΤΗΣ ΧΕ ΦΙ] * [ΕΒ]ΟΛ ΖΝ̄ [Η]ΕΙ ΝΙΜ[']] ΕΝΙ ΕΖΟΥΝ'
ΕΠΗΕΙ | Μ̄ΠΕΙΩΤ □ Μ̄ΠΡ̄ΧΙΟΥ ΔΕ Ν̄ΤΟϚ' ΖΝ̄ ΠΗ|ΕΙ Μ̄ΠΕΙΩΤ Ν̄ΤΕΤ̄Ν̄ΦΙ
ΕΒΟΛ'

5 Τ̄Σ ΟΥΡΑΝ | ΠΕ ΕΦΖΗΠ' □ ΠΕΧ̄Ρ̄Σ ΟΥΡΑΝ ΠΕ ΕΦΟΥΟΝΖ || ΕΒΟΛ' □ ΔΙΑ
ΤΟΥΤΟ Τ̄Σ ΜΕΝ ΨΟΟΠ ΔΝ | ΖΝ̄ ΛΑΔΥ Ν̄ΝΑΣΠΕ ΑΛΛΑ ΠΕΦΡΑΝ' ΠΕ ΤΗ̄Σ |
10 Ν̄ΘΕ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ' Μ̄ΜΟΣ □ ΠΕΧ̄Ρ̄Σ | ΔΕ ΠΕΦ'ΡΑΝ ΠΕ Μ̄Μ̄Ν̄ΤΣΥΡΟΣ
ΠΕ ΜΕΣ|ΣΙΑΣ Μ̄Μ̄Ν̄ΤΟΥΔΕΙΑΝΙΝ ΔΕ ΠΕ ΠΧ̄Σ □ ΠΑΝ||ΤΩΣ Ν̄ΚΟΟΥΕ ΤΗΡΟΥ
ΟῩΝ̄ΤΑΥϚ' Μ̄ΜΑΥ | ΚΑΤΑ ΤΑΣΠΕ Μ̄ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ Ν̄ΖΗΤΟΥ' □| ΠΝΑΣΑΡΗΝΟΣ
ΠΕΤΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΠΕ | Μ̄ΠΠΕΘΗΠ'

15 ΠΕΧ̄Σ ΟῩΝ̄ΤΑϚ' ΟΥΟΝ ΝΙΜ' | ΖΡΑΪ Ν̄ΖΗΤϚ' ΕΙΤΕ ΡΩΜΕ ΕΙΤΕ ΔΓ' ΓΕΛΟΣ
|| ΕΙΤΕ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΔΨΩ ΠΕΙΩΤ'

20 ΝΕΤΧΩ | Μ̄ΜΟΣ ΧΕ ΔΠΧΟΕΙΣ ΜΟΥ' Ν̄ΨΟΡΠ' ΔΨΩ | ΔΨΤΩΟΥΝ' ΣΕΡ̄ΠΛΑΝΑ □
ΔΨΤΩΟΥΝ ΓΑΡ' | Ν̄ΨΟΡΠ' ΔΨΩ ΔΨΜΟΥ □ ΕΤ̄Μ̄ ΟΥΑ ΧΠΕ | ΤΑΝΑΣΤΑΣΙΣ
Ν̄ΨΟΡΠ' ΦΝΑΜΟΥ ΔΝ □ ΦΟΝΖ || Ν̄ΒΙ ΠΝΟΥΤΕ ΝΕΡΕ ΠΗ ΝΑΜ' (leer)

32 ΝΔΥΝΑΜΙΣ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem (ersten) Ny. 56,1 ΕΝΙ] sic! Im klassischen Sahidisch würde man ΔΝ(Ε)ΙΝΕ erwarten. Vielleicht nur Schreibfehler für ΕΝΙΝΕ. 2 -ΧΙΟΥ] sic! Wohl bloßer Schreibfehler für -ΧΙΟΥΕ.

3 ΟΥΡΑΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 9/10 ΠΑΝ | ΤΩΣ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende.

25 (# 17a) Einige sagten: "Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist". Sie irren sich! || Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?

30 (# 17b) Maria ist die Jungfrau, die keine Macht besudelt hat.— Für die Hebräer, das heißt (für) die || Apostel und die Apostelanhänger, ist es in höchstem Maße verdammungswürdig.— Diese Jungfrau, die keine Macht besudelt hat, [ist] eine []. Die Mächte haben sich (selbst) besudelt.

35 (# 17c) Und der Herr [hätte] nicht gesagt: "Mein V[ater, der da ist i]m Himmel"³, || wenn [er] nicht (noch) einen [and]eren Vater gehabt hätte; sondern er hätte einfach gesagt [: "Mein Vater"].

p. 56 (# 18) Der Herr sagte zu den Jün[gern: "Ihr sollt weg*nehmen a]us jedem [Ha]us und sollt einbringen in das Haus des Vaters! Im Hause des Vaters aber dürft ihr *nicht* stehlen und wegnehmen!

5 (# 19) "Jesus" ist ein verborgener Name. "Christus" ist ein offenbarer Name. || Deswegen gibt es (das Wort) "Jesus" in keiner Sprache, sondern ist (in jeder Sprache) sein Name "Jesus", so wie er (eben) genannt wird. Was "Christus" dagegen betrifft, so lautet sein Name auf Syrisch "Messias", auf Griechisch aber lautet er 10 "Christus". Überhaupt || haben alle anderen (Völker) ihn entsprechend der Sprache eines jeden von ihnen. "Der Nazarener" ist der offenbare (Name) des (in ihm enthaltenen) verborgenen (Namens).

15 (# 20) Christus hat alle in sich: sowohl Mensch, als auch Engel, || als auch Geheimnis, und den Vater.

20 (# 21) Diejenigen, die behaupten, daß der Herr zuerst gestorben und (dann) auferstanden sei, irren sich. Denn er ist zuerst auferstanden und (dann) gestorben. Wenn einer nicht zuerst die Auferstehung erlangt, muß er dann nicht sterben? So wahr || Gott lebt, würde jener st(erben)!

³ Vgl. Mt 7,21; 18,19 bzw. Mt 15,13; 18,35.

25 ΜΛ ΛΑ|ΑΥ ΝΑΖΩΠ· ΝΝΟΥΝΟΒ ΜΠΡΑΓΜΑ ΕΥΤΑ|ΕΙ ΗΥ ΖΝ ΟΥΝΟΒ ΝΖΩΒ □ ΑΛΛΑ
ΖΑΖ ΝΣΟΠ' | ΔΟΥΑ ΖΝΤΒΑ ΕΤΕ ΜΝΤΟΥ ΗΠΕ ΑΥΝΟΧΟΥ | ΑΥΖΩΒ ΖΑ
ΟΥΑССΑΡΙΟΝ □ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ Ν||ΤΨΥΧΗ □ ΟΥΖΩΒ ΕΥΤΑΕΙ ΗΥ ΠΕ ΔΣΩ|ΠΕ
ΖΝΝΟΥΣΩΜΑ ΕΥΨΗC

30 ΟΥΝ ΖΟΕΙ ΝΕ | ΡΖΟΤΕ ΧΕ ΜΗΠΩC ΝCΕΤΩΟΥΝ ΕΥΚΑ|ΚΑΖΗΥ □ ΕΤΒΕ Π[Α]ΕΙ
CΕΟΥΨ ΕΤΩΟΥΝ | ΖΝ ΤCΑΡΞ □ ΑΥΨ [C]ΕCΟΟΥΝ ΔΝ ΧΕ ΝΕΤΡ||ΦΟΡΕΙ
ΝΤC[ΔΡΞ ΝΤΟ]ΟΥ ΠΕ ΕΤΚΗΚΑΖΗΥ □ | ΝΔΕΙ ΕΤΕ [ΟΥΝ ΒΟΜ] ΜΜΟΥ
ΕΚΑΚΟΥ|ΕΖΗ[Υ] Ν[ΤΟΥΟΥ ΠΕ ΕΤΚ]ΑΚΑΖΗΥ ΔΝ

p. 57

5 ΜΝ CΑΡΞ' | [ΖΙ CΝΟΥ ΝΑ]ΡΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ ΝΤΜΝΤΕ|[ΡΟ ΜΠΝΟ]ΥΤΕ □ ΝΙΜ'
ΤΕ ΤΔΕΙ' ΕΤΝΑΚΛΗ*ΡΟΝΟΜΕΙ ΔΝ' □ ΤΔΕΙ ΕΤΖΙΩΩΝ □ ΝΙΜ ΔΕ ΤΕ |
ΤΔΕΙ ΖΩΩC ΕΤΝΑΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ □ ΤΑ ΤC | ΤΕ ΜΝ ΠΕΥ' CΝΟΥ' □ ΔΙΑ
ΤΟΥΤΟ ΠΕΧΔΥ ΧΕ | ΠΕΤΑΟΥΩΜ ΔΝ ΝΤΑCΑΡΞ ΑΥΨ ΝΥCΩ Μ||ΠΑCΝΟΥ' ΜΝΤΑΥ
ΩΝΖ ΖΡΑΪ ΝΖΗΤC □ ΑΨ | ΤΕ' □ ΤΕΥ' CΑΡΞ ΠΕ ΠΛΟΓΟC ΑΥΨ ΠΕΥ' CΝΟΥ'
| ΠΕ ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ □ ΠΕΝΤΑΖΧΙ ΝΔΕΙ ΟΥΝ|ΤΕΥ' ΤΡΟΦΗ ΑΥΨ ΟΥΝΤΑΥ'
CΩ ΖΙ ΒCΩ'

10 | ΔΝΟΚ' †ΒΝ ΔΡΙΚΕ ΔΝΚΟΟΥΕ ΕΤΧΩ ΜΜΟC || ΧΕ CΝΑΤΩΟΥΝ ΔΝ □ ΕΙΤΕ
ΝΤΟΥΟΥ ΜΠΕC|ΝΔΥ CΕΨΟΟΠ' ΖΝ ΟΥΨΤΑ' □ ΚΧΩ ΜΜΟC | ΧΕ ΤCΑΡΞ'
ΝΑΤΩΟΥΝ ΔΝ □ ΑΛΛΑ ΧΟΟC ΕΡΟ|ΕΙ ΧΕ ΑΨ ΠΕΤΝΑΤΩΟΥΝ ΨΙΝΑ
15 ΕΝΑΤΑ|ΕΤΟΚ' □ ΚΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΠΠΝΔ □ ΖΝ ΤCΑΡΞ □ || ΑΥΨ ΠΕΕΙΚΕ
ΟΥΟΕΙΝ ΠΕ ΖΝ ΤCΑΡΞ ΟΥΛΟ|ΓΟC ΠΕ ΠΕΕΙΚΕ ΕΥΖΝ ΤCΑΡΞ □ ΧΕ
ΠΕΤΚΝΑ|ΧΟΟC ΕΚΧΕ ΛΑΔΥ ΔΝ ΜΠΒΟΛ ΝΤCΑΡΞ □ | ΖΑΠC ΠΕ ΕΤΩΟΥΝ ΖΝ
ΤΕΕΙCΑΡΞ' ΕΖΩΒ | ΝΙΜ' ΨΟΟΠ' ΝΖΗΤC

20 ΖΜ ΠΕΕΙΚΟCΜΟC || ΝΕΤ† ΖΙΩΟΥ ΝΝΖΒCΩ CΕCΟΤΠ' ΔΝΝ|ΖΒCΩ □ ΖΝ
ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ ΝΖΒCΩ | CΕCΟΤΠ' ΔΝΕΝΤΑΥΤΑΔΥ ΖΙΩΟΥ

25 ΖΙΤΝ | ΟΥΜΟΥ ΜΝ ΟΥΚΩΖΤ' ΕΥΤΟΥΒΟ ΜΠΜΑ | ΤΗΡΥ' ΝΕΤΟΥΟΝΖ ΖΙΤΝ
ΝΕΤΟΥΟΝΖ Ε||ΒΟΛ ΝΕΘΗΠ' ΖΙΤΝ ΝΕΘΗΠ' □ ΟΥΝ ΖΟ|ΕΙΝΕ ΕΥΖΗΠ' ΖΙΤΝ
ΝΕΤΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ □ | ΟΥΜ ΜΟΥ ΖΝ ΟΥΜΟΥ □ ΟΥΝ ΚΩΖΤ' | ΖΝΝΟΥΧΡΙCΜΑ

57,7/8 ΟΥΝ|ΤΕΥ'] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 8 ΒCΩ'] sic! Statt ΖΒCΩ (also unter Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang). 15 ΠΕΕΙ-] Jota unten in der Zeile nachgetragen. ΟΥΟΕΙΝ] Haplographische Schreibung für ΟΥΟΥΕΙΝ. 17 -ΧΟΟC] sic! Schreibversehen für -ΧΟΟΥ. 20 ΔΝΝ-] sic! Zu erwarten gewesen wäre entweder ΔΝ- oder ΔΝ-. Vielleicht ist hier ein bestimmter Pluralartikel von der Doppelgestalt ΝΝ- vorausgesetzt.

(# 22) Niemand wird eine bedeutende und wertvolle Sache in einem bedeutenden Gegenstand verbergen. Aber oft hat jemand unzählige Zehntausende in einen Gegenstand vom Werte eines Hellers gelegt. Entsprechend verhält es sich mit ||
 25 der Seele. Sie ist eine wertvolle Sache und geriet in einen geringwertigen Leib.

(# 23a) Einige fürchten sich davor, entblößt aufzuerstehen.⁴ *Deswegen* wollen sie
 30 auferstehen im Fleisch. Und sie wissen nicht (, daß da gilt): Die || mit dem Fl[eisch]
 bekleidet sind, sind es, die entblößt sind; die sich (von ihm) entblößen [können],
 s[ind es, die] nicht [en]tblößt sind.

p. 57 (# 23b) "Fleisch [und Blut können] das Rei[ch Go]ttes nicht erben".⁵ Welches ist
 das (Fleisch), das nicht * erben kann? Das (Fleisch), das wir an uns tragen!
 Welches aber ist das, das doch erben kann? Es ist das (Fleisch) Jesu - nebst seinem
 5 Blut! *Deswegen* sagte er: "Wer mein Fleisch nicht essen wird und nicht trinken
 wird || mein Blut, hat kein Leben in sich".⁶ Was bedeutet das? Sein Fleisch ist das
 Wort und sein Blut ist der Heilige Geist. Wer dies empfangen hat, hat Nahrung,
 und hat Trank *und Kleidung*.

10 (# 23c) Ich tadele die anderen, die behaupten, || daß es (das Fleisch) nicht
 auferstehen kann. "Ei, wirklich? Sind denn beide im Unrecht?" Du behauptest, daß
 das Fleisch nicht auferstehen kann. Aber sage mir doch, was auferstehen kann, und
 wir werden dich respektieren! Du erwidert: "Der Geist!" < . . . > im Fleisch. ||
 15 Und zwar ist dieser eine *etwas zum Licht Gehöriges* im Fleisch; (und) ist dieser
 andere *etwas zur Vernunft Gehöriges*, das im Fleisch ist. Denn, was du auch nennen
 magst, du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches wäre. Es ist nötig, in
 diesem Fleisch aufzuerstehen, weil jede Sache sich in ihm befindet.

20 (# 24) In dieser Welt || sind die, die die Kleider *anziehen*, besser als die Kleider.⁷
 Im Himmelreich sind die *Kleider* besser als die, die sie angezogen haben.

25 (# 25) "Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt" - das Sichtbare durch das
 Sichtbare, || das Verborgene durch das Verborgene. Es gibt etwas, das verborgen
 ist durch das Sichtbare. Es gibt Wasser im Wasser; es gibt Feuer im Salböl.

⁴ Vgl. 2Kor 5,3.

⁵ 1Kor 15,20.

⁶ Joh 6,53f.

⁷ Vgl. Mt 6,25 par Lk 12,23.

p.58

30 ΔΤ̄C 41ΤΟΥ Ν̄ΧΙΟΥΕ | ΤΗΡΟΥ □ Μ̄ΠΕC' ΟΥΩΝ[2] ΓΑΡ ΕΒΟΛ' Ν̄ΘΕ ||
 ΕΝΕCΨΟΟΠ' [Ν̄2]Η[ΤC]ΑΛΛΑ Ν̄Τ' ΔCΟΥΩΝ2 | ΕΒΟΛ Ν̄ΘΕ ΕΤ[ΟΥΝΑΨ]Θ̄Μ̄ΒΟΜ'
 35 Ν̄ΝΔΥ | ΕΡΟC' Ν̄2ΗΤ̄C □ Ν[ΔΕΙ ΔΕ ΤΗ]ΡΟΥ ΔCΟΥ|ΩΝ2 ΕΒΟΛ ΝΔΥ □
 ΔC[ΟΥΩΝ2] ΕΒΟΛ Ν̄[Ν] | ΝΟΒ 2ΩC ΝΟΒ □ ΔCΟΥΩ[Ν2 ΕΒΟΛ] Ν̄ || Ν̄ΚΟΥΕΙ 2ΩC
 ΚΟΥΕΙ □ ΔCΟΥ[ΩΝ2 ΕΒΟΛ] * [Ν̄Ν]ΔΓΓΕΛΟC 2ΩC ΔΓΓΕΛΟC ΔΥΩ | Ν̄Ρ̄ΡΩΜΕ
 5 2ΩC ΡΩΜΕ □ ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ ΔΠΕC' | ΛΟΓΟC ΔC2ΟΠC' ΕΟΥΟΝ' ΝΙΜ' □
 2ΟΕΙΝΕ | ΜΕΝ' ΔΥΝΔΥ ΕΡΟC' ΕΥΜΕΕΥΕ ΧΕ ΝΔΥΝΔΥ || ΕΡΟΟΥ Μ̄ΜΙΝ
 Μ̄ΜΟΟΥ' □ ΑΛΛΑ Ν̄ΤΑΡΕC' ΟΥ|ΩΝ2' ΕΒΟΛ' Ν̄ΝΕC' ΜΑΘΗΤΗC 2̄Ν̄ΝΟΥΕΟ|ΟΥ
 10 2 | 2̄Μ̄ ΠΤΟΟΥ ΝΕCΟ ΔΝ Ν̄ΚΟΥΕΙ □ ΔC' | ΨΩΠΕ Ν̄ΝΟΒ ΑΛΛΑ Ν̄ΤΑC̄Ρ̄ Μ̄ΜΑΘΗΤΗC
 | Ν̄ΝΟΒ ΧΕΚΑΔC ΕΥΝΑΨΘ̄Μ̄ΒΟΜ Ν̄ΝΔΥ || ΕΡΟC' ΕCΟ Ν̄ΝΟΒ

ΠΕΧΔC' Μ̄ΦΟΥ ΕΤ̄Μ|ΜΔΥ 2̄Ν̄ ΤΕΥΧΑΡΙCΤΕΙΔ ΧΕ ΠΕΝΤΑ22ΩΤ̄Ρ̄ |
 Μ̄ΠΤΕΛΕΙΟC ΠΟΥΟΕΙΝ' ΕΠΠ̄Ν̄Δ ΕΤΟΥ|ΔΔΒ' 2ΟΤ̄Ρ̄ Ν̄ΔΓ' ΓΕΛΟC' ΕΡΟΝ'
 2ΩΩΝ ΔΝ | 2 | ΚΩΝ

15 Μ̄Π̄Ρ̄ΚΑΤΑΦΡΟΝΕΙ' Μ̄Π2 | ΕΙΒ' ' □ ΔΧ̄Ν̄ || ΤC' ΓΑΡ' Μ̄Ν ΨΒΟΜ' ΕΝΔΥ ΕΠΡΟ'

Μ̄Ν ΛΑΔΥ | ΝΔΨ† ΠΕC' ΟΥΟΕΙ Ε2ΟΥΝ' ΕΠ̄Ρ̄ΡΟ ΕC' | ΚΗΚΑ2ΗΥ'

20 ΠΡ̄Μ̄ΠΕ ΝΑΨΕ ΝΕC' ΨΗΡΕ | Ν̄2ΟΥΟ' ΔΠΡ̄Μ̄ΚΑ2 □ ΕΨΧΕ Ν̄ΨΗΡΕ Ν̄Δ|ΔΔΜ'
 ΝΔΨΟΥ ΚΑΙΤΟΙΓΕ ΨΔΥΜΟΥ ΠΟ || CΩ ΜΑΛΛΟΝ Ν̄ΨΗΡΕ Μ̄ΠΤΕΛΕΙΟC Ρ̄ΡΩ|ΜΕ
 ΝΔΕΙ ΕΜΔΥΜΟΥ ΑΛΛΑ CΕΧΠΟ Μ̄ΜΟ|ΟΥ' ΟΥΟΕΙΨ ΝΙΜ'

25 ΠΕΙΩΤ' ΤΑΜΕΙΟ ΨΗ|ΡΕ □ ΔΥΩ ΠΨΗΡΕ' Μ̄Ν ΒΟΜ' Μ̄ΜΟΥ' Ν̄CΤΑ|ΜΙΕ ΨΗΡΕ
 □ ΠΕΝ' ΤΑΥΧΠΟΥ ΓΑΡ' Μ̄Ν ΒΟΜ' || Μ̄ΜΟΥ' Ν̄CΧΠΟ □ ΑΛΛΑ ΕΠΨΗΡΕ ΧΠΟ'
 | ΝΔC' Ν̄2̄Ν̄CΗΥ Ν̄2̄Ν̄ΨΗΡΕ ΔΝ

30 ΝΕΤΟΥ|ΧΠΟ | Μ̄ΜΟΟΥ ΤΗΡΟΥ 2̄Μ̄ ΠΚΟCΜΟC | ΕΥΧΠΟ Μ̄ΜΟ[Υ] ΕΒΟΛ 2̄Ν̄
 ΤΦΥCΙC □ ΔΥ|Ω Ν̄ΚΟΟΥΕ 2̄Μ̄ [ΠΜ]Δ [ΕΤ]ΟΥΧΠΟ Μ̄ΜΟΟΥ || ΕΒΟΛ' Ν̄2ΗΤC
 [ΕΥCΟΕΙ]Ψ' ΕΒΟΛ' Μ̄ΜΔΥ |

58,13/14 ΔΝ | 2 | ΚΩΝ] sic! Gemeint ist 2Δ Ν̄2 | ΚΩΝ (auffällig der Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang).
 15 ΕΠΡΟ'] sic! Irreguläre Schreibung für ΕΠ̄Ρ̄ΡΟ bzw. ΕΠΕΡΟ.

p. 57,28-58,30

p.58

30 (# 26a) Jesus hat unbemerkt alle (Gestalten) angenommen. Denn er zeigte sich
 nicht so, wie || er war; sondern so, wie [sie] ihn [würden] sehen können, zeigte er
 sich. D[iesem al]len [aber] zeigte er sich: Er [zeigte] sich den Großen als Großer.
 35 Er zeig[te sich den] || Kleinen als Kleiner. Er z[eigte sich] * [den] Engeln als
 Engel und den Menschen als Mensch. Deswegen verbarg sich vor einem jeden, wer
 er wirklich war. Die einen sahen ihn und dachten dabei, daß sie sich selbst ||
 5 gesehen hätten; <...>⁸. Jedoch, als er seinen Jüngern in Herrlichkeit auf dem
 Berge erschien, war er nicht klein. Er wurde groß; aber groß machte er auch die
 10 Jünger, damit sie ihn in seiner || Größe sehen könnten.

(# 26b) Er sagte an jenem Tage in der Danksagung: Der du den vollkommenen
 Erleuchter mit dem Heiligen Geist vereinigst hast, vereinige die Engel auch mit uns
 als den Abbildern!

15 (# 27a) Achtet das Lamm nicht gering! Denn ohne es || gibt es keine Möglichkeit,
 den König zu sehen.

(# 27b) Niemand wird beim König eintreten dürfen, wenn er nackt ist.

20 (# 28) Der Himmlische hat mehr Kinder als der Irdische. Wenn die Kinder Adams
 (so) zahlreich sind, obgleich sie sterben, um || wieviel mehr die Kinder des
 vollkommenen Menschen, die nicht sterben, sondern (nur) immerzu erzeugt werden.

25 (# 29) Der Vater bringt Kinder hervor. Und das Kind kann keine Kinder
 hervorbringen. Denn das Gezeugte kann nicht || zeugen. Vielmehr bekommt das
 Kind Geschwister, und nicht Kinder.

30 (# 30a) Alle, die in der Welt gezeugt werden, werden aus der Natur gezeugt. Und
 die anderen [ernäh]ren [sich] von [d]em, || woraus sie gezeugt werden.

⁸ So wie der Satz angefangen hat, muß man hier einen parallelen Entsprechungssatz, der noch von "(den) anderen" handelt, vermissen.

p.59

ΕΠΡΩΜΕ Χ[Ι ΜΠCΟ]ΕΙΨ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΡ|[Ρ]ΗΤ' ΕΖΟ[ΥΝ ΕΠΤΟ]ΠΟC ΜΠCΑΝΤΠΕ
 Π| [ΕΝΕΨ...] ΜΜΟΨ' ΕΒΟΛ ΖΝΤ' ΤΑΠΡΟ | [ΖΜ ΠΜΑ ΝΤ]Δ ΠΛΟΓΟC ΕΙ
 ΕΒΟΛ ΜΜΑΨ * ΝΕΨΝΑCΟΕΙΨ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΤΑΠΡΟ ΔΥ[Ω] | ΝΕΨΝΑΨΩΠΕ
 ΝΤΕΛΕΙΟC

5 ΝΤΕΛΕΙΟC ΓΑΡ | ΖΙΤΝ ΟΨΠΕΙ ΕΨΩ ΔΨ ΕΨΧΠΟ Π ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ | ΔΝΟΝ'
 ΖΩΩΝ ΤΝ†ΠΙ ΕΡΝ ΝΝΝΕΡΗΨ Π|| ΕΝΧΙ ΜΠΩ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΧΑΡ ΙC ΕΤΖΝ Ν|ΝΝΕΡΗΨ

10 ΝΕ ΟΥΝ ΨΟΜΤΕ ΜΟΨΕ ΜΝ | ΠΧΟΕΙC ΟΥΟΕΙΨ ΝΙΜ' ΜΑΡΙΑ ΤΕΨΜΑΨ | ΔΨ
 ΤΕCΩΝΕ ΔΨ ΜΑΓΔΑΛΗΝΗ ΤΔ|ΕΙ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟC ΧΕ ΤΕΨΚΟΙΝΩΝΟC
 Π || ΜΑΡΙΑ ΓΑΡ' ΤΕ ΤΕΨΩΝΕ ΔΨ ΤΕΨ' ΜΑΨ | ΤΕ ΔΨ ΤΕΨΩΤΡΕ ΤΕ

15 ΠΕΙΩΤ ΜΝ ΠΨΗ|ΡΕ ΝΖΑΠΛΟΥΝ ΝΕ ΡΡΑΝ Π ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ | ΟΥΡΑΝ' ΠΕ
 ΝΔΙΠΛΟΥΝ Π CΕΨΟΟΠ ΓΑΡ' Μ|ΜΑ ΝΙΜ' Π CΕΜΠCΑΝΤΠΕ CΕΜΠCΑΜΠΙ || ΤΝ
 CΕΖΝ ΠΕΘΗΠ' CΕΖΝ ΝΕΤΟΥΟΝΖ | ΕΒΟΛ Π ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ' ΨΖΜ ΠΟΥΩΝΖ
 | ΕΒΟΛ' ΨΖΜ ΠCΑΜΠΙ ΤΝ ΨΖΜ ΠΕΘΗΠ' | ΨΖΜ ΠCΑΝΤΠΕ

20 CΕΨΜΨΕ ΝΝΕΤΟΥ|ΔΑΒ' ΖΙΤΝ ΝΔΨΝΑΜΙC ΜΠΟΝΗΡΟΝ' Π || CΕΟ ΓΑΡ ΝΒΛΛΕ
 ΖΙΤΜ ΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ' | ΧΕΚΑΔC ΕΨΝΑΜΕΕΨΕ ΧΕ ΕΨΡΖΨΠΗΡΕ|ΤΕΙ
 ΝΝΟΥΡΩΜΕ ΖΟΠΟΤΕ ΕΨΕΙΡΕ ΝΝΕ|ΤΟΥΔΑΒ'

25 ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ ΔΨΜΔΘΗΤΗC Ρ|ΔΙΤΕΙ ΜΠΧΟΕΙC ΝΝΟΥΖΟΟΥ ΕΤΒΕ ΟΥ|| ΖΩΒ ΝΤΕ
 ΠΚΟCΜΟC Π ΠΕΧΑΨ ΝΑΨ' ΧΕ | ΕΡΙΑΙΤΕΙ ΝΤΕΚΜΑΨ ΔΨ CΝΑ† ΝΑΚ |
 ΕΒΟΛ ΖΝ ΑΛΛΟΤΡΙΟΝ

30 ΠΕΧΕ ΝΑΠΟCΤΟ|ΛΟC ΝΝΜΜΔΘΗΤΗC ΧΕ ΤΜΠΡΟCΦΟ|ΡΑ ΤΗΡC ΜΑΡΕCΧΠΟ
 [Ν]ΑC ΝΟΥΖΜΟΥ' Π|| ΝΕΨΜΟΥΤΕ [ΕΤCΟΦΙ]Δ ΧΕ ΖΜΟΥ Π ΔΧΝΤC | ΜΑΡΕ
 ΠΡΟCΦ[ΟΡΑ ΨΩ]ΠΕ ΕΨΗΠ'

33 ΖΝΤ' ΤΑΠΡΟ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem Ny. 59,4 und 5/6 ΝΝΝΕΡΗΨ] sic! Zu erwarten wäre gewesen: ΝΝΕΡΗΨ (oder wenigstens ΝΝΝΕΡΗΨ). 8 ΤΕC-] sic! Offenbarer Schreibfehler für ΤΕΨ-. 12 Ν-] Ν- funktioniert hier als *unbestimmter* Pluralartikel, der in dieser Hs. normalerweise die Form ΖΝ- hat (also Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang). 20-22] In diesen Zeilen ist die Tinte häufig in die (horizontalen) Papyrusrillen ausgelaufen. Das kommt auf dieser Seite übrigens auch sonst noch vor. 23 ΔΨΜΔΘΗΤΗC] Zwischen Ψ und Μ steht ein irrtümlich geschriebenes Μ, das vom Schreiber durch zwei Schrägstriche getilgt worden ist. 27 ΖΝ ΑΛΛΟΤΡΙΟΝ] sic! Vermutlich einfach haplographische Schreibung des Ny für ΖΝ ΝΑΛΛΟΤΡΙΟΝ (bzw. ΖΝΝΑΛΛΟΤΡΙΟΝ). 28 ΝΝΜΜΔΘΗΤΗC] sic! Das Problem ist nicht so sehr die Dreiheit der Buchstaben (für die beiden Morpheme) vor dem Nomen als der Supralinearstrich über dem zweiten Ny. Man würde wenigstens ΝΝΜΔΘΗΤΗC erwarten.

p. 59

(# 30b) Der Mensch emp[äng]t die Ern[äh]rung aus der Ver[he]ißung (einzugehen) z[u dem Or]t oben.⁹ [Wenn er] sie aus dem Munde [würde, dem Ort], aus dem das Wort gekommen ist, * würde er sich aus dem Munde ernähren un[d] vollkommen werden.

5 (# 31) Denn die Vollkommenen werden durch einen Kuß schwanger und gebären. Deswegen küssen auch wir uns gegenseitig. || Wir empfangen die Schwangerschaft aus der Gnade, die wir untereinander haben.

10 (# 32) Drei (Frauen) hatten ständigen Umgang mit dem Herrn: seine Mutter Maria, <seine> Schwester und Magdalena, die "seine Gefährtin" genannt wird. || Denn "Maria", so heißt seine Schwester; und seine Mutter heißt so; und seine Gefährtin heißt so.

15 (# 33) "Der Vater" und "der Sohn" sind einfache Namen; "der Heilige Geist" ist ein doppelter Name. Denn *sie* sind überall: sie sind oben, sie sind unten; || sie sind im Verborgenen, sie sind im Sichtbaren. Der Heilige Geist: er ist in der Sichtbarkeit, er ist unten; er ist im Verborgenen, er ist oben.

20 (# 34a) Den Heiligen wird von den bösen Mächten *gedient*. || Denn sie sind blind gemacht worden durch den Heiligen Geist, damit sie denken, daß sie den Menschen, die zu ihnen gehören, dienen, wenn sie es den Heiligen gegenüber tun.

25 (# 34b) Deswegen: Ein Jünger bat den Herrn eines Tages um eine || irdische Sache. Er sagte zu ihm: "Bitte deine Mutter, und sie wird dir geben - aus fremdem Eigentum."

30 (# 35) Die Apostel sagten zu den Jüngern: "Unser ganzes Opfer soll mit 'Salz' versehen sein!" || Sie nannten [die Weis]heit "Salz". Ohne sie [wi]rd kein Opf[er] wohlgefällig.¹⁰

⁹ Vgl. Mt 4,4 Par.

¹⁰ Vgl. einerseits Lev 2,13 und Mk 9,49 (mit varia lectio), andererseits Kol 4,5f.

p.60 35 τσο|φιδ δε ουστειρ[α τε δαξ̄] ψηρε □ δια του|το εγμουτε ερο[σ
 δε ...]σε πει ν̄|ζμογ □ πμα ετογναψ[...].ν̄ψ || ν̄τογζε ππ̄ν̄α
 ετογλαβ [.....] □* [αγ]ψ ναψ[ε] νεσψηρε

5 πετεγ̄ν̄ταγq' | ν̄βι πειωτ' να πψηρε νε □ αγω ν̄τογ ζω|ωq' πψηρε
 ενζοσον φο ν̄κογιε ι' μαγ|πιστευε ναq' ανετε νογq' □ ζοταν εq' -
 ||ψαψωπε ρ̄ρωμε ψαρε πεγειωτ' † ναq' | νετεγ̄ν̄ταβσε τηρογ

10 NETCOPM' □ νετε π' | π̄ν̄α χπο ῃμοογ ψαγσρμ' ον' εβολ | ζι τοοτq'
 □ δια τουτο εβολ' ζι τ̄π̄ πι π̄ν̄α | ογωτ' qχερο ν̄βι πκωζτ' αγω qωψ̄ῃ
 15 || κεογδ πε εχ̄αμ̄ωθ̄ αγω κεογδ πε' | εχ̄μ̄ωθ̄ □ εχ̄αμ̄ωθ̄ τε τσοφιδ
 ζαπλωσ □ | εχ̄μ̄ωθ̄ δε τε τσοφιδ ῃπμογ ετε τα|ει τε τσοφιδ {ῃπμογ
 ετε ταει τε} ετσο|ογν ῃπμογ ταει ετογμογτε ερος δε || τκογιε
 ῃσοφιδ

20 ογ̄ν̄ ζ̄ν̄ηριον ψοοπ' | εγζυποτασσε ῃπρωμε ν̄θε ῃπμασε | μ̄ν̄ πειω
 μ̄ν̄ ζ̄ν̄κοογιε ν̄τεε ιμινε □ ογ|ν̄ ζ̄ν̄κοογιε ψοοπ' εγζυποτασσε αν' |
 εγογδτ' ζ̄ν̄ νερημιδ' □ πρωμε σκαει ν̄||τσωψε ζι τ̄ν̄ ν̄ηριον
 ετζυποτασσε □ | αγω εβολ ζ̄ῃ παει qσοειω' ν̄τογ' μ̄ν̄ ν̄|θηριον
 25 ειτε νετ' ζυποτασσε ειτε νετ' | ζυποτασσε αν □ ταει τε θε
 ῃπτελειος | ρ̄ρωμε □ ζι τ̄ν̄ ζ̄ν̄δγναμικ ετζυποτασ' ||σε εqσκαει
 ογον' νιμ' εqσoβτε ετρογ|ψωπε

30 ετβε παει γαρ' επμα τηρq' αζε|ρατq' ειτε νετνανογoy ειτε
 νεθooγ | αγω νογναμ' μ̄ν̄ ν̄βοογρ □ πεπ̄ν̄α ετογ|ααβ qμοone ο[γo]ν
 νιμ' αγω q̄ραρχει || ν̄ν̄δγναμικ τ[ηρο]γ [N]ετ' ζυποτασσε | αγω
 νετ' ζυπ[οτασσε δ]N μ̄ν̄ νετ' ογδτ' □ | και γαρ qω ε[qoye]ψ ωτπ'
 ῃμοογ ε|ζογν' δε[καδς εγ]ψαν' ογωψ νογω| [B]φκ [εβολ

60,6 -COPM'] sic! Ohne Supralinearstrich über dem My. 7 -COPM'] sic! Ohne Supralinearstrich über dem My. 13] Das zweite ῃπμογ ετε ταει τε ist offensichtlich eine weder vom Kopisten selbst noch von einem Korrektor bemerkte Dittographie.

24 ζ̄ν̄-] sic! Hier als *bestimmter* Pluralartikel funktionierend, wie der folgende Relativsatz (ετ-, und nicht εγ-) zeigt. Wie in dieser Hs. die Notierung des Hori als des Zeichens für den schwachen h-Laut entfallen kann, wo er hingehört, so kann das Hori offenbar auch erscheinen, wo es "überflüssig" ist. 29 qMOONE ο[γo]N N ! M'] sic! Vgl. zur Erklärung von "fehlendem" ῃ- vor ογ Funk bei Painchaud 1995: 51-54.

p. 59,31-60,34

p. 60 35 (# 36) Die Sophia ist aber unfrucht[ar und ohne] Kinder. Deswegen wird sie ["] von Salz ["] genannt. Wo [sie] ge[- ,] werden wird [] || wie sie, [da] der Heilige Geist []. * [Un]d ihre Kinder sind zahlrei[ch].

5 (# 37) Was der Vater hat, gehört dem Sohn. Und was den Sohn betrifft - solange er ein Kind ist, kann ihm das, was ihm gehört, nicht anvertraut werden. Wenn er || zum Mann geworden ist, wird sein Vater ihm alles, was er hat, übergeben.¹¹

(# 38) Ihr Verlorenen! Was der Geist hervorbringt, das geht durch ihn auch wieder verloren. Deswegen (heißt es): Durch ein und denselben Hauch entzündet sich das Feuer und verlischt es.

10 || (# 39) Das eine ist Echamoth, und etwas anderes ist Echmoth. Echamoth ist die Weisheit schlechthin. Echmoth aber ist die Weisheit des Todes, das heißt die Weisheit { }, die den Tod kennt, die || "die jüngere Weisheit" genannt wird.

20 (# 40a) Es gibt Tiere, die dem Menschen gehorchen, wie das Rind, den Esel und (viele) andere von dieser Art. (Und) es gibt andere (Tiere), die nicht gehorchen und abgesondert in den Einöden leben. Der Mensch pflügt || den Acker mit den Tieren, die gehorchen. Und dadurch ernährt er sich selbst und die Tiere, seien es die gehorsamen, seien es die ungehorsamen. So verhält es sich auch mit dem vollkommnen Menschen. Durch die Mächte, die gehorchen, || "pflügt" er; für alle bereitet er vor, daß sie fortbestehen.

30 (# 40b) Deswegen nämlich hat alles Bestand, seien es die Guten, seien es die Bösen, die Rechten und die Linken: Der Heilige Geist weidet j[e]den und herrscht || über a[ll]e Mächte - [die] gehorsamen und die u[n]gehor[samen] nebst den abgesonderten. Denn er [wi]ll sie auch fürderhin einsperren, da[mit sie, auch] wenn sie (es) wollen, nicht [entw]eichen können.

¹¹ Vgl. Gal 4,1f.

p.61 35 ΠΕΝΤ]ΑΥΠΛΑΣΣΕ ΜΜΟϞ ΝΕ || [CωϞ Ϟ ΑΛΛΑ Ν]ΕΚΝΑΖΕ ΔΝΕϞΩΗΡΕ ΕΥΟ' *
 ΜΠΛΑΣΜΑ ΝΕΥΓΕΝΗΣ Ϟ ΕΩΞΕ ΜΠΟΥΡ̄ | ΠΛΑΣΣΕ ΜΜΟϞ' ΑΛΛΑ ΑΥΧΠΟϞ'
 5 ΝΕΚ' ΝΑ | ΖΕ ΔΠΕϞ' ΣΠΕΡΜΑ ΕϞΟ ΝΕΥΓΕΝΗΣ Ϟ ΤΕ | ΝΟΥ ΔΕ ΑΥΠΛΑΣΣΕ
 ΜΜΟϞ' ΔϞ' ΧΠΟ Ϟ ΔΩ || ΝΕΥΓΕΝΕΙΔ ΠΕ ΠΔΕΙ'.

ΩΟΡΠ' ΔΤΜΝ̄ΤΝΟ | ΕΙΚ' ΩΠΠΕ Μ̄Μ̄Ν̄CΩC ΦΩΤΒΕ Ϟ ΑΥΩ ΑΥ | ΧΠΟϞ' ΕΒΟΛ'
 10 Ζ̄Ν̄ ΤΜ̄Ν̄ΤΝΟΕΙΚ' Ϟ ΝΕ ΠΩΗ | ΡΕ ΓΑΡ' Μ̄ΦΟϞ' ΠΕ Ϟ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ ΔϞΩΠΠΕ
 | Ν̄ΖΑΤ̄Β̄ΡΩΜΕ Ν̄ΘΕ Μ̄ΠΕϞΚΕΕΙΩΤ' Ϟ ΑΥ || Ω ΔϞΜΟΥΟΥΤ' Μ̄ΠΕϞ' CΟΝ

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΔΕ | ΝΙΜ' Ν̄ΤΑΖΩΠΠΕ ΕΒΟΛ Ζ̄Ν̄ ΝΕ† ΝΕ ΔΝ' Ν̄ | ΝΟΥΕΡΗΥ
 ΟΥΜ̄Ν̄ΤΝΟΕΙΚ' ΤΕ'

ΠΝΟΥΤΕ | ΟΥΧ̄Β̄ΙΤ ΠΕ Ϟ Ν̄ΘΕ Ν̄Ν̄ΧΩΒΕ ΕΤΝΑΝΟΥΟΥ | ΨΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ'
 15 ΧΕ ΝΑΛΗΘΙΝΟΝ ΨΑΥ || ΜΟΥ Μ̄Ν̄ ΝΕΝ' ΤΑΥΧΩΒΕ Ζ̄ΡΑΪ Ν̄ΖΗΤΟΥ ΤΑ' | ΕΙ ΤΕ ΘΕ
 Ν̄ΝΕΝ' ΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΧΟΒΟΥ' Ϟ Ε | ΠΕΙΔΗ Ζ̄Ν̄ΝΑΤ' ΜΟΥ ΝΕ ΝΕϞΧΩΒΕ
 ΨΑΥ | Ρ̄ΔΤΜΟΥ ΕΒΟΛ' Ζ̄ΙΤΟΥΤϞ' Ν̄ΝΕϞ' ΠΑΖΡΕ |

20 ΠΝΟΥΤΕ ΔΕ Ρ̄ΒΑΠΤΙΖΕ Ν̄ΝΕΤϞΡ̄ΒΑΠΤΙ || ΖΕ Μ̄ΜΟΥΟΥ Ζ̄Ν̄ ΟΥΜΟΥΟΥ

Μ̄Ν̄ ΒΟΜ' | Ν̄ΤΕ ΛΑΔΥ ΝΑΥ' ΑΛΔΔΥ Ζ̄Ν̄ ΝΕΤ' CΜΟΝΤ' | ΕΙΜΗΤΙ Ν̄ΤΕ
 ΠΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ ΩΠΠΕ Ν̄ΘΕ | Ν̄ΝΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ Ϟ Ν̄ΘΕ Μ̄ΠΡΩΜΕ ΔΝ ΕϞ | Ζ̄Μ̄ ΠΚΟCΜΟC
 25 Ϟ ΝΑΥ ΕΠΡΗ ΕϞΟ Ρ̄ΡΗ || ΔΝ ΔΥΩ Ϟ ΝΑΥ ΕΤΠΕ Μ̄Ν̄ ΠΚΑΖ Μ̄Ν̄ Ν̄ | ΚΕΖΒΗΥΕ ΤΗΡΟΥ
 ΕΝ' ΤΟΥ' ΔΝ ΠΕ ΝΕΤ̄Μ̄ | ΜΑΥ ΤΔΕΙ ΤΕ ΘΕ Ζ̄ΡΑΪ Ζ̄Ν̄ ΤΜΕ Ϟ ΑΛΛΑ ΔΚ' | ΝΑΥ
 30 ΕΛΔΔΥ' Ν̄ΤΕ ΠΜΑ ΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ ΔΚ' Ω | ΠΕ Ν̄ΝΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ' Ϟ ΔΚΝΑΥ ΔΠ̄Π̄Ν̄Δ
 ΔΚ' || ΩΠΠΕ Μ̄Π̄Ν̄Δ Ϟ ΔΚΝΑ[Υ Δ]Π̄Χ̄C ΔΚΩΠΠΕ | Ν̄Χ̄C Ϟ ΔΚΝΑΥ ΔΠ̄[ΕΙΩΤ
 Κ]ΝΑΩΠΠΕ Ν̄ΕΙ | ΩΤ'

ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ [Ν̄ΝΕΕΙΜΑ] ΜΕΝ ΚΝΑΥ | ΔΖΩΒ ΝΙΜ' ΔΥΩ Κ[ΝΑΥ ΕΡΟ]Κ' ΔΝ
 35 ΟΥΔΔΚ' Ϟ | ΚΝΑΥ ΔΕ ΕΡΟΚ' Μ̄Π[ΜΑ ΕΤ̄Μ̄]ΜΑΥ Ϟ ΠΕΤ || ΚΝΑΥ ΓΑΡ' ΕΡΟΥ'
 ΕΚΝΑΩ[ΩΠΠΕ Μ̄Μ]ΟΥ Ϟ |

p. 62 ΤΠΙCΤΙC ΧΙ ΤΑΓΑΠΗ' C† Ϟ Μ[Ν̄ ΛΑΔΥ ΝΑΩ]*[ΧΙ] ΔΧ̄Ν̄ ΤΠΙCΤΙC Ϟ [Μ]Ν̄
 ΛΑΔΥ ΝΑΩ† ΔΧ̄Ν̄ | ΑΓΑΠΗ

61,18 Ζ̄ΙΤΟΥΤϞ'] sic! Das zu erwartende Übliche wäre Ζ̄ΙΤΟΥΤΟΥ, wengleich Konstruktionen wie diese (unter Neutralisierung des vorläufigen Pronomens) nicht unmöglich sind. 20 Μ̄Ν̄ ΒΟΜ'] Dazwischen steht in der Hs. ein vom Schreiber selbst (oder einem Korrektor) durch viele Diagonalstriche getilgtes ΟΥ. 21-23 In diesen drei Zeilen ist besonders viel Tinte in der horizontalen Faserrichtung ausgelaufen. Derartig ausgelaufene Tinte findet sich aber auch sonst auf dieser Seite.

p. 60,34-62,2

- p. 61 35 (# 41) ["Der, der] gebildet worden ist (Adam), ist || [schön." - Doch, dann würdest du finden, daß seine Kinder Gebilde * von edler Abkunft sind. Wenn er nicht gebildet, sondern gezeugt worden wäre, dann würdest du finden, daß sein Same von edler Abkunft ist. Nun aber ist er gebildet worden und pflanzt sich durch Zeugung
5 fort. Was für eine || "edle" Abkunft ist das?!
- 10 (# 42a) Zuerst kam der Ehebruch, danach der Mörder (Kain). Und zwar wurde er im Ehebruch gezeugt. Denn er war der Sohn der Schlange. Deswegen wurde er zum Mentschentöter, wie (es) auch sein Vater (war).¹² Und || so tötete er seinen Bruder (Abel).
- (# 42b) Jeder Beischlaf aber, der vollzogen worden ist zwischen solchen, die einander nicht gleichen, ist Ehebruch.
- 15 (# 43a) Gott ist ein Färber. Wie die guten Farben, die "die echten" genannt werden, || mit den Dingen, die durch sie gefärbt wurden, "sterben", so verhält es sich mit denen, die Gott gefärbt hat: Weil seine Farben unsterblich sind, werden sie durch seine Drogen unsterblich.
- 20 (# 43b) Gott aber tauft die, die er tauft, || mit Wasser.
- (# 44a) Es ist unmöglich, daß jemand etwas von dem Feststehenden sieht, es sei denn, daß er jenem gleich wird. Nicht so wie der Mensch, wenn er in der Welt ist, die Sonne sieht, ohne Sonne zu sein, || und den Himmel, die Erde und alle übrigen
25 Dinge sieht, ohne jene zu sein, (nicht so) verhält es sich in der (Sphäre der) Wahrheit. Sondern: du sahst etwas von jenem Ort und wurdest zu jenem. Du sahst den Geist und || wurdest zu Geist. Du sah[st] Christus und wurdest zu Christus. Du sahst den [Vater] und wirst zum Vater werden.
- 30 (# 44b) Deswegen (heißt es): Du siehst [hier] alle Dinge und [siehst (dabei) di]ch selbst nicht. D[or]t aber siehst du dich. Denn || was du (dort) siehst, [da]s wirst du we[rden].
- p. 62 (# 45) Der Glaube empfängt; die Liebe gibt. N[iemand kann] * [empfangen] ohne den Glauben. Niemand kann geben ohne Liebe.

¹² Vgl. Joh 8,44.

5 ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ' ΧΕΚΛΑΔ ΜΕΝ' ΕΝΔΧΙ | ΤΝ̄Ρ̄ΠΙΣΤΕΥΕ ΨΙΝΑ ΔΕ ΝΑΜΕ ΝΤ̄Ν̄†
 □ ΕΠΕΙ | ΕΡΨΑ ΟΥΑ † Ζ̄Ν̄ ΟΥΑΓΑΠΗ ΔΝ Μ̄ΝΤΕϞ Ω̄ϥϥΕΛΕΙΑ Ζ̄Μ̄
 ΠΕΝΤΑϞΤΑΔ' □ ΠΕΝΤΑΖΣΙ | ΠΧΟΕΙϞ ΔΝ ΟΝ̄Ν̄ΖΕΒΡΑΙΟϞ ΕΤΙ

10 Ν̄ΑΠΟ|ΣΤΟΛΟϞ ΕΤΖΙΤ̄Ν̄ΝΕΖΗ ΤΕΕΙΖΕ ΝΕΥΜΟΥ|ΤΕ ΧΕ Τ̄ΗϞ ΠΝΑΖΩΡΑΙΟϞ
 ΜΕϞϞΙΑϞ ΕΤΕ | ΠΑΕΙ ΠΕ Τ̄ΗϞ ΠΝΑΖΩΡΑΙΟϞ ΠΕΧ̄Ϟ' □ ΠΖΔΕ || Ρ̄ΡΑΝ' ΠΕ
 ΠΕΧ̄Ϟ □ ΠΨΟΡΠ' ΠΕ Τ̄Ϟ □ ΠΕΤΖ̄Ν̄ | ΤΜΗΤΕ ΠΕ ΠΝΑΖΑΡΗΝΟϞ □ ΜΕϞϞΙΑϞ'
 15 | ΟῩΝ̄ΤΑϞ' ΣΗΜΑϞΙΑ Σ̄Ν̄ΤΕ ΔΥΩ ΠΕΧ̄Ρ̄Ϟ | ΔΥΩ ΠΕΤΨΗΥ □ Τ̄Ϟ
 Μ̄Μ̄Ν̄ΤΖΕΒΡΑΙΟϞ ΠΕ | ΠϞΩΤΕ □ ΝΑΖΑΡΑ ΤΕ ΤΑΛΛΗΘΕΙΑ □ ΠΝΑ||ΖΑΡΗΝΟϞ
 ΒΕ ΤΕ ΤΑΛΛΗΘΕΙΑ ΠΕ □ ΠΧ̄Ϟ | Ν̄ΤΑΥΨΙΤϞ' □ ΠΝΑΖΑΡΗΝΟϞ Μ̄Ν̄ Τ̄Ϟ |
 ΝΕΝΤΑΥΨΙΤΟΥ

20 ΠΜΑΡΓΑΡΙΤΗϞ ΕΥΨΑΝ|ΝΟΧϞ' ΕΠΙΤ̄Ν̄ ΕΠΒΟΡΒΟΡΟΝ ΨΑϞΨΩ|ΠΕ ΨΑϞΨΩΠΕ
 ΔΝ' ΕϞΨΗϞ Ν̄ΖΟΥΟ' || ΟΥΤΕ ΕΥΨΑΤΑΖϞ' Ν̄ΝΑΠΟΒΑΡϞΙΜΟΝ | ΕϞΝΑΨΩΠΕ
 ΕϞΤΑΕΙΗΥ' □ ΑΛΛΑ ΟῩΝ̄ΤΑϞ' | Μ̄ΜΑΥ Μ̄ΠΤΑΕΙΟ ΖΑΖ̄Τ̄Ν̄ ΠΕϞ' ΧΟΕΙϞ' |
 25 ΟΥΟΕΙΨ ΝΙΜ' □ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ Ν̄Ν̄ΨΗΡΕ Μ̄|ΠΝΟΥΤΕ Ζ̄Ν̄ ΝΕΤΟΥΝΑΨΩΠΕ
 Ν̄ΖΗΤΟΥ □ || ΕΤΙ ΟῩΝ̄ΤΑΥ Μ̄ΜΑΥ Μ̄ΠΤΑΕΙΟ ΖΑΖ̄Τ̄Μ̄ ΠΟΥ|ΕΙΩΤ'

30 ΕΚ' ΨΑΧΟΟϞ ΧΕ ΔΝΟΚ' ΟῩΙΟΥΔΑΪ | Μ̄Ν̄ ΛΑΔΥ ΝΑΚΙΜ' □ ΕΚΨΑΧΟΟϞ' ΧΕ
 ΔΝΟΚ' ΟΥ|ΖΡΩΜΑΙΟϞ Μ̄Ν̄ ΛΑΔΥ ΝΑΡ̄ΤΑΡΑϞϞΕ □ ΕΚΨΑ|ΧΟΟϞ ΧΕ ΔΝΟ|Κ
 Ο]ΥΖΕΛΛΗΝ ΟΥΒΑΡΒΑ||ΡΟϞ ΟΥΖΜ̄ΖΑΛ [ΟΥΕΛΕΥ]ΘΕΡΟϞ Μ̄Ν̄ ΛΑΔΥ | ΝΑΨΟΡΤ̄Ρ̄
 □ ΕΚ[ΨΑΧΟΟϞ] ΧΕ ΔΝΟΚ' ΟΥΧΡΗ|ϞΤΙΑΝΟϞ Π[ΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ] ΝΑΝΟΕΙΝ □
 35 Ν̄ΓΕΝΟΙ|ΤΟ Ν̄ΤΑΨ[ΕΠ ΟΥΤ]ΕΕΙΜΕΙΝΕ ΠΑΕΙ' Ε|[Τ]ϥ Π[ΕΤ̄Μ̄ΜΑΥ]
 ΝΑΨΖΥΠΟΜΕΙΝΕ ΔΝ' Ε|[ϞΩΤ̄Μ̄ ΕΠ]ϥϞΡΑΝ'

p. 63

ΠΝΟΥΤΕ ΟΥΑΜΡΩ' *ΜΕ ΠΕ □ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ Ϟϥ[ΨΩ]ΨΤ̄ Μ̄ΠΡΩΜ[Ε] | ΝΑϞ' □
 ΖΔΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΟΥΨΩΨΤ' Μ̄ΠΡΩ|ΜΕ ΝΕΥΨΩΨΤ' Ν̄Ζ̄Ν̄ΘΗΡΙΟΝ □ ΝΕ Ζ̄Ν̄ΠΟΥ|ΤΕ
 ΓΑΡ ΔΝ ΝΕ ΝΑΕΙ ΕΤΟΥΨΩΨΤ' ΝΑΥ ||

62,7/8] Zwischen ΜΟΥΤΕ und ΧΕ wird ein ΕΡΟϞ (o. ä.) vermisht. 15 ΒΕ] In der Hs. steht davor noch ein durch zwei Diagonalstriche getilgtes ΝΕ. ΤΕ] Die Korruption, die der koptische Text an dieser Stelle ohne Zweifel aufweist, dürfte in diesem (wohl aus Versehen wiederholten) ΤΕ liegen. Erwarten läßt der Kontext jedenfalls hier stattdessen ein ΠΔ. 16 ΠΝΑΖΑΡΗΝΟϞ] Das zweite Alpha ist über einem ausgewischten Eta geschrieben. 17 -Ψ|ΤΟΥ] Vermutlich doch - gegen den äußeren Schein - eine Textverderbnis. Die Logik der Sentenz läßt jedenfalls hier ein -ΨΙΤϞ erwarten. ΕΥΨΑΝ-] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 18/19] Das doppelte ΨΑϞΨΩΠΕ stellt ein unkorrigiert gebliebenes Schreibversehen dar (aber keine einfache Dittographie). Der Schreiber hat vergessen, von dem zunächst irrtümlich geschriebenen ΨΑϞΨΩΠΕ den Komplex ΨΑϞΨΩΠ zu tilgen. Korrekt ist der Text jedenfalls (wegen der Negation durch ΔΝ) nur in der Form ΕΨΑϞΨΩΠΕ. 21 ΕϞΝΑΨΩΠΕ] Danach müßte normalerweise noch das satzinterne Negationselement ΔΝ folgen. 35 ΟΥΑΜ-] Haplographische Schreibung für ΟΥΟΥΔΑΜ-.

(# 46) Deswegen (gilt): Um zu empfangen, glauben wir; und, um wahrhaft zu geben, <...>. Denn, wenn jemand gibt, (aber) nicht mit Liebe, hat er keinen ||
 5 Nutzen von dem, was er gegeben hat. (Und) jeder, der empfangen hat, (aber) nicht <...> den Herrn, ist noch ein Hebräer.

(# 47) Die Apostel, die vor uns waren, nannten <den Herrn> (eben)so: "Jesus, den Nazoräer, Messias", das heißt: "Jesus, den Nazoräer, Christus". Der letzte ||
 10 Name ist "Christus". Der erste ist "Jesus". Der mittlere ist "der Nazarener". Messias hat zwei Bedeutungen: "Christus" (d. h. "der Gesalbte") und "der Gemessene". Jesus heißt auf Hebräisch "der Erlöser". Nazara ist "die Wahrheit". "Der || Nazarener"
 15 bedeutet folglich "<der Mann der> Wahrheit". "Christus" (d. h. "der Gesalbte") ist es, der gemessen wurde. "Der Nazarener" und "Jesus" sind es, die <ihn> gemessen haben.

(# 48) Wenn eine Perle in den Schmutz geworfen wird, { } wird sie nicht geringer
 20 an Wert, || noch wird sie (erst), wenn sie mit Balsamöl gesalbt wird, wertvoll werden. Sondern sie hat immer den(selben) Wert in den Augen ihres Besitzers.
 25 Ebenso verhält es sich mit den Kindern Gottes, wo sie auch sein mögen. || Sie haben noch den(selben) Wert in den Augen ihres Vaters.

(# 49) Wenn du sagst: "Ich bin ein Jude", wird niemand wanken. Wenn du sagst:
 "Ich bin ein Römer", wird niemand verwirrt werden. Wenn du sagst: "Ic[h bin e]in
 30 Grieche", "ein Barbar", || "ein Sklave", "[ein Fre]ier", wird niemand in Unruhe geraten. [Wenn] du [sagst]: "Ich bin ein Christ", wird j[ener] zittern. O, daß ich
 35 [einen s]olchen (Herrn) hä[tt]e, dess[en] Namen zu [hören] j[ener] || nicht ertragen kann!

p. 63

(# 50) Gott ist ein "Menschenfresser". * Deswegen wird ihm der Men[sch] ge[opf]ert. Bevor der Mensch geopfert wurde, wurden Tiere geopfert. Denn das waren (gar) keine Götter, denen (da) geopfert wurde. ||

p. 63,5-64,5

5 $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{\varsigma}$ $\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\beta}\bar{\alpha}\bar{\delta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\iota}\bar{\nu}$ $\bar{\mu}\bar{\nu}$ $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{\varsigma}$ | $\bar{\beta}\bar{\beta}\bar{\lambda}\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\psi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omega}\bar{\psi}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}$ $\bar{\zeta}$ $\bar{\iota}$ $\bar{\tau}\bar{\mu}$ $\bar{\pi}\bar{\kappa}\bar{\omega}\bar{\zeta}\bar{\tau}'$
 □ | $\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\alpha}$ $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{\varsigma}$ $\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\beta}\bar{\alpha}\bar{\delta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\iota}\bar{\nu}$ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\psi}\bar{\alpha}$ | $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\omega}\bar{\delta}\bar{\pi}'$ $\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\iota}\bar{\nu}'$ $\bar{\psi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\mu}\bar{i}\bar{o}\bar{o}\bar{\gamma}$ □
 10 $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ | $\bar{\psi}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\gamma}\bar{\alpha}\bar{\rho}$ $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}$ $\bar{\zeta}$ $\bar{\eta}$ $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\pi}\bar{\nu}\bar{\alpha}$ □ $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{\varsigma}$ || $\bar{\delta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\beta}\bar{\beta}\bar{\lambda}\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\psi}\bar{\alpha}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\omega}\bar{\delta}\bar{\pi}'$
 $\bar{\psi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\kappa}\bar{o}$ □ | $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\psi}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\gamma}\bar{\alpha}\bar{\rho}$ $\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\rho}$ $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ $\bar{\nu}\bar{\iota}\bar{\chi}\bar{\epsilon}$

$\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$ $\bar{\iota}\bar{\omega}$ | $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\kappa}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\zeta}\bar{\alpha}$ $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\omega}\bar{\nu}\bar{\epsilon}$ $\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}$ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\eta}$ $\bar{\psi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\lambda}\bar{o}\bar{\varsigma}$ | $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}$ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}'$ $\bar{\mu}\bar{o}\bar{o}\bar{\psi}\bar{\epsilon}$ □
 $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\kappa}\bar{\alpha}\bar{\delta}\bar{\alpha}\bar{\gamma}'$ $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}$ | $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\zeta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{o}\bar{\nu}$ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\zeta}$ $\bar{\mu}$ $\bar{\pi}\bar{i}\bar{\mu}\bar{\alpha}$ $\bar{\pi}\bar{i}\bar{\mu}\bar{\alpha}$ ||

15 $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\nu}'$ $\bar{\zeta}$ $\bar{\rho}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ $\bar{\psi}\bar{o}\bar{o}\bar{\pi}'$ $\bar{\psi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\eta}$ $\bar{\zeta}\bar{\alpha}\bar{\zeta}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{o}$ | $\bar{o}\bar{\psi}\bar{\epsilon}'$ $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}'$ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omega}$ $\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\pi}\bar{r}\bar{o}\bar{\kappa}\bar{o}\bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$
 $\bar{\epsilon}$ | $\bar{\lambda}\bar{\alpha}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\alpha}$ □ $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\epsilon}$ $\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\zeta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\psi}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{o}$ | $\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\lambda}\bar{\iota}\bar{\varsigma}$
 20 $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ | $\bar{\kappa}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\eta}$ $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\kappa}\bar{\tau}\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\phi}\bar{\gamma}\bar{\varsigma}$ $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ □ $\bar{\mu}\bar{\nu}$ || $\bar{\delta}\bar{\gamma}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\varsigma}'$ $\bar{\mu}\bar{\nu}$
 $\bar{\alpha}\bar{\gamma}'$ $\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\lambda}\bar{o}\bar{\varsigma}$ □ $\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\kappa}\bar{\eta}$ $\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\alpha}\bar{\iota}$ | $\bar{\pi}\bar{\omega}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\varsigma}$ $\bar{\zeta}$ $\bar{\iota}\bar{\varsigma}\bar{\epsilon}$

$\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\varsigma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\alpha}$ $\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\tau}\bar{c}$ □ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}$ | $\bar{\mu}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\gamma}\bar{\alpha}\bar{\rho}'$ $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}'$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{c}\bar{\gamma}\bar{r}\bar{o}\bar{\varsigma}$ $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$
 $\bar{\phi}\bar{\alpha}$ | $\bar{r}\bar{\iota}\bar{c}\bar{\alpha}\bar{\delta}\bar{\alpha}$ $\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$ $\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{p}\bar{o}\bar{r}\bar{\psi}'$ $\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\lambda}$ □ | $\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{c}$ $\bar{\gamma}\bar{\alpha}\bar{r}$ $\bar{\epsilon}\bar{\iota}$ $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}'$ $\bar{c}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{r}\bar{o}\bar{\gamma}$
 $\bar{\mu}\bar{\pi}\bar{\kappa}\bar{o}\bar{\varsigma}\bar{m}\bar{o}\bar{\varsigma}$ ||

25 $\bar{\alpha}\bar{\pi}\bar{\chi}\bar{o}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{c}$ $\bar{\nu}\bar{w}\bar{\kappa}'$ $\bar{\epsilon}\bar{\zeta}\bar{o}\bar{\gamma}$ [N] $\bar{\epsilon}\bar{\pi}\bar{\mu}\bar{\alpha}$ $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\omega}\bar{\delta}\bar{\epsilon}$ | $\bar{\eta}\bar{\lambda}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$ □ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{c}\bar{\iota}$ $\bar{\psi}\bar{w}\bar{\epsilon}\bar{c}\bar{n}\bar{o}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{c}$
 $\bar{\eta}\bar{\chi}\bar{r}\bar{w}\bar{m}\bar{\alpha}$ | $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{n}\bar{o}\bar{\chi}\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{r}\bar{o}\bar{\zeta}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ □ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{\epsilon}\bar{\zeta}\bar{r}\bar{\alpha}\bar{\iota}$ | $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{v}\bar{\psi}$ $\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{r}\bar{o}\bar{\gamma}$ □ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omega}$
 30 $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$ | $\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{o}\bar{\varsigma}$ $\bar{\eta}\bar{\beta}\bar{\iota}$ $\bar{\pi}\bar{\omega}\bar{\eta}\bar{r}\bar{\epsilon}'$ || $\bar{\mu}\bar{\pi}\bar{r}\bar{\omega}\bar{\mu}$ [ε ε] [ο]
 $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\tau}'$

$\bar{\tau}\bar{c}\bar{o}$ | $\bar{\phi}\bar{\iota}\bar{\alpha}$ $\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{m}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}$ [ε ε ρο] $\bar{\zeta}$ $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\tau}\bar{c}\bar{\tau}$ | $\bar{r}\bar{\alpha}$ $\bar{\eta}$ | $\bar{\tau}\bar{o}\bar{c}$ $\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\tau}\bar{m}\bar{\alpha}\bar{\alpha}$ [γ $\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$] $\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\bar{\lambda}\bar{o}\bar{\varsigma}$
 $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omega}$ [τ] $\bar{\kappa}\bar{o}\bar{\iota}$ | $\bar{\nu}\bar{w}\bar{n}\bar{o}\bar{c}$ $\bar{\mu}\bar{\pi}\bar{c}$ [ωτ] \bar{r}

35 $\bar{\mu}\bar{\alpha}$ | $\bar{r}\bar{\iota}\bar{\alpha}$ $\bar{\tau}\bar{m}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ [δδ] | $\bar{\lambda}\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\eta}$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{r}\bar{\epsilon}$ $\bar{\pi}\bar{c}$ [ωτ] \bar{r} $\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ | $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{o}$ [c $\bar{\eta}$] || $\bar{\zeta}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{o}$ $\bar{\alpha}\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\theta}\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\tau}$ [ηc
 $\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{r}\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omega}$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{q}$] | $\bar{\alpha}\bar{c}\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{\zeta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{o}\bar{c}$ $\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{c}$ [τ] $\bar{\alpha}\bar{\pi}\bar{r}\bar{o}$ $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\alpha}\bar{\zeta}$ | $\bar{\eta}\bar{c}\bar{o}\bar{\pi}'$ □
 p.64 $\bar{\alpha}\bar{\pi}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{c}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}$ [μ] $\bar{\alpha}\bar{\theta}\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{c}$] * [..]. $\bar{\epsilon}\bar{r}\bar{o}$. [..]. [..] $\bar{\mu}\bar{\alpha}$ □ $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}'$ $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ |
 $\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{v}\bar{\epsilon}$ $\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{\kappa}\bar{m}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{o}\bar{c}$ $\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{r}\bar{\alpha}\bar{r}\bar{o}\bar{\nu}'$ $\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{r}\bar{\eta}$ □ $\bar{\alpha}\bar{\gamma}'$ | $\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\omega}\bar{\psi}\bar{v}$ $\bar{\eta}\bar{\beta}\bar{\iota}$ $\bar{\pi}\bar{c}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{r}'$ $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$
 5 $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ { $\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ | $\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ } $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ $\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{v}\bar{\epsilon}$ $\bar{o}\bar{\gamma}$ $\bar{\tau}\bar{m}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\eta}$ $\bar{\alpha}\bar{\nu}'$ || $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{c}\bar{\zeta}\bar{\epsilon}$

63,6 -ΒΛΧΕ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem Lambda.

12 $\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{\tau}$] Ganz fein über der Zeile nachgetragen.
 22 - $\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{c}\bar{\gamma}\bar{r}\bar{o}\bar{c}$] sic! Ohne Supralinearstrich über dem Ny. 28 $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{v}\bar{\psi}$] "Haplographische" Schreibung für $\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{o}\bar{v}\bar{\psi}$.
 29/30] Die Hs. hat hier eine durch Tilgungspunkte über den zuviel geschriebenen Buchstaben korrigierte Dittographie von $\bar{\pi}\bar{\omega}\bar{\eta}\bar{r}\bar{\epsilon}$
 $\bar{\mu}$. Welche Buchstaben im einzelnen als getilgt gelten sollen, ist jedoch nicht ganz eindeutig; m. E. ist außer dem zweiten $\bar{\pi}\bar{\omega}\bar{\eta}\bar{r}\bar{\epsilon}$
 selbst noch das $\bar{\mu}$ - davor gemeint. 64,3/4] Die Hs. hat hier eine unbemerkt (und unkorrigiert) gebliebene Dittographie von $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$
 $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$.

5 (# 51) Glasgefäße wie Tongefäße entstehen mit Hilfe von Feuer. Aber, wenn
 10 Glasgefäße zerbrechen, werden sie von neuem geschaffen. Denn sie sind durch
 ein Blasen entstanden. Wenn aber || Tongefäße zerbrechen, fallen sie der
 Vernichtung anheim. Denn sie sind ohne ein Blasen entstanden.

(# 52a) Ein Esel, der einen Mühlstein drehte, legte hundert Meilen zu Fuß zurück.
 Als er losgemacht wurde, merkte er, daß er noch an demselben Platz war.

15 || (# 52b) Es gibt Menschen, die viele Wegstrecken zurücklegen und doch keinerlei
 Ziel näherkommen. Als der Abend sie überraschte, sahen sie weder eine Stadt noch
 ein Dorf, weder etwas Künstliches noch etwas Natürliches (zum Unterschlüpfen).
 20 Da ist keine || (helfende) Macht; da ist kein Engel. Vergeblich haben die(se)
 Elenden sich abgemüht.

(# 53) Die Eucharistie ist Jesus. Denn <sie> heißt auf Syrisch "Pharisatha", was
 "das Ausgebreitete" bedeutet. Denn Jesus wurde zu einem, der gekreuzigt ist - der
 Welt. ||

25 (# 54) Der Herr ging in die Färberei des Levi. Er nahm zweiundsiebzig (Stoffe
 von verschiedenen) Farben und warf sie in den Kessel. Er zog sie alle weiß
 30 (wieder) heraus. Und er sagte: "So ist der Mensch[en]sohn || [zu]m Färber
 geworden."

(# 55a) Die Weisheit, [di]e die Unfruchtbare genann[t] wird, sie ist die Mutte[r] der
 En]gel und [die] Gefährtin des Hei[landes].

p. 64 35 (# 55b) Der Hei[land lieb]te [Ma]ria Mag[da]lena || mehr als [alle] Jüng[er, und
 er] küß[te] sie [oft]mals auf ihren [Mund]. Die übrigen [Jünger] * []. Sie
 sagten zu ihm: "Weswegen liebst du sie mehr als uns alle?" Der Heiland antwortete
 5 und sprach zu ihnen { } : "Weswegen liebe ich euch nicht so || wie sie?"

ΟΥΒΛΛΕ ΜΝ ΟΥΔ ΕΦΝΑΥ ΕΒΟΛ | ΕΥΖΜ ΠΚΑΚΕ ΜΠΕCΝΑΥ CΕΩΒΕ
 ΕΝΟΥ|ΕΡΗΥ ΔΝ □ ΖΟΤΑΝ' ΕΡΨΑ ΠΟΥΟΕΙΝ ΕΙ' ΤΟΤΕ | ΠΕΤΝΑΒΟΛ'
 ΦΝΑΝΔΥ ΕΠΟΥΟΕΙΝ ΔΥΩ | ΠΕΤΟ ΒΒΛΛΕ ΕΦΝΑΔΩ ΖΜ ΠΚΑΚΕ

10 ΠΕ' || ΧΕ ΠΧΟΕΙC ΧΕ ΟΥΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ ΠΕΤ' ΨΟ|ΟΠ' ΖΑΤΕΖΗ
 ΕΜ' ΠΑΤΕΥ' ΨΩΠΕ' □ ΠΕΤΨΟ|ΟΠ' ΓΑΡ ΔΦΩΠΕ ΔΥΩ ΦΝΑΨΩΠΕ

15 ΠΧΙ|CΕ ΜΠΡΩΜΕ ΦΟΥΟΝΖ ΔΝ' ΕΒΟΛ' ΑΛΛΑ' | ΦΨΟΟΠ' ΖΜ ΠΕΘΗΠ' □ ΕΤΒΕ
 ΠΔΕΙ ΦΟ Ν||ΧΟΕΙC ΔΝ' ΘΗΡΙΟΝ ΕΤΧΟΟΡ' ΕΡΟΦ' ΕΤΝΕ|ΔΥ Κ' ΔΤΔ
 ΠΕΤΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ' ΜΝ ΠΕΘΗΠ' □ | ΔΥΩ ΠΔΕΙ † ΝΔΥ ΜΠΜΟΥΝ' ΕΒΟΛ □
 ΕΡΨΑ' | ΠΡΩΜΕ ΔΕ ΠΩΡΧ' ΕΡΟΟΥ ΨΔΥΜΟΥΟΥΤ' | ΝΝΟΥΕΡΗΥ ΝCΕΠΩΖC
 ΝΝΟΥΕΡΗΥ ||

20 ΔΥΩ ΔΥΟΥΩΜ ΝΝΟΥΕΡΗΥ ΧΕ ΜΠΟΥΖΕ | ΕΤΡΟΦΗ □ ΤΕΝΟΥ ΔΕ ΔΥΖΕ ΕΤΡΟΦΗ
 ΕΒΟΛ | ΧΕ ΔΠΡΩΜΕ ΡΖΩΒ ΕΠΚΑΖ

25 ΕΡΨΑ ΟΥΔ' | ΒΩΚ' ΕΠΕCΗΤ' ΕΠΜΟΟΥ ΝΦΕΙ ΕΖΡΑΪ ΕΜ' | ΠΕΥ' ΧΙ ΛΔΔΥ
 ΝΦΧΟΟC ΧΕ ΔΝΟΚ' ΟΥΧΡΗ||CΤΙΑΝΟC ΝΤΑΦΧΙ ΜΠΡΑΝ' ΕΤΜΗCΕ □
 ΕΥ' | ΨΑΧΙ ΔΕ ΜΠΠΝΔ ΕΤΟΥΑΑΒ ΟΥΝΤΑΦ Μ|ΜΑΥ ΝΤΑΨΡΕΔ ΜΠΡΑΝ □
 30 ΠΕΝ' ΤΑΖΧΙ ΝΟΥ|ΔΨΡΕΔ ΜΑΥΦΙΤC ΝΤΟΟΥΦ □ ΠΕΝΤΑΖΧΙ ΔΕ | ΕΧΩΦ'
 ΕΤΜΗCΕ ΨΔΥΨΑΤΦ' □ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ || ΕΤΨΟ[Ο]Π ΝΑΝ

35 ΕΡΨΑ ΟΥΔ ΨΩΠΕ ΖΝ | ΟΥΜΥCΤΗΡΙΟ[Ν' ΠΜ]ΥCΤΗΡΙΟΝ ΜΠΓΔ|Μ[ΟC]' ΟΥΝΟΒ
 [ΠΕ □ ΔΧΝ]Τ̄̄ ΓΑΡ ΝΕ ΠΚΟC|[ΜΟ]C ΝΔΨΩ[ΠΕ ΔΝ □ ΤC]ΥCΤΑCΙC ΓΑΡ'
 Μ|[ΠΚΟ]CΜΟ[C ΠΕ ΝΡΩ]ΜΕ □ ΤCΥCΤΑCΙC ΔΕ || [ΝΝΡΩΜΕ ΠΕ ΠΓ]ΑΜΟC

ΕΡΙΝΟΕΙ ΝΤΚΟΙ|[ΝΩΝΙΑ ΝΑΤΧ]ΩΖΜ ΧΕ ΟΥΝΤΑC ΜΜΑΥ | [ΝΟΥΗΡ Ν]ΔΥΝΑΜΙC
 □ ΤΕCΖΙΚΩΝ * ΕCΨΟΟΠ ΖΝ ΟΥΧΩ[ΖΜ

5 -ΒΛΛΕ] sic! Der Supralinearstrich, der nach der orthographischen Norm dieser Hs. über dem ersten Lambda erwartet wird, ist hier so weit nach links verschoben, daß er praktisch schon über dem Beta steht. 16 Κ' ΔΤΔ] sic! Der Apostroph findet sich hier in einer besonders irregulären und sinnwidrigen Position.

(# 56) Ein Blinder und ein Sehender, die beide zusammen im Dunkeln sind, unterscheiden sich nicht voneinander. Sobald das Licht kommt, wird der Sehende das Licht sehen, doch der Blinde wird im Dunkeln bleiben.

10 (# 57) Der || Herr sprach: "Wohl dem, der ist, ehe er wurde." Denn der, der ist, der ist gewesen und wird sein.

15 (# 58a) Die hohe Stellung des Menschen ist nicht sichtbar, sondern liegt im Verborgenen. Deswegen ist er || Herr über die Tiere, die stärker und größer sind als er nach Maßgabe des Sichtbaren und des Verborgenen. Und dies gibt ihnen den Bestand. Wenn der Mensch sich aber von ihnen trennt, töten sie einander und zerfleischen sie einander. ||

20 (# 58b) Und sie fraßen einander, weil sie keine Nahrung fanden. Jetzt aber haben sie Nahrung gefunden, weil der Mensch die Erde zu bearbeiten begann.

25 (# 59) Wenn jemand ins Wasser hinabsteigt, wieder heraufkommt, ohne etwas empfangen zu haben, und sagt: "Ich bin ein Christ", || so hat er den Namen als Darlehen empfangen. Wenn er aber den Heiligen Geist empfängt, so besitzt er den Namen als Geschenk.— Wer ein Geschenk erhalten hat, dem wird es nicht weggenommen. Wer aber etwas als Darlehen erhalten hat, von dem wird zurückgefordert.— Dies ist die Weise, || die auf uns zutri[ff]t.

30

(# 60a) Wenn irgend etwas auf geheimni[s]volle Weise geschieht - [das G]eheimnis der Hochz[eit ist] groß.¹³ Denn [oh]ne sie würde die We[lt nicht] beste[hen]. Denn [der B]estand de[r We]lt [sind die Men]schen. Der Bestand || [der Menschen] aber [ist die H]ochzeit.

35

p. 65 (# 60b) Erkennt, [welch große] Kraft die [unbes]udelte Bei[wohnung] besitzt! Ihr Abbild * hat eine von Besud[elung] (bestimmte).

¹³ Eph 5,32.

5 $\bar{\nu}$] $\zeta\chi$ [$\eta\mu$] Δ $\mu\pi\bar{\nu}$ [Δ] | $\bar{\nu}\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\omicron\nu$ $\omicron\gamma\bar{\nu}$ $\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\bar{\nu}\zeta\eta\tau\omicron\gamma$ $\omicron\gamma$ | $\bar{\nu}$ $\zeta\bar{\nu}\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ \square
 $\bar{\nu}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\mu\epsilon\bar{\nu}$ $\eta\epsilon$ $\epsilon\tau\bar{\rho}\kappa\omicron\iota$ | $\bar{\nu}\omega\eta\epsilon\iota$ $\Delta\mu\psi\gamma\chi\eta$ $\epsilon\tau\bar{\rho}\mu\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\gamma\epsilon\varsigma\theta\epsilon$ \parallel
 $\bar{\nu}$ | $\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ ζ | $\tau\bar{\nu}$ $\omicron\gamma\Delta\tau$ $\tau\omega\tau$ \square $\Delta\gamma\omega$ $\mu\bar{\nu}$ | $\lambda\Delta\Delta\gamma$ $\eta\Delta\psi\bar{\rho}\beta\omicron\lambda$ $\epsilon\eta\Delta\epsilon\iota$
 10 $\epsilon\gamma\epsilon\mu\Delta\zeta\tau\epsilon$ $\bar{\mu}$ | $\mu\omicron\gamma$ $\epsilon\gamma\tau\bar{\mu}\chi\iota$ $\bar{\nu}\omicron\gamma\beta\omicron\mu$ $\bar{\nu}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\mu\bar{\nu}$ | $\bar{\nu}\omicron\gamma\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ $\epsilon\tau\epsilon$
 $\pi\eta\gamma\mu\phi\iota\omicron\varsigma$ $\pi\epsilon$ $\mu\bar{\nu}$ | $\tau\eta\gamma\mu\phi\eta$ \square $\omicron\gamma\Delta$ $\Delta\epsilon$ $\chi\iota$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ ζ $\bar{\mu}$ $\pi\eta\gamma\mu$ \prime | $\phi\omega\eta$
 $\bar{\nu}\zeta$ ι $\kappa\omicron\eta\iota$ $\kappa\omicron\varsigma$

15 $\zeta\omicron\tau\Delta\eta\eta$ $\epsilon\rho\psi\Delta$ $\bar{\nu}\zeta$ ι | $\mu\epsilon$ $\bar{\nu}\Delta\tau\zeta\beta\omega$ $\eta\Delta\gamma$ $\Delta\gamma\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\epsilon\gamma\zeta\omicron\mu\omicron\varsigma$ | $\omicron\gamma\Delta\Delta\gamma$ ϵ
 $\psi\Delta\gamma\omega\delta\epsilon$ $\epsilon\zeta\rho\alpha\iota$ $\epsilon\chi\omega\gamma$ $\bar{\nu}\zeta\epsilon$ | \square $\zeta\omega\beta\epsilon$ $\bar{\nu}\bar{\mu}\mu\Delta\gamma$ $\bar{\nu}\zeta\epsilon\chi\omicron\zeta\omicron\mu\epsilon\gamma$ \square $\tau\epsilon\epsilon\iota$ $\zeta\epsilon$ | $\omicron\eta$
 $\zeta\bar{\rho}\rho\omega\mu\epsilon$ $\bar{\nu}\Delta\tau$ $\zeta\beta\omega$ $\epsilon\gamma\psi\Delta\eta\eta\eta\Delta\gamma$ $\epsilon\gamma$ | ζ ι $\omicron\mu\epsilon$ $\epsilon\zeta\zeta\omicron\mu\omicron\varsigma$ $\omicron\gamma\Delta\Delta\tau\zeta$ $\epsilon\eta\epsilon\varsigma\omega\zeta$ |
 20 $\psi\Delta\gamma\pi\iota\theta\epsilon$ $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ $\bar{\nu}\zeta\epsilon\bar{\rho}\beta$ | $\Delta\zeta\epsilon$ $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ | $\epsilon\gamma\omicron\gamma\omega\psi$ $\epsilon\chi\omicron\zeta\mu\epsilon\varsigma$ \square $\epsilon\gamma\psi\Delta\eta\eta\eta\Delta\gamma$ $\Delta\epsilon$
 \parallel $\Delta\pi\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\mu\bar{\nu}$ $\tau\epsilon\gamma\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ $\epsilon\gamma\zeta\omicron\mu\omicron\varsigma$ $\zeta\Delta$ | $\tau\bar{\nu}$ $\eta\omicron\gamma\epsilon\rho\eta\gamma$ $\mu\Delta\rho\epsilon$ $\bar{\nu}\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ $\psi\beta\omega\kappa$ ϵ
 ϵ | $\zeta\omicron\gamma\eta\eta$ $\psi\Delta$ $\pi\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ $\omicron\gamma\tau\epsilon$ $\mu\Delta\rho\epsilon$ $\bar{\nu}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$ | $\psi\beta\omega\kappa$ $\epsilon\zeta\omicron\gamma\eta\eta$ \prime $\psi\Delta$ $\tau\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ \square
 25 $\tau\Delta\epsilon\iota$ $\tau\epsilon$ $\theta\epsilon$ | $\epsilon\rho\psi\Delta$ $\theta\iota\kappa\omega\eta$ $\mu\bar{\nu}$ π [Δ] γ $\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\zeta\omega\tau\bar{\rho}$ ϵ | $\bar{\nu}\omicron\gamma\epsilon\rho\eta\gamma$ \square $\omicron\gamma\tau\epsilon$
 $\mu\bar{\nu}$ [$\lambda\Delta$] $\Delta\gamma$ $\eta\Delta\psi\bar{\rho}\tau\omicron\lambda\mu\Delta$ | $\Delta\beta\omega\kappa$ $\epsilon\zeta\omicron\gamma\eta\eta$ $\psi\Delta$ ϕ [$\zeta\omicron$] $\omicron\gamma\tau$ η $\tau\zeta$ ι $\omicron\mu\epsilon$ |

30 $\pi\epsilon\tau\bar{\nu}\eta\eta\gamma$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ ζ $\bar{\mu}$ $\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ $\bar{\nu}\zeta\epsilon$ | $\tau\bar{\mu}\psi\epsilon\mu\Delta\zeta\tau\epsilon$ $\bar{\mu}\mu\omicron\gamma$ $\epsilon\tau\iota$ $\chi\epsilon$ $\eta\epsilon\gamma\zeta$ $\bar{\mu}$ |
 $\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ $\gamma\omicron\gamma\omicron\eta$ [ζ] $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\chi\epsilon$ $\gamma\chi\omicron\varsigma\epsilon$ \parallel $\Delta\tau\epsilon\pi\iota\theta\gamma\mu\iota\Delta$ $\bar{\mu}\pi$ [\dots] γ \prime [\dots] ϵ [μ] $\bar{\nu}$
 $\epsilon\bar{\rho}\tau\epsilon$ \square | $\gamma\omicron$ $\bar{\nu}\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ $\Delta\tau$ [\dots] ζ [\dots] \square $\gamma\varsigma\omicron\tau\pi$ ϵ | $\pi\kappa\omega\zeta$ \square $\epsilon\psi\chi\epsilon$ [\dots] $\gamma\epsilon\iota$
 $\zeta\epsilon\Delta\mu$ [Δ] $\zeta\tau\epsilon$ | $\bar{\mu}\mu\omicron\gamma$ $\zeta\epsilon\omega\beta$ [τ $\bar{\mu}\mu\omicron\gamma$] $\Delta\gamma\omega$ $\pi\psi$ [ζ $\epsilon\gamma$] | $\eta\Delta\psi\bar{\rho}\beta\omicron\lambda$ $\Delta\eta\eta$ [$\omicron\beta$
 35 $\bar{\nu}\Delta\gamma\eta$] $\Delta\mu$! [ζ $\epsilon\tau\alpha\mu\Delta\zeta$] \parallel $\tau\epsilon$ $\pi\omega\varsigma$ $\gamma\eta\Delta\psi\zeta$ [$\omicron\pi\gamma$ $\epsilon\rho\omicron\gamma$

p.66

$\mu\omicron\lambda\lambda\Delta$ | $\kappa\iota\varsigma$ $\omicron\gamma\bar{\nu}$ $\zeta\omicron\epsilon\iota\eta\epsilon$ $\epsilon\gamma$ [$\chi\omega$ $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ $\chi\epsilon$] | $\Delta\eta\eta\eta$ $\zeta\bar{\mu}\pi\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ $\zeta\omicron\pi\psi$ [ζ
 $\eta\omicron\gamma\eta\Delta\gamma$] * [$\Delta\pi$] $\bar{\nu}\Delta$ $\bar{\nu}\Delta$ [$\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\omicron$] η ζ ι $\Delta\Delta\iota\mu\omicron\eta\iota\omicron\eta$ \square | $\eta\epsilon\gamma\bar{\nu}\tau\Delta\gamma$ $\gamma\Delta\rho$ $\bar{\mu}\mu\Delta$ [γ]
 $\bar{\mu}\pi\bar{\nu}\Delta$ $\epsilon\tau\omicron\gamma\Delta\Delta\beta$ | $\eta\epsilon$ $\mu\bar{\nu}$ $\pi\bar{\nu}\Delta$ $\bar{\nu}\Delta$ $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\omicron\eta\eta$ $\eta\Delta\bar{\rho}\kappa\omicron\lambda\lambda\Delta$ | $\epsilon\rho\omicron\gamma$

5 $\mu\bar{\nu}$ $\bar{\rho}\zeta\omicron\tau\epsilon$ $\zeta\eta\tau\zeta$ $\bar{\nu}\tau\zeta\Delta\rho\zeta$ $\omicron\gamma\Delta\epsilon$ \parallel $\mu\bar{\nu}$ $\bar{\mu}\epsilon\rho\iota\tau\zeta$ \square $\epsilon\kappa\psi\Delta\bar{\rho}\zeta\omicron\tau\epsilon$ $\zeta\eta\tau\zeta$
 $\zeta\eta\tau\zeta$ $\zeta\eta\tau\zeta$ | $\epsilon\iota\varsigma$ $\epsilon\rho\kappa$ \square $\epsilon\kappa\psi\Delta\eta\eta\epsilon\rho\iota\tau\zeta$ $\zeta\eta\tau\zeta$ $\bar{\nu}\zeta\omicron\beta\kappa$ \prime |

η $\bar{\nu}$ $\gamma\omega\psi\omega\pi\epsilon$ ζ $\bar{\mu}$ $\pi\epsilon\epsilon\iota$ $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ η ζ $\bar{\nu}$ $\tau\Delta\eta\Delta$ | $\zeta\tau\Delta\varsigma$ ι ς η ζ $\bar{\nu}$ $\bar{\nu}\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ $\epsilon\tau\zeta$ $\bar{\nu}$ $\tau\eta\eta\tau\epsilon$
 \square | $\mu\eta$ $\gamma\epsilon\eta\omicron\iota\tau\omicron$ $\bar{\nu}\zeta\epsilon\zeta\epsilon$ $\epsilon\rho\omicron\epsilon\iota$ $\bar{\nu}\zeta\eta\tau\omicron\gamma$

65,1 $\mu\pi\bar{\nu}$ [Δ] sic! Kein Supralinearstrich über dem My. 10 $\mu\eta$] sic! Kein Supralinearstrich über dem Ny. 23-26] Der merkwürdige Text des Hs. erklärt sich am besten unter der Annahme, daß hier eine - nur nicht kenntlich gemachte - Verbesserung eines Kopierversehens vorliegt: Und zwar hätte der Schreiber den zweiten $\omicron\gamma\tau\epsilon$ -Satz erst übersprungen und dann, am Ende des Vergleichssatzes, nachgetragen. 66,2 $\eta\epsilon\gamma\bar{\nu}\tau\Delta\gamma$] sic! Umstandssatz des Präteritum mit \emptyset -Transponent. 6 - $\omicron\mu\kappa$ ' und - $\omicron\beta\kappa$ '] sic! Beidemale vermutlich Haplographie des Kappa, im zweiten Falle aber nach Assimilation von Tau. Es ist also gemeint: - $\omicron\mu\kappa\kappa$ bzw. - $\omicron\beta\tau\kappa$. 7 η ζ $\bar{\nu}$] Eta über der Zeile nachgetragen.

(# 61a) Unter den Gestalten von unreinem Geist gibt es männliche und weibliche. Die männlichen sind es, die sich mit den Seelen vereinigen, die in einer || weiblichen Gestalt wohnen. Die weiblichen aber sind diejenigen, die sich mit denen, die in einer männlichen Gestalt sind, verbinden - wider die Natur. Und niemand kann diesen entfliehen, weil sie ihn festhalten, falls er nicht eine männliche Kraft und || eine weibliche empfängt, nämlich den Bräutigam und die Braut. Man empfängt (sie) aber aus dem abbildhaften Brautgemach.

(# 61b) Sobald die törichten Weiber einen Mann allein dasitzen sehen, kommen sie zu ihm, || scherzen mit ihm und besudeln ihn. Ebenso, wenn törichte Männer ein schönes Weib allein dasitzen sehen, überreden sie es und tun ihm Gewalt an, weil sie es besudeln wollen. Wenn sie aber || den Mann und sein Weib beieinander sitzen sehen, können die Weiber nicht zu dem Mann eingehen, noch können die Männer zu dem Weibe eingehen, <noch kann irgend jemand (anderes) es wagen, zu dem Mann oder der Frau einzugehen.> Ebenso verhält es sich, wenn das Abbild und der Engel sich miteinander || vereinigt haben { }.

(# 61c) Wer in der Lage ist, der Welt zu entkommen, und nicht länger festgehalten werden kann auf Grund dessen, daß er in der Welt war, der ist offensi[cht]lich erhaben || über die Begierde des [un]d (über) die Furcht. Er ist Herr über die []. Er ist überlegen dem Neid. Wenn es so ist, daß [er] erg[ri]ffen und erwürg[t] wird, wi[e] könnte [er] dann den g[roßen greifen]den [Mä]chte[n] entkommen, || wie könnte er [sich vor ihnen] verb[ergen]?

p.66 (# 61d) [Oft]mals sind da Leute, die [sagen:] "Wir sind Gläubige", dami[t sie keinen] * un[reinen G]eist und Dämon [sehen]. Wenn sie nämlich den Heiligen Geist besäßen, würde kein unreiner Geist sie belästigen.

5 (# 62) Du sollst dich vor dem Fleisch nicht fürchten, du sollst || es aber auch nicht lieben! Wenn du dich vor ihm füchtest, wird es dich beherrschen. Wenn du es liebst, wird es dich verschlingen und dich ersticken.

(# 63a) Und so ist er (der Mensch) entweder in dieser Welt oder in der Auferstehung oder in den mittleren Örtern. Es sei ferne, daß ich in ihnen erfunden werde!

p. 66,9-67,9

10 ΠΕ||ΕΙΚΟΣΜΟΣ ΟΥΜ̄ ΠΕΤΝΑΝΟΥÇ ÑΖΗΤÇ' | ΟΥΜ̄ ΠΕΘΟΥÇ □
 ΝΕÇΠΕΤΝΑΝΟΥÇΟΥ Μ̄ΠΕ|ΤΝΑΝΟΥÇΟΥ ΔΝ ΝΕ □ ΔΥΩ ΝΕÇΠΕΘΟΥÇ ΖΜ̄|ΠΕΘΟΥÇ
 ΔΝ ΝΕ □ ΟΥΝ̄ ΠΕΘΟΥÇ ΔΕ Μ̄Ν̄|ÇΔ ΠΕΕΙΚΟΣΜΟΣ ΕΖΜ̄ΠΕΘΟΥÇ ΝΑΜΕ ΝΕ ||
 15 ΤΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΣ ΧΕ ΤΜΕCΟΤΗC □ ÑΤΟΥÇ' | ΠΕ ΠΜΟΥ

ΖΩC ΕΝΨΟΟΠ ΖΜ̄ ΠΕΕΙΚΟΣ|ΜΟΣ ΨΨΕ ΕΡΟΝ ΕΧΠΟ ΝΑΝ ÑΤΑΝΑCΤΑ|CIC
 20 ΖΕΚΑΔC ΕΝΨΑΚΑΔΑΚΝΑΖΗΥ ÑΤCΑΡΞ | ΕΥΝΑΖΕ ΕΡΟΝ ΖÑ ΤΑΝΑΠΑΥCIC
 ÑΤÑΤΜ̄||ΜΟΟΨΕ ΖÑ ΤΜΕCΟΤΗC

ΖΑΖ ΓΑΡ' CΕΡ̄ΠΑΔ|ΝΕCΘΕ ΖÑ ΤΖΙΗ

ΝΑΝΟΥC ΓΑΡ ΕΕΙ ΕΒΟΛ | ΖΜ̄ ΠΚΟΣΜΟΣ ΖΑΤΕΖΗ ΕΜΠΑΤΕ ΠΡΩΜΕ | Ρ̄ΝΟΒΕ

ΟΥΝ̄ ΖΟΕΙΝΕ ΜΕΝ ΟΥΤΕ CΕΟΥΨΩ | ΔΝ' ΟΥΤΕ Μ̄Ν̄ ΔΟΜ̄ Μ̄ΜΟΥÇ □ ΖÑΚΟΟΥΕ
 25 ΔΕ || ΕΥΩΔΝ' ΟΥΨΩ['] Μ̄Ν̄ ΖΗΥ ΨΟΟΠ' ΝΔΥ ΧΕ | Μ̄ΠΟΥΕΙΡΕ □ ΕΝ̄[Ε Ο]ΥΨΩ
 ΓΑΡ' ÇΕΙΡΕ Μ̄ΜΟ|ΟΥ ÑΡΕÇΡ̄ΝΟΒΕ □ [Ε]ΥΤ̄Μ̄ΟΥΨΩ ΔΕ □ ΤΔΙ|ΚΑΙΟCΥΝΗ
 ΝΑΖΨΠ' ΕΡΟΥÇ Μ̄ΠΕCΝΔΥ □| ΔΥΩ ΠΟΥΨΩ ΔΝ [Μ̄]Ñ ΠΕΙΡΕ ΔΝ'

30 ΟΥΑΠΟ||CΤΟΛΙΚΟC [Ζ]Ñ Ο[Υ]Ρ̄ΠΤΑCΙΑ ΔÇΝΔΥ ΔΖΟ|ΕΙΝΕ ΕΥΟΤΠ [ΕΖΟΥ]Ν
 ΕΥΗΕΙ ÑΚΩΖΤ' ΔΥ|Ω Ε[Υ]Μ̄ΗΡ ΖÑ [. . . .] ÑΚΩΖΤ ΕΥΝΗΧ | [. . .]Ñ ÑΚΩΖΤ
 35 [. . . .]ΤΟΥ Μ̄ΜΟΥÇ ΖÑ | [. . . .]CΤΙ['] Ñ[. . . .] □ ΔΥΩ ΠΕΧΔΥ ΝΔΥ || [ΧΕ
 ΝΔΕΙ ΝΕΥÑ Δ]ΟΜ' Μ̄ΜΟΥÇ ΔΝΟΥΖΜ̄ | [ÑΝΟΥΨΥΧΗ ΑΛΛΑ] Μ̄ΠΟΥΟΥΨΩ' □
 p.67 ΔΥΧΙ | [Μ̄ΠΕΕΙΜΑ ÑÑ]ΚΟΛΑCIC ΠΑΕΙ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ * ΕΡΟΥÇ ΧΕ ΠΚΑΚΕ ΕΤ[ΖΙ
 ΠCΑΝΒΟ]λ ΧΕ Ç.[. . .] |

ΕΒΟΛ ΖÑ ΟΥΜΟΥÇ Μ̄Ν̄ ΟΥΚΩΖΤ ÑΤΑ ΤΨΥΧ[Η] | Μ̄Ν̄ ΠΠÑΔ ΨΩΠΕ □ ΕΒΟΛ ΖÑ
 5 ΟΥΜΟΥÇ Μ̄Ν̄ | ΟΥΚΩΖΤ' Μ̄ÑΝΟΥΟΕΙΝ ÑΤΑ ΠΨΗΡΕ' Μ̄||ΠΝΥΜΦΩΝ □ ΠΚΩΖΤ'
 ΠΕ ΠΧΡΙCΜΑ ΠΟΥΟ|ΕΙΝ ΠΕ ΠΚΩΖΤ' □ ΕΕΙΨΑΧΕ ΔΝ ΑΠΕΕΙΚΩΖΤ | ΕΤΕ
 Μ̄Ν̄ΤΑÇ' ΜΟΡΦΗ ΑΛΛΑ ΠΚΕΟΥΑ ΕΤΕÇ' |ΜΟΡΦΗ ΟΥΑΒΨ ΕΤΟ ÑΟΥΟΕΙΝ
 ΕΝΕCΩÇ' | ΔΥΩ ΕΤ† ÑΤΜ̄ÑΤCΑ

11/12 Μ̄ΠΕ | ΤΝΑΝΟΥÇΟΥ] Μ̄- funktioniert als *unbestimmter* Pluralartikel, steht also für ΖΜ̄- (Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang). 32 -ΜΗΡ] Μ und Ρ über Rasur geschrieben. Der Kopist hat hier das versehentlich zu früh geschriebene ΝΗΧ korrigiert. 67,1] Der Buchstabenrest nach Ç könnte (aber nicht ausschließlich) von einem My oder Ny stammen. 3 ΟΥΜΟΥÇ] Das erste Ypsilon ist aus der (zu früh angefangenen) ersten Hälfte von My verbessert. 4 -ΟΥΟΕΙΝ] Haplographische Schreibung für -ΟΥΟΥΟΕΙΝ. 5 ΠΝΥΜΦΩΝ] Danach ist die Wiederholung des Verbuns ΨΩΠΕ (in Parallele zu dem von Z. 3) unterblieben. 7 ΕΤΕÇ' -] Vermutlich einfach haplographische Schreibung für ΕΤΕ ΤΕÇ-.

p. 66,9-67,9

10 (# 63b) In || dieser Welt gibt es Gutes und Böses. Ihr (der Welt) Gutes ist nicht
 15 gut. Und ihr Böses ist nicht böse. Es gibt aber etwas Böses nach dieser Welt, das
 in Wahrheit böse ist, || (nämlich) das, was "die Mitte" genannt wird. Das ist der
 Tod.

(# 63c) Solange wir uns in dieser Welt befinden, geziemt es sich für uns, uns die
 20 Auferstehung zu erwerben, damit wir, wenn wir uns vom Fleisch entkleiden, in
 (dem Ort) der Ruhe erfunden werden und nicht in der || Mitte umherschweifen.

(# 63d) Fürwahr, viele verirren sich auf dem Wege.

(# 63e) Fürwahr, es ist gut, die Welt zu verlassen, ehe man sündigt.

(# 64) Da gibt es die einen; sie wollen weder noch können sie. Die anderen
 25 aber, || wenn sie (bloß) wollen, haben keinen Nutzen, weil sie nicht ausgeführt
 haben. Macht denn Wollen sie zu Sündern? Aber wenn sie nicht wollen! Die
 Gerechtigkeit wird sich vor beiden verbergen. Und (also): nicht das Wollen [u]nd
 nicht das Ausführen.

30 (# 65) Ein Apostelanhänger || sah [i]n ei[ne]m Gesicht, daß einige (Menschen)
 [ei]ngesperrt waren in einem feurigen Gebäude und gefesselt mit feurigen []
 dalagen [] den Feuern [] sie in []. Und es wurde
 35 ihnen gesagt || [: "Diese hätten ihre Seelen] retten [k]önnen, [aber] sie haben nicht
 p. 67 gewollt. (So) haben sie [diesen Ort der] Strafe[n] erlangt" - der die * äü[berst]e
 Finsternis¹⁴ genannt wird; denn sie []].

(# 66) Aus Wasser nebst Feuer sind die Seel[e] und der Geist entstanden. Aus
 5 Wasser nebst Feuer mit Licht ist der Sohn des || Brautgemachs (entstanden). Das
 Feuer ist das Salböl, das Licht ist das Feuer. Ich meine nicht dieses Feuer, das
 keine Gestalt besitzt, sondern das andere, dessen Aussehen weiß ist, das in
 Schönheit strahlt und die Schönheit verleiht.

¹⁴ Vgl. Mt 8,12; 22,13; 25,30.

- 10 ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΜΠΕΣΕΙ || ΕΠΚΟΣΜΟΣ ΕΣΚΑΚΑΖΗΥ □ ΑΛΛΑ ΝΤΑΣΕΙ ΖΝ |
 ΝΤΥΠΟΣ ΜΝ ΝΖΙΚΩΝ □ ΦΝΑΧΙΤΣ ΔΝ' ΝΚΕΡΗ|ΤΕ
 ΟΥΝ ΟΥΣΠΟ ΝΚΕΣΟΠ' ΦΟΟΠ ΜΝΝΟΥ| ΖΙΚΩΝ ΝΣΠΟ ΝΚΕΣΟΠ' □ ΨΕ ΑΛΗΘΩΣ
 | ΔΤΡΟΥΣΠΟΥ ΝΚΕΣΟΠ' ΖΙΤΝ ΤΖΙΚΩΝ
- 15 ΔΨ || ΤΕ ΤΑΝΑΣΤΑΣΙΣ ΔΥΘΘΙΚΩΝ □ ΖΙΤΝ ΘΙΚΩΝ | ΨΕ ΕΤΡΕΣΤΩΟΥΝ □
 ΠΝΥΜΦΩΝ ΜΝ ΘΙ|ΚΩΝ □ ΖΙΤΝ ΘΙΚΩΝ ΨΕ ΕΤΡΟΥΕΙ ΕΖΟΥΝ | ΕΤΑΛΗΘΕΙΑ
 ΕΤΕ ΤΑΕΙ ΤΕ Τ' ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ |
- 20 ΨΕ ΔΝΕΤΣΠΟ ΔΝ ΜΜΑΤΕ ΜΠΡΑΝ' Μ||ΠΕΙΩΤ' ΜΝ ΠΩΗΡΕ ΜΝ ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ
 | ΑΛΛΑ ΔΥΣΠΟΥ ΝΑΚ ΖΩΟΥ □ ΕΤΜ ΟΥΔ ΧΠΟ|ΟΥ ΝΔΥ' ΠΚΕΡΑΝ'
 ΣΕΝΑΥΙΤΥ' ΝΤΟΟΥΤΥ' |
- 25 ΟΥΔ ΔΕ ΧΙ ΜΜΟΥ ΖΜ ΠΧΡΙΣΜΑ ΜΠΣΟΝ|ΤΕ | ΝΤΑΥΝΑΜΙΣ' ΜΠΣΡ|ΟΣ □
 ΤΔ|Ε| ΝΕ ΝΑΠΟΣΤΟ||ΛΟΣ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΣ ΧΕ [ΤΟ]ΥΝΔΑΜ ΜΝ ΤΕΖΒΟΥΡ □ | ΠΔΕΙ
 ΓΑΡ' ΟΥΚΕΤΙ ΟΥ|ΧΡΗ|ΣΤ|Ι|ΔΑΝΟΣ ΠΕ ΑΛΛΑ | ΟΥΧΡΣ ΠΕ
- 30 ΑΠΧΟΕ|Σ Ρ] ΖΩΒ' ΝΙΜ' ΖΝΝΟΥ|ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΟΥΒΔ|Π|ΤΙΣΜΑ ΜΝ
 ΟΥΧΡΙΣ|ΜΑ ΜΝΝΟΥΕΥΧΑΡ|ΙΣΤ|Ι|Δ ΜΝΝΟΥΣΩΤΕ || ΜΝΝΟΥΝΥΜ' ΦΩΝ
- 35 [ΕΤΒΕ ΠΔ]Ε| Π|ΕΧ|ΔΥ' | ΧΕ ΔΕΙ ΕΤΡΑΕΙΡΕ [ΝΝΑ ΠΣΑΜΠ|]ΤΝ Ν|ΘΕ ΝΝΑ
 ΠΣΑΝ|ΤΠΕ ΔΥ ΝΑ ΠΣΑΝ|ΒΟΛ | ΝΘΕ ΝΝΑ ΠΣ|ΔΑΝΖΟΥΝ ΔΥΘ ΕΤΡΑΖΟΤ|]ΡΟΥ
 ΜΠΜΑ ΕΤΜ|ΜΑΥ ΕΕΙ ΡΖΩΒ ΖΝ ΝΕ||ΕΙΜΔ ΖΙΤΝ ΖΝΤΥ[ΠΟΣ ΜΝ ΖΝΖΙΚΩΝ] |
- ΝΕΤΣΩ ΜΜΟΣ ΧΕ [ΟΥΝ] | ΟΥΝ ΟΥΕΙ ΜΠΣΑΝΤΠΕ [ΜΜΟΥ
 ΣΕΡΠΑΔ]|ΝΑΣΘΕ
- p. 68 ΠΕΤΟΥΟΝΕΖ Γ[ΔΡ ΕΒΟΛ]*ΠΕ ΕΤΜΜΑΥ Π|Ε|ΤΟ|Υ|ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ' ΧΕ |
 ΠΕΤΜΠΣΑΝΠ|ΤΝ □ ΔΥΘ ΠΕΤΕ ΠΘΗΠ' | ΦΟΟΠ' ΝΔΥ ΠΕΤΜΜΑΥ ΠΕ ΕΤΝΤΠΕ
 Μ|ΜΟΥ'

11 ΝΤΥΠΟΣ und ΝΖΙΚΩΝ] Ν- funktioniert hier vermutlich als *unbestimmter* Pluralartikel (steht also für ΖΝ-; unter Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang). 18 Τ' ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ] sic! Der Apostroph findet sich hier in einer irregulären Position. 21 ΝΔΚ] sic! Einfacher Schreibfehler für ΝΔΥ. 31 ΔΕΙ| Haplographische Schreibung für ΔΕΙΕ|.

- 10 (# 67a) Die Wahrheit kam nicht || nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (die Welt) kann sie nicht anders empfangen.
- (# 67b) Es gibt eine Wiedergeburt und ein Abbild der Wiedergeburt. Es ist nötig, *wahrhaftig* wiedergeboren zu werden durch das *Abbild*.
- 15 (# 67c) Von welcher Art || ist die Auferstehung und das Abbild? Durch das Abbild muß sie auferstehen! Das Brautgemach und das Abbild? Durch das Abbild müssen sie eingehen in die Wahrheit, welches die Wiederherstellung ist!
- 20 (# 67d) Es geziemt sich für die, die nicht nur den *Namen* des || Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erwerben, sondern <sie> *diese selbst* erworben haben. Wenn man *sie* sich nicht erwirbt, wird einem auch der *Name* entrissen werden.
- 25 (# 67e) Man empfängt sie aber in der Salbung mit dem Bals[am] der Kraft des Kre[u]zes. Di[e]se (Kraft) nannten die || Apostel "[die R]echte und die Linke". Ein solcher ist nämlich nicht mehr ei[n Christi]anus, sondern ein Christus.
- 30 (# 68) Der Her[r bereitete] alles in verborgener Weise: Ta[u]fe, Salbung, Euchar[ist]ie, Erlösung || und Brautgemach.
- 35 (# 69a) [D]es[wegen] s[ag]te er: "Ich bin gekommen, um [das Unt]ere gleich dem Obe[ren und das Äu]ßere gleich dem In[neren] zu machen; [und, um] sie an je[nem] Orte [zu verei]nigen, [wirke ich an die]sen || Orten" - durch Sym[bole und Bilder].
- (# 69b) Diejenigen, die sagen: "[Es gibt _____], es gibt einen von oberhalb [seiner", irr]en sich.
- p. 68 (# 69c) D[enn], was den betrifft, der sichtbar ist [_____], * jener ist es, d[e]r "der Untere" genannt [wird]. Und, was den betrifft, dem das Verborgene gehört, jener ist es, der sich über ihm befindet.

- 5 ΝΑΝΟΥΣ ΓΑΡ Ν̄ΣΕΧΘΟΣ ΧΕ ΠΣΑΝ||ΖΟΥΝ ΔΥΩ ΠΕΤ̄ΠΣΑΝΒΟΛ' Μ̄Ν
ΠΕΤ̄Ν|ΠΣΑΝΒΟΛ' Μ̄ΠΣΑΝΒΟΛ' □ ΕΤΒΕ ΠΑΪ ΑΠΧΟ|ΕΙC ΜΟΥΤΕ ΑΠΤΑΚΟ ΧΕ
ΠΚΑΚΕ ΕΤΖΙ ΠΣΑΝ|ΒΟΛ' □ Μ̄Ν ΒΕ ΨΟΟΠ' Μ̄ΠΕΦΒΑΛ'
- 10 ΠΕΧΔΑ' | ΧΕ ΠΑΕΙΩΤ' ΕΤΖ̄Μ ΠΕΘΗΠ' □ ΠΕΧΔΑ ΧΕ || ΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ'
ΕΠΕΚ' ΤΑΜΕΙΟΝ' Ν̄ΓΩΤΑΜ' | Μ̄ΠΕΚ' ΡΟ ΕΡΩΚ' Ν̄ΓΩΛΗΛ' ΔΠΕΚ' ΕΙΩΤ' |
ΕΤΖ̄Μ ΠΕΘΗΠ' ΕΤΕ ΠΑΕΙ ΠΕ ΠΕΤΖΙCΑΝ|ΖΟΥΝ' Μ̄ΜΟΟΥ ΤΗΡΟΥ □
- 15 ΠΕΤΖΙCΑΝΖΟΥΝ' | ΔΕ Μ̄ΜΟΟΥ ΤΗΡΟΥ ΠΕ ΠΠΛΗΡΩΜΑ □ Μ̄||Μ̄Ν̄ΝCΩΦ' Μ̄Ν ΒΕ
Μ̄ΠΕΦ' CΑΝΖΟΥΝ □ ΠΑ|ΕΙ ΠΕ ΕΤΟΥΨΑΧΕ ΕΡΟΦ' ΧΕ ΠΕΤ̄ΜΠCΑΝ|ΤΠΕ
Μ̄ΜΟΟΥ'
- 20 ΖΑΤΕΖΗ Μ̄ΠΕΧC̄ ΔΖΟΕΙΝΕ | ΕΙ ΕΒΟΛ' ΕΒΟΛ ΤΩΝ' ΟΥΚΕΤΙ Μ̄ΠΟΥΨ' | ΒΩΚ'
ΕΖΟΥΝ □ ΔΥΩ ΔΥΒΩΚ' ΕΤΩΝ ΟΥΚΕΤΙ || Μ̄ΠΟΥΨΙ ΕΒΟΛ □ ΔΧΕΙ ΔΕ Ν̄ΒΙ
ΠΕΧC̄ □ ΝΕΝ|ΤΑΖΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ' ΔΦ̄Ν̄ΤΟΥ ΕΒΟΛ □ ΔΥΩ ΝΕΝ|ΤΑΖΒΩΚ'
ΕΒΟΛ' ΔΦ̄Ν̄ΤΟΥ ΕΖΟΥΝ
- 25 Ν̄ΖΟΟΥ' | ΝΕΡΕ ΕΥΖΑ [Μ]̄Ν Δ[Δ]ΔΜ' ΝΕ Μ̄Ν ΜΟΥ ΨΟΟΠ' □ | Ν̄ΤΑΡΕCΠΩΡΧ
[ΕΡ]ΟΥ' ΔΠΜΟΥ ΨΩΠΕ □ ΠΑ||ΛΙΝ ΕΦΨΔΒΨ[Κ ΕΖ]ΟΥΝ Ν̄ΦΧΙΤΦ' ΕΡΟΦ Μ̄Ν |
ΜΟΥ ΝΑΨΩΠΕ
- [Π]ΔΝΟΥΤΕ ΠΑΝΟΥΤΕ Ε|ΤΒΕ ΟΥ ΠΧΟΕΙC [Δ]Κ' ΚΑΔΤ' Ν̄CΩΚ' □ Ν̄ΤΑΧΕ |
ΝΑΕΙ ΖΙ ΠCΡΟC □ [Ν̄Τ]ΔΦΠΩΡΧ' ΓΑΡ' Μ̄ΠΜΑ | ΕΤ[Μ]ΜΔΥ
- 30 [.] . . [.] Ν̄ΤΔΥΧΠΟΥ' ΕΒΟΛ Ζ̄Μ || ΠΕΤΤ[.] Ε]ΒΟΛ ΖΙΤ̄Μ ΠΝΟΥΤΕ |
- ΔΠ[ΧΟΕΙC ΤΩΟΥΝ ΕΒ]ΟΛ Ζ̄Ν ΝΕΤΜΟΟΥΤ' □ | [Μ̄ΠΕΦΒΩΚ Ν̄ΘΕ ΕΝΕΦΨ]ΟΟΠ'
ΑΛΛΑ ΝΕ|[ΔΠΕΦCΩΜΑ ΨΩΠΕ] ΕΦΟ Ν̄ΤΕΛΕΙΟΝ | [ΤΗΡΦ □ ΟῩΝ̄ΤΑΦ Μ̄ΜΔΥ]
35 Ν̄CΑΡΞ □ ΑΛΛΑ ΤΕΕΙ ||[CΑΡΞ ΜΕΝ ΟΥC]ΑΡΞ ΤΕ Ν̄ΑΛΗΘΕΙΝΗ □ | [Τ̄ΝCΑΡΞ
Δ]Ε ΟῩΑΛΗΘΕΙΝΗ ΔΝ ΤΕ ΔΛ|[ΛΑ ΟΥCΑΡΞ] Ν̄ΖΙΚΩΝ Ν̄ΤΑΛΗΘΕΙΝΗ *

68,7/8 ΠCΔΝ | ΒΟΛ'] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 12/13 -CΔΝ | ΖΟΥΝ'] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 23 ΝΕΡΕ] Relativum des Imperfekt mit Ø-Transponent. 27 ΠΧΟΕΙC] Vermutlich beim Kopieren versehentlich zu früh geschrieben. Der Ort, wo man es erwartet, ist erst hinter ΝCΩΚ. 29] Die beiden Buchstabenreste sind mehrdeutig. Die Lesung Χ oder Υ für den ersten und Ν oder Μ für den zweiten wäre aber z. B. ohne weiteres möglich.

- 5 (# 69d) Denn mit Recht wird von dem Inneren, || dem Äußeren und dem, was außerhalb des Äußeren ist, gesprochen. Deswegen hat der Herr das Verderben "die äußerste Finsternis" genannt.¹⁵ Es gibt keine andere außerhalb von ihr.
- 10 (# 69e) Er sagte: "Mein Vater, der im Verborgenen ist". Er sagte: || "Geh' in deine Kammer, verschließ' deine Tür hinter dir und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist"¹⁶, das heißt: der, der innerhalb von allem ist. Was aber innerhalb
15 von allem ist, ist die Fülle. || Darüber hinaus gibt es nichts anderes innerhalb davon. Dieser ist es, von dem gesagt wird: "Der, der oberhalb von ihnen ist."
- 20 (# 70) Vor Christus kamen welche irgendwo heraus, wo sie nicht mehr hineingehen konnten. Und sie gingen irgendwo hinein, wo sie nicht mehr || herauskommen konnten. Nun aber ist Christus gekommen. Die hineingegangen waren, brachte er heraus. Und die herausgekommen waren, brachte er hinein.
- 25 (# 71) Als Eva [mi]t A[d]am (zusammen) war, gab es keinen Tod. Als sie sich [von] ihm trennte, trat der Tod ins Dasein.- Wenn || er wieder hinei[n]geht und er ihn bei sich aufnimmt, wird kein Tod mehr sein.
- (# 72a) "[M]ein Gott, mein Gott, warum { } [hast] du mich verlassen?"¹⁷ <Der Herr> sprach diese (Worte) am Kreuz. Denn an je[n]er Stelle trennte er sich.
- 30 (# 72b) [] wurde geboren aus || dem, was [] durch Gott.
- 35 (# 72c) Der [Herr] ist [v]on den Toten [auferstanden. Er kam nicht, wie er w]ar, sondern [sein Leib] wa[r ganz] vollkommen [geworden. Er besteht aus] Fleisch. Aber dieses || [Fleisch] ist wahres [F]leisch. [Unser Fleisch ab]er ist kein wahres Fleisch, son[dern ein] abbildliches [Fleisch] des wahren. *

¹⁵ Vgl. Mt 8,12; 22,13; 25,30.

¹⁶ Vgl. Mt 6,6.

¹⁷ Vgl. Mk 15,34 Par.

- p. 69 μαρε παστος ωψπε $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\theta}\bar{\eta}\bar{\rho}$ ι ον ογ | τε μαϋωψπε $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{2}\bar{m}\bar{2}\bar{\lambda}\bar{\lambda}$ ογτε $\bar{\eta}\bar{c}\bar{2}$ ι με |
 εϋχοζομ □ αλλα ψαϋωψπε $\bar{\eta}\bar{2}\bar{\eta}\bar{\rho}$ ωμε | $\bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\lambda}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\theta}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{o}\bar{c}$ $\bar{m}\bar{\eta}$ $\bar{2}\bar{\eta}\bar{\rho}$ αρενος
- 5 εβολ || $\bar{2}$ ι $\bar{t}\bar{m}$ $\bar{p}\bar{\eta}\bar{\delta}$ ετογδδβ σεξπο μεν $\bar{m}\bar{m}\bar{o}\bar{n}$ | $\bar{\eta}\bar{k}\bar{e}\bar{c}\bar{o}\bar{p}'$ σεξπο δε $\bar{m}\bar{m}\bar{o}\bar{n}$
 $\bar{2}$ ι $\bar{t}\bar{\eta}$ πε | $\bar{x}\bar{c}$ $\bar{2}\bar{m}$ $\bar{p}\bar{c}\bar{n}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ □ σετωζο $\bar{m}\bar{m}\bar{o}\bar{n}$ $\bar{2}$ ι $\bar{t}\bar{m}$ π' | $\bar{p}\bar{\eta}\bar{\delta}$ □ $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{o}\bar{\gamma}\bar{x}\bar{p}\bar{o}\bar{n}$
 δγζοτρ $\bar{\eta}$
- 10 $\bar{m}\bar{\eta}$ λδδγ | ναψναγ ερογ' ογτε $\bar{2}\bar{m}$ μοογ ογτε $\bar{2}\bar{\eta}$ || ειδλ' χωρις
 ογοειν □ ογτε παλιν κναψ | ναγ αν $\bar{2}\bar{\eta}$ ογοειν χωρις μοογ $\bar{2}$ ι δλ □ |
 δια τογτο ωψε δρβαπτιζε $\bar{2}\bar{m}$ $\bar{p}\bar{c}\bar{n}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ | $\bar{2}\bar{m}$ πογοειν' $\bar{m}\bar{\eta}$ πμοογ □
 πογοειν δε | πε πχρισμα
- 15 νεγ $\bar{\eta}$ ωομτ' $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ ι $\bar{m}\bar{m}\bar{\alpha}$ || $\bar{\eta}\bar{\tau}$ προσφορα $\bar{2}\bar{\eta}$ θιεροκολυμα □ πογ | δ'
 εφογεν επαμντε εγμογτε ερογ' | ξε πετογδδβ □ πκεογδ εφογην'
 επσα | ρης εγμογτε ερογ ξε πετογδδβ \bar{m} | πετογδδβ □ πμαζωομτ'
 20 εγ' ογην δ || παειβτε εγμογτε ερογ ξε πετογδδβ | $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ τογδδβ πμα
 εψδρε παρχιερεγ[ς] | βωκ' εζογν εμαγ' ογα[δ]γ □ πβαπτιςμα | πε
 πηει ετογδδβ □ [π]ςψ[τ]ε πετογδδβ | \bar{m} πετογδδβ □ πετ[ογδ]δβ
 25 $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ τογδδβ' || πε πηγμφων
- π[βαπτι]ςμα ογ $\bar{\eta}$ ταγ' | $\bar{m}\bar{m}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\sigma}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{c}$ [ις $\bar{2}\bar{m}$ π]ςωτε □ επσω | τε $\bar{2}\bar{m}$
 πηγμ' φων □ [επ $\bar{\eta}$]γμ' φων δε | $\bar{2}\bar{m}$ πετχοσε ερο[ογ ετ] $\bar{\eta}$ [ψ]οοη $\bar{\eta}$ [δγ] □ |
 κναζε αν' ετεγ[ζε
- 30 ...]τωπ [....] || νε νετψληλ [$\bar{2}\bar{m}$ $\bar{p}\bar{\eta}\bar{\delta}$ $\bar{2}$ ι με □ μαγψληλ $\bar{2}\bar{\eta}$] |
 θιεροκολυμα □ [ογν ζοεινε $\bar{2}\bar{\eta}$ θιερο] | κολυμα εγψ[ληλ μεν $\bar{2}\bar{\eta}$
 θιεροco] | λυμα εγδωψ[τ δε ζητογ $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{m}\bar{\gamma}\bar{c}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}$ ιον] | ναει ετογμογ[τε
 35 εροογ ξε πετογ] || δδβ $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}$ τογδδβ [παει $\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}$ πεχκα] | ταπετασμα πωζ
 p. 70 □ κε[ογδ αν πε $\bar{p}\bar{\eta}$] | παστος ειμη θικων [\bar{m} πηγμφων ετ]* [\bar{m} π]σαντπ[ε]

69,3 Εϋχοζομ] Maskuline Wiederaufnahme eines Femininums in Ø-Determination. - Kein Supralinearstrich über dem My. 5 Π $\bar{\eta}\bar{\delta}$] Haplographische Schreibung für ΠΠ $\bar{\eta}\bar{\delta}$. $\bar{m}\bar{m}\bar{o}\bar{n}$] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 6 $\bar{2}$ ι $\bar{t}\bar{\eta}$] Im Ms. sieht es so aus, als wäre das Tau (nebst dem Ny) durchgestrichen. Aber es handelt sich wohl bloß um einen Ausrutscher der Feder. 11 $\bar{2}$ ι δλ] sic! Eine Art von "haplographischer" Schreibung für $\bar{2}$ ι $\bar{\tau}$ δλ oder $\bar{2}$ ι ε ι δλ. Vgl. Funk bei Painchaud 1995: 38. 16 ΕΠΑΜΝΤΕ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem Ny. 18 ΕΡΟγ] γ über ausradiertem γ geschrieben. \bar{m} -] M aus N verbessert.

- p. 69 (# 73) Es gibt kein Brautgemach für die Tiere, noch gibt es das für die Sklaven oder für eine besudelte Frau. Vielmehr gibt es das (nur) für freie Männer und Jungfrauen.
- 5 (# 74) Durch || den Heiligen Geist werden wir zwar *wiedergeboren*, gezeugt aber werden wir durch Christus - in beiden. Wir werden *gesalbt* durch den Geist. Nachdem wir (so) hervorgebracht worden waren, wurden wir vereinigt.
- 10 (# 75) Niemand kann sich sehen, sei es im Wasser, sei es im || Spiegel, ohne Licht. Andererseits kannst du auch nicht sehen im Licht ohne Wasser oder Spiegel. Deswegen ist es nötig, mit beidem zu taufen: mit dem Licht und (mit) dem Wasser. Das Licht aber ist die Salbung.
- 15 (# 76a) Es gab drei zur Opferdarbringung || vorgesehene Gebäude in Jerusalem. Das eine, das sich zum Westen hin öffnet, wird "das Heilige" genannt. Das andere, das sich zum Süden hin öffnet, wird "das Heilige *des* Heiligen" genannt. Das dritte, das sich zum Osten || hin öffnet, wird "das Heilige *der* Heiligen" genannt, wo n[u]r der Hoheprieste[r] eintreten darf. Die Taufe ist das "heilige" Haus. [Die] Erlö[su]ng
20 (ist) "das Heilige *des* Heiligen". "Das [Hei]lige *der* Heiligen" || ist das Brautgemach.
25
- (# 76b) Die [Ta]ufe führt zur *Auferstehu[ng]* in der] Erlösung. Die Erlösung (führt *dazu*) im Brautgemach. [Das B]rautgemach aber (führt *dazu*) in dem, was höher ist als [sie], z[u dem wi]r [ge]hören. Du kannst nichts finden, was ihm [gleicht].
- 30 (# 76c) [Diejenigen, die], || sind die, die [in Geist und Wahrheit] anbeten.¹⁸ [Sie beten nicht in] Jerusale[m an. Es gibt Leute in Jeru]salem, die [zwar in Jerusa]lem an[beten], die [aber] wart[en auf die Mysterien], die genan[nt werden]:
35 "das Hei]lige || der Heiligen", [das, dessen Vor]hang zerriß. [Nichts] and[eres ist
p.70 unser] Brautgemach als das Abbild [des Brautgemachs, das] * [o]ben is[t.

¹⁸ Vgl. Joh 4,23.

ετ[β]ε [π]αει' απεκατα|πετασμα πω[2]ξιμ πεσαντπε ψα | πεαμπιτῆ
 □ νεψωε γαρ εζοεινε | ξιμ πεαμπιτῆ ἵσεβωκ' επσαν' τπε ||

5 ΝΕΝΤΑ2† 2ΙΩΟΥ ΜΠΤΕΛΕΙΟΝ ΝΟΥ|ΕΙΝ ΜΑΡΟΥΝΔΥ ΕΡΟΥ ΝΒΙ ΝΔΥΝΔ|ΜΙC
 ΔΥΩ ΜΔΥΨΕΜΑ2ΤΕ ΜΜΟΥ □ ΟΥ|Δ ΔΕ ΝΑ† 2ΙΩΟΥ' ΜΠΙΟΥΟΕΙΝ 2ῆ |
 ΠΜΥCΤΗΡΙΟΝ 2ῆΠ2ΩΤῆ

10 ΝΕΜ' ΠΕ Τ' || C2ΙΜΕ ΠΩΡΧ ΕΦΟΥΤ ΝΕCΝΑΜΟΥ | ΔΝ ΠΕ Μῆ ΦΟΥΤ' □
 ΠΕCΠΩΡΧ ΝΤΑC' | ΨΩΠΕ ΝΑΡΧΗ ΜΠΜΟΥ □ ΔΙΔ ΤΟΥΤΟ | ΔΠΕΧῚC ΕΙ ΔΕΚΑΔC
 15 ΠΠΩΡΧ ΝΤΑ2 | ΨΩΠΕ ΧΙΝ' ΨΟΡΠ' ΕCΝΑCΕ2ΩC ΕΡΑΤC' || ΠΑΛΙΝ' ΝC2ΟΤΡΟΥ
 ΜΠCΝΔΥ ΔΥΩ ΝΕΝ|ΤΑ2ΜΟΥ 2ῆ ΠΠΩΡΧ' ΕCΝΑ† ΝΔΥ ΝΝΟΥ|ΩΝ2 ΝC2ΟΤΡΟΥ

20 ΨΑΡΕ ΤC2ΙΜΕ ΔΕ | 2ΩΤῆ ΔΠΕC2ΔΕΙ 2ΡΑΪ 2Μ ΠΠΑCΤΟC □ | ΝΕΝΤΑ2ΩΤῆ
 ΔΕ 2ῆ ΠΠΑCΤΟC ΟΥΚΕ||ΤΙ CΕΝΑΠΩΡΧ' □ ΔΙΔ ΤΟΥΤΟ ΔΕΥ2Δ | ΠΩΡΧ'
 ΔΑΔΑΜ ΔΕ ΝΤΑC2ΩΤῆ ΕΡΟΥ' | ΔΝ 2ῆ ΠΠΑC[ΤΟ]C

25 ΤΨΥΧΗ ΝΑΔΑΜ' ῆ | ΤΑCΨΩΠΕ Ε[Β]ΟΛ 2ῆΝΟΥΝΙCΕ □ ΠΕC | 2ΩΤῆ ΠΕ Π[Ν]ᾶ □
 Π[Ε]Ν' ΤΑΥΤΑΔC ΝΑC' || ΤΕ ΤΕCΜΑΔΥ □ ΔΥ[CΙ] ΝΤΕC' ΨΥΧΗ ΔΥ† | ΝΑC'
 ῆΝΟΥ[... Ε]ΠΕCΜΑ □ ΕΠΕΙ ῆ | ΤΑΡΕC' 2ΩΤῆ [ΔCΧ]Ψ Ν2ῆΨΑΧΕ ΕΥΧΟ|CΕ'
 ΔΝΔΥΝΔ[ΜΙC] ΔΥῚΒΑCΚΑΝΕ ΕΡΟΥ | [ΔΥΠΩ]ΡΧ [ΝΤΒΙΝ2]ΩΤῆ
 30 ῆΠΝΕΥΜΑ|[ΤΙΚΗ.]Υ[.]Δ[.....]' ΚΗΤΕΘΗΠ' ΔΥ|[.....] λ]ΔΕΙΒΕ
 ῆΒΙ ΠΕ|[.....]ϕ ΝΔΥ ΟΥΔΔΥ | [.....]Π]ΑCΤΟC ΨΙΝΑ |
 [.....].ΟΥ

35 ΔΙC ΒΩΛΠ' || [ΕΒΟΛ 2ΡΑΪ 2ῆ ΠΕΙΟ]ΡΔΑΝΗC ΠΠΛΗ|[ΡΩΜΑ ΝΤΜῆΤΕ]ΡΟ
 ΝῆΠΗΥΕ

p. 71 ΠΕΝ|[ΤΑΥCΠΟΥ 2]ΔΤΕ2Η ΜΠΤΗΡC ΠΔ' *ΛΙΝ ΔΥCΠΟΥ' □ Π[ΕΝΤΑ]ΥΤ[Ο]2Cῆ
 ῆΨΟΡ[Π] | ΠΑΛΙΝ ΔΥΤΟ2Cῆ □ Π[ΕΝ]' ΤΑΥCΟΤῆ ΠΑ|ΛΙΝ ΔCΩΤΕ

70,3 Ε2ΟΕΙΝΕ] Danach ist vielleicht ein Ε + Infinitiv (z. B. <ΕΠΩΤ>) ausgefallen. 9 2ῆ-] sic! 2ῆ- funktioniert hier offenbar als Genetivpartikel; es ist also 2ῆ- für ῆ- geschrieben. -2ΩΤῆ ΝΕΜ'] über ausradiertem ΜΥCΤΗΡΙΟΝ geschrieben. ΝΕΜ' ΠΕ] sic! Umstandssatz des Präteritum mit Ø-Transponent. 12/13 ΝΑΡΧΗ bis ΝΤΑ2 über ausgelöschtem ΧΙΝ' ΨΟΡΠ' bis ΜΠCΝΔΥ (s. Z. 14/15) geschrieben. Die Worte von ΝΑΡΧΗ bis ΝΤΑ2 waren ursprünglich infolge von Homoioteleuton (ΨΩΠΕ) übersprungen worden. 18 2ῆ] sic! Kein Supralinearstrich über dem My. 19 ΝΕΝΤΑ2ΩΤῆ] Haplographische Schreibung für ΝΕΝΤΑ22ΩΤῆ. 34] Der Buchstabenrest ist vieldeutig, könnte aber durchaus z. B. von einem My stammen. 36/37 ΠΕΝ|[ΤΑΥ-] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende.

(# 76d) *Djesweg[e]n zerri[ß]* sein Vorhang von oben bis unten. *Denn* es war für einige notwendig, von unten <zu ...> und nach oben zu gehen. ||

5 (# 77) Wer das vollkommene Licht angezogen hat, den können die Mächte nicht sehen und sind (also) nicht in der Lage, ihn zurückzuhalten. Man wird sich dies Licht aber anziehen in dem Mysterium der Vereinigung.

10 (# 78) Hätte die || Frau sich nicht vom Mann getrennt, wäre sie und der Mann nicht gestorben. Die Trennung von ihm ist zum Ursprung des Todes geworden. Deswegen ist Christus gekommen, um die Trennung, die von Anfang an bestand, zu beseitigen || und sie beide wieder zu vereinigen, und um denen, die in der (Zeit der) Trennung gestorben sind, Leben zu geben und sie zu vereinigen.

20 (# 79) Die Frau vereinigt sich aber mit ihrem Gatten im Brautgemach. Die sich aber im Brautgemach vereinigt haben, werden sich nicht || mehr trennen. Deswegen trennte sich Eva von Adam, weil sie sich nicht im Brautge[ma]ch mit ihm vereinigt hatte.

25 (# 80) Die Seele Adams ist a[u]s einem Hauch entstanden.¹⁹ Ihr Paargenosse ist der G[e]ist. Was ihm *gegeben* wurde, || war seine Mutter.—

Die Seele wurde ihm [*genommen*] und durch eine(n) [] e[r]setzt.—

30 Da er, als er sich vereinigt hatte, Worte [sprach, die zu hoch für die Mäch[te] waren, beneideten sie ihn [und tren]nten [die] geisti[ge V]ereinigung || - - - - -
- - -] die, die verborgen ist [] A]nlaß [] ihnen selbst [-
- - - - - B]rautgemach, damit []].

35 (# 81a) Jesus offenbarte || [im Jo]rdan²⁰ die Erfüll[ung des] Himmel[rei]ches.

p. 71 (# 81b) Der, der [v]or dem All [geboren worden war], wurde * *wieder* geboren. Der, [der] zuvo[r] gesalbt [worden war], wurde *wieder* gesalbt. Der, [der] erlöst worden war, wurde *wieder* erlöst.

¹⁹ Vgl. Gen 2,7.

²⁰ Sc. bei seiner Taufe.

5 εψζε ψφε εζω̄ ἄΟΥ|ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ □ ΔΠΕΙΩΤ' ἸΠΠΗΡΥ' ΖΩΤῚ ||
 ΔΤ' ΠΑΡΘΕΝΟΣ ἸΤΑΖΕΙ ΔΠΙΤἸ □ ΔΥΩ | ΔΥΚΩΤ' ῚΟΥΘΕΙΝ' ΕΡΟΥ' ἸΦΟΥ
 10 ἸΤἸ|ΜΑΥ ΔΥΘΩΛΠ' ΕΒΟΛ ἸΠΠΟΥΘ ἸΠΑΣΤΟΣ □ | ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ ΠΕΥΣΩΜΑ
 ἸΤΑΥΩΠΕ | ἸΦΟΥ ΕΤἸΜΑΥ □ ΔΥΕΙ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΠΔ||ΣΤΟΣ

ἸΘΕ ἸΠΠΕΝ' ΤΑΖΩΠΕ ΕΒΟΛ | ΖἸ ΠΝΥΜΦΙΟΣ ΜἸ ΤΝΥΜΦΗ ΤΑ' | ΕΙ ΤΕ ΘΕ ΔΙΣ
 ΤΕΖΟ ἸΠΠΗΡΥ' ΕΡΑΥ' | ΖΡΑἸ ἸΖΗΥ' ΕΒΟΛ ΖΙΤἸ ΝΔΕΙ

15 ΔΥΩ' | ψφε ετρε πουα πουα ἸἸΜΑΘΗΤΗΣ || ΜΟΥΕ ΕΖΟΥΝ'
 ΕΤΕΥ' ΔΝΑΠΑΥΣΙΣ |

ΔΔΔΑΜ' ΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖἸ ΠΑΡΘΕΝΟΣ | ΣἸΤΕ ΕΒΟΛ ΖἸ ΠἸΝΔ ΔΥΩ ΕΒΟΛ' | ΖἸ
 ΠΚΑΖ ἸΠΑΡΘΕΝΟΣ

20 ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ | ΔΥΣΠΕ ΠΕΧΣ ΕΒΟΛ ΖἸ ΟΥΠΑΡΘΕΝΟΣ || ΖΕΚΑΔΣ ΠΕΣΛΟΟΤΕ
 ἸΤΑΖΩΠΕ | ΖἸ ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ ΕΥΝΑ[Σ]ΕΖΩΥ ΕΡΑΥ' |

25 ΟΥἸ ΨΗΝ' ΣΝΔΥ ΡΗΤ [Ζ]Ἰ ΠΠΑΡΑΔΙ | ΣΟΣ □ ΠΟΥΑ ΣΠΕ Θ[ΗΡΙΟΝ] ΠΟΥΑ ΣΠΕ
 ΡΩΜΕ □ ΔΔΔΑΜ' Ο[ΥΩΜ] ΕΒΟΛ ΖἸ ΠΩΗΝ || ἸΤΑΖΣΠΕ ΘΗΡΙ[ΟΝ □ ΔΥΩ]ΠΕ
 ἸΘΗ|ΡΙΟΝ ΔΥΣΠΕ ΘΗ[ΡΙΟΝ □ Ε]ΤΒΕ ΠΑἸ ΣΕ|ῚΣΕΒΕΣΘΕ ΔΝΘ[ΗΡΙΟΝ ἸΘ]
 30 ἸΨΗΡΕ | ἸΔΔΑΜ □ ΠΩΗ[Ν ἸΤΑΥΟΥΕΜ ΠΕΥ] | ΚΑΡΠΟΣ ΠΕ Π[ΨΗΝ ἸΤΓΝΩΣΙΣ
 □ ΕΤΒΕ] || ΠΔΕΙ ΔΥΔΨ[ΔΕΙ ἸΘΙ ἸΝΟΒΕ □ ΕΝΕ ΔΥ] | ΟΥΩΜ' ἸΠ[ΚΑΡΠΟΣ
 ἸΠΚΕΨΗΝ ΕΤΕ Π] | ΚΑΡΠΟΣ ἸΠ[ΨΗΝ ἸΠΩΝΣ ΠΕ ΕΤ] | ΣΠΟ ἸῚ ΡΩΜΕ [ΝΕ ἸΘΗΡΙΟΝ
 ΝΔΟΥ] | ΨΤ' ἸΠΡΩΜΕ

p.72 35 Ἰ[ΘΕ ΖἸ Δ] || ΠΝΟΥΤΕ ΤΑΜΕΙΕ ΠΡΩ[ΜΕ ΕΤΡΕ ῚΡΩ]*ΜΕ ΤΑΜΕΙΕ
 Π[Ν]ΟΥ[Τ]Ε ΤΔΕΙ ΤΕ ΘΕ ΖἸ ΠΚΟΣ|ΜΟΣ ΕΝΡΩ[Μ]Ε ΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ ΔΥΩ
 ΣΕΟΥ|ΩΨΤ' ἸΝΟΥΤΑΜΙΟ □ ΝΕΨΩΕ ΕΤΡΕ ἸΝΟΥ|ΤΕ ΟΥΩΨΤ' ἸῚ ΡΩΜΕ

71,6 -ΚΩΤ'] sic! Steht offensichtlich für ΚΩΖΤ (unter Auslassung des Zeichens für den schwachen h-Laut geschrieben). 9 ΖΜ] sic! Kein Supralinearstrich über dem My. 21 -[Σ]ΕΖΩΥ] In der Hs. ist hier ein irrtümlich geschriebenes -ΣΕΖΩΒ (nur) durch ein kleines, über das Β gesetztes Υ korrigiert worden. 24 ΠΨΗΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 72,1 ΤΔΜΕ!Ε] Vermutlich nur Nachlässigkeitsfehler beim Kopieren für ΤΔΕΙΕ.

5 (# 82a) Fürwahr, es ist nötig, ein Geheimnis auszusprechen! Der Vater des Alls vereinigte sich || mit der Jungfrau, die herabgesunken war. Und ein Feuer leuchtete für ihn an jenem Tage und enthüllte das große Brautgemach. Deswegen (gilt): An jenem Tage entstand *sein Leib*.²¹ (Danach) verließ er das Brautgemach (wieder).

10 (# 82b) || Wie der, der entstanden ist < . . . > aus Bräutigam und Braut, so brachte Jesus alles (wieder) in Ordnung in ihm durch diese.

15 (# 82c) Und: Es ist nötig, daß jeder der Jünger || in seine Ruhe eingeht.

(# 83a) Adam ist aus zwei Jungfrauen entstanden: aus dem Geist und aus der jungfräulichen Erde.

20 (# 83b) Zu dem Zweck wurde Christus aus einer Jungfrau geboren, || daß er den Fehltritt, der am Anfang geschehen war, wieder in [O]rdnung bringe.

25 (# 84) Zwei Bäume wachsen i[m] Paradies. Der eine macht zu T[ieren]; der andere macht zu Menschen. Adam a[ß] von dem Baum, || der zu Tier[en] machte. [Er w]urde zum Tier und zeugte Tie[re]. Des[w]egen verehren die Kinder Adams die T[iere]. Der Bau[m, dessen] Frucht [er aß], ist der [Baum der Erkenntnis].
30 Des[wegen] || wurden [die Sünden] zahlr[eich. Hätte er] die [Frucht des anderen Baumes] gegessen, [die] Frucht vom [Baum des Lebens, der] zu Mensch[en] macht, [würden die Tiere] den Menschen [ver]ehren.

35 (# 85) W[ie in] || Gott den Men[schen] ersch[uf], [auf daß der Men]sch * [G]o[t]t <ehre>, so erschaffen in der Welt die Men[sch]en Götter und verehren ihre Schöpfungen. Es würde sich geziemen, daß die Götter die Menschen verehren.

p.72

²¹ Der Ausdruck "sein Leib" bezieht sich hier wohl auf die Vorstellung von der (präexistenten) Kirche als dem Leibe Christi.

5 ḡε εσσοοπ' ḡ||μοc ḡβι ταληε ια ḡḡ2βηγε ḡπρω|με ψαγωωπε εβολ
 2ḡ τεq' δγναμiс □ | εтβε παει cεμογτε εροογ xe ḡδγ|ναμiс □
 10 || παει τεqδγναμiс ḡπολιτεγесεε | 2paḡ 2ḡ neq2βηγε □
 ετaναπαγciс δε | ογoн2 εβολ 2paḡ 2ḡ ḡψηρε □ δγω' | κна2ε
 15 □|| εqειρε ḡneq2βηγε εβολ 2ḡ τεqбom' □ | εβολ δε 2ḡ aнаπαγciс
 εqπo ḡneq' | ψηρε

2ḡ πεε i κοcмоc ḡ2m222 ḡ | 2γπηρεте i ḡελεγθεροc □ 2ḡ тḡḡ|τερο
 20 ḡḡπηγε neλεγθεροc naḡ||δiакoн[ε i] ḡḡ2m222 □ ḡḡψηρε ḡ | πḡγмф[ω]ḡ
 ḡ[α]ḡδiакoнe i ḡḡψη | ре ḡπγa[μοc

ḡ]ψηρε ḡπḡγм' φωḡ | ογpaḡ ογ[ωт пе]те ογḡтаγq' таḡa|παγciс' □
 25 ε[γ2i ḡ]ογερḡε seḡxpeia δḡḡ || ḡxḡ' 2ḡβ[' □ ογḡтаγ] теθεωpe ia ḡḡaγ
 | [.] φ[. . . δiс]θḡciс □ 2ḡ2oγo ne|[.] ciα 2ḡ neт2ḡ
 π' |[.] ḡ neooγ ḡne|[ooγ] ε ḡḡooγ δḡ

30 ne|[. β]ωκ' επiтḡ επmo|[oγ] εβολ' εqḡacotq'
 □ | [. xω]κ' εβολ ḡβi neḡ' та2|[xḡ βαπtiсma] 2ḡ πεqpaḡ □
 p. 73 πεxαq γαρ | [xe таeи те θ]ε εḡaxωκ' εβολ ḡδiκaι *ocγḡḡḡ ḡim'

5 neтxω ḡḡoc xe ceḡa|moγ ḡψopп' δγω ceḡaтωoγḡ ce | ḡπaḡaḡce □
 εγтḡxḡ ḡψopп' ḡтаḡa|ctac iс εγoн2 εγψamoγ ceḡaxḡ ḡa||δγ δḡ

таeи те θe oḡ εγxω ḡḡoc ε | пβαπtiсma εγxω ḡḡoc xe oγḡoб | пе
 пβαπtiсma xe εγψaxḡitq' ceḡa|ωḡ2

5 ḡβ i] β aus l verbessert. 13 εθ i κωḡḡ) Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 16 2ḡ aḡaπαγciс i с! Zu erwarten gewesen wäre 2ḡ ογaḡaπαγciс (s. Z. 9). 18 neλεγθεροc] ḡ- ist hier haplographische Schreibung der aus zwei Morphemen bestehenden Gruppe ḡḡ-. 19 neλεγθεροc] sic! Kein Supralinearstrich über dem Ny. 20 ḡḡψηρε] ḡḡ- nur "doppelgestaltige" Schreibung des bestimmten Pluralartikels. 31 -cotq' } Vermutlich nicht von cωтe, sondern von cωтq, mit haplographischer Schreibung am Ende (gemeint ist also -cotq). 72,34/73,1 ḡδiκaι *ocγḡḡḡ) Im Ms. ist das Element -κaι- mit einem Kürzel, wie es für die griechische Konjunktion καḡ üblich ist (Kappa und Abkürzungsstrich: κς), geschrieben. 2-тωoγḡ ce-) Dazwischen hat das Ms. ein durch zwei Diagonalstriche getilgtes ḡ.

5 (# 86) Wie es || die Wahrheit bezüglich der Werke des "Menschen" gibt < . . . >
 sie entstehen aus seiner Kraft. Deswegen werden sie "die Kräfte" genannt. Das sind
 10 seine Werke. Was seine Kinder betrifft, so sind sie aus eine(m Zustand de)r Ruhe
 heraus entstanden. Deswegen || (gilt): Seine Kraft wohnt in seinen Werken. Die
 15 Ruhe aber ist sichtbar in den Kindern. Und du wirst finden, daß dies bis zum
 Ebenbild herabreicht. Ja, dies ist der ebenbildliche Mensch: || Aus seiner Kraft
 heraus tut er seine Werke. Aber aus eine(m Zustand de)r Ruhe heraus zeugt er
 seine Kinder.

20 (# 87) In dieser Welt helfen die Sklaven den Freien. Im Himmelreich werden die
 Freien die || Sklaven bediene[n]: Die Kinder des Brautgema[ch]s wer[den] die
 Kinder der Hoch[zeit] bedienen.

25 (# 88) [Die] Kinder des Brautgemachs haben ein [und dieselbe] Beschaffenheit:
 die Ruhe. Wenn [sie (alle) beie]inander [sind], brauchen sie nicht (mehr) ||
 gleichzuwerden. [Sie besitzen] die Anschauung [Wahr]nehmung. Mehr sind
 sie [] unter denen, die da sind in dem [] die Herrlichkeiten der
 He[rr]lichkeiten [] sie nicht.

30 (# 89) [|| st]ieg hinab ins Was[ser,] um es zu reinigen. [-
 - - - - - wurden erfü]llt die, die [die Taufe empfangen] haben in seinem
 Namen. Denn er sagte [: "Auf diese Wei]se sollen wir alle Gerechtigkeit *
 p.73 erfüllen."²²

5 (# 90a) Diejenigen, die behaupten, daß sie zuerst sterben und (dann erst)
 auferstehen werden, irren sich. Wenn sie nicht zuerst die Auferstehung erlangen,
 solange sie noch leben, werden sie, wenn sie sterben, nichts || empfangen.

(# 90b) Ebenso sagen sie auch über die Taufe folgendes: "Die Taufe ist groß;
 denn, wenn sie sie empfangen, werden sie leben."

²² Mt 3,15.

10 ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΕ|ΧΔϞ ΧΕ ἸΩΣΗΦ' ΠΖΔΜ' ΨΕ' ΔϞΤΩΒΕ
 15 ΠΕ|ΤΑΖΤΑΜΙΟ ΜΠCΤΔΥΡΟΣ ΕΒΟΛ ΖΝ Ν|ΨΗΝ ΝΤΑϞ' ΤΟΒΟΥ Π ΔΥΩ
 ΠΕ ΠΕCϞΡΟΒ ΝΕϞ' |ΩΦΕ ΔΠΕΝΤΑϞΤΟΒϞ' Π ΝΕ ΠΕϞΒΡΟΒ ΠΕ || ΤΗC ΠΤΩΒΕ ΔΕ
 ΠΕ ΠΕCϞΡΟC

ΑΛΛΑ ΠΩΗΝ | ΜΠΩΝΖ ΖΝ ΤΜΗΤΕ ΜΠΠΑΡΔΕΙCOC Π| ΔΥΩ ΤΒΕ ΝΧΟΕΙΤ' Π
 ΝΤΑ ΠΕΧΡΕΙCΜΑΨΩ|ΠΕ ΕΒΟΛ' ΝΖΗΤC Π ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤϞ' ΔΤΑ|ΝΑCΤΑCΙC

20 ΠΕΕΙΚOCΜOC ΟΥΔΜΚΩ||ΩC ΠΕ Π ΝΚΕ ΝΙΜ' ΕΤΟΥΩΜ' ΜΜΟΟΥ | ΖΡΔΙ
 ΝΖΗΤϞ' CΕΜΟ[Υ] ΖΨΟΥ ΟΝ' Π ΤΑΛΗΘΕΙ|Δ ΟΥΔΜΩΝΖ ΤΕ Π ΕΤΒΞ ΠΔΕΙ ΜΝ
 ΛΑΔΥ | ΖΝ ΝΕΤ' CΟΝΨ ΖΝ Τ[ΜΕ] ΝΔΜΟΥ

25 ΝΤΑ ΙC | ΕΙ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΜΔ Ε[ΤΜ]ΜΔΥ ΔΥΩ ΔϞΕΙ || ΝΕ ΝΖΝΤΡΟΦΗ ΕΒΟΛ ΜΜΔΥ
 Π ΔΥΩ ΝΕ|ΤΟΥΨΩ ΔϞ† ΝΔΥ [ΕΟΥ]Ω[Μ'] ΧΞ[ΚΑΔΑC] | ΝΝΟΥΜΟΥ

30 ΔΠΝ[ΟΥΤΕ Τ]ΨΞΕ ΝΟ[ΥΠΑΡΑ]|ΔΕΙCOC Π ΔΠΡΨ[ΜΕ ΨΩΠΕ ΖΜ
 ΠΠΑΡΔ]|ΔΕΙCOC Π ΟΥΝ Ζ[ΝΨΟ]||ΟΠ' ΜΝ ΖΜΠ[.....]
 | ΜΠΝΟΥΤΕ Π ΖΜ [.....]|ΜΕ ΝΕΤΝΖΗΤ[Ϟ
 Ε]|†ΟΥΨΩ Π ΠΙΠΑΡΔ[ΕΙCOC ΠΕ ΠΜΔ Ε]|ΤΟΥΝΔΧΟOC ΝΔΕΙ ΧΞ [....
 35 ΟΥΩΜ] || ΜΠΑΕΙ Η ΜΝΟΥΩΜ' Μ[ΠΑΕΙ ΝΘΕ ΕΤΚ]*ΟΥΨΩ Π ΠΔΕΙ ΠΜΔ
 [Ε]†ΝΔΟΥΩΜ' ΝΚΕ ΝΙΜ' | ΜΜΔΥ

p.74

5 ΕϞΨΟ[Ο]Π' ΜΜΔΥ ΝΒΙ ΠΩΗΝ ΝΤ' | ΓΝΩCΙC Π ΠΕΤΜΜΔΥ ΔϞΜΟΥΤ' ΔΔΑΜ Π
 ΠΕ|ΕΙΜΑ ΔΕ ΠΩΗΝ' ΝΤΓΝΩCΙC ΔϞΤΝΖΕ ΠΡΩ||ΜΕ Π ΠΝΟΜOC ΝΕ ΠΩΗΝ ΠΕ
 Π ΟΥΝ ΒΟΜ' | ΜΜΟΥ ΝϞ† ΤΓΝΩCΙC ΜΠΠΕΤΝΔΝΟΥϞ' | ΜΝ ΠΕΘΟΟΥ Π ΟΥΤΕ
 10 ΜΠΕϞΛΑΒΕ ΕΡΟϞ ΖΜ | ΠΠΕΘΟΟΥ ΟΥΤΕ ΜΠΕϞ' ΚΑΔϞ ΖΜ ΠΠΕΤΝΔ|ΝΟΥϞ Π
 ΑΛΛΑ ΔϞΤΑΜΙΟ ΝΟΥΜΟΥ ΝΝΕΝΤΑΖ ||ΟΥΩΜ' ΕΒΟΛ ΝΖΗΤϞ' Π ΖΜ ΠΤΡΕϞΧΟOC
 ΓΑΡ | ΧΕ ΟΥΩΜ' ΠΔΕΙ' ΜΝΟΥΩΜ' ΠΔΕΙ ΔϞΨΩ|ΠΕ ΝΔΡΧΗ' ΜΠΜΟΥ

15 ΠΩΗΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 17 ΝΧΟΕΙΤ'] Danach ist vermutlich ein ΠΕ ausgelassen worden.
 18/19 ΔΤΑ|ΝΑCΤΑCΙC] Danach ist die Wiederholung des Verbums ΨΩΠΕ (in Parallele zu dem von Z. 17/18) unterblieben.
 19 und 22 ΟΥΔΜ-] Haplographische Schreibung für ΟΥΟΥΔΜ-. 20 ΕΤΟΥΩΜ'] Haplographische Schreibung für
 ΕΤΟΥΟΥΩΜ-. 35 ΜΝ-] Über ausgewischtigem ΟΥ geschrieben. 74,1 ΠΔΕΙ] Danach hat man sich vermutlich ein ausgelassenes
 ΠΕ vorzustellen.

p. 73,8-74,12

10 (# 91) Der Apostel Philippus sagte: Joseph der Zimmermann pflanzte || einen
 Garten, weil er Holz für sein Handwerk brauchte. Er ist es, der das Kreuz
 15 hergestellt hat von den Bäumen, die er gepflanzt hatte. Und: Es hing sein Same
 an dem, was er gepflanzt hatte. Sein Same war || Jesus; die Pflanzung aber war das
 Kreuz.

(# 92) Aber der Baum des Lebens steht mitten im Paradies. Und zwar (ist es) der
 Ölbaum. Von ihm kam die Salbung. Durch sie (kam) die Auferstehung.

20 (# 93a) Diese Welt ist ein Aasfresser. || Alle Dinge, die man in ihr ißt, sterb[en]
 selbst auch. Die Wahrheit ist ein Lebendfresser. Deswegen wird niemand von
 denen, die sich von der [Wahrheit] nähren, sterben.

25 (# 93b) Aus je[ne]m Ort || ist Jesus gekommen und hat Nahrung von dort
 gebracht. Und denen, die (es) wollten, gab er (davon) [zu e]ss[en], da[mit] sie nicht
 (mehr) sterben.

30 (# 94a) Go[tt pf]lanzte ei[n Para]dies. Der Me[nsch] wohnte [in dem Para]dies.
 Es gibt et[liche] die exi]stieren || zusammen mit etlichen []
 Gottes. In [dem] die, die in [ihm] sind [wie (?)] ich will.
 35 Jenes Parad[ies ist der Ort, wo] mir gesagt werden wird: "[Iß] || dies, oder
 p.74 iß [dies] nicht, [wie du] * willst!" Dies (ist) der Ort, [w]o ich alles essen werde.

5 (# 94b) *Dort* befin[det] sich der Baum der Erkenntnis: *jener* hat Adam getötet; *hier*
 aber der Baum der Erkenntnis: er hat den Menschen lebendig gemacht. || Der
Nomos war der Baum. *Er* vermag (nur) die Erkenntnis des Guten und des Bösen
 zu vermitteln. Weder befreite *er* ihn von dem Bösen, noch versetzte *er* ihn in das
 10 Gute. Vielmehr brachte *er* den Tod über die, die || von *ihm* "aßen". Denn dadurch,
 daß *er* sagte: "dieses dürft ihr essen, dieses sollt ihr nicht essen", wurde *er* zum
 Ursprung des Todes.

p. 74,12-75,10

15 ΠΧΡΕΙCΜΑ 40 N̄XO|EIC EΠBΔΠTICMΔ □ EBOΛ ΓAP Z̄M ΠXPICMΔ |
 ΔYMOYTE EPON' XE XPICTIANOC ETBE || ΠBΔΠTICMΔ AN' □ AYΩ
 N̄TAYMOYTE EΠE|XĊ ETBE ΠXPICMΔ □ ΔΠEIOY' ΓAP' TΩC | M̄ΠΩHPE
 □ ΔΠΩHPE ΔE TΩC N̄ΔΠOCTO|ΛOC □ ΔNΔΠOCTOΛOC ΔE TAZC N̄

20 ΠEΝ|TAYTOZC' OȲNTEY' ΠTHP' M̄MAY □ OȲN||TAY TANACTAC IC
 ΠOYOEIN ΠECPOC' |

ΠΠN̄Δ ETOYΔAB' ΔΠEIOY' † NAY M̄ΠΔ|EI Z̄M ΠNY[M]ΦΩN AYXI

AYΩΠE N̄BI | ΠEIOY' Z̄M ΠΦ[H]PE AYΩ ΠΩHPE Z̄M ΠE|IYOT' □ TAEIT[ε
 TM̄NT]EPON M̄ΠHHE

25 KΔΛWC || ΔΠXOEIC XOC[X]E AZOEINE BOK' ETM̄N|TEPON M̄ΠHY[ε] EYCWBE
 AY AYEI EBOΛ | [EYC]Φ[B]E □ AY[ω KE]OYΔ XE OYXPHCTIANOC | [ΠE]
 □ ΠEΞ[AY]' [ZΩW] ON AYΩ N̄TEYNOY' | [N̄TARE ΠAEI BOK EP]IT N̄
 30 EPMOOY AYEI || [EZRΔI EYON XOEI]C ΔΠTHP' □ ETBE | [ΠAEI ΠCWTE
 AN OYΠ]ΔIGNION ΠE □ ΔL | [ΛAYOΛ XE AYFKATAΦ]PONEI M̄ΠEEIΠE | [ΛBE
 AYEI EZOY]N' ETM̄NTEPON M̄N | [ΠHYE EYCWBE] □ EYΩΔFKATAΦPONEI ||
 35 [M̄ΠCWMΔ AY]Y N̄YPOC' ZΩC ΠAIGNI | [ON YNAEI EB]OY EYCWBE

p. 75 TEEIZE ON TE * ZI ΠOEIK' M̄N ΠΠO[T]HPION M̄N ΠNHZ | KAN OȲN KEOYΔ
 EYXOC ENEAI

5 ΔΠ' KOCMOC ΦΩΠE Z̄N OȲΠAPAPTΩMΔ □ | ΠENTAZTAMIOY ΓAP'
 NEY' OȲΩY' ATΔ||MIOY' EYON N̄AT' TAKO AYΩ NABANATOC □ | AYZE EBOΛ
 AYΩ M̄ΠEY' METE ABELPIC □ | NECPOOY' ΓAP AN N̄BI TM̄NTATTEKO |
 M̄ΠKOCMOC AYΩ NEYPOOY' AN N̄BI | TM̄NTAT' TAKO M̄ΠENTAZTAMIE
 10 ΠKOC||MOC

17/18 N̄ΔΠOCTO|ΛOC] N̄- ist hier haplographische Schreibung der aus zwei Morphemen bestehenden Gruppe N̄N̄-.
 19 OȲNTEY'] Y' über der Zeile nachgetragen. 27 XE] Davor hat man sich wahrscheinlich ein ausgelassenes bzw. unterdrücktes
 ΠEΞAY vorzustellen. 28 AYΩ] Davor dürfte ein XE weggefallen sein (wenngleich die Einführungsformel ohne XE nicht unmöglich
 zu sein scheint). 75,8 NEY-] sic! Die wirkliche Satzstruktur verlangt auch hier ein NEC-. Der Fehler resultiert wohl aus der
 Kontamination mit einer Alternative für den gleichen Gedanken, etwa: NEYPOOYAN N̄ATTAKO N̄BI ΠENTAZTAMIE
 ΠKOCMOC .

p. 74,12-75,10

15 (# 95a) Die Salbung ist der Taufe überlegen. Denn auf Grund der Salbung wurden wir "Christen" genannt, nicht || wegen der Taufe. Auch Christus ist wegen der Salbung (so) genannt worden. Denn: Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns.

20 (# 95b) Wer gesalbt ist, besitzt alles. Er || besitzt die Auferstehung, das Licht und das Kreuz.

(# 96a) Was den Heiligen Geist betrifft, so gab der Vater ihm diesen in dem Br[a]utgemach, und er empfing (ihn da).

(# 96b) Der Vater nahm Wohnung in dem Sohn und der Sohn in dem Vater. Das is[t das] Himmel[re]ich.

25 (# 97) "Trefflich || hat der Herr gesag[t]: 'Es gingen einige lachend hinein in das Himme[l]reich und kamen [la]ch[en]d heraus.'" Un[d ein an]derer (sagte): "Ein Christ [ist es]." [Er] sag[te nun] wiederum (:)"Und sogleich, [nachdem dieser] ins
30 Wasser [her]ab[gestiegen war], kam er || [herauf als Her]r über alles. [Des]wegen ist [nicht die Erlösung etwas z]um Lachen. Son[dern weil er] diesen Fe[tzen vera]chtet[e, ging er lachend hinei]n in das [Himmel]reich. Wenn er [den Leib]
35 || verachtet [u]nd ihn wie etwas zum Lach[en] verschmäht, [wird er] lachend [her]aus[kommen]."

p. 75 (# 98) So ist es auch * bei dem Brot, dem Ke[l]ch und dem Öl, auch wenn es etwas anderes gibt, das erhabener ist als diese.

5 (# 99a) Die Welt entstand durch ein Versehen. Denn der, der sie geschaffen hat, wollte || sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit ist nicht der Welt zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt geschaffen hat, nicht zu eigen
10 || ist.

ϸΨΟΟΠ ΓΑΡ ΔΝ ΝΒΙ ΤΜΝΤΑΤ' ΤΑ | ΚΟ ΝΝΖΒΗΥΕ ΑΛΛΑ ΝΝΨΗΡΕ □ ΔΥΩ ΜΝ |
ΟΥΖΩΒ' ΝΑΨΧΙ ΝΟΥΜΝΤΑΤΤΑΚΟ ΕΥΤΜ | ΨΩΠΕ ΝΨΗΡΕ

ΠΕΤΕ ΜΝ ΒΟΜ ΔΕ ΜΜΟΥ' | ΕΧΙ ΠΟΣΩ ΜΑΛΛΟΝ ΚΝΑΨΤ ΔΝ

15 ΠΠΟΤΗ || ΡΙΟΝ' ΜΠΩΛΗΛ ΟΥΝΤΑΥ ΗΡΠ' ΜΜΑΥ ΟΥ | ΝΤΑΥ' ΜΟΟΥ □ ΕΥ' ΚΗ
ΕΖΡΑΪ ΕΠΤΥΠΟΣ' Μ | ΠΕΣΝΟΥ' ΕΤΟΥΡΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙ ΕΧΩΥ ΔΥ | Ψ ΚΜΟΥΖ
20 || ΕΝ' ΨΑΝΩ ΜΠΑΕΙ ΤΝΔΧΙ ΝΔΝ ΜΠΤΕ | ΛΕΙ ΟΥ ΡΡΩΜΕ ΠΕ □ ΖΟΤΑΝ
|| ΕΝ' ΨΑΝΩ ΜΠΑΕΙ ΤΝΔΧΙ ΝΔΝ ΜΠΤΕ | ΛΕΙ ΟΥ ΡΡΩΜΕ

ΠΜΟΟΥ ΕΤΟΝΖ ΟΥΣΩΜΑ | ΠΕ □ ΨΨΕ ΕΤΡΝΤ' Ζ ΙΩΩΝ ΜΠΡΩΜΕ ΕΤΟΝΖ □ ΕΤΒΕ
25 ΠΑΕΙ ΕΥΕΙ ΕΥΒΗΚ' ΕΠΙ ΤΝ ΕΠΜΟ | ΟΥ ΨΑΥΚΑΚΥΑΖΗΥ ΨΙΝΑ ΕΥΝΑΤ ΠΗ ||
Ζ ΙΩΩΥ'

ΨΑΡΕ ΟΥΖΤΟ ΧΠΕ ΟΥΖΤΟ □ ΟΥ | ΡΩΜΕ ΨΑΡΕΥ' ΧΠΕ ΡΩΜΕ □ ΟΥΝΟΥΤΕ |
ΨΑΡΕΥΧΠΕ ΝΟΥΤΕ □ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΖΜ | ΠΑΤ | ΨΕΛΕΕΤ' ΜΝ ΖΝ | ΚΕΨΕ | ΛΕΕΤ'
ΔΥ [ΨΩ] | ΠΕ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΝ [.....] Ν [.....] ||

30 ΝΕ ΜΝ ΙΟΥΔΑΙ Ο [.....] | ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΖΕ [ΛΛΗΝ] |
ΨΟΟΠ' □ ΔΥΩ ΔΝ [.....] | ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΙΟΥΔΑ [ΔΙ]
35 | ΝΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ □ ΔΚ [ΕΓΕΝΟΣ ΨΩΠΕ ΔΥ] || Ψ ΔΥΜΟΥΤΕ ΔΝΕΕΙΜΑ [ΚΑΡΙ ΟΥ
p. 76 ΧΕ] | ΠΓΕΝΟΣ ΕΤΣΟΤΠ' ΜΠΝ [ΕΥΜΑΤΙΚΟΝ] * ΔΥΩ ΠΑΛΗΘΕΙ ΝΟΣ ΡΡΩΜΕ ΔΥΩ
ΠΨΗΡΕ | ΜΠΡΩΜΕ ΔΥΩ ΠΣΠΕΡΜΑ ΜΠΨΗΡΕ ΜΠΡΩ | ΜΕ □ ΠΕΕΙΓΕΝΟΣ
ΝΑΛΗΘΕΙ ΝΟΝ ΣΕΡΟΝΟ | ΜΑΖΕ ΜΜΟΥ' ΖΜ ΠΚΟΣΜΟΣ

5 ΝΔΕΙ ΝΕ ΠΜΑ || ΕΤΟΥΨΟΟΠ' ΜΜΑΥ ΝΒΙ ΝΨΗΡΕ ΜΠΝΥΜ | ΦΩΝ

ΕΠΖΩΤΡ ΨΟΟΠ' ΖΜ ΠΕΕΙΚΟΣΜΟΣ | ΖΟΟΥΤ ΖΙ ΣΖΙΜΕ ΠΜΑ ΕΤΒΟΜ ΜΝ
ΤΜΝΤ | ΒΩΒ □ ΖΜ ΠΔΙΩΝ ΚΕΟΥΑ ΠΕ ΠΕΙΝΕ ΜΠΖΩ | ΤΡ

17 ΕΤΟΥΡΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙ ΕΧΩΥ] Dem hiesigen Text liegt wahrscheinlich eine aus Versehen nicht kenntlich gemachte Verbesserung zugrunde. Jedenfalls scheint diese Wendung sachlich zu ΠΠΟΤΗΡ ΙΟΝ ΜΠΩΛΗΛ (Z. 14f.) zu gehören.
19 ΖΟΤΑΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 76,7 ΖΟΟΥΤ] sic! Was man erwartet, ist ΝΖΟΟΥΤ. ΤΜΝΤ-] sic! Der Supralinearstrich ist hier (vom Ny, wo er hingehört) so weit nach rechts gerutscht, daß er in der Hs. wirklich über dem Tau steht.

p. 75,10-76,9

(# 99b) Denn die Unvergänglichkeit ist nicht den Dingen zu eigen, sondern den Kindern. Und kein Ding kann Unvergänglichkeit empfangen, wenn es nicht zum Kinde wird.

(# 99c) Wer aber nicht die Fähigkeit besitzt zu empfangen, um wieviel weniger kann er geben?

15 (# 100) Der Kelch || des Gebets <, über dem gedankt wird,>²³ enthält sowohl
Wein als auch Wasser. Er ist als Zeichen *des Blutes* { } eingesetzt und füllt sich
20 mit Heiligem Geist. Und zwar ist es *das (Blut)* des ganz vollkommenen Menschen.
Wenn || wir dies trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.

(# 101) Das lebendige Wasser ist ein Leib. Es ist nötig, daß wir den lebendigen
25 Menschen anziehen. *Zu dem Zweck* entkleidet sich, wer zum Wasser herabsteigt,
daß er jenen || anziehe.

(# 102a) Ein Pferd bringt ein Pferd hervor. Ein Mensch bringt einen Menschen
hervor. Ein Gott bringt einen Gott hervor. Ebenso stam[me]n Bräut[igam]e und
[auch Br]äute aus dem []. ||

30 (# 102b) Es gab keinen Juden [] aus den Grie[chen] war.
Und [] aus den Jud[en] zu Christen. [Es entst]and ein
35 an[deres Geschlecht un]d || diese se[ligen] wurden genannt [:] "das auserwählte
p.76 gei[stige] Geschlecht", * "der wahre Mensch", "der Menschensohn" und "der Same
des Menschensohnes." Dieses wahre Geschlecht wird *in der Welt* (so) genannt.

5 (# 102c) Diese sind der Ort, || wo die Kinder des Brautgemachs sind.

(# 103) Die Vereinigung besteht (nur) in dieser Welt <aus> Mann und Weib -
der Ort für die Kraft und die Schwäche. In dem (anderen) Äon ist die Gestalt der
Vereinigung eine (ganz) andere.

²³ Vgl. 1Kor 10,16.

- 10 ΕΜ' ΜΟΥΤΕ ΔΕ ΕΡΟΟΥ ΝΝΕΕΙ ΡΑΝ □ ΟΥΝ ΖΝ || ΚΟΟΥΕ ΔΕ ΨΟΟΠ' □ ΣΕΧΟСЕ
ΠΑΡΑ ΡΑΝ' | ΝΙΜ ΕΤΟΥΡΟΝΟΜΑΖΕ ΜΜΟΥ □ ΔΥΩ ΣΕ | ΧΟΟСЕ ΕΠΧΩΨΡΕ
- ΠΜΑ ΓΑΡ ΕΤΕ ΟΥΝ Β Ι Δ | ΜΜΑΥ ΕΥΨΟΟΠ' ΜΜΑΥ Ν Β Ι ΝΕΤ' ΣΟΤΠ' | ΕΤΒΟΜ
- 15 ΝΕΤΜΜΑΥ ΚΕΟΥΔ ΔΝ ΠΕ ΔΥΩ ΚΕ || ΟΥΔ ΠΕ □ ΑΛΛΑ ΝΤΟΟΥ ΜΠΕΣΝΑΥ ΠΙΟΥΔ
| ΟΥΩΤ' ΠΕ □ ΠΑΕΙ ΠΕ ΕΤΥΝΑΨΙ ΔΝ ΕΖΡΑΪ | ΕΧΝ ΦΗΤ' ΝΣΑΡΞ
- ΟΥΟΝ' ΝΙΜ ΕΤΟΥΝΤΟΥ | ΠΤΗΡΥ' ΜΜΑΥ ΨΨΕ ΔΝ ΕΤΡΟΥΕΙΜΕ Μ | ΜΜΟΥ
20 ΤΗΡΟΥ □ ΖΟΕΙΝΕ ΜΕΝ ΕΥΤΜΕΙΜΕ || ΜΜΟΥ ΣΕΝΔΡΑΠΟΛΛΑΥΕ ΔΝ ΝΝΕΤΕ |
ΟΥΝΤΑΥΣΕ □ ΝΕΤΑΖΣΕΒΟ ΔΕ ΕΡΟΟΥ ΣΕΝΔ | ΡΑΠΟΛΛΑΥΕ ΜΜΟΥ
- ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΠΡΩΜΕ | ΝΤΕΛΕΙΟΣ ΣΕΝΔΨΕΜΑΖΤΕ ΔΝ ΜΜΟΥ' | ΑΛΛΑ
25 ΣΕΝΔΨΝΑΥ ΕΡΟΥ ΔΝ □ ΕΥΨΑΝΝΑΥ || ΓΑΡ' ΕΡΟΥ' ΣΕΝΔΕΜΑΖΤΕ ΜΜΟΥ' □
ΝΚΕΡΗΤΕ | ΜΝ ΟΥΔ ΝΔΨΣΠΟ ΝΔΥ' ΝΤΕΕΙΧΑΡΙΣ ΕΙ | [ΜΗ Ν]Υ† Ζ[Ι]ΨΩΥ
ΜΠΤΕΛΕΙΟΝ' ΝΟΥΟΕΙΝ | [ΔΥΩ] ΝΥΨΩ[ΠΕ Ζ]ΨΩΥ ΝΤΕΛΕΙΟΝ ΟΥΟ | [ΕΙΝ □
30 ΠΕ]ΝΤΑ[Ζ' ΤΑΔΥ'] ΖΙΩΨΥ' ΥΝΔΒΩΚ' || [.....] □ ΠΑΕΙ ΠΕ
ΠΤΕΛΕΙΟΝ | [.....
- ΨΨΕ ΕΡΟΝ] ΕΤΡΝΨΨΠΕ Ν |[..... ΠΑΝΤ]ΩΣ ΕΜ' ΠΑΤΝΕΙ Ε | [ΒΟΛ ΖΜ
ΠΚΟΣΜΟΣ]
- p.77 35 ΠΕΤΑΧΙ ΠΤΗΡΥ' | [.....] ΔΝΕΕΙΜΑ ΥΝΔΨΡ || [.....] ΠΜΑ
ΕΤΜΜΑΥ ΑΛΛΑ ΥΝΔ | [ΒΩΚ ΕΤΜΕ]ΣΟΤΗΣ ΖΩΣ ΔΤΣΩΚ' ΕΒΟΛ □* ΜΟΝΟΝ ΤΣ
ΣΟΟΥΝ ΜΠΤΕΛΟΣ ΜΠΑΕΙ |
- 5 ΠΡΩΜΕ ΕΤΟΥΔΔΒ ΥΟΥΔΔΒ ΤΗΡΥ' ΨΑΖ | ΡΑΪ ΕΠΕΥ' ΣΩΜΑ □ ΕΨΧΕ ΔΥΔΙ
ΓΑΡ' ΜΠΟ | ΕΙΚ' ΥΝΔΔΥ' ΕΥ' ΟΥΔΔΒ' Η ΠΠΟΤΗΡΙΟΝ' || Η ΠΚΕΣΕΕΠΕ
ΤΗΡΥ' ΕΤΥΔΙ ΜΜΟΥ ΕΥ' | ΤΟΥΒΟ ΜΜΟΥ ΔΥΩ ΠΩΣ ΥΝΔΤΟΥΒΟ | ΔΝ
ΜΠΚΕΣΩΜΑ

18/19 Μ | ΜΜΟΥ] sic! Dittographie von Μ am Zeilenbruch. 30 ΠΤΕΛΕΙΟΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende.
33 ΠΕΤΑΧΙ] Die Hs. hat zwischen Δ und Χ ein durch Schrägstriche getilgtes 2.

p. 76,9-77,7

10 (# 104a) Wir nennen sie aber mit diesen Namen. Es gibt || aber andere. Sie sind höher als alle Namen, die genannt werden. Und sie sind höher als der wirksamste.

(# 104b) Denn wo Gewalttätigkeit ist, da sind auch die, die der Gewalt überlegen sind.

15 (# 104c) Jene sind nicht der eine und der || andere. Sondern sie beide sind ein und derselbe. Dies ist es, was in keines Fleisches Herz kommen kann.²⁴

20 (# 105) Muß nicht jeder, der alles besitzt, dies alles auch kennen? Die einen, wenn sie es nicht kennen, || werden auch nicht genießen, was sie besitzen. Die es aber kennengelernt haben, werden es auch genießen.

25 (# 106) Der vollkommene Mensch kann nicht nur nicht festgehalten, sondern auch nicht gesehen werden. Denn wenn || er gesehen wird, wird er festgehalten werden. Niemand kann sich diese Gnade anders erwerben, als [daß] er das vollkommene Licht a[n]zieht [und s]elbst zu vollkommenem Li[cht] wi[rd]. W[er] 30 [es an]gezogen hat, wird [ein]gehen || [in]. Dies ist das vollkommene [].

(# 107a) [Es ist nötig,] daß wir [gän]zlich [] werden, bevor wir [die Welt ver]lassen.

35 (# 107b) Wer alles empfangen wird, [sich aber nicht] von diesen Orten [], kann || jenen Ort [nicht], sondern wird [zur M]itte [gehen] als ein Unvollkommener. * Nur Jesus kennt das Ende von diesem. p.77

5 (# 108) Der heilige Mensch ist ganz und gar heilig einschließlich seines Leibes. Wenn es nämlich so ist, daß er, sobald er das Brot nimmt, es heilig macht, oder (daß) er den Kelch || oder alles Übrige, das er nimmt, reinigt, wie sollte er dann nicht auch den Leib reinigen?

²⁴ Vgl. 1Kor 2,9.

10 $\bar{\nu}\theta\epsilon \bar{\nu}\tau\alpha \bar{\Gamma}\bar{C} \chi\omega\kappa' \epsilon\upsilon\omicron\lambda \mid \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon\gamma \bar{\mu}\pi\upsilon\alpha\pi\tau\iota\varsigma\mu\alpha \tau\alpha\epsilon\iota \tau\epsilon \theta\epsilon \alpha\upsilon' \mid \pi\omega\varsigma\tau',$
 $\epsilon\upsilon\omicron\lambda' \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon\gamma \square \epsilon\tau\upsilon\epsilon \pi\alpha\epsilon\iota \tau\bar{\nu}\bar{\nu}\eta\kappa' \parallel \mu\epsilon\bar{\nu} \epsilon\pi\iota \tau\bar{\nu} \epsilon\pi\mu\omicron\upsilon\gamma \tau\bar{\nu}\bar{\nu}\eta\kappa \delta\epsilon \alpha\bar{\nu}$
 $\mid \epsilon\pi\iota \tau\bar{\nu} \epsilon\pi\mu\omicron\upsilon\gamma$

15 $\psi\iota\bar{\nu}\alpha \chi\epsilon \bar{\nu}\omicron\upsilon\pi\alpha\varsigma\tau\bar{\nu} \mid \epsilon\upsilon\omicron\lambda \varsigma\bar{\mu} \pi\bar{\nu}\bar{\alpha} \bar{\mu}\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma \square \varsigma\omicron\tau\alpha\bar{\nu} \mid \epsilon\upsilon\psi\alpha\bar{\nu}\bar{\nu}\iota\upsilon\epsilon$
 $\psi\alpha\bar{\rho}\epsilon\upsilon' \tau\epsilon \tau\pi\bar{\rho}\omega \psi\omega\pi\epsilon \square \mid \pi\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\alpha} \epsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\alpha\delta\upsilon \varsigma\omicron\tau\alpha\bar{\nu}' \epsilon\upsilon' \psi\alpha\bar{\nu}\bar{\nu}\iota\upsilon\epsilon \parallel \psi\alpha\bar{\rho}\epsilon$
 $\tau\psi\alpha\bar{\mu}\eta \psi\omega\pi\epsilon'$

20 $\pi\epsilon\tau\epsilon\upsilon\bar{\nu}\tau\alpha\upsilon' \bar{\mu} \mid \mu\alpha\gamma \bar{\nu}\tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \bar{\nu}\tau\mu\epsilon \omicron\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma \mid \pi\epsilon \square \pi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma$
 $\delta\epsilon \mu\alpha\upsilon\bar{\rho}\bar{\nu}\omicron\upsilon\epsilon \square \pi\epsilon \mid \tau\bar{\rho}\epsilon \gamma\alpha\bar{\rho} \bar{\mu}\pi\bar{\nu}\omicron\upsilon\epsilon \pi\bar{\nu}\bar{\alpha} \bar{\mu}\pi\bar{\nu}\omicron\upsilon\epsilon \mid \pi\epsilon \square \tau\mu\alpha\delta\upsilon \tau\epsilon$
 $\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha \tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \delta\epsilon \parallel \pi\epsilon' \pi\tau\omega\tau' \square \bar{\nu}\epsilon\tau\epsilon\varsigma\tau\omicron \bar{\nu}\alpha\gamma \alpha\bar{\nu} \delta\bar{\rho}\bar{\nu}\omicron\upsilon\epsilon \mid$
 $\epsilon\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon\tau\epsilon \epsilon\bar{\rho}\omicron\omicron\upsilon\gamma \chi\epsilon \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma \square \bar{\nu}\alpha\epsilon\iota \epsilon\tau\varsigma\tau\omicron \bar{\nu}\alpha\gamma \alpha\bar{\nu}$
 $\delta\bar{\rho}\bar{\nu}\omicron\upsilon\epsilon \square \mid \tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \bar{\nu}\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha \chi\iota\varsigma\epsilon \bar{\nu}\bar{\nu}\eta\tau' \epsilon\tau\epsilon \mid \pi\alpha\epsilon\iota \pi\epsilon \varsigma\epsilon\iota\bar{\rho}\epsilon$
 $\bar{\mu}\mu\omicron\upsilon\gamma \bar{\nu}\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma \parallel \delta\upsilon\omega \varsigma\tau\bar{\rho}\omicron\upsilon\chi\iota\varsigma\epsilon \epsilon\pi\mu\alpha \tau\eta\bar{\rho}\upsilon' \square \tau\alpha\gamma\alpha\pi\eta \mid \delta\epsilon$
 $\kappa\omega\tau' \square \pi\epsilon\tau\alpha\varsigma\bar{\rho}\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma \delta\epsilon \varsigma\iota \mid \tau\bar{\nu} \tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \upsilon\omicron \bar{\nu}\bar{\alpha} \epsilon\tau\upsilon\epsilon$
 $\tau\alpha\gamma\alpha \mid \pi\eta \bar{\nu}\bar{\nu}\alpha\epsilon\iota \epsilon\mu' \pi\alpha\tau\omicron\upsilon\psi\upsilon\iota \epsilon\varsigma\bar{\rho}\alpha\bar{\iota} \mid \bar{\nu}\tau\epsilon \mid \lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\iota\alpha \bar{\nu}\tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \square$
 $\tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\iota\varsigma \delta\epsilon \parallel \varsigma\epsilon\iota\bar{\rho}\epsilon \bar{\mu}\mu\omicron\upsilon\gamma \bar{\nu}\psi\iota\kappa\alpha\bar{\nu}\omicron\varsigma \epsilon\varsigma \tau\bar{\rho}\omicron\upsilon\gamma \mid \psi\omega\pi\epsilon \bar{\nu}\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\bar{\rho}\omicron\varsigma$

35 $\tau\alpha\gamma\alpha\pi\eta \mid \mu\alpha\varsigma\chi\epsilon \mid \lambda\alpha\delta\upsilon \chi\epsilon \pi\omega\varsigma \mid \pi\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota \mid \gamma\epsilon \pi\tau\eta\bar{\rho}\upsilon \mid \pi\omega\varsigma \pi\epsilon \square$
 $\mu\alpha\varsigma\chi\bar{\rho}\omicron\varsigma \chi\epsilon \pi\eta \pi\omega\epsilon\iota \pi\epsilon \mid \eta \pi\alpha\epsilon\iota \pi\omega\epsilon\iota \pi\epsilon \delta\lambda\lambda\alpha \bar{\nu} \omicron\upsilon\gamma \epsilon\iota \tau\eta\bar{\rho}\omicron\upsilon \parallel$
 $\bar{\nu}\omicron\upsilon\kappa' \bar{\nu}\epsilon$

p.78

5 $\tau\alpha\gamma\alpha\pi\eta \bar{\mu}\pi\bar{\nu}\epsilon\upsilon\bar{\mu} \mid \delta\alpha\tau\iota\kappa\eta \mid \omicron\upsilon\eta\bar{\rho}\pi' \tau\epsilon \varsigma\iota \varsigma\tau\omicron\epsilon\iota \square \varsigma\epsilon\bar{\rho}\alpha\pi\omicron \mid \lambda\alpha\gamma\epsilon \bar{\mu} \mid * \mu\omicron\varsigma$
 $\tau\eta\bar{\rho}\omicron\upsilon \bar{\nu}\delta\iota \bar{\nu}\epsilon\tau\bar{\nu}\alpha\tau\omicron\varsigma\omicron\upsilon \bar{\mu}\mu\omicron\varsigma \square \mid \varsigma\epsilon\bar{\rho}\alpha\pi\omicron\lambda\alpha\gamma\epsilon \varsigma\omega\omicron\upsilon \bar{\nu}\delta\iota$
 $\bar{\nu}\epsilon\tau' \delta\varsigma\epsilon\bar{\rho}\alpha\tau\omicron\upsilon \mid \bar{\mu}\pi\omicron\upsilon\beta\omicron\lambda \varsigma\omega\varsigma \epsilon\gamma\delta\varsigma\epsilon\bar{\rho}\alpha\tau\omicron\upsilon \bar{\nu}\delta\iota \bar{\nu}\epsilon\tau' \mid \tau\omicron\varsigma\varsigma \square$
 $\bar{\nu}\epsilon\tau' \tau\alpha\varsigma\bar{c} \bar{\nu}\varsigma\omicron\beta\bar{\nu} \epsilon\gamma\psi\alpha\lambda\omicron \epsilon\tau\omicron\upsilon \parallel \omega\omicron\upsilon \bar{\nu}\varsigma\epsilon\upsilon\beta\omega\kappa' \psi\alpha\bar{\rho}\epsilon \bar{\nu}\eta \epsilon\varsigma\epsilon\tau\omicron\varsigma \alpha\bar{\nu} \mid$
 $\mu\omicron\bar{\nu}\omicron\bar{\nu} \epsilon\gamma\alpha\varsigma\epsilon \epsilon\bar{\rho}\alpha\tau\omicron\upsilon \bar{\mu}\pi\omicron\upsilon\beta\alpha\lambda \psi\alpha\gamma \mid \delta\omega \omicron\bar{\nu} \varsigma\bar{\mu} \pi\omicron\upsilon\varsigma\tau \bar{\nu}\omega\omega\bar{\nu}$

10 $\pi\varsigma\alpha\mu\alpha\bar{\rho}\iota\tau\eta\varsigma \mid \bar{\nu}\tau\alpha\upsilon' \dagger \lambda\alpha\delta\upsilon \alpha\bar{\nu}' \delta\pi\epsilon\tau\psi\omicron\omicron\beta\epsilon \epsilon\iota\bar{\mu}\eta' \mid \eta\bar{\rho}\pi' \varsigma\iota \bar{\nu}\epsilon\varsigma \square$
 $\kappa\epsilon\lambda\alpha\delta\upsilon \alpha\bar{\nu} \pi\epsilon \epsilon\iota\bar{\mu}\eta\tau\iota' \delta' \parallel \pi\varsigma\omicron\beta\bar{\nu} \square \delta\upsilon\omega \delta\alpha\theta\epsilon\bar{\rho}\alpha\pi\epsilon\upsilon\epsilon \bar{\nu}\bar{\mu}\pi\lambda\eta\gamma\eta \square \mid$
 $\tau\alpha\gamma\alpha\pi\eta \gamma\alpha\bar{\rho} \varsigma\omega\beta\bar{c} \bar{\nu}\omicron\gamma\bar{\mu}\eta\eta\psi\epsilon \bar{\nu}\bar{\nu}\omicron \mid \bar{\nu}\epsilon$

77,20 ΠΤΩΤ'] sic! Unerkannt und unverbessert geliebener Schreibfehler für ΠΕΙΩΤ. ΝΕΤΕCΤΟ] Zweites Epsilon über ausradiertes Omikron geschrieben. 78,4 ΝCΟΒΝ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem zweiten Ny.

p. 77,7-78,12

10 (# 109a) Wie Jesus das Wasser der Taufe erfüllt hat, so hat er es vom Tod entleert. Deswegen (gilt): wir steigen || zwar ins Wasser hinab; wir steigen aber nicht in den Tod hinab.

15 (# 109b) Wir sollen nicht durch den Geist der Welt entleert werden. Wenn er weht, läßt er den Winter kommen. Wenn der Heilige Geist weht, || kommt der Sommer.

20 (# 110a) Wer die Erkenntnis der Wahrheit besitzt, ist frei.²⁵ Der Freie aber sündigt nicht. Denn (es heißt): "Wer die Sünde tut, der ist der Sklave der Sünde."²⁶ Die Mutter (des Freien) ist die Wahrheit, die Erkenntnis aber || ist der <Vater>. Die, denen es nicht erlaubt ist zu sündigen, sind es, die die *Welt* "frei" nennt. Diese, denen es nicht erlaubt ist zu sündigen, < . . . >.

25 "Die Erkenntnis" der Wahrheit "erhebt"²⁷, das heißt: sie macht sie frei || und bewirkt, daß sie sich über alles hinwegsetzen. "Die Liebe aber erbaut."²⁸ Wer aber freigeworden ist durch die Erkenntnis, ist um der Liebe willen ein Sklave für die, die [die F]reiheit der Erkenntnis noch nicht aufnehmen konnten. Die Erkennt[nis aber] macht sie tauglich (dazu), indem sie || [sie] fre[i] werden [läßt].

30 (# 110b) Die Liebe [sagt von] nichts, daß es ihr [gehört, obg]lei[ch doch alles] ihr gehört. Sie s[agt] nicht [: "Jenes ist meins"] oder: "dieses ist meins", so[ndern: "alles,] was [mir] gehört, || gehört dir."

p. 78 (# 111a) Die gei[stige] Liebe ist Wein und Wohlgeruch. Es gen[ießen] * [s]ie alle, die sich mit ihr salben werden. Es genießen (sie) auch diejenigen, die in ihrer Nähe stehen, solange die Gesalbten dastehen. Wenn die mit Salbe Gesalbten sich von ihnen zurückziehen || und weggehen, bleiben jene, die nicht gesalbt sind und nur in ihrer Nähe stehen, wieder in ihrem (eigenen) Gestank zurück.

10 (# 111b) Der Samariter gab dem Verwundeten nichts außer Wein und Öl.²⁹ Das bedeutet nichts anderes als || die Salbe. Und sie heilte die Wunden. Denn (es heißt): "Die Liebe bedeckt eine Menge von Sünden."³⁰

²⁵ Vgl. Joh 8,32.

²⁶ Joh 8,34.

²⁷ 1Kor 8,1.

²⁸ 1Kor 8,1.

²⁹ Vgl. Lk 10,34.

³⁰ 1Petr 4,8.

15 ΠΕΤΕ ΤΣΙΜΕ ΜΕ Μ̄ΜΟϚ' ΝΕΤ' ΣΝΑ' | ΧΠΟΟΥ' ΕΥΕΙΝΕ Μ̄ΜΟϚ' □ ΕΩΨΠΕ
 ΠΕΣ|ΖΑΕΙ ΕΥΕΙΝΕ Μ̄ΠΕΣΖΑΪ □ ΕΩΨΠΕ ΟΥΝΟ||ΕΙΚ' ΠΕ' ΕΥΕΙΝΕ
 Μ̄ΠΝΟΕΙΚ' □ ΠΟΛΛΑΚΙΣ | ΕΩΨΠΕ ΟῩΝ ΣΖΙΜΕ ΕΣ̄ΚΟΤΚ' Μ̄Ν ΠΕΣ|ΖΑΪ
 20 ΚΑΤΑ ΟΥΖΤΟΡ' ΕΠΕΣΖΗΤ ΔΕ ΖΙ ΠΝΟ|ΕΙΚ ΕΨΑΣ̄ΚΟΙΝΩΝΕΙ Μ̄ΜΔϚ'
 ΠΕΤ' | ΣΑΜΑΣΤϚ' ΨΑΣΜΑΣΤϚ' ΕϚΙΝΕ Μ̄ΠΝΟ||ΕΙΚ' □ Ν̄ΤΩΤ̄Ν ΔΕ ΝΕΤΨΟΟΠ'
 Μ̄Ν ΠΨΗ|ΡΕ Μ̄ΠΝΟΥΤΕ Μ̄Μ̄Ρ̄ΡΕ ΠΚΟΣΜΟΣ' | ΑΛΛΑ Μ̄Ρ̄ΡΕ ΠΧΟΕΙΣ ΨΙΝΔ
 ΝΕΤΕΤΝΑ|ΧΠΟΟΥ ΝΟΥΨΩΠΕ ΕΥΕΙΝΕ Μ̄ΠΚΟΣ|ΜΟΣ ΑΛΛΑ ΕΥΝΑΨΩΠΕ ΕΥΕΙΝΕ
 25 Μ̄Π||ΧΟΕΙΣ

ΨΑΡΕ ΠΡΩΜΕ ΤΩΣ Μ̄Ν ΠΡΩΜΕ □ | ΨΑΡΕ ΠΖΤΟ ΤΩΣ Μ̄Ν ΠΖΤΟ □ ΨΑΡΕ ΠΕΙ| | [ω
 Τ]ΩΣ Μ̄Ν ΠΕΙΩ □ Ν̄ΓΕΝΟΣ ΝΕΨΑΥΤΩΣ | [Μ̄Ν] ΝΟΥΨΒ̄Ρ̄ΓΕΝΟΣ □ ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ
 30 ΕΨΑ' | [ΡΕ] Π̄Π̄Ν̄Δ ΤΩΣ Μ̄Ν Π̄Π̄Ν̄Δ ΔΥΩ ΠΛΟ|[ΓΟΣ] ΨΑϚ̄Ρ̄Κ[Ο]ΙΝΩ[Ν]ΕΙ Μ̄Ν
 ΠΛΟΓΟΣ | [ΔΥΩ ΠΟ]Υ[Ο]ΕΙΝ ΨΔ]Ϛ̄Ρ̄ΚΟΙΝΩΝΕΙ | [Μ̄Ν ΠΟΥΟΕΙΝ' □
 ΕΚ]ΨΑΨΩΠΕ Ρ̄ΡΩΜΕ | [ΠΡΩΜ]Ε Π[Ε]ΤΝΑ]ΜΕΡΙΤΚ' □ ΕΚΨΑΨΩΠΕ | [Μ̄Π̄Ν̄Δ] Π̄Π̄Ν̄Δ
 35 ΠΕΤΝΔΣΩΤ̄Ρ̄ ΕΡΟΚ' □ ΕΚ' || [ΨΑΝΨ]ΩΠΕ Ν̄ΛΟΓΟΣ ΠΛΟΓΟΣ ΠΕΤ' *ΝΑΤΩΣ
 Ν̄Μ̄ΔΚ' □ Ε[Κ]ΨΑΝΨΩΠΕ Ν̄ΟΥ|ΟΕΙΝ ΠΟΥΟΕΙΝ ΠΕΤΝᾹΡ̄ΚΟΙΝΩΝΕΙ | Ν̄Μ̄ΔΚ'
 5 □ ΕΚ' ΨΑΝΨΩΠΕ Ν̄ΝΔ ΠΣΑΝ|ΖΡΕ ΝΑ ΠΣΑΝΖΡΕ ΝΑΜ̄ΤΟΝ' Μ̄ΜΟΟΥ' || ΕΖΡΑΪ
 ΕΧΩΚ' □ ΕΚΨΑΝΨΩΠΕ Ν̄ΖΤΟ | Η Ν̄ΕΙΩ Η Μ̄ΜΑΣΕ Η Ν̄ΟΥΖΟΟΡ' Η ΝΕ|ΣΟΟΥ
 Η ΒΕ Ζ̄Ν̄ ΝΕΘΗΡΙΟΝ ΕΤ̄Ν̄ΠΣΑΝ|ΒΟΛ Μ̄Ν ΝΕΤ̄Μ̄ΠΣΑΜ̄ΠΙΤ̄Ν̄ ΨΝΑΨΜΕ|ΡΙΤΚ' ΔΝ
 10 ΟΥΤΕ ΠΡΩΜΕ ΟΥΤΕ Π̄Π̄Ν̄Δ ΟΥ||ΤΕ ΠΛΟΓΟΣ ΟΥΤΕ ΠΟΥΟΕΙΝ ΟΥΤΕ ΝΑ |
 ΠΣΑΝΤΠΕ ΟΥΤΕ ΝΑ ΠΣΑΝΖΟΥΝ ΣΕ|ΝΑΨ̄Μ̄ΤΟΝ' Μ̄ΜΟΟΥ ΔΝ' ΖΡΑΪ Ν̄ΖΗΤΚ' |
 ΔΥΩ Μ̄ΝΤΑΚ' ΜΕΡΟΣ ΖΡΑΪ Ν̄ΖΗΤΟΥ

15 ΠΕ|ΤΟ Ν̄ΖΜ̄ΖΔΛ̄ ΕΖΝΔϚ' ΔΝ ΨΝΑΨ̄Ρ̄ΕΛΕΥ||ΘΕΡΟΣ □ ΠΕΝΤΑΣ̄Ρ̄ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ
 Μ̄ΠΕΣ|ΜΟΤ' Μ̄ΠΕϚΧΟΕΙΣ ΔΥΩ ΔϚΤΑΔϚ' ΕΒΟΛ | ΟΥΑΔϚ' ΔΥΜ̄ΝΤ̄Σ̄Μ̄ΖΔΛ̄
 ΟΥΚΕΤΙ ΨΝΑΨ|Ρ̄ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ

20 ΤΜ̄ΝΤΟΥΟΕΙΕ Μ̄ΠΚΟΣ|ΜΟΣ ΖΙΤ̄Ν̄ ΨΤΟΟΥ Ν̄ΕΙΔΟΣ □ ΨΔΥΟΛΟΥ || ΕΖΟΥΝ
 ΔΤΑΠΟΘΗΚΗ ΖΙΤ̄Ν̄ ΟΥΜΟΟΥ | Μ̄Ν̄ΝΟΥΚΑΣ Μ̄Ν̄ΝΟΥΠ̄Ν̄Δ Μ̄Ν̄ΝΟΥΟΕΙΝ □ | ΔΥΩ
 ΤΜ̄ΝΤΟΥΕΙΕ Μ̄ΠΝΟΥΤΕ ΤΕΕΙΣΕ | ΟΝ ΖΙΤ̄Ν̄ ΨΤΟΟΥ ΖΙΤ̄Ν̄ ΟΥΠΙΣΤΙΣ
 25 Μ̄Ν̄|ΝΟΥΣΕΛΠΙΣ Μ̄Ν̄ΝΟΥΑΓΑΠΗ Μ̄Ν̄ ΟΥ||ΓΝΩΣΙΣ □ Π̄Ν̄ΚΑΣ ΤΕ Τ' ΠΙΣΤΙΣ ΤΑΪ
 ΕΝ' | ΧΕ ΝΟΥΝΕ ΖΡΑΪ Ν̄ΖΗΤ̄Σ □ ΠΜΟ[Ο]Υ[ΔΕ] | ΤΕ ΘΕΛΠΙΣ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤ̄
 Ε[ΝΣΟ]|ΕΙΩ □ Π̄Π̄Ν̄Δ ΤΕ ΤΑΓΑΠΗ ΕΒΟΛ [ΖΙΤΟ] | ΟΤϚ' ΕΝΔΥΞΑΝΕ □
 30 ΠΟΥΟΕΙΝ Δ[Ε ΤΕ] || ΤΓΝΩΣΙΣ ΕΒΟ[Λ Ζ] | Τ[ΟΟ]Τ̄ Τ̄Ν̄Π[ΩΣ'] |

16 C2 I ME] C über der Zeile nachgetragen. 79,21 Μ̄Ν̄ΝΟΥΚΑΣ] Das zweite Ny über der Zeile nachgetragen. -ΟΥΟΕΙΝ] Haplographische Schreibung des ΟΥ (für ΟΥΟΥΟΕΙΝ) und mit supralinearem Ny am Zeilenende. 28/29 [ΖΙΤΟ] | ΟΤϚ'] sic! Wohl nur ein Kopierversehen. Kontext und Sinn erfordern jedenfalls ΖΙΤΟΟΥΤ̄Σ.

p. 78,12-79,30

(# 112) Wen eine Frau liebt, dem sind die (Kinder), die sie hervorbringen wird, ähnlich. Wenn ihren Gatten, sind sie ihrem Gatten ähnlich. Wenn es ein Ehebrecher || ist, sind sie dem Ehebrecher ähnlich. Oftmals geschieht es, wenn eine Frau mit ihrem Gatten gezwungenermaßen schläft, ihr Herz aber bei dem Ehebrecher ist, mit dem sie sich sonst vereinigt, daß sie das (Kind), das sie gebären wird, so gebiert, daß es dem Ehebrecher ähnlich ist. || Ihr aber, die ihr mit dem Sohn Gottes verbunden seid, sollt nicht die Welt lieben, sondern ihr sollt den Herrn lieben, damit das, was ihr hervorbringen werdet, nicht der Welt, sondern dem Herrn ähnlich || wird!

p.79 (# 113) Der Mensch gesellt sich zum Menschen. Das Pferd gesellt sich zum Pferde. Der Ese[l ge]sellt sich zum Esel. Die Arten sind es, die sich [zu] ihren Artgenossen gesellen. Ebenso gesellt sich der Geist zum Geiste, und v[e]reini[g]t sich || das Wo[rt] mit dem Worte, [und ve]reinigt sich [das L]ic[ht mit dem Lichte]. Wenn [du] zum Menschen wirst, ist es [der Mensch], de[r] dich lieben [wird]. Wenn du [zum Geiste] wirst, ist es der Geist, der sich mit dir verbinden wird. [Wenn] || du zum Worte [w]irst, ist es das Wort, das * sich zu dir gesellen wird. Wenn [du] zum Lichte wirst, ist es das Licht, das sich mit dir vereinigen wird. Wenn du zu (einem von) den Oberen wirst, werden die Oberen auf || dir ruhen. Wenn du zum Pferde wirst oder zum Esel oder zum Rind oder zum Hund oder zum Schaf oder zu einem anderen von den Tieren, die außen sind, und (von) denen, die unten sind, kann dich weder der Mensch noch der Geist, weder das || Wort noch das Licht lieben, können weder die Oberen noch die Inneren in dir ruhen und hast du keinen Anteil an ihnen.

(# 114) Wer gegen seinen Willen Sklave ist, kann frei || werden. Wer frei geworden ist durch die Gnade seines Herrn und sich selbst in die Sklaverei verkauft hat, kann nicht mehr frei werden.

(# 115) Die Landwirtschaft der Welt geschieht durch viererlei. Es wird in die || Scheune eingebracht durch Wasser, Erde, Wind und Licht. Und die Landwirtschaft Gottes geschieht ebenso durch vier: durch Glaube, Hoffnung, Liebe und || Erkenntnis. Unsere Erde ist der Glaube: dieser ist es, in dem wir Wurzel fassen. Das Was[s]er [aber] ist die Hoffnung: sie ist es, durch die wi[r uns er]nähren. Der Wind ist die Liebe: <sie> ist es, [dur]ch <die> wir wachsen. Das Licht ab[er ist] || die Erkenntnis: sie ist es, [d]u[rc]h die wir re[ifen].

p. 79,31-80,23

ΤΧΑΡΙC CO N̄q[ΤOΟΥ M̄]M[ΕΙΝΕ CO P̄] | P̄M̄N̄Kα2 CO P̄P̄[M̄M̄ΠΕ] |
 TΠE N̄TE TΠE ΔΥ[. .] 2N̄ [. .

p. 80

ΟΥΜΑΚΑ | ΡΙΟΣ ΠΕ ΠΑΕΙ ΕΜ' ΠΕΥΛΛ[ΥΠΕΙ N̄]*ΝΟΥΨΥΧΗ □ ΠΑΕΙ ΠΕ Γ̄C ΠΧ̄C
 □ Δ4P̄ΑΠΑΝ | ΤΑ M̄ΠΜΑ ΤΗΡ4' ΔΥ M̄ΠΕ4P̄ΒΑΡΕΙ ΛΛΑΔΥ □ | ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ ·
 ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΑΕΙ N̄ΤΕΕΙ | ΜΙΝΕ ΔΕ ΟΥΤΕΛΕΙΟΣ P̄ΡΩΜΕ ΠΕ

5 ΠΑΕΙ ΓΔΡ' || ΠΛΟΓΟΣ ΧΝΟΥΝ' M̄ΜΟΝ ΕΡΟ4' 2ΩCΜΟΚ2 | ΔCΕ2Ε ΠΑΕΙ
 ΕΡΑΤ4' □ ΠΩC ΤN̄ΝΔΨP̄ΚΑΤΟΡ|ΘΟΥ M̄ΠΕΕΙΝΟ6 □ ΠΩC Ε4ΝΔ†
 ΔΝΑΠΑΥ|CIC N̄ΟΥΟΝ' ΝΙΜ

2ΑΤΕ2Η N̄2ΩΒ ΝΙΜ' ΨΦΕ | ΔΝ ΕΛΛΥΠΕΙ ΛΛΑΔΥ ΕΙΤΕ ΝΟ6 ΕΙΤΕ ΚΟΥΕΙ ||
 10 Η ΔΠΙCΤΟC Η ΠΙCΤΟC ΕΙΤΑ Δ† ΔΝΑΠΑΥCIC | N̄ΝΕΤM̄ΤΟΝ' M̄ΜΟΟΥ 2N̄
 ΝΕΤΝΔΝΟΥΟΥ □ | ΟΥN̄ 2ΟΕΙΝΕ ΕΤΟΥΝΟΥΡΕ ΤΕ Ε† ΔΝΔ|ΠΑΥCIC
 M̄ΠΕΤ' ΨΟΟΠ' ΚΑΛΩC □ ΠΕ†ΡΕ | M̄ΠΕΤΝΔΝΟΥ4' ΜN̄ 6ΟΜ' M̄ΜΟΥ N̄4† ||
 15 ΔΝΑΠΑΥCIC N̄ΝΔΕΙ □ 4I ΓΔΡ ΔΝ' M̄ΠΕΤΕ 2|ΝΔ4' □ ΜN̄ 6ΟΜ ΔΕ M̄ΜΟΥ
 20 ΨΔ4' ΛΛΥΠΕΙ M̄ΜΟ|ΟΥ □ 4ΨΟΟΠ' ΔΝ' N̄ΤΕΕΙ2Ε ΔΛΛΑ ΤΟΥΚΔ || ΚΙΔ ΤΕ
 ΕΤP̄ΛΥΠΕΙ M̄ΜΟΟΥ □ ΠΕΤΕΥN̄ΤΑ4' | M̄ΜΔΥ N̄ΤΦΥCIC 4† ΟΥΝΟΥ
 M̄ΠΕΤΝΔ|ΝΟΥ4' □ 2ΟΕΙΝΕ ΔΕ ΕΒΟΛ 2N̄ ΠΑΕΙ CΕX̄|ΛΥΠΕΙ ΚΑΚΩC

80,1/2 Δ4P̄ΑΠΑΝ | ΤΔ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 5 ΧΝΟΥΝ'] sic! Das zweite Ny ist möglicherweise nur ein (ungetilgtes) Schreibversehen infolge einer mentalen Kontamination von (Δ4)ΧΝΟΥΝ und (4)ΧΝΟΥ M̄ΜΟΝ. 2ΩCΜΟΚ2] Haplographische Schreibung des Sigma; gemeint ist 2ΩC CΜΟΚ2. 15 4 I] Haplographische Schreibung für 44 I.
 16 ΔΛΛΥΠΕΙ] sic! Ohne Supralinearstrich über dem ersten Lambda. 17-19] In diesen Zeilen ist die Tinte häufig in die (horizontalen) Papyrusrillen ausgelaufen, was auch in den folgenden Zeilen noch vorkommt. 22 C E-] Was im Ms. wie ein durch diese Buchstaben gehender waagerechter Tilgungsstrich aussehen könnte, ist wohl nur ausgelaufene Tinte.

p. 79,31-80,23

(# 116a) Die Gnade ist vi[er]f[ältig: sie ist] irdisch; sie ist h[immlisch;]
höchsten Himmel [] in [].

p. 80

(# 116b) [Wo]hl dem, der [noch nie] eine Seele * bet[rübt] hat! Das trifft auf Jesus Christus zu. Er kam überall hin und legte (doch) niemandem eine Last auf. Deswegen (gilt): Wohl dem, der (auch) so beschaffen ist! Denn er ist ein vollkommener Mensch.

5 (# 117) Denn was dies betrifft, || so teilt uns das Wort darüber mit, wie schwer es ist, es zustande zu bringen. Wie können wir dieses große (Unterfangen) vollbringen? Wie wird man einen jeden erquicken?³¹

10 (# 118) Vor allem geziemt es sich nicht, jemanden zu betrüben - sei es ein Großer, sei es ein Kleiner, || ein Ungläubiger oder ein Gläubiger - sodann (geziemt es sich nicht), die zu erquicken³¹, die im Wohlstand schwelgen. Es gibt welche, denen es von Nutzen ist, einen, dem es gut geht, zu erquicken³¹. Wer das Gute tut, vermag diese nicht zu erquicken³¹. Denn er nimmt nicht auf sich, was ihm ||
15 gefällt. Er vermag aber (auch) nicht, (sie) zu betrüben, es sei denn, er bewirkt, daß sie sich selbst in Bedrängnis bringen. Und doch betrübt sie einer, der sich gut
20 verhält, zuweilen. Es liegt nicht an ihm, sondern ihre Schlechtigkeit || ist es, was sie betrübt. Wer die Natur (dazu) besitzt, erfreut den Guten. Einige aber werden durch diesen böse betrübt.

³¹ Vgl. zu diesem Verbum (im Hintergrund dürfte ὀυπακούε τὸ stehen) vor allem Mt 11,28.

- 25 ΟΥΧΕΣ2ΝΝΗΕΙ' ΔΧΠΕ | ΝΚΑ ΝΙΜ ΕΙΤΕ ΨΗΡΕ ΕΙΤΕ ΖΜ2ΔΔ ΕΙΤΕ || ΤΒΝΗ
ΕΙΤΕ ΟΥΖΟΡ' ΕΙΤΕ ΡΙΡ' ΕΙΤΕ ΣΟΥΟ' | [ΕΙΤΕ] ΕΙΩΤ' ΕΙΤΕ ΤΩ2 ΕΙΤΕ
ΧΟΡΤΟΣ ΕΙΤΕ | [. . .]. ΕΙΤΕ ΔΥ ΔΥ ΒΑΛΑΝΟΣ □ ΟΥΣΑΒΕ | [ΔΕ Π]Ε ΔΥ
ΔΧΕΙΜΕ ΝΤ' ΤΡΟΦΗ ΜΠΟΥΑ | [ΠΟΥΑ] □ ΝΨΗΡ[Ε] ΜΕΝ' ΔΧΚΕ ΑΡΤΟΣ
- 30 ΖΑΡΩ || [ΟΥ ΕΔΥ]ΔΔ[Υ ΖΙ ΔΥ □ Ν]2Μ2ΔΔ ΔΕ ΔΧΚΕ ΚΙ | [. ΖΑΡΩΟΥ ΖΙ
Ε]ΒΡΕ □ ΔΥ ΝΤΒΝΟΟΥ | [ΔΥ' ΝΕΣ' ΕΙ]Ψ[Τ Ζ]ΑΡΩΟΥ ΖΙ ΤΩ2 ΖΙ
ΧΟΡ' |[ΤΟΣ' □ ΝΟΥ]ΖΟΟΡ' ΔΧΝΕΧ ΚΕΕΣ ΖΑΡΩΟΥ □ | [ΔΥ ΡΡΙΡ Δ]ΧΝΕΣ'
p.81 ΒΑΛΑΝΟΣ ΖΑΡΩΟΥ' * ΖΪ ΜΑΜΟΥ ΝΟΕΙΚ' □ ΤΔΕΙ ΤΕ ΘΕ ΜΠΜΔΘΗ' | ΤΗΣ
ΜΠΝΟΥΤΕ □ ΕΨΩΠΕ ΟΥΣΑΒΕ ΠΕ ΕΥ' | ΔΙ ΣΘΑΝΕ ΝΤΜΝΤΜΔΘΗΤΗΣ ΜΜΟΡ' | ΦΗ
5 ΝΣΩΜΑΤΙΚΗ ΣΕΝΑΡΑΠΑΤΑ ΔΝ' Μ || ΜΟΥ' ΑΛΛΑ' ΕΧΝΑΒΩΨΤ' ΝΣΑ
ΤΔΙΔΘΕ | ΣΙΣ ΝΤΕΥ' ΨΥΧΗ ΜΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΝΨΑ | ΧΕ ΝΜΜΑΥ' □ ΟΥΝ ΖΔ2
ΝΘΗΡΙΟΝ ΖΜ ΠΚΟΣ | ΜΟΣ ΕΥΟ ΜΜΟΡΦΗ ΡΡΩΜΕ □ ΝΔΕΙ ΕΥ' | ΨΑΣΟΥΩΝΟΥ
10 ΡΡΙΡ ΜΕΝ' ΧΝΑΝΕΣ' ΒΔ || ΛΑΝΟΣ ΕΡΟΟΥ □ ΝΤΒΝΟΟΥ ΔΕ ΧΝΑΝΕΣ' | ΕΙΩΤ'
ΕΡΟΟΥ ΖΙ ΤΩ2 ΖΙ ΧΟΡΤΟΣ □ ΝΟΥ | ΖΟΟΡ' ΧΝΑΝΕΣ ΚΑΔΣ ΕΡΟΟΥ □
Ν2Μ2ΔΔ | ΧΝΑ† ΝΔΥ ΝΨΟΡΠ' □ ΝΨΗΡΕ ΧΝΑ† ΝΔΥ | ΝΤΕΛΕΙΟΝ
- 15 ΧΨΟΟΠ' ΝΒΙ ΠΨΗΡΕ ΜΠΡΩ || ΜΕ ΔΥ ΧΨΟΟΠ' ΝΒΙ ΠΨΗΡΕ ΜΨΗ | ΡΕ ΜΠΡΩΜΕ
□ ΠΧΟΕΙΣ ΠΕ ΠΨΗΡΕ Μ | ΠΡΩΜΕ □ ΔΥ ΠΨΗΡΕ ΜΨΗΡΕ' Μ | ΠΡΩΜΕ ΠΕ
ΠΕΤ' ΣΩΝΤ' ΖΙ ΤΜ ΠΨΗ | ΡΕ ΜΠΡΩΜΕ
- 20 ΔΠΨΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ ΧΙ || ΝΤΟΟΤΥ' ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΤΡΕΥΣΩΝΤ' □ ΟΥΝ | ΤΔΥ'
ΜΜΑΥ ΕΤΡΕΥΧΠΟ
- 25 ΠΕΝΤΑ2ΧΙ Ε | ΤΡΕΥ' ΣΩΝ' Τ' ΟΥΣΩΝΤ' ΠΕ □ ΠΕΝΤΑ2ΧΙ | ΕΧΠΟ ΟΥΧΠΟ ΠΕ
□ ΠΕΤΣΠΟ ΜΝ ΒΟΜ | ΝΨΧΠΟ □ ΠΕΤ' ΧΠΟ ΟΥΝ ΒΟΜ ΝΨΣΩΝΤ' □ || ΣΕΧΩ ΔΕ
ΜΜΟΣ ΧΕ ΠΕΤ' ΣΩΝΤ' ΧΠΟ □ | ΑΛΛΑ ΠΕΧΠΟ ΟΥΣΩΝΤ' ΠΕ ΕΤ[ΒΕ ΧΕ] |
ΝΨΠΟ ΝΕΥ' ΨΗΡΕ ΔΝ ΝΕ ΑΛΛΑ Ν[ΖΒΗΥΕ] | ΝΕ
- 30 ΠΕΤΣΩΝΤ' ΕΥΡ2ΩΒ ΖΝ ΟΥ[ΩΝ2] | ΕΒΟΛ ΔΥ ΝΤΟΥ ΖΩΩΥ ΧΟΥΟ[Ν2 Ε] || ΒΟΛ'
□ ΠΕΤΣΠΟ' ΕΥΧΠΟ ΖΝ ΟΥ[ΠΕΘΗΠ] | ΔΥ ΝΤΟΥ ΧΖΗΠ' [Ε]Υ[Ο]ΥΔ[.]
| ΘΙΚΩΝ □ ΠΕΤ' ΣΨ[ΝΤ Ο]Ν ΕΥΣ[ΩΝΤ ΖΝ] | ΟΥΦΑΝΕΡΟΝ □ ΠΕΤΣΠΟ Δ[Ε
ΕΥΧΠΕ] | ΨΗΡΕ ΖΝ ΟΥΠΕΘΗΠ'

81,6 ΝΤΕΥ' ΨΥΧΗ ΜΠΟΥΑ ΠΟΥΑ] sic! Der gewöhnliche Ausdruck für das offensichtlich Gemeinte wäre jedenfalls (nur) ΝΤΨΥΧΗ ΜΠΟΥΑ ΠΟΥΑ. 20/21 ΟΥΝ | ΤΔΥ'] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende.

p.81

25 (# 119) Ein Hausherr hatte jeglichen Besitz erworben: Kinder, Sklaven, || Vieh,
 Hunde, Schweine, Weizen, Gerste, Spreu, Gras, [], Fleisch und Eicheln. [E]r
 war [aber] klug und kannte die Nahrung von jed[em]. D[en] Kind[er]n legte er
 30 [fe]rti[ges] Brot || [und Fleisch] vo[r. D]en Sklaven aber legte er [] l und
 M]ehl [vor]. Und dem Vieh [warf er G]erst[e], Spreu und Gra[s v]or. [Den
 H]unden warf er Knochen vor. [Und den Schweinen] w[a]rf er Eicheln vor * und
 Pampe. Ebenso verhält es sich mit dem Jünger Gottes. Wenn er klug ist und sich
 5 auf die Jüngerschaft versteht, werden ihn die körperlichen Erscheinungsformen
 nicht täuschen, || sondern wird er auf die Beschaffenheit der Seele eines jeden
 blicken und (entsprechend) mit ihnen reden. Es gibt viele Tiere in der Welt, die
 menschengestaltig sind. Wenn er diese erkennt, wird er den Schweinen Eicheln ||
 10 zuwerfen. Dem Vieh aber wird er Gerste, Spreu und Gras zuwerfen. Den Hunden
 wird er Knochen zuwerfen. Den Sklaven wird er das Vorläufige geben. Den
 Kindern wird er das Vollkommene geben.

15 (# 120a) Es gibt den Menschensohn, || und es gibt den Sohn des Menschensohnes.
 Was den Menschensohn betrifft, das ist der Herr. Und der Sohn des
 Menschensohnes ist derjenige, der in der Kraft des Menschensohnes schafft.

20 (# 120b) Der Menschensohn empfang || von Gott die Fähigkeit zu schaffen. Er
 besitzt (auch) die Fähigkeit zu zeugen.

(# 121a) Wer die Fähigkeit zu schaffen empfangen hat, ist (selbst) ein Geschöpf.
 Wer die Fähigkeit zu zeugen empfangen hat, ist (selbst) etwas Gezeugtes. Wer
 25 schafft, vermag nicht zu zeugen. Wer zeugt, vermag (auch) zu schaffen. || Es wird
 freilich (auch) von einem, der schafft, gesagt, daß er "zeugt". Jedoch ist sein
 "Erzeugnis" ein Geschöpf, we[il] die(se) "Erzeugnisse" nicht seine Kinder, sondern
 die [Werke] sind.

30 (# 121b) Wer schafft, arbeitet im [Sicht]baren und ist auch selbst sic[ht]bar. || Wer
 zeugt, zeugt im [Verborgenen] und ist selbst verborgen, [indem] er das Ebenbild
 []. Wied]erum (gilt): Wer schafft, sch[afft] (Werke) i]m Sichtbaren. Wer
 ab[er] zeugt, [zeugt] Kinder im Verborgenen.

p.82

35 $\bar{m}\bar{n}$ [λαδδγ ναω] || σοογν χε αω πε φο[ογ ετε φοογτ] * $\bar{m}\bar{n}$ τςριμε
 | ρκοινωνει $\bar{m}\bar{n}$ νογερηγ | ειμη \bar{n} τοογ ογαδγ □ ογμγστηριον γαρ,
 | πε πγαμος \bar{m} πκοςμος \bar{n} νενταζχι | ριμε □ εωξε πγαμος \bar{m} πχωζμ,
 5 42ηπ' || ποσω μαλλον πγαμος \bar{n} ατχωζμ' ογ|μγστηριον πε
 \bar{n} αληθεινον □ ογσαρκι|κον' αν πε αλλα εγ' τββηγ εχηπ' αν
 ατε|πιθγμιδ αλλα επογωω εχηπ' αν' επκα|κε η τογψη αλλα εχηπ'
 10 επεζοογ $\bar{m}\bar{n}$ || πογοειν

ογγαμος εψακκκαζηγ | αψωπε \bar{m} πορνεια □ αγω τωελεετ' | ογ
 μονον εσφαχι πσπερμα \bar{n} κεζο|ογτ' αλλα καν εσφανρβολ'
 15 \bar{m} πεσκοι|των \bar{n} σεναγ ερος ασπορνεγε □ μονον || μαρεσογωνζ εβολ
 \bar{m} πεσειωτ' $\bar{m}\bar{n}$ τες|μαδγ $\bar{m}\bar{n}$ πωβηρ' \bar{m} πνγμ' φιοσ $\bar{m}\bar{n}$ \bar{n} | \bar{n} ψηρε
 \bar{m} πνγμ' φιοσ

ναει εστοει ναγ | ετρογβωκ' εζογν \bar{m} μηνε επνγμφων □ | \bar{n} κοογε
 20 δε μαρογρεπιθγμει καν' || εσωτ \bar{m} ετεεσμη \bar{n} σερδπολαγε' \bar{m} | πεσσοδ \bar{n}
 □ αγω μαρογσονω εβολ' ζ \bar{n} \bar{n} | λεγλιγε ετζε εβολ ζι τραπεζα \bar{n} θε
 \bar{n} | νογζοορ'

25 ογν ζ \bar{n} νγμ' φιοσ $\bar{m}\bar{n}$ ζ \bar{n} | νγμφη ηπ' επνγμφων □ $\bar{m}\bar{n}$ ογα ναω || ναγ
 απνγμ' φιοσ $\bar{m}\bar{n}$ τνγμφη ειμη | [\bar{n} γψ]ωπε \bar{m} παει

\bar{n} τερε αβραζαμ' | [δεχι] ετρεγναγ απετ' χναναγ ερογ' | [αγς]ββε
 \bar{n} τσαρζ' \bar{n} τακροβγστια εγτα|[μο] \bar{m} μον χε ωφε ετακο \bar{n} τσαρζ' ||

82,4 -ζωζμ'] sic! Kein Supralinearstrich über dem My. 18 επνγμφων] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 20] In dieser Zeile ist viel Tinte ausgelaufen. 20/21 \bar{m} | πεσσοδ \bar{n}] ες über der Zeile nachgetragen.

p.82

35 (# 122a) Nie[mand kann] || wissen, wa[nn der Mann] * und die Frau sich
 miteinander vereinigen, außer ihnen selbst. Denn ein Geheimnis ist die Hochzeit
 5 der Welt für die, die eine Frau genommen haben. Wenn schon die Hochzeit der
 Besudelung so geheim ist, || um wieviel mehr ist die unbesudelte Hochzeit ein
 echtes Geheimnis! Sie ist nichts Fleischliches, sondern etwas Reines, etwas, das
 nichts mit der Begierde zu tun hat, sondern mit dem Willen, etwas, das keine
 10 Angelegenheit der Finsternis oder der Nacht ist, sondern etwas, das eine
 Angelegenheit des Tages und des || Lichtes ist.

(# 122b) Wenn eine Hochzeit entblößt, wird sie zur Hurerei. Und die Braut treibt
 nicht nur Hurerei, wenn sie den Samen eines anderen Mannes empfängt, sondern
 15 auch (schon) wenn sie ihr Schlafgemach verläßt und gesehen wird. Sie soll || sich
 nur ihrem Vater und ihrer Mutter zeigen, und dem Freund des Bräutigams³² und
 den Kindern des Bräutigams.³³

(# 122c) Diesen ist es erlaubt, an jedem Tag in den Hochzeitssaal einzutreten. Die
 20 anderen aber mögen sich danach sehnen, wenigstens || ihre (der Braut) Stimme zu
 hören und (den Duft) ihre(r) Salbe zu genießen.³⁴ Und sie mögen sich nähren von
 den Brosamen, die vom Tische fallen, wie Hunde.³⁵

25 (# 122d) Bräutigame und Bräute gehören zum Brautgemach. Niemand kann || den
 Bräutigam und die Braut sehen, wenn [er] nicht zu einem solchen (sc. Brautgemach)
 [w]ird.

(# 123a) Als Abraham [aber erlangt] hatte zu sehen, was er sehen sollte,³⁶
 besch[nitt er] das Fleisch der Vorhaut, wodurch er [u]ns zei[gt], daß es nötig ist,
 das Fleisch zu vernichten. ||

³² Vgl. Joh 3,29.

³³ Vgl. Mk 2,19 Parr.

³⁴ Vgl. Mt 25,1-12.

³⁵ Vgl. Mk 7,24-30 Par.

³⁶ Vgl. Joh 8,56; Röm 4,11.

30 [ΠΕΖΟ]ΥΘΟ ΝΤΕ [Π]ΚΟΣΜΟΣ ΕΝΖΟΣΟΝ' ΝΟΥ|[ΣΑΝΖΟΥ]Ν' ΖΗ[Π]'
 [ΣΕ]ΔΖΕΡΑΤΟΥ' ΑΥΩ ΣΕΟΝΣ Π| [ΕΥΨΑΝ]ΟΥΩΝ[Ζ ΕΒ]ΟΛ ΑΥΜΟΥ Π ΚΑΤΑ
 ΠΠΑ|[ΡΑΔΙΓΜ]Δ ΜΠΡΩΜΕ ΕΤΟΥΟΝΕΖ ΕΒΟΛ | [ΕΝΖΟΣΟ]Ν ΉΜΑΖΤ' ΜΠΡΩΜΕ
 p. 83 ΖΗΠ' ΦΟΝΣ * ΝΒΙ ΠΡΩΜΕ Π ΕΥΨΑΒΩΛΠ' ΝΒΙ ΝΕΦΜΑΖΤ' | ΣΕΨΒΟΛ ΝΖΗΤ'Ψ
 5 ΦΝΑΜΟΥ ΝΒΙ ΠΡΩΜΕ Π| ΤΕΕΙΖΕ ΟΝ ΜΠΩΗΝ ΖΩΣ ΕΤΕΦΝΟΥΝΕ | ΖΗΠ'
 ΨΑΦΤΟΥΨ ΝΨΛΕΖΗΤ' ' Π ΕΡΨΑ ΤΕΨ' || ΝΟΥΝΕ ΒΩΛΠ' ΕΒΟΛ ΨΑΡΕ ΠΩΗΝ
 ΨΟ|ΟΥΕ Π ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΖΙ ΧΠΟ ΝΙΜ' ΕΤΖΜ ΠΚΟΣ|ΜΟΣ ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΖΙ
 10 ΝΕΤΟΥΟΝΣ ΕΒΟΛ' | ΑΛΛΑ ΖΙ ΝΕΘΗΠ' Π ΕΦΖΟΣΟΝ ΓΑΡ ΤΝΟΥΝΕ |
 ΝΤΚΑΚΙΑ ΖΗΠ ΣΧΟΟΡ Π ΕΥΨΑΝΣΟΥΩΝΣ || ΔΕ ΔΣΒΩΛ ΕΒΟΛ Π ΕΣΨΑΝΟΥΩΝΣ
 ΔΕ Ε|ΒΟΛ ΔΣΩΧΝ

ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ ΠΛΟΓΟΣ ΧΩ Μ|ΜΟΣ ΧΕ ΗΔΗ ΤΑΖΕΙΝΗ ΣΜΜΟΝΤ' ΑΤΝΟΥ|ΝΕ
 ΝΝΨΗΝ ΕΣΝΑΨΩΨΤ' ΔΝ Π ΠΕΤΟΥ|ΝΑΨΑΔΤ' ΠΑΛΙΝ ΨΑΦΤΟΥΨ Π ΑΛΛΑ
 15 ΕΨΑ||ΡΕ ΤΑΖΕΙΝΗ ΒΑΛΒΛ ΕΠΙΤΝ ΕΠΕΣΗΤ' ΨΑΝ|ΤΕΣΝ ΤΝΟΥΝΕ ΕΖΡΑΕΙ Π
 ΔΤΣ ΔΕ ΠΩΡΚ' Ν|ΤΝΟΥΝΕ ΜΠΜΑ ΤΗΡΨ ΖΝΚΟΟΥΕ ΔΕ ΚΑ|ΤΑ ΜΕΡΟΣ Π ΔΝΟΝ
 20 ΖΩΩΝ ΜΑΡΕ ΠΟΥΔ | ΠΟΥΔ ΝΖΗΤΝ ΜΑΡΕΨΒΑΛΒΛΕ ΝΣΑ ΤΝΟΥ||ΝΕ ΝΤΚΑΚΙΑ'
 ΕΤΝΖΡΑΪ ΝΖΗΤ'Ψ ΝΨΠΟΡΚΣ | ΖΔ ΤΕΣΝΟΥΝΕ ΖΜ ΠΕΨΖΗΤ' Π ΕΣΝΑΠΩΡΚ |
 ΔΕ ΕΝ' ΨΑΣΟΥΩΝΣ Π ΕΨΩΠΕ ΔΕ ΤΝ|ΝΟ ΝΔΤ' ΣΟΟΥΝ ΕΡΟΣ ΣΧΕ ΝΟΥΝΕ
 25 ΖΡ[Δ]Ϊ | ΝΖΗΤΝ ΔΥΩ ΣΤΕΥΟ ΕΒΟΛ ΝΝΕΣΚΑΡ || ΠΟΣ ΖΡΑΪ ΖΜ ΠΝΖΗΤ' Π ΣΟ
 ΝΧΟΕΙΣ ΕΡΟΝ Π| ΤΝΝΟ ΝΖΜΖΔΛ ΝΑΣ Π ΣΨΑΙΧΜΑΛΨ[Τ]!ΖΕ | ΜΜΟΝ
 ΕΤΡΝΕΙΡΕ ΝΝΕΤΝΟΥΨ[ΟΥ ΔΝ] Π| ΝΕΤΝΟΥΨΟΥ ΤΝΕΙΡΕ ΜΜΟΥ [ΔΝ Π
 30 Σ]| ΒΜΒΟΜ' ΧΕ ΗΠΝΣΟΥΩΝΣ Π ΖΩΨ ΕΣΨΟ||ΟΠ' ΜΕΝ ΣΨΕΝΕΡΓΕΙ

ΤΜΝΤΑΤΣ[ΟΟΥΝ] | ΕΣΨΟΟΠ' ΜΜΑΔΥ ΝΝΠΕ[ΘΟΟΥ ΤΗΡΟΥ] Π| ΤΜΝΤΑΤ' ΣΟΟΥΝ
 [ΕΣ]ΝΑΨΕ ΑΠ[ΜΟΥ Π ΧΕ] | ΝΕΤ' ΨΟΟΠ' ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΜΝΤ[ΑΤΣΟΟΥΝ] | ΟΥΤΕ
 35 ΝΕΥΨΟΟΠ' ΔΝ' ΟΥΤΨ [ΣΕΨΟΟΠ ΔΝ] || ΟΥΤΕ ΣΕΝΑΨΩΠΕ ΔΝ Π [ΝΑ ΤΜΕ ΔΕ]
 * ΣΕΝΑΨΩΚ' ΕΒΟΛ' ΖΟΤΑΝ ΕΡΨΑ ΤΑΛΗΘΕΙΑ | ΤΗΡΣ' ΟΥΩΝΣ' ΕΒΟΛ Π
 ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΓΑΡ' ΚΑΤΑ ΘΕ | ΝΤΜΝΤΑΤ' ΣΟΟΥΝ' ΕΣΖΗΠ' ΜΕΝ ΣΨΑΝΑ|ΠΑΥΕ
 5 ΖΡΑΪ ΝΖΗΤΣ ΕΣΨΑΟΥΩΝΣ ΔΕ ΕΒΟΛ || ΝΣΕΣΟΥΩΝΣ ΨΑΥΤΝΑΣ ΕΟΟΥ ΖΟΣΟΝ
 | ΣΒΝΒΟΜ' ΕΤΜΝΤΑΤΣΟΟΥΝ ΑΥΩ ΔΤ' ΠΛΑ|ΝΗ Π ΣΨ ΝΤΜΝΤΕΛΕΥΘΕΡΟΣ Π
 ΠΕΧΑΨ' ΝΒΙ | ΠΛΟΓΟΣ ΧΕ ΕΤΕΤΝΨΑΝ' ΣΟΥΩΝ ΤΑΛΗ|ΘΕΙΑ ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΝΑΨ
 10 ΤΗΝΕ ΝΕΛΕΥΘΕΡΟΣ Π|| ΤΜΝΤΑΤΣΟΟΥΝ' ΣΟ ΝΖΜΖΔΛ Π ΤΓΝΩΣΙΣ
 ΟΥ|ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΕ' Π ΕΝΨΑΣΟΥΩΝ' ΤΑΛΗΘΕΙΑ | ΤΝΝΑΖΕ' ΑΝΚΑΡΠΟΣ
 ΝΤΑΛΗΘΕΙΑ ΖΡΑΪ Ν|ΖΗΤΝ Π ΕΝ' ΨΑΖΩΤΨ ΕΡΟΣ ΣΝΑΞΙ ΗΠΝΠΛΗ|ΡΩΜΑ

83,14 ΨΑΨ-] Ψ aus C oder O verbessert. 15/16 ΨΑΝ|ΤΕΣΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 17 ΖΝΚΟΟΥΕ] Ε aus Ζ verbessert. 25 ΕΡΟΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 34] Am Ende der Lücke setzt die Rekonstruktion ein Alpha mit supralinearem Ny voraus. 84,5 ΨΑΥΤΝΑΣ] Haplographische Schreibung des Ny. Gemeint ist ΨΑΥΤΝ ΝΑΣ.

p. 82,30-84,14

p.83 30 (# 123b) [Die mei]sten (Dinge) [d]er Welt haben nur solange Bestand und Leben, wie ihr [Inneres] verbor[gen] ist. [Wenn es] sicht[bar] wird, sterben sie. Entsprechend dem deutlichen Be[ispie]l des Menschen: [Solan]ge die Eingeweide des Menschen verborgen sind, ist der Mensch * am Leben. Wenn sich seine Eingeweide zeigen und aus seinem Leib heraustreten, muß der Mensch sterben. Ähnlich ist es auch bei dem Baum: Solange seine Wurzel verborgen ist, sproßt er und wächst (?). Wenn seine || Wurzel sich zeigt, vertrocknet der Baum. So verhält es sich mit allen Arten, die es in der Welt gibt, nicht nur mit den sichtbaren, sondern auch mit den verborgenen. Denn solange die Wurzel der Bosheit verborgen ist, ist sie stark. Wenn sie aber erkannt || wird, löst sie sich auf. Und wenn sie sichtbar wird, geht sie zugrunde.

15 (# 123c) Deswegen sagt das Wort: "Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt"³⁷ - (aber) nicht um (sie) abzuschneiden. Was abgeschnitten werden wird, sproßt wieder. Vielmehr || gräbt die Axt tief hinab, bis sie die Wurzel heraufbringt. Jesus aber riß die Wurzel vollständig aus, andere aber teilweise. Was uns aber betrifft, so soll jeder von uns nach der Wurzel || der Bosheit, die in ihm ist, graben und soll sie mit ihrer Wurzel aus seinem Herzen reißen. Sie wird aber ausgerissen werden, wenn wir sie erkennen. Wenn wir aber unwissend sind in bezug auf sie, 25 dann schlägt sie Wurzel in uns und bringt ihre Früchte || in unserem Herzen. Sie beherrscht uns. Wir leisten ihr Sklavendienste. Sie nimmt uns gefan[g]en, so daß wir tun, wa[s] wir [nicht] wollen. Was wir wollen, tun wir [nicht].³⁸ Sie ist mächtig, weil wir sie nicht erkannt haben. Solange [sie exi]stiert, || wirkt sie.

p. 84 35 (# 123d) Die Unw[issen]heit ist die Mutter von [allem] Bö[sen]. Die Unwissenheit wird im [Tode] enden. [Denn] die, die aus der Unw[issen]heit stammen, waren weder, noch [sind sie], || noch werden sie sein. [Die aber zur Wahrheit gehören,] * werden vollendet werden, wenn die ganze Wahrheit sichtbar wird. Denn mit der Wahrheit verhält es sich (nur in Umkehrung) wie mit der Unwissenheit: Solange sie verborgen ist, ruht sie in sich; wenn sie aber ans Licht tritt || und erkannt wird, wird sie gepriesen, insofern als sie mächtiger als die Unwissenheit und der Irrtum ist. Sie schenkt die Freiheit. Das Wort sagte: "Wenn ihr die Wahrheit erkennt, wird die Wahrheit euch frei machen."³⁹ || Die Unwissenheit leistet Sklavendienste. Die Erkenntnis ist Freiheit. Wenn wir die Wahrheit erkennen, werden wir die Früchte der Wahrheit in uns finden. Wenn wir uns mit ihr verbinden, wird sie unsere Vollendung empfangen.

³⁷ Mt 3,10 Par.

³⁸ Vgl. Röm 7,19.

³⁹ Joh 8,32.

15 ΤΕΝΟΥ ΟΥΝ' ΤΑΝ' Μ̄ΜΑΥ Ν̄ΝΕΤΟΥ||ΟΝΕΣ ΕΒΟΛ' Ν̄ΤΕ ΠCΩΝΤ' □ ΨΑΝ' ΧΟΟΣ
 ΧΕ | Ν̄ΤΟΟΥ ΝΕΝ' ΧΩΡΕ ΕΤ' ΤΑΕΙ ΗΥ ΝΕΘΗΠ' | ΔΕ ΝΕΝΩΒ' ΕΤΨΗΣ □
 20 ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ Ν̄ΝΕΤΟΥ|ΟΝΣ ΕΒΟΛ' Ν̄ΤΑΛΗΘΕΙΑ □ Ζ̄ΝΩΒ' ΝΕ ΔΥΩ | CΕΨΗΣ
 ΝΕΘΗΠ' ΔΕ Ν̄ΧΩΡΕ ΝΕ ΔΥΩ CΕΤΑ||ΕΙ ΗΥ □ CΕΟΥΟΝΣ ΔΕ ΕΒΟΛ Ν̄ΒΙ
 Μ̄ΜΥCΤΗΡΙΟΝ | Ν̄ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΕΥΟ Ν̄ΤΥΠΟC ΖΙ ΖΙΚΩΝ

15 ΠΚΟΙ|ΤΩΝ ΔΕ ΨΖΗΠ' □ Ν̄ΤΟΥ ΠΕ ΠΕΤΟΥΔΑΒ' Ζ̄Μ̄|ΠΕΤΟΥΔΑΒ' □ ΝΕΡΕ
 ΠΚΑΤΑΠΕΤΑCΜΑ ΜΕΝ' | ΖΟΒC̄ Ν̄ΨΟΡΠ' □ ΠΩC ΕΡΕ ΠΝΟΥΤΕ Ρ̄ΔΙΟΙΚΕΙ ||
 25 Ν̄ΤΚΤΙCΙC □ ΕΨΑΠΩΣ ΔΕ Ν̄ΒΙ ΠΚΑΤΑΠΕ|ΤΑC[Μ]Δ ΔΥΩ Ν̄ΤΕ ΝΑ ΠCΑΝΖΟΥΝ'
 ΟΥΩΝΣ | [ΕΒΟΛ] CΕΝΑΚΩ ΔΕ Μ̄ΠΕΕΙ ΗΕΙ Ν̄CΩΟΥ | [ΕΨΟ] Ν̄ΕΡΗΜΟC ΜΑΛΛΟΝ
 30 ΔΕ CΕΝΑΡ̄ΚΑΤΑ|[ΛΥΕ] Μ̄ΜΟΨ' □ ΤΜ̄ΝΤΝΟΥΤΕ ΔΕ ΤΗΡC̄ CΑΠΩΤ' || [ΕΒΟΛ]'
 Ν̄ΝΕΕΙΜΑ ΕΖΟΥΝ ΔΝ ΕΝΕΤΟΥΔΑΒ' | [Ν̄ΤΕ Ν]ΕΤ[Ο]ΥΔΑΒ □ CΝΑΨΤΩΣ ΓΑΡ
 ΔΝ Μ̄Ν ΠΟΥ|[ΟΕΙΝ Ν]ΔΤ' ΤΩΣ Μ̄Ν ΠΠΛΗΡΩΜΑ Ν̄ΔΤ' | [ΨΤΑ □ ΔΛ]Δ CΝΑΨΨΠΕ
 35 ΖΔ Ν̄ΤΝΣ Μ̄ΠCΡΟC | [ΔΥΩ ΖΔ Ν]ΕΨΒΟΕΙ □ ΤΕΕΙΒΙΒΩΤΟC ΝΑΨΩ||ΠΕ
 Μ̄ΠΟ|ΥΟΥΧΔΕΙ Ν̄ΤΑΡΕ ΠΚΑΤΑΚΛΥC' *ΜΟC Μ̄ΜΟΟΥ ΕΜΑΣΤΕ ΕΖΡΑΪ ΕΧΩΟΥ □
 5 ΕΡΨΑ | Ζ̄ΝΖΟΕΙΝΕ ΨΩΠΕ Ζ̄Ν ΤΨΛΗ Ν̄ΤΜ̄ΝΤΟΥ|ΗΝΒ ΝΑΕΙ ΝΑΨΩΒ̄ΝΩΜ' Ν̄ΒΩΚ'
 ΕΖΟΥΝ Ε|ΠCΑΝΖΟΥΝ Μ̄ΠΚΑΤΑΠΕΤΑCΜΑ Μ̄Ν ΠΑΡ||ΧΙΕΡΕΥC □ ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ
 Μ̄ΠΕ ΠΚΑΤΑΠΕΤΑC|ΜΑ ΠΩΣ Μ̄ΠCΑΝΤΠΕ ΟΥΔΑΤΨ ΕΠΕΙ ΝΕΥ|ΝΑΟΥΕΝ Ν̄ΝΑ
 ΠCΑΝΤΠΕ ΟΥΔΑΤΟΥ' ΟΥΤΕ | Μ̄ΠCΑΜΠΙΤ̄Ν ΟΥΔΑΤΨ' ΔΝ Ν̄ΤΑΨΠΩΣ ΕΠΕΙ |
 10 ΝΑΨΝΑΟΥΩΝΣ ΕΒΟΛ Ν̄ΝΑ ΠCΑΜΠΙΤ̄Ν ΟΥ||ΔΔΥ ΑΛΛΑ Ν̄ΤΑΨΠΩΣ Ν̄ΤΠΕ ΕΠΙΤ̄Ν
 □ ΔΝΑ | ΠCΑΝΤΠΕ ΟΥΩΝ' ΝΑΝ Ν̄ΝΕΤ̄Μ̄ΠCΑΜΠΙ|Τ̄Ν ΧΕΚΔΑC ΕΝΝΑΒΩΚ'
 ΕΖΟΥΝ' ΔΠΠΕΘΗΠ' | Ν̄ΤΑΛΗΘΕΙΑ □ ΠΑΕΙ ΑΛΗΘΩC ΠΕ ΠΕΤ' ΤΑΕΙ|ΗΥ ΕΤΟ
 15 Ν̄ΧΩΡΕ □ ΕΝΑΒΩΚ' ΔΕ ΕΖΟΥΝ ΕΜΔΥ || ΖΙΤ̄Ν Ζ̄ΝΤΥΠΟC ΕΥΨΗΣ Μ̄Ν
 Ζ̄ΝΜ̄ΝΤΩΒ' □|CΕΨΗΣ ΜΕΝ' Ν̄ΝΑΖΡ̄Ν ΠΕΟΥ ΕΤΧΗΚ' ΕΒΟ[Λ] □|ΟῩΝ ΕΟΥ
 ΕΨΧΟCΕ ΕΟΥ ΟΥΝ' ΒΟΜ' ΕΨΧΟ|CΕ ΕΒΟΜ' □ ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ ΔΝ' ΤΕΛΕΙΟΝ'
 20 ΟΥΕΝ | ΝΑΝ Μ̄Ν ΝΕΘΗΠ' Ν̄ΤΑΛΗΘΕΙΑ ΔΥΩ ΝΕΤΟΥ||ΔΑΒ Ν̄ΝΕΤΟΥΔΑΒ
 ΔΥΒΩΛΠ' ΕΒΟΛ' ΔΥΩ Δ|ΠΚΟΙΤΩΝ ΤΩΣΜ' Μ̄ΜΟΝ ΕΖΟΥΝ'

25 ΕΝΖΟCΟΝ | ΜΕΝ' ΨΖΗΠ' ΤΚΑΚΙΑ ΟΥΟCΨ' ΜΕΝ Μ̄ΠΟΥ|ΨΙΤC̄ ΔΕ Ν̄ΤΜΗΤΕ
 Μ̄ΠCΠΕΡΜΑ Μ̄ΠΝ̄Δ | ΕΤΟΥΔΑΒ' □ CΕΟ Ν̄ΖΜ̄ΖΔΛ Ν̄ΤΠΟΝΗΡΙΑ □ ΖΟ||ΤΑΝ ΔΕ
 ΕΨΨΑΒΩΛΠ' ΕΒΟΛ ΤΟΤΕ ΠΟΥ|ΕΙΝ Ν̄ΤΕΛΕΙΟΝ' ΝΑΖΑΤΕ ΕΒΟΛ' ΕΧ̄Ν̄|Ο|ΥΟΝ
 | ΝΙΜ' ΔΥΩ ΝΕΤ̄ΝΖΗΤΨ' ΤΗΡΟΥ CΕΝ[ΔΑΙ ΧΡΙ]|CΜΑ □ ΤΟΤΕ Ν̄ΖΜ̄ΖΔΛ
 Ν̄ΑΡ̄ΕΛΕΥΘΕ[ΡΟC ΔΥΩ] | Ν̄CΕCΩΤΕ Ν̄ΑΙΧΜΑΛΩΤΟC

19 Ν̄ΧΩΡΕ] Ν̄- ist hier vermutlich Schreibung des *unbestimmten* Pluralartikels ohne Hori. 20 Μ̄ΜΥCΤΗΡΙΟΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 22 Ζ̄Μ̄-] sic! Hier wohl einfach als Genetivpartikel funktionierend; mit überflüssiger Schreibung des Zeichens für den schwachen h-Laut. 29 -ΝΟΥΤΕ] T über ausradiertem Δ geschrieben. 85,11 ΝΑΝ Ν̄-] Vermutlich ist dazwischen aus Versehen ein My zu schreiben vergessen worden. Der Kontext scheint jedenfalls ΝΑΝ <Μ>Ν̄ zu fordern. 14 Ν̄ΧΩΡΕ] Das zweite ω über der Zeile nachgetragen. 21 ΤΩΣΜ'] Μ' (also ohne Supralinearstrich) über der Zeile nachgetragen. ΕΝΖΟCΟΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 26 [Ο]ΥΟΝ] Im Ms. supralineares Ny am Zeilenende. 28 Ν̄ΔΡ̄-] sic! Mit irrtümlich über dem Ny gesetzten Supralinearstrich. 29 Ν̄ΔΙΧΜΑΛΩΤΟC] Ν̄- ist hier haplographische Schreibung der aus zwei Morphemen bestehenden Gruppe Ν̄Ν̄-.

15 (# 124) Jetzt halten wir uns an die sichtbaren || Dinge der Schöpfung und sagen,
daß sie die starken und angesehenen sind, die verborgenen Dinge aber die
schwachen und unbedeutenden. Ebenso (halten wir uns jetzt an) die sichtbaren
20 Dinge der Wahrheit (und sagen, daß) sie schwach und unbedeutend sind, die
verborgenen Dinge aber stark und angesehen. || Die Geheimnisse der Wahrheit
sind aber offenkundig Symbole und Abbilder.

p.85 (# 125a) Das Schlafgemach aber ist verborgen. Es ist das Allerheiligste. Der
25 Vorhang war zuerst geschlossen. Wie könnte Gott sonst die Schöpfung || besorgen?
Wenn aber der Vorha[n]g zerreißt und das Innere sich zeigt, <...,>⁴⁰ wird aber
dieses Haus einsam zurückgelassen werden, oder wird es vielmehr vern[ichtet]
30 werden. Da wird (auch) alles Göttliche [von] hier || fliehen, (allerdings) nicht bis
in das [A]l[ler]heiligste hinein. Es kann sich nämlich nicht mit dem unvermischten
L[icht] und der [mangel]losen Fülle mischen. [Viel]mehr wird es unter den Flügeln
35 des Kreuzes [und unter] sein[en] Armen wohnen. Diese Arche wird || [ihr]e
Rettung sei[n], wenn die Wasserflut * sie zu verschlingen droht. (Nur) wenn jemand
zum Stamm der Priesterschaft gehört, so können diese in das, was innerhalb des
5 Vorhangs ist, zusammen mit dem Hohenpriester || eingehen. *Deswegen* zerriß der
Vorhang nicht nur oben, sonst wäre nur das Obere aufgetan worden; noch ist es
10 nur unten, daß er zerriß, sonst hätte er nur das Untere enthüllt; || sondern er
zerriß von oben bis unten. Das Obere tat sich uns auf <zusammen mit> dem
Unteren, *damit* wir eingehen könnten in das Verborgene der Wahrheit. Dies ist in
15 Wahrheit das Angesehene und Starke. Wir werden aber dort eingehen || durch
verächtliche Symbole und Dinge, die schwach sind. Sie sind allerdings verächtlich
angesichts der vollkommenen Herrlichkeit. Es gibt Herrlichkeit, die Herrlichkeit
übersteigt; es gibt Macht, die Macht übersteigt. *Deswegen* (heißt es): das
20 Vollkommene hat sich uns aufgetan zusammen mit dem Verborgenen der
Wahrheit, das || Allerheiligste hat sich uns enthüllt, das Schlafgemach hat uns
eingeladen.

(# 125b) Solange es verborgen ist, ist die Schlechtigkeit zwar nichtig, ist aber
25 (noch) nicht aus der Mitte des Samens des Heiligen Geistes entfernt worden. (Und
so) sind sie (noch) Sklaven (unter der Herrschaft) der Bosheit. || Wenn es sich
aber enthüllt, dann wird das vollkommene Licht sich über [j]eden ergießen und
wer[den] alle, die sich in ihm befinden, [die Sal]bung [empfangen]. Dann werden
die Sklaven fre[i] sein [und] erlöst werden die Gefangenen.

⁴⁰ Von der Apodosis scheint bloß die zweite Hälfte erhalten zu sein. Es fehlt ein dem "aber" (ὁ ἐ) vorangehendes "zwar" (μὲν).

30 τωδε Ν[ΙΜ ΕΜ]||πε παειωτ' ετ2̄N̄ ἤπηγε το64[? cεναΔ]|πορκ4'

NETΠΟΡΧ' cεναΔ2ωτ̄R̄ Ν[ετψουεΙτ] | cεναμου2

p.86

35 οΥΟΝ' ΝΙΜ' ετΝΔB[ωκ ε2οΥΝ] | επκοιτων cεναΔχερο ἠπου[2ηB̄ □
ε4]|ο γαρ N̄θε N̄N̄Γαμοc ετN̄N̄ε[θηπ' □ ψαγ]||ψωπε N̄τογψη □ πκω2τ'
ψ[α4P̄ογοειΝ] * N̄τογψη ψα4χενε □ ἠμγcτηρ ΙΟΝ Δε | ἠπιΓαμοc N̄το4
ψαγχωκ' εβολ' 2̄M̄ πε|2οογ' M̄N̄ πογοειΝ □ μαρε φοογ ετM̄μαγ | η
πε4' ογοειΝ 2ωτπ'

5 ερψα ογα ψωπε N̄||ψηρε ἠπN̄γM̄' φων' qναχι ἠπογοειΝ □ | ετM̄ ογα
χιτ4' ε4N̄N̄εειμα qναψχιτ4' | ΔN̄ ἠπκεμα □ πεταχι πογοειΝ ετM̄μαγ
| cεναΝΔγ ΔN̄' ερο4' ογτε cεναψεμα2τε | ΔN̄' ἠμο4' □ Δγω M̄N̄
10 λαΔγ ΝΑΨ̄CΚΥλλε ἠ||παει N̄τεειμεΙνε καν' ε4P̄πολιτεγес|θαΙ 2̄M̄
πκοcμοc Δγω οN̄ ε4ψΔει εβολ | 2̄M̄ πκοcμοc

15 ΗΔΗ Δ4ΧΙ N̄ταληθεια 2̄N̄ | N̄2ΙΚΩΝ □ πκοcμοc Δ4ψωπε N̄ΝΔΙΩΝ □ |
ΠΑΙΩΝ ΓΑΡ ε4ψοοπ' ΝΔ4' ἠπληρω||μα □ Δγω ε4ψοοπ' N̄τεει2ε 4ογον2
εβολ | ΝΔ4 ογΔΔ4 □ ε42ηπ' ΔN̄ 2̄M̄ πκακε M̄N̄ τογ|ψη Δλλα ε42ηπ'
2̄N̄Νογ2οογ N̄τελεΙΟΝ | M̄N̄ ογοειΝ ε4ογΔΔB

ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ | ΠΚΑΤΑ ΦΙΛΙΠΠΟC

30 (# 126a) "J[ede] Pflanze, [die || n]icht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, [wird] ausgerissen [werden]."⁴¹

(# 126b) Was getrennt ist, wird sich vereinigen; w[as leer ist,] wird sich füllen.

p.86 (# 126c) Alle, die im Begriff sind, in das Schlafgemach [ein]zutre[ten], werden ihre [Lampe] anzünden. Denn [es] gleicht einer Hochzeit, die im [Verborgenen] geschieht. Eine solche || vollzieht sich bei Nacht. Das Feuer [leuchtet] * bei Nacht und erlischt. Die Mysterien *dieser* Hochzeit aber werden vollendet am Tage und im Licht. Jener Tag oder sein Licht gehen niemals unter.

5 (# 127a) Wenn einer zum || Sohn des Brautgemachs wird, wird er das Licht empfangen. Wenn einer es nicht empfängt, solange er hier ist, kann er es an dem anderen Ort nicht empfangen. Wer jenes Licht empfangen wird, kann nicht gesehen werden, noch kann er festgehalten werden. Und niemand kann einen solchen ||
10 belästigen, nicht einmal wenn er (noch) in der Welt wandelt, und erst recht nicht wenn er die Welt verläßt.

15 (# 127b) Er hat die Wahrheit schon in den Abbildern empfangen. Die Welt ist (ihm) zum Äon geworden. Denn der Äon ist das, was ihn erfüllt. || Und als solcher ist er ihm allein sichtbar. (Sonst aber) ist er verborgen, aber nicht in der Finsternis und der Nacht, sondern in einem vollkommenen Tage und einem heiligen Licht.

Das Evangelium nach Philippus

⁴¹ Mt 15,13.

INDEX

Koptische Wörter und Formen

Δ- praep. s. ε- praep.

Δ- Partikel zur Anknüpfung einer Apposition *als* s. 2Δ-

ΔΒΔΘΗΕΙΝ n.m. *Glas* 63,5.7

ΔΕΙΒΤΕ n.m. *Osten* 69,20

ΔΜΝΤΕ n.m. *Westen* 69,16

ΔΜΔΣΤΕ v.tr. *ergreifen, festhalten* s. ΕΜΔΣΤΕ

ΔΝ part.neg.

̄N . . . ΔΝ bei:

Präs.II (N dabei ohne SL wegen Silbenbildung mit folgendem Element) 75,7.8

∅ . . . ΔΝ bei:

Präs.I 54,32f.; 77,20; 78,5

bloßes postpositives ΔΝ bei:

Präs.I 54,12.13; 55,25; 56,5.29; 61,33; 64,4.7.13; 66,24; 72,24; 75,10; 77,10; 80,15.19; 83,[28].[34]

Präs.I Circumst. 60,18; 61,25; 82,7.8; 86,16

Präs.I Rel. 53,27.29.[34]; 56,32; 60,23.[31]; 61,11; 67,19; 77,22; 83,[27]

Präs.II 53,28.33; 57,17; 67,6

Impf. 58,7; 83,34

Fut.I 52,14; 56,19; 57,10.12; 67,11; 69,11.29; 73,5; 75,14; 76,20.23.24; 77,7; 79,9.12; 81,4; 83,35; 84,31; 86,7.8.9

Fut.I Circumst. 52,33; 83,13

Fut.I Rel. 57,1.4; 62,34; 76,16

Fut.II 52,31

Impf.Fut. 54,2.9; 55,33; 64,[33]; 70,11

Perf.II 70,22; 78,8

Aorist <II> 62,19

NS 61,26; 63,4; 66,12.13.29; 68,36; 69,[36]; 76,14; 78,9; 81,27; 82,7

2ND≠ Circumst. 79,14

Adjektivverb 54,22.25.27

Wortverneinung 58,26; 61,23; 62,4.6; 66,29; 74,15.[31]; 84,30; 85,8

(Rahmen nicht erhalten) 72,29

s. auch ωε

ΔΝΟΚ pron.pers. *ich*:

(in Extraposition) 57,9

ΔΝΟΚ- (Subjekt im NS) 62,26.27.[29].31; 64,24

ΔΝΟΝ pron.pers. *wir*:

(in Extraposition) 59,4; 83,18

ΔΝΟΝ- (Subjekt im NS) 65,37

ΔΝΩ n.m. *Eid, Fluch* (?) 55,29

ΔΠΙΤ̄N adv. *herab* s. ΕΠΙΤ̄N

ΔΡΙΚΕ n.m. *Tadel, Vorwurf*:

δ̄N ΔΡΙΚΕ *tadeln, anklagen* 57,9

ΔΣΠΕ n.f. *Sprache, Zunge* 56,6.11

ΔΤ- praef. s. ΒΩΛ, ΜΟΥ, ΣΒΩ, ΣΟΟΥΝ, ΤΑΚΟ, ΤΩΤ, ΤΩΣ *mischen*, ΩΤΔ, ΧΩΚ, ΧΩΣ̄M; ΚΑΡΠΟΣ

ΔΥΩ conj. *und* 51,30.34; 52,8.10.18; 53,4.12.27.31; 54,16.24.25.27.36; 55,5.20f.30.33; 56,15.16.18.29;

57,4.6.8.15; 58,1.23.28f.; 59,[1].3.8.8.10.11.26; 60,[1].2.9.10.21.28.29.31; 61,6.9f.25.33; 63,16.28.32.[35]; 64,8.12.17.20; 65,7.33; 66,12.29.31f.34; 67,9.15.[32].[33]; 68,2.5.19.21; 70,7.15; 71,5.13.17; 72,2.12.14; 73,2.13.17.24.25; 74,15.23.26.[27].28.[35]; 75,5.6.8.11.17f.18f.32.[34f.]; 76,1.1.2.11.14.[28]; 77,6.25; 78,10.29.[31]; 79,13.16.22; 80,2.27.28.31.[34]; 81,15.17.29.31; 82,11.21.31; 83,24; 84,6.18.19.26.[34]; 85,19.20.27.[28]; 86,9.11.15

αγω . . . αγω sowohl ... als auch 53,13f.; 62,12f.

αω pron.interrog. *welcher?* 55,25; 57,5.13; 61,4; 67,14; 81,35

αψαει v.intr. *sich vermehren, zahlreich werden* 71,[30]

αϗ n.m. *Fleisch* 80,27.[30]

αζε(ε)ρατϑ v.comp. *stehen* (BP):

αζερατϗ 60,26f.

αζερατοϗ 78,2.3; 82,31

αζεερατοϗ 78,6

αχν̄- praep. *ohne* 59,[32]; 62,1,1

αχν̄τϑ:

αχν̄τϗ 58,14f.; 64,[32]

αχν̄τϗ 59,30

βω n.f. *Baum*:

βε(-) s. χοειτ

βωκ v.intr. *gehen* 63,25; 64,23; 65,21.23.26; 68,10.19.[32]; 70,4; 72,[30]; 74,25.[29]; 76,29.[36]; 78,5; 82,18; 85,3.12.[32]

βηκ stat. *gehen* 75,23; 77,9.10

βωκ εβολ *herauskommen, entweichen* 60,[34]; 68,22

βωκ εροϗν *hineingehen* 68,19.21.[25]; 69,22; 85,14

βολ (βαλλ) n.m. *Äußeres*:

ἄβολ (+ praep. ἄ-/ἄμοϑ) *außerhalb von* 57,17

ἄπεϑ βολ *außerhalb von*:

ἄπεϗβαλλ 68,8

ἄποϗβολ 78,3.6

ἄποϗβαλλ 78,6

ῤβολ (+ gen.) *herausgehen (aus)* 82,13; 83,2

ῤβολ *entkommen* 65,8.34

ϗανβολ *Äußeres* 67,[1].[32]; 68,5.6.6.7f.; 79,7f.

βωλ v.tr. *lösen*:

βωλ εβολ *auflösen*:

in intr./pass. Gebrauch *sich auflösen* 53,20f.; 83,10

ατβωλ εβολ *unauflöslich* 53,22

βαλλβλ̄ (βαλλβλε) v.tr. *aushöhlen, etc.*:

in intr./pass. Gebrauch *graben* 83,15

βαλλβλε 83,19

βλ̄λε adj. *blind* 59,20; 64,5.9

βλ̄δε n.f. *Scherbe, Töpfergeschirr* 63,6.10

βωων adj. *schlecht* s. ϗτοει

β̄ω n.f. *Gewand* s. ζβ̄ω

ε- (/α-) praep. *zu, etc.*:

+ nomen (bzw. nominaler Ausdruck) 51,[30]; 52,17; 53,27; 54,7.17; 58,3.12.15; 59,[30]; 61,25.28; 62,[35]; 63,16.18; 64,6.8.21.21.22.25.29; 65,8.16.24.31; 67,10; 69,16.17.29; 70,3.4.10.[26]; 72,13; 73,5; 74,13.15.25; 75,2; 76,7.12.14.[36]; 77,25; 82,8.8.9.20.24; 84,6; 85,17*.18

(* Haplographie)

s. auch τῶν

ἀ- 53,17.21.22.23.35; 54,22; 56,24; 57,9.20.22; 58,18; 60,4.35; 61,3.21.24.29.[30].31.33; 63,27.35.36; 64,15; 65,4.13.20.30.31.34; 66,[1].30; 67,6.19; 68,7.11; 69,19; 70,18.21.28; 71,5.27; 73,14; 74,30; 75,6.35; 76,34; 78,8; 79,17; 82,7.25.27; 83,12.32; 84,6.12

s. auch εἰ μή τι

ἐπεσιτ ε- *herab in, herab zu* 64,23

ἐπιτῆ ε- *herab in, herab zu* 62,18; 72,30; 74,[29]; 75,23; 77,10.11; 83,15

εἰσὺν ε- *hinein in, hin zu, etc.* 53,26; 56,1; 58,16.[32]; 63,25; 66,[31]; 67,17f.; 68,10; 71,15; 73,11; 74,[33]; 82,18; 84,30; 85,3.[32f.]

εἰσὺν ἀ- 54,24; 79,20; 85,12

εἰραῖ ε- *herab zu* 75,16

ῶραῖ ε- (*bis*) *hinab zu* 72,13; 77,2f.

ε + inf. 52,18; 54,16; 56,28.31; 57,18; 58,15; 62,34; 65,19; 66,17.21; 71,3; 73,[26]; 75,14; 80,9.12; 81,23; 82,20.29

ε + inf.caus. 52,29(negiert); 53,1.2.2; 54,29; 60,25; 67,16.17.31.[33]; 71,14.[35]; 72,3; 75,22; 76,18.31; 81,20.21.21; 82,18.27; 83,27

ἀ + inf. 52,2; 54,15.18; 65,26; 66,35; 69,12; 75,4; 77,20.22; 80,6.10.16

ἀ + inf.caus. 54,33; 67,14

εροϝ :

εροει 57,12f.; 66,9

εροκ 61,[33].34; 66,6; 78,34

εροϝ 54,12.19; 56,7; 57,32; 58,4.10; 61,35; 63,14.22^(sic!); 64,15; 67,1; 68,1.16.[24].25; 69,9.16.18.20; 70,21.28; 71,6; 74,7; 76,24.25; 80,5; 82,27; 86,8

εροϝ 54,15; 55,21.22; 59,9.[33]; 60,14; 63,[31]; 66,15; 67,25; 82,14; 83,23; 84,13

ερον 52,29; 58,13; 66,17; 74,14; 76,[31]; 83,25

εροϝϝ 52,1; 58,5; 61,14; 63,17f.; 64,18; 65,[35]; 66,4.19.28; 69,[28].[34]; 70,6; 72,7; 76,9.21; 77,21; 81,10.11.12

ε circumst. s. Konjugationen: Präs.I, Fut.I, Impf., Perf.I affirm./neg., Kompl.neg.

+ neg.Präs.I 54,32; 78,5

+ NS 61,26; 66,14; 80,12

+ mñ- 54,14

+ (ο)γῆταϝ 54,19

+ ζναϝ 79,14

+ Adjektivverb 65,17; 67,8

s. auch ενε

ε rel. s. Konjugationen: Impf., Kompl.neg., Aor.affirm./neg.

εβολ adv. *hinaus, heraus* 72,31 (das Vorhergehende nicht erhalten)

s. sonst βωλ, εἰ, εἰνε *bringen*, κω, ἴμαϝ, μοϝν, ñ- praep., ῆνηϝ, ναϝ, πωρω, πωζτ, †, τῶν, τεϝο, οϝωνζ, ϝι, ζε *fallen*, ζñ- praep., ζατε, ζιτῆ-, ζε *weil*, ζωκ, ὀωλπ

εβρε n.m. *Korn, Getreide* 80,[31]

εμαϝ adv. *dorthin* 69,22; 85,14

εμαζτε (ἰμαζτε) v.tr. *ergreifen, festhalten, stark sein* 65,8.28; 70,7; 76,23.25; 85,1; 86,8

- ΔΜΑΖΤΕ 65,32.[34f.]
 ΕΝΕ Interrogativpartikel 66,[26]
 ΕΝΕ praet.circumst. (zur Einführung der Protasis eines Irrealis) 71,[30]
 ΝΕ (∅-Transponent) 66,2; 70,9
 ΕΝΕΖ n.m. *Ewigkeit*:
 als adv. *jemals* 55,26
 als adv. im neg. Satz *niemals* 52,16
 ΩΔΕΝΕΖ adj. *ewig* 53,23
 ΩΔΕΝΕΖ adv. *ewiglich* 54,31
 ΕΠΕCHT adv. *herab* s. ε- praep.
 ΕΠΙΤῚ (ΔΠΙΤῚ) adv. *herab, bis unten* 85,10
 s. auch ε- praep.
 ΔΠΙΤῚ s. ΕΙ
 ΕΡΟ n.m. *König* s. ΡΡΟ
 ΕΡῚ- praep. *zu, gegen* 59,4
 ΕΡΩϕ:
 ΕΡΩΚ 68,11
 ΕΡΑΤϕ praep. *hin, zu*:
 ΕΡΑΤϕ 70,14; 71,12.21; 80,6
 s. auch ΔΖΕ(Ε)ΡΑΤϕ
 ΕΡΗΥ n.m.pl. *Genossen*: im Ausdruck des reziproken Verhältnisses *einander*:
 ῚῚΝΕΡΗΥ (1.pl.) 59,4.5f.
 ΝΟΥΕΡΗΥ 53,16.17; 61,12; 64,6f.19.19.20; 65,21.25; 72,[24]; 82,1
 ΕCHT n.m. *Boden, Grund* 83,15
 s. auch ε- praep., ΕΠΕCHT
 ΕCΘΟΥ n.m. *Schaf* 79,6f.
 ΕΤ rel. s. Konjugationen: Präs.I, Fut.I
 + ΟΥῚΤΑϕ (sic!) 76,17
 + Adjektivverb 53,13.17; 54,20.21.22.24.27.28; 60,27; 61,13; 64,15; 66,10; 80,11.14.21
 s. auch ΝΑΝΟΥϕ
 ΕΤΕ rel. s. Konjugationen: Perf.I neg.
 + neg.Präs.I 77,20
 + NS 53,4.5; 54,7; 55,29; 60,4.12.{13}; 62,8; 63,23; 65,10; 67,18; 68,12; 71,[31]; 77,23
 + ΜῚ- 75,13
 + ΜῚΤΑϕ 54,12; 56,23; 67,7
 + ΟΥΝ- 56,31(?); 76,12
 + (Ο)ΥῚΤΑϕ 54,10f.; 60,1.6; 72,[23]; 76,20; 77,15; 80,20
 + ΖΝΑϕ 80,15
 ΕΤΒΕ- praep. *wegen, über* 59,24; 74,14.16; 77,27
 ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ *deswegen* 53,17; 56,28; 58,2; 59,23; 60,26; 62,2; 64,14; 67,[30]; 70,[1]:
 71,8.18.[29f.]; 72,7.9f.; 73,22; 74,[30f.]; 75,23; 77,9; 80,3; 83,11; 85,5.18
 ΕΤΒΕ ΠΔῚ 68,6; 71,[26]
 ΕΤΒΕ ΟΥ *weswegen?* 64,2.4; 68,26f.
 ΕΤΒΕ ΔΕ *weil* 81,[26]
 ΕΤΒΗΤϕ:
 ΕΤΒΗΤῚ 54,14.16
 ΕΤΟΥϕ praep. *zu, neben, mit*:

- ΕΤΟΥΩΟΥ 78,4f.
 ΕΟΟΥ n.m. *Herrlichkeit, Ruhm* 58,6f.; 72,28.[28f.]; 84,5; 85,16.17.17*
 (* Haplographie des ε)
 ΕΟΥΩ n.f. *Pfand* 53,5f.11
 ΕΩΩΠΕ conj. *wenn (es geschieht, daß)* 78,13.14.16; 81,2; 83,22
 ΕΩΧΕ conj. *wenn (es zutrifft, daß)* 58,18; 61,1; 65,32; 77,3; 82,4
 ΕΩΧΕ conj. (vergleichend) *als ob* 54,25
 ΕΩΧΕ Beteuerungspartikel *fürwahr* 71,3
 ΕΖΗ n.f. *Vorderseite*:
 ΖΑΤΕΖΗ (+ gen.) praep.comp. *vor* 68,17; 70,37; 80,8
 ΖΙ^(sic)ΤΕΖΕΖΗ praep.comp. *vor*:
 ΖΙ-ΤῪΝ-ΕΖΗ 62,7
 ΖΑΤΕΖΗ (+ ΕΜΠΑΤΕ-) conj.comp. *bevor* 55,6; 63,2; 64,11; 66,22
 ΕΖΟΥΝ adv. *hinein* s. ΒΩΚ, ε- praep., ΕΙΝΕ *bringen*, ΤΩΖΜ, ΩΤΠ, ΩΔ- praep.
 ΕΖΡΑΪ adv. *hinauf* s. ΕΙ, ΕΙΝΕ *bringen*, ΤΑΛΟ, ΦΙ
 ΕΖΡΑΪ adv. *herab* s. ε- praep., ΕΧῪ-
 ΕΧῪ- praep. *auf, über*, etc. 85,26
 ΕΖΡΑΪ ΕΧῪ- 76,16f.
 ΕΧΩϑ :
 ΕΖΡΑΪ ΕΧΩΚ 79,5
 ΕΧΩϑ 64,29; 75,17
 ΕΖΡΑΪ ΕΧΩϑ 65,14
 ΕΖΡΑΪ ΕΧΩΟΥ 85,1

 ΗΕΙ n.m. *Haus* 56,[1].1.2f.; 66,31; 69,14.23; 84,27
 ΧΕCΖῪΝΗΕΙ *Hausherr* 80,23
 ΗΠΕ n.f. *Zahl* 56,23
 ΗΡΠ n.m. *Wein* 75,15; 77,36; 78,9

 ΕΙ v.intr. *kommen, gehen* 52,19.35; 53,10; 55,6.12; 58,34; 63,24.29; 64,7; 66,21; 67,9.10.17.31*; 68,20;
 70,13; 71,9; 73,24; 74,[33]; 75,23; 76,32; 86,11
 (* Haplographie)
 subst. 67,37
 Ι 76,16
 ΕΙ ΔΠΙΤῪ herabkommen 71,5
 ΕΙ ΕΒΟΛ herauskommen 68,18; 74,26.[36]
 Ι ΕΒΟΛ 68,20
 ΕΙ ΕΖΡΑΪ heraufkommen 64,23; 74,[29f.]
 ΕΙΩ n.m. *Esel* 60,17; 63,11; 78,[26f.].27; 79,6
 ΕΙΔΔ n.f. *Spiegel* 69,10.11*
 [* Haplographie des (ε)ι]
 ΕΙΜΕ v.tr. *erkennen, wissen* 76,18.19; 80,28
 ΕΙΝΕ v.tr. *bringen* 55,12; 73,24f.
 ΕΙΝΕ ΕΒΟΛ *hervorbringen, zustandebringen, herausbringen*:
 ΕΙΝΕ ΕΖΟΥΝ *hineinbringen*:
 ΕΙΝΕ ΕΖΡΑΪ (/ΕΖΡΑΕΙ) *heraufbringen*:

 Ὺ-:

ἄ- ... εβολ 63,12f.15f.

ἄ- ... εζραει 83,16

ἄτϕ :

ἄτοϑ εβολ 68,21

ἄτοϑ εζοϑν 68,22

ἄτοϑ εζραϊ 63,27

ενι (sic!) imp. 56,1

εινε v.tr. *nachahmen, gleichen* 61,11*; 78,13.14.15.23.24

ινε 78,19

subst. *Abbild, Gestalt* 76,8

[* (ε)ι mit vorhergehendem τ monographisch † geschrieben]

ειρε v.tr. *tun, machen* 54,26; 55,16.16; 59,22; 66,26.26; 67,31; 72,15; 77,18*.24.30; 80,13*; 83,27.28

[* (ε)ι mit vorhergehendem τ monographisch † geschrieben]

subst. (*das*) *Tun* 66,29

ῑ- 52,2; 58,8; 67,[27]; 76,34^(vor Lücke); 84,9

s. auch βολ, μοϑ, νοβε, οϑοειν, ζωβ, ζοτε, ζοειϑ; αϊτεῖν, αϊχμαλωτῖζειν, ἀναπαύεσθαι, ἀπαντᾶν, ἀπατᾶν, ἀπολαύειν, βαπτῖζειν, βαρεῖν, βασκαλῖνειν, βιάζειν, διακονεῖν, διοικεῖν, ἐλεύθερος, ἐνεργεῖν, ἐπιθυμεῖν, εὐχαριστεῖν, θλίβειν, καταλύειν, καταφρονεῖν, κατορθοῦν, κληρονομεῖν, κοιωνεῖν, κολλᾶσθαι, κοσμεῖν, λυπεῖν, νοεῖν, ὀνομάζειν, πιστεύειν, πλανᾶσθαι, πολιτεύεσθαι, σέβεσθαι, σκύλλειν, ταράσσεσθαι, τολμᾶν, τρέφεισθαι, ὑπηρετεῖν, φορεῖν, χρεῖα

ῑ- (assim.) s. λυπεῖν

δαϕ :

δαϑ 77,4*; 80,[30]

δαϑ 53,3f.

(* Haplographie des ersten δ)

ερι- imp. s. αϊτεῖν, νοεῖν

ο stat. *sein* 52,5.22; 53,3; 54,16; 58,7.10; 59,20; 60,3.35; 61,3.24; 62,6; 63,[30]; 64,9.14; 65,31; 67,8; 68,33; 74,12.[30]; 75,5; 77,27; 79,14.31.[31].32; 81,8; 83,23.25.26; 84,10.21.[28]; 85,14.24.34

ειωτ n.m. *Gerste* 80,26.[32]; 81,11

ειωτ n.m. *Vater* 52,5f.24; 53,29; 54,6.8.9.10; 55,[34].35.[36]; 56,2.3.15; 58,22; 59,11; 60,2.5; 61,9.[31].31f.; 62,26; 67,20; 68,9.11; 71,4; 74,16.21.23.23f.; 82,15; 85,30

(ε)ιτῑ n.m. *Erdboden*:

σαμπιτῑ *Unteres* 59,14f.17; 67,[31]; 70,3.4; 79,8; 85,8.9.11f.

σανπιτῑ 68,2

s. auch ε- praep., επιτῑ

ειωε v.tr. (*auf*)*hängen*:

οωε stat. *hängen* 73,14

κε (/οε) *anderer*:

οε 68,8.15; 79,7

πεεικε *auch dieser* 57,15.16

κε- *anderer ..., auch (der) ...* 52,26.34; 55,[35]; 59,[33^(?)]; 61,9.26; 63,37; 67,22; 71,[31]; 75,[28].[34]; 77,5.7; 78,9; 82,12; 86,7

s. auch ρητε, σοπ

- κεογα (*ein*) *anderer* 60,10.10; 67,7; 69,17.[36]; 74,[27]; 75,2; 76,8
 κεογα . . . κεογα *der eine ... der andere* 76,14f.
 κοογε pl. 51,[34].[34]; 53,1.2.32; 56,10; 57,9; 58,29; 60,17.18; 66,24; 76,10; 82,19; 83,17
 κω v.tr. *legen, lassen, festsetzen* 53,7.9; 84,27
 κω εβολ *losmachen*:
 κε- 80,29.30
 κδα :
 κδατ 68,27
 κδαϑ 54,30; 74,8
 κδαϑ εβολ 63,13
 κδαϑ 53,11
 κδαϑ 53,5; 54,3.28
 κη stat. 75,16
 κουει adj. *klein, wenig* 55,22; 57,35.35; 58,7; 60,3.15; 80,9
 κκε n.m. *Finsternis* 53,14f.; 64,6.9; 67,1; 68,7; 82,8f.; 86,16
 κκκ(ε)ζηϑ v.(comp.) tr. *entkleiden, ausziehen* 82,10
 κκ(α)κϑ ζηϑ:
 κκκϑζηϑ 75,24
 κκκκκζηϑ 66,18
 κκκουεζηϑ 56,31f.
 κκκζηϑ stat. *nackt sein* 56,30; 58,17
 κκκζηϑ 56,27f.32; 67,10
 κιμ v.tr. (*sich*) *bewegen, wanken* 62,27
 κδδ (κκεε) n.m. *Knochen* 81,12
 κκεε 80,33
 κωω v.tr. *bestatten*:
 subst. *Leichnam* s. οϑωμ
 κωτ v.tr. (*er*)*bauen* 77,26
 κωτ n.m. *Feuer* s. κωζη
 κωτε v.tr. *wenden, etc.*:
 in intr./pass. Gebrauch *sich drehen, etc.* 63,12
 κδδ n.m. *Erde* 61,25; 64,22; 71,18; 79,21.25
 ρῖνῖκδδ adj. *irdisch* 58,18; 79,32
 κωδ v.intr. *neidisch sein*:
 subst. *Neid* 65,32
 κωζη (κωτ) n.m. *Feuer* 57,23.27; 60,9; 63,6; 66,31.32.33; 67,2.4.5.6.6; 85,35
 κωτ ^(sic!) 71,6

 λο v.intr. *aufhören* 78,4
 λδειβε n.f. *Vorwand, Anlaß* 70,[31]
 λδδϑ pron.indef. *jemand, etwas* 61,21.28
 (mit Neg.) *niemand, keiner, nichts* 52,12; 53,[36]; 54,2; 56,6.20f.; 57,17; 58,15; 61,21.[36];
 62,1.27.28.30; 63,17; 64,24; 65,8.[25]; 69,8; 73,4f.22; 77,32; 78,8.9; 80,2.9; 81,[34]; 86,9
 λεϑλιϑε n.f. *Bruchstück, Krume* 82,22
 λεζητ v.intr. *wachsen*^(?) 83,4
 λδβε v.intr. *entfernen* 74,7

ἄ- (assim. ἄ- als Bildungselement von Adverbien) s. ΜΗΝΕ

μα n.m. *Ort, Stelle* 55,7.20; 57,23; 58,[29].[34]; 59,14.34; 60,26; 61,28.[32].[34]; 63,17; 66,[37]; 67,34.35; 68,28; 69,14.21; 70,26; 73,24.[33]; 74,1.4; 76,4.7.12.34.35; 77,25; 80,2; 83,17; 84,30; 86,6.7

πiμα πiμα *derselbe Ort* 63,14

s. auch χωθε

με v.tr. *lieben* 63,[34]; 64,2.4; 78,12

μῑρρε- 78,21.22

μεριτϑ :

μεριτκ 78,33; 79,8f.

μεριτε 66,5.6

με n.f. *Wahrheit* 52,17; 54,13.16; 61,27; 69,[30]; 73,[23]; 77,16; 83,[35]

ναμε adv. *wahrhaftig* 54,21; 62,3; 66,14

μοу v.intr. *sterben* 52,14.16.17.18; 55,4; 56,16.18.19.20^(?); 58,19.21; 61,15; 70,10.12.16; 73,2.4.[21].23.27; 82,32; 83,2

subst. *Tod* 53,15.19.20; 60,12.{13}.14; 66,16; 68,23.24.26; 74,9.12; 77,9.11; 83,[32]

ατμοу *unsterblich* 61,17

ῑατμοу *unsterblich werden* 61,18

ἄκαε v.intr. *leiden*:

μοκε stat. *schwierig sein* 80,5

μαμοу n. (genus unbekannt): in μαμοу ἄοεικ *Pampe*^(?) (als Schweinefutter) 81,1

ἄμiн ἄμοϑ *eigen, selb*:

ἄμiн ἄμοоу 58,5

ἄμἄἄα- (/μἄἄα-) praep. *nach*:

μἄἄα- 66,13f.

ἄμἄἄαϑ :

ἄμἄἄαϑ 68,14f.

ἄμἄἄαϑ als adv. *danach* 54,25; 61,6

ἄματε adv. *nur* 67,19

ἄμαу adv. *dort* 55,8; 74,2.2; 76,5.13.13

εβολ ἄμαу *von dort* 58,30.34; 73,25

nach (ο)уἄтаϑ im Ausdruck für: *haben* 53,24; 54,4.20; 55,[35]; 56,10; 62,22.25; 64,26f.36; 66,[2]; 68,[34]; 69,26; 72,25; 74,19; 75,15; 76,18; 77,15f.; 80,21; 81,21; 84,14

ετἄμαу nach determiniertem Ausdruck: *jener* 58,10f.; 61,22.23.26f.28.29.[34]; 62,[32].[34]; 67,[34]; 68,1.3.[29]; 71,6f.9; 73,[24]; 74,3; 76,14.35; 86,3.7

ἄμ- praep. *mit*, etc. 59,6; 60,21; 61,15; 65,6; 70,11; 73,30; 78,16.20.25.26.27.[28].29.30.[32]; 82,1; 84,31; 85,4

als copula zwischen nomina: *und* 52,10; 53,14.15.15.30.30.30.31.32.[32]; 55,15; 57,3.23; 59,11; 60,17.17.28.31; 61,25.25; 62,16; 63,5; 64,5.16; 65,10*.20.24.[30]; 66,[29]; 67,2.3.3.11.16.20.20.25.28.[35]; 68,5.23; 69,4.13.[26]; 71,11; 74,7; 75,1.1.28; 76,7; 79,8.24; 82,1.9.15.16.16.23.25; 84,32; 85,15.19; 86,3.16.18

(* ohne SL)

ἄμἄ- (vor art.indef.sg.: оу; aber nicht regelmäßig) 65,9f.; 67,4.12.29.29.30; 79,21.21.21.23f.24

ἄμἄϑ :

ἄμἄκ 79,1.3

ἄμἄϑ 65,15; 78,18; 81,7

μη̄- es gibt nicht 55,6; 63,19.20; 68,15; 75,30

s. auch σομ

als Hilfskonstruktion (und Negation) für Präs.I (mit verbalem Prädikat)/Fut.I bei indeterminiertem nominalen Subjekt 56,32; 58,15; 61,[36]; 62,[1].27.28.30; 65,7.25; 66,3.25; 68,8.23.25; 69,8; 73,22; 75,11; 76,26; 81,34; 82,24; 86,9

μη̄- (assim.) 56,20

μη̄ταδ̄ nicht haben:

μη̄τακ- 79,13

μη̄ταϷ- 55,9; 57,5; 67,7

μη̄τεϷ- 62,4

μη̄τοϷ- 56,23

μη̄ταϷϷ̄Ϸ̄ 54,12

μη̄- imp.neg. 66,4.5; 73,35; 74,11; 78,21

s. auch μη̄π̄- und imp.caus.neg.

μη̄νε:

μη̄μη̄νε adv. täglich 82,18

μ(ε)ῑνε n.f. Weise, Art:

μεῑνε 79,[31]

μη̄τεεῑμῑνε attrib. so beschaffen 51,30; 60,17; 80,3f.

μη̄τεεῑμῑε̄ῑνε 52,32; 86,10

οϷ̄τεεῑμῑε̄ῑνε (pron.) ein so beschaffener 62,[33]

μοο̄νε v.tr. weiden 60,29

μοϷ̄ν v.intr. bleiben, beharren:

μοϷ̄ν ε̄βολ̄ bleiben:

μη̄ν ε̄βολ̄ stat. fortwährend tun 54,[34]

subst. Bestand 64,17

μη̄ν̄κα- praep. nach s. μη̄ν̄κα-

μη̄ντ- praef. s. νο̄ε̄ικ̄, νοϷ̄τε, ῥο, κᾱ Schönheit, σοϷ̄ν, τακο, οϷ̄ο̄ε̄ῑε, ζ̄μ̄ζ̄ᾱλ̄, ὄωβ; ἔ̄λε̄ύ̄θε̄ρο̄ς, μᾱθη̄τή̄ς; Ἑ̄β̄ρᾱϊ̄το̄ς, οϷ̄ᾱε̄ῑαν̄ῑν, Σ̄ύ̄ρο̄ς

μη̄π̄- imp.neg. 56,2; 58,14

s. auch μη̄- imp.neg.

μοϷ̄ρ v.tr. binden:

μορ̄Ϸ̄:

μορ̄οϷ̄ 54,24

μη̄ρ stat. gebunden sein 66,32

μᾱκε n.m. Rind 60,16; 79,6

μη̄κε n.f. Zins 64,25.29

μῑκε v.tr. gebären:

μᾱκτ̄Ϸ̄:

μᾱκτ̄Ϸ̄ 78,19.19

με̄τε v.intr. erlangen 75,6

μη̄τε n.f. Mitte 62,11; 66,8; 73,16; 85,23

μοϷ̄τε v.intr. rufen, nennen 51,30; 56,7; 59,9.30.33; 60,14; 61,14; 62,7f.; 63,22.[31]; 66,15.37; 67,25; 68,1.7; 69,16.18.20.[34]; 72,7; 74,14.15; 75,35; 76,9; 77,21

μη̄τον v.intr. ruhen:

μη̄τον (μη̄μο̄Ϸ̄ refl.) sich ausruhen 79,4.12; 80,11

μᾱδ̄Ϸ̄ n.f. Mutter 52,23.24; 59,7.10.26; 63,[32]; 70,25; 77,19; 82,16; 83,31

- μεεϵ v.intr. *denken, meinen* 55,15; 58,4; 59,21
 μοοϵ n.m. *Wasser* 57,23.27.27; 61,20; 64,23; 67,2.3; 69,9.11.13; 72,[30f.]; 74,29; 75,16.21.23f.;
 77,8.10; 79,20.[26]; 85,1
 μοϵοϵ v.tr. *töten* 61,10; 64,18
 μοϵτ- 74,3
 μοοϵτ stat. *tot sein* 52,7.7.8.11.11.12.13.14.21; 55,5; 68,31
 μηηϵ n.m. *Menge* 78,11
 μοοϵε v.intr. *gehen* 59,6; 63,13; 66,20; 71,15
 subst. *Gang, Reise* 63,15f.
 μα2- praef. bei Ordinalzahlen s. ϵομτ
 μοϵ2 v.tr. *füllen*:
 in intr./pass. Gebrauch *sich füllen* 75,18; 85,32
 μα2τ n.m. *Eingeweide* 82,34; 83,1
- n̄- art.def. 53,15.23.32; 55,1.14.29.[30]; 56,10; 57,20.21.[33].35; 58,[1].13.18.20.29; 59,2.19.27*; 60,30;
 61,13.25; 62,6.23; 63,5.5.7.9.[32]; 64,[34].[35]; 65,3.22; 66,8.33.[37]; 69,1.2.[33]; 70,6;
 71,27.[30].[33]; 72,3.5.7.12.17.18*.20.21.22; 73,12; 74,17*; 75,11.31.33; 76,5; 78,27;
 80,29.[30].31.[33]; 81,10.11.12.13.13.14.27; 82,19.21; 83,13.31; 84,33; 85,28.29*.34; 86,13
 (* Haplographie)
 n- (ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem [oder folgendem] Element) 53,11.23;
 54,18; 55,29.32; 57,9; 58,13; 59,27; 60,19.28; 61,14; 63,20; 65,34; 67,24; 70,28; 71,27;
 72,2.19.28.28; 74,18; 82,23; 84,12.16.17; 85,18
 n̄n̄- ("Doppelgestalt") 72,20; 82,16f.
 -n̄n̄- 57,20
 2n̄- (^{sic!} mit "überflüssigem" 2) 60,24
 n̄- (statt nε) 53,15; 54,3; 55,9.9.11; 60,20.21.28; 65,[1].5.12.21; 75,11; 81,27
 s. auch 2οοϵ *Tag*
 n- (ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element) 64,15
 nε- 79,7
 n̄- (assim.) 52,20; 55,34.37; 57,21; 58,8; 63,35; 70,36; 71,14; 72,19; 74,24.26.33; 78,10; 81,3;
 82,34; 84,20; 85,30; 86,1
 m- (ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element) 59,28
 n̄- (n̄- statt nε- assim.):
 m- (ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element) 65,4
 p̄- (assim.) 53,35; 54,15.23; 58,2; 71,33.[35]; 72,4; 80,[34]; 81,9
 n + rel. 52,6.7.8.8.10.11.25; 53,3.4.5.13.14.17.18.21.26.26.33.34.35; 54,10.12.20.21.22.24.27.28;
 55,2.16; 56,15.29; 57,20.22.24.24.25.25.26; 58,26; 59,15.18.22; 60,4.6.6.22.22.27.27.[30].31.31;
 61,11.15.16.19.21.23.26.29; 62,24; 65,6.6; 67,19.36; 68,20.21.31; 69,21.24.30.35; 70,5.15.19;
 72,27.32; 73,1.23.25.32; 74,9; 76,13.14.20.21; 77,20; 78,1.2.3.4.12.20.22; 79,8; 80,11.11; 82,3;
 83,7.8.27.28.33; 84,14.16.17.19.30.[31]; 85,11.19.19.20.27.31.31.34
 n + rel. in CleftS 62,17; 78,27
- nε≠ art.poss.:
 nεq- 58,6.17; 60,35; 61,17.18; 66,11.12; 72,8.8.11.15.16; 81,27; 83,1; 84,[34]
 nεc- 60,1; 83,24
 n̄n̄n̄- (für n̄n̄-) s. ερϵϵ
 νοϵ- 59,22; 66,[36]; 72,3; 78,28; 82,30
 s. auch ερϵϵ

- ΝΔ praef.poss. 60,2; 67,[31].32.[32].33; 79,3.4.10.11; 83,[35]; 84,26; 85,7.9.10
 ΝΟΥ^ε pron.poss.:
 ΝΟΥΕΙ 77,[34]
 ΝΟΥΚ 77,35
 ΝΟΥϞ 53,4.5; 60,4
 ΝΔΕΙ pron.dem. 51,[30]; 53,5; 54,14^(sicl).28; 56,31; 57,7.[32]; 58,21; 63,4; 65,8; 66,[35]; 68,28; 69,34;
 71,13; 75,2; 76,4; 77,22.28; 80,15; 81,8; 82,17; 85,3
 ΝΕΕΙ- art.dem. 61,[32]; 67,[34f.]; 75,35; 76,9.34; 84,30; 86,6
 ΝΗ pron.dem. 78,5
 ΝΙ- art.dem. 51,[34]
 ΝΕ pron./copula im NS 53,4.16.22.23; 55,2.30; 59,12; 60,2; 61,17; 63,4; 65,6; 66,12.13.14; 69,30;
 72,8.26; 76,4; 77,35; 81,27.28; 84,16.17.18.19
 ΝΕ pron. in CleftS 65,3
 ἄ- part.gen. 53,16; 54,21; 55,9.11; 56,24; 58,18; 61,13.16.23; 62,23; 63,26.[32]; 64,[35]; 66,[37];
 67,24.32.33; 68,37; 69,15.21.24.35; 70,22.[36]; 71,28.[29]; 72,5.28; 74,2.4; 77,16.23.29; 80,8;
 81,6; 82,12.22.28; 83,2.9.13.20.31; 84,3.12.17.18.21; 85,2.13.19.20.34
 ἄ- (ohne SL vor ἄ) 57,21; 70,36; 71,14; 72,19; 74,24.26.33
 ἄ- (assim.) 52,4.5; 54,8.10; 55,7.10.14; 56,2.3.11.13.[34]; 58,20; 60,12.{13}.16.23; 61,8.9.23;
 62,23; 63,30.33; 64,13.27.31.33; 65,30; 67,4.19.24; 68,6.17; 69,18.24.[37]; 70,12.37;
 71,4.10.[31].32.[32]; 72,5.20.22.22; 73,16.16.31; 74,6.12; 75,15.16; 76,2.2.2.5.8; 77,1.8.12.18;
 78,21; 79,16.18.22; 80,28; 81,1.2.6.14.15.16.16.17.17.19.19; 82,3.4.13.16.17.33.34; 83,17; 84,33;
 85,4.23.23; 86,2.5
 ἄ- (ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element) s. (ε)ιτἄ
 ἄ-^(sicl) mit "überflüssigem" ε) 70,9; 84,22
 ἄ + inf. 57,31; 58,9; 72,25; 85,3
 ἄ- part.ident. 52,5.22.22.23; 53,3.4.12; 54,16.30; 58,7.8.9.10; 59,2.20; 60,3; 61,3.9.18*.29.31.31; 63,30;
 64,14; 65,31; 66,4*.27; 67,8; 68,33; 69,[33*]; 70,12; 71,25; 74,12.12.[30]; 75,5.13.34; 76,28.31;
 77,24.27.30.31; 78,35; 79,1.3.5.6.6.14.31; 83,23.25.26; 84,9.10.21.28; 85,11^(sicl).14.24; 86,4
 ἄ- (ohne SL wegen Silbenbildung mit folgendem Element) 75,5; 79,6
 ἄἄ- (vor Vokal; aber nicht regelmäßig) 53,5.11; 55,28; 86,13
 -ἄἄ- 62,6
 ἄ- (assim.) 61,1.30; 78,[34]; 79,6; 81,8.20*; 82,11.26; 83,31; 84,[35]; 86,14
 s. auch ḄΔΥ
 Ḅ- (assim.) 60,5; 61,24; 78,32; 79,[31].32
 Ḅ- (assim.) 64,9
 (* Suffigierung eines Suffixausdruckes aufnehmend)
 Ḅἄ^ε :
 ḄἄϞϞ 61,[35]
 ἄ- part.attrib. 54,2.3; 55,8.25; 56,22.22; 59,13.33; 60,15; 61,1.5; 63,12.26.37; 64,[36].[37];
 65,2.5.6.9.12.13.16.[34]; 66,1.3.31.32.34; 67,13; 68,35.37; 69,4.14; 70,5; 72,14; 76,3.17.23.27;
 78,11; 79,19; 81,1.4.7; 82,5.6; 84,[32].32; 85,26; 86,17
 s. auch Ḅἄ, τḄε Oberes, εḄἄ, εḄε, εḄειτ, εḄḄε
 ἄἄ- (vor Vokal; aber nicht regelmäßig) 55,29; 56,6; 63,5.7
 ἄ- (assim.) 53,24; 56,21; 59,19; 63,12.15.17.37; 69,14; 70,29; 71,7.18; 75,36; 77,35; 79,[31];
 85,1
 ἄ- (ohne SL [wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element (?)] 65,1
 Ḅ- (assim.) 51,29; 52,15; 55,12; 58,20; 59,12; 60,24; 62,10; 75,19.21; 76,1; 80,4; 81,8

ḅ- (assim.) 63,6.10

ḅN- part.neg. s. ΔN

ḅ- obj. 51,34; 52,7.8.23*; 53,5.7.9.24*.33.34; 54,26; 55,12.16.35*; 56,30.33; 57,4.20; 58,26.26; 59,18.26.29; 60,19.<29>.30; 61,11.19; 63,3; 64,19.19.20.27*.27.35.[37*]; 65,9; 66,17.[36]; 67,9.[31]; 68,34*; 69,26*; 70,25.27.[29]; 71,3.33; 72,3.4.15.16.34; 73,3.25.27; 74,9.17**; 75,12; 76,20.26; 77,16*.[28]; 78,11; 80,21*.28; 81,3; 82,28.29; 83,16.24.27; 84,7.14*.25; 85,7.9.29**;
86,12

N- (ohne SL vor ḅ) 52,20; 78,10

ḅN- (vor art.indef.sg: ΟΥ; aber nicht regelmäßig) 54,4*.20*; 56,21; 70,16.26; 73,9f.;
79,[34]/80,1

ḅ- (assim.) 52,9.10.13.19.21; 53,25.28.28; 54,10.18; 55,18; 57,4.23; 58,12.14.[31]; 59,5.24; 60,14;
61,10; 62,22*.25*; 63,1.2; 64,17.25.26; 66,2*.[37]; 67,19; 68,11.28; 70,5.8; 71,7.12.31.34;
73,12.35.35; 74,17.21.32.[35]; 75,20.20.22; 76,27; 77,1.3.7.8.9.18; 78,14.15.19.23.24; 80,7.14.15;
82,20; 84,13.27; 85,33; 86,5.9

ḅ- (assim.) 52,12; 80,2,9

π- (assim.) 70,35

[* bei (ο)ΥḅΤΔϚ; ** Haplographie]

ḅMOϚ :

ḅMOϚ 54,11.13.23f.; 55,25; 58,33^(?); 60,34; 61,2.4; 65,8f.28.33.[33]; 76,4.23.25; 78,12.13;
81,4f.; 84,29; 86,9

ḅMOϚ 55,19.21.22; 56,16*; 57,9*.11*.14*; 63,[34].36; 64,2; 65,18.18.[36*]; 67,36*;
73,1*.5*.6*; 77,[36]/78,1; 81,25*; 83,11f.*

(* als funktionsloses Objekt von Ϛω *sagen*)

ḅMON 69,5.6.7; 80,5; 82,29; 83,27; 85,21

ḅMOTḅ 64,4

ḅMOOY 53,23; 54,29; 55,3.16; 58,21f.27.[28].29; 60,7.32; 61,20; 66,26f.33^(?); 67,23;
70,7; 72,29; 73,20; 76,11.18f.(Dittographie von ḅ).20.22; 77,5.6.24.30; 79,4.12;
80,11.17.18f.20; 83,28

ḅ- praep. *in, durch, etc.* 57,17; 59,35; 61,[32]; 63,[36]; 66,18; 68,5; 73,10; 76,9; 78,4; 79,7;
85,23.34.35; 86,1.6

s. auch M(ε)INE, PHTE, COΠ, TPE, OYNOY, ZE *Art*

ḅN- (vor Vokal; aber nicht regelmäßig) 59,24; 62,20

ḅ- (assim.) 53,29; 55,20; 56,8.9; 58,10.32; 59,13.14.14; 61,34; 62,13; 63,22; 67,23.24.37;
68,2.5.15; 70,[1]; 71,6.9; 79,8.15; 83,3; 85,6.8.11; 86,7

s. auch BOΛ, COΠ, TPE

ḅ- (assim.) 54,2

ḅMOϚ :

ḅMOϚ 58,23.25; 67,[37]; 68,3f.; 74,6; 75,13; 80,14.16

ḅMOϚ 56,7; 63,29; 72,4f.; 78,1

ḅMOOY 56,31; 66,24.35; 68,13.14.17

εBOΛ ḅ- *von, aus* 54,27; 84,[30]

ḅ- praep.dat. 55,1.9.10.29; 57,33.34; 58,[1].2.6; 59,22.22; 69,1.2.2.3; 72,18*.20.21; 74,9; 75,11.11;
77,28; 80,8.11.15; 82,3; 85,24

(* Haplographie)

N- (ohne SL vor ḅ) 55,37

ḅN- (vor Sonor M) 59,28

ḅ- (assim.) 54,7.[32]; 55,5; 60,16; 63,24; 75,8.9; 80,2.13.21; 82,15

ΝΔ≠ :

ΝΔΕΙ 73,34

ΝΔΚ 59,26; 67,21^(sic!)

ΝΔϣ 58,26; 59,25; 60,4.5; 63,2; 64,1; 67,22; 68,3; 69,[28]; 70,24.26; 74,21; 76,26; 86,14.16

ΝΔϞ 59,[29]; 83,26; 84,5*

ΝΔΝ 52,24; 64,30; 66,17; 75,20; 85,11.19

ΝΔΥ 54,26.30; 55,[2]; 57,33; 63,4; 64,3.{4}.17; 66,25.34^(sic!); 70,16.32; 73,26; 77,20.22; 81,13.13; 82,17

(* Haplographie des Ν)

̄ν- als Bildungselement von Adverbien s. ̄ν̄εραῖ, ̄ν̄εητ, ωορη, εογο, ειογε

ΝΔ- s. με *Wahrheit*

ΝΕ praet.:

+ NS 55,1; 61,7; 63,3; 73,14; 74,5

+ m̄ν- 55,6; 66,3; 68,23; 75,20

+ m̄ντα≠ 55,9

+ (ο)γν- 59,6; 66,[35]; 69,14

+ (ο)γντα≠ 52,22; 55,8.35

s. auch ωπε

ΝΕ praet.circumst. s. ενε

ΝΕΔ≠ Adjektivverb *groß sein*:

ΝΕΔΥ 64,15f.

ΝΟΒΕ n.m. *Sünde* 71,[30]; 77,18.18; 78,11f.

̄ν̄νοβε *sündigen* 66,23; 77,17.20.22

ρεϣ̄ν̄νοβε *Sünder* 66,27

ΝΑΒΟΛ v.intr. *sehend sein, sehen können* 64,8

s. auch ΝΔΥ

ΝΟΕΙΚ n.m. *Ehebrecher* 78,14f.15.17f.19f.

m̄ν̄τνοεικ *Ehebruch* 61,5f.7.12

ΝΟΕΙΝ v.tr. *bewegen*:

in intr./pass. Gebrauch *sich bewegen* 62,32

̄ν̄κε (/̄ν̄κα) n.m. *Ding, Sache*:

̄ν̄κε νιμ *alles* 73,20; 74,1

̄ν̄κα νιμ 80,24

̄ν̄κοτκ v.intr. *schlafen* 78,16

νιμ pron.interrog. *wer?* 56,34; 57,1

νιμ *jeder* 55,20; 56,1; 57,19; 59,14; 61,11; 73,1; 76,11; 83,6; 85,[29]

s. auch ̄ν̄κε, ογοειψ, ογον, εωβ

ΝΑΝΟΥ≠ Adjektivverb *gut sein*:

ΝΑΝΟΥϣ 66,10; 80,14.21f.

ΝΑΝΟΥϞ 66,21; 68,4

ΝΑΝΟΥΟΥ 53,13.17f.18; 54,20f.21f.22.24f.27.28; 60,27; 61,13; 80,11

πετ̄ν̄ανου≠ als adj. *gut*:

(art.sg. +) πετ̄ν̄ανου≠ ϣ 74,6.8f.

(art.pl. +) πετ̄ν̄ανου≠ ου 66,11.11f.

ΝΟΥΝΕ n.f. *Wurzel* 83,3.5.8.12f.16.17.19f.21

ενε νουνε *Wurzel schlagen* 79,26; 83,23

ἄνῆϣ v.stat. *kommen, unterwegs sein* 65,27

ἄνῆϣ εἰσὸς *herauskommen, hervorkommen* 52,33f.

ἄνῆϣῶν- praep. *vor* 85,16

ἄνῆϣ- praep. *nach, hinter, bei* 52,3; 81,5; 83,19

ἄνῆϣῶν:

ἄνῆϣῶκ 68,27

ἄνῆϣῶϣ 52,6

ἄνῆϣῶϣ 84,27

ἄνῆϣῶν Adjektivverb *schön sein*:

ἄνῆϣῶϣ 60,[34f.]; 67,8

ἄνῆϣῶς 65,17

ἄνῆϣ- praep. *von, bei* 61,28

als Umschreibung des Genetivs 59,25; 79,33; 82,30; 84,15.[31]

ἄνῆϣ v.tr. *mahlen*:

subst. (*das Mahlen*) 63,12

ἄνῆϣ n.m. *Gott* 53,27; 55,5; 56,20.[34]; 61,12.16.19; 62,24.35; 63,3f.; 68,26.26.30; 71,35; 72,[1].2.3f.; 73,[27].31; 75,26.27; 78,21; 79,22; 81,2.20; 84,24

ἄνῆϣῶν *Göttlichkeit* 84,29

ἄνῆϣ- praep. *bei, von*:

ἄνῆϣῶν:

ἄνῆϣῶν 64,28; 67,22; 81,20

ἄνῆϣ pron.pers. *sie*:

(als Prädikat im NS) 63,31f.

ἄνῆϣῶν pron.pers. *ihr*:

(in Extraposition) 78,20

ἄνῆϣῶν pron.pers. *sie*:

(in Extraposition) 52,7.9; 57,10

(als Prädikat ["vedette"] in CleftS) 56,[30].[32]

(als Prädikat im NS) 76,15; 84,16

(als "Prädikat" nach εἰ μὴ) 82,2

ἄνῆϣῶν pron.pers. *er*:

(in Extraposition) 60,2; 81,29.31

(als Verstärker) 60,21; 86,2

(als Prädikat ["vedette"] in CleftS) 73,11

(als Prädikat im NS) 61,26*; 66,15; 84,22

als Partikel (zur Verstärkung von δε) *aber* 56,2

(* ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element)

ἄνῆϣ v.intr. *sehen* 54,19; 55,21.22; 57,31; 58,4.4.9.15; 61,21.24.25.28.29.[30].31.32.[33].34.35; 63,18; 64,8; 65,13.16.19.[37]; 66,30; 69,9.11; 70,6; 76,24.24; 82,14.25.27.27; 86,8

ἄνῆϣ εἰσὸς *sehend sein, sehen können* 64,5

s. auch ἄνῆϣῶν

ἄνῆϣ- Adjektivverb *zahlreich sein* 58,17; 60,[1]

ἄνῆϣῶν:

ἄνῆϣῶν 58,19

ἄνῆϣ v.tr. *blasen, wehen*:

in intr./pass. Gebrauch 77,13.14

subst. *Hauch, (das) Blasen* 63,11; 70,23

- ΝΟΥΡΕ n.f. *Nutzen, Vorteil* 80,12
 ΝΕΖ (/NHZ) n.m. *Öl* 78,9
 NHZ 75,1
 ΝΟΥΖ v.tr. *abschütteln, trennen* 53,4
 ΝΟΥΖΗ v.tr. *erretten* 66,35
 ΝΑΖΜ(Ε)≠/ΝΟΖΜ(Ε)≠:
 ΝΟΖΜΕC 53,12f.
 ΝΑΖΜΟΥ 53,2
 ΝΖΡΑΪ adv. *unten* s. ζ̄N- *in*
 ΝΖHT adv. s. ΖΙCΕ
 ΝΟΥΧ adj. *falsch* 66,[34]
 ΝΟΥΧΕ v.tr. *werfen*:
 ΝΕΧ- 80,[32].33.34; 81,9.10.12
 ΝΟΧ^ϕ:
 ΝΟΧϕ 62,18
 ΝΟΧΟΥ 56,23; 63,27
 NHZ stat. *daliegen* 66,32
 ΝΟΙ part.subj. (die nachträgliche Explikation des pronominalen Subjekts einer Konjugation einfühend) 54,35; 55,33; 56,20; 60,2.9; 63,29; 64,3; 68,20; 70,6.31; 71,[27].[30]; 72,5.32; 74,2.22; 75,7.8.10; 76,5.13; 78,1.2.3; 81,14.15; 83,1.1.2; 84,7.20.25
 ΝΟΒ adj. *groß* 53,24; 55,29; 56,21.22; 57,34.34; 58,8.9.10; 64,32; 65,[34]; 71,7; 73,6; 80,7.9

 ΟΕΙΚ n.m. *Brot* 55,6.12; 75,1; 77,3f.
 s. auch ΜΑΜΟΥ
 ΟΝ adv. *wiederum* 53,29; 60,7; 63,14; 65,16; 73,5.21; 74,28.36; 78,7; 79,23; 81,[32]; 83,3; 86,11

 Π- art.def. 52,2. 4. 5. 20. 25. 26. 26. 26. 27. 28. 30. 34; 53,8. 13. 14. 14. 15. 15. 19. 19. 22. 27. 29. 30. 31. 31. 36; 54,1. 2. 5. 6. 6. 6. 7. 8. 8. 8. 10. 10. 14. 19. 21. 30. 32. 34; 55,4. 5. 7. 7. 7. 10. 10. 12. 13. 14. 34. 37; 56,1. 2. 2. 3. 12. 13. 15. 16. 20. [34]; 57,6. 23; 58,7. 12. 12. 15. 16. 17. 18. 20. 22. 23. 25. 27. [29]. 31. [31]. 31. [32]. 32. [34]. 34; 59,5. 7. 11. 11. 14. 14. 16. 17. 18. 24. 25. [33]. 34; 60,2. 2. 3. 9. 12. {13}. 14. 16. 16. 17. 19. 23. 26; 61,6*. 7. 8*. 12. 16. 19. 23. 24. 24. 25. 28. 31. 34; 62,6. 8. 9. 9. 10. 11. 14. 14. 16. 17. 18. 22. 24. 25. 35; 63,1. 2. 6. 24. 25. 25. 29. 30. 33. 34. 37; 64,3. 6. 7. 8. 9. 10. 12. 13. 17. 18. 22. 22. 23. 25. 27. [31]. 31. 32. [34]. [35]; 65,10. 11. 20. 22. 24. 26**. 27. 29. 30⁽⁹⁾. 32; 66,16. 22. 22. 29. 29; 67,1. [1]. 4. 5. 5. 5. 6. 7. 10. 16. 19. 20. 20. 22. 23. 27. [31]. 32. [32]. 33. 34. 37; 68,2. 4. 5. 6. 6. 7. 7. 7. 24. 27. 28. 30. 31; 69,13. 13. 13. 15. 16. 17. 17. 19. 20. 21. 21. 22. 23. [23]. 25. 25. [26]. 26. 27. [27]. [37]; 70,[1]. 2. 3. 4. 4. 5. 9. 10*. 11*. 12. 13. 16. 18. 19. 22. [35]; 71,4. 7. 9. 11. 18. 22. 23. 23. 24. 28. 29. 31. [31]. [31]. 32. [32]. 34. 35. 35; 72,1. 1. 5. 14. 21. 22. 22. 27. 30; 73,6. 7. 8. 9. 15. 15. 16. 16. 24. 27. 28. [28]. 31. [33]; 74,1. 2. 4. 4. 5. 5. 6. 8. 8. 10. 12. 13. 15. 16. 17. 17. 20. 21. 22. 23. 23. 23. 25. 29. [31]. [35]; 75,1. 1. 1. 2. 8. 9. 14. 16. 19. 20. 21. 22. 23. 36; 76,1. 1. 2. 2. 2. 4. 4. 5. 6. 7. 8. 8. 8. 12. 12. 17*. 22. 27. 30. [33]. 35; 77,1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 8. 9. 10. 11. 12. 17. 18. 18. 18. 20. 21. 25; 78,7. 10. 15. 17. 19. 20. 21. 21. 22. 23. 24. 25. 25. 26. 27. 29. 30. [31]. [32]. [33]. 35; 79,2. 3. 4. 7. 8. 9. 10. 10. 11. 11. 18. 22. 26. 29; 80,2. 5; 81,1. 2. 7. 14. 14. 15. 15. 16. 16. 16. 17. 17. 17. 18. 18. 19. 19. 19. 20. [35*]; 82,3. 3. 4. 4. 5. 8. 8. 10. 16. 17. 18. 24. 25. [30]. 32. 33. 34; 83,1. 2. 3. 5. 6. 11. 15. 17. 32; 84,8. 15. 21. 23. 24. 25. 26. 31. 35; 85,4. 4. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 11. 12. 16. 21. 25. 33. 35; 86,3. 5. 5. 7. 7. 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19

(* mit folgendem ε monographisch ϕ geschrieben; ** mit folgendem ε in impliziter Verdoppelung desselben $\phi\varepsilon$ geschrieben)

s. auch $\text{βολ, εσнт, (ε)ιτῆ, σοп, тπε, тһр, ογα}$

$\pi-$ (statt $\pi\varepsilon-$) 52,19; 53,30; 55,17.24; 56,9; 57,7.14; 58,10*.12.14; 59,12.16.20**.35; 60,6; 61,29.30; 62,15; 64,26; 66,2**; 67,3.5.20.23.24; 68,14.28; 69,5**.7.7.12.14; 70,24.35**; 71,6*.9*.17; 73,12; 74,12.13.16.21; 75,15.18; 76,2; 77,12.14; 78,26.26.29.29.34; 79,9.28; 80,1; 81,35*; 82,12.16; 84,32.33; 85,23.23; 86,3*
(* mit folgendem ε monographisch ϕ geschrieben; ** Haplographie)

s. auch снaγ, зooy Tag

$\pi\varepsilon-$ 52,35; 55,6.11; 56,4.7.13; 60,28; 62,9.10.12; 68,17.20; 69,6; 70,13; 71,19.20; 73,15.17; 74,15.20; 75,17; 79,15; 82,9.[30]; 86,2

s. auch снaγ

$\pi + \text{rel.}$ 52,9.10.12.13.14.14.17.21; 53,27.28.29; 56,12; 57,4.7.16; 58,11.24; 59,15.17; 60,1.[34]; 61,22.34; 62,5.5.10.13.32.34; 63,23; 64,8.9.10.11.14.16.16.27.28; 65,27; 66,10.11.13; 67,38; 68,2.2.2.3.5.5.9.12.12.16.30; 69,17.18.19.20.23.24.24.28.[34]; 70,24.36; 71,1.2.10; 73,14; 74,3.7.18; 75,4.9.13; 76,[29].33; 77,15.17.26; 78,8.12.18; 79,13.15; 80,13.13.14.15.17.20.21; 81,18.21.22.23.24.25.28.30.32.33; 82,27; 83,13; 84,22.23; 85,13; 86,7

s. auch нaнoу, зoп, зooy *schlecht sein*

$\pi + \text{rel. in CleftS}$ 55,24.26; 57,13; 68,1; 72,[23]; 73,11; 78,33.34.35; 79,2

$\pi\varepsilon\neq$ art.poss.:

$\pi\Delta-$ 55,34.[36]; 57,5; 68,9.[26].26; 85,30

$\pi\kappa-$ 68,10.11.11

$\pi\epsilon\eta-$ 52,4; 53,6; 56,6.8; 57,3.6; 58,2; 60,5; 61,3.9.10; 62,22.[35]; 68,15.[33]; 69,[35]; 70,1.11; 71,8.[28]; 72,33; 73,13.14; 77,3; 79,16; 81,26; 83,21; 86,4

$\pi\epsilon\varsigma-$ 70,18.23.26; 78,13.14.16.17; 82,13.15.21

$\pi\bar{\eta}-$ 69,[36]; 79,25; 83,25; 84,13

$\pi\omicron\gamma-$ 53,25; 55,15*; 62,25; 78,7; 84,[35]; 85,33

(* in Haplographie mit folgendem $\omicron\gamma$)

s. auch βολ, ογοε

$\pi\Delta$ praef.poss. 75,19

s. auch φeλeεт

$\pi\omega\neq$ pron.poss.:

$\pi\omega\epsilon$ 77,[33].34

$\pi\omega\varsigma$ 77,32.33

$\pi\Delta\epsilon$ pron.dem. 52,[32]; 54,7f.17; 60,21; 61,5; 62,9.33; 63,23; 64,17; 66,37; 67,26; 68,12.15f.; 69,[35]; 72,13.14; 73,35.[35]; 74,1.11.11.21f.[29]; 75,20; 76,16.30; 77,1.24.34; 79,34; 80,1.3.4.6.22; 82,26; 85,13; 86,10

$\pi\Delta\bar{\iota}$ 52,18

s. auch εтвe-

$\pi\epsilon\epsilon$ art.dem. 54,10; 57,19; 66,7.9f.14.16.[37]; 67,6; 72,17; 73,19; 74,3f.32; 76,3.6; 80,7; 84,27

s. auch кe

$\pi\eta$ pron.dem. 56,20; 75,24; 77,[33]

$\pi\iota$ art. dem. 52,29; 60,8; 70,8; 73,33; 76,15; 86,2

s. auch мa

$\pi\epsilon$ pron./copula im NS 52,26.26.30; 53,19.20; 54,8; 56,4.4.6.8.8.9.12.25; 57,6.7.15.16.18; 59,13; 60,10.10; 61,5.8.13.26; 62,9.10.10.11.13.15; 63,1.21.23; 64,10.[32].[34].[35]; 65,10; 66,16; 67,5.6.26.27; 68,12.14; 69,14.23.25.[36]; 70,24; 71,29.[32]; 72,14; 73,7.14.15.20.[33];

- 74,5.[28].31; 75,19.22; 76,8.14.15.16.30; 77,17.19.20.24.[32].33.[33].34; 78,9.15; 79,34; 80,1.3.4.[28]; 81,2.16.18.22.23.26.35; 82,3.6.7; 84,22; 85,13
- πε pron. in CleftS 56,30.[32]; 68,3.16; 76,16
- πε Partikel beim praet. 70,11
- πε n.f. *Himmel* 55,13; 61,25; 79,33.33
- πνε pl. 55,34; 57,21; 70,36; 72,19; 74,24.26.[34]; 85,30
- ρῆιπε adj. *himmlisch* 58,17; 79,[32]
- πει n.f. *Kuß* 59,3.33^(?)
- †πιι *küssen* 59,4
- πελβε n.m. *Fetzen, Lumpen* 74,[32f.]
- πρω n.f. *Winter* 52,25.26.29.30.31; 77,13
- πωρκ v.tr. *ausreißen* 83,16.21
- πορκ^ε :
- πορκϷ 85,31
- πορκ̄ 83,20
- πωρω v.tr. (*aus*)breiten:
- πωρω εβολ *ausbreiten*:
- πορω εβολ stat. *ausgebreitet sein* 63,23
- πωρϷ v.tr. *trennen* 70,[29]
- in intr./pass. Gebrauch *sich trennen, abgetrennt sein* 53,16; 64,18; 68,24.28; 70,10.20.21
- πορϷ stat. *getrennt sein* 85,31
- subst. *Trennung* 70,11.13.16
- πωτ v.intr. *laufen, fliehen* 84,29
- πωψ̄ v.tr. *verwirren* 53,25
- πωϷ v.tr. *zerreißen*:
- in intr./pass. Gebrauch 69,36; 70,[2]; 84,25; 85,6.8.10
- πωϷ v.intr. *erlangen, reifen* 79,[30]
- παδρε n.m. *Heilmittel, Droge, Farbstoff* 61,18
- πωϷc v.tr. *beißen* 64,19
- πωϷτ v.tr. *gießen*:
- πωϷτ εβολ *ausgießen* 77,9
- παϷτ^ε εβολ :
- παϷτ̄ εβολ 77,11f.
- πεξε- ... *sagt(e)* 55,23.37; 59,27; 64,9f.
- πεχα^ε :
- πεχαϷ 57,3; 58,10; 59,25; 63,28; 64,3.{3f.}; 67,[30]; 68,8.9; 72,33; 73,8f.; 74,[28]; 84,7
- πεχαϷ 64,1; 66,34
- ρη n.m. *Sonne* 61,24.24
- ρο n.m. *Tür* 68,11
- ρωμε n.m. *Mensch, Mann* 51,29; 52,15f.; 54,19.32.34; 55,4.10.10.12.13.14; 56,14; 58,2.2.20f.31; 59,22; 60,5.16.19.24; 61,23; 63,1.2f.15.[30]; 64,13.18.22.[34].[35]; 65,16; 66,22; 69,3; 71,24.33.34.[35]; [71,35/72,1]; 72,[2].4.5f.14; 73,[28]; 74,4f.; 75,19.21.22.26.26; 76,1.2.2f.22; 77,2; 78,25.25.32.[33]; 79,9; 80,4; 81,8.14f.16.17.18.19.19; 82,33.34; 83,1.2
- ρῆῑ- s. καϷ
- ρῆῑ- (assim.) s. πε *Himmel*

s. auch ΟΥΩΜ, ΖΩΤΒ

ΡΑΝ n.m. *Name* 53,23.[35]; 54,5.6.8.10.10.13.15.21.23; 56,3.4.6.8; 59,12.13; 62,10.35; 64,25.27; 67,19.22; 72,23.33; 76,9.10

ΡΡΟ (/ΕΡΟ) n.m. *König* 58,16

ΡΟ^(sied) 58,15

ΜΝΤΕΡΟ (*König*-)Reich 56,[33f.]; 57,21; 70,[36]; 72,18f.; 74,[24].25f.33

ΡΙΡ n.m. *Schwein* 80,25.[34]; 81,9

ΡΡΗΤ n.m. *Verheißung* 58,[31f.]

ΡΗC n.m. *Süden*:

CΑΡΗC *Südseite* 69,17f.

ΡΑΤ[≠] s. ΔΖΕ(Ε)ΡΑΤ[≠], ΕΡΑΤ[≠]

ΡΗΤΕ n.m. *Art, Weise*:

ΝΚΕΡΗΤΕ *auf andere Weise, anders* 67,11f.; 76,25

ΡΩΤ v.tr. *wachsen (lassen)*:

ΡΗΤ stat. *wachsen* 71,22

ΡΩϞΕ v.tr. *angemessen sein, genügen* 52,1

ΡΕϞ- praef. s. ΝΟΒΕ

ΡΟΥΖΕ n.m. *Abend* 63,17

ΡΟΖΤΕ n.f. *Kessel* 63,27

CΔ n.m. *Seite*:

s. ΒΟΛ, (Ε)ΙΤΝ, ΤΠΕ *Oberes*, ΖΟΥΝ, ΖΡΕ

CΔ- s. ΡΗC

CΔ n.m. *Schönheit*:

ΜΝΤCΔ *Schönheit* 67,9

CΩ v.tr. *trinken* 57,4; 75,20

CΕ- 59,33

subst. *Trank* 57,8

CΒΩ n.f. *Lehre*:

ΔΤCΒΩ *unwissend* 65,13.16

CΔΒΕ adj. *klug m.* 80,27; 81,2

CΕΒΟ (/ΤCΕΒΟ) v.tr. *belehren, zeigen* 53,34f.

ΤCΕΒΟ 54,16f.

in intr./pass. Gebrauch *kennen lernen, erkennen* 54,15; 76,21

CΩΒΕ v.intr. *lachen* 65,15; 74,26.[27].[34].36

CΒΒΕ v.tr. *beschneiden* 82,[28]

CΑΒΗΛ ΧΕ Einleitung der Protasis eines Irrealis *es sei denn, daß* 54,9

COΒΤΕ v.tr. *bereiten* 60,25

COΕΙΩ (/CONΩ) v.tr. *ernähren*:

in intr./pass. Gebrauch *sich ernähren* 55,10f.; 58,[30]; 59,1; 60,21; 79,[27f.]

CONΩ 73,23; 82,21

subst. *Ernährung* 58,[31]

CKΔΕΙ v.tr. *pflügen* 60,19.25

CΛΟΟΤΕ v.intr. *stolpern, ausgleiten*:

subst. *Fehltritt* 71,20

CMH n.f. *Stimme* 82,20

- CMINE v.tr. *fest machen*:
 CMONT stat. *fest sein* 53,26.26.28.29.[33].34.35; 61,21
 C̄MONT 83,12
 CON n.m. *Bruder* 61,10
 CNHY pl. 53,16; 58,26
 CΩNE n.f. *Schwester* 59,8.10
 CONTE n.m. *Balsam*^(?) 67,[23]
 CΩNT v.tr. *schaffen* 52,19; 81,18.20.22.23.24.25.28.[32].32
 subst. *Geschöpf, Schöpfung* 81,22.26; 84,15
 CNΔY Zahlwort *zwei* m. 69,7.12; 71,22
 C̄NTE f. 62,12; 71,17
 ἄπεσνδγ adv. *zu zweit, beide* 57,10f.; 64,6; 66,28; 76,15
 ἄπσνδγ 70,15
 -σνοογс 63,26
 CONΩ v.tr. *ernähren* s. COEIO
 CNOY n.m. *Blut* 56,[33]; 57,3.5.6; 75,17
 CEETE n.m. *Rest* 63,37; 77,5
 COΠ n.m. *Mal* 56,22; 63,37
 ἄκεσπ *wiederum, wieder* 67,12.13.14; 69,6
 ε̄ἄσπ *mitunter, zuweilen* 80,18
 ἄπσπ + rel. (conj.) *als* 53,9
 CΩPM v.tr. *irreführen*:
 in intr./pass. *Gebrauch verloren gehen* 60,7
 COPM stat. *verloren sein* 60,6
 CITE v.tr. *säen* 52,25.27; 55,19.21
 COTE v.tr. *erlösen* 85,29
 in intr./pass. *Gebrauch* 71,3
 COT̄: :
 COT̄ 71,2
 COTOY 53,2f.14
 subst. *Erlösung* 67,29; 69,[23].26.26f.; 74,[31]
 COTE n.(agentis) m. *Erlöser*^(?) 62,14
 CTOEI n.m. *Geruch, Duft* 77,36
 C†: :
 C†BΩWN *Gestank* 78,7
 COT̄M̄ v.(tr.) *hören* 62,[35]; 82,20
 + ε-/ερο̄ 53,27
 CΔTM̄: :
 CΔTMOY 53,[35]
 COTΠ v.tr. *auswählen*:
 COTΠ stat. *ausgewählt sein, kostbar sein, überlegen sein* 57,20.22; 65,31; 75,36; 76,13
 COTY v.tr. *reinigen*:
 COTȲ: :
 COTY(4) 72,31
 COYO n.m. *Weizen, Korn* 55,9; 80,25
 COOYN v.tr. *erkennen, kennen* 54,28f.; 55,25; 56,29; 60,13f.; 77,1; 81,35
 COYWN- 84,8.11

COYWN^ϛ:

COYWNĒ 83,9.22.29; 84,5

COYWNOC 81,9

ΔTCOOYN *unwissend* 83,23

MNTATTCOOYN *Unwissenheit* 83,[30].32.[33]; 84,3.6.10

COYOC n.f. *Feld, Acker* 60,20

COOZE v.tr. *entfernen*:

CEZOC^ϛ:

CEZOC 54,26 (refl.)

COOZE v.tr. *aufstellen*:

COOZE (+ EPAT^ϛ) *richtigstellen*:

CEZE- 80,6

CEZOC^ϛ:

CEZOC 70,14; 71,[21]

CZAEI v.tr. *schreiben*:

CAZ^ϛ:

CAZĒ 52,6

CZIME n.f. *Frau* 55,26.26f.; 65,5.10.12f.^(als pl.).17.23.26; 69,2^(als pl.); 70,10.17; 76,7; 78,12.16; 82,1

ZIME 65,20; 82,4

ZIOME pl. 65,21

CZIOME 65,3.5

COBĒ n.m. *Salbe* 78,4.10; 82,21

T- art.def. 52,3.17; 53,31.32; 54,13.16; 55,13.19.27; 56,11.19.29.30.33; 57,12.14.15.16.17.21; 58,11.33; 59,1.[30].31; 60,11.12.13.15.20; 61,5.7.25.27.36.36; 62,1.11.14.15; 63,21.27.30.32.[32].33; 64,25.27.29.[33].34.35; 65,11.24*.30.30*.31^(?); 66,4.7.8.15.17.18.19.20.27; 67,9.9.14.15.15*.15*.16*.17*.18.18.24.[25]; 68,37; 69,15*.26.31*.31*.32*.37*; 70,[29].[36]; 71,5.11; 72,5.11.13*.18.23; 73,1.16.17.18.21.23; 74,20.[24].25.33; 75,6*.7.9.10; 76,7.7.14.[36]; 77,15.16.19.19.23.25.27.[28].31.35; 78,11; 79,18.20.22.25.27*.28.33.33; 81,3.5.32*; 82,7.11.25.28.28.29; 83,8.9.12.12.15.16.17.19.20.30.32.33.[35]; 84,1.2.3.6.7.8.9.10.11.12.18.21.29; 85,2.13.19.22.23.24; 86,12

(* mit folgendem z monographisch o geschrieben)

s. auch EZH, OPEEET, ZE *Art*

T- (statt TE-) 52,5.25.26.29.30; 53,7.9; 55,10.14; 56,25; 58,28; 59,5; 63,31; 65,23.26; 66,21; 67,2; 70,9.17.22; 71,[29]; 74,2.4.6; 77,13.16.19.23.27.29.29; 78,12; 79,30.31; 80,21.28; 82,1.9.22*; 84,6.10.25; 85,2.35; 86,1.16

(* Haplographie)

TE- 52,31; 67,25; 71,21; 72,25

s. auch (O)YNOY

T + rel. 55,20; 66,15; 70,30

TE^ϛ art.poss.:

TΔ- 57,4

TEK- 59,26

TEC- 53,21; 57,6; 59,7.9.10.10.11; 65,20; 67,7*; 69,29; 70,25.25; 71,15; 72,6.10.15; 73,11; 81,6; 83,3.4

TEC- 59,8^(sicl.); 63,36; 64,37; 82,15.20; 83,21

TĒ- 68,[36]

- τῆν- (vor Vokal) s. εζη
 τῆ- (assim.) 52,23; 59,28
 τΟΥ- 55,15; 59,35; 66,[34]; 80,12.19
 (* Haplographie des τε)
 s. auch *ζε Art*
 τΔ praef.poss. 57,2
 τΔΕΙ pron.dem. 56,34; 57,1.2; 59,8f.; 60,12f.{13}.14; 67,18.[24]; 74,24
 τΔϊ 79,25
 s. auch *ζε Art*
 τεει- art.dem. 55,31; 57,18; 68,34; 76,26; 84,34
 s. auch *μ(ε)ινε, ζε Art*
 τε pron./copula im NS 52,35; 54,16; 55,27.[32]; 56,34; 57,1.3.6; 59,10.11.11.[32]; 60,11.12.13.{13};
 61,12; 62,14.15^(sicl); 63,32; 67,15.18; 68,35.36; 70,25; 73,22; 74,[24]; 77,19.36; 79,25.27.28.[29];
 80,12; 84,11
 τε pron. in CleftS 80,20
 τε- inf.caus. s. τρε-
 † v.tr. *geben* 53,23; 54,9; 57,20; 59,26; 61,36; 62,1.3.4; 64,17; 67,9; 70,5.8.16.25; 73,26; 74,21;
 75,14.22; 76,27; 84,7
 † εβολ *verkaufen*:
 †- 60,5*; 74,6; 75,24; 78,8; 80,7.10.12.14.21; 81,13*.13*
 (* mit eingeschobenem Dativ)
 s. auch *πει, ογοει, ογω Sproß, ζηγ; προσφορά*
 τν- 84,5*
 (* Haplographie des ν)
 τΔΔ^ε:
 τΔΔϚ 54,6.22; 62,5; 70,24; 76,[29]
 τΔΔϚ εβολ 79,16 (refl.)
 τΔΔϚ 57,22
 το stat. 77,20.22
 τοει 82,17
 τβΔ Zahlwort *zehntausend* 56,23
 τουβο (/τῆβο) v.tr. *reinigen* 57,23; 77,6.6
 τῆβηγ stat. *rein sein* 82,7
 τβνη n.m. *Tier, Vieh* 80,25
 τβνοογ pl. 80,31; 81,10
 τΔειο v.tr. *ehren*:
 τΔειο^ε:
 τΔειτοκ 57,13f.
 τΔειηγ stat. *geehrt sein, wertvoll sein* 56,21f.25; 62,21; 84,16.19f.; 85,13f.
 subst. *Ehre, Wert* 62,22.25
 τΔκο (/τεκο) v.tr. *vernichten* 82,29
 in intr./pass. Gebrauch *zugrundegehen* 63,10
 subst. *Verderben* 68,7
 αττακο *unvergänglich* 75,5
 μῆτταττακο *Unvergänglichkeit* 75,9.10f.12
 μῆτταττεκο 75,7
 τΔλο (/τελο) v.tr.:

ΤΑΛΟ ΕΖΡΑΪ (*Opfer*) *darbringen*:

ΤΕΛΟ ΕΖΡΑΪ 55,2.2f.

ΤΑΛΕ- ... ΕΖΡΑΪ 54,36/55,1

ΤΕΛΟϞ ΕΖΡΑΪ:

ΤΕΛΟϞ ΕΖΡΑΪ 55,4f.

ΤΕΛΟΟϞ ΕΖΡΑΪ 55,3f.

Τ᾿ Negation:

bei inf.caus. 52,29

beim Konj. 65,28; 66,19

s. auch Konditionalis

ΤΑΜΟ v.tr. *belehren* 82,[28f.]

ΤΑΜ(Ε)ΙΟ v.tr. *schaffen, herstellen* 73,12; 74,9

ΤΑΜΕΙΟ 51,34

ΤΑΜΕΙΟ- 58,22^(sict)

ΤΑΜΙΕ- 51,29.32; 58,23f.; 72,2; 75,9

ΤΑΜΙΕ- 71,35; 72,1^(sict)

ΤΑΜΙΟϞ :

ΤΑΜΙΟϞ 75,4.4f.

ΤΑΜΙΟΟϞ 63,8

subst. *Schöpfung* 72,2

ΤΕΝΟΥ adv. *jetzt* 61,3f.; 64,21; 84,14

ΤΗΝΕ pron.pers.(obj.) *euch* 84,9

ΤΩΝ adv.interrog. *wo?, woher?:*

ΕΤΩΝ *wohin?:*

als indefinitum: *irgend wohin* 68,19

ΕΒΟΛ ΤΩΝ *woher?:*

als indefinitum: *irgend woher* 68,18

ΤΝΖ n.m. *Flügel* 84,33

ΤΑΝΖΟ v.tr. *beleben*:

ΤᾺΖΕ- 74,4

ΤΠΕ n.m. *Oberes*:

ᾺΤΠΕ adv. *oben, von oben* 85,10

ᾺΤΠΕ (+ praep. Ὰ-ᾺΜΟϞ) *über* 68,3

ϞΑΝΤΠΕ *Oberes* 58,32; 59,14.18; 67,[32].37; 70,[1].2.4; 79,11; 85,6.7.11

ᾺΠϞΑΝΤΠΕ (+ praep. Ὰ-ᾺΜΟϞ) *oberhalb von* 68,16f.

ΤΑΠΡΟ n.f. *Mund* 58,33; 59,1; 63,[36]

ΤΡΕ- inf.caus.:

ΤΡΕ + nomen 71,14.[35]; 72,3

ΤΕ + nomen 77,13

ΤΡΑ 67,31.[33]

ΤΡΕϞ 53,1.2.2; 54,33; 74,10; 81,20.21.22; 82,27

ΤΡΕϞ 67,16

ΤΡᾺ 52,29; 75,22; 76,31; 83,27

ΤΡΟΥ 54,26.29; 60,25; 67,14.17; 76,18; 77,25.[30]; 80,17; 82,18

s. auch imp.caus.neg.

ΤΗΡϞ *augens ganz, alle*:

ΤΗΡϞ 57,24; 60,26; 68,[34]; 75,19; 77,2.5.25; 80,2; 83,17

- ΤΗΡĀ 59,29; 84,2.29
 ΤΗΡĀ 64,2
 ΤΗΡΟΥ 53,32; 56,10; 57,29.[32]; 58,27; 60,6.[30]; 61,26; 63,28.[35]; 68,13.14; 76,19;
 77,[34]; 78,1; 83,[31]; 85,27
 ΠΤΗΡϣ *das Ganze, das All, alles* 55,18; 70,37; 71,4.12; 74,19.30; 76,18.33; 77,[32]
- ΤΣΕΒΟ v.tr. *belehren, zeigen* s. *CEBO*
 ΤΩΤ v.tr. *vereinigen, etc.:*
 subst. *Vereinigung* 77,20^(sic!)
 ΔΤΤΩΤ *ungehorsam, etc.* 65,7
- ΤΕΥΟ v.tr. *aussenden, hervorbringen, aussprechen:*
 ΤΕΥΟ ΕΒΟΛ 83,24
 ΤΕΥΕ- 52,32f.
 ΤΕΥ(ΟΥ)Δ^ϕ:
 ΤΕΥΟΥΔϣ 54,5
- ΤΟΥ n.m. *Berg* 58,7
 ΤΟΥ v.tr. *(los)kaufen:*
 ΤΟΥ^ϕ:
 ΤΟΥΣΕ 53,1.3
- ΤΩΟΥΝ v.tr. *erheben:*
 in intr./pass. Gebrauch *aufstehen, auferstehen* 56,17.17.27.28; 57,10.12.13.18; 67,16; 68,[31];
 73,2
- ΤΕΖΟ v.tr. *aufstellen:*
 ΤΕΖΟ (+ ΕΡΑΤ^ϕ) *einsetzen, einrichten* 71,12
- ΤΩΖ n.m. *Spreu* 80,26.32; 81,11
 ΤΩΖ v.tr. *mischen, verbinden:*
 in intr./pass. Gebrauch *sich verbinden* 78,25.26.[27].27.29; 79,1; 84,31
 ΤΗΖ stat. *verbunden sein* 65,6
 ΔΤΤΩΖ *unvermischt* 84,32
- ΤΩΖΜ v.tr. *einladen:*
 ΤΩΖΜ ΕΖΟΥΝ *einladen* 85,21
- ΤΩΖC v.tr. *salben* 69,7; 74,16.17
 ΤΔΖC^ϕ (/ΤΟΖC^ϕ):
 ΤΔΖCϣ 62,20
 ΤΟΖCĀ 71,[1].2; 74,19
 ΤΔΖCĀ 74,18
 ΤΟΖCΟΥ 78,1
 ΤΔΖC stat. *gesalbt sein* 78,4
 ΤΟΖC 78,4.5
- ΤΩΒΕ v.tr. *pflanzen* 73,9.[27]
 ΤΟΒ^ϕ:
 ΤΟΒϣ 73,14; 85,30
 ΤΟΒΟΥ 73,13
 subst. *Pflanzung, Pflanze* 73,15; 85,29
- ΟΥ- art.indef.sgl. 51,29.31; 52,15.[35]; 53,19.19.24; 54,4.5.17.20.26; 55,12.17.28.32^(?);
 56,3.4.21.22.24.25.26; 57,11.15*.15.23.23.27.28; 58,6; 59,3.13.24.24.29.32; 61,12.13.20;
 62,4.26.27.[29].29.30.[30].31.35*; 63,9.11.12; 64,5.10.24.27.31.32; 65,1.5.6.7.9.10; 66,29.[30];

67,2.2.3.4.4*.12.12.26.27.27.28.28.29.29.30.37; 68,[35].36.[37]; 70,16.23.26; 71,3; 72,9.23; 73,6.10.19*.22*.[27]; 74,9.27.[31]; 75,3.12.12.21.25.25.25.26; 77,16.36; 78,11.14.17; 79,20.21.21.21*.23.24.24.24.[33]; 80,1.3.4.23.27; 81,2.22.23.26.28*.30.33.34; 82,2.5.6.10; 84,10; 86,17.18*

(* Haplographie)

s. auch $\mu(\epsilon)\iota\ \nu\epsilon$

() γ - 56,24; 59,23; 65,13.16; 66,31; 71,6.19; 79,17

$\omicron\gamma$ pron.interrog. *was?* 55,24

s. auch $\epsilon\tau\upsilon\epsilon$ -

$\omicron\gamma\alpha$ m. Zahlwort und pron.indef. *eins, einer* 52,30; 56,18.23; 62,4; 64,5.22.30; 65,11; 67,21.23; 69,15f.; 70,7f.; 71,23.23; 76,15.26; 82,24; 86,4.6

$\omicron\gamma\epsilon\iota$ f. 54,15

$\rho\omicron\gamma\alpha$ $\rho\omicron\gamma\alpha$ *jeder* 53,20; 56,11; 71,14; 80,[28f.]; 81,6; 83,18f.

s. auch $\kappa\epsilon$

$\omicron\gamma\alpha\alpha(\tau)\neq$ *selbst, allein:*

$\omicron\gamma\alpha\alpha\kappa$ 61,33

$\omicron\gamma\alpha\alpha\chi$ 54,17; 65,14; 69,[22]; 79,17; 86,16

$\omicron\gamma\alpha\alpha\tau\chi$ 85,6.8

$\omicron\gamma\alpha\alpha\tau\bar{\epsilon}$ 65,17

$\omicron\gamma\alpha\alpha\gamma$ 70,32; 82,2; 85,9f.

$\omicron\gamma\alpha\alpha\tau\omicron\gamma$ 85,7

$\omicron\gamma\omega$ n. *Sproß:*

$\dagger\omicron\gamma\omega$ v.comp. *sprießen* 83,4.14

$\omicron\gamma\alpha\alpha\upsilon$ v.stat. *rein sein, heilig sein* 53,30; 55,17.24; 57,7; 58,12f.; 59,12.16.18f.20.23.35; 60,28f.; 64,26; 66,2; 67,20; 69,5.17.18.19.20.21.23.23.24.[24].24.[34f.].35; 74,21; 75,18; 77,2.2.4.14; 84,22.23.30.31; 85,19f.20.24; 86,18

$\omicron\gamma\eta\eta\upsilon$ n.m. *Priester:*

$\mu\bar{\eta}\tau\omicron\gamma\eta\eta\upsilon$ *Priesterschaft* 85,2f.

$\omicron\gamma\upsilon\alpha\upsilon\omega$ v.intr. *weiß werden:*

(\omicron) $\gamma\omicron\upsilon\upsilon$ stat. *weiß sein* 63,28*

$\omicron\gamma\alpha\upsilon\upsilon\omega$ 67,8

[* Haplographie des (\omicron) γ]

$\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota$ n.m. *Lauf, Gang:*

$\dagger\pi\epsilon\neq$ $\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota$ *sich stürzen, eilen:*

$\dagger\pi\epsilon\chi\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota$ 58,16

$\omicron\gamma(\omicron)\epsilon\iota\epsilon$ n.m. *Bauer:*

$\mu\bar{\eta}\tau\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\epsilon$ *Landwirtschaft* 79,18

$\mu\bar{\eta}\tau\omicron\gamma\epsilon\iota\epsilon$ 79,22

$\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \bar{\iota}\ \bar{\nu}$ n.m. *Licht* 53,14.31; 57,15*; 58,12; 64,7.8; 67,4*.5f.8; 69,10.11.13.13; 70,5f.8; 74,20; 76,27.[28f.]; 78,[31].[32]; 79,1f.2.10.21*.29; 82,10; 84,[31f.]; 85,25f.; 86,3.4.5.7.18*

(* Haplographie des $\omicron\gamma$)

$\bar{\rho}\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \bar{\iota}\ \bar{\nu}$ *leuchten* 71,6; 85,[35]

$\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \omega$ n.m. *Zeit:*

$\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \omega$ $\bar{\iota}\ \bar{\nu}\ \bar{\iota}\ \bar{\nu}$ adv. *allezeit, immerzu* 58,22; 59,7; 62,23

$\omicron\gamma\omega\mu$ v.tr. *essen, fressen* 57,4; 64,20; 71,[24]; 71,31; 73,20*.[26].[34].35; 74,10

$\omicron\gamma\omega\mu$ - 74,1.11.11

$\omicron\gamma\epsilon\mu$ - 71,[28]

ΟΥΔΜ- p.c.:

ΟΥΔΜΚΩΩC *Aasfresser* 73,19f.*

ΟΥΔΜΡΩΜΕ *Menschenfresser* 62,35/63,1*

ΟΥΔΜΩΝΖ *Lebendfresser* 73,22*

(* Haplographie des ΟΥ)

(ο)ΥΝ- *es gibt* 57,25.27; 65,2*.2f.*.36*; 66,13*.23*; 67,[36].37*; 69,14*.[31]; 73,29*; 75,2*; 76,12*; 78,16*; 80,12*; 81,7*; 85,17*.17

ΟΥΜ- (assim.) 57,27*; 66,10*.11*

s. auch ὅΜ

als Hilfskonstruktion für Präs.I (mit verbalem Prädikat) [kein Beispiel für Fut.I] bei indeterminiertem nominalen Subjekt 54,31; 55,21; 56,26*; 59,6*; 60,15*.17f.*; 63,15; 67,12*; 71,22*; 76,9; 82,23

(* mit SL)

(ο)ΥΝΤΑϚ *haben*:

(ο)ΥΝΤΑϚ 54,19; 55,[35]; 62,21; 64,26; 68,[34]; 69,25; 77,15; 80,20; 81,20f.

(ο)ΥΝΤΑϚ- 55,8; 56,13; 57,8; 62,12; 74,19f.; 75,15.15f.

ΟΥΝΤΕϚ- 57,7f.; 74,19

(ο)ΥΝΤΑϚϚ:

(ο)ΥΝΤΑϚϚ 60,1

(ο)ΥΝΤΑΒϚΕ 60,6

ΟΥΝΤΑϚ 64,36

(ο)ΥΝΤΑΝ 52,22f.; 84,14

(ο)ΥΝΤΑΥ 54,4; 62,25; 66,2

ΟΥΝΤΕΥ 53,24

ΟΥΝΤΑΥ- 72,[25]

ΟΥΝΤΟΥ- 76,17

(ο)ΥΝΤΑΥϚ:

(ο)ΥΝΤΑΥϚ 54,11; 56,10; 72,23

ΟΥΝΤΑΥϚΕ 76,21

(ο)ΥΝΟΥ n.f. *Stunde*:

ΝΤΕΥΝΟΥ adv. *sogleich* 74,28

ΟΥΟΝ pron.indef. *jemand*:

ΟΥΟΝ ΝΙΜ *jeder* 54,7; 56,13; 58,3; 60,25.[29]; 76,17; 80,8; 85,26f.32

ΟΥΩΝ (/ΟΥΕΝ) v.tr. *öffnen*:

ΟΥΕΝ 85,7

in intr./pass. Gebrauch *sich öffnen* 85,11

ΟΥΕΝ 85,18

ΟΥΗΝ stat. *geöffnet sein* 69,17.19

ΟΥΕΝ 69,16

ΟΥΝΔΜ adj. *rechts* 53,15; 60,28; 67,[25]

ΟΥΝΟϚ v.intr. *sich freuen*:

subst. *Freude, Wonne* 80,21

ΟΥΩΝΖ v.tr. *offenbaren*:

ΟΥΟΝΖ stat. *offenbar sein* 57,24

ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ *offenbaren* 85,9

in intr./pass. Gebrauch *sich offenbaren* 53,7; 57,29.30f.32f.[33].[34].[35]; 58,5f.; 82,15.[32]; 83,10f.; 84,2.4.[26f.]

ΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ stat. *offenbar sein, sichtbar sein* 56,4f.12; 57,24f.26; 59,15f.; 64,13.16; 65,29; 72,12; 81,[29f.]; 83,7; 84,17f.20; 86,15

ΟΥΟΝΕΖ ΕΒΟΛ 67,[38]; 82,33; 84,14f.

subst. *Sichtbarkeit* 59,16f.; 81,[28f.*]

(* Haplographie des ΟΥ)

ΟΥΗΡ adv.interrog. *wie groß? wieviel?* 64,[37]

ΟΥΩCΥ v.tr. *vereiteln, etc.:*

ΟΥΟCΥ stat. *nichtig sein* 85,22

ΟΥΔΑΤ^ϛ *selbst, allein* s. ΟΥΔΔ^ϛ

ΟΥΩΤ m. *einzig, selb* 54,5; 60,9; 72,[23]; 76,16

ΟΥΩΤ f. 54,15

ΟΥΩΤΕ v.tr. *trennen:*

ΟΥΔΤ stat. *getrennt sein* 60,19.31

ΟΥΩΗ n.f. *Nacht* 82,9; 85,35; 86,1.16f.

ΟΥΩΩ v.(tr.) *wollen* 53,8.9f.; 54,18.29.32; 55,19; 56,28; 60,33; 65,19; 66,23.25.[26].27.36; 73,26.33; 74,1; 75,4

ΟΥΕΩ- 60,[32]

ΟΥΩΩ^ϛ :

ΟΥΩΩΟΥ 83,[27].28

subst. *Wille* 53,6; 55,15f.*; 66,29; 82,8

(* Haplographie des ΟΥ)

ΟΥΩΩΒ v.tr. *antworten:*

in intr. Gebrauch 64,3

ΟΥΩΩΤ v.tr. *verehren, anbeten* 71,[33f.]; 72,2f.4

ΟΥΖΟΡ n.m. *Hund* 80,25

ΟΥΖΟΟΡ 79,6

ΟΥΖΟΟΡ pl. 80,[33]; 81,11f.; 82,23

ΟΥΔΔΕΙ v.intr. *gerettet werden* 54,[33].[35]; 84,35

ΟΥΩΒΠ v.tr. *zerbrechen:*

in intr./pass. Gebrauch 63,8.10

Ω v.intr. *schwanger werden* 55,23.26; 59,3

subst. *Schwangerschaft* 59,5

ωλ v.tr. *bringen:*

ωλ^ϛ :

ωλοΥ 79,19

ωΜΚ v.tr. *verschlingen:*

ωΜΚ^ϛ :

ωΜΚ(Κ) 66,6

ωΝΕ n.m. *Stein* 63,12

ωΝΖ v.intr. *leben* 52,15.16.18; 55,5; 73,8

ονΖ stat. *leben* 52,9.9.10.14.18; 55,3; 56,19; 73,4; 75,21.22; 82,31.34

subst. (*das*) *Leben* 53,15.19.19.31; 57,5; 70,17; 71,[32]; 73,16

s. auch ΟΥΩΜ

ωΠ v.tr. *zählen, anrechnen:*

ΗΠ stat. *gezählt sein, gehören (zu)* 82,7.8.9.24

ωCΖ v.tr. *ernsten* 52,25.30.31; 55,22

- ω₂C 52,28
 ωΤΠ v.tr. *einsperren*:
 ωΤΠ ε₂ΟΥΝ 60,32f.
 ΟΤΠ stat. *ingesperrt sein* 66,31
 ωΦ̄Ι v.tr. *auslöschen*:
 in intr./pass. Gebrauch *verlöschen* 60,9
 ω₂C v.tr. *ernsten* s. ωC₂
 ωΣ̄Ν v.tr. *verderben*:
 in intr./pass. Gebrauch 83,11
 ωόΤ v.tr. *erwürgen, ersticken* 65,[33]
 οόΤϚ:
 οό(Τ)κ 66,6
- ω- *können* 58,16*; 60,33; 61,[36*]; 62,1*.34*; 65,8*.21.23.25*.28.34*.35*; 68,18.20; 69,9*.10*; 70,7;
 75,12*.14*; 76,16*.23*.24*.26*.34*; 77,28; 79,8*.12*.14*.17*; 80,6*; 81,[34*]; 82,24*; 84,31*;
 86,6*.8*.9*
 (* in der Kombination [mit dem Instans-Morphem] ΝΔω)
 s. auch 60M
- ωΔ- praep. *bis, zu* 54,20; 70,2
 ε₂ΟΥΝ ωΔ- 65,21f.23.26
 s. auch εΝε₂
- ωε v.intr. *gehen* 83,32
 ωε n.m. *Holz* 73,11
 ζΔMωε *Zimmermann* 73,9
 ωε Zahlwort *hundert* 63,12
- ωΙ v.tr. *messen*:
 ωΙΤϚ:
 ωΙΤϚ 62,16
 ωΙΤΟΥ 62,17^(sicl)
 ωΗΥ stat. *gemessen sein* 62,13
 ωΒε Zahlwort *siebzig* 63,26
 ωΙΒε v.tr. *verändern*:
 ωΟΒε stat. *verschieden sein, sich unterscheiden* 64,6
 ωΒΗΡ n.m. *Freund* 82,16
 ωΒ̄- 78,28
 ωΛΗΛ v.intr. *beten* 52,29; 68,11; 69,30.[30].[32]
 subst. *Gebet* 75,15
 ωελεεΤ n.f. *Braut* 75,[28]; 82,11
 ΠΔΤωελεεΤ *Bräutigam* 75,[27f.]
 ωΔMΗ n.f. *Sommer* 77,15
 ωωM n.m. *Sommer* 52,25.26.28.30
 ω̄ΙMΟ adj. *fremd* 53,3
 ωΟMΤ Zahlwort *drei* m. 69,14
 ωΟMΤε f. 59,6
 MΔ₂ωΟMΤ *dritter* 69,19
 ω̄Ιωε v.tr. *bedienen, verehren* 59,18

ΩΗΝ n.m. *Baum* 55,8; 71,22.24.[28].[29].[31].[32]; 73,13.15; 74,2.4.5; 83,3.5.13

ΩΙΝΕ v.tr. *fragen, suchen*:

intr. (+ Δ- mit inf.) 52,2

intr. (+ ἄσΔ- mit nomen) 52,3

ΩΠ v.tr. *empfangen*:

ΩΠ- 62,[33]

ΩΠ stat. *willkommen sein* 59,31

ΩΠΕ v.intr. *werden, geschehen, bleiben, zuteil werden* 51,[33]; 52,2.23.24; 53,11; 54,9.33f.35; 56,25f.; 58,8; 59,2.[31]; 60,5.26; 61,6.8.11.22.28f.30.30.31.[35]; 62,18f.^(sief).19.21.24; 63,6.9.11.17; 64,11.12.12.30.[33]; 66,7; 67,3; 68,24.26.[33]; 69,1.2.3; 70,12.14.23; 71,8.10.16.20.[25]; 72,6.9; 73,17f.[28]; 74,11f.22; 75,3.13.[28f.].[34]; 76,[28].31; 77,13.15.31; 78,23.24.32.33.[35]; 79,1.3.5; 80,17f.; 82,11.[26]; 83,35; 84,33.[34f.]; 85,2.35; 86,4.13

ΩΠΠ stat. *sein* 51,33; 52,21f.; 53,8f.36; 54,1.32; 55,20.28; 56,5; 57,11.19.30; 59,13; 60,15.18; 63,15; 64,10f.11f.14.30; 65,1; 66,16.25; 67,12; 68,3.8.23.[32]; 69,[28]; 72,4; 73,[29f.]; 74,[2]; 75,7.8.10.32; 76,5.6.10.13; 78,20; 80,13.19; 81,14.15; 83,[29f.].31.33.34.[34]; 86,14.15

ΩΠΡΕ n.m. *Sohn, Kind* 52,4.5; 53,30; 54,7.8; 58,17.18.20.22f.23.24.25.26; 59,11f.32; 60,1.2.3.35; 61,7f.; 62,23; 63,29; 67,4.20; 71,27; 72,8.12.17.20.21f.22; 74,17.17.[23].23; 75,11.13; 76,1.2.5; 78,20f.; 80,24.[29]; 81,13.14.15.15f.16.17.17.18f.19.27.34; 82,17; 86,5

ΩΡΠ *erster* m. 62,10; 81,13

ἄωΡΠ adv. *zuerst* 53,10; 56,16.18.19; 71,[1]; 73,2.3; 84,24

ωΡΠ 61,5

ΞΙΝ ἄωΡΠ adv. *von Anfang an* 55,20

ΞΙΝ ωΡΠ 53,21; 70,14

ΩС v.tr. *verachten*:

ωС² :

ωСϣ 74,35

ωС stat. *verachtet sein* 56,26; 62,19; 84,17.19; 85,15.16

ΩΤΑ n.m. *Mangel, Fehler* 57,11

ΔΤΩΤΑ *mangellos* 84,[32f.]

ΩΙΤΕ v.tr. *verlangen, (Geld) einziehen*:

ωΙΤ² :

ωΙϣ 64,29

ΩΩΤ v.tr. *schlachten, opfern, abschneiden* 63,[1].2.3.4; 83,13

ωΔΔΤ² :

ωΔΔϣ 83,14

ΩΤΔМ v.tr. *verschließen* 68,10

ΩΤΟΡΤῚ v.tr. *beunruhigen*:

in intr./pass. Gebrauch *in Unruhe geraten* 62,31

ΩΥΟ v.tr. *entleeren*:

ωΥΕΙТ stat. *leer sein* 85,[31]

ωΟΥΕ v.intr. *trocken werden* 83,5f.

ωΕ *es ziemt sich, es ist nötig* 52,28; 66,17; 67,13.16.17.19; 69,12; 71,3.14; 75,22; 76,[31]; 82,29

neg. ωΕ ΔΝ 76,18; 80,8f.

praet. ΝΕωΕ 70,3; 72,3

ωΔΡΔĭ adv. *bis hinab* s. ε- praep.

ωΔΧΕ v.intr. *reden* 54,11f.; 67,6; 68,16; 81,6f.

subst. *Wort, Rede* 70,27

ψωωόε v.tr. *schlagen, verwunden:*

ψοοόε stat. *verwundet sein* 78,8

ϣι v.tr. *nehmen* 55,[37]; 70,[25]; 80,15*

ϣι εβολ *heraustragen, wegnehmen* 52,21; 56,3

ϣι εεραϊ *aufnehmen* 77,28

ϣι- 54,21.30; 63,26

ϣιτ̄:

ϣιτϣ 67,22

ϣιτ̄ε 53,10.12; 64,28; 85,23

ϣιτοϣ 57,28

(* Haplographie des ϣ)

ϣτοοϣ Zahlwort *vier* m. 79,19.23.[31]

ϣωόε v.intr. *springen* 65,14

ϣα- praep. *unter, für, im* Werte von 53,11; 56,24; 63,12; 83,21; 84,33.[34]

s. auch εεη

ϣα- Partikel zur Anknüpfung einer Apposition *als:*

α- 58,13^(sic!)

ϣαε adj. *letzter* m. 62,9

ϣαη f.:

subst. *Ende* 54,4

ϣε n.f. *Art, Weise* 59,35; 69,[29]

ḡτε̄ϣε *wie:*

ḡτεεϣε 64,5

ḡεε + rel. *wie* 51,33; 55,19; 56,7; 57,29.31; 68,[32]; 73,[35]; 77,7

ḡεε + gen. *wie* 55,11; 60,16; 61,9.22; 67,31f.33; 71,10; 82,22; 85,34

ḡεε + gen. und nicht-transp.Konj. *wie* 55,7; 61,13.23

ḡεε + nicht-transp.Konj. *wie* 71,[34^(?)]

ḡεε + Circumst. *wie* 72,4

κατα εε + gen. *wie* 84,2

ḡτεεεεε adv. *so* 80,19; 86,15

τεεεεε adv. (*eben*)*so* 62,7; 65,15; 79,22

τεεεεε τε + praep. *so ist es ...* 74,36

τεεεεε + praep. *so ist es ...* 53,29; 83,3

ταεε τε εε + rel. *so* 63,28f.; 64,29; 78,28

ταεε τε εε + gen. *so* 56,24; 60,23; 61,15f.; 62,23; 81,1; 84,17

ταεε τε εε + Circumst. *so* 72,1.[34]; 73,5

ταεε τε εε + nicht-transp.Konj. *so* 71,11f.; 75,27; 77,8

ταεε τε εε + Konditionalis *so ist es (,wenn)* 65,23

ταεε τε εε + praep. *so* 61,27; 83,6

ϣε v.intr. *fallen (auf), finden* 60,35; 61,3; 63,14; 64,20.21; 66,9.19; 69,29; 72,13; 82,22; 84,12

ϣε εβολ *scheitern* 75,6

ϣη n.f. *Bauch, Leib:*

ϣητ̄:

ϣητϣ 83,2

21- praep. *auf*, etc. 67,[1]; 68,7.28; 72,[24]; 75,1; 78,17; 83,6.7.8

s. auch ε2H, 2ΟΥΝ

als Koordinator artikelloser Nomina *und* 52,24; 56,[33]; 57,8; 66,1; 69,11*.[30]; 76,7; 77,36; 78,9; 80,[30].[31].32.32; 81,1**.[11.11]; 84,21
(* Haplographie; ** mit Trema über ı)

εΒΟΛ 21- *herab von* 82,22

21ωϕ:

21ωωϕ 54,9f.; 70,8; 75,25; 76,[27].29

21ωωΝ 57,1; 75,22

21ωΟΥ 57,20.22; 70,5

2ωωϕ *selbst, auch*:

2ωωϕ 60,2f.; 74,[28]; 76,[28]; 81,29

2ωωϐ 57,2

2ωωΝ 58,13; 59,4; 83,18

2ωΟΥ 52,7; 67,21; 73,21; 78,2

2ωΒ n.m. *Sache, Werk* 56,22.24.25; 57,18; 59,25; 75,12

2ωΒ ΝΙΜ *alles* 61,33; 67,27; 80,8

2ΒΗΥΕ pl. 54,3; 61,26; 72,5.8.11.15; 75,11; 81,[27]

ῑ2ωΒ *arbeiten, wirken* 64,22; 67,[34]; 81,28

2ΒΟΥΡ adj. *links* 53,15; 67,25

2Ḃϐω n.f. *Gewand* 57,20.21.21

Ḃϐω 57,8

2ΗΒḂ n.m. *Lampe* 85,[33]

2ωΒḂ v.tr. *bedecken*:

2ΟΒḂ stat. *bedeckt sein* 84,24

2IH n.f. *Weg* 66,21

2ΔΕI n.m. *Gatte* 70,18; 78,14

2ΔI 78,14.17

2IΕIB n.m. *Lamm* 58,14

2ΟΕINE *einige* 51,[32]; 53,1; 55,23; 56,26; 57,25f.; 58,3; 65,36; 66,23.30f.; 68,17; 69,[31]; 70,3; 74,25; 76,19; 80,12.22; 85,2

2ωΛΕ v.tr. *abreißen, ausreißen* 52,31f.

2ΔM n.m. *Handwerker*:

2ΔM- s. ϕΕ *Holz*

2ΜΟΥ n.m. *Salz* 59,29.30.34

2ΜΟΟϐ v.intr. *sich setzen (TP), sitzen (BP)* 65,13.17.20

2ΜΟΤ n.m. *Gnade, Gnadengabe* 54,26; 79,15f.

2MḂΔλ n.m. *Knecht, Sklave* 52,[2]; 54,31; 62,30; 69,2; 72,17.20; 77,18.27; 79,14; 80,24.30; 81,12; 83,26; 84,10; 85,24.28

MḂT2MḂΔλ *Sklaverei* 79,17

2N- praep. *in, durch*, etc. 52,25.29.31; 54,3.17.28; 55,14.15.17.[34]; 56,2*.6.22.29; 57,11.14.15.16.18.21.27; 58,11; 59,5.15*.15; 60,19; 61,20.21; 62,4.10.24; 64,30; 65,1.6; 66,7.8.8.19.20.21.[30].32.33; 67,10.[34]; 69,9.11.15.[30].[31].[32]; 71,21.[34]; 72,18.27.27; 73,16.23.23; 75,3; 79,7.33; 80,11; 81,28.30.[32].34; 85,2.30; 86,12

(* Ausbleiben der Assimilation)

2N- (vor art.indef.sgl.: ΟΥ; aber nicht regelmäßig) 56,26; 57,28; 58,6; 65,5; 67,27; 86,17

s. auch $\text{H}\epsilon\text{I}$

$\text{z}\bar{\text{m}}$ - (assim.) 52,25.27.28.34; 53,6.13.36; 54,1.2.4.6.14; 55,7; 57,19; 58,27.29.[34]; 59,16.17.17.18; 61,24; 62,5; 63,14; 64,6.9.14; 65,28; 66,7.16; 67,23; 68,9.12; 69,7.9.12.13.27.28.[30]; 70,8.16.19.22; 71,22; 72,1.17.33; 73,[28].31; 74,7.8.10.22.23.23; 76,4.6.8; 77,12; 78,7; 81,7; 83,6.21; 86,2.11.16

$\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\text{z}\bar{\text{n}}$ - von, aus, durch 53,25f.; 55,13.26; 56,[1]; 58,28.33; 59,1.5.27*; 61,7.11; 63,9; 67,2.3; 68,[31]; 71,16.19; 72,6.9.15.16; 73,12; 75,31.33; 80,22**; 82,21; 83,33

(* Haplographie von $\bar{\text{n}}$; ** Ausbleiben der Assimilation)

mit dem folgenden Rektum zusammen substantiviert 52,29f.

$\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\text{z}\bar{\text{n}}\bar{\text{n}}$ - 70,23

$\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\text{z}\bar{\text{m}}$ - (assim.) 55,23; 58,31; 60,21; 65,11.27; 66,21f.; 68,29; 71,9.10f.17.17f.24; 73,24; 74,13; 75,18.29; 76,[32f.]; 86,11f.

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\text{z}\bar{\text{n}}$ - in 61,27; 72,11.12

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\text{z}\bar{\text{m}}$ - (assim.) 70,18.[35]; 83,25

$\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\neq$:

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HTK}$ 79,12

$\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\text{q}$ 66,10; 73,[32]; 85,27

$\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\text{q}$ 58,30; 74,10

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\text{q}$ 56,14; 57,5; 71,13; 73,21

$\bar{\text{n}}\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\text{q}$ 83,20

$\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\bar{\text{c}}$ 51,[33]; 57,19.[30].32

$\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\bar{\text{c}}$ 73,18

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\bar{\text{c}}$ 79,26; 84,4

$\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\bar{\text{n}}$ 83,19

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HT}\bar{\text{n}}$ 83,23f.; 84,12f.

$\bar{\text{n}}\text{z}\text{HTOY}$ 56,11; 62,24; 65,2; 66,9

$\text{z}\rho\lambda\bar{\text{i}}$ $\bar{\text{n}}\text{z}\text{HTOY}$ 61,15; 79,13

$\text{z}\bar{\text{n}}$ - art.indef.pl. 51,34; 53,[1].2.23; 54,31.35; 55,[1].21; 56,23; 58,26.26; 60,15.17.18; 63,3.3; 65,3; 66,24; 67,35.[35]; 69,3.4; 70,27; 72,26; 73,10.25.[29]; 75,28; 76,9; 82,23.23; 83,17; 84,18; 85,2.15.15

s. auch $\text{CO}\Pi$

$\text{z}\epsilon\text{N}$ - 54,13

$\text{z}\bar{\text{n}}\bar{\text{n}}$ - (vor Vokal; aber nicht regelmäßig) 53,22; 61,17

$\bar{\text{n}}$ - (ohne z geschrieben) 53,16; 59,12; 67,11.11

$\text{z}\bar{\text{m}}$ - (assim.) 65,37; 66,12.14; 73,30; 75,27; 84,19

$\bar{\text{m}}$ - (ohne z geschrieben) 66,11

$\text{z}\bar{\text{p}}$ - (assim.) 63,15; 65,16

$\text{z}\text{N}\Delta\neq$ v. *wollen*:

$\text{z}\text{N}\Delta\text{q}$ 79,14; 80,15f.

$\text{z}\text{OY}\text{N}$ n.m. *Inneres*:

$\text{c}\Delta\text{N}\text{z}\text{OY}\text{N}$ *Inneres* 67,[33]; 68,4f.15; 79,11; 82,[31]; 84,26; 85,4

$\text{z}\text{I}\text{c}\Delta\text{N}\text{z}\text{OY}\text{N}$ (+ praep. $\bar{\text{n}}\text{-}\bar{\text{m}}\text{O}\neq$) *im Inneren (von)* 68,12f.13

$\text{z}\omega\text{N}$ v.tr. *verbergen* 56,21

in intr./pass. Gebrauch *sich verbergen* 66,28

$\text{z}\text{O}\text{N}\neq$:

$\text{z}\text{O}\text{N}\text{q}$ 58,3 (refl.); 65,[35] (refl.)

zHT stat. *verborgen sein* 56,4; 57,25*.25*.26; 59,15*.17*; 64,14*.16*; 68,2*.9*.12*; 70,30*;

81,31; 82,4.[31].34; 83,4.8*.9; 84,3.16*.19*.22; 85,19*.22.[34*]; 86,16.17
 (* 2 mit vorangehendem τ monographisch ϑ geschrieben)

πεϑηπ als adj. *verborgen* 55,17; 56,13; 81,[30].34; 85,12

2Δπ̄ es ist nötig 57,18

2ρϵ n.m. *Oberes*:

ϸΔΝ2ρϵ *Oberes* 79,3f.4

2ρβ n.m. *Form, Gestalt*:

ϸΙ 2ρβ *Gestalt annehmen, sich verwandeln* 72,25

2ρΔī n.m. *Unteres*:

2ρΔī als adv. *unten* s. 2ñ- praep.

2Δρñ- praep. *unter, vor jemanden hin*:

2ΔρωϜ:

2ΔρωϜ 80,[29f.].[31].[32].33.34

2ρτε n.f. *Furcht* 65,30*

(* 2 mit vorangehendem τ monographisch ϑ geschrieben)

2ιϸϵ v.tr. *leiden*:

in intr./pass. Gebrauch *sich abmühen* 63,21

2το n.m. *Pferd* 75,25.25; 78,26.26; 79,5

2Δτε v.intr. *fließen*:

2Δτε εβολ ausfließen 85,26

2ητ n.m. *Herz, Sinn* 53,25; 76,17*; 78,17; 83,21.25

(* 2 mit vorangehendem π monographisch ϕ geschrieben)

2ητϜ praep. *vor, entgegen*:

2ητϸ 66,4.5

2ητοϜ 69,[33]

2οτε n.f. *Furcht*:

ρ2οτε *sich fürchten* 56,27; 66,4.5

2ωτβ̄ v.tr. *töten*:

2Δτβ̄- p.c.(tr.):

2Δτβ̄ρωμε *Menschentöter, Mörder* 61,9

2ωτβε n.(agentis) m. *Mörder* 61,6*

(* 2 mit vorangehendem π monographisch ϕ geschrieben)

2Δτñ- praep. *bei* 65,20f.

2ιτñ- praep. *von, durch* 54,17.23; 57,22.24.25.26; 59,3.19; 60,20.24; 67,14.15.17.35; 69,6; 77,26f.; 79,19.20.23.23; 85,15

2ιτñ- (assim.) 59,20; 69,7; 81,18

εβολ 2ιτñ- *von, durch* 65,7; 71,13

εβολ 2ιτñ- (assim.) 60,8; 63,6; 68,[30]; 69,4f.

εβολ 2ιτοοτϜ:

εβολ 2ιτοοτϜ 60,7f.; 61,18^(sicl); 73,18; 79,[28f.^(sicl)]

εβολ 2ιτοοτϸ 79,27.[30]

εβολ 2ιτοοτοϜ 55,18

2ωτπ v.tr. *versöhnen, etc.*:

in intr./pass. Gebrauch *untergehen* 86,4

2τορ n.m. *Verpflichtung, Zwang* 78,17

2ωτρ̄ v.tr. *verbinden, vereinigen* 58,11

in intr./pass. Gebrauch *sich vereinigen* 65,24; 70,18.19*.21.27; 71,4; 78,34;

- 84,13; 85,31
 (* Haplographie des ζ)
 ζοτῖ- 58,13 (als imp.)
 ζοτῖϕ :
 ζοτῖν̄ 69,8
 ζοτῖογ 67,33f.; 70,15.17
 subst. *Vereinigung* 70,9; 76,6.8f.
 βινζωτῖ *Vereinigung* 70,[29]
 ζωτῖ n.m. *Gefährte, Paargenosse* 70,24
 ζωτῖε n.f. *Gefährtin* 59,11
 ζογο n.m. *Übermaß* 72,26; 82,[30]
 νζογο adv. *mehr* 52,15; 58,18; 62,19; 63,[34f.]
 ζηγ n.m. *Nutzen* 66,25
 †ζηγ *Nutzen bringen, nützen* 54,[32]
 ζοογ n.m. *Tag* 54,3; 55,25f.; 58,10*; 59,24; 71,6*.9*; 81,[35*]; 82,9; 86,3.3*.17
 (* ζ mit vorangehendem π monographisch φ geschrieben)
 νζοογ + rel.(ø-Transp.) *als* 52,21; 68,22
 ζιμ φοογ + Circumst.(Präs.) *solange* 53,8
 ζιῖπζοογ^(sicl) + rel.(Perf.) *seit* 52,19
 ζοογ v.intr. (stat.) *schlecht sein, böse sein* 53,14*.18*.18; 60,27*; 66,11*.13*; 74,7*
 (* ζ mit vorangehendem τ monographisch θ geschrieben)
 πεθοογ als adj. *böse* 66,12.13.14; 74,8; 83,[31]
 ζογειτ adj. *erster m.*:
 ζογειτε f.:
 subst. *Anfang* 71,21
 ζοογτ n.m. *Mann* 65,2.3.7.9.13.20.22.22.[26**]; 70,10*.11*; 76,7; 81,[35*]; 82,12f.
 (* ζ mit vorangehendem π monographisch φ geschrieben; ** ζ mit vorangehendem π in
 impliziter Verdoppelung φζ geschrieben)
 ζογ n.m. *Schlange* 61,8*
 (* ζ mit vorangehendem π monographisch φ geschrieben)
 ζαζ *viel, viele* 54,16.18; 55,8.21; 56,22; 63,15.[36]; 66,20; 81,7
 ζαζτῖ- praep. *bei, an, zu* 62,22*
 (* Ausbleiben der Assimilation)
 ζαζτῖ- (assim.) 62,25
 ζιζῖ- praep. *über, auf*:
 ζιζῖ- (assim.) 58,7
 κε zur Einführung der direkten Rede 55,23.34.[36],[37]; 57,3.14; 58,11; 59,25.28; 62,26.27.29.31;
 63,28; 64,1.4.10.24; 65,[36]; 66,[35]; 67,31.36; 68,4.9.9; 72,[34]; 73,6.9.34; 74,11.[25].27;
 77,[33]; 83,12; 84,8
 κε *daß, nämlich* (explikativ) 51,31; 52,4; 53,6; 55,15; 56,16.29; 57,10.12.13; 58,4; 59,9.21.30.[33];
 60,14; 61,14; 62,8; 63,22.31; 64,36; 65,29; 66,15; 67,1.25; 68,1.7.16; 69,17.18.20.[34]; 72,7;
 73,1; 74,14; 75,[35]; 77,21.32; 81,25.35; 82,29; 84,15
 s. auch σαβηλ κε; ει μη τι
 κε *weil, darüber daß, denn* (kausal) 51,[32]; 57,16; 64,20; 65,28; 66,25; 67,1; 70,21; 73,7.10; 80,4;
 83,29.[32]
 s. auch ετβε-

- ΕΒΟΛ ΧΕ *weil* 64,21f.; 74,[32]
 ΧΕ *damit* (final) 56,27
 s. auch ἴνα
- ΧΙ v.tr. *nehmen, empfangen* 58,[31]; 59,5; 61,36; 62,[1].2.5; 64,25.26.27.28; 65,9.11; 66,36⁽²⁾; 67,23; 73,3; 74,22; 75,12.14.20; 77,3.5; 81,19.21.22; 82,[27]; 84,13; 86,5.12
 ΧΙ- 57,7; 64,24; 73,4; 76,33; 82,3.12; 85,[27]; 86,7
 s. auch εἶναι; βᾶπτισμα
- ΧΕ- s. ΝΟΥΝΕ
- ΧΙΤ^ε :
 ΧΙΤϞ 68,25; 73,7; 86,6.6
 ΧΙΤϚ 67,11
- ΧΩ v.tr. *sagen* 55,25; 56,15; 57,9.11.14; 65,[36]; 67,36; 70,[27]; 71,3; 73,1.5.6; 81,25; 83,11
 ΧΕ- 57,17; 68,27; 77,[31]
 ΧΩΟ^ε :
 ΧΩΟϚ 55,[33*].[36*]; 57,12[†].17^(sict); 62,26*.27*.29*.[31*]; 64,24*; 68,4*; 73,34*;
 74,10*.[25*]; 77,[33*]; 84,15*
 (* funktionsloses Objekt; † als imp.)
- ΧΟΕΙϚ n.m. *Herr* 52,[4]; 55,34.37; 56,16; 59,7.24; 62,6.22; 63,25; 64,10.15; 65,31; 67,[27];
 68,6f.27.[31]; 74,12f.25.[30]; 78,22.25; 79,16; 81,16; 83,25
 ΧΕϚ- s. ΗΕΙ
- ῤΧΟΕΙϚ *Herr sein* 66,5f.
- ΧΟΕΙΤ n.m. *Ölbaum*:
 ΒΕ ἸΧΟΕΙΤ *Ölbaum* 73,17
- ΧΩΚ v.tr. *vollenden, etc.*:
 ΧΩΚ ΕΒΟΛ *erfüllen* 72,34; 77,7
 in intr./pass. Gebrauch *erfüllt werden, vollendet werden* 72,[32]; 84,1;
 86,2
 ΣΗΚ ΕΒΟΛ stat. *vollkommen sein* 85,16
 ΔΤΣΩΚ ΕΒΟΛ *unvollkommen* 76,36
- ΧΕΚΛΔϚ conj. *damit* 52,27; 54,23.33; 58,9; 59,21; 60,[33]; 62,2; 66,18; 70,13; 71,20; 73,[26]; 85,12
- ΧΝΟΥ v.tr. *fragen, mitteilen*:
 ΧΝΟΥ^ε :
 ΧΝΟΥΝ 80,5^(sict)
- ΧΕΝΕ v.tr. *auslöschen*:
 in intr./pass. Gebrauch *erlöschen* 86,1
- ΧΙΝ- praep. *seit, von ... her*:
 s. ΩΟΡΠ
- ΧΙΜ- (assim.) 70,2.4
 s. auch εοογ *Tag*
- ΧΠΟ v.tr. *zeugen, hervorbringen, erwerben* 58,21.25.25.27.28.29; 59,3.29; 60,7; 61,4; 66,17; 67,19;
 69,5.6; 71,33; 72,16; 76,26; 81,21.23.24.24.25.30.30.33
 ΧΠΕ- 54,13; 56,18; 71,19.23.23.25.26; 75,25.26.27; 80,23; 81,[33]
 ΧΠΟ^ε :
 ΧΠΟϚ 58,24; 61,2.7; 68,29; 70,[37]; 71,1
 ΧΠΟΝ 69,8
 ΧΠΟΟΥ 67,14.21.21f.; 78,13.23
 subst. *Geburt, (etwas) Gezeugtes, Erzeugnis* 67,12.13; 81,23.26.27; 83,6

αρο v.tr. *stärken*:

αοορ stat. *stark sein* 64,15; 83,9

αερο v.tr. *anzünden* 85,33

in intr./pass. Gebrauch *brennen, sich entzünden* 60,9

αωρε (/αρε) adj. *stark* 76,12; 84,16; 85,14

αρε 84,19

αισε v.tr. *erheben, erhöhen*:

αισε νζητ 77,23

in intr./pass. Gebrauch *sich erheben* 77,25

αοσε stat. *erhoben sein, erhaben sein* 53,21; 54,7; 65,29; 69,28; 70,27f.; 75,2; 76,10; 85,17.17f.

αοοσε 76,12

subst. *Höhe, Überlegenheit* 64,12f.

αωτε v.tr. *durchdringen* 72,13

αιογε v.tr. *stehlen*:

αιογ^(sict) 56,2

ναιογε adv. *heimlich* 57,28

αωζν̄ v.tr. *verunreinigen, besudeln*:

ααζμ(ε) / αοζμ(ε) :

αοζμεϛ 65,15

ααζμεϛ 55,28

αοζμεϛ 55,32; 65,19

αοζμογ 55,33

αοζμ stat. *besudelt sein* 69,3

subst. *Besudelung* 65,[1]; 82,4

αταωζν̄ *unbesudelt* 64,[36]; 82,5

αωδε v.tr. *färben* 61,15

αοδε :

αοδεγ 61,16

subst. *Farbe* 61,13.17

μα νιαωδε *Färberei* 63,25

αδιδ n.m. *Färber* 61,13; 63,30

δε *also, nun* 62,15

δε *anderer* s. κε

δε v.intr. *bleiben* 60,32; 64,9; 78,7

δεβ adj. *schwach* 84,17.18

μνιδεβ *Schwäche, Schwachheit* 76,7f.; 85,15

δεβδει n.m. *Arm* 84,34

δεβδεγ adj. *links* 60,28

δελαπ v.tr. *offenbaren*:

in intr./pass. Gebrauch *sich offenbaren* 83,1

δελαπ εβολ *offenbaren* 70,[34f.]; 71,7

in intr./pass. Gebrauch *sich offenbaren* 83,5; 85,20.25

δεομ n.f. *Kraft* 55,15; 65,9; 72,15; 76,7.14; 85,17.18

δενδεομ *stark werden, können* 84,6

ω̄β̄ν̄β̄ο̄μ 85,3*
β̄μ̄β̄ο̄μ 83,29

ω̄β̄μ̄β̄ο̄μ 57,[31*]; 58,9*

(* ω̄ dabei in der Kombination [mit dem Instans-Morphem] ν̄ᾱω̄)

(ο̄)ῩΝ β̄ο̄μ *es ist möglich* 56,[31]; 66,[35]; 74,5*; 81,24*

(* ο̄ῩΝ dabei mit SL)

μ̄ν̄ β̄ο̄μ *es ist unmöglich* 53,16; 54,14; 58,23.24; 61,20; 66,24; 75,13; 80,14.16; 81,23

μ̄ν̄ ω̄β̄ο̄μ 58,15

β̄ῑν- praef. s. ζ̄ω̄τ̄β̄ *verbinden*

β̄ῑνε v.tr. *finden*:

β̄ν̄- s. ᾱρ̄ῑκε, β̄ο̄μ

β̄μ̄- (assim.) s. β̄ο̄μ

β̄ρ̄ο̄β̄ n.m. *Same* 73,13.14

β̄ω̄ψ̄τ̄ v.intr. *blicken* 81,5

(+ ζ̄η̄τ̄ζ̄) *warten (auf)* 69,[33]

Konjugationen

PRÄSENS BZW. ZWEITEILIGES SCHEMA (BP)

PRÄSENS I

nomen (def.) 55,31f.; 58,22; 60,19; 61,36; 62,6; 64,17; 71,23.23; 72,10.17; 73,16; 77,1.23.26; 78,11; 79,19.23; 80,5; 81,25; 83,9.11.12; 84,2; 85,22

(ο̄ῩΝ +) nomen (indef.) 54,31f.; 55,21; 56,26f.; 60,15.17f.; 63,15; 65,11*; 67,12.23*; 71,22; 76,9f.; 82,23f.

(* ο̄ῩΔ verkürzt für ο̄ῩΝ ο̄ῩΔ)

(μ̄ν̄ +) nomen (indef.) 66,25; 68,8

† 57,9; 64,4

κ 57,11.14; 61,32.33.34; 64,2

ϻ 52,5.18.18; 54,7; 56,5.19; 59,16.17.17.18; 60,3.9.9.21.29.29.32; 61,24.25; 64,13.14.14; 65,29.29.31.31; 66,26; 67,1⁽⁹⁾; 74,12; 75,18; 77,2.27.30; 80,15*.19.21; 81,14.15.29.31; 82,4.34; 84,22; 85,22; 86,15

(* Haplographie)

c 54,16; 61,36; 75,10; 77,20.24.25; 79,31.[31].32; 80,5*; 83,9.23.24.25.26.[28].30; 84,3.6.7.10

(* Haplographie)

τ̄ν̄ 59,4; 62,3; 77,9.10; 79,30; 83,28

τ̄ν̄ν (vor Vokal) 83,22f.26

ce 51,33.34; 52,7.9.10.19.20.20; 53,18.25.36; 54,11.11.12.32; 55,19.24.25; 56,17.28.[29]; 57,11.20.22; 58,21; 59,13.14.14.15.15.18.20; 63,1; 64,6; 65,32.33; 66,20.23; 67,[37]; 69,5.6.7; 71,26; 72,2.7.24; 73,2.21; 76,3.10.11; 77,36; 78,2.5; 80,22; 81,25; 82,[31].31; 83,[34]; 84,19.19.20;

85,16.24

CIRCUMSTANTIALIS

ε + nomen 53,8; 57,18; 72,2; 78,17; 83,3

εϷ 55,5; 56,4.4.21.25.26; 57,16; 58,10.16; 59,31; 60,25.[32]; 61,3.23.24; 62,19.21; 63,12.13.14.24.[30]; 64,5; 65,13; 68,33; 69,3^(sici).16.17.19; 72,13; 74,[30].[34].36; 75,2.5.23; 77,4.5; 78,19; 81,2.[31]; 82,7.7.8.9.28; 84,[28]; 85,17.17; 86,6.10.15.18

εϸ 65,17; 67,10; 72,4; 77,30; 78,16; 83,[29]; 84,3

εΝ 66,16

εΥ 54,25.32.34; 55,3.21.22; 56,27; 57,26; 58,4; 60,16.18.19.35; 63,28*; 64,6; 65,8.19.20.36; 66,31.[32].32; 69,32.33; 70,27; 72,[24]; 73,4.5.6; 74,26.[27]; 78,3.6.23.24; 81,8; 84,21; 85,15
[* Haplographie des (ο)Υ]*RELATIVFORM*

εΤ 52,6. 7. 8. 8f. 9. 10. 10. 11. 12. 13. 14. 14. 21. 25; 53,3. 14*. 18*. 21. 26. 26. 27. 28. 29. 30. 33. 34. 35; 55,17. 20. 24. [34]; 56,12. 15. 29. 30. [32]; 57,1. 7. 9. 20. 24. 24. 25*. 25*. 26; 58,12; 59,5. 12. 15*. 15. 16. 17*. 18. 20. 22f. 35; 60,6. 13. 20. 22. 22. 24. 27*. 28. 30. 31. 31; 61,11**. 21; 62,7. 10. 13; 63,23; 64,8. 9. 10. 11. 14*. 15. 16. 16*. 26. 30; 65,3. 4. 6. 6. 27. [34]; 66,2. 8. 11*. 13*; 67,1. 8. 9. 19. 20. 36. 38; 68,2. 2*. 3. 5. 5. 7. 9. 9*. 12. 12*. 12. 16. 30. 31; 69,5. 17. 18. 19. 20. 21. 23. 23. 24. 24. 24. 28. 30. [34]. 35. [37]; 70,30*; 71,[32]; 72,27; 73,1. 23. 25f. 32; 74,7*. 21; 75,18. 21. 22. 36; 76,13; 77,2. 14. 17f.**; 78,2. 3. 4. 8. 20; 79,7. 8.13f.; 80,11. 13. 13**. 17. 20; 81,18. 23. 24. 25. 28. 30. 32. 33; 82,22. 33; 83,6. 7. 8*. 20. 33; 84,14. 16. 16*. 17. 17. 19*. 22. 23. 30. 31; 85,11. 13. 14. 16. 19*. 19. 20. 24. 27. 30. 31. [31]. 34. [34*]

[* τ mit folgendem Ϸ monographisch ε geschrieben; ** τ mit folgendem (ε) monographisch † geschrieben]

s. auch ἦμαϷ, Ϸων, ϷοοϷ *schlecht sein*εΤε + nomen 60,6; 67,7*; 68,2; 78,12; 81,[35]
(* Haplographie des τε)

ε† 73,[32f.]

ετκ 61,34f.; 73,[35]

ετϷ 55,19; 61,19; 77,5

ετεϷ 53,9

ετϸ 77,22*

ετ̄ 69,[28]; 83,27.28

ετοϷ 51,33; 53,23; 55,2.16.22*.24f.; 56,7; 58,26.[29]; 59,9; 60,14; 63,4.31; 66,15.37; 68,[1].16; 69,34; 73,20**; 75,17; 76,5.11

(* in verkürzter CleftS; ** Haplographie des οϷ)

PRÆSENS II

ε + nomen 58,25.31; 60,26; 69,26.[27]; 72,11; 76,6; 77,21

ερε + nomen 84,24

εει 67,6.[34]

εκ 57,17

εϷ 52,2.33; 53,27; 60,25; 72,15.16; 74,2; 75,8^(sic).16; 81,28.30.32.[33]; 85,[33]; 86,14.16.17

αϷ 53,28; 82,11

εϷ 52,[1]; 55,28; 65,1; 75,7; 82,17; 83,31

αϷ 82,14; 83,10.11

εν 59,5; 79,25.[27].29

εμ (assim.) 76,9

εϷ 52,8; 53,33.33; 55,16; 57,23; 58,28.[30]; 59,3.3.21.22.33; 63,21; 69,16.18.20; 76,13; 78,13.14.15

αϷ 53,34; 82,32

IMPERFEKT

νε + nomen (def.) 67,24

νερε + nomen (def.) 55,10.14.16f.*; 63,34; 84,23

(* Extraposition der Basis)

(νεοϷν +) nomen (indef.) 59,6

(νεμν̄ +) nomen (indef.) 68,23

νεϷ 55,18; 58,7; 63,[35]; 65,28; 73,10.13; 75,4

νεεν 52,22

νεϷ 54,29.36; 55,2; 59,30; 62,7; 63,3; 83,34

ναϷ 58,4

IMPF.CIRCUMST.

(zur Einführung der Protasis eines Irrealis)

ενεϷ 58,[33]

ενεϷ 54,[1]

IMPF.REL.

(Transp. ε oder ø)

νερε + nomen 55,8; 68,23

ενεϷ 57,30; 68,[32]

νεεν 52,21

νεϷ 54,28

FUTUR I

nomen (def.) + να 53,20; 57,12; 62,32; 66,28; 72,19.[21]; 79,4; 84,9.34; 85,3.26.28

(οΥΝ +) nomen (indef.) + ΝΔ 70,7f.*
 (* οΥΔ verkürzt für οΥΝ οΥΔ)

(Μ̄Ν +) nomen (indef.) + ΝΔ 56,20f.[32f.]; 58,15f.; 61,[36]; 62,1.27.28.30f.; 65,7f.25; 68,25f.; 69,8f.;
 73,22f.; 75,11f.; 76,26; 81,[34]; 82,24; 86,9

ΚΝΔ 61,[31]; 69,10.29; 72,13

ϰΝΔ 52,12.14; 56,19; 64,8.12; 65,35; 67,11; 74,[36]; 75,14; 76,29.34.35; 77,4*.6; 79,8.14.17;
 81,9.10.12.13.13; 83,2; 86,5.6
 (* Haplographie des Δ)

ϸΝΔ 57,10; 59,26; 66,5.6; 84,13.31.33
 ϸΔ 84,29

Τ̄ΝΔ 80,6; 84,12

ΤΝΔ 75,20

ϸΕΝΔ 67,22; 70,20; 73,1.2.4.7; 76,20.21.23.24.25; 79,11f.; 81,4; 83,35; 84,1.27.28; 85,[27].[30].31.32.33;
 86,8.8

FUT.CIRCUMST.

εϰΝΔ 52,32; 53,10

εϸΝΔ 83,13

εΝΔ 72,34

FUT.REL.

εΤΝΔ 56,34; 57,2.13; 78,1,[33].34; 78,35/79,1; 79,2; 85,32

εΤΔ 57,4; 76,33; 86,7

εΤε + nomen + ΝΔ 62,33f.

ε†ΝΔ 74,[1]

εΤΚΝΔ 57,16

εΤϰΝΔ 76,16^(siet); 82,27

εΤϸΝΔ 78,12

εΤϸΔ 78,18f.

εΤεΤΝΔ 78,22

εΤοΥΝΔ 57,[31]; 59,34; 62,24; 73,[33f.]; 83,13f.

FUTUR II

εΡε + nomen + ΝΔ 55,13*

εΚΝΔ 61,35

εϰΝΔ 52,15.17*.31.31; 62,21; 64,9; 65,[33f.]; 70,14*.16*; 71,21*; 72,31*; 75,24*; 80,7; 81,5

εϸΝΔ 83,21.[32]

εΝΝΔ 52,28*; 85,12*

$\epsilon\text{N}\Delta$ 57,13*; 62,2*; 85,14
 $\epsilon\text{Y}\text{N}\Delta$ 52,1*; 54,23*.33*; 58,9*; 59,21*; 66,19*; 78,24*
 (* im Finalsatz)

FUT.IMPF.

$\text{N}\epsilon$ + nomen (def.) + $\text{N}\Delta$ 64,32f.; 71,[33]
 $\text{N}\epsilon\text{P}\epsilon$ + nomen (def.) + $\text{N}\Delta$ 54,8f.; 56,20

$(\text{N}\epsilon\text{M}\bar{\text{N}} +)$ nomen (indef.) + $\text{N}\Delta$ 66,3

$\text{N}\epsilon\text{K}\text{N}\Delta$ 60,[35]; 61,2
 $\text{N}\epsilon\text{Q}\text{N}\Delta$ 55,[33]; 59,1.2
 $\text{N}\Delta\text{Q}\text{N}\Delta$ 85,9
 $\text{N}\epsilon\text{C}\text{N}\Delta$ 70,10
 $\text{N}\epsilon\text{Y}\text{N}\Delta$ 54,1; 85,6f.

VERBALSATZ BZW. DREITEILIGES SCHEMA (TP)

PERFEKT I AFFIRM.

Δ + nomen 52,24.35; 54,13.18; 55,23.[32]; 56,16.23*; 57,28; 58,2*; 59,23; 61,5; 63,20.24.25.37; 64,22;
 67,27; 68,6.17.24.31; 70,1.13.20.34; 71,4.6.12.16.24.[34]; 73,18.27.28; 74,16.17.18.21.25.25;
 75,2.34; 81,19; 83,16; 85,10.18.20
 (* Extraposition der Basis)

$\Delta\epsilon\text{I}$ 67,31*

(* Haplographie des ϵI)

ΔK 61,27.28.29.29.30.30.31; 68,[27]

ΔQ 52,17; 53,3.4.7.9.10.12.14; 54,9; 55,5.12.36; 56,17.17.18.23; 57,32.33.34.35; 58,3.7; 61,4.8.10;
 63,12.14.26.27.27; 64,2.12; 66,30; 68,20.21.22; 70,[27]; 71,3.7.9.[25].26.[30]; 73,9.24.26;
 74,3.4.9.11.22.22.29.[32].[33]; 75,6; 77,8; 78,10; 79,16; 80,1.23.28.29.30.[32].33.[34]; 82,[28];
 86,12.13

ΔC 53,11; 56,25

ΔY 53,12; 54,19.21.22; 55,4.4; 58,4; 61,2.4.6; 64,20.21; 66,36; 67,21; 68,19; 69,8; 70,25.25.28.[29];
 71,1.2.19.30; 74,14.26; 75,28.35; 85,20

PERF.I AFFIRM.CIRCUMST.

$\epsilon\Delta\text{Y}$ 80,[30]

PERF.I AFFIRM.REL.

$\bar{\text{N}}\text{T}\Delta\text{Z}$ 61,11; 70,13; 71,5.20.25

$\bar{\text{N}}\text{T}\Delta$ + nomen 52,19; 54,6; 58,[34]; 69,[35]; 77,7

$\bar{\eta}\tau\Delta\epsilon$ 53,3*.5; 63,29; 71,[28]; 73,13

$\bar{\eta}\tau\Delta\gamma$ 62,16*

(* in verkürzter CleftS)

PERF.I AFFIRM.REL.

(in Verb. mit Determinativpronomen π -, τ -, η -)

$\epsilon\eta\tau\Delta\epsilon$ 52,17; 57,7; 58,11; 62,5; 64,27.28; 68,20f.21f.; 70,5.15f.19*; 71,10; 72,32; 73,11f.; 74,9; 75,4.9;
76,[29]; 79,15; 81,21.22; 82,3

$\epsilon\tau\Delta\epsilon$ 76,21; 77,26

(* Haplographie des ϵ)

$\epsilon\eta\tau\Delta$ + nomen 55,26; 61,16

$\epsilon\eta\tau\Delta\epsilon$ 62,5; 73,14

$\epsilon\eta\tau\Delta\gamma$ 57,22; 58,24; 60,[34]; 61,15; 62,17; 70,24.[36f.]; 71,[1].[2]; 74,18f.

PERFEKT II

$\bar{\eta}\tau\Delta$ + nomen 67,2.4; 73,17.23

$\bar{\eta}\tau\Delta\epsilon$ 57,30; 58,8; 64,25; 68,27.[28]; 70,11; 71,8; 78,8*; 85,8.10

$\bar{\eta}\tau\Delta\epsilon$ 67,10; 70,21*.22f.

$\bar{\eta}\tau\Delta\gamma$ 53,11; 63,8.11; 68,29^(?); 72,8; 74,15

(* negiert nach BP)

PERF.I AFFIRM. PRÄTERITUM

$\eta\epsilon\Delta$ + nomen 68,[32f.]

AORIST AFFIRM.

$\omega\Delta\rho\epsilon$ + nomen 60,5; 70,17; 75,25; 77,15; 78,5.25.26.26; 83,5

$\omega\Delta\epsilon$ 51,[29]; 52,6; 62,18^(sic!).19^(sic!); 69,3; 75,24; 78,30.[31]; 80,18; 83,4.14; 85,[35]; 86,1

$\omega\Delta\rho\epsilon\epsilon$ 75,26.27; 77,13

$\omega\Delta\epsilon$ 78,19

$\omega\Delta\eta$ 84,15

$\omega\Delta\gamma$ 51,30; 52,25; 58,19; 60,7; 61,14.14.17; 63,6.8.10; 64,18.29; 65,14.18; 72,6; 78,6; 79,19; 84,5;
85,[34]; 86,2

AORIST AFFIRM.CIRCUMST.

(Transp. \emptyset)

$\omega\Delta\gamma$ 63,15

AORIST AFFIRM.REL.

εωδρε + nomen 69,21; 78,[28f.]

εωδς 78,18

εωδγ 53,[35]; 78,27

AORIST II

εωδρε + nomen 83,14f.

IMP.CAUS.AFFIRM.

μαρε + nomen 83,18*

(* Extraposition der Basis)

μαρεϋ 83,19

μαρες 59,29; 82,15

μαρῆ 52,27

μαροϋ 82,19.21

PERFEKT I NEG.

ῆπε + nomen 70,9*; 85,5

(* Ohne SL wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element)

ῆπεϋ 52,16; 57,29; 68,[32]; 74,7.8; 75,6; 80,2

ῆπες 67,9

ῆπῆ 83,29

ῆποϋ 54,3; 61,1; 63,18; 64,20; 66,26.36; 68,18.20; 85,22

PERF.I NEG.CIRCUMST.

εμπε + nomen 85,[29f.]

εμπεϋ 64,23f.; 79,34

PERF.I NEG.REL.

ετε ῆπε + nomen 55,27.31

KOMPLETIV NEG.CIRCUMST.

εμπατε + nomen 55,6; 66,22

εμπατεϋ 64,11

εμπατῆ 76,32

εΜΠΔΤΟΥ 63,2

KOMPLETIV NEG.REL.

εΜΠΔΤΟΥ 77,28

AORIST NEG.

ΜΔΡΕ + nomen 59,31; 65,21.22; 69,1; 86,3

ΜΔϞ 51,31; 52,3.16; 69,2; 77,17

ΜΔϚ 77,[31].33

ΜΔΥ 52,11; 54,5.[35]; 60,3; 63,16; 64,28; 69,[30]; 70,7

ΜΔΡΟΥ 70,6

AOR.NEG.REL.

εΜΔΥ 58,21

ENERG.FUTUR NEG.

ΝΟΥ 60,33; 65,[37]; 77,11; 78,23

ἄΝΟΥ 73,27

(alle Belege im Finalsatz)

IMP.CAUS.NEG.

ΜἄΤΡΕ + nomen 53,[36]

NEBENSATZKONJUGATIONEN

KONJUNKTIV

ἄΤΕ + nomen 61,21.22; 84,26

ἄΤΔ 62,33

ἄΤΓ 68,10.11

ἄΤϞ 57,4; 58,23.25; 64,23.24; 66,7; 68,25; 70,15.17; 74,6.35; 76,[27].28; 80,14; 81,6.24.24; 82,[26]; 83,4.20

ἄΤϚ 66,6

ἄΤἄ 62,3; 66,19

ἄΤΕΤἄ 56,3

ἄΤΕ 53,16; 54,24.26.27.30; 56,27; 64,19; 65,14.15.18.27; 66,9; 68,4; 70,4; 78,5; 82,14.20; 84,5; 85,29
 ϚΕ 83,2

TEMPORALIS

ἄταρε + nomen 55,11; 63,17; 74,[29]; 84,35
 ἄτερε + nomen 82,26

ἄρεϋ 53,6.7; 58,5; 70,26f.
 ἄρεϋ 68,24
 ἄρῆ 52,23
 ἄροϋ 55,3; 63,13; 69,8

LIMITATIV

ἄντεϋ 83,15f.

KONDITIONALIS (einfach)

εϋ 75,23
 ἄϋ 77,3

KONDITIONALIS (einfach) NEG.

ετῆ + nomen 56,18; 67,21; 86,6

εϋτῆ 65,9; 75,12; 80,16f.
 εϋτῆ 66,[27]; 73,3; 76,19

KONDITIONALIS (erweitert)

ερωδ + nomen 52,30; 54,34; 62,4; 64,7.17.22.30; 65,12.24; 83,4; 84,1; 85,1; 86,4

ερωδ 62,26.27.28.[31]; 66,5; 78,[32].33
 ερωδαν 66,6; 78,[34f.]; 79,[1].3.5

ερωδ 52,13; 60,4f.; 64,25f.; 68,25; 74,34; 81,8f.; 82,10; 84,25; 85,25; 86,11
 ερωδαν 77,13.14

ερωδ 82,12; 84,4
 ερωδαν 82,13; 83,10

ερωδ 66,18; 83,22; 84,11.13
 ερωδαν 75,20

ετετῆρωδαν 84,8

ερωδ 62,20; 63,7.10; 73,4.7; 78,4; 83,1
 ερωδαν 60,[33]; 62,17; 65,16.19; 66,25; 76,24; 82,[32]; 83,9

Griechische Wörter

- ἀγάπη n.f. *Liebe* 54,17; 61,36; 62,2.4; 77,25.27f.31.35; 78,11; 79,24.28
ἄγγελος n.m. *Engel* 56,14; 58,1.1.13; 63,20.[32]; 65,24
ἀθάνατος adj. *unsterblich* 75,5
αἰσθάνεσθαι v.tr. *wahrnehmen, verstehen*: ΔΙΣΘΑΝΕ 81,3
αἴσθησις n.f. *Wahrnehmung* 72,[26]
αἰτεῖν v.tr. *bitten*: ΠΑΙΤΕΙ 59,23f.
ΕΡΙΠΑΙΤΕΙ imp. 59,26
αἰχμαλωτίζειν v.tr. *gefangennehmen*: ΠΑΙΧΜΑΛΩΤΙΖΕ 83,26
αἰχμάλωτος adj. *gefangen* 53,12; 85,29
αἰών n.m. *Äon* 52,26f.; 54,1.5; 76,8; 86,13.14
ἄκαθαρτος adj. *unrein*: ΑΚΑΘΑΡΤΟΝ 65,2; 66,[1].3
ἄκροβυστία n.f. *Vorhaut, Unbeschnittenheit* 82,28
ἀλήθεια n.f. *Wahrheit* 55,19; 62,14.15; 67,9.18; 72,5; 73,21f.; 77,19.23; 84,1.2.8f.9.11.12.18.21;
85,13.19; 86,12
ἀληθινός adj. *wahr, echt*:
ΔΛΗΘΕΙΝΟΣ 76,1
ΔΛΗΘΕΙΝΗ 68,35.36.37
ΔΛΗΘΕΙΝΟΝ 76,3; 82,6
ΔΛΗΘΙΝΟΝ 61,14
ἀληθῶς adv. *wahrhaftig* 67,13; 85,13
ἀλλά conj. *aber, sondern* 52,5.14.31.34; 53,8.28.33; 54,13; 55,11.36; 56,6.22; 57,12.30; 58,5.8.21.25;
60,[34]; 61,2.27; 62,21; 63,7; 64,13; 66,[36]; 67,7.10.21.26; 68,32.34.[36f.]; 69,3; 73,15;
74,9.[31f.]; 75,11; 76,15.24; 76,35; 77,[34]; 78,22.24; 80,17.19; 81,5.26.27; 82,7.8.9.13; 83,8.14;
84,[33]; 85,10; 86,17
ἄλλοτριος adj. *fremd*:
ΑΛΛΟΤΡΙΟΝ 59,27
ἀναπαύεσθαι v.intr. *ruhen*: ΠΑΝΑΠΑΥΕ 84,3f.
ἀνάπαυσις n.f. *Ruhe* 66,19; 71,15; 72,9.11.16.23; 80,7f.10.12f.15
ἀνάστασις n.f. *Auferstehung* 53,31f.; 56,19; 66,7f.17f.; 67,15; 69,26; 73,3f.18f.; 74,20
ἄξινη n.f. *Axt*: ΑΞΕΙΝΗ 83,12.15
ἀπαντᾶν v.intr. *entgegentreten*: ΠΑΠΑΝΤΑ 80,1f.
ἀπατᾶν v.tr. *täuschen*: ΠΑΠΑΤΑ 54,18.23; 81,4
ἀπατᾶσθαι *sich täuschen*: ΑΠΑΤΑ 54,[1]
ἄπιστος adj. *ungläubig* 80,10
ἄπλοῦς adj. *einfach*:
ΖΑΠΛΟΥΝ 59,12
ἄπλως adv. *einfach*: ΖΑΠΛΩΣ 55,36; 60,11
ΔΠΟΒΑΡCΙΜΟΝ s. ὀποβάλαμου
ἀποθήκη n.f. *Scheune* 79,20
ἀποκατάστασις n.f. *Wiederherstellung* 67,18
ἀπολαύειν v.tr. *genießen*: ΠΑΠΟΛΑΥΕ 76,20.22; 77,[36]; 78,2; 82,20
ἀποστολικός adj. *apostolisch* 55,30; 66,29f.
ἀπόστολος n.m. *Apostel* 55,29f.; 59,27f.; 62,6f.; 67,24f.; 73,8; 74,17f.18
ἄρτος n.m. *Brot* 80,29

ἄρχειυ v.(tr.) *herrschen*: ἄΡΧΕΙ 60,29

ἀρχή n.f. *Anfang, Ursprung* 53,21; 70,12; 74,12

ἀρχιερεὺς n.m. *Hoherpriester* 69,21; 85,4f.

ἄρχων n.m. *Archont* 54,18; 55,15

ἀσπάζεσθαι v.(kopt.tr.) *küssen*: ἀσπάζε 63,36

ἄσσάριου n.(kopt.m.) *Heller* 56,24

αὐξάνειυ v.intr. *wachsen*: αὐξάνε 79,29

βάλανος n.f. *Eichel* 80,27.34; 81,9f.

βαπτίζειυ v.tr. *taufen*: βαπτίζε 61,19.19f.; 69,12

βάπτισμα n.(kopt.m.) *Taufe* 67,28; 69,22.[25]; 73,6.7; 74,13.15; 77,8

χι βαπτισμα *getauft werden* 72,[33]

βάρβαρος adj.subst. *Nichtgriechen, Barbar* 62,29f.

βαρεῖυ v.tr. *belasten*: βαρεῖ 80,2

βασκαίνειυ v.(kopt.intr.) *neidisch sein*: βασκάνε 70,28

βιά n.f. *Gewalt* 76,12

βιάζειυ v.tr. *vergewaltigen*: βιάζε 65,18

βόρβωρος n.m. *Schmutz*: βόρβωρον 62,18

γάμος n.m. *Hochzeit* 64,[31f.].[35]; 72,[22]; 82,3.4.5.10; 85,34; 86,2

γάρ *denn* 52,12.16.19; 53,25; 54,8.29.34; 55,1; 56,17; 57,29; 58,15.24; 59,2.10.13.20; 60,26; 61,8.35; 63,4.9.11.22.24; 64,12.32.33; 66,2.20.21.26; 67,26.[38]; 68,4.28; 70,3; 72,33; 74,10.13.16; 75,4.7.10; 76,12.25; 77,3.18; 78,11; 80,4.15; 82,2; 83,8; 84,2.31; 85,34; 86,14

s. auch καὶ γάρ

γένοιτο *möge es geschehen*: γένοιτο 62,32f.

s. auch μὴ γένοιτο

γένος n.(kopt.m.) *Geschlecht, Art* 75,[34].36; 76,3; 78,27.28

γῶσις n.f. *Erkenntnis* 71,[29]; 74,3.4.6; 77,16.19.23.27.29.[29]; 79,25.30; 84,10

δαίμωνιον n.(kopt.m.) *Dämon* 66,1

δέ *aber* 51,31; 52,[1].3.4.23.30; 53,2.13.22; 54,12.12; 55,4.17.22; 56,2.8.9; 57,1.[32]; 59,32; 60,12; 61,4.10.19.34; 62,3; 63,10; 64,18.21.26.28.34; 65,5.11.19; 66,13.24.27; 67,23; 68,20.[36]; 69,6.13.27.[33]; 70,8.17.19; 72,11.16; 73,15; 74,4.17.18; 75,13; 76,9.10.21; 77,10.17.19.26.26.[29]; 78,17.20; 79,[26].[29]; 80,16.22.[28].30; 81,10.25.[33]; 82,19.[27]; 83,10.10.16.17.22.22.[35]; 84,4.17.19.20.22.25.27.28.29; 85,14.23.25; 86,1

διάθεσις n.f. *Beschaffenheit* 81,5f.

διακονεῖυ v.intr. *dienen*: διακονεῖ 72,19f.21

διὰ τοῦτο *deswegen* 52,28; 53,20; 56,5; 57,3; 59,3.32f.; 60,8; 61,8.32; 63,1; 69,12; 70,12.20

δικαιοσύνη n.f. *Gerechtigkeit* 66,27f.; 72,34/73,1

διοικεῖυ v.tr. *verwalten*: διοικεῖ 84,24

διπλοῦς adj. *doppelt*:

διπλοῦν 59,13

δύναμις n.f. *Kraft, Macht* 54,31; 55,1.28.31.32; 59,19; 60,24.30; 63,20; 64,37; 65,[34]; 67,24; 70,6f.[28]; 72,6.7f.10

δωρεά n.f. *Gabe, Geschenk* 64,27.28

- ἔθνικός adj. *heidnisch*: ζεθνικος 52,15
 εἶδος n.(kopt.m.) *Art* 79,19
 εἰκῆ adv. *umsonst* 63,20
 εἰκονικός adj. *abbildend*: ζικονικος 65,12; 72,14
 εἰκῶν n.f. *Bild, Abbild*: ζικων 58,14; 64,37; 65,24*; 67,11.13.14.15*.15*.16f*.17*. [35]; 68,37;
 69,37*; 72,13*; 81,32*; 84,21; 86,13
 (* ζ mit vorangehendem τ monographisch θ geschrieben)
 εἰμή *außer*: εἰμη 69,37; 76, [26f.]; 78,8; 82,2.25
 εἰμήτι *außer*: εἰμητι 61,22
 εἰμητι χε 55,35
 εἰμητι δ- 78,9
 εἶτα adv. *sodann, demnach* 80,10
 εἶτε 57,10
 εἵτε *sei(en) es* (in Aufzählungen von zwei und mehr Gliedern) 56,14.14.15; 60,22.22.27.27;
 80,9.9.24.24.24.25.25.25. [26].26.26.26.27
 ἐκκλησία n.f. *Kirche* 53,32
 ἐλευθερία n.f. *Freiheit* 77,28f.; 84,11
 ἐλεύθερος adj. *frei* 52,2f.; 54,30; 62, [30]; 69,4; 72,18.19; 77,16.17.21f.24. [31]; 84,9
 ἄελεγερος *frei werden* 77,26; 79,14f.15.18; 85, [28]
 μῆτελεγερος *Freiheit* 84,7
 ἐλπίς n.f. *Hoffnung*: ζελπις 75,6*; 79,24.27*
 (* ζ mit vorangehendem τ monographisch θ geschrieben)
 ἐν s. ὅσον
 ἐνεργεῖν v.tr. *wirken, bewirken*: ενεργει 55,18
 ἄενεργει 83,30
 ἐπεὶ *weil, (denn) sonst, übrigens* 53,10; 62,3; 70,26; 85,6.8
 ἐπειδὴ *weil* 54,19; 61,16f.
 ἐπιθυμεῖν v.intr. *begehren*: ἄεπιθυμει 82,19
 ἐπιθυμία n.f. *Begierde* 65,30; 82,7f.
 ἔρημία n.f. *Wüste, Einöde* 60,19
 ἔρημος adj. *einsam* 84,28
 ἔτι adv. *noch* 62,6.25; 65,28
 εὐαγγέλιον n.(kopt.m.) *Evangelium* 86,18
 εὐγένεια n.f. *Adel* 61,5
 εὐγενής adj. *edel* 61,1.3
 εὐχαριστεῖν v.intr. *danken*: ἄεχαριστει 75,17
 εὐχαριστία n.f. *Danksagung, Eucharistie* 67, [29]
 εχαριστεια 58,11; 63,21
 ἐφ' s. ὅσον
 ἢ *oder* 65,26; 73,35; 77,4.5.34; 79,6.6.6.6.7; 82,9; 86,4
 ἢ . . . ἢ *entweder ... oder* 80,10
 ἢ . . . ἢ . . . ἢ *entweder ... oder ... oder* 66,7f.
 ἦδη *schon* 83,12; 86,12
 θεραπεύειν v.tr. *heilen*: εεραπεε 78,10

θεωρεῖα n.f. *Anschauung*: ΘΕΩΡΕΙΑ 72,25

θηρέου n.(kopt.m.) *Tier* 54,36; 55,1.9.11; 60,15.20.22; 63,3; 64,15; 69,1; 71,[23].
[25].25f.[26].[27].[33]; 79,7; 81,7

θλίβειν v.tr. *bedrücken*: ΠΘΛΙΒΕ 80,17

θυσία n.f. *Opfer* 54,35

ἰκανός adj. *tauglich*: ΨΙΚΑΝΟΣ 77,30

ἴνα conj. *damit*: ΨΙΝΑ 52,1; 55,13; 57,13; 62,3; 70,33; 75,24; 78,22

ΨΙΝΑ ΧΕ 77,11

ΖΙΝΑ 52,16

καὶ γάρ *denn auch* 60,32

καίτοιγε conj. *obgleich* 58,19; 77,[32]

κακία n.f. *Schlechtigkeit* 80,19f.; 83,9.20; 85,22

κακῶς adv. *schlecht* 80,23

καλῶς adv. *gut, trefflich* 74,24; 80,13.18

κἄν conj. *auch wenn* 75,2; 82,13.19; 86,10

καρπός n.m. *Frucht* 52,33; 71,29.[31].[32]; 83,24f.; 84,12

ΔΤΚΑΡΠΟΣ *fruchtlos* 52,35

κατά praep. *gemäß* 56,11; 64,16; 78,17; 82,32; 83,17f.; 86,19

s. auch *ζε Art*

κατακλυσμός n.m. *Überschwemmung, Sintflut* 84,35/85,1

καταλύειν v.tr. *vernichten*: ΠΚΑΤΑΛΥΕ 84,[28f.]

καταπέτασμα n.(kopt.m.) *Vorhang* 69,[35f.]; 70,1f.; 84,23.25f.; 85,4.5f.

καταφρονεῖν v.tr. *verachten*: ΠΚΑΤΑΦΡΟΝΕΙ 74,[32].34

ΚΑΤΑΦΡΟΝΕΙ 58,14 (in neg. Imp.)

κατορθοῦν v.tr. *vollbringen*: ΠΚΑΤΟΡΘΟΥ 80,6f.

κιβωτός n.f. *Kasten, Arche*: ΚΙΒΩΤΟΣ 84,34

κιυδνεύειν v.intr. *Gefahr laufen*: ΚΙΝΔΥΝΕΥΕ 52,18

κληρονομεῖν v.tr. *beerben, ererben*: ΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ 52,8.12f.13; 56,34/57,1; 57,2

ΠΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ 52,6.9.10.11; 56,33

κληρονομία n.f. (*das*) *Erbe*: ΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙΑ 52,5

κοιυνεῖν v.intr. *sich vereinigen*: ΠΚΟΙΝΩΝΕΙ 65,3f.; 78,18.[30].31; 79,2; 82,1

κοιυσις n.f. *Gemeinschaft, Beischlaf* 61,10; 64,[35f.]

κοιυσιός adj. subst. *Gefährte, Gefährtin* 59,9; 63,32f.

κοιτών n.m. *Schlafgemach* 82,13f.; 84,21f.; 85,21.33

κόλασις n.f. *Strafe* 66,37

κολλᾶσθαι v.(kopt.intr.) *sich anhängen*: ΠΚΟΛΛΑ 66,3

κοσμεῖν v.tr. *schmücken*: ΠΚΟΣΜΕΙ 52,20

κοσμικός adj. *weltlich* 53,24

ΚΟΣΜΙΚΟΝ 54,4

κόσμος n.m. *Welt* 52,20.26.27; 53,8.13.22.36; 54,2.6.14; 55,7; 57,19; 58,27; 59,25; 61,24; 63,24;

64,[32f.].[34]; 65,27.29; 66,7.10.14.16f.22; 67,10; 72,1f.17; 73,19; 75,3.8.9f.; 76,4.6.[33];
77,12.21; 78,21.23f.; 79,18f.; 81,7f.; 82,3.30; 83,6f.11.12.13

κτίσις n.f. *Schöpfung* 63,19; 84,25

κώμη n.f. *Dorf* 63,19

ληστής n.m. *Räuber*: ΛΗΣΤΗΣ 53,11f.

λόγος n.m. *Wort, Sache* 57,6.15f.; 58,3.34; 78,[29f.].30.35.35; 79,10; 80,5; 83,11; 84,8

λυπεῖν v.tr. *betrüben*: ἄλγπει 79,[34]; 80,9.16*.18.22f.

(* ohne SL über dem ersten λ wegen Silbenbildung mit vorhergehendem Element)

ῥάλγπει 80,20

μαθητής n.m. *Jünger* 55,[37]; 58,6.8; 59,23.28; 63,[35].[37]; 71,14; 81,1f.

ΜΗΤΜΑΘΗΤΗΣ *Jüngerschaft* 81,3

μακάριος adj. *selig* 64,10; 75,[35]; 79,[33f.]; 80,3

μᾶλλον *vielmehr* 84,28

s. auch πῶσω μᾶλλον

μαργαρίτης n.m. *Perle* 62,17

μέν zwar 51,32; 53,1; 54,11; 55,3; 56,5; 58,4; 61,32; 62,2; 65,3; 66,23; 68,[35]; 69,5.[32]; 76,19;

77,10; 80,29; 81,9; 83,30; 84,3.23; 85,16.22.22

μέρος n.(kopt.m.) *Teil* 79,13; 83,18

μεσότης n.f. *Mitte* 66,15.20; 76,[36]

μη γένοιτο *es möge nicht geschehen, es sei ferne* 66,9

μήπως conj. *damit nicht* 56,27

μίλιον n.(kopt.m.) *Meile*: ΜΙΛΟΣ 63,12

μόνου adv. *allein, nur, bloß* 52,[1].2; 77,1; 78,6; 82,14

s. auch οὐ μόνου

μορφή n.f. *Gestalt* 67,7.8; 81,3f.8

μυστήριον n.(kopt.m.) *Geheimnis, Mysterium* 56,15; 64,31.[31]; 67,28; 69,[33]; 70,9; 71,4; 82,2.6;
84,20; 86,1

νοεῖν v.tr. *verstehen*: ΝΟΕΙ 53,27f.

ῤΝΟΕΙ 53,28.33.33f.; 54,11.13

ΕΡΙΝΟΕΙ imp. 64,25

νόμος n.m. *Gesetz* 74,5

νύμφη n.f. *Braut* 65,11; 71,11; 82,24.25

νυμφός n.m. *Bräutigam* 65,10; 71,11; 82,16.17.23.25

νυμφών n.m. *Brautgemach, Hochzeitssaal* 65,11f.; 67,5.16.30; 69,25.27.[27].[37]; 72,[21].22; 74,22;
76,5f.; 82,18.24; 86,5

ὀνομάζειν v.tr. *nennen*: ὀΝΟΜΑΖΕ 76,3f.11

ὀνομάζεσθαι v.(kopt. intr.) *genannt werden*: ὀΝΟΜΑΖΕ 54,2

ὀποβάλασμου n.(kopt.m.) *Balsamöl*:

ΑΠΟΒΑΡΣΙΜΟΝ 62,20

ὅποτε conj. *wenn*: ΖΟΠΟΤΕ 59,22

ὄπασσα n.f. *Erscheinung* 66,30

ὅπως conj. *damit*: ΖΟΠΩΣ 65,[37]

ὀρφανός adj. *verwaist* 52,22

ὅσον conj. *insofern als*: ΖΟCΟΝ 84,5

ἐφ' ὅσον conj. *solange wie*: ΕΦΖΟCΟΝ 83,8

ΕΝΖΟCΟΝ 60,3; 82,30.[34]; 85,21

ὅταν conj. *wenn*: 20ΤΔΝ 60,4; 64,7; 65,12; 75,19; 77,12.14; 84,1; 85,24f.

οὐ s. οὐ μόνου

οὐδέ *auch nicht* 66,4

οὐκέτι *nicht mehr* 67,26; 68,18.19; 70,19f.; 79,17

οὐ μόνου *nicht nur* 52,4.33; 53,6; 76,22; 82,12; 83,7

οὐσία n.f. *Vermögen* 52,3

οὔτε *auch nicht* 54,3; 62,20; 65,22.25; 69,1f.2.10; 85,7; 86,8

οὔτε . . . οὔτε *weder ... noch* 53,17f.19; 63,18.19; 66,23f.; 69,9; 74,7f.; 79,9.9f.10f.
(dreifach:) 83,34f.

παίγυιου n.(kopt.m.) *Scherz* 74,[31].[35f.]

πάλλιν adv. *wiederum* 63,8; 68,24f.; 69,10; 70,15; 70,37/71,1; 71,2.2f.; 83,14

πάντως adv. *gänzlich, überhaupt* 56,9f.; 76,[32]

παρά praep. *im Vergleich zu, mehr als* 76,10

ΠΑΡΑΡΟΨ :

ΠΑΡΑΡΟΝ 64,2

παράδειγμα n.(kopt.m.) *Beispiel*: ΠΑΡΑΔΙΓΜΑ 82,[32f.]

παράδεισος n.m. *Garten, Paradies* 73,10.16.[27f.].[28f.].[33]

ΠΑΡΔΙΣΟΣ 55,7; 71,22f.

παράπτωμα n.(kopt.m.) *Versehen* 75,3

παρθένος n.f. *Jungfrau* 55,27.31; 69,4; 71,5.16.18.19

παστός n.m. *Brautgemach* 69,1.37; 70,18.19.[22].[33]; 71,7.9f.

πεύθειν v.tr. *überreden*: ΠΙΘΕ 65,18

πιστεύειν v.intr. *glauben, (jem. etw.) anvertrauen*:

ΠΙΣΤΕΥΕ 52,17; 60,4

ᾤΠΙΣΤΕΥΕ 62,3

πίστις n.f. *Glaube* 61,36; 62,1; 66,[34]; 79,23.25

πιστός adj. *gläubig* 65,37; 80,10

πλανᾶσθαι v.(kopt.intr.) *sich (ver)irren*:

ᾤΠΛΑΝΑ 56,17

ᾤΠΛΑΝΑΣΘΕ 55,24; 67,[37f.]; 73,3

ᾤΠΛΑΝΕΣΘΕ ^(sic!) 66,20f.

πλάυη n.f. *Irrtum, Verirrung* 53,25; 84,6f.

πλάσμα n.(kopt.m.) *Gebilde* 61,1

πλάσσειν v.tr. *bilden*: ΠΛΑΣΣΕ 60,34; 61,4

ᾤΠΛΑΣΣΕ 61,1f.

πληγή n.f. *Schlag, Wunde* 78,10

πλήν adv. *jedoch* 53,[34]

πλήρωμα n.(kopt.m.) *Fülle, Vollendung* 68,14; 70,[35f.]; 84,13f.32; 86,14f.

πνεῦμα n.(kopt.m.) *Geist, Hauch, Blasen, Wind*: ΠΝᾶ 53,30; 55,17.24; 57,7.14; 58,12;

59,12.16.20*.35; 60,7.8.28; 61,29.30; 63,9; 64,26; 65,[1]; 66,[1].2*.3; 67,3.20; 69,5*.8.[30];

70,[24]; 71,17; 74,21; 75,18; 77,12.14; 78,29.29.[34].34; 79,9.21.28; 85,23

(* Haplographie des π)

πνευματικός adj. *geistig*:

ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ 70,[29f.]; 77,[35]

ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ 75,[36]

- πόλις n.f. *Stadt* 63,18
 ΠΟΛΕΙΣ 52,20
 πολιτεύεσθαι v.(kopt.intr.) *wohnen, wandeln*:
 ἸΠΟΛΙΤΕΥΕCΘΑΙ 86,10f.
 ἸΠΟΛΙΤΕΥΕCΘΕ 65,4; 72,10
 πολλάκις adv. *oft, oftmals* 65,[35f.]; 78,15
 πονηρία n.f. *Bosheit* 85,24
 πονηρός adj. *böse*:
 ΠΟΝΗΡΟΝ 59,19
 πορνεία n.f. *Hurerei* 82,11
 πορνείειν v.intr. *Hurerei treiben*: ΠΟΡΝΕΥΕ 82,14
 πόσω μᾶλλον *um wieviel mehr?* 58,19f.; 75,14; 82,5
 ποτήριον n.(kopt.m.) *Kelch* 75,1.14f.; 77,4
 πρᾶγμα n.(kopt.m.) *Gegenstand, Sache* 56,21
 προκόπτειν v.(kopt.intr.) *vorwärts kommen*: ΠΡΟΚΟΠΤΕ 63,16
 προσήλυτος n.m. *Proselyt* 51,31.[31].32
 προσφορά n.f. *Opfer* 59,28f.[31]
 † ΠΡΟCΦΟΡΑ *Opfer darbringen*:
 subst. 69,15
 πῶς adv.interrog. *wie?* 52,12; 65,[33].35; 77,6; 80,6.7; 84,24

 σάββατον n.(kopt.m.) *Sabbat* 52,34
 σαρκικός adj. *fleischlich*:
 CΑΡΚΙΚΟΝ 82,6f.
 σάρξ n.f. *Fleisch* 56,29.[30].32; 57,4.6.12.14.15.16.17.18; 66,4.18; 68,34.[35].[35].[36].[37]; 76,17;
 82,28.29
 σέβεσθαι v.(kopt.intr.) *verehren*: ἸCΕΒΕCΘΕ 71,27
 σημασία n.f. *Bedeutung* 62,12
 σκεῦος n.(kopt.m.) *Gefäß* 63,5.5.7.9
 σκύλλειν v.tr. *belästigen*: ἸCΚΥΛΛΕ 86,9
 σοφία n.f. *Weisheit* 59,[30].31f.; 60,11.12.13.15; 63,30f.
 σπέρμα n.(kopt.m.) *Same, Nachkommenschaft* 61,3; 76,2; 82,12; 85,23
 σταυρός n.m. *Kreuz* 73,12
 CΡΟC 67,[24]; 68,28; 73,15; 74,20; 84,33
 σταυροῦσθαι v.(kopt.intr.) *gekreuzigt werden*:
 CΤΑΥΡΟΥ 63,24
 στεῖρα adj.f. *unfruchtbar* 59,[32]
 CΤΙΡΑ 63,31
 συγγένεια n.f. *Verwandtschaft* 54,20
 σύστασις n.f. *Bestand* 64,[33].34
 σχῆμα n.(kopt.m.) *Gestalt* 65,[1].5.6
 σῶμα n.(kopt.m.) *Leib* 56,26; 68,[33]; 71,8; 74,[35]; 75,21; 77,3.7
 σωματικός adj. *körperlich*:
 CΩΜΑΤΙΚΗ 81,4
 σωτήρ n.m. *Heiland, Erlöser* 63,[33].[34]; 64,3

ταλαίπωρος adj. *unglücklich* 63,20f.

ταμιεῖτον n.(kopt.m.) *Kammer*: ΤΑΜΕΙΟΝ 68,10

ταράσσεισθαι v.(kopt.intr.) *verwirrt werden*:

ῤΤΑΡΑΣΣΕ 62,28

τέλειος adj. *vollkommen* 58,12.20; 59,2.2; 60,23; 75,19.20f.; 76,23; 80,4

ΤΕΛΙΟΣ 55,12

ΤΕΛΕΙΟΝ 68,33; 70,5; 76,27.28.30; 81,14; 85,18.26; 86,17

τέλος n.(kopt.m.) *Ende* 77,1

τέχνη n.f. *Handwerk* 73,11

τολμᾶν v.intr. *wagen*: ῤΤΟΛΜΑ 65,25

τόπος n.m. *Ort* 58,[32]; 66,8

τότε adv. *dann* 53,10; 64,7; 85,25.28

τοῦτο s. διὰ τοῦτο

τράπεζα n.f. *Tisch* 82,22*

(* Haplographie des τ)

τρέφεισθαι v.(kopt.intr.) *sich ernähren*:

ῤΤΡΕΦΕΣΘΑΙ 55,13f.

τροφή n.f. *Nahrung* 55,9.10.14; 57,8; 64,21.21; 73,25; 80,28

τύπος n.m. *Figur*, etc. 67,11.[35]; 75,16; 84,21; 85,15

ὑπηρετεῖν v.intr. *dienen*: ῤΥΠΗΡΕΤΕΙ 59,21f.; 72,17f.

ὑπομένειν v.tr. *ertragen*: ΥΠΟΜΕΙΝΕ 62,34

ὑποτάσσεισθαι v.(kopt.intr.) *sich unterwerfen, gehorchen*:

ΥΠΟΤΑΣΣΕ 60,16.18.20.22.23.24f.30.[31]

φανερός adj. *sichtbar*:

ΦΑΝΕΡΟΝ 81,33

φορεῖν v.tr. *tragen*: ῤΦΟΡΕΙ 56,29f.

φυλή n.f. *Stamm* 85,2

φύσις n.f. *Natur* 58,28; 63,19; 80,21

ψυχή n.f. *Seele, Leben* 53,7.9; 56,25; 65,4; 66,[36]; 67,[2]; 70,22.25; 80,1; 81,6

χάρις n.f. *Gnade* 59,5; 76,26; 79,31

χόρτος n.m. *Gras* 80,26.[32f.]; 81,11

χρεία n.f. *Bedürfnis*:

ῤΧΡΕΙΑ *Bedürfnis haben an, brauchen* 72,24; 73,10

χρῖσμα n.(kopt.m.) *Salbe, Salböl, Salbung* 57,28; 67,5.23.28f.; 69,14; 74,13.16; 85,[27f.]

ΧΡΕΙΣΜΑ 73,17; 74,12

χρῶμα n.(kopt.m.) *Farbe* 63,26

χωρίς praep. *ohne* 54,15; 63,11; 69,10.11

ὡς conj. *wie, als ob, da, solange*: ΩΣ 52,32; 66,16; 78,3; 80,5*; 83,3.29

(* Haplographie des c)

ὡς praep. *wie (ein), als (ein)*: ΩΣ 57,34.35; 58,1.2; 74,35; 76,36

ὠφέλεια n.f. *Nutzen* 62,4f.

Eigennamen

* Αβραάμ: ΔΒΡΑΖΔΜ 82,26

* Αδάμ 55,8; 58,18f.; 68,[23]; 70,21.22; 71,15.24.28; 74,3

* Εβραῖος *Hebräer*: ΖΕΒΡΑΙΟΣ 51,29.29f.; 52,22; 55,29; 62,6

ΜΝΤΖΕΒΡΑΙΟΣ *Hebräisch(e Sprache)* 62,13

* Έλληγυ *Griechen*: ΖΕΛΛΗΝ 62,29; 75,[31]

Εύα *Eva*: ΕΥΖΑ 68,23; 70,20

ΕΧΔΜΩΘ 60,10.11

εχμωθ 60,11

εχμωθ 60,12

* Ιεροσόλυμα *Jerusalem*: ΖΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ 69,15*.31*.[31f.*].[32f.*]

(* ζ mit vorhergehendem τ monographisch θ geschrieben)

* Ιησοῦς: ΙC 56,3.5; 57,2.28; 62,10.13.16; 63,21.24; 70,34; 71,12; 73,23; 77,1.7; 80,1; 83,16

ΙHC 56,6; 62,8.9; 73,15

* Ιορδάντης *Jordan*: ΕΙΟΡΔΑΝΗΣ 70,[35]

* Ιουδαῖος *Jude*: ΙΟΥΔΑΙ 62,26; 75,30*.[33]

(* ohne Tremata)

* Ιωσήφ: ΙΩCΗΦ 73,9

Λευίς *Levi*: ΛΕΥΕΙ 63,26

Μαγδαληνή 59,8; 63,[33f.]

Μαρία 55,23.27; 59,7.10; 63,[33]

Μεσσίας 56,8f.; 62,8.11

Ναζαρά 62,14

Ναζαρηυός 56,12; 62,11.14f.16

Ναζωραῖος 62,8.9

ΟΥΔΕΙΑΝΙΝ *Griechen*:

ΜΝΤΟΥΔΕΙΑΝΙΝ *Griechisch(e Sprache)* 56,9

* Ρωμαῖος *Römer*: ΖΡΩΜΑΙΟΣ 62,28

Σαμαρίτης *Samaritaner* 78,7

Σύρος *Syrer*:

ΜΝΤCΥΡΟΣ *Syrisch(e Sprache)* 56,8; 63,22

ΦΑΡΙCΑΘΑ 63,22f.

Φίλιππος 73,8; 86,19

Χριστιανός *Christ* 74,14; 75,34

ΧΡΗCΤΙΑΝΟC 52,24; 62,31f.; 64,24f.; 67,[26]; 74,27

Χριστός: ΧC 52,19; 55,6.11; 56,9.13; 61,30.31; 62,9.10.15; 68,17.20; 69,7; 71,19; 74,16; 80,1

ΧPC 52,35; 56,4.7; 62,12; 67,27; 70,13

Nicht identifizierte Elemente

ΔΝ[75,32
ΔΥ [70,30
ΔΥ[79,33
]ε	65,30
]ε	72,29
] . ε ρ ο . [64,1
] κ η	70,30
κ ι [80,30
] μ α	64,1
] μ ε	73,32
] ῆ	66,33
] ῆ	72,28
] ῆ [75,29
η ε [72,29
] ῆ φ	59,34
] ο	70,32
ο [75,30
π [73,30
] * π ε	68,1
π ε [70,31
π η [75,29
] φ [72,26
] ς ι α	72,27
. [. .] ς [.] ς	65,31
- τ [68,30
] τ ο υ	66,33
] τ ω π [69,29
] . ο υ	70,34
[ο] γ α [81,31
] γ ε ι	65,32
] γ [.] α [70,30
φ [59,34
] ϑ ' [65,30

Teil 2
KOMMENTAR

Exegetischer Kommentar

1 (p. 51,29-52,2) Das EvPhil *beginnt* abrupt und genau so seltsam, ja rätselhaft, wie es der *gesamte* Text ist. Es ist gleich von vornherein von Bekehrung die Rede. Das ist zwar auffällig und interessant, insofern als es vielleicht ein erster deutlicher Hinweis auf den "Sitz im Leben", den das EvPhil hat, ist. Aber hier ist das erste Thema eines christlichen Textes die Bekehrung zum Judentum. Das ist so auffällig, daß man solchen Exegeten recht zu geben geneigt ist, die einen, wie auch immer gearteten, jüdischen Hintergrund für das EvPhil vermutet haben,¹ sei es nun, daß die, die hier angeredet werden, ehemalige Juden sind bzw. dem Judentum nahestanden (daß man sich also eigentlich ein "wie ihr wißt" hinzudenken müßte), sei es, daß der, der hier redet, ein Judenchrist ist oder doch dafür gelten soll. Es ist ja hier auch gar nicht der neutrale Ausdruck Ἰουδαῖος gebraucht (wie in ## 49. 102b), sondern eben das feierliche und bekenntnisartige Ἐβραῖος; und außerdem kehrt die Thematik des Hebräerseins im EvPhil noch mehrfach wieder (## 6. 17b. 46). Allerdings hat die Anfangssentenz von der Bekehrung zum Judentum keinen Selbstzweck, sondern wird sogleich im Sinne eines Beispiels für den allgemeineren Sachverhalt zweier verschiedener Stufen des Seins und des Seinswandels ausgewertet. Auf dem zweiten Aspekt (Umwandlung des Seins) liegt hier zwar nicht der Ton, aber er ist dennoch vorhanden. Denn das bloße Entstehen ist zwar nicht so viel wert wie ein Entstehen, das mit der Fähigkeit zum Hervorbringen verbunden ist, aber es ist auch nicht nichts, sondern eher gerade eine Art Aufhebung des Nichtseins. Es ist m. a. W. implizit noch eine dritte Stufe des Seins mit im Spiel, wie man sofort sieht, wenn man an die Bildhälfte die Frage richtet, was denn die Proselyten vorher waren.² Die Antwort kann doch nur sein: "Heiden". Das heißt übrigens unter anderem Gesichtspunkt, daß das Stichwort "Heide" in # 4a gar nicht so ganz unvorbereitet kommt. Wahrscheinlich hat die abstrakte Deutung der bildlichen Sentenz auf verschiedene Seinsstufen auch noch einen ganz konkreten Bezug (bzw. hatte sie einen solchen in ihrem ursprünglichen Kontext), aber der Text, wie er uns vorliegt, wünscht darüber nichts zu sagen. Ja, eine gewisse Variabilität der Anwendbarkeit und verbleibende Rätselhaftigkeit vieler seiner Aussagen gehört offenbar zum Wesen - und auch zum Reiz - des EvPhil.

Unsere erste kleine Texteinheit im EvPhil enthält auch sonst noch Aspekte, die sich im Gesamttext wiederholen und also für das Ganze typisch sind. Das gilt zunächst schon von der hiesigen Pointe, nämlich daß zwei Seinsstufen einander gegenübergestellt werden, denen jeweils eine bestimmte Fähigkeit eigentümlich ist - hier τᾰμῖο (vermutlich Äquivalent von ποιεῖν) "hervorbringen" gegenüber ὡπτε (γίνεσθαί) "entstehen" - aber nun so, daß der unteren Stufe die Fähigkeit der höheren Stufe gänzlich verschlossen ist, während aber die höhere Stufe zusätzlich zu der ihr eigentümlichen Fähigkeit auch noch die der unteren Stufe besitzt. Das Verbum τᾰμῖο nebst Synonymen und Wortfeld ist übrigens auch an sich bzw. in anderen Gegenüberstellungen für das EvPhil insgesamt charakteristisch (vgl. z. B. ## 29. 85). Vor allem aber ist es die Rede in Bildern, die uns, wie hier in # 1, im EvPhil auf Schritt und Tritt begegnen wird. An der Oberfläche macht das EvPhil manchmal fast den Eindruck eines Handbuches über zwischenmenschliche Beziehungen nebst Hinweisen für Ackerbau und Viehzucht. Und man möchte sich fragen, ob etwa dies *praktische* Reden in Bildern mit der im Text mehrfach geäußerten *theoretischen* Überzeugung, daß die Wahrheit nicht nackt, sondern nur in der Verkleidung durch Namensvielfalt, Symbole und Bilder in die Welt kommen kann (## 12c. 67a. 124. 127b), ganz

¹ Vgl. z. B. Gaffron 1969: 65f. 69. 220.

² So ähnlich schon Borchert 1967: 65.

direkt zusammenhängt, ja nur eine konkrete Anwendung und Umsetzung dieses Theorems ist, das dann seinerseits auch den Aspekt einer Parabel-Theorie hätte. Schließlich hat die Bildrede des EvPhil wiederum in sich ganz typische Züge, wie sie bereits in der Bildhälfte von # 1 präsent sind. Für die Art, in der die Bildrede im EvPhil gebraucht wird, ist typisch: eine Prägnanz der Formulierung, Kühnheit von Bildwahl und Bildgebrauch und eine besondere Zuspitzung, die bis zur *Überspitzung* gehen kann, wobei das Bild in sich dann kaum noch stimmt bzw. nur unter einem ganz bestimmten engen Aspekt. In unserem Eingangsabschnitt liegt solche kühne *Überspitzung* wohl vor in dem Satz: "Ein P[rose]lyt kann aber keine Proselyten hervorbringen". In dieser allgemeinen Formulierung erscheint diese Aussage genau so unreal wie die Tempeltopographie von # 76a.³ Denn die Worte des Satzes scheinen doch zu bedeuten: Ein Konvertit zum Judentum kann (oder darf [?]) seinerseits keine weiteren Heiden zur gleichen Konversion bewegen; oder, mit anderen Worten: wer bloß $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ ein $\epsilon\beta\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$ ist, ist missionarisch unfruchtbar. Aber ganz gleich, ob sich eine solche *Maxime* nun vielleicht doch noch religionsgeschichtlich irgendwie verifizieren läßt oder nicht (den Auslegern des EvPhil ist das jedenfalls bisher nicht gelungen), wir müssen auf jeden Fall Ausschau halten nach einem ganz speziellen Bezug, den der Text haben kann und unter dem er doch als wahr zu akzeptieren ist. So müßte man sich z. B. fragen, ob etwa der Brennpunkt der eigentliche Vollzug des Übertritts ist, so daß vielleicht gemeint sein könnte: Ein beschnittener Heide darf seinerseits keine anderen Heiden beschneiden *etc.* Eine andere "Spur" ist die "Parallele" von # 29, wo dieselbe Sache - oder doch fast dieselbe Sache - sich mit einem anderen Bilde ausgedrückt findet (statt Hebräer und Proselyt ist da die Rede von Vater und Kind); und dort entspricht der Satz: "Und das Kind kann keine Kinder hervorbringen" unserer problematischen Aussage. Diese Querverbindung wäre ganz besonders suggestiv, wenn man die Bekanntschaft unseres Textes mit dem rabbinischen Grundsatz: "Der Proselyt gleicht einem eben geborenen Kinde"⁴ voraussetzen dürfte. In # 29 ist es jedenfalls offenbar, daß gemeint ist: (Die Behauptung gilt,) solange das Kind eben Kind ist. Daß es größer wird und schließlich selbst einmal Vater werden kann, davon ist abgesehen. Im Lichte dieser "Parallele" müßte man dann für unsere Proselyten-Aussage annehmen, daß hier der Proselyt als Hebräer sozusagen *in statu nascendi* in den Blick gefaßt wäre. Gemeint wäre also im Prinzip: Ein *Neophyt* kann keine Neophyten hervorbringen.

Unsere Gesamtinterpretation von # 1 setzt nun die (noch) nicht als selbstverständlich geltende Rekonstruktion einiger Lücken, die das Manuskript hier aufweist, voraus. Und dazu, sowie zu manchen Aspekten des sprachlichen Textverständnisses, sind auch noch einige Bemerkungen notwendig. Aber nach Lage der Dinge erschien es vertretbar, auf diese *Basis* der Interpretation erst jetzt, nachträglich, zu sprechen zu kommen. Infolge der Beschädigungen des Papyrusblattes mit der Folge von nicht unerheblichem Textverlust für unseren ersten Abschnitt (# 1) (unten rechts auf p. 51 und oben links auf p. 52) und in Anbetracht der Seltsamkeit seiner Thematik mag es als verständlich erscheinen, daß da zunächst viel Rätselratens um diesen Beginn des EvPhil war. Das wirkliche Verständnis dieses Textes begann erst mit der Entzifferung eines Rho - gemeint ist das ρ in $\text{I}\rho\omega\epsilon$ (p. 52,1) - durch Till.⁵ Inzwischen hat die Lesung von Buchstabenresten an den Rändern der Lakunen nebst der Ergänzung der kleineren Lücken weitere

³ Vgl. unter diesem Aspekt die Reflexionen von Wilson 1962: 63f.

⁴ Vgl. z. B. ThWNT VI, 739.

⁵ 1963: 8. 73.

Fortschritte gemacht; ja, man kann sagen, daß die Bemühungen in diesem Bereich (hier und sonst im EvPhil) abgeschlossen sind. Als größere Lücken, deren Ergänzung nicht selbstverständlich ist, verbleiben nur die Endpartien der letzten drei Zeilen (Z. 32-34) von p. 51, die Layton in seiner kritischen Textausgabe (ihren Prinzipien gemäß, wonach nur dann Lücken im Text selbst zu ergänzen sind, wenn man *garantieren* könne, daß das im *Wortlaut* einmal wirklich so dagestanden hat) offen läßt, während er im Apparat alle im Laufe der Zeit gemachten Ergänzungsvorschläge - seine eigenen eingeschlossen - bietet, sofern sie, nach strenger Prüfung, als möglich gelten können.⁶ Klar und sicher ist nun, daß mit der Lücke am Ende von Z. 32 die Deutung des Bildes vom Proselyten beginnt und daß diese, verallgemeinernd, den Bildinhalt auf zwei einander gegenüberstehende Klassen von Menschen (bzw. überhaupt von Wesen) bezieht. Wie das $\mu\epsilon\lambda\eta$ am Ende von Z. 32 und das in Entsprechung dazu mit Sicherheit am Anfang von Z. 1 der nächsten Seite (p. 52) ergänzte $\Delta\epsilon$ zeigen, müssen in der ersten und dritten unserer problematischen Lücken (am Ende von Z. 32 und 34) die Bezeichnungen der beiden Gruppen als in Extraposition stehendes grammatisches bzw. logisches Subjekt eines jeden der beiden Sätze gestanden haben, so etwas wie "diese ... zwar" - "jene ... aber". Von den vorgeschlagenen Möglichkeiten der "Materialisierung" dieses Grundverständnisses, unter den durch die Größe der Lücken und die Restbuchstaben bzw. Buchstabenreste vorgegebenen Bedingungen, ist die allgemeinste Form der Gegenüberstellung ("die einen" - "die anderen") in der konkreten Fassung von Layton (für deren erstes Glied er auch noch die Rückendeckung durch Polotsky hat) die beste und hier übernommen. Sie ist die einzig natürliche und überzeugungskräftiger, als es Layton selbst vorkommt, der sie im Apparat seiner Textausgabe nur "with hesitation" nennt und in seinen "Gnostic Scriptures", wo er ja aller Herausgeberpflichten ledig ist, gar nicht (mehr) berücksichtigt.⁷ Daß in diesem Falle die Deutung als mit bloßem $\chi\epsilon$ eingeführt vorzustellen ist - für ein koptisches "ebenso" o. ä. ist kein Platz in der Lücke (Z. 32) -, macht überhaupt keine wirklichen Schwierigkeiten. Es entspricht vielmehr dem Stil der Bildreden, daß einem Gleichnis ein generalisierender Satz zur Deutung mit einer kausalen Konjunktion, erklärendem $\gamma\acute{\alpha}\rho$ oder $\delta\tau\iota$, angeschlossen wird.⁸ Nun ist es wohl so, daß die Rekonstruktion der mittleren Lücke (am Ende von Z. 33) - d. h. die Ergänzung eines verbalen Prädikats, das mit ω beginnt - nicht mit gleich hohem Wahrscheinlichkeitsgrad möglich ist. Und doch erscheint es mir von der Struktur und Logik der Aussage her sehr naheliegend, daß hier dasselbe Verb als *Zweit*charakteristikum der ersten Gruppe stand, das als das alleinige Charakteristikum der zweiten Gruppe am Ende von # 1 erscheint, nämlich eine Form des Verballexems $\omega\omega\pi\epsilon$. Und von der Grammatik her wäre die Wahl des Stativs $\omega\omega\pi\iota$ in einem Satz des Präsenssystems eine wenig angefechtbare Sache.⁹ Wenn ich mich dennoch für den im Präsens nur ausnahmsweise gebrauchten Infinitiv $\omega\omega\pi\epsilon$ entscheide,¹⁰ dann liegt das daran, daß hier als Spitze des Gedankens gerade die *Beziehung* von Sein und *Werden*

⁶ Layton 1989: 142.

⁷ 1987: 329.-- Funk hält übrigens Laytons Bemessung der Lücke am Ende von Z. 34 für zu groß und möchte daher hier statt [... N I KOOY€] nur [... NΔ€ I] lesen.

⁸ Vgl. Jeremias 1954: 86-88; und als ein Beispiel mit koptischem $\Sigma\epsilon$ Lk 18,14b (S).

⁹ Im Falle der Ergänzung von ω [OOPI N̄ZHTC] bzw. ω [OOPI M̄MOC] müßte man verstehen: "wie sie ent[standen sind]".

¹⁰ Aber vgl. im EvPhil selbst das $\pi\epsilon\tau\omega\pi\epsilon$ (ΚΔΛΩC) [p. 80,17f.] im *Gegenüber* zu einem $\pi\epsilon\tau\omega\omega\pi\iota$ (ΚΔΛΩC) [p. 80,13].

erwartet werden darf (die Weise des Seins entspricht der Weise des Entstehens). Für den Rest der Lücke hat man sich schließlich nur noch ein obliques Bezugspronomen, als "Vertreter" des *Antecedens* $\theta\epsilon$ innerhalb des Relativsatzes (das bei einem *Antecedens* wie diesem von der Grammatik freilich nicht unbedingt gefordert ist) vorzustellen.¹¹

Schließlich sind noch einige linguistische Bemerkungen, die nicht im Zusammenhang mit der Textrekonstruktion stehen, sondern dem spezifischen Verständnis wohlerhaltener Textelemente gelten, vonnöten. Zunächst geht es um die Bedeutung der dreimaligen Artikellosigkeit der Worte $\zeta\epsilon\beta\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$ bzw. $\pi\rho\omicron\sigma\eta\lambda\upsilon\tau\omicron\varsigma$, zweimal im Falle des direkt an das Verb $\tau\alpha\mu\iota\omicron$ angeschlossenen Objekts, einmal bei Abhängigkeit von explikativem $\chi\epsilon$. Die bei solchem Gebrauch der \emptyset -Determination gegebene Neutralisation betrifft hier besonders die Opposition von Singular und Plural. Das heißt, die vorgestellte Anzahl der hervorgebrachten Hebräer bzw. Proselyten bleibt offen, aber doch wohl so, daß ein einziger Hervorgebrachter nur als Extremfall der Vorstellung angesehen werden kann, während als Normalfall eine unbestimmte Mehrzahl vorauszusetzen ist. Ich bin überzeugt, daß die von Layton als sicher in den Text aufgenommene und von Polotsky stammende Rekonstruktion des Plural in $[\epsilon\bar{\nu}\lambda\alpha]\epsilon\iota\ \bar{\nu}\tau\epsilon\epsilon\iota\mu\iota\bar{\nu}\epsilon$ (Z. 30) genau diesen Hintergrund hat, jedoch ohne sich auf das in den Übersetzungen von Isenberg¹² oder von Layton selbst¹³ dokumentierte Textverständnis auszuwirken. Wenn wir nun das Phänomen auch noch in der Perspektive unseres koptischen Textes als einer Übersetzung aus dem Griechischen angehen, so muß eben gesagt werden, daß die drei koptischen Nomina mit \emptyset -Determination theoretisch sowohl (artikellose) griechische Singulare wie Plurale voraussetzen könnten. Und die praktische Annahme der zweiten Möglichkeit ist m. E. die dem Kontext, und der gemeinte Sache, allein gemäße. Wir setzen also in der griechischen Vorlage als Äquivalente unserer drei koptischen Nomina mit \emptyset -Determination ἑβραίουσ und προσηλύτους bzw. προσήλυτοι voraus. Vgl. z. B. einerseits Mt 4,3 (S): $\chi\epsilon\kappa\alpha\varsigma\ \epsilon\rho\epsilon\ \bar{\nu}\epsilon\iota\omega\bar{\nu}\epsilon\ \bar{\rho}\ \omicron\epsilon\iota\kappa$ als Übersetzung von $\zeta\upsilon\alpha\ \omicron\iota\ \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\iota\ \omicron\delta\tau\omicron\iota\ \alpha\bar{\rho}\tau\omicron\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\tau\alpha\iota$; andererseits LibThom, NHC II, p. 138,34: $\bar{\nu}\bar{\nu}\alpha\psi\ \omicron\epsilon\ \bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon\ \epsilon\gamma\bar{\nu}\alpha\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\rho\omega\tau\bar{\nu}\ \chi\epsilon\ \epsilon\rho\gamma\alpha\tau\eta\varsigma$ "Wie also wollt ihr 'Täter' genannt werden?" Schließlich noch ein Hinweis auf die spezifische Nuance des Nicht-Tun-Könnens, die der negative Aorist in $\mu\alpha\chi\tau\alpha\mu\iota\epsilon-$ (Z. 31f.) im gegebenen Kontext haben dürfte! Es ist A. Shisha-Halevy, der mich auf diese semantische Komponente des negativen Aorist aufmerksam gemacht und vorgeschlagen hat, sie hier in Ansatz zu bringen.¹⁴

2 (p. 52,2-6) Kaum ist das Eingangsbild von der Bekehrung des Proselyten gedeutet, kommt uns der Text gleich wieder mit einem neuen Bild, das zudem aus einem ganz anderen Lebensbereich stammt. Im Unterschied zum vorigen wird dies neue Bild von der Freilassung des Sklaven bzw. vom Unterschied zwischen Sklave und Sohn nicht gedeutet - jedenfalls nicht mit Worten -, sondern bleibt als reines Bild stehen. Mit dem anderen und viel vertraueren Milieu des neuen Bildes hängt vielleicht der andere Unterschied zum vorigen zusammen, daß wir nämlich hier keinerlei sachliche Schwierigkeit damit haben, das Bild *qua* Bild zu verstehen.

¹¹ Zur konkreten Form vgl. p. 57,30.32.

¹² Bei Layton 1989: 143; NHLib³: 141.

¹³ 1987: 329.

¹⁴ Brief vom 12.8.1988.

Die "Zeichnung" dieses kleinen Kunstwerkes erfolgt in ganz wenigen, aber genauen und ausdrucksstarken Strichen. Und das so Geschaffene wird unter den Augen des Lesers (oder für den Hörer) lebendig. Die skizzierten Figuren fangen an zu leben. Die angedeutete Geschichte erzählt sich selbst weiter. Einerseits erhellen sich die wenigen Sätze gegenseitig, andererseits hat das Bild eine Perspektive, in der sich verschiedene Schichten von Möglichkeiten des Verstehens unterscheiden lassen. Die Schönheit der Architektur zeigt sich am *status*gemäßen Austausch der verwendeten Termini. Bei den Nomina ist das ganz offensichtlich (der, der für den Sklaven der Herr ist, ist für den Sohn der Vater; was dieser hat, ist für den Sklaven ein Vermögen, für den Sohn das Erbe), trifft aber wohl, wie wir sehen werden, auch auf die Verben zu.

Auch zwei kleine sprachliche Probleme oder Phänomene des Textes hängen wohl irgendwie mit der Prägnanz der Zeichnung und der Lebendigkeit des Bildes zusammen. Die erste Hälfte der Aussage über den Sohn ist eine Ellipse; es steht ja nur da: "Der Sohn dagegen, nicht nur, daß er der Sohn ist."¹⁵ Eine solche Ellipse ist auch im Deutschen möglich und verständlich. Und jedenfalls verliert unsere Wendung in der üblichen "geglätteten" Wiedergabe - meine eigene von ganz früher eingeschlossen¹⁶ - eine wesentliche Nuance. Diese liegt in dem *quasi* in der Luft hängenden $\chi\epsilon$. Mit anderen Worten, es fehlt zwischen $\omicron\gamma$ $\mu\omicron\nu\omicron\nu$ und $\chi\epsilon$ ein Ausdruck als Basis für den mit $\chi\epsilon$ eingeleiteten Objektssatz. Wenn der Bezugspunkt für diese Ellipse im Kontext gesucht werden müßte, könnte es nur der Ausdruck mit $\rho\omega\omega\epsilon$ am Ende von # 1 sein; unser $\chi\epsilon$ wäre also *formal* abhängig zu denken von einem parallelen imaginären $\epsilon\sigma\rho\omega\epsilon$ $\epsilon\rho\omicron\upsilon$. Das geht freilich nicht *inhaltlich* bzw. direkt¹⁷, sondern nur unter der Voraussetzung, daß sich die Bedeutung der Bezugskonstruktion den geradezu entgegengesetzten neuen Rahmenbedingungen angepaßt hätte, daß also aus einem semantisch unmöglichen "nicht nur (*genügt* es ihm), daß er Sohn ist" ein "nicht nur (*zeichnet* es ihn *aus*), daß er Sohn ist" geworden wäre. Eine andere Möglichkeit wäre, in dem ganzen Ausdruck $\omicron\gamma$ $\mu\omicron\nu\omicron\nu$ $\chi\epsilon$. . . $\delta\lambda\lambda\alpha$ als dem Äquivalent eines griechischen $\omicron\upsilon$ $\mu\omicron\nu\omicron\nu$ $\delta\tau\iota$... $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ (das wäre ein um das Element $\mu\omicron\nu\omicron\nu$ erweitertes $\omicron\upsilon\chi$ $\delta\tau\iota$... $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$) eine eigenständige Ellipse zu sehen.¹⁸ Und das wäre ein Ausdruck für "außer, daß ..., auch noch". Unser Satz würde demnach bedeuten: "Der Sohn dagegen, außer daß er Sohn ist, wird auch noch das Erbe des Vaters übernehmen." Was das sachliche Verständnis des Satzes betrifft, laufen diese beiden grammatischen Erklärungsversuche auf dasselbe hinaus. (Das ist übrigens anders bei einer dritten Erklärungsmöglichkeit, die aber erst etwas später erörtert werden soll. Jedenfalls ist mit dem bisher Gesagten das Feld der Möglichkeiten noch nicht erschöpft.)

Besondere Aufmerksamkeit verdient auch noch die Schlußwendung $\omega\lambda\upsilon\sigma\alpha\delta\alpha\tau\bar{\epsilon}$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\omega\upsilon$. $\epsilon\sigma\delta\alpha\bar{\iota}$ mit direktem *und* diesem präpositionalen Objekt bedeutet "etwas oder jemandem aufschreiben als gehörig zu"; bei einem direkten sachlichen Objekt wie "Erbe" und überhaupt in einem Kontext wie dem unsrigen heißt es "etwas als Eigentum von jemandem deklarieren". In der griechischen Vorlage ist das Verbum $\acute{\alpha}\pi\omicron\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\upsilon$ vorauszusetzen, das ja in Zusammenhang mit dem Nomen $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ein *terminus technicus* für die Bestandsaufnahme von Vermögen, übrigens auch zum

¹⁵ So im Prinzip die Wiedergabe von Till (1963: 9); noch deutlicher Isenberg [1968: 203. 351: "But as for the son, (it is) not only that he is a son"], aber später nicht mehr.

¹⁶ Vgl. jetzt z. B. die von Isenberg: "But the son is not only a son."

¹⁷ So noch 1987: 155.

¹⁸ Vgl. im Prinzip Blaß/Debrunner/Rehkopf 1976: # 480⁶.

Zwecke der Vermögensübertragung, ist. Das alles bedeutet aber, daß man in dem "Schreiben", von dem am Ende von # 2 die Rede ist, den Hinweis auf einen offiziellen, rechtlichen Akt erwartet. Umso auffälliger ist es, daß nach der Konstruktion des Gesamtsatzes nicht der Vater des Subjekt dieses Schreibens sein kann (als natürlich müßte ja eine Aussage gelten, die besagen würde, daß der Vater im Testament sein Vermögen dem Sohne überträgt),¹⁹ sondern daß der Sohn als Subjekt verstanden ist. Dann aber könnte das Schreiben nur uneigentlich gemeint sein. Und so kommt man eben - über semantisch viel zu weite moderne Ausdrücke wie im Deutschen "sich etwas zuschreiben" - auf "Anspruch erheben auf". Im "spotlight" der Exegese erscheint nun aber doch noch eine Möglichkeit, die Rede vom Schreiben eigentlich, nämlich juristisch, zu verstehen, und zwar wenn man nicht an den Schreibakt der Testamentsaufsetzung denkt, sondern an den Schreibakt der Testamentseröffnung und -annahme. Dann aber wäre der Sohn gar nicht mehr als das Erbe noch Erwartender im Blick, sondern bereits als das Erbe Antretender. Allerdings würde, wenn man noch den futurischen Aspekt des affirmativen Aorist hier in Ansatz bringen dürfte²⁰, dieser Blick in die Zukunft gerichtet sein. Und unsere Wendung ΤΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙΔ ΜΠΕΙΩΤ ΨΑΥΑΑΖΕ ΝΑΥΑΥ würde somit heißen: "er wird das Erbe des Vaters als sein Eigentum deklarieren" bzw. "er wird das Erbe des Vaters übernehmen".

Was nun mit dem Sich-selbst-Erzählen der Geschichte bzw. mit den Schichten des Bildes gemeint ist, ist das Folgende. Es scheint zunächst die Rede zu sein von der Situation eines Sklaven einerseits und eines Sohnes andererseits: der Sklave hier, der Sohn da. Nun wundert man sich aber schon über die arglos scheinende Aussage, daß der Sklave nicht nach dem Vermögen seines Herrn trachtet. Selbst die Haustafeln des Neuen Testaments setzen doch noch voraus, daß ein Sklave sich gar zu gern am Vermögen seines Herrn vergreift. Also ist erstens der vorgestellte Sklave ein guter Sklave und ist zweitens das gemeinte Trachten etwas Spezielles: es geht um das ganze Vermögen des Herrn auf einmal; und in dem negativen Aorist liegt wohl auch wieder der Aspekt des Nicht-Könnens. Der Kontext legt also als Sinn fest: der Sklave kann sich keine Hoffnung machen, einmal das Vermögen seines Herrn zu bekommen. Ein guter Sklave läuft auch nicht weg. Wenn er freiwerden will, geht das nur durch Loskauf oder durch Freilassung. Nun wird man den Aspekt des zweiten ωΙΝΕ ("wünschen", "hoffen") auch schon für das erste ansetzen müssen, womit die Vorstellung, daß der Sklave spart, um sich freikaufen zu können, entfiel. Das Trachten nach gnadenhafter Freilassung durch den (eigenen) Herrn kann aber nur durch gute Arbeit erfolgend gedacht sein. Nun soll all das, was hier von einem guten und armen Sklaven gesagt wird, wohl immer gelten, wo immer sich ein solcher befindet. Ebenso gilt das, was noch vom Sohn gesagt wird, zunächst offenbar ganz allgemein von Söhnen. Aber niemand kann dem Leser verbieten, daß er sich als das Nächstliegende den Sklaven und den Sohn unter ein und demselben Dach vorstellt: was des einen Herr ist, ist des anderen Vater. Der Leser wird dann im Text auch noch impliziert finden, daß sich äußerlich (in einem antiken "Haus") die Situation des Sohnes gar nicht so sehr von der des Sklaven unterscheidet.²¹ Auch der Sohn muß arbeiten, muß gute Arbeit leisten; denn ein Trachten und Hoffen hat auch er, zwar nicht auf die Freiheit,

¹⁹ Es ist nur zu natürlich, wenn Borchert das nicht wahrhaben möchte und doch den Vater als *Actor* ansetzt (1967: 61). Seine Übersetzung lautet nämlich: "The son, however, is not only a son, but the inheritance of the father he (the father) customarily ascribes (or wills) it to him."

²⁰ Vgl. Green 1987.

²¹ Diesen mir als Anstoß wichtig gewordenen Gedanken verdanke ich Isenberg (1968: 203).

denn die ist mit der Sohnschaft gegeben²², sondern darauf, daß sein Vater ihn wirklich auch zum Erben einsetzt.

Nun, wo wir so weit sind, muß noch einmal auf die oben erörterte Ellipse zurückgekommen werden. Es findet sich nämlich bei Ménard²³ in einem undurchsichtigen Zusammenhang eine hochinteressante Idee, die es wert ist, herausgehoben und *auch* noch "durchgespielt" zu werden. Ihr Wesen besteht darin, das $\alpha\epsilon$ kausal zu verstehen und die Ellipse vor OY MONON anzusetzen. Aber damit wird in Wirklichkeit eine Art Kettenreaktion ausgelöst. Zunächst nämlich müßte der erste Teil von # 2 auch eine Ellipse sein mit dem "Loch" entsprechend vor MONON ; und $\epsilon\varphi\text{INE}$ wäre gar nicht, wie hier und gewöhnlich vorausgesetzt, Präs. II, sondern ein Umstandssatz, der genau dem $\alpha\epsilon$ -Satz des zweiten Teils entspräche. Wiederum würde man sich dann noch eine Basis mit dem Verb, das danach zweimal ausgelassen wäre, hinzudenken müssen. Wir fänden hier also einen Text ohne seinen Anfang zitiert. Das ist nun deswegen und gerade an dieser Stelle unserer Erwägungen so interessant, weil eine solche Basis etwa das enthalten haben müßte, was uns die Geschichte auch so schon "erzählt" hat. Kurzum, die besagte Idee müßte zu folgender Textauffassung führen: "(Ein Sklave und ein Sohn dienen ein und demselben Herrn:) Der Sklave (tut es) nur, weil er frei zu werden trachtet; und nicht, weil er nach dem Vermögen seines Herrn trachten würde. Der Sohn dagegen (tut es) nicht nur, weil er der Sohn ist, sondern weil er auch das Erbe des Vaters übernehmen wird." Zur Not wäre übrigens diese Idee sogar ohne die Vorstellung eines "offenen" Anfangs durchführbar, wenn man sich nämlich nach dem Stichwort "Sklave" nur einen dazugehörigen Verbalbegriff hinzudächte. Also: "Der Sklave (tut, was er tut, nämlich: dienen) nur, weil er" usw.

Zurück zu der sich selbst erzählenden Geschichte! Noch eine letzte Dimension kommt hinzu. Sie wurde bei der sprachlichen Interpretation von $\varphi\alpha\chi\sigma\alpha\alpha\alpha\zeta\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\omega\varphi$ schon berührt und wird besonders deutlich durch die Beleuchtung von hinten, durch die Beleuchtung, die # 2 durch das, was folgt (Beerbung *der Toten*), erfährt. Wer also den Text fragt, wann denn der Sklave die Freiheit geschenkt zu bekommen hofft, dürfte von ihm als Antwort erhalten: zu demselben Zeitpunkt, da der Sohn das Vermögen des Vaters erbt, d. h. beim Tode seines Herrn und durch eine Verfügung seines Testaments.²⁴

Ein noch helleres Licht fällt natürlich von vorn, vom Vorhergehenden (dem # 1) auf unseren # 2. Aber dieses betrifft nicht mehr den immanenten Sinn des Bildes, sondern seinen Stellenwert im größeren Kontext. Den Bekehrungsaspekt, mit dem das EvPhil ja einsetzte, kann man im neuen Bilde weiterwirkend ansehen, insofern als ja seine Hauptbegriffe (Sklave, Freier, Sohn, Erbschaft) typische Metaphern der Bekehrungssprache sind.²⁵ Durch diese Begriffe werden übrigens Themen angeschlagen, die für das EvPhil insgesamt von zentraler Bedeutung sind. Man wird frei, erlangt Sohnesstand und Erbschaft, wenn man die in der Bekehrungspredigt angebotene Botschaft von der Erlösung, sei es im Sinne des Judentums, sei es im Sinne des Christentums (welcher Spielart auch immer), im Glauben, der durch Beschneidung oder Taufe besiegelt wird,

²² So deuten mit Recht schon Borchert (1967: 66) und noch expliziter Isenberg (1968: 206).

²³ 1967: 122.

²⁴ Das heißt, was die Zeit des Erbaktens anbelangt, bestünde ein Unterschied zu der mit dem gleichen Bildmaterial arbeitenden "Parallele" von # 37. Aber wenn das stimmt, kann Isenberg nicht Recht haben mit seiner Vermutung, daß ## 2 und 37 ursprünglich ein zusammenhängender Text gewesen seien (1968: 33. 203f.).

²⁵ Vgl. vor allem Gal 4.

annimmt. Es ist aber auch klar, daß damit (noch) nicht die eigentlich Kontur, die # 2 im Licht von # 1 erhält, bezeichnet ist. Es ist vielmehr die Seinsstufenlehre und die Konzeption des Seinswechsels, die man auch im neuen Bild wiederfinden kann. Ja, man könnte direkt denken, daß das Bild des # 2 nur deswegen keine Deutung bekommt, weil die Deutung des Bildes von # 1 für das neue Bild gleich mitgelten soll, daß also im Zusammenhang all der Dinge, die im Text gesagt werden, gemeint ist: Die Söhne sind als solche frei und erben noch dazu. Den Sklaven aber muß es schon genügen, daß sie (überhaupt) frei werden.

3a.b.c. (p. 52,6-15) Es folgt - wie es scheint, immer noch unter Beibehaltung der bisherigen Orientierung an Bekehrung und religiösem Übertritt zum wahren Glauben (Stichwort: "vom Tod zum Leben kommen") - infolge einer Assoziation des Gedankens der Erbschaft mit der Vorstellung vom Tod (des Erblassers) ein Knäuel von wiederum bildlichen Aussagen über "erben" im Verhältnis zu "tot sein" bzw. "leben". Obgleich diese Aussagen im großen und ganzen durchaus als verstehbar erscheinen, erweisen sie sich doch für jeden Versuch einer genaueren Interpretation als ziemlich verwickelt und schwer entwirrbar. Das liegt objektiv an der Doppeldeutigkeit gleich zweier Hauptbegriffe: das Objekt vom Verbum κληρονομεῖν kann an sich eine Sache (dann heißt es "ererben" bzw. "inherit") oder eine Person sein (dann heißt es "beerben" bzw. "be heir to"), und zugleich ist eins der konkreten Objekte im hiesigen Text, nämlich ΝΕΤΜΟΟΥΤ, so beschaffen, daß es theoretisch sowohl "die (Dinge), die tot sind", also "*das* Tote", bedeuten könnte als auch "die (Personen), die tot sind", also "*die* Toten".²⁶ Der störende subjektive Faktor, der hinzukommt, ist eine gewisse Voreiligkeit in der exegetischen Suche nach der sachlichen (lehrmäßigen) Bedeutung der Sätze unter Vernachlässigung ihrer Bildseite. Die, wie sich zeigen wird, (partiell oder konsequent) falsche Entscheidung in der gekoppelten Alternativzweiheit (und darüber hinaus) zieht sich bis in die "hochgezüchteten" neuen Übersetzungen von Isenberg²⁷ und (besonders deutlich und konsequent) Layton.²⁸ Um mit der Verwirrung fertig zu werden und den Sinn exakt zu "heben", brauchen wir so etwas wie einen "archimedischen" Punkt. Und derartige läßt sich tatsächlich finden. Und zwar lassen sich gleich zwei von solchen festen Ansatzpunkten ausmachen. Der erste besteht in der Erkenntnis (mit dem Entschluß, sie konsequent anzuwenden), daß im *Gegenüber* zu dem Sgl. ΠΕΤΟΝΩ bzw. in *Entsprechung* zu ΝΕΤΜΟΟΥΤ, die sich nur im Extremfall *nicht* auf eine Person beziehen könnten, auch der Pl. ΝΕΤΜΟΟΥΤ, und zwar überall, persönlich gemeint sein muß. Der zweite Ansatzpunkt hat es noch stärker mit der Form zu tun. Unter der exegetischen "Lupe" kann man nämlich sehen, daß wir es gar nicht mit *einem* Bildwort, sondern mit deren *drei* zu tun haben. Es ist zwar durchweg von "erben", "tot sein", "leben" die Rede; aber der Gesichtspunkt, unter dem dies Thema gesehen wird, wird "unterwegs" zweimal sprunghaft ein anderer. Zugleich zeigt sich die formale Unabhängigkeit dieser drei Bildworte darin, daß jedes seine eigene Pointe hat, mit der es eben jeweils zu Ende ist. Zu dieser formalen Analyse unseres Abschnitts ist übrigens, wie ich erst nachträglich sehe, Sevrin schon vor Jahren gekommen.²⁹

²⁶ Vgl. zu dieser Problematik Wilson 1962: 65.

²⁷ Bei Layton 1989: 143; NHLibEng³: 141.

²⁸ 1987: 329 ("Those who inherit dead things are also dead, and what they inherit are dead things" usw.).

²⁹ Vgl. Sevrin 1972: 200⁵³ ("# 3 52,6-15 se décomposerait assez bien en trois membres capables de se suffire à eux-mêmes (l. 6-11; 11-13; 13-15); ou bien l'écriture est pointilliste, ou on a rassemblé dans une unité nouvelle des phrases d'abord isolées").

3a (p. 6-11) Bei dem ersten dieser drei Bildworte, mit dem wir es zunächst hier zu tun haben, ist - trotz des bereits Erkannten - die *Struktur* des Ganzen zunächst klarer als der *Sinn*. Zu dem schon bekannten "Programm" der zwei Seinsstufen, deren höhere die Fähigkeit der unteren mit umfaßt, kommt noch das Prinzip, das noch oft im EvPhil Ausdruck finden wird, daß Gleiches zu Gleichem gehört. Aber jedenfalls beginnt es völlig wie "aus dem Leben gegriffen", also wie ein reines Bild. Und wir haben auch kein Recht, den Text, wie er anfängt, anders als so wirklichkeitsbezogen zu verstehen: A propos "erben". Wenn einer erben will, muß vorher einer gestorben sein. Erst mit dem Prädikat des Satzes, daß solche Leute, die Tote beerben, selbst tot sind, kommt etwas Unerwartetes, über das Bild Hinausweisendes, so etwas wie ein Signal, das auf eine besondere Weichenstellung hinweist. Formal haben wir es hier zunächst einmal mit einer Spielart von Paronomasie zu tun.³⁰ Und was die Bildhaftigkeit betrifft, liegt hier ein Übergang des Bildes in eine Metapher vor. Ob das Signal auch bedeuten soll, daß das Vorhergehende, also der Subjektsausdruck, nun im nachhinein metaphorisch zu verstehen sei, ist damit nicht unbedingt gegeben. Jedenfalls läßt sich die das Bild transzendierende Metapher verständlich machen durch einen Vergleich mit drei sozusagen "natürlichen" Parallelen. Zunächst einmal erinnert der hiesige Satz natürlich an das Logion Mt 8,22 par Lk 9,60: "Laß' die Toten ihre Toten begraben". Man kann ja leicht den Inhalt unseres Satzes auf dessen Form bringen, nämlich: "Laß' die Toten ihre Toten beerben" bzw. umgekehrt dessen Inhalt auf die hiesige Form: "Diejenigen, die die Toten begraben, sind selbst tot". Diejenigen, die dort die Toten begraben sollen, könnten in demselben Sinne "tot" genannt sein wie die, die hier die Toten beerben.

Eine weitere Vergleichsmöglichkeit finden wir im EvPhil selbst, und zwar in # 93a, in dem es ja sowieso, wengleich mit anderen Bildern und in anderer Form, wohl um die gleiche Sache geht wie in # 3a insgesamt. Uns interessiert hier aus dem dortigen Zusammenhang der Satz: "Alle Dinge, die man in ihr (der Welt) ißt, sterb[en] selbst auch", besonders wegen der Möglichkeit eines Überkreuzvergleichs des dortigen und des hiesigen Prädikats:

(dort) $\sigma\epsilon\mu\omicron[\gamma] \ \acute{\alpha}\omega\upsilon \ \omicron\omicron$	(p. 73,21);
(hier) $\bar{\nu}\tau\omicron\omicron\upsilon \ \acute{\alpha}\omega\upsilon \ \sigma\epsilon\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$	(p. 52,7).

Das Merkwürdige ist nun, daß, wie dort zu wenig, so hier zu viel gesagt zu sein scheint. Dort, im Kontext des Aasfressens, erschiene es viel natürlicher, wenn es hieße: "Alle Dinge, die man in der Welt ißt, sind selbst schon tot". Und wir hätten im hiesigen Kontext gar keine Probleme, wenn wir uns vorstellen würden: "Diejenigen, die die Toten beerben, müssen selbst auch sterben". Es ist daher nach Lage der Dinge zu fragen, ob die beiden Verben nicht wenigstens in einer solchen Bedeutung aufzufassen sind, wo sich ihr semantisches Spektrum berührt. Für # 93a gewöhnen wir damit den Sinn: "Alle Dinge, die man in der Welt ißt, sind selbst schon im Sterben begriffen"; und unser Satz in # 3a würde heißen: "Diejenigen, die die Toten beerben, sind selbst bald (oder: schon so gut wie) tot".

Einen solchen - im Prinzip gleichen - Verständnishorizont für unseren Satz eröffnet nun interessanterweise auch die dritte "Parallele". Sie ist wohl die eigenartigste. Sie betrifft wiederum die Gesamtheit unseres # 3a und ist vielleicht gar kein unabhängiger "Zeuge", sondern mag sich wie das Apophthegma von der Fußwaschung Joh 13,4f.12-20 zu dem Logion Lk 22,27 verhalten;³¹

³⁰ Vgl. Blaß/Debrunner/Rehkopf: # 488,1c.

³¹ Vgl. Bultmann 1964: 351f.

d. h. sie ist möglicherweise einfach eine Umsetzung genau unseres Bildwortes in eine "Heiligen"-Legende. Es handelt sich um einen manichäischen Text, nämlich um ein Stück aus dem Kölner Mani-Codex; und das EvPhil war ja bei den Manichäern in Gebrauch. Es heißt dort, daß Mani aus seiner Jugend (u. a.) folgendes erzählt habe: "Als ich in ihrer³² Mitte wohnte, nahm mich eines Tages Sitaios, der Presbyter ihres Synhedriums, der Sohn des Gara, bei der Hand, weil er mich gern hatte und mich als seinen geliebten Sohn betrachtete. Er nahm mich also bei der Hand, als niemand anders zugegen war, und nachdem er ein Stück Weges gegangen war, [grub er] gewaltige Schätze [aus], die er (dort) verborgen aufbewahrt hatte, und zeigte sie mir. Er sprach zu mir: 'Mir gehören diese Schätze und ich kann über sie verfügen. Von jetzt an aber sollen sie dir gehören. Ich habe nämlich keinen anderen so gern wie dich, dem ich diese Schätze geben will.' Als er so zu mir geredet hatte, sprach ich bei mir: 'Vor ihm hat mich bereits mein seligster Vater³³ (bei der Hand) genommen und mir einen unsterblichen und unvergänglichen Schatz geschenkt. Wenn ihn einer erbt, wird er zusätzlich zu ihm (d. h. dem Schatz) das ewige Leben empfangen.'³⁴ Ich erwiderte also dem Presbyter Sitaios: 'Wo sind unsere Vorfahren, die diese irdischen Schätze vor uns als Erben besessen haben? Siehe, sie starben und gingen zugrunde, sie besaßen sie nicht als ihr Eigentum und nahmen sie auch nicht mit sich fort.'³⁵ Der direkte Berührungspunkt mit dem uns hier noch beschäftigenden metaphorischen $\bar{\nu}\tau\omicron\omicron\upsilon\ \zeta\omega\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$ unseres Textes liegt nun in dem dortigen Hendiadyoin "Siehe, sie starben und gingen zugrunde".³⁶ Und aus dem Vergleich ergibt sich die Möglichkeit, den Satz unseres Textes in dem Sinne zu verstehen, daß (gar nicht etwa auf jeweils einzelne Fälle, sondern) gewissermaßen auf die Kette aller derjenigen, die die Toten beerben (d. h. die jemals Tote beerbt haben), zurückgeblickt wird.

Das noch folgende Sätzchen, das diesen ersten Teil von # 3a abschließt und in dem die zum Ausdruck des Subjekts transponierte Aussage ($\sigma\epsilon\bar{\rho}\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\epsilon\iota\ \bar{\nu}\nu\epsilon\tau\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$ "sie beerben die Toten") noch einmal als Aussage selbst erscheint - wenn auch unter Verschiebung der Satzperspektive (also im Präs. II statt des einfachen Präs.) -, wirkt an sich doch wie eine, eigentlich entbehrliche, Wiederholung. Sie enthüllt ihren wahren Sinn erst in Konfrontation mit dem parallelen Abschlußsatz der zweiten Hälfte von # 3a. Von da aus erklärt sich wohl auch erst der exakte grammatische Sinn des zweiten Tempus. Prädikat der substantivischen Transposition dürfte nämlich nicht der Objektsausdruck sein (ein Mißverständnis, das unsere und Laytons Übersetzung schüren könnten³⁷), sondern ein in Konfrontation mit dem dortigen $\mu\bar{\nu}$ -Ausdruck ("und außerdem") hier imaginär vorhandenes $\bar{\mu}\mu\alpha\tau\epsilon$. Das Sätzchen hätte also die Struktur: "Es ist nur, daß sie die Toten beerben".

Was nun die zweite Hälfte von # 3a angeht, so könnte man durchaus fragen, ob etwa auch dieses Pendant noch einmal rein bildlich anfängt. Das Erben setzt ja nicht unbedingt den

³² Das ist: (in) einer südbabylonischen, judenchristlichen, elchasaitischen Täufergemeinde.

³³ Gemeint ist wohl der die Offenbarung spendende bzw. vermittelnde sogenannte Syzygos.

³⁴ $\delta\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\ \tau[\iota\varsigma]\ \kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\eta\sigma\omicron\iota,\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}[\nu\alpha\tau\omicron\upsilon]\ \zeta\omega\eta\nu\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega[\iota\ \kappa\omicron\mu\iota\epsilon\iota\tau\alpha\iota]$.

³⁵ CMC p. 74,8-76,9; Übersetzung - mit einer kleinen Ergänzung einer versehentlichen Auslassung und unter Austausch einer Text- mit einer Apparat-Lesart - nach Koenen/Römer 1988: 51.53.

³⁶ $\iota\delta\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\theta\alpha\nu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron$ (CMC p. 76,5f.).

³⁷ Vgl. Layton 1987: 329 ("and what they inherit are dead things").

Tod des Erblässers voraus. Es kommt also im wirklichen Leben durchaus vor, daß z. B. ein Sohn den Vater noch zu dessen Lebzeiten beerbt (vgl. Lk 15,12 in der Geschichte vom Verlorenen Sohn; oder auch hier im EvPhil # 37). Aber diese Möglichkeit wird durch ein neues Metaphorie-Signal (das also das alte als noch in Geltung stehend erweist) ausgeschlossen. Dieses Signal ist der Singular in der Bezeichnung des Erblässers (daß es also nicht einfach parallel heißt ΝΕΤΟΝΖ, sondern ΝΕΤΟΝΖ): D. h. den vielen irdischen Vätern wird hier der eine himmlische "Vater" gegenübergestellt. Worauf die Metapher "der Lebendige" am ehesten konkret bezogen werden kann, ist wohl der die Wahrheit offenbarende Erlöser. Vgl. unter diesem Gesichtspunkt den mit unserem Text sowieso Nutzen bringend vergleichbaren # 52 des EvThom, der mit folgendem Jesuswort schließt: "Ihr habt den Lebendigen (d. h. mich) von euch gestoßen³⁸ und habt zugunsten der Toten gesprochen". Innerhalb des EvPhil selbst wäre auf die vollere Erlöser-Bezeichnung "der lebendige Mensch" (p. 75,22) hinzuweisen.

Bei dem Prädikat ΝΤΟΟΥ ΣΕΟΝΖ ("was sie betrifft, sie sind lebendig") ist der metaphorische Charakter (es geht um das eigentliche, wahre, ewige Leben) nicht mehr zweifelhaft; wohl aber kann man fragen, ob die Aussage wirklich so apodiktisch gemeint ist, wie sie klingt. Die vorliegende Formulierung erinnert ja an die Ausdrucksweise der Maxime, daß Gleiches sich nur mit Gleichem verbindet, und scheint - beim Wort genommen - besagen zu wollen, daß man immer schon lebendig sein muß, wenn man den Lebendigen beerben will. Aber nun könnte es doch auch sein, daß die Formulierung des Doppelspruches an dieser Stelle und in der Parallele zur ersten Hälfte bewußt als Paradoxie, über die man nachdenken soll, gestaltet ist und also nicht schlechthin meint, wonach sie klingt. Der Kontext in # 3c setzt ja auch voraus, daß der Dualismus nicht ohne Übergang zwischen den Bereichen gemeint ist, daß es also durchaus eine Möglichkeit geben muß, wie man *dazu kommt*, daß man lebendig ist, d. h. wie einer, der tot ist (in dem Sinne, daß er das wahre Leben nicht hat), lebendig *wird*. Schließlich läuft es auf dasselbe hinaus, wenn wir nun noch unser hiesiges "sind lebendig" in Beziehung dazu setzen, wie wir das parallele "sind selbst tot" in der ersten Hälfte des Doppelspruches bereits zu deuten Anlaß hatten. Dann nämlich müßte dem dort als gemeint gefundenen "sind selbst (bald) tot" hier etwa ein "sind (von diesem Augenblick an) lebendig" entsprechen.

Am dunkelsten an unserem Rätselspruch ist wohl der die formale Parallele zerstörende "Überschuß" am Schluß "und die Toten". Und doch ist zugleich klar, daß das die eigentliche Pointe ist, auf die auch manches in der Formulierung des Vorhergehenden schon zulief. Deutlich ist auch, daß hier irgendwie wieder die Ungleichgewichtigkeit der vom EvPhil propagierten Seinsstufenlehre zum Ausdruck gebracht werden soll, wonach die höhere Seinsstufe zu ihrem eigenen auch das Vermögen der unteren besitzt. Die Frage ist aber, ob sich hier etwa die Dialektik dieses Denkens sozusagen selbständig gemacht hat oder ob der Leser (bzw. die ursprünglichen Adressaten dieses Textes) doch berechtigt ist (bzw. waren), nach einer konkreten Beziehung und Bedeutung der hier noch einmal genannten "Toten" zu suchen. Nach den Konturen, die sich im Verlauf unserer Betrachtung von # 3a für dessen Verstehbarkeit ergeben haben, müßte man jedenfalls damit rechnen, daß hier noch einmal "die Toten" in demselben Sinne auftauchen, den sie zu Anfang gehabt haben, nämlich als die irdischen toten Erblässer. Dann würde der ganze Schluß "und sie beerben den Lebendigen - und die Toten" soviel bedeuten können wie: "denn ihrer ist das Himmelreich - und diese Welt" bzw.: "und ihnen werden zuteil die Schätze des Himmels - und die Schätze der Welt". Es wäre mithin gesagt, was die Schätze der Welt betrifft, daß paradoxerweise

³⁸ M. E. gehört der adverbelle Ausdruck Μ̄ΠΕΤ̄Ν̄Μ̄ΤΟ ΕΒΟΛ nicht zu ΟΝΖ - so die übliche, wenig sinnvolle Auffassung ("der vor euch lebt") -, sondern zu ΚΩ; vgl. Bronté, NHC VI p. 13,9f.: Μ̄Π̄Π̄ΩΤ̄ Ν̄Ω̄Ϊ̄ Μ̄Π̄ΕΜ̄ΤΟ̄ Ν̄Ν̄ΕΤ̄Ν̄Β̄Λ̄Λ̄ ΕΒΟΛ "verjagt mich nicht aus eurem Gesichtskreis".

nur diejenigen wirklich etwas von ihnen haben, die nicht von dieser Welt sind, daß nur diejenigen die irdischen Güter genießen können, die ihrer nicht bedürfen.

3b (p. 52,11-13) Dieser Aphorismus, bestehend aus einer These und einer rhetorischen Begründung in Frageform, redet mit denselben Begriffen wie der vorhergehende Doppelspruch. Dennoch paßt seine Aussage-Struktur auf keins der Muster dieses Spruches, und auch nicht auf eins des zum gleichen Thema noch folgenden Spruches. Nach dem Vorhergehenden müßten doch die Toten wenigstens das, was Tote zu vererben haben, erben können. Und nach dem, was folgt, kann ein Toter sogar das (wahre) Leben erben. Andererseits ist das exegetische Dilemma sofort verschwunden, wenn man die beiden kleinen Sätze für sich nimmt. Sie sind offenbar ohne jeden "Anlauf" unmittelbar verständlich, weil offenkundig wahr, und in sich selbst abgeschlossen. Die rhetorische Frage ist der stilgemäße Abschluß eines solchen Kleinsttextes, der wie ein Proverbium aussieht und wohl auch ein solches ist. Dennoch erhebt sich auch hier die Frage nach der Art der Bildhaftigkeit. Ist hier alles reines Bild, oder hat doch etwas metaphorischen Charakter? Eins ist jedoch klar; wenn Transparenz des Bildes vorliegt, dann nur - umgekehrt wie in # 3a - am Anfang. Denn der Begründungssatz bezieht sich eindeutig auf die allen bekannte irdische Wirklichkeit. Also entweder liegen beide Spruchteile auf derselben Ebene, und es ist alles reines Bild. Dann ist die Begründung rein rhetorisch; und der ganze Spruch meint nicht mehr als: "Wie jeder weiß, können Tote nichts erben; oder hat jemand schon einmal etwas anderes erlebt?" Die andere Möglichkeit ist, daß die Anfangsthese so allgemein gemeint ist, daß sie über ihren Wortsinn hinausweist, also für Metaphorik und Allegorie sozusagen "offen" ist. Dann würde es sich im zweiten Teil um eine echte Begründung handeln, die einen sozusagen metaphysischen Sachverhalt durch eine Analogie in der Wirklichkeit verankert sieht. Das Gefälle wäre mithin etwa so: "Wer in irgendeiner Hinsicht als tot gelten muß, kann gewissermaßen nichts 'erben'. Das sieht man ja an den wirklich Toten, die (vererben, aber) nicht erben."

Nun gibt es auch für diesen # 3b eine Parallele, die vielleicht sogar wieder eine Anwendung ist; jedenfalls hat ihr Entdecker, J. B. Bauer, sie so, nämlich als Anwendung (aber von # 3a.b.c insgesamt) verstanden;³⁹ und in ihrem Lichte wirkt wohl die zweite Auffassungsmöglichkeit näherliegend. Es handelt sich um das Apophtegma Cassian 8 (68), das da heißt: "Es war da ein Mönch, der in einer Höhle in der Wüste hauste; und es wurde ihm von seinen fleischlichen Verwandten mitgeteilt: 'Dein Vater ist von schwerer Krankheit geschlagen und liegt im Sterben. Komm', um ihn zu beerben!' Er aber gab ihnen zur Antwort: 'Ich bin schon früher als jener der Welt gestorben; ein Toter kann keinen Lebendigen beerben.'" ⁴⁰

Die erstaunliche Tatsache, daß es - bei gleicher Thematik - keine Gedankenverbindung von # 3a zu # 3b, sowie auch keine von # 3b zu # 3c, gibt, braucht nicht zu bedeuten, daß es keinen Zusammenhang zwischen diesen drei Bildworten gibt bzw. ursprünglich einmal gegeben hat. Es ließen sich schon Zwischenschaltungen konstruieren bzw. die fehlenden Puzzle-Teile finden, die das Ganze zu einem geschlossenen Bilde machen würden. Vielleicht sind diese drei Bildworte z. B. nur die Kernstücke einer ausführlicheren Rede oder eines Redeteils zum Thema Erbe, Tod

³⁹ Vgl. Bauer 1963: 291.

⁴⁰ ἦν τις μοναχὸς οἰκῶν ἐν σπηλαίῳ ἐν ἐρήμῳ· καὶ ἐδηλώθη αὐτῷ ὑπὸ τῶν συγγενῶν κατὰ σάρκα, ὅτι ὁ πατήρ σου ἰσχυρῶς ἐνοχλεῖται καὶ μέλλει τελευτᾶν, ἐλθὲ ἵνα κληρονομήσῃς αὐτόν. ὁ δὲ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτούς· ἐγὼ πρὸ ἐκεῖνου ἀπέθανον τῷ κόσμῳ· νεκρὸς ζῶντα οὐ κληρονομεῖ (Koch 1933: 117 = PG 65, 245C).

und Leben gewesen.

3c (p. 52,13-15) Dieses dritte Bildwort zum Thema Erbschaft, Tod und Leben versetzt den Leser in erhöhte "Alarmbereitschaft", indem es ihn in dreierlei Hinsicht aufschreckt: zunächst - gerade nach dem, was so natürlich unmittelbar vorhergeht - durch die Verkehrung der Wirklichkeit im Bild; normal ist ja nur, wenn ein Lebendiger einen Toten beerbt. Das ist dann natürlich wieder ein Achtungszeichen, daß hier - von vornherein - metaphorisch geredet wird. Es geht um eine bildliche Artikulation des Heilsgeschehens, das sich am Gläubigen in Bekehrung und Einweihung ereignet. Die zweite Überraschung, die der Text bereithält, ist das abrupte Umspringen in den Singular, daß es nicht mehr "die Toten" heißt, sondern "der Tote". Und als eine dritte Besonderlichkeit müßte man schließlich auch noch die Konditionalität der Aussage rechnen, insofern als ein bislang unmöglich scheinender Vorgang jetzt als selbstverständlich sich vollziehend vorausgesetzt wird. Wenn nun die Konditionalität der Aussage und die singularische Formulierung sich gegenseitig bedingen sollten und zugleich dem Kontext, trotz der Unterbrochenheit seiner Linienführung, doch irgendeine Definierungsfunktion zukommt, dann könnte der Singular der entscheidende Hinweis sein, daß der hier beschriebene oder vorausgesetzte Vorgang als eine eigentlich unmögliche Ausnahme gedacht (und formuliert) ist (also in dem Sinne: "Wenn es doch geschehen sollte, daß ein Toter erbt - und zwar den Lebendigen beerbt"). In dieser Perspektive bietet sich dann die Auffassung des Sgl. ΠΕΤΜΟΟΥΤ als genereller Adjektivsatz an.⁴¹ ΠΕΤΜΟΟΥΤ kann eben tatsächlich "einer, der tot ist" bedeuten.

Eine weitere Einsicht in die Struktur der Aussage dieses dritten Bildwortes ergibt sich aus einer weiteren Konfrontation - über das zweite Bild hinweg - mit demjenigen Passus von Bildwort Nr. 1, der unserem dritten Bildwort in Terminologie und Gefälle in etwa entspricht. So kommen wir zu folgendem Gegenüber:

3a ΝΕΤ-----ΡΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ ΜΠΕΤΟΝΖ ΝΤΟΟΥ ΣΕΟΝΖ
 # 3c ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΕΨΑΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ ΜΠΕΤΟΝΖ ----- ΨΝΔΩΝΖ

Damit ist übrigens für # 3c als Kern der Aussage ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΨΝΔΩΝΖ "der Tote wird leben" (und nicht etwa ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΨΝΔΜΟΥ ΔΝ "der Tote wird nicht sterben") behauptet. Diese Behauptung setzt nun jedoch das Bewußtwerden und die Lösung zweier sprachlicher Einzelprobleme voraus.

Das erste Problem ist das *Antecedens* des Präformativs in ΨΝΔΜΟΥ (wer ist "er"?). Man kann die Sachlage ganz bündig so beschreiben: Liest man den Satz von vorn, ist "er" der Tote; liest man ihn von hinten, ist "er" der Lebendige. Nun sind aber m. E. die Signale im zweiten Teil des Satzes, der Apodosis, eindeutig und korrigieren schnell den ersten Eindruck dessen, der diesen Satz (von vorn an) hört oder liest. Die entscheidenden Signale sind das ΔΛΛΔ, mit dem hier kein neuer Satz anfangen kann, sondern das die Apodosis zweiteilt, nebst der folgenden Wiedereinführung des Toten als Subjekt der zweiten Hälfte der Apodosis, was ja nur Sinn hat, wenn in der ersten Hälfte der Apodosis, also vor dem ΔΛΛΔ, von dem (beerbt) Lebendigen die Rede war.

Das zweite grammatische Problem hat auch eine unmittelbare Beziehung zur Semantik. Es geht um die grammatische Funktion und die sachliche Bedeutung des abschließenden Adverbs ΝΖΟΥΟ. Was soll und kann bedeuten "mehr leben"? Oder, um echte Übersetzungen zu zitieren, was

⁴¹ Vgl. Polotsky 1987: 78-81.

hat man sich bei "live even more"⁴² bzw. "greatly live"⁴³ zu denken? Aber diese quälende Frage ist wohl gegenstandslos. Denn gegen den falschen Schein der Wortstellung ist das Adverb gar keine nähere Bestimmung des davorstehenden Verbs, sondern ein Satzadverb, das mit ἀλλὰ zusammengehört. Und das hiesige ἀλλὰ . . . ἄλλοι ist nichts anderes als eine normale koptische Wiedergabe der geläufigen griechischen Formel ἀλλὰ μᾶλλον (vgl. Mt 27,24; Röm 14,13). Andererseits ist das Adverb ἄλλοι die Bedingung für den Ausdruck dieser zweiten Hälfte der Apodosis im zweiten Tempus. Die Struktur dieser Aussage ist also: "sondern es ist vielmehr, daß der Tote zum Leben kommen wird."

Nach dieser Klärung können wir zu der obigen Gegenüberstellung # 3a / # 3c zurückkommen! Die beiden Zeilen in ihrem Gegenüber sprechen für sich selbst. Man sieht unmittelbar die Konstanten und die Variablen. Die Konstanten bestehen darin, daß vom Beerben des Lebendigen die Rede ist und daß damit das Ererben des Lebens zusammenhängt. Die ablesbare Variation in # 3c gegenüber # 3a besteht darin, daß das Subjekt des Beerbens präzisiert ist, daß der Vorgang des Beerbens zum Thema wird und daß der Aspekt des Lebens vom Haben zum Bekommen verschoben ist. Man kann, dies zusammenfassend und deutend, auch sagen: aus der Formulierung einer Paradoxie ist eine Beschreibung von Heilsgeschehen geworden; was sich dort *hinter* dem Paradox anzudeuten schien, ist hier entfaltet.

Bei dem allen konnte freilich der Hauptunterschied noch gar nicht in den Blick kommen. Er ist verborgen hinter dem Strich, der in der obigen Gegenüberstellung dem ἄλλοι entspricht. # 3c hat da eben einen erheblichen Zusatz. Man könnte es auch so sagen: Während in # 3a ein besonderer Akzent auf dem Zustand der Erben liegt, wird in # 3c die Frage eingebracht, ob bzw. wie sich der Vorgang der Beerbung auf den Erblasser auswirkt, worauf die Antwort lautet: er braucht dabei nicht zu sterben. Aber warum kommt das überhaupt zur Sprache? Ist der Zusatz nur rhetorisch und also mehr oder weniger überflüssig oder ist er dem hier Redenden wichtig? Es könnte ja einfach noch mit dem Bildmaterial zusammenhängen. Das Normale ist doch, daß der Erblasser tot sein muß, wenn der Erbe sein Erbteil haben will. Wenn man nun aber statt "er braucht nicht zu sterben" den synonymen Ausdruck einsetzt: "er braucht sein Leben nicht hinzugeben", entsteht der Eindruck, daß unser Einschub eine polemische Spitze hat, die auf den im frühen Christentum verbreiteten und vielen als selbstverständlich und grundlegend geltenden Gedanken des stellvertretenden Sterbens des Erlösers zielt. Jedenfalls kommt durch den Zusatz der Gedanke zum Ausdruck, daß das Leben, von dem hier die Rede ist, stärker ist als der Tod, daß es sich nicht um einen Tausch von Leben und Tod handelt. Es verhält sich mit dem Tod des Toten und dem Leben des Lebendigen nicht so, daß das Leben des einen den Tod des anderen bedeutet. Und so kommt denn durch den Inhalt des Zusatzes, daß durch das Beerbtwerden das Leben des Lebendigen nicht beeinträchtigt wird, indirekt noch der Gedanke des *Zuwachs* an Leben ins Spiel: "sondern wird vielmehr der Tote (*zusätzlich*) zum Leben kommen."

4a (p. 52,15-18) Der Bekehrungsaspekt der vorhergehenden Textstücke bleibt in dem jetzt folgenden "Vierzeiler" (siehe unten!) nicht nur erhalten, sondern tritt nun (besonders in "Zeile" 3) ganz deutlich hervor. Das hängt damit zusammen, daß die Bildhaftigkeit der Aussagen geringer wird. Beim Übergang vom vorhergehenden Paragraphen zu diesem wird die (Ausgangs-)Metapher des Erbens fallengelassen, während die metaphorische Rede vom Tod und Leben weitergeht. Doch

⁴² Isenberg NHLibEng³: 141; bei Layton 1989: 143.

⁴³ Layton 1987: 329.

wird die Metaphorik von Tod und Leben implizit aufgelöst: Mit dem Toten gemeint ist der heidnische Mensch, also der Nichtbekehrte; die Rede vom Lebendigen bezieht sich auf den Bekehrten, eben denjenigen, der zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist.

Von den beiden Hälften der kleinen Texteinheit ist die erste, die negative, bestehend aus den ersten beiden der vier "Zeilen", in ihrer Paradoxie die auffälligere. Die Art, wie das Subjekt bezeichnet wird ("Ein heidnischer Mensch"), erinnert an den Eingang von # 1, und damit an den Eingang des ganzen Textes von EvPhil überhaupt, und könnte untergründig in irgendeiner Entsprechung dazu stehen (oder gestanden haben). Unausgesprochen war freilich der Sachverhalt des Heidentums selbst (als des Ausgangspunktes von Bekehrung) im Vorangegangenen schon anwesend. Wenn man die Frage für berechtigt hält, wie nun jemand dazu gekommen sein mag, den offenbar gemeinten Sachverhalt gerade so paradox wie hier auszudrücken, so wäre eine mögliche Antwort die, daß der, der hier redet, vielleicht eine (imaginäre) Parallelaussage zum (wirklich vorhandenen) Aphorismus: "Tote erben nichts" (# 3b), nämlich: "Ein Toter stirbt nicht", (ohne erst zu zitieren) gleich interpretierend paraphrasiert, und zwar so: "Ein Toter" - das meint den Heiden; und: "(er) stirbt nicht", weil einer nur sterben kann, der vorher gelebt hat.

Man kann sich dann aber sogleich versucht fühlen, auch hinter der zweiten, positiven Hälfte ("Zeile" 3 und 4) einen imaginären Satz wie: "(Nur) einer, der lebt, schwebt in der Gefahr zu sterben" zu sehen, so daß die ganze uns vorliegende Aussage durch einen Doppelsatz programmiert wäre, den man sich koptisch so vorstellen kann:

ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΜΑΨ-----ΜΟΥ
ΠΕΤΟΝΖ 46ΝΔΥΝΕΥΕ ΕΜΟΥ.

Der Anlaß dafür, dies exegetische Gedankenexperiment auch auf die zweite Texthälfte auszudehnen, liegt darin, daß dort wenigstens *ein* Element auch ganz überraschend und unerwartet auftritt, nämlich die "Zwischenschaltung": "schwebt in der Gefahr zu" (das heißt doch: "muß sich davor hüten zu"). Dies Element ist offenbar erforderlich für die *Struktur* der Aussage und ganz *natürlich* in dem Bereich des wirklichen Lebens, aus dem diese Bildersprache ja stammt. Aber im Zusammenhang mit der hiesigen Auflösung der Bildlichkeit wird dies Element zu einer sehr schwierigen Sachaussage. Man muß nach dem Bisherigen doch fragen: Wieso ist das Leben, zu dem der Bekehrte gekommen ist, auf einmal nicht (mehr) das wahre und also *ewige* Leben, zumal die Exegese in unserer "Zeile" 3 mit Recht einen deutlich johanneischen Klang herausgehört hat?⁴⁴ Und für das JohEv ist es ja eben gerade die ζωὴ αἰώνιος, die stereotyp als Folge der πίστις genannt wird.

Die Legitimität solcher Rückfrage sei dann auch noch an zwei Sätzen des EvThom, die allerdings jetzt in einem anderen, nämlich eschatologischen, Kontext stehen, illustriert. Es geht um je einen Satz aus den ## 11 und 111:

(# 11) ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΣΕΟΝΖ ΔΝ ΔΥΩ ΝΕΤΟΝΖ ΣΕΝΔΜΟΥ ΔΝ

(# 111) ΠΕΤΟΝΖ ΕΒΟΛ ΖΝ ΠΕΤΟΝΖ ΨΝΑΝΔΥ ΔΝ ΕΜΟΥ

"Tote sind nicht lebendig; und Lebendige werden nicht sterben"; bzw.

"Einer, der lebendig ist kraft des Lebendigen, wird den Tod nicht sehen."

⁴⁴ Vgl. besonders Borchert 1967: 70¹: "The words ΠΕΝΤΑΔΠΙΣΤΕΥΕ ΕΤΜΕ ΔΨΩΝΖ -- "the one who has believed the truth has lived" -- sounds very reminiscent of the Fourth Gospel, especially the argument between the Jews and Jesus concerning knowing and believing truth in Jn. 8:31-46."

Mit alledem ist also an unseren Text die (sozusagen "ungebührliche") Frage gestellt, ob er - verführt von Programm und Form - vielleicht mehr sagt, als er eigentlich meint.

Nach dieser (voreiligen) Artikulation des Zweifels fällt es uns aber leichter, nun das aufzugreifen, was er - wieso auch immer - wirklich sagt. Am deutlichsten findet sich das schon bei Isenberg herausgestellt: "*Philip implies that one can fall from faith by denying the truth once believed and thus 'die' the irrevocable spiritual death.*"⁴⁵ Und er verweist als mögliche Parallele für diesen Gedanken im EvPhil selbst auf # 38.⁴⁶ Nun hat ja Isenberg auch schon auf mögliche rituelle Hintergründe der hiesigen Rede von der Bekehrung aufmerksam gemacht, und zwar in der Richtung, daß ἀφωσὶ "er ist aufgelebt" für (das Bad der) Wiedergeburt stehen könne⁴⁷ und daß "Glaube an die Wahrheit" durchaus auf ein vor dem Bekehrungsakt gesprochenes (Tauf)Bekenntnis dieses Glaubens an die Wahrheit zurückverweisen mag.⁴⁸ Im Strom solcher Erwägungen könnte man versucht sein, die mit dem Leben gekommene Todesgefahr, von der der Text redet, mit dem Sachverhalt der Taufparänese in Zusammenhang zu bringen: Die Bekehrung stellt den, der ja vordem tot war und nun lebendig gemacht worden ist, auch vor eine Aufgabe und nimmt ihn in Pflicht, was aber eben auch die Gefahr der Verfehlung mit sich bringt. Die Möglichkeit solcher Verfehlung darf dann aber wohl nicht auf den Glauben, den man wieder verlöre, eingeschränkt werden, sondern müßte auch die (betreffende) Ethik mitumfassen. Umgekehrt kann man von diesen Erwägungen aus zurückfragen, ob die Aussage über den heidnischen Menschen im Sinne dessen, der hier redet, nicht auch schon implizieren soll, daß er sich noch gar nicht verfehlen, daß er überhaupt (noch) nicht sündigen kann.

Übrigens wird im Rahmen der Bezeichnung der Bekehrung als "Glaube an die Wahrheit" mit dem Stichwort "Wahrheit" ein Begriff eingeführt, der im Folgenden noch eine sehr große Rolle spielen wird, ja der einer der Zentralbegriffe des EvPhil und seiner Theologie ist.⁴⁹ Aus der hiesigen Wendung ist für den Wahrheitsbegriff von EvPhil jedenfalls schon zu entnehmen, daß Wahrheit und Leben einander so nahestehen, daß sie fast als Synonyme gebraucht werden können.⁵⁰

Unser kleiner Text ist mit den Worten φθῆδυνεγε εμοϋ, wie hier immer schon vorausgesetzt wurde, aber nun doch auch noch ausdrücklich zu artikulieren ist, zu Ende. Er hat eine strenge, in sich abgeschlossene Struktur von vier Sinnzeilen (bzw. zwei Doppelzeilen), nämlich:

- (1) ΟΥΖΕΘΝΙΚΟΣ ΠΡΩΜΕ ΜΑΧΜΟΥ
- (2) ΜΠΕΦΩΝΣ ΓΑΡ ΕΝΕΣ ΖΙΝΑ ΕΦΝΔΜΟΥ
- (3) ΠΕΝΤΑΣΠΙΣΤΕΥΕ ΕΤΜΕ ΔΦΩΝΣ
- (4) ΔΥΩ ΠΑΪ ΦΘῆΔΥΝΕΥΕ ΕΜΟΥ.

⁴⁵ 1968: 199.

⁴⁶ Isenberg 1968: 199².

⁴⁷ 1968: 164.

⁴⁸ 1968: 165.

⁴⁹ Vgl. die Zusammenfassung unter der Überschrift "What is Truth?" bei Isenberg 1968: 162-165.

⁵⁰ Isenberg 1968: 169.

Der mit ΟΥΖΕΘΝΙΚΟΣ aufgenommene Faden ist mit ΕΜΟΥ abgespult. Die im Hörer oder Leser geweckte Erwartung ist erfüllt. Er vermißt nichts. Es fehlt nichts. Was noch hinzugesetzt wäre, würde nur stören. D. h., was in Wirklichkeit danach noch kommt, gehört - entgegen der allgemeinen Auffassung, und wie ich jetzt erst bei der exegetischen Filigranarbeit für diesen Kommentar sehe⁵¹ - nicht mehr dazu.

4b (p. 52,18f.) Während die Zugehörigkeit des kleinen begründenden Hauptsatzes ϕοης γαρ zum Vorhergehenden bisher niemals in Frage stand, ist die Beziehung des folgenden Temporalsatzes "seit Christus gekommen ist" immer ein Problem gewesen und bis heute geblieben.⁵² Ich selbst hatte diesen zunächst zu dem, was danach kommt (# 5), gezogen,⁵³ mich dann aber durch Till⁵⁴ sofort "bekehren" lassen und den Temporalsatz also als Ende von # 4 verstanden.⁵⁵ So (rückwärts) beziehen ihn z. B. auch Wilson und Borchert. Aber nicht alle sind Till gefolgt oder haben sich von meiner "Buße" beeindrucken lassen, z. B. nicht Ménard und nicht Isenberg. Ja, Isenberg ist seit seiner Dissertation⁵⁶ dieser (alten) Auffassung immer treu geblieben⁵⁷ und entsprechend präsentiert nun auch Laytons Textausgabe diese Satz- (und Exzerpt-)Trennung.⁵⁸ Diese "Hartnäckigkeit" von Isenberg und Layton sei jedenfalls hier als ein sehr bedeutsames Signal verstanden!

Ich war von Tills Kritik deswegen sofort überzeugt, weil der kleine dreigliedrige Komplex, der mit σεωντ beginnt, wie wenig man ihn auch verstehen kann, formal jedoch völlig eigenständig ist und also keinerlei temporale Einleitung verträgt. Nun sind Isenberg und Layton offenbar genauso dezidiert der Meinung, daß das *Vorhergehende* nicht diesen Temporalsatz als Abschluß verträgt. Und sie haben recht: der Temporalsatz paßt *auch* nicht zum Vorhergehenden. Mein eigenes Gefühl der Unbehaglichkeit in dieser Frage dokumentierte sich bisher allerdings nur in einem Zusatz wie: "das gilt"; vgl.: "..., denn er lebt. (Das gilt,) seit Christus gekommen ist."⁵⁹ Ich hatte also semantische Schwierigkeiten, den Temporalsatz *direkt* mit der kleinen Begründungsfloskel zusammenzubringen. Das γαρ scheint diese ja ganz eng an das Vorhergehende anzuschließen, während der Temporalsatz sie davon wegzuziehen scheint. Mit anderen Worten,

⁵¹ Vgl. das Alte und Falsche noch bei Schenke 1987: 155.

⁵² Vgl. Borchert 1967: 71.

⁵³ 1959: 6 = 1960: 39.

⁵⁴ 1963: 73.

⁵⁵ 1965a: 325; 1967: 375f.; 1987: 155.

⁵⁶ 1968: 352. 407.

⁵⁷ Vgl. NHLibEng: 132; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 143.

⁵⁸ 1989: 142; so auch die Trennung in seiner eigenen Übersetzung 1987: 329.

⁵⁹ 1967: 376.

der Temporalsatz sieht aus wie eine Art "Niemandsländ" zwischen den Paragraphen. Keiner braucht ihn. Keiner will ihn haben!

Nach den bisher gemachten exegetischen Erfahrungen am EvPhil könnte das nun aber ein Zeichen sein, daß hier zwischen: "Ein heidnischer Mensch ..." und: "Geschaffen wird der Schmuck..." noch ein kurzer ganz und gar eigenständiger Text zu identifizieren ist. Um das aber zu sein, braucht der Temporalsatz eine (Hauptsatz-)Basis. Die ist auch da. Der Schlüssel liegt mithin in dem kleinen $\gamma\acute{\alpha}\rho$ -Satz: $\kappa\omicron\nu\nu\zeta$. Der ist zwar mit dem, was vorhergeht, nicht unverträglich, aber zumindest absolut überflüssig und als ein völlig unerwartetes Anhängsel störend. Er gehört in Wirklichkeit zu *dem* Textstück, das ihn unbedingt *braucht*. Und das ist eben unser Temporalsatz.

Was nun das *Verständnis* dieser kleinen neu-abgegrenzten Texteinheit anbelangt, so scheint es auf den ersten Blick zwei Hemmnisse zu geben, nämlich die Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$ und das Fehlen eines *Antecedens*. Aber diese Hindernisse sind nicht unüberwindlich. Das $\gamma\acute{\alpha}\rho$ wäre hier zu verstehen in der wohlbekanntesten Funktion als (eine Art von) Zitationspartikel: "Denn (wie geschrieben steht, wie es heißt, wie es gilt, wie jeder weiß, etc.)"⁶⁰, ein Phänomen, das uns auch sonst noch in nicht geringem Umfang im EvPhil begegnen wird. So ist es übrigens auch mit dem fehlenden *Antecedens*. Solche abrupten, scheinbar ausgangslosen Einsätze gehören gerade zum Wesen der sprunghaften Textart, die das EvPhil repräsentiert. Andererseits bedarf es keines Kunststückes, um aus diesem kleinen Paragraphen selbst bzw. aus dem - wenn auch zerklüfteten - Kontext ein passendes bzw. *das* implizierte *Antecedens* zu erschließen; natürlich ist es die substantivierte kontradiktorische Entsprechung zum Verbalbegriff des Lebens, nämlich: $\pi\epsilon\tau\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$ "der Tote".

Ein nächster exegetischer Schritt wäre eine Synopse dieses hiesigen Satzes mit seinen engsten Verwandten im EvPhil, nämlich mit den übrigen so charakteristischen Aussagen, die programmatisch (und unter syntaktischen Variationen) das Heil des Menschen in dem *Kommen Christi* begründet erklären [p. 52,35; 55,6.11f.; 68,(17.)20; 70,13]. Solche Rede ist also sowieso typisch für unseren Autor. Man kann sich aber nun auch noch alle die dortigen Inhalte leicht in die Form des hiesigen Satzes transponiert vorstellen. Wir hätten dann als Parallelen, die Licht auf unseren geheimnisvollen Satz werfen könnten, das folgende Spektrum:

- | | |
|--|--|
| "Der Tote lebt, | seit Christus gekommen ist" (unser # 4b) |
| <i>und:</i> | |
| "Der Fremde ist losgekauft, | seit Christus gekommen ist" (# 9a); |
| "Der (nach dem Himmelsbrot) Hungernde wird satt, | seit Christus gekommen ist" (# 15); |
| "Der, der sich festgelaufen hat, kann sich wieder bewegen, | seit Christus gekommen ist" (# 70); |
| "Der Getrennte kann sich wieder vereinigen, | seit Christus gekommen ist" (# 78). |

⁶⁰ Vgl. z. B. Schille 1965: 16; Schenke 1988: 128.

Ebensogut könnte unser Satz die Form haben:

"Als Christus kam, fand der Tote das Leben";
 oder: "Bevor Christus kam, war der, der jetzt lebt, tot";
 oder: "Christus kam, damit der Tote lebe".

Solche Sicht der Dinge könnte dann schließlich zu der Vermutung führen, daß der, der hier redet, mit seinem zitierenden γάρ sich auf eine solche Themen- und Aussage-Matrix beruft. Diese Erwägung ließe sich schließlich auch noch durch Hilfe von außerhalb des EvPhil absichern. Diese Hilfe könnte von dem Logion Mt 11,5 kommen. Man kann nämlich unseren hiesigen Satz sozusagen experimentell "erzeugen", wenn man die Teile von Mt 11,5 auf die hier verwendete Form der Aussage bringt. Es ergäbe sich:

"Blinde sehen,	seit Christus gekommen ist";
"Lahme gehen,	seit Christus gekommen ist";
"Aussätzigte werden rein,	seit Christus gekommen ist";
"Tauben hören,	seit Christus gekommen ist"; <i>und:</i>
"Tote stehen auf,	<i>seit Christus gekommen ist".</i>

5 (p. 52,19-21) Dieser kleine, aus drei Gliedern bestehende Kettenspruch erscheint in seinem jetzigen Kontext, ob man ihn nun vom Vorhergehenden oder vom Folgenden aus betrachtet, und wie alle Exegeten empfinden, Wilson aber am treffsichersten ausdrückt, als "an erratic block".⁶¹ Er dürfte also jedenfalls wohl kaum zum Hauptfaden des EvPhil gehören, sondern irgendwie - ebenso wie # 4b - zum herangezogenen "Beiwerk". Aber auch für sich betrachtet, ist der Text zunächst ganz und gar dunkel, wengleich diese Dunkelheit nur den Inhalt betrifft. Denn die Form ist schön und klar. Und ich möchte also auf die Form beziehen, was Borchert über die innere Logik des Textes sagt.⁶² Man hat wohl nur auf dem Umweg über die Analyse der Form überhaupt eine Chance, auch dem Sinn des Spruches auf die Spur zu kommen.

Nun ist die Verkettung der ersten beiden Glieder (κόσμος - κοσμεῖν) von solcher Art, daß man für die Urform der Spruches - oder wenigstens für seine *Idee* - eine solche Verkettung auch zwischen dem zweiten und dritten Glied annehmen möchte. Und wenn die als gemeint erkennbare Form ganz vollkommen sein sollte, müßte das letzte Wort den Begriff des Anfangs wiederaufnehmen, also Glied 3 wiederum mit Glied 1 verkettet sein. Wenn man sich das konkret vorzustellen versucht, könnte man auf ein Gebilde wie dieses kommen:

κτίζεται ὁ κόσμος,
 κοσμοῦνται αἱ πόλεις,
 πολεῖται ἡ κτίσις.

Nun kann die im koptischen Text wirklich vorliegende dritte Zeile ja nicht als Übersetzung der von uns *vorgestellten* idealen angesehen werden - höchstens als deren Interpretation.

Zugleich bestätigt aber nun der dortige Ausdruck πετμοογτ (der wohl ein ὁ νεκρός wiedergibt), was die Aussagen-Kette auch an sich schon suggeriert: es handelt sich irgendwie um

⁶¹ Wilson 1962: 67.

⁶² "But despite the fact that log. 5 is extremely short it does have an inner logic. The logion seems to involve the results of creation" (Borchert 1967: 72).

eine düstere Artikulation des sinn- und trostlosen Kreislaufs von Werden und Vergehen in der Welt. Übrigens, um noch einmal auf das (an sich schon geklärte) Problem der Zugehörigkeit des vorangehenden Temporalsatzes vom Kommen Christi zurückzukommen, wenn man die hiesige so negative Weltsicht mit dem Sachverhalt des Kommens Christi temporal in Verbindung bringen wollte, müßte es unbedingt heißen: "Bevor Christus kam". Ob solch eine Beibehaltung des christologischen Aspekts unter stillschweigender Verschiebung der Perspektive zwischen # 4b und # 5 vielleicht wirklich vorausgesetzt ist, kann man fragen. Sonst liegt ja nur in dem bloßen Begriff von ΠΕΤΜΟΥΤ / ὁ νεκρός eine Verbindung zum Kontext. Ja, dieser Ausdruck ist der einzige "Aufhänger" des Kettenspruchs im EvPhil. Und so ist nun das dritte Glied eine Aussage über den Menschen bzw. die Menschheit.

Weil nun der Begriff des κόσμος im ersten Glied sowieso mehr Schwierigkeiten macht, als die Exegese bisher zur Kenntnis genommen hat, kann nunmehr die Frage aufkommen, ob etwa der ganze Spruch ein Spruch über den Menschen ist (so etwas wie eine Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?). κτίζεται ὁ κόσμος kann nämlich wegen der präsentischen Verbform nicht die Schöpfung der Welt meinen. Aber so (mit "Welt") haben bisher alle Übersetzungen - die meinigen eingeschlossen - das Wort hier wiedergegeben. Zugleich bringt es die Kettenstruktur wohl mit sich, daß κόσμος hier als in einem Sinn gemeint aufzufassen ist, der in direkter Entsprechung zum Verbalbegriff des zweiten Gliedes, κοσμεῖν, steht. Also: Schmuck, oder - gegebenenfalls - noch: Ordnung.

An diesem Punkt unserer Suche nach dem Sinn kommt nun Hilfe von einer Parallele, die -wie ich meine - unser Paragraph in # 60a hat. Jedenfalls haben wir es dort mit einer ganz ähnlich kettenartigen Struktur zu tun. Der für uns entscheidende Einzelsatz dort (mitsamt seiner mutmaßlichen griechischen Vorlage) ist nun:

ΤΙ|ΥΣΤΑΙΣ ΓΑΡ ἸΠΚΟ|ΣΜΟ[Σ ΠΕ ἸΡΩ]ΜΕ (p. 64,33f.)
(ἢ γὰρ σύστασις τοῦ κόσμου οἱ ἄνθρωποι).

Und es ließe sich nun in Analogie dazu ein Satz bilden, der als der geheime Schlüssel unseres # 5 angesehen werden könnte, nämlich:

ΠΚΟΣΜΟΣ ἸΜΠΟΛΕΙΣ ΠΕ ἸΡΩΜΕ
(ὁ κόσμος τῶν πόλεων οἱ ἄνθρωποι)
"Der Schmuck der Städte sind die Menschen".

Das wäre dann einfach ein als allgemein bekannt vorausgesetztes Sprichwort anzusehen. Es hat ja auch typische Proverbienform; vgl. z. B.:

κόσμος νεανίας σοφία,
δόξα δὲ πρεσβυτέρων πολιαί (Spr 20,29).

Das würde aber bedeuten, daß der erste Satz unseres # 5: *σεωντ ἸΠΚΟΣΜΟΣ* (= κτίζεται ὁ κόσμος) (eben) übersetzt werden könnte oder *müßte* mit: "der *Schmuck* wird geschaffen" (bzw. in einer der Struktur entsprechenden Wortstellung: "geschaffen wird der *Schmuck*"), was wiederum zu verstehen wäre als dichterisch hochstilisierter Ausdruck für das ständige Hervorgebrachtwerden (das kontinuierliche Gezeugt- und Geborenwerden) der Menschen. Auf die Frage: Was ist der Mensch? würde also # 5 im Ganzen die nihilistische Antwort geben: Er wird geboren; lebt als Schmuck seiner Städte für kurze Zeit; und schon wird er als Toter (aus Haus und Stadt) wieder

herausgetragen.

6 (p. 52,21-24) Das Thema der Bekehrung erscheint hier in einer überraschend veränderten Blickrichtung (die Worte des Textes sind nicht mehr auf die Bekehrung hin, sondern vor der Bekehrung her formuliert) und dabei zeichnet es sich nun auch erstmals ab, welche Glaubensrichtung die bisherige Bekehrungsrede im Auge hatte, nämlich das Christentum. (Daß es freilich auch noch nicht das Christentum schlechthin ist, sondern ein als das allein wahre Christentum verstandenes, kommt vorerst allerdings noch nicht zur Sprache.) Die Verschiebung der Perspektive des Redens von Bekehrung kommt - neben dem Wechsel in ein Vergangenheitstempus - vor allem in dem Umspringen der grammatischen Person von der dritten in die erste zum Ausdruck. Nachdem der Text bisher den Eindruck erweckte, als wolle der, der sich hier verlautbart, andere (also die Adressaten) auf den Akt der Bekehrung vorbereiten und auf ihn hinführen, muß das hiesige "wir" - mindestens zunächst und beim Wort genommen - den Eindruck erwecken, daß der Redner jetzt von der in der Vergangenheit liegenden eigenen Bekehrung spricht. Ein solches Bekenntnis und Zeugnis dürfte ja in einer Bekehrungskatechese auch einen sinnvollen Platz haben. Damit wende ich mich gegen die Arglosigkeit der bisherigen Exegese, die das "wir" nur so verstehen zu können glaubte, daß sich hier der Autor mit seinen Adressaten zusammenfaßt.⁶³

Wenn man aber das "wir" so, wie von uns gerade getan, wörtlich nimmt, muß man auch die Rede vom ehemaligen Hebräertum des Sprechers ernst nehmen; und in dem "wir" (falls es sich nicht bloß um einen rhetorischen Plural, wie er so oft in den Paulusbriefen begegnet, handelt) würde sich der Autor - bzw. der, der hier als redend *vorgestellt* wird - dann mit einer (Jünger-) Gruppe zusammennehmen, die sich seinerzeit vom Judentum zum Christentum bekehrt hatte. Mit anderen Worten, die an dieser Stelle übliche Frage, ob unser Text irgendwie einen judenchristlichen Hintergrund habe,⁶⁴ ist m. E. im besagten Sinne positiv zu beantworten. (Das konvergiert im übrigen mit bestimmten Schlüssen, die wir zum Stichwort "Hebräer" in # 1 ziehen zu müssen glaubten.)

Es ist also - mindestens zunächst einmal - die wirkliche Bekehrung des Redners vom wirklichen Hebräertum zum Christentum, die mit einer Bildrede von der Versetzung aus dem Waisenstand in den eines vollberechtigten Kindes *gedeutet* wird.⁶⁵ Die Anwendung des hiesigen Bildbereichs überhaupt (Vaterschaft, Mutterschaft, Kindschaft; und zwar mit der Alternative: legitim oder illegitim) auf den Sachverhalt der Bekehrung, die ja auch offen oder verdeckt als Wiedergeburt verstanden wird (oder werden kann), ist offenbar naheliegend. Zu vergleichen ist unter diesem Gesichtspunkt einerseits die schon von Wilson⁶⁶ herangezogene rabbinische

⁶³ Vgl. z. B. Sevrin 1972: 8 ("Sans doute au # 6, 52,21-24, l'auteur affirme-t-il avoir jadis été hébreu, *comme ceux auxquels il s'adresse*" [Hervorhebung von mir]).

⁶⁴ Vgl. z. B. Wilson 1962: 68; Sevrin 1972: 8f.

⁶⁵ Das heißt übrigens, es ist ein zusätzlicher Grund für unsere gerade dargelegte Ansicht, daß die hiesige "Überlagerung" der Dualitäten Hebräer/Christ und Waise/Vollkind in ihrer Entstehung schwer zu verstehen wäre, wenn auch das erste Paar von Anfang an schon ein Bild gewesen, und hier also ein bloßes Bild durch ein weiteres Bild *gedeutet* worden wäre.

⁶⁶ 1962: 68.

Rechtsauffassung im Kontext der Proselytenbekehrung, daß ein Nichtisraelit keinen Vater habe,⁶⁷ andererseits Philos Voraussetzung in Quaest. Ex II 46, daß bei der Wiedergeburt die Seele aus einem Sein, wo sie vergängliche Eltern hat, in ein solches verwandelt wird, wo sie keine Mutter mehr, sondern einzig und allein einen Vater hat. Es kommt nun für das individuelle Verständnis eines solchen Textes ganz entscheidend darauf an, *wie* die Elemente dieses Bildbereichs angewendet werden. Für den unsrigen ist zunächst die Frage nach der Art der Bildlichkeit wichtig. Ihn auch in diesem Bereich beim Wort zu nehmen, würde nun bedeuten, in der Bildrede zunächst ein reines Bild zu suchen. Es würde sich also um einen einfachen Vergleich handeln, auch wenn eine ausdrückliche Vergleichspartikel (also ein "wie") - wie es sowieso oft im EvPhil vorzukommen scheint - fehlt: Als wir Hebräer waren, waren wir (schutz- und rechtlos) *wie* Waisen; als wir Christen wurden, wurden wir *wie* (vollberechtigte) Kinder, die beide Eltern haben. Bei diesem Verständnis würde unser Paragraph (in Umkehrung dessen, was # 4a tut) aus # 3a.b.c den Gedanken des Erbens aufnehmen und weiterführen (nur das vollberechtigte Kind, das auch einen Vater hat, kann erben), während es die Metaphern Tod und Leben sind, die fallen gelassen werden.

Nun gibt es aber sowohl in dem, *was* hier verglichen wird, als auch in dem, *womit* verglichen wird, Elemente, die bei solchem (ersten) Verständnis noch nicht voll gedeckt erscheinen und also weitere Fragen hervorrufen bzw. im Licht von Parallelen inner- und außerhalb von EvPhil ein anderes Aussehen bekommen (können). Es könnte ja sein (und fast sieht es so aus), daß es sich bei diesem Paragraphen um einen Text handelt, der von vornherein so vage bzw. facettenreich formuliert ist, daß er für viele Deutungen offen ist. Vielleicht ist er selbst gar nicht als Aussage gemeint, sondern als Anregung für verschiedene Ausdeutungen.⁶⁸

Bei dem Sachverhalt, der verglichen wird, also bei der Bekehrung vom Hebräer zum Christen, ist es der Begriff des Hebräers, der ins Schillern kommen kann. Der Begriff des Hebräers verbindet ja unseren Paragraphen nicht nur mit # 1, sondern auch mit # 46 und # 17b (entgegen der üblichen Meinung liegt in Wirklichkeit - wie man sieht, wenn man # 46 genau genug übersetzt - # 17b auf der gleichen Ebene wie # 46). Und in diesen beiden späteren Paragraphen liegt ein offenkundig *metaphorischer* Begriff von "Hebräer" vor: "Hebräer" ist die Bezeichnung eines Menschen auf dem Wege der Erlösung, der aber die höchste Stufe der Vollkommenheit, als die dabei das Christentum gilt, noch nicht erreicht hat. In demselben Sinne metaphorisch gebraucht findet sich ja auch im Basilidianismus der Begriff des "Juden"; vgl.: et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, Christianos autem nondum.⁶⁹ Und im Lichte *dieser* Parallelen kann man den "Hebräer" auch in unserem # 6 schon metaphorisch verstehen.⁷⁰

⁶⁷ Vgl. Bill. III 65. 353.

⁶⁸ Bei einem Paragraphen wie diesem fühlt man sich durchaus an Rewolńskis Einschätzung des literarischen Charakters von EvPhil insgesamt erinnert, wonach das EvPhil eigentlich gar kein Text, sondern bloß eine Art Konzept (er selbst sagt "notes") zu Einführungsvorträgen sei; nicht zum Lesen, sondern zum Erklären bestimmt (1978: 51-53. 140).

⁶⁹ Iren. adv. haer. I 24,6.

⁷⁰ Vgl. z. B. Isenberg 1968: 193 ("Here 'the Hebrew' need not mean the Hebrew by racial descent, since the term stands typologically for all who have not yet experienced the 'receiving of the Lord' and the blessings of the New Age. One is 'still a Hebrew' if he has 'not yet received the Lord' in Baptism"); Sevrin 1972: 8f. ("Sans doute au # 6, 52,21-24,1, l'auteur affirme-t-il avoir jadis été hébreu, comme ceux auxquels il s'adresse; mais qu'en est-il de cette 'hébraïcité' ? # 46, 62,6, donne à penser qu'il s'agit simplement d'une façon de désigner ceux qui n'ont pas encore reçu l'initiation chrétienne; les autres emplois du mot $\zeta\epsilon\beta\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$ paraissent également littéraires et ne font pas référence à un groupe humain précis").

Bei dem Sachverhalt, *womit* hier in # 6 die Bekehrung vom Hebräer zum Christen verglichen wird, also die Versetzung aus dem Stand, wo man nur eine Mutter hat, in einen solchen, wo man Vater und Mutter hat, ist das, was zum Weiterfragen drängt - *zusammen mit* oder *neben* Einzelementen des Textes selbst - das Licht, das von zwei äußeren Parallelen auf unseren Paragraphen fällt; es sind dies EvThom # 105 und Exc. ex Theod. 68. Ja, unser Text steht in dieser Hinsicht mit diesen beiden anderen in einer Art *Dreiecksverhältnis*. Bestimmte Konturen des Bildteils unseres Paragraphen treten besonders deutlich heraus im Vergleich mit dem # 105 des EvThom. Das sind ja zwei kurze Texte, die einander so verwandt sind, daß sie sich gegenseitig interpretieren. Die Parallele im EvThom ist ein *beziehungsloses* Bildwort (d. h. *hat* sozusagen nur den Bildteil) und lautet folgendermaßen:

ΠΕΤΝΔΣΟΥΩΝ ΠΕΙΩΤ ΜΝ ΤΜΔΔΥ <ΔΝ>⁷¹
 ΣΕΝΔΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΧΕ ΠΩΗΡΕ ΜΠΟΡΝΗ
 "Wer <nicht> Vater und Mutter kennt,
 wird Hurensohn heißen."

Zum genaueren Vergleich bringt man am besten beide Texte auf den gleichen "Nenner". Hier bietet sich als "Nenner" nur die nicht überlagerte Form des EvThom an. Wir könnten es uns bequem machen und einfach ΠΟΡΦΑΝΟΣ für ΠΩΗΡΕ ΜΠΟΡΝΗ bzw. bloß ΝΧΗΡΑ für ΜΠΟΡΝΗ einsetzen; also:

"Wer nicht Vater und Mutter kennt,
 wird Waise/Witwensohn heißen."

Nun ist aber (und damit fängt das Vergleichen im Grunde schon an) das Nicht-Kennen des Vaters (und wohl auch das "heißen" = "beschimpft werden") offenbar typisch nur für die Hurensohnschaft, während es bei der Witwensohnschaft nur um ein Nicht-Haben des Vaters geht. Deswegen tun wir doch besser daran, auch die Begriffe des Habens aus dem EvPhil-Spruch mit herüberzunehmen und in den EvThom-Spruch einzusetzen und kommen dann auf ein Gegenüber wie:

ΠΕΤΟΥΝΔΩΩΠΕ ΝΔΨ ΔΝ ΝΒΙ ΠΕΙΩΤ ΜΝ ΤΜΔΔΥ
 ΨΝΔΩΩΠΕ ΕΨΩΟΠ ΝΩΗΡΕ ΝΧΗΡΑ
 "Wer nicht Vater und Mutter hat,
 wird ein Witwensohn sein."

Die große und in die Augen fallende Übereinstimmung besteht im Positiven, nämlich darin, daß beide Texte die Meinung vertreten, daß man unbedingt zur Mutter auch den Vater braucht und daß einer, dem der Vater fehlt, schlecht daran ist. Und ebenso deutlich ist das formal leichte, sachlich gewichtige Auseinandergehen in der Frage, worin eigentlich das Unglück des Vaterlosen besteht bzw. worauf der Ton gelegt wird. Auf der einen Seite ist es vor allen Dingen die Schande,

⁷¹ Die Konjektur stammt von Leipoldt (vgl. 1958: 492; 1960: 24; Layton 1989: 90 App.). Meine früheren Zweifel an ihr (s. Leipoldt 1960: 247) sind übrigens inzwischen längst verfliegen. Zwar ist es nach wie vor nicht unmöglich, den Text so, wie er jetzt ist, zu verstehen. Dann müßte man im Sinne der oben erwähnten Philo-Stelle annehmen, daß die wahre Wiedergeburt ohne eine Mutter, nur durch den Vater erfolgt. Aber nach Wortwahl, Duktus und eben besonders im Lichte unserer Stelle aus EvPhil wäre eine solche Interpretation viel gewaltsamer als die Annahme einer versehentlich ausgefallenen Negation.

auf der anderen Seite sozusagen *bloß* die Schutzlosigkeit. Nun ist schon hier darauf hinzuweisen, daß der Gedanke der Schande illegitimer Erzeugung im dritten Text, Exc. ex Theod. 68, wiederbegegnet, daß mithin in *diesem* Punkt der EvThom-Spruch enger mit dem Excerpta-Text verwandt ist als mit dem EvPhil-Spruch. Dieser Unterschied im Negativen zwischen EvThom- und EvPhil-Spruch hat aber nun auch noch eine andere Seite. Im Unterschied zur Hurensohnschaft hat das Waisentum sozusagen eine Dimension mehr: es gibt ja neben der Witwensohnschaft auch noch die viel schlimmere Möglichkeit, daß man nicht einmal eine Mutter mehr hat.

Damit sind wir nun auf eine Frage geführt, die man auch ohne Vergleich mit dem EvThom-Spruch an unseren Text noch stellen muß. In ihm kommt unter dem Stichwort "Waisentum" merkwürdigerweise überhaupt nur das Halbwaisentum in den Blick.⁷² Und das könnte ja nicht ohne besonderen Grund so sein. Einerseits könnte dahinter der nur nicht ausgesprochene, aber vorausgesetzte Gedanke stehen, daß es eben der Heide ist, der einem solchen Waisen gleicht, der nicht nur keinen Vater, sondern auch keine Mutter mehr hat. Dann wäre auch hier wieder eine heimliche Dreistufigkeit der Gesamtkonzeption im Spiele. Andererseits könnte man fragen, ob vielleicht der Sachverhalt des Vorhandenseins der Mutter von der gemeinten Sache her eine ganz besondere Wichtigkeit hat, die wir bisher in der begrenzten Perspektive, die hier reine Bilder gebraucht sieht, noch gar nicht in den Blick bekommen konnten. A propos "Mutter" bietet der Text ja nun sowieso zwei Probleme. Das erste besteht in der einfachen Frage, ob die beidemal genannte Mutter eigentlich dieselbe ist oder eben nicht. Es muß jedenfalls nicht unbedingt dieselbe weibliche Gestalt gemeint sein. So setzt z. B. die auch um ihrer selbst willen bemerkenswerte Interpretation von Isenberg - unreflektiert freilich - eine Verschiedenheit der beiden Mütter voraus.⁷³ Das zweite Problem ist der Stellenwert des Possessivausdrucks "unsere". M. E. ist dieser Ausdruck wirklich sinnvoll nur, wenn es immer nur um diese eine Mutter geht, die die Mutter ihrer Kinder ist und bleibt.

Darf man dann ein gleiches etwa auch von dem nur einmal im abstrakten Hendiadyoin "Vater und Mutter" genannten Vater argwöhnen, so daß gemeint wäre: "unsere Mutter bekam ihren Mann und wir unseren Vater *zurück*"? Aber das würde ja nicht mehr zum Bilde passen, das im Falle des Waisentums von Kindern den Tod des wirklichen Vaters zur Voraussetzung hat und wo die Aufhebung des Waisenstandes nur durch einen Stiefvater erfolgen kann.

Aber genau darin, worin das *Bild* vom Waisentum gesprengt und überboten erscheint, würde sich unser Text mit dem valentinianischen *Mythus* von der Syzygie zwischen Achamoth und Soter mit ihren Produkten berühren oder gar decken. D. h., es muß als durchaus möglich gelten, daß die Bildhälfte unseres Paragraphen im Prinzip schon *ebenso* oder *auch so* oder

⁷² Dabei macht übrigens auch formal die Unverbundenheit der beiden Teile dieser Apodosis dem genaueren Verständnis Schwierigkeiten. Man könnte z. B. ganz gut auch verstehen: "..., waren wir zwar Waisen, aber hatten wenigstens noch unsere Mutter".

⁷³ Vgl. 1968: 200f. ("In *Philip* 'the Christians' are said to have both a father and a mother. Their 'father' is the Father of 'the Son, who is 'the Lord' they have 'received' in Baptism (...). And their 'mother' is *undoubtedly* [Hervorhebung von mir] the Church, which in the catecheses is frequently called Mother. ... Christians have both father and mother, but 'When we were Hebrews,' says *Philip*, 'we were orphaned (and) we had our mother. In describing 'the Hebrews' as 'orphaned' but having a 'mother,' *Philip evidently* [Hervorhebung von mir] is thinking of Paul's typology in Gal. 4:21-31. There 'the present Jerusalem' is considered the mother of the Jews who with her children is 'in slavery,' while 'the Jerusalem above is free, and she is our mother' (4:25-26)"). Begründen könnte man eine solche Deutung auf *zwei* Mütter mit dem Possessivausdruck "unsere" (unser zweites Problem; siehe oben!). Dies ist ja tatsächlich der einzige *wirklich vorhandene* nuancierende Hinweis des Textes. Und wenn der nun Betonung tragen sollte ("unsere", nämlich: *eigene*), dann eben wäre damit automatisch die Mutter des Hendiadyoin als eine *fremde* gekennzeichnet. Man muß den Inhalt dann freilich noch nicht so "orthodox" verstehen wie Isenberg. Was immer (auch ein feminines Abstraktum ?) mit der "eigenen" Mutter gemeint gewesen sein mag, das Hendiadyoin "Vater und Mutter" könnte man leicht mit p. 77,19f. (innerhalb von # 110a) in Verbindung bringen und in ihm "Erkenntnis und Wahrheit" angedeutet sehen.

eigentlich so gemeint ist bzw. wenigstens so verstanden werden konnte wie Exc. ex Theod. 68, wo es heißt:

"Solange wir nur Kinder des Weibes waren,
 wie aus einer schändlichen Verbindung stammend,
 unvollkommen, unmündig, unverständlich, schwach, ungestaltet,
 wie Fehlgeburten hervorgebracht,
waren wir Kinder der Frau.
 Von dem Soter aber gestaltet,
sind wir Kinder des Mannes und des Brautgemachs."⁷⁴

Übrigens dürfte sich die formale Merkwürdigkeit dieses Textes, besonders die scheinbare Tautologie im ersten Teil ("Solange wir Kinder des Weibes waren, waren wir Kinder der Frau"), am besten so erklären, daß es sich um eine relativ ausführliche mythologische Interpretation einer zugrunde liegenden bildhaften Aussage handelt, die man sich etwa wie folgt vorzustellen hätte:

"Erst waren wir Kinder der Frau,
 jetzt sind wir Kinder des Mannes und des Brautgemachs."

Und eine Art Parallele dazu ist ja nun auch in unserem # 6 enthalten, nämlich:

"Erst waren wir Waisen und hatten (nur) unsere Mutter,
 dann bekamen wir Vater und Mutter."

D. h. aber, was in den beiden, die mythologische Interpretation bietenden Nebensätzen von Exc. ex Theod. 68 steht, könnte eben zugleich auch als Entfaltung dessen, was in diesem, in unserem # 6 enthaltenen, Satz schon angelegt und eigentlich gemeint ist, verstanden werden.

Es letztlich mit einem auf dieser Linie liegenden Verständnis zu versuchen, liegt schließlich umso näher, als auch Exc. ex Theod. 68 sich uns in der Gestalt eines *Wir*-Zeugnisses präsentiert.

7 (p. 52,25-32) Der Text kommt uns hier zum erstenmal mit der Landwirtschaft, was ja noch so oft geschehen wird. Natürlich nicht um der Landwirtschaft willen. Es ist die Landwirtschaft, die der Rede hier die Bilder liefert. Säen und Ernten sind nun typische, wohlvertraute Metaphern und lassen uns nicht im Unklaren, von welcher Sache hier die Rede ist. Es geht um das Tun des Menschen und seine eschatologische Abrechnung. Die hiesige Verknüpfung des Säens und Erntens mit den (Halb-)Jahreszeiten Winter und Sommer gibt dieser eschatologischen Rede ein besonderes Profil und führt uns auf eine ganz bestimmte Tradition für diesen Topos. Damit ist auch schon gesagt, daß wir es hier mit offenkundig jüdischen Vorstellungen zu tun haben. Schon der erste Satz kann wie eine Reminiszenz an Ps LXX 125,5 wirken. Umso interessanter wird dann die sowieso nötige Frage des Anknüpfungspunktes, die Frage nach einer - mit "bloßem" Auge freilich überhaupt nicht erkennbaren - Verbindung mit dem, was vorhergeht. Darf man mit der Möglichkeit rechnen, daß eine geheime Verbindungslinie besteht zwischen dem im vorigen Paragraphen beschworenen ehemaligen Hebräertum des Redners und der "hebräischen" Konzeption dieses Paragraphen? Vielleicht wirkt sogar die Einführung von # 6 noch nach und sollten wir hier mithören: "Als wir Hebräer waren, *haben wir gelernt* (o. ä.)". Andererseits hat der

⁷⁴ Übersetzung im Prinzip nach Foerster 1969: 297.

Topos vom Säen und Ernten hier eine paränetische Zuspitzung, so daß man vermuten kann, er verdanke seinen Platz im hiesigen Kontext vor allem diesem paränetischen Charakter. Das aber verbindet ihn mit einem Aspekt, der uns möglicherweise schon in # 4a begegnet ist. Kurzum, wir könnten es (auch) hier mit einem Reflex der Bekehrungsparänese zu tun haben, was wiederum bedeuten würde, daß die Programmierung des Gesamttextes durch den Sachverhalt der Bekehrung doch noch weitergeht.

Nun nennt aber Isenberg unseren Paragraphen wiederholt "enigmatic"⁷⁵. Und das muß er wohl auch z. B. für Wilson sein, wenn dieser - gegen alle Signale des Textes!⁷⁶ - das Säen sehr schnell übertragen versteht und auf die Zeugung bezieht.⁷⁷ Es soll dabei gar nicht geleugnet werden, daß der Text auch rätselhafte Aspekte hat. Aber ein derartiges Tappen im Dunkeln wäre nicht nötig gewesen und ist mir eigentlich gänzlich unbegreiflich. Es kommt wohl einerseits dadurch zustande, daß man die Bildrede als solche nicht ernst (genug) nimmt, andererseits dadurch, daß man den Text immer noch weiter-"reden" läßt, obgleich er schon zu Ende ist.⁷⁸

Zur Klärung des Sinnes solch rätselhafter Aspekte und zur Lokalisierung von Licht und Schatten in # 7 verhelfen uns drei Paralleltexte und die Analyse der Form. Die erste Parallele ist eine interne; es handelt sich einfach um eine andere Stelle des EvPhil (# 109b). Sie bestätigt, daß die Metaphern "Winter" und "Sommer" für *diese* und *jene* Welt ganz geläufige Elemente der religiösen Sprache des EvPhil sind. Diese Selbstverständlichkeit der Metaphern zeigt sich nicht zuletzt daran, daß sie erhalten bleiben, auch wenn - wie in # 109b - über das Verhältnis der beiden Äone zueinander (sie scheinen sich da durchdringen zu können) anders, variabler, "unjüdisch(er)" gedacht und geredet wird als hier in # 7.

Die zweite Parallele wird dem Hinweis Wilsons auf einige Herakleon-Fragmente (32-36) verdankt.⁷⁹ Von ihnen bringt allerdings nur die zweite Hälfte des letzten (36) wirkliche Erleuchtung für unseren Text. Dies Licht fällt auf die Bildseite und besteht in der ausdrücklichen Behauptung und Beschreibung des Säens als einer Arbeit, die im Winter erfolgt, gegenüber dem Sommer als dem Halbjahr der Ernte. Der betreffende Abschnitt lautet:

"Die säen und die ernten, haben nicht dieselbe Mühe.
Die einen graben in Kälte, Regen und vieler Arbeit
 die Erde auf und *säen* dann,
 und sie *pflügen* (sie) den ganzen Winter über,
 hacken und nehmen das Gestrüpp weg.
Die anderen aber kommen im Sommer zur reifen Frucht

⁷⁵ 1968: 257. 338.

⁷⁶ Und auch zum Erstaunen von Borchert (1967: 76³).

⁷⁷ Vgl. Wilson 1962: 69; und auch Isenberg 1968: 257.

⁷⁸ Z. B. Borchert 1967: 77f.; Ménard 1967: 126; Isenberg 1968: 27. 407.

⁷⁹ 1962: 70.

und ernten mit Freuden.⁸⁰

Demgegenüber ist für die dritte Parallele, Hermas sim. III und IV, gerade typisch und wichtig die Übereinstimmung in der *Metaphorik* von Winter und Sommer:

ὁ γὰρ αἰῶν οὗτος δικαίους χειμῶν ἐστὶν (III 2);
 ὁ γὰρ αἰῶν ὁ ἐρχόμενος θερεία ἐστὶν τοῖς δικαίοις,
 τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς χειμῶν (IV 2).

Daß der Naturbereich, aus dem die Bilder zur Exemplifizierung des Gegenübers von "Winter" und "Sommer" in Hermas stammen, nicht die Landwirtschaft, sondern der Gartenbau ist (nicht Korn, das im Winter gesät und im Sommer geerntet wird, sondern Obstbäume, die im Winter kahl sind und im Sommer Frucht-tragen) - gerade diese Austauschbarkeit des Bildmaterials zeigt die Festigkeit des Topos als solchen. Überhaupt ist diese dritte Parallele die wichtigste, am meisten den Kern der Sache treffende, weil sie zeigt, daß wir es in unserem Paragraphen tatsächlich mit einem relativ festen jüdischen oder aus dem Judentum stammenden Topos eschatologischer Paränese zu tun haben.

Hilfreich zum näheren Verständnis unseres Textes ist weiterhin die Betrachtung seiner Form. Auch die umstrittene Frage, wo der Text zu Ende ist, hängt von der Einsicht ab, daß das Bildwort eine ganz bestimmte und eigentlich evidente Struktur - wenn auch nicht direkt *aufweist*, so doch - *voraussetzt*. Daß man innerhalb des Imperativs, in Parallele zur Metapher "Sommer" im zweiten Teil, auch vorn statt der Auflösung: Welt (Z. 27) die entsprechende Metapher "Winter" erwartet, ist offensichtlich (aber auch von keinem großen Gewicht) und braucht nicht näher begründet zu werden. Weniger offensichtlich, aber dafür wichtiger, ist nun, daß der letzte Satz, schon formal durch die Adversativpartikel *δέ*, sich - über das, was dazwischensteht, hinweg - als Antithese des Imperativs erweist, mit diesem also eigentlich einen antithetischen *Parallelismus membrorum* bildet. Dieser letzte Satz ist ja nur äußerlich ein konditionaler, der Sache nach vielmehr ein mit einer Drohung verbundenes Verbot (also ein negativer Imperativ). Unser Text hat also *eigentlich* die folgende viergliedrige Form:

- (1) "Die im Winter säen, werden im Sommer ernten.⁸¹
- (2) Der Winter ist die Welt. Der Sommer ist der andere Äon.
- (3) Laßt uns im *Winter* säen, damit wir im Sommer ernten!
- (4) Wenn jemand aber im Winter erntet,
 wird er nicht ernten, sondern ausreißen."

Mit anderen Worten, im Text, wie er uns wirklich vorliegt, sind zwischen Glied 3 und 4 zwei glossierende bzw. kommentierende Sätze eingeschoben. Und von diesen ist es der erste, der sowieso und an sich - und das mit Recht - als ganz dunkel gilt. Schwierig ist aber auch schon seine Einführung mit *διὰ τοῦτο*. Als ein sprachliches Element, das bloß eine Art Dublette zu dem gerade formulierten Imperativ anfügt, dürfte es als die ja auch sonst verifizierbare verkürzte

⁸⁰ Übersetzung im Anschluß an - und in Revision von - Foerster 1969: 230f. (Bei Foerster ist offenbar eine ganze Manuskriptzeile ausgefallen; es fehlt dort: "säen dann, und sie pflegen (sie) den ganzen Winter über" - also gerade ein Passus, in dem für uns Wichtiges steht.)

⁸¹ Zum Hintergrund des hier in Ansatz gebrachten futurischen Aspekts der affirmativen Aoristform vgl. Green 1987.

Zitationsformel: "Deswegen (wird gesagt [o. ä.])" zu deuten sein.⁸² Der Redner bzw. Glossator will also mit dieser Formel das Näheren wohl sagen: "Auf derselben Linie liegt ja auch jenes andere Wort."

Dies beigezogene Wort, wonach es die Pflicht des Gläubigen ist, das Beten zu unterlassen - jedenfalls, solange es Winter ist -, ist auf seinen Kern gesehen und für sich genommen trotz seiner religiösen Befremdlichkeit (das erscheint ja auch kaum noch als jüdisch oder christlich) nicht ohne Parallele (und zwar in der Gnosis). Im EvThom wird die Jüngerfrage (von # 6): "Wie sollen wir beten?" (infolge einer "Textverwerfung" erst in # 14) mit der Drohung beantwortet: "Wenn ihr betet, werdet ihr verurteilt werden." Ebenso wird aus dem Umkreis des Gnostikers Prodikos die Lehre überliefert μη δεῖν εὐχεσθαί.⁸³ Was uns aber hier nun vor allem interessieren muß, ist die spezielle Nuancierung dieses Gebots des Nicht-Betens durch den Kontext unseres Paragraphen. Ob wir allerdings das, was uns interessiert, auch in Erfahrung bringen können, ist sehr die Frage. Ein erster Versuch in dieser Richtung durch Isenberg ist jedenfalls nicht ermutigend. Nach Isenberg ist nämlich gemeint, daß man während bzw. im Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr nicht beten dürfe.⁸⁴ Ich sehe jedenfalls zwei Ansatzpunkte, die wenigstens einen nochmaligen Versuch gestatten: Einerseits wird der Zusatz nur sinnvoll, wenn nach Meinung seines Autors eine gewisse Parallelität besteht zwischen den beiden Sätzen:

"Wir sollen im 'Winter' säen!"

und:

"Wir dürfen im 'Winter' nicht beten!"

Andererseits ist der zweite Satz der Einfügung, dessen Sinn im Kontext zunächst auch gänzlich dunkel ist, wohl am besten verständlich, wenn man ihn als sachlich unmittelbar mit dem ersten zusammengehörig betrachtet. Es müßte dann eine Aussage sein, die die merkwürdige Begrenzung des Gebetsverbots ("im Winter") irgendwie aufnimmt und auflöst.

Für den Begriff des Säens in der Parallele könnten wir Verständnishilfe bei dem oben angeführten Herakleon-Fragment (36) finden. Danach ist "Säen" jedenfalls eine mühsame vielfältige Arbeit, die den ganzen Winter ausfüllt. Für den Begriff des Betens haben wir leider keine derartige objektive Bezugsmöglichkeit. Es bleibt da bloß das exegetische Experimentieren übrig. Innerhalb der Parallele könnte es als direkter Gegenbegriff zum (nach Herakleon verstandenen) Säen (= unaufhörlich arbeiten) fungieren, woraus sich die Alternative ergäbe: man kann nur *entweder* arbeiten *oder* beten. Und das würde sich wiederum mit einer sowieso naheliegenden Assoziation zum Beten berühren, wenn man nämlich Beten *und Ruhe* assoziiert: Beten kann man nur aus der Ruhe heraus. Der Text würde an dieser Stelle also meinen: Diese Welt ist der Ort von Arbeit, Müh' und Plage im Tun der Gerechtigkeit und nicht Ort von Ruhe und Anbetung. Das ist vielmehr ausschließlich, wie der zweite Einschubssatz hinzufügen würde, erst der andere Äon, der aber eben notwendig und bald kommt: "Der Winter gebiert den Sommer (sc. als den Ort des Betens)!"

Nach dieser speziellen Reflexion über den mutmaßlichen Einschub bleibt nur noch eine andere besondere Frage übrig, nämlich die nach der *sachlichen* Beziehung des bildlichen

⁸² Vgl. z. B. LibThom, NHC II, p. 138,35; 139,11 und dazu Schenke 1989a: 77. 83.

⁸³ Clemens Alexandrinus Strom. VII 41,1; vgl. auch Origenes de orat. 5,1.

⁸⁴ Der entscheidende Satz bei ihm lautet: "Presumably sexual intercourse is the winter sowing season and it is no time for prayer" (1968: 257).

Rahmensatzes, der danach noch kommt und mit dem der Paragraph schließt. Was die vertraute Metapher "ernten" meint, ist klar: es ist der himmlische Lohn für die irdische Arbeit. Aber was ist das - scheinbar analogielose - "ausreißen"? Ich wüßte bloß die (wiederum) "jüdische" Antwort im Sinne des ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν (Mt 6,2.5.16) oder im Sinne von Lk 17,25. D. h., kurzfristige Belohnung im Diesseits *verhindert* eine reichere Belohnung im Jenseits. Aber diese zunächst nur geratene Antwort wird nun nachträglich noch bestätigt durch eine Analogie, die sich doch noch entdecken läßt. Und wo sollte man sie finden, wenn nicht in unserer Hauptparallele Hermas sim. III und IV? Wenn man nämlich die dem anderen Bildmaterial entsprechende Transformation des Topos gebührend in Rechnung stellt, ergibt sich, daß dem Motiv des Ausreißen hier im EvPhil dort bei Hermas das so auffällig "überschießende" Motiv entspricht, daß der kommende Ἄων *für die Sünder* Winter ist (insofern als deren Bäume auch im Sommer kahl bleiben).

8 (p. 52,32-35) An diesem lückenhaften Textstück ist von Anfang an viel herumgerätselt worden. Die Lücken lassen sich nämlich nicht mit völliger Sicherheit ergänzen, sind aber doch so "plaziert", daß der Versuch der Rekonstruktion und also des vollen Textverständnisses nicht von vornherein ausgeschlossen erschien. Die älteren Rekonstruktionsversuche sind dadurch belastet, daß auch die Lesung an den Lakunenrändern, also die Deutung der dortigen Buchstabenreste, schwierig war und in diesem Bereich nur schrittweise die jetzt vorhandene Sicherheit bzw. der jetzige *Konsens* erreicht wurde. Sie sind also durch die Verbesserung der Lesung überholt. Zugleich mit dem Fortschritt in der Lesung um die Lücken herum machte sich nun aber auch eine (fast gegenläufig erscheinende) Tendenz zu immer größerer Vorsicht bei der Rekonstruktion der Lücken selbst geltend, eine Tendenz, der auch ich mich nicht mehr entziehen möchte. Dies Einschwenken in den Forschungstrend bringt wiederum mit sich, daß auch mein früheres und bisheriges *Textverständnis* zu revidieren ist. Das ist im Grunde eine Frage der Negationen. Solange ich sicher sein zu dürfen glaubte, daß die letzte Teilaussage über den Sabbat (in irgendeiner Beziehung zur Tradition von Jesu Sabbatheilungen stehend) *insgesamt* positiv sein müsse, also ein ΔN zur Erreichung doppelter Negation in Z. 35 zu ergänzen sei,⁸⁵ fiel es mir schwer, von dem wirklich vorhandenen, wenn auch durch eine Lücke "abgerissenen", ΔN in Z. 33 das Nächstliegende, nämlich die Deutung als Negationspartikel zu akzeptieren. Aber das ΔΤ- von Z. 35 *zusammen mit* dem ΔN von Z. 33 sind in Wirklichkeit doch ein starkes Indiz, daß der ganze kleine dreigliedrige Text keine positive, sondern eine negative Aussage darstellt und tatsächlich, wie von der Kritik von Anfang an behauptet, inhaltlich an das unmittelbar Vorhergehende anschließt. Die Art dieses Anschlusses kann freilich immer noch sehr verschieden gesehen werden.

Der hier betrachtete Textabschnitt besteht ja aus drei Gliedern, nämlich einem mit ζωc eingeleiteten, wahrscheinlich kausalen Nebensatz und einem zweiteiligen Hauptsatz im Schema: nicht nur - sondern auch. Das erste Problem ist nun die Zuordnung des ζωc-Satzes. Es besteht die theoretische und von Isenberg⁸⁶ und Layton⁸⁷ ergriffene Möglichkeit, diesen Satz als Appendix des vorhergehenden Konditionalsatzes zu verstehen. In diesem Falle kann man dann auch vor dem

⁸⁵ Das von der Kritik (vgl. Isenberg 1968: 407f.) aufgeworfene Problem der Unterbringung eines ΔN wäre jedenfalls nicht unlösbar; das ΔN wäre am Anfang der Lücke zu plazieren und als Wortverneinung aufzufassen: "auch am Sabbat nicht", "nicht einmal am Sabbat".

⁸⁶ 1968: 352. 408; NHLibEng: 132; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 145.

⁸⁷ 1987: 329; 1989: 144.

δΝ in Z. 33 ein [ΝΔϚ'] ergänzen⁸⁸ und etwa übersetzen: "since it will not provide a harvest for such a person".⁸⁹ Daß ich solcher Lösung nicht zustimmen kann, geht schon aus dem zu # 7 Gesagten hervor: *Bild* und *Form* des vorhergehenden Wortes vom Säen und Ernten sind mit εϚΝΔζωλε abgeschlossen; ein Zusatz wird nicht erwartet und wäre nicht erträglich. Isenbergs und Laytons Textauffassung sieht ja auch nur auf den ersten Blick recht elegant aus, erweist sich aber bei näherer Betrachtung als irgendwie unlogisch. Man kann dieses "ungute Gefühl" vielleicht so zu artikulieren versuchen: Es wäre eine *Parallelaussage* zur vorhergehenden Apodosis des Konditionalgefüges, die als deren *Begründung* erschiene. Und als Begründung wiederum stieße sie sich mit der Protasis, die ja auch eine Art Begründung ihrer Apodosis ist. Als ein weiterer und letzter Grund für die Entlarvung des Scheins der Möglichkeit, daß der ζωϚ-Satz zum Vorhergehenden gehören könnte, und somit also nur übrigbleibt, daß er als eine Art Protasis des *folgenden* zweiteiligen Hauptsatzes aufzufassen ist, sei auf das Umspringen des Bildbereichs hingewiesen. Mit καρπός kommt ein neues *Stichwort*, das diesen Paragraphen beherrscht, ebenso wie hier der Dualismus Sommer/Winter offenbar vom Dualismus Sabbat/(die sechs Arbeitstage) abgelöst erscheint. Die Bildbereiche dort und hier sind wohl miteinander verwandt, sind aber nicht dieselben. Und wiewohl der Gedanke des letzten Satzes von # 7 hier aufgenommen und irgendwie weitergeführt wird, liegt vor dem ζωϚ also doch eine formale Zäsur.

Dieses ζωϚ mit dem Umstandssatz des *Futurs* als - offenbar doch *begründende* - Protasis einer *präsentischen* Aussage verlangt allerdings noch ein kurzes Einhalten. Dieses Futur kann doch kaum einfach temporal, sondern müßte irgendwie modal gemeint sein. Von den drei Möglichkeiten, wie man sich die griechische Vorlage vorstellen kann, nämlich:

ὡς τοιοῦτου μὴ μέλλοντος ποιεῖν καρπὸν
(vgl. Apg 23,15.20; 28,6; Jak 2,12)

oder:

ὡς τοιοῦτου μὴ ἔχοντος ποιεῖν καρπὸν
(vgl. Apg. 28,19)

oder:

ὡς τοιοῦτου μὴ ποιήσουτος καρπὸν
(vgl. Hebr 13,17),

ist doch wohl die erste das Wahrscheinlichste. Jedenfalls ergibt sich von ihr aus (aber auch von der zweiten her) leicht die Bedeutung: "Weil ein solcher außerstande ist, Frucht hervorzubringen."

Daß diese Zäsur nun auch einen kleinen *Sprung* impliziert, der Gedanke also nicht geradlinig weiterläuft, scheint sich aus einer genaueren Betrachtung des Syntagmas τεγε καρπος zu ergeben. Zunächst einmal gehört normalerweise noch εβολ dazu. Und wahrscheinlich ist es also genau dieses Adverb, was in die Lücke von Z. 33 gehört. τεγε (bzw. ταγε) καρπος εβολ (= καρπὸν ποιεῖν, oder auch wohl καρποφορεῖν, etc.), hier zusammen mit ἄνην εβολ als seinem "Passiv", ist nun aber ein ganz typisches Element für das Bild oder die Metapher vom *Baum*. Um das zu sehen, genügt innerhalb des EvPhil ein kurzer Blick auf ## 123b.c. Und damit assoziiert man sofort wieder die Hauptparallele von # 7, nämlich die Gleichnisse von den

⁸⁸ Layton 1989: 144.

⁸⁹ Isenberg bei Layton 1989: 145; NHLibEng³: 142. Die Vorstufe dazu war: "since this sort of thing will not provide [him] a harvest" (NHLibEng: 132).

trockenen und grünenden *Bäumen* bei Hermas (sim. III und IV).⁹⁰ Das alles könnte bedeuten einerseits, daß das Pronomen "ein solcher" sich keineswegs mehr auf den Menschen, der im Winter zu ernten versucht, bezieht, daß es vielmehr als imaginäres *Antecedens* das Stichwort "Baum" hätte, andererseits, daß - wie wir unsererseits ja die Hermas-Parallele zur Interpretation für das Ende von # 7 herangezogen haben - schon der Autor des EvPhil, um den Gedanken von # 7 fortzusetzen, von der Topos-Version mit dem Bild des Säens zu der Topos-Version mit dem Bild der Bäume hinübergesprungen wäre.

Von diesen Erwägungen aus würde sich für die Lücke von Z. 35 die Ergänzung $\tau\epsilon\kappa\gamma\iota\omicron\upsilon\gamma\eta$ nahelegen, auch wenn der Platz dafür ein bißchen knapp werden sollte: zum Bild des Baumes gehört jedenfalls neben der Frucht auch die Wurzel (vgl. wiederum ## 123b.c). Was schließlich die Lücke von Z. 34 betrifft, so dürfte in ihr, da der *erste* Teil dieses doppelten Hauptsatzes dem *zweiten*, dem Schema gemäß, entsprochen haben muß, eine Negation mit einer Zeitangabe gestanden haben; die Negation (ein $\alpha\lambda$) als Entsprechung des $\alpha\tau$ - im zweiten Teil⁹¹ und die Zeitangabe, für die nicht viel Platz ist, als Gegenüber zu $\tau\bar{\eta}$ $\pi\kappa\epsilon\sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\omicron\mu$. Wie dies letztere in der hiesigen Version dem Sommer als Metapher für die kommende Welt in der Version vom Säen entspricht, so brauchen wir hier noch das Äquivalent für den dortigen Winter. Daß diese Dinge so - über das, was m. E. zwar ein Graben ist, der # 8 von # 7 trennt, hinweg - zusammengehören, kommt sehr schön in zwei Formulierungen Isenbergs, in denen Winter und Sabbat freilich "kurzgeschlossen" werden, zum Ausdruck: "... if one tries to harvest his fruits in the winter not only will there be nothing to harvest `but on the Sabbath also [his field] is without fruit `";⁹² "... that passage ... which speaks of not trying to harvest one's fruits `in the winter' (= this world) before they are ripe, lest one finds that `on the Sabbath' one is also without fruit, ...".⁹³ Als konkreten Ausdruck für die sechs Arbeitstage als Metapher läßt die Lücke nur eine adverbielle Umschreibung wie $\tau\epsilon\omicron\upsilon\gamma$ "jetzt"⁹⁴ oder etwa auch $\pi\omicron\omicron\upsilon\gamma$ "heute" zu.

Man könnte sich nach alledem vorstellen, daß in einem zugrunde liegenden Text der Redner von der einen Version dieses Topos eschatologischer Paränese (Säen/Ernten) zu dem anderen (dürre Bäume/tragende Bäume) übergegangen wäre und in dem Zusammenhang unter anderem etwa gesagt hätte: "Weil ein solcher Baum (= der Heide oder Sünder) überhaupt keine Frucht tragen kann, ist es nicht nur heute nicht, daß sie hervorkommt, sondern ist auch am Sabbat seine Wurzel unfruchtbar."

9a.b.c.d.e. (p. 52,35-53,14) Nachdem im Vorhergehenden schon einmal wie beiläufig vom erlösenden Kommen Christi die Rede war (# 4b), wird dies Gekommensein Christi im hiesigen Textkomplex offenbar nun selbst zum Thema. Das muß jedoch nicht unbedingt bedeuten, daß damit die den Text bisher beherrschende Perspektive der Bekehrung zum wahren Glauben durch

⁹⁰ Vgl. $\kappa\alpha\rho\pi\omicron\phi\omicron\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$ (IV 5.8); und als "Passiv" $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bzw. $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\delta\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (IV 3); und vgl. vor allem das Stichwort $\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho\omicron\varsigma$ in der Wendung: $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\rho\epsilon\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \xi\eta\rho\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\rho\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu\omega\ \tau\bar{\omega}\ \acute{\alpha}\tilde{\iota}\omega\upsilon\iota$ (IV 4).

⁹¹ Vgl. die treffenden Bemerkungen Isenbergs zu den Implikationen einer solchen Negation des Präs. II (1968: 408).

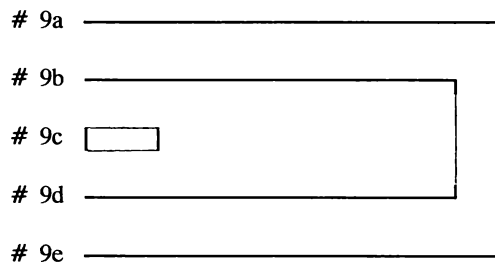
⁹² 1968: 338f.

⁹³ 1968: 341.

⁹⁴ Isenberg 1968: 407; Isenberg bei Layton 1989: 144 App.

eine andere abgelöst wäre. Man könnte es vielmehr auch so sehen, daß zur Rede von der heilsamen Bekehrung mehr oder weniger notwendigerweise auch der Topos vom Heilswerk als ihrer Begründung gehört. Und die, wie sich zeigen wird, sogleich erfolgende Zuspitzung des Themas auf die Motive der Fremdheit, des Loskaufs und des zum Eigentum eines neuen Herrn Werdens macht diese Sicht des Zusammenhangs sogar wahrscheinlich. Ja, man könnte in diesen Motiven, und noch einmal ganz besonders in dem des Herrschaftswechsels, spezifische Tauf-Topoi sehen. Und das Motiv der ehemaligen Fremdheit scheint zugleich auch noch einmal auf die Proselyten-Metapher des Beginns zurückzuverweisen. προσήλυτος ist ja nur der *terminus technicus* für den ins Eigentumsvolk Gottes aufgenommenen Fremden (*ger*). Unter diesem Gesichtspunkt wird man sogar Verständnis aufbringen, wenn Isenberg soweit geht, hier eine Bezugnahme auf den von ihm zu einem der exegetischen Hauptschlüssel gemachten Passa-Aspekt der Taufe zu sehen.⁹⁵

Nun gibt aber m. E. auch die Art der Behandlung dieses Themas vom Kommen Christi im hiesigen Textkomplex Probleme auf. Daß der Komplex irgendwie in sich zusammenhängt, ist ja deutlich und wurde von Anfang an erkannt. Dabei ist neben dem Hauptthema selbst der dreimal wiederholte, genauso auffällige wie im einzelnen schwer verständliche Gedanke, daß die betreffenden Aktionen nach dem Willen Christi geschahen, eines der wesentlichen zusammenhaltenden Elemente. Aber die Art dieses Zusammenhangs der Teile kann bei näherem exegetischen Eindringen kaum noch als eine direkte - und also gewöhnliche - angesehen werden. Mit anderen Worten, da der Gedankengang offenbar dunkel ist, liegt der Verdacht nahe, daß es ihn vielleicht gar nicht gibt. Andererseits scheint der Text in dem, was er genaugenommen sagt, erst richtig verständlich zu werden, wenn man die einzelnen Teile erst einmal für sich "unter die Lupe" nimmt. Wenn sich solche Teilung auch auf ein tieferes Verstehen des Ganzen auswirken würde, wäre das eine zusätzliche Legitimierung des Verfahrens. Aber wieviel Teile sind es? Nachdem ich zunächst mit einer Zweiteilung auszukommen glaubte,⁹⁶ halte ich jetzt das exegetische Operieren mit fünf Teilen für besser und auch notwendig. Erst bei solcher Fünf-Teilung scheint nämlich auch eine bestimmte und sehr merkwürdige Struktur des ganzen Komplexes sichtbar zu werden, die man in folgendem Schema darstellen könnte:



Das heißt, # 9a scheint mit # 9e besonders verbunden zu sein, sozusagen erst dort seine Fortsetzung zu finden, # 9b mit # 9d, während nun # 9c in der Mitte wie eine Füllung, die von einer doppelten Hülle umgeben ist, wirkt.

⁹⁵ 1968: 191.

⁹⁶ 1987: 155f.

9a (p. 52,35-53,4) Der erste Satz dieses Paragraphen definiert den Zweck des heilsamen Gekommenseins Christi im Hinblick auf die im Unheil Befindlichen in dreifacher Weise, und zwar so, daß drei rätselhaft "anonym" bleibenden Kategorien von Menschen drei verschiedene verbale Ausdrücke der Heilsvermittlung zugeordnet werden. Daß diese Dreiteilung nicht *quasi* dogmatisch-mythologisch auf eine Dreistufigkeit oder Dreifaltigkeit der Erlösung bezogen werden kann, ist offensichtlich und in der bisherigen Exegese deutlich genug herausgestellt worden. Hier ist nicht von einer *dreifachen Erlösung*, sondern von der einen Erlösung in *dreifacher Weise* - rhetorisch-metaphorisch - die Rede. Es geht mit dem zweiten Satz dann erwartungsgemäß so weiter, daß zunächst - wie es scheint - das Rätsel, wer denn nun diejenigen sind, denen das Heil als Loskauf widerfährt, enthüllt wird. Und das geschieht in einer für solche Prädikationen bereitliegenden Form, nämlich in einer [um das Element $\pi(\epsilon)$ verkürzten] adjektivischen Cleft Sentence; $\bar{\nu}\tau\Delta\alpha\eta$ -ist also eine Relativform und nicht (wie offenbar sonst allgemein vorausgesetzt) Perfekt II, für das ja auch die Bedingungen gar nicht gegeben sind. Der zweite Satz ist also ein exegetischer: Wer sind die, von denen es heißt, daß Christus kam, um sie *loszukaufen*? Die, die fremd waren, sind es! Vielleicht hängt es mit der anderen Auffassung der hiesigen Satzform zusammen, daß mir hier ein Problem entsteht, wo andere keins haben. Es müßte doch eigentlich - besonders wenn ich mit der Bestimmung der Satzform Recht haben sollte - noch entsprechend weitergehen: Und wer sind die, von denen es heißt, daß er sie *rettete*? Worauf die Antwort etwa lauten müßte: Die, die gefangen waren, sind es! Schließlich: Wer sind die, die er erlöste? Antwort: Die, die sich verfehlt hatten! All das aber steht eben nicht da, bzw. steht *hier noch* nicht. Denn es gehört ja zu den weiteren Auffälligkeiten unseres gesamten Textkomplexes, daß so etwas, was wir hier in # 9a vermissen, in # 9d und # 9e, wenn auch in anderer Form, noch gesagt wird; # 9d: (dem Sinn nach) Was gefangen war, ist es, das er rettete; und # 9e: Was sündig war (ob die Welt es für gut oder böse hielt), ist es, das er erlöste.

Ich habe mir eine ganze Zeitlang das beschriebene Phänomen nur so erklären können. daß in # 9a zwischen unserem Satz 2 und dem Satz 3 tatsächlich zwei solche Parallelsätze zu Satz 2, wie sie der Anfang des Textes erwarten läßt, einmal gestanden haben und nur durch ein Überlieferungsversehen ausgefallen sind. Aber es gibt wohl noch eine viel näher liegende Erklärungsmöglichkeit, freilich unter der Voraussetzung, daß in unserem Text nicht alles Gesagte auf ein und derselben Ebene liegt. Und uns sind bereits zwei reale Ansatzpunkte für ein auf dieser Linie liegendes Verständnis unseres hiesigen Problems sichtbar geworden. Das ist zum einen der oben artikuliert Eindruck vom wesentlich exegetischen Charakter des zweiten Satzes unseres # 9a. Der andere Punkt waren unsere Erwägungen zu # 4a vom irgendwie vorgegebenen Charakter der Rede des EvPhil vom Kommen Christi. Das heißt, wir könnten den ersten Satz von # 9a als eine Art vorgegebenen *Text* verstehen, von dem die Hörer gewußt haben mögen, daß es sich um eine Art Zitat handelt. Und der Mann, der hier eigentlich redet, würde - wenigstens zunächst - aus dem vorgegebenen Text nur herausgreifen, was ihm hier für seine Zwecke (nämlich in der Bekehrungsperspektive) wichtig schien. Und das wäre eben, daß der Loskauf ein Sein in der Fremde bzw. ein Fremd-Sein voraussetzt und daß er zur *Übereignung* an den Käufer (zu einem "sein Eigentum Werden") führt.

9b (p. 53,4-6) Die (sichtbare) Brücke von # 9a zu # 9b ist offenbar der Begriff des Eigentums. Aber es ist ebenso offensichtlich, daß Bild und Vorstellung, in deren Rahmen weiter vom Eigentum die Rede ist, jetzt plötzlich andere sind. In # 9a war das Eigentum im Blick als durch Freikauf erworbenes Eigentum an *vielen* lebendigen Menschen, in # 9b dagegen als *ein*:

Etwas, das jemand zu einem bestimmten Zweck bei einem anderen zuverlässigen Menschen hinterlegt. Wahrscheinlich ist aber nun nicht nur der sozusagen theoretische Begriff des Eigentums dort und hier verschieden gefaßt, sondern verbergen sich wohl auch hinter dem identischen koptischen Ausdruck dafür dort und hier: ΝΕΤΕ ΝΟΥϚ (ΝΕ) ganz verschiedene Formen der griechischen Vorlage, nämlich zum Beispiel οἱ ὕδιοι dort und τὰ ὕδια hier (vgl. Joh S 1,11) bzw. οἱ ἐαυτοῦ und τὰ ἐαυτοῦ. Und dieses Neutrum erst dürfte wiederum den Übergang zu dem Singular "die Seele" ermöglichen. Denn in # 9d ist es ja dann die Seele, die als Pfand hinterlegt ist. Das schwierige Verbum ΝΟΥϚ bekommt, wenn man hier von der allgemeinen Bedeutungsspanne "entfernen" ausgehen darf, durch die anderen Termini und das Gesamtbild von der Pfandhinterlegung den hiesigen eindeutigen Sinn "(wieder) zurücknehmen". Im abschließenden ρῖ πειρωω begegnet uns zum erstmal das für den Gesamtkomplex typische Motiv vom freien Willen des Erlösers. Der Kontext determiniert es hier in seiner Bedeutung als "freiwillig". Den entscheidenden Hinweis auf diese Verständnismöglichkeit verdanke ich Layton.⁹⁷ Mit anderen Worten, unser hiesiges ρῖ πειρωω entspricht dem geläufigeren εϛναϚ (vgl. # 114; p. 79,14) und ist hier als das bekannte Übersetzungsäquivalent eines griechischen ἐκουσῶς der Vorlage anzusehen.⁹⁸

Durch diesen adverbialen Ausdruck ist nun aber die Art der zentralen Vorstellung unseres Paragraphen vom Pfand entscheidend eingeengt. Ein freiwillig gegebenes Pfand, das man wegen der Freiwilligkeit der Hinterlegung auch jederzeit wieder zurückfordern kann, hat ja nichts mehr mit einer für eine Verschuldung gegebenen Sicherheit zu tun. Das heißt, der juristische *terminus technicus* muß hier in einem uneigentlichen Sinne verwendet sein. Man könnte es auch so sagen: Hier ist eine solche uneigentliche Pfandvorstellung theologisch verwendet, wie sie als Erzählmotiv aus dem Apophthegma Nr. 225⁹⁹ vielen wohlbekannt ist, nur daß dort statt εογω das Lexem σοιλε verwendet wird. Und in diesem weiteren Sinne von σοιλε müßte man also εογω auch hier fassen: anvertrautes Gut.

Aber auch bei so uneigentlicher Verwendung des Terminus εογω kann der im Bild sprechende Text noch verlangen, von uns ernst genommen zu werden; und das heißt, daß wir ihn noch fragen müssen, *wo* und *bei wem* denn das "Pfand", das anvertraute Besitztum des anderen, hinterlegt worden sei. Nun findet die Frage nach dem gemeinten Ort der Hinterlegung im Folgenden eine klare Antwort: Gemeint ist die Welt. Die zweite Frage nach der Person aber nicht, wenigstens nicht direkt. Es käme eigentlich nur die Gestalt des Demiurgen in Frage (man könnte es in dem Temporalsatz in # 9c; p. 53,8f. angedeutet finden); aber es braucht ja in metaphorischer Rede nicht jede Beziehung der als Bild verwendeten Sache benutzt zu sein. Jedenfalls setzt der Text - so oder so - ein relativ positives Verhältnis zur Welt voraus.

⁹⁷ 1987: 329: "voluntarily". Isenberg gebraucht zwar auch zweimal dieses Adverb, aber gerade an den zwei folgenden Stellen mit dem Willensmotiv, wo es m. E. gar nicht paßt. Vgl. NHLibEng: 132; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 145.

⁹⁸ Das gilt jedenfalls unter der Voraussetzung, daß der adverbialer Ausdruck ρῖ πειρωω wirklich, wie es die Wortstellung nahelegt, zum Verbum ΚΩ gehört, und nicht etwa zu ΝΟΥϚ. In dem anderen Falle könnte man sich von Jes 50,1 (τὸ υἱὸς ὑποχρεω πῆροκα ὑμῶς; S: ΝΤΔΕΙΤ ΤΗΥΤΝ ΕΒΟΛ ΝΝΙΜ ΝΕΥΩ [P. Bodm. 23]) inspirieren lassen, den Ausdruck ΝΕΤΕ ΝΟΥϚ (ΝΕ) doch weiterhin persönlich verstehen und den ganzen # 9b noch ganz eng am Motiv des Loskaufes aus der Fremde orientiert sehen. Man müßte dann etwa so paraphrasieren: Christus machte die losgekauften Fremden in Wirklichkeit nur *wieder* zu den Seinigen. Er hatte sie ja selbst der fremden Welt als Geiseln gestellt. Und es war die Hingabe des eigenen Lebens, das ja als Preis bei der Zurücknahme durch Loskauf zu zahlen war, die mit seiner ausdrücklichen Zustimmung erfolgte. Aber das enthielt ganz unerwartete, wenn nicht unmögliche, theologische Aspekte. Und *solche* Zusammenschau mit dem Vorhergehenden ginge auf Kosten einer großen Lücke, die sich nun zum Folgenden auftäte.

⁹⁹ Chaîne 1960: 65f.; unter den Lesestücken bei Till 1961: 265f. [Nr. 20].

Es bleibt noch übrig, sich Gedanken über die mutmaßliche (geheime) Verbindung zwischen # 9b und # 9a zu machen. Der springende Punkt ist tatsächlich auch dasjenige Element, das die äußerliche Verbindung herstellt, nämlich der Begriff des Eigentums. Es soll ergänzend und vertiefend zum Ausdruck gebracht werden, daß diejenigen, von denen gesagt wurde, daß Christus sie zu seinem Eigentum *gemacht* hat, immer schon sein Eigentum waren. Die gewissermaßen orthodoxe Aussage bekommt eine gnostische "Ergänzung". Aber das geschieht eben in wesentlich bildlicher Redeweise. Man könnte diesen Aspekt mit folgender Paraphrase verdeutlichen: Es verhält sich bei Loskauf und Übereignung eigentlich wie mit einem reichen Mann, der ein kostbares Gut, das er einem anderen anvertraut hatte, einfach wieder an sich nahm.

9c (p. 53,6-10) Mit einer Überbietung hat es auch die nun folgende kleine Texteinheit zu tun, aber sie findet nicht unausdrücklich und zwischen zwei Paragraphen, sondern ausdrücklich - in einer dafür bereitliegenden sprachlichen Form (ΟΥ ΜΟΝΟΝ . . . ΑΛΛΑ) - und innerhalb eines Paragraphen statt. Es besteht auch hier eine Stichwortverbindung zum vorigen Paragraphen, und zwar in dem beiderseitigen Verbum κω (wohl als Übersetzungsäquivalent von τῆς ψυχῆς), das im Gesamtkomplex keinen geringen Stellenwert hat. Aber das Objekt ist jetzt statt des (allgemeinen) "Seinigen" konkret "die Seele", und zwar unter Wegfall des prädikativen "als Pfand". Offenbar ist das Bild vom Pfand, obgleich es in # 9d wiederkehrt, für den eigentlichen Gedanken entbehrlich. Schließlich gibt es noch eine bemerkenswerte motivische Verbindung zu # 9a. Sie liegt in dem Verbum ΟΥΩΝΣ ΕΒΟΛ, das doch nur "*unter den Menschen* erscheinen" bedeuten kann und wodurch der Text also auf das Motiv des Kommens Christi aus dem Anfang von # 9a zurückgreift.

Von ebendiesem einmaligen, besonderen Kommen Christi in die Menschenwelt ist übrigens in unserem Text gleich noch einmal, und wieder mit Variation im Ausdruck, die Rede. Gemeint ist das bis vor kurzer Zeit ganz rätselhaft gebliebene εἰ ἄνωρον (Z. 10). Wenn nämlich, wie bisher üblich, ἄνωρον für das normale Adverb "zuerst" gehalten wird, hat man ein Element im Text, das völlig beziehungslos ist. Der erste, der das Richtige gesehen hat, ist Layton, wenn er den Verbalausdruck ἀφ' εἰ ἄνωρον mit "he emanated" bzw. "he came forth" übersetzt.¹⁰⁰ εἰ ἄνωρον dürfte als Entsprechung zum Präverbalausdruck ἄνωρον ἄνωρον (u. ä.) gelegentlich wie εἰ εβόλ fungieren und wie dieses Übersetzungsäquivalent von προελάθειν sein.¹⁰¹ Und unser Kontext zwingt dazu, diese Möglichkeit hier in Ansatz zu bringen.

Unser Paragraph, für sich betrachtet, hat nun - über die schon erwähnte Grundstruktur ΟΥ ΜΟΝΟΝ . . . ΑΛΛΑ hinaus - formale Eigentümlichkeiten, deren Erfassung hilfreich für den Versuch einer Enträtselung des zunächst recht dunklen Sinnes sein könnte. Zunächst einmal hat das Überbietungsformular ΟΥ ΜΟΝΟΝ . . . ΑΛΛΑ (wie in # 2; p. 52,4 [und vgl. unseren Kommentar dazu]) hinter der Eröffnung des ersten Gliedes ein zusätzliches καί. Wir haben es also im ersten Glied mit einer Ellipse zu tun. Das könnte für den Sinn des Textes eine ganz entscheidende Bedeutung haben. Wir kommen deshalb erst später darauf zurück. Das formale Hauptphänomen ist nun eine auffällige Parallelität der Einzelelemente innerhalb unserer doppelten Aussage. Es entsprechen sich:

¹⁰⁰ 1987: 330.

¹⁰¹ Vgl. vor allem Funk 1978: 102f.

(ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΔΕ)		(ΑΛΛΑ)
Ν̄ΤΑΡΕΦΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ	und	ΣΙΜ ΦΟΥ ΕΠΚΟΣΜΟΣ ΦΟΥΠ
ΔΦΚΩ Ν̄ΤΨΥΧΗ	und	ΔΦΚΩ Ν̄ΤΨΥΧΗ
Ν̄ΤΑΡΕΦΟΥΩ	und	Μ̄ΠΣΟΠ ΕΤΕΦΟΥΩ

Nun zeigt diese Struktur zunächst einmal, daß wir es da, wo die Parallelelemente identisch sind, mit dem Thema der Aussage zu tun haben, während die beiden Temporalsätze davor das Rhema darstellen. Bevor wir das aber in einer Paraphrase wiedergeben können, ist noch eine Bemerkung zum zweiten dieser Temporalsätze nötig. Dieser hat nämlich offenbar teil an der notorischen Verschiebung der Perspektive so vieler ΣΙΜ ΦΟΥ-Aussagen. Um sich von dieser Erscheinung zu überzeugen oder daran zu erinnern, genügt ein Blick auf die zahlreichen derartigen Aussagen in UW. Es wird zum Beispiel gesagt: "Seit jenem Tage bildeten die sieben Archonten den Menschen" (p. 114,29f.), während gemeint ist: *An* jenem Tage (= damals) bildeten die sieben Archonten den Menschen". Entsprechend wird hier gesagt: "seit die Welt besteht"; aber gemeint ist: "als die Welt entstand" oder: "nachdem die Welt geschaffen war".¹⁰² Nun also können wir als Paraphrase des Kerns unseres Textes etwa formulieren: Daß Christus seine Seele dahingab, erfolgte zweimal: nicht nur (wie jeder zugeben wird) am Ende seines Menschenlebens, sondern (und das ist ein Geheimnis) auch schon bei der Weltschöpfung.

Nun sind aber auch noch die beiden, für den Gesamtkomplex typischen, Bemerkungen über das Willentliche des jeweiligen Geschehens parallel. Das - und überhaupt die parallele Struktur dieses Textteiles - hat niemand deutlicher herausgestellt als Isenberg.¹⁰³ Und er hat nun die Parallelität dieses Elements als Indikator für das Ende des ΑΛΛΑ-Satzes verstanden; und Layton ist ihm darin im Prinzip gefolgt.¹⁰⁴ Das heißt, sie rechnen Μ̄ΠΣΟΠ ΕΤΕΦΟΥΩ noch zum ΑΛΛΑ-Satz und lassen erst mit ΤΟΤΕ den nächsten beginnen, dem sie dann (anstelle des vorhergehenden temporalen) den folgenden kausalen Nebensatz zuordnen. Übrigens ist hier, ganz abgesehen von der Zuordnung, noch die Frage zu stellen, ob die beiden verschiedenen Formen zum Ausdruck eines Temporalsatzes, also einerseits der ordinäre Temporalis: Ν̄ΤΑΡΕΦ-, andererseits ein von einer Präposition regierter nominaler Zeitausdruck als *Antecedens* eines Relativsatzes: Μ̄ΠΣΟΠ ΕΤΕΦ-, semantisch gleichwertig sind oder nicht. Isenberg übersetzt ja¹⁰⁵ beide Temporalsätze gleichmäßig mit "voluntarily", während Layton einen erheblichen Unterschied macht: "when he wished" und "for such a time as he should wish".¹⁰⁶ Die Frage ist gut, aber die Antwort schwer! Ich selbst sehe jedenfalls keinen Ansatzpunkt, um eine wesentliche Abwandlung in der Semantik zu vermuten, so daß der zweite Temporalsatz etwa heißen könnte: "wenn er es wieder will". Vielleicht ist der Unterschied eher ein dialektaler,¹⁰⁷ oder aber die zweite Form will

¹⁰² Übrigens ist die hier in Ansatz gebrachte Erscheinung keineswegs auf das Koptische beschränkt. Vgl. z. B. den griechischen Satz Apg 15,7.

¹⁰³ Besonders 1968: 409; aber vgl. auch 1968: 353; NHLibEng: 132; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 145.

¹⁰⁴ 1987: 329f.

¹⁰⁵ Seit NHLibEng: 132.

¹⁰⁶ 1987: 330.

¹⁰⁷ Nach den von Crum gesammelten Belegen (349 b 6 v.u. - 350 a 1) könnte man jedenfalls die zweite Form für typisch oberägyptisch halten.

ein ὁπότε im Unterschied zu einem vorhergehenden einfachen ὅτε wiedergeben.

Ich kann aber nun Isenbergs und Laytons Satztrennung gar nicht zustimmen. M. E. kann das τότε (in Z. 10) in einer Textsorte wie dieser einer temporalen Protasis nicht entraten. Andersherum gesagt, ich sehe das syntaktische Problem gar nicht bei der zweiten hiesigen Aussage über den Willen, sondern bei der ersten. Ich würde eher hinter dem ἄταρεφουωω (in Gedanken oder als reale Konjektur) so etwas wie ein ἀφίτις ergänzen als den τότε-Satz von der zweiten temporalen Aussage über den Willen abtrennen. Die priorische Teilsatzkonjugation ἄταρεφ- in einem Nebensatz, der einem Hauptsatz folgt, dessen Protasis schon mit der gleichen Konjugation angefangen hat, muß doch hybrid erscheinen! Ich glaube nicht, daß man es vermeiden kann, vor dem ἄταρεφουωω irgendeine Art von Zäsur anzustzen, wenigstens im Sinne einer "nachhinkenden" Ellipse: " - als er es wollte (, tat er es)". Mit anderen Worten, die Paralleliät der Elemente in den zwei Teilen unserer Überbietungsaussage, so auffällig sie ist, ist doch eine unvollkommene. Und diese Unvollkommenheit in der Paralleliät ist wiederum so auffällig, daß man sich fragen möchte, ob das vielleicht mit einer Unausgewogenheit des theologischen Gedankens, der hier ausgedrückt werden soll, zusammenhängt. Vielleicht, weil der Autor wohl zwei verschiedene Male der Hingabe der Seele unterscheiden will, obgleich er die Zurücknahme nur als einmalige, die für beide "Seelen" gilt, denken kann.

Aber damit stecken wir schon tief in der Frage nach dem sachlichen Verständnis unseres kleinen Textes, wovon wir auch vorher schon hin und wieder etwas andeuten mußten. Den entscheidenden Schlüssel, der dieses Tor öffnet - oder es bleibt eben zu -, hat m. E. schon Wilson gefunden.¹⁰⁸ Die Sache hat irgendwie mit Joh 10,17f. zu tun. Wir haben es mit einer Art von Exegese zu tun, und das heißt mit anderen Worten, wieder (wie in # 9a) mit zwei Ebenen. Damit ist eigentlich alles wesentliche gesagt. Der Nachvollzug der einzelnen Schritte einer Exegese von Joh 10,17f., bei der das herauskommt, was EvPhil # 9c sagt, ist müßig. Vielleicht ist ja auch das, was uns hier vorliegt, nur der Extrakt oder eine markante These aus einer ausführlichen exegetischen Erörterung. Wenn man die Sache verstehend weiterdenken wollte, könnte man vielleicht noch sagen, daß es die Auferstehung Christi sein müßte, in der die befreiende Zurücknahme sowohl der "privaten" Seele Christi als auch der menschlichen Gesamtseele aus dem Reich des Todes gesehen worden ist.

Von hier aus ist aber nun auch noch einmal auf die Ellipse des Anfangs zurückzukommen! Wenn das so ist, wie wir vermuten, dann könnte man sich nämlich frei fühlen, diese Ellipse etwa wie folgt aufzulösen: "(Es ist) nicht nur (so, wie ihr alle wißt und wie es ausdrücklich geschrieben steht), daß er, als er (unter den Menschen) erschien, die Seele dahingab" usw.

9d (p. 53,10-13) Unser Text greift über die Johannes-Exegese hinweg auf die Pfandvorstellung zurück. Aber als Auswirkung der Johannes-Exegese wird das, worin das Pfand besteht, nicht mehr als das Eigentum Christi, das Seinige, betrachtet, sondern als die Seele, die menschliche Gesamtseele. Das Wort "Seele" selbst kommt freilich in diesem kleinen Text gar nicht vor, ist vielmehr nur als *Antecedens* seiner Pronomina "vorhanden". Durch diesen Austausch der Äquivalente, ergibt sich nun als Konsequenz, daß hier die (in der Welt deponierte und aus ihr zu erlösende) menschliche Gesamtseele als die eigene Seele Christi angesehen wird: Das *salvandum* als Seele des *Salvator!* Die Gesamtseele ist genauso seine eigene wie die, von der in (bzw. an der Oberfläche von) Joh 10,17f. die Rede ist. Das ist eine bemerkenswerte Vorstellung, ob sie nun nur ein ephemeres exegetisches Übergangsprodukt oder "echt" ist im Sinne einer

¹⁰⁸ 1962: 71.

"beständigen" Konzeption. Daß man hier ganz nahe an der - vielleicht zu sehr in Bausch und Bogen als für die eigentliche Gnosis unzutreffend abgelehnten - Vorstellung vom Erlösten Erlöser ist, hat die Exegese sehr früh bemerkt.¹⁰⁹ Und es muß keineswegs etwas anderes sein, auch wenn Borchert es als Alternative anbietet, daß hier eine deutliche Berührung mit der in den Paulinen sich findenden Vorstellung vom *Leibe* Christi zu verzeichnen ist.¹¹⁰ Was hier als beiläufiger Gedanke erscheint, zeigt sich aber nun in Inter - den vorläufigen (obigen) Zweifel beseitigend - tatsächlich als eine (bzw. als Aspekt oder Teil einer) die ganze Schrift bestimmende(n) Konzeption.¹¹¹

"Seine Seele" erscheint hier also als Bezeichnung dessen, was zu erlösen ist, als ein Äquivalent solcher Ausdrücke wie "seine Kinder", "seine Spermata", "seine (jüngeren) Brüder"¹¹², "seine Glieder", "sein Leib", "seine Braut". Daß die Vorstellung von "seinem Leib" als des Erlösungsobjekts geeignet ist, die hiesige Seelenkonzeption verständlich zu machen, ist schon angedeutet worden. Der von ihm als dem Haupt getrennte und zu erlösende "Leib" des Erlösers ist ja eine pneumatische Größe. Und von pneumatischer Natur dürfte auch die Seele in unserem Text vorgestellt sein; es geht ja nicht um Seele schlechthin, sondern um das, was in ApcPt stereotyp die "unsterbliche Seele" heißt. Der andere Zugang (wenn das wirklich ein anderer ist, denn der Leib wird ja selbst auch als Braut verstanden) kommt vom Braut-Gedanken. Daß die zu erlösende Seele Braut (und Schwester) des Erlösers und insofern "sein" ist, ist ja ein, besonders durch AuthLog und ExAn, wohldokumentierter Gedanke. Nun scheint aber im Rahmen dieser Vorstellung - offenbar vom anthropologischen Modell her - der Bräutigam (und Bruder) der Seele eine natürliche Tendenz zu haben, als *ihr* Nous verstanden zu werden,¹¹³ womit das Possessivum automatisch eine erheblich "persönlichere" Bedeutung erlangt. Und in der Tat muß Christus ja in unserem Text, wenn er die (Gesamt-)Seele als seine eigene erlöst, im Grunde als (Gesamt-)Nous vorgestellt sein.

Wir haben nun bei alledem - siehe die Paragrapheneinteilung - vorausgesetzt, daß mit dem $\epsilon\pi\epsilon\iota$ (Z. 10) wirklich etwas Neues einsetzt, daß der $\epsilon\pi\epsilon\iota$ -Satz also die kausale Protasis für $\alpha\sigma\omega\mu\epsilon$ etc. ist. Das ist aber alles andere als unumstritten. Und da diese Zäsursetzung nun für das im Folgenden zu Verhandelte wichtig wird, müssen wir hier nachträglich noch über unsere Entscheidung in der Frage der Zuordnung des $\epsilon\pi\epsilon\iota$ -Satzes Rechenschaft ablegen. Es ist nämlich nicht nur so, daß Isenberg und Layton - wie oben dargelegt, infolge ihrer "Umkoppelung" von $\mu\pi\sigma\sigma\pi\epsilon\tau\epsilon\sigma\gamma\omega\omega$ - den $\epsilon\pi\epsilon\iota$ -Satz zu dem *vorhergehenden* Hauptsatz $\tau\omicron\tau\epsilon\ \alpha\sigma\epsilon\iota$ etc. ziehen. Sondern das ist vielmehr das Übliche, auch von mir zunächst Vertretene.¹¹⁴ Ich bin es also, der hier "aus der Reihe tanzt". Man ordnet dem $\tau\omicron\tau\epsilon\ \alpha\sigma\epsilon\iota$ etc. sowohl vorn als auch hinten einen Nebensatz zu. Vgl. z. B.

¹⁰⁹ Vgl. Wilson 1962: 71f.

¹¹⁰ Borchert 1967: 87f.

¹¹¹ Vgl. Plisch 1994.

¹¹² Vgl. besonders Inter p. 14.29.

¹¹³ Vgl. besonders AuthLog p. 28,22-30.

¹¹⁴ Vgl. 1959: 6 = 1960: 39.

"At the time when he wished,
then he first came to take it,
since it had been left as a pledge."¹¹⁵

Daß die beiden "Protasen" (eine temporale vorn und eine kausale hinten) nicht miteinander harmonieren (können), war nicht der erste Anstoß, den ich nahm. Es war die uneinsichtige Logik des kausal verstandenen $\epsilon\pi\epsilon\iota$, die auf eine Alternative sinnend ließ.¹¹⁶ Die endgültige Entscheidung hängt wohl mit der Auffassung des dem $\epsilon\pi\epsilon\iota$ Vorangehenden als Johannes-Exegese zusammen; und die muß vor $\epsilon\pi\epsilon\iota$ zu Ende sein, denn in ihr hat die Vorstellung vom Pfand keinen Platz. Man könnte den letzten Zweifel, der noch bleibt, vielleicht auf die Formel bringen: Erfordert die Aussage des Nehmens *notwendig* die Vorstellung des Pfandes? (Meine Antwort: nein!) Und: Ist es möglich, die Vorstellung des Pfandes mit der Vorstellung des Geraubtwerdens zu verknüpfen? (Antwort: ja!) Nicht ohne Relevanz für die Aufhebung des Zweifels ist aber auch die "passivische" Formulierung ($\bar{\nu}\tau$) $\Delta\chi\kappa\alpha\delta\alpha\acute{\epsilon}$ Z. 11 [gegenüber dem ($\bar{\nu}\tau$) $\Delta\chi\kappa\alpha\delta\alpha\acute{\epsilon}$ von Z. 5], worin eine gewisse Loslösung von dem Aspekt, daß es Christi Pfand ist, liegt.

Der Gesichtspunkt nun, der die Pfandvorstellung mit derjenigen vom Geraubtwerden zusammenbringt, ist der der Kostbarkeit (des Pfandes). Weil dieses kostbare Gut (bei dem, dem es anvertraut war,) so verführerisch dalag, griffen die Räuber zu. Bestätigend kommt hinzu, daß von der Seele, die als Pfand in die Hand der Archonten geraten ist, auch in ApcPt die Rede ist, allerdings in einem schwierigen Kontext. Die für uns wichtige Wendung daraus lautet: "Und hochmütig werden sie den Hochmut zum Anlaß nehmen, um Mißgunst zu erweisen *der unsterblichen Seele, die zum Pfand geworden ist* ($\tau\psi\chi\chi\eta\ \bar{\nu}\alpha\tau\mu\omicron\upsilon\ \epsilon\tau\alpha\varsigma\bar{\rho}\ \epsilon\omicron\upsilon\bar{\omega}$), ..." (p. 76,34-77,3). Das Räubermotiv wiederum verbindet unsere Stelle ganz besonders mit einem Satz aus dem Anfang von ExAn: "Als sie (die Seele) aber in einen Körper herabgefallen und in dieses Leben gekommen war, da fiel sie vielen Räubern in die Hände" (p. 127,25-27). Aber hier entspringt das Verhängnis einem Fehltritt der Seele, ganz im Unterschied zu dem, was unser Text sagt und voraussetzt bzw. impliziert. Das Weltbild, in das das, was unser Text sagt, hineinpaßt, ist kein rein negatives, sondern ein ambivalentes. Wenn z. B. wirklich ein "Pfand"-Empfänger vorausgesetzt ist - das müßte, wie gesagt, dann der Demiurg sein -, dann ist dieser als ein gutes, bloß gerechtes oder wenigstens neutrales Wesen von den räuberischen bösen Archonten deutlich abzusetzen.

Mit dem kurzen zweiten Sätzchen unseres Textes $\Delta\chi\eta\omicron\varsigma\mu\epsilon\varsigma\ \Delta\epsilon$ scheint ein Rückbezug zu der Aussage [-- $\bar{\nu}\bar{\nu}\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon\ \Delta\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\epsilon\chi\eta\omicron\varsigma\mu\omicron\upsilon$ (# 9a; p. 53,1f.) gegeben zu sein und die offen gebliebene Frage, welches denn *diese* "anderen" sind, implizit noch beantwortet zu werden: nämlich wiederum die Seinigen - aber nun betrachtet als *gefangene* Einzelseelen.

9e (p. 53,13f.) Der Rückbezug auf den Anfang des Gesamtkomplexes setzt sich fort, hier nun insofern, als $\Delta\chi\omicron\sigma\omicron\tau\omicron\upsilon$ noch das übriggebliebene $\bar{\nu}\bar{\nu}\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\epsilon\chi\eta\omicron\varsigma\mu\omicron\upsilon$ von Z. 2f. wieder aufzunehmen scheint. Dieser Sachverhalt ist hier sogar noch deutlicher, weil auch der Objektsausdruck wie oben pluralisch ist. Aber wenn wir hier nun auch nach der Antwort auf die

¹¹⁵ Borchert 1967: 79 (Hervorhebungen von mir).

¹¹⁶ Vgl. 1965a: 326; 1967: 376.

Frage suchen, wer denn diese "(wieder) anderen" sind, die *erlöst* wurden, so müssen wir zunächst enttäuscht sein. Denn "die Guten *und* die Bösen" wäre keine befriedigende Antwort. Andererseits ist unser hiesiger Paragraph gerade durch diese disjunktiv-additive Explikation des Objekts samt dem die Relevanz der Unterscheidung limitierenden "in der Welt" (d. h.: nach den *Kategorien* der Welt) thematisch eng mit dem folgenden Paragraphen verknüpft. Die Nennung der Guten und der Bösen unter dem Gesichtspunkt des Objekts der Erlösung sieht eher aus wie eine Erläuterung des ungenannten eigentlichen Objekts: er erlöste *die und die*, seien sie gut nach dem Maßstab der Welt, seien sie böse. Daß das so ist, kann man leicht mit Hilfe einer Kontrollfrage feststellen: Warum (bzw. woraus) erlöste er sie? Doch nicht, weil sie teils gut und teils böse waren!

Ich sehe drei Möglichkeiten, der Sache noch näher auf die Spur zu kommen.

1. Das Experiment. Es kann ja niemand einem verbieten, daß man die Worte dieses an der Oberfläche so wenig sinnvoll erscheinenden Satzes einmal so lange "durcheinanderschüttelt", bis sie eine evidente Aussagestruktur ergeben. Ein Satz wie der folgende würde dem theologischen Verständnis z. B. keinerlei Schwierigkeiten bereiten: "Sowohl die Guten in der Welt bedurften der Erlösung durch ihn als auch die Bösen" bzw. noch prägnanter: "Die Guten in der Welt bedurften der Erlösung durch ihn *genauso* wie die Bösen". Und wenn wir für gut und böse sogar noch gerecht und sündig einsetzen würden, könnten wir uns vollends auf dem vertrauten Boden paulinischer Theologie fühlen.

Vielleicht ist hier nun auch ein geeigneter Ort, um eine Bemerkung über die Merkwürdigkeit des doppelten $\lambda\gamma\omega$ in unserem Satz einzufügen. Dies Phänomen, besonders im Kontext der unnatürlichen *Stellung* der übrigen Wörter, ist so merkwürdig, daß Till mit dem Gedanken spielen konnte, daß am Ende ein Verb, das das besondere Schicksal der Bösen beschreibt, ausgefallen sei.¹¹⁷ Für mich hat sich nun mit dem Eindruck der relativen Selbständigkeit von # 9e ein Abgehen von der üblichen Auffassung ergeben, die das erste $\lambda\gamma\omega$ als die normale Satz-*copula* nimmt und in dem zweiten einen Vertreter für die Begriffs-*copula* $\text{m}\bar{\text{n}}$ sieht. Ich glaube, das $\lambda\gamma\omega$. . . $\lambda\gamma\omega$ jetzt vielmehr korrelativ, wie in p. 62,12f., als Übersetzungswiedergabe eines griechischen $\kappa\alpha\lambda\ \dots\ \kappa\alpha\lambda$ verstehen zu sollen. Von dieser Prämisse aus läßt sich nämlich nun auch die seltsame Wortstellung im Satz erklären. Das "sowohl ... als auch" ist gar nicht im Sinne der Gleichrangigkeit gebraucht, sondern so, daß das erste Glied in den Brennpunkt rückt: Die Erlösung der (bisher) Bösen ist das Normale; dazu ist der Erlöser da. Die Pointe ist vielmehr, daß auch die, die scheinbar (in den Augen der Welt) der Erlösung gar nicht bedürfen, erlöst werden mußten.

2. Eine Parallele. Die Rede von den Guten und Bösen in unserem Paragraphen hat im NT eine Parallele, und zwar in Mt 22,10. Übrigens, wenn es richtig ist, daß unser Text hier wie sonst als Exzerpt zu verstehen ist, könnte die ursprüngliche Schrift sich durchaus direkt auf Mt 22,10 bezogen haben. Die Nähe läßt sich besonders gut an der bohairischen Übersetzung demonstrieren (weil diese allein die *Termini*, auf die es ankommt, übersetzt), wo es heißt: $\lambda\gamma\theta\omega\gamma\text{†}\ \bar{\text{n}}\bar{\text{o}}\gamma\bar{\text{o}}\bar{\text{n}}\ \bar{\text{n}}\bar{\text{i}}\bar{\text{b}}\bar{\text{e}}\bar{\text{n}}\ \bar{\text{e}}\bar{\text{t}}\bar{\lambda}\bar{\gamma}\bar{\chi}\bar{\epsilon}\bar{\text{m}}\bar{\text{o}}\bar{\gamma}\ \bar{\text{n}}\bar{\text{h}}\ \bar{\text{e}}\bar{\text{t}}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\gamma}\ \bar{\text{n}}\bar{\text{e}}\bar{\text{m}}\ \bar{\text{n}}\bar{\text{h}}\ \bar{\text{e}}\bar{\text{o}}\bar{\text{n}}\bar{\lambda}\bar{\text{n}}\bar{\text{e}}\bar{\gamma}$. Und hier finden wir nun auch das eigentliche Objekt der die Erlösung symbolisierenden Einbringung zum Mahl ausgedrückt: "alle (, die die Diener fanden)".

3. Der theologische "Ort" des Verbum $\text{c}\omega\text{t}\epsilon$. Das Verb $\lambda\upsilon\tau\rho\bar{\upsilon}\nu$ und seine Derivate, deren normale koptische Entsprechung $\text{c}\omega\text{t}\epsilon$ ist, dienen in der Theologie des frühen Christentums besonders dazu, den Tod Jesu (mit Hilfe der Vorstellung, daß das Blut dabei das Auslösemittel ist) als die Sündenvergebung bewirkend bzw. als die Befreiung von den Sünden zu deuten. Vgl.

¹¹⁷ 1963: 74.

z. B. Tit 2,14; 1Petr 1,18. Das heißt, auch das bloße Verbum σωτε "erlösen" kann - und dürfte hier - an sich schon das *Woraus* enthalten, nämlich: "aus der Sünde". Und da nun die Sünde wesentlich ein Sachverhalt des Tuns, des Wandels, ist, würde in dieser Perspektive auch die sofortige Spezifizierung des impliziten Objekts von σωτε als: Gute und Böse verständlich werden.

Wenn wir zum Schluß nun noch diese in # 9e enthaltene Deutung des Rätsels um die Objekte der Erlösungsbegriffe aus dem Anfang des Gesamtkomplexes mit den anderen beiden (der ausdrücklichen in # 9a und der anderen impliziten in # 9d) in Verbindung setzen, kommen wir auf folgendes Schema:

ΤΟΥΥ /	ἀγοράζειν	: Befreiung der Fremden aus der Fremde;
ΝΟΥΖῚῚ /	σφίζειν	: Befreiung der Gefangenen aus der Gefangenschaft;
σωτε /	λυτροῦν	: Befreiung der Sünder aus der Sünde.

10a (p. 53,14-20) Die folgende Sentenz ist nun überhaupt nicht rätselhaft und bedarf also gar keines die Sache erst entschlüsselnden Kommentars. Wenigstens gilt das, wenn man - wie hier vorgeschlagen - ihr natürliches Ende schon in Z. 20 sieht und also den ehemals als # 10 zusammengefaßten Text¹¹⁸ in # 10a und # 10b "aufspaltet". Zu der Selbst-Verständlichkeit der Textaussage kommt noch hinzu, daß ihre Topoi und Hauptgedanken anderswo im EvPhil wiederkehren (nämlich in # 40b und # 63b) und sich die betreffenden Passagen so gegenseitig interpretieren bzw. - hinsichtlich ihres Verständnisses - bestätigen. Und schließlich gibt es eine ganze Reihe von erhellenden Parallelen aus der geistigen Umgebung, die die früheren Kommentare bereits zusammengestellt haben, denen man freilich auch die "fernere" Parallele der Lehre des Heraklit von den Gegensätzen noch hinzufügen könnte.¹¹⁹ Es handelt sich in unserem Text um den Sachverhalt einer "Mutual dependence of opposites in this world", wie Layton diesen Abschnitt des EvPhil¹²⁰ treffend überschreibt.¹²¹ Für die Exegese bleibt nur die Aufgabe der Erfassung einzelner besonderer Konturen übrig.

Da ist zunächst die Frage der Stellung unseres Paragraphen im Kontext. Die Art, *wie* - und die Begriffe, *mit denen* - er einsetzt, fallen jedenfalls aus dem Rahmen dessen, was man erwarten konnte, heraus. Erst mit dem, was unmittelbar nach dem εἴπε παει (Z. 17) kommt: "(in der Welt) sind weder die Guten wirklich gut, noch sind die Bösen wirklich böse", wird deutlich, daß dieser "Exkurs" offenbar doch die Aussage von # 9e erläutern soll, daß Christus sowohl die Guten als auch die Bösen in der Welt erlöst hat: Auch die Guten bedurften der Erlösung, weil in der Welt keiner wirklich gut ist; und die Bösen konnten erlöst werden, weil kein Mensch in der Welt ganz und gar böse ist. Wenn somit die (erste) Folgerung aus der "Mutual dependence of opposites" hinsichtlich der Guten und Bösen der Punkt ist, auf den die Sentenz dem Zusammenhang nach zusteuert, ist es allerdings wiederum auffällig und seltsam, daß dem noch eine zweite, parallele und sozusagen überschießende Folgerung über Leben und Tod hinzugefügt wird.

¹¹⁸ So noch 1987: 156.

¹¹⁹ Vgl. z. B. Capelle 1961: 133-135.

¹²⁰ Genaugenommen p. 53,14-23 (also unseren *ganzen* ehemaligen # 10, der bei ihm Exzerpt Nr. 6 geworden ist).

¹²¹ 1987: 330.

Diese Merkwürdigkeit führt uns nun sogleich weiter zu der nächsten Betrachtungsweise, der unser Text unterzogen werden kann, nämlich zur Frage nach der Ordnung der Gegensatzpaare und der Struktur des Ganzen. Die Sentenz ist m. E. eigentlich von chiasmischer Struktur, wobei die Reihenfolge der Begriffspaare umkehrt. Die pluralischen Ausdrücke (die man nach manchem Hin und Her also wohl doch auch sachlich als Plurale auffassen muß) um diese Achse herum müßten dabei als Synonyme gelten (die Rechten sind die Guten, die Linken sind die Bösen [vgl. # 40b]), und am Schluß wäre die zu erwartende Folgerung für das erste Gegensatzpaar ("ist weder das Licht hellt, noch ist die Finsternis dunkel") ausgelassen. Man kann sich das Gemeinte so veranschaulichen:

Das Licht und die Finsternis, das Leben und der Tod, die <i>Rechten</i> und die <i>Linken</i>	— sind Brüder voneinander.
---	----------------------------

Es ist nicht möglich, daß sie sich voneinander trennen.

Deswegen —	sind weder die <i>Guten</i> gut, noch sind die <i>Bösen</i> böse, ist weder das Leben lebendig, noch ist der Tod tödlich, [ist weder das Licht hell, noch ist die Finsternis dunkel].
------------	---

Wenn dieses Bild von der der angesprochenen Sache immanenten Ordnung und Struktur des Textes zutreffen sollte, dann könnte das Ausbleiben der letzten Zeile mit dem Gedanken, der (in # 10b) angeschlossen werden sollte, zusammenhängen. Denn da geht es eben - wenn auch mit anderen Worten und in anderer Perspektive - weiter mit dem Thema: Leben und Tod bzw. umgekehrt: Tod und Leben.

Es bleibt als letztes, die besondere Art, in der die "Mutual dependence" hier gesehen und bezeichnet wird, zu erörtern. Es geht um die Untrennbarkeit der genannten (und entsprechender) Gegensatzpaare (samt der Folgerung daraus): Wo (viel) Licht ist, ist auch (viel) Schatten; das Leben des einen ist der Tod des anderen; usw. Und dieser Sachverhalt erscheint hier unter dem Bilde von unzertrennlichen Brüdern. Da übrigens wirkliche Brüder oft gar nicht so unzertrennlich sind, könnten vielleicht ganz besondere *Brüderpaare*, deren Unzertrennlichkeit sprichwörtlich war, das Vorbild für die hiesige Redeweise sein, z. B. die Dioskuren Castor und Pollux; man könnte aber auch an das Paar Kautos und Kautopates aus dem Mithras-Kult denken. Schließlich sei noch ein ausdrückliches Wort über die Art der hier ausgedrückten Untrennbarkeit gesagt. Dabei geht es zunächst um einen grammatischen Sachverhalt, nämlich um das "genus" im Gebrauch des Infinitivs $\pi\omega\rho\chi$. Da dieses transitive, aber nicht unidirektionale, Verbum kein direktes Objekt nach sich stehen hat, kann es hier nur medio-passivisch gebraucht sein und bezieht sich der Ausdruck der Person im Präfix also auf die Gegensatzpaare bzw. das Brüderpaar selbst - und *nicht* etwa *antecedenslos* auf ein neues indefinites Subjekt ("sie" = "man"). Mit anderen Worten, Übersetzungen, die auf dem Schema: "Es ist nicht möglich, daß man (sie) voneinander trennt" beruhen,¹²² sind falsch. Das ist nun deswegen nicht ohne sachliche Relevanz, weil man nur von dieser grammatischen Fehldeutung aus auf den Gedanken kommen konnte und kam, daß die Untrennbarkeit hier nicht als eine

¹²² Z. B. Wilson 1962: 72; Borchert 1967: 80; und meine eigenen bisherigen Übersetzungen (z. B. noch 1987: 156).

ontologische, sondern als eine noetische ausgesagt sei. Bei Borchert ist nämlich im Kommentar das "impossible to separate (them)" der Übersetzung durch "indistinguishable" interpretiert.¹²³

10b (p. 53,20-23) Auch wenn unsere Strukturanalyse von # 10a nicht stimmen sollte, nach der # 10a wieso eine in sich geschlossene (wenn auch nicht vollständige) Texteinheit ist, müßte das hier in Z. 20 folgende zweite "Deswegen" (ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ), nach demjenigen von Z. 17 (ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ), als Indiz dafür gelten, daß das EvPhil hier nicht geradlinig weitergeht, zumal das, was nach ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ nun gesagt wird, weder als Folgerung des ersten Folgerungssatzes noch als parallele Folgerung aus dessen Basis in seinem Sinn evident ist. Das ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ hat sozusagen eine imaginäre Basis in einem fehlenden Zwischengedanken, sei es nun, daß dieser als implizit in dem in # 10a Gesagten enthalten gilt, sei es, daß er aus einem ursprünglich volleren Text ausgelassen ist. Man kann sogar mit Sicherheit bestimmen, worin dieser Zwischengedanke besteht. Das ergibt sich - als das Gegenteil - aus dem verbalen Hauptbegriff von # 10b, nämlich aus ΒΩΛ ΕΒΟΛ. Der Orientierungspunkt für unsere ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ-Aussage ist mithin der Gedanke des Mischungscharakters von allem Weltlichen. Das hat offenbar schon Ménard so empfunden; denn in seiner Kommentierung des ganzen # 10 taucht intuitiv und in auffälliger Weise der Begriff "mélange" auf.¹²⁴ Nun gibt es interessanterweise unter den von den früheren Kommentaren zum gesamten # 10 genannten Parallelen einen Text, der genaugenommen nur zum ersten Satz von # 10b parallel ist, der nun aber in seinem Anfang genau das enthält, was in EvPhil # 10b fehlt. Diese Parallele - speziell eben in ihrem ersten Teil - kann uns als Bild dafür dienen, was im EvPhil hier eventuell ausgefallen ist. Es handelt sich um EvMar BG p. 7,3-6, wo es heißt: ΦΥΣΙΣ ΝΙΜ ΠΛΑΣΜΑ ΝΙΜ ΚΤΙΣΙΣ | ΝΙΜ ΕΥΩΟΠ ΖἼ ΝΕΥΕΡΗΥ ΜἸΜ | ΜΑΥ ΔΥΩ ΟΝ ΕΥΝΑΒΩΛ ΕΒΟΛ Ε | ΤΟΥΝΟΥΝΕ ἸΜΙΝ ΜΜΟΥ ΖΕ ΤΕ | ΦΥΣΙΣ ΝΟΥΛΗ ΕΣΒΩΛ ΕΒΟΛ ΕΝΔ | ΤΕΦΥΣΙΣ ΟΥΔΑΣ. Aber ehe wir das übersetzen können, sind noch ein offenes und ein verborgenes Problem zu lösen. Das offene Problem ist das offenkundig korrupte ΜἸΜ | ΜΑΥ (Z. 4f.). Bloß befriedigt die bisher übliche Konjektur ΝἸ | ΜΑΥ weder linguistisch noch semantisch. M. E. ist statt einer Verschreibung lieber eine versehentliche Auslassung zwischen ΜἸ und ΜΜΑΥ anzunehmen; lies also ΜἸ <...> ΜΜΑΥ "es gibt keine ...". Das verborgene Problem ist die Verbform ΕΣΒΩΛ ΕΒΟΛ (Z. 7). Da nach dem Kontext ein Präsens hier sehr merkwürdig anmutet, sollte man mit der Möglichkeit rechnen, daß es sich hier um die kurze Form des Energ. Fut. handelt. Dann lautet dieser Text etwa: "Alle Naturen, alle Gebilde, alle Geschöpfe existieren ineinander; es gibt keine ...";¹²⁵ und in ihre eigene Wurzel werden sie sich wieder auflösen, so daß die Natur der Materie sich auflöst in das, was ihrer Natur selbst zueigen ist." Es geht also dort und hier um das Vergehen des Gewordenen durch Auflösung des Vermischten bzw. Zusammengesetzten (gegenüber dem Bleiben des Ungewordenen, wie es etwa von den Ideen im Platonismus gilt; aber diese zweite Seite der Sache kommt nur in EvPhil zur Sprache).

In welcher besonderen Weise unser Text nun den Gedanken der Entmischung alles Weltlichen denkt, müßte sich aus einer Analyse des Syntagma ΤΕΣ ΔΡΧΗ ΧΙΝ ΩΟΡΠ (Z. 21) (dem im EvMar [p. 7,6] ΤΕΣ ΝΟΥΝΕ ἸΜΙΝ ΜΜΟΣ entspricht) ergeben. Die betreffende

¹²³ Vgl. 1967: 89f.: "Philip affirms that the right and the left are indistinguishable in the world, and that the same is true of good and evil or of life and death."

¹²⁴ Vgl. 1967: 129.

¹²⁵ Man könnte sich z. B. vorstellen, daß es heißen hat: "es gibt keine *Ausnahme*".

Wendung unseres Textes ist zudem auch an sich so merkwürdig, daß sie sowieso einer Klärung bedarf. Die Auffälligkeit besteht in der syntagmatischen Verbindung des Nomens $\alpha\rho\chi\eta$ mit dem adverbialen Ausdruck $\chi\iota\nu\ \omega\rho\pi\eta$, der als Übersetzungsäquivalent des griechischen $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ am geläufigsten ist und also selbst schon den Begriff der $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ enthalten könnte. Hinsichtlich der syntagmatischen Struktur ist nun die einzige mir zur Zeit bekannte formale Parallele Röm (S) 4,1: $\pi\epsilon\pi\epsilon\iota\omega\tau\ \chi\iota\nu\ \bar{\nu}\omega\rho\pi\eta$ als Übersetzung von $\delta\ \pi\rho\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$. Auf unseren Fall übertragen würde das bedeuten, daß man als Vorlage von $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\chi\eta\ \chi\iota\nu\ \omega\rho\pi\eta$ ein griechisches $\eta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$ anzusetzen hätte.¹²⁶ Bei der hiesigen Rede von der Auflösung - nicht in die jeweils eigene Wurzel, sondern - in den *Uranfang* wären demnach alle möglichen Zwischenstufen der Entmischung übersprungen. Was aber ist hier nun als der Uranfang, als die *eine* und *einheitliche* Wurzel alles Irdischen (bzw. der Materie als solcher), verstanden? Was also hat für EvPhil den Stellenwert, den für Thales das Wasser hatte, für Anaximander des Unendliche und für Anaximenes die Luft? Es gibt zwei Ansatzpunkte für eine Beantwortung dieser Frage. Aus einem Vergleich mit der Parallele von # 63b scheint sich zu ergeben, daß der Tod, der wirkliche Tod, gemeint ist. Und das könnte man nun noch dadurch bestätigt sehen, daß auch das Gegenteil, nämlich das wirkliche Leben, in der Apposition $\varepsilon\bar{\nu}\omega\delta\epsilon\mu\epsilon\tau\ \nu\epsilon$ am Ende des zweiten Satzes zur Sprache kommt.

Dieser zweite Satz, der inhaltlich ja über die Parallele im EvMar hinausgeht, bringt die andere Seite eines *hinter* dem immanenten (und relativen) *stehenden* transzendenten (und absoluten) *Dualismus* zum Ausdruck. Unauflöslichkeit und also unsterbliches Leben gibt es schon, aber nicht *in*, sondern nur *jenseits* der Welt. Wer als Träger dieses Lebens, in dem kein Tod ist, gedacht ist, wird hier - dem Stil einer solchen These entsprechend - nicht gesagt. Ein Philosoph würde dabei zuerst an die platonischen Ideen denken, ein Gnostiker aber natürlich an den eigenen Wesenskern und das außerweltliche Pleroma, aus dem dieser ja stammt.

11a (p. 53,23-35) Hier setzt abrupt ein längerer, wenn auch wiederum *nicht* ohne weiteres *zusammenhängender*, Textkomplex zu einem Thema ein, dem im EvPhil ein ziemlich hoher Stellenwert zukommt und das unter verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder zur Sprache kommen wird. Es geht um den Sachverhalt der "Namen", mit dem wiederum der Sachverhalt der "Bilder" unmittelbar zusammenhängt.¹²⁷ Sie gehören zusammen, wie in der Wahrnehmung Hören und Sehen zusammengehören. Für die "Namen", das sind göttliche Eigennamen und Zentralbegriffe des Glaubens, ist es typisch, daß sie (ausgesprochen und) *gehört* werden. Demgegenüber sind die Sakramente, als Demonstration des Glaubens, auf die die Vorstellung des Bildes (mit den Termini $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ und $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$) bezogen wird, etwas zum Sehen.

Wenngleich das Namensthema als solches überraschend auftaucht, so ist doch das, was in dem ersten Teilstück, unserem # 11a, im einzelnen dazu gesagt wird, nicht ohne Verbindung zu dem Inhalt der unmittelbar vorhergehenden ## 10a.b. Schon daß mit den Namen "Leben" und "Licht" zwei Begriffe aus dem Vorhergehenden wiedererscheinen, ist bemerkenswert. Eine ähnliche, äußerlich faßbare Verbindungslinie scheint von dem Begriff des $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ (ausdrücklich genannt in # 10b, p. 53,22) zu den $\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\omicron\upsilon$ von # 11a, p. 53,23f. zu führen. Außerdem sind ja auch bestimmte Koordinaten des dortigen Dualismus (den Gegensatz von absolutem und

¹²⁶ Vgl. das zweimalige $\dagger\omega\rho\pi\eta\ \bar{\nu}\alpha\rho\chi\eta$ in Allog p. 58,19f.23.

¹²⁷ Vgl. zu diesem Zusammenhang besonders Sevrin 1972: 180f.; Koschorke 1973: 312f.

relativem Dualismus betreffend) beibehalten mitsamt dem Sachverhalt, daß innerhalb dieses Systems Begriffe doppeldeutig sind und also Verwirrung stiften können.

Wichtiger ist freilich bei der Suche nach möglichen Verbindungsfäden der (Rück-)Blick über das unmittelbar Vorhergehende hinaus, unter der Frage, wie es denn hier mit dem Bekehrungsaspekt steht, der den Text des EvPhil bisher entscheidend zu programmieren schien. Es ist ja deutlich, daß die "Namen", um die es in unserem # 11a geht, Zentralbegriffe des christlichen Glaubensbekenntnisses sind,¹²⁸ speziell des Constantinopolitanum, in dem allein *alle* Begriffe unseres Paragraphen vorkommen.¹²⁹ Nun ist aber die Einführung in die Grundbegriffe des Glaubens und die Mitteilung und Erklärung des Credo ein natürlicher und notwendiger Bestandteil des Bekehrungsvorgangs selbst wie auch der Rede darüber, speziell der Taufkatechese. Vielleicht haben wir es tatsächlich doch mit dem Topos der Traditio Symboli zu tun, den Isenberg im EvPhil vergeblich gesucht hat.¹³⁰

Isenbergs negatives Ergebnis an diesem speziellen Punkt hängt nämlich zusammen mit einer merkwürdigen "Irreführung", der auch die modernen Übersetzer und Exegeten dieses Paragraphen *über* die Irreführung durch Namen allesamt - mit nur einer Ausnahme - zum Opfer gefallen sind. Der "Name", an dem sich die moderne Irreführung vollzogen hat, ist $\bar{\nu}\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\omicron\varsigma$ (p. 53,23f.). Und das Mißverständnis bestand darin, daß man diesen Ausdruck (samt Kontext) auf die weltlichen *Dinge*, die mit einem Namen *versehen* werden, bezogen hat, ohne die drei dem entgegenstehenden Textsignale zu bemerken, nämlich 1., daß in diesem Falle $\bar{\nu}\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\omicron\varsigma$ hätte erwartet werden müssen,¹³¹ 2., daß die "Namen", die alsbald aufgezählt werden, sich auf sehr "unweltliche" Sachverhalte beziehen,¹³² 3., daß das Suffix der 3. Pers. Pl. des Possessivartikels in $\pi\omicron\upsilon\gamma\acute{\nu}\eta\tau$ (p. 53,25) so kein *Antecedens* hat. Die Schwierigkeit des zuletzt genannten Sachverhalts spiegelt sich am anschaulichsten in Isenbergs "Gewaltlösung" wider, wenn er nämlich - seit NHLibEng¹ - diese 3. Pl. als unbestimmte Person deutet und mit der 1. Pl. paraphrasiert: "they divert *our* thoughts".¹³³ Nur ein einziger war es, J.-M. Sevrin, der schon lange das offenbar Richtige gesehen hat, ohne daß es bisher allgemein bekannt geworden wäre, nämlich, daß $\bar{\nu}\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\omicron\varsigma$ auf die *Personen* gehen muß, denen die betreffenden Namen *übergeben* werden.¹³⁴ Und das Übergeben dieser Namen kommt eben dem Sachverhalt der oben genannten und von Isenberg gesuchten Traditio Symboli - mindestens terminologisch - ziemlich nahe.

An die somit nun neuzustehenden Teile des Eingangssatzes ("die den Weltmenschen

¹²⁸ Vgl. z. B. Koschorke 1973: 319.

¹²⁹ Vgl. Isenberg 1968: 348.

¹³⁰ 1968: 288f.

¹³¹ Vgl. z. B. Till 1961: # 76; Shisha-Halevy 1988: 7.

¹³² "Alle anderen (Namen)" (p. 53,32) kann nach dem Kontext ja auch nur alle anderen *derartigen* Namen meinen und nicht etwa alle Namen, die es überhaupt in der Welt gibt - ein Mißverständnis, wie es sich besonders deutlich bei Koschorke findet (1973: 309. 311).

¹³³ NHLibEng: 132; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 147 (Hervorhebung von mir).

¹³⁴ Vgl. Sevrin 1972: 297f.

mitgeteilt werden") sind aber sogleich zwei Sachfragen zu richten, ob wir sie nun beantworten können oder nicht, nämlich die nach der Wertigkeit der Nennung der κοσμικοί und die nach der Art der gemeinten Mitteilung. Im Grunde geht es um die einfache Alternative, ob die Aussage neutral oder negativ gemeint ist. Im ersten Fall wäre die Bedeutung, daß alle zu Bekehrenden (seien sie Heiden, seien sie Juden) natürlicherweise zunächst Weltmenschen, Irdische, Kinder der Welt sind (und es in gewisser Hinsicht sogar bleiben), denen die großen Begriffe des Glaubens, damit sie nicht mißverstanden werden, behutsam beigebracht werden müssen. Die andere Möglichkeit des Verstehens wäre im Sinne einer Warnung an die zu Bekehrenden bzw. Neophyten, die Geheimnisse des Glaubens an Außenstehende, die sie ja mißverstehen müssen, zu verraten. M. E. dürfte von dem neutralen Ton der übrigen Sätze aus gesehen und ganz besonders wegen des so "versöhnlichen" Schlußsatzes die erste Verständnismöglichkeit als die näherliegende gelten.

Mit diesem letzten Satz unseres Paragraphen verhält es sich aber wie mit dem ersten: obgleich sein Anfangsproblem, die Rekonstruktion der Lücke in Z. 34, sehr bald gelöst war, haben alle - *wiederum* außer einem (aber diesmal einem *anderen*) - ihn mißverstanden. Dieser eine (andere) ist hier B. Layton. Um erst einmal den Unterschied im Ergebnis hervortreten zu lassen, konfrontieren wir die Textauffassung Laytons mit der eines Vertreters der *communis opinio* und wählen dazu gerade seinen amerikanischen Partner Isenberg.

Layton: "although the words have referred to the real",¹³⁵

Isenberg: "[unless] they have come to know what is correct".¹³⁶

Die entscheidende "Weiche" ist die Identifizierung des Verbs $\sigma\epsilon\beta\omicron$ (Z. 34f.); und davon direkt abhängig ist dann die Beziehung des Ausdrucks der Person (3. Pl.) in seinem Präfix. Die *communis opinio* nimmt das Verb als das, wonach es aussieht, nämlich als das intransitive Verb der Bedeutung "lernen", das im klassischen Sahidisch die Form $\sigma\beta\omicron$ hat,¹³⁷ und dann kommen als Subjekt nur die Menschen in Frage, von denen ja vorher im Text die Rede ist. Diese Auffassung ist grammatisch ohne Tadel, nur ist sie bar jeden Sinnes, was immer auch zu ihrer "Erklärung" in den bisherigen Kommentaren gesagt worden sein mag. Layton setzt demgegenüber voraus, daß $\sigma\epsilon\beta\omicron$ nur eine Schreibvariante (die Elision des τ vor σ ist ja eine bekannte Erscheinung) des kausativen $\tau\sigma\epsilon\beta\omicron$ (klassisch Sahidisch $\tau\sigma\lambda\beta\omicron$)¹³⁸ "belehren", "zeigen" ist, als dessen griechische Vorlage man sich dann wohl nicht $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$, sondern $\delta\epsilon\iota\kappa\upsilon\upsilon\upsilon\alpha\iota$ vorzustellen hätte. Und dann sind das *Antecedens* der 3. Pers. Pl. des Präfixes eben die "Namen" selbst, und die ganze Wendung ein kurzer Vorverweis auf einen positiven Aspekt, den die Namen dennoch haben und der in # 12c zur Sprache kommen wird. Ich glaube aber nun, daß Laytons Durchbruch im Textverständnis noch etwas verfeinert werden kann. Der Punkt, um den es noch geht, ist die Deutung der Basis des Konjugationspräfixes in $\underline{\alpha}\gamma\sigma\epsilon\beta\omicron$. Die nächstliegende und übliche, auch von Layton geteilte, Auffassung als Perfekt I ist

¹³⁵ 1987: 330 (Hervorhebungen von mir).

¹³⁶ NHLibEng: 133; NHLibEng³: 142; bei Layton 1989: 147 (Hervorhebungen von mir).

¹³⁷ Crum 435 a 18 v.u.

¹³⁸ Crum 434 b 18.

jedenfalls nicht die allein mögliche, zumal noch an einer anderen Stelle unseres Paragraphen eine Form mit der Basis $\Delta\zeta$ in einem eindeutig präsentischen Kontext erscheint ($\Delta\zeta\bar{\rho}\text{NOEI}$ Z. 28). Kurzum, die Form hier und dort dürfte eine "achmimisierende" Gestalt des Präs. II sein. Und zu verstehen wäre das zweite Präsens hier in unserer Wendung $\Delta\zeta\text{CEBO}$ als autofokal mit Emphase auf dem verbalen Lexem.¹³⁹ Schließlich ergibt sich aus solcher Adaption von Laytons Deutung - was wir hier immer schon vorausgesetzt haben -, daß wir es hier mit einer Schlußwendung zu tun haben. D. h., aus der Übernahme von Laytons Auffassung ergab sich mir die Zweiteilung des früher¹⁴⁰ als # 11 zusammengefaßten Abschnitts.

Auch das zentrale dualistische Begriffspaar von # 11a, das als Koordinatensystem für die hiesige Wertung der "Namen" dient, nämlich $\text{N}(\Pi)\text{ETCMONT}$ und $\text{N}(\Pi)\text{ETCMONT } \Delta\text{N}$ "das Feststehende" und "das Nichtfeststehende", "those/he who are/is established" und "those/one who are/is not established" (Borchert), "what is correct" und "what is incorrect" (Isenberg [seit 1977]), "the real" und "the unreal" (Layton), oder wie immer (frei oder weniger frei) man übersetzt, ist noch eine Bemerkung wert. NETCMONT ist offenbar ein *terminus technicus*, wie seine Wiederkehr in # 44a (p. 61,21) zeigt.¹⁴¹ Klar ist auch, daß sich das Begriffspaar auf das Gegenüber von Überweltlichem, Ewigem, Unauflöslichem einerseits und Innerweltlichem, das dem Werden und Vergehen unterliegt, andererseits bezieht (vgl. # 10b). Wenn man aber nun noch die genauere Nuance dieses Gedankens erfassen möchte, müßte man sich über die mutmaßliche griechische Vorlage Gedanken machen. Als entsprechender griechischer *terminus technicus*, der hier in koptischer Übersetzung vorläge, käme m. E. am ehestens in Betracht $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$ oder auch $\tau\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\tau\alpha$ bzw. die entsprechenden Singulare.¹⁴² Wenn wir dazu nun noch die betreffenden griechischen Verben nehmen, könnten wir die Konzeption unseres Textes so zusammenfassen: Die $\delta\upsilon\delta\omicron\mu\alpha\tau\alpha$ des Bekenntnisses können nicht das $\upsilon\omicron\epsilon\tau\theta\alpha\iota$ der von ihnen gemeinten $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$ bewirken, aber wohl ein $\delta\epsilon\iota\kappa\upsilon\upsilon\upsilon\alpha\iota$ derselben.

Eine letzte Frage, die an den Text zu richten wäre, betrifft die Möglichkeit seiner Mehrdimensionalität. An der Oberfläche scheint der Text ja nur von der typischen allgemeinen Mißverständlichkeit der Namen und Begriffe des Glaubens zu reden, wie sie sich notwendig aus einem dualistischen Weltbild ergibt: Was auf Außerweltliches zielt, wird innerweltlich mißverstanden. Man kann aber eben nun noch fragen, und hat es auch schon getan, ob der Text etwa auch noch konkreter gemeint ist bzw. konkreter verstanden werden kann oder soll. Wenn man bedenkt, daß das EvPhil, wie sich noch zeigen wird, ein valentinianischer Text ist, kann man leicht auf den Gedanken kommen, daß mit dem *Feststehenden* letztlich die Wesen und Beziehungen des valentinianischen Pleromas gemeint sind. Entsprechend bzw. außerdem

¹³⁹ Vgl. zu dieser Kategorie Shisha-Halevy 1986: 76-80; 1988: 129. 134f.- Man könnte gegen diese Deutung des zweiten Tempus einwenden (und W.-P. Funk hat es auch sofort nach dem ersten Hören getan), ob autofokaler Gebrauch überhaupt *möglich* sei, wenn der betreffende Satz (wie es bei dem unsrigen ja der Fall ist) einen adverbialen Ausdruck enthält, ob nicht vielmehr automatisch in solchem Fall bei der Transposition der Focus auf das Adverb rückt. Nach entsprechend "normaler" Auffassung würde unser Sätzchen ja besagen: "[Je]doch ist es *auf das Feststehende*, daß sie hinweisen". Aber das scheint eben - wie es mir bis jetzt jedenfalls vorkommt - *sachlich* - im Rahmen *dieses* Kontextes - nicht sonderlich evident zu sein. Aber vielleicht könnte man auch dieser "normalen" grammatischen Auffassung schließlich noch einen befriedigenden Sinn abgewinnen. Oder ist es gar möglich, daß ΠΛΗΝ die Ursache der Transposition ist ("Aber es ist immerhin doch so, daß ...")?

¹⁴⁰ So noch 1987: 156.

¹⁴¹ Vgl. übrigens auch das zweimalige $\text{NE}\bar{\tau}\text{CMONT}\bar{\tau}$ in AskI, NHC VI, p. 66,8,9.

¹⁴² Vgl. z. B. Williams 1985: 39-54.

könnte man in dem Begriff des *Nichtfeststehenden* eine Polemik gegen die (werdende) Großkirche impliziert sehen: Die normalen Christen verstehen ihr eigenes Credo nur oberflächlich und also falsch.¹⁴³ Außer derartigen globalen Fragen und Möglichkeiten betrifft diese Perspektive aber auch Einzelbegriffe unseres Textes. Speziell beim "Namen" der "Auferstehung" kann man fragen, ob die hiesige Bestreitung bzw. Einschränkung seines Wahrheitsbezuges im Sinne des Autors oder des/eines Redaktors etwa mit den ausdrücklichen, im Text des EvPhil noch folgenden Auseinandersetzungen mit einem falschen Verständnis der Auferstehung (## 21. 23a. 23c. 90a) zusammenhängen.¹⁴⁴

11b (p. 53,35-54,5) Formal scheint # 11b in der Namensfrage noch einmal neu anzusetzen; die Ähnlichkeit mit dem Beginn von # 11a ist unübersehbar. Inhaltlich jedoch könnte der dortige Gedanke hier weitergeführt werden, indem das dort ausgesagte Unvermögen der Namen hier mit ihrer Seinsstufenzugehörigkeit erklärt wird: Wenn sie in der Welt gesprochen und gehört werden können, dann sind sie auch ein Bestandteil der Welt und werden mit dieser zugrundegehen.

Ob diese Sicht der Zusammenhänge aber nun wirklich zutrifft, das hängt von mancherlei noch zu lösenden Problemen ab, zunächst aber erst einmal von der Rekonstruktion des Textes *in* und *an* den Lücken am Ende der letzten beiden Zeilen von p. 53 und am Anfang der ersten Zeile von p. 54. Allerdings hat die Arbeit der Experten hier im Laufe der bisherigen Erschließungsgeschichte zu evidenten und als sicher geltenden Ergebnissen geführt, wie es die Textausgabe von Layton zu veranschaulichen vermag¹⁴⁵ - bis auf eine Ausnahme, nämlich die Lücke am Ende von p. 53,36, die Layton, seinem Prinzip entsprechend, offenläßt, während er im Apparat zwei Rekonstruktionsmöglichkeiten anbietet, die aber m. E. aus semantischen Gründen nicht wirklich in Frage kommen. Daß ich die Sachlage hier so anders und erheblich positiver beurteile, hat zwei miteinander zusammenhängende Gründe: Der erste Satz muß schon mit πικρομο[ς (p. 53,36) zu Ende sein. In # 11b geht es durchweg um die Prädikation eines "Seins in". Das hier ausgesagte "Sein in *der Welt*" kann mitnichten als Ausdruck unvollkommener Prädikation verstanden werden, sondern bietet schon das ganze Prädikat. Dann aber kann zwischen der Eingangsthese und dem sie dann ausführlich erläuternden Irrealis nur ein ganz kurzes, die eigentliche Argumentation unterbrechendes, Sätzchen gestanden haben, an dessen Ende das allein (zum Teil) erhalten gebliebene Verb das Medium ἀπατᾶσθαι "sich täuschen", "sich irren" repräsentieren dürfte. In solche Textfuge paßt ja auch ein "Irret euch nicht!" (vgl. Gal 6,7: ἴπῤῥηλλανδ) nur zu gut, ohne daß damit letzte Sicherheit erreicht wäre. Zu der hier vorausgesetzten Konstruktion mit dem negativen *kausativen* Imperativ vgl. im übrigen noch einerseits Eph 5,6 (ἴπῤῥτρε λαδδ ῤεδδ ἴμωτῤῤ), andererseits Spr 24,15 (ἴπῤῥτρε γαπατα ῤμοκ).

Umgekehrt bin ich an einer Stelle unsicher (geworden), wo Layton die Rekonstruktion für sicher hält. Nach meinem gegenwärtigen Stand des Textverständnisses erscheint mir in der Lücke von p. 53,35 der relative Aorist sachgemäßer als das relative Perfekt. Man könnte es etwas pikanter auch so sagen: ich möchte den koptischen Text nach der Übersetzung von

¹⁴³ Das ist speziell die Interpretation von Koschorke (1973).

¹⁴⁴ Eine solche Zusammenschau findet sich jedenfalls vollzogen bei Isenberg (1968: 43).

¹⁴⁵ 1989: 146.

Isenberg, der instinktiv schon lange so *verstanden* hat ("The [names which *are* heard]"¹⁴⁶), "berichtigten".¹⁴⁷

Ein zweiter Sachverhalt, von dem es abhängt, ob die anfangs erwogene Sicht der Zusammenhänge zwischen # 11a und # 11b zutrifft, ist die Deutung des Ausdrucks der Person in dem gerade diskutierten, sei es nun als εψαγ-, sei es als ἄταγ- zu ergänzenden, Präfix von ϷατμοϷ (p. 53,35). Nach der zur Zeit üblichen - auch von mir bisher geteilten - Auffassung ist diese 3. Pl. *antecedens*los und meint also die unbestimmte Person, so daß dann der ganze koptische Verbalausdruck als umschreibende Wiedergabe einer passivischen Verbform der griechischen Vorlage *verstanden* werden kann. Solches Verständnis des Anfangs von # 11b - noch dazu im Perfekt (siehe oben) - könnte aber eine gewisse Isolierung des # 11b von # 11a implizieren bis hin dazu, daß man hier ganz andere Namen gemeint sehen könnte als in # 11a. Nun hängt aber wohl diese Deutung der 3. Pl. direkt mit dem Mißverständnis des Anfangs von # 11a zusammen. In Wirklichkeit also ist ja ein mögliches *Antecedens* da, nämlich die am Anfang von # 11a genannten κοσμικοι. Und *die* werden dann wohl auch mit unserem "sie" wiederum gemeint sein. Jedenfalls ist das doch wohl die natürlichste Annahme.

Aber, wenn die Hörer der Namen in # 11a und # 11b identisch sind, müßten es wohl auch die Namen selbst sein, von deren Gehörtwerden die Rede ist. Also auch in # 11b scheint es weiterhin nur um ganz bestimmte "Namen", die Grundbegriffe des Credo, zu gehen. Diese Erwartung wird allerdings noch einmal in Frage gestellt durch eine Wendung innerhalb des folgenden Irrealis, die in bezug auf die Namen ja die These vertritt: (αϷ)κααϷ εἰ ἄβηϷε ἄκοσμικον (p. 54,3f.), jedenfalls wenn man dies in Analogie zu dem (mißverstandenen) (Ϸε)† ἄμοοϷ ἀκοσμικος von p. 53,23f. - als auf Benennung zielend - sieht. Nun ist allerdings der wirkliche, konkrete Sinn dieser These, die ja wortwörtlich nur besagt: "(die Namen) wurden in/unter/zwischen die irdischen Dinge gesetzt/gestellt/gelegt", schwer zu erheben. Die einzige methodische Möglichkeit, die ich sehe, besteht in einer Parallelisierung der beiden Aussagen der Eingangsthese mit den beiden Grundelementen des Irrealis. D. h. es entsprechen sich:

Ϸεψοοπ εἰ πκομοϷ *und*
(αϷ)κααϷ εἰ ἄβηϷε ἄκοσμικον

ungefähr so wie

ψαϷατμοϷ *und*
(αϷ)ῑονομαζε;

und das jeweils zweite Element würde den *Vorgang* bezeichnen und das erste den *Zustand*, zu dem er geführt hat. Dann eben wäre die problematische Wendung, dem Erwartungshorizont entsprechend, in dem Sinne zu verstehen, daß auch die heiligen Namen des Glaubensbekenntnisses zu Elementen der Welt, neben den vielen anderen, geworden sind.

Die Aussage des letzten Satzes unseres Paragraphen schließlich könnte man - in die Kategorien von 1Kor 13,8-13 transponiert - so wiedergeben: Auch die heiligen Namen des

¹⁴⁶ Hervorhebung von mir.

¹⁴⁷ Vgl. NHLibEng: 133; NHLibEng³: 142; *und* (!) bei Layton 1989: 147.

Credo gehören zu dem ἐκ μέρους (V. 9f.12); von ihnen gilt also nicht das οὐκ ἔστι δὲ μένει (V. 13).

12a (p. 54,5-10) Unter dem, was "Name" genannt werden mag, gibt es allerdings eine Ausnahme, einen, von dem das nicht gilt, was gerade über die "Namen" gesagt wurde. Dieser Name gehört nicht zu den weltlichen Dingen, sondern zum Bereich des Feststehenden und Ewigen. Seine Sonderstellung geht schon daraus hervor, daß er in der Welt nicht ausgesprochen werden kann, wobei das "in der Welt" und "nicht ausgesprochen werden" streng genommen tautologisch sind: Alles, was ausgesprochen werden kann, befindet sich in der Welt - und umgekehrt. Also, dieser Name, um den es hier geht, wird auch im Bereich des Feststehenden nicht "ausgesprochen". Die Art der Formulierung der Unaussprechlichkeit dieses Namens erinnert an die jüdischen Vorstellungen über den Jahwe-Namen, den man - normalerweise - nicht aussprechen darf bzw. nicht mehr auszusprechen versteht.¹⁴⁸ Und in der Tat wäre es in einem Text wie dem EvPhil, wo das "Hebräertum" eine solche Rolle spielt, nicht verwunderlich, wenn es sich hier um eine bewußte Anspielung des Autors in dieser Richtung handeln würde.

Wenn es dann heißt, daß es der Name des Vaters sei, so kann hier nicht (wie in p. 53,29) das Wort bzw. die Bezeichnung "Vater" gemeint sein, sondern, wie das Wesen, auf das man mit dem Wort "Vater" hinweist, wirklich heißt. Es geht um den Eigennamen Gottes, der im Rahmen der langen Ausführungen des EV über den Logos als Namen des Vaters (p. 38,6-40,29), die, wie die Exegese schon vor uns hervorgehoben hat,¹⁴⁹ sich mit unserem kurzen Paragraphen zum Teil sehr eng berühren, mit dem speziellen Terminus (π)πατερις πατρων bezeichnet wird (p. 40,8f.14).¹⁵⁰

Daß übrigens dem Vater eine solch exzeptionelle Stellung in der pleromatischen Hierarchie zukommt, wie es im hiesigen Kontext am Sachverhalt der Namen ausgeführt wird, berührt sich mit # 44a, insofern als dort der Vater das einzige Wesen ist, mit dem das Eins-Werden erst in der Zukunft liegt.

Aber von diesem Namen ist nun gar nicht an sich die Rede, sondern als dem Sohne *gebener*. Daß die Rede von der Namensgebung (gemeint ist hier das ganze Paradigma der koptischen Phrase † ἄ(art.)πατρων ἄ/ε-[bzw. α-]) eine nicht unerhebliche semantische "Bandbreite" hat und für Mißverständnisse offen ist, wenn man ihre Determination durch den Kontext außer Acht läßt, wurde schon anläßlich des Anfangs von # 11a deutlich. Auch für unsere Stelle hat Sevrin als einziger die exegetische Frage nach der Art des gemeinten Gebens gestellt.¹⁵¹ Nach dem Kontext kann es doch nicht einfach heißen, daß der Vater sagt, wie der Sohn heißen soll und daß er heißen soll wie er selbst, so daß nun beide (zufällig) den gleichen Namen tragen. Es geht offenbar nicht um den *gleichen* Namen, sondern um *denselben* Namen. Am hilfreichsten für das konkrete Verständnis der Wendung ist wohl ihre Wiederaufnahme

¹⁴⁸ So schon Wilson 1962: 76; Ménard 1967: 132.

¹⁴⁹ Besonders profiliert und die Berührungspunkte herausstellend Sevrin 1972: 295⁵³.

¹⁵⁰ Vgl. Siegert 1982: 180.

¹⁵¹ 1972: 298.

unter der Verwendung der geläufigen Metapher vom Namen als Gewand¹⁵² am Ende des Paragraphen. Der Name des Vaters wird dem Sohn so gegeben, daß er ihn - wie einen Königsmantel - *anziehen* kann. Das heißt, mit dem Namen bekommt er die Macht des Vaters. Mit anderen Worten: das hiesige Geben entspricht in etwa dem $\chi\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ von Phil 2,9.

Diese Querverbindung und die Aussage von der *Erhabenheit* dieses Namens ($\mu\alpha\kappa\rho\tau\epsilon\epsilon\upsilon\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ [Z. 7]; vgl. $\epsilon\tau\acute{\omicron}\sigma\iota\epsilon\rho\alpha\nu\eta\mu\epsilon\nu$ [Phil 2,9 B]) sind ein hinreichender Anlaß, um auch den gesamten Schlußteil des Christus-Hymnus im Philipperbrief (Phil 2,9-11) zur Interpretation der hiesigen Aussage heranzuziehen.¹⁵³ Aber es kommt nun sehr genau darauf an, *wie* man das macht. Um die Übertragung der Macht des Vaters durch die Verleihung eines Namens geht es in beiden Texten. Aber wie schon der gemeinte Name ein anderer ist (in Phil 2,9 geht es ja um den κύριος-Titel), so ist auch die Art der Macht, von der dort und hier die Rede ist, verschieden. Während nämlich Phil 2,9 die Macht zur *Welt-Schöpfung* meint, geht es in EvPhil # 12a um die Macht zur *Welt-Schöpfung*. Falls also unser Text die Stelle Phil 2,9 *voraussetzen* sollte, dann wäre sie ganz erheblich uminterpretiert und Namensverleihung und Machtübertragung aus der Postexistenz des Gottessohnes in seine Präexistenz verlegt worden.

Bei alledem haben wir bereits eine Frage beantwortet, die es als solche erst noch zu stellen gilt, nämlich was eigentlich mit der in der Formulierung ja außerordentlich merkwürdigen Voraussetzung unseres Textes, daß der Sohn zum Vater geworden sei, *genaugenommen* gemeint ist. Der nächstgelegene Topos geläufiger neutestamentlicher Christologie ist offenbar der der Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten,¹⁵⁴ aber dieser Topos scheint in unserem Text erheblich übersteigert zu sein. Der Präexistente ist hier vom Mittler (der Schöpfung) des Alls zum Vater des Alls ($\mu\alpha\tau\eta\rho\tau\omega\nu\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) geworden,¹⁵⁵ er ist von dem, $\delta\epsilon\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ($\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$), zu dem, $\acute{\epsilon}\xi\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ($\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$),¹⁵⁶ geworden; oder noch einmal anders gesagt: es ist der δεύτερος θεός, der nach EvPhil # 12a als πατήρ τῶν πάντων gilt, wodurch zugleich der πρώτος θεός zum προπάτωρ wird.

All das ist in sich selbst und in seiner Genesis wohlverständlich. Da aber das EvPhil ein valentinianisch bestimmter oder wenigstens unter valentinianischen Gesichtspunkten redigierter Text ist, darf auch noch gefragt werden, ob unser Paragraph in irgendeiner Beziehung steht zu dem valentinianischen Lehrpunkt vom Nous, der auch Monogenes heißt, als der - zusammen mit der Aletheia - ersten Emanation aus dem Bythos (und der Sige), da dieser Monogenes - wie der Autogenes des Sethianismus - als *der* Vater des Alls gilt und deswegen auch abgekürzt schlechthin "Vater" heißt. Vgl. z. B. Iren. adv. haer. I 1,1: τὸν δὲ Νοῦν τοῦτου καὶ Μονογενῆ καλοῦσιν καὶ Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων. συμπροβεβλήσθαι

¹⁵² Vgl. z. B. OdSal 39,8: "Zieht ... den Namen des Höchsten an" usw.; vor allem aber Iren. adv. haer. I 21,3: τὸ ὕνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος . . ., ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς κτλ. Dieser Gesichtspunkt findet sich besonders betont bei Ménard (1967: 132), der auch schon diese beiden Belege herangezogen hat.

¹⁵³ Verweise auf den Philipper-Hymnus als Parallele finden sich z. B. schon bei Wilson (1962: 76) und Borchert (1967: 93 mit Anm. 1).

¹⁵⁴ Vgl. z. B. Joh 1,3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; Kol 1,16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.

¹⁵⁵ Wie es z. B. auch die Sohnesgestalt des Sethianismus, der Autogenes, ist (vgl. Siegert 1982: 26 unter ΠΕΙΩΤ ΜΠΤΗΡΥ, ΠΕΙΩΤ ΝΝΙΠΤΗΡΥ).

¹⁵⁶ Vgl. 1Kor 8,6.

δὲ αὐτῶ Ἀλήθειαν κτλ.¹⁵⁷

12b (p. 54,10-13) Ob man in ΠΕΕΙΡΔΝ (p. 54,10) mit Recht den Neuansatz zu einer relativ selbständigen kleinen Texteinheit sieht, wie es hier neu¹⁵⁸ geschieht, darüber kann man vielleicht (im nachhinein wieder) streiten, besonders wenn die hier sogleich vorzutragende Textauffassung stimmen und Anerkennung finden sollte. Ich selbst aber habe die Dinge erst dadurch so zu sehen gelernt, daß ich # 12b (zunächst) ganz für sich betrachtet habe.

Nach dem Vorhergehenden müßte sich - jedenfalls als das Nächstliegende - unser ΠΕΕΙΡΔΝ auf den unaussprechlichen Eigennamen der Vatergottheit beziehen. Und wenn wir weiterhin im Kontext bleiben wollen, müßte das Verb υοεῖν, das hier zweimal gebraucht wird, genau denselben Sinn haben wie in # 11a. Aber das Objekt des υοεῖν - ebenso wie das von ψαξε - kann dann nicht noch einmal dieser Name sein,¹⁵⁹ sondern das Wesen selbst, dem der Name gehört: wer den Namen des Vaters hat, der hat den Vater selbst. Das heißt, auch in dieser Beziehung ist "dieser Name" eine Ausnahme:¹⁶⁰ dieser Name vermag ausnahmsweise doch das Feststehende zu erfassen.

Soweit scheint alles klar zu sein. Der "Fallstrick" kommt aber erst noch mit der Doppelfrage, *wie* man denn den Namen "haben" könne, wenn er doch unaussprechlich ist und nicht gehört werden kann, und *wer* denn *diejenigen* sein sollen, *die* ihn haben, wenn er doch allein dem Sohn gegeben worden ist. Daß in der hiesigen Rede vom Haben des Namens ein Problem liegt, ist bereits von Sevrin klar erkannt worden.¹⁶¹ Und eine deutliche Antwort auf die zweite Frage, und zwar als Gegenposition zu dem, was mir vorschwebt, von Interesse, liegt bei Isenberg vor: Die den Namen haben, seien die Gnostiker; und es sei hier die Rede von deren Arkandisziplin.¹⁶² Um mit diesem letzten anzufangen - die Verbindung mit dem folgenden # 12c und der dortigen Rede von "uns" führt m. E. mit Notwendigkeit zu der Auffassung, daß dieses "uns" den zweiten, negativen Satz des # 12b aufnimmt. Mithin, die "wir" sind es nicht, die den Namen haben. Und in alledem scheint die (neutrale) Rede von den κοσμικοῖ vom Anfang des # 11a hier der Sache nach wiederaufgenommen zu sein: "Wir, die κοσμικοῖ, die den *Namen* des Vaters *nicht* haben, können den Vater selbst auch nicht erfassen." In dieser Perspektive könnten dann nur die "Antipoden" der κοσμικοῖ, das wären die ewigen, himmlischen Wesen, die Kräfte des Pleroma, diejenigen sein, die den Namen des Vaters haben.

Nun dürfte ja sowieso vorausgesetzt sein, daß, wie es verschiedene Weisen gibt, in

¹⁵⁷ Für weitere Belegstellen siehe z. B. Foerster 1971: (Register) 455 unter: "Vater (als Name des Nûs oder eines anderen äonischen Wesens)".

¹⁵⁸ Noch 1987: 156 schien mir eine Zweiteilung des # 12 zu genügen.

¹⁵⁹ Wie man meines Wissens bisher immer verstanden oder vorausgesetzt hat; in den englischen Übersetzungen ist das mit dem "it" ja ganz offensichtlich.

¹⁶⁰ Vgl. das *in* und *zu* # 11a Gesagte.

¹⁶¹ Vgl. 1972: 298.

¹⁶² 1968: 278.

denen Namen bzw. *der* Name *gegeben* werden können,¹⁶³ es auch verschiedene Weisen gibt, wie man einen oder *den* Namen *haben* kann. Wenn man eine Vorstellung braucht, so könnte man, da der Name, um den es geht, nicht ausgesprochen und also nicht *gehört* werden kann - zumal wenn im Hintergrund die Vorstellung vom jüdischen Tetragramm steht -, annehmen, daß er *gesehen* und durch Sehen übermittelt worden sein kann.¹⁶⁴

Übrigens dürfte wohl der "Überschuß" des ersten Satzes von # 12b gegenüber dem zweiten: $\sigma\epsilon\omega\lambda\alpha\epsilon \dots \epsilon\rho\omicron\upsilon\ \delta\alpha\upsilon$ nicht im Sinne von Beliebigkeit, sondern von Notwendigkeit gemeint sein: Die "Vollkommenen" reden nicht über den von ihnen mittels des Namens erfaßten Vater, weil dieser nach einem der gängigsten Gottesprädikate eben $\omicron\gamma\alpha\tau\omega\lambda\alpha\epsilon \epsilon\rho\omicron\upsilon$ ist.¹⁶⁵

Nun ist aber unser Trachten nach der Identifizierung der "Vollkommenen" vielleicht sogar ganz fehl am Platze; denn das grammatische, in Extraposition stehende Subjekt des $\nu\omicron\epsilon\epsilon\tau\upsilon$, d. h. der Ausdruck $\nu\epsilon\tau\epsilon\gamma\bar{\nu}\tau\alpha\gamma\upsilon$ (Z. 10f.), könnte ja ein genereller Adjektivsatz sein¹⁶⁶ und also meinen: "Wer immer ihn (den Namen) hat" bzw. "Nur wer ihn (den Namen) hat" usw., wobei nicht vorausgesetzt sein müßte, daß diese Möglichkeit auch real ist - oder werden könnte. Von da aus wäre es wiederum nur noch ein kleiner Schritt, hier eine *eschatologische* Möglichkeit gemeint zu sehen, und zwar auf dem Hintergrund der Aussagen von # 44a: Eigentlich kann ja nur der Sohn den Namen haben. Also müssen die, die ihn auch haben wollen, eben zum Sohn werden: "Nur wenn einer diesen Namen des Vaters hat, weil er selbst zum Sohn geworden sein wird, kann er den Vater, über den man nicht sprechen kann, erfassen."

12c (p. 54,13-18) Wenngleich mit dem $\alpha\lambda\lambda\alpha$ von Z. 13 formal (wiederum) ein neuer Abschnitt beginnt, wie übrigens Borchert schon lange vor mir gesehen hat,¹⁶⁷ so steht der in # 12c geäußerte Gedanke doch in einem deutlich erkennbaren, und zwar doppelten, Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Das "aber" bezieht sich auf den unmittelbar vorhergehenden zweiten Satz von # 12b: Die $\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\omicron\iota\varsigma$ können zwar den Vater nicht direkt erfassen; *aber* die göttliche Offenbarung findet doch einen - wenn auch indirekten - Weg. Damit ist auch schon die Deutung einer Einzelschwierigkeit unseres Textes, nämlich des zunächst rätselhaften Ausdrucks $\pi\alpha\epsilon\iota \omicron\gamma\alpha\lambda\alpha$ (Z. 17) gegeben. Man erwartet ja ein Femininum, das sich auf die Wahrheit bezieht, aber es kommt ein Maskulinum - das freilich der Sache nach auch ein Neutrum sein könnte. Nach dem größeren Kontext aber muß man dieses $\pi\alpha\epsilon\iota \omicron\gamma\alpha\lambda\alpha$, in dem das $\omicron\gamma\alpha\lambda\alpha$ die Entsprechung eines griechischen $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ sein dürfte, eben auf den "Eigentümer" des unaussprechlichen Gottesnamens, um den es in # 12b ging,

¹⁶³ Vgl. das Gegenüber von p. 53,23 und p. 54,6.

¹⁶⁴ Vgl. innerhalb der Parallele EV p. 38,6-40,29 den Satz: $\bar{\nu}\tau\alpha\gamma \pi\epsilon\tau\epsilon \omicron\gamma\bar{\nu} \acute{\omicron}\delta\alpha\mu \bar{\mu}\mu\alpha\gamma \delta\alpha\lambda\omicron\gamma \bar{\mu}\pi\epsilon\tau\epsilon\upsilon\pi\epsilon\lambda\gamma\omega \delta\alpha\lambda\epsilon\gamma \delta\alpha\rho\delta\alpha\gamma$ (p. 40,20-23) "Er (der Logos) ist es, der seinen (sc. des Vaters) Namen sagen und *sehen* kann."

¹⁶⁵ Vgl. z. B. AJ BG p. 24,2.8; und überhaupt Siegert 1982: 155.

¹⁶⁶ Vgl. Polotsky 1987: 78-89.

¹⁶⁷ Vgl. 1967: 82. 93.

beziehen.¹⁶⁸ Im übrigen kommt jetzt mit # 12c eben die Entfaltung dessen, worauf der letzte Satz von # 11a schon vorverwiesen hatte, daß nämlich die aussprechbaren "Namen" des Credo (von *ihnen* ist offenbar immer noch, und *nur* von ihnen, die Rede) nicht nur *irrezuführen*, sondern auch (und zwar letztlich die Wahrheit über den Vater als das Feststehende schlechthin) *zu offenbaren* vermögen. Es kommt also offenbar nur auf den rechten Gebrauch dieser Namen an.

Abgesehen von seinem Stellenwert im Kontext hat unser Paragraph noch zwei Problemfelder, nämlich zunächst das durch nichts vorbereitete Auftreten der Gestalt der "Wahrheit" als eines Handlungsträgers und dann noch eine kleine Reihe von minutiösen sprachlichen Rätseln innerhalb der koptischen Wortfolge.

"Wahrheit" ist, wie sich noch zeigen wird, ein Zentralbegriff von EvPhil, ob sie nun - *sie*, von der mehr gesagt wird, was sie tut, als, was sie ist¹⁶⁹ - mit dem koptischen Wort $\mu\epsilon$ (8 mal) oder dem griechischen Fremdwort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (20 mal) bezeichnet wird. So bemerkenswert wie hier als Bringerin *und* Gegenstand indirekter/abbildhafter Offenbarung begegnet sie vor allem noch in # 67a. Für einen Wahrheits-Mythus im EvPhil wäre sonst noch auf # 16b hinzuweisen. In unserem Paragraphen könnte man die Wahrheit verstehen als den sich offenbarenden Aspekt des Vatergottes selbst. Und von da aus läßt sich fragen, ob etwa in diesem Kontext, im Zusammenhang der Rede von Gott, dem Vater, und dem Sohn, die Gestalt der Wahrheit als so etwas wie ein nicht ganz orthodoxes Äquivalent des Heiligen Geistes verstanden werden kann. Andererseits kann ein solches Erscheinen der Wahrheit, wie hier, in einem valentinianischen Text, da ja für die Valentinianer die Wahrheit die Paargenossin des Monogenes ist (siehe oben S. 189f.), nicht überraschen. Dafür, wie personhaft diese valentinianische Aletheia vorgestellt werden konnte, sei verwiesen auf die Erscheinungsschilderung bei *Iren. adv. haer. I 14,3* (Marcus). Sonst könnte man sich noch durch die hiesige Redeweise über die Wahrheit, besonders hinsichtlich des Motivs der Vervielfältigung, an die sethianische Muttergottheit Barbelo, von der das Zählbarmachen¹⁷⁰ ja eine so charakteristische "Eigenschaft" ist, erinnert fühlen.

Das sprachliche Haupträtsel unseres Paragraphen ist so unscheinbar, daß es lange Zeit überhaupt nicht recht zur Kenntnis genommen wurde.¹⁷¹ Es handelt sich um das überflüssig oder störend wirkende Demonstrativpronomen $\mu\alpha\epsilon\iota$ in Z. 14.¹⁷² Dieses kleine Problem, das aber - wie sich zeigen wird - weitreichende Folgen hat, wurde zuerst von Ménard¹⁷³ und

¹⁶⁸ Zur Problematik des $\mu\alpha\epsilon\iota$ $\text{OY}\alpha\alpha\lambda\lambda\eta$ an sich vgl. im übrigen Sevrin 1972: 296f.

¹⁶⁹ Isenberg 1968: 164; vgl. überhaupt die einschlägige Zusammenfassung Isenbergs unter der Überschrift "What is Truth?" (1968: 162-165).

¹⁷⁰ † $\mu\pi\tau\epsilon$ (StelSeth p. 122,8.10) bzw. $\alpha\pi\tau\epsilon$ $\mu\pi\tau\epsilon$ (StelSeth p. 123,8).

¹⁷¹ Auch von mir nicht; siehe noch 1987: 156.

¹⁷² Vgl. Sevrin 1972: 296 ("mieux vaut donc s'en tenir à la traduction commune, en négligeant $\mu\alpha\epsilon\iota$ comme étant sans doute une faute de copiste [ce passage pourrait être un peu altéré: $\alpha\gamma\omega$, l. 16 fait problème lui aussi]").

¹⁷³ 1967: 132.

Isenberg¹⁷⁴ erkannt. Aber die Erkenntnis des Problems war beileibe noch nicht seine Lösung. Am meisten gelitten hat unter dem $\text{N}\Delta\text{E}\text{I}$ wohl Isenberg; denn dessen Unerklärtheit zieht sich auffällig irritierend durch alle seine späteren Übersetzungen. Layton hat es schließlich mit einer Konjektur versucht, die hinter dem (als fehlerhaft verstandenen) $\text{N}\Delta\text{E}\text{I}$ ein ursprüngliches $\text{T}\Delta\text{E}\text{I}$ vermutet.¹⁷⁵ In Wirklichkeit ist das Demonstrativpronomen das Verbindungsstück, mit dessen Hilfe ein Relativsatz auf ein Suffix (der 1. und 2. Personen) bezogen werden kann. Vgl. unseren Ausdruck hier mit zwei Stellen des Römerbriefes:

	$\text{E}\text{T}\text{B}\text{H}\text{T}\bar{\text{N}}$ ----- $\text{N}\Delta\text{E}\text{I}$ $\text{E}\bar{\text{M}}\bar{\text{N}}$ $\text{O}\bar{\text{M}}$ ($\bar{\text{M}}\bar{\text{M}}\bar{\text{O}}\bar{\text{O}}\bar{\text{Y}}$) $\Delta\text{C}\text{E}\text{B}\text{O}$
Röm 4,24 (S):	$\text{E}\text{T}\text{B}\text{H}\text{H}\text{T}\bar{\text{N}}$. . . $\text{N}\Delta\bar{\text{I}}$ $\text{E}\text{T}\text{O}\bar{\text{Y}}\text{N}\Delta\text{O}\bar{\text{P}}\bar{\text{C}}$ $\text{E}\text{P}\text{O}\bar{\text{O}}\bar{\text{Y}}$;
Röm 8,4 (S):	$\bar{\text{N}}\bar{\text{Z}}\text{H}\text{T}\bar{\text{N}}$ ----- $\text{N}\Delta\bar{\text{I}}$ ETE $\bar{\text{N}}\bar{\text{C}}\text{E}\bar{\text{M}}\bar{\text{O}}\bar{\text{O}}\bar{\text{W}}\text{E}$ ΔN etc.

An unserer Stelle vertritt allerdings nach dem $\text{N}\Delta\text{E}\text{I}$ der Umstandssatz den Relativsatz.¹⁷⁶ Als Frage bleibt nur noch übrig, ob man hier nach $\text{O}\bar{\text{M}}$ ein $\bar{\text{M}}\bar{\text{M}}\bar{\text{O}}\bar{\text{O}}\bar{\text{Y}}$ als versehentlich ausgefallen ansehen muß oder ob die Vernachlässigung dieses Ausdrucks des Bezugspronomens in einem solchen Falle zu den legitimen Möglichkeiten der koptischen Sprache zu rechnen ist.

Sonst macht noch die Stellung des $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}}$ in Z. 16 Schwierigkeit¹⁷⁷ und hat auch mit Recht zur Erwägung von Konjekturen Anlaß gegeben, aber ohne daß die Problematik hier solche Relevanz hätte wie die des $\text{N}\Delta\text{E}\text{I}$ (Z. 14). Zwei Konjekturvorschläge werden in Laytons Apparat geboten.¹⁷⁸ Dabei ist Laytons eigene "Verbesserung" insofern besonders interessant, als sie nicht nur das einfache $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}}$ nach vorn umstellt, sondern den ganzen Komplex $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}} \text{E}\text{T}\text{B}\text{H}\text{T}\bar{\text{N}}$, unter gleichzeitiger Verwandlung von $\text{E}\text{T}\text{C}\text{E}\text{B}\text{O}$ in $\text{E}\bar{\text{C}}\text{T}\text{C}\text{E}\text{B}\text{O}$, also: $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}} \text{E}\text{T}\text{B}\text{H}\text{T}\bar{\text{N}} \text{C}\text{O} \bar{\text{N}}\bar{\text{Z}}\Delta\bar{\text{Z}} \text{E}\text{C}\text{T}\text{C}\text{E}\text{B}\text{O}$. Allerdings muß er die Umstellung sehr bald wieder verworfen haben zugunsten der Annahme einer Auslassung vor $\text{C}\text{O} \bar{\text{N}}\bar{\text{Z}}\Delta\bar{\text{Z}}$, um danach eine stilreine substantivische Cleft Sentence erkennen zu können: "Truth is unitary, <...> is multiple, and it is for our sakes that <it> lovingly refers to this one thing by means of multiplicity."¹⁷⁹ An eine versehentliche Auslassung (statt an eine Umstellung) würde in der Tat auch ich jetzt lieber denken, allerdings an eine einfache, ohne sonstige Änderungen, und hinter $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}}$ plazierte, vorausgesetzt daß unser $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}}$ nicht doch *einfacher* als die bloß schlechte koptische Übersetzung eines explikativen $\text{K}\alpha\bar{\text{C}}$ ¹⁸⁰

¹⁷⁴ 1968: 354. 410.

¹⁷⁵ Vgl. 1989: 148 App.; 1987: 330 ("Yet for our sakes truth engendered names in the world - truth, to which one cannot refer without names").

¹⁷⁶ Zu dieser - übrigens *hinreichend belegten* - sprachlichen Erscheinung vgl. Polotsky 1990: 245-247 (= # 23; besonders # 23.2.2).

¹⁷⁷ Vgl. Isenberg 1968: 354. 410f.; Sevrin 1972: 296. Für Isenberg hatte das $\Delta\text{Y}\bar{\text{W}}$ damals ein solches Gewicht, daß er mit ihm die Aussage über die Archonten beginnen sah: "And because of us who learn this alone in love through many things, the archons wished to deceive man" etc.

¹⁷⁸ 1989: 148.

¹⁷⁹ 1987: 330.

¹⁸⁰ Vgl. Blaß/Debrunner/Rehkopf 1976: # 442,6a.

geduldet werden kann oder aber umgekehrt hier eine mit einfachen Mitteln nicht zu behebbende erheblichere Textstörung angenommen werden müßte. Wenn man den Text also nicht ändern will, muß man den Komplex ετσεβο als ε-τσεβο (Präposition + Infinitiv) analysieren. Dabei muß man in Kauf nehmen, daß dann in unserem kurzen Paragraph 12c ein und dasselbe Verb in zwei verschiedenen Gestalten begegnet, erst als σεβο, dann als τσεβο. Für den ebenfalls sehr schwierigen Ausdruck ⲛⲓ ⲟϣⲁⲓⲛⲛⲓ hat L. Painchaud m. E. die Lösung gefunden; es dürfte sich um die Wiedergabe eines griechischen ἀγῶπητος der Vorlage handeln, für das man die Spezialbedeutung "kaum", "mit Mühe" voraussetzen hätte. Ob solche Übersetzung ins Koptische aber legitim ist oder auf einem Mißverständnis des Originals beruht, darüber kann man freilich vorerst noch streiten.

13 (p. 54,18-31) Der Gesichtspunkt der *Irreführung* durch Namen, mit dem der Komplex der Ausführungen über die Namen begann (vgl. # 11a), wird hier noch einmal zur Geltung gebracht, aber in bezug auf einen ganz anderen Bereich: Die Namen, von denen jetzt die Rede ist, nämlich "gut" und "böse", sind andere als die der vorhergehenden Stücke; und auch der Geber ist ein anderer - war es vorher, ausgesprochen (# 12c) oder unausgesprochen, die Wahrheit, so sind es hier ihre negativen Gegenspieler, die Schöpfer und Mächte dieser irdischen Welt, genannt mit dem *terminus technicus*: die Archonten. Daß es solche seelen- und wahrheitsfeindlichen Mächte in der Welt gibt, darauf mußte der Leser (oder Hörer) des EvPhil seit dem Auftauchen der Metapher der Räuber (in # 9d) vorbereitet sein. Daß sie gerade an dieser Stelle wieder - und nun ohne Bild - zur Sprache kommen, dürfte sich jedoch vorwiegend assoziativ durch den oben genannten Gesichtspunkt erklären, wengleich sie dann, auch nachdem dieser Gesichtspunkt, um dessentwillen sie wieder ins Spiel kamen, fallen gelassen worden ist, an sich noch eine Weile das Thema bleiben, bis der Text schließlich noch einmal auf die Wahrheit als ihre Gegenspielerin zurückkommt (# 16b).

Daß "gut" und "böse" Werte bzw. Bewertungen sind, die irritieren können, ja verwechselbar sind, auch das trifft den Leser (nach # 10a) nicht mehr unerwartet. Um die Verwechselbarkeit geht es hier in # 13 auch, aber nicht wegen der Relativität, die gut und böse in dieser Welt anhaftet. Unser hiesiger Text ist an dem absolut Guten und dem absolut Bösen orientiert (das "Vorzeichen" ⲛⲁⲙⲉ [Z. 21] gilt auch für die folgenden Aussagen des Paragraphen) - und der bewußten Vertauschung ihrer Benennungen durch überweltliche Instanzen. Also, in gewisser Hinsicht geht es auch hier um Feststehendes und die darauf hinweisenden "Namen"; aber die Irreführung der Namen ist hier potenziert, weil zu der Verwechselbarkeit der Bezeichnung mit dem Bezeichneten noch die Vertauschung der Zugehörigkeit von Bezeichnung und Bezeichnetem innerhalb der Paare von Gütern und Übeln hinzukommt. Wenn man die abstrakten Konturen der hiesigen Sätze mit Farbe versehen will, braucht man bloß die Schilderung des archontischen Paradieses mit dem Lebensbaum im AJ (BG p. 55,18-57,8 Parr) zu lesen.¹⁸¹ Unser Paragraph und jene AJ-Stelle stehen einander - übrigens auch in der Terminologie des Rahmens - so nahe, daß man damit rechnen muß, daß auch die Aussagen unseres Paragraphen an der Vorstellung des Paradieses orientiert sind. Für diesen konkreten Bezugspunkt dürften in unserem Text selbst noch zwei Details sprechen: einerseits das Umspringen im Numerus der Personalpronomina, die sich offenbar auf das

¹⁸¹ Auf diese Stelle hat schon Wilson hingewiesen (1962: 77); und dieser Verweis wird von Ménard (1967: 133) und Borchert (1967:94²) wiederholt.

Antecedens πρῶτε (Z. 17) beziehen, vom Singular in den Plural (Z. 24¹⁸²) - derartiges ist in Paraphrasen und Deutungen der Paradiesesgeschichte, deren "Mensch" ja *zwei* sind und der/die auch noch für die *Menschheit* stehen, absolut normal und unvermeidlich - ; andererseits das Motiv vom *Neid* der Archonten auf den Menschen, das den Anfang unseres Paragraphen unausgesprochen programmiert.¹⁸³ Schließlich fällt auch das Stichwort "Paradies" selbst gleich in einem der nächsten Paragraphen (# 15). Und der Gedanke könnte die eigentliche Paradiesessituation so transzendieren wie in # 94b (an Hand des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen, der mit dem Gesetz identifiziert wird).

Außer dem gerade genannten ist aber nun noch ein zweiter Übergang vom Singular zum Plural eine Erwägung wert. Nachdem zunächst von *dem* Namen (sc. des Guten) die Rede war, heißt es plötzlich in Z. 23 (, daß es) *die* Namen (sind, die verführen sollen). Entgegen dem bisherigen Trend halte ich es für ausgeschlossen, hier bei dem Plural an die Namen schlechthin denken zu sollen, die es in der Welt gibt. Aber man braucht den Plural auch nicht auf den "Dual" der Namen: "das Gute" und "das Böse" zu beschränken. Denn diese beiden "Namen" sind ja Allgemeinbegriffe für eine ganze Hierarchie von Paaren einander entgegenstehender Güter und Übel. Und die Vertauschung der Allgemeinbegriffe inkludiert die Vertauschung innerhalb der ganzen Hierarchie der Einzelwertbegriffe. *Hierarchie* und Vertauschung kann mit Hilfe einer *Reihe* von Begriffspaaren aus # 10a, unserem Paragraphen und der AJ-Parallele folgendermaßen veranschaulicht werden:

(real)/(angeblich) gut / "ungut"	(real)/(angeblich) ungut / "gut"	
Licht	Finsternis	# 10a
Leben	Tod	
rechts	links	
Freiheit	Sklaverei	# 13
Wonne	Bitterkeit	AJ
Schönheit	Ungehörigkeit	
Verheißung	Verdammung	
Vertrauen	Feindseligkeit	
Nahrung	Gift	

Natürlich ist - ganz allgemein betrachtet - unser Text ein sehr schönes Zeugnis gnostischer Umwertung bzw. Umkehrung aller Werte, aber so, daß die revolutionäre gnostische Exegese (der Paradiesesgeschichte) hier als Mythos "zurückkommt" (es ist nicht mehr davon die Rede, daß die Gnostiker die Schrift "verdrehen" [bzw. richtigstellen], sondern daß die Archonten die Wahrheit "verdrehen").

Nun könnte es so scheinen, als hätten wir unser Verständnis des Textes *so* nur gewinnen können, weil wir die notorisch dunklen Zeilen 25 (ΔΥΩ) - 29 (ἸΜΟΟΥ), die die

¹⁸² Gemeint ist das Suffix in ΜΟΡΟΥ. Gerade dieses "sie" in Z. 24 hat bereits Wilson erheblich irritiert (vgl. 1962: 77).

¹⁸³ Schön erkannt von Isenberg (1968: 327); geahnt schon von Wilson (1962: 77).

Exegeten das Seufzen gelehrt, wenn nicht zur Verzweiflung getrieben haben,¹⁸⁴ einfach ausgeklammert hätten. Das ist zwar nicht der Fall. Aber dieses Textstück - und unsere Übersetzung desselben - bedarf noch einer besonderen Erklärung. Die Problematik des Stückes hat drei "Angelpunkte" (nach der Reihenfolge des Auftretens im Text):

- | | | |
|--------------------|---------------|-----------|
| 1.) die Partikel | εωξε | in Z. 25; |
| 2.) den Konjunktiv | ἄλλοτε | in Z. 26; |
| 3.) das Syntagma | ἄλλοτε ἄλλοτε | in Z. 28. |

Alle drei Phänomene gehören zusammen und greifen ineinander. Aber grundlegend ist der Konjunktiv in Z. 26.¹⁸⁵ Er offenbart die Satzart und zeigt, daß wir uns noch in dem mit κεκαδδς (Z. 23) beginnenden Finalsatz befinden. Dann kann also der von εωξε (Z. 25) regierte Nebensatz nur ein nebensächliches Einsprengsel *innerhalb* des umgreifenden Finalsatzes sein. Das Verständnis dieses Einsprengsels hängt nun wiederum von der Auffassung des (mehrdeutigen) εωξε ab. Denn dieses Wort könnte an sich die protatische Konditionalpartikel sein (Funks εωξε¹) oder die mit ihr homonyme adverbartige Vergleichs- und Bekräftigungspartikel (Funks εωξε²) in einer ihrer beiden, semantisch erheblich unterschiedenen, Hauptfunktionen.¹⁸⁶ Die bis vor kurzem arglos-übliche Auffassung als εωξε¹ ist *unwahrscheinlich* wegen der Einbettung der so eingeleiteten Phrase in einen Finalsatz, und *unmöglich*, weil ihr ein Circumstantialis folgt,¹⁸⁷ es sei denn, man hält εγειρε für ein Präsens II,¹⁸⁸ obgleich dafür die normalen Bedingungen nicht gegeben sind. Wir werden es also wohl mit εωξε² zu tun haben, wie es mit Recht auch Layton und Isenberg (jetzt) annehmen, nur daß sie es in seiner exklamatorisch-emphatischen Funktion ("wie sehr ...!") gebraucht sehen.¹⁸⁹ Aber ich kann nicht glauben, daß hier die Art von Prädikat vorliegt, die für den Gebrauch von εωξε² in dieser Funktion konstitutiv ist.¹⁹⁰ Demgegenüber legt der Kontext vom Betrug der Archonten durch Benennung des Bösen als "gut" und umgekehrt die Auffassung unseres εωξε² als in seiner vergleichenden Funktion ("als ob") gebraucht m. E. *zwingend* nahe.

Daß schließlich das Syntagma ἄλλοτε ἄλλοτε- die Eröffnung eines (bestimmenden)

¹⁸⁴ Vgl. z. B. Borchert, der sich nicht anders zu helfen weiß, als den Text hier für korrupt zu erklären ("The text appears definitely to be corrupted because the idea of 'binding' stated in line 24 and expanded by reference to enslavement in lines 29-31 is crudely interrupted by the seemingly misplaced lines 25-29" [1967: 95]).

¹⁸⁵ Zum Problem als solchem vgl. Isenberg 1968: 411.

¹⁸⁶ Vgl. Funk 1985: 20-22.

¹⁸⁷ Vgl. Funk 1985: 20.

¹⁸⁸ Funk 1985: 20⁴.

¹⁸⁹ "And afterward, what a favor they do for them!" (Isenberg NHLibEng³: 143; bei Layton 1989: 149); in Laytons eigener Übersetzung - richtiger - als Parenthese in den Finalsatz eingebettet: "... and - then what a favor they do for them! - to remove" usw. (1987: 331).

¹⁹⁰ Vgl. Funk 1985: 21.

Relativsatzes ist (und nicht, wie die meisten glauben, eines neuen Hauptsatzes¹⁹¹), - um das zu zeigen, müssen wir etwas weiter ausholen. Zunächst einmal ist eine solche Auffassung sprachlich völlig legitim. Es gehört zu den Eigenarten der Spielart des Sahidischen, in dem das EvPhil, und der Codex II überhaupt, geschrieben ist, daß im relativen Imperfekt bei direktem Kontakt der Verbform mit bestimmten *Antecedentia* (Ausdrücken von Ort und Zeit [πῖμα, ἄσοογ] oder eben Demonstrativa) der Transponent zu \emptyset werden kann.¹⁹² Daß es aber notwendig ist, dieses sprachliche Phänomen hier in Ansatz zu bringen, ergibt sich aus dem Zusammenhang, wie folgt: Eines der irritierenden Phänomene dieser als dunkel geltenden Zeilen 25-29 war ja die Beziehung der Personalpronomina. Nun würde aber wohl niemand auf den Gedanken gekommen sein (besonders, falls man erkannt hätte, daß der Finalsatz hier einfach weitergeht), in den Subjekten *nicht* mehr die Archonten und in den Objekten *nicht* mehr die Menschen zu sehen, wenn hier nicht das Ungute mit dem Guten die Plätze getauscht zu haben schiene. Nun muß man aber in einem Text, der von der Vertauschung der Namen "gut" und "böse" handelt, durchaus damit rechnen, daß die *vertauschten* Namen selbst vorkommen, d. h. daß das Ungute und das Gute hier sozusagen wie in Anführungszeichen stehend gemeint sein kann. Aber solcher Wechsel der Perspektive müßte natürlich durch die Sprache irgendwie markiert sein. Und das *ist* er auch: diese Markierung ist der Relativsatz am Ende. Und zwar ist das der einzige Sinn, den die Worte dieses kurzen Satzes im Zusammenhang haben können. Mit anderen Worten, unser *angehängter* Relativsatz hat im Grunde dieselbe Funktion wie die ersten fünf Wörter in dem *einbezogenen* Relativsatz $\pi\alpha\tilde{\iota}\ \epsilon\eta\epsilon\chi\chi[\omega\ \mu\mu\omicron\varsigma\ \epsilon\rho\omicron\chi\ \chi\epsilon\ \omicron\gamma]\tau\rho\gamma\phi\eta\ \eta\lambda\chi\ \tau\epsilon$ aus der AJ-Parallele¹⁹³ oder das Possessivum in Ausdrücken wie $\tau\epsilon\chi\tau\rho\gamma\phi\eta$.¹⁹⁴ Die Verwandtschaft zwischen unserem Text und der AJ-Parallele und ihre gemeinsame Beziehung kommt übrigens nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß auch das AJ für die Versetzung des Menschen in die falsche "Wonne" das Verbum $\kappa\omega$ verwendet.

Neben diesen Hauptproblemen der "berüchtigten" Zeilen 25-29 gibt es noch zwei Probleme von geringerer Relevanz. Das eine ist das den Finalsatz etwas unlogisch zu "teilen" scheinende $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\varsigma}$ (Z. 25): "danach", "dann". Die Schwierigkeit besteht darin, daß auch schon die erste Hälfte des Finalsatzes die *ganze* Verführung bezeichnen könnte, wonach ein "danach" überflüssig wäre. Aber m. E. läßt sich die erste Hälfte auch als auf die *Vorbereitung* des eigentlichen Verführungsaktes zielend verstehen. Das zweite, was hier zu nennen ist, ist mehr ein hervorhebenswertes Phänomen als ein Problem. Gemeint ist die Beziehung zwischen der kausativen ($\bar{\nu}\bar{\varsigma}\epsilon\tau\rho\omicron\gamma$ - [Z. 26]) und der einfachen Konjugation ($\bar{\nu}\bar{\varsigma}\epsilon$ - [Z. 27]) in der zweiten Hälfte des Finalsatzes. Das zweite $\bar{\nu}\bar{\varsigma}\epsilon$ - mag nämlich auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, als würde es das erste $\bar{\nu}\bar{\varsigma}\epsilon$ - wiederaufnehmen und als würde also die konjunktivische Ausdrucksform hier einfach fortgesetzt werden; aber das würde auf einen komplizierten, wenn auch nicht unverständlichen theologischen Gedanken hinauslaufen.¹⁹⁵ Demgegenüber ergibt die

¹⁹¹ Zum Problem als solchem vgl. Isenberg 1968: 411.

¹⁹² Siehe das Register der hiesigen Ausgabe und vgl. Nagel 1969: # 64:a; Layton 1989: 11 (no. 15).

¹⁹³ BG p. 56,1f. par NHC III p. 27,6-8.

¹⁹⁴ BG p. 56,3f.5f. Parr.

¹⁹⁵ So hatte ich freilich noch bis vor kurzem verstanden; vgl. Schenke 1987: 156.

zweite formal mögliche Auffassung des zweiten $\bar{\nu}\epsilon\tau$ -, die in ihm (nur) den kausativen Infinitiv $\tau\rho\omicron\upsilon$ - (*innerhalb* von $\bar{\nu}\epsilon\tau\rho\omicron\upsilon$ -) fortgesetzt sieht, allein einen evidenten Sinn.

14a (p. 54,31-35) Von den Archonten ist im Folgenden zwar weiter die Rede, aber unter einer anderen Bezeichnung. Der "Namens"-Wechsel verrät zugleich einen anderen Hintergrund. Dieser ist - zwischenzeitlich - nicht mehr die biblische Paradieseserzählung und ihre Interpretation, sondern der heidnische Götterdienst und Opferkult, und zwar durch die Brille spätantiker Aufklärung und frühkirchlicher Polemik gesehen. Daß die heidnischen Götter hier statt zu Dämonen nur zu "Mächten" degradiert sind, scheint die kritische Haltung ihnen gegenüber freilich ein wenig zu neutralisieren. Was mögliche *Gedankenverbindungen* über diesen Graben des Vorstellungswechsels hinweg anbelangt, so könnte man an drei Sachverhalte denken, die aber unseren Text *verschieden eng* mit dem Vorangegangenen zu verknüpfen scheinen. Die engste Verbindung dürfte darin bestehen, daß das Motiv des Gnadenerweises der Archonten aus # 13 (p. 54,25f.) hier in # 14a unter der Worthülle vom Nutzenbringen - vorausgesetzt, daß die betreffende Rekonstruktion richtig ist - wiederauftaucht bzw. entfaltet wird.¹⁹⁶ Eine Verbindung vom Ende des # 13 zu dem Gesamtkomplex von # 14a und # 14b könnte man in dem Gedanken sehen, daß die Versklavung der Menschen unter die Götter der Welt konkret im Opferdienst ihren Ausdruck findet.¹⁹⁷ Vielleicht aber besteht ein noch mehr (d. h. den ganzen Komplex von # 13 bis # 16b) übergreifender Gesichtspunkt, ein wenig verborgen zwar, und nur in # 15 deutlich ans Licht tretend, in dem Sachverhalt der Nahrung von Menschen und Göttern.

In dem allen ist nun schon die Teilung des ursprünglich als Einheit verstandenen # 14¹⁹⁸ in # 14a und # 14b vorausgesetzt, für die ein nachträgliches Wort der Begründung noch erwartet werden kann. Aber es geht im Grunde um eine Erscheinung, die uns inzwischen im EvPhil schon vertraut sein dürfte, die auch irgendwie mit zu seinem Wesen gehört. Genau besehen ist einheitlich in dem Gesamtkomplex nämlich nur der Vorstellungs- oder Wirklichkeitsbereich als solcher: es ist die Rede vom Götterdienst und Opferkult der Menschen. Aber die Art, *wie* davon geredet wird, der Gesichtspunkt, der Skopos, ist merkbar verschieden und wechselt ganz abrupt. Man könnte - bei Bedarf - die "Doppelköpfigkeit" des Textes m. E. auch terminologisch absichern. Das interessanteste, wenn auch unscheinbare, Element in diesem Bereich ist das Gegenüber von Indeterminiertheit (p. 54,31) und Determiniertheit (p. 55,1) bei der Rede von den $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$. Jedenfalls ist die Zäsur dazwischen hinreichend deutlich zu erkennen. Sie liegt genau am Ende von Z. 35 (der p. 54). Mit der Aussage, daß sonst keine Opfer mehr stattfinden, ist der Höhepunkt erreicht und alles gesagt, was nach der Exposition erwartet werden konnte. Es fehlt nichts mehr. Entsprechend muß die zweite Satzteil *à propos* Götterdienst und Opferkult genau mit dem, was in der Lücke am Anfang von Z. 36 gestanden haben mag, begonnen haben. Und *wichtig* ist die - auch äußerliche - Trennung der beiden Satzteil (ehemals # 14 = # 14a und # 14b), um auf die eigentliche Botschaft der Textes so gut wie möglich achten zu können.

¹⁹⁶ In diesem Sinne würde ich gern eine diesbezügliche Bemerkung von Borchert über die schwierigen Zeilen 25-29 des # 13 deuten: "It is possible, even probable, that the ideas expressed in these problematic lines are related to those expressed in the fragmentary lines of log. 14" (1967: 95).

¹⁹⁷ Diese Idee stammt von Isenberg (1968: 44. 207).

¹⁹⁸ So noch 1987: 156.

Von den Problemen, die den # 14a in sich selbst betreffen, hat die Frage der Rekonstruierbarkeit der Lücken, die der Papyrus hier aufweist, absoluten Vorrang. Die Forschung hat, was die Lesung der Buchstabenreste betrifft, verglichen mit den Anfängen, ungläubliche Fortschritte gemacht und so große Sicherheit in der Textherstellung gewonnen, daß nur noch zwei Lücken (in Z. 32 und 34) als problematisch übrigbleiben,¹⁹⁹ die mithin in Laytons Ausgabe - deren Prinzip gemäß - offen gelassen werden.²⁰⁰ Das heißt aber nur, daß man nicht absolut sicher sein kann, welche konkreten Wörter da einmal im Text gestanden haben. Der Sinn dieser Wörter in ihrem Kontext ist demgegenüber klar. Und von diesem Sinn her kann man m. E. auch in bezug auf die gesuchten Wörter doch zu einer hinreichend großen Wahrscheinlichkeit gelangen.

Von diesen beiden Rest-Lücken ist die zweite (εγμ[. . . .]λ Z. 34) die "leichtere", mit der man also anfangen muß. Was da zunächst einmal der Sache nach gestanden haben muß, wird sichtbar, wenn man den zweiten (kurzen) Satz des Paragraphen mit *den* Elementen des (langen) ersten Satzes konfrontiert, die seinen beiden Gliedern genau entsprechen. Wir bekommen dann etwa folgendes Gegenüber:

Die Mächte wollen nicht, daß der Mensch gerettet wird,
damit sie seien.
Denn wenn der Mensch gerettet wird,
finden keine Opfer mehr statt.

Das heißt doch, die Opfer sind notwendig für ein bestimmtes (Wohl-)Sein der "Mächte" genannten Götter. Zugleich wird aus der Parallele # 50 deutlich, daß im Hintergrund der Opferaussagen des EvPhil der archaische Gedanke steht, daß die Götter sich von den Opfern "ernähren", daß sie von den Opfern leben, daß ihre Fortexistenz von den Opfern abhängt. Und dieser Gedanke auf μ[. . . .]λ bezogen, das nach der Syntax der Umgebung nur der Stativ einer *conjugatio periphrastica* sein kann und nach der Größe der Lücke ein solcher von einem *Verbum compositum* sein muß, als dessen adverbialer Teil wegen des Restes nach der Lücke allein εβολ in Frage kommt, ergibt eben mit einer gewissen Notwendigkeit die Rekonstruktion μ[ΗΝ ΕΒΟ]λ. Für mich persönlich stand jedenfalls diese Rekonstruktion von dem Augenblick an fest, da ich durch Bentley Laytons Augen überzeugt worden war, daß der Buchstabe vor der Lücke nicht von einem Ny stammen könne, sondern eindeutig My war. Isenbergs sich äußerlich nur durch einen Buchstaben unterscheidende Alternative μ[ΗΖ' ΕΒΟ]λ "may [have their fill]",²⁰¹ die auch der Sache nach auf dasselbe hinausläuft, erscheint mir als Aussage über Götter weniger "natürlich".

Den Sinn dessen, was in der ersten Lücke gestanden hat, bekommen wir nun in den Blick, wenn wir diejenigen Elemente, um die wir den ersten Satz (zum Zwecke des Vergleichs) verkürzt hatten, noch ins Spiel bringen, also seine - gewollte - Einseitigkeit wieder aufheben. Es ist ja in Wirklichkeit gar nicht von *den* Mächten die Rede, sondern nur von einigen, die

¹⁹⁹ Das gilt, wenn in diesem Zusammenhang einmal davon abgesehen werden darf, daß mir in Z. 35 der neg. Aorist ΜΔΥ]ΩΩΠΕ entschieden den Vorzug gegenüber Laytons neg. Energ. Futur ΝΝΟΥΥ]ΩΩΠΕ zu verdienen scheint.

²⁰⁰ 1989: 148.

²⁰¹ Bei Layton 1989: 148 App. 149 App.

offenbar von der Norm *der* Mächte abweichen und etwas Ungewöhnliches tun, von dem das (allgemeine) Nicht-Wollen, daß der Mensch gerettet wird, nur ein Nebenumstand ist. Was das für ein Tun ist, dessen Ausdruck im Text gerade durch die Lücke gestört ist, dürfte der Finalsatz verraten, der im wirklichen Gesamtsatz sich nicht auf den Nebenumstand des Nicht-Wollens der Rettung beziehen kann, sondern angibt, in welcher Absicht jene Mächte tun, was sie eigentlich tun: was sie *tun* hat den Zweck, ihren dauernden Bestand zu sichern (und zwar durch Opfer). Es muß also ein Tun sein, das Opfer seitens der Menschen hervorruft, den Opferkult aufrechterhalten bleiben läßt, ja ihn zu intensivieren vermag. Und das alles trifft eben (nur) zusammen, wenn das gemeinte Tun der Mächte in - wenn auch relativen - Wohltaten an den Menschen besteht, im Gutestun, im Hilfeleisten, im Gnade Erweisen. Denn das ruft eben die *Dankopfer* des Menschen hervor, wovon die Mächte wiederum leben können. Das heißt aber andererseits, unser Paragraph gehört in ein Paradigma von Aussagen über die widergöttlichen Mächte, zu dem noch # 16a und # 34a gehören, das diese relativ positiv als Werkzeuge der wahren Gottheit im Dienst an den Menschen versteht.

Was nun das Problem des konkreten sprachlichen Ausdrucks für dieses Gunst Erweisen der Mächte betrifft, so sind den Realisierungsmöglichkeiten in der Rekonstruktion durch den unmittelbaren Rahmen $\epsilon\Upsilon\tau\zeta[\dots]\pi\rho\omega\mu\epsilon$ sehr enge Grenzen gesetzt. Das heißt, wir brauchen ein dreibuchstabiges Nomen, das mit Hori beginnt und mit τ ein (möglichst geläufiges) *verbum compositum* bildet. All diesen Bedingungen entspricht im Koptischen nur ein einziges Wort, nämlich $\tau\eta\Upsilon$ "Nutzen". Also dürfte zu lesen sein $\epsilon\Upsilon\tau\zeta[\eta\Upsilon \bar{\eta}]\pi\rho\omega\mu\epsilon$ und als griechische Vorlage des hiesigen $\tau\tau\eta\Upsilon$ hätte man sich ein $\omega\phi\epsilon\lambda\epsilon\tau\upsilon$ vorzustellen. Entsprechend denkt übrigens auch Isenberg, wenn er als mögliche Ergänzung nur "[benefit] man" nennt.²⁰² Ob das aber in völliger Harmonie zu Laytons eigener Rekonstruktionsempfehlung "prob. restore $\tau\zeta[\eta\Upsilon \epsilon]$ " steht,²⁰³ ist mir wegen der von ihm gewählten anderen Anknüpfung des Nomens nicht ganz sicher. Wenn ich Crums Eintrag richtig verstanden habe,²⁰⁴ könnte Laytons Ergänzung auch genau das Gegenteil von Isenbergs Übersetzung meinen, nämlich: "Es gibt Mächte, die [durch] den Menschen Nutzen] *haben*" usw. Daß aber die beiden Präpositionen $\bar{\eta}$ - und ϵ - auch gleichwertig als Erweiterung des Syntagmas $\tau\tau\eta\Upsilon$ gebraucht werden können, zeigt besonders schön die bei Crum in der gleichen Rubrik zitierte Stelle BAP 151:²⁰⁵

$\mu\alpha\rho\epsilon \rho\omega\mu\epsilon \text{ NIM } \tau\tau\eta\Upsilon \underline{\epsilon\rho\omicron\kappa}$
 $\chi\epsilon \epsilon\kappa\epsilon\tau\tau\eta\Upsilon \bar{\eta}\rho\omega\mu\epsilon \text{ NIM}$
 "Jedermann soll *dir* Nutzen bringen,
 damit *du* Nutzen bringst für jedermann."

14b (p. 54,36-55,5) Der Gesichtspunkt, unter dem nach der relativ großen Lücke (am Anfang von Z. 36) vom Opferdienst für die Götter die Rede ist, ist hier plötzlich und

²⁰² Bei Layton 1989: 149 App.

²⁰³ Layton 1989: 148 App.

²⁰⁴ 729 b 6-11.

²⁰⁵ Zitiert bei Crum 729 b 10f. Die Stelle stammt aus den Instructions of Apa Pachomius (Budge 1913: 151 Z.1f.). Budes eigene Übersetzung lautet: "Let every man be profitable unto thee, and do thou make thyself profitable to every man" (Budge 1913: 357).

sprunghaft ein anderer. Der Sachverhalt der gedanklichen Zäsur zwischen den Sentenzen # 14a und # 14b kann auch im Wechsel des Tempus (von der zeitlosen Aussage des # 14a zu zeitlich abgestuft [Impf./Perf.] markierten Aussagen in # 14b) und im Wechsel des Numerus angezeigt gefunden werden: Als Subjekt des Opfern müßte man nach # 14a *den* Menschen als generischen Singular erwarten. Stattdessen erscheint der Plural, der zugleich wegen seiner *Antecedenslosigkeit* die betreffenden koptischen Verbformen als umschreibende Wiedergaben griechischer Passiva erkennen läßt.

Die neue Perspektive ist, daß auch beim Opfern nur Gleiches sich mit Gleichem verbindet - und *das nun* im Gegenüber von falschem und wahren Gottesdienst, woraus sich die Umkehrung dessen, wie sich dabei Leben und Tod zueinander verhalten, ergibt. Dabei kommen nicht alle Implikationen dieses Geflechts von Oppositionen (Mächte/Gott; Tier/Mensch; alt [Impf.]/neu [Perf.]; Tod/Leben) zu gleichmäßig voller Entfaltung. Das können sie in einem so kurzen Text ja auch gar nicht.

Nach dem Grundsätzlichen kommen wir nunmehr zu bemerkenswerten Einzelheiten. Den Versuch, die Lücke in Z. 36, die m. E. ja den Ausgangspunkt der neuen Sentenz enthalten haben muß, zu ergänzen,²⁰⁶ habe ich inzwischen aufgegeben. Es gibt zu viele Möglichkeiten, sich das vorzustellen.

Als ein eklatantes Beispiel für das "Überfahren" der Signale, die hier etwas Neues anzeigen, muß bei Layton und Isenberg die Trennung der Konjugationsform in ΝΕΥΤΑΛΛΕ ΘΗΡΙΟΝ (Z. 36) von den folgenden Imperfekten und ihre Auffassung als neg. Energ. Futur gelten.²⁰⁷ Das hängt natürlich auch mit der m. E. ja problematischen Ergänzung derselben Konjugation vor ωποτε in Z. 35 zusammen. Aber beides haben sie gar nicht erfunden, sondern nur fälschlich beibehalten. Die eigentliche (selbstverständlich auch genannte) Quelle ist vielmehr Kasser.²⁰⁸ Die 3. Pers. Pl. des neg. Energ. Fut. heißt ja im EvPhil auch immer (ḿ)ΝΟΥ- und kommt nur im Finalsatz vor (siehe Index).

Ob der Autor bei seiner Auffassung, daß die Mächte, also die heidnischen Götter, im Grunde Tiere (gegebenenfalls wäre nicht ausgeschlossen zu verstehen: *wie* Tiere oder *tierisch*) sind,²⁰⁹ - eine Auffassung, die ja für seine These: "*die* Tiere *den* Tieren" grundlegend ist - sich auf eine nachweisbare Tradition stützen konnte, entzieht sich meiner derzeitigen Kenntnis. Im Blick speziell auf die ägyptische Götterwelt konnte sie freilich mit sofortiger Zustimmung rechnen.²¹⁰ Diese These kann ja auch von der dem Autor im Sinne liegenden Antithese (mit)bestimmt sein: Die heidnischen Götter können schon deswegen nur Tiere sein, weil der wahre Gott (wie) ein Mensch ist. Dieser letzte Gesichtspunkt wird zwar nicht ausgedrückt, aber muß doch wohl der Logik des letzten Satzes unseres Paragraphen und der Parallele # 50 zugrunde liegen, ob nun auf dem Hintergrund von Gen 1,26f. oder solcher Vorstellungen, wie

²⁰⁶ Vgl. noch 1987: 156; und bei Layton 1989: 148 App.

²⁰⁷ Layton 1989: 148 mit App.; 1987: 331; Isenberg bei Layton 1989: 149; NHLibEng³: 134; und so schon 1977 in NHLibEng⁽¹⁾: 133 (das sieht im Zusammenhang der Übersetzung praktisch dann so aus: "For if man is [saved, there will not] be any sacrifices [...] and animals will not be offered to the powers").

²⁰⁸ 1968: 409.

²⁰⁹ Vgl. auch # 84.

²¹⁰ Vgl. Lucian Deor. Conc. 9-11 (533f.).

sie sich in CH X 25; XII 1 finden. Allein von der anvisierten Gegenposition her wird ja auch verständlich, wie hier der triviale Umstand, daß die Schlachtopfer beim Schlachten sterben, "gedehnt" und gewichtet wird. Diese "Dehnung" und Gewichtung verbindet diesen Satz unseres Paragraphen aber mit EvThom # 60.

Im letzten Satz unseres Paragraphen, auf den es dem Autor offenbar entscheidend ankam und in dem auch erst deutlich wird, *wozu* eigentlich an dieser Stelle des EvPhil vom heidnischen Opferdienst geredet wird, sind zwei Gedanken verkürzt in einen Ausdruck zusammengezogen worden, nämlich: Der Mensch wurde Gott dargebracht; denn Gott selbst ist ein Mensch, der Urmensch. Und: Er wurde als Toter dargebracht; bei der Darbringung aber kam er zum Leben. Durch das Motiv des Zum Leben Kommens ist unsere Aussage übrigens verknüpft mit # 3c und # 4b. Von dieser Querverbindung her liegt es auch schon nahe, unseren Satz - trotz des Sgl. "der Mensch" und trotz des perfektischen Vergangenheitstempus - nicht auf den Opfertod und die Auferstehung Christi zu beziehen²¹¹ (oder jedenfalls nicht *direkt*), sondern auf die Taufe der zum Christentum Bekehrten, von denen ja nach ganz geläufiger frühchristlicher Tauftheologie gilt, daß sie tot waren in ihren Sünden und durch die Taufe zu einem neuen Leben für Gott erweckt werden.²¹² Das heißt, der Sgl. "der Mensch" dürfte generisch zu verstehen sein, und das Perfekt müßte einem griechischen ingressiven Aorist entsprechen, den man bloß in der Übersetzung kaum wiedergeben kann; der Sinn wäre: "Dem Menschen (dagegen) begann es zu widerfahren, Gott als Toter dargebracht zu werden und (dabei) zum Leben zu kommen." Und all das bedeutet, daß hier der Bekehrungsaspekt, der ja das EvPhil von Anfang an zu bestimmen scheint, urplötzlich wieder zur Stelle ist. Wie immer es also mit der Anknüpfung des in # 14a und # 14b behandelten Themas vom Opferkult an das (mehr oder weniger) unmittelbar Vorangehende bestellt sein mag, als *Zweck* ergibt sich vom letzten Satz des # 14b her, den Opferkult als Typos der Taufe herauszustellen.²¹³

15 (p. 55,6-14) Das Textstück, das jetzt folgt, ist nicht nur wieder vollständig erhalten (bietet also keine Rekonstruktionsprobleme mehr), sondern auch in sich wohlthuend klar und sogar schön. Wenn es dennoch auch hier ein paar exegetische Probleme gibt, so liegen sie auf einer Ebene, wo es um die Feinheiten oder Schichtungen des Sinnes geht, nicht um den Sinn überhaupt. Der Text scheint neu einzusetzen, wengleich mit einem Motiv (Kommen Christi), das uns im EvPhil bisher schon zweimal begegnet ist (# 4b; # 9a). Aber auch sonst gibt es terminologische und motivische Brücken zum Vorhergehenden. Der Vergleich mit dem Paradies erinnert über # 14a.b hinweg an # 13, wo ja die Paradiesesvorstellung im Hintergrund zu stehen schien. Das Motiv der Nahrung könnte an # 14a anknüpfen, während das Stichwort "Tiere" unseren Paragraphen mit # 14b zu verbinden scheint. Das alles ist aber mehr oder weniger äußerlich. Es dürfte nun aber hier noch eine echte, eine wirklich sachliche Verbindung unseres Paragraphen zum vorhergehenden geben. Aber die liegt nicht zutage, sondern wirkt auf eine untergründige Weise.

Diese Verbindung liegt nicht *in* unserem (jetzigen) Text, sondern irgendwie *hinter* ihm.

²¹¹ So versteht z. B. Ménard (1967: 134).

²¹² Vgl. z. B. Röm 6,12-23; Eph 2,1-10; Kol 2,13.

²¹³ Dieser Gesichtspunkt findet sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit schon bei Isenberg, nur mit der Nuance, daß er den Opferkult noch allgemeiner als Typos der Sakramente überhaupt versteht, was im Gesamtkontext des EvPhil gesehen ja auch seinen guten Sinn hat (vgl. 1968: 44. 196. 261¹).

Die gemeinte Sicht der Dinge ergibt sich aus der (in der EvPhil-Exegese nun schon geläufigen) Frage, die man vom Gesamtkontext des EvPhil aus (in dem ja die Sakramente, und unter ihnen die Eucharistie, eine so hervorragende Rolle spielen) an unsere Textstelle zu richten pflegt, ob sie im Grunde eucharistisch zu verstehen sei, d. h., ob in dem (aus Joh 6,31f. entlehnten) Ausdruck "Brot vom Himmel" eine Anspielung auf das Brot der Eucharistie zu sehen sei. Nun ist zwar sicher, worauf bei Borchert der Ton gelegt wird,²¹⁴ daß in unserem Paragraphen selbst kein einziges Element enthalten ist, das zu einem derartigen Verständnis zwingt. Es ist aber ebenso richtig - wie es übrigens auch die meisten Exegeten sehen -, daß der große Rahmen, in dem # 15 steht, und ganz besonders die charakteristische Art und Weise, wie die - offenbar in ihrer Gesamtheit (also mit 6,51b-58) vorausgesetzte - johanneische Lebensbrotrede in # 23b wieder- bzw. weiterbenutzt wird, ein eucharistisches Verständnis wirklich nahelegt.²¹⁵ Wenn aber im Rahmen des EvPhil der # 15 eucharistisch zu verstehen ist, dann müßte die Eucharistie hier speziell als die der Neugetauften gemeint sein und bestünde die Verbindung mit # 14b darin, daß dem (toten) Menschen, der durch die Taufe das wahre Leben erhalten hat (von dem dort am Ende die Rede ist), nun auch (wie # 15 erklärt) in der Eucharistie die diesem Leben angemessene und es erhaltende wahre Speise zur Verfügung steht.²¹⁶

Der Beginn des Paragraphen ist rätselhaft und paradox. Daß in Bildern geredet wird und wie diese Bildrede gemeint ist, wird erst unterwegs deutlich - durch die Zunahme der Nichtstimmigkeit des Gesagten bei Bezug auf den Wirklichkeitsbereich, zu dem die Begriffe gehören. Wer den Text zum erstenmal liest oder hört, der könnte bei der Behauptung des Anfangs, daß es (vor Christus) kein Brot in der Welt gab, wenn er sie schon nicht für einen Irrtum oder eine Übertreibung hielte, an eine weltweite Hungernot denken.²¹⁷ Solch direktes Verständnis wird nun stark unterstützt durch den angehängten Vergleich mit der Ernährungsproblematik des Menschen im Paradies.²¹⁸ Wie die Bäume, von denen da die Rede ist, wirkliche Bäume sind, so ist ja auch das (nicht vorhandene) Korn als wirkliches Korn gemeint.

Nun ist aber die bei diesem Vergleich vorausgesetzte Sicht des Paradieses auch noch überaus merkwürdig. Ist es doch die unerlöste Welt, die verlorene, die verdammte Welt, als deren Typus das Paradies gilt. Eine solche Perspektive ist aber nur unter gnostischen Voraussetzungen möglich. Es handelt sich also - wie in # 13 - um das Paradies der dem Menschen feindlichen Archonten. Ob und wie übrigens die über das ganze EvPhil verstreuten Bezugnahmen auf die Paradieseserzählung bzw. Paradiesessituation zu einem Gesamtbild zusammenpassen oder aus einem solchen stammen, ist eine interessante, aber vorerst

²¹⁴ 1967: 98.

²¹⁵ Vgl. besonders Isenberg (1968: 162. 168. 237. 323) und Gaffron (1969: 181f.), aber auch die Stellungnahme von Sevrin, die bei aller Vorsicht doch in die gleiche Richtung geht (1972: 62. 73f.).

²¹⁶ Vgl. Isenberg (1968: 168f. 323), der diese Verbindung auch als typisch für eine Taufkatechese herausstellt.

²¹⁷ Vgl. z. B. Gen 41,54-57.

²¹⁸ Das vielleicht etwas seltsam anmutende Übersetzungsäquivalent "Nahrungsbedürfnis" für τ ρ ο φ ή ῖ entspringt dem Wunsch, den Unterschied des Textes zwischen Pl. und Sgl. auch in der Übersetzung wiederzugeben. Der Text scheint andeuten zu wollen, daß das, was die Tiere fressen, vielfältig und verschieden ist.

unbeantwortbare Frage. Schon der Vergleich mit dem sachlich nächstgelegenen Paradiesestext, # 84, zeigt ja ein merkwürdiges Verhältnis von Übereinstimmung und Abweichung. Bei der Frage nach einem möglichen Bezugspunkt in der biblischen Erzählung muß man an die schon beobachtete Einseitigkeit des Bildgebrauchs im EvPhil denken und also das strenge Prinzip des *tertium comparationis* voraussetzen. M. E. kann der Bezugspunkt sowieso nur in der zweiten Schöpfungsgeschichte gesucht werden; und darin müßten es dann die Verse 2,8-9a.16 (samt dem, was in ihnen *nicht* gesagt ist) sein. Mithin ist die Situation *vor* dem "Fall" oder *unter Absehung von* dem "Fall" ins Auge gefaßt.²¹⁹ Was übrigens bei der hiesigen (und anderen verwandten) Bezugnahme(n) des EvPhil auf die Paradiesesvorstellung den "Rest" des Motivfeldes betrifft, d. h. diejenigen Elemente oder Farben, die weder biblisch sind noch der gnostischen Tendenz der Umwertung aller Werte entsprungen sein können, so scheint Ménard eine "heiße" Spur in der frühen exegetischen Tradition der syrischen Väter entdeckt zu haben.²²⁰ Das heißt, auch hier käme die Heimat des EvPhil zum Vorschein. Ménard (gefolgt von Gaffron) weist damit zugleich die von anderen Exegeten gezogene Querverbindung zu VitAd # 1-4 ab. Ob die beiden Beziehungsmöglichkeiten unseres Textes aber wirklich absoluten Alternativcharakter haben, ist m. E. noch nicht ausgemacht. Aber, wie dem auch sei, für die Exegese von EvPhil # 15 ist VitAd # 1-4 auf jeden Fall relevant, wenn auch nur als *Kontrastparallele*, insofern als es ziemlich genau derselbe Zustand ist, den VitAd *nach* der Vertreibung aus dem Paradies beschreibt, der in unserem Text ins Paradies selbst verlegt erscheint. Die Faszination dieser "Parallele" ist so groß, daß sie - wie man vermuten darf - Isenberg zu der oben angemerkten Uminterpretation dessen, was in unserem Text wirklich steht, getrieben hat. Und die partielle Parallelität ist tatsächlich so frappierend, daß einem durchaus einmal der Gedanke kommen muß, ob denn nicht am Ende Isenberg mit seinem *Verständnis* des Textes recht hätte, nur daß der Weg dazu ein anderer, nämlich der literarkritische, sein müßte. D. h., man sollte wenigstens die Frage als solche nicht unterdrücken, ob der Text trotz seiner grammatischen Unanständigkeit hier auch wirklich in Ordnung ist, zumal die Paradiesesbezeichnung durch die singuläre Apposition "der Ort, wo Adam war" durchaus merkwürdig anmuten kann. Man müßte also erwägen, ob etwa ursprünglich gesagt gewesen sein mag: "geradeso wie <der Ort gegenüber> d Paradies<e>, wo Adam (schließlich) war." Daß ich persönlich nicht wirklich so denken kann und will, liegt einzig und allein daran, daß hier so dezidiert von *Bäumen* die Rede ist, was doch notwendig die Assoziation des Gartens hervorruft.

Dem Paradies-Vergleich kann nun aber auch eine kurze grammatische Beleuchtung nicht schaden. Die Frage, die ich meine, ist, wie weit eigentlich der mit $\bar{\nu}\epsilon\epsilon$ beginnende vergleichende Satz, der ja dem verglichenen Satz nachgestellt ist, also nicht seine natürlichste Stellung und Rahmung hat, geht. Die Frage hat eine konkrete Spitze, nämlich die, ob die Aussage $\bar{\nu}\epsilon\epsilon\ \bar{\rho}\omega\mu\epsilon\ \sigma\omega\epsilon\iota\omega\ \bar{\nu}\theta\epsilon\ \bar{\nu}\bar{\nu}\theta\epsilon\rho\iota\omicron\nu$ (Z. 10f.) noch (elliptisch) dazugehört ["... (und wo) der Mensch sich wie die Tiere ernährte"], oder aber nicht, sondern eine weiterführende Wiederaufnahme des verglichenen Satzes ist. Diese grammatische Frage hat aber nun eine nicht unbedeutende sachliche Relevanz. Im ersten Falle gehört das Essen wie die Tiere noch zur Beschreibung des Paradieses, in welchem Kontext es als *natürlich* erscheinen muß. Im zweiten

²¹⁹ Bemerkenswerterweise ist Isenberg dezidiert der entgegengesetzten Meinung und sieht entsprechend einen ganz anderen Bezugspunkt: "after the Fall Adam was doomed to eat the same food which the animals ate, pursuant to the Lord's curse in Gen. 3:17-19" (1968: 168 [Hervorhebung von mir]).

²²⁰ 1967: 134f. mit Verweis auf Levene 1951: 153ff. 159; positiv aufgenommen bei Gaffron (1969: 362⁴²).

Falle wäre es eine künstlich metaphorische Beschreibung des Menschseins in der (nachparadiesischen) Welt schlechthin. In diesem (zweiten) Falle müßte übrigens auch gar nicht impliziert sein, daß der Mensch im Paradies überhaupt etwas aß; es könnte ja sein, daß gemeint ist: er hatte nichts zu essen, also aß er nicht und war nur hungrig. Diese exegetische Alternative kann man nun noch unter zwei weiterführenden Aspekten sehen. Daß man überhaupt so fragen kann, liegt zunächst einmal an der "verkehrten" Reihenfolge von vergleichendem und verglichenem Satz. Bei der natürlichen Reihenfolge würde ja das $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \epsilon\epsilon$ das Abgeschlossenensein des $\bar{\nu}\epsilon\epsilon$ -Satzes eindeutig markieren. In dem Zusammenhang legt sich nun durchaus zugleich auch die Frage nahe, ob etwa Paradoxie und Unschärfe des ersten Teils von # 15 damit zusammenhängen könnten, daß wir es hier mit einer sekundär rhetorischen Verarbeitung eines ursprünglich einfachen Vergleichs zu tun haben: "Wie das Paradies ... viele Bäume für die Nahrungsbedürfnisse der Tiere, aber kein Korn für das Nahrungsbedürfnis des Menschen aufwies, so gab es kein Brot in der Welt, bevor Christus gekommen war." Der andere Aspekt besteht in der Frage nach der Legitimität der Alternative überhaupt. Wenn nämlich die Aussage $\nu\epsilon\ \mu\bar{\nu}\tau\alpha\varsigma\ \varsigma\omicron\upsilon\omicron\ \bar{\nu}\tau\tau\rho\omicron\phi\eta\ \bar{\mu}\pi\rho\omega\mu\epsilon$ (Z. 9f.) das Essen wie die Tiere im Paradiese noch nicht voraussetzt (siehe oben), dann erscheint es mir nicht ausgeschlossen, daß der folgende Satz vom Essen wie die Tiere noch gar nicht die allgemeine Situation der Menschheit in der Welt meint, sondern gerade den *Übergang* von der Paradiesessituation Adams zur Weltsituation der Menschheit bezeichnen *soll*, auch wenn er das nicht wirklich klar ausdrückt. Dann wäre dieser Satz eine Umschreibung des (bisher vermißten) Sündenfalls und käme unser # 15 der "Parallele" des # 84 ein erhebliches Stück näher. Allerdings so, wie der Satz jetzt dasteht, verrät er einen solchen Sinn jedenfalls nicht. Er liegt nicht *in* ihm; er müßte *hinter* ihm liegen. So wie er nun einmal wirklich formuliert ist - und auch unter Berücksichtigung der "Anakolutie" zwischen ihm und dem vergleichenden Satz davor -, muß man ihn schließlich doch auf die allgemeine Situation des Menschen in der Welt beziehen, ihn also auf genau derselben Ebene liegend ansehen wie das *vor* dem Vergleich stehende "es gab kein Brot in der Welt." Aber damit wird nun zugleich die metaphorische Richtung der Redeweise ganz deutlich, da sich ja der Mensch in Wirklichkeit keineswegs von Viehfutter ernährt und es in der Welt ja auch Korn und also auch richtiges Brot durchaus gibt. Andererseits ist die Metapher Tier oder Vieh für den törichten oder ungläubigen Menschen durchaus geläufig.²²¹ Hier ist dabei eben abgehoben speziell auf die Ernährung - aber *nur* des Leibes, worin im Prinzip Gleichheit zwischen Tier und Mensch besteht.

Woran der Mensch bis zum Kommen Christi wirklich Mangel hatte, war eine Nahrung für die Seele, den inneren, wahren Menschen, oder wie immer man das nennen will. Als Bringer dieser Speise zur Auferbauung und Erhaltung des inneren Menschen heißt Christus hier "der *vollkommene* Mensch" (Z. 12). Das ist ein Terminus, der im EvPhil - auf dem Hintergrund eines bezeichnenden Vollkommenheitsbegriffes - noch auffällig oft vorkommt, sei es wie hier als christologischer Hoheitstitel, sei es als Bezeichnung des (fortgeschrittenen) Gläubigen, sei es, daß die Beziehung auf einen der beiden Pole nicht eindeutig ist.²²² Diese Bezeichnung als christologische hat hier offenbar zwei Dimensionen, wie sie auch zwei Oppositionen hat, nämlich einerseits Adam, andererseits die Tierheit. Die eine Dimension ist sozusagen

²²¹ Vgl. 1989: z. B. 83-87.

²²² Vgl. # 28 (p. 58,20f.); # 40a (p. 60,23f.); # 100 (p. 75,19.20f.); # 106 (p. 76,22f.); # 116b (p. 80,4); und zu Phänomen und Problematik besonders Isenberg (1968: 236f.) und Sevrin (1972: 261f.).

metaphysisch; da meint τέλειος die himmlische Seinsqualität Christi als des Ur- und Gegenbildes Adams - in Aufnahme und Weiterbildung der Adam-Christus-Typologie des Paulus (in Röm 5,12-21 und 1Kor 15,21f.44b-49).²²³ Die andere Dimension ist ethisch; in ihr erscheint Christus als asketisch-gnostisches Ideal, dem man nacheifern soll und das man erreichen kann.

Die Seelenspeise, die Christus bringt, wird schließlich mit "Brot vom Himmel" (Z. 12f.) bezeichnet. Und mit diesem Stichwort ist die ganze Rede entschlüsselt, nicht nur in ihrer Metaphorik an sich, sondern auch - wie oben schon ausgeführt - in ihrer konkreten Beziehung auf die Eucharistie. In diesem Schlüsselwort verdient aber nun der adverbelle Bestandteil "vom Himmel" noch einmal unsere Aufmerksamkeit, und zwar speziell im Vergleich mit der Parallele des # 93b. Natürlich stammt auch dieser Bestandteil mit dem ganzen Ausdruck aus der johanneischen Lebensbrotrede. Aber auch übernommene Ausdrücke können doch im neuen Kontext noch einmal eine eigene Dynamik entwickeln. Nun gehört dieses "vom Himmel" ja gar nicht wirklich (als Attribut) zu "Brot" - weder hier noch im JohEv -, sondern ist eine Näherbestimmung des Verbs, hier im EvPhil von εἶνε / φέρειν, dort im JohEv von τ / δίδουαι. Nun wird aber die adverbelle Kraft von εἶνε / φέρειν bei Ersetzung des Verbs τ durch εἶνε m. E. erheblich verstärkt. Jedenfalls sagt unser Text eigentlich, daß Christus das Brot, das der Mensch braucht, - oder, wie es in # 93b heißt, die Nahrung, die das Sterben beendet und das Leben schenkt - aus dem Himmel *gebracht* hat; d. h., er hat es *mitgebracht*, als er aus dem Himmel *kam*. Damit ist aber wiederum zweierlei gegeben. Einerseits ist damit das imaginäre Objekt der Anaphora des Anfangs von # 93b bestimmt: "Aus je[ne]m Ort" meint "Aus dem Himmel." Andererseits scheint sich abzuzeichnen, daß das EvPhil im Grunde mit zwei Paradiesesbegriffen und -vorstellungen operiert; neben und *über* dem archontischen Paradies scheint es noch ein himmlisches vorauszusetzen. Im Paradies der Archonten gab es kein Korn und also kein Brot, wohl aber im himmlischen Paradies; denn sonst hätte es ja Christus nicht von dort mitbringen können, wie unser Text sagt, daß er es tat.

16a (p. 55,14-19) Mit dem Stichwort der Archonten scheint der Bogen zu # 13 zurückgeschlagen. Allerdings kommen diese Wesen der Sache nach auch zwischendurch - und bald danach schon wieder (# 17b) - vor. Im Unterschied zu dem, was von ihnen dort in # 13 gesagt war, wirkt die hiesige Aussage von ihnen als ahnungslosen Werkzeugen des Heiligen Geistes nun sehr allgemein. Und es ist also die Frage, ob sie wirklich auch so ganz allgemein gemeint ist. Natürlich gehört gerade der Umstand, daß man so fragen muß oder kann, d. h., daß viele Textabschnitte des EvPhil in sich selbst verständlich sind und (fast wie Sprichwörter) einen allgemeinen und/oder vielfältig beziehbaren Sinn ergeben, während der "Kontext" im EvPhil, der ihren Sinn an der konkreten Stelle, wo der betreffende Abschnitt steht, festlegen könnte, nicht ohne weiteres mehr gegeben ist, ganz wesentlich zu der Faszination dieser Schrift.

Eine erste und ganz wesentliche Verständnishilfe kommt nun von der Parallele des # 34a. Im Unterschied zu unserer Aussage hier ist die Aussage dort teils allgemeiner, teils etwas bestimmter. Sie ist bestimmter, weil dort die Art und die Nutznießer des (gelenkten) Tuns der Mächte angegeben ist; sie ist insofern allgemeiner, als sie dort im (zeitlosen) Präsens steht, während hier das Imperfekt gebraucht wird. Nun bedeutet eine solche temporale Einschränkung nicht automatisch eine enge Grenzziehung. Aber in Anbetracht all der Vergangenheitsformen von # 13 und nach dem, was dort in diesem Tempus von der urgeschichtlichen Aktivität der Archonten gesagt und impliziert war, liegt es nahe, auch die Imperfekte unseres Paragraphen

²²³ Deutlich sichtbar in # 28: in der bisherigen Exegese schon betont von Borchert (1967: 98) und Isenberg (1968: 235f.).

zeitlich auf die Urgeschichte zu beziehen. Damit wäre übrigens zugleich die (allgemein scheinende) Rede von ihrem Tun fest bezogen, nämlich auf all das, von dem in den vorhergehenden Paragraphen die Rede war. Hier in # 16a wäre nicht von einem weiteren, anderen Tun die Rede. Es würde sich vielmehr nur um eine nachträgliche Deutung des bereits genannten oder angedeuteten Tuns handeln. Und das heißt mit anderen Worten, wir hätten es hier mit einem Motiv zu tun, das uns auch in HA begegnet und dort in der stereotypen Wendung $\epsilon\bar{\nu}\ \pi\omicron\gamma\omega\omega\ \bar{\mu}\pi\epsilon\ \iota\omega\tau\ (\bar{\mu}\pi\tau\eta\rho\varsigma)$ zum Ausdruck kommt:²²⁴ all das offenbar Böse und Abträgliche, das die Archonten den ersten Menschen antun, geschah im Grunde doch "nach dem Willen des Vaters (des Alls)."²²⁵

Daß das Subjekt der heimlichen Lenkung der Urgeschichte als Heilsgeschichte hier nun nicht der Vater, sondern der Heilige Geist ist, kann man registrieren, ist aber zunächst einmal an sich nicht im geringsten auffällig, in sich selbst ohne weiteres verständlich und leicht in das Koordinatensystem frühchristlicher Theologie einzuordnen. Andererseits müssen valentinianische Ohren, die diesen Text hören, - und für solche Ohren ist er ja (jetzt) auch bestimmt - hier noch etwas Geheimnisvolleres heraushören. Für sie ist doch "Heiliger Geist" einer der Namen der vielmamigen Achamoth.²²⁶ Und im Rahmen der valentinianischen Kosmogonie ist es eben diese Mutter, die ausführt, was z. B. in der Gnosis der HA als Rolle des Vaters gilt. In dem diesbezüglichen valentinianischen Belegkomplex ist die geheime Lenkung allerdings nicht in bezug auf alle Archonten ausgesagt, sondern (stellvertretend, wie man es sehen kann) nur von ihrem Haupt, dem Demiurgen.²²⁷

Es sei schließlich noch einmal angemerkt, daß auch die beiden äußeren Parallelen unseres Paragraphen, d. h. sowohl die Floskeln in HA als auch der valentinianische Lehrtopos, sich auf die Urgeschichte beziehen und damit die vermutete Begrenztheit der Reichweite der Aussagen von EvPhil # 16a zu bestätigen scheinen.

16b (p. 55,19-22) Daß mit dem Wort $\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta$ in Z. 19 etwas Neues anfängt, oder anders ausgedrückt, daß das Präformativ in $\epsilon\zeta\epsilon\iota\tau\epsilon$ kaum noch die Archonten als die Akteure des Säens meinen kann, ist mir selbst jedenfalls im Zuge der früheren Arbeit am EvPhil sehr bald klargeworden²²⁸ und ist offenbar evident.²²⁹ Rein formal (also abgesehen von der

²²⁴ Vgl. NHC II, p. 87,22; 88,11; 88,34/89,1; 96,12.

²²⁵ Der Hinweis auf diese Parallele wird Ménard verdankt (1967: 136).

²²⁶ Vgl. Irenäus adv. haer. I 5,3: $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \delta\epsilon\ \tau\eta\nu\ \text{Μητέρα καὶ Ὀγδοάδα καλοῦσι καὶ Σοφίαν καὶ Γῆν καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ ἅγιον Πνεῦμα καὶ Κύριον ἀρσενικῶς.$

²²⁷ Vgl. Irenäus adv. haer. I 5,1: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\ \langle\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\rangle\ \mu\epsilon\mu\omicron\rho\phi\omega\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota,\ \lambda\epsilon\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\tau\omega\varsigma\ \kappa\iota\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\mu\omicron\nu\ \upsilon\pi\acute{\omicron}\ \tau\eta\varsigma\ \text{Μητρός};$ und 5,3: $\text{Ταῦτα δὲ τὸν Δημιουργὸν φάσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ᾤησθαι} \langle\text{κατὰ πάντα}\rangle \langle\text{κατασκευάζειν. πεποιηκέσαι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμῶθ προβαλλούσης};$ par Exc. ex Theod. 49,1: $\text{Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐγίνωσκεν τῆν δι' αὐτοῦ ἐνεργούσαν οἰόμενος ἰδίᾳ δυνάμει δημιουργεῖν φιλεργὸς ὡν φύσει, ...}$

²²⁸ Vgl. 1965a: 326 gegenüber 1959: 7 = 1960: 41.

²²⁹ Zweiteilung des von mir zunächst als # 16 zusammengefaßten Textes auch bei de Catanzaro (1962: 39); Barns (1963: 498); Borchert (1967: 84. 98f.); Isenberg (1968: besonders 413); Layton (1987: 331).

Diskontinuität in Bildgebrauch und Semantik) wird die Zäsur durch den abrupten Wechsel vom Imperfekt (des # 16a) zum Präsens markiert.

Unser kleiner Text enthält im letzten Satz ein ungewohntes linguistisches Phänomen, das lange Zeit als ein irritierendes und irreführendes Problem wirkte und dessen Lösung uns auf dem kürzesten Wege mitten in die Sachproblematik unseres Paragraphen führen wird. Es handelt sich um die syntaktische Dynamik zwischen den beiden Konjugationsformen εΤΟΥ- und εΥ- (Z. 22). Da nun die zweite Form eine Hauptsatzkonjugation sein kann (nämlich Präs. II), während die erste einen adjektivischen Nebensatz einzuleiten pflegt, und man von der Eingangsaussage (vom Gesätwerden der Wahrheit) her auch eine entsprechende Aussage vom Geerntetwerden der Wahrheit erwarten konnte, mag es verzeihlich erscheinen, daß die frühen Übersetzungen - gewisse Signale, die in eine andere Richtung weisen, geringachtend oder übersehend - wirklich in εΥΩCZ²³⁰ ἴΜΟC das Prädikat sahen und εΤΟΥΝΑΥ ΕΡΟC als Attribut von ZḲΟΥΕΙ verstanden.²³¹ Die dabei übersehenen Signale sind nicht weniger als drei: Es liegt keine Bedingung für ein zweites Tempus vor; ZḲΟΥΕΙ würde als Attribut einen Umstandssatz (ΕΥΝΑΥ statt ΕΤΟΥΝΑΥ) verlangen; im Zwang des Parallelismus mit dem unmittelbar vorhergehenden Satz muß auch hier der Ausdruck ΝΑΥ zur Hauptaussage gehören. Dabei ist der dritte Punkt der entscheidende. Er bedeutet nämlich, daß ZḲΟΥΕΙ ΕΤΟΥΝΑΥ ΕΡΟC nichts anderes sein kann als eine sprachliche Alternative für *ΟΥΝ ZḲΟΥΕΙ ΝΑΥ ΕΡΟC, und zwar dem Gefälle des Parallelismus nach eine "emphatische". Und das ist die Wendung auch, nämlich als eine (der weniger geläufigen) Gestalt(en) der adjektivischen Cleft Sentence. Die Abweichung von der für das klassische Sahidisch typischen Gestalt (die ZḲΟΥΕΙ ΝΕΤΝΑΥ ΕΡΟC lauten würde²³²) ist eine doppelte - wobei sich beides freilich gegenseitig bedingen könnte - und besteht einerseits in der Verkürzung um das Element π(ε),²³³ andererseits in der Nichtzeroisierung (bzw. Abundanz) des Suffixes am Relativtransponenten (des Präsens) bei subjektivem Bezugspronomen.²³⁴ In den Kommentaren taucht diese allein richtige Auffassung zum erstenmal bei Ménard auf;²³⁵ und bei Isenberg wird sie dann noch ausführlich begründet.²³⁶ Dabei berufen sich beide auf Helmbold, vom dem diese Einsicht letztlich stammt.²³⁷

Die damit gegebene, grammatisch klare und eindeutige "Vorschaltung" des Sehens auch bei der Ernte der Wahrheit macht aber eben die Sache, von der hier geredet wird, umso dunkler. Die Sentenz, die von außen betrachtet, so faszinierend ist, erweist sich, wenn man in

²³⁰ Bzw. wie immer man zunächst auch das Verb - die Verbesserung des Kopisten übersehend - mißverstanden hatte.

²³¹ Vgl. 1959: 7 = 1960: 41; 1965a: 326 ("Wenige aber, die sie sehen, ernten sie auch"); 1967: 377; Till 1963: 15; Wilson 1962: 31. 80; Borchert 1967: 84; Krause 1971: 98.

²³² Siehe Layton 1989: 150 App.; aber ich glaube nicht, daß deswegen der Text hier fehlerhaft wäre.

²³³ Vgl. Polotsky 1987: 121.

²³⁴ Vgl. Polotsky 1987: 55-57.

²³⁵ 1967: 55. 136.

²³⁶ 1968: 413.

²³⁷ 1963/64: 91.

sie eindringt, als ein ziemlich unorganisches Gebilde. Und zwar besteht die "Unebenheit" darin, daß dem Parallelismus der zweiten Hälfte keiner in der ersten Hälfte entspricht (daß es also nicht heißt: "Die Wahrheit wird überall gesät, aber nur selten irgendwo geerntet") und daß eben in der zweiten Hälfte nur vom *Sehen* der Aussaat und Ernte gesprochen wird (daß es also nicht heißt: "Und bei vielen wird sie gesät, aber bei wenigen wird sie geerntet").

Natürlich kann man sich der Sache durch "Umkreisung" des Problems zu nähern versuchen, indem man z. B. mit Wilson²³⁸ und Borchert²³⁹ sagt, daß unser Paragraph irgendwie dem Aussage-Muster πολλοί εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (vgl. Mt 22,14) entspricht. Oder man kann wie Layton auf den Kontext des (6.) Valentinus-Fragments (= Clemens Alexandrinus strom. VI 52,3f.) als eine mögliche Sachparallele verweisen.²⁴⁰ Sicherlich kann man auch, wenn doch die Wahrheit *wie Korn* gesät wird - zumal im Ausstrahlungsbereich von # 15 - in der Wahrheit irgendwie die *Speise* des Lebens sehen. Und richtig ist wohl sowieso, daß es sich bei den "vielen" um den inklusiven Begriff der Vielheit handelt (die Gesamtheit, die viele umfaßt). Bei dem Begriff des Sehens schließlich könnte es sich um eine ähnliche spezifische Füllung handeln, wie sie ihm z. B. eignet, wenn im NT vom *Sehen* der Gottesherrschaft im Sinne des *Eingehens* in dieselbe die Rede ist (vgl. Joh 3,3.5): also nicht "zugucken", sondern "dabei sein", "betroffen sein von".

Aber all das bleibt beim "Kreisen" und führt nicht wirklich in die Sache hinein. Wirklich einleuchtend erscheint mir bis jetzt nur *ein* Zugang; und der führt zu einem Verständnis, das auf der Linie der Gesamtinterpretation des EvPhil durch Isenberg liegt - somit auch hier deren außerordentliche Fruchtbarkeit erweisend. Der erste Satz von # 16b ist gar kein verkürzter Parallelismus, sondern hat gar kein Eigengewicht und soll sofort auf die Aussage des Sehens zuführen, auf der demnach alles Gewicht liegt. D. h., gerade das Unnatürliche und Schwierige ist das, was betont wird. Dieses "Sehen" wiederum, da es keine Konstellation in der Landwirtschaft gibt, auf die das Gesagte zutreffen würde, und es also nicht aus der Bildsphäre stammen kann, muß zum Bereich des Abgebildeten, der Sachhälfte, der Metaphorik gehören. Nun ist Säen und Ernten aber eine ganz geläufige Metapher für die Mission. Und als metaphorische Rede in bezug auf diesen Komplex könnte nun das Ganze durchaus einen Sinn bekommen. Das Säen der Wahrheit meint die Missionspredigt als Verkündigung *des Wortes* der Wahrheit. Diese ist weltweit und öffentlich, so daß jeder es sehen kann. Das, wozu die Missionspredigt führt oder führen soll, die Bekehrung, vielmehr der eigentliche Bekehrungsakt als Initiation, findet aber nur im Kreis und unter den Augen der wenigen (selbst schon vollkommenen) Gläubigen statt: das Heilige den Heiligen!

17a (p. 55,23-27) Hier beginnt ein größerer Komplex von Textstücken, von denen fast alle mehr oder weniger deutlich und unter verschiedenen Aspekten dem Thema der Christologie gewidmet sind. Wenn man die Stücke zur Auferstehung (Jesu) (# 21-25) mit dazu rechnet, weil sie von Aussagen zur Christologie im engeren Sinne sozusagen *umschlossen* sind (# 17a-20²⁴¹ +

²³⁸ 1962: 80.

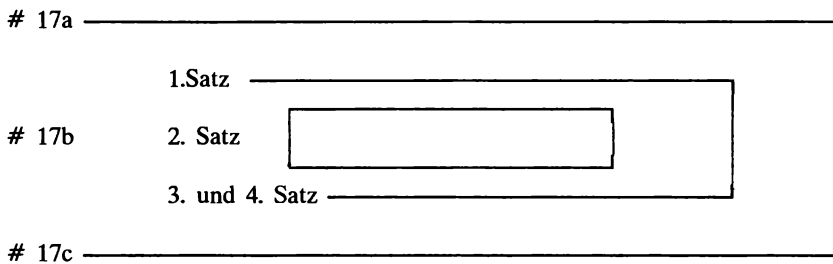
²³⁹ 1967: 99².

²⁴⁰ 1987: 331.

²⁴¹ Zum Zusammenhang von # 17(a,b,c)-20 vgl. Borchert 1967: 100.

26a), dann reicht er sogar bis # 26a. Außerdem kann man den Komplex wieder so verstehen, als wäre er vom Credo programmiert, als handele es sich um Ausführungen, die von der Interpretation bestimmter Teile des Glaubensbekenntnisses ihren Ausgang nehmen (# 17a von: Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine; # 21 von: passus et sepultus est. Et resurrexit²⁴²).

Der Beginn dieses Komplexes ist nun ein dreigliedriges Stück (## 17a.b.c), das eine ähnliche Verschachtelung aufweist, wie wir sie in ## 9a.b.c.d.e zu erkennen glaubten. # 17a scheint sachlich enger mit # 17c zusammenzugehören als beide mit # 17b. Das merkwürdige und irritierende "Und", mit dem # 17c beginnt, dürfte - über # 17b hinweg - an das in # 17a Gesagte anknüpfen. Und in # 17b gehört der erste Satz ganz eng mit dem dritten und vierten zusammen, die den zweiten Satz, den rätselhaftesten des Gesamtstückes (## 17a.b.c), wie zwei (innere) Schalenhälften einen Kern umschließen. Die Struktur dieses Gesamtstückes könnte man also mit folgendem Schema veranschaulichen:



Was nun den # 17a selbst anbelangt, so ist er ja offenbar polemisch. Und zwar setzt er sich mit dem Theologumenon der Jungfrauengeburt auseinander. Da dieses aber in dem Zeitraum, aus dem das EvPhil stammen muß, festes und selbstverständliches Glaubensgut der (orthodoxen) Kirche war, wird diese wohl auch die *Adresse* der Polemik sein. "Einige", von denen gesagt wird, daß sie sich so gewaltig irren, wäre also eine rhetorische Untertreibung, da man unter ihnen doch genau dieselbe Gruppe zu verstehen hätte, die in # 17b polemisch mit "die Hebräer", im Klartext aber dann mit "die Apostel und die Apostelanhänger" bezeichnet wird. Zwar reicht der Geltungsbereich des Glaubens an die Jungfrauengeburt auch bis in den Valentinianismus hinein,²⁴³ aber ich glaube, schon wegen der angedeuteten Beziehung zu # 17b, nicht, daß der Text Teile des Valentinianismus *mit* zur Adresse der Polemik rechnet, noch daß es sich hier gar nur um eine innervalentinianische Auseinandersetzung handelt. Überhaupt erscheint die in der bisherigen Exegese geläufige Bezugnahme auf Hippolyts Behauptung über die Meinungsverschiedenheit zwischen der orientalischen und der italischen Schule des Valentinianismus in der Frage, wann der Heilige Geist zum Wesen Jesu geworden sei, schon bei

²⁴² Wenn wir wieder wie bei # 11a das Constantinopolitanum voraussetzen dürfen.

²⁴³ Vgl. Hippolyt ref. VI 35,7: οἱ δ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν ... ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος· Πνεῦμα γὰρ ἁγίου ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρτίαν, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆ Μαρτίαν δοθεῖν.

der Empfängnis oder erst bei der Taufe,²⁴⁴ wenig hilfreich.²⁴⁵ Selbst wenn es vielleicht berechtigt ist zu sagen, daß die christologische Position des EvPhil der Meinung der italischen Schule näher stehe als der orientalischen (wenngleich das, was in # 17a wirklich gesagt wird, wortwörtlich auch mit dieser nicht absolut unvereinbar ist²⁴⁶), so nützt das kaum etwas. Denn es besteht eben auch keineswegs hinreichende Übereinstimmung mit dem, was Hippolyt über die italische Schule sagt, nach der ja der von Maria geborene Leib Jesu nur psychisch ist.

Was das EvPhil hier wirklich sagt, entspricht - so oder so - überhaupt nicht dem Dokerismus, der nach den Kirchenvätern so typisch für die valentinianische Christologie sein soll. Unser # 17a scheint ja nun gar nicht bestreiten zu wollen, daß Maria schwanger geworden ist. Nur könne es eben nicht der Heilige Geist gewesen sein, der das gemacht hat. Und wenn man an ihn nun die Frage heranträgt, wer das denn dann getan habe, *wer* denn also nun der Vater Jesu war, so kommt uns als Antwort aus # 17c und # 91 zu: Joseph - *natürlich* Joseph! Das sieht nun zunächst und für sich betrachtet einfach nach (häretisch-)judenchristlicher Christologie aus. Aber genauer und im Kontext betrachtet ist es das wohl nicht, sondern nur die eine Seite einer (gnostischen) Zweinaturenlehre. Ob Andeutungen der anderen, zweiten Seite dieser Christologie, als deren grundsätzliche Artikulation man vielleicht # 82a verstehen darf, auch schon in unserem # 17a enthalten und zu entdecken sind, hängt von der Deutung des einen Arguments ab, mit dem hier die Meinung der als "einige" apostrophierten Gegner *ad absurdum* geführt wird und das da lautet: der Heilige Geist kann nicht der Vater Jesu sein, weil er selbst weiblich ist.

Wie aber kommt der Autor des EvPhil eigentlich darauf, daß der Heilige Geist weiblich ist, und was impliziert diese Auffassung? Nun, das hängt letztlich wohl, wie von Anfang an und immer wieder zur Erklärung gesagt wurde, mit dem semitischen Hintergrund des EvPhil zusammen, insofern als im Hebräischen z. B. das Wort für "Geist" (*ruach*) feminin ist.²⁴⁷ Aber es ist nun durchaus die Frage, ob dieser letzte Hintergrund das zum Verständnis unseres Textes wirklich Entscheidende ist. Zunächst einmal gibt es ja im Christentum überhaupt schon eine Tradition, nach der der Geist weiblich ist.²⁴⁸ Außerdem scheint aber auch die Selbstverständlichkeit, mit der der weibliche Charakter des Geistes hier und in # 83a vorausgesetzt wird, unsere Aufmerksamkeit zu verdienen. Zu dieser Selbstverständlichkeit gehört, wie wir aus # 83a entnehmen können, daß mit der Weiblichkeit des Geistes offenbar auch seine Jungfräulichkeit zusammengehört. Der Geist ist also wie Maria jungfräulich. Daß er zugleich auch selbstverständlich als Mutter vorgestellt sein dürfte - eine solche Auffassung von ihm als dem Gegenüber zu Gott, dem *Vater*, liegt ja sowieso nahe -, ergibt sich für das EvPhil

²⁴⁴ Ref. VI 35,5-7; vgl. z. B. Wilson 1962: 81; Borchert 1967: 100²; Ménard 1967: 137; und besonders Isenberg in seinen eindringenden Ausführungen über die Stellung des EvPhil zur Jungfrauengeburt (1968: 298-302); zu der valentinianischen Meinungsverschiedenheit an sich und zu ihrem tieferen Sinn vgl. noch Pagels 1980: 277-283.

²⁴⁵ Zumal in der Alternative bei Hippolyt die wirklichen Feinheiten valentinianischer Christologie, wie sie z. B. Irenäus adv. haer. I 7,2 und Exc. ex Theod. 59.60 dargestellt sind, überhaupt nicht vorkommen.

²⁴⁶ Hier ist ausdrücklich vom *Schwangerwerden* durch den Heiligen Geist die Rede; und es könnte ja demgegenüber als richtig vorausgesetzt sein, daß der Heilige Geist durch Maria *nur hindurchging* "wie Wasser durch eine Röhre" (vgl. Irenäus adv. haer. I 7,2).

²⁴⁷ Im Syrischen freilich kann es auch als *maskulinum* verwendet werden.

²⁴⁸ Vgl. Hirsch 1926.

aus seinem valentinianischen Gesamtcharakter, insofern als für einen Valentinianer automatisch $\piνεϑμα \acute{\alpha}\gammaιου = σοφζα/Achamoth$ ist, und diese Achamoth ist eben *die* Mutter schlechthin.²⁴⁹ Ein letzter Aspekt ergibt sich schließlich noch aus einem Vergleich mit # 17c. Wenn nämlich dort impliziert ist, daß Jesus zwei Väter gehabt hat, neben (Joseph,) dem irdischen noch einen himmlischen, legt sich die Frage nahe, ob die hiesige Konzeption damit nicht zugleich voraussetzt, daß er auch zwei (so unterschiedliche) Mütter gehabt hat, und ob nicht die kirchliche Vorstellung von der Jungfrauengeburt unserem Autor gerade deswegen so absurd vorkommt, weil dabei die (andere) *Mutter* zum *Vater* Jesu gemacht wird.²⁵⁰ Ihre Realität gewinnt diese Erwägung übrigens von # 83a aus, auf den wir deswegen noch einmal zurückkommen müssen. Denn die Aussage, daß *Adam* zwei jungfräuliche Mütter gehabt hat, ergibt doch wirklichen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß er dabei als Antityp Christi gedacht ist, von dem dann eben damit vorausgesetzt wäre, daß auch er zwei Mütter hatte.

17b (p. 55,27-33) Von der Inkarnationsaussage des Credo ist das, was übrigbleibt, wenn man "de Spiritu Sancto" wegläßt (oder "richtig" interpretiert), also besonders das Motiv "ex Maria virgine" an sich jedoch für das EvPhil von allergrößter Wichtigkeit und Wahrheit. Es ist im Zusammenhang mit dem vom EvPhil überhaupt vertretenen Ideal der Jungfräuschafft (der Frauen) zu sehen;²⁵¹ und dies steht seinerseits im Zusammenhang mit der großen Rolle, die die Vorstellung der Syzygie in unserer Schrift spielt, und mit der zentralen Konzeption vom Brautgemach.²⁵² Daß Maria jungfräulich war und Jesus also aus einer Jungfrau geboren worden ist, heißt dann in diesem Rahmen, daß Maria sich rein und unbesudelt von anderen bewahrt hat bis zur ersten Begegnung mit ihrem Syzygos Joseph im Brautgemach. Aus der ergänzenden Parallele des # 83b erfahren wir außerdem, daß Maria dabei als Antitypos der Eva gedacht ist,²⁵³ die den Fehltritt der Eva dadurch, daß sie der Versuchung dazu nicht erliegt, wiedergutmacht. Dabei setzt die Rede vom Fehltritt der Eva jene in der Gnosis verbreitete, letztlich aber aus der jüdischen Haggadah stammende, Tradition von ihrer sexuellen Verführung durch die Archonten voraus, von der im EvPhil selbst freilich auch sonst nur andeutungsweise die Rede ist (vgl. besonders ## 42a.71.79).

Nun entspricht aber der Wortlaut schon des ersten Satzes unseres # 17b keineswegs dem als zugrundeliegend erkannten Gedanken; es steht eben nicht wirklich da: "Maria ist eine Jungfrau, die niemand besudelt hat". Die seltsamen Abweichungen von dem, was erwartet werden konnte, bestehen in zweierlei: dem bestimmten Artikel beim Nomen $\piαρϑενου$ und, daß als potentielle Verführer nicht irdische Männer, sondern überirdische Mächte erscheinen. Nun könnte man, wenn es diesen Satz für sich gäbe, beides vielleicht noch ganz gut erklären: den Artikel etwa als generischen, bzw. im Sinne von "die (einzige)" oder von "die (erwartete)",

²⁴⁹ Zu diesem Gedanken vgl. z. B. auch Isenberg 1968: 21².

²⁵⁰ Vgl. die einschlägigen Erwägungen bei Sevrin (1972: 268⁵⁷), die ich, auch wenn sie auf eine Identifizierung der beiden Mütter hinauslaufen, doch mit den hier geäußerten als verwandt ansehen möchte.

²⁵¹ Vgl. Isenberg 1968: 251-270 ("Philip's Preference for Virginité and Continence"); und bei Layton 1989: 135f. ("Free men and virgins").

²⁵² Vgl. Isenberg bei Layton 1989: 136 ("Bridal chamber").

²⁵³ Vgl. z. B. schon Wilson 1962: 81.

die Mächte als Verführer vom Typos der Eva her (denn *die* wurde ja von den Archonten verführt, und Maria eben nicht) oder im Kontext der vom EvPhil vorausgesetzten sexuellen Dämonologie (vgl. # 61a.d). Nun geht der im ersten Satz ausgesprochene Gedanke aber im dritten (und vierten) Satz noch weiter, in dem der gesamte Ausdruck, der im ersten Satz (einem Nominalsatz) als Prädikat erscheint, nun als Subjekt fungiert. Das heißt, der erste Satz unseres Paragraphen ist gar kein in irgendeinem Sinne qualifizierender, sondern ein streng identifizierender Nominalsatz. Um den Grundgedanken von der Jungfrau Maria als dem Gegenbild der verführten Eva auszudrücken (bzw. gleichzeitig damit), wird Maria mit einer als bekannt vorausgesetzten mythologischen Jungfrauengestalt *identifiziert*, für die es als charakteristisch galt, daß sie nicht nur von den Mächten nicht verführt werden konnte, sondern ihrerseits sogar die Mächte verführt hat (mit sich selbst Unzucht zu treiben). Wir kennen diese Gestalt auch, aber nicht aus einem valentinianisch-gnostischen Text, sondern aus HA.²⁵⁴ Es handelt sich um die Gestalt der Norea (mit dem offenbar festen Epitheton $\tau\pi\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma \epsilon\tau\epsilon \rho\iota\pi\epsilon \bar{\nu}\delta\Upsilon\bar{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma \chi\alpha\lambda\mu\epsilon\varsigma$ ²⁵⁵), Tochter Evas und Schwester Seths, die als das positive Gegenbild ihrer Mutter Eva beschrieben wird und in dem, was ihr widerfährt und was sie Positives tut, die positive Doppelgängerin der Eva, das sogenannte geistige Weib Adams, "wiederholt".²⁵⁶ Das alles heißt aber nun, daß in unserem Text die Apostrophierung der Maria als positives Gegenbild der Eva durch ihre Identifizierung mit einem schon vorgegebenen, mythologischen positiven Gegenbild Evas erfolgt. Einfacher ist es nicht! Bleibt die Frage, was die grammatische Identifizierung sachlich meinen mag. Maria muß nämlich hier nicht unbedingt massiv als Norea *rediviva* vorgestellt sein.²⁵⁷ Die besondere Art, Kühnheit, ja Überspitzung der Bildersprache des EvPhil läßt es auch hier als möglich erscheinen, daß etwas, was *nur* als Vergleich *gemeint* ist, in die verkürzend-schockierende *Form* einer Identitätsaussage gegossen wurde.

Was nun schließlich noch die Lücke (in Z. 32) anbelangt, so ist sie zwar dem Wunsche, diesen letzten Teil von # 17b auch bis in die letzte Nuance hinein zu verstehen, durchaus etwas hinderlich, bereitet aber dennoch der Erfassung des allgemeinen Sinnes keine zu großen Schwierigkeiten. Das liegt daran, daß sie an einer Satz(teil)zäsur liegt und man genau sagen kann, welche grammatischen Elemente sie enthalten haben muß, nämlich den Rest des offenbar kurzen Prädikats für das lange Subjekt *und* eine pänominale Konjugationsform des Verbalsatzes (TP) als Basis für das neue Subjekt und dessen aus einem suffigierten Infinitiv bestehenden Prädikat. Wie man sich nun die Verbindung zwischen diesen beiden fehlenden Elementen und damit der beiden Satzteile oder Sätze vorzustellen hat, wird durch das zunächst geringfügig erscheinende Fehlen des Supralinearstriches über dem Pluralartikel von $\delta\Upsilon\bar{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$ eindeutig bestimmt. Gesucht wird also eine solche Konjugationsform, in Verbindung mit welcher - nach den in Orthographie und Sprache von EvPhil herrschenden Regeln - der Pluralartikel seine Eigensilbigkeit verliert. Und davon gibt es (im Bereich des Verbalsatzes) nur eine einzige,

²⁵⁴ Vgl. NHC II, p. 89,11-31; 91,30-92,3; 92,18-93,2.

²⁵⁵ HA, NHC II, p. 92,2f.

²⁵⁶ Vgl. Pearson 1977.

²⁵⁷ So 1960: 41³.

nämlich die des Perfekts.²⁵⁸ Das heißt aber, kurz vor Ende der Lücke beginnt ein neuer Satz. Wir haben in der Lücke nicht die Zäsur zwischen zwei Satzteilen, sondern zwischen zwei Hauptsätzen anzusetzen. Andererseits muß dann der Ausdruck, der mit $\omicron\gamma$ beginnt und maximal noch sechs Buchstaben gehabt haben kann, das einzige und voll genugsame Prädikat des ersten dieser beiden Hauptsätze am Schluß unseres Paragraphen sein. Da sich unter den Verben, die mit $\omicron\gamma$ beginnen, keines anbietet, das im Präsens einen evidenten Sinn ergibt,²⁵⁹ ja die Zeitform des Präsens als solche hier schon als deplaziert erscheinen will, ist es wohl klüger, überhaupt kein verbales Prädikat, sondern ein nominales anzunehmen. $\omicron\gamma$ wäre also nur der unbestimmte Artikel und der ganze erste Satz des Schlußteils ein qualifizierender Nominalsatz der Form S-P-c.²⁶⁰

Bei alledem haben wir aber nun das Mittelstück, den zweiten Satz des Gesamtparagraphen ausgeklammert. Das war auch legitim. Denn wir haben es hier ja mit einer Art von Glosse, einer Art von Kommentierung zu tun, die ihren Platz sowieso *außerhalb* der dargelegten Sache hat. Formal handelt es sich um eine substantivische Cleft Sentence mit dem dativischen Ausdruck als *vedette* ("es ist für die Hebräer ..., daß sie ein großes ... ist"). Inhaltlich ist der Satz aber sehr dunkel. Doch läßt sich die "Quelle" der Dunkelheit lokalisieren: es ist die Bedeutung des Wortes $\Delta\text{NO}\omega$. Sucht man das Wort nach dem koptischen Lexikon zu identifizieren, so kommt man fast notwendigerweise dazu, in ihm eine neue Dialektvariante von $\Delta\text{N}\Delta\omega$ "Eid" zu sehen. Zwar läge sie nicht in der typischen Richtung der Sprache von EvPhil eigentümlichen Abweichungen vom Sahidischen, sondern müßte umgekehrt als Pseudosahidismus eines Schreibers gelten, der irrtümlich $\Delta\text{N}\Delta\omega$ für eine Form der oberägyptischen Dialekte gehalten hätte und korrigieren wollte. Aber solche hybriden Gestalten kommen ja gelegentlich in Codex II auch sonst noch vor.²⁶¹ Allerdings ergibt sich nun bei keiner der Übersetzungen mit dieser Deutung des fraglichen Wortes - meine eigenen eingeschlossen - ein Satz, den ich auch wirklich zu verstehen in der Lage wäre. Der m. E. einzige ernsthafte Versuch zum Begreifen des Übersetzten findet sich bei Till, wenn er fragt, ob etwa gemeint sei, "daß man bei Maria einen feierlichen Eid schwor".²⁶² Man hätte sich dann genauer vorzustellen, daß es in der Kirchlichkeit, die den Hintergrund des EvPhil bildet, für bestimmte Anlässe eine Schwurformel gegeben habe: "Ich schwöre bei der Unbeflecktheit der Maria". Aber solche Deutung will nicht zu dem herabsetzenden Ton, mit dem diese Seite als "die Hebräer" eingeführt wird, passen. Daß der Satzrahmen, wenn er mit "Eid" oder auch "Fluch" gefüllt wird, keinen rechten Sinn ergibt, scheint übrigens auch schon Kasser empfunden zu haben, wenn er in erster Instanz in unserem $\Delta\text{NO}\omega$ das ganz selten bezeugte Homonym

²⁵⁸ Das Verdienst, diesen Sachverhalt erkannt und mit der Teilrekonstruktion $\Delta\text{]N}\Delta\gamma\text{N}\Delta\text{M}\text{I}\text{C}\ \Sigma\text{O}\text{?}\text{M}\text{O}\gamma$ die Konsequenz daraus gezogen zu haben, gebührt B. Layton (1989: 150 mit App. zur Stelle). Merkwürdigerweise läßt allerdings Isenbergs gegenüberstehende Übersetzung dieses ergänzte Δ unberücksichtigt ("[...] the powers difile themselves" [bei Layton 1989: 151]). Diese Erkenntnis macht übrigens auch meine bisherigen Ergänzungsversuche hinfällig (ursprünglich: $\omicron\gamma\text{[}\omega\text{N}\text{?}\ \text{N}\text{T}\epsilon\text{]}$ = "offenbart sich, damit" [seit 1959: 8; bis 1987: 157]; dann "verbessert" und eigentlich für diese Ausgabe vorgesehen: $\omicron\gamma\text{[}\omega\omega\ \epsilon\text{T}\rho\epsilon\text{]}$ = "will, daß"), weil sie mit einer orthographischen Inkorrektur des Schreibers rechnen müßten.

²⁵⁹ Das gilt wohl selbst - schon wegen der Tautologie - für $\omicron\gamma\Delta\Delta\text{B}$, dem dann aus Platzgründen ein $\Delta\gamma\omega$ folgen müßte.

²⁶⁰ Vgl. Shisha-Halevy 1988: 21f. (3.2.2). 173 (B2c).

²⁶¹ Vgl. Funk bei Painchaud 1995: 65 m. Anm. 125.

²⁶² 1963: 74.

(Crum 12 b 11 v.u.) sieht und so auf "couronne" als mögliche Bedeutung kommt.²⁶³

Aber vielleicht ist es nun möglich, diesen unentwirrbar scheinenden "Knoten" einfach mit einem "Schwert" zu "durchhauen". Dieses "Schwert" (oder ohne Bild: eine ganz unerwartete Hilfe von außen) ist eine (wenigstens *formal*) sehr auffällige Parallele in den koptischen Manichaica. Am Ende des Kephalaions 122: "Über das Ja und das Amen" (p. 295) läßt sich als Antwort auf eine nicht mehr verständliche Jüngerfrage folgendes entziffern und rekonstruieren: $\pi\alpha\chi\epsilon \pi\phi\omega\sigma\tau\epsilon\iota[\eta\rho \delta\rho\alpha\upsilon] \mid [\eta]\epsilon\tau\alpha\gamma\tau\rho\epsilon\eta\eta \delta\rho\alpha\upsilon \text{ z}\bar{\eta} \pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma \text{ z} \mid \tau\bar{\eta} \eta\alpha\pi\omicron\varsigma[\tau\omicron\lambda\omicron] \varsigma \eta[\eta] \mid$ $[\bar{\eta}]\omega\delta\rho\pi \bar{\eta}\bar{\iota}\delta\tau\epsilon \delta\eta\delta\theta\epsilon\mu\delta \epsilon\upsilon[\omicron]\bar{\iota} \bar{\eta}\varsigma\alpha\bar{\iota}\tau \delta\lambda\lambda[\delta \bar{\eta}\tau]\delta\gamma \eta[\epsilon\gamma]\mid\varsigma\delta\gamma\eta\epsilon \epsilon\eta$ (Z. 4-7) = "Sprach der $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$ [zu ihm:] \mid [Das,] was in der Welt von den Aposteln und den Vorvätern Anathema genannt wurde, ist berühmt. Doch sie wußten (es) nicht."²⁶⁴ Also war Layton doch schon auf dem richtigen Weg, wenn er das problematische koptische Wort hier als die Wiedergabe eines "anathema" der Vorlage verstand! Nur müßte man das $\text{z}\bar{\epsilon}\text{c}$ - in $\epsilon\zeta\omega\omicron\omicron\pi$, womit diese Glosse anfängt, nicht auf die unmittelbar vorher genannte *Person* der Maria, sondern auf die ganze hier im EvPhil vertretene *Mariologie* mit ihrer Ablehnung der Jungfrauengeburt beziehen.²⁶⁵ Wir hätten also zu verstehen: "Für die Hebräer, das heißt (für) die Apostel und die Apostelanhänger, ist es (= *das*, nämlich solche *Lehre*) in höchstem Maße verdammungswürdig." Zugleich liegt es wohl auch nahe, in der hiesigen so ausführlichen Bezeichnung *derer, in deren Augen "es" ein so großes Anathema ist, eine (nachgeholte oder nur zufällig [als ursprüngliche Randbemerkung] an falscher Stelle eingeordnete) Enthüllung der Identität derer zu sehen, die kurz vorher (in # 17a) - vorläufig - nur als "einige" apostrophiert worden waren.*

17c (p. 55,33-36) Wir kommen mit dem Text dieses Paragraphen wieder in die erheblich schadhafte Region der Papyrusblätter. Aber glücklicherweise tun hier die Lücken dem Textverständnis keinerlei Abbruch, weil sie alle mit Sicherheit zu rekonstruieren sind und die betreffenden Rekonstruktionen inzwischen sogar "kanonisiert" erscheinen.²⁶⁶

Sachlich haben wir es hier zu tun mit der zweiten Hälfte des gnostischen Arguments gegen die kirchliche Lehre von der Jungfrauengeburt: Maria ist nicht schwanger geworden vom Heiligen Geist (# 17a), sondern von Joseph (# 17c²⁶⁷). Daß das einleitende "Und" nur verständlich erscheint als Klammer, die # 17c mit # 17a - um # 17b herum - verbindet, wurde oben schon gesagt, wie auch schon manches andere zum Verständnis von # 17c vorwegnehmend gesagt oder vorausgesetzt werden mußte. Trotz der sachlichen Verbindung ist die Art, in der das Argument dargelegt bzw. begründet, d. h. wie die Vaterschaft des Joseph bewiesen wird, anders als in # 17a. Die Darlegung erfolgt als Interpretation der Phraseologie

²⁶³ 1964: 2b/3a.

²⁶⁴ Zitiert nach der in Vorbereitung befindlichen Ausgabe von W.-P. Funk.

²⁶⁵ So versteht im Prinzip auch schon M. Turner (1994: 162): "It is this interpretation of Mary which the passage reports as having been declared anathema by the Hebrews, meaning the apostles and apostolic persons."

²⁶⁶ Vgl. den Text bei Layton 1989: 150.

²⁶⁷ Daß im EvPhil die echte Vaterschaft des Joseph vorausgesetzt wird, zeigt auch # 91.

bestimmter Herrenworte.²⁶⁸ Dabei ist der Skopos der Interpretation, daß Jesus (auch) einen irdischen Vater gehabt hat. Und nur aus der besonderen Art des Demonstrationsstoffes ergibt sich als Nebeneffekt der Gedanke, daß Jesus also im ganzen zwei Väter gehabt haben müsse.

18 (p. 55,37-56,3) Das Thema der Christologie scheint für einen Augenblick suspendiert zu werden, so daß an das letzte Argument, das ja auf Worte Jesu über seinen himmlischen Vater Bezug nahm, gleich noch das direkte Zitat eines anderen, nicht-"kanonischen" Herrenwortes zum Stichwort "Vater" angeknüpft werden kann.²⁶⁹ Im Rahmen dieser Sequenz # 17c / # 18 müßte dann übrigens der "Vater" von # 18 den (himmlischen) Vater *Jesu* und entsprechend "sein Haus" den Himmel meinen.²⁷⁰

Die Verständnismöglichkeit dieses auf jeden Fall schwierigen Logions hat - verglichen mit den Anfängen der Forschung zum EvPhil - durch die inzwischen erfolgte papyrologische "Filigranarbeit" an den Resten der ersten Hälfte der ersten Zeile von p. 56, wie sie ihren Niederschlag vor allem in Laytons Edition gefunden hat,²⁷¹ enorm zugenommen. Aber auch die einzige Lücke, die bei Layton noch offen bleibt (mit dem fehlenden letzten Wort von p. 55), kann, ja muß geschlossen werden, zumal dieses Offenhalten in Laytons eigener Übersetzung als der Ausgangspunkt für eine - die exegetischen Schwierigkeiten zwar vermeidende, aber damit auch die sprachliche Schönheit zerstörende - Verkennung der "Architektur" des Logions erscheint.²⁷²

Da der Zugang zum Sinn des Textes auch hier wieder ganz wesentlich über seine Form geht, verlangt die Sprachstruktur hier sowieso unsere Aufmerksamkeit. Das Logion ist offenkundig vier-"zeilig", und zwar so:

- (1) [²⁷³ εβ]ολλ̄ ζ̄ν̄ [η]ε̄ῑ ν̄ιμ̄
- (2) εν̄ῑ ε̄ζο̄υν̄ επ̄η̄εῑ μ̄π̄εῑωτ̄
- (3) μ̄π̄ρ̄χῑοῡ δε̄ ν̄το̄ῡ ζ̄ν̄ π̄η̄εῑ μ̄π̄εῑωτ̄
- (4) ν̄τ̄ε̄τ̄ν̄κῑ ε̄βο̄λ̄.

Daß das, was uns am Anfang fehlt, ein Imperativ ist, ist ja klar. Aber er ist durch den Kontext auch noch semantisch festgelegt. Es kann sich nicht etwa um ein ε̄ῑ ("Kommt!") handeln, wie

²⁶⁸ Vgl. zu dieser Phraseologie Mt 7,21; 16,17; 18,19 bzw. Mt 15,13; 18,35. Für Isenberg ist die benutzte Schriftgrundlage freilich nur das wörtliche Zitat der einen Stelle Mt 16,17 (1968: 28²; und z. B. bei Layton 1989: 151).

²⁶⁹ Vgl. Isenberg 1968: 277 ("The placement of the passage here seems to have been suggested by the presence of the word 'father' in the preceding lines").

²⁷⁰ So im Prinzip schon Isenberg 1968: 277 ("The 'house of the Father' may be synonymous with 'the kingdom of heaven' or 'the church', both of which one 'comes into' by means of Baptism").

²⁷¹ Layton 1989: 152.

²⁷² Layton 1987: 332 ("[...] from every house. Gather (things) into the father's house; but do not steal and remove (anything) while in the father's house"). Es geht dabei um die Interpunktion, besonders um den Punkt *im* Text.

²⁷³ Als Raum, der für eine Ergänzung zur Verfügung steht, gibt Layton 1 - 3 1/2 Buchstaben an.

es Layton in seiner Übersetzung wohl vorschwebt,²⁷⁴ - diese Idee scheint übrigens irgendwie noch ein Relikt aus der Frühzeit der Forschung zu sein, wo man das ι in $\epsilon\text{N}\iota$ für den Imperativ von $(\epsilon)\iota$ "kommen" gehalten hatte. Denn die Hauptzäsur liegt genau in der Mitte, und das Gegenüber besteht von "Zeile" 1 und 2 zu "Zeile" 3 und 4. Es stehen sich gegenüber zwei aufeinander bezogene positive Imperative *und* zwei aufeinander bezogene negative Imperative. Und das heißt dann, daß dem Hineinbringen am Anfang von "Zeile" 2 ein Herausnehmen am Anfang von "Zeile" 1 entsprochen haben muß - eine Auffassung, die übrigens Isenberg bereits seit 1972 vertritt bzw. erwägt.²⁷⁵ Nur daß er diese richtige Idee so realisiert, daß er den Imperativ $\epsilon\text{N}\iota$ zweimal gebraucht sieht.²⁷⁶ Es dürfte jedoch den dieses Logion beherrschenden Formprinzipien vielleicht noch mehr entsprechen, wenn man es sich mit demselben *verbum compositum* beginnend vorstellt, mit dem es endet, und entsprechend am Ende von p. 55,37 $\eta\iota$ ergänzt. Das korrespondierende Verbpaar in den ersten zwei "Zeilen" des Vier"zeilers" wäre also nicht einfach $\epsilon\text{I}\text{N}\epsilon \epsilon\text{B}\text{O}\lambda / \epsilon\text{I}\text{N}\epsilon \epsilon\text{Z}\text{O}\Upsilon\text{N}$, sondern (mit einer Variation nicht nur in der adverbialen Erweiterung, sondern auch des verbalen Kerns selbst) $\eta\iota \epsilon\text{B}\text{O}\lambda / \epsilon\text{I}\text{N}\epsilon \epsilon\text{Z}\text{O}\Upsilon\text{N}$.

Die Relevanz der Einsicht in die Struktur des Logions geht aber über das Problem der Rekonstruktion des Anfangs noch hinaus. Es geht auch noch um die Frage nach der Bedeutung derjenigen Aspekte, in denen die "Zeilen" 3 und 4 nicht einfach als negatives Spiegelbild der "Zeilen" 1 und 2 erscheinen. Da ist zunächst der Unterschied im Ausdruck des jeweils zweiten Befehls (also in der Wahl des postimperativischen Paradigmas²⁷⁷). Die beiden positiven Imperative stehen in einer Koordination von gleichberechtigter Entsprechung und gegenseitiger Unabhängigkeit. Im Unterschied dazu ist in der negativen Hälfte die zweite Aufforderung durch den Gebrauch den Konjunktivs dem an der Spitze stehenden negativen Imperativ deutlich - nicht zuletzt durch das Weiterwirken der Negation - untergeordnet.²⁷⁸ Diese formale Verschiebung ist nun zugleich ein ganz wesentlicher Teil des umfassenderen und uns unmittelbar in die Sachproblematik führenden Phänomens, daß die negative Hälfte unseres Logions nicht etwa einfach in Umkehrung der positiven Anweisungen heißt:

- (3) "Aus dem Hause des Vaters aber dürft ihr nicht wegnehmen
 (4) und dürft nicht einbringen in andere Häuser!"

Dieser Test (die Betrachtung dessen, was wirklich dasteht, im Spiegel dessen, was man zunächst glaubt erwarten zu können) zeigt zugleich, daß hier offenbar ein Weg *ohne* Wiederkehr gemeint ist, ein Hinein ohne ein Wieder-Hinaus, und daß es also die gemeinte Sache ist, die den sprachlichen Ausdruck einer eigenständigen vierten "Zeile" gar nicht zuläßt bzw. nicht

²⁷⁴ Vgl. nämlich Layton 1989: 152 App.

²⁷⁵ Vgl. NHLibEng: 134; und nun bei Layton 1989: 152/3 App.

²⁷⁶ Siehe bei Layton 1989: 152 App.

²⁷⁷ Vgl. Shisha-Halevy 1986: 194.

²⁷⁸ In Shisha-Halevys Terminologie: "Subcoordination" und "negation syncategorization" (1986: 192f.). Vgl. auch W.-P. Funk bei Poirier 1995: 78-91 (das ist der ganze Abschnitt: "Le conjonctif dans la phrase impérative"); und speziell: 86 (wo eben diese unsere Wendung aus EvPhil # 18 [p. 56,2-3] als Beispiel in die Diskussion einbezogen ist).

erforderlich erscheinen läßt. Stattdessen wird der Sachverhalt, daß das einmal Eingebrachte nun drinnen bleiben soll, mit einem *Hendiadyoin* ausgedrückt, in dessen Rahmen nun auch noch die Art des Wegnehmens (da und dort), die das Logion meint, definiert werden kann, und zwar als "stehlen", d. h. als "Beute machen".

Dabei ist übrigens die Entscheidung einer Frage vorausgesetzt, die - völlig zu Unrecht - lange als umstritten galt, nämlich daß in p. 56,2 $\overline{\text{MPP}}\chi\text{IOY} \Delta\epsilon$, und nicht $\overline{\text{MPP}}\chi\text{I OY}\Delta\epsilon$, abzutrennen ist, und daß man dabei in χIOY das Verbum $\chi\text{IOY}\epsilon$ gemeint (nur durch Schreibfehler *entstellt*) zu verstehen hat.²⁷⁹ Die Annahme eines Schreibfehlers ist wahrlich das "kleinere Übel" gegenüber der syntaktisch völlig unmöglichen Stellung eines $\text{o}\ddot{\text{u}}\delta\epsilon$ hier.

Kurz davor, nämlich in p. 56,1, gibt es übrigens auch schon eine Anormalität, die aber nicht unbedingt ein bloßer Schreibfehler zu sein braucht. Es handelt sich um die Imperativform ϵNI . Nach dem syntaktisch-semanticen Rahmen des Kontextes kann es sich nur um eine Form des Verbs ϵINE "bringen" handeln. Die müßte aber eigentlich ΔNINE heißen. Die Abweichung vorn (unbetontes ϵ für Δ) ist dabei das weniger auffällige Phänomen; es läßt sich als oberägyptische Dialekteinfärbung erklären (vgl. in unserem Codex II den entsprechenden, einmal vorkommenden, stat. pronom. ϵNI^{\neq} in EvThom # 64 [p. 44,33] und als "Parallele" den häufig und als Norm verwendeten²⁸⁰ stat. nom. der Imperativform ϵPI - [von ϵIPE]²⁸¹). Ob es bei der singulären Abweichung hinten, also dem Fehlen des Elements -NE , wirklich am besten ist, einfach eine irrtümliche Auslassung des Kopisten anzunehmen, könnte man bezweifeln. Die reale Existenz der Formen ϵNI - und ϵNI^{\neq} (wo auch immer)²⁸² muß ja nicht auf der Voraussetzung eines (wenn auch nicht bezeugten) stat. abs. $\underline{\epsilon}\text{NINE}$ beruhen. Es ist eben keineswegs auszuschließen, daß wir im hiesigen ϵNI eine echte (archaisierende) Variante des stat. abs. ΔNINE vor uns haben, oder aber, daß der hiesige Fall unter die Kategorie der "Vertretung" eines stat. abs. ($*\epsilon\text{NE}\ddot{\text{i}}$ [s. Psalmen-Codex in *M*]) durch den stat. nom. fällt.

Bei alledem haben wir aber eine ganz bestimmte andere Erklärungsmöglichkeit von vornherein ausgeschlossen, dessen nachträgliche Begründung uns sofort zum nächsten formalinhaltlichen Phänomen des Textes führt. Ich glaube nicht, daß unser ϵNI der stat. pronom. sein könnte und das, was der Kopist etwa aus Versehen mit-abzuschreiben vergessen hätte, das Suffixpronomen, etwa $\neq\text{OY}$,²⁸³ gewesen wäre.²⁸⁴ Denn, wie die letzte der vier Verbformen am

²⁷⁹ So jetzt übrigens auch Layton 1987: 332; 1989: 152 (aber Isenbergs Übersetzung auf S. 153 entspricht dem nicht).

²⁸⁰ Wenn man vom Kolophon absehen darf.

²⁸¹ Vgl. Nagel 1969: 412; Layton 1989 (die Register von Emmel).

²⁸² Vgl. Westendorf 1977: 7.

²⁸³ Vgl. die Form $\epsilon\text{NI OY}$ in EvThom # 64.

²⁸⁴ Aber erwähnt werden muß das wohl trotzdem, schon weil sich eine ähnliche "Versuchung" auch an die (schon besprochene) Form χIOY (p. 56,2) knüpfen könnte, die man doch theoretisch ebensogut wie als Verschreibung für $\chi\text{IOY}\langle\epsilon\rangle$ auch als Verschreibung für $\chi\text{I}\langle\text{T}\rangle\text{OY}$ ansehen kann. Und auf dieser Basis ließe sich auch ein Verständnis des ganzen Textes gewinnen: Am Ende von p. 55,37 wäre zu fragen, ob der Platz auch für qI TOY reichen würde (das wäre genau ein Buchstabe mehr als das Maximum des von Layton als möglich Gemessenen: nämlich 4 1/2 Buchstaben), und bei der Verbform am Ende könnte man Zero-Anaphora ansetzen. Was herauskäme, hieße dann - was immer das imaginäre *Antecedens* des "sie" wäre: "[Ihr sollt sie wegnehmen a]us jedem [Ha]us und sollt <sie> einbringen in das Haus des Vaters! Im Hause des Vaters aber dürft ihr <sie> nicht ergreifen und wegnehmen!"- Im Rückblick, vom Ende der obigen Kommentierung aus, will es mir scheinen, als sei das, was hier im Vorbeigehen als Sackgasse nur eben erwähnt werden sollte, mindestens doch ein zweiter wirklicher Weg - wenn nicht gar die *bessere* exegetische

deutlichsten zeigt, dürfte es zum Wesen dieses Logions gehören, *ganz* auf Objektsausdrücke zu verzichten. Und man tut wohl dieser gewollt rätselhaften Allgemeinheit und Objekts-*Leere* auch schon Gewalt an - vielleicht sogar erhebliche -, wenn man (wie ich ja auch selbst²⁸⁵) ein "(etwas)" *etc.* in die Übersetzung hinein"schmuggelt". Denn damit kommt die Assoziation geringer Prozente ins Spiel, die ganz irreführend sein könnte. Die Spannweite des nicht genannten Objekts muß ja bis zur Möglichkeit des "alles" bzw. "alles, dessen ihr habhaft werden könnt" gehen.

Diese (scheinbare) "Offenheit" und Mehrdeutigkeit ist aber nun auch für die wirklich vorhandenen Elemente des Logions charakteristisch. Es scheint - für sich genommen (also ohne die Einleitung) - von seinem Hauptbegriff aus, dem "Haus des Vaters", dem Hörer oder Leser drei "Dimensionen" des Verständnisses zu offerieren. Nach dem nächstliegenden wörtlichen Verständnis muß es den Hörer zunächst einmal erschrecken; denn da klingt es wie die Maxime einer Räuber-Moral. In diesem Horizont mag man dann auch versucht sein, den ersten oder die *beiden* ersten (positiven) Imperative im Sinne eines Zugeständnisses bzw. einer konditionalen Protasis aufzufassen.²⁸⁶ "Ihr mögt wegnehmen ..." bzw. "Wenn ihr schon wegnehmt ...". Als nächster Schritt auf der Suche dessen, was denn nun wirklich gemeint sein kann, und erste Stufe beim Transzendieren des wörtlichen Sinnes, bietet sich die Beziehung der Bezeichnung "Haus des Vaters" auf den Tempel an, besonders auf dem Hintergrund der Tempelreinigungsgeschichte Mk 11,15-19 Parr; Joh 2,13-22.²⁸⁷ In solcher Perspektive verbinden sich die positiven Imperative mit dem Gedanken des Opfer Darbringens, während die negativen den Gedanken enthalten müßten, daß die einmal dargebrachten Opfer nur Gott selbst (und also nicht etwa auch den Priestern) gehören. Und die Vorstellung von Tempel und Opferdienst spielt ja tatsächlich eine charakteristische Rolle im EvPhil (vgl. vor allem # 76a), aber nur als Gleichnis, Typos oder Symbol. Das dürfte auch hier nicht anders sein. Das Gemeinte müßte schon der wahre, himmlische Tempel sein. Und damit ergäbe sich als noch wesentlicher eine Querverbindung unseres Logions zu Joh 14,2.²⁸⁸ Erst mit dieser dritten Dimension sind wir offenbar auf dem wirklichen Niveau des Textes, d. h. des Logions in seinem hiesigen Kontext. (Die beiden niedrigeren Dimensionen liefern nur die "knalligen" Farben.) Und wir kommen damit auf die diesbezüglichen, gleich zu Anfang durch die Sequenz # 17c / # 18 empfangenen Signale zurück. Zwei weitere Signale, die in die gleiche Richtung weisen und das *innerhalb* der Dimension *konkret* Gemeinte dem genaueren Hinsehen noch deutlicher in Erscheinung treten lassen, finden sich in unserem # 18 selbst. Zunächst ist da der Rahmen, der dieses Logion ja

Alternative - ist. Aber da diese Variante doch eine etwas größere Kühnheit auf dem Felde der Papyrologie und Linguistik voraussetzt, sei die eventuell andere Wahl hier dem Benutzer selbst überlassen. Imaginäre *Antecedentia* gehören jedenfalls geradezu zum Wesen des EvPhil. Der Plural der Pronomina wäre von vornherein ein Zeichen, daß es - und zwar in einem echten Bildwort - um Menschen, und nicht um Sachen, geht. Und es wäre vom Kontext aus gar nicht schwer zu erraten, daß das *Antecedens* hier die überall hin versprengten und gefangenen *Kinder* des Vaters sind, die aus den *Häusern der Fremde* für immer in die *Heimat* zurückgebracht werden sollen.

²⁸⁵ Vgl. 1987: 157; aber z. B. auch Layton 1987: 332.

²⁸⁶ Vgl. Blaß/Debrunner/Rehkopf 1976: # 387, 1.2.

²⁸⁷ Die Möglichkeit einer Verbindung gerade mit Mk 11,15-19 Parr ist übrigens seit 1960 durch die einschlägigen Bemerkungen von R. Grant in der Diskussion (vgl. Grant 1960: 5).

²⁸⁸ Auch diese Verbindungslinie wurde bereits von Grant (1960 : 5) gezogen.

an die Jünger gerichtet sein läßt. Dann aber ist eine wirkliche Beauftragung gemeint und ist zugleich klar, daß das Gewicht auf der ersten Hälfte, dem, was die Jünger tun sollen, - und nicht, was sie lassen sollen, - liegt. Daraus ergibt sich automatisch als nächste Frage, in welcher Situation man sich denn diese Beauftragung vorzustellen hat. Und nun enthält der Text tatsächlich auch einen Hinweis - das gemeinte zweite Signal -, der diese Frage beantwortet. Es liegt in dem zunächst unscheinbaren anderen, aber zuerst fallenden "Hausbegriff". Warum heißt es nicht etwa: "Ihr sollt wegnehmen *von überall her*" (vgl. # 16b), sondern eben: "... aus jedem *Haus*"? Wie kommen die Jünger zu den Häusern? Oder, was sind das für Häuser, in die sie kommen? Diese Frage stellen, heißt, sie schon beantwortet zu haben: Es sind die Häuser von Mk 6,10 Parr (ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν u. ä.). Und unser Logion ist also - bzw. gehört zu einer - Missionsanweisung.

Für das EvPhil muß diese "Aussendungsrede" aber nicht automatisch auch *vor* Ostern lokalisiert sein. Wenn man sich vielmehr innerhalb des EvPhil nach der Bezeichnung einer Situation umsieht, in die unser so verstandenes Logion hineinpassen würde, wird man mit einer gewissen Notwendigkeit auf das Ende des nahegelegenen # 26a kommen.

Die Einbeziehung der in dieser Perspektive schwierigeren zweiten, negativen Hälfte könnte so gehen, daß man die dem Text "unterliegenden" zwei anderen Dimensionen als Bilder mitversteht: Wie nicht einmal ein Räuber seinen Vater bestiehlt, wie der Priester keinen Tempelraub begehen darf (vgl. Röm 2,22), so dürft ihr nicht zulassen, daß auch nur eins der heimgeholt Kinder seinem himmlischen Vater wieder entrissen wird.

Als auf eine Art Sachparallele zu unserem ganzen # 18, insofern als sich dort, unter ganz anderen Vorstellungen freilich, doch derselbe Skopos ausgedrückt findet, könnte man zum Schluß noch auf den ebenfalls nahegelegenen # 28 hinweisen.

19 (p. 56,3-13) Der Text kehrt wieder zu Fragen der Christologie zurück; und zwar werden jetzt die Namen des Erlösers erklärt. Solche Erklärungen sind ja auch in einem Zusammenhang wie diesem, wo es - einführend - um das Thema der Bekehrung zum wahren Christentum geht, sehr wohl am Platz. Jedenfalls scheinen sie später ein fester Topos im Zusammenhang der Erklärung des Credo in Taufkatechesen zu sein.²⁸⁹

Aber diese Erklärung beginnt hier ohne Anfang. Die Erklärung nimmt Bezug darauf, daß der Name des "Herrn", des Erlösers (der Person, von der der mittlere Teil des Credo handelt) aus drei Teilen besteht und lautet: "Jesus, der Nazarener, Christus" (und zwar in dieser Reihenfolge), aber eben ohne diese Ausgangsbasis zu nennen. Mit anderen Worten, es fehlt hier mindestens so etwas wie der Eingangssatz von # 47.

Unser Paragraph steht aber auch sonst in allerengstem Zusammenhang mit dem # 47. Die formalen und inhaltlichen Beziehungen sind so eng, daß man Isenberg verstehen kann, wenn es ihm so scheint, als hätten die ## 47 und 19 (und zwar in dieser Reihenfolge) ursprünglich einmal direkt zusammengehört²⁹⁰ - eine Idee, die im Rahmen seiner Gesamtauffassung vom EvPhil als eines absichtlich durcheinandergebrachten Textes ja freilich auch nicht allzu fern liegt. Aber solche "Re"-Konstruktion geht hier genauso wenig wie seine sonstigen, bei denen er sich viel sicherer gibt. Denn die beiden Paragraphen ergänzen einander nicht nur, sondern widersprechen sich auch. Zwar sind diese Widersprüche nicht unauflösbar,

²⁸⁹ Vgl. Isenberg 1968: 292.

²⁹⁰ 1968: 295.

aber wären in einem direkt zusammenhängenden Text doch schwer vorstellbar. Man muß die Verwandtschaft zwischen ## 19 und 47 wohl doch einfach damit erklären, daß hier (ursprünglich) ein Mann in einer Situation redet, wo es natürlich und naheliegend war, mehrfach auf bestimmte Sachverhalte zu sprechen zu kommen,²⁹¹ und dessen Rede wir nun auch nur noch ausschnittsweise haben. In unserem Zusammenhang ist es freilich die Hauptsache, daß die beiden Paragraphen sich gegenseitig interpretieren, und zwar mehr, als es der "Schulweisheit" bisher bewußt ist.

In unserem # 19 kommt die Hilfe aus # 47 gerade zu dem einen einzigen wirklichen Problem, den dieses Textstück aufweist, nämlich zur Deutung des Namensteils "Nazarener", wovon gleich zu reden sein wird. Bemerkenswert scheint freilich auch schon der Name selbst in diesem Kontext zu sein. Sonst nämlich gilt der zu erklärende Erlösername stets als nur zweiteilig: Jesus Christus.²⁹² Wie also kommt "Nazarener" bzw. (was für den Verfasser von EvPhil identisch ist [vgl. # 47]) "Nazoräer" in das hier offenbar vorausgesetzte *Bekenntnis*? Es mag die Frage erlaubt sein, ob das etwa *auch* mit dem syrischen Hintergrund des EvPhil, der ja hier und # 47, aber auch in # 53, durch die hebräisch/syrischen Etymologien sowieso präsent, ja am allerdeutlichsten ist,²⁹³ zusammenhängen könnte.²⁹⁴ Wenn sich in Syrien die Christen "*die* Nazoräer/Nazarener" (naṣrâjâ) nennen, müßte für sie doch auch die Bezeichnung Jesu als "*der* Nazoräer/Nazarener" einen ganz anderen Stellenwert haben als sonst.

Was nun zunächst die Art der Deutung des gesamten dreiteiligen Namens selbst betrifft, so durchdringen sich drei Aspekte: ein "rhetorischer", ein quasi-sprachwissenschaftlicher und ein theologischer. Daß die hiesige Darlegung, wie mehrfach hervorgehoben, "rhetorisch" etwas umständlich wirkt, hängt wohl nicht nur mit der Künstlichkeit der theologischen Deutung des scheinbar so einfachen sprachlichen Phänomens zusammen, sondern auch mit dem Wunsch, es Uneingeweihten volkstümlich nahezubringen. Das sprachliche Phänomen ist im Prinzip der Unterschied zwischen *nomen proprium* und *nomen appellativum*, wie er sich besonders deutlich bei der Übersetzung in eine andere Sprache (hier Hebräisch/Griechisch) zeigt. Aber es *ist* nicht einfach dieses Prinzip, sondern die Sache ist wohl diffiziler gemeint. Zum einen dürfte "Christus" kaum als Appellativum²⁹⁵ verstanden sein, sondern als *Teil* des *nomen proprium* auch *selbst* ein *nomen proprium* darstellend. Der Punkt ist wohl, daß es eben einen Unterschied zwischen den *nomina propria* selbst gibt: die einen bieten sich zur Übersetzung an und *werden* übersetzt, die anderen eben nicht. Zum anderen soll wohl der Tatbestand, daß ein *nomen proprium* nicht übersetzt, sondern transliteriert wird, nicht ausschließen, daß es eine *Bedeutung* hat und also im Prinzip auch übersetzt werden *könnte*. So jedenfalls wäre die hiesige Aussage

²⁹¹ Vgl. im Prinzip z. B. Sevrin 1972: 12.

²⁹² Vgl. z. B. Irenäus epid. 53.

²⁹³ Vgl. z. B. auch Isenberg 1968: 347f.; Sevrin 1972: 6.

²⁹⁴ Übrigens glaube ich, diese Idee im Prinzip schon bei Isenberg entdecken zu können (vgl. 1968: 295¹ [letzter Satz]). M. Turner erwägt außerdem, ob diese Diskussion der Namen des Herrn im EvPhil mit Gruppenkonflikten in der syrischen Christenheit zusammenhängen könnte. Vgl.: "It is possible that the original point of the texts in the *Gospel according to Philip* exegeting multiple names of the Lord was to preempt other group's claims to these names and, by extension, to the group designations which derive from them" (1994: 123⁹⁷).

²⁹⁵ Public name / epithet vs. private, personal name (Layton 1987: 332).

mit # 47 auszugleichen, wonach "Jesus" die Bedeutung "Erlöser" (und Nazara die Bedeutung "Wahrheit") hat. Im übrigen hat dieser Exkurs unseres Autors in die Sprachwissenschaft Teil an der charakteristischen kühnen "Einseitigkeit" vieler seiner Vergleiche und Bilder. Was "Christus" betrifft, so stimmt die Sache zwar für den Bereich, in dem er redet (Hebräisch-Syrisch/Griechisch); aber die Verallgemeinerung des 5. Satzes, der mit $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$ beginnt (Z. 9-11), ist falsch, wie schon durch diesen unseren Text selbst erwiesen wird, der ja eine Übersetzung des griechischen Originals in eine andere, die koptische, Sprache ist und wo Christus als Eigenname übernommen und keineswegs mit $\pi\epsilon\tau\tau\alpha\delta\zeta$ übersetzt ist.

Was nun die theologische Deutung der linguistischen Eigennamensproblematik betrifft bzw. die Frage, wieso der Autor diesem Phänomen solch große Bedeutung beimißt, so könnte das mit einem ihm wesentlichen metaphysischen Prinzip der Dreiheit zusammenhängen (dessen Wesen darin besteht, daß ein mittleres Element zwischen zwei Gegensätzen vermittelt, indem es an jedem von ihnen Anteil hat), das er nun in den *drei* Namen von verschiedengradiger Verständlichkeit bzw. eben Verhülltheit (in Sachen Bedeutung) repräsentiert sieht, womit dann auch zusammenhängen dürfte, daß die drei Namen für ihn eine verschieden hohe Wertigkeit und Wichtigkeit (abnehmend von 1 nach 3) haben.

Das Entscheidende ist also offenbar der mittlere Name "Nazarener", der den üblichen Doppelnamen erst zur Namensdreiheit macht. Aber ehe wir uns nun um dessen ja noch ausstehende Einbeziehung in die hiesige Optik bemühen, seien zwei linguistische Phänomene erwähnt, die manchen modernen Interpreten zum Problem geworden sind. Das erste ist das doppelte $\pi\epsilon$ im ersten Teil des vierten Satzes (Z. 7-9), das - eigentlich unverständlicherweise, denn an solche Erscheinungen in koptischen Nominalsätzen ist man eigentlich gewöhnt - Irritation verursacht hat. Sie wird ausdrücklich zur Sprache gebracht bei Borchert²⁹⁶ und bestimmt die ersten beiden Übersetzungen von Isenberg.²⁹⁷ Wenn das in den beiden gleichlautenden späteren anders ist,²⁹⁸ dann hängt das wohl damit zusammen, daß Layton in seiner Textausgabe²⁹⁹ das erste $\pi\epsilon$ getilgt hat.³⁰⁰ Inzwischen hat nun Shisha-Halevy das allbekannte Phänomen auch auf den Begriff gebracht; er nennt es "the foreshadowed enclitic".³⁰¹

Das andere Phänomen ist der Ausdruck $\pi\epsilon\tau\omicron\upsilon\omicron\nu\omicron\zeta$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ im sechsten und letzten Satz (Z. 12). Daß der darin enthaltene Stativ aber überhaupt problematisiert worden ist, liegt nicht an der Form selbst, sondern daran, daß er manchem in diesem (zunächst) viel umrätselten Satz kaum einen Sinn zu geben scheint. So hat Isenberg sein ursprünglich korrektes

²⁹⁶ 1967: 85³.

²⁹⁷ 1968: 357 ("But 'the Christ' is his name: in Syriac it is 'Messiah'"); NHLibEng: 134 ("'Christ' is also his name: in Syriac it is 'Messiah'") - Hervorhebungen von mir.

²⁹⁸ NHLibEng³: 144; bei Layton 1989: 153 ("... as for 'Christ', in Syriac it is 'Messiah'").

²⁹⁹ Wie übrigens schon bei Borchert vorausgesetzt (1967: 85³).

³⁰⁰ 1989: 152 mit App. - In der Auffassung *beider* Phänomene bei Isenberg scheint auch Einfluß von de Catanzaro vorzuliegen. (Vgl. de Catanzaro 1962: 40.)

³⁰¹ 1986: 167f.

Textverständnis³⁰² aufgegeben und deutet nun (seit 1977 faßbar) - unter Aufnahme einer alten Idee von Barns³⁰³ und mit editorischer Hilfestellung von Layton³⁰⁴ - die Form ΟΥΟΝΖ als eine im Sahidischen ungewöhnliche (aber im Mittelägyptischen ja normale) Schreibweise des Infinitivs.³⁰⁵ Wo Layton übrigens frei von Partnerschaft ist, bleibt er bei der allein naheliegenden grammatischen Analyse des Satzes und paraphrasiert so: "The Nazarene" is the public name of the private name".³⁰⁶ Und das gibt nun doch, wie ich selbst lange nicht gesehen habe,³⁰⁷ einen im Kontext evidenten Sinn, und zwar wenn man den hiesigen Satz im Spiegel der Parallele in # 47 sieht (und umgekehrt): Das nomen proprium (locale) Nazara ist der im Ausdruck Nazarener enthaltene verborgene Name, während dieser Ausdruck selbst (Ναζαρηυος/Ναζωρατος) qua nomen gentilicum-Ableitung, die ja auch als solche übersetzbar ist (also praktisch das jeweilige Suffix: -ηυος[ς]/-ατος[ς]), zu den offenbaren Namen gehört. Diese Deutung steht übrigens in Korrespondenz zu der m. E. in # 47 sowieso nötigen Konjektur,³⁰⁸ die so aber nun an Evidenz gewinnt, während umgekehrt wohl eine Verbindung zwischen der Vermeidung der Konjektur dort zu der Isenbergschen Umdeutung des Stativs hier besteht (nach dem "Kanon": es ist die *Wahrheit*, die das Verborgene offenbart). Das eigentliche Geheimnis, das der # 19 enthüllen will, liegt also im mittleren Namen "Nazarener" (und deswegen ist von ihm am Schluß die Rede), weil er sowohl (wie "Jesus") an der Verborgenheit als auch (wie "Christus") am Offenbarsein Anteil hat.

20 (p. 56,13-15) Vom Thema der *Namen* des Erlösers springt der Text jetzt über zum Thema seiner *Naturen*. Daß hier eine solche Zäsur vorliegt, wird freilich von Isenberg vehement und konsequent bestritten.³⁰⁹ Diese Meinungsverschiedenheit ist in der Tat so typisch, wie Isenberg sie empfindet und darstellt. Das Leitwort und Subjekt dieses Satzes, "Christus", scheint den *Christus-Titel* aus dem Vorhergehenden (# 19) noch einmal aufzunehmen und weiterzuerklären. Aber die Prädikation zu diesem Subjekt, die ja alles andere als eine weitere Namensklärung ist, zeigt dann aber doch sogleich, daß dieses "Christus" hier nicht mehr als der eine Teil des dreiteiligen Namens "Jesus, der Nazarener, Christus" verstanden sein kann, sondern - ebenso wie z. B. der Ausdruck "der Herr" in der Umgebung (## 17c.18.21) - (nur

³⁰² 1968: 357 ("The Nazarene" is what is revealed of what is hidden").

³⁰³ 1963: 498.

³⁰⁴ 1989: 152 App.

³⁰⁵ "The Nazarene" is he who reveals what is hidden" (NHLibEng: 134; NHLibEng³: 144; bei Layton 1989: 153).

³⁰⁶ 1987: 331; ähnlich - deutlich - schon Till: "Der Nazarener" ist der offenkundige (Name) des geheimen" (1963: 17).

³⁰⁷ Deswegen die Auffassung des Ⲛ- als Präp. "in" (kritisiert von Isenberg [1968: 415]) und der Rekurs auf die Etymologie (nāzar) (vgl. 1959: 8 = 1960: 41; 1987: 157).

³⁰⁸ Wenn der Ortsname "Nazara" insgeheim "Wahrheit" bedeutet, dann meint eben "Nazarener" (eigentlich = "Mann von Nazara") insgeheim: "<Mann der> Wahrheit".

³⁰⁹ Vgl. ausdrücklich 1968: 26. 41f. und die Absatzenteilung in NHLibEng: 134; NHLibEng³: 144; bei Layton 1989: 153. Der (entsprechende) Absatz in Laytons Gestaltung des koptischen Textes (1989: 152) trägt offenbar dem Textverständnis Isenbergs Rechnung. Denn wo Layton keine Rücksicht zu nehmen braucht, nimmt auch er den hiesigen Satz für sich (1987: 332).

noch) als bloße Bezeichnung der *Person* des Erlösers fungiert.

Die Prädikation zeigt zudem, besonders am Schluß (ebenso wie der unmittelbare Kontext), daß die Person des Erlösers sozusagen im Zustand der Erniedrigung, und *nicht* dem der Erhöhung, in den Blick gefaßt ist. Nicht das alles umfassende Sein des kosmischen Leibes Christi (etwa im Sinne des ἀνακεφαλαίωσασθαι von Eph 1,10) ist im Blick, sondern der irdische Leib Jesu als der Ort, wo auf verborgene Weise - und vorübergehend - mit der Menschheit sich auch noch drei höhere "Naturen" verbunden haben.

Das nähere Verständnis dieser Aussage ist nun freilich blockiert durch die unverständliche Bezeichnung der mittleren der drei übermenschlichen Naturen als "Geheimnis". Der Text ist jetzt so, daß er den Leser zu der Rückfrage zwingt: "Was ist 'Geheimnis'?" - in der Hoffnung, daß einer, der das weiß, es ihm erklärt. Das muß aber nun nicht ursprünglich so gewesen sein. Vielleicht gab es einmal einen unmittelbaren Kontext, der diese These umgeben hätte und durch den der Begriff des Geheimnisses definiert worden war, der aber im Zuge des Prozesses, der zur Entstehung *dieses* EvPhil geführt hat, weggelassen worden ist. Wie die Dinge nun einmal liegen, ist die moderne Exegese aufs Rätselraten angewiesen, wobei sie sich freilich nach Hilfe in dem größeren Kontext des jetzigen EvPhil umsehen kann. Es liegt allerdings meines Wissens nur ein einziger nennenswerter, weil methodisch reflektierter, Versuch in dieser Richtung vor. Und der stammt von J.-M. Sevrin. Er behandelt *das* Problem unseres Paragraphen im Rahmen eines Überblicks über den gesamten Gebrauch des Wortes ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ im EvPhil.³¹⁰ Dabei gelangt er nun, ausgehend von der auch sonst³¹¹ gemachten Beobachtung, daß die Naturen wenigstens geordnet, nämlich in eindeutiger Richtung von unten nach oben, aufgezählt werden, zu dem Schluß, daß mit "Geheimnis" die Natur der Wesen des (valentinianischen) Pleromas gemeint sein dürfte.³¹²

Es scheint nun aber noch eine Alternative zu dieser doch recht plausibel wirkenden Lösung zu geben. Die "Abweichung" vollzieht sich am Begriff des Vaters. Der muß sich nämlich nicht unbedingt auf die höchste Stufe der Transzendenz beziehen. Es scheint vielmehr so, daß an ganz entscheidenden Stellen des EvPhil (wie z. B. in # 82a, so vielleicht auch hier) damit "nur" der Soter, der Paargenosse der Achamoth, gemeint ist. Da der sich aber außerhalb des Pleromas befindet, müßte dann auch das "Geheimnis" etwas anderes, vergleichsweise weniger transzendentes als das Pleroma sein. Aber was? Nach langem Schwanken möchte ich jetzt doch wirklich auch *das* Problem unseres # 20 von dem schon erwähnten # 82a aus verstehen. Wenn # 82a als *die* Parallele zu # 20 gelten dürfte (und - natürlich - nur, falls unsere Interpretation von # 82a ihrerseits auch stimmt), dann wäre das "Geheimnis" nichts anderes als der Leib des Soter *qua* präexistente pneumatische Kirche, mit der er - und sie mit ihm - zur Erlösung der Pneumatiker in die Welt herabgestiegen ist. Wir hätten es dabei mit einem ganz speziellen christologischen Topos der orientalischen Schule des Valentinianismus zu tun, der sich, wie erst E. Thomassen erkannt und ausführlich dargelegt hat, in besonders charakteristischer Weise auch

³¹⁰ 1972: 174-177.

³¹¹ Z. B. von Ménard (1967: 139).

³¹² 1972: 175 ("L'énumération, en effet, semble être progressive: elle va de l'homme à l'ultime transcendance, le Père. Entre les extrêmes, deux autres réalités: l'ange (ou les anges, les puissances cosmiques) et le ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ. Entre le monde céleste des puissances, et le Père, il y a place pour le Plérôme; dans ce cas, l'énumération n'est pas une liste de personnes, mais de niveaux de réalités représentés par des personnes").

im TractTrip findet.³¹³

Ein ganz klein wenig mehr Profil - und auch Unterstützung - könnte *diese* Rätsellösung noch aus der Betrachtung der Form der hiesigen Aufzählung aller vier "Naturen" des gnostisch verstandenen Christus gewinnen. Daß in Aufzählungen wie dieser die Reihung durch korrelatives ΕΙΤΕ mit einem ΔΥΩ abgeschlossen wird, ist gar nicht ungewöhnlich; vgl. im EvPhil selbst # 119. Und wenn das letzte Glied im Unterschied zu den vorangehenden allein determiniert ist, also den Qualifikationen so etwas wie eine Identifikation hinzufügt, muß das Eintreten eines ΔΥΩ für ΕΙΤΕ sogar als allein natürlich gelten. D. h. in der Sache, daß aus unserem ΔΥΩ *nicht* notwendig hervorgeht, daß etwa die drei durch ΕΙΤΕ verbundenen Glieder als allein das ΟΥΟΝ ΝΙΜ spezifizierend dem außerdem noch hinzukommenden Vater gegenübergestellt wären. Es ergibt sich vielmehr aus der inneren Parallele des # 26a und der äußeren Parallele von TractTrip p. 120,1f.,³¹⁴ daß es Menschheit und Engelschaft³¹⁵ sind, die als eine Ganzheit [ein "alle(s)"] für sich bildend vorausgesetzt sind. Dann aber rückt auch formal das "Geheimnis" ganz eng mit dem Vater zusammen. D. h., die vier Glieder sind in Wirklichkeit in zwei Paaren geordnet zu verstehen.³¹⁶

Christus hat *alle* in sich:

einerseits: Menschheit und Engelschaft,

andererseits: das "Geheimnis" samt dem Vater selbst.

21 (p. 56,15-20) Die jetzt folgenden Textstücke, die unter verschiedenen Aspekten von der Auferstehung handeln, setzen mit einer Polemik (von der Art, die wir schon aus # 17a kennen) gegen das diesbezügliche Kernstück der christologischen Aussagen des kirchlichen Credo - bzw. gegen ein bestimmtes, und zwar das normale, Verständnis desselben - ein.³¹⁷ Man kann im großen und ganzen mit J.-M. Sevrin sagen, daß der Kernpunkt des Anliegens unseres Textes die Bestreitung und Zurückweisung des "ex mortuis" im kirchlichen Auferstehungsverständnis sei.³¹⁸ ἀναστάσις ja, aber nicht: ἐκ νεκρῶν. Mit diesem Anliegen erweist sich aber das im EvPhil propagierte Christentum besonders deutlich als ein gnostisches. Die Auferstehung der Toten bzw. des Fleisches ist ja einer der Topoi, an denen es immer zu Konflikten und deutlicher Scheidung zwischen Kirche und christlicher Gnosis kam.³¹⁹ Für das EvPhil ist die gnostisch

³¹³ Vgl. Thomassen 1989: 16; samt dem Weiterverweis auf den Kommentar zu den dort genannten Stellen.

³¹⁴ Der Hinweis auf diese Querverbindung stammt von Thomassen (vgl. 1989: 432).

³¹⁵ Engel bzw. Engelschaft sind hier (ebenso wie in # 26a) offenbar allgemein und positiv verstanden, d. h. weder als die mit dem Erlöser kommenden und wirkenden Paargenossen der menschlichen Geistseelen noch als identisch mit den bösen die Welt beherrschenden Archonten.

³¹⁶ Ähnlich wie in # 40b, nur daß hier für das zweite Paar ΕΙΤΕ . . . ΔΥΩ statt des dortigen ΔΥΩ . . . ΜΝ̄ steht.

³¹⁷ Vgl. oben zu # 17a.

³¹⁸ Vgl. 1972: 78 ("la résurrection n'est pas 'ex mortuis'").

³¹⁹ Vgl. 1968: 123-126; und von den Kommentierungen der speziell diesem Thema gewidmeten NH-Schrift, Rheg, besonders die von Layton (1979).

verstandene Auferstehung aber auch ein besonders wichtiges Thema; es kehrt jedenfalls auch außerhalb unseres hiesigen Komplexes (## 21-26a) auffällig oft wieder (ausdrücklich ## 11a, 63a, 63c, 67c, 72c, 76b, 90a, 92, 95b).³²⁰

Von diesen anderen Stücken steht # 90a in einem ganz besonders engen Verwandtschaftsverhältnis zu unserem # 21. Das Verhältnis ist so eng, daß Isenberg die beiden Paragraphen für die sekundär auseinandergerissenen Teile einer ursprünglich zusammengehörenden Texteinheit halten kann,³²¹ während Sevrin in ihnen so etwas wie Dubletten erkennt.³²² Dabei bringt der Begriff der Dublette besonders treffend zum Ausdruck, in welchem Maße diese "Parallele" sich als hilfreich für das Verständnis der dunklen Punkte unseres Paragraphen erweisen kann. Hilfestellung kommt aber auch von # 63c, der der dritte Text des Paragraphen-"Dreigestirns" ist, wo das Verhältnis Tod/Auferstehung in dieser merkwürdigen gnostischen Verkehrung erscheint.

Hier in # 21, wo es zunächst, in der ersten Hälfte, speziell um Tod und Auferstehung des "Herrn" geht, ist das beherrschende exegetische Problem, in welchem Akt denn der Text die vor dem Tod erfolgte Auferstehung Jesu geschehen sieht. Also: wann meint EvPhil, daß Jesus auferstanden ist? Eine ausdrückliche, aber offensichtlich ganz und gar ungenügende, Antwort auf diese Frage wird schon von Isenberg (im Anschluß an Wilson) zu geben versucht. Danach wäre hier mit "Auferstehung" das "Auftreten" in der Welt gemeint.³²³ Der mit "Auferstehung" gemeinte Akt Jesu muß aber doch direkt als heilbringender Typos für die Gläubigen verstehbar sein. Nun käme an sich alles, was innerhalb der Spanne zwischen Taufe und Kreuzigung Jesu liegt, in Frage, besonders natürlich die beiden Eckpunkte selbst (also: Taufe oder Kreuzigung?). Es liegt freilich nach der Gesamthaltung des EvPhil nahe, nach der Vorstellung von einem Akt zu suchen, die im Prinzip nicht gegen die kanonischen Evangelien (vgl. z. B. # 72c), sondern durch entsprechende (Um-)Deutung derselben gewonnen worden sein kann und zu der es möglichst auch noch Parallelen in der gnostischen Umgebung des Valentinianismus gibt. Andererseits läßt die auffällige Rede des EvPhil vom Kreuz - im Zusammenhang mit der Auferstehung - (vgl. besonders ## 72a, 95b) sowieso am ehesten daran denken, den gesuchten Akt selbst in dem zweiten Grenzpunkt der gerade genannten theoretischen Spanne zu sehen und die gemeinte "Auferstehung" also, in Anknüpfung oder Analogie zum johanneischen Verständnis der Kreuzigung als ὑψωθηῆναι und δοξασθηῆναι, als Himmelfahrt Jesu vom Kreuz³²⁴ bzw. als ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός am Kreuz³²⁵ zu verstehen. Von den kanonischen Evangelien-Texten wäre vielleicht bloß die Geschichte von der Auffindung des

³²⁰ Vgl. auch die Zusammenstellung bei Isenberg 1968: 42f.

³²¹ Vgl. 1968: 34, 306.

³²² Vgl. 1972: 78, 202⁶².

³²³ 1968: 306f.

³²⁴ Vgl. besonders Protennoia p. 50,12-15: "Ich lud mir Jesus auf die Schultern" (vgl. Exc. ex Theod. 42.2). "trug ihn weg von dem verfluchten Holz und setzte ihn ab in den Wohnungen seines Vaters"; und dazu G. Schenke 1984: 161-163; vgl. aber auch überhaupt das Verständnis der Auferstehung als Auffahrt und Rückkehr (der Seele) zum Vater in ExAn p. 134.6-15.

³²⁵ Vgl. Kol 2,11-15 und die Tauflehre des ÄgEv (1981a: 604f.); vgl. aber auch Origenes peri pascha p. 46,24-29 (ed. Guéraud/Nautin 1979: 244; ed. Witte 1993b: 144).

leeren Grabes nicht integrierbar und müßte von unserem Autor als unwahr direkt verworfen worden sein. Aber auch das gibt es ja in der geistigen Umgebung des EvPhil.³²⁶

Bevor wir nun das Problem des Verhältnisses des ersten, christologischen, zum zweiten, allgemeinen, Teil unseres Paragraphen, das sich an dieser Stelle stellt, in den Blick fassen können, müssen wir erst das zu erhellen trachten, was an diesem zweiten Teil selbst (noch) so dunkel ist. Es ist das der Sinn all dessen, was nach der negativen Protasis kommt, und die Leerstelle am Ende. Aber das exegetische und das papyrologische Problem überschneiden sich. Hier ist nun ganz entscheidend der Vergleich mit der Dublette in # 90a. Daraus ergibt sich zunächst, daß das dortige $\epsilon\eta\lambda\lambda\alpha\iota\ \lambda\lambda\alpha\gamma\ \delta\alpha\lambda\lambda$ = "... werden sie nichts empfangen" das Äquivalent und ein Synonym von *alledem* sein muß, was hier auf die Protasis folgt. D. h., dieser gesamte Komplex muß insgesamt den Sinn eines einfachen $\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota$ = "... wird er sterben" haben, und der ist hier eben mit einer gespaltenen, zweiteiligen, hoch-rhetorischen Apodosis zum Ausdruck gebracht. Man könnte auch so paraphrasieren: "Ist es denn nicht so, daß einer, wenn er nicht vorher die Auferstehung erlangt, sterben muß? Ja, ich schwöre bei Gott: Jener würde streben!" Und das heißt wiederum, innerhalb dieses Verständnis-Rahmens kommt die alte Wahrheit, die von mir leider zu lange *übersehen*³²⁷ und von Isenberg und Layton erst neuerdings - zu Unrecht, wie sich zeigt - *verworfen* worden ist,³²⁸ nämlich: daß das $\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota\ \delta\alpha\lambda\lambda$ eine *Frage* ist,³²⁹ endlich zu ihrem Recht.

Wenn das nun aber mit der Synonymität der beiden Apodosen stimmt und wir es hier in # 21 also mit einer gespaltenen zu tun haben, dann muß deren zweite (Antwort-)Hälfte ursprünglich eben mit $\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota$, also unter Gebrauch desselben Verballexems, nach dessen Gültigkeit die erste (Frage-)Hälfte gefragt hatte, geendet haben, wie immer die zwei Buchstaben breite Leerstelle und der Apostroph *nach* dem in der vorliegenden Kopie nur dastehenden $\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda$ zu erklären sein mögen. Es erscheint übrigens ganz plausibel (was für Isenberg "ohne Zweifel" so ist), daß der Kopist hier seine Vorlage nicht lesen konnte und daß diese Unleserlichkeit der Vorlage auch noch ein kleineres oder größeres Textstück *zwischen* unseren ## 21 und 22 betroffen haben mag, das also jetzt ganz fehlen würde.³³⁰

Aus dem Vergleich zwischen den Dubletten # 21 und # 90a ergibt sich zum anderen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die Bestätigung des Eindrucks, den man beim gedanklichen Nachvollziehen der Aussagen des # 21 für sich allein schon hat, daß nämlich der Begriff des Sterbens in der zweiten, allgemeinen, Hälfte ein anderer, tieferer, ist als in der ersten, christologischen, Hälfte. Denn im Lichte von # 90a darf man die Apodosis der zweiten Hälfte von # 21 durchaus in das folgende Paradox transformieren: $\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota$ = "... so wird er, wenn er den irdischen Tod erleidet, zugleich dem eigentlichen Tod verfallen." Und dieser eigentliche Tod ist nach der anderen Parallele des # 63c (in Verbindung mit # 63a und # 63b) das Erfundenwerden und Umherschweifen in der "himmlischen" (sublunaren) Hölle des

³²⁶ Nämlich in EpJac p. 5,18f.: "(Oder wißt ihr nicht, daß euch bevorsteht ...) im Sand verscharrt zu werden wie ich selbst" (vgl. Ex 2,12 [B]).

³²⁷ Vgl. einerseits 1959: 8 = 1960: 42; 1967: 378; andererseits 1987: 157.

³²⁸ Isenberg NHLibEng³: 144; bei Layton 1989: 153; Layton 1987: 332.

³²⁹ Vgl. Till 1963: 75; Wilson 1962: 86(c); Borchert 1967: 121; Isenberg 1968: 306. 339. 357. 415; NHLibEng: 134.

³³⁰ Vgl. Isenberg bei Layton 1989: 153 App.

Ortes der Mitte (statt des erhofften Eingehens in den [überhimmlischen] Ort der Ruhe).

Wir kommen nun noch auf das schon erwähnte Problem der Verbindung zwischen den beiden Teilen unseres # 21 zurück. Es scheint dazwischen nämlich ein Gedanke übersprungen zu sein, des Inhalts etwa: "Und wie der Herr, so müßt auch ihr auferstehen, ehe ihr sterbt!" Ich kann nicht glauben, daß der zweite Teil etwa nur den Sinn hat, die christologische Aussage zu begründen. Besonders der rhetorische Charakter erscheint nur verständlich, wenn es sich hier um einen dringenden Appell an die Adressaten handelt, sich *jetzt* die "Auferstehung" zu erwerben. Vielleicht ist dieser nicht (ausdrücklich) vorhandene Zwischengedanke - weil für selbstverständlich gehalten - einfach als impliziert anzusehen. Jedenfalls kann die Antwort, wenn man sich die Frage stellt, *wie* und *wodurch* denn die Adressaten sich die Auferstehung, d. h. ihre ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός und die Himmelfahrt ihrer Seele, erwerben sollen und können, nur lauten: (natürlich) in der Taufe bzw. in dem gesamten (hier propagierten) Initiationsritus, zu dem die Taufe gehört (vgl. # 76b).³³¹

22 (p. 56,20-26) Die Erörterungen über die Auferstehung werden, kaum daß sie begonnen haben, scheinbar gleich erst einmal durch eine allgemeinere Bildrede unterbrochen. Daß eine derartige "Unterbrechung" in # 24 gleich noch einmal stattfindet, muß allerdings stutzig machen und zumindest zu der Frage Anlaß geben, ob etwa eine "unterirdische" Verbindung zwischen diesen beiden bildhaften "Abschweifungen" vom Thema besteht, wenn nicht gar zu dem Verdacht, daß diese Bildreden in ihrer Weise vielleicht eben doch zum Thema gehören.

Unsere hiesige Bildrede über den Wert der Seele im Unterschied zum Leibe besteht aus zwei korrespondierenden Sprichwörtern - bzw. einem Doppelspruchwort -, von denen sich nachträglich durch Beziehung auf die Seelenthematik erweist, daß sie als Bildworte gemeint sind. Der von den Sprichwörtern abgedeckte Sachbereich dürfte sein Zentrum darin haben, wie listige Geizhalse ihre heimlichen Schätze an solchen Orten verstecken, wo Diebe sie am wenigsten vermuten. Der Ton liegt bei den Sprichwörtern also eigentlich auf dem "verbergen". Aber dies Motiv spielt für die Anwendung gerade keine Rolle. Vielleicht kommt hier der Form des zweiten Sprichwortes die entscheidende Mittlerfunktion zu: in der Vertretung von *ὡρῆ* durch *νοῦξε* drückt sich eine Aspektverschiebung aus: Bei diesem *Verstecken* kommt es eben zu jenem ganz extremen *Zustand*; und *der* ist vergleichbar mit der *Lage* der Seele.

Die bisherige Forschung hat mit Recht besonders auf drei "Parallelen" zu unserem Paragraphen hingewiesen, die - freilich in ganz verschiedener Weise - zum Verständnis des hiesigen Textes beitragen können. Es sind dies: innerhalb des EvPhil der Paragraph 48; außerhalb desselben einerseits 2Kor 4,7, andererseits EvThom # 29. Die Parallelität zu EvPhil # 48 besteht darin, daß sich auch dort das gleiche Theologumenon vom *unendlichen* und von der Umgebung *unabhängigen Wert* der Menschenseelen, die die Kinder Gottes sind, und zwar mit Hilfe von verwandtem Bildmaterial bei identischer Gleichnisstruktur, ausgedrückt findet. Demgegenüber liegt die assoziative Hilfe, die von 2Kor 4,7 kommt, allein in dem dort verwendeten, offenbar geläufigen, Bilde vom Schatz in tönernen Gefäßen. Es dürfte nämlich genau derselbe Sachverhalt mit der vagen Formulierung des zweiten Sprichwortes hier gemeint sein, so daß man dieses direkt so paraphrasieren könnte: "Aber oft hat jemand einen Schatz in ein (ganz billiges) Gefäß aus Ton gelegt." Daß Tongefäße - gegenüber Glasgefäßen - Billigware sind, ist übrigens auch eine der wesentlichen, wenn auch unausgesprochenen Voraussetzungen von EvPhil # 51. Und auch die hiesige Qualifikation des Leibes, in der Anwendung, als

³³¹ So ausdrücklich Isenberg 1968: 272f. 306. 339; Sevrin 1972: z. B. 157. 171.

εϕωης, hinter dem wohl ein griechisches ἄτιμος zu vermuten ist, dürfte aus diesem Bilde vom geringwertigen und für nichts geachteten Tongefäß abgeleitet sein. Dem Kern der Sache am nächsten kommt die Parallele in EvThom # 29, zumal sie ja speziell die Deutung des hiesigen Gleichnisses betrifft. Wir dürfen in diesem Zusammenhang glücklicherweise von den beiden ersten, so schwer verständlichen Sätzen dort absehen. Es kommt allein auf den dritten an: "... ich wundere mich darüber, wie dieser ungeheure Reichtum (d. h. die Geistseele) dazu gekommen ist, in dieser Armut (d. h. dem Fleisch bzw. Leib) zu wohnen." (Jeweils *abstractum pro concreto!*) Das dortige λ-... λσωγως entspricht genau unserem hiesigen λσωπηε, nur daß dort durch die Rahmenaussage die auch hier vorausgesetzte absolute Unnatürlichkeit des gegenwärtigen Zustandes in das hellste Licht gerückt erscheint, eine Unnatürlichkeit, die nach Wiederaufhebung schreit.

Und nun ist es genau dieser in unserem Paragraphen selbst nicht so besonders laut hörbare "Schrei", der diesem unserem Gleichnis einen sinnvollen Platz im Kontext der Auferstehungsproblematik zu geben scheint. Denn die Wiederaufhebung des bezeichneten unnatürlichen Zustandes ist doch nichts anderes als die Himmelfahrt der Seele, von der ja schon in unserer Erklärung des # 21 die Rede war, und diese wiederum ist für die angedeten Menschen die Auferstehung vor dem Tode. Diese Sicht der Zusammenhänge verdanke ich G. L. Borchert. Meines Wissens ist er der einzige, der die Dinge so zusammengesehen hat, der also auf seiner Suche nach dem roten Faden im EvPhil hier mit unmittelbarer Evidenz fündig geworden ist. Nach ihm geht es in ## 21-24 gar nicht um die Auferstehung allein, sondern darum, "to clarify the resurrection and its relationship to the soul"³³² und entsprechend wird der ganze Abschnitt (III.A) dann auch überschrieben, nämlich: "The Mystery of the Resurrection and the Soul".³³³ Einer der entscheidenden Sätze zur Erklärung unseres Paragraphen, der es verdient, hier festgehalten zu werden, lautet: "Philip's view of the resurrection and his view of the soul are two facets of a unified picture which is here being presented."³³⁴

Gleichwohl liegt der glücklich entdeckte Zusammenhang (zunächst) zwischen # 21 und # 22 - wiederum - nicht eigentlich *in* dem uns vorliegenden Text des EvPhil selbst, sondern irgendwie *hinter* ihm. Die beiden benachbarten "Puzzle-Stücke" passen nicht direkt aneinander. Aber man kann sich eine "Zwischenschaltung", die den unmittelbaren Kontakt herstellen würde - bzw. ursprünglich einmal hergestellt hat -, leicht vorstellen.

23a (p. 56,26-32) Hier folgt nun eine längere Fortsetzung der in # 21 begonnenen direkten Behandlung der Auferstehungsthematik (unsere ## 23a.b.c umfassend). Aber dieser Textkomplex ist ungewöhnlich schwer zu verstehen. Das liegt aber nicht etwa daran, daß wir mit dem Text wieder in die untere schadhafte Partie des Papyrusblattes kommen und er also nur lückenhaft erhalten ist; denn auf Grund der Art der fehlenden oder beschädigten Wörter hat die papyrologische Arbeit nach und nach dazu geführt, daß der Text der Lücken (außer bei einer) nunmehr mit Sicherheit rekonstruiert vorliegt.³³⁵ Die Schwierigkeit liegt auch nicht an

³³² 1967: 115.

³³³ 1967: 116.

³³⁴ 1967: 123.

³³⁵ Vgl. den Text von Laytons Ausgabe (1989: 152).

den hier geäußerten Gedanken selbst, sondern an dem Verhältnis größerer Textabschnitte und Gedankengruppen zueinander, insofern als es zunächst so aussieht, als ob das, was vorn behauptet ist, hinten wieder bestritten wird.³³⁶ Andere allerdings, besonders Borchert³³⁷, glauben gleichwohl, einen geschlossenen Gedankengang in oder hinter unserem Text erkennen zu können. Es hängt offenbar vieles von der rechten *Zuordnung* der Textabschnitte ab. Daß der Text überhaupt aus (m. E. [jetzt] drei) Abschnitten besteht, wird, soweit ich sehe, nirgends bestritten bzw. mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt oder kenntlich gemacht, wenngleich es leichte Differenzen in der genaueren Platzierung der Zäsuren gibt.³³⁸ Mir erwies sich nun als hilfreich (in Verfolgung der Frage, ob es denn nicht tatsächlich doch ein einheitliches Verständnis dieses Gesamttextes gibt), diese (drei) Abschnitte auch noch etwas voneinander abzurücken (und eben als drei gesonderte Paragraphen 23a, 23b, 23c zu betrachten), um für die Möglichkeit offen zu sein, daß vielleicht manche Zwischengedanken fehlen. Die im Text aufbotenen Argumente sind ja sowieso äußerst subtil; und wenn die Ahnung über das mutmaßlich Gemeinte stimmt, ist dieses eigentlich gar nicht in einem solchen "Telegrammstil" überzeugend abzuhandeln. Vielleicht hängt also die scheinbare Widersprüchlichkeit und Schwerverständlichkeit damit zusammen, daß hier bestimmte Verbindungselemente fehlen, es sich also bei dem, was wirklich vorliegt, eigentlich nur um Kernstücke aus einem ursprünglich größeren Zusammenhang handelt. Auch in Stil und Textsorte sind ja die drei Abschnitte ganz verschieden: die Außenstücke (# 23a und # 23c) stellen Polemik dar, während die Mitte (# 23b) neutrale, wenn auch dialogisch aufgelockerte, Exegese enthält. Aber auch die polemischen Stücke sind im Stil verschieden: vorn (# 23a) wird kurz mit der Beziehung auf eine paradoxe Maxime reagiert, während hinten (# 23c) im Stil der Diatribe argumentiert wird. Der charakteristische Gesamteindruck von ## 23a.b.c ist übrigens deutlich der einer Rede (und nicht eines Buches). Andererseits bestätigt diese formale Charakterisierung der drei Textkomplexe den für das Gesamtverständnis sowieso wichtigen Eindruck, der sich schon bei Wilson findet³³⁹ und dem auf seine Weise auch Layton in seiner Kurzinterpretation Rechnung trägt,³⁴⁰ daß es die neutrale Mitte ist, die das ganze dreiteilige Gebilde zusammenhält.

Was nun den # 23a für sich betrifft, so ist zunächst einmal das Wichtigste, daß es (auch) mir jetzt als nicht unmöglich erscheint, ihn im Ganzen so zu verstehen, daß er nicht in eklatantem Widerspruch zu # 23c und seiner Schlußthese steht. Das geht, wenn man annimmt, daß in # 23a nur die Furcht vor hüllenloser Auferstehung kritisiert wird ("ihr braucht euch nicht zu fürchten" und "ihr werdet sowieso nicht ohne Hülle sein"). Und von dem zweiten Satz wäre nur das "Deswegen" falsch (die Auferstehung muß tatsächlich im Fleisch erfolgen, aber das hat nichts damit zu tun, daß die Nacktheit als eine Gefahr droht). Man kann diese Sicht der Dinge auch noch damit begründen, daß den Kritisierten als fehlerhaftes Nicht-Wissen nur die

³³⁶ Vgl. 1968: 124f.; Wilson 1962: 87f.

³³⁷ 1967: 125-128.

³³⁸ Vgl. etwa die Absätze bei Layton 1987: 333.

³³⁹ 1962: 88 ("The exposition of John VI. 53ff. forms the transition between the two parts of this 'saying,' and is possibly the link which connects them").

³⁴⁰ 1987: 333 Anm. 21f.

Unkenntnis der Dialektik von Entblößtheit und Bekleidetsein vorgeworfen wird (und es also nicht etwa heißt: "sie wissen nicht, daß das Fleisch gar nicht auferstehen kann").

Wer aber sind denn eigentlich die Kritisierten? Das Nächstliegende ist zweifellos, an dieselbe Gruppe zu denken, die schon in # 17a und # 21 in den Blick getreten ist. D. h., falls unser Text nicht gerade aus einer Situation heraus redet, wo die Rechtgläubigkeit noch gar nicht gegen die das Feld zunächst beherrschende Ketzerei aufgekommen ist, dann wird diese Meinung von "einigen" wohl die - letztlich auf jüdischen Kategorien beruhende (vgl. 2Kor 5,3) - *allgemeine* Auffassung des Christentums in der Umgebung des Verfassers sein. Das aber dürfte zugleich bedeuten, daß diese vielen unserem Autor wohl geistig ferner standen als die (wohl wenigen) "anderen", denen die Polemik von # 23c gilt. Außerdem scheint mir Borcherts Empfinden völlig richtig zu sein, daß - im Vergleich zu der Behandlung der "anderen" von # 23c - die hier mit "einige" apostrophierten Leute geradezu "umworben" werden.³⁴¹ Unser Verfasser betrachtet sie wohl alle als potentielle Kandidaten für die christliche *Gnosis*.

Sachlich wird ihrer Furcht und ihrem Zweifel begegnet mit einem Rekurs auf die dialektische gnostische Gewand-Metapher, die in künstlich paradox gehaltener Form als eine zweizeilige Maxime - zitatartig - erscheint. Die Gewandvorstellung selbst besagt: Die Geistseele ist sowieso niemals nackt. Sie ist entweder bekleidet mit dem Fleisches- oder dem Himmelsgewand. Trägt sie das eine, ist sie entblößt von dem anderen, und umgekehrt. Das Ablegen des einen bedeutet die Bekleidung mit dem anderen.³⁴² Ich glaube nicht, daß die Formulierung hier schon durch die vom Verfasser bereits angesteuerte Identifikation des Himmelsgewandes mit dem Fleische Jesu bestimmt ist.

Was nun die gleichsam zitierte Maxime selbst anbelangt, in der die Vorstellung hier erscheint, so ist noch die Betrachtung von deren Form sowohl notwendig als auch interessant. Sie lautet ja nach unserem Text:

- (1a) N-----ΕΤ-----ῚΦΟΡΕΙ ΝΤC[ΑΡΞ
 (1b) ΝΤΟ]ΟΥ ΠΕ ΕΤΚΗΚΑΖΗΥ
 (2a) ΝΔΕΙ ΕΤΕ [ΟΥΝ ΟΜ] ΜΜΟΥ ΕΚΑΚΟΥΕΖΗ[Υ]
 (2b) Ν[ΤΟΥ ΠΕ ΕΤΚ]ΑΚΑΖΗΥ ΔΝ

Zunächst ist hier ein Wort zur Rekonstruktion des Textes auch in jener einen Lücke nötig, wo nach Laytons Auffassung und Textausgabe eine Rekonstruktion nicht sicher zu vollziehen ist und er also die Lücke offengelassen hat ([ΟΥΝ ΟΜ] (2a)). Diese Rekonstruktion wird S. Emmel verdankt, und sie erscheint in Laytons Adaption (als [ΥΝ ΟΜ']) nur in dessen Apparat. Diese Stelle war in der Tat lange ein Rätsel, aber nur solange, wie die sichere Lesung des Buchstabens *vor* der Klammer als ε noch nicht feststand. Mit dieser Lesung war die Sache eigentlich klar (wie man im nachhinein sieht), man muß eben nur darauf kommen. Und das ΜΜΟΥ nach der Klammer ist also kein Objektsausdruck, sondern das logische Subjekt nach einem unpersönlichen Ausdruck. Emmels Lösung ist von aller nur wünschenswerten syntaktischen und semantischen Evidenz. Demgegenüber fällt die andere (kleine) hiesige

³⁴¹ 1967: 125.

³⁴² Vgl. z. B. EpJac p. 14,35f. (als Parallele schon früh, z. B. von Till [1963: 75], herangezogen worden); 2ApcJac p. 46,14-19; 56,7-14; 58,20-23; Protенnoia p. 47,34ff.; 48,7-14; 49,28-32.

Abweichung von Laytons Text kaum ins Gewicht. Ich glaube nämlich, daß man wegen der Analogie zu (1b) in (2b) auf das $\pi\epsilon$ in der Lücke nicht verzichten kann, selbst wenn der Platz etwas knapp sein sollte.

Andere Beobachtungen haben grammatische Implikationen und semantische Relevanz. Aus der Parallelität von $\bar{\rho}\phi\omicron\rho\epsilon\iota \bar{\nu}\tau\varsigma[\delta\rho\zeta]$ (1a) und $\kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\epsilon\zeta\eta[\gamma]$ (2a) scheint mir hervorzugehen, daß auch im zweiten Verbal Ausdruck als *Sachobjekt* noch das Fleisch vorausgesetzt ist. Wir hätten es also mit Zero-Anaphora (statt eines ausdrücklichen $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$) zu tun.³⁴³ Noch wichtiger ist die Auswertung der formalen Differenzen in den jeweils ersten Teilen (1a) und (2a): also

N + rel.	vs.	NΔΕΙ + rel.;	<i>und</i>
ΕΤ-	vs.	ΕΤΕ ΟΥΝ ΟΜ $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ Ε-	

Die Vorschaltung der Modalität des Könnens in (2a) gegenüber (1a) verstärkt in gewisser Hinsicht noch den im folgenden Infinitiv mit reflexivem Objekt implizierten Aspekt der Selbsttätigkeit [gegenüber dem Ausdruck der bloßen Zuständlichkeit durch den Stativ in (1b)]. Isenberg erklärt diesen Überschuß des "are able to" sehr schön im Sinne eines "succeed in".³⁴⁴ Man könnte aber vielleicht auch erwägen, ob diese überraschende Variante gegenüber dem, was man erwartet, auf dem (sekundären) Einfluß des Furcht-Motivs aus dem Anfang des Paragraphen beruht, so daß man verstehen dürfte: "die sich (von ihm) zu entblößen [trauen]." Und in der Variation der Determinativpronomina beim jeweiligen *relativum* könnte man ein Gefälle vom generalisierenden zum betont determinierenden Relativsatz bzw. von einer typisch-generellen zu einer individuell-definiten Aussage sehen.³⁴⁵ Dann könnte man das geheime Ungleichgewicht innerhalb der Doppelmaxime etwa so paraphrasieren:

"Alle, die mit dem Fleisch bekleidet sind,
sind es, die entblößt sind;
nur diejenigen, die sich (von ihm) zu entblößen trauen,
sind es, die nicht entblößt sind."

Unser $N\Delta\epsilon\iota \epsilon\tau\epsilon$ würde also in gewisser Hinsicht dem $\delta\sigma\omicron\iota \delta\epsilon$ von Joh 1,12 entsprechen und eine (beinahe nicht zu erwartende) *Ausnahme* formulieren.

23b (p. 56,32-57,8) Der Text scheint hier einen Sprung zu machen.³⁴⁶ Es geht *nicht* weiter mit einer näheren Belehrung darüber, was die in # 23a Kritisierten nicht wissen. Der erste Satz unseres # 23b, also das Zitat von 1Kor 15,20, dürfte eben nicht gemeint bzw. verständlich sein

³⁴³ Vgl. Shisha-Halevy 1986: 112f.

³⁴⁴ Bei Layton 1989: 153 App.

³⁴⁵ Vgl. Polotsky 1987: besonders 79f. 91.

³⁴⁶ Wenn man nicht an dem Gedankengang im einzelnen interessiert ist, sondern es einem bloß um den Zusammenhang im großen und ganzen geht, findet man wohl nicht so schnell eine prägnantere zusammenfassende Formulierung als die von Isenberg (1968: 43 ["Philip cites the case of 'those who fear lest they should rise naked' and offers them the ingenious solution that they will rise in 'the flesh' of Jesus, his Eucharistic 'flesh'"]).

als eine *Erweiterung* des den Kritisierten vorgeworfenen Nicht-Wissens.³⁴⁷ Die Problematik "Entblößtheit/Bekleidetsein" scheint zunächst fallen gelassen zu sein, um freilich mit dem buchstäblich letzten Wort von # 23b überraschend wieder zur Stelle zu sein. Dafür, daß wir es hier mit einem Neuansatz zu tun haben - bzw. daß der Neuansatz im Gesamttext *hier* liegt -, scheint auch das unvermittelte Hinzutreten des Blut-Motivs zu sprechen. Im *ganzen* # 23b geht es eben nicht um das Fleisch, sondern um Fleisch *und Blut*. Es ist, als ob der Autor die Fragestellung inzwischen so variiert hätte, daß er jetzt grundsätzlich danach fragt, wie es sich denn mit der Auferstehung *des Fleisches* (oder *im Fleisch*) überhaupt verhalte, und als hätte er auch bereits gesagt, daß man dabei bedenken müsse, daß Fleisch und Fleisch nicht dasselbe ist (ein Gedanke, der ja auch den # 72c bestimmt). So allein würde vielleicht auch die sofortige einschränkende Rückfrage des zweiten Satzes, die den Leser *jetzt* ganz unvorbereitet trifft, verständlich.

Die Darlegung unseres Autors, daß die wahre Auferstehung *im Fleische* - genau genommen - nur eine Auferstehung im *wahren* Fleische, d. h. im Fleische *Jesu*, sein kann, nicht im menschlichen Fleischesleib, erfolgt exegetisch - bzw. in Form eines Schriftbeweises - mit Hilfe zweier Stellen des Neuen Testaments (1Kor 15,20 einerseits, Joh 6,53f. andererseits), jeweils für die negative und die positive Seite des gemeinten Sachverhalts. Dabei kann man übrigens fragen, wie weit der Autor die jeweiligen Kontexte der zitierten Stellen, die ja deutlich von der Auferstehung handeln, mit im Sinne hat bzw. auch wie weit er deren Kenntnis bei den Adressaten voraussetzen kann. Ich möchte das eigentlich annehmen. Jedenfalls ist der erste Teil der Argumentation kein Problem und schnell erledigt. Die positive Seite des Beweises aber ist schwierig und nicht mit ganz so wenigen Worten zu bewerkstelligen. Das hängt ganz wesentlich auch damit zusammen, daß die (übrigens sehr frei zitierte) Johannesstelle ja negativ formuliert ist und also in Gedanken erst einmal ins Positive transformiert werden muß. Schließlich ist ja das Interpretationsziel "unser Fleisch kann nicht auferstehen" viel weniger weit von 1Kor 15,20 entfernt als "wem das Fleisch Jesu zueigen geworden ist, wird darin auferstehen" von Joh 6,53f.

Für das Verständnis der exegetischen Überbrückung dieses Grabens kommt nun der Interpretation der kurzen Frage $\alpha\omega \tau\epsilon$ (Z. 5f.) eine Schlüsselfunktion zu. Sie bedeutet nicht, wie gewöhnlich³⁴⁸ angenommen, "Welches (sc. Fleisch) ist das?" o. ä., sondern "Was bedeutet das?"³⁴⁹ Das heißt grammatisch, der anaphorische Bezug des Pronomens $\tau\epsilon$ ist gar nicht das (einzelne) nominale Syntagma $\tau\alpha\sigma\alpha\rho\zeta$, sondern das gesamte Zitat; und die Antwort auf diese Frage besteht nicht nur aus dem unmittelbar folgenden Satz, sondern aus der Gesamtheit *beider* Sätze, die den Paragraphen abschließen. Das muß schon deswegen so angenommen werden, weil sonst der letzte Satz ganz merkwürdig in der Luft hängen würde. Man kann dann, was der Autor als die entscheidende Antwort auf seine exegetische Frage, wie das Zitat zu interpretieren sei, sagt, folgendermaßen paraphrasieren: "Da sein Fleisch das Wort und sein Blut der Heilige Geist ist, hat, wer es empfangen hat, nicht nur wahre Seelenspeise und wahren

³⁴⁷ Damit wende ich mich gegen eine Sicht des Zusammenhangs, wie ich sie ganz deutlich bei Sevrin gefunden habe (1972: 68 ["Aux premiers en effet il a objecté *deux* choses: *d'abord* que le véritable nudité est de porter la chair, et qu'il faut s'en dépouiller pour n'être plus nu (56,29-32); vient ensuite à l'appui une citation scripturaire: 'ni chair ni sang ne peut hériter du Royaume de Dieu'" (Hervorhebungen von mir)).

³⁴⁸ Leider zuletzt auch von mir (1987: 158).

³⁴⁹ So von mir früher schon einmal verstanden (1965a: 327; 1967: 378; 1968: 124); so auch Gaffron 1969: 178; Layton 1987: 333 ("What is meant by that?").

Seelentrunk, sondern auch schon das unvergängliche Himmelsgewand."

Daraus ergibt sich aber sogleich die nächste Frage, nämlich ob das alles eucharistisch gemeint ist oder nicht, d. h. ob gemeint ist, daß es der Genuß von Brot und Wein in der Eucharistie ist, der, weil man in ihnen auf logosgemäße und geistliche Weise Fleisch und Blut Jesu in sich aufnimmt, mit dem Himmelsgewand ausstattet, *oder* ob nach Meinung des Verfassers die bloß gläubige Annahme des Wortes Jesu und das dem Glauben folgende Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist das Himmelsgewand vermittelt. Nun gibt es allerdings nur einen Exegeten, der bisher an der eucharistischen Deutung wirklich gezweifelt hat, nämlich Borchert.³⁵⁰ Isenberg, Gaffron und Layton gilt der Text fraglos als von sakramentaler Implikation,³⁵¹ während Sevrin die eucharistische Auffassung nur zögernd vertritt.³⁵² Mir scheinen Borcherts Zweifel und Sevrins Vorsicht sehr wohl am Platz zu sein. Man darf ja nicht ohne weiteres voraussetzen, daß unser Autor - wie wir Modernen - in Joh 6,51b-58 einen Zusatz sieht, in dem das Symbol des Lebensbrottes, unter dem bis dahin Jesus selbst und seine Worte verstanden wurden, gewaltsam und massiv auf die Eucharistie umgebogen worden ist. Es wäre ja durchaus möglich, daß er umgekehrt, tapfer und arglos, Joh 6,51b-58 von Joh 6,22-51a her interpretiert. Nun spielt ja in dieser Frage die ausdrückliche Identifikation des Fleisches Jesu mit dem Wort und des Blutes Jesu mit dem Heiligen Geist eine ganz wesentliche Rolle. Und obgleich es dafür Parallelen bzw. Analogien in der kirchlichen Literatur gibt,³⁵³ ist dieser vergeistigende Zug hier doch auffällig genug - und ja auch von der Bildseite her überzeugend, insofern als das Wort als feste Speise vorgestellt werden kann und der Heilige Geist auch sonst als flüssig gilt. Aber nun ist von den kirchlichen Analogien die Apollinaris-Stelle - wengleich auf eine andere sakramental verstandene Johannes-Stelle (19,34) bezogen - die wichtigste, insofern als sie ganz deutlich zeigt, daß - in der Kirche jedenfalls - solche Vergeistigung das sakramentale Grundverständnis nicht aufhebt, sondern nur ergänzt.³⁵⁴ Aber das wichtigste Argument, um schließlich doch ein eucharistisches Verständnis unseres Paragraphen anzunehmen, ist der Gesamtkontext des EvPhil. Vergeistigt könnte man den # 23b nur deuten, wenn er ganz allein für sich existierte (oder wenn man annehmen dürfte, daß der Kontext nicht "echt" ist). Im EvPhil insgesamt sind die Sakramente - mit Einschluß der Eucharistie - ein so wichtiges Thema, daß in diesem Lichte der theoretisch mögliche Zweifel an der sakramentalen Auffassung von # 23b doch verstummen muß. Diese allgemeine Sicht der Dinge wird schließlich dann noch bestätigt durch das Vorhandensein einer genauen - wengleich nur auf *ein* Eucharistie-Element bezogenen - Sachparallele (in EvPhil # 100), wo nun der sakramentale Sinn ganz außer Frage steht.

³⁵⁰ 1967: 126⁴ ("The flesh and blood are identified by Philip as the Logos and the Holy Spirit respectively. Accordingly, it seems rather doubtful that this logion has a sacramental emphasis").

³⁵¹ Vgl. Isenberg 1968: 197. 306 ("the resurrection is said to be 'in the flesh' of Jesus, which is sacramentally available in the Eucharist"). 319. 340; Gaffron 1969: 180; Layton 1987: 333.

³⁵² 1972: 70f. 74.

³⁵³ Vgl. IgnTrall 8; IgnRöm 7,3 und die darüber hinausgehenden Zusammenstellungen bei Ménard 1967: 142; Gaffron 1969: 179; Sevrin 1972: 69 (mit den Anmerkungen Nr. 155. 156. 157 [S. 238f.]).

³⁵⁴ Vgl. Apollinaris von Hierapolis, Über das Passa, Fragm. 4 (v. Otto, Corp. apol. IX 487): ὁ τῆν ἄγιον πλεωρᾶν ἐκκευτηθεῖς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλεωρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγου καὶ πνεύμα.

Für Gaffron verbindet sich mit der Deutung von Fleisch und Blut auf Wort (Logos) und Heiligen Geist noch ein anderer Gedanke, nämlich daß in Logos und Heiligem Geist zugleich auch die himmlische Syzygie von Soter und Achamoth abgebildet oder repräsentiert gesehen sei. Logos und Heiliger Geist sind ja tatsächlich als Bezeichnungen dieser vielnamigen Gestalten des valentinianischen "Pantheons" bezeugt.³⁵⁵ Dann müßte der letzte Satz für den Verfasser austauschbar sein mit einem "Wer den Bräutigam und die Braut empfangen hat, hat alles was er braucht, der hat die Auferstehung." Und so ähnlich kann sich das EvPhil durchaus äußern (vgl. # 61a Ende und # 67c). Nun hat sich bereits Sevrin damit auseinandergesetzt und ist zu einem negativen Ergebnis gekommen.³⁵⁶ Und in der Tat scheint die Annahme einer solchen Doppelsinnigkeit eines Textteils das Verständnis des Paragraphen im direkten Kontext eher zu verdunkeln als zu erhellen. Außerdem kann auch ich im Text keinerlei Signal erkennen, das auf ein solches zweites Gleis hinwiese. Aber völlig auszuschließen ist ein solcher Hintersinn m. E. dennoch nicht, zumal es noch ein sehr starkes Argument von außen gibt. Und das ist # 26b. Falls nämlich das Wort "Eucharistie" dort nicht allgemein "Danksagung", sondern das Sakrament des Herrenmahls meint, dann vollzieht sich nach dem EvPhil die Vereinigung von Bräutigam und Braut bzw. das Empfangen von Bräutigam und Braut tatsächlich - nicht erst im Mysterium des Brautgemachs, sondern - irgendwie *auch* oder *schon* in der Mahlfeier, d. h. unter Genuß von Brot und Wein als dem Fleisch und Blut Jesu.

23c (p. 57,9-19) Nach der exegetischen Klarstellung der Auferstehungsfrage folgt nun noch einmal ein polemischer Seitenhieb gegen Andersdenkende. Er setzt wiederum übergangslos ein, auch insofern als er keinerlei (deutlich erkennbare) Bezugnahme auf den Sachverhalt des Fleisches Jesu enthält, sondern wieder ganz allgemein noch einmal um die Frage der Auferstehung des menschlichen Fleischesleibes kreist. Dem entspricht, daß ja auch die Formulierungen der beiden Eingangssätze (über # 23b hinweg) an # 23a anknüpfen.

Aber so klar das mit der Anknüpfung an # 23a an sich auch ist, so merkwürdig ist das im einzelnen. Die Anknüpfung ist irgendwie "schief". Der Anfang von # 23a hatte ja gar nicht gelautet: *"Ich tadele die einen, die sich davor fürchten, entblößt aufzuerstehen."* Und hier wiederum heißt es nicht: *"Ich tadele auch die anderen."* Die Behandlung der beiden Gruppen von Kritisierten ist offenbar keine ausgewogene. Und damit kommen wir auf einen Sachverhalt zurück, der uns - bei entgegengesetzter Blickrichtung - schon in der Exegese von # 23a aufgefallen war. Das hiesige *Fehlen* eines "auch" scheint nun das sprachliche Signal dafür zu sein, daß der Autor nicht der Meinung ist, die Leute von # 23a auch "getadelt" zu haben. Dabei ist wohl auch ein sehr strenges Verständnis von $\epsilon\tilde{\nu}\ \delta\rho\iota\kappa\epsilon$ vorausgesetzt, mehr im Sinne von $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ "verurteilen" als im Sinne von $\mu\acute{\epsilon}\mu\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ "schelten".³⁵⁷ Wenn man sich andererseits fragt, was er stattdessen mit den "etlichen" von # 23a gemacht zu haben glaubt, so könnte sich von dem dort betonten Motiv der *Furcht* aus sogar der Begriff der *Tröstung* empfehlen.

Während die vielen, fernen Unverständigen also geradezu getröstet wurden, geht der Verfasser mit den wenigen Besserwissern in seiner unmittelbaren Umgebung hart ins Gericht. In

³⁵⁵ 1969: 178-180.

³⁵⁶ 1972: 70.

³⁵⁷ Borchert spricht ja von "castigate" bzw. "chastise" (1967: 125. 127).

diese Optik der Ungleichheit der beiderseitigen Kritik paßt nun auch der (an sich schwierige) zweite Satz - allerdings nur, wenn man ihn als Frage versteht. D. h., das hier durch die koptische Schreibung εἰτε vertretene griechische Adverb εἴτε dürfte in seiner Funktion als Einführung einer überraschten, ironischen Frage gebraucht sein.³⁵⁸ Mir persönlich erscheint das jetzt als eine sehr glückliche Lösung des Rätsels, als das dieser zweite Satz so lange Zeit erschienen ist, dessen Hauptproblem ja darin besteht, daß er so merkwürdig von der Hauptebene des Textes abgesetzt wirkt, irgendwie einen anderen "Sprecher" voraussetzend. Jedenfalls ist es nicht gut vorstellbar, daß das "ich" des ersten Satzes so weiter geredet haben könnte. Ich hatte es deswegen schon einmal versucht, diese andere "Stimme" als die einer Redaktion bzw. als die eines späteren Glossators zu erklären.³⁵⁹ Bei der Auffassung als Frage jedoch ist dieses Problem gleich automatisch mitgelöst; denn dann ist der Sprecher dieses zweiten Satzes dieselbe (imaginäre) Person, die gleich im nächsten Satz mit "du" direkt angesprochen wird. Zugleich könnte man den Sprecher dieser ironischen Frage mit dem κρύων von Röm 3,(1.)3 vergleichen, wie ja überhaupt # 23a + # 23c eine ähnliche Argumentationsstrategie - wenn auch auf viel kleinerem Raum - zu haben scheint wie der dafür berühmte Paulus-Komplex Röm 1,18-3,20. Die Besserwisser und "Starken" von # 23c werden dem, was der Autor in # 23a zu den Ängstlichen gesagt hatte, voll zugestimmt haben, um nun, da der Autor sich jetzt auch gegen sie selbst wendet, sich überrascht fragen zu müssen: "Wir selbst sind demnach auch im Unrecht?"

Mit dem "du" des dritten Satzes beginnt ja nun offensichtlich der im Diatribe-Stil gehaltene Hauptteil unseres Paragraphen, der der ausdrücklichen Widerlegung der Besserwisser dient. Nun umschließt auch dieser Diatribe-Teil m. E. ein schwieriges Problem. Es besteht darin, daß eigentlich nur die Einleitung³⁶⁰ und der Abschluß³⁶¹ des imaginären Dialogs völlig klar und ganz verständlich sind; nicht aber, wenigstens nicht im gleichen Maße, was dazwischen steht, was ja der eigentliche "Dialog" sein müßte. Man kann aus den dort stehenden Wörtern und Wortverbindungen zwar so oder so, schlecht und recht Sätze *machen*. Aber Evidenz kommt dabei weder auf der Ebene der Syntax noch auf der der Semantik zustande. Wenn man nun den Gegner nicht von Anfang an "Eigentore" schießen lassen will, weil er selbst das Motiv des "im Fleisch" schon nennt, muß seine Antwort schon nach "Der Geist!" zu Ende sein und gehört die folgende Wendung "im Fleisch" schon wieder in den Mund des hiesigen Redners selbst. Die zweite "Annäherung" zum Verstehen des scheinbar Unverständlichen ist die Entdeckung der Korrespondenz zwischen den folgenden zwei Ausdrücken, die also jeweils *Sätze* sind:

ΠΕΕΙΚΕ (ΟΥ)ΟΥΘΕΙΝ ΠΕ ΖΝ ΤΑΡΞ
 ΟΥΛΟΓΟΣ ΠΕ ΠΕΕΙΚΕ ΕΦΖΝ ΤΑΡΞ

Nun fehlen aber dem Subjekt-Paar: ΠΕΕΙΚΕ . . . ΠΕΕΙΚΕ die *Antecedentia*. Wenn man diese beiden Ausgangspunkte aber nun als "Rätsel" verstehen dürfte ("Wie mag es wohl zu solch merkwürdigem Ausdruck gekommen sein?"), dann wäre die einfachste "Lösung", daß vor dem "im Fleisch" irgend etwas ausgelassen ist. Wir hätten den Text an dieser neuralgischen Stelle

³⁵⁸ Vgl. Liddell/Scott 1966: 498 (s. v. II).

³⁵⁹ 1968: 124f.

³⁶⁰ Also: "Du behauptest, daß das Fleisch nicht auferstehen kann. Aber sage mir doch, was auferstehen kann, und wir werden dich respektieren! Du erwidert: ...".

³⁶¹ Also: "Denn, was du auch nennen magst, du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches wäre."

also *so* zu schreiben: $\pi\pi\bar{\nu}\bar{\alpha} < . . . > \bar{\nu}\bar{\nu} \tau\epsilon\Delta\rho\bar{\nu}$. Und man kann vielleicht sogar das "fehlende Verbindungsglied" noch näher bestimmen. Die korrespondierenden Sätze der Fortsetzung hätten jedenfalls eine Basis, wenn die Antwort des Redners etwa angefangen hätte mit: "<Es gibt aber zwei 'Geister', und beide sind> im Fleisch." Und mit diesen beiden Geistern müßten einerseits der dem Menschen geschenkte Geist *Gottes*, andererseits der dem Menschen *eigene* Geist, nämlich sein höchster Vernunftsteil, gemeint sein.

Nun muß aber zum Schluß doch noch einmal die Frage gestellt werden, ob denn das Fleisch, das der Autor im Sinne hat, wenn er dem Gegner entgegenhält, daß all die Dinge, die dieser für auferstehungswürdig hält, nur *in ihm* zu haben sind, wirklich einfach dasselbe ist, das der Gegner meint, also nur der menschliche Fleischesleib schlechthin. Es ist nun Laytons großes Verdienst, es - wenn auch auf eine äußerst komplizierte, schwer durchschaubare und auch problematische Weise - wenigstens versucht zu haben, den vermißten Gedanken, die Rückverbindung mit dem Fleisch Jesu, im Text zu finden. Dieser Versuch bestimmt schon die besondere Art seiner paraphrasierenden Übersetzung,³⁶² und, wie er die Dinge sehen will, wird vollends dann klar in den einschlägigen Anmerkungen.³⁶³ Und zwar enthüllt sich dabei nach und nach als Laytons Ergebnis, daß der Verfasser von vornherein "Fleisch" im eucharistischen Sinne gemeint habe, also durchweg vom Fleische Jesu rede.³⁶⁴ Und er hat auf alle Fälle darin recht, daß man *erwarten* darf, daß der Verfasser irgendwie wenigstens seine Gegenargumentation in # 23c noch einmal mit dem Ergebnis aus # 23b in Beziehung setzt. Die Frage ist bloß, wie und wo das wirklich der Fall (gewesen) sein könnte.

Und nun gibt es tatsächlich ein diesbezügliches Text-Signal, aber erst im *letzten* Satz des Paragraphen. Dieses Signal ist der überraschende Demonstrativartikel beim Worte "Fleisch".³⁶⁵ Denn wenn damit nicht direkt das Fleisch als hiesiges, also irdisches, bezeichnet ist, - was nach Tenor und Gesamtkontext doch äußerst befremdend wirken müßte - dann dürfte das Demonstrativum anaphorische Funktion haben und kann sich irgendwie nur auf das in # 23b genannte Fleisch Jesu beziehen. Gleichwohl, so wie die Worte nun einmal dastehen, hängt die Anaphora doch ein bißchen in der Luft. Und diesen Sachverhalt könnte man wieder in Beziehung dazu setzen, daß eben dieser letzte Satz ein wenig vom unmittelbar Vorhergehenden abgesetzt erscheint. Dieser Satz sieht zudem so aus, als wolle er eine Zusammenfassung des im Gesamttext von ## 23a.b.c Erörterten geben. Und wenn wir uns also (noch einmal) eine (leere) Stelle in # 23c vorstellen dürften, wo, weil sowieso ein Abriss des Gedankenfadens zu konstatieren ist, wir am einfachsten ein möglicherweise ausgefallenes Verbindungsstück ansetzen könnten, in dem die allgemeine Rede vom Fleisch im Hauptstück von # 23c doch noch (auf Grund der Ausführungen von # 23b) auf das Fleisch Jesu zugespitzt worden wäre, dann ist sie eben hier unmittelbar vor dem letzten Satz.

24 (p. 57,19-22) Das "Register" der Rede wechselt (wieder): Wir befinden uns plötzlich nicht mehr im "Register" rationaler Argumentation, sondern im "Register" der Bildrede. Aber der

³⁶² Vgl. daraus besonders den Satz: "This thing 'that also is within the flesh' is the Word."

³⁶³ Vgl. besonders Anm. 21 h: "The author attacks a ... position (...), namely that only the spirit arises; and retorts that the way in which the spirit is obtained is within the eucharistic bread or 'flesh,' here equated with the 'Word.' "

³⁶⁴ 1987: 333.

³⁶⁵ In diesem Sinne übrigens auch - implizit - von Layton verstanden ("in this kind of flesh" [dabei bezogen auf "the Word"]).

Registerwechsel muß natürlich nicht ausschließen, daß wir noch dasselbe "Musikstück" hören. Jedenfalls hatte uns ja die Betrachtung des # 22 für solche Möglichkeit hellhörig gemacht.

Gleichwohl ist die Frage der Gedankenkontinuität hier nicht unsere erste Sorge. Zunächst ist vielmehr daran zu erinnern oder darauf hinzuweisen, daß dieser Doppelspruch lange Zeit eine aus der Anfangsphase der Nag Hammadi-Forschung stammende (und von mir selbst verschuldete), das Verständnis seiner Form wie seines Inhalts besonders schwer belastende "Hypothek" mit sich herumgeschleppt hat,³⁶⁶ eine "Hypothek", die darin besteht, daß die Zäsur zwischen ihm und *sowohl* dem Vorhergehenden *als auch* dem Folgenden nicht gleich in der einzig evidenten Weise bestimmt wurde, also der wahre Anfang und das wahre Ende zunächst verkannt wurden.³⁶⁷ Die nötige Korrektur am Anfang wird de Catanzaro³⁶⁸ bzw. Till³⁶⁹ verdankt und setzte sich schnell durch.³⁷⁰ Die Anregung zur Korrektur auch bei der Zäsur am Ende ist zwar genauso alt (sie stammt von Barns³⁷¹), wurde auch bald aufgegriffen,³⁷² aber verbreiten konnte sie sich zunächst nur in den USA.³⁷³ In Europa wirkte dagegen der alte Fehler noch erheblich nach und hat besonders die Ergebnisse der Arbeiten von Gaffron³⁷⁴ und Sevrin³⁷⁵ über die Sakramente ungünstig beeinflußt.

Wie sich uns der # 24 - nach allen Irrungen und Wirrungen - jetzt darstellt, handelt es sich um ein Bildwort von strenger und schöner Form. Und bei einem solchen ist es nicht gut, zu früh wissen zu wollen, was es denn *meint*. Daß man bei seiner Exegese praktisch von Anfang an der Auffassung war, daß der erste Satz die Bekleidung der Seele mit dem Fleischesleib meine,³⁷⁶ war m. E. jedenfalls voreilig. Das (eigentliche und genauere) Verständnis kann (wiederum) nur über eine Analyse der Form gewonnen werden. Unser Doppelspruch handelt natürlich von der Umkehrung aller Werte (nach dem Motto: "die Ersten werden die

³⁶⁶ Die natürlich mehr oder weniger auch die angrenzenden ## 25 und 23c mitbetraf.

³⁶⁷ Vgl. 1959: 9 = 1960: 42.

³⁶⁸ 1962: 41.

³⁶⁹ 1963: 19.

³⁷⁰ Vgl. 1965a: 327; 1967: 379.

³⁷¹ 1963: 498.

³⁷² Vgl. Borchert 1967: 112. 129; Isenberg 1968: 359. 416.

³⁷³ Im wesentlichen dank NHLibEng (: 135).

³⁷⁴ 1969: 162f.

³⁷⁵ 1972: 29. 31f. 71. 170.

³⁷⁶ Siehe z. B. Wilson (1962: 90 ["In Gnostic terms, the soul is more valuable than the body which is its garment ..., but in the spiritual realm the heavenly robe is more valuable than the soul which puts it on after purification"]).

Letzten sein³⁷⁷) in der anderen Welt; aber er tut es in einer ganz spezifischen Weise. Dasselbe Aussagemuster kommt aber im EvPhil gleich noch dreimal vor (## 87.103.124), ist also wohl für das Denken des Verfassers typisch. Von diesen Parallelen ist # 87 noch einmal die nächste und wichtigste und vermag vieles, was hier noch dunkel ist, zu erhellen. Unser Bildwort ist des näheren zu bestimmen als ein Vergleich *e contrario*.³⁷⁸ D. h., man könnte - ohne daß sich der Sinn verändert - unseren Paragraphen auch so umformulieren: "Nicht so, wie in dieser Welt die, die die Kleider anziehen, besser sind als die Kleider, *verhält es sich* im Himmelreich; denn dort sind die Kleider besser als die, die sie angezogen haben." Aber das bedeutet andererseits, daß im ersten Teil, der Bildhälfte, von wirklichen Kleidern und denen, die sie tragen, also von wirklichen Menschen die Rede ist (genauso wie es in # 87 zunächst um wirkliche Sklaven und wirkliche Herren [= Freie] geht). Damit wird jedoch diese Bildhälfte, also das eigentliche Bildwort, zugleich zum Rätsel. Denn jeder Hörer muß doch fragen: "wieso und inwiefern sind denn die Menschen besser als ihre Kleider?", zumal wenn das Gesagte allgemein, also genauso für die prächtigen Gewänder der Reichen wie für die Lumpen der Armen gelten soll. Dieser Rätselaspekt hängt nun ganz wesentlich an dem Verbal Ausdruck $\sigma\epsilon\sigma\omicron\tau\tau\eta\ \delta\epsilon$, hinter dem man am ehesten einen griechischen Ausdruck unter Verwendung des Komparativs $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\sigma\omega\nu$ zu sehen haben dürfte. Wir haben es demnach mit einem reinen (noch durch nichts gefüllten) Relationsbegriff ("besser") zu tun.³⁷⁹ Neben dieser einen "Konstanten" des Doppelspruches gibt es übrigens, wie Gaffron m. E. richtig gesehen hat, noch eine zweite; sie besteht in der vorausgesetzten generellen Identität der Kleiderträger.³⁸⁰ Der Spruch könnte demnach auch heißen: "In dieser Welt sind die Menschen besser als ihre Kleider, im Himmelreich geringer."

Für die Lösung des Rätsels gibt es im Text nun durchaus Hinweiszeichen. Sie bestehen in der Art des Ausdrucks für das Tragen dieser Kleider; es heißt beidemale "anziehen" und nicht "tragen". Und das Tempus im zweiten Teil ist nicht mehr das Präsens (der Gewohnheit), aber auch nicht ein eschatologisches Futur, sondern das Perfekt. Und während nun das Präsens dieses Verbs an das ständige An- und Ausziehen nebst der damit gegebenen Abnutzung denken läßt, scheint das Perfekt auf das "ein für allemal" des Anziehens dieser Kleider hinweisen zu sollen. Man wird also als den wohl gemeinten entscheidenden Punkt den Aspekt der Dauerhaftigkeit der Kleider, verglichen mit dem Menschen, erraten dürfen. Das wird nun außerdem noch auf das Glücklichste bestätigt durch eine Sachparallele, die es *ad vocem* "Kleid" im EvPhil noch gibt und die nur Sevrin als solche erkannt und schon für die Exegese von # 24 fruchtbar gemacht hat.³⁸¹ Es handelt sich um # 43a, wo offenbar der gleiche, oder *fast* der gleiche, Gedanke ausgedrückt wird, nur daß dort die Kleider als Träger der Farben an die

³⁷⁷ *Etc.*; vgl. Mk 10,31 Parr.

³⁷⁸ Vgl. Bultmann 1957: 200; und von den dort genannten Beispielen besonders 4Esr 9,34-36 und Bill. I 731.

³⁷⁹ Das schönste und für unsere Belange nützlichste Beispiel, wie diese (logische) Leere (des $-\sigma\omicron\tau\tau\eta$ = "besser sein") aufgefüllt (gedacht) werden kann, ist Hebr 10,34: $\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\eta\tau\eta\ \mu\acute{\iota}\mu\lambda\gamma\ \nu\omicron\upsilon\mu\acute{\iota}\nu\tau\ \rho\ \mu\acute{\iota}\mu\lambda\omicron\ \epsilon\sigma\sigma\omicron\tau\tau\eta\ \epsilon\sigma\mu\eta\nu\ \epsilon\beta\omicron\lambda$, was man wie folgt paraphrasieren könnte: "Ihr habt einen besseren Reichtum! Wieso ist er besser? Weil er nicht vergeht!"

³⁸⁰ 1969: 162 ("Es verwundert, daß Ph noch einen Unterschied macht zwischen dem Träger des himmlischen Kleides und diesem selbst. Aber diese Differenzierung liegt wohl weniger im Blickfeld des Verfassers, in erster Linie geht es ihm um das Bild, den unterschiedlichen Wert der verschiedenen Kleider, den er einleuchtend zu machen versucht, indem er ihn in Beziehung zu dem *konstanten Wert* des Trägers setzt" [Hervorhebung von mir]).

³⁸¹ 1972: 31f.

Stelle der Menschen als Träger der Kleider getreten sind.

Die besondere Aussagestruktur unseres bildhaften Doppelspruches bringt es nun mit sich, daß beim Ausdruck des mit dem Bild (gegenteilig) Gemeinten dieselben Wörter wie im Bild, nur daß sie zu Metaphern werden, erscheinen müssen. Da die *nur so* erfolgte Deutung als immer noch halb bildlich empfunden worden sein mag, kann das Bedürfnis entstehen, dem zweiten Teil eines solchen Doppelspruches noch eine Deutung im Klartext folgen zu lassen. So ist es jedenfalls in # 87. Wenn wir nun unsererseits für unseren Spruch etwas Gleichartiges hinzufügen wollten, könnten wir als Erklärung also sagen: "Da die Kleider im Himmelreich ganz und gar unvergänglich sind, machen sie auch ihre Träger unvergänglich (und heben so eigentlich auch den Unterschied zwischen Träger und Getragenen auf³⁸²)."

Wenn wir nun zum Schluß noch die Frage stellen - und erst jetzt ist sie legitim -, ob und wie denn unser Paragraph in den Augen des Autors noch mit dem Thema der Auferstehung - wie indirekt auch immer - zusammenhängen mag, so kann eine (unterirdische) thematische Verbindung sowieso nur zur zweiten, der Sachhälfte unseres Vergleichs bestehen. Und negativ ist zu konstatieren, daß die Vorstellung der Seele, die bei Borchert, der die Zusammengehörigkeit - und im Prinzip wieder überzeugend - vehement verfißt, in diesem Zusammenhang eine so große Rolle spielt,³⁸³ als Zwischenglied auszuscheiden hat. Den Kontaktpunkt könnte man dann etwa so bezeichnen: Die gemeinte Auferstehung ist nichts anderes als das Anziehen der Kleider des Himmelreiches. Und sobald man das erst einmal so formuliert hat, fällt einem sofort ein ganzes Bündel von Assoziationen mit dem *in* und *zu* den vorhergehenden Auferstehungskomplexen Gesagten ein. Am wichtigsten aber dürfte wohl sein, daß der Autor mit diesem Bildwort und seinem Sinn gemeint haben könnte, den entscheidenden Hinweis darauf zu geben, wie man sich denn die Auferstehung durch den Empfang des Fleisches Jesu vorzustellen habe, besonders unter der Frage, was mit dem eigenen Fleisch dabei wird: Das Fleisch Jesu als das Kleid des Himmelreiches wird mit dem Fleisch des Menschen/dem Träger des Kleides, indem es dasselbe/denselben in seine eigene Unvergänglichkeit hineinnimmt, identisch.

25 (p. 57,22-28) In diesem kleinen Abschnitt ist - wiederum unter plötzlichem Wechsel des Oberflächenthemas - von der Taufe (nebst Salbung) die Rede. Da nun die in # 21 von den Adressaten geforderte Auferstehung vor dem Tode in der Taufe erfolgend gedacht sein muß, gibt es im Prinzip keine Schwierigkeit, auch unseren Paragraphen noch im Zusammenhang mit der seit # 21 die Aussagen des EvPhil offen oder insgeheim leitenden Auferstehungsthematik zu sehen. Das Kontinuitätsproblem ist hier weniger das *Ob* als das *Wie*. Denn Taufe und Salbung werden hier gar nicht an sich und in ihrer Heilskraft schlechthin angesprochen,³⁸⁴ sondern in einer merkwürdig indirekten Weise, nämlich nur unter einem ganz speziellen Gesichtspunkt. Um wieviel indirekter und einseitiger muß dann erst der darunter verborgene Auferstehungsgedanke gedacht sein?

Wenn wir diese Frage vielleicht auch gar nicht werden beantworten können, so haben

³⁸² Vgl. dazu Gaffron, für den gerade die Unterscheidung von Kleid und Träger auch im Himmelreich zum Haupträtsel unseres Paragraphen geworden ist (1969: 162f.).

³⁸³ 1967: 129.

³⁸⁴ Vgl. Borchert 1967: 131 ("In the present logion the emphasis is not upon the sacraments *per se*, but they are employed here as an illustration of the hiddenness of true power or purification, which only the Gnostic knows").

wir doch jetzt wenigstens die Chance, den Text in sich zu verstehen. Erst jetzt! Nämlich: infolge der (schon bei # 24 zur Sprache gekommenen) Berichtigung der Abgrenzung zwischen # 24 und # 25 (praktisch durch "Vorverlegung" des Anfangs von # 25) in Verbindung mit der evidenten syntaktischen Analyse des so sichtbar gewordenen neuen Satzbildes,³⁸⁵ und zwar als eine substantivische Cleft Sentence, in der der Focus außer durch die Transposition der Konjugation auch noch durch die Spitzenstellung gekennzeichnet ist, und das heißt praktisch durch Übernahme der seit 1977 in NHLibEng bereitliegenden und Isenberg verdankten Wahrheit.³⁸⁶

Mit Erleichterung können wir zunächst feststellen, daß der vielumrätselte Nexus zwischen den beiden Paaren gleichlautender *Abstracta* ("Sichtbares", "Verborgenes") im zweiten Teil des ersten Satzes (nach dem Gedankenstrich) nunmehr "sonnenklar" ist: er besteht in dem (elliptischen) Verbalausdruck $\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\beta\omicron$ ($\bar{\eta}\mu\omicron\omicron\upsilon\gamma$) "wird gereinigt", der aus dem ersten Teil (über den "Gedankenstrich") herüberwirkt. Sachlich ist damit das Stichwort und der Hauptgesichtspunkt unseres ganzen Paragraphen gegeben: Es geht in ihm um die Reinigung (den καθαρισμός), eben wohl nicht nur im ersten Satz, sondern auch darüber hinaus.³⁸⁷

Der elliptische Charakter des zweiten Teils des ersten Satzes ist nun ein ganz wesentliches Element der Andersartigkeit von Ausdrucksweise und Textsorte nach dem "Hiatus" bzw. für die Erkenntnis, daß hier überhaupt ein solcher (durch unseren Gedankenstrich symbolisierter) "Hiatus" vorliegt. Der Text erinnert an die erste Hälfte von # 23b, die mit dem (nicht ausdrücklich als solches gekennzeichneten) Zitat von 1Kor 15,20 einsetzt, um es sogleich in einer bestimmten Hinsicht zu kommentieren. Also auch unser Paragraph scheint mit einer Art von Zitat zu beginnen, das dann kommentiert wird; mit anderen Worten, die beiden Hälften unseres Satzes (diesseits und jenseits des Hiatus) verhalten sich zueinander wie Text und Kommentar.

Aber, was für eine Art von Text ist das nun, aus dem die erste Hälfte unseres ersten Satzes besteht? Es ist ja kein uns anderswoher bekannter Text. Wir kommen der Sache freilich sogleich auf die Spur, wenn wir den Blick auf das erste der insgesamt drei einzelnen Rätsel- bzw. Schlüsselwörter unseres Paragraphen konzentrieren: $\pi\mu\lambda$ $\tau\eta\rho\upsilon$ = "alles".³⁸⁸ Da damit sinnvollerweise nur "alles, was es in der Welt gibt", gemeint sein kann, ist die erste Hälfte unseres ersten Satzes (noch) gar keine Taufaussage, sondern (zunächst einmal) eine kosmologische Aussage, und zwar wohl nicht eine wirklich allgemeine, sondern (trotz des auffälligen Ausdrucks "alles" und trotz des Präsens) eine sehr spezifische, nämlich eine Aussage über die Sintflut. Aber ein Taufbezug ist dennoch da; er ist damit gegeben, daß ja dem frühen

³⁸⁵ Bei Borchert (1967: 112) war das noch nicht der Fall; und Isenberg ist auch zunächst auf halbem Wege stehen geblieben (1968: 359).

³⁸⁶ 135 ("It is through water and fire that the whole place is purified - the visible by the visible, the hidden by the hidden"); entsprechend dann auch NHLibEng³: 144; und bei Layton 1989: 155; das gleiche Textverständnis vertreten jetzt auch Layton 1987: 333; (Schenke) 1987: 158.

³⁸⁷ Und wenn der Gedanke der Auferstehung den Text tatsächlich noch begleitet, dann müßte sie hier eben als (unsichtbare) Reinigung betrachtet sein.

³⁸⁸ Das Syntagma $\pi\mu\lambda$ $\tau\eta\rho\upsilon$ kommt im EvPhil im ganzen fünfmal vor (außer hier in # 25 noch in den ## 40b. 110a. 116b. 123c), und zwar immer *nur* in dieser ganz allgemeinen Bedeutung (vgl. besonders den Kommentar zu den ## 110a. 116b. 123c).

Christentum die Sintflut als Typos der Taufe gilt.³⁸⁹ Also können wir zunächst einmal sagen: Was hier am Anfang unseres Paragraphen zitiert wird, ist der geläufige Topos von der Sintflut als dem Typos der Taufe. Wenn das im Prinzip richtig ist, dann setzt aber das EvPhil diesen Topos in einer für die Taufanschauungen des frühen Christentums überaus interessanten Erweiterung in zweierlei Hinsicht voraus: die Sintflut ist mit der Feuerflut (Sodom und Gomorrha; vgl. z. B. 2Petr 2,5-8) zusammengenommen, um als Typos für Taufe *und Salbung* dienen zu können, und hat wohl zu der protologischen auch noch eine eschatologische Dimension bekommen (vgl. # 125a; aus solcher Mehrdimensionalität könnte sich das Präsens erklären). Übrigens, wenn es erlaubt wäre, die bei # 23b erwogene Möglichkeit einer impliziten Präsenz des Kontextes bei einem Zitat auch auf die hier vorzuliegen scheinende Art von Zitat anzuwenden, könnte man spekulieren, ob etwa hier nur der Anfang eines (liturgischen) Textes zitiert wäre, den man sich insgesamt etwa folgendermaßen vorstellen müßte:

"Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt
 - wie im Anfang, so am Ende;
 durch Wasser und Feuer wird auch der Mensch gereinigt
 - bei der Auferstehung durch Taufe und Salbung."

Wir müssen nun noch einmal auf die andere, zweite Hälfte des ersten Satzes zurückkommen, um den noch verbliebenen Rest dieser doch nur stichwortartigen Interpretation des zitierten Topos aufzulösen und deren mythologisch-kosmologische Voraussetzung zu bezeichnen. Die Interpretation meint im Klartext: "Die materielle Unreinheit der Welt wird durch die sichtbaren Elemente Wasser und Feuer beseitigt; die immaterielle Unreinheit der Welt wird durch - von den sichtbaren Elementen zu trennendes - intelligibles Wasser und Feuer beseitigt." Und die dabei vorausgesetzte Vorstellung von der doppelten Natur (δισσῆ φύσις) dieser Elemente bzw. von der Scheidung bei ihnen zwischen τὸ σωματικόν, τὸ αἰσθητόν einerseits und τὸ καθαρὸν καὶ ἄσωματον, τὸ νοητόν andererseits ist auch - vor allem für das Feuer - ohne Schwierigkeit verifizierbar.³⁹⁰

Diese Interpretation des Zitats ist aber für unseren Verfasser noch gar nicht das, worauf er eigentlich hinauswill, sondern nur ein notwendiger Zwischengedanke. Sein Ziel ist vielmehr der Aufweis, daß es den ihm so wichtigen Sachverhalt der Anwesenheit des Transzendenten in der Immanenz, wie er ihn kurz vorher gerade in dem Erlöser-Namen "Nazarener" angedeutet gefunden hatte (# 19), auch bei den reinigenden Elementen gibt und daß sich darin eben der Antitypos (Taufe und Salbung) vom Typos (Wasser- und Feuerflut) unterscheidet. In dem zweiten Satz, der dies Ziel nun direkt ansteuert, begegnet uns mit ΖΟΕΙΝΕ "welche" das zweite Rätsel- und Schlüsselwort. Für sich genommen klingt das ΖΟΕΙΝΕ im Kontext nur dieses Satzes ja ganz allgemein. Im Zusammenhang des ganzen Paragraphen muß aber auch dieser Satz auf den Sachverhalt der Reinigung bezogen sein. Dann kann sich ΖΟΕΙΝΕ theoretisch nur entweder auf den jeweils ersten oder den jeweils zweiten Begriff der unmittelbar vorher paarweise genannten *Abstracta* beziehen, also entweder das, was gereinigt werden muß, oder das, was die Reinigung vollbringt, meinen. Ich sage das so ausführlich übrigens nur deshalb, weil

³⁸⁹ Vgl. 1Petr 3,20f. und die Kommentare dazu.

³⁹⁰ Vgl. - außer der Parallele # 66 im EvPhil selbst - besonders Exc. ex Theod. 81 (daraus stammen die oben benutzten griechischen Begriffe); oder Hippolyt ref. VI 9,5 (Megale Apophasis); siehe auch Gaffron 1969: 349¹⁷⁰; Sevrin 1972: 205²; Widengren 1982: 197. 203⁴.

Laytons paraphrasierende Übersetzung so klingt, als ob sie auf die falsche Möglichkeit hinziele.³⁹¹ M. E. kann sich praktisch $\zeta\omicron\epsilon\iota\eta\epsilon$ nur auf die reinigenden Kräfte, d. h. auf $(\tau\delta\lambda)$ $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\iota\alpha$ ³⁹² beziehen. Und obgleich es so klingt, als gebe es auch davon mehr als zwei, wird der Verfasser doch von vornherein nur die sogleich im dritten Satz genannten beiden im Auge gehabt haben. Er will also sagen: es gibt verborgene reinigende Kräfte, die nicht *neben*, sondern *in* den entsprechenden sichtbaren Elementen ihr Sein haben, so daß diese die materiellen Träger von jenen sind.

Und im letzten Satz soll dann wohl ausdrücklich gesagt werden, daß das mit dem Taufwasser und dem Element der Salbung so ist. Aber, wie das nun gesagt wird, ist doch wiederum nicht wenig merkwürdig. Und zwar ist das Problem dabei das allerletzte Wort (unser drittes Rätsel- oder Schlüsselwort). Nach Duktus und Logik des "Anlaufs" müßte man doch erwarten, daß es hieße: "Es gibt Wasser im Wasser; es gibt Feuer im *Feuer*." Allerdings hätte man, wenn der Text wirklich so gelautes hätte, wahrscheinlich gar nicht gemerkt, daß sich die Aussage auf die Sakramente beziehen soll. Im Gebrauch von "Salböl" für "Feuer" liegt so etwas wie das "Verraten" der Lösung eines Rätsels an dessen Ende. Zudem kommt noch eine ganz entscheidende Verständnishilfe wiederum aus einer EvPhil-Parallele, die sich in # 66 findet und aus der hervorgeht, daß - aus welchen Gründen auch immer - sinnlich wahrnehmbares Feuer ($\pi\theta\rho\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) und Salböl ($\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$) für das EvPhil nicht nur synonyme (und also ohne weiteres austauschbare) Ausdrücke, sondern geradezu materiell identische Sachen sind. Es heißt dort im Zusammenhang der Wiedergeburt des Menschen zum Sohn des Brautgemachs (wofür man übrigens auch "Auferstehung" sagen könnte) durch das (Tauf-)Wasser nebst Feuer mit Licht zur Erklärung der beiden letzteren Elemente, die offenbar als entscheidend und allein erklärungsbedürftig empfunden wurden: "Das (sichtbare) Feuer ist das Salböl; das Licht ist das (in ihm befindliche unsichtbare) Feuer." Außerdem scheint aus dieser Erklärung hervorzugehen - was vielleicht auch für unseren # 25 gilt -, daß in solchen Aussagen über Wiedergeburt/Auferstehung durch Taufe und Salbung der Ton auf dem *feurigen* Element liegt.³⁹³

Es bleibt dann bloß noch zu fragen, wie es zu dieser - auf den ersten Blick so merkwürdigen - Identifikation von Feuer und Salböl gekommen sein mag. Im weiteren Hintergrund könnte man natürlich den Sachverhalt sehen, daß der *Geist*, der ja mit der Salbung übertragen wird, weithin als feurig vorgestellt wird.³⁹⁴ Aber wirklich verständlich würde die Sache nur, wenn der eigentliche Grund ein materieller wäre, z. B. wenn man sich vorstellen dürfte, daß hier - als selbstverständlich - ein Salbungsritus vorausgesetzt wird, in dem man *auf Feuer erhitztes Öl* zur Salbung benutzt.³⁹⁵

26a (p. 57,28-58,10) Was den weiteren Zusammenhang dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden anbelangt, so kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß das

³⁹¹ 1987: 333 ["Some (elements) are hidden by the visible"].

³⁹² Vgl. das Wort innerhalb des Apollinaris-Zitats (Komm. # 23b Anm. 354).

³⁹³ Vgl. im übrigen auch # 95a.

³⁹⁴ Vgl. z. B. Apg 2,3; 1Thess 5,19.

³⁹⁵ Vgl. Isenberg 1968: 308. Vielleicht darf man aber auch daran denken, daß das Öl dabei als *Brennstoff* im Blick ist, daß also für EvPhil "Feuer und Öl" so zusammen gehören wie für uns etwa "Feuer und Kohle".

Auferstehungsthema immer noch nachwirkt, falls man nämlich voraussetzen dürfte, daß der Autor - ähnlich wie der von Rheg³⁹⁶ - noch weiß oder meint, daß die Verklärung, auf die er am Ende Bezug nimmt, wo immer er sie in seinem Evangelium oder Referenztext eingeordnet gefunden haben mag, ursprünglich und eigentlich eine Ostergeschichte ist. Sicherer ist der Zusammenhang mit dem unmittelbar vorhergehenden Paragraphen zu bezeichnen. Wie dort geht es auch hier um die (vorübergehende) Verborgenheit des Eigentlichen in dem, was sichtbar ist (ausgedrückt durch die Dialektik von ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ und ΖΩΠ). Wurde dieser Sachverhalt dort (nur) an Sakramenten exemplifiziert, so hier nun sogar an dem Erlöser selbst.³⁹⁷

Gravierender aber für das Textverständnis als die Frage der Art des Übergangs *vorn* ist die Bestimmung, wo unsere kleine Texteinheit *zu Ende* ist. Daß das nicht erst in Z. 14 von p. 58, sondern schon in Z. 10 der Fall ist, diese Erkenntnis hat sich, ohne Abhängigkeit voneinander, drei Forschern zugleich aufgenötigt.³⁹⁸ Die Unabhängigkeit der "Zeugen" ist hier besonders wichtig, weil durch diese Zäsur, die übergangslose "Kluft", zwischen (in unserer Nomenklatur) # 26a und # 26b schlagartig der ganz unübliche Textcharakter des EvPhil überhaupt in hellstes Licht tritt.

Was die Textlücken, denen wir in der ersten Hälfte des Paragraphen wieder begegnen, betrifft, so sind wir auch hier in der glücklichen Lage, daß sich nach anfänglich leichten Schwankungen eine *communis opinio* herausgebildet hat, wie sie mit Evidenz zu ergänzen sind. Der einzige etwas schwierigere Fall war die Lücke in Z. 32 von p. 57 Ν[.]. ΟΥ, zumal zunächst, bei der Deutung des Buchstabenrestes nach der Lücke (als Ν), diejenigen, die nur nach den ersten Faksimiles arbeiten konnten, auf eine falsche Fährte geführt wurden. Mit Krauses Einschränkung auf die Alternative: ρ oder ϕ (aber nicht Ν)³⁹⁹ wurde der Spielraum der Möglichkeiten sehr eng eingegrenzt. Der zu rekonstruierende Ausdruck ist ja auch syntaktisch eindeutig, nämlich das in frontaler Extraposition stehende Dativ-Objekt von ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ, dessen Vertreter innerhalb der normalen Wortfolge das anaphorische ΝΔΥ ist. Die jetzt akzeptierte Lösung stammt der Idee nach schon von Krause selbst, bzw. bereits von Barns,⁴⁰⁰ in der exakten Ausführung freilich erst von Layton.⁴⁰¹ Und makrosyntaktisch möchte auch ich wie dieser die betreffende Wortfolge nicht als Aussage für sich,⁴⁰² sondern als Kataphora

³⁹⁶ Vgl. p. 48,6-19 und 1984: 79-82.

³⁹⁷ Diese "Brücke" von # 25 zu # 26a so deutlich gemacht zu haben, ist das alleinige Verdienst von Borchert (1967: 131): "A clue to the understanding of Philip's mysterious view of the hidden in the revealed" (das ist für Borchert das gemeinsame Thema von ## 25-27) "is offered in log. 26. Perhaps, to the surprise of the reader he may learn from Philip that even Jesus is not what he seems to be."

³⁹⁸ Vgl. Isenberg (schon) 1968: 27. 359f.; Sevrin (sieht im Grunde die ganze Wahrheit, ist aber nicht konsequent) 1972: 101f. 116f. 183; Schenke (dokumentierbar erst) 1987: 158; hinzu kommt als Vertreter (aber m. W. nicht unabhängig) Layton 1987: 334.

³⁹⁹ 1964: 174.

⁴⁰⁰ 1963: 498.

⁴⁰¹ 1989: 154 App.

⁴⁰² Wie z. B. Isenberg (1968: 359; NHLibEng: 135; NHLibEng³: 145; bei Layton 1989: 155).

verstehen.⁴⁰³

Der Topos, der in unserem Paragraphen zur Sprache kommt, ist geläufig und wohlbekannt. Es handelt sich um den geheimen Abstieg und offenbar-triumphalen Wiederaufstieg des Erlösers durch die verschiedenen überirdischen und irdischen Seinsspären.⁴⁰⁴

Und zwar liegt er hier in der "neutralen" Spielart vor, wo die Wesen, denen der Erlöser ähnlich wird, nicht (wie in der rein-agnostischen Variante) die bösen Archonten sind, sondern positiv gesehen und als erlösungsfähig vorgestellt werden und entsprechend die Verwandlung selbst, wiewohl mißverständlich, einen heilsamen Zweck verfolgt. Und aus der Fülle der Belege, die es für diese Vorstellung gibt, kommen zwei - auch sie von der Forschung schon früh herangezogen⁴⁰⁵ - in der konkreten Ausprägung unserem Text besonders nahe. Es sind dies eine dem Origenes bekannte und von ihm akzeptierte Tradition von einer der Fassungskraft der Adressaten angepaßten Polymorphie Jesu⁴⁰⁶ und Exc. ex Theod. 4,1-3. Für beide Parallelen ist charakteristisch, daß die Verklärung am Ende als Wiederaufhebung der Anpassung erscheint. An der Excerpta-Stelle geht die Annäherung so weit, daß eine entscheidende Wendung daraus, bis auf den Austausch eines Begriffs, wörtlich identisch mit der griechischen Urfassung von EvPhil gewesen sein muß. Es handelt sich dabei gerade um die Bezugnahme auf die Verklärung. Es heißt Exc. ex Theod. 4,1: *καὶ ὅτε ἐν δόξῃ ὠφθη τοῦ ἀποστόλου ἐπὶ τοῦ ὄρους . . .*

Die Gesamtheit derer, denen sich Jesus je nach ihrem Fassungsvermögen zeigte, erscheint in unserer rhetorischen Gestaltung des Topos nur in grober dualistischer Spezifizierung als Große und Kleine, Engel und Menschen. Dieser deutliche Parallelismus in der Bezeichnung der Adressaten der Offenbarung zeigt auch, daß mit den Großen praktisch die Engel, und mit den Kleinen die Menschen gemeint sind. Diesen letzten Sachverhalt hat besonders Sevrin herausgestellt.⁴⁰⁷ Und das wird bei ihm Bestandteil eines sehr suggestiven Versuchs zur Erfassung der in diesem Text implizierten Christologie. Indem er den Logos-Satz im Zentrum des Textes so versteht, daß Jesus es verbarg, daß er selbst der Logos ist, kommt er dazu, unserem Verfasser eine trimorphe Christologie zuzuschreiben: Jesus ist Logos, Engel und Mensch. Entsprechend wird der Verklärungsbezug so verstanden, daß Jesus den Jüngern, sie selbst zu Engeln machend, in seiner Engelgestalt erschienen sei.⁴⁰⁸ Das würde allerdings bedeuten, daß die Eingangsbehauptung von der Verhülltheit der Offenbarung Jesu den gesamten Text (und nicht nur die ersten zwei Drittel) bestimmt, also auch die Jünger in der Verklärung noch nicht sehen, wie er wirklich ist. Nun hat man aber den deutlichen, durch die zwei Parallelen noch verstärkten, Eindruck, daß der Schlußhinweis auf die Verklärung in

⁴⁰³ Vgl. Layton 1987: 334.

⁴⁰⁴ Vgl. z. B. Bultmann 1967b: 75-80.

⁴⁰⁵ Vgl. z. B. Wilson 1962: 91f.

⁴⁰⁶ Hennecke/Schneemelcher 1959: 323 (daselbst auch der Verweis auf die einzelnen Belegstellen).

⁴⁰⁷ 1972: 117.

⁴⁰⁸ 1972: 117 ("nous aurions un triple Christ: le logos qui demeure caché à tous, le Christ angélique, le Christ humain; ce n'est qu'un seul Christ, polymorphe. Dans sa révélation aux disciples, sur la montagne, il cesse de leur apparaître humain (petit) pour leur apparaître angélique (grand): mais il a dû pour cela les grandir aussi, les rendre angéliques").

unserem Text den Sinn hat, die Ausnahme bzw. die Aufhebung der eingangs genannten Regel zu artikulieren. D. h., der Begriff der Größe am Ende des Textes müßte ein anderer sein als in der Mitte. Und man darf den Text wohl nicht *so* beim Wort nehmen, daß man die Rhetorik in Dogmatik umsetzt.

Mit der Erwähnung des Logos-Satzes in der Interpretation von Sevrin haben wir schon eins (das zweite) von drei noch zu erörternden Einzelproblemen, die das genauere Verständnis unseres Textes erschweren, berührt. Aber gehen wir der Reihe nach vor!

Das erste Problem ist der Sinn des Prädikats im ersten Satz. Was hat nach Meinung des Textes Jesus mit allen *gemacht*? Daß hier offenbar ein Problem vorliegt, zeigt ja schon das Schwanken oder die Unbeholfenheit bzw. Sinnlosigkeit der vorliegenden Übersetzungen an dieser Stelle. So könnte Laytons Auffassung fast wie eine Erlösung aus dem Dilemma erscheinen (und ich hatte mich tatsächlich schon fast "erlösen" lassen), wenn er übersetzt: "Jesus *tricked everyone*".⁴⁰⁹ Die theoretische Bedeutungsbreite des $\chi\iota\ \bar{\nu}\chi\iota\omicron\gamma\epsilon$ im Rahmen des ersten Satzes ist ja durch die Anknüpfung des folgenden Satzes mit $\Gamma\alpha\rho$ ganz erheblich eingengt. Dieser erste Satz muß also eine These enthalten, die durch den folgenden Satz als begründet erscheinen kann. Nun könnte man wohl annehmen, daß unser $\chi\iota\ \bar{\nu}\chi\iota\omicron\gamma\epsilon$ hier eine der Spezialbedeutungen seines normalen griechischen Äquivalents $\kappa\lambda\acute{\epsilon}\pi\tau\epsilon\iota\nu$ "trägt". Als griechische Vorlage hätte man sich vorzustellen: $\delta\ \text{'}\text{Ιησοῦς ἔκλεψε\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma\ \omicron\delta\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Im ersten Fall kann eben Laytons Übersetzung, oder eben auch, wie ich unter seinem Einfluß bis zur "vorletzten" Minute gedacht habe, ein: "Jesus hat alle betört", herauskommen.⁴¹⁰ Im zweiten Fall könnte es heißen: "Jesus hat alles heimlich vollzogen",⁴¹¹ was unseren Paragraphen dann mit # 68 verbinden würde. (Wenn unser Satz für sich stünde oder man das Recht hätte, ihn hier loszutrennen, wäre es versuchlich, ihn - sozusagen als "christologische Begründung" - mit der Aufforderung von # 18 zusammenzusehen.) Aber weil die folgenden Sätze nach einem *Antecedens* verlangen, erschien mir (wie gesagt, bis vor ganz kurzem) doch die erste Variante als die glücklichere. Sphinxhaft bliebe der Satz freilich auch so noch. Gemeint sein müßte, daß Jesu erlösendes Tun, ganz gegen die eigentliche Absicht, dazu führte, daß die, an die er sich wandte, sich wie Tore verhielten. Und die Wahl des krassen, mißverständlichen Ausdrucks würde wohl zur hyperbolischen Ausdrucksweise gehören, die dem EvPhil so eigentümlich ist, also auf der gleichen Ebene liegen wie: "Gott ist ein Menschenfresser" (# 50). Nun gibt mir aber das soeben gefallene Wort "*Antecedens*" das Stichwort, um in allerletzter Minute doch - mit neuer Gewißheit - auf meine ursprüngliche Grundauffassung⁴¹² zurückzukommen. Wir haben die Weichen oben wahrscheinlich falsch gestellt, indem wir fragten: Was hat Jesus mit allen *gemacht*? Sie müßte vielmehr lauten: Wer sind *alle*? Wir haben es hier wohl wieder mit dem für EvPhil typischen Phänomen eines imaginären *Antecedens* zu tun. Und zwar ist dies unausgedrückte *Antecedens* wohl $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$; der Text zeigt sich ja programmiert von dem Motiv des *polymorphen* Christus. Man könnte unseren Satz ganz gut als eine "Entfaltung" von Phil 2,7b ($\mu\omicron\rho\phi\eta\ \nu\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$) verstehen: aus

⁴⁰⁹ 1987: 334.

⁴¹⁰ Vgl. Liddell/Scott 1966: 958 (s. v. II).

⁴¹¹ Vgl. Liddell/Scott 1966: 958 (s. v. IV); Bauer/Aland 1988: 883 (Beleg PrJk 12,2,4).

⁴¹² Vgl. von 1959: 9; bis 1987: 158.

*ὁ Ἰησοῦς ἔλαβεν μορφὴν δούλου wäre geworden ὁ Ἰησοῦς ἔλαβεν πάντας (τὰς μορφὰς) - λάθρᾳ.

Das zweite Einzelproblem ist nun der schon erwähnte Logos-Satz in der Mitte des Paragraphen, von dem Borchert wohl mit Recht sagt, daß er auch dessen sachliches Zentrum ist.⁴¹³ Seine Problematik beruht wesentlich in einer doppelten Mehrdeutigkeit. Denn nicht nur der Logos-Begriff selbst ist offen für viele Verständnismöglichkeiten, sondern auch schon der Verbal Ausdruck ἀφῶπις, dessen zwei Suffixe theoretisch auf dreierlei Weise auf die möglichen *Antecedentia* beziehbar sind: "der Logos verbarg Jesus"⁴¹⁴; "Jesus verbarg den Logos"⁴¹⁵; "der Logos verbarg sich selbst". Daß unser Satz bei der allein wahrscheinlichen reflexiven Auffassung des Verbalausdrucks so, wie er formuliert ist (in konkordanter Übertragung also: "Deswegen verbarg sich sein Logos vor einem jeden"), nicht bedeuten kann, daß Jesus verborgen hat, daß er der Logos ist, kam implizit schon oben bei der kritischen Würdigung von Sevrins christologischer Theorie zur Sprache - es sei denn, man versteht das koptische λογος als die Wiedergabe eines griechischen λογικόν der Vorlage, wo das so etwas wie *Logos-Artigkeit*, *Logos-Charakter* bedeutet hätte. Die Deutung auf das Wort der *Verkündigung* Jesu ist vielleicht die am nächsten zu liegen scheinende Möglichkeit. Und der Text ließe sich so wohl auch verstehen, allerdings nur unter der Bedingung, daß man ihn ganz konsequent von der Origenes-Parallele her verstünde, in der die Verhüllung der *Erscheinung* einer Verhüllung der *Verkündigung* entspricht, und daß man von dort her die nötigen Zwischengedanken einschiebt. Aber unser Text ist so eindeutig von dem Aspekt des Sehens (und nicht des Hörens) aus bestimmt, daß man vielleicht doch Bedenken tragen wird, die erwähnte Möglichkeit zu realisieren. Vielleicht hat man sich hinter ἀφῶπις ja sogar ein griechisches ἄφαντος ἐγένετο (vgl. Lk 24,31) vorzustellen, so daß auch in unserem Problemsatz das "Verbergen" *ausdrücklich* als eine Verweigerung des *Sehens* bezeichnet wäre. Nun spricht ja der Kontext unseres Satzes auch sonst eine sehr deutliche Sprache. Eigentlich muß man sagen, daß er den allgemeinen Sinn, den "Logos" hier haben muß, eindeutig definiert, nämlich als so etwas wie "wahre Natur".⁴¹⁶ Die Frage ist dann nur noch, wie man diese kontextuale Koordinate mit der lexikalischen verbindet. Man könnte an eine Beziehung auf # 23b denken und nach der dortigen Quasi-Definition "sein Fleisch ist das Wort (der Logos)" hier umgekehrt "Logos" für ein Code-Wort zur Bezeichnung von Jesu wahren Fleisch, das das herrliche Himmelsgewand ist, gebraucht sehen. Aber es ist wohl doch vernünftiger, hier aus der eigentlichen Lexik das Wort "Logos" im Sinne eines allgemeinen Wert- und Relationsbegriffes in Ansatz zu bringen.⁴¹⁷ Das würde übrigens bedeuten, daß es auch z. B. von den Namen (# 11a.b) und den Sakramenten (# 25) im Sinne unseres Autors gelten würde und gesagt werden könnte: "Ihr Logos verbarg

⁴¹³ 1967: 132.

⁴¹⁴ De Catanzaro 1962: 41; Isenberg 1968: 359f.

⁴¹⁵ Layton 1987: 334. Diese Deutung ist freilich von ganz außerordentlicher Kühnheit, weil dabei vorausgesetzt werden muß, daß gegen Natur und Brauch die extraponierte Konjugationsbasis mit etwas anderem als dem nominalen *Subjekt* (hier also wäre das das nominale *Objekt*) verbunden ist. So etwas gibt es zwar, aber wohl nur als eine sehr problematische Randerscheinung. Jedenfalls kennt W.-P. Funk nur drei Belege dafür, die zudem alle bohairisch und also mehr oder weniger spät sind.

⁴¹⁶ So besonders deutlich Borchert 1967: 133 ("the essence within the form"; "his true self").

⁴¹⁷ Wie etwa in Hebr 4,13 und IgnMagn 3,2; nach Bauer/Aland 1988: 972 (s. v. 2c).

sich vor einem jeden (sc. Weltmenschen, Uneingeweihten, o. ä.)."

Während die bisher erörterten zwei Einzelprobleme jedem als solche mehr oder weniger bewußt sein dürften, sei nun zum Schluß auch noch ein bisher verborgen gebliebenes Problem kurz angezeigt. Was ich meine, ist, daß die auf den gerade besprochenen Logos-Satz folgende Konkretisierung der Irritation durch Jesu Verhüllung, kaum daß sie begonnen hat, auch schon wieder zu Ende ist. Auch formal müßte man nach der Nennung "der einen" (ΖΟΕΙΝΕ ΜΕΝ) wenigstens noch *ein* "andere aber" (ΖΝΚΟΟΥΕ ΔΕ) erwarten. Mit anderen Worten, vor der abschließenden Bezugnahme auf die Verklärung (d. h. unmittelbar vor dem ΑΛΛΑ von p. 58,5) scheint unser Paragraph eine "weiche" Stelle zu haben, wie immer man sie sich auch erklären mag, sei es z. B., daß hier bewußt ein solches Textstück ausgelassen ist, von dem der Bearbeiter gemeint hat, daß die Phantasie der Leser ein solches "et cetera" ohne weiteres selbst produzieren könnte, sei es, daß hier eine echte Textverderbnis im Laufe der Textüberlieferung zustande gekommen ist. (Vgl. im übrigen das ähnliche Phänomen in # 9a.)

26b (p. 58,10-14) Ganz überraschend - und so unerwartet, daß man es zunächst gar nicht bemerkt hat⁴¹⁸ - treffen wir hier auf einen kleinen Text, der sich *in einem Rahmen*, in einem - wenn auch knappen - *Erzählungsrahmen*, präsentiert. Also hier *mitte* im EvPhil findet sich auf einmal eine solche Situationsangabe, wie man sie *am Anfang* vermissen mußte.

Der Inhalt des in diesem Rahmen Angeführten ist die typisch valentinianische Lehre von der *vorzeitlichen* Hochzeitsvereinigung zwischen dem Soter (samt seinem Engelgefolge) und der Achamoth als dem Typos der erlösenden *innerzeitlichen* Vereinigung zwischen diesen Engeln und den ihnen entsprechenden aus jener Vereinigung hervorgegangenen Geistseelen der Menschen, die ihre *endzeitliche* Erfüllung bei der Rückkehr alles Geistigen in das Pleroma, das ihnen zum himmlischen Brautgemach wird, findet.⁴¹⁹

Auffälliger als dieser Inhalt selbst, über dessen sachliche Einordnung und Beziehung von Anfang an nie ein Zweifel bestanden hat, ist nun schon die *Form*, in der er hier erscheint. Es ist die Form einer Anrufung, die aus zwei Teilen besteht, nämlich einer Anrede, d.h. einem Vokativ, und einer Bitte. Und es ist in dieser Anrede, daß Bezug genommen wird auf die schon geschehene Vereinigung der beiden Protagonisten, während die Bitte sich auf die erlösenden innerzeitlichen bzw. endzeitlichen Vereinigungen der vielen richtet. Die Anrede wendet sich an eine maskuline Gottheit, wahrscheinlich also an den höchsten himmlischen Vater selbst, obgleich das valentinianische System noch eine ganze Anzahl maskuliner Himmelswesen zwischen dem Soter und diesem kennt. Da diese Gottheit aber nur nach einer ihrer heilsamen und zur Erlösung führenden Handlungen bezeichnet ist, impliziert diese Anrede auch Lob und Dank. Man kann also ohne weiteres auch sagen, daß die Anrufung als ganze aus *Dank- und Bittgebet* besteht. Und das alles wirkt durchaus vorgeprägt, so daß Sevrin mit Recht von einer Formel

⁴¹⁸ Siehe oben zu # 26a.

⁴¹⁹ Vgl. 1960: 35-37; zur Beziehbarkeit der hier genannten Bezeichnungen für die Protagonisten auf den Soter und die Achamoth vgl. Exc. ex Theod. 35,1; 41,2 ("Licht" als Bezeichnung für den Soter); Irenäus adv. haer. I 4,1 (Völker 103,4-7) ("Heiliger Geist" als Bezeichnung für die Achamoth); und zum hier im Hintergrund stehenden und die Zusammenhänge betreffenden spezifischen Ausschnitt aus dem gesamten Vorstellungskomplex vgl. vor allem Irenäus adv. haer. I 4,5 (Völker 105,19-28).- Zu dem appositiv-attributiven Syntagma ΠΤΤΕΛΕΙΟC ΠΟΥΘΕΙΝ (p. 58,12) "das vollkommene Licht" bzw. "der vollkommene Erleuchter" vgl. übrigens 1989: 99; und Shisha-Halevy 1986: 138f. Die Annahme einer Textverderbnis nebst Konjekturen bei Layton (1989: 156) sind nicht berechtigt.

sprechen kann.⁴²⁰ Und daß der eigentliche Ort für diese Formel, der wirkliche "Sitz im Leben", die Liturgie sein dürfte, ist auch mehr als naheliegend.⁴²¹

Aber wirklich aufregend wird diese mutmaßliche liturgische Anrufung erst durch die Einführung, die sie hier im EvPhil erfährt, also durch den eine Situation bezeichnenden Rahmen. Sie wird dadurch zunächst einmal als *Danksagung* deklariert. Ob hierbei das Wort εὐχαριστία im Sinne allgemeinen Dankens gemeint ist oder sich als *terminus technicus* auf das Sakrament des Herrenmahls bezieht, innerhalb dieser Alternative haben sich die Spezialisten, ohne zu zögern, und überzeugend für das Verständnis als *terminus technicus* entschieden, und zwar in der Hauptsache mit dem einleuchtenden Argument, daß sonst überhaupt nicht verständlich würde, wieso als Inhalt der εὐχαριστία eine Bitte erscheint.⁴²² Für die Näherbestimmung von τευχαρικτεία als *terminus technicus* ist aber nun die Frage nach der Bedeutung der Unterordnung unter die Präposition ἐν entscheidend. Ich glaube z. B. nicht, daß die für Sevrin charakteristische Auffassung, wonach die εὐχαριστία die Formel selbst ist,⁴²³ in hinreichender Harmonie mit dem Wortlaut des Textes steht (es heißt eben nicht "als Eucharistie"). Andererseits scheint mir die von Gaffron aufgestellte Alternative für den ganzen Präpositionalausdruck: entweder "bei der Eucharistie(feier)" oder "in der Danksagung"⁴²⁴ semantisch keineswegs gleichgewichtig zu sein. Kurzum, als einzig natürlich erscheint mir die Auffassung "im (Rahmen des) Eucharistiegebet(s)", und das würde sachlich wiederum heißen: als *zusätzlichen Einschub in* das als bekannt vorausgesetzte (natürlich *viel*) längere Eucharistiegebet. Wenn man sich das vorstellen will, mag man an eine (valentinianische) Alternative oder Ergänzung zu den durchaus verwandt erscheinenden Bitten der Eucharistiegebete der Didache denken (9,4; 10,5). Nun kann einem auch niemand die Frage verwehren, ob man sich diesen Zusatz beim Gebet über dem Brot oder über dem Kelch erfolgend vorstellen soll. Und wenn ich mich wirklich entscheiden müßte, würde ich wohl - wegen der spezifischen Motive und der naheliegenden Assoziationen - das *Schlußdankgebet* über dem Kelch favorisieren,⁴²⁵ zumal im Rahmen des EvPhil nur ein solches eindeutig belegt ist (# 100).

⁴²⁰ 1972: 61. 101; vgl. zu dem formalen Aspekt überhaupt Gaffron 1969: 184f.; Sevrin 1972: 61. 116.

⁴²¹ Vgl. Segelberg 1960: 196; Gaffron 1969: 185; Sevrin 1972: 101.

⁴²² Vgl. Gaffron 1969: 185; Sevrin 1972: 162f.

⁴²³ 1972: 104. 162.

⁴²⁴ 1969: 184.

⁴²⁵ Eine schöne Bestätigung für diese Annahme dürfte übrigens in dem Hymnus-Fragment P. Bodmer 12 vorliegen:

ὕμνησατε τὸν πᾶρα, οἱ ἅγιοι,
ἄσατε τῇ μητρὶ, παρθένουι.
ὕμνοῦμεν ὑπερψοῦμεν, ἅγιοι.
ὕψαθῆτε, σύμφαι καὶ συμφίλοι, _____
ὅτι ἠύρατε τὸν συμφίλον ὑμῶν χρν.
εἶς· οἶνον πῖετε, σύμφαι καὶ συμφίλοι.

Dieser kleine liturgische Text folgt in dem Anthologie-Codex übrigens der Passa-Homilie des Melito von Sardes. EvPhil # 26b und P. Bodmer 12 sind einander sachlich so nahe, daß man fast annehmen könnte, daß sie beide aus der gleichen Liturgie stammen. (Die Erinnerung an P. Bodmer 12 in diesem Zusammenhang verdanke ich übrigens M. Hengel.)

Aus all diesen - unvermeidlichen - Prämissen ergibt sich nun aber eine Aporie, die man in die Frage kleiden kann, was denn die Bitte der Pneumatiker, mit ihren Engeln vereinigt zu werden, überhaupt mit der Liturgie der Eucharistie zu tun hat. Gaffron sagt mit Recht: "Streng genommen gehört diese Vorstellung zum Brautgemach".⁴²⁶ Man erbittet doch dabei normalerweise etwas, dessen Kommen man in dem betreffenden Sakrament selbst erwartet, wie ein Vergleich einer solchen natürlichen Bitte in ActThom 49 (Ende) mit der unsrigen schlagartig deutlich machen kann. Es heißt dort: Ἰησοῦ ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἀγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωῶσαι, . . . ἔλθῃ καὶ κοινώησόν ἡμῖν. Sevrin legt sich die Verbindung von Eucharistie und Vereinigung der bräutlichen Seelen mit den Engeln als ihren Bräutigamen so zurecht, daß die Eucharistie direkt diese Vereinigung bewirkt,⁴²⁷ während Gaffrons Antwort der Hinweis auf eine Art von "communicatio idiomatum" bei den Sakramenten des EvPhil und auf die Übereinstimmung im κοινωῶσαι-Gedanken ist.⁴²⁸ Mir selbst ist hier wichtig, daß, wenn unsere Formel nicht *das* Eucharistiegebet ist, sondern nur ein (zusätzlicher) Bestandteil desselben, sie (in Analogie zu Did 9,4; 10,5) durchaus eschatologisch orientiert sein und sich im Prinzip auf Heilswirkungen richten kann, die noch jenseits der Reichweite des Herrenmahls liegen.

Im übrigen kann man nach meiner Überzeugung mit der Aporie, die hier vorzuliegen scheint, sowieso nicht fertig werden ohne Einbeziehung der einschränkenden Zeitangabe unseres Textes: "an jenem Tage." Die Angabe verbindet unseren Paragraphen nämlich, zunächst äußerlich und assoziativ, aber wenn die Verbindung erst einmal hergestellt ist, doch auch die ganze Art und das Fluidum unseres kurzen Rahmenstückes erhellend, mit 2ApcJac. Leider steht das dortige [Ἰ]περσοογ εἴμιμαγ (p. 61,1) am Ende eines Satzes (p. 60,23-61,1), dessen Mittelstück durch eine Lücke verloren ist. Aber soviel ist doch deutlich, daß das ein Rahmensatz ist, der das Ende einer langen, ganz besonderen Rede markiert, die Jakobus an einem besonderen Tage gehalten hat.⁴²⁹ Die Besonderheit dieses Ereignisses und seiner Folge wird noch durch zwei gleichgerichtete Rahmennotizen unterstrichen, nämlich (den Anfang der Rede bezeichnend) p. 45,20-25: "Er (Jakobus) kam aber herein (in den Tempel) und setzte sich <nicht> dorthin, wo es seine Gewohnheit [war], sondern er setzte sich auf die fünfte, die 'schöne' Treppe"⁴³⁰; und die Einführung des Sterbegebets p. 62,12-15: "Er aber streckte seine Hände aus und sprach dieses Gebet - nicht jenes, das er (sonst) zu sprechen pflegte".⁴³¹ Im Lichte dieser drei Stellen aus 2ApcJac könnte man unsere hiesige Einführungsformel - zunächst im Sinne eines Experiments - einmal so paraphrasieren: "Er sagte an jenem Tage nach seiner Predigt im Eucharistiegebet zusätzlich etwas, das er sonst nicht zu sagen pflegte, nämlich." Und man könnte und müßte das dann so verstehen, daß diese Predigt eine besonders erfolgreiche

⁴²⁶ 1969: 185.

⁴²⁷ 1972: 173 ("La formule du # 26, 58,11-14, ..., semble considérer l'union de l'image et de l'ange comme le principal effet de l'eucharistie").

⁴²⁸ 1969: 185.

⁴²⁹ Vgl. Funks Übersetzung 1987: 274.

⁴³⁰ Übersetzung Funk 1987: 269.

⁴³¹ Übersetzung Funk 1987: 274.

Bekehrungspredigt, oder der Abschluß einer Serie von solchen, war, die unmittelbar in den liturgisch-rituellen Vollzug der Initiation der Neubekehrten überging. Der Eucharistiefeyer, zu der dieser Gebetszusatz gehört, wären schon Taufe und Salbung vorhergegangen und sie würde ihrerseits einmünden in den Ritus der "Erlösung" und das Mysterium des Brautgemachs. Der hiesige Eucharistiegebet-Zusatz würde also zu einer solchen Eucharistiefeyer gehören, die *unwiederholbar* nur eine Stufe des ganzen Initiationsrituals darstellte. Zugleich wäre unser Paragraph so etwas wie die Ätiologie dieser Sonderform des Eucharistiegebets. Vielleicht darf man sich zudem noch vorstellen, daß die Eucharistiefeyer als Mitte des Gesamtinitiationsrituals als ein Art *Hochzeitsmahl*, das dem Brautgemach vorausgeht, verstanden wurde. Jedenfalls würde sich von daher der auffällige und abrupte Bezug des EvPhil gerade auf Hochzeitsmahlgleichnisse gut erklären (vgl. besonders zunächst einmal # 122c).

Nun wird aber die spezielle Querverbindung des Rahmens unseres Paragraphen zur 2ApcJac durch eine etwa parallel verlaufende, aber viel dickere Verbindungslinie, die oben mit der Stelle ActThom 49 ja schon einmal kurz in das Blickfeld kam, noch unterstützt; es ist das eine Linie, die zu dem Gesamtkomplex der apokryphen Apostelgeschichten führt und die zu bestätigen scheint, was für eine Textsorte unser kleiner Textabschnitt eigentlich repräsentiert. Für diese Apostelgeschichten - wie man sich mit einem schnellen Blick vor allem auf die ActJoh und die ActThom vergewissern kann - ist ja ganz typisch, daß auf die Missionspredigt der Apostel die Realisierung der Bekehrung durch die Taufe folgt mit der anschließenden Eucharistie als Krönung, bei der der betreffende Apostel auch bestimmte Formeln aussprechen kann.

Ob aber nun die Verwandtschaft unseres hiesigen kleinen Paragraphen mit dem Typ der Apostelgeschichten (zu dem man in gewisser Hinsicht auch 2ApcJac selbst als eine eindeutig gnostische Variante rechnen kann) etwa von noch erheblicherer Relevanz, nämlich unser gesamtes EvPhil betreffend, ist, hängt von der Deutung des allein noch übrig gebliebenen größten Rätsels der hiesigen Einführungsformel ab, nämlich von dem (*antecedens*losen) Subjekt "Er". Eine ähnliche Rahmennotiz gibt es im EvPhil nun nur noch einmal, nämlich in # 91. Aber da bleibt der Sprecher nicht anonym, sondern wird ausdrücklich als der Apostel Philippus identifiziert. Von da aus kann sich die Frage nahelegen, ob auch unser "Er" schon dieselbe Person meint.⁴³² Eine solche Erwägung hätte freilich eine - in meinen Augen unvermeidliche - gedankliche "Kettenreaktion" zur Folge. Wenn das imaginäre *Antecedens* unseres "Er" (auch) Philippus ist, dann müßte man unseren Paragraphen, und wahrscheinlich auch # 91, für Textstücke halten, die frühen, sonst unbekanntem valentinianisch-gnostischen Philippus-Akten⁴³³ entnommen sind. Wenn nun ferner Isenberg und Layton in der *Modifikation* meiner alten Florilegiumshypothese recht hätten, *die* darauf hinausläuft, alle im EvPhil gesammelten "Blüten" für Exzerpte aus praktisch einem einzigen umfangreichen Werk zu halten, dann könnten das eben solche Philippus-Akten gewesen sein, von dessen erzählerischem Rahmen nur noch die Einführungen von # 26b und # 91 zufällig erhalten sind,⁴³⁴ während es das Anliegen des Bearbeiters gewesen wäre, nur die wichtigen und auffälligen Thesen und Inhalte von deren

⁴³² Vgl. 1987: 158¹⁸.

⁴³³ Es gibt übrigens ja noch eine andere Spur, die zu der Postulierung der Existenz solcher Akten führt, die von EpPt ausgeht (vgl. z. B. Bethge 1984: z. B. 179f.).

⁴³⁴ Also nicht die Einführungen liegen auf der Haupttextebene, sondern nur das so Eingeführte, während die Einführungen sozusagen aus dieser Ebene "herausfallen".

Missionsreden herauszuziehen. Und schließlich wäre dann der Name unserer Schrift "Das Evangelium nach *Philippus*" traditionsgeschichtlich *doch* völlig legitim: alles, was im EvPhil steht, wären, *traditionsgeschichtlich* gesehen, Worte des Philippus, nur daß der Terminus "Evangelium" die in einem solchen Fall üblichere Bezeichnung "Praedicatio(nes)" verträte (also: τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Φίλιππου = τὸ κήρυγμα [oder τὰ κηρύγματα] τοῦ Φιλίππου).

27a (p. 58,14-15) und # 27b (p. 58,15-17) Auf das Zitat aus dem Eucharistiegebet folgen jetzt zwei ganz kurze Sätze, deren Bezug zum Vorhergehenden und untereinander zunächst rätselhaft erscheinen muß. Rein formal ist jede der beiden Sätze eigenständig. Und wenn es dennoch einen sachlich-inhaltlichen Zusammenhang zwischen ihnen gibt, wird der m. E. desto eher faßbar, je klarer man formal trennt. *Daß* hier zwei voneinander unabhängige kleine Texte vorliegen, zu diesem Urteil sind übrigens auch Barns⁴³⁵ und Layton⁴³⁶ gekommen. Bei ihnen hängt das allerdings ganz wesentlich damit zusammen, daß sie das Syntagma ΠΡΟ in Z. 15 "beim Wort nehmen", wonach es dann nur "die Tür" heißen kann, und ihnen so ein möglicher Übergang (durch Stichwortanschluß *ad vocem* "König") von dem einen zum anderen Satz fehlt.

Dieser Ausdruck ΠΡΟ (im Gegenüber zu ΠῚΡΟ von Z.16) ist ja ein von Anfang an diskutiertes Problem unseres Textes, wo auch andere, ohne eine Zäsur in der Mitte zu machen, glauben, ohne die sonst übliche Konjektur bzw. Annahme irregulärer Schreibung auskommen zu können.⁴³⁷

Die beiden Sätze in ihrer enigmatischen Kürze und unorganischen Metaphorik (besonders "Lamm" und "König" wollen nicht zusammenpassen) sind offen für viele Assoziationen. Und dementsprechend ist in der Forschung praktisch alles in Frage Kommende auch schon zusammengetragen worden. Worauf es m. E. jedoch ankommt, ist die *Hierarchie* der Assoziationen.

Von allgemeinsten sachlicher Bedeutung ist dabei die Frage, ob man unsere Sätze wirklich, wie bisher - wegen des implizierten Gewandmotivs (und in der Gefolgschaft von Segelberg⁴³⁸) - weithin üblich, in Beziehung zur Taufe stehend sehen soll. Nach dem, was unmittelbar vorhergeht, erscheint mir jedenfalls eine Verbindung mit der Eucharistie *a priori* viel wahrscheinlicher. Ja, man könnte sich sogar ohne große Mühe vorstellen, daß auch sie - und zwar als liturgische Einladungsrufe⁴³⁹ - aus dem vorausgesetzten Eucharistieformular stammen.

⁴³⁵ 1963: 498 ("we have here two unconnected short sayings").

⁴³⁶ 1987: 334.

⁴³⁷ Vgl. de Catanzaro 1962: 42; Ménard 1967: 61. 147.- Die hiesige Schwierigkeit ist freilich nicht singular, wie ich nachträglich von W.-P. Funk erfahre (Québec, 17./18.10.94). Bei der Schreibung mit dem bestimmten Artikel des Singular gibt es auch sonst gelegentlich ein Schwanken zwischen ΠΡΟ und ΠῚΡΟ, sei es, daß "der König", sei es, daß "die Tür" gemeint ist. Für ΠΡΟ = "der König" vgl. 2Makk (Crosby-Schøyen Codex [S]) 6,1.21; 7,1.3.12 [gegenüber genau so viel "normalen" Schreibungen (nämlich: 5,0; 6,7; 7,9.25.30)]; für ΠῚΡΟ = "die Tür" vgl. Joh (Chester Beatty Codex Ac. 1390 [L5]) 10,9: ΔΝΔΚ ΠΕ ΠῚΡΟ "Ich bin die Tür"; Silv [S] p. 117,9/10: ΝΤΟϞ ΓΔΡ | ΠΕ ΠῚΡΟ ΝΤΠΙϞΤΙϞ "Er nämlich | ist *die Tür* zum Glauben". (Auch die Belege verdanke ich W.-P. Funk.)

⁴³⁸ 1960: 193; vgl. z. B. Isenberg 1968: 209f. 263f.

⁴³⁹ In Analogie etwa zu Did 10,6: εἴ τις ἄγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστιν, μετανοεῖτω.

In solcher - der natürlichsten - Perspektive müßte dann das merkwürdigste aller Motive, nämlich der Begriff des Lammes in # 27a, von dem Isenberg sowieso schon überzeugend herausgestellt hat, daß er sich aus der Passa-Typologie erklärt,⁴⁴⁰ auf das in der Eucharistie gegessene Fleisch des wahren Passalammes abzielen. Wir hätten es also genau mit der anderen, als der von Isenberg selbst in Ansatz gebrachten, Spielart der Passa-Typologie zu tun. Das *tertium comparationis* ist nicht die Schlachtung, sondern das Essen.

Die Basis bzw. Bestätigung für diese Sicht der Dinge liegt in zwei relativ unscheinbaren Details von # 27a beschlossen. Das erste ist der - genau genommen - doch sehr seltsame Imperativ am Anfang - seltsam sowohl in seiner negativen Form als auch hinsichtlich des verwendeten Verballexems. Durch ihn ist "das Lamm" ganz wesentlich definiert, nämlich als etwas, das in der Gefahr steht verachtet, gering geachtet, o. ä., zu werden. Und das trifft eben auf "Lamm" *qua* Herrenmahlelement *Brot*⁴⁴¹ zu. Und zwar gleich in dreifacher Weise. Das Allerwichtigste hat im Prinzip schon Borchert erkannt:⁴⁴² es ist der Aspekt des sichtbaren Symbols, in dem die Möglichkeit der Geringsachtung gegeben ist. Vgl. # 124 und den entsprechenden Abschnitt in # 125a (p. 85,13-16), wo ja mit $\omega\omega$ sogar auch ein koptisches Äquivalent des hiesigen $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ erscheint. Die Herrenmahlelemente gehören eben zu den "sichtbaren Dingen der Wahrheit", die in Relation zur verborgenen Wahrheit selbst tatsächlich "schwach und *verächtlich*" sind. Außerdem aber kann man unseren negativen Imperativ in Beziehung sehen zu der Tatsache, daß es in der christlichen Gnosis - also gewissermaßen in der unmittelbaren geistigen Umgebung unseres Verfassers - wirklich (und logischerweise) zu einer Geringschätzung des Herrenmahles gekommen ist.⁴⁴³ Und schließlich kommt, besonders wenn wir unser "Achtet nicht gering!" als die bloß negative Umschreibung des eigentlich Gemeinten betrachten, noch eine dritte konkrete Bezugsmöglichkeit in den Blick. Das positive Gegenstück von $\mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\upsilon\eta\sigma\eta\tau\epsilon$ müßte doch etwa heißen: $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ (vgl. Mt 6,24 Par), $\pi\rho\sigma\kappa\alpha\rho\tau\epsilon\rho\epsilon\iota\tau\epsilon$ (vgl. Röm 12,12) oder gar $\sigma\pi\upsilon\delta\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota$ (IgnPhld 4) [sc. $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\mu\upsilon\omicron\upsilon$ bzw. $\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\mu\upsilon\tilde{\omega}$]. Und der Sinn einer solchen Ermahnung könnte mit dem Sonderstatus der Eucharistie im Kranz der fünf Sakramente des EvPhil zusammenhängen. Die Eucharistie ist ja das einzige Sakrament, das wiederholbar ist. Und es wäre ja leicht denkbar, daß der Text (auch) meint, die Neophyten könnten die (erste) Eucharistie im Rahmen des fünfteiligen Initiationsrituals als *auch* ein für allemal genugsam mißverstehen.

Das zweite Detail ist der verführerische Präpositionalausdruck "ohne es". Man kann ja - unter Vernachlässigung des Imperativs an der Spitze von # 27a nebst der begründenden Verbindung - in # 27a.b folgende chiasmische Struktur entdecken:

Ohne das Lamm gibt es keine Möglichkeit, den König zu sehen.
Niemand wird beim König eintreten dürfen, wenn er nackt ist.

⁴⁴⁰ 1968: 209f.

⁴⁴¹ Das den Kelch dann mitverträte; vgl. zur Bezeichnung des Ganzen durch ein Element # 53.

⁴⁴² 1967: 137 ("das Lamm" steht für das Offenbare, "der König" für das Verborgene).

⁴⁴³ Diese Tendenz zeigt schon die mutmaßlich ursprüngliche Form des 4. Evangeliums; vgl. dann weiter vor allem IgnSm 7,1.

Und daraus scheint sich die Gleichung zu ergeben: "ohne das Lamm sein" = "nackt sein". Dabei müßte dann "ohne das Lamm *sein*" bedeuten "ohne das Lamm (als Gewand) angezogen zu haben". Und in dieser Richtung hat man bisher tatsächlich auch gedacht, und nur so ist es überhaupt zum oben erwähnten Taufbezug unserer Sentenzen gekommen.⁴⁴⁴ Dennoch ist das ein Kurz- und Trugschluß, wie sich schon aus der (auch nicht unbemerkt gebliebenen⁴⁴⁵) Querverbindung zu # 23b ergibt. Danach bekommt man ja die rechte Kleidung gerade dadurch, daß man das Passalamm *ißt*. "Ohne es" bedeutet also "ohne es *zu essen*". Aus dieser Beziehung zu # 23b könnte sich übrigens auch die charakteristische negative Formulierung des ganzen Satzes (und vielleicht auch noch die des mit # 27b folgenden) erklären, nämlich aus der Nachwirkung der dortigen Bezugnahme auf Joh 6,53f. Unser hiesiges: "ohne es gibt es keine Möglichkeit ..." wäre also die Entsprechung eines: "wer das Lamm nicht essen wird, hat kein ..."⁴⁴⁶

Im Lichte dieser Beziehung müßte dann unser "den König sehen" (bzw. auch "beim König eintreten" [# 27b]) als Äquivalent und "Ersatz" für das dortige "Leben in sich haben" gelten. Dieser Austausch mit der Rede vom Sehen des Königs hängt natürlich mit der hier obwaltenden (von Borchert entdeckten⁴⁴⁷) Dialektik von "offenbar" und "verborgen" zusammen. Der König gilt als eigentlich unsichtbar. "König" ist also eine Metapher (bzw. ist im Kontext zu einer solchen geworden), hinter der die Erfahrung steht, die sich auch in Weisheitslehren niedergeschlagen hat, daß die normalen Menschen ihren König niemals zu Gesicht bekommen. Noch einen Schritt weiter führt uns der Parallelismus zwischen "sehen" (# 27a) und "eintreten bei" (# 27b). Denn eben denselben finden wir sozusagen in einer innerjohanneischen "Parallele" zu Joh 6,53f., nämlich Joh 3,3,5 (dort haben wir dieselbe Aussage-Struktur, nur in Bezug auf die Taufe). Aus diesem Teil des Assoziationsgeflechtes ergäbe sich dann die Betrachtungsmöglichkeit, daß (Gott) der König in Person an die Stelle des *Königreiches* (Gottes) getreten ist, oder, wie man im Rückgriff auf das griechische Original sagen könnte: für τῆν βασιλείαν steht τὸν βασιλέα. Diese Verschiebung dürfte sich ihrerseits wiederum so erklären, daß die eschatologische Perspektive der Sentenzen an einer ganz bestimmten Vorstellung von der Seligkeit im Königreich Gottes orientiert ist, nämlich an der Vorstellung vom himmlischen Hochzeitsmahl. Die schon von Wilson erkannte, untergründige Beziehung unseres Textes zum Gleichnis Mt 22,1-14⁴⁴⁸ besteht nicht nur im Motiv der "Nacktheit" als einer Bezeichnung der nicht hochzeitlichen Kleidung (Mt 22,11f.)⁴⁴⁹, sondern auch in der Figur des einladenden Königs selbst. Diese hier erahnbare Verbindung zwischen Eucharistie und der

⁴⁴⁴ Vgl. Segelberg 1960: 193; Wilson 1962: 93; Isenberg 1968: 210. 263.

⁴⁴⁵ Vgl. Borchert 1967: 135 mit Anm. 4; Isenberg 1968: 210.

⁴⁴⁶ Vgl. zur "Natürlichkeit" der Verbindung der *Passamahl*-Typologie mit dieser Johannesstelle z. B. Origenes *peri pascha* p. 12,25-14,13 (ed. Guéraud/Nautin 1979: 176-181; ed. Witte 1993b: 102.104).

⁴⁴⁷ Vgl. 1967: 137.

⁴⁴⁸ 1962: 93.

⁴⁴⁹ Das mutmaßliche γυμνός des griechischen Originals von EvPhil hat ja auch die Bedeutung "dürftig gekleidet" (vgl. Bauer/Aland 1988: 335 [s. v. 3]).

Vorstellung vom himmlischen Hochzeitsmahl findet eine gewisse Bestätigung in # 122c, wo - in ebenfalls eschatologischer Perspektive - auf ein anderes Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 25,1-12) Bezug genommen wird, aber so, daß man sich am offenen Anfang dieses Paragraphen als (in Wirklichkeit dort *nicht vorhandenen*) *Antecedens*, als Äquivalent für die *gemeinten* fünf klugen Jungfrauen, auch ein: "Die das Lamm nicht gering achten" vorstellen könnte.

Die Verbindung der Eucharistie mit dieser eschatologischen Vorstellung läßt dann umgekehrt den Rückschluß zu, daß die Eucharistiefeyer selbst als (Anti-)Typos dieses himmlischen Mahles gesehen wurde, so daß man, unter Berücksichtigung der in unseren Sentenzen impliziten Relation "offenbar"/"unsichtbar" ihren Gesamttenor so ausdrücken könnte: Ohne Teilnahme an der Eucharistie als seinem sichtbaren, irdischen Abbild gibt es keine Teilnahme am wahren, eigentlichen himmlischen Hochzeitsmahl.

28 (p. 58,17-22) Die Probleme, vor die uns dieser neue Paragraph stellt, liegen nicht so sehr in dem, was er selbst direkt sagt, sondern vielmehr in der Bestimmung seines Stellenwertes im Kontext. Und zwar gilt das in mehrfacher Beziehung.

Unser erstes Problem ist die "Exegese" der "Leerstelle" zwischen # 27b und # 28. Daß hier wieder eine der uns schon geläufigen Zäsuren vorliegt, dürfte klar sein. Die Frage ist nur, als wie groß man die Tiefe, die der "Graben" hier hat, einschätzen muß. Daß dieser Einschnitt größer ist als der gewöhnliche zwischen Einzelparagraphen, sieht z. B. auch Borchert, für den hier eine *Abschnittszäsur* liegt (und zwar zwischen Abschnitt B und C der dritten seiner sieben "Sections"), die die ## 25-27 von den ## 28-31 trennt.⁴⁵⁰ Nun könnte man sich zur Not wohl eine Gedankenverbindung zwischen Eucharistie und Adam-Christus-Parallele denken oder herstellen. Aber noch näher scheint mir die *gegenteilige* Frage zu liegen, ob man hier nicht eine so tiefe Kluft ansetzen sollte, daß man in # 28 einen regelrechten Neueinsatz zu sehen hätte. Die Hauptgründe für eine solche Erwägung sind die merkwürdige Einführung des kleinen Eucharistie-Komplexes (## 26b.27a.b), die uns ja die Idee vom Ende einer Rede suggerierte, und daß der übernächste Paragraph (# 29) wie eine Art Dublette des Eröffnungsparagraphen (# 1) wirkt. Und dieser zweite Aspekt wird noch dadurch verstärkt, daß es auch sonst noch gewisse "Parallelitäten" zwischen Stücken *vor* und *nach* der hiesigen Zäsur gibt, wie folgendes Schema zeigt:

2	-----	37
6	-----	46
10a	-----	40b
11a	-----	44a
14b	-----	50
16a	-----	34a
19	-----	33.47
22	-----	48
26b	-----	53

Diese Beobachtungen würden im Rahmen einer Experimentalhypothese, wonach die Paragraphen des EvPhil Exzerpte aus unbekanntem *ActPhil* wären, bedeuten, daß der Bearbeiter hier zu einer *anderen*, in manchem der zuerst benutzten *ähnlichen* Missionsrede des Philippus

⁴⁵⁰ 1967: 130. 138.

übergangen ist.

Wie weit dann der neue Paragraphen- bzw. Exzerptkomplex geht, d. h., wo die *nächste* größere Zäsur liegt - das ist das nächste Problem. Zunächst einmal ist ja ein Zusammenhang von # 28 bis # 31 zu erkennen, wie besonders von Borchert,⁴⁵¹ Sevrin⁴⁵² und Layton⁴⁵³ deutlich herausgearbeitet worden ist. Die Frage ist also genauer, ob und wie weit das neue "Puzzle"-Stück darüber hinausgeht. In der Frage des "ob" bin ich mir relativ sicher, besonders weil das Adam/Paradies-Thema aus # 28 so bald danach (in ## 41.42a) wieder auftaucht (und das heißt wohl: gar nicht wirklich fallengelassen worden ist) und weil bei der den Zusammenhang (mit)beherrschenden Vorstellung der Kindererzeugung die Ergänzung des Vater-Motivs durch das der Mutter (Sophia, Heiliger Geist) so naheliegend erscheint. Wenn man andersherum fragt, nämlich welcher der Paragraphen nach # 28 (bzw. # 31) am ehesten als ein solcher Neueinsatz, wie unser # 28 es selbst ist, gedeutet werden könnte, so würde sich schon # 43a anbieten; sonst kommt als nächster # 54 in Frage, wo das unmittelbar davor (# 53) plazierte Eucharistie-Motiv, mit dem ja auch der erste große Komplex zu schließen schien (## 26b.27a.b.), ein zusätzlicher Hinweis wäre. Aber Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen, selbst wenn sich der Eindruck bestätigen sollte, daß # 55a sich zu # 28 verhält wie # 29 zu # 1. Und die Frage als solche ist mir hier wichtiger als irgendeine Antwort.

Das dritte Stellenwert-Problem unseres Paragraphen betrifft diesen selbst, aber unter der übergreifenden Fragestellung, was denn das, was er *sagt*, eigentlich *meint*. Denn das, was er sagt, scheint auf der Grenze zwischen Unstimmigkeit und Stumpfsinn zu liegen! Aber lösen - bzw. zu lösen versuchen - können wir es nur nach der Erörterung der textimmanenten Probleme, die es ja auch gibt.

Zunächst einmal präsentiert sich der Inhalt in der *Form* der uns aus den Paulusbriefen bekannten Adam-Christus-Typologie (vgl. Röm 5,12-21; 1Kor 15,21f.45-49), die man im Kontext des EvPhil als eine Spezialfassung der um die Christus-Perspektive erweiterten Adam/Paradies-Thematik, wie sie uns schon in # 15 begegnet war und in ## 78.83b wiederkehrt, ansehen kann. Aus der Übernahme dieser Form erklären sich in unserem Text: Die Bezeichnungen ὁ ἐπουράνιος (für Christus) und ὁ χοῦκός (für Adam) (vgl. 1Kor 15,48f. - die koptischen Ausdrücke πρῆμιπε und πρῆνκας dürften nichts anderes sein als die Übersetzung dieser substantivierten griechischen Adjektive),⁴⁵⁴ die Opposition Tod - Leben, das Überbietungsmotiv (περὶ σσεῖα/(ὕπερ)περὶ σσεύειν [Röm 5,15.17.20]) und vor allen Dingen der *qal-wachomer*-Schluß (εἰ . . . πολλῶ μᾶλλον [Röm 5,15.17], wobei das πολλῶ hier freilich durch die Variante πόσω vertreten ist⁴⁵⁵). In diesem Rahmen wird übrigens dadurch, daß Christus im Gegenüber zu Adam der *vollkommene* Mensch genannt wird (so übrigens auch schon # 15), Adam indirekt als *unvollkommener* Mensch hingestellt - verständlicherweise, da durch ihn ja der Tod in die Welt kam. Vielleicht ist die Adam-Relation überhaupt der Grund für diese

⁴⁵¹ 1967: 138.

⁴⁵² 1972: 201f.⁶¹ (Aufweis der kettenartigen Stichwortverbindungen).

⁴⁵³ 1987: 334 (zusammengefaßt als Exzerpt Nr. 27 unter der Überschrift: "The offspring of the perfect human being").

⁴⁵⁴ Vgl. die bohairische Übersetzung von 1Kor 15,48f.

⁴⁵⁵ Vgl. Bauer/Aland 1988: 992 (s. v. μᾶλλον 2b).

eigenartige, eben auch sonst im EvPhil vorkommende⁴⁵⁶ Christus- bzw. Erlöserbezeichnung.

Obgleich es in unserem Text eigentlich keine linguistischen Probleme gibt, erzeugen sich doch manche Exegeten selbst ein solches, indem sie die Konjunktion *καίτοιγε* (in Z. 19) mehr vom Lexikon als vom hiesigen syntaktischen Rahnen aus sehen und also in adversativem ("und doch") statt in konzessivem Sinne ("obgleich") verstehen.⁴⁵⁷ Eine zweiteilig-gleichgewichtige Protasis, die wirklich hieße: "Wenn die Kinder Adams zahlreich sind *und doch sterben*" würde aber eine Apodosis mit ganz anderen "Gewichten" erwarten lassen, z. B.: "um wieviel besser geht es den Kindern des vollkommenen Menschen, die zwar nur wenige sind, aber wenigstens am Leben bleiben." Das Entscheidende ist offenbar, daß die Konjunktion *καίτοιγε*, weil der damit angefügte Satzteil der Protasis in Parallele zum Relativsatz der Apodosis steht, hier nicht koordinierende, sondern subordinierende Funktion hat.⁴⁵⁸

Was nun den in Form der Adam-Christus-Typologie präsentierten *Inhalt* betrifft, so mögen sich auch schon die ursprünglichen Adressaten im ersten Augenblick zu dem Einwand herausgefordert gefühlt haben, daß im besten Falle Christus doch nur *ebenso viele* Kinder wie Adam haben kann - und auch nur in dem extrem unwahrscheinlichen Fall, daß alle Kinder Adams zum Glauben kommen und wiedergeboren werden. D. h., der kurze *καίτοιγε*-Ausdruck muß mehr sachliches Gewicht haben, als es die Eingangsthese vermuten läßt, und zeigt zunächst einmal an, daß als der Vergleichspunkt nur die jeweils lebenden Kinder Adams gemeint sind. Aber ist das dann noch eine sinnvolle Aussage? Ist sie sinnvoller als das "Umgekehrte", etwa daß Adam mehr tote als lebendige Kinder hat bzw. daß die Nekropolen "bevölkerter" sind als ihre Städte (vgl. # 5) und daß das himmlische Jerusalem mehr Einwohner haben wird als das irdische?

Das Dilemma dürfte sich so erklären, daß in die Form der Adam-Christus-Typologie *etwas Fremdes* gegossen worden ist. Und dieser fremde Inhalt ist auch gleich noch ein doppelter. In dem die Eingangsbehauptung erklärenden Bedingungssatz geht es eigentlich um die ungeheure Überlegenheit der Wiedergeburt (zum ewigen Leben) gegenüber der irdischen Geburt (, die nur wieder zum Tode führen kann). Und schon die Eingangsthese selbst stellt sich dar als die unglückliche Übertragung des typisch femininen Motivs von dem wunderbaren Kindersegens der unfruchtbaren Frau⁴⁵⁹ auf eine maskuline Gestalt.

Erst aus der Erkenntnis der hier obwaltenden Spannung zwischen Form und Inhalt ergibt sich m. E. nun auch ein Empfinden für den *Sinn*, den unser Paragraph *im Kontext* haben dürfte. Man muß ihn wohl aus einer bestimmten Konfrontation heraus verstehen.⁴⁶⁰ Er ist gar nicht gemeint als ein dogmatischer Lehrsatz, sondern als Trost in der Anfechtung der wenigen (potentiellen) Gläubigen gegenüber einer Welt voller Unglauben.

29 (p. 58,22-26) Die in # 28 eröffnete theologisch-mythologische Perspektive ist erst in

⁴⁵⁶ Vgl. ## 40a. 100.

⁴⁵⁷ Vgl. Wilson 1962: 93f. ("but nonetheless"); Borchert 1967: 113. 138³ ("and yet indeed"); Layton 1987: 334 ("and yet").

⁴⁵⁸ Vgl. im übrigen Blaß/Debrunner/Rehkopf 1976: # 450,3.

⁴⁵⁹ Vgl. im EvPhil selbst ## 36. 55a; und als Hintergrund bzw. Parallelen Jes 54,1; Gal 4,27; 2Clem 2,1-3.

⁴⁶⁰ Vgl. z. B. das dafür typische Diktum: "Einer aus tausend, zwei aus zehntausend" (Origenes *peri pascha* p. 34,26-29 [ed. Guéraud/Nautin 1979: 220f.; ed. Witte 1993b: 126]; EvThom # 23; und weiteres bei Ménard 1975: 116).

30a wieder präsent, während unser # 29 durch den abrupten Übergang zur Bildrede diesen übergreifenden Zusammenhang gewissermaßen unterbricht. Zwar liegt nach dem "verdeckten" Thema des vorangehenden # 28 der Verdacht durchaus nahe, daß das hiesige Reden von der Kinderzeugung wohl ein Gleichnis für die Wiedergeburt sein soll,⁴⁶¹ aber dem Wortlaut des Paragraphen selbst ist solche Beziehung und schon gar keine diesbezügliche Metaphorik oder Allegorie anzusehen. Wenn man den Text also ernst nehmen will, muß man erst einmal akzeptieren, daß hier von einem wirklichen (Hausherrn und) Vater und von seinen wirklichen Kindern die Rede ist. (Die vier bestimmten Singularartikel: "der Vater", "das Kind", "das Gezeugte", und noch einmal "das Kind" sind offenbar generisch.)

Die Erfassung der Präganz des Bildes hängt übrigens nicht unerheblich von der korrekten Deutung zweier linguistischer Phänomene ab.⁴⁶² Das erste Phänomen ist die \emptyset -Determination bei dem beidemale direkt an das Verb $\tau\alpha\mu\iota\omicron$ angeschlossenen Objekt $\varphi\eta\rho\epsilon$. Es gilt dafür im Prinzip das zu derselben Erscheinung in # 1 bereits Ausgeführte, nur daß hier die durch die \emptyset -Determination gegebene Neutralisation außer der Opposition von Singular und Plural auch noch die von Maskulinum und Femininum betrifft. Und dementsprechend ist die Wiedergabe mit "Kinder (hervorbringen)" die einzig sachgemäße.⁴⁶³ Was die mutmaßliche griechische Vorlage betrifft, so brauchen wir uns hier (im Unterschied zu # 1) allerdings kein ausdrückliches Plural-Objekt vorzustellen ($\rho\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\upsilon\alpha$), sondern können ein Kompositum wie $\tau\epsilon\kappa\upsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon$ (oder $\tau\epsilon\kappa\upsilon\omicron\gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota\upsilon$) voraussetzen [vgl. das geläufigere $\chi\pi\epsilon\ \varphi\eta\rho\epsilon$ als Übersetzungsäquivalent von $\tau\epsilon\kappa\upsilon\omicron\gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ ($\tau\epsilon\kappa\upsilon\omicron\gamma\omicron\upsilon\iota\alpha$); z. B. 1Tim (2,15); 5,14 /S]].

Das zweite Phänomen ist der semantische Sprung von dem $\chi\pi\omicron$ in Satz 3 zu dem in Satz 4, der der Exegese viel Kopfzerbrechen bereitet hat.⁴⁶⁴ In Wirklichkeit handelt es sich aber gar nicht um dasselbe Verballexem, sondern um zwei durchaus verschiedene, nämlich um $\chi\pi\omicron$ gegenüber $\chi\pi\omicron\ \text{N}\Delta\text{Z}$. Und zwar ist dieses $\text{N}\Delta\text{Z}$ (in unserem Kontext jedenfalls) das Signal, daß wir es hier mit der Opposition $\chi\pi\omicron/\gamma\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\upsilon$ (o. ä.) [= Crums $\chi\pi\omicron$ I "beget", "bring forth"] und $\chi\pi\omicron/\kappa\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ (o. ä.) [= Crums $\chi\pi\omicron$ II "acquire"] zu tun haben.

Das Verständnis dessen, was an unserem Bilde sachlich schwerverständlich ist, erfährt wesentliche Förderung durch den vergleichenden Blick auf die Parallele,⁴⁶⁵ die der # 1 darstellt.⁴⁶⁶ Auch hier in # 29 geht es wohl um den Sachverhalt zweier verschiedener Stufen

⁴⁶¹ Vgl. dazu besonders Borchert 1967: 139 ("In Log. 29 another facet of spiritual birth is discussed").

⁴⁶² Kein Problem (mehr) ist natürlich die Wortverneinung im letzten Satz, die *nur ich* beim ersten Anlauf nicht als solche erkannt hatte (1959: 9 = 1960: 43); siehe die Verbesserung schon 1965a: 327.

⁴⁶³ So bisher nur Layton 1987: 334 ("A parent makes children and a (young) child is powerless to make children"); schön ist bei ihm zugleich auch die sachgemäße Wiedergabe der generischen Singularartikel. Mir selbst hat in dieser Sache erst ein brieflicher Hinweis von Ariel Shisha-Halevy (Brief vom 12.8.1988) die Augen geöffnet.

⁴⁶⁴ Am deutlichsten wird die dadurch heraufbeschworene Irritation bei Borchert (1967: 140).

⁴⁶⁵ Die Parallelität zwischen diesen beiden Paragraphen bzw. die exegetische Fruchtbarkeit der Interpretation des einen durch den anderen wird - für mich überraschenderweise - von Borchert vehement bestritten (1967: 140²). Daß in der kontextualen Funktion bzw. in der letztlich gemeinten Sachaussage Unterschiede bestehen, will ich gern konzedieren. Daß auf der anderen Seite die Bilder verschieden sind, also aus verschiedenen Bereichen des wirklichen Lebens genommen sind, braucht niemand zuzugestehen, denn das ist offensichtlich. Aber in dem "Raum" dazwischen, zwischen Bildmaterial und Sachaussage, d. h. in der linguistischen Form und der semantischen Struktur, besteht geradezu Identität.

⁴⁶⁶ Vgl. den obigen Kommentar dazu.

des Seins und des Seinswandels. Und dem dortigen Gegenüber zwischen den "Potenzen" des $\tau\alpha\mu\iota\omicron/\pi\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon$ einerseits und des $\omega\pi\epsilon/\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ andererseits entspricht hier das Gegenüber von $\tau\alpha\mu\iota\epsilon\ \omega\eta\rho\epsilon/\tau\epsilon\kappa\nu\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon$ nebst seinem Synonym $\chi\pi\omicron/\gamma\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\upsilon$ einerseits und $\chi\pi\omicron\ \nu\alpha\acute{\zeta}/\kappa\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ andererseits (d. h. "hervorbringen" vs. "zugeteilt bekommen"). Die Unstimmigkeit bzw. Einseitigkeit des Bildes besteht darin, daß nicht berücksichtigt erscheint, daß in Wirklichkeit das Kind ja nicht Kind bleibt, sondern herangewachsen natürlich selbst Vater werden kann. Und diese irrealen Überspitzung liegt konzentriert in der Mitte des Bildes beschlossen, in dem dritten Satz,⁴⁶⁷ der zudem in formaler Hinsicht den vierten Satz, der die organische Fortsetzung der ersten beiden zu sein scheint, von diesen trennt. Und wenn man diese in der Mitte eingeschlossene These für sich *und* beim Wort nimmt und nach einem Bereich der Wirklichkeit sucht, auf den sie direkt paßt, dann könnte man z. B. an Maultier und Maulesel unter den Tieren denken bzw. unter den Menschen an die natürlichen oder künstlichen Eunuchen: es gibt schon Gezeugte, bei denen die Zeugungskette abreißt. In dieser Perspektive wäre es gar nicht ausgeschlossen, diesen Mittelsatz als ein eingeschobenes Zitat zu verstehen: "Denn (von einem solchen gilt das Wort): 'Das Gezeugte kann nicht zeugen'." Im hiesigen Kontext ist allerdings - so oder so - nur ein extrem einseitig ausgewählter Aspekt des normalen Kindseins gemeint. Als Bild dient nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem herangezogenen Bereich der Wirklichkeit. Dieser *spot light*-Charakter der Bildrede gewinnt aber nun etwas an Legitimität, wenn man das Vater-Kind-Verhältnis hier nicht vorwiegend biologisch sieht, sondern - wie es dem Makro-Kontext des EvPhil mit seinen vielen, aus demselben Bereich stammenden Bildern allein entspricht - sozusagen "soziologisch". Im Blick ist immer der Vater als Hausherr mit den Angehörigen seines Hauses. Und in diesem Makro-Kontext hat nun auch unser Bild automatisch das "Vorzeichen": "solange es (das Kind/das Gezeugte) klein ist" (vgl. # 37), d. h. zum Hause der Vaters gehört.

Unser Gleichnis gehört nun zu demjenigen Gleichnistyp, der keine Deutung, keine Anwendung enthält - nicht einmal den Ansatz zu einer solchen. Es ist also zunächst festzuhalten, daß wir nicht wissen, wie es gemeint ist und worauf es sich bezieht. Wir können nur - an den oben geäußerten "Verdacht" anknüpfend - raten; vor allem mit Hilfe des Kontextes. Wenn man voraussetzen darf, daß der jetzige Kontext "echt" ist oder wenigstens noch echte Relationen bewahrt hat, wozu dann auch gehören würde, daß der Text voraussetzt, daß das Gleichnis in diesem Rahmen aus sich selbst heraus verständlich ist, *dann* muß auf jeden Fall die gemeinte Sache dem gezeichneten Bilde sozusagen *direkt* proportional sein. Und das würde wiederum eine Deutung, wie sie sich z. B. bei Ménard findet,⁴⁶⁸ die ein gegenläufiges, umgekehrtes Verhältnis von Bild und Sache impliziert, von vornherein ausschließen. Dann dürfte die gemeinte Sache im Prinzip wohl in der Richtung zu suchen sein, die Wilson von Anfang an schon gewiesen hat⁴⁶⁹ und wie sie sich besonders eindrucksvoll bei Isenberg aufgenommen findet,⁴⁷⁰ wobei man dort freilich den Text das Gemeinte viel direkter, als wir es für richtig halten können, aussagen läßt, weil man in ihm (kein Gleichnis, sondern) schon

⁴⁶⁷ Das ist der Satz, der Isenberg sogar zu der Erwägung veranlaßt, ob etwa "something has gone awry in the translation ... from Greek to Coptic" (1968: 205).

⁴⁶⁸ 1967: 148.

⁴⁶⁹ 1962: 94.

⁴⁷⁰ 1968: 205f.

metaphorische Rede sieht. Gemeint sein könnte m. E. also etwa: Entsprechend den skizzierten Verhältnissen in einem irdischen Vaterhaus sind die durch Wiedergeburt hervorgebrachten Kinder des Erlösers allesamt eine riesige Schar von Brüdern (und Schwestern).⁴⁷¹ Die Behandlung unseres Paragraphen bei Wilson ist - trotz äußerster Knappheit - m. E. überhaupt sehr hilfreich, besonders dadurch daß er eine einleuchtende Verbindung zum Vorhergehenden und Folgenden sichtbar machen kann und den Heiligen Geist (als *Mutter* der Wiedergeborenen) schon ins Spiel bringt. Übrigens könnte man über die von Wilson als Parallelen herangezogenen Stellen (Röm 8,14ff.; 1Joh 3,1) hinaus vielleicht auch noch Mt 23,8f. assoziieren.

30a (p. 58,26-30) Was jetzt folgt, scheint - wie schon angedeutet - über die Bildrede von # 29 hinweg, an die in # 28 zur Sprache gekommene Sache der zwei Menschenklassen anzuknüpfen. Und bei dem ersten Satz unseres neuen Abschnitts wird man also auch ohne weiteres an die Kinder Adams, des irdischen Menschen, denken. Die Frage ist aber, wie weit der Gedanke, der hier anfängt, eigentlich geht. Wir kommen mit unserem Text nun wieder in den unteren, lückenhaften Bereich der Codexseiten. Und da der Text sachlich besonders schwierig ist und die Lücken auch noch ziemlich unglücklich liegen, gab es in der Pionierzeit der Erforschung des EvPhil hier ein allgemeines Tappen im Dunkeln. Davon zeugen nicht nur auch meine frühen Übersetzungen, sondern eben auch die ursprüngliche Paragraphenabgrenzung. Inzwischen hat sich aber (auch) hier die Lage infolge des papyrologischen Scharfblicks und linguistischen Sachverstands der in Zusammenarbeit stehenden Experten so grundlegend geändert, daß man das "Alte" getrost als vergangen betrachten darf und sich ganz auf das Neue konzentrieren kann. Die folgenden Erörterungen gehen also von einer, bis auf eine einzige Lücke (am Anfang von Z. 33 der p. 58), rekonstruierten Textfassung aus, wie sie sich bei Layton findet⁴⁷² und auch schon dessen Übersetzung⁴⁷³ und den neuen Übersetzungen von Isenberg⁴⁷⁴ und mir⁴⁷⁵ zugrundeliegt.

Das neue Profil dieser Textfassung besteht darin, daß in Entsprechung zu p. 59,1 schon vorher zweimal die einschlägigen Reste zum Infinitiv $\sigma\epsilon\iota\omega$ "sich ernähren" bzw. "(die) Ernährung" ergänzt sind und daß als das charakteristische Tempus all dieser Sätze das (besondere Akzente setzende) zweite Präsens erkannt wurde, aus welchem letzterem Aspekt sich die Identifizierung einer Satzäsur (auf p. 58) zwischen Z. 30 und 31 (d. h., daß mit $\epsilon\pi\rho\omega\mu\epsilon$ ein neuer Satz beginnt) ergab. Daraus aber folgte im Koordinatensystem meiner Sektionierung zunächst die Notwendigkeit der Verschiebung des Beginns von # 31 von p. 58,33 zu p. 59,2,⁴⁷⁶ aber dann außerdem noch eine Zweiteilung des nun länger gewordenen # 30 (in 30a und 30b) - vor dem gerade erwähnten Satz, der mit $\epsilon\pi\rho\omega\mu\epsilon$ anfängt und also ganz plötzlich ein neues

⁴⁷¹ Vgl. Borchert 1967: 140 ("The stress seems to be upon the brotherhood of the Gnostics").

⁴⁷² 1989: 156/7.

⁴⁷³ Layton 1987: 334.

⁴⁷⁴ NHLibEng³: 145.

⁴⁷⁵ 1987: 158f.

⁴⁷⁶ So schon 1987: 159.

Subjekt einführt. Natürlich hängen diese drei Stücke, die hier jetzt # 30a, # 30b und # 31 heißen, thematisch offensichtlich miteinander zusammen, aber eben unter einer für das EvPhil so typischen plötzlichen Aspektverschiebung bei gleichem Thema, wobei hier noch eine besondere Stichwort-bzw. Motivverketzung hinzukommt, insofern als # 30a mit # 30b durch das Motiv des Sich-Ernährens verknüpft ist und # 30b mit # 31 nicht nur durch das Motiv des Mundes, sondern auch noch durch das der Vollkommenheit.-

Was nun zunächst den # 30a anbelangt, der also nur aus einem Doppelsatz besteht, so ist auffällig, ja äußerst verwunderlich, daß der zweite Satz, der ja nun von den Kindern Christi als des himmlischen Menschen handeln muß, formal und inhaltlich dem ersten gar nicht entspricht. Aber vor dem Versuch, dieses Ungleichgewicht zu verstehen, muß das linguistische Problem des zweiten Satzes zu lösen versucht werden. Dieses konzentriert sich in der Präposition $\varepsilon\bar{\mu}$ (p. 58,29). Dieses $\varepsilon\bar{\mu}$ ist auch der Grund, warum ich mich zunächst so gesträubt habe, mit Laytons Textherstellung auch die amerikanische Interpretation derselben zu übernehmen. Ich glaubte, in dem $\varepsilon\bar{\mu}$ nebst seiner (langen) Erweiterung (Regimen) nichts anderes als das Prädikat des Satzes (also Präsens I) sehen zu dürfen, und mußte infolgedessen $[\epsilon\gamma\sigma\epsilon\iota]\omega$ (p. 58,30) als einen Umstandssatz (und nicht wie Layton und Isenberg als das Hauptverb im zweiten Präsens) deuten.⁴⁷⁷ Wenn ich hier nun doch auf das amerikanische Textverständnis einschwenke, so kann ich das nur unter einer entscheidenden Modifikation von Laytons Text tun und aus der allmählich gewonnenen Einsicht in die wesenhafte Nicht-Parallelität der beiden Sätze unseres Paragraphen heraus und, weil ich auf Grund einer Parallele die rätselhafte Erscheinung des erwarteten $\varepsilon\bar{\mu}$ nun glaube einigermaßen erklären zu können. Laytons Text hat ja als unmittelbare Erweiterung des $\varepsilon\bar{\mu}$ das pron. dem. $[\pi\lambda\epsilon]\iota$.⁴⁷⁸ Nun ist aber für das anaphorische $\bar{\mu}\mu\alpha\gamma$ am Ende des ganzen Satzes als Referent das Wort $\mu\alpha$ syntaktisch so gut wie obligatorisch. Und ein entsprechendes Syntagma, nämlich $[\pi\mu]\lambda$, kann man nun anstelle von Laytons $[\pi\lambda\epsilon]\iota$ in Wirklichkeit durchaus voraussetzen, denn, wie Layton selbst in seinem Apparat sagt, ist die Deutung des Restes nach dieser Lücke u. a. auch als λ möglich.⁴⁷⁹ Als Verstärkung des Arguments kommt noch hinzu, daß die Parallele für dieses redundante $\varepsilon\bar{\mu}$ ebenfalls vor dem Syntagma "der Ort" auftritt;⁴⁸⁰ und wenn wir nicht in beiden Fällen mit jeweils demselben zufälligen Versehen rechnen wollen, dann ist wohl diese Erscheinung bedingt durch einen längeren lokativen Ausdruck mit $\pi\mu\lambda/\pi\mu\epsilon$ + rel. als *nucleus*.

Was wir übersetzt haben, würde ja in einem "normalen" Sahidisch einen Text *ohne* dieses $\varepsilon\bar{\mu}$ voraussetzen, nämlich:

⁴⁷⁷ Vgl. 1987: 158f.

⁴⁷⁸ Daß dieses $\varepsilon\bar{\mu}$ auch Layton selbst allergrößte objektive Schwierigkeiten macht, scheint mir in seiner Übersetzung deutlich zum Ausdruck zu kommen, die da lautet: "And the others *here* [are nourished] *from that* whence they are born" (1987: 334 [Hervorhebungen von mir]).

⁴⁷⁹ 1989: 156 App.- In diesem Zusammenhang darf man dann auch die Frage stellen, ob nicht auch Isenbergs Übersetzung hier gar nicht Laytons $[\pi\lambda\epsilon]\iota$!, sondern auch schon solches $[\pi\mu]\lambda$ voraussetzt. Es heißt ja bei ihm: "and the others [are nourished] from [*the place*] whence they have been born" (NHLibEng³: 145; bei Layton 1989: 157 [Hervorhebung von mir]).

⁴⁸⁰ Vgl. Apg 14,26 (M = Codex Glazier): . . . $\varepsilon\lambda\gamma\sigma\beta\eta\rho\epsilon\tau\alpha\bar{\nu}\tau\iota\omicron\chi\iota\alpha\ \underline{\varepsilon\mu}\ \underline{\pi\mu\epsilon}\ \acute{\epsilon}\theta\alpha\gamma\tau\epsilon\gamma\ \underline{\mu\mu\alpha\gamma}\ \varepsilon\mu\ \pi\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\ \bar{\mu}\bar{\pi}\bar{\tau}\ \varepsilon\mu\ \pi\zeta\omicron\beta\ \acute{\epsilon}\theta\alpha\gamma\zeta\alpha\kappa\gamma\ \acute{\epsilon}\beta\alpha\lambda\lambda$.

ΔΥΩ ΝΚΟΟΥΕ -----
 -----[ΠΜ]Δ [ΕΤ]ΟΥΧΠΟ ΜΜΟΥ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΥ
 -----[ΕΥΟΕΙ]Ω ΕΒΟΛ ΜΜΔΥ -----

In struktureller Wiedergabe: "Und was die anderen betrifft, so ist es aus dem Ort, aus dem sie gezeugt werden, daß sie sich ernähren". Dabei steht die zweite, inhaltlich entscheidende Hälfte des Rhemas, nämlich die Erweiterung (das Regimen) des präpositionellen Kompositums ΕΒΟΛ (ΖΝ-) in Extraposition *vor* dem Thema ΕΥΟΕΙΩ (und gleich *nach* dessen ebenfalls extraponiertem, die Spitzenstellung einnehmenden, nominalen Subjekt). Um nun auf unser problematisches ΖΝ noch einmal zurückzukommen, so wäre das eine signalartige Vorankündigung des lokativischen Inhalts des Rhemas durch Prolepse seines innersten grammatischen Kerns.

Für das sachliche Verständnis dieses zweiten Satzes unseres Paragraphen und seines Verhältnisses zum ersten bzw. für die offenbar vorausgesetzte unmittelbare Zusammengehörigkeit der Themen Zeugung und Ernährung ist der Vergleich mit zwei anderen Texten besonders hilfreich. Das ist innerhalb des EvPhil der Paragraph 93a und eine Stelle aus LibThom, nämlich p. 138,39-139,12.⁴⁸¹ Diejenige Quelle also, aus der die Kinder des Himmelsmenschen, die unser zweiter Satz meint, sich ernähren⁴⁸² und die dieselbe ist, der sie schon ihre bloße Existenz verdanken, ist die Wahrheit bzw. der Heilige Geist. Und in der Perspektive des Raumes heißt das: da sie von oben stammen, von oben gezeugt worden sind, muß die Speise, die sie erhält und wachsen läßt, auch von oben kommen, also Himmelspeise sein. Und dieses Motiv des "von oben" (ἄνωθεν) wiederum, das - wie auch schon Borchert deutlich empfunden hat⁴⁸³ - unsere Textaussage impliziert, steht offenbar in Entsprechung zu dem Motiv des "nach oben" in # 30b und läßt andererseits die innere Beziehung zwischen unserem ganzen Paragraphen und Joh 3 (vgl. besonders die Verse 3.5.6) recht deutlich erkennen. Im Lichte des zweiten Satzes und aller herangezogenen Parallelen ergibt sich auch, daß "Natur" im ersten Satz so etwas wie ein Synonym für σάρξ (Joh 3,6) bzw. eine Kurzbezeichnung für "irdische, sterbliche Natur" ist.

Schließlich ist - wie angekündigt - noch einmal auf das stilistische Mißverhältnis zwischen unseren beiden Sätzen zurückzukommen. Formal sehen sie ja so aus, als seien sie die allein übrig gebliebenen Zeilen (1) und (4) eines ursprünglichen Vierzeilers in doppeltem Parallelismus membrorum, für den etwa folgende Struktur vorzustellen wäre:

- (1) Alle, die in der Welt gezeugt werden, werden aus der Natur gezeugt.
- (2) Alle, die von oben gezeugt werden, werden aus dem Geist gezeugt.
- (3) Die einen ernähren sich von dem, was sich verändert und zugrunde geht.
- (4) Und die anderen ernähren sich von dem, woraus sie gezeugt werden.

Sobald man das aber einmal so gesehen hat, braucht man gar nicht mehr pedantisch anzunehmen, daß wir es hier wirklich mit einer (durch <...> in der Mitte zu kennzeichnenden)

⁴⁸¹ Und vgl. dazu 1989: 77-87.

⁴⁸² Vgl. zu dem hiermit also wieder aufgenommenen Thema der Seelenspeise schon ## 15. 23b. 27a.

⁴⁸³ 1967: 141 ("Log. 30 provides yet another facet of spiritual birth, in that it seems to focus on the contrast between begetting in the world and *begetting from above*" [Hervorhebung von mir]).

versehentlichen Textauslassung zu tun haben, sondern kann den vorliegenden Text einfach für eine rhetorische, abkürzende, Kontamination des Autors selbst halten.

30b (p. 58,31-59,2) Das Motiv geistlicher Ernährung wird beibehalten, aber unter Verpflanzung in ein - mindestens *etwas* - anderes Koordinatensystem. Am deutlichsten wird der Bezugswechsel an dem neuen Subjekt $\pi\rho\omega\mu\epsilon$, nicht so sehr weil das ein plötzlicher Singular gegenüber dem für # 30a charakteristischen Plural ist (denn der Singular-Artikel ist hier sicherlich generisch orientiert), als weil dadurch der vorige Dualismus der beiden Menschenklassen neutralisiert erscheint. Aber auch die Art, wie geistliche Ernährung vorgestellt wird, ist eine andere, eine sublimere; sie wird jetzt in geistlichen *Worten* gesehen.

Um das im ersten Satz unseres Paragraphen Gemeinte zu "heben", haben wir gleich zwei feste Punkte außerhalb seiner, und das sind die beiden NT-Stellen Mt 4,4 (bzw. Dt 8,3b) und Joh 3,3.5. Dabei ist der Anfang unseres Satzes mehr von der Synoptiker-Stelle, sein Ende mehr von der Johannes-Stelle vorprogrammiert. Was den Bezug zu der Johannes-Stelle anbelangt, so ist das offenbar neben dem Motiv der Ernährung ein zweites Bindeglied zwischen # 30a und # 30b. Ja, wir könnten die Sache durchaus so drehen, daß beide als (Teile) eine(r) Exegese über Joh 3 - also durch einen gemeinsamen Referenztext - zusammengehören. Um die über den ersten Satz noch hinausgehende Assoziation mit Mt 4,4 zu substantiieren, braucht man bloß einmal die durch unseren Text "gedeckten" Worte von Mt 4,4 in der sahidischen Übersetzung herauszuheben: ... $\epsilon\rho\epsilon \pi\rho\omega\mu\epsilon \nu\alpha\omega\nu\bar{\zeta}$... $\epsilon\omega\lambda\chi\epsilon \nu\imath\mu \epsilon\tau\eta\eta\gamma \epsilon\beta\omicron\lambda \zeta\bar{\nu} \tau\tau\alpha\pi\rho\omicron \bar{\mu}\pi\pi\omicron\gamma\tau\epsilon$. Die Konkretion empfängt die aus Mt 4,4 abgeleitete Vorstellung bzw. Maxime freilich erst aus Joh 3. Das "Eingehen zu dem Ort oben" dürfte nämlich nichts anderes sein als eine Paraphrase des $\imath\delta\epsilon\imath\upsilon$ bzw. $\epsilon\imath\sigma\epsilon\lambda\theta\epsilon\imath\upsilon \epsilon\imath\varsigma \tau\eta\nu \beta\alpha\sigma\imath\lambda\epsilon\imath\upsilon\alpha\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (aus Joh 3,3 bzw. 5). Das Reich Gottes ist natürlich als ein "oben" befindlicher Ort vorgestellt, wie man in es ja auch nur eingehen kann, wenn man *von oben* und *aus ihm stammt* (vgl. EvThom # 49) bzw. eben *von oben gezeugt* wird (Joh 3,3). Und Jesu $\acute{\alpha}\mu\eta\nu \acute{\alpha}\mu\eta\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega \sigma\omicron\imath \kappa\tau\lambda$. (Joh 3,3.5) ist offenbar die gemeinte Verheißung.

Außer diesem Einleitungssatz hat auch # 30b nur noch *einen* anderen, wie sich aus der im Folgenden zu begründenden, mir jetzt⁴⁸⁴ als unumgänglich erscheinenden, Korrektur an Laytons Text ergeben wird. Laytons Text lautet ja an der kritischen Stelle folgendermaßen: [... ..] $\bar{\mu}\imath\mu\omicron\gamma \epsilon\beta\omicron\lambda \zeta\bar{\nu} \tau\tau\alpha\pi\rho\omicron [\lambda\gamma\omega \epsilon\eta\epsilon] \lambda\pi\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\imath \epsilon\beta\omicron\lambda \bar{\mu}\imath\mu\alpha\gamma$ ⁴⁸⁵ (p. 58,33f.⁴⁸⁶), wobei es natürlich auf die Beurteilung bzw. Ergänzung der beiden Lücken ankommt. Nun ist die bei Layton herausgekommene Protasis eines Irrealis der Vergangenheit, mit dem Aspekt eines gar nicht mehr zu ändernden Verhängnisses, sowohl der Form als auch der Terminologie nach, m. E. schlechterdings bar jeden Sinnes. Andererseits muß in der Lücke vor $\lambda\pi\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ wegen des anaphorischen $\bar{\mu}\imath\mu\alpha\gamma$ am Kolon-Ende sowieso wieder (wie schon beim # 30a) das Syntagma $\pi\imath\mu\alpha$ + rel. postuliert werden.⁴⁸⁷ Das heißt aber, dieses Kolon kann gar nicht

⁴⁸⁴ Vgl. dagegen noch 1987: 159.

⁴⁸⁵ Und das soll bedeuten: "[...] him from the mouth. [And had] the word gone out from that place" etc. (so Isenberg bei Layton 1989: 157); bzw.: "[...] from the mouth, [and if] the Word had emanated from there" etc. (so Layton selbst 1987: 334).

⁴⁸⁶ Layton 1989: 156.

⁴⁸⁷ Ob man davor in Analogie zu dem Ausdruck in # 30a - wie oben in unserem Text - noch ein $\zeta\bar{\nu}$ voraussetzt oder nicht, hängt von der Beurteilung des Platzes in dieser Lücke ab.

selbst die Protasis des Irrealis sein - vielmehr nur ein Teil derselben -, deren Anfang dann eben schon in der Lücke vor $\bar{\mu}\mu\omicron\varphi$ gelegen haben muß. Und nach der Qual mit Laytons Irrealis der Vergangenheit werden wir - was auch dem Kontext und der durch ihn geweckten Erwartung allein entspricht - als das Normalste (und zwar mit Sicherheit) einen Irrealis der Gegenwart ansetzen dürfen (also auf $\pi\rho\omega\mu\epsilon$ bezogen: [ενεϛ...]). Die Sache ist so klar, daß nicht einmal über das Semantem der Erweiterung dieser Konjugation [nämlich "(gläubig) annehmen"] ein Zweifel bestehen kann. Nur gibt es für die Konkretisierung in einem bestimmten *Verballexem* (bei einem *kurzen* + postpositiver Partikel: also z. B. $\chi\iota\ \omicron\gamma\upsilon\upsilon$ oder $\chi\iota\ \delta\epsilon$ ⁴⁸⁸) mehrere Möglichkeiten. Am attraktivsten wäre es, wenn wir uns hier in Analogie zu der Parallele EvThom # 108⁴⁸⁹ ein [ενεϛϙϙω δε] ["wenn er (sie) aber (aus dem Munde) *trinken* würde"] vorstellen dürften.

Was übrigens die immer noch - auch im Präsens - etwas seltsame Aussageform des Irrealis anbelangt, so dürfte sich die am ehesten aus derselben Wurzel erklären lassen wie die andere noch verbliebene Schwierigkeit, nämlich die merkwürdige Unbestimmtheit des Ausdrucks "das Wort" (in Z. 34), der ja hier irgendwie ein Synonym für "Verheißung" sein muß, nämlich so, daß der ganze zweite Satz an der Situation von Joh 3 orientiert ist und an der Gestalt des Nikodemus, der als Symbol des vor die Verheißung gestellten Menschen, sofern er zweifelt und zögert, dieselbe anzunehmen, behandelt wird. Das "er" des zweiten Satzes ginge also nicht mehr generisch auf den Menschen schlechthin, sondern auf Nikodemus bzw. den "Nikodemus-Menschen", und "das Wort" bezöge sich auf die Konkretion von "Verheißung", wie sie sich im Worte, das - nach der Schrift - in Joh 3,3,5 aus dem Munde Jesu *gekommen ist*,⁴⁹⁰ vollzieht.

31 (p. 59,2-6) Der neue Gedanke knüpft an das Stichwort $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ an. Der Text geht also mit der Rede von den Vollkommenen weiter - und auch hinsichtlich von deren Abhängigkeit vom (göttlichen) Munde, wenngleich das Wort "Mund" selbst gar nicht mehr vorkommt. Ob "die Vollkommenen" wirklich noch die Personen meint, die nach # 30b die Chance zum Vollkommenwerden haben, ist unklar. Klar ist hingegen, daß die Perspektive, unter der der (göttliche) Mund gesehen wird, sich verschoben hat. Statt als Quelle geistlicher Ernährung ist er jetzt im Blick als Quelle geistlicher Fruchtbarkeit. Das entspricht einem kategorialen Übergang vom Werden zum Tun, von passivem zu aktivem Sein. Ob man auch sagen darf, daß an die Stelle der Übermittlung aus dem Mund (des göttlichen Sprechers) in das Ohr (des eingeladenen Menschen) jetzt die Übermittlung aus dem göttlichen Mund direkt in den Mund des anderen getreten ist, erscheint mir allerdings nicht ganz sicher. Das zweite ist aber wohl unbestreitbar richtig. Das Motiv des Mundes ist im Motiv des Kusses impliziert, nicht nur sofern er mit dem Munde gegeben, sondern auch mit dem Munde empfangen wird. Obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird,⁴⁹¹ muß ja der Kuß auf den Mund gemeint sein.⁴⁹² Was das

⁴⁸⁸ Vgl. Joh 1,12.

⁴⁸⁹ Auf diese Parallele hat schon Ménard (1967: 149) hingewiesen.

⁴⁹⁰ Auch das aus der Zeitlage des präsentischen Irrealis fallende Perfekt des relativischen Protasis-Teils fände m. E. so eine natürliche Erklärung.

⁴⁹¹ Falls es nicht doch in der Präposition εΡ̄N- impliziert ist.

⁴⁹² Vgl. im EvPhil # 55b; oder z. B. 1ApcJac p. 56,14f.

erste aber betrifft, so könnte zu der Metapher, daß man sich von dem, was der andere sagt, *ernährt* - bzw. aus dessen Munde *trinkt*⁴⁹³ -, durchaus die Vorstellung gehören, daß das wesentliche Empfangsorgan auch dabei nicht das Ohr, sondern der Mund ist, indem man stumm *nach-* und *mitspricht*, was der andere sagt, ihm die Worte von den Lippen ablesend. Dann wäre der Sprung in der Vorstellung zwischen # 30b und # 31 nicht mehr ganz so groß. Groß ist aber noch die Differenz in der Textsorte. Denn im Unterschied zu dem Vorangegangenen haben wir es in unserem Paragraphen mit der Ätiologie eines Liturgieteiles, und zwar eines (bestimmten) liturgischen Kusses als eines festen Ritus der im EvPhil vorausgesetzten Gottesdienstform zu tun. Allerdings könnte das Weiterfragen nach der Art des vorausgesetzten Rituals und des Ortes, den dieser Kuß in demselben hat, - falls es nämlich einfach das komplexe *Initiationsritual*, wie wir es auch sonst als Hintergrund und Zielpunkt des EvPhil finden, ist - uns zurückführen zu der Erkenntnis, daß die geheime Programmierung durch den Gesichtspunkt der Wiedergeburt auch hier noch weiterwirkt, wie ja auch die Vorstellung des Heiligen Geistes (als des mitgeteilten) unter der Oberfläche des Textes - am Begriff der $\chi\rho\iota\varsigma$ relativ deutlich erkennbar - noch vorhanden ist.

Unser Paragraph spielt nun in der bisherigen Literatur schon eine ziemlich große Rolle, besonders bei Gaffron⁴⁹⁴ und Sevrin,⁴⁹⁵ allerdings unter einer einseitigen, mehr "systematischen" als exegetischen, von mir selbst in der "Steinzeit" der Nag Hammadi-Forschung verursachten Fragestellung, die manche zu schnell zum Dogma erhoben hatten, nämlich ob man aus unserem Paragraphen samt # 55b und im Licht der Formeln Irenäus adv. haer. I 13,2 (Völker 136,16-18). 3 (Völker 136,25-137,7) schließen dürfe, daß der entscheidende Ritus beim Mysterium des Brautgemachs ein heiliger Kuß gewesen sei.⁴⁹⁶ Das Ergebnis der Exegese unseres Paragraphen unter diesem Blickwinkel ist - natürlich; und das will ich gern akzeptieren -, daß er die Last einer solchen Hypothese *nicht* tragen kann, daß er *nicht* vom Mysterium des Brautgemachs redet, daß es *keine* direkte Beziehung zwischen # 31 und dem Kuß, von dem er redet, und diesem (unbekanntem) Ritual gibt.⁴⁹⁷ Obgleich auch bei solch einer, mit einem Vorverständnis belasteten, Betrachtungsweise, die uns als solche hier nicht weiter zu interessieren braucht, wichtige Einsichten gewonnen worden sind, konnte sie doch dem Text als ganzem und in seinem direkten Kontext natürlich nicht voll gerecht werden und traten die dem Text selbst innewohnenden Probleme in ihrer Hierarchie nicht deutlich genug heraus, was nachzuholen eben unser hiesiger spezifischer Beitrag sein soll. Andererseits sind bei Gaffron, Sevrin und sonst bereits eine Fülle von Parallelen, die von privaten und liturgischen Küssen, von Küssen im

⁴⁹³ EvThom # 108.

⁴⁹⁴ 1969: vor allem 212-217 mit 385¹⁰⁹-389¹⁴⁴.

⁴⁹⁵ 1972: vor allem 152-156 mit 283¹¹⁹-285¹²⁵.

⁴⁹⁶ Vgl. 1959: 5 = 1960: 38.

⁴⁹⁷ Was die Einzelargumentation von Gaffron und Sevrin anbelangt, so sei darauf hingewiesen, daß ich die mythologische Rolle der Beziehung Jesu zu Maria Magdalena, die Gaffron aus # 55(b) folgert (1969: 214f.), nur als die unglückliche Folge meiner ursprünglichen, nicht befriedigenden und inzwischen längst revidierten (1965a: 328; 1967: 381) Lesung und Rekonstruktion von dessen Anfang betrachten kann und daß die bestrittene (der Irenäus-Stelle entsprechende) Vorstellung von der Seele als Brautgemach (Gaffron 1969: 213; Sevrin 1972: 154) im EvPhil doch vorkommt (nämlich in # 122d).

Himmel und auf Erden handeln, gesammelt, die nicht alle gleich wichtig sind⁴⁹⁸ und von denen es vielmehr unsere Aufgabe sein muß, die wesentlichen und für das Verständnis unseres Textes hilfreichen auszuwählen und auszuwerten.

Die dem Text selbst innewohnenden Probleme sind drei an der Zahl, nämlich: die Verbindung unseres Paragraphen mit dem vorigen durch eine kausale Konjunktion (γάρ "denn"), die Identität der "Vollkommenen" und die Vorstellung, daß man (schon) von einem Kuß schwanger werden kann.

Das Problem der Konjunktion γάρ ist deswegen so schwierig, weil man angesichts des direkten "Zusammenstoßes" der Stichwörter τέλειος nicht umhin kann, sie in eigentlicher, voll begründender Funktion gebraucht vorauszusetzen, und zugleich wegen der durch die Wirksamkeit des zweiten Präsens erfolgten Verschiebung der Satzperspektive. Die Struktur des ersten Satzes ist ja folgendermaßen wiederzugeben: "Denn es ist durch einen Kuß, daß die Vollkommenen schwanger werden und gebären." D. h., nicht nur die Existenz von Vollkommenen, sondern auch ihr Schwangerwerden und Gebären sind - als Thema - vorausgesetzt; und das Rhema, die neue Information, ist nur, daß das durch einen Kuß geschieht. Übrigens rücken durch diese linguistische Analyse die beiden ## 31 und 30b um eine weiteres Stück näher zusammen, insofern als in dieser Perspektive "schwanger werden" und "gebären" *hier* fast als mit dem "sich ernähren" *dort* synonym erscheinen könnte. Was nun die Verstehbarkeit des "denn" selbst anbelangt, so kann ich es mir am besten durch die Abhängigkeit von einem unausgesprochenen Zwischengedanken erklären, etwa: "Aus dem (göttlichen) Munde kommt eben alles Heil und Leben. *Denn*" usw.

Was nun "die Vollkommenen" betrifft, deren Schwängerung durch einen Kuß hier als Vorbild für den liturgischen Kuß deklariert wird, so ist die scheinbar - wegen des Gegensatzes zu dem "wir" - nächstliegende und im allgemeinen tatsächlich vertretene Annahme die, daß es sich nicht um menschliche, sondern um überirdische, himmlische Wesen handelt,⁴⁹⁹ zumal es die betreffende Vorstellung von der Fortpflanzung der Himmelswesen in der unmittelbaren geistigen Umgebung von EvPhil tatsächlich gelegentlich gibt. Zwar ist die am allernächsten liegende, nämlich sich in einer anderen *valentinianischen* Schrift⁵⁰⁰ findende, Parallele, auf die gewöhnlich hingewiesen wird und nach der - wie man sagt - "die wahre Kirche der Pneumatiker aus den Küssen entsteht, die der Vater und der Sohn, die am Anfang existierten, wechselten",⁵⁰¹ wegen der notorischen linguistischen Problematik dieser Schrift⁵⁰² nicht klar bzw. nicht direkt genug. Nach Maßgabe meiner bisherigen Einsicht ist die dortige Rede vom Kuß nur ein kühnes, in Parenthese stehendes Bild für die Dialektik von Einheit und Vielfalt der präexistenten Kirche;

⁴⁹⁸ Das gilt auch von den selbst gesammelten (vgl. 1987: 159¹⁹); dagegen ist für mich nach wie vor Irenäus adv. haer. I 13,2,3 nicht ohne Bedeutung für das Verständnis unseres Paragraphen, besonders als Widerspiegelung desjenigen Ritus, von dem das, was Marcus treibt, die "magifizierte" Variante ist.

⁴⁹⁹ Vgl. Schenke 1959: 9⁶² = 1960: 43⁷; Wilson 1962: 95; Gaffron 1969: 215 mit 387f.¹³⁰; Sevrin 1972: 155.

⁵⁰⁰ TractTrip p. 58,24-29.

⁵⁰¹ Gaffron 1969: 217; vgl. auch Sevrin 1972: 284¹²¹.

⁵⁰² Besonders das ΕΤΒΕ ΠΖΟΥΟ (Z. 24) hat noch niemand evident übersetzt bzw. gedeutet (vgl. außer der *editio princeps* jetzt Attridge 1985: I 203/5; Thomassen 1989: 69); m. E. ist das am ehesten so etwas wie das paulinische ΚΑΤΑ ΘΡΩΠΟΥ ΛΕΓΩ (Röm 3,5; Gal 3,15).

also etwa: " - wie bei Küssen (...) von Leuten, die einander in lauterer und unersättlicher <Liebe (?)> küssen, dieser Kuß ein einziger ist und doch aus vielen Küssen besteht - ". Dafür gibt es aber im Egnostos-Brief genau das, was wir brauchen. Da heißt es nämlich von den Engeln: "Wenn jene nun einander küssen, werden ihre Küsse zu Engeln, die ihnen gleichen" (NHC III p. 81,7-10 par V p. 9,17-21).⁵⁰³ Da das so gerade von Engeln gesagt wird, mag man sich an Mk 12,25 Parr erinnert fühlen, insofern dort, sozusagen als das negative Gegenstück, von den Engeln vorausgesetzt wird, daß sie οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται. Da diese Aussage dort aber eigentlich von *Menschen*, die durch die Auferstehung vollkommen geworden sind, gemacht wird, kann uns das als Übergang dienen zu der sowieso nötigen Frage, ob denn nicht doch mit den "Vollkommenen" unseres Paragraphen eher Menschen gemeint sein könnten.⁵⁰⁴ Es ist also konkret zu erwägen, ob "die Vollkommenen" hier nicht doch - in der "Verlängerung" von # 30b - solche Leute meint, die, im Unterschied zu Nikodemus, durch Annahme der Verheißung bereits jetzt ins Reich Gottes oben eingegangen und so vollkommen geworden sind. Nun laufen alle unsere obigen sprachlichen Erwägungen darauf hinaus, daß es eigentlich genau so sein mußte. Hinzu kommt noch das auffällige Fehlen der Reziprozität des Küssens im ersten Satz. Ja, er klingt eigentlich so, daß nur einer alle anderen küßt und auch jeweils nur *einmal*. Sollte also dieser eine nicht auch hier noch Jesus sein? Dazu kommt noch eine andere Stelle im EvPhil, die als Parallele schon deshalb angesprochen werden dürfte, weil sie eine dem "wir" gegenüberstehende, vollkommenerere menschliche Gruppe kennt und beim Namen nennt: die Apostel (# 95a). Aber auch der dortige Inhalt steht dem hiesigen näher, als es auf den ersten Blick scheinen mag, falls und sofern nämlich der liturgische Kuß nach der Salbung nichts anderes ist als die *zweite Hälfte* ein und derselben Gesamthandlung, die als ganze den Geist übermittelt. Und daß die Apostel als "die Vollkommenen", nach deren Vorbild der Ritus des Kusses vollzogen wird, geradezu "normal" wären, zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit eine einschlägige Stelle aus den Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus.⁵⁰⁵ Wenn man auf dieser Spur diese andere Möglichkeit einmal durchspielen will, dann wäre die einzige wirklich erhellende Parallele aus dem Reichtum der zusammengetragenen Apostelkuß-Stellen EvMar BG p.8,12-15, die wiederum ganz eng mit Joh 20,21f. zusammenzusehen wäre und in deren Licht das dortige ἐνεφύσησεν sich auch als die Beschreibung eines Kusses, durch den der Geist *in den Mund* des Geküßten eingeblasen wird, erweist. Die Situation, die der erste Satz von EvPhil # 31 meint, wäre mithin Jesu Abschied von den Aposteln und ihre Aussendung zur Mission, zu welchem Werk sie durch Schwägerung mit dem Heiligen Geist mittels eines Kusses ausgerüstet werden.

Zur Vorstellungs- bzw. Bildseite der Sache hier und im ganzen Paragraphen, daß man also durch einen Kuß geschwängert und zum Gebären gebracht werden kann, wäre zu bemerken, daß hier offenbar zwei an sich geläufige und sozusagen "natürliche" Anschauungen, die wie aufeinander angelegt erscheinen, kombiniert (und christianisiert) worden sind: das ist

⁵⁰³ Die konkrete Erinnerung an diese Stelle verdanke ich Attridge 1985: II 242.

⁵⁰⁴ Wilson hat sich ja - von Gaffron etwas belächelt (1969: 387f.¹³⁰) - diese Tür ausdrücklich offengehalten (1962: 95); und Borchert setzt anscheinend die andere Möglichkeit gar nicht erst voraus, wenn er mit Bezug auf diesen Satz unseres Paragraphen etwas enigmatisch von der "evangelistic role of the devotee" spricht (1967: 143).

⁵⁰⁵ XI 32; zitiert bei Isenberg 1968: 315² ("When we are about to participate in the sacred Table, we are also instructed to offer a holy greeting. Why? Since we have been divorced from our bodies, we join souls with one another on that occasion by means of the kiss, so that our gathering becomes like the gathering of the apostles when, because all believed, there was one heart and one soul").

einerseits die Vorstellung vom Schwangerwerden und Gebären der Seele, wodurch als deren "Kinder" die Tugenden bzw. (christlich transformiert) die guten Werke o. ä. hervorgebracht werden,⁵⁰⁶ andererseits die Vorstellung, daß der Kuß von Mund zu Mund die Verbindung der Seelen, und zwar durch den Hauch, herstellt und dann auch symbolisiert.⁵⁰⁷ Wie sehr die beiden Seiten einander zustreben, kann die Philo-Stelle *rer. div. her. 51* (samt ihrem Kontext ## 40-53) zeigen, insofern als dort im Zusammenhang mit dem Schwangerwerden der Seele fortwährend von Küssen die Rede ist, wengleich dort der Kuß als Akt sinnlicher Liebe - und im Unterschied zur wahren Liebe (φιλία, aber nicht φίλημα; φιλεῖν, aber nicht καταφιλεῖν) - als mit der Seelenschwangerschaft *nicht* ursächlich in Zusammenhang stehend deklariert wird.⁵⁰⁸

Was nach der Behandlung dieser Grundprobleme noch zu tun übrigbleibt, sind bloß noch einige exegetische Anmerkungen. Zunächst sei auf das Phänomen hingewiesen, daß die Sätze nicht alle im jeweiligen Gedanken implizierten Motive entfalten, sondern die Sätze sich gewissermaßen gegenseitig ergänzen. Wie im dritten Satz der Sachverhalt des Auch-Gebärens nicht (mehr) ausgedrückt wird, ist offenbar vom dritten Satz aus die *Gnade*, die mittels des Kusses die Schwangerschaft bewirkt, auch im ersten hinzuzudenken. Das Stichwort "Gnade" seinerseits dürfte eine Art Synonym für den Heiligen Geist sein, vielleicht mit der speziellen Nuance der *Mitteilung* desselben. Außerdem könnte die Benutzung gerade dieses Ausdrucks damit zusammenhängen, daß diese Art von Küssen ja nicht wortlos ausgeteilt werden, sondern mit bestimmten Formeln verbunden sind, in denen die "Gnade" das charakteristischste Stichwort gewesen sein dürfte.⁵⁰⁹ Bei dem gegenseitigen Kuß, durch den die schon mit Geist und Gnade Erfüllten zu gegenseitiger Auferbauung⁵¹⁰ ihre Geisteskraft sozusagen austauschen, hat man sich mindestens die Formel: "Der Herr sei mit dir" oder eben: "Gnade sei mit dir" vorzustellen.⁵¹¹ Das, was infolge der durch die Gnade bewirkten Schwangerschaft geboren wird, sind wohl ganz allgemein der καρπὸς τοῦ πνεύματος (Gal 5,22f.) bzw. "die Früchte der Wahrheit" (EvPhil # 123d).⁵¹² Gleichwohl wird es auch hier eine Abstufung zwischen den "Vollkommenen" (den Aposteln, falls wir recht haben) und den "wir", die noch auf dem Wege sind, geben. Bei den

⁵⁰⁶ Vgl. vor allem Philo *rer. div. her. 51* und Jonas 1954: II 1, 38f. mit den dort zitierten bzw. genannten Stellen; oder aber auch die gesamte Nag Hammadi-Schrift ExAn (vgl. daraus besonders vielleicht p. 133,34-134,3: "Und als sie sich mit ihm vereinte, empfing sie von ihm den Samen - welcher der lebenspendende Geist ist -, auf daß sie von ihm gute Kinder gebiert und großzieht").

⁵⁰⁷ Vgl. Schimmel 1960: 190; und als konkretes Beispiel wiederum Johannes Chrysostomus Taufkatechesen XI 32 (bei Isenberg 1968: 315² [siehe oben Anm. 505]).

⁵⁰⁸ Mir will es so vorkommen, als mache Philo viel feinere Unterschiede, als sie in einer (deutschen) Übersetzung wiedergegeben werden können und als meine er mit φιλία/φιλεῖν den reinen, die Seelen verbindenden (# 40) Kuß als Ursache der Seelenschwangerschaft.

⁵⁰⁹ Vgl. Kirchenordnung Hippolyts 46,6 (Hennecke 1924: 580) im Gebet vor Salbung (mit dem Öl der Danksagung) und Kuß: "... mache sie [sc. die Neugetauften] (auch) würdig, von deinem heiligen Geist erfüllt zu werden, und sende *deine Gnade* herab über sie, damit sie dir nach deinem Willen dienen" (Übers. Leipoldt; nach der von ihm herausgegebenen koptischen Version [1954: 23]).

⁵¹⁰ Vgl. Borchert 1967: 143 ("... the kiss ... practiced ... as a ... means of grace"); Isenberg 1968: 315 ("the kiss of peace as an acceptable form of exchanging mutually edifying religious sentiment").

⁵¹¹ Kirchenordnung Hippolyts 46,7f.

⁵¹² Vgl. Gaffron 1969: 217.

Aposteln ist natürlich das missionarische Werk ein ganz wesentlicher Teil dessen, was sie geistlich gebären.⁵¹³ Wenn man sich schließlich noch ausdrücklich die Frage stellt, ob der Autor bei seiner Ätiologie von den möglicherweise zahlreichen liturgischen Küssen seines Ritus vornehmlich einen ganz bestimmten, an einer bestimmten Stelle der Liturgie erfolgenden, im Auge hat, dann müßte man wohl nach dem Duktus des EvPhil selbst, sowie in Anwendung des von Thraede Erarbeiteten,⁵¹⁴ an den sogenannten "Taufkuß", einen Kuß im Taufgottesdienst unmittelbar *nach* der Salbung der Neugetauften und unmittelbar *vor* der gemeinsamen Eucharistie denken.⁵¹⁵

32 (p. 59,6-11) Die hiesige direkte und kommentarlose Bezugnahme auf die evangelische Geschichte mittels einer Notiz über die drei Marien wirkt überraschend. Dementsprechend ist ihr Stellenwert und Sinn im Kontext das Hauptproblem unseres Paragraphen. Sein Inhalt an sich jedoch ist ohne weiteres verständlich, wenngleich manche Einzelheiten durchaus etwas auffällig sind oder unnatürlich wirken und also wenigstens ein kurzes exegetisches Verweilen verdienen. Das fängt schon mit dem Verballexem des Eingangs, nämlich $\mu\omega\omega\epsilon \mu\bar{\nu}$, an. Da die Aussage bei Ansatz der Grundbedeutung (in Entsprechung eines $\pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\epsilon\iota\upsilon \mu\epsilon\tau\acute{o}$ [vgl. z. B. Joh 6,66]) - wie es übrigens gewöhnlich übersetzt wird -, nicht "wahr" wäre, d. h. in eine erhebliche Spannung zur kanonischen wie außerkanonischen Evangelien-Tradition treten würde, muß man m. E. eine der abgeleiteten, übertragenen Bedeutungen annehmen. $\mu\omega\omega\epsilon \mu\bar{\nu}$ könnte in einer ähnlichen Spezialbedeutung vorliegen wie $\gamma\mu\omega\omega\varsigma \mu\bar{\nu}$ "heiraten"/"verheiratet sein". Von den bei Crum (204a) genannten Äquivalenten verdient in dieser Perspektive dann wohl $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\epsilon\iota\upsilon$ den Vorzug. Damit würde für den ganzen Paragraphen in seiner griechischen Urfassung zugleich - durch die Stichwortbeziehung $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\epsilon\iota\upsilon/\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\acute{o}\varsigma$ - nicht nur eine besondere Prägnanz des Ausdrucks, sondern auch eine dementsprechende Logik voraussetzen sein: Auch zwei andere Frauen hatten eine ähnlich enge Beziehung zu Jesus wie seine "Gefährtin" - ein Gefälle, in dessen Sog noch ein anderer Teil des Inhalts eine entsprechende (untergründige) Kontur bekäme, nämlich: Auch zwei andere Frauen, die in engstem Kontakt zu Jesus standen, hießen wie seine Mutter: "Maria". Die beiden entsprechenden und gegenläufigen Gedankenbewegungen ließen sich auch gut jeweils einem der beiden Sätze zuordnen. Die Aufzählung des ersten Satzes ist ja tatsächlich formal so, daß von den anderen beiden Frauen neben der Mutter noch nicht gesagt wird, wie sie heißen, daß sie ja auch "Maria" heißen. Allerdings wundert man sich dann umso mehr,⁵¹⁶ daß die Reihenfolge im zweiten Satz nicht mehr die des ersten ist, sondern Mutter und Schwester vertauscht erscheinen. Möglicherweise - so mag man zunächst denken können - kollidiert hier aber nur ein Nebenanliegen mit dem Hauptanliegen: es ist ja die Schwester, für die es den Adressaten nicht selbstverständlich gewesen sein dürfte, daß auch sie (also *eine* von Jesu Schwestern) Maria hieß.

⁵¹³ Vgl. die charakteristische metaphorische Terminologie bei Paulus, vor allem in Gal 4,19.

⁵¹⁴ Vgl. besonders Thraede 1972: 518f.

⁵¹⁵ Vgl. Justin Apol. I 65; Kirchenordnung Hippolyts 46,6-8.

⁵¹⁶ Vgl. schon das Aufmerken Borcherts (1967: 145⁴).

Gleichwohl ist auch dieser Zug - wie die Exegese längst herausgestellt hat⁵¹⁷ - in apokrypher Tradition verifizierbar.⁵¹⁸

Daß Maria Magdalena im EvPhil als Jesu Gefährtin (ἡ κοίτουσός/τῶν τρε) gilt, ist von Anfang an als eine der auffälligsten Besonderheiten registriert worden und inzwischen ein wohlvertrauter Sachverhalt. Diese Vorstellung impliziert - wie aus # 55b hervorgeht - für Maria Magdalena die Kategorie der Lieblingsjüngerschaft⁵¹⁹ und fügt sich organisch in das Syzygienschema und die dreistufige Erlöservorstellung des Valentinianismus ein.⁵²⁰ Gleichwohl muß es sich deswegen noch nicht um eine valentinianische (oder gar speziell auf unseren Autor zurückgehende) Innovation handeln. Nicht nur die Parallelen,⁵²¹ sondern schon die bloße hiesige Einführung dieser Vorstellung in ihrer Unpersönlichkeit lassen vielmehr vermuten, daß sie aus irgendeiner apokryphen Tradition - wohl aber auf jeden Fall einer solchen, in der die Frauen eine größere Rolle spielten - entnommen, wenn auch dann vielleicht in valentinianischen Kreisen kultiviert worden ist. Man darf wohl auch die Rolle, die Maria Magdalena hier spielt, in gewisser Analogie zu derjenigen der Helena in der Tradition über den Simonianismus sehen.⁵²² Nach # 55b will es zudem so scheinen, als habe man sich die Maria Magdalena als *einzige* Frau im Jüngerkreis vorzustellen.

Für das logische Verständnis der die beiden Sätze unseres Paragraphen verbindenden kausalen Konjunktion (γάρ "denn"), aber auch an sich, ist eine möglichst genaue Erfassung der syntaktischen und semantischen Struktur des zweiten Satzes, den alle Übersetzungen bisher (meine eigenen eingeschlossen) nur mehr oder weniger umschreibend wiedergegeben haben, wohl von Nutzen. Es handelt sich um eine Kette von drei Nominalsätzen des Typs A - c - Z (Polotsky) bzw. der copular Nominal Sentence (Shisha-Halevy), wobei dies A (also das *Subjekt* bzw. Thema) ein Eigenname ist, mit anaphorischer Pronominalisierung desselben im zweiten und dritten Glied.⁵²³ Unser Satz hat mithin die Form einer dreifachen Antwort auf die imaginäre Frage: "Wer (alles) ist "Maria"? bzw. eben: Wer (alles) *heißt* "Maria"? In Anbetracht dieser Sachlage und eingedenk des nach Polotsky üblichen Gebrauchs einer solchen Figur⁵²⁴ kommt nun doch noch einmal die Frage nach der Vertauschung von Schwester und Mutter im zweiten Satz hoch, und zwar in der Form, ob das nicht doch nur ein Überlieferungsfehler ist, der auf derselben Ebene liegt wie die offenkundige Verwechslung des Possessivartikels ("ihre" statt "seine") bei "Schwester" im ersten Satz und ob also nicht die eigentlich gemeinte Aussage dieses zweiten Satzes gewesen ist: "'Maria' - so heißt nicht nur seine Mutter, sondern auch seine

⁵¹⁷ Vgl. schon Wilson 1962: 97f.

⁵¹⁸ Vgl. Epiphanius pan. 78,8,1 und 9,6; ancor. 60; und dazu Schneemelcher 1987: 374f.

⁵¹⁹ Vgl. Schenke 1986: 121-123.

⁵²⁰ Vgl. 1959: 3 = 1960: 34f.

⁵²¹ Vgl. 1959: 3⁹ = 1960: 34⁴; zu den dort genannten Schriften ist jetzt noch Dial hinzuzufügen (Emmel 1984).

⁵²² Vgl. besonders Ps.-Clem. Hom. II 23,1-25,2 (in Übersetzung bei Schneemelcher 1989: 464f.).

⁵²³ Vgl. einerseits Polotsky 1987: 40f. (# 51); andererseits Shisha-Halevy 1989: 108 [# 2.3.3(a),(c)].

⁵²⁴ 1987: 40.

Schwester heißt so, und seine Gefährtin heißt so." Nur unter solcher Voraussetzung wird schließlich auch die die Sätze verbindende Konjunktion "denn" wirklich evident. Einen Zwischengedanken braucht man freilich sowieso, etwa: "Diese drei haben alle den gleichen Namen. Denn" etc.

Aber wie ist es nun mit dem Hauptproblem? Worauf will der Autor mit diesen beiden Sätzen im Textzusammenhang eigentlich hinaus? Die Sache ist schwierig. Und diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in der Verlegenheit der Exegeten. Borchert, der sich gerade um die Erkenntnis des Textzusammenhangs im EvPhil am meisten bemüht, sieht sich hier genötigt zu "passen" und kann das Textstück nur als ein *Addendum* verstehen.⁵²⁵ Für Isenberg, nach dessen Auffassung unser EvPhil ja insgesamt durch eine absichtliche und großangelegte Verunklarung durch Mischung der Textteile zustande gekommen ist, ergibt sich ein Sinn für unseren # 32 erst, wenn man ihn wieder mit # 55(b) als seiner ursprünglichen Fortsetzung zusammennimmt;⁵²⁶ das *weiter* leitende Motiv wäre also noch das des Kusses (aus # 31). Und Sevrin, der *auch* # 32 mit # 55(b) zusammensieht, hilft sich außerdem so, daß er den Text allegorisch versteht.⁵²⁷ Dabei hat übrigens Sevrin in der Sache wahrscheinlich recht. Es bliebe dann bloß noch der Weg, wie man zu diesem Resultat kommt, als das Problem.

Nach Lage der Dinge kann man wiederum nur *raten*, was unser Text eigentlich meint. Aber man kann es wenigstens so methodisch wie möglich versuchen. Zunächst einmal kann ich die "normale" Auffassung, die den Ursprung unseres Textes in einer gnostischen Exegese von Stellen wie Mt 27,55f.; Mk 15,40f.; Joh 19,25 sieht,⁵²⁸ auch nur als ein Zeichen der Verlegenheit ansehen und für wenig hilfreich halten. Der Text trägt nicht den Stempel (des Endergebnisses) einer Exegese, sondern den spitzfindigster Systematik, die aus dem Gesamtfundus der bekannten kanonischen und apokryphen Tradition jeweils das herauspickt, was unter einem gegebenen Blickwinkel von Interesse ist. Es verhält sich also mit den drei Marien im Grunde nicht anders als mit den drei Namen des Erlösers (## 19.47) oder mit den drei Opferplätzen in Jerusalem (# 76a), nur daß hier mit dem Traditionsextrakt nicht einmal der Ansatz einer Deutung verbunden ist. Dabei ist allerdings die Deutungslosigkeit vielleicht gar nicht zu verwunderlich. Denn bei einem Gleichnis ist sie uns ja gerade erst begegnet (siehe oben zu # 29). Möglicherweise ist also unser # 32 auch so etwas *ähnliches* wie ein (deutungsloses) Gleichnis! Den Charakter unseres Paragraphen kann man noch einmal im Vergleich mit dem folgenden # 33, der zudem auch über eine Dreiheit spekuliert, wie folgt, beschreiben: Es verhält sich mit unserem # 32 so ähnlich wie mit # 33, wenn dieser schon nach dem ersten Satz abbräche. In Wirklichkeit aber hat ja nun der # 33 eine Deutung. Und vielleicht darf man fragen, ob *diese* Deutung etwa gleich den deutungslosen # 32 *mitdeutet*. Und indirekt ist das vielleicht tatsächlich der Fall. Die Deutung des # 33 zeigt nun, daß es in ihm eigentlich nur um den Heiligen Geist geht, daß sein Zielpunkt einzig und allein eine

⁵²⁵ 1967: 144-147; vgl. besonders S. 147: "... it seems difficult to avoid the conclusion that this logion is only loosely attached to the surrounding logia. Perhaps it was inserted after the 'gospel' was first completed."

⁵²⁶ Isenberg 1968: 32f. 316f.

⁵²⁷ 1972: 127 ("... si Marie est la Sophia, elle est mère des Jésus; mais si Jésus est le Sôter, elle est aussi son épouse dans la syzygie céleste; sa soeur implique la connaturalité. Cette multiplicité des fonctions de Maria est en réalité signe du caractère polymorphe du 'Seigneur' "). 268f.⁵⁷.

⁵²⁸ Vgl. z. B. Borchert 1967: 145f.

bestimmte Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes ist. Da es um den Heiligen Geist nun der Sache nach auch schon in dem, was dem # 32 vorausliegt, ging, darf man wohl vermuten, daß, wenn die drei Marien als *Symbol* (dann wäre es ja etwas ähnliches wie ein Gleichnis) *für etwas* gemeint sind, dieses "etwas" auch der Heilige Geist sein müßte. Mit dieser Vermutung konvergiert auch die Beobachtung, daß unser Paragraph - sehr im Unterschied zu # 55b - gar nicht von Jesus handelt, sondern daß es das mit ihm in besonderer Weise verbundene und ihn nicht im Stich lassende Frauendreigestirn ist, um das es geht. Kurzum, des Rätsels Lösung könnte sein, daß die drei Marien dem Verfasser als Symbol - d. h. als ein irdisches Zeichen für *die* himmlische Wahrheit - gelten, daß "Heiliger Geist/Sophia" *zugleich* des Erlösers Mutter, Schwester, Paargenossin und dennoch nur *einer* ist. Wir könnten es auch noch poetischer und diejenige gnostische Tradition, auf die wir hier zu stoßen meinen, enthüllend, sagen: Die drei Marien sind ein Symbol für die, die da spricht: "... ich bin die Mutter, ich bin die jungfräuliche Schwester, ich bin die Gattin; ...; mein Gatte hat mich gezeugt, und ich bin seine Mutter, und er ist mein Vater und mein Herr; ...; ich bin noch im Werden, aber ich habe schon einen ausgewachsenen Mann geboren."⁵²⁹

33 (p. 59,11-18) Mit der Reflexion über eine Namensdreiheit geht es weiter. Aber es sind jetzt die Namen von Himmelswesen, und zwar die der Personen der Trinität, von denen schon in # 11a als Zentralelementen des Credo die Rede war und die später (in # 67d) als etwas, was man im Initiationsritual empfängt, noch einmal zur Sprache kommen werden. Aber offensichtlich hat - auch hier - dasselbe Motiv nicht immer dieselbe Funktion. Hier jedenfalls werden die drei Personen der Trinität scheinbar nur genannt - wenn auch ein bißchen merkwürdig -, um irgendwie ihre Ubiquität auszusagen⁵³⁰ - allerdings geschieht auch das wieder ein bißchen merkwürdig. Erst wenn man genauer, als es bisher geschehen ist, hinsieht, merkt man, daß es gar nicht gleichermaßen um alle drei Personen der Trinität geht, vielmehr Vater und Sohn nur die Folie für den Heiligen Geist abgeben, daß die Dreiheit der Personen keineswegs den dreieinigen Gott des Glaubens der Kirche meint, und daß der Zielpunkt des Ganzen gerade der Ausdruck der *Nicht-Ubiquität* des "Heiligen Geistes" ist.

Der erste Satz mit seiner Bezugnahme auf ein schlichtes sprachliches Phänomen (einerseits *ein* Wort, andererseits *zwei* Wörter) wird leicht unterschätzt.⁵³¹ Nach der Namenstheorie des EvPhil muß man jedoch erwarten (und diese Erwartung wird durch das Folgende auch sofort erfüllt), daß der Unterschied der *Namen* einen Unterschied des *Wesens* der so benannten Gestalten offenbart. Eben dieser, dem Autor selbstverständliche und deshalb nicht ausgesprochene Gedanke ist es, auf den sich die Konjunktion "denn", die die folgende Doppelaussage anschließt, beziehen dürfte. Man könnte auch sagen, daß dieser Gedanke in diesem *Verbindungsstück* beschlossen liegt.

Das Subjekt des zunächst folgenden, insgesamt zweiten Satzes ("sie") ist in doppelter

⁵²⁹ Frei nach UW p. 114,7-15; vgl. auch die ganze Schrift Bronté, besonders p. 13,30-32; und Hippolyt ref. VI 17,3 (aus der sogenannten Apophasis Megale).

⁵³⁰ Vgl. z. B. Isenberg 1968: 291 ("... the omnipresence of the Trinity is emphasized ...").

⁵³¹ Vgl. Isenberg 1968: 291: "There appears to be no more significance to the designation of the name as 'single' and 'double,' than the fact that 'Father' and 'Son' are one word each, and 'Holy Spirit' is two words." Borchert 1967: 155¹: "The fact that two words are needed for the name of the Holy Spirit seems to be of some special significance for Philip, but he does not seem to have revealed this Gnostic secret in this treatise."

Hinsicht relevant. Zunächst einmal hat sich das *Antecedens* verschoben. Denn die Prädikationen zeigen deutlich, daß *nach* dem (also offenbar transformierenden) Verbindungsstück ("denn") das "sie" sich nicht mehr auf die Namen, sondern auf die Namensträger bezieht. Der andere Aspekt impliziert scheinbar ein Problem. Denn wenn man das "sie" *von vorn* liest, wird man vielleicht - aber nur im allerersten Augenblick⁵³² - an alle drei der vorher genannten Personen denken. *Von hinten her*, wo ja auch eine Extra-Aussage über den Heiligen Geist erfolgt, gelesen, wird aber das "sie" m. E. eindeutig als nur auf die ein-namigen Gestalten bezogen sein könnend offenbar.

Die Sache geht aber natürlich nur auf, wenn auch die Aussagen, die im zweiten Satz von "ihnen" gemacht werden, sich von denen, die im dritten Satz dem Geist gelten, wirklich verschieden sind, obgleich sie doch so ähnlich, ja fast gleich aussehen. Diese Gleichheit besteht nicht nur darin, daß die gleichen Ausdrücke im zweiten und dritten Satz vorkommen, sondern daß es auch genau dieselben Prädikationen sind, die dort von "ihnen" und hier vom Geist gemacht werden. Und diese Gleichheit wird noch nicht dadurch aufgehoben, daß das Äquivalent des ΝΕΤΟΥΧΟΝΣ ΕΒΟΛ ("das Sichtbare") vom zweiten Satz im dritten Satz auf einmal ΠΟΥΧΩΝΣ ΕΒΟΛ ("die Sichtbarkeit") heißt. Mit den diese Ausdrücke regierenden Präpositionen zusammen sind diese Prädikate eben wirkliche Synonyme (oder *können* es jedenfalls sein). Und wenn es nicht der Übersetzer war, der sich hier zweimal eine kleine Freiheit erlaubt hat, indem er ein einheitliches, den anderen Ausdrücken entsprechendes τὸ φανερόν einmal so und einmal so wiedergegeben hat, dann wird man eben dem Urtext hier eine kleine, rein rhetorische Variation zu τῷ φανερῷ, und von da zu ἡ φανερωσις zuschreiben müssen. Und dennoch sind die Gesamtaussagen verschieden, ja gegensätzlich. Es gibt eben auch noch semantisch relevante Unterschiede zwischen den Sätzen. Und zwar sind es zwei. Zunächst ist da die gravierende *Nicht*-Aussage vom Heiligen Geist. Es wird von ihm eben *nicht* gesagt, daß (auch) er "überall" - und das meint doch, wie der Kontext zeigt, "überall *zugleich*" - ist. Der andere Unterschied liegt in der Veränderung der Reihenfolge und Zuordnung der Einzelprädikate, durch die ein ganz anderes Muster entsteht,⁵³³ was man *so* schematisieren kann:

Satz 2		Satz 3
$\left. \begin{array}{l} \tau\delta\ \acute{\alpha}\nu\omega \\ \hline \tau\delta\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega \end{array} \right\} \begin{array}{l} 1 \\ 2 \end{array}$		$\begin{array}{l} 4 \\ 2 \end{array} \left. \begin{array}{l} \tau\delta\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu \\ \hline \tau\delta\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega \end{array} \right\}$
$\left. \begin{array}{l} \tau\delta\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\acute{\omicron}\nu \\ \hline \tau\delta\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu \end{array} \right\} \begin{array}{l} 3 \\ 4 \end{array}$		<hr style="border: none; border-top: 1px solid black; margin-bottom: 5px;"/> $\begin{array}{l} 3 \\ 1 \end{array} \left. \begin{array}{l} \tau\delta\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\acute{\omicron}\nu \\ \hline \tau\delta\ \acute{\alpha}\nu\omega \end{array} \right\}$

Der lexikalische Hauptbestandteil der Prädikationen sind ja zwei in synonymem Parallelismus stehende Oppositionspaare, deren jedes die Gesamtheit des Alls meint. Und durch die andere Reihenfolge samt der anderen Paarbildung bekommen die Sätze und Teilsätze eine ganz

⁵³² Bei manchen ist es allerdings bei diesem ersten Eindruck geblieben (vgl. z. B. Borchert 1967: 155 mit Anm. 2, wo dieser Sachverhalt besonders deutlichen Ausdruck findet).

⁵³³ In manchen Übersetzungen kommt das sehr schön und eigentlich für sich sprechend - besonders durch die Art der Interpunktion - zum Ausdruck; vgl. unter diesem Gesichtspunkt besonders Ménard 1967: 63; und Isenberg 1968: 361; NHLibEng: 136; NHLibEng³: 145; bei Layton 1989: 159.

verschiedene Logik. Während es in Satz 2 zweimal um ein "sowohl als auch" geht, redet Satz 3 von einem doppelten "einerseits" und einem doppelten "andererseits". Das alles aber heißt: Die Wesen mit einfachem Namen und einfacher Natur (Vater und Sohn) sind allumfassend und alldurchdringend, das Wesen mit doppeltem Namen und doppelter Natur (Heiliger Geist) dagegen ist "nach oben und unten geteilt".⁵³⁴ Daß das alles in durchaus geläufigen philosophisch-mythologischen Kategorien gedacht ist, zeigt besonders deutlich noch eine andere Stelle, aus dem Anfang, der Apophasis Megale,⁵³⁵ wo sich beinahe auch die gesamte hiesige Terminologie wiederfindet. In gewisser Hinsicht sagen wir mit alledem übrigens gar nichts Neues, sondern bringen nur die Deutung zur Geltung, die im Prinzip schon Ménard gegeben hat.⁵³⁶ Im Kontext des EvPhil kann diese an sich abstrakte und vielfältig beziehbare Aussage unseres Paragraphen über den Heiligen Geist nur die doppelte Gestalt der valentinianischen Sophia/Achamoth meinen; und der Vater ist dann eben (nur) eine Bezeichnung des himmlischen Soter, der ja ihr Paargenosse ist.

34a (p. 59,18-23) Nach der Reflexion über den Namen und das Wesen des Heiligen Geistes, der im Verständnis der Valentinianer die Sophia/Achamoth ist, folgt jetzt eine kurze Bemerkung über die indirekte gegenwärtige Wirksamkeit des unteren Aspekts dieses Doppelwesens, der Achamoth, zugunsten der ihr zugehörigen Menschen, die hier (vielleicht unter Anknüpfung an die alte Selbstbezeichnung der Christen) "die Heiligen" heißen, bzw., wie man auch wird sagen dürfen, zugunsten *ihrer Kinder*. So jedenfalls kann man die "unterirdische" Verbindung zwischen # 33 und # 34a sehen. An der Oberfläche des Textes wirkt es wieder überraschend, wie die Rede plötzlich auf das früher schon einmal berührte (# 16a) Thema der bösen Mächte, wie die gnostischen Archonten hier genannt werden, zurückkommt.

Daß # 16a und # 34a Parallelen sind, die sich gegenseitig interpretieren und ergänzen, kam ja schon im Kommentar zu # 16a zur Sprache. Die Beziehung zwischen diesen beiden Textstücken ist so eng, daß Isenberg das eine für die ursprüngliche Fortsetzung des anderen halten kann.⁵³⁷ Meine experimentelle Erprobung dieses Gedankens im "Baukastenspiel" ist zwar (auch hier, wie anderswo) negativ ausgefallen (auch ist ja der Zeitaspekt verschieden⁵³⁸ und entsprechend ist die Funktion, bei gleichem Motiv, eine andere), aber Isenbergs Übertreibung ist mir hier wichtig als einer der Ansätze zur Auflösung und Zweiteilung des von mir zunächst als # 34 zusammengefaßten Komplexes.⁵³⁹ Die Parallele reicht eben nur bis Z. 23! Und dann wird wohl das, was danach kommt (also unser jetziger # 34b) etwas anderes sein, zumal der Gedanke, der in Z. 18 einsetzt, in Z. 23 zu Ende ist, so daß unser jetziger # 34a sich als eine abgerundete, vollgenugsame kleine Texteinheit darstellt. Und selbst wenn eine

⁵³⁴ Vgl. Hippolyt ref. VI 17,3 (Apophasis Megale).

⁵³⁵ Hippolyt ref. VI 9,5f.

⁵³⁶ 1967: 151; vgl. besonders den Satz: "C'est cet aspect dualiste de la Sophia sur lequel l'auteur de le Evangile selon Philippe va sans cesse revenir dans les sent. 34 à 40."

⁵³⁷ 1968: 34.

⁵³⁸ Siehe oben zu # 16a.

⁵³⁹ So noch 1987: 159.

Gedankenverbindung zwischen # 34a und # 34b vorhanden ist und/oder sich aufzeigen läßt, so profitiert auch deren Erfassung davon, daß man jedes der beiden Stücke zunächst zu seinem eigenen Recht kommen läßt. Diese Sicht der Dinge empfiehlt sich hier offenbar selbst, denn Ansätze zu solcher Aufspaltung gibt es auch sonst. Schon Borchert redet instinktiv von den zwei Teilen unseres Textes.⁵⁴⁰ Sevrin hält eine Isolierung von Z. 23-27 (= # 34b) für praktikabel und weiterführend.⁵⁴¹ Und Layton schließlich zieht praktisch schon dieselbe Konsequenz, die wir hier gerade zu begründen und zu propagieren uns bemühen.⁵⁴²

Wie man sich nach diesem an sich klaren und kaum einer Erklärung bedürftigen Text von # 34a den Dienst der bösen Mächte an den Heiligen in seinem Zustandekommen nun des näheren vorzustellen hat, ist in einem Punkte, infolge des einzigen sprachlichen Problems, das der Paragraph aufweist, nicht ohne weiteres deutlich. Das Problem ist, ob man das Syntagma $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ (Z. 22) als $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ oder als $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ analysieren soll, d. h. ob der Artikel des Lexems $\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ der unbestimmte Singularartikel oder der pluralische Possessivartikel mit dem Suffix der 3. Pers. Pl. ist. Die Meinungen der Exegeten sind geteilt.⁵⁴³ Ich selbst bin in dieser Frage hin- und hergeschwankt.⁵⁴⁴ Daß ich jetzt zu meiner alten Grundauffassung zurückkehre, hängt damit zusammen, daß Layton mit dieser grammatischen Entscheidung eine überzeugende Deutung verbinden konnte.⁵⁴⁵ Es kommt ja durch die grammatische Entscheidung so oder so ein anderes Paar, zwischen dem sich die Verwechslung der Archonten abspielt, heraus: einerseits Mensch(en) und (die "Heiligen" als) Himmelswesen,⁵⁴⁶ andererseits (nur) zwei verschiedene Klassen von *Menschen*. Daß damit die Menschheit dichotomisch - und nicht trichotomisch - gesehen wird, verdient in einem Text, der als ganzer valentinianisch ist, durchaus hervorgehoben zu werden. Die künstliche Zwischenschaltung der $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\varsigma$ zwischen die $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ und die $\chi\omicron\upsilon\kappa\omicron\varsigma$ ist hier nicht berücksichtigt. Nach alledem - gemäß dem gewählten Textverständnis - kommt der Dienst der Archonten an den Heiligen dadurch zustande, daß sie auch diese wie die vielen anderen (irrtümlich) für Menschen halten, die an sie als ihre Götter glauben, sie verehren, ihnen opfern und ihre Gebote halten.⁵⁴⁷ Was hier als Verhalten der Archonten zu "ihren" Menschen vorausgesetzt wird, berührt sich übrigens, ja ist praktisch in völliger Übereinstimmung mit der Sicht des EvPhil über die heidnischen Götter in ihrer Beziehung zu

⁵⁴⁰ 1967: 156.

⁵⁴¹ 1972: 11 und 200⁵⁵.

⁵⁴² 1987: 335 (No. 30^c): "Possibly a new excerpt begins here" (mit Bezug auf $\epsilon\tau\beta\epsilon\ \pi\lambda\epsilon\ \iota$ [Z. 23]).

⁵⁴³ Die zuerst genannte Auffassung setzen voraus bzw. vertreten z. B.: Till 1963: 21; Wilson 1962: 35. 98; Borchert 1967: 148; Isenberg 1968: 362; NHLibEng: 136; NHLibEng²: 145; bei Layton 1989: 159; Krause 1971: 101; für die andere Auffassungsmöglichkeit haben sich entschieden: Ménard 1967: 63. 152; Layton 1987: 335.

⁵⁴⁴ Zuerst wurde die zweite Auffassungsmöglichkeit vertreten: 1959: 10 = 1960: 44; 1967: 380; dann die erste: 1987: 159.

⁵⁴⁵ Vgl. seine Paraphrase: "human beings who belong to them."

⁵⁴⁶ Das ist eine immanente Konsequenz, die Isenberg nur künstlich durch den Zusatz "ordinary" in: "serving an (ordinary) man" (so seit NHLibEng) vermeidet; von mir übernommen 1987: 159.

⁵⁴⁷ Das alles scheint in diesem Possessivartikel $\bar{\nu}\bar{o}\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ zu liegen; ein Possessivartikel von ähnlicher Relevanz findet sich z. B. Protennoia p. 49,7f.: "[Die Archonten] dachten, [daß ich] *ih*r Christus sei."

ihren Verehrern; und damit kommt als Parallele zu unserem # 34a schließlich noch # 14a hinzu.

In dieser Perspektive, wo gnostische Archontenlehre und philosophisch-aufklärerische Götterauffassung verschmelzen, tritt wiederum deutlich hervor, daß unser Paragraph als Paradox formuliert ist. Der paradoxe Zug kommt dadurch in den Text, daß statt eines Ausdrucks wie "helfen", "Nutzen bringen" (vgl. # 14a) das Verb $\omega\bar{\mu}\omega\epsilon/\delta\pi\eta\rho\epsilon\tau\epsilon\iota\upsilon$ gebraucht ist, das in Kontexten wie diesem praktisch gleichbedeutend mit $\sigma\gamma\omega\omega\tau/(\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon)$ ist. Es ist das nämlich etwas, was (normalerweise) Menschen mit Göttern, aber nicht Götter mit Menschen, machen. Anders ausgedrückt: im Lichte von # 87 bedeutet unser Text nichts Geringeres, als daß die Archonten zu Sklaven der Heiligen geworden sind; und hier wird als real erfüllt vorausgesetzt, was am Ende von # 85 nur als imaginäre Forderung erhoben wird. Da übrigens das Verbum $\epsilon\iota\rho\epsilon$ im abschließenden Finalsatz nichts weiter als der neutrale "Vertreter" des Leitverbs $\delta\pi\eta\rho\epsilon\tau\epsilon\iota\upsilon$ ($\bar{\rho}\epsilon\gamma\pi\eta\rho\epsilon\tau\epsilon\iota$) ist, wäre es erlaubt und würde es der sachlichen Kühnheit des Textes noch besser entsprechen, wenn man übersetzen würde: "damit sie denken, daß sie es den Menschen, die zu ihnen gehören, gegenüber tun, wenn sie den Heiligen dienen."

Dieser besonderen Akzentsetzung des Textes dient schließlich auch schon die Fokalisierung des Verballexems ($\omega\bar{\mu}\omega\epsilon$), die durch die auffällige Wortstellung des ersten Satzes erfolgt ist und deren Gefälle so nachgezeichnet werden könnte: "Dienen - nur das ist es, was von seiten der bösen Mächte den Heiligen gegenüber getan wird." Das heißt aber wohl auch, daß unser Text in der Art seiner Formulierung erst dann voll verständlich wird, wenn man die Möglichkeit, die er (unausgesprochen) *negiert*, mithört (etwa: "Die bösen Mächte können den Heiligen keinen Schaden zufügen, sondern" *etc.*) bzw. wenn man ihn als (zugespitzte) Antwort auf eine entsprechende Frage versteht (etwa: "Können die bösen Mächte den Heiligen noch Schaden zufügen?").

34b (p. 59,23-27) Mit "deswegen" ($\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\epsilon\iota$ als einer Entsprechung von $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$) wird hier ein Stück apokrypher Evangelienüberlieferung angefügt. Da dieser Ausdruck nicht in die Syntax der folgenden Sätze einbezogen ist (es heißt eben *nicht*: Deswegen sagte der Herr, als ein Jünger ihn eines Tages um eine irdische Sache bat, zu ihm: "Bitte deine Mutter" usw. - obgleich genau das sicher gemeint ist), haben wir es wohl wieder mit dem Phänomen einer elliptischen Zitationsformel zu tun.⁵⁴⁸ Da weiter, wie sich noch zeigen wird, das so Eingeführte nicht in allen Elementen ein wörtliches Zitat sein dürfte, sollte man hier lieber nicht ergänzen: "Deswegen (steht geschrieben):", sondern eher etwas wie: "Deswegen (bedenkt, was überliefert ist):".

Als Verbindungsstück hat dieses "deswegen" eine *doppelte* Referenz, nämlich nicht nur zum Vorhergehenden, sondern auch zu dem, was so eingeführt wird. Nun gibt es in einem so merkwürdigen Text wie dem EvPhil zwar keine Garantie, daß das "Vorhergehende", das mit "deswegen" als der (Sach-)Grund für das Folgende ("das ist der Grund dafür, daß ...") bewertet ist, auch das im jetzigen Text unmittelbar Vorhergehende, also genau unser # 34a, ist; aber dennoch müssen wir es damit zuerst versuchen - und es geht ja auch ganz gut. D. h. aber, unser "deswegen" bezieht ein konkretes Stück Evangelienüberlieferung auf einen abstrakten Gedanken, sozusagen auf ein Stück Dogmatik. Damit wird aber nun automatisch diese Evangelienüberlieferung zu einer Art Gleichnis umfunktioniert ("Deswegen sagte der Herr" =

⁵⁴⁸ Vgl. oben Anm. 82 im Kommentar zu # 7.

"das war im Grunde gemeint, als der Herr sagte"), insofern als es auch hier auf das *tertium comparationis* (das ist die erwähnte zweite Referenz) ankommt. Und wenn # 34a tatsächlich der Bezugstext ist, dann müßte der entsprechende Referenzpunkt in # 34b etwa sein: "Die Mutter ist es, die gibt." Der ganze Gedanke dürfte mithin etwa folgendermaßen paraphrasiert werden: So wie eine irdische Mutter ihren Kindern hilft, so hilft die Achamoth den durch sie wiedergeborenen "Heiligen".

Dabei setzen wir voraus - und das ist nach unserer bisherigen exegetischen Erfahrung mit der Bildrede des EvPhil das einzig Legitime -, daß im Zitat des # 34b die wirkliche, leibliche Mutter des betreffenden Jüngers gemeint ist. Diese vom Verfasser hier herangezogene Evangelienüberlieferung, die wir, weil wir sie nicht kennen, auch *in sich* nicht verstehen, reizt ja sowieso noch zu dem Versuch, ob wir nicht auch hier den Schleier etwas lüften oder wenigstens definieren können, warum wir nichts verstehen. Und wenn es überhaupt ein Schlüsselloch gibt, zu dem uns bloß der Schlüssel fehlt, um das Ganze aufzuschließen, dann dürfte es eben die Gestalt der Mutter sein. Die Verweisung des Herrenwortes an die Mutter erscheint aber nun nur als sinnvoll, wenn diese Antwort einem Jünger gilt, der wirklich - "wirklich" im Sinne der Traditionsgeschichte - eine Mutter hat. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint mir die Idee Ménards, der hier eine Anspielung auf die Perikope von der Zebedaidenfrage sehen möchte,⁵⁴⁹ heuristisch - wegen der Nennung der Mutter in der Mt-Version (Mt 20,20) - durchaus fruchtbar. Man könnte aber z. B. auch an eine Gestalt wie Johannes Markus denken, dessen Mutter auch noch eine mutmaßlich weitere Bedingung unseres Textes erfüllt (von der gleich noch zu reden sein wird), insofern als sie in der Tat als begütert vorgestellt wird; denn sie besitzt ja ein Haus (Apg 12,12). Andererseits scheint die Nennung der Mutter auch die Bitte des Jüngers zu definieren. Sinnvollerweise müßte es um eine Sache gegangen sein, für die Mütter, und nicht etwa Väter, zuständig waren. Was diesen unbekanntem Inhalt der Bitte angeht, so ergibt sich eine weitere Ahnung, daß es nämlich um einen relativ kostbaren Gegenstand gegangen sein mag, aus der Weiterleitung von Jesus an die Mutter *in Verbindung mit* dem Schlußmotiv ἐκ τῶν ἀλλοτρίων (wie man es sich im [griechischen] Original wohl vorzustellen hat⁵⁵⁰). Dabei müßte man allerdings einerseits voraussetzen - was nicht unbedingt selbstverständlich ist -, daß dieses Motiv noch zum Logion gehört und nicht etwa eine kommentierend angehängte Glosse dazu von seiten der Autors von EvPhil ist; und andererseits müßte man in τὰ ἀλλότρια die für eine asketische Bewegung ja typische Chiffre für den (gegebenenfalls nur *anvertrauten*⁵⁵¹) Reichtum sehen.⁵⁵²

Daß wir so - oder ähnlich - herumräteln müssen, liegt aber nicht so sehr an dem lakonischen Logion selbst als an seinem hiesigen unkonkreten Rahmen, d. h. an der Einleitung. *Nur* und *erst* diese Einleitung ist es, die das Logion zur (manipulierbaren) Rätselrede macht. Wenn man auch für das Logion selbst wegen der besprochenen Zitationsformel "deswegen" wörtliche Zitierung annehmen muß, so braucht das nicht auch für dessen erzählerischen

⁵⁴⁹ 1967: 152.

⁵⁵⁰ Bzw., wenn man die selbstverständliche negative Seite mit hinzudenkt: (οὐκ ἐκ τῶν ἰδίων ἀλλὰ) ἐκ τῶν ἀλλοτρίων.

⁵⁵¹ Vgl. Lk 16,12.

⁵⁵² Vgl. zur Sache vor allem EvThom # 28; und zur Terminologie z. B. Epiktet 4,5,15 (zitiert bei Bauer/Aland 1988: 79 [s. v. 1b]).

Rahmen zu gelten. Vielmehr trägt dieser Rahmen in der Zeitangabe und der Bezeichnung des erbetenen Gegenstandes deutlich die Züge rhetorischer Reduktion. Das heißt einerseits, daß man sich den eigentlichen Rahmen des hier herangezogenen Apophthegmas ausführlicher und mit konkreterer Zeitangabe, vor allen Dingen aber mit genauer Bezeichnung dessen, was der Jünger so nötig brauchte oder zu brauchen meinte, vorzustellen hat, und andererseits - möglicherweise, jedenfalls wäre nur dann die Sache legitim -, daß der Autor bei seinen Adressaten die Kenntnis dieser Geschichte voraussetzen kann.

Schließlich kann man wohl die Frage nicht ganz unterdrücken, ob vielleicht noch eine dritte Referenz mit im Spiele ist, die den Autor dieses Traditionsstück als Beleg für seine Gedanken auswählen ließ, ob nämlich der Autor bei dem, was er hier sagt und wie er es sagt, etwa auch noch valentinianische Paßformeln wie Irenäus adv. haer. I 21,5 bzw. 1ApcJac p. 33,20-34,18; 34,26-35,19 mit im Bewußtsein gehabt hat. Die Berührung in der Terminologie (sogar die hier nur als implizit enthalten erwogenen Termini begegnen dort ausdrücklich; vor allem ἔντιμος) erscheint schon etwas auffällig.

35 (p. 59,27-31) Wie der Kern des # 34b ein Herrenwort war, so ist der Kern des jetzt folgenden # 35 ein Apostelwort, während beidemale die Adressaten dieser Worte Jünger sind. Aber hinter dieser scheinbaren Gleichheit wird eine merkwürdige Ungleichheit fühlbar. Die Rahmung der Worte dort und hier scheint nicht ohne weiteres auf derselben Ebene zu liegen.⁵⁵³ Der Bezug auf ein Herrenwort in einer Bekehrungspredigt darf wohl als ganz natürlich gelten. Aber kann man dasselbe auch über ein Wort (einer Mehrzahl) von Aposteln sagen, zumal es, wie hier, so ohne Anlaß erscheint? Wenn die mutmaßliche Quelle von # 34b die apokryphe Evangelienüberlieferung ist, dann müßte ja unser hiesiger Text ein Stück einer apokryphen Apostelgeschichte sein. Das aber könnte bedeuten, daß die Rahmung des hiesigen Apostelwortes auf derselben Ebene wie die von ## 26b.91, also jenseits der Hauptebene, liegt. Der Rahmen geht übrigens hier um das Logion ganz herum. Denn die abschließende Kommentierung des Logions dürfte - wenigstens ist das wohl das Nächstliegende in der Perspektive der hiesigen Erwägung - auf derselben Ebene wie die Einleitung liegen. Daß dann in dem auch hier erhaltenen Rest des ursprünglichen Erzählungsrahmens der mutmaßlichen Philippusakten nicht von dem *einen*, sondern einer Mehrzahl von Aposteln die Rede ist, braucht nicht zu irritieren. So handeln ja die von O. v. Lemm herausgegebenen koptischen Philippusakten von den Aposteln Philippus und Petrus⁵⁵⁴ und entsprechend sind diese beiden die Hauptpersonen der NH-Schrift EpPt. Oder es könnte die Situation - oder eine ähnliche bzw. eine Ausspinnung - von Apg 8,14-25 ("Visitation" der Missionsarbeit des Philippus durch die Hauptapostel) vorausgesetzt sein. Man könnte in dieser Perspektive schließlich auch noch erwägen, ob man sich bei der hiesigen Einführung in Analogie zu # 26b auch noch ein "an jenem Tage" ergänzend vorzustellen hat und ob das Wort auch hier zu verstehen ist als etwas, das in der betreffenden Situation - welche das auch immer gewesen sein mag - über das Übliche hinaus gesagt wurde.

In dem Apostelwort selbst nebst seinem narrativen Kommentar haben wir es zu tun mit einem nicht ganz unbekanntem paränetisch-katechetischen Topos, dessen Prinzip es ist, die

⁵⁵³ Das Phänomen und die Merkwürdigkeit der hiesigen Rahmung haben übrigens schon Borchert (1967: 158), Isenberg (1968: 47) und Sevrin (1972: 72) angemerkt. # 35 lautet eben *nicht* einfach: "Unser ganzes Opfer soll mit Salz versehen sein. Dieses Salz aber ist die Weisheit. Und ohne sie wird kein Opfer wohlgefällig."

⁵⁵⁴ Vgl. Bethge 1987: 276.

alttestamentliche Opferanweisung Lev 2,13 durch Allegorisierung für die Ethik fruchtbar zu machen (vgl. außer Mk 9,49 [in der LA von D it bzw. in der Kombination von A C Θ Ψ M lat sy^{p,h} bo^{ptj}]⁵⁵⁵ auch noch einerseits Philo spec. leg. I 289f., andererseits Methodius von Olympus Symposium I 1 [Bonwetsch 9,1-5]⁵⁵⁶).

Als nächstes verdienen einige formale bzw. stilistische Züge der Einzelsätze des Textes unsere Aufmerksamkeit. Im Kernsatz, also dem als Apostelwort eingeführten Zitat, ist der Verbal Ausdruck μαρεσχιον [N]αc als das Verbindungsglied zwischen dem Opfergedanken und dem Salzmotiv überraschend.⁵⁵⁷ Der Satz heißt ja wörtlich: "Unser ganzes Opfer *soll sich* mit Salz *versehen!*" Und beim Wort genommen würde das eine künstliche Differenzierung zwischen dem grammatischen und dem logischen Adressaten dieses Imperativs bedeuten. Denn gemeint kann doch nur sein: "Wir sollen dafür sorgen, daß unser ganzes Opfer mit Salz versehen ist." Der merkwürdige Ausdruck erklärt sich aber in Wirklichkeit wohl als *passivische* Paraphrase von Lev 2,13c,⁵⁵⁸ dessen sahidische Übersetzung so lautet: ΔΩΡΟΝ ΝΙΜ ΝΤΕ ΤΗΥΤΝ ΕΤΕΤΝΕ† ΖΜΟΥ ΕΡΟΟΥ.⁵⁵⁹ Unser ζπο ναc wäre also zu verstehen als lexikalisches Passiv zu † εροου.⁵⁶⁰ Im ersten Kommentarsatz ist eine Prädikationsverschiebung bei der Überlagerung der Syntax dieses Einzelsatzes durch die Makrosyntax des Textganzen zu konstatieren. Nach der Satzstruktur an sich trägt ja "Salz" den eigentlichen Akzent der Prädikation. Aber dieser Akzent wird durch die kontextuelle Rahmung auf "die Weisheit" verlagert; denn nach dem Vorhergehenden ist das "Salz" ein Element des Themas, während nur "die Weisheit" das Rhema sein kann.⁵⁶¹

In der Schlußaussage, dem zweiten Satz der Kommentierung, begegnen wir mit εϋωηππ

⁵⁵⁵ Vgl. Metzger 1975: 102f.

⁵⁵⁶ Herangezogen und (in englischer Übersetzung) zitiert von Isenberg (1968: 261). Der Hinweis auf diese Methodius-Stelle erweist sich bei genauerem Zusehen als ein ganz besonderer Glücksgriff Isenbergs. Es handelt sich um eine wirkliche Parallele: die drei von Isenberg zitierten Sätze des Methodius entsprechen genau den drei Sätzen unseres Paragraphen, wobei die einzelnen, etwas ausführlicheren Parallelsätze wie Kommentare zu jedem der drei Sätze unseres Textes erscheinen bzw. so genutzt werden können. Am nächsten kommen sich die beiden Texte - auch, ja ganz besonders, in formaler Hinsicht - im dritten und letzten Satz. Vgl. unser: "Ohne sie [wi]rd kein Opfer wohlgefällig mit: "without it no soul can reasonably be led to God" (ἥς δὴ χωρὶς ἀδύνατον τῷ παντοκράτορι διὰ τοῦ λόγου προσευεχθῆναι ψυχῆς). Im Lichte dieser Parallele müßte man übrigens den ersten Satz unseres Textes, also das Apostelwort, eigentlich als noch so etwas wie ein freies Zitat der Bibelstelle selbst verstehen. Also etwa in dem Sinn: Die Apostel sagten zu den Jüngern: "Es muß mit uns so sein, wie geschrieben steht: ' Jedes Opfer soll mit Salz versehen werden! ' "

⁵⁵⁷ Eben dieser irritierende Verbal Ausdruck führte auch zu dem schlimmsten meiner anfänglichen "Fehlritte" hier, nämlich zu der ungerechtfertigten "Konjektur" von ΖΜΟΥ "Salz" zu ΖΜΟΤ "Gnade" (vgl. 1959: 10 = 1960: 44; mir bleibend angelastet bei Layton 1989: 158 App.). Die sofortige Richtigstellung und "Augenöffnung" ist für mich mit den Namen Wilson (1962: 99f.) und Till (1963: 22f. 75f.) verbunden.

⁵⁵⁸ In Entsprechung zur passivischen Formulierung von Lev 2,13a, die ihrerseits in der Paraphrase Mk 9,49 (D it) aufgenommen ist.

⁵⁵⁹ Vgl. Till 1963: 76.

⁵⁶⁰ Etwa auf dem Hintergrund eines ἔχελυ im Gegenüber zu φέρειυ ἐπί.

⁵⁶¹ Dieser Sachverhalt wird übrigens in Laytons Übersetzung ganz vorzüglich wiedergegeben: "They were referring [to wisdom] as ' salt ' " (1987: 335).

dem Phänomen der Genusneutralisation bei anaphorischer Referenz auf einen \emptyset -Artikel,⁵⁶² und das heißt, daß die vordergründig als so naheliegend erscheinende Konjekturen $\epsilon < c > \omega\eta\eta$ ⁵⁶³ in Wirklichkeit unberechtigt ist. Im übrigen ist dieser Satz stilistisch bestimmt durch rhetorische Verkürzung bildlicher Rede, wie sie eintritt, wenn Bild und Sache einander durchdringen. Die volle Form des Gedankens müßte lauten: Wie ohne Salz kein Tempelopfer wohlgefällig ist, so ist das, was wir zu tun haben, ohne Weisheit nicht vollziehbar.

Aber damit sind wir dann auch schon bei dem letzten und schwierigsten Problem des Textes, nämlich bei der Frage, um welche *Sache* es sich hier eigentlich handelt, d. h. welches die vorausgesetzte Situation ist, in der die Apostel das hier aufbewahrte Wort zu den Jüngern gesagt haben, in welchem Sinne hier "Jünger" überhaupt zu verstehen ist, und, was es denn nun ist, das diese tun sollen. Die Form dieser Frage nimmt freilich die anvisierte Antwort schon ein wenig vorweg. Ich glaube also nicht mehr, daß das gemeinte Opfer die Eucharistie ist und wir hier also (wie in # 26b) ein besonderes Stück aus der Herrenmahlliturgie vor uns haben,⁵⁶⁴ in dem etwa die Sophia als Heiliger Geist auf das Dargebrachte herabgerufen würde.⁵⁶⁵ Es handelt sich hier ja nicht um einen an Gott gerichteten (Gebets-)Wunsch, sondern um einen an die Jünger gerichteten Imperativ. Ebenso signifikativ ist das Element $\tau\eta\rho\epsilon$ (es heißt eben nicht, wie man es von Lev 2,13 her erwarten würde, $\pi\rho\sigma\phi\omicron\rho\rho\lambda\ \underline{\nu\iota\mu}$). D. h., das gemeinte Opfer ist die in der Bekehrung sich vollziehende Hingabe des *ganzen* (ferneren) Lebens der Jünger an Gott; es handelt sich also um diejenige Metaphorik des Opferbegriffs, von der auch die ## 14b.50 des EvPhil bestimmt sind. Der gesuchte "Sitz im Leben" für das Apostelwort unseres # 35 wäre mithin die Neophytenparänese. "Jünger" geht hier also auf Neophyten. Und die einzigartige Hervorhebung der Weisheit als des entscheidenden Elements bei der Weihung des neuen Lebens für Gott setzt wohl nicht nur als allgemeinen Hintergrund ein weisheitlich bestimmtes Christentum voraus, bedeutet auch nicht nur, daß hier die Weisheit als die Summe der Tugenden gilt, sondern hängt wohl entscheidend mit einer bestimmten inhaltlichen Füllung des vorausgesetzten Weisheitsbegriffes zusammen: es ist die Lebensphilosophie der Asketen. Ich glaube also - nicht zuletzt gestützt auf diesen paränetischen Topos der Ethisierung von Lev 2,13 als ganzen -, daß Isenberg in der Sache (freilich nicht der exegetischen Begründung nach) doch wohl recht hatte mit seiner Vermutung, daß in diesem # 35 des EvPhil die Forderung radikaler Askese, nach engelgleichem, jungfräulichem Leben erhoben wird.⁵⁶⁶

36 (p. 59,31-60,1) Obgleich die Verbindung der Sätze unseres # 36 mit denen des # 35 ganz besonders eng erscheint, insofern als es wie dort so auch hier um die Merkwürdigkeit einer Beziehung der $\sigma\phi\iota\lambda$ gerade zum "Salz" ($\sigma\mu\omicron\gamma$) geht, haben wir es doch nur mit einer optischen Täuschung zu tun. In diesem Fall ist aber nicht nur die Perspektive eine andere, sondern # 36 ist auch ein Stück, das unmöglich noch in den Rahmen von # 35 paßt. Vor

⁵⁶² Vgl. dazu Shisha-Halevy 1986: 147 (# 5.2.1.1(a)).

⁵⁶³ Von Barns vollzogen (1963: 498) und bei Layton aufbewahrt (1989: 158 App.). Vgl. auch Borchert 1967: 160³ und das "(sic)" in Tills Text (1963: 22).

⁵⁶⁴ Vgl. 1965a: 327; 1987: 159²¹.

⁵⁶⁵ Derartige Erwägungen finden sich vor allem bei Sevrin (1972: 72f.).

⁵⁶⁶ 1968: 261-263.

allem aber ist hier (unter demselben *Wort* σοφία) von einer ganz anderen *Sache* die Rede als dort. Während die σοφία in # 35 sich uns als die menschliche Tugend der Weisheit erwie, haben wir es hier mit dem mythologischen Himmelswesen des valentinianischen Systems zu tun, das den Namen "Sophia" trägt.

Das kann man mit hinreichender Sicherheit sagen, obgleich die Lücken des Textes von # 36 (hier am unteren Ende der Seite) größer werden, als es die von # 35 sind, und ziemlich weit davon entfernt sind, sich alle wie jene schließlich evident und einvernehmlich ergänzen zu lassen. Denn diese verbleibende Unsicherheit betrifft nicht den die Hauptsache enthaltenden Rahmen der Aussagen (d. h. die Sätze 1 und 4), sondern nur dessen sozusagen zusätzliche Auffüllung (mit Satz 2 und 3). Und diese Grundaussage enthält das bekannte und verständliche Motiv vom wunderbaren Kindersegen der unfruchtbaren Frau, das durch allegorische Beziehung von Jes 54,1 auf die irdische oder himmlische, orthodox oder (wie hier) häretisch verstandene Mutter "Kirche" zum Topos geworden ist,⁵⁶⁷ der im EvPhil auch noch in # 28 und # 55a zur Sprache kommt.

Die Lücke im ersten Teil des Rahmens, d. h. im ersten Satz von # 36, erlaubt aus Platzgründen - entgegen meinen früheren Versuchen⁵⁶⁸ - kaum eine wesentlich andere als die hier im Text gebotene und von der *communis opinio* getragene Ergänzung, bei der als Prädikat allerdings eine zunächst etwas merkwürdig aussehende Tautologie herauskommt.⁵⁶⁹ Aber ein solches zu στεῖρα hinzutretendes und das Phänomen der Unfruchtbarkeit ausdrücklich auf menschliche Verhältnisse beziehendes zweites Glied entspricht im Prinzip biblischer Ausdrucksweise.⁵⁷⁰ Und was die koptische Syntax anbelangt, so würde es sich bei dem zweiten Ausdruck ⲁⲗⲛ] ⲱⲏⲣⲉ um das Phänomen der *adverbialen* Modifikation eines nominalen Syntagmas,⁵⁷¹ hier von ⲟϥⲧⲉⲓⲣ[ⲁ, handeln.⁵⁷² Das heißt zugleich, daß ⲁⲗⲛ- hier syntaktisch *gleichwertig* - und als Übersetzungsmittel des betreffenden Elements der griechischen Vorlage *austauschbar* - ist mit ⲛⲁⲧ-⁵⁷³ und ⲉⲙⲛⲧⲉⲥ- und daß das ganze Prädikat also bedeutet: "eine unfruchtbare, kinderlose (Frau)."

Der zweite Satz unseres Paragraphen ist streng auf die Aussage des ersten bezogen und bietet nur eine Art Erläuterung dazu: Die Sophia hat einen dieser ihrer Natur entsprechenden lexemischen Namen. Aber wie dieser Name nun lautet, das ist bis heute ein besonders quälendes Geheimnis geblieben, und zwar weil *der Anfang dieses* - nach dem, was davon erhalten ist, zu urteilen, sicher sowieso sehr seltenen - *Namens* gerade in eine Textlücke fällt. Und dabei sind es doch nur drei Buchstaben, die uns fehlen! Nach den allerersten Mißgriffen

⁵⁶⁷ Gal 4,27; 2Clem 2,1-3; Irenäus epid. 94; Bronté p. 13,22f.; und vgl. schon Wilson 1962: 100f.

⁵⁶⁸ Vgl. einerseits 1959: 10 = 1960: 44; andererseits 1965a: 327.

⁵⁶⁹ Vgl. Sevrin 1972: 241¹⁶⁴.

⁵⁷⁰ Vgl. Gen 11,30; Ri 13,2; Jes 54,1/Gal 4,27.

⁵⁷¹ Vgl. z. B. Kol 2,11(S): ⲟϥⲧⲉⲓⲣⲉ ⲁⲗⲛ ⲉⲓⲁ.

⁵⁷² Vgl. Shisha-Halevy 1986: 18-23 (# 1.1.1).

⁵⁷³ Dieses Element würde übrigens genauso in die Lücke passen wie ⲁⲗⲛ-; vgl. im übrigen den Ausdruck ⲁⲧⲱⲏⲣⲉ in ExAn p. 129,31.

meinerseits⁵⁷⁴ ist der gegenwärtige Forschungsstand m. E. durch ein *zangenartiges* Zugreifen von zwei Seiten her bestimmt: Der eine "Zangenarm" ist Wilsons zunächst (für mich jedenfalls) befreiend wirkende Idee, daß wir es hier mit einer allegorischen Aufnahme der biblischen Vorstellung von Lots zur Salzsäule gewordenem Weib zu tun haben könnten - denn das ist jedenfalls die "*personenhafte*" Weise, wie in der geistigen Umgebung des EvPhil vom Salz geredet wird -,⁵⁷⁵ und der andere "Zangenarm" ist der Eindruck, daß der dem Attribut $\bar{\nu}\zeta\mu\omicron\gamma$ ("von Salz") vorausgehende und unbekannt wirkende Komplex $\zeta\epsilon\pi\epsilon\iota$ von den bekannten koptischen Wörtern am ehesten an $\zeta\epsilon\pi\epsilon$ "Rest" erinnert.⁵⁷⁶ Da aber beide Annäherungsversuche jeweils von einer bloßen Idee ihren Ausgang nehmen und sich inzwischen auch nicht durch irgendwelche erhofften neuen Belege haben substantiieren lassen, ist es vielleicht an der Zeit, noch einmal neu anzusetzen und zwar am entgegengesetzten Ende, nämlich bei der materiellen Basis. Wenn $\zeta\epsilon\pi\epsilon\iota$ kein reales koptisches Wort und auch nicht das Ende von einem solchen ist, dann müssen wir vielleicht - durch Sektionierung von hinten nach vorn - nach wirklichen Sprachelementen suchen. Und in solcher Optik lassen sich sogleich die Lexeme $\pi\epsilon\iota$ "Kuß" und $\zeta\epsilon$ - "trinken" erkennen. Und auch, was die Hierarchie der Bauelemente anbelangt, müßten wir hinten anfangen: $\pi\epsilon\iota \bar{\nu}\zeta\mu\omicron\gamma$ = "Kuß von Salz", "salziger Kuß", "bitterer Kuß"; $\zeta\epsilon\pi\epsilon\iota \bar{\nu}\zeta\mu\omicron\gamma$ = "salzige/bittere Küsse trinken." Was noch fehlt, um diesen verbalen Ausdruck als Hauptbestandteil eines lexemischen *Namens* verständlich werden zu lassen, ist nur noch ein "personaler" *Nukleus*, der in der Lücke davor gestanden haben müßte. Und als solcher bietet sich nach Lage der Dinge nur das *nomen agentis*-Präfix $\rho\epsilon\gamma$ - an.⁵⁷⁷ $\rho\epsilon\gamma\zeta\epsilon\pi\epsilon\iota \bar{\nu}\zeta\mu\omicron\gamma$ wäre also ein "Name" vergleichbar mit $\rho\epsilon\gamma\zeta\epsilon\eta\rho\bar{\iota}$ als Übersetzung von $\omicron\iota\upsilon\omicron\pi\omicron\delta\tau\eta\varsigma$ (Mt 11,19 par Lk 7,34) und würde bedeuten: "salzige/bittere Küsse Trinkende", "eine, die salzige/bittere Küsse trinkt." Daß es m. W. kein entsprechendes $\pi\omicron\delta\tau\iota\varsigma$ Kompositum (so etwas wie $\acute{\alpha}\lambda\mu\omicron\pi\omicron\delta\tau\iota\varsigma$ "Salzwasser Trinkende") gibt, von dem $\rho\epsilon\gamma\zeta\epsilon\pi\epsilon\iota \bar{\nu}\zeta\mu\omicron\gamma$ die koptische Übersetzung sein könnte, braucht nicht zu irritieren. $\rho\epsilon\gamma$ -Syntagmen dienen auch zur Wiedergabe mehrgliedriger griechischer Ausdrücke (vgl. z. B. in 1Tim 3,8 $\rho\epsilon\gamma\zeta\epsilon\zeta\alpha\zeta \eta\eta\rho\bar{\iota}$ als Äquivalent von $\omicron\acute{\upsilon}\nu\omega \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega} \pi\rho\omicron\sigma\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$). D. h., als griechischer Hintergrund wäre durchaus ein Partizipialausdruck wie $\phi\iota\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha \acute{\alpha}\lambda\mu\upsilon\rho\acute{\alpha} \pi\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ vorstellbar. Der Sachbezug eines solchen sprachlichen Ausdrucks müßte das Küssen unter *Tränen* sein, wie es bei der Tröstung einer Unfruchtbaren durch den liebenden Gatten nur zu natürlich ist (vgl. 1Sam 1,7f.) und wie es auch in Übertragung auf die Begegnung der unter ihrem Fehltritt leidenden, weil für geistige Hervorbringungen unfruchtbar gewordenen, Sophia mit dem Soter durchaus verstehbar erscheinen könnte.

Wie unser zweiter Satz als "Echo" zum ersten gehört, so ist der dritte Satz nur der "Anlauf" zum vierten. Durch seine zwei Lücken an neuralgischen Stellen bleibt aber an diesem

⁵⁷⁴ Vgl. 1959: 10 = 1960: 44.

⁵⁷⁵ Vgl. Wilson 1962: 101; und meinerseits 1987: 159 mit Anm. 2.

⁵⁷⁶ Vgl. Ménard 1967: 62f. 154; Sevrin 1972: 71. 241¹⁶⁴; Isenberg NHLibEng: 136; NHLibEng³: 146; meinerseits 1965a: 327; bei Layton 1989: 158 mit App. Entsprechend ist der Komplex nicht nur in dem Register von Laytons Ausgabe eingeordnet (300b), sondern erscheint als Form von $\zeta\epsilon\epsilon\pi\epsilon$ schlechthin auch schon in dem kleinen koptischen Lexikon von R. Smith (1983: 38).

⁵⁷⁷ Vgl. zu diesem Shisha-Halevy 1986: 126f. (# 3.4.1). Dafür, daß im Rahmen solcher Namenszuweisung für ein generelles lexemisches *nomen proprium*-Äquivalent der \emptyset -Artikel obligatorisch ist, vgl. als Beispiele im EvPhil selbst ## 1. 35. 95a. 110a; und unter theoretischem Aspekt Shisha-Halevy 1989: 95-100 (# 2.3.1.2).

Satz das meiste dunkel. Klar erscheint nur der Sinn des Geist-Motivs an sich: Der Heilige Geist dürfte gemeint sein als die Wundermacht, deren Wirkung der nicht erhoffte Kindersegen zu verdanken ist.⁵⁷⁸ Klar ist auch die allgemeine Satzstruktur: das *antecedens*- und überhaupt beziehungslose⁵⁷⁹ ΠΜΔ + rel. in Spitzenstellung bestimmt sie als lokative Relativsatzkonstruktion.⁵⁸⁰ Das größte Rätsel in dem, was sonst noch voll erhalten ist, bedeutet das zweimalige Suffixpronomen der 3. Pers. Pl. (ΕΤΟΥ- und ΝΤΟΥΖΕ) unter der Frage nach seinem *Antecedens* (bzw. seinen jeweiligen *Antecedentia*). Nun ist es zwar naheliegend anzunehmen, daß es sich im ersten Fall um die unbestimmte Person bei der Umschreibung des Passivs handelt und wir entsprechend in der Lücke einen mit $\approx c$ suffigierten Infinitiv voraussetzen haben. Die Suche nach einem pluralischen *Antecedens* für ΝΤΟΥΖΕ ist aber noch schwierig genug. *Innerhalb* des Textes von # 36 sehe ich bloß eine einzige Möglichkeit, nämlich daß sich dessen 3. Pers. Pl. auf das ganze "genus" bezieht, das in dem generellen "Namen" des zweiten Satzes zur Sprache kam bzw. schon in dem unbestimmten Artikel des ersten Satzes beschlossen lag, nämlich auf *all die* bittere Küsse trinkenden unfruchtbaren *Frauen* (der biblischen Tradition).

Schließlich sind noch jene zwei Buchstabenreste am Ende von Z. 34 in die Betrachtung einzubeziehen, die jedwede Ahnung davon, wie der ganze Satz wohl einmal gelautet haben mag, aufs äußerste einschränken, wenn nicht unmöglich machen. Layton deutet den zweiten Rest als von einem Schai stammend (während er im Apparat ausdrücklich auch Omega als möglich erklärt),⁵⁸¹ und damit ist tatsächlich jeder Verständnisversuch blockiert. Denn wegen der Platzierung des Supralinearstriches, der von dem davor stehenden Zeichenkomplex allein erhalten ist, muß zwischen den beiden Schriftzeichen eine Morphemfuge angenommen werden. Damit aber kommt innerhalb der Alternative φ oder ω nur noch ω , und zwar als das Verbum "schwanger werden" bzw. das Substantiv "Schwangerschaft" (auch wenn hier der sonst gesetzte Zirkumflex fehlt) in Frage. Und bei den beiden Elementen $\bar{\eta}\omega$ zusammen bzw. bei dem unbekanntem Ausdruck, der so endet, kann es sich syntaktisch nur um eine Prädikaterweiterung handeln, also um eine Ergänzung des mit $\approx c$ suffigierten Infinitivs, den wir uns in der Lücke davor ja vorzustellen haben (vielleicht so etwas wie z. B. "um schwanger zu werden" oder "ohn[e Schwangerschaft]"). Aber bei dem allen ist der unmittelbar *vor* dieser Lücke mit ω notierte Buchstabenrest ein bleibender Unsicherheitsfaktor, zumal der Raum *in* der Lücke äußerst knapp wird. Wenn auch die Deutung als ω rein visuell als das Nächstliegende

⁵⁷⁸ Borcherts faszinierende Idee (1967: 160-162), wonach unser Paragraph von dem *Gegensatz* zwischen Sophia und dem Heiligen Geist bestimmt ist und die impliziert, daß im letzten Satz von den Kindern des Heiligen Geistes die Rede ist, läßt sich m. E. nicht realisieren.

⁵⁷⁹ ΠΜΔ + rel. dürfte sich nämlich - aus Sach- und Raumzwängen - schwerlich auf ΠΠΠΔ ΕΤΟΥΔΔΒ als sein Prädikat im Rahmen eines umfassenden Nominalsatzes beziehen.

⁵⁸⁰ Als Hintergrund hätte man also eine griechische Nebensatz/Hauptsatz-Folge voraussetzen mit dem rel. ὅπου als Einleitung des Nebensatzes. Sofern aber nun eine lokale Aussage - zumal wenn sie generalisierend verstanden werden müßte (vgl. Layton 1987: 335 ["Wherever"]; meinerseits 1987: 159 ["Wo immer"]) - vom Kontext her doch als unerwartet erscheinen kann, dürfte sich die zweifelnde Frage erheben, ob denn etwa hier ΠΜΔ + rel. für ΕΠΜΔ + rel. ("Statt daß") steht (sozusagen als *konjunktionelle* Entsprechung des *präpositionellen* Ausdrucks ΠΜΔ ε- von # 103 [p. 76,7]) und einem griechischen ὅπου + inf. der Vorlage entspricht. In diesem Fall müßte die Übersetzung so lauten: "Statt daß [sie] ge-] werden wird [] wie sie, [] der Heilige Geist []".

⁵⁸¹ 1989: 158.

erscheinen mag, so glaube ich doch nicht, daß das die einzige Möglichkeit ist.⁵⁸² Das $\text{N}\Delta$ davor könnte - statt als Instans-Morphem bzw. mit φ zusammen als Modalverb "können" (Layton) - auch als das Verbum $\text{N}\Delta(\epsilon)$ "sich erbarmen" gedeutet werden (was mir im Augenblick als die "heißeste" Spur erscheint), wie ja auch das in der Lücke zu vermutende, auf die Sophia zurückverweisende Suffix $\approx c$ als logisches Subjekt durchaus andere Basen als den Infinitiv haben kann. Das würde etwa auf folgenden Rekonstruktionsversuch hinauslaufen: $\text{P}\text{M}\Delta \text{E}\text{T}\text{O}\text{Y}\text{N}\Delta\text{E} [\text{N}\Delta\text{C} \text{N}\bar{\text{C}}]\varphi \text{N}\bar{\text{T}}\text{O}\text{Y}\text{Z}\text{E}$ "Wo [ihr] Erbarmung widerfährt, [so daß sie] schwanger wird wie sie", usw.

37 (p. 60,1-6) Nach der Mutter kommt wieder der Vater ins Spiel, allerdings im Rahmen eines ganz anderen Rede-"Registers". Der Text springt wieder um von direkter mythologischer Rede zur Bildrede. Nachdem von der Sophia als der himmlischen Mutter der pneumatischen Kirche die Rede war, handelt der Text - an der Oberfläche jedenfalls - von einem wirklichen, irdischen Vater. Im Unterschied zu dem, was in ## 35.36 vorangegangen ist, ist der hiesige Paragraph endlich wieder einmal wohlthuend klar - nicht nur, weil sein Text hier am Beginn einer neuen Seite (also oben) keine Lücken (mehr) aufweist, sondern, vor allem, weil er von einem wohlbekanntem Sachverhalt des täglichen Lebens handelt. Allerdings soll dieser Sachverhalt ein Gleichnis für irgend etwas anderes sein - das ist auch klar. Nur sagt uns der Text selbst nicht (direkt), wofür. Er enthält (wiederum) nicht die Spur einer Deutung, einer Angabe oder Andeutung des Sachverhalts, auf den er sich beziehen soll.⁵⁸³ Dieses unbekanntes *tertium comparationis* ist übrigens der einzige Punkt, wo uns der Text im Unklaren läßt, also das einzige *Problem*, das er uns stellt.

Zum bloßen *Phänomen* des Textes gehört es, daß er ganz deutliche Assoziationen weckt mit einem anderen Gleichnis *innerhalb* des EvPhil, das ist # 2, und mit einem Gleichnis *außerhalb* des EvPhil, nämlich mit Gal 4,1f. Da dürfte die Frage nicht uninteressant sein, welche der beiden Verbindungslinien wohl die stärkere und wesentliche ist. Isenberg jedenfalls sieht - im Rahmen seiner literarischen "Verfremdungstheorie" - die Beziehung unseres # 37 zu # 2 so eng, daß er den Text von # 37 für die ursprünglich unmittelbare Fortsetzung des Textes von # 2 hält.⁵⁸⁴ Ich glaube das zwar nicht, möchte aber den Sachverhalt, daß einer es so sehen kann, als *Symbol* für die Stärke der Verbindungslinie zwischen diesen beiden Gleichnis-Paragraphen benutzen. Vielleicht darf man bei der Gelegenheit solche lineare Sicht der Dinge gleich um eine dritte Dimension erweitern, wofür die Inspiration eigentlich auch von Isenberg stammt, nämlich mit der Art und Weise zusammenhängt, *wie* er die Beziehung zwischen beiden Texten beschreibt. Man könnte durchaus den Eindruck haben, daß eine Vielzahl der Gleichnisse und Bilder des EvPhil nur jeweils kleine, souverän gehandhabte, Auschnitte aus ein und demselben Groß-"Bild" sind, das dem Autor als Matrix ständig vor Augen steht, und das ist die ländliche, Ackerbau und Viehzucht treibende Großfamilie. Wie hier in # 37 der Sklave aus # 2 nicht erscheint, obgleich er in der "Matrix" vorhanden ist, so eben auch nicht die Zugtiere von # 40a, der Esel von # 52a, die Scheune von # 115 usw., obgleich sie alle genau so "da sind"

⁵⁸² Leider sagt Layton, der sich als letzter und am gründlichsten mit der Kollation des Originals befaßt hat, im Apparat seiner Ausgabe nichts über die Alternativen (1989: 158).

⁵⁸³ Klar herausgestellt bei Isenberg 1968: 204.

⁵⁸⁴ 1968: 33. 204.

und auf Abruf bereitstehen. In solcher Perspektive wird nun aber die Verbindungslinie zwischen unserem Text und Gal 4,1f. automatisch ziemlich dünn. Und es tritt in ein umso helleres Licht, daß die Berührung zwischen den beiden Texten eigentlich auf ganz wenige Punkte beschränkt ist, praktisch nur in den Worten ἐφ' ὅσου ... υἱπιός ἐστιν, ... κύριος πάντων ὧν, ... τοῦ πατρός bestehend, wenngleich dabei die Form des Temporalsatzes nicht unwesentlich ist und wir in υἱπιός die griechische Vorlage für unser hiesiges κοῦει finden. So ist es verständlich, wenn Isenberg # 37 nur *zusammen mit* # 2 als Parallele zu Gal 4,1f. ansieht,⁵⁸⁵ denn in # 2 kommt wenigstens noch das Verhältnis Sohn/Sklave und der Sachverhalt des Erbens vor. M. E. könnte man beide Texte, EvPhil # 37 und Gal 4,1f., als reine Sachparallelen verstehen, also ganz ohne die Annahme eines Einflusses von Gal. 4,1f. auf EvPhil # 37 auskommen. Wenn man allerdings diese Frage noch einmal unter dem höheren Gesichtspunkt des im ganzen ziemlich auffälligen paulinischen "touch" im EvPhil betrachtet, wird man ein Gegenwärtigsein von Gal. 4,1f. bei unserem Verfasser während der Formulierung dieses seines Gleichnisses jedenfalls nicht ausschließen wollen. Dann aber könnte bei der Formulierung ἐφωδωπε ῥωμε vielleicht auch 1Kor 13,11 (ὅτε γέγωνα ἀνήρ) Pate gestanden haben; nützlich zum Vergleich ist der dortige Ausdruck allemal.

Was nun das eigentliche *Problem* unseres Textes, den nicht genannten Bezug dieses Gleichnisses betrifft, so gibt es zwei Möglichkeiten, um zu probieren, ob man nicht doch etwas über den Bezug ausmachen kann. Das ist - natürlich - die Betrachtung des Kontextes, aber eben auch die Analyse der inneren Struktur, die Bestimmung des Gefalles in der Formulierung des Gleichnisses selbst. Was also zunächst die Frage dieser inneren Struktur anbelangt, so kann wohl als der logische Rahmen die Dialektik von *Haben* (daß einer etwas hat) und *Gehören* (daß einem etwas gehört) angesehen werden, wobei der Punkt, um dessentwillen die ganze Sache nur mitteilenswert ist, in der Möglichkeit besteht, daß einer (noch) *nicht* hat, was ihm gehört.⁵⁸⁶ Denn natürlich *gehört* auch dem Vater, was er hat. Es gehört beiden, Vater und Sohn. Aber der Sohn *hat* es noch nicht. Daß es also hier auf den Sohn und sein variables Verhältnis zum gemeinsamen Besitz ankommt, dürfte auch der auffallend starke Ton zeigen, der durch die überladene Prolepse des zweiten Satzes auf den Sohn fällt. Und von den beiden Stufen seines Verhältnisses zum Besitz - im zweiten und dritten Satz ausgedrückt, die in ihrem Gegenüber makrosyntaktisch im Verhältnis eines "noch nicht" und "Erst wenn" stehen - kommt der Formulierung der zweiten Stufe im dritten Satz nur die Bedeutung einer Grenzbestimmung zu. Auch in dieser Perspektive also erweist sich der zweite und mittlere Satz vom Noch-nicht-Haben dessen, was einem gehört, als der Punkt, auf den es in dem Gleichnis selbst ankommt. Dieser sein *Scopus* verbindet es übrigens wiederum mit # 105 (hinsichtlich der Möglichkeit des

⁵⁸⁵ 1968: 204.

⁵⁸⁶ Nach Layton (1987: 335) redet auch das vorletzte Wort des Textes (ΝΕΤΕΥΝΤΑΒΣΕ) vom "Gehören", von dem, was dem Sohn gehört ("When the child grows up, its father will give it all that it owns" [Hervorhebung von mir]); er bezieht also das Suffix der 3. Pers. Sgl. m. ≧ B - (für ≧ q-) nicht, wie üblich, auf den Vater, sondern auf den Sohn. Wie verführerisch (als eine Bestätigung des vermuteten *Scopus*) das auch aussehen mag, es kann doch nicht stimmen. Das Gegenüber der Paradigmen, zu denen ()ΕΤΕΥΝΤΑ() *einanderseits* und ΝΔ- bzw. ΝΟΥ() *andererseits* gehören - d. h. das Paradigma des "existential-possession verboid" (Shisha-Halevy 1988: 66) und das eigentliche Possessiv-Paradigma, das aus dem possessiven Genetivverhältnis ableitbar ist (vgl. Polotsky 1985: besonders 92), [entsprechend dem griechischen Gegenüber der Schemata δ'ᾶ ἔχει τ ις und τ δ'ᾶ τ ι υ ός] zum Ausdruck zweier verschiedener Kategorien von Possessivität (die zu der "inherent possession" [Shisha-Halevy 1988: 6] noch hinzutreten), nämlich einer *faktischen*, wobei man haben kann, was einem nicht gehört, und einer *rechtlichen*, wobei man das, was einem gehört, nicht haben kann - ist m. E. semantisch relevanter als das Gegenüber im Numerus (etwa: was der Vater besitzt: Sgl./was der Sohn besitzt: Pl.). Nur wenn das ≧ B - auf den Vater geht, ist auch das sozusagen überschießende ΤΗΡΟΥ sinnvoll: Bei der gemeinten Übergabe des Erbes zu seinen Lebzeiten behält der Vater nichts zurück (, was ja eben nicht selbstverständlich ist).

Nicht-Genießens dessen, was einem gehört). Und wenn man sich das Gleichnis in dieser Zuspitzung nun als *Anrede* vorstellt, dann müssen die Adressaten wohl verstehen: Wir sind die Söhne im Kindesalter, die noch nicht haben, was ihnen gehört. Den Rest des Verständnisses "besorgt" der Kontext - auch wenn der jetzige vielleicht nicht der ursprüngliche ist. Aber wir - wie die alten Leser des EvPhil - haben nur ihn! Nachdem gerade (in # 36) die Glieder der pneumatischen Kirche als die Kinder der Mutter Sophia in den Gesichtskreis getreten waren, dürften die Adressaten in # 37 einen Hinweis auf den Soter, den Paargenossen der Sophia, als ihren Vater gefunden und als Quintessenz wohl verstanden haben: ... Ebenso befinden wir uns als Söhne des Soter *noch nicht* im (Voll-)Besitz des Heils, das er gebracht hat, wenngleich es uns dennoch (in der Taufe) schon zugeeignet worden ist. Hier wäre also das noch gefährdete Sein des christlichen Pneumatikers zwischen Initiation und Enderlösung im Blick, in dem es darauf ankommt, daß der pneumatische Same zur Vollkommenheit heranreift.⁵⁸⁷ Das entspräche nun durchaus auch der "anderen Hälfte" des Kontextes, der unseren Paragraphen einrahmt, sofern man in # 38 die Instabilität des innerzeitlichen Pneumatikertums *impliziert* - wenn nicht *thematisiert* - sehen kann.

38 (p. 60,6-9) Nach dem Vater-Gleichnis kehrt der Text gleich wieder zur Mutter-Mythologie zurück. Aber, *was* der nun folgende kleine Paragraph über die Mutter, die hier wieder unter ihrem Namen "der (Heilige) Geist" erscheint, sagt (und vor allem, *wie* er es sagt), darüber liegt (fast) bis heute ein eigenartiger Schleier. Sein Sinn, seine Präganz und seine Schönheit wurden von der Forschung in grotesker Weise verkannt,⁵⁸⁸ weil man ihn nur von vorn nach hinten, und nicht auch einmal von hinten nach vorn gelesen hat und so von der Fixierung auf das vermeintliche Anfangswort NETCOPM nicht loskam. Wenn man dagegen von hinten mit der analytischen und auf die Zäsuren achtenden Betrachtung der Sätze beginnt, sieht man sofort, daß durch den (ein Sprichwort als Beleg für die vorhergehende mythologische These anführenden) letzten Satz diese mythologische These - wie gesagt, von hinten nach vorn gelesen - nur bis $\text{NETE ΠΠΝΔ ΖΠΟ ΜΜΟΟΥ}$ "gedeckt" ist. NETCOPM bleibt also *ganz vorn* - und außerhalb des mit NETE beginnenden Satzes - *übrig*, wie es ja auch *syntaktisch* und vor allen Dingen *semantisch* gar nicht wirklich in den Satz einzupassen ist. Das aber heißt, dieser vorn uneingebunden herumstehende "Nominativ" ist ein Vokativ und wegen seiner Semantik ein solcher, der den ganzen Spruch # 38 mit dem Vorzeichen der Scheltrede versieht.⁵⁸⁹ Mit zu den wichtigsten "Erleichterungen", die uns diese Feststellung verschafft, gehört, daß damit der scheinbare Zwang zur Kongruenz zwischen NETCOPM und NETE etc. aufgehoben ist, was uns die Augen dafür öffnet, daß der erste Ausdruck, die Anrede, wohl - natürlich! - Personen meint, der zweite Ausdruck, das Subjekt der mythologischen These, aber Sachverhalte (also neutrisch zu verstehen ist).

Da wir einmal im "Rückwärtsgang" sind, behalten wir ihn auch gleich noch für die

⁵⁸⁷ Das ist übrigens auch schon die Auffassung Wilsons in seiner lapidaren Kurzinterpretation (1962: 102). Mit dem einzig anderen, mir bekannt gewordenen Lösungsversuch dieses Hauptproblems unseres Textes, der sich bei Isenberg (1968: 204) findet, gibt es zwar Berührungspunkte, doch läßt er sich im ganzen mit der hier vorgetragenen Analyse nicht vereinbaren, insofern als Isenberg die das volle Heil bringende Vollendung schon in der Taufe geschehen sieht ("Could *Philip's* analogy once have illustrated the thought that in Baptism one comes of age spiritually?").

⁵⁸⁸ So nennt ihn Till ja ausdrücklich "nicht gerade sehr geschickt stilisiert" (1963: 76).

⁵⁸⁹ Vgl. aber schon 1987: 159.

nötigen eigentlich exegetischen Bemerkungen bei. Daß der letzte Satz im Sinne eines Gleichnisses gemeint ist, sich also auf den wohlbekannten irdischen Sachverhalt des Anblasens bzw. Ausblasens von Feuer bezieht, müßte seit Tills einschlägiger Bemerkung klar sein.⁵⁹⁰ Und daß die Inspiration gerade zu diesem Vergleich aus der Doppeldeutigkeit des Wortes πνεῦμα (Geist und Wind/Hauch; vgl. z. B. Joh 3,8) kommt, ist selbstverständlich. Das Problem ist nur die Anknüpfung bzw. Einführung des Gleichnisses, daß es eben nicht heißt "ebenso" oder "es verhält sich damit wie:", sondern eben "deswegen".⁵⁹¹ Es dürfte sich hier wohl wieder um die elliptische Zitationsformel handeln.⁵⁹² Das würde aber wohl zugleich bedeuten - was oben schon vorweggenommen worden ist -, daß das, was hier als Gleichnis angeführt wird, ein Sprichwort ist bzw. wie ein solches behandelt wird.

Die dunkle mythologische These nun, zu deren Erläuterung das Gleichnis dient - aber in der Hauptsache wohl nur in dem Sinn, daß es so etwas Paradoxes, wie die These behauptet, wirklich gibt -, empfängt durch das Gleichnis in einem Punkt doch auch eine inhaltliche Erhellung, und zwar durch die Festlegung des hiesigen semantischen Gehalts des Verbs *σωρμ* innerhalb seiner semantischen "Bandbreite". Wie es im Gleichnis um An- und Ausmachen geht, so muß in der These Schaffen und Zerstören gemeint sein. D. h., unser *σωρμ* entspricht nicht *πλανῶσθαι*, sondern *ἀπόλλυσθαι*, und liegt auch da noch am äußersten Ende des semantischen Spektrums, wo es als Äquivalent von *τακο* fungieren kann.⁵⁹³ Der mütterliche Geist muß hier also als eine allumfassende Göttin verstanden sein, wie es die Sophia-Gestalt, die sich in Brontê selbst offenbart, von sich behauptet: z. B. "Ich bin die Vereinigung und die Auflösung. Ich bin das Bleiben, und ich bin das Lösen" (NHC VI, p. 19,10-12) und wie es von der Sophia-Gestalt in UW ausdrücklich erzählt wird (vgl. besonders die *Weltauflösung* durch sie [NHC II, p. 126,16ff.]). Der (Heilige) Geist ist mithin - wie in # 40b - im Blick als Kosmokrator, nur daß hier die Endpunkte der Herrschaft, Welterschöpfung und Weltauflösung, besonders anvisiert sind. Das *alles* aber heißt wiederum, es wäre hier - entgegen dem, wonach es eigentlich klingt - gar nicht von dem, was der mütterliche Geist an Pneumatischem hervorgebracht hat, und daß das durch ihn auch wieder zugrunde gehen könnte, die Rede. Der falsche Schein und eine gewisse - vielleicht gewollte - Irritation und Rätselhaftigkeit wäre dann dadurch zustande gekommen, daß darauf verzichtet worden ist, ausdrücklich zu sagen, daß nur gemeint ist, was der Geist *aus sich selbst heraus* (also was die Achamoth ohne Mitwirkung des Soter) hervorbringt.

Was nun schließlich die scheltende Anrede am Anfang anbelangt, so begegnet uns hier die semantische Problematik des Verbs *σωρμ* gleich noch einmal. Natürlich ist es nicht auszuschließen, daß auch in einem so kurzen Text zwei ganz verschiedene, und weit auseinanderliegende, semantische Nuancen ein und desselben Lexems gebraucht (bzw. zwei ganz verschiedene griechische Verben mit ein und demselben koptischen wiedergegeben) sein können und der Vokativ also: "O, ihr Irrenden" (o. ä.) hieße, wodurch als eigentlicher *Scopus* ein: "Irret

⁵⁹⁰ 1963: 76. Vgl. auch als eine Art Parallele Exc. ex Theod. 81,3: καὶ τὸ σωματικὸν πνεῦμα τοῦ αἰσθητοῦ πυρὸς τροφή καὶ ὑπέκκαυμα γίνεται ὀλίγου ὕ, πλείου δὲ γενόμενον σβῆστίριον πέφυκεν.

⁵⁹¹ Diese Merkwürdigkeit hat schon Wilson herausgestellt (1962: 102).

⁵⁹² Vgl. oben Anm. 82 im Kommentar zu # 7 und Kommentar zu # 34b (S. 276).

⁵⁹³ Vgl. in Ex 22,9 S: *σωρμ* gegenüber B: *τακο* für ἀπώλεια (nach Crum 355 a 15).

euch nicht!" ziemlich direkt gegeben wäre. Wir sind es aber wohl der sonstigen Prägnanz des Spruches schuldig, hier in der Schelte die pointiert gleiche Nuance anzusetzen, wie sie in der These folgt.

Daß der Gebrauch des einfachen substantivierten Relativsatzes (also auch ohne die Markierung durch das Zeichen ω/ω) als Vokativ eine ganz geläufige Sache ist, um sich dessen zu versichern genügt z. B. ein Blick auf die schon herangezogene Schrift Brontê, diesmal die Stelle p. 14,15-23 betreffend:

ΝΕΤΜΟCΤΕ Μ̄ΜΟΕΙ	"Ihr, die ihr mich haßt!"
ΝΕΤΡΑΡΝΑ Μ̄ΜΟΕΙ	"Ihr, die ihr mich verleugnet!"
ΝΕΤΡ̄ΣΟΜΟΛΟΓΕΙ Μ̄ΜΟΕΙ	"Ihr, die ihr mich bekennt!"
ΝΕΤΧΕ ΜΕ ΕΡΟΪ	"Ihr, die ihr Wahres über mich verbreitet!"
ΝΕΤΑΥΧΕ ΒΟΛ ΕΡΟΕΙ	"Ihr, die ihr Lügen über mich verbreitet habt!"
ΝΕΤCΟΟΥΝ Μ̄ΜΟΕΙ	"Ihr, die ihr mich kennt!"

Diese Art von Vokativen scheint nun eine bevorzugte Verwendung in - direkt als Anrede formulierten - Seligpreisungen und Weherufen zu finden;⁵⁹⁴ und damit kommen wir der Sache, um die es hier geht, schon ziemlich nahe. Denn Weherufe und Scheltrede sind ja einander berührende bzw. überschneidende weisheitliche Sprachformen. Und in LibThom findet sich nun ein Weheruf (es ist der siebente), dessen Wehe-Formel (NHC II, p. 144,2f.) der Scheltanrede unseres Paragraphen formal, und durch den Gebrauch desselben Verballexems, außerordentlich nahekommt. Diese Wehe-Formel lautet nämlich:

ΟΥΟΕΙ ΝΗΤ̄	ΝΕΤΩΟΠ Ζ̄Μ ΠCΩΡ̄Μ̄
"Wehe euch!	Ihr, die ihr ins Verderben geraten seid!"

Interessanterweise findet sich unter den im ganzen zwölf Weherufen des LibThom auch eine inhaltliche Entfaltung des "Wehe", die der These unseres Paragraphen in etwa entsprechen könnte, allerdings nicht im siebenten, sondern im ersten und zweiten Weheruf. Aber Wehe-Formel und Inhalt (bzw. Begründung) sind in der Weisheitsrede ja weithin einfach austauschbar.

Als eine weitere Parallele zur Schelt-Anrede + These in unserem EvPhil-Paragraphen könnte man schließlich noch eine Stelle aus Eug/SJC ansehen und auswerten, nämlich NHC III p. 73,21-74,7 par NHC V p. 3,15-24 / BG p. 89,9-20 par NHC III p. 98,1-9⁵⁹⁵ (par POxy 1081⁵⁹⁶), nur daß da der Inhalt auch ein positives Gegenstück hat und das Wehe- oder Scheltäquivalent (wieder das Verb CΩΡ̄Μ̄/ΠΛΑΝΑ enthaltend), das der Nichtkenntnis des Unterschiedes der *beiden* Seiten gilt, am Ende steht.

Kurzum, im Lichte der beiden Parallelen aus LibThom und Eug/SJC müßte das innere Gefälle von Schelt-Anrede + These in unserem Paragraphen etwa folgendermaßen paraphrasiert werden dürfen: "Wehe euch, Ihr Verlorenen, die ihr nicht erkennt, daß, was der Geist hervorbringt, durch ihn auch wieder verloren geht" oder: "Ihr seid verloren, wenn ihr nicht

⁵⁹⁴ Vgl. Lk 6,21.25 und vor allem LibThom p. 143,8-145,8 und dazu Schenke 1989a: 164.

⁵⁹⁵ Vgl. Parrott 1991: 66f.

⁵⁹⁶ Vgl. Attridge 1975 und Parrott 1991: 209-218.

erkennt, daß" usw.

Wenn man sich zum Schluß noch die Frage stellt, was denn unser so verständener Paragraph mit der Instabilität des innerzeitlichen Pneumatikertums zu tun haben könnte, so hat man ja zu unterscheiden zwischen der formalen Adresse eines solchen Weheruf(-Äquivalent)s und seiner Adresse als eines Elements von Weisheitslehre. Er enthält durchaus eine positive weisheitliche Mahnung - nämlich den unter dem Wehe stehenden Fehler nicht zu begehen -, die auch, ja vielleicht in allererster Linie dem als Weisheitsjünger vorgestellten Pneumatiker auf seinem Wege zur Vollkommenheit gilt.

39 (p. 60,10-15) Trotz des offenkundigen und wiederum ganz plötzlichen Registerwechsels von der Weisheitslehre zur Namensklärung kann man eine sachliche Beziehung zwischen # 38 und # 39 darin sehen, daß in # 39 ein solcher *Name* derselben Mutter-Gestalt der Gegenstand der Erörterung ist, der die *These* von # 38, auf eine andere Art, noch einmal unterstreichen könnte: Das Schaffen und Zerstören als Werk des Geistes hängt damit zusammen, daß dieser Geist die Weisheit des Todes ist. Vgl. dazu noch einmal eine Stelle aus Brontë (p. 16,11-13):

"Ich bin es, die 'das Leben' heißt
und (die) ihr 'der Tod' genannt habt."

Was den Paragraphen nun - für sich betrachtet - anbelangt, so ist in ihm anscheinend von der *Beziehung* zweier ähnlich klingender, genauer gesagt, bis auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines einzigen Buchstabens identischer, Eigennamen in der $\beta\alpha\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta$ auf die beiden Sophien-Gestalten, die obere und die untere Sophia, des valentinianischen Systems die Rede,⁵⁹⁷ wenn auch in einer Weise, die durch die sonstige Überlieferung über den Valentianismus nicht gedeckt ist. Das Auffälligste in dieser Perspektive, die dem bislang üblichen Verständnis entspricht, ist die Behandlung des Namens Echamoth. In der Form Achamoth (griechisch: Ἰρεναῖος [Irenäus], koptisch: ⲁϭⲏⲙⲟⲩ [1ApcJac]) gilt dieser Name (der eigentlich nur eine Transkription des hebräischen Ausdrucks *hokhmôth*⁵⁹⁸ ist und von sich aus also nur "die Weisheit" bedeutet⁵⁹⁹) mit Recht als typisch valentinianisch, wird aber als *terminus technicus* nur zur Bezeichnung der unteren Sophia verwendet, während er in unserem Paragraphen auf die obere Weisheit bezogen wäre. Sollte sich unser Text also durch die Nennung dieses Namens zwar als valentinianisch ausgeben wollen, aber durch die Art seiner Verwendung sofort wieder als unvalentinianisch entlarven? Nun könnte man ja mit einem gewissen Recht erwägen, ob nicht unsere bisherigen Informationen einseitig waren und die geläufige Verwendung des Namens Achamoth gar nicht allgemein-valentinianisch, sondern nur dem ptolemäischen System von Irenäus adv. haer. I 1-8 eigentümlich sei. Allerdings scheint dieser Gebrauch nun gerade in *kultischen* Formeln, also in der (systemübergreifenden) valentinianischen Praxis, einen besonders festen Sitz zu haben.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Vgl. zur linguistischen Struktur der Sätze Shisha-Halevy 1989: 109.

⁵⁹⁸ Vgl. Spr 1,20; 9,1; 24,7; Ps 49,4.

⁵⁹⁹ Vgl. 1ApcJac p. 36,5f.

⁶⁰⁰ Vgl. Irenäus adv. haer. I 21,5 und 1ApcJac p. 32,28-36,6.

Und so wäre es schon der Mühe wert, nach einer Möglichkeit zu suchen, wie man den Paragraphen doch normal-valentinianisch erklären kann.

Nun enthält unser kleiner Text auch noch andere recht große Merkwürdigkeiten und offene Fragen, die insgesamt vielleicht tatsächlich von der am nächsten liegenden Auffassung weg- und zu einer anderen hinführen könnten. Es geht im wesentlichen um die folgenden vier Punkte:

1. Der Anknüpfungspunkt. Die Art, wie der Text einsetzt, scheint vorauszusetzen, daß die Namen/Wörter Echamoth und Echmoth *beide* vorgegeben und sogar auch den Adressaten schon bekannt sind oder es sein könnten. Aber wie? Die Frage ist hier also, was eigentlich der Ausgangspunkt, die Vorgabe dieser Namensklärung ist.
2. Die Schwierigkeit der Deutung des Adverbs $\zeta\alpha\pi\lambda\omega\varsigma$ im Rahmen des Textganzen. Für sich allein genommen scheint nämlich der zweite Satz gar nicht einen Namen auf eine Gestalt zu beziehen (etwa: "Echamoth ist der Name für die absolute Weisheit"), sondern bloß die lexikalische Bedeutung dieses Namens anzugeben ("Echamoth heißt einfach 'Weisheit'"; vgl. 1ApcJac p. 36,5f.: $\delta\kappa\chi\lambda\alpha\mu\omega\theta\ \tau\epsilon[\tau\omicron\upsilon\gamma]\ \rho\zeta\epsilon\rho\mu\eta\eta\upsilon\epsilon\ \mu\mu[\omicron\varsigma]\ \chi\epsilon\ \zeta\omicron\phi\iota\alpha =$ "Achamoth, die übersetzt 'Sophia' heißt").
3. Die Unausgewogenheit. Die beiden "Weisheiten" werden irgendwie ungleichgewichtig behandelt. Über die zweite wird viel mehr und viel konkreteres gesagt als über die erste. Auf ihr liegt offenbar (allein) der Akzent. Und auch nur sie erscheint unter der Erklärung des Namens wirklich als himmlische "Person".
4. Daß der Autor den "Namen" Echmoth mit "Weisheit *des Todes*" erklärt, versteht man ja in der Forschung weithin - und vermutlich mit Recht - so, daß er in dem zweiten Element: -moth das hebräische Wort *māweth* "Tod" gefunden hat.⁶⁰¹ Aber - und das ist nun hier das entscheidende Rätsel - warum bloß in Echmoth und nicht auch in Echamoth? Die Wortenden sind doch völlig gleich! Echamoth muß also irgendwie schon "besetzt" und für eine ebensolche Deutung verschlossen sein.

Nun will es mir so vorkommen, als würden sich all diese absonderlich scheinenden Eigenheiten doch zu einem verständlichen "Bilde" (neu) zusammenfügen lassen. Man müßte nur annehmen, daß der Anknüpfungspunkt für die merkwürdigen Ausführungen unseres Paragraphen z. B. so etwas wie eine kultische Formel war - vielleicht auch sonst noch Elemente in der $\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta$ enthaltend⁶⁰² -, in der die beiden Ausdrücke Echamoth und Echmoth nicht nur überhaupt zugleich vorkamen, sondern unmittelbar nebeneinander und an entscheidender Stelle (vielleicht als Anrufung) standen [also: "(O, echamoth echmoth!)", so daß der nächstliegende Eindruck sein mußte, es sei derselbe "Name", nur in ganz leicht modifizierter Form, der hier eben zweimal nacheinander ausgesprochen (angerufen) würde.⁶⁰³ Eben darauf würde in unserem Text zunächst reagiert mit dem Eingangssatz: "Nein! echamoth und echmoth bedeuten etwas Verschiedenes." Und dann würde der Autor eben erklären, daß der zweiteilige Ausdruck "echamoth echmoth", aus dem *Nukleus* "echamoth" = "die Weisheit" und einer

⁶⁰¹ Vgl. z. B. Wilson 1962: 103; Grant 1967: 143; Layton 1987: 336 Anm. 34b.

⁶⁰² Vgl. Irenäus adv. haer. I 21,3.

⁶⁰³ Vgl. z. B. # 72a und Mt 27,46 nach dem Codex Scheide: $\overline{\Pi\overline{N}}\overline{\dagger}\ \overline{\Pi\overline{\Delta\overline{N}}}\overline{\dagger}$ (sowie übrigens auch EvPt V 19). Anrufungen mit ähnlich klingenden Namen bzw. so, daß die Buchstaben des Ausgangsnamens immer weniger werden (oder umgekehrt), sind ja - im Zauber wenigstens - durchaus geläufig; vgl. z. B.: $\overline{I}\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}\ \overline{I}\overline{\alpha}\overline{\beta}\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}$ (ZP IV 3263); $\overline{A}\overline{\omega}\overline{\theta}\ \overline{A}\overline{\beta}\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}$ (ZP V 134); $\overline{\alpha}\overline{\beta}\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}$, $\overline{\beta}\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}$, $\overline{\alpha}\overline{\omega}\overline{\theta}$, $\overline{\omega}\overline{\theta}$, $\overline{\theta}$ (ZP XXXV 28).

Erweiterung "echmoth" = "des Todes" bzw. "den Tod kennend" bestehend, zusammen ein Name der Gestalt der unteren Weisheit ist, die den Adressaten unter dem Namen "jüngere"⁶⁰⁴ Weisheit schon vertraut ist. Der Autor hätte sich nur am Anfang des dritten Satzes zu kurz oder mißverständlich ausgedrückt - vielleicht aber wirkt es nur auf uns so, die wir den ursprünglichen Kontext nicht kennen -, insofern als er nur sagt: "echmoth aber ist", statt: "echamoth echmoth aber ist" bzw.: "Wenn echmoth aber hinzutritt, ist es". Dabei ließen sich wohl die Grundzüge eines solchen Verständnisses noch vielfältig abwandeln oder nuancieren.

Mit dem soeben Dargelegten fühle ich mich Laytons Textverständnis,⁶⁰⁵ das er freilich nur eben andeutet, ziemlich nahe, besonders darin, daß er einerseits "Ekhamôth", andererseits aber "ekh-môth" schreibt und auch noch in ekh- ein identifizierbares bzw. rekonstruierbares hebräisch/aramäisches Sprachelement findet, nämlich *êkh*; *êkh-môth* soll "wie Tod" bedeuten.⁶⁰⁶ M. E. deutet nun aber der Text selbst an, daß der Autor das Element ech- doch anders verstanden hat, nämlich als einen adjektivischen Ausdruck, der "kennend" bedeutet. Der Autor scheint nämlich zunächst (mit: "der Todes") nur die allgemeine Bedeutung, dann aber in dem hermeneutischen Relativsatz (mit: "die den Tod kennt") noch die genaue Übersetzung von ech-moth zu bieten. Als "Materialisierung" dieses Gedankens fällt mir nichts Besseres ein als anzunehmen, daß der Autor ech(m)- als Transkription des st. constr. von *hâkhâm* "kundig" verstanden hat, also: ech(m)-moth = *hakhmath-mâweth* "eine des Todes kundige".

In bezug auf die Fassung des hermeneutischen Relativsatzes, aus dem das hervorgeht, gibt es nun noch eine kleine, für die Sachinterpretation aber nicht ganz unbedeutende, Meinungsverschiedenheit in der Forschung, die sich aus der Frage nach dem genauen *Umfang* der Dittographie, die der Text hier ganz deutlich aufweist, ergibt. Es geht um die einfache Alternative, ob $\tau\sigma\phi\iota\alpha$ in Z. 13 noch zum echten Text oder schon zur versehentlichen Dittographie gehört, ob als ursprünglicher Wortlaut des Textes wirklich anzusetzen ist:

$$\begin{array}{c} \tau\sigma\phi\iota\alpha \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon \epsilon\tau\epsilon \tau\alpha\epsilon\iota \tau\epsilon \tau\sigma\phi\iota\alpha \} \epsilon\tau\sigma\omicron\omicron\upsilon\eta\eta \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon^{607} \\ \text{oder doch:} \\ \tau\sigma\phi\iota\alpha \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon \epsilon\tau\epsilon \tau\alpha\epsilon\iota \tau\epsilon \{ \quad \quad \quad \} \epsilon\tau\sigma\omicron\omicron\upsilon\eta\eta \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon.^{608} \end{array}$$

Die erste Fassung, wobei der hermeneutische Satz formal das gesamte Syntagma erfaßt, wiewohl inhaltlich bloß die negative Erweiterung erklärt wird, ist sprachlich ohne Probleme. Wenn in der zweiten Fassung die Hermeneutik auch formal allein der Genetiverweiterung gelten sollte ("des Todes' das heißt 'den Tod kennend'"), dann würde man vielleicht eher das neutralisierte $\epsilon\tau\epsilon$

⁶⁰⁴ Dafür daß $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ auch $\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\sigma$ (hier natürlich dann $\nu\epsilon\omega\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$) wiedergeben kann, vgl. z. B. Lk (S) 15,12.13; 22,26. Und in Anbetracht der *schwesterähnlichen* Relation der beiden Sophien zueinander scheint mir die Differenzierung als *ältere* und *jüngere* geradezu als Synonym für die bekannte als *obere* und *untere* betrachtet werden zu können, was bei einem Gegenüber von groß und klein eben nicht zutrifft.

⁶⁰⁵ 1987: 336.

⁶⁰⁶ 1987: 336 Anm. 34b.

⁶⁰⁷ Wie wir ihn jetzt im Gefolge von Laytons *Übersetzung* (1987: 336) bieten.

⁶⁰⁸ Das ist die bisher als allein möglich angesehene Auffassung (vgl. noch 1987: 159), wie sie auch Layton noch in seiner *Textausgabe*, um der Übersetzung Isenbergs zu entsprechen, bietet (1989: 160f.).

παι πε erwarten. Übersetzt wird allerdings die zweite Fassung stets so, als hieße es im Text ΤΕΤΣΟΟΥΝ statt ΕΤΣΟΟΥΝ, mithin eine "unkontrollierte" Konjekture voraussetzend.

Zum Schluß möchte ich der oben im Text gegebenen, relativ wörtlichen Übersetzung eine freiere und im Sinne der versuchten Deutung paraphrasierende - nach Lage der Dinge: versuchsweise - an die Seite stellen:

"(Es haben im Ausdruck 'echamoth echmoth') 'echamoth' und 'echmoth' verschiedene Bedeutungen. 'echamoth' (allein) bedeutet einfach 'die Weisheit'. (Mit) 'echmoth' (zusammen) bedeutet (es) aber 'die Weisheit *des Todes*', das heißt (eigentlich) 'die Weisheit, *die den Tod kennt*', (und das ist eine Bezeichnung für die Gestalt,) die (von euch sonst) 'die jüngere Weisheit' genannt wird."

40a (p. 60,15-26) Der Text behält die Vater-Mutter-Thematik bei, erörtert sie jetzt aber in einem längeren, hier beginnenden und bis # 42b reichenden Abschnitt, indem er dabei zugleich wieder auf die ihm auch an sich so wichtige Adam/Paradies-Vorstellung zurückkommt (vgl. vor allem ## 13.15). Dieser größere Komplex setzt ein mit einem Gleichnis. In der Perspektive des Gesamtduktes müßten wir sagen, daß der Text hier wieder in die bildliche Redeform überwechselt. Aber bei diesem unserem Gleichnis haben wir es endlich einmal mit normalstrukturierter und ohne weiteres verständlicher Bildrede zu tun. Erst kommt das ausführliche Gleichnis und dann die ausdrückliche Anwendung.

Weil das so ist, kann man auch mit Sicherheit sagen, daß die Texteinheit, die hier beginnt, mit der Anwendung des Gleichnisses auf den vollkommenen Menschen, also in Z. 26, schon zu Ende ist. Was dann, bis Z. 34, noch kommt, und was wir jetzt also als # 40b von # 40a absetzen, ist keine direkte Fortsetzung von Z. 15-26 - und schon gar nicht verständlich als eine Fortsetzung der Gleichnisdeutung -, sondern eine Art Dublette, in der Ähnliches wie hier über den *vollkommenen Menschen* nun vom *Heiligen Geist* ausgesagt wird.⁶⁰⁹

Die Orientierung unseres # 40a am Adam/Paradies-Komplex - daß also einerseits auch hier (wie schon und deutlicher in # 28) in den Kategorien der Adam-Christus-Typologie gedacht wird und daß andererseits das Pflügen den *Beginn* des Pflügens (vgl. # 58b) ganz wesentlich mit im Auge hat - liegt etwas unterhalb der Oberfläche des Textes verborgen. Erkennbar wird diese Orientierung nur an der Auffälligkeit, daß bei der Beziehung des Gleichnisses auf den Soter - denn nur diese Gestalt kann gemeint sein -, dieser gerade der "vollkommene Mensch" genannt wird, und an dem "paradies-nahen" - also die Situation unmittelbar nach der Vertreibung aus dem Paradies andeutenden - Kolorit des Gleichniskörpers. Diese Assoziationsmöglichkeit mit der Situation der in Adam verkörperten *Menschheit* "vor den Toren" des Paradieses, wo zunächst einmal nichts ist, ist übrigens zugleich einer von zwei Aspekten, die uns den ersten Eindruck, den wir von dem Gleichnis haben *müssen* und den man in die Worte fassen möchte: "es ist zwar nicht wahr, aber es ist schön," vergessen machen kann. Der andere Aspekt ist sozusagen ein geographischer. Der Schöpfer von Gleichnissen ist ja von der ihm bekannten Welt abhängig und eben auch von dem damit gegebenen geographischen Horizont. Gemeint ist, daß das Gleichnis - auch - an Unstimmigkeit verliert und die Dinge ziemlich in Ordnung kommen, wenn man

⁶⁰⁹ Wie sinnvoll das Setzen bzw. Erkennen einer solchen Zäsur innerhalb des ehemaligen Gesamtparagraphen 40 (so noch 1987: 159f.) ist, mag man z. B. an Wilsons Aporie bei dem Versuch, die Aussagen über den vollkommenen Menschen mit denen über den Heiligen Geist zu verbinden, ablesen (1962: 104). Eine positive Andeutung in dieser Richtung finde ich bei Borchert, wenn er die Aussagen über den Heiligen Geist als einen *dritten* Abschnitt des # 40 vom Gleichnis und seiner Deutung als den Abschnitten 1 und 2 absetzt - er sieht die Zäsur freilich erst in Z. 28 (1967: 170). Vgl. aber auch Ménards Vergleich mit einem Diptychon (1967: 157).

voraussetzt, daß der Autor eine Wüstenlandschaft vor Augen hat, wo ohne eine noch vor dem Pflügen anzusetzende *Bewässerung* überhaupt nichts wächst, was zahme oder wilde Tiere fressen könnten. Erst in dieser Perspektive bekommt ja auch die Nennung der "Einöden" (Z. 19) ihre volle Relevanz. Andersherum ist es freilich noch richtiger: Das Stichwort ἐρημίαι ist das Signal, das uns zeigen will, daß der Text eben so zu sehen ist.

Sprachlich ist unser Gleichnis ganz und gar bestimmt von dem Verbalbegriff ὑποτάσσεισθαι. Daß damit eine gewisse Schwierigkeit der Übersetzung zusammenhängt, sei am Rande zur Rechtfertigung bemerkt.⁶¹⁰ Man kann das Verb in jeder Einzelwendung sicherlich viel besser übersetzen, als es in der hier gebotenen Übersetzung geschehen ist. Aber, wenn man nach ein und demselben Ausdruck, der für *alle* Aussagen des Textes einigermaßen paßt, sucht, komme ich jedenfalls für das Deutsche nur auf "gehorschen." Wichtig ist dieser Terminus hingegen, sofern er bei der Suche nach dem *exakten tertium comparationis* eine Rolle spielt bzw. mit demselben unmittelbar zusammenhängt.

Daß es zu einer solchen Suche überhaupt noch kommt, ergibt sich freilich nur aus einer gewissen sprachlichen Schwierigkeit, die objektiv im letzten Kolon unseres Paragraphen vorhanden ist. Man könnte sagen, daß diese Schwierigkeit einfach in der Stellung des Ausdrucks ΟΥΟΝ ΝΙΜ besteht. Der einzige, der das allerdings bisher empfunden zu haben scheint, ist Borchert, wenn er sich arglos darüber wundert, daß Wilson ΟΥΟΝ ΝΙΜ mit εἰςκοβτε etc. verbindet und es nicht, wie es nach seinem Eindruck sein müßte, als Objekt von εἰςκαλει ansieht.⁶¹¹ Und Borcherts Grundauffassung ist grammatisch gar nicht einmal ausgeschlossen; die ausdrückliche Markierung als Objekt fehlt ja auch im "parallelen" ἡμοῖνε οἱ[ΥΟ]Ν ΝΙΜ (Z. 29). Der ganze Satz würde dann bedeuten: "Durch die Mächte, die gehorchen, pflügt er alle(/alles), indem er (damit⁶¹²) vorbereitet, daß sie(/es) entstehen(/entsteht)." Aber der grammatischen Möglichkeit entspricht keine semantische Evidenz.

"Normalerweise" jedoch hält man ΟΥΟΝ ΝΙΜ für eine Topikalisierung (proleptische Extraposition) des Subjekts des Kausativen Infinitivs, und, indem man für ὡρτε die nächstliegende Bedeutung voraussetzt, kommt man zu einem abschließenden Nebensatz, der dann etwa lautet: "indem er (so) vorbereitet, daß *alles* entsteht." Und dieser Satz gibt nun Sinn. "Alles" würde das Motiv der Ernährung aus dem Gleichnis aufnehmen und also meinen: alles (an "Nahrung"), was der vollkommene Mensch selbst und die Mächte, die gehorchenden, aber auch die ungehorsamen, zum Fortbestehen brauchen.

Nun ist diese, aus der üblichen Textauffassung gewinnbare Deutung, wie diese Textauffassung selbst, dennoch nicht wirklich befriedigend. Als äußerlicher Anstoß zum Zweifel mag gelten, daß ΟΥΟΝ ΝΙΜ normalerweise (trotz # 12a) sich auf Personen, und nicht auf Sachen, bezieht. Viel wichtiger ist der Aspekt, der sich aus der - oben bereits angedeuteten - Frage nach dem *tertium comparationis* ergibt. Das Gleichnis ist so erzählt, daß der eigentlich springende Punkt die indirekte Fürsorge des Menschen auch für die wilden Tiere ist. Ein entsprechender Sachverhalt ist also unbedingt auch als Gipfel der Deutung und das heißt *in* eben unserem letzten Kolon zu

⁶¹⁰ Shisha-Halevy macht mich brieflich (12.8.1988) - an sich mit Recht - darauf aufmerksam, daß "ΖΥΠΟΤΑΨΕΕ does not mean 'obey', but 'submit'."

⁶¹¹ 1967: 150³.

⁶¹² Daß ΚΑΛΕΙ und ΚΟΒΤΕ sich zueinander verhalten wie Bild und Sache und also dieselbe "Seinsstufe" bezeichnen, ist ebenfalls eine Entdeckung Borcherts (1967: 169 ["Through these powers the perfect man performs his task of plowing, which seems to be a preparatory (ΚΟΒΤΕ) effort for all that comes into being"]).

erwarten. In dieser Perspektive muß sich aber ΟΥΟΝ ΝΙΜ auf die Mächte beziehen; und "alle (Mächte)", nachdem die gehorsamen schon in der ersten Satzhälfte extra genannt worden sind, heißt eben: *sogar* die widerspenstigen. Entsprechend scheint es auch der *Scopus* der Dublette von # 40b zu sein, daß der Heilige Geist auch die schwierigsten der Mächte unter Kontrolle hält, wie ja denn die Vorstellung, daß auch die feindlichen Mächte der Weltregierung von Soter und Achamoth dienen müssen, zum wesentlichen Gedankengut des EvPhil gehört (vgl. ## 16a.34a). Und schließlich ist die übliche Deutung der auffälligen Wortstellung in unserem Kolon durchaus anfechtbar, und zwar, weil hier der als Nebensatz gedeutete Circumstantialis nicht in Spitzenstellung steht. Der hiesige Circumstantialis ist im übrigen wohl, um es in der Terminologie von Shisha-Halevy zu sagen, als "marked non-initial verb-form"⁶¹³ einzustufen. Das alles aber läuft darauf hinaus, in der Stellung des (persönlichen) ΟΥΟΝ ΝΙΜ (nicht Topikalisierung, sondern) Fokalisierung zu sehen, und zwar in Analogie zu Shisha-Halevys Schema Nr. 6.⁶¹⁴ Im übrigen fordert diese Strukturanalyse für ωρπε die Ansetzung einer seiner Spezialbedeutungen, z. B. die, in der es als Äquivalent von μένεν fungieren kann.⁶¹⁵ Diese Ansetzung wird ihrerseits noch einmal dadurch gestützt, daß # 40b "das Bestandhaben" im Sinne eines Stichwortanschlusses aus dem unmittelbar Vorhergehenden aufzugreifen scheint. Das letzte Kolon unseres # 40a ist also trotz der Nebensatzform des Circumstantialis als ganzer Ausdruck gar kein Nebensatz, sondern eine asyndetisch angeschlossene zweite Cleft Sentence: "(und) es sind alle, deren Fortbestehen er vorbereitet."⁶¹⁶

40b (p. 60,26-34) Die kleine Texteinheit, die jetzt - mit γάρ angeknüpft, also im Sinne einer Begründung oder wenigstens Erläuterung des Vorangehenden oder eines Elements davon - folgt, ist eine Parallele nur zur Sachaussage von # 40a, d. h. zu den Gedanken, die dort als *Deutung* des Gleichnisses geäußert werden. Gleichwohl enthält auch # 40b Elemente bildlicher Rede. Aber das Bild, an dem # 40b orientiert ist, ist ein anderes als das von # 40a, wenngleich es mit ihm verwandt ist. Während nämlich Gleichnis und Gleichnisdeutung von # 40a das Bild des Ackerbauers (Kain-Motiv) entwarfen bzw. voraussetzten, hat # 40b das Bild des Hirten (Abel-Motiv) vor Augen. Daß hier die Gleichnisdeutung nicht einfach weitergeht, sondern etwas Ähnliches nur *danebengesetzt* wird, geht übrigens - außer, natürlich, daraus, daß nun der Heilige

⁶¹³ 1986: z. B. 85 (# 2.5.0.1). 87 (# 2.6.1).

⁶¹⁴ Vgl. 1986: 87 (# 2.6). ΟΥΟΝ ΝΙΜ als Fokus wäre in Analogie zum unbestimmten Plural-Artikel in solcher Funktion zu sehen. Und das hieße wiederum, ΝΙΜ ist hier der "quantifier", nicht der "determinator" (vgl. zu dieser Unterscheidung und Terminologie Shisha-Halevy 1988: z. B. 4f. [# 1.1(d)] und 11f. [# 1.5]). Mithin darf ΟΥΟΝ ΝΙΜ als grammatisch indeterminiert gelten. Eine Cleft Sentence wie: *Es sind alle(rlei Mächte), deren Fortbestehen er vorbereitet*" wäre äußerlich identisch - nur der *inneren* Form nach transformiert - mit dem "relativischen" Ausdruck (*Antecedens* + attributiver Umstandssatz): "... alle(rlei Mächte), deren Fortbestehen er vorbereitet."

⁶¹⁵ Vgl. z. B. Schenke 1989: 190f.

⁶¹⁶ Die Aussage und die wesentlichen Gesichtspunkte unseres # 40a (besonders in Zusammenschau mit # 40b) sowie überhaupt die Auffassung des EvPhil von der Überlegenheit des Menschen über die Tiere stimmen in einem solchen Maße mit dem Ende des berühmten Stückes aus Platons Staat (IX 588b-589; NHC VI,5) überein, daß man sie daraus herleiten könnte. Vgl. besonders: ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐν τῶς ἀνθρώπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὡσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι (589a/b) und: ΕΤΒΕ ΠΑΤΙ ΝΖΟΥΟ ΨΔΔΨΙΝΕ ΝΣΔ ΨΙ ΠΕΥΡΟΥΨ ΝΨΣΑΝΟΥΨΟΥΨ· ΝΘΕ ΖΩΩΨ ΜΠΓΕΩΡΓΟΣ ΕΨΔΨΣΑΔΑΝΩ ΜΠΕΨΓΕΝΗΜΑ ΜΜΗΝΕΨ ΔΨΩ ΝΤΕ ΝΘΗΡΙΟΝ ΝΔΓΡΙΟΝ ΡΚΩΛΥΕ ΜΜΟΨ ΕΤΡΕΨΡΨΤ (NHC VI p. 51,16-23). Den *Impuls* zum Erkennen der hier bestehenden Beziehungen verdanke ich Paul Schüngel bzw. der Lektüre seines noch unveröffentlichten Kommentars zum EvThom.

Geist an die Stelle des vollkommenen Menschen (Soter) tritt - ziemlich deutlich auch aus dem abrupten Umspringen der Terminologie für den Mächte-Dualismus hervor, wenngleich wohl auch die Terminologie von # 40a noch einmal wiederzukehren scheint. In struktureller Hinsicht ist die wesentliche Umkehrung in der Reihenfolge der Aussageelemente beachtenswert, wodurch sich für die Sachaussagen von ## 40a/b im Prinzip die folgende chiasmische Figur ergibt:

Weil der vollkommene Mensch pflügt, besteht alles fort.
Es hat alles Bestand, weil der Heilige Geist weidet.

Dabei ist vorausgesetzt - was noch ausdrücklich artikuliert zu werden verdient -, daß das einleitende εἰς πνεῦμα nicht *anaphorisch*, sondern *kataphorisch* ist und sich auf die folgende Aussage über den Geist bezieht. Das kann nämlich wegen des ἄρα überhaupt nicht anders sein, durch das die "Position" der logischen Verbindung mit dem Vorhergehenden ja bereits besetzt ist. Das Schema des Satzes dürfte also einem griechischen διὰ τοῦτο ... ὅτι entsprechen, auch wenn hier vor πεπνῶ die ὅτι-Entsprechung δε nicht (ausdrücklich) steht.

Im übrigen kommt in der ersten Hälfte unseres # 40b die typisch valentinianische Lehre vom Heiligen Geist (= Achamoth) als κοσμοκράτωρ, wie schon in # 38, ziemlich grundsätzlich, allerdings mit einem etwas anderen Akzent als dort, zum Ausdruck. Ob man jedoch bei der paarweisen Bezeichnung dessen, was beherrscht wird, namentlich bei dem Paar "die Rechten und die Linken" speziell an das Psychische und das Hylische denken muß,⁶¹⁷ kann man fragen. Wenn man das Gitterwerk des valentinianischen Systems darüberlegt, muß es zweifellos so erscheinen. Aber der Stellenwert solcher Ausdrücke hängt auch von der Textsorte ab.⁶¹⁸ In einer "erbaulichen", proverbien-artigen Schrift, wie es EvPhil nun einmal ist, und einem bilderreichen Kontext wie dem unsrigen, mag es sich (wie auch schon in # 10a) wohl nur um eine einfache, allgemeinere, volkstümliche, rhetorische Umschreibung des polarisierbaren Ganzen der Welt handeln.

So hell nun die erste Hälfte unseres Paragraphen ist, oder bei richtiger Betrachtung wird, so dunkel ist die zweite. Das liegt aber nur zum Teil an den hier wieder einsetzenden Textlücken. Denn diese sind glücklicherweise (bis auf eine einzige, vier Normalbuchstaben breite in Z. 32) alle mit hinreichender Sicherheit bei schrittweise erwachsener Übereinkunft unter den Spezialisten ergänzbar.⁶¹⁹ Und es ist somit klar, daß im letzten Satz des Textes davon die Rede ist, daß der Heilige Geist irgendwelche Mächte, die unter seiner Herrschaft stehen, auch einsperren muß. Unklar sind nur die näheren Umstände. In solchen Fällen kann das Experimentieren mit Motiv-Assoziationen sehr hilfreich sein. Und so ist es ganz legitim, wenn man sich mit Ménard⁶²⁰ fragt, ob hier nicht die Hirtenmetapher weiterwirkt und im Hintergrund der Zug steht, wie der gute Hirte die Schafe nachts in die vor den Raubtieren schützenden Hürden sperrt. Und das ist sicher ein erster Schritt auf dem richtigen Wege. Nur scheint der Wortlaut, besonders der in dem Finalsatz eingeschlossene Konditionalsatz, eher einer Umkehrung des Bildes zu entsprechen, wo

⁶¹⁷ In Analogie z. B. zu TractTrip p. 94,14-20; vgl. dazu Thomassen 1989: 390.

⁶¹⁸ Und da ist eben ein erheblicher Unterschied zwischen der Abhandlung des TractTrip und unserem Text zu verzeichnen.

⁶¹⁹ Vgl. als Beleg Laytons Textfassung (1989: 160).

⁶²⁰ 1967: 156f.

die Schafe dadurch geschützt werden, daß die wilden Tiere eingesperrt werden. Und wenn das auch ein irdischer Hirte vielleicht nicht vermag, der Heilige Geist könnte das schon. Was uns dann zum Verständnis noch fehlt, ist weniger die (bei Layton) noch offene Lücke als die sachliche Verbindung mit dem Vorhergehenden.

Was die problematische Lücke betrifft, so ist klar, daß zwischen $\varphi\acute{\omega}$ und $\omega\tau\pi\ \bar{\mu}\mu\omicron\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\zeta}\omicron\gamma\eta$ ein Ausdruck gestanden hat (von dem ja auch der erste und letzte Buchstabe in Resten erhalten sind), der ein Umstandssatzpräfix nebst "predication mediator"⁶²¹ als Basis des Infinitivs $\omega\tau\pi$ enthielt und mit dem vorhergehenden $\varphi\acute{\omega}$ eine *conjugatio periphrastica* bildete. Und diese vorgegebenen Rahmenbedingungen erfüllt eben nur $\epsilon[\varphi\omicron\gamma\epsilon]\omega$, also mit dem modalen Hilfsverb $\omicron\gamma\epsilon\omega$ - als "mediator". Die Frage ist m. E. eigentlich nur, was dieser gesamte, doppelt "vermittelte" Verbalausdruck (wörtlich also: "er *bleibt* sie einsperren *wollend*") eigentlich der Sache nach bedeuten soll. Man kann zunächst nur soviel sagen, daß es wohl ein durativer Ausdruck sein soll und daß der durative Aspekt mit dem $\kappa\alpha\acute{\iota}$ semantisch zusammengehören könnte, woraus dann allerdings schon hervorgeht, daß die Wesen, um deren Gefangenschaft es geht, bereits eingesperrt sind. Sie wird bloß nicht aufgehoben.

Alles Weitere hängt ab von der Frage nach dem *Antecedens* der 3. Pers. Pl. Das ist nur scheinbar nicht vorhanden. Es darf vielmehr in dem unmittelbar vorhergehenden Ausdruck $\eta\epsilon\tau\omicron\gamma\lambda\tau$ erkannt werden. Das heißt übrigens, daß die ganze Apposition von $\bar{\eta}\delta\gamma\eta\eta\alpha\mu\iota\varsigma\ \tau[\eta\rho\omicron]\gamma$ nur scheinbar eine Wiederaufnahme der entsprechenden Wendungen aus # 40a ist. Bei der hiesigen Nennung der Dualität von "gehorsam" und "ungehorsam" könnte es sich durchaus um die unabhängige Aufnahme eines naheliegenden Motivs handeln. Jedenfalls aber ist hier eine ganz andere Art von Absonderung als dort gemeint. Daß das $\acute{\zeta}\bar{\eta}\ \eta\epsilon\rho\eta\mu\iota\delta$ keine Entsprechung hat und statt dessen ein $\bar{\mu}\bar{\eta}$ - + Determinativpronomen vor die zweite adjektivische Transposition ($\epsilon\tau\omicron\gamma\lambda\tau$) tritt, ist eben nicht zufällig und bedeutungslos,⁶²² sondern darin besteht gerade das entscheidende sprachliche Signal. Hier in # 40b werden dadurch die bösen bzw. linken Mächte eben noch einmal unterteilt in die bloß ungehorsamen und die, die so böse sind, daß sie ganz abgesondert werden mußten, um unter Kontrolle zu bleiben. Abgesondert zu sein bedeutet hier also eingesperrt zu sein.

Wenn man sich unter den abgesonderten und eingesperrten Mächten, deren Gefangenschaft oder Gefangensetzung, wie zuletzt gesagt wird, der Heilige Geist nicht aufzugeben gedenkt, etwas Konkretes vorstellen will, so mag man vielleicht an die in den Tartaros eingeschlossenen Urzeitungeheuer - welcher Spielart auch immer - denken. Aber dann würde unsere Stelle besonders von dem, was in UW (p. 102,26-35) über die Fesselung des sogenannten "Erschütterers" und seine Einkerkierung im Tartaros als Werk der dortigen Sophia-Gestalt erzählt wird, doch noch ein gar nicht zu verachtendes Licht bekommen.

41 (p. 60,34-61,5) Daß jetzt von Adam direkt geredet wird, selbst wenn sein Name auch hier gar nicht fällt, ist klar. Aber das ist auch das einzig Klare an diesem kleinen Text - trotz der formal so evidenten Rekonstruktionen [-- $\pi\epsilon\eta\tau$] $\delta\gamma\eta\eta\alpha\mu\iota\varsigma$ (Z. 34) und $\eta\epsilon[\sigma\omega\varphi\ \text{---}]$ (Z. 34/35), die Kasser verdankt werden.⁶²³ Der Text ist ganz dunkel, und es gibt bisher überhaupt noch keine

⁶²¹ Hier im weitest möglichen Sinne gemeint; vgl. zum Terminus an sich Shisha-Halevy 1986: 124-126 (# 3.3).

⁶²² Schon Borchert ist über dieses Phänomen "gestolpert" und hat so die Aufmerksamkeit darauf gelenkt (1967: 170³).

⁶²³ Vgl. 1968: 410; 1970: 32; vgl. auch Layton 1989: 160 App.

wirklich insgesamt einleuchtende Erklärung. Die Schwierigkeiten im einzelnen sind: Das Fehlen einer Protasis für die erste der beiden irrealen Apodosen; die Einordnung von $\zeta\epsilon$ "finden" in die semantische Struktur des Ganzen; die sachliche Verbindung der beiden "Brennpunkt"-Motive - nämlich des Gegenübers von "bilden" und "zeugen" einerseits, und des Konzepts der $\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\iota\alpha$ andererseits - und die Unklarheit, ob das Ganze eigentlich positiv oder negativ gemeint ist, also ein "Lobgesang" oder ein "Klagelied" auf Adam sein soll.

Ich selbst habe bis in allerjüngster Zeit⁶²⁴ - unter allerlei Modifikationen im einzelnen - an der ursprünglichen positiven Auffassung festgehalten - und zwar trotz der allgemeinen Bevorzugung der gegenteiligen Position. Zwar hatte die Gegenseite gute und nachdenklich machende Argumente (z. B. daß bei einem "Lobgesang" der Übergang zum Folgenden kaum verständlich wäre),⁶²⁵ aber sie schienen nicht zu einem wirklich überzeugenden Gesamtbild zusammenzupassen. Daß es umgekehrt auch auf der anderen Seite große Schwierigkeiten gab, kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß gerade diejenigen Forscher, die die negative Auffassung am konsequentesten durchreflektiert haben, schließlich nicht ohne Konjektur auszukommen meinten.⁶²⁶ Daß die von der anderen Seite gesammelten Indizien doch zusammenpassen, wurde mir erst und zufällig deutlich an Hand der spezifischen Profilierung dieser Grundkonzeption durch Borchert;⁶²⁷ allerdings passen sie nur zusammen, falls noch ein bisher gar nicht in Erwägung gezogener "Katalysator" hinzutritt, ich meine die eigentlich, wegen des "du", so naheliegende⁶²⁸ Erkenntnis, daß wir es hier mit einem Stück Diatribe zu tun haben und also die Lehre von der vollkommenen Schönheit Adams keineswegs entfaltet, sondern bekämpft und widerlegt wird. Es handelt sich wieder (wie schon in ## 17a.21) um die Auseinandersetzung mit einer wirklich in der geistigen Umgebung von Autor und Adressaten vertretenen These, und zwar in der speziellen Form, die wir auch schon aus # 23c kennen. Damit ist im Prinzip alles Wesentliche gesagt und die Sache eigentlich klar. Wir brauchen das bloß noch ein wenig zu entfalten.

Die am Anfang (im Sinne eines "Du behauptest: ...") zitierte These von der vollkommenen Schönheit und Herrlichkeit Adams, die der Autor - aus was für Gründen auch immer - *ad absurdum* führen will, entstammt (auf dem allgemeinen Hintergrund von Gen 2,7) der jüdischen Haggadah und ist auch sonst der Gnosis wohlvertraut.⁶²⁹ Der zweite Satz des Paragraphen, d. h. der erste Satz der Entgegnung, kann nur als *elliptischer* Irrealis verstanden werden. D. h., als sein formaler Anfang muß in der Lücke von Z. 35 unbedingt mit Layton $\alpha\lambda\lambda\alpha$, und (kann) nicht mit Kasser $\alpha\gamma\omega$, ergänzt werden.⁶³⁰ Ein $\alpha\lambda\lambda\alpha$ kann nämlich *formal* die irrealen Protasis vertreten,

⁶²⁴ 1987: 160; aber auch noch danach in Vorbereitung dieser Ausgabe.

⁶²⁵ Vgl. z. B. Isenberg 1968: 26f. 421.

⁶²⁶ Isenberg NHLibEng³: 146; bei Layton 1989: 161; Layton 1987: 336; 1989: 160.

⁶²⁷ 1967: 172-174.

⁶²⁸ Vgl. Sevrin 1972: 13 mit 203⁷⁰.

⁶²⁹ Vgl. vor allen Dingen ApcAd p. 64,6-19; im Sinne eines allgemeineren Horizontes für die These könnte man mit Gewinn auch noch Silv p. 92,15-33 (und dazu Schenke 1975: 134f.) heranziehen.

⁶³⁰ Vgl. Layton 1989: 160 mit App.

während deren *Inhalt* mit dem der vorhergehenden These identisch wäre: "Doch (wenn das Gesagte wahr wäre)", d. h.: "Wenn Adam in Schönheit gebildet worden wäre." Und als ganzes sagt der erste, elliptische Irrealis der Sache nach: Da Adams Kinder weder Gebilde (aus Gottes Hand) noch - offensichtlich - von edler Abkunft und Wesen sind (denn sie sind ja sterblich [vgl. # 28]), kann auch Adam nicht makellos schön gewesen sein. Die sachliche Negation liegt also in der Kategorie der irrealen Aussage selbst bzw. in der Antizipation der Reaktion der Hörer auf eine solche Aussage; und die konjekturale Hinzufügung eines ("materiellen") $\Delta\Omega$ durch Layton erweist sich in dieser Perspektive als gänzlich fehl am Platz. Der zweite Irrealis hat zwar eine ausdrückliche Protasis, aber gerade mit ihr hängt eine besondere Problematik dieser zweiten Antwort auf die These zusammen. Zunächst einmal scheint der Eindruck, den er auf den Hörer macht, positiver zu sein.⁶³¹ Und er ist es auch jedenfalls insofern, als er nicht wie der erste eine doppelte, sondern nur eine einfache Negation impliziert: Die Kinder Adams sind zwar Same, also etwas Gezeugtes, aber *doch* kein Same von edler Abkunft oder edlem Wesen. Andererseits scheint dieser Satz ausdrücken zu wollen, daß bei der genannten anderen Voraussetzung die Chance der Kinder Adams, in edler Abkunft und edlem Wesen zu entstehen, irgendwie größer ist als nach den Prämissen des ersten Irrealis. Damit würde aber der Verfasser im nachhinein zu verstehen geben, daß "gebildet sein" und "vollkommen schön sein" ein Widerspruch in sich ist, also ein Gebilde schon als solches nicht schön sein *kann*. Aber rechtfertigt das - bzw. *wie* ist zu rechtfertigen - die potenzierte Irrealität der Protasis, potenziert insofern, als Adam nun einmal von Gott *gebildet*, aber eben *nicht* von ihm *gezeugt* worden ist? Was also soll diese offenbar doch bloß theoretische Möglichkeit? Vielleicht nun ist diese Möglichkeit nur scheinbar rein theoretisch und haben wir hier (bei anderem Inhalt) eine ähnliche Struktur von Überlagerung zu vermuten, wie sie der neutestamentlichen Exegese aus Röm 2,26-29 wohlvertraut ist. Der Verfasser könnte so reden, weil er zugleich eine andere Urmenschgestalt vor Augen hat, die eben tatsächlich (als Sohn Gottes) von Gott in vollkommener Schönheit gezeugt worden ist und deren Same tatsächlich von edlem Wesen und also unsterblich ist (vgl. # 28). Das würde heißen, daß auch unser Paragraph unter der Oberfläche von den Kategorien der Adam-Christus-Typologie bestimmt wäre. Dann dürfte aber für unseren Text auch "zeugen" und "zeugen" nicht dasselbe sein. Der Autor scheint einen Begriff des *Zeugens* zu verwenden, wo das *Zeugen* eine dem Bilden überlegene Weise des Hervorbringens ist, *und* einen Begriff des *Zeugens*, wonach es - in den Seinsstufen - (weit) unter dem Bilden steht: Einerseits das *Zeugen* edler Söhne, andererseits das *Zeugen*, wie die Tiere es tun. Und während der zweite Irrealis, die zweite Antwort auf die zu widerlegende Ausgangsthese, von dem ersten *Zeugungsbegriff* beherrscht ist, erweist sich die dritte Antwort, die aus zwei - aber sachlich zusammengehörenden - Einzelsätzen besteht, als von dem zweiten *Zeugungsbegriff* bestimmt: Wenn einer, der gebildet worden ist, zeugt, ist es wider die Natur und nur mit der Fortpflanzung der Tiere vergleichbar (vgl. # 84). Von diesen beiden Schluß-Sätzen ist der zweite, sozusagen die Apodosis-Entsprechung, wenn auch real, so doch ebenfalls nur indirekt ausgedrückt, nämlich - ganz dem Stil der Diatribe entsprechend - als eine rhetorische Frage von *ironischem* Charakter.⁶³² Man könnte übrigens die Funktion dieser dritten Antwort auf

⁶³¹ Vgl. besonders Isenberg 1968: 205². 234; aber auch Layton scheint eben dieses vorauszusetzen.

⁶³² Die Inkongruenz der Elemente dieses Nominalsatzes im Genus mag etwas auffällig erscheinen. Aber man muß sie vielleicht doch nicht unbedingt, wie eine Zeitlang während der Arbeit an diesem Buch erwogen, als Signal für eine besondere Bedeutungsnuance von $\Delta\Omega$ (\bar{N} -) verstehen, die dadurch zustande käme, daß dieses Interrogativpronomen hier als von einem imaginären unbestimmten Artikel abhängig gedacht wäre [also: $\Delta\Omega$ (\bar{N} -) = (\overline{OY}) $\Delta\Omega$ (\bar{N} -)] und wonach der Satz dann heißen müßte: "Von welchem einem Adel ist dieser (nämlich Adam)?" Vielleicht handelt es sich bei $\Pi\epsilon$ $\Pi\Delta\epsilon$ I um solche Neutralisation wie z. B. bei dem $\Pi\Delta(\epsilon)$ I $\Pi\epsilon$

die Eingangsthese, die zur Diskussion stand, in formaler Angleichung an die ersten beiden, mit folgender Paraphrase zu erfassen suchen: "Wenn Adam nun aber in Wirklichkeit gebildet worden ist und sich durch Zeugung fortpflanzt, dann erklärt sich, wieso seine Nachkommenschaft (ihm selbst entsprechend) von unedlem Wesen ist.

42a (p. 61,5-10) und # 42b (p. 61,10-12) Obgleich es in negativer Perspektive weitergeht und der Text im Bereich der Protologie bleibt, kann das, was jetzt folgt, - trotz der dezidiert anderen Voten besonders von Isenberg⁶³³ und Layton⁶³⁴ - keineswegs als direkte Fortsetzung von # 41 verstanden werden.⁶³⁵ Der entscheidende Sachverhalt ist, daß hier - plötzlich - gar nicht mehr von der allgemeinen Abkunft der Menschheit von Adam, sondern von der sehr speziellen und ausnahmsweisen Abkunft des Kain von der teuflischen Schlange die Rede ist. Nun gibt es gleichwohl eine untergründige Verbindung zwischen diesen beiden Themen der Urgeschichte in der Gesamtperspektive des EvPhil. Nach dem hier vorausgesetzten Topos kommt es dazu, daß der (von Gott) Gebildete (Adam) sich durch (tierische) Zeugung vermehrt, nur dadurch, daß Eva die sexuelle Verführung, die sie durch die Schlange erfahren hat, nun ihrerseits mit Erfolg auf Adam anwendet. Aber solche Hintergrund-Verbindung ist etwas anderes als eine Text-Fortsetzung. Es ist nun weiterhin dem Verständnis unseres hiesigen Textes dienlich, wenn wir sogar auch ihn selbst noch einmal unterteilen (in # 42a und # 42b), indem wir den letzten Satz, der eine ganz allgemeine These ist, die sich nicht als (direkte) Folgerung aus dem, was unmittelbar vorhergeht (# 42a), verstehen läßt, absetzen und (zunächst) für sich nehmen.

Unter dem Gesichtspunkt der Motivik vollzieht sich beim Übergang von # 41 zu ## 42a.b ein Sprung *vom Problem* der Schönheit Adams und deren Vererbbarkeit auf seine Kinder *zum Thema* der Beziehung zwischen Ehebruch und Mord. Von dem Verbrechen des Mordes ist freilich nur verbal ganz am Ende des Paragraphen 42a die Rede. Vorher wird der (abstrakte) Sachverhalt des Mordes sprachlich durch den (persönlichen) Begriff des Mörders sozusagen vertreten.⁶³⁶ An sich ist übrigens das Auftauchen des Sündenpaares Ehebruch und Mord in einer Bekehrungspredigt bzw. überhaupt in einem katechetischen Kontext keineswegs auffällig, worauf schon Isenberg dankenswerterweise hingewiesen hat.⁶³⁷ Schließlich sind die ihnen im Dekalog

des hermeneutischen Relativsatzes (vgl. zu diesem Polotsky 1987: 104).

⁶³³ 1968: vor allem 26f. 421.

⁶³⁴ Er votiert *pralaisch*, indem er den ganzen Komplex als Exzerpt Nr. 39 (= ## 41.42a.b) unter der Überschrift "Cain" zusammenfaßt (1987: 336).

⁶³⁵ Zu diesem Urteil ist übrigens - nach eigener Prüfung der Sachlage - auch Borchert gekommen (1967: 173f. 176 ["... the ideas expressed in logia 41 and 42 appear to be mutually exclusive ..."]).

⁶³⁶ Der syntaktische und semantische Rahmen weist das Wort $\omega\upsilon\tau\beta\epsilon$ in Z. 6 m. E. eindeutig als *nomen agentis* aus, wozu auch Osing inzwischen die sprachgeschichtliche Ableitung geliefert hat (1976: 120). Daß so viele Interpretieren, bis hin zu Isenberg (zuletzt bei Layton 1989: 161; vgl. auch den entsprechenden Eintrag im Register [309a]) und Layton (1987: 336), es anders sehen, ist mir eigentlich unbegreiflich. Die dafür geltend gemachten Argumente können nicht akzeptiert werden: Die (personale) Determination durch das Folgende (besonders $\Delta\Upsilon\Delta\text{Π}\text{O}\Upsilon$) hebt die vorläufige Erwartung eines zweiten Abstraktums auf. Und das Perfekt von $\omega\omega\text{Π}\epsilon$ (einem griechischen $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\tau\omicron$ der Vorlage entsprechend) ist neutral genug, um ein *nomen abstractum* und ein *nomen agentis* ohne weiteres zeugmatisch zusammenhalten zu können.

⁶³⁷ 1968: 234¹ (Verweis auf Chrysostomos Taufkatechesen X 3, wo Mord und Ehebruch ausdrücklich als schwere Sünden erwähnt werden; vgl. aber z. B. auch Ps. Clem. Hom. X 6,3).

gewidmeten Verbote ja auch benachbart und beginnt gerade mit ihnen, offenbar traditionellerweise, die andeutende Zusammenfassung der moralischen Bestimmungen des Gesetzes (vgl. Mk 10,19 par Mt 19,18f. par Lk 18,20; Röm 13,9; Ps. Clem. Hom. X 6,3), wobei die Umkehrung der Reihenfolge (6. vor 5. Gebot) in Lk 18,20 und Röm 13,9 vielleicht nicht zufällig ist und Reflexionen über den sachlichen Zusammenhang zwischen Mord und Ehebruch bzw. darüber, was schlimmer ist, voraussetzen könnte. Und möglicherweise ist das wiederum nicht ganz ohne Bedeutung für das Verständnis der spezifischen Zuspitzung der Aussage unseres EvPhil-Textes.

Dieser unser Text ist freilich gar nicht - jedenfalls nicht an der Oberfläche - von paränetischem, sondern von mythologischem Charakter. Es handelt sich um den wohlbekanntem (und uns ja schon in # 17b entgegengetretenen) Topos (von der Verführung Evas durch die Schlange zum Ehebruch), der eigentlich der jüdischen Haggadah entstammt,⁶³⁸ aber von dort Eingang in manche Zweige der Gnosis fand, wo er in charakteristischer Metamorphose und in verwirrenden Variationen und Kombinationen eine relativ große Rolle spielte.⁶³⁹ Auch im EvPhil selbst hat dieser Topos eine erhebliche Bedeutung. Außer der farbigen Entfaltung an unserer Stelle wird ja z. B. noch in den ## 17b.71.79.83b auf ihn angespielt oder Bezug genommen. Ja, er bildet im (todbringenden) Trennungsmotiv sogar eine wesentliche Voraussetzung der Heilslehre dieses Evangeliums. Aber obgleich das EvPhil ja eine gnostische Schrift ist, erscheint er hier in einem Motiv-Bestand, der gar nichts spezifisch Gnostisches aufweist, der also 2Kor 11,3 und Joh 8,44 viel näher steht als etwa den einschlägigen Stellen im Baruchbuch des Gnostikers Justin (Hippolyt ref. V 26,22f.) oder im Apokryphon Johannis (BG p. 62,3-63,5 Parr). Von diesem internen Motiv-Bestand ist wichtig, daß es (noch) die Schlange selbst ist - noch nicht (ausdrücklich) der Teufel und vor allem noch nicht der Demiurg Jaldabaoth nebst seinen Archonten -, die Eva verführt und daß nur Kain (und nicht auch Abel) im Ehebruch erzeugt wird.

Auch insofern steht unser Paragraph den beiden NT-Stellen näher als den echt gnostischen Beispielen, als die Verführung der Eva (nebst deren Folgen) hier gar nicht (in der "natürlichen" Reihenfolge des Mythos) erzählt, sondern offenbar als Argument gebraucht wird. Zwar fehlt uns hier ein direkter Kontext, so daß wir einen ganz exakten Bezug nicht werden ermitteln können. Aber daß es dennoch so ist, kann man ja an der besonderen Ordnung, die die traditionellen Motive hier bekommen haben, ablesen. Der Topos erscheint hier in einer ganz spezifischen Profilierung, die man fast polemisch nennen könnte. Worauf es dem Autor ankommt, steht als These am Anfang. Der Rest ist nur eine Erläuterung der These. Es kommt ihm also entscheidend auf die Reihenfolge an, in der diese beiden Kapitalverbrechen in die Welt kamen, und auf ihr kausales Verhältnis untereinander. Und dabei liegt, wie # 42b zeigt, der Ton auch gar nicht gleichermaßen auf *beiden* Gliedern, sondern eindeutig (nur) auf dem Ehebruch. Nicht mit dem Brudermord begann die Kette menschlicher Verbrechen. Es wäre vielmehr gar nicht erst dazu gekommen, wenn es *davor* nicht schon den Ehebruch gegeben hätte. Der Ehebruch ist es, der aller Übel Anfang ist.

Was nun die These des # 42b selbst anbelangt, so würde sie, wenn man sie - wie bisher - als einen direkten Bestandteil dessen, was ihr (als # 42a) vorhergeht, ansieht, mit dessen

⁶³⁸ Vgl. z. B. Bousset/Greßmann 1926: 408f.; 2Kor 11,3 nebst den Kommentaren (z. B. Lietzmann/Kümmel 1949: 145); Joh 8,44.

⁶³⁹ Vgl. jetzt z. B. Pearson 1990: 99-107.

Anfangsthese und innerem Gefälle kollidieren: Der Text führt sozusagen von einer These *weg*, und kann also nicht zugleich (auch noch) auf eine These *zulaufen*. Außerdem hat # 42b andere "Verwandte" als # 42a (nämlich ## 61a.112.113). Man könnte daher durchaus versucht sein, diese These ganz für sich zu nehmen und als eine ganz allgemeine Definition des Ehebruchs zu verstehen. Aber was für eine merkwürdige Definition wäre das? Sie wäre nicht nur sehr sublim. Das allgemeine Urteil, das der Satz auf der Ebene der Logik darstellt, ist vor allen Dingen und offenbar auch nicht umkehrbar. Also ist damit der Ehebruch gar nicht wirklich definiert. Es wird *nur* gesagt, was (offenbar unter anderem) *auch* bzw. *auf jeden Fall* Ehebruch ist. Diese Merkwürdigkeit der These wird jedoch verständlich, wenn sie eben doch - wenn auch in lockerer Weise - an # 42a anknüpft, zwar nicht an dessen Text als solchen, wohl aber an den in ihm zur Sprache kommenden Topos von der Verführung der Eva selbst. Und daß das so ist, geht relativ deutlich aus dem ("störenden") perfektischen Tempus des Relativsatzes hervor. Der so irritierende Gesichtspunkt des einander nicht Gleichens dürfte mithin in dem Motiv der Schlange wurzeln. Und das zeigt wiederum, daß in dem hier vorausgesetzten mythologischen Topos die Schlange wirklich noch als das betreffende Tier selbst gemeint ist (und z. B. nicht bloß eine Metapher für den listigen Teufel darstellen soll). Unsere These meint also: So ist auch jeder Beischlaf, der sich nach dem Muster dessen vollzieht, den die Schlange mit Eva vollzogen hat, Ehebruch. Und da geht es auch mit der Umkehrung, nämlich: Jeder Ehebruch hat noch irgend etwas von dem widernatürlichen Verkehr der Eva mit der Schlange an sich.

43a (p. 61,12-18) und # 43b (p. 61,19-20) Das Gleichnis vom Färber kommt sowohl der Sache als auch der Bildsphäre nach überraschend. Ein verbindender Gedanke - bzw. überhaupt ein verbindendes literarisches Element - mit dem/n vorhergehenden Komplex(en) läßt sich m. E. weder *im* Text noch *hinter* ihm erkennen. Mit anderen Worten, die hiesige Zäsur scheint (wieder einmal) gravierender zu sein als die, die die benachbarten Paragraphen sonst voneinander trennen. Es sieht mithin so aus, als hätten wir es hier mit einem Neu-Einsatz zu tun. Es wäre dann bloß noch die Frage, wie tief der Graben zwischen # 42b und 43a anzusetzen ist - und zwar auch schon im Vergleich zu dem zwischen # 53 und # 54. Es sind das ja jene beiden Zäsuren, die wir im Vorblick von # 28 aus schon einmal, und zwar unter der Frage, wo der Textblock, der dort zu beginnen scheint, zu Ende sein könnte, ins Auge gefaßt hatten.⁶⁴⁰ Aber wie immer man diese im Grunde unbeantwortbare Frage auch beurteilen mag, so könnten wir doch die beiden möglichen Neu-Ansätze # 43a und # 54 - auch wenn sie vielleicht nicht auf derselben (Gliederungs)Ebene liegen - untereinander in Beziehung setzen und entsprechend die Paragraphen dazwischen als einen durch sie abgegrenzten Text-Block für sich betrachten und zu verstehen suchen. Die beiden Leit- oder Schalt-Paragraphen # 43a und # 54 heben sich ja von der Umgebung ziemlich auffällig durch den Gebrauch desselben Bildes (von der Färberei) ab und reden auch, der eine als Gleichnisrede, der andere als Schilderung einer Gleichnishandlung, von derselben Sache, nämlich von der Taufe. Und so könnte man vielleicht sagen, daß, nachdem im Gesamtaufriß des EvPhil bisher nur eine allgemeinere Perspektive von Bekehrung und Initiation vorherrschte, es jetzt mit diesen Hinweisen auf das Sakrament der Taufe anfängt konkreter zu werden.

Für den Topos als solchen - von dem Versehen mit Farbe als Metapher oder Bild für die Erneuerung in der Taufe - gibt es eine wahrhaft erhellende Parallele in einer der

⁶⁴⁰ Vgl. oben S. 256.

Taufhomilien des Nestorianers Narsai,⁶⁴¹ die von Isenberg und Gaffron - wohl unabhängig von einander - entdeckt worden ist.⁶⁴² Das Gleichnis ist bei Narsai bereits homiletisch angewendet, während es hier noch als solches "rein" erscheint. Dort ist es auch nicht am *Tränken* mit Farbe, sondern am *Bestreichen* mit Farbe orientiert. Aber an beiden Stellen liegt der Ton in auffälliger Weise auf Gott als dem Akteur, und der *Scopus* ist absolut identisch: es ist die scheinbar *äußerlich* hinzukommende (Wunder-)Farbe (Gottes), die das damit Behandelte *innerlich* verwandelt.

Nicht ohne Bedeutung für das Verständnis unseres Gleichnisses ist aber auch die von der Bildseite vorausgesetzte "Technologie". Was von den wirklichen Färbern der Antike⁶⁴³ direkt mit den "echten" Farben gefärbt wurde, waren nämlich nicht bereits gewebte oder anderswie gefertigte Stoffe und schon gar nicht fertige Kleider, sondern nur das Grundmaterial, also Wolle, Seide usw. Das haben gleichermaßen Bauer,⁶⁴⁴ und Gaffron⁶⁴⁵ herausgestellt. Gleichwohl wird das Gleichnis mit "den gefärbten Dingen" nicht dies Ausgangsmaterial meinen können, sondern - verdichtet - bereits das daraus gefertigte Endprodukt, also Gewänder *etc.*; denn nur von diesen kann vernünftigerweise gesagt werden, daß sie "sterben".

Beim Gleichnis-"Kopf", also der Einleitung des Gleichnisses durch den Satz: "Gott ist ein Färber", sind es zwei Aspekte, die eine Hervorhebung verdienen. Einerseits dürfte diese Aussage einer theologischen Richtung, in der Jes 1,18 ein besonderes Gewicht gehabt hätte (vgl. 1Clem 8,4), einfach als eine natürliche Quintessenz der Jesaja-Stelle erscheinen. Andererseits, da das ja kein für sich stehender metaphorischer Lehrsatz, sondern eine Gleichniseröffnung ist, kann oder muß die Direktheit der Aussage (also, daß es *nicht* heißt: "Gott *gleicht* einem Färber" oder: "Gott ist *wie* ein Färber") Verwunderung erregen. Nun gehört solche schockierend verkürzte Bildrede, wie die direkten Parallelen zu unserem Phänomen in ## 50.93a besonders deutlich zeigen, zum Wesen des EvPhil. Gleichwohl kann man fragen, ob derartige, offenbar nicht-*theologische*, Prädikationen, auch wenn sie syntaktisch in direkter Form erscheinen, dem Hörer nicht automatisch als nur vergleichsweise gemeint sein könnend bewußt sind, bzw. ob in dem Prädikat eines *derartig* qualifizierenden (*nicht* identifizierenden) Nominalsatzes ein $\omega\varsigma$ -Äquivalent nicht sowieso syntaktisch als impliziert angesehen werden darf, wonach man unseren Satz auch mit: "Gott ist von der Art eines Färbers" übersetzen könnte.

Der Körper unseres Gleichnisses, der mit den Worten des Textes eigentlich nur eben angedeutet wird, ist durch das ihm innewohnende Eigenleben von einer komplizierten Struktur. Er umfaßt nämlich drei verschiedene Beziehungen des Bildes zur Sache. Das für den Gesichtspunkt der Ähnlichkeit, der den Text ja formal (eben als *Gleichnis*) bestimmt, unverzichtbare *tertium comparationis* kommt gar nicht recht an die Oberfläche. Es ist wohl als die unauflösliche und qualitätsübertragende Verbindung der (echten) Farbe mit dem gefärbten Material zu bestimmen. Aber daneben wohnt dem Vergleich auch noch der Gesichtspunkt der

⁶⁴¹ Hom. XXI: "On the Mysteries of the Church and on Baptism".

⁶⁴² Vgl. Isenberg 1968: 173; Gaffron 1969: 324⁹⁸. Die Stelle lautet: "The rust of passions had defaced the beauty of our excellence; and He turned again and painted us in spiritual colours which may not be effaced. Cunningly He mixed the colours for the renewal of our race, with oil and water and the invincible power of the Spirit" (Übersetzung Connolly 1909: 46).

⁶⁴³ Ausnahmen gab es nur in Ägypten.

⁶⁴⁴ 1963: 292-294.

⁶⁴⁵ 1969: 324⁹⁷; unter Bezugnahme auf die einschlägigen Werke von Blümner (1875) und Reinking (1938).

Ungleichheit qua Überbietung inne ("wenn schon bei einem irdischen Färber die Farben so lange halten, um wieviel mehr dann erst die Wunderfarben Gottes?") und schließlich auch noch der Gesichtspunkt der *Ungleichheit qua* Gegensätzlichkeit ("während selbst die echten Farben schließlich doch vergehen,⁶⁴⁶ sind die Farben Gottes unvergänglich").⁶⁴⁷ Daß übrigens dieses Taufgleichnis einen Taufritus voraussetzt und bezeugt, bei dem der Täufling ganz untergetaucht wird, ist in der Forschung von Anfang an erkannt, vermerkt und gewürdigt worden.⁶⁴⁸

Der Satz, der dem Gleichnis in unbildlicher Rede noch folgt und den wir jetzt als # 43b von dem Gleichnis deutlich abrücken,⁶⁴⁹ hat bisher dem Verständnis unsägliche Schwierigkeiten gemacht, und zwar genau weil und solange man hier noch ein direktes Weiterwirken der Bildrede des Vorhergehenden sah oder vermutete - mit der Folge, das hier ausgesagte βαπτίζειν irgendwie über den Leisten von βάπτειν schlagen zu müssen. Erst eine radikale Trennung dieses Satzes vom Gleichnis vermag ihm sein Recht, zunächst einmal für sich selbst verstanden zu werden, zu gewähren. Aber darüber hinaus ist es eben diese äußerliche Loslösung, die die wirkliche Beziehung zum Gleichnis sichtbar werden zu lassen vermag.

43b redet, wie dann offenbar wird, in einer formelhaften Sprache. βαπτίζειν ἐν ὕδατι ist eine feste Wendung und meint "mit Wasser taufen."⁶⁵⁰ In den Worten "er tauft mit Wasser" erkennen wir also zunächst einmal eine in sich wohlverständliche Kern-Aussage. Die etwas merkwürdige, weil *quasi* tautologische, Bezeichnung der Objekte dieser Wassertaufe (daß es also *nicht* etwa heißt: "alle, die zu ihm kommen" oder: "alle, die getauft werden wollen") dürfte sich als theologisch relevante Redefigur (etwa in Analogie zu ἐλεῆσω ὃν ὃν ἐλεῶ κτλ. [Ex 33,19 bzw. Röm 9,15]) ganz gut verstehen lassen und müßte danach etwa den Sinn haben: "die er taufen will", "die er zur Taufe vorherbestimmt hat." Und diese Objektsbezeichnung hängt wohl wiederum mit der größten Merkwürdigkeit dieses Satzes zusammen, nämlich mit dem Subjekt. Wenn das Subjekt Johannes der Täufer wäre, würde ja alles in Ordnung sein. Nun steht aber als Subjekt "Gott" da.⁶⁵¹ Und diese überaus auffällige Angabe des Subjekts des Taufens wird eben überhaupt nur verständlich unter der Voraussetzung bzw. zeigt, daß diese bildlose Taufthese doch noch im Blick auf das vorhergehende Gleichnis formuliert worden ist, gewissermaßen als eine Art Sachkommentar dazu. Man könnte diesen Satz sogar fast als ein Stück oder als den zweiten Teil der Sachhälfte des Gleichnisses bezeichnen,⁶⁵² was deswegen als sinnvoll oder sogar notwendig erscheinen mag, weil die eigentliche Sachhälfte des Gleichnisses selbst ganz in den Bildern der

⁶⁴⁶ Das Wort "sterben" (ΜΟΥ) für das Vergehen der irdischen Farben kommt überhaupt nur durch den Gegensatz zu den "unsterblichen" (ΔΤΜΟΥ) Farben Gottes in den Bildern.

⁶⁴⁷ Wegen dieses Gesichtspunktes spricht Sevrin mit Recht von einer "comparaison inversée" (1972: 209²⁸).

⁶⁴⁸ Vgl. z. B. Isenberg 1968: 310f.

⁶⁴⁹ Als Möglichkeit bereits von Sevrin angemerkt; vgl. 1972: 27 ["*A moins d'isoler cette phrase du passage qui précède (ce qui n'est pas possible en raison du ΔΕ de la ligne 19), on ne voit pas comment comprendre autrement*" (Hervorhebung von mir)].

⁶⁵⁰ Vgl. Gaffron 1969: 136 mit 323⁹⁵; Sevrin 1972: 27 mit 209²⁶ (jeweils mit Hinweis auf die betreffenden NT-Stellen).

⁶⁵¹ Diese Merkwürdigkeit ist schon von Sevrin mit Recht hervorgehoben worden; vgl. 1972: 80. 249⁴⁹.

⁶⁵² So deutlich von Gaffron verstanden; vgl. 1969: 136.

Bildhälfte "befangen" geblieben ist. Unsere These dürfte also im Klartext einfach noch einmal sicherstellen wollen, daß das Gleichnis die Taufe und ihre göttlichen Wirkungen meint.⁶⁵³

Was aber nun in allerhöchstem Maße auffällig bleibt, ist die dabei zustande kommende Betonung des Wassers. Das innere Gefälle der These könnte man ja tatsächlich durch folgende Paraphrase bezeichnen: Dies alles wirkt Gott in der Taufe, die *nur* eine Wassertaufe ist. Das klingt dann wie Polemik. Es ist aber kein Gegner in Sicht. In diesem Zustand exegetischer Verunsicherung ist nun vielleicht die Erinnerung an ein offenkundiges Mißverständnis aus der Pionierzeit der Nag Hammadi-Forschung von geradezu heuristischem Wert. Gemeint ist die alte - und wegen syntaktischer Unmöglichkeit schnell wieder fallen gelassene - Auffassung, die das Ende des # 43(b) nicht schon hinter $\alpha\bar{\nu}$ $\omicron\gamma\mu\omicron\omicron\gamma$, sondern erst nach $\mu\bar{\nu}$ [$\omicron\gamma$] $\omicron\mu$ (am Ende von Z. 20) zu erkennen meinte.⁶⁵⁴ Ihre Vertreter haben da am Ende also instinktiv etwas vermißt. Nun zeigt ja die Tilgung des $\omicron\gamma$ zwischen $\mu\bar{\nu}$ und $\omicron\mu$, daß hier beim Schreiben dieser Kopie unseres Textes sowieso dem Schreiber ein Versehen unterlaufen ist. Und dann erscheint die Frage durchaus berechtigt, ob hier etwa doch ein etwas größeres Versehen, als bisher angenommen, vorliegt. Die fehlerhafte Schreibung eines überflüssigen $\omicron\gamma$ verlangt ja sowieso noch nach einer Erklärung. Kurzum, die Frage ist nicht zu unterdrücken, ob der Text der Vorlage hier nicht $\mu\bar{\nu}$ $\omicron\gamma\pi\bar{\nu}\bar{\alpha}$ $\mu\bar{\nu}$ $\omicron\mu$ gelaute haben mag. Der Schreiber hätte nach der Schreibung des $\omicron\gamma$ gedacht, er wäre schon beim zweiten $\mu\bar{\nu}$ (also ein normaler Kopierfehler durch Homoioteleuton!). Dann hätte man sich # 43b also ursprünglich so vorzustellen: "Gott aber tauft die, die er tauft, mit Wasser <und Geist>." Taufe mit Wasser *und Geist* ist ja schließlich auch genau das, was als normal zu gelten hätte (vgl. vor allem noch Joh 3,5) und was der Hörer oder Leser ja eigentlich hier auch erwartet.⁶⁵⁵

44a (p. 61,20-32) und # 44b (p. 61,32-35) Die Textsorte wechselt wieder - von der Bildrede zur theologischen Argumentation. Auf die Frage, was denn die ## 44a.b mit den ## 43a.b gedanklich verbinden könnte, hat Borchert schon eine erste und sehr einleuchtende Antwort gegeben: es ist der Gedanke der *Verwandlung* des Menschen.⁶⁵⁶

Was die Motivik unseres **# 44a** anbelangt, so ist sie ja in mancherlei Weise mit anderen Stellen des EvPhil verflochten. Der *terminus technicus* "das Feststehende" zur Bezeichnung der ewigen Himmelswelt als des Bereichs der Wahrheit, wie er sich im Einleitungssatz findet, verbindet unseren Paragraphen mit # 11a,⁶⁵⁷ nur daß hier statt von dem Problem der Benennbarkeit von dem der Sichtbarkeit die Rede ist. Der vorletzte Satz (wie man Christus sehen kann) hat eine

⁶⁵³ So ungefähr ist das freilich schon bei Borchert in folgendem Satz zu finden: "..., it seems that the author is trying to indicate that the means of dying employed by God is water" (1967: 178).

⁶⁵⁴ Vgl. de Catanzaro 1962: 45 (und den betreffenden Eintrag in Laytons Apparat [1989: 162]); und Isenberg (aber *nur*) 1968: 364. 422.

⁶⁵⁵ Vgl. z. B. nur die Parallele des Gleichnisses bei Narsai (siehe oben Anm. 642).

⁶⁵⁶ 1967: 179 ["Philip continues his theme of transformation with a variation in perspective. From a discussion of transformation in terms of God's immortal dyes (log. 43), the editor turns the attention of the reader to the subject of transformation through spiritual sight (log. 44)"].

⁶⁵⁷ Vgl. oben, im Kommentar zu # 11a, S. 185.

gewisse Verwandtschaft mit dem Erzählelement am Ende von # 26a. Mit dem vorhergehenden zusammen besteht - hinsichtlich der Möglichkeit des Werdens zu Christus bzw. zu Geist - eine Verbindung zu den ## 67d.e. Das den ganzen Paragraphen eigentlich beherrschende Motiv der notwendigen Zusammengehörigkeit dessen, was gleich ist - hier in der erkenntnistheoretisch-dualistischen Variante,⁶⁵⁸ wo zugleich vorausgesetzt wird, daß man zum Zwecke der Erkenntnis des "Feststehenden" diesem gleich *werden* kann - hat seine Entsprechungen in den ## 42b.102a.113. Der Sachverhalt des Erkennens ist hier allerdings mit dem Verbum "sehen" ausgedrückt. Aber da es sich um ein "Sehen" in zwei diametral entgegengesetzten Bereichen handelt, dürfte der dem Verbum unterliegende Sinn verschieden, also mit Bezug auf die Welt der Erscheinungen ein anderer als bei Bezug auf die Welt der nur mit dem Verstande wahrnehmbaren Dinge, sein können. Solche Synonymität und Austauschbarkeit von Sehen und Erkennen zeigt besonders deutlich 1Kor 13,12. Und das ist sowieso diejenige von den vielen im Laufe der Forschung aus dem NT herangezogenen Parallelen,⁶⁵⁹ die m. E. am meisten Licht auf unseren Text wirft. Eine Aussage unseres Textes wie die: "Du sahst den Geist und wurdest zu Geist" erscheint z. B. ohne Sinnverlust transformierbar in: "Du erkanntest den Geist, wie du vom Geist erkannt wurdest."

Was die Gedankenführung unseres # 44a betrifft, so erscheint als charakteristisch, daß sie so abstrakt und grundsätzlich beginnt, um ganz konkret und fallbezogen zu enden. Die philosophische Nomenklatur und Perspektive dient (ähnlich wie in # 11a) wieder nur einem "handgreiflichen" religiösen Zweck. Das eigentlich Interessante an unserem Text ist ja sowieso gar nicht die Thematik als solche, sondern gewisse, ganz überraschende Brüche bzw. Umschaltungen in der Gedankenführung: es wird gleich zweimal, kurz nacheinander etwas gesagt, was man nach dem jeweils Vorhergehenden unter keinen Umständen erwarten konnte.

Der Schwerpunkt sowohl der Sachaussage als auch der exegetischen Problematik liegt also im letzten Drittel, in den Sätzen, die auf das $\alpha\lambda\lambda\alpha$ (von Z. 27) folgen. Sie sind strukturell die syntaktisch losgelöste, inhaltliche Füllung der zweiten Hälfte des vorhergehenden langen (von $\bar{\nu}\alpha\epsilon$ Z. 23 bis $\tau\mu\epsilon$ Z. 27 reichenden) - in seiner Hierarchie gelegentlich arg verkannten⁶⁶⁰ - negierten Vergleichssatzes, der also eine Ungleichheit zwischen dem Sehen im Bereich der Welt und dem Sehen im Bereich der Wahrheit aussagt. In der ersten Hälfte der Ungleichheitsaussage war ja die inhaltliche Entfaltung syntaktisch eingebaut.

Der unerwartete (erste) Umschlag besteht nun darin, daß diese nachträgliche Inhaltsfüllung nicht mehr in der 3. Pers. und im Präsens, sondern in der 2. Pers. Sgl.⁶⁶¹ und im Tempus des Perfekt erfolgt. Im Zusammenspiel mit der Auswahl der Beispiele der im Bereich der Wahrheit zu sehenden Wesenheiten, als welche ja die drei Personen der Trinität (in umgekehrter Reihenfolge) erscheinen, macht das den Eindruck eines Rückverweises auf eine von den

⁶⁵⁸ Nach dem bekannten Schema, wie es z. B. sehr prägnant in C. H. XI 20 zum Ausdruck kommt ($\tau\delta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \bar{\nu}\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\bar{\omega}\ \delta\mu\omicron\acute{\iota}\omega\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$); auf diese Stelle als Parallele hat schon Ménard die Aufmerksamkeit gelenkt (1967: 160).

⁶⁵⁹ Sie findet sich unter anderen Stellen bei Borchert (1967: 180²).

⁶⁶⁰ Vgl. besonders Borchert (1967: 152 mit Anm. 2) und Isenberg (NHLibEng: 137; NHLibEng³: 146f.), auf den auch - im Sinne eines Kompromisses - die unsachgemäße Gliederung des koptischen Textes bei Layton (1989: 162) zurückgehen dürfte; denn wo Layton unabhängig von Contributors ist, setzt er ja ein anderes Textverständnis, wie es eben allein für richtig zu halten ist, voraus (1987: 337).

⁶⁶¹ Vgl. zu diesem Phänomen als solchem schon Sevrin (1972: 203⁷⁰).

Adressaten im Kultgeschehen, also in der Taufe (auf den dreieinigen Gott) und/oder in der Salbung, bereits gemachte "mystische" Erfahrung.⁶⁶² Solcher Bezug auf die Taufe wäre dann übrigens eine zweite Verbindung unseres Paragraphen mit den §§ 43a.b. Wie man sich das dabei gemeinte (das Eschaton vorwegnehmende) "Sehen" vorzustellen hat, ist freilich eine wohl berechnete, aber kaum beantwortbare Frage. Ob man sich vorstellen darf, daß der Täufling - wie Jesus bei seiner (vorbildhaften) Taufe - den Himmel offen und den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen sehen (bzw. daß man ihm das "eingeredet" hat)? Daß er nun auch Christus selbst sieht, müßte dann eine Erweiterung solcher Taufvorstellung - etwa in Analogie zu dem, was Stephanus bei geöffneten Himmeln gesehen hat - sein (vgl. Apg 7,56). Oder soll man das Sehen bei der Initiation lieber gleich im übertragenen Sinne von Erkennen verstehen? Jedenfalls scheint in unserem Text das Werden zu dem, was man sieht, nicht im Sinne eines *Aufgehens* in das, was man sieht, verstanden zu sein. Vielmehr ist wohl die Vorstellung eines *Gegenüber* von Sehendem und Gesehenem beibehalten. Der Sehende wird mit dem Gesehenen wesenseins, aber nicht identisch.

Vielleicht hängt nun gerade mit dem soeben angeschnittenen Problem die zweite unvorhersehbare "Umschaltung" unseres Textes zusammen. Beim Vater als dem Objekt des Sehens ist die Sache nämlich anders und kommt so etwas wie ein eschatologischer Vorbehalt ins Spiel. Zwar hat der Täufling auch den Vater schon gesehen, aber ein proleptisches zum Vater Werden - in Analogie dazu, wie man schon hier zu *einem* Christus und zu *einem* Wesen von Geist werden kann - gibt es nicht. Vielleicht also konnte das zum *Vater* Werden von unserem Autor nicht anders als im Sinne eines tatsächlichen Eins-Werdens, von dem es keine Vorwegnahme gibt, gedacht werden. Auf die hier - nach den theoretischen Prämissen - offen bleibende Frage, wie denn der Täufling den Vater dann doch schon *gesehen* haben kann, mag die im Text implizierte Antwort die sein, daß, in diesem Grenzfall, dazu schon das *Bestimmtheit* zum Gleich- bzw. Eins-Werden genügt habe.

Nach dem Satz: "Du sahst den [Vater] und wirst zum Vater werden" (Z. 31f.), d. h. in dem durch $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ eingeleiteten Abschnitt, den wir jetzt als # 44b für sich besonders nehmen, geht es zwar irgendwie in der *Thematik* des verschiedenen Sehens in den beiden Sphären weiter, aber ohne daß der *Gedankengang* weiterliefe. Daß das $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$, durch das ja sowieso alle drei der noch folgenden Sätze angeschlossen werden, eine in der Sache selbst schon vorhandene Zäsur nur noch zusätzlich markiert, zeigt sich an folgenden Sachverhalten: Zwar geht es im Du-Stil weiter, aber nicht mehr im Perfekt. Der Satz vor dem $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ ist ein voll-genugsamer und nichts mehr offenlassender Abschluß des Gedankenfadens, der in Z. 20 begonnen hatte. Die hiesige Bezeichnung der beiden Bereiche als "hier" und "dort" muß nicht anaphorisch verstanden werden, sondern kann durchaus eigenständig sein. Vor allen Dingen aber ist die Richtung des Gedankens hier eine ganz andere als in # 44a, ja die genau entgegengesetzte. Ging es in # 44a um die Fragestellung, wie ein Subjekt bestimmte Objekte, nämlich die himmlischen, sehen könne, so ist die vorausgesetzte Frage hier, wie das sehende Subjekt sich selbst sehen könne.

Unser # 44b handelt also davon, wie die schwierige, ja fast unmöglich scheinende Lebensaufgabe des Menschen, sich selbst zu "sehen", was wohl einfach als eine Metapher für die in der Spätantike so weit verbreitete Maxime $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ ⁶⁶³ aufzufassen ist, so daß man

⁶⁶² Vgl. schon Isenberg (1968: 315. 319), wengleich die Hinweise auf einen kultischen Aspekt da nur implizit erscheinen.

⁶⁶³ Vgl. Schenke 1989: 69f.

auch dasselbe noch einmal mit der anderen Metapher des sich selbst Findens⁶⁶⁴ sagen könnte, allein zu erfüllen sei. Es geht also gewissermaßen darum, wo man den wahren Spiegel findet.⁶⁶⁵ Und die Antwort, die unser Text bereithält, lautet: ein solcher "Spiegel" ist nicht "hier" (unten), sondern nur "dort" (oben) und transponiert also gewissermaßen die gewöhnlichere Relation von Außen und Innen ("du findest dich nicht über die äußeren Objekte, sondern nur in dir selbst") in die von Unten und Oben. Aber vielleicht ist das gar keine Ersetzung, sondern nur eine Art von Überhöhung oder Ergänzung der Perspektive. Denn Innen und Oben kann ja durchaus als im Grunde zusammenfallend gedacht werden.

Wenn wir von da aus und nach alledem nun noch einmal auf das Zäsur-Signal $\delta\iota\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$, mit dem der Text des # 44b an den des # 44a angeknüpft worden ist, zurückblicken, so könnte man seinen semantischen Gehalt vielleicht so umschreiben: "So etwas ähnliches sagen auch die folgenden Worte" oder: "Nach demselben Prinzip ist das, was folgt, zu verstehen" etc.

45 (p. 61,36-62,2) und # 46 (p. 62,2-6) Nach den auffälligen philosophisch-mystischen Tönen des Vorhergehenden muß das, was jetzt folgt, auf einen christlichen Hörer ganz vertraut und natürlich wirken. Es geht um die Dialektik von "nehmen" (empfangen) und "geben"⁶⁶⁶ in Verbindung mit der Dialektik von Glaube und Liebe.⁶⁶⁷ Was die Frage der sachlichen Beziehung zwischen diesen Ausführungen und dem Vorhergehenden (über den Graben des Vorstellungs- und Terminologiewechsels hinweg) betrifft, so liegt eine einleuchtende Antwort - wiederum von Borchert gegeben - bereits vor. Borchert sieht das dafür entscheidende Element in der Liebe, die er als das sichtbare Zeichen der in der Taufe erfolgten Verwandlung des Menschen versteht.⁶⁶⁸ So wird die Liebe da, wo das EvPhil auf seine Weise später das "hohe Lied" auf sie singt (## 110a.b.111a.b), tatsächlich gesehen. Aber gerade in Anbetracht dieses "hohen Liedes" ist doch zu fragen, ob nicht auch - oder noch mehr - der empfangende Glaube *hier*, der ja dem Freiwerden durch die Erkenntnis der Wahrheit *dort* (# 110a) entsprechen dürfte, ein sachliches Verbindungselement ist. Immerhin scheint doch im Begriff des Empfangens von ## 45.46 der Begriff des Sehens von ## 44a.b der Sache nach irgendwie aufgenommen zu sein, zumal ja auch sonst Glauben und Sehen aufeinander bezogen sind.⁶⁶⁹

Wie man aber diese zweite Verbindungslinie (über den Glauben) des näheren zu sehen hat, das hängt ganz entscheidend von der Einsicht in die Gliederung und die Struktur unseres Abschnitts ab. Der ganze Abschnitt ## 45.46 hängt zusammen und hat eine außerordentlich strenge Form. Er besteht nämlich aus vier "gleichseitigen" Doppelsätzen. D. h., unser Stück ist aus *folgenden* Bausteinen *so* erbaut:

⁶⁶⁴ Vgl. Apophasis Megale, Hippolyt ref. VI 17,3 (Wendland 143,9): ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \mu\acute{\iota}\alpha$) . . . $\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\upsilon\ \zeta\eta\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha$, $\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\upsilon\ \epsilon\acute{\upsilon}\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha$.

⁶⁶⁵ Zu dieser Assoziation der Spiegelvorstellung vgl. OdSal 13.

⁶⁶⁶ Zu dieser Dialektik an sich vgl. im EvPhil selbst noch # 99c und im NT das Herrenwort Apg 20,35.

⁶⁶⁷ Diese Dualität kehrt noch einmal wieder im Rahmen der Tetras: Glaube, Hoffnung, Liebe, Erkenntnis; # 115.

⁶⁶⁸ 1967: 181f.

⁶⁶⁹ Vgl. besonders Hebr 11,1.

- (1a) Der Glaube empfängt;
- (1b) die Liebe gibt.
- (2a) N[ie]mand kann empfangen] ohne den Glauben.
- (2b) Niemand kann geben ----- ohne ---- Liebe.
- (3a) Um ---- zu empfangen, glauben wir; und
- (3b) um wahrhaft zu geben, < . . . >.
- (4a) Wenn jemand gibt, (aber) nicht mit Liebe,
hat er keinen Nutzen von dem, was er gegeben hat.
- (4b) (Und) jeder, der empfangen hat, (aber) nicht <...> den Herrn,
ist noch ein Hebräer.

Dabei ist das Entscheidende die Erkenntnis, daß der letzte Satz (4b) - entgegen meiner ursprünglichen Auffassung,⁶⁷⁰ in der mir viele gefolgt sind, nach der dieser Satz (unter der Nomenklatur # 46) als eine kurze Texteinheit für sich bildend aufgefaßt wurde - als Entsprechung von (4a) ein unverzichtbares Element dieser Figur ist. Dann wäre es eigentlich logisch, diese ganze Redefigur als einen einzigen Paragraphen zu betrachten und zu zählen, wie es ganz deutlich bei Layton geschehen ist.⁶⁷¹ Aber hier muß ich mich nun als einen Gefangenen meines eigenen Systems bekennen, nach dem die einmal von mir eingeführte Paragraphenzählung als solche nicht grundlegend geändert, sondern höchstens modifiziert werden sollte. So blieb mir hier nur die Notlösung offen, wenn die Paragraphenzahl 46 nicht völlig wegfallen sollte, unseren Text an einer einigermaßen vertretbaren Stelle⁶⁷² zweizuteilen, also die (alte) Paragraphenzäsur # 45 / # 46 um etliches vorzulegen.

Nun ist an unserem Text ja die Objektslosigkeit der Verben "empfangen" und "geben" nicht wenig auffällig, wobei allerdings das sachliche Gewicht der Nicht-Aussage ungleich verteilt erscheint. Was alles die Liebe geben kann, ist leichter vorzustellen als potentielle Objekte, die der Glaube empfangen könnte. Der Text wirkt durch diese \emptyset -Objekte abstrakt und allgemein - jedenfalls wenn man ihn [bzw. jeden einzelnen seiner Doppelsätze, aus denen er zusammengesetzt erscheint und die auch jeder für sich eigenständig (gewesen) sein könnten⁶⁷³] für sich betrachtet. Aber diese Allgemeinheit könnte ja durch den Kontext (bzw. durch die Zusammenstellung der verschiedenen Doppelsätze) implizit aufgehoben sein. Wenn man sich nun im EvPhil selbst unter den vorkommenden Objekten des Verbums χ_1 nach potentiellen Kandidaten für den Fall, daß der Glaube der Empfänger ist, umsieht, stößt man notwendigerweise auf $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ (in ## 89.90b). Zwar ist in # 89 der Verbal Ausdruck $\chi_1 \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ nur ergänzt. Es handelt sich jedoch m. E. um eine ziemlich sichere Textwiederherstellung. Und gerade dieser # 89 könnte sich - trotz seiner Lückenhaftigkeit - als ein Schlüssel für das volle und kontextgemäße Verständnis unseres Textes erweisen. Jedenfalls liegt von daher erst einmal die Frage in der Luft, ob für die Adressaten des EvPhil nicht "die Taufe" die nächstgelegene Füllung dieser Leerstelle der Textaussage gewesen

⁶⁷⁰ So noch 1987: 160.

⁶⁷¹ 1987: 337; vgl. aber auch die Abschnittszäsuren bei Isenberg (NHLibEng: 137; NHLibEng³: 147; bei Layton 1989: 163. 165) und entsprechend in Laytons koptischer Textausgabe (1989: 162. 164).

⁶⁷² Das "deswegen" ist ja tatsächlich ein Zäsursignal; und außerdem schlägt hier der Stil um in den der 1. Pers. Pl. (vgl. zu diesem Sevrin 1972: 13 und 203⁶⁸).

⁶⁷³ Vgl. zu diesem Aspekt Sevrin 1972: 11 und 200⁵⁴.

sein mußte.⁶⁷⁴ Daß der Autor es wirklich auch so gemeint hat, enthüllt sich mit einiger Sicherheit dann im allerletzten Satz des Textes. Aber um das ganz deutlich zu sehen, bedarf es noch der Erhellung einiger sprachlicher Einzelprobleme, die es aber nicht nur in diesem Satz, sondern auch schon in den vorhergehenden gibt.

Ein schwieriges Problem solcher Art begegnet uns schon im Satz (3b): $\omega\iota\nu\lambda\ \delta\epsilon\ \nu\alpha\mu\epsilon\ \bar{\nu}\tau\bar{\nu}\dagger$. Und sicher ist, daß hier eine Textverderbnis vorliegt. Es ist bloß die Frage, wie sie des näheren zu definieren und zu erklären ist. Hier stehen sich nun zwei verschiedene Grundauffassungen gegenüber. Nach der einen, die auch hier (wieder) vertreten wird, handelt es sich um einen Anakoluth, der dadurch zustande gekommen ist, daß der/ein Kopist den Hauptsatz, der dem in Spitzenstellung stehenden finalen Nebensatz noch folgen mußte, versehentlich ausgelassen (übersprungen) hat. So erstmals klar gesehen und erklärt von Till, der konkret ein $\langle\ \delta\alpha\pi\bar{\sigma}\ \pi\epsilon\ \bar{\nu}\tau\bar{\nu}\mu\epsilon\rangle$ oder $\langle\ \omega\psi\epsilon\ \bar{\nu}\tau\bar{\nu}\mu\epsilon\rangle$ = <"müssen wir lieben"> als ausgefallen annimmt.⁶⁷⁵ Die zweite Auffassung glaubt, mit der Annahme einer schlichten Haplographie auszukommen. Sie stammt im Prinzip von Helmbold⁶⁷⁶ und wird jetzt von Isenberg⁶⁷⁷ und Layton⁶⁷⁸ in der Gestalt propagiert, daß der gemeinte Text $\omega\iota\nu\lambda\ \delta\langle\epsilon\rangle\ \epsilon\nu\lambda\mu\epsilon\ \bar{\nu}\tau\bar{\nu}\dagger$ sei und daß er bedeute: "und, um zu lieben, geben wir." Diese zweite Auffassung macht nun wegen ihrer Einfachheit, wegen der sich bei ihr ergebenden absoluten formalen Übereinstimmung mit dem ersten Teilsatz und, weil sie praktisch ohne Konjekturen auskommt, einen so bestechenden Eindruck, daß ich ihr selbst zwischendurch Tribut gezollt habe.⁶⁷⁹ Daß ich jetzt doch wieder zu der anderen Seite zurückkehre, hängt durchaus mit den "Retuschen" zusammen, die ich dann doch an Isenbergs und Laytons Textverständnis glaubte vornehmen zu müssen. Zunächst einmal ist ja bei diesem Textverständnis nur der formale, nicht aber der sachliche Sinn evident. Man müßte sich z. B. schon ziemlich quälen, um zu erklären, warum es nicht umgekehrt heißt: "und, um zu geben, lieben wir." Zwar hat Layton in seiner begründenden Erläuterung recht, daß im EvPhil auch der mit der griechischen Konjunktion $\zeta\upsilon\alpha$ (= $\omega\iota\nu\lambda$) eingeleitete Finalsatz als normales Tempus das Fut. II hat;⁶⁸⁰ aber das gilt ja nur, wenn die Verbform der Konjunktion unmittelbar folgt. Wenn dagegen diese Elemente voneinander getrennt sind,⁶⁸¹ wird eben der Konjunktiv gesetzt. Der hiesige Konjunktiv $\bar{\nu}\tau\bar{\nu}$ ist überhaupt der eigentliche "Pferdefuß" der nur scheinbar so glatten Auffassung Isenbergs und Laytons. Daß diese Form auch von ihnen wirklich als das vorausgesetzt ist, wonach

⁶⁷⁴ Daß Glaube und Taufe eng zusammengehören, wobei die Taufe den Glauben voraussetzt und auf ihn hin erfolgt, ist ja ein selbstverständlicher christlicher Gedanke (vgl. vor allem Eph 4,5; Mk 16,16).

⁶⁷⁵ 1963: 27. 76; so von mir dann auch - nach anfänglichem irrigem Lösungsversuch (vgl. 1959: 11 = 1960: 46) - übernommen (1965a: 328).

⁶⁷⁶ 1963/64: 92f.

⁶⁷⁷ NHLibEng³: 147; bei Layton 1989: 163.

⁶⁷⁸ 1987: 337; 1989: 162 mit App.

⁶⁷⁹ 1987: 160 ("um aber Liebe zu *erweisen*, *sollen* wir geben").

⁶⁸⁰ 1989: 162 App.

⁶⁸¹ Wie in # 112 p. 78,22f. und hier, falls $\nu\lambda\mu\epsilon$ eben doch das Adverb sein sollte, das übrigens als Motiv für die Anknüpfung des folgenden Satzes ganz unentbehrlich ist.

sie aussieht (und nicht etwa als ein zweiter Schreibfehler für die Präsensform τῆ-), geht aus dem Register der Laytonschen Ausgabe hervor.⁶⁸² Aber wie sie dazu kommen, diese konjunktivische Verbform ἡτῆ- als formale Parallele zu der präsentischen τῆ-πικτε-ye zu verstehen und ebenso wie diese einfach präsentisch zu übersetzen, ist mir nicht klar. Daß so etwas unmöglich ist, mag vielleicht zuviel gesagt sein. Der Konjunktiv hat seine Geheimnisse. Aber bei Shisha-Halevy⁶⁸³ habe ich allerdings diesen Fall nicht identifizieren können. Vielleicht haben sie den Konjunktiv als die Fortsetzung (*modifier*) des Präsens I (*nucleus*) gedeutet oder als eine apodotische Form.

Im folgenden - wie gesagt, durch das Motiv ἡμε vorbereiteten - Satz (4a) ist es nicht ein eigentliches Problem, sondern nur ein (freilich gelegentlich nicht hinreichend berücksichtigtes) Phänomen, das wiederum für das volle Verständnis von (4b) von grundlegender Bedeutung ist, auf das wir hinzuweisen haben. Es geht um Stellenwert und Relevanz der Negation (ἄν), daß damit nur der adverbelle Modifikant - und nicht etwa der Verbalausdruck - negiert ist, worüber alles Nötige zur Erklärung eigentlich von Isenberg schon früh gesagt worden ist,⁶⁸⁴ nachdem bereits Till dem sprachlichen Phänomen praktisch, durch das besondere Profil seiner Übersetzung, Rechnung getragen hatte.⁶⁸⁵

Und dasselbe Phänomen einer bloßen Wortverneinung⁶⁸⁶ kehrt nun im nächsten Satz (4b) wieder. Und schon dieses formale Element zeigt, daß dieser Satz nicht für sich steht, sondern der sachgemäße Abschluß des Vorhergehenden ist, und zwar, wie sich nun zeigt, als die genaue Entsprechung (die andere Seite derselben Sache) des Satzes davor (4a): Was jener über ein falsches Geben ohne Liebe sagt, muß dieser über ein falsches Empfangen ohne Glauben sagen wollen, auch wenn das Stichwort "Glaube" gar nicht fällt, sondern der zu erwartende adverbelle Ausdruck "im Glauben" durch den Objektsausdruck "den Herrn" vertreten zu sein scheint. Zur formalen Entsprechung der beiden Teilsätze gehört übrigens auch die Alternation zwischen Konditionalsatz (4a) und generalisierendem Relativsatz (als dem koptischen Äquivalent eines griechischen Partizips) bei der Protasis.⁶⁸⁷ Und daß dieser Satz (4b) nun in Bezug auf die Taufe formuliert ist, geht schon aus dem Dreiecksverhältnis der Stichwörter und Motive: Empfangen - Herr - Hebräer-Sein hervor.⁶⁸⁸ Das eine sprachliche Problem, das es dabei nun noch zu besprechen gilt, ist die grammatische Brücke von χ_1 zu $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$. Es sieht ja so aus, als wäre $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ das direkt angeschlossene Objekt des Verbums χ_1 , dessen Form mithin der stat. nom.

⁶⁸² 1989: 319b.

⁶⁸³ 1986: # 7.

⁶⁸⁴ 1968: 423.

⁶⁸⁵ 1963: 27.

⁶⁸⁶ Vgl. die diesem Umstand besonders Rechnung tragenden Übersetzungen von Isenberg (NHLibEng³: 147; bei Layton 1989: 165) und Layton (1987: 337).

⁶⁸⁷ Vgl. zu diesem Phänomen z. B. die Thesen des 1Joh und dazu Bultmann 1967b: 111. 121-123.

⁶⁸⁸ Vgl. schon Isenberg 1968: 192 ("And to say that one is 'still a Hebrew', if he has 'not yet received the Lord' is clearly a reference to the change which initiation effects. *Philip* uses the verb 'receive', also to describe the reception of Baptism (...). Perhaps 'to receive the Lord' and 'to receive Baptism' are the same to *Philip*").

z₁ - sein müßte. Daß das nur ein Schein ist und *dieses* nicht die gesuchte Brücke sein kann, wird gleich von beiden "Ufern" aus offenbar. Einerseits gibt es m. W. die syntaktische Möglichkeit der Wortverneinung *nicht* für ein direkt angeschlossenes Objekt; andererseits verlangt es die formale Entsprechung zu (4a), auch das Verbum z₁ als mit \emptyset -Objekt gebraucht anzusehen. Das heißt aber nun nichts anderes, als daß - theoretisch betrachtet - zwischen z₁ und πζοε|c ein syntaktischer Hiatus vorliegt, also daß - in praktischer Perspektive gesehen - dem Kopisten an dieser Stelle gleich noch einmal eine versehentliche Auslassung passiert sein muß. Was fehlt, ist zunächst einmal eine Entsprechung zu dem z₂ in (4a). Aber, wenn sowieso mit einer Auslassung zu rechnen ist, dann muß diese ja nicht unbedingt so ganz kurz gewesen sein und sich nur auf eine Präposition beschränkt haben. Was wir ja an dieser Stelle sowieso schon vermißt haben, ist - in Parallele zur Liebe - der Begriff des Glaubens selbst. Und schließlich wäre es als Anknüpfungspunkt für die folgende Ausführung (# 47) über den *Namen* des Herrn (und in Analogie zu # 89) noch durchaus sinnvoll, sich in dieser Auslassung die Verbindung von "Glaube" und "Herr" über die grammatische und sachliche Vermittlung des "Namens" vorzustellen.⁶⁸⁹ Man könnte sich also mit guten Gründen und unter hermeneutischem Gewinn als Auslassung einen Ausdruck wie <z₂ τπιστικς μπραν ντε> vorstellen; und der ganze (ursprüngliche) Satz (4b) würde danach gelautet haben: "(Und) jeder, der (sc. die Taufe) empfangen hat, (aber) nicht <im Glauben an> den <Namen des> Herrn, ist noch ein Hebräer."

47 (p. 62,6-17) Der Autor kommt hier noch einmal auf das bereits in # 19 behandelte Thema des eigenartigen dreigliedrigen und dreistufigen Namens der Herrn als eines zentralen Elements des Taufbekenntnisses zu sprechen. Da wir nun # 19 bereits im Lichte von # 47 interpretiert haben, ist Wesentliches zum Verständnis unseres hiesigen Textes dort bereits gesagt worden.

Die ausdrückliche Einführung des Herrennamens, die diese Variante der Spekulation über denselben gegenüber jener voraus hat, enthält nun drei wirklich oder scheinbar mehrdeutige Elemente. Es beginnt schon mit dem an der Spitze stehenden Subjektsausdruck: "Die Apostel, die vor uns waren." Dabei ist klar, daß hier - im Unterschied zu # 17b - der auch für EvPhil "normale", nämlich positiv verstandene, Begriff von Apostel und Apostolizität vorausgesetzt ist (vgl. ## 35.65.67e.91.95a). Das Problem liegt in der Erweiterung durch den Relativsatz. Die darin zum Ausdruck kommende Absetzung der hier redenden "Wir" von den Aposteln, wie sie sich übrigens auch in # 95a noch einmal findet, könnte den Eindruck erwecken, und hat es bereits getan, als ob der Autor des EvPhil zusammen mit seinen Adressaten sich damit als selbst nicht mehr zum apostolischen Zeitalter gehörig deutlich zu erkennen gibt.⁶⁹⁰ Nun braucht aber der Plural der 1. Person nicht - jedenfalls hier nicht - echt zu sein, zumal ja in dem ganzen hiesigen Subjektsausdruck, wie schon Wilson angemerkt hat,⁶⁹¹ eine Adaption von Gal 1,17 vorliegt. Unser Autor könnte hier also (wie Paulus sonst so oft) im schriftstellerischen Plural nur von sich selbst reden, bzw. nur noch ganz bestimmte Mit-Missionare mit einschließen, und das πρδ wie Paulus an der Galaterstelle verstehen, nämlich: "die Apostel, die *es* vor uns waren", d. h. "diejenigen Jünger Jesu, die vor uns zu Aposteln geworden sind". Das wären dann eine Art Ur-Apostel, wie

⁶⁸⁹ Es wäre damit schließlich auch einem Anliegen Isenbergs Rechnung getragen, der hier eine Identifizierung des Glaubens schon vermißt hat. Vgl. 1968: 285 ("In the context *Philip* considers that love is strongly associated with faith (...), but our gospel does not specify here in what or in whom one has faith").

⁶⁹⁰ Vgl. z. B. Ménard 1967: 163.

⁶⁹¹ Vgl. 1962: 109.

Petrus und Johannes am Anfang der Apostelgeschichte, die ja in ihrer Verkündigung tatsächlich den dreigliedrigen Herrennamen, wenngleich in anderer Reihenfolge der Glieder, gebrauchen (3,6; 4,10). Und der hier in EvPhil # 47 Redende (bzw. als redend *Vorgestellte*) könnte also gleichwohl auch für sich das Apostelsein in Anspruch genommen haben.

Der an unserer Stelle gemeinte Gebrauch des dreigliedrigen Herrennamens durch die früheren Apostel hängt nun ab von unserer Beurteilung des Syntagmas $\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon \ \chi\epsilon$, also ohne einen dazwischentre tenden, mit der Präposition ϵ - eingeführten Objektsausdruck. Dies kürzere Syntagma ist formal völlig legitim, nur würde der Text dann etwa heißen: "Die Apostel ... riefen aus ...: 'O Jesus, du Nazoräer, Messias'" oder: "Die Apostel ... sagten ...: 'Jesus, der Nazoräer (ist) der Messias' ".⁶⁹² Nun werden aber in der folgenden Auslegung die drei Ausdrücke, die die Apostel im Munde geführt haben sollen, ganz offensichtlich und ausdrücklich als Namen behandelt. Also muß es sich doch bei dem, was die Apostel gesagt haben sollen, um den Sachverhalt der Benennung gehandelt haben. Für einen Ausdruck der Benennung ist aber die Einfügung des Benannten mit der Präposition ϵ - zwischen $\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ und $\chi\epsilon$ obligatorisch,⁶⁹³ die mithin hier als versehentlich ausgelassen (oder aber gegebenenfalls als nur imaginär vorhanden) anzusetzen wäre. Die einfachste Form der Ergänzung des Fehlenden wäre nun freilich der pronominale Ausdruck $\langle\epsilon\rho\omicron\upsilon\rangle$. Aber wenn nun hier schon ein Versehen vorliegen sollte, dann kann man sich ebenso gut gleich ein eindeutiges $\langle\epsilon\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma\rangle$ vorstellen, was ja als zweiter Pfeiler der Brücke von # 46 herüber zu # 47 die Vorstellung des hier obwaltenden Zusammenhangs nicht unbeträchtlich erleichtern würde.

Ob real fehlend oder imaginär vorhanden, die Entscheidung darüber hängt nun ganz wesentlich von der Auffassung des Adverbs $\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\epsilon$ "so" im Einführungssatz ab, was man allerdings erst sieht, wenn man das, was an der Oberfläche des Textes so klar ist, scheinbar künstlich problematisiert. Es scheint ja alles so klar zu sein: $(\bar{\nu})\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\epsilon$ ist die Entsprechung eines $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ der griechischen Vorlage, und das kann nach Lage der Dinge nur *kataphorisch* auf $\chi\epsilon$ vorverweisen: "so" = "folgendermaßen". Nun scheint aber das $\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\epsilon$ an einer *Stelle* des Satzes zu stehen, wo man es eigentlich nicht erwartet. Es sieht mithin so aus, als bekomme eine entsprechende Normalaussage durch diese "Verstellung" des $\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\epsilon$ eine andere Perspektive. Hinzu kommt noch, daß unser $(\bar{\nu})\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\epsilon$ ja mit dem seinem Wesen nach *anaphorischen Vergleichs*adverb "ebenso" formal identisch ist. Kurzum, man wird sich die Frage stellen dürfen, ob der einführende Ausdruck so, wie er uns vorliegt, nicht den (Übergangs-)Gedanken voraussetzt oder impliziert: "Wir nennen den Herrn ja im Taufbekenntnis: 'Jesus, der Nazoräer, Messias'".

Was nun den eigentlichen Inhalt des # 47 anbelangt, nämlich die *Erklärung* der drei Namen, so liegt offenbar eine besondere Betonung auf dem dritten und hat wohl den Sinn, (noch einmal und etwas anders) zum Ausdruck zu bringen, daß innerhalb der dreistufigen "Hierarchie" des Gesamtnamens das dritte und letzte Element die geringste Stufe darstellt. Dem dient zunächst der zutreffende⁶⁹⁴ Hinweis, daß "Messias" *zwei* verschiedene Bedeutungen hat, neben der normalen noch eine besondere (gegenüber der *einen* Bedeutung von "Jesus" und der gewissermaßen *anderthalb-fachen* Bedeutung von "der Nazoräer"), sowie schließlich dann noch eine Auswertung

⁶⁹² Vgl. aus dem sahidischen NT Lk 8,8.54; 16,24; Apg 10,18; Hebr 3,13; Apk 14,18, von denen als etwaiges Muster für unsere Stelle Hebr 3,13 der wichtigste Beleg sein könnte.

⁶⁹³ Vgl. Shisha-Halevy 1989: 96-99.

⁶⁹⁴ Vgl. z. B. Schenke 1959: 11⁸⁶ = 1960: 46²; Isenberg 1968: 293 mit Anm. 2.

des *Patiens*-Charakters von dessen zweiter, zusätzlicher Bedeutung: "der Gemessene". Bei alledem muß diese zweite Bedeutung von "Messias" nicht unbedingt ein *ad hoc*-Einfall unseres Autors sein. Ja, die Idee, daß er (auch) hier einer - wenn auch vielleicht sehr speziellen - Tradition folgen könnte, hat für mich geradezu etwas Versuchliches.⁶⁹⁵

Was nun die Einzeldeutung der ersten beiden Namen betrifft, so ist im Falle der Deutung des Namens Jesus alles klar und in Ordnung - wenigstens an der Oberfläche. Wenn ich dennoch hier, und zwar im Worte $\omega\tau\epsilon$, jetzt ein Problem sehe und mir die Ansetzung von dessen normaler Bedeutung "Erlösung" nicht mehr befriedigend erscheint, so hat das zwei Gründe. Obgleich ja im Namen Jesus der Begriff der Erlösung tatsächlich enthalten ist und in der exegetischen Tradition des frühen Christentums normalerweise auch $\sigma\omega\tau\eta\rho\zeta\alpha$ als seine Bedeutung angegeben wird,⁶⁹⁶ so scheint doch in der Taufkatechese die Deutung als $\sigma\omega\tau\eta\rho$ die Gebräuchliche gewesen zu sein.⁶⁹⁷ Nun verlangt aber außerdem der Kontext unseres Paragraphen, insofern als die Bedeutungen aller drei Namen als personale Ausdrücke (*nomen agentis* bzw. *nomen gentilicum* bzw. *nomen "patientis"*) kompatibel sein müssen, die Bedeutung "Erlöser". Jedoch scheint das auf den ersten Blick nicht möglich zu sein, weil das Lexikon sagt, daß $\omega\tau\epsilon$ als Nomen eben nur "Erlösung" bedeutet. Aber woher weiß das Lexikon das? Doch nur aus der Summe der Texte selbst, wo der jeweilige Kontext diese Bedeutung definiert oder nahelegt. Ehe man die hiesige Wiedergabe von $\omega\tau\epsilon$ mit "Erlöser" unter Berufung auf das Lexikon also verwirft, möge man prüfen, ob es nicht auch möglich wäre, das Lexikon auf Grund dieser unserer Stelle um einen entsprechenden Eintrag zu ergänzen. Ich hätte mich freilich selbst zu solchen Erwägungen nicht erküht, wenn mir der hier vermutete Sachverhalt nicht schon an Hand des Synonyms $\omicron\chi\alpha\iota$ begegnet wäre; denn in Apg M (Codex Glazier) 5,31; 13,23 (2mal) findet sich $\sigma\omega\tau\eta\rho$ mit $\omicron\chi\alpha\epsilon\iota$ übersetzt. Und was mit $\omicron\chi\alpha\iota/\omicron\chi\alpha\epsilon\iota$ uns so überraschend als *Wirklichkeit* vor Augen tritt, muß eben m. E. auch bei $\omega\tau\epsilon$ wenigstens als *möglich* gelten.

Demgegenüber ist nun mehr oder weniger offenkundig, daß in dem Doppelsatz, der den Namen "Nazarener" deutet, der überlieferte Text semantisch und syntaktisch nicht in Ordnung ist. Es geht hier nicht mehr um die partielle Dunkelheit, die über der Entstehung der (übrigens nicht nur bei Irenäus adv. haer. I 21,3,⁶⁹⁸ sondern auch noch in einem mittelalterlichen jüdischen Reisebericht⁶⁹⁹ bezeugten) Tradition liegt, daß das Wort (und der Stadtname) Nazara "die Wahrheit" bedeute. Das gemeinte Problem ist vielmehr auf der Ebene der Semantik, daß, wenn

⁶⁹⁵ Der Gedanke des Maßes in bezug auf Christus ist jedenfalls schon im NT belegt; Borchert verweist in diesem Zusammenhang neben Röm 12,3 und Eph 4,7 besonders auf Eph 4,13 (1967: 186³). Man könnte assoziieren, daß Christus die Fülle, die *Vollkommenheit*, die Quelle ist und als solche eben *gemessen* werden kann. Vgl. auch noch EvThom # 13.- Den entscheidenden Beleg für die oben geäußerte Vermutung hat van Unnik entdeckt. Es handelt sich um eine Presbyter-Überlieferung bei Irenäus adv. haer. IV 4,2: Et bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. Vgl. van Unnik 1963/4: 465-467.

⁶⁹⁶ Vgl. z. B. Foerster 1938: 290.

⁶⁹⁷ Isenberg 1968: 291f. Solch personaler Bezug erscheint übrigens schon in Sir 46,1 und Mt 1,21 vorgeprägt.

⁶⁹⁸ Vgl. z. B. Schenke 1959: 11⁸⁸ = 1960: 46⁴.

⁶⁹⁹ Dabei kann ich mich freilich nur auf die Erinnerung an einen Vortrag von H.-P. Rüter berufen: "Palästinakundliches aus mittelalterlichen jüdischen Reiseberichten", gehalten in Buckow am 31.10.1987 auf einer Tagung für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes. Denn als ich jetzt für diesen Kommentar den betreffenden Beleg haben wollte, erfuhr ich, daß Herr Rüter inzwischen verstorben ist.

Nazara "die Wahrheit" bedeutet, der Name "der Nazarener", d. h. doch *der Mann aus Nazara*, nicht ebenfalls bloß "die Wahrheit" heißen kann bzw. es sinnlos ist, so etwas zu behaupten (oder hinzunehmen). Und das syntaktische Problem besteht darin, daß in dem zweiten Satz das Element $\tau\epsilon$ ein funktionsloser Fremdkörper ist, und zwar wohl weiter nichts als eine versehentliche und unkorrigiert gebliebene Wiederholung des $\tau\epsilon$ aus dem Vordersatz.⁷⁰⁰ Nach dem "Anlauf", den der Text hier nimmt - ebenso wie übrigens im Spiegel von # 19 - muß man anstelle des $\tau\epsilon$ unbedingt ein $\pi\alpha$ erwarten (und entsprechend den Text wiederherstellen).

Am Schluß des Paragraphen kommt der Autor noch einmal auf die "Zweideutigkeit" des Namens Messias/Christus als des letzten (und geringsten) der drei Namen zurück, und zwar um in einer zunächst undurchschaubaren und das Ziel nicht deutlich werden lassenden Weise dessen Zweitbedeutung "der Gemessene" zu interpretieren. Eine Aufhellung der Dunkelheit des Sinnes dieser Aussage geht m. E. (wieder) nur auf dem Weg über die Form. Sie bekommt eine wenigstens formal durchschaubare Struktur unter der Annahme, daß auch hier eine Textverderbnis vorliegt⁷⁰¹ und es am Ende nicht $-\omega\iota\tau\omicron\upsilon$, sondern (wiederum) $-\omega\iota\tau\eta$ heißen muß. D. h. aber, hier würde die Frage beantwortet: Wenn der Messias als der Gesalbte auch "der Gemessene" ist, wer ist es denn, der ihn gemessen hat? - sozusagen in Analogie zu der Frage, wer ihn, den Gesalbten, denn gesalbt hat, worauf die Antwort freilich klar ist, nämlich: Gott, der Vater (vgl. # 95a). Unter Voraussetzung dieser Konjektur könnte man übrigens, bei Auffassung des $\bar{\nu}\tau\alpha\gamma$ -von Z. 16 als einer wie gewöhnlich gebrauchten Relativform, die Aussage auch *als* nur eine einzige - mit einer in Spitzenstellung stehenden Extraposition versehene - Cleft Sentence *bildend* verstehen, nämlich: "Was 'Christus' betrifft, der gemessen wurde, so sind es 'der Nazarener' und 'Jesus', die <ihn> gemessen haben." Was immer das nun inhaltlich bedeuten soll, klar wäre, daß die Namen, wenigstens die beiden ersten, hier plötzlich wie Personen erscheinen. Klar wäre auch, daß sie sich als größer als der dritte erweisen. Denn (im allgemeinen gilt doch:) ein göttliches Wesen, das ein anderes zu "messen" vermag, muß größer, umfassender sein als eben dieses. Vielleicht ist einfach das nun auch schon der Punkt, auf den der Autor hinauswollte, wie das ja im Duktus der Gedanken von # 19 + # 47 zu liegen scheint. Wenn man außerdem noch einen tieferen Sinn suchen wollte, so käme mir nur (was oben schon einmal gestreift wurde) in den Sinn, ob etwa dahinter das Wissen steht, daß Jesus + der Nazarener eigentlich das *Subjekt* und "der Messias/Christus" eigentlich das *Prädikat* eines (Bekenntnis-)Satzes sind, und ob dann das Subjekt-Prädikat-Verhältnis hier durch "messend" und "gemessen" angedeutet werden soll.

48 (p. 62,17-26) Es folgt jetzt, bis der hiesige "Bogen" wiederum mit einem Bezug auf die Eucharistie abschließt (# 53), eine Kette von Gleichnissen oder gleichnisartigen Stücken - jedenfalls sind all diese Paragraphen (## 48-52) durch das Vorherrschen der Bildrede bestimmt.⁷⁰²

Das erste Glied dieser Kette, ein Perlengleichnis,⁷⁰³ ist schön und in sich klar. Diese

⁷⁰⁰ Vgl. zum Sachverhalt der Textverderbnis als solcher vor allem Layton 1989: 164 mit App. Allerdings muß ich Laytons Lokalisierung des Fehlers für falsch halten, wie er ja denn in meinen Augen den Text auch an der falschen Stelle "heilt".

⁷⁰¹ Diese Annahme als solche ist freilich nicht neu, und es gibt bereits (auch andere) einschlägige Konjekturen; vgl. z. B. Layton 1989: 164 App.; Layton 1987: 337 Anm. 40e (Layton sucht hier die Lösung genau in der entgegengesetzten - und m. E. falschen - Richtung).

⁷⁰² Vgl. Borchert 1967: 196f.

⁷⁰³ Zu den vielfältigen Sammlungen des Vorkommens der Perle als Bild oder Metapher ist jetzt als ganz gewichtig noch hinzuzufügen eine ganze Schrift, die von dem Perlen-Motiv "lebt", nämlich ActPt (NHC VI,1).

immanente Klarheit wird noch verstärkt durch zwei wichtige und instruktive Parallelen, die es dazu gibt. Das ist einmal, innerhalb des EvPhil selbst, der # 22, zum anderen, zwar außerhalb des EvPhil, aber innerhalb des größeren Komplexes der valentinianischen Zeugnisse, die Stelle Irenäus adv. haer. I 6,2. Dabei geht die Parallelität jeweils bis in den Wortlaut hinein.⁷⁰⁴ Unser Gleichnis gehört nun wohl zu der Sorte, die aus einem Sprichwort heraus entwickelt worden ist.⁷⁰⁵ Als Beleg für das, was zunächst nur als Vermutung gelten kann, vermag ich aber wenigstens das Blatt eines Abreißkalenders von einem Freitag, dem 3. Juni, wahrscheinlich aus einem der 60er Jahre⁷⁰⁶, anzuführen, auf dessen Rückseite als Wort für den Tag folgendes steht: "Sprichwörtliches: Ein Edelstein bewahrt seinen Glanz auch in der Müllgrube. (Aus Vietnam)." Und was die Form betrifft, so handelt es sich um einen einfachen Vergleich, bei dem die irdische Bildseite zunächst an sich, also ohne eine den Vergleich ankündigende Konjunktion (ὡς bzw. ἵνα etc.), entfaltet wird, um desto plötzlicher nachträglich durch ein Vergleichsadverb als bloßes Bild für einen geistlichen Sachverhalt hingestellt zu werden. Trotzdem kann natürlich diese Deutung, falls der Autor sie gleichwohl vorher geplant hat, auf die Sachhälfte, diese mehr oder weniger allegorisierend, eingewirkt haben.

Das einzige wirkliche Problem dieses Gleichnisses ist aber nun sein Sinn im Zusammenhang des EvPhil, also warum es gerade hier im EvPhil steht, und das heißt, ob etwa sein konkreter Wortlaut (doch) einen besonderen Bekehrungs- oder Taufbezug verraten könnte. Nun scheint der einzige Weg zur Beantwortung dieser Frage der zu sein, der die sowieso vorhandenen spezifischen Nuancen herauszuheben vermag. Und dieser Weg ist der "Dreiecksvergleich" unseres Textes mit seinen oben genannten beiden Parallelen. Beim bilateralen Vergleich mit # 22 springt sofort in die Augen, daß, *wiewohl* (unter anderem Bilde) offensichtlich von derselben Sache die Rede ist, diese anders bezeichnet wird: statt "Seele" heißt es hier "Kind(er) Gottes". Damit hängt nun unmittelbar eine zweite Besonderheit unseres Gleichnisses zusammen, die es sowohl von der einen als auch von der anderen Parallele abhebt: während nämlich sowohl EvPhil # 22 als auch Irenäus adv. haer. I 6,2 den jeweiligen Sachverhalt als an sich gültig hinstellen, erscheint er in EvPhil # 48 - und zwar ziemlich unerwartet, nämlich erst von den letzten Worten der Bildhälfte an - in der Optik eines "Interessenten". Im Bild ist es der Besitzer der Perle; in der Sache ist es Gott als der Vater seiner Kinder. Das dritte und auffälligste *Proprium* unseres Textes ergibt sich wiederum nur aus einem bilateralen Vergleich, diesmal mit der Irenäus-Stelle. Es ist der Umstand, daß die negative Grundaussage vor dem ἀλλά-Teil hier um eine antithetische Parallele erweitert ist. Daß ein Goldstück oder eine Perle zu Boden und also in den Dreck fällt, ist real. Aber ist es die Salbung mit Öl wirklich auch? Was soll dieses Motiv ausdrücken oder andeuten? Darüber kann man mit "Lust" und Gewinn nachdenken. Auf jeden Fall aber scheint sich dadurch das Bild von einem typischen Geschehen in Richtung auf eine bestimmte Geschichte zu wandeln oder gewandelt zu haben (Es war einmal ein Mann; der hatte eine Perle etc.). Vielleicht ist es die nächstliegende und am ehesten im Bilde bleibende Möglichkeit anzunehmen, daß es eben dieselbe in den Schmutz gefallene Perle ist, die wiederaufgehoben und mit Öl von dem anhaftenden Schmutz gereinigt wird. Da das Balsamöl nun auch wohlriechend ist, könnte man zugleich mitvorausgesetzt sehen, daß der Schmutz auch

⁷⁰⁴ Vgl. zur Terminologie der Koordinaten noch # 124.

⁷⁰⁵ Vgl. Bultmann 1957: 181.

⁷⁰⁶ Die Jahreszahl ist auf dem in meinen Händen befindlichen Abschnitt leider nicht enthalten.

stinkt.⁷⁰⁷ Es gäbe dann eine innertextliche Querverbindung zwischen unserem # 48 und # 111a. Und da nun dem Balsam auch heilende Kraft zugeschrieben wird und auf # 111a sogleich # 111b folgt, mag man noch fragen dürfen, ob die "Perle" etwa auch als "verwundet" angesehen worden ist, wodurch sie freilich gänzlich vom Bild zur Metapher geworden wäre. Kurzum, schon das Gotteskind-Motiv und dann noch die das Bild sprengende Kraft der Vorstellung von der Salbung lassen Assoziationen mit Bekehrung und Initiation zu.⁷⁰⁸ In bezug auf das Kind-Gottes-Sein würde es zur Botschaft unseres Textes gehören, daß man in der Taufe aus einem potentiellen Kinde Gottes zu einem wirklichen Kinde Gottes wird oder, um es in johanneischer Sprache zu sagen, daß die, die immer schon aus Gott stammen (ὄντες ἐκ τοῦ θεοῦ), nun aus Gott gezeugt werden (γεννηθηῖναι ἐκ τοῦ θεοῦ). Aber auf der metaphysischen Seite dieser Determiniertheit oder gar auf einer daraus folgenden Indifferenz in bezug auf das Tun (wie in Irenäus adv. haer. I 6,2) läge hier gar nicht der Ton, sondern, wie schon Isenberg deutlich empfunden hat,⁷⁰⁹ auf dem Trost: Der Vater läßt seine Kinder nicht im Stich, ob sie nun noch im Schmutz der Verlorenheit und Unwissenheit sind oder, schon zu Erkenntnis und Taufe gekommen, von der "Welt" noch bedrückt werden. Das heißt, um es noch einmal anders zu sagen, die hiesige Wendung "wo sie auch sein mögen" o. ä. meint nicht das Sich-Befinden in den ὄλικαὶ πράξεις von Irenäus adv. haer. I 6,2, sondern eher so etwas wie die "Vater-Ferne" des Verlorenen Sohnes (Lk 15,11-32), wie man überhaupt das Gleichnis vom "Verlorenen Sohn" als eine Art "Übersetzung" unseres Gleichnisses, das ja auch von der Perle als einer *verlorenen* handelt, ansehen könnte oder umgekehrt. Denn bevor der zurückgekehrte Sohn die neuen Kleider anlegen kann, von denen der Text ausdrücklich redet, muß er natürlich vorher gebadet und gesalbt worden sein.

An bemerkenswerten Einzelheiten *in* bzw. *in bezug auf* unseren Text könnte man noch das Folgende nennen: Die hiesige Schreibung des griechischen Fremdwortes ὀποβάλαμον als ΔΠΟΒΑΡϚΔΜΟΝ ist ja außerordentlich merkwürdig. Aber zwei von den drei Entstellungen lassen sich auch anderswo belegen. In einem anderen koptischen Text, nämlich an der schon herangezogenen Stelle Man. Ps.B. 214,4, findet sich auch der falsche Anfangsvokal: ΔΠΟΒΔΛϚΔΜΟΝ, als handele es sich um ein Kompositum mit der Präposition ὀπό. Die Vertauschung der Liquidae (unter fayumischem Einfluß ?) findet sich im griechischen Papyrus Oxy. 1052 (4. Jh. n. Chr.) im Simplex: βῶρϚαμον.⁷¹⁰ Es bleibt also nur noch das rätselhafte ι für Δ übrig, als ob der Name Simon in dem Wort stecke.

Auf einer ganz anderen Ebene - und mit ganz anderen Folgen - liegt die Schwierigkeit, die das Adverb ἄρῶγο Z. 19 dem Textverständnis macht. Ich nehme an, daß alle anderen Bearbeiter des EvPhil dieses wie ich im Vollzug des konkreten Übersetzens bei der Wortwahl *gemerkt* haben. *Ausgesprochen* hat es allerdings nur Isenberg.⁷¹¹ Das Problem hat eine formale

⁷⁰⁷ Vgl. zu dieser Motiverbindung z. B. Man. Ps.B. 214,3f.

⁷⁰⁸ Ich glaube also im Unterschied zu Sevrin, daß # 48 doch etwas mit den Sakramenten des EvPhil zu tun hat - wenn auch "um mehrere Ecken herum"; vgl. Sevrins negatives Urteil 1972: 49.

⁷⁰⁹ 1968: 204.

⁷¹⁰ Auf die Bedeutung dieses Textes für EvPhil # 48 hat schon Ménard - wenn auch etwas nebulös und schief - hingewiesen (1967: 164).

⁷¹¹ 1968: 424.

und eine semantische Seite: in formaler Hinsicht fällt auf, daß die Erweiterung mit $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{o}\gamma\bar{o}$ nur bei $\epsilon\varphi\omega\eta\varsigma$ steht und nicht auch bei dem parallelen $\epsilon\varphi\tau\alpha\epsilon\iota\eta\gamma$ (Z. 21), in semantischer Hinsicht, daß der verneinte komparativische Ausdruck $\epsilon\varphi\omega\eta\varsigma \bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{o}\gamma\bar{o}$ (wortwörtlich "nicht verächtlicher") voraussetzen scheint, daß die Perle schon vorher verächtlich war - was aber nicht zum Gesamtsinn unseres Gleichnisses passen würde. Mein durch Isenberg angestachelter Versuch, Klarheit in dieser Sache zu gewinnen, erfolgte im Rekurs auf die mutmaßlichen griechischen Äquivalente und Vorlagen für das hier benutzte, den Wert einer Sache einordnende Koordinatensystem, was ja auch an sich nicht überflüssig ist, weil dieselben Koordinaten auch in # 22 und # 124 benutzt werden, also für das EvPhil insgesamt wesentlich sind. Kurzum, die griechische Vorlage dürfte viel prägnanter ausgesehen haben, weil *alle* Werturteile unter Benutzung von Worten derselben Wortfamilie $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ κτλ. ausgedrückt gewesen sein dürften.⁷¹² Und die "Gegenpole" dürften gelautet haben: $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ (bzw. $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\acute{o}\tau\epsilon\rho\varsigma$) und $\tau\acute{\iota}\mu\iota\omicron\varsigma$ o. ä. Vgl. z. B.:

Mk 6,4 Par: οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ

(S) ḿMN PROPHHTHC CḤΩ EIMHTI ZḆ TEḤPOLIC

Joh 4,44: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμῆν οὐκ ἔχει

(S) MḆTE PROPHHTHC TΔἸO ZḆ PEḤTME ḆMIN ḆMOḤ

Alles, was wir weiter wissen müssen, zeigt uns eine andere Stelle des NT (in griechisch/koptischem Vergleich), nämlich daß es einen Komparativ von $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ tatsächlich gibt, daß bei einer doppelten Komparation bei Übertragung ins Koptische das Adverb $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{o}\gamma\bar{o}$ nur einmal gesetzt werden kann, sowie auch daß die Komparativendung $-\tau\epsilon\rho\varsigma$ die negierende Kraft des *Alpha privativum* nicht automatisch erhöht, sondern auch schwächen bzw. zum Teil außer Kraft setzen kann. $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\acute{o}\tau\epsilon\rho\varsigma$ muß somit nicht unbedingt heißen: mehr an $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ -Charakter, sondern kann auch bedeuten: weniger an $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ -Charakter. Vgl. 1Kor 12,23:

ὃ δοκοῦμεν ἄτιμότερον εἶναι τοῦ σώματος

(B) NH ETENMEYI ERWOU ḆTE PICΩMA XE CEḠḤΩ

τούτοις τιμῆν περισσότερον περιτίθεμεν

(B) NAI TENḤ NWOY ḆΟΥTΔIO ḆΖΟΥO

Zu beachten ist hier freilich, daß das Adverb $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{o}\gamma\bar{o}$ im zweiten Glied steht, und nicht im ersten wie an unserer Stelle.

Nun könnte es durchaus mit der von Isenberg so früh und intensiv empfundenen Schwierigkeit dieses $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{o}\gamma\bar{o}$ zusammenhängen, daß in Laytons Textausgabe die in Z. 18f. wegen des doppelten $\omega\alpha\varphi\omega\pi\epsilon$ vor $\delta\lambda\eta$ sowieso nötige Konjunktur in einer Weise vorgenommen wird, die überhaupt wahrzunehmen sich das Auge zunächst weigert. Es wird nämlich mit dem zweiten $\omega\alpha\varphi\omega\pi\epsilon$ auch das $\delta\lambda\eta$ gleich mitgetilgt.⁷¹³ Wie gesagt, das könnte Isenbergs neue Lösung des alten Problems sein; und Layton hätte hier den koptischen Text nur nach Isenbergs Verständnis desselben ausgerichtet, wiewohl er diese Konjunktur im Apparat auf sich selbst zurückführt. Jedenfalls erscheint die entsprechende Übersetzung schon in NHLibEng³: "When the pearl is cast

⁷¹² Vgl. den Ausdruck $\rho\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ μαργαρίτης in Mt 13,45.

⁷¹³ Layton 1989: 164.

down into the mud it becomes greatly despised, nor if it is anointed with balsam oil will it become more precious. But it always has value in the eyes of its owner" *etc.*,⁷¹⁴ während Layton in seiner eigenen Übersetzung diese Konjektur nicht mehr oder noch nicht zu kennen scheint.⁷¹⁵ Übrigens, nachdem ich lange nicht verstanden habe, was der so "verbesserte" Text überhaupt bedeuten soll, ging mir dann schließlich doch ein Licht auf: es geht - aber nur, wenn die Perle ein an sich wertloser Gegenstand ist, der nur einen persönlichen Wert für ihren *armen* Besitzer darstellt. Also Isenberg/Layton haben hier unter der Hand die Perle zu einer *unechten* Perle gemacht, die nur einen Heller wert ist (vgl. # 22).

In seiner Textausgabe sieht Layton übrigens diese Konjektur in Zusammenhang mit einer zweiten, bei der ein <ΔΝ> vor ΕΥΤΑΕΙΗΥ (Z. 21) hinzugefügt wird: der Tilgung des ΔΝ in Z. 19 entspricht die Ergänzung des ΔΝ in Z. 21.⁷¹⁶ Diese zweite Konjektur hat nun für sich genommen aber "Hand und Fuß". Im allgemeinen reicht die griechische Konjunktion ΟΥΤΕ tatsächlich nicht, um die folgende koptische Konjugation zu negieren. Diese wird nämlich selbst auch noch negiert. Aber deswegen braucht unser Text hier doch nicht unbedingt als verderbt angesehen zu werden. Denn es gibt m. W. durchaus Ausnahmen, z. B. bei *elliptischen* Ausdrücken mit ΟΥΤΕ. Für unseren Text würde das heißen, daß er doch vielleicht korrekt sein könnte, wenn man das ΟΥΤΕ hier versteht im Sinne eines: "es ist auch nicht so, daß:".

49 (p. 62,26-35) Dieser Paragraph hebt sich aus der Kette der Gleichnisse insofern heraus, als er zwar farblich schildert, aber kein (eigentliches) Gleichnis bietet oder enthält. Gleichwohl aber hat auch er (im letzten Satz) eine Art Anwendung wie die ## 48.50. Vielleicht ist der Hauptteil des Textes als in der Nähe zum Typ der Beispielerzählung befindlich empfunden worden. Aber um das näher beurteilen zu können, müßte man den Text erst einmal verstehen. Dem aber sind objektive Schranken gesetzt, einmal durch den allgemeinen Textcharakter, dann durch drei Lücken, deren Ergänzung unsicher bleibt. Hier fordert der aphoristische (und vermutlich auf Exzerpierung eines viel längeren Textes beruhende) Charakter des EvPhil in besonderem Maß Tribut. Das sieht man vielleicht am deutlichsten beim Vergleich unseres Paragraphen mit dem ihm besonders nahe verwandten # 59.⁷¹⁷ Es entsprechen sich:

59 ΕΡΨΑ ΟΥΔ ΒΩΚ ΕΠΕΧΤ ΕΠΜΟΟΥ *etc.* ἸϫϫΟΟϫ ΖΕ
 # 49 ΕΚΨΑ -----ϫΟΟϫ ΖΕ

Das heißt, es fehlen überhaupt die *Umstände*. Der Text ist gewissermaßen vorn offen und in einem höheren Maß "*antecedenslos*". Es wird nur vorausgesetzt - und nicht gesagt -, in welcher konkreten Situation und vor welchen Instanzen die hier genannten Selbstvorstellungen nach

⁷¹⁴ 147; und bei Layton 1989: 165.

⁷¹⁵ Vgl. 1987: 337 ("If a pearl is cast into the mud, it will not be less valuable. Also, if it is anointed with balsam it will not become more valuable. Rather, it always has its value for its owner." etc.).

⁷¹⁶ Vgl. Layton 1989: 164 mit App.

⁷¹⁷ Zur Zusammengehörigkeit von # 49 und # 59 vgl. Gaffron 1969: 19; Sevrin 1972: 202.

Herkunft und Wesen die beiden verschiedenen Effekte (Nicht-Zittern oder Zittern) haben.

In bezug auf die Lesung und Ergänzung des hier im unteren Teil der Seite wieder erheblich beschädigten Textes hat die papyrologische und philologische Arbeit seit den Anfängen der Forschung Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre beträchtliche Fortschritte gemacht und eine relativ große Sicherheit dessen, wovon man beim Versuch der Sach-Interpretation ausgehen kann, erbracht. Es bleiben eben nur die schon erwähnten drei Lücken (je eine in Z. 32.33.34), deren Ergänzung Layton und Isenberg (jetzt) so unsicher erscheinen, daß sie bei ihnen im Text und den entsprechenden Übersetzungen leer bleiben.⁷¹⁸ Nun sind das aber gerade Stellen, von denen man - vielleicht fälschlich - Aufklärung über das, was am Anfang so dunkel ist, erwarten könnte und erwartet hat. Und diese Erwartung hat die meisten der früheren Rekonstruktionsversuche - die meinigen (bis 1987: 161) eingeschlossen - bestimmt. Wenn ich es hier doch noch einmal (anders) versuche, so hängt das mit der spezifischen Fragestellung dieses Kommentars und der für solche Kommentierung nötigen philologischen und exegetischen "Mikroskopie" zusammen.

Manche Dinge sind eben doch klar und bieten einen verheißungsvollen Ausgangspunkt für ein Gesamtverständnis dieses Paragraphen. Daß der Text von der Taufe redet, ist durch die drei benutzten Paare von Alternativen: Jude oder Römer, Grieche oder Barbar, Sklave oder Freier unmittelbar gegeben. Es ist üblich zu sagen und zu denken, daß diese (und entsprechende) Unterschiede in der Taufe, beim *Christwerden* also, aufgehoben werden, insofern als man nun eins mit Christus ist, einen neuen Herrn und sozusagen eine neue Herkunft bekommen hat.⁷¹⁹ Der zweite Ansatzpunkt ist das Motiv des "Zitterns". Im Grunde nämlich verrät diese "Tätigkeit" (ihr Nicht-Eintreten oder Eintreten) die Natur der Wesen, vor denen man sich die verschiedenen Selbstoffenbarungen vorzustellen hat: es sind nicht die gnostischen Archonten (beim Aufstieg der Seele),⁷²⁰ auch nicht die staatlichen Behörden bei Christenprozessen,⁷²¹ und es ist auch nicht die Welt schlechthin,⁷²² sondern es sind die Dämonen, die bösen, unreinen Geister ganz allgemein.⁷²³ Und im Grunde findet sich die ganze Wahrheit schon bei Wilson verborgen, nämlich in seinem Hinweis auf Exc. ex Theod. 77,(3).⁷²⁴ Das alles aber besagt, von der Taufe ist hier die Rede unter dem Aspekt der dabei erfolgenden Absage (Apotaxis) an den Teufel und seine bösen, unreinen, dämonischen Geister.⁷²⁵

Nach der grundsätzlichen Klärung in bezug auf das Was des hier Gesagten bedarf noch

⁷¹⁸ Vgl. Layton 1989: 164.166 bzw. 165.167; 1987: 338; Isenberg NHLibEng³: 147.

⁷¹⁹ Vgl. 1Kor 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11, auf welche Stellen schon Wilson ausdrücklich hingewiesen hat (1962: 111).

⁷²⁰ Vgl. z. B. Schenke 1959: 12 m. Anm. 92 = 1960: 46 m. Anm. 8; Isenberg 1968: 366. 425.

⁷²¹ Vgl. Wilson 1962: 110.

⁷²² Vgl. Isenberg NHLibEng: 138; Schenke 1987: 161.

⁷²³ Vgl. z. B. einerseits Jak 2,19b, andererseits Eph 6,12.

⁷²⁴ 1962: 111.

⁷²⁵ Vgl. Exc. ex Theod. 77,1: --- ἀποτασσομένων ἡμῶν ταῖς πονηραῖς ἀρχαῖς ---; 77,3: --- ἅμα τῷ ἀνελεθεῖν τοῦ βαπτίσματος καὶ κύριος τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων -

das Wie einer Bemerkung. *Wie* diese Apotaxis im Text zur Sprache kommt, hängt (auch) entscheidend von der hier gewählten Redeform ab. Es ist der Diatribe-Stil, in dem hier gesprochen wird.⁷²⁶ Statt der neutralen Beschreibung von etwas, was *einem* (vgl. # 59) widerfahren kann, werden die Hörer - und zwar in ihrer möglichen Vielfalt - direkt angedredet. Mit diesem Diatribe-Stil möchte ich auch den Wechsel vom Du zum Ich im letzten Satz in Zusammenhang bringen. Der Autor geht nicht plötzlich etwa zu einem Selbstbekenntnis über. Es findet kein Wechsel der Adressaten statt, sondern nur ein Wechsel von Emphase und Perspektive. Der Redner denkt sich in den Hörer hinein; kurzum, es ist ein ähnliches Ich wie z. B. das von Röm 7,24.

Nach alledem ist es nun weiter naheliegend, das viermalige $\epsilon\kappa\omega\lambda\lambda\omicron\omicron\varsigma$ nicht auf derselben Ebene liegend zu betrachten, sondern das vierte von den drei ersten etwas abzusetzen und ihre Relation etwa folgendermaßen zu verstehen: "Solange du bei der Dämonenabwehr - auf die (Gegen-)Frage der Dämonen: 'Wer bist du denn schon?' - (als Ungetaufter) *noch* sagen mußt: 'Ich bin ein Jude' usw., hast du keine Chance. *Wenn* du aber (d. h. nach der Taufe) *schon* sagen kannst: 'Ich bin ein Christ', hast du keine Probleme."

Solches Gesamtverständnis des Textes ist nun völlig unabhängig von irgendeiner neuen Rekonstruktion der drei neuralgischen Lücken. Es ist in diesem Fall genau umgekehrt, daß die neue Einsicht in den Sinn eine Ermutigung darstellt, es auch mit einer diesem nun entsprechenden Ergänzung dieser Lücken - und sei es auch nur *exempli gratia* - noch einmal zu versuchen. Dabei orientiere ich mich (kritisch) an meinem letzten Rekonstruktionsversuch, wie er der Übersetzung in Schneemelchers Neutestamentlichen Apokryphen zugrundeliegt⁷²⁷ und direkt auch zum Teil in Laytons Apparat dokumentiert ist,⁷²⁸ den ich erst beim Ausarbeiten dieses Kommentars (noch einmal) geändert habe. Daß man nach dem Gesagten in Z. 32 und 34 nicht mehr [$\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$] ergänzen kann, ist ja klar. Wir brauchen hier irgend etwas, das gegebenenfalls *wirklich* zittert bzw. von dem man es sich *wirklich* vorstellt. Wegen des vermutlich gleichen Anfangs η [--- bzw. η [--- halte ich es aber - wie auch in Anbetracht des Kontextes - nach wie vor für wahrscheinlich, daß zweimal der gleiche Ausdruck gebraucht war. Ich glaube indessen auf Grund des Aphorismus-Charakters unseres Textes nicht mehr, daß dieser Ausdruck die Enthüllung dessen, worauf sich das vage dreimalige "niemand" im Vorangehenden bezieht, bringen müsse. Es ist viel wahrscheinlicher, daß der Ausdruck genau so vage war wie seine (negativen) Vorgänger und sich auch nur auf etwas bezog, was nicht gesagt, sondern nur vorausgesetzt war. Und nach dem Anfangsbuchstaben Pi und der Größe der Lücken würde eben $\pi\epsilon\tau\tau\acute{\iota}\mu\alpha\gamma$ diesen Bedingungen voll entsprechen. Und man hätte sich als Ziel der Rückbeziehung hier konkret den jeweils fragenden Dämon vorzustellen.

Während ich diesen Ergänzungen aber nur den Wert einer plausiblen Vorstellung beigelegt wissen möchte, sind die objektiven Zwänge (durch die Interaktion von erhaltenem Verbanfang, engem Raum und Grammatik) bei der Rekonstruktion der lückenhaften Stelle in Z. 33 viel stärker, so daß der Spielraum für andere Möglichkeiten m. E. gegen Null geht. Bei meinem letzten Versuch $\bar{\eta}\tau\alpha\omega[\omicron\pi\upsilon\bar{\eta}\tau]\epsilon\epsilon\iota\mu\epsilon\iota\mu\epsilon$ macht das als Adverb verstandene $\bar{\eta}\tau\epsilon\epsilon\iota\mu\epsilon\iota\mu\epsilon$ ("ebenso") sowohl syntaktisch als auch semantisch in Wirklichkeit Schwierigkeiten, während man

⁷²⁶ Darauf hat übrigens schon Sevrin im Grunde hingewiesen (1972: 13. 202).

⁷²⁷ 1987: 161.

⁷²⁸ Layton 1989: 164 App.

um die Annahme einer Form des Verbs $\omega\pi$ nicht herumkommt. $\bar{\nu}\tau\epsilon\epsilon\iota\mu\epsilon\iota\mu\epsilon$ kann praktisch nur der geläufige attributive Ausdruck sein. Der aber kann nur die Erweiterung eines nominalen *Nukleus* sein, der aber seinerseits wiederum wegen der nachträglichen Determinierung durch $\pi\alpha\epsilon\iota$ (hier in der Funktion eines Determinativpronomens für den folgenden Relativsatz) durch den unbestimmten Singularartikel $\omega\gamma$ - "determiniert" gewesen sein muß. Das heißt, die fraglichen Elemente müssen einem Muster entsprochen haben, wie wir es z. B. in Hebr 8,1 (*S*) finden:

$\omega\gamma\bar{\nu}\tau\alpha\bar{\nu}\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\gamma}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\chi}\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\varsigma}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\gamma}$ etc.

In die Kategorien unseres Textes übertragen könnte man sich einen Text vorstellen wie:

$\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\omega}\bar{\epsilon}\bar{\pi}\bar{\omega}\bar{\gamma}\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\varsigma}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\pi}\bar{\alpha}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ etc.

Wenn man diese Imagination aber nun der realen Lücke anpassen will, muß man $\omega\gamma\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\varsigma}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}$ eben in $\omega\gamma\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\epsilon}$ "zusammenziehen" und $(\pi)\bar{\chi}\bar{\omega}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ als unausgesprochenes *Antecedens* verstehen.

Was übrigens $\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\omega}$ als die Basis der ganzen konjunktivischen Erweiterung anbelangt, so ist diese Optativform als Fremdwort in einem koptischen Text - statt der üblichen Entsprechungen $\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\varsigma}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\epsilon}$ oder $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\omega}\bar{\pi}\bar{\iota}$ (vgl. Lk 1,38 [*S* und *B*]) - ziemlich bemerkenswert, zumal sie im EvPhil auch ihr negatives Komplement $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\omega}$ (ebenfalls mit Konjunktiv) als voll integrierte Form neben sich hat (# 63a). Dieser Ausdruck kommt sonst in den Nag Hammadi-Schriften nicht vor, auch nicht im koptischen NT. Gleichwohl ist sein Auftauchen hier nicht gänzlich isoliert. $\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\omega}$ + Konj. und $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\omega}$ + inf. caus. sind z. B. in der Sprache des Schenute ganz geläufig.⁷²⁹ Und auch in den Djeme-Papyri kommt der Ausdruck, freilich nur in der "versteinerten" und vielfältig verschriebenen Formel $\omega\pi\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omega}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\omega}$ vor.⁷³⁰ Etwas irritierend bleibt nur die hiesige Schreibung des griechischen Gamma mit $\bar{\nu}\bar{\rho}$, die zwar - am häufigsten natürlich bei der Schreibung von $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (als $\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\rho}$) - in anderen koptischen Handschriften vorkommt,⁷³¹ aber eben sonst hier im EvPhil nicht und auch nirgendwo anders im Codex II.⁷³²

50 (p. 62,35-63,4) Mit einem schockierenden Vergleich kommt der Verfasser hier auf den schon einmal, in # 14b, angesprochenen Gedankenkomplex zurück,⁷³³ um ihn in anderer Perspektive zu zeigen. Außer dieser Verbindung unseres # 50 nach rückwärts gibt es aber nun auch noch eine solche nach vorn, nämlich zu # 93a. Aber die verbindenden Elemente von hier nach dort sind nicht so sehr der Inhalt als die Form: Es ist dasselbe "Schockprogramm" bestehend aus dem vergleichspartikellosen Vergleich von einem Sachgegenstand mit einem "Das-und-das-

⁷²⁹ Vgl. Shisha-Halevy 1986: 211 = # 7.3.3(4).

⁷³⁰ Vgl. Djeme: 403 (Index II).

⁷³¹ Z. B. in NHC I, XI und XIII; vgl. Kahle 1954: 102 (79A a); Till 1961: # 38; Nagel 1969: 408.

⁷³² Codex II hat vielmehr konsequent $\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\rho}$.

⁷³³ Zur Zusammengehörigkeit von # 14(b) und # 50 vgl. Isenberg 1968: 34.

Fresser" und folgender "Auflösung" der ungläublichen These durch ein sofortiges erklärendes "deswegen."⁷³⁴

Daß die Spitzenthese, die zugleich der Kern unseres Paragraphen ist, in der Tat kein theologischer Lehrsatz sein soll, sondern eben ein Vergleich bzw. ein Gleichnis *in nuce*, geht daraus hervor, daß der offenbar gemeinte Gott der Wahrheit eben in Wirklichkeit keine Menschen frißt. Mit der These ist also gemeint: "Gott *gleicht* einem Menschenfresser"; bzw.: "Gott ist *wie* ein Menschenfresser"; oder auch: "Gott ist *von der Art* eines Menschenfressers."⁷³⁵

Was den Autor nun ausgerechnet zu *diesem* Vergleich hier veranlaßt haben mag, ist eine interessante Frage, die uns möglicherweise wieder auf eine "philippinische" Spur bringt. Im manichäischen Psalmenbuch wird nämlich eine Tradition faßbar, daß der Apostel Philippus (auch) im Lande der Menschenfresser Mission getrieben habe. Wenn man sich die Worte unseres Paragraphen im Munde des Philippus und im Rahmen einer Missionspredigt in einem Lande, wo es Menschenfresser gibt, vorstellen dürfte, erschiene der Vergleich trotz seiner Kühnheit doch ziemlich plausibel. Es wäre ein Stück Lokalkolorit, wie wenn ein Ägypten-Missionar irgend etwas mit einem Krokodil vergleiche.⁷³⁶

Es ist jedenfalls von dieser ungewöhnlichen Anfangsthese willen, daß das Thema von # 14b hier noch einmal aufgenommen wird, um diesem Stoffe eine neue Nuance abzugewinnen. Dafür werden manche der dortigen Akzente hier weggelassen; aber man hat sie wohl mitzudenken, nämlich daß die Empfänger der Tieropfer selbst Tiere sind (und entsprechend der einzig wahre Gott selbst ein "Mensch"), daß der Tierkult ein (Anti-)Typus der Taufe ist,⁷³⁷ und daß der bei der Taufe Gott dargebrachte Mensch bei *dieser* Opferung gar nicht getötet wird, sondern im Gegenteil vom Tode zum Leben kommt.

Im Lichte von # 14b hebt sich übrigens der "Nebel", der über der Interpretation von # 50 bei Wilson, Borchert und Ménard liegt, von ganz allein. Der "Nebel" besteht darin, daß sie unseren Text so verstehen, als handele er von wirklichen Menschenopfern und ihrem (religionsgeschichtlichen) Verhältnis zum Tieropfer.

Man muß schließlich die These von # 50 auch noch so verstehen, daß Gott auch gar kein *normaler* Menschenfresser ist, sondern einer, der seine Opfer bei lebendigem Leibe verschlingt oder eben lebendig macht, indem er sie frißt. Mit dem allen ist auch schon gesagt, daß der "Punkt", um dessentwillen diese These mit ihrer Erklärung hier erscheint, ihr Taufbezug ist: In der Taufe geschieht es, daß der Mensch von Gott gefressen wird. Mit dieser Fokalisierung hängt es wohl auch zusammen, daß nun die Reihenfolge der Nennung von Tier- und Menschenopfern umgekehrt ist: die Reihenfolge ist nicht mehr durch das historische Nacheinander

⁷³⁴ In # 93a erscheint dieses charakteristische "deswegen" freilich nur im zweiten Glied des antithetischen Parallelismus. Dieses *interpretierende* ΔΙΔ ΤΟΥΤΟ oder ΕΤΒΕ ΠΔ(Ε)Ι ist offenbar eine Art "Stilmerkmal" von EvPhil; es erscheint noch in ## 10a. 19. 31. 36. 58a. 75. 79. 84(2x). 97, von denen das in # 36 an Brisanz denen in # 50 und # 93a am nächsten kommt.

⁷³⁵ Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen zu # 43a.b.

⁷³⁶ Die gemeinte Stelle ist Man.Ps.B. 192,10f. (ΟΥΖΑΡΨΖΗΤ ΠΕ ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΕΥΖΝ ΤΧΩΡΑ ΝΝΟΥΔΑΜΡΩΜΕ). Genannt wird sie *ad vocem* "Menschenfresser" (eben genau wie im EvPhil: ΟΥΔΑΜΡΩΜΕ) zusammen mit Man.Ps.B. 141,6-16 auch von Borchert (1967: 200²), aber die hier aufgenommene Idee, wie sie zu verwenden wäre, stammt von Ménard (1967: 165f.).

⁷³⁷ Vgl. im EvPhil noch # 35 und unseren Kommentar dazu. Ménard weist darauf hin, daß das Verhältnis von Opfer und Taufe auch in den Pseudo-Clementinen so gesehen wird (1967: 166 ["Selon les Ps.-Cl., où la polémique idolâtrique est très vive, les sacrifices anciens doivent être remplacés par le baptême"]), und m. E. kann diese Relation z. B. auch in Melch erkannt werden (vgl. Schenke: 1980: besonders 134f.).

bestimmt, sondern durch den heilsgeschichtlichen Rückblick. Charakteristisch für den Ausdruck dieses heilsgeschichtlichen Rückblicks ist die temporale Konjunktion an der Spitze des dritten Satzes (bzw. ihr komplexes koptisches Äquivalent). Daß solche Perspektive für das EvPhil typisch ist, zeigen besonders die ## 15 und 70. In ihrem Licht kann man in unserem Text auch noch den Gedanken finden, daß die Ablösung des alten durch den neuen Opferdienst (natürlich) im Kommen Christi begründet ist.

Die vorgetragene Deutung des # 50 von # 14b her kann übrigens m. E. nicht in Frage gestellt werden mit dem (an sich zutreffenden) Hinweis, daß für "opfern" hier ein anderes Wort gebraucht wird als dort, nämlich # 14b: $\tau\epsilon\lambda\omicron\ \epsilon\epsilon\rho\alpha\iota$ gegenüber # 50: $\omega\omega\omega\tau$, und daß $\omega\omega\omega\tau$ auch ganz wortwörtlich und *irdisch* "schlachten" bedeutet.⁷³⁸ Denn wie $\tau\epsilon\lambda\omicron\ \epsilon\epsilon\rho\alpha\iota$ die Wiedergabe von $\pi\rho\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ sein dürfte (vgl. das Nomen $\pi\rho\omicron\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ als Fremdwort in ## 35.76a), so $\omega\omega\omega\tau$ das Äquivalent von $\theta\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ (das Nomen $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ wiederum unübersetzt in # 14a). Und $\theta\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu/\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ sind genauso offen für einen Übergang vom eigentlichen zum metaphorischen Gebrauch (und umgekehrt) wie $\pi\rho\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu/\pi\rho\omicron\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$.⁷³⁹

51 (p. 63,5-11) Das eindrucksvolle, klare und stimmige Bild von den Glas- und Tongefäßen wird ohne (ausdrückliche) Anwendung präsentiert. Und so kann man das Bild meditieren und dabei auf mancherlei Sachen beziehen. Darin liegt ja auch sein Reiz. Gleichwohl ist zu vermuten, daß es in seinem jetzigen Kontext einen ganz bestimmten Bezug gehabt hat. Um diesen zu ermitteln, können uns innere und äußere Indizien helfen.

Zunächst geht es um die Frage, ob nicht die spezifische Art, *wie* das Bildmaterial geboten wird, schon Hinweise auf den gemeinten Sinn ergibt. Das erste Spezifikum dieser Art ist schon die *Gegenüberstellung* der beiden Arten von Gefäßen - mitsamt der allgemeinen Voraussetzung, daß die Glasgefäße die weitaus kostbareren Gebrauchsgegenstände sind.⁷⁴⁰ Hinzu kommt eine bestimmte Struktur dieser Gegenüberstellung, die m. E. identisch ist mit der Struktur des Bildes vom Blinden und Sehenden # 56: Bevor ein bestimmter *Fall* eintritt, wirken die beiden Arten gleich; dieser *Fall* aber ist die $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, erst er offenbart ihre wesensmäßige Verschiedenheit. Dann gibt es noch zwei ganz kleine Einzelzüge, die das Bild eigentlich sprengen und es im Grunde schon als Metapher erscheinen lassen. Ich meine das zweimalige $\rho\alpha\rho$ (Z. 9 und 11). Daß von den beiden Gefäßarten nur die aus Glas *geblasen* werden, also ihre Form durch Blasen erhalten, ist die reine Wahrheit. Aber daß das der Grund ist, warum die Scherben der einen weggeworfen, die der anderen (eingeschmolzen und) aufs neue zu einem Gefäß geformt werden (können), stimmt für die irdische Gefäßproduktion eben nicht. Daß gerade an dieser Stelle im Inneren des Bildes der gemeinte äußere Bezug einwirkt, kann man vielleicht auch noch daran sehen, daß gerade in diesen beiden "unwirklichen" $\rho\alpha\rho$ -Sätzen der Ausdruck für "Blasen" ein verschiedener ist: nur in der formal negativen Aussage das eindeutig bildgemäße $\nu\iota\upsilon\epsilon$, bei der positiven aber, auf die es ja eigentlich ankommt, das zumindest doppeldeutige (d. h. die Sache mindestens halb verratende) $\pi\bar{\nu}\bar{\Sigma}$ ($\pi\nu\epsilon\theta\mu\alpha$).

Von den zwei äußeren Indizien, die es gibt, hat das erste Relevanz für die Bestimmung

⁷³⁸ Vgl. z. B. Mt 22,4; Lk 15,23.27.30.

⁷³⁹ Vgl. z. B. 1Petr 2,5; 1Clem 52.

⁷⁴⁰ Diese wichtige Idee verdanke ich Borchert (1967: 477). Sie steht offenbar auch hinter der Wortwahl in Isenbergs späteren Übersetzungen: "glass decanters" gegenüber "earthenware jugs" (NHLibEng: 138; NHLibEng³: 147; bei Layton 1989: 167).

des *Sitzes im Leben*. Daß es, wie nach dem - wenn auch aphoristischen - Kontext im EvPhil, bzw. nach unserer bisherigen Kommentierung, schon zu vermuten war, die Taufe ist - diese Erkenntnis stammt von Isenberg. Er hat nämlich zeigen können, daß der entscheidende Aspekt unseres Bildes von der Formung und Neuformung von Gefäßen - wengleich dort von *Tongefäßen* - durch Brennen im Feuerofen in der altkirchlichen Taufkatechese traditionell ist.⁷⁴¹ Daß damit noch nicht alles erklärt ist, weil nämlich die EvPhil-Version des Bildes "more sophisticated"⁷⁴² ist als die altkirchlichen Parallelen, sieht Isenberg selbst. Dies Restproblem wird besonders deutlich an der Frage, worauf sich denn die Neuschaffung der Glasgefäße bezieht, wenn die ursprüngliche Entstehung durch Blasen die Taufe meint. Und hier ist Isenbergs Deutung auf die Möglichkeit ständiger Buße und Erneuerung für die einmal Getauften⁷⁴³ offenbar bloß ein Notbehelf; sie paßt nicht zum größeren Kontext und kann niemanden überzeugen. Schwierig ist die Sache freilich, denn auch Sevrin wird durch das Bild veranlaßt, sich eine Sache vorzustellen, "qui peut être indéfiniment renouvelé."⁷⁴⁴ Dabei ist aber vielleicht schon das Bild in sich mißverstanden. Denn im antiken Glasbläserhandwerk gibt es (noch) kein konsequentes Recycling. Von der wirklichen Glasbläserei her kann nur gesagt und verstanden werden: Es ist im Prinzip *möglich*, Glasscherben wieder einzuschmelzen und zur Herstellung neuer Gefäße zu verwenden. Und mehr braucht nun auch der Aorist φάγ- in der betreffenden koptischen Wendung παλιν φάγταμιοοϋ (Z. 8) gar nicht auszudrücken. Es wäre m. E. völlig legitim, hier zu übersetzen: "... können sie von neuem geschaffen werden." Außerdem heißt ja παλιν gar nicht "immer wieder", sondern "noch einmal." Der Begriff der παλιγγενεσία drängt sich auf, zumal ja ταμιο auch ein Äquivalent von γίνεσθαι ist,⁷⁴⁵ und erinnert uns an den Sachverhalt der ἀποκατάστασις.

Und an dieser Stelle der Erwägungen kommt nun das zweite, alles entscheidende, äußere Indiz zum Tragen. Es gibt Parallelen zu unserem Bild im Judentum, und zwar noch viel engere; und die stellen nun den *Sachverhalt*, um den es im EvPhil geht, den *Punkt*, auf den der Text abzielt, m. E. eindeutig klar. Die Entdeckung dieser Parallelen und ihre evidente Auswertung für das Verständnis des EvPhil wird von Unnik verdankt.⁷⁴⁶ In diesen jüdischen Texten dient das Bild von der Glasbläserei und Neuschaffung aus Glasbruch in einschlägigen Diskussionen als Bildbeweis für die Lehre von der Auferstehung der Toten. Und entsprechend fungiert das Bild von der Töpferei in dieser Diskussion als Widerlegung der Auferstehung bzw. wird mit ihm auch die Widerlegung widerlegt, was also ebenfalls auf einen Beweis für die Auferstehung hinausläuft.⁷⁴⁷ Der Unterschied zwischen der jüdischen Verwendung des Bildes und der Verwendung im EvPhil ist nur, wie schon van Unnik herausgearbeitet hat, daß das, was dort argumentative Alternativen

⁷⁴¹ 1968: 170-172. 209¹.

⁷⁴² 1968: 172.

⁷⁴³ 1968: 172. 209.

⁷⁴⁴ 1972: 52 (Hervorhebung von mir).

⁷⁴⁵ Vgl. z. B. *S* Apg 19,26; Jak 3,9.

⁷⁴⁶ 1963/4: 467f. Auf van Unniks Parallelen wird schon bei Borchert (1967: 202⁴) und Ménard (1967: 167) verwiesen.

⁷⁴⁷ Die von van Unnik zitierten bzw. genannten Stellen sind: Sanh 91^a und GnR 14(10^c) par Midr Ps 2 # 11(15^a); alle drei stehen auch bei Bill. I 895f.

sind, hier als dualistische Seinsweisen erscheint.

Nach alledem dürfte also klar sein, daß unser Text im Bilde sagen will, daß, wer getauft ist, auch die (zukünftige) Auferstehung empfängt - und der Ungetaufte, der zwar von Gott geschaffen, aber nicht wiedergeboren worden ist, eben nicht. Dieses Verständnis - das sei zum Schluß noch vermerkt - impliziert eine verschiedene Bedeutung von "Feuer" oder einen doppelten Feuerbegriff. Wie ja schon die Art des Feuers bei der Töpferei und der Glasbläserei *wirklich* verschieden ist, so muß man auch zwischen dem Feuer der irdischen Geburt (dem Feuer der Zeugung) und dem Feuer der Wiedergeburt, wo ein himmlisches Feuer mit dem Heiligen Geist zusammenwirkt, unterscheiden. Aber das ist ja sowieso ein typischer Gedanke des EvPhil, wie besonders eine nähere Betrachtung von # 66 zeigen kann.

52a (p. 63,11-14) und # 52b (p. 63,15-21) Der Text fährt fort mit einer Bildrede über vergebliches, unverständiges Bemühen. Diese Quintessenz wird ja am Schluß, mit dem letzten Satz, deutlich genug herausgestellt. Daß das *gemeinte* Bemühen die Gewinnung des Heils zum Ziele hatte, darf in einem solch religiösen Text als selbstverständlich gelten. Und das Stichwort *ταλαπυρος* (vgl. Röm 7,24) läßt in Anbetracht der sonstigen Paulinismen im EvPhil speziell an den Heilsweg des Gesetzes denken (vgl. z. B. auch Röm 10,2), während ein möglicher Taufbezug damit gegeben wäre, daß die im EvPhil ins Auge gefaßte Bekehrung ja weithin als eine Bekehrung vom *Judentum* zum Christentum gesehen wird. In solchem Rahmen betrachtet könnte unser Text dann als *Warnung*, auf dem Heilsweg des Judentums zu beharren, erscheinen.

Im großen und ganzen ist der Text also schön und klar. Und das Bild vom Esel (# 52a) ist in sich so evident, daß es überhaupt keines Kommentars bedarf. Indessen gibt es in dem Stück, das ich jetzt als # 52b abtrenne und wo die Sache mit dem *Weg ohne Fortschritt* auf die Menschenwelt übertragen wird, ein paar Aspekte, die noch eine weitere Klärung vertragen. Was da bisher noch an Klarheit fehlt, kann durch eine exegetische "Zangenbewegung", nämlich die Wechselwirkung und gegenseitige Befruchtung der Reflexion des Textes als eines ganzen *und* der Betrachtung einiger "Rest"-Probleme im Inneren gewonnen werden.

Der springende Punkt für das Verständnis des ganzen ist die Erkenntnis von Rewolifski, daß wir es hier in ## 52a.b gar nicht mit *einem* Gleichnis nebst Anwendung zu tun haben, sondern mit *zwei* Gleichnissen,⁷⁴⁸ mit einem Gleichnispaar also, das ungedeutet bleibt, wenn man von dem letzten Satz absieht, der durchaus schon eine Art "Kommentar" - im allgemeinsten Sinne - ist. Obgleich also # 52b nicht die Deutung von # 52a ist, wie es (sonst) bisher, mehr oder weniger deutlich ausgedrückt,⁷⁴⁹ verstanden worden ist, dürfte die Plazierung dieses zweiten Gleichnisses neben und nach dem ersten nicht beliebig sein. Schon durch den Übergang des Bildes von einem Tier in den menschlichen Bereich kommt die Bildrede insgesamt der gemeinten Sache - wie gesagt, ohne sie zu nennen - irgendwie ein Stück näher.

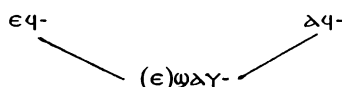
Diese Gesamtsicht von # 52b als Fortsetzung von # 52a wird nun dadurch bestätigt, ergänzt und in gewisser Hinsicht auch erst letztlich als wahr erwiesen, daß in ihrem Licht einige dunkel gebliebene Einzelpunkte Klarheit empfangen. Zunächst mag die Frage gestellt werden, warum denn eigentlich das zweite Gleichnis so anders anfängt als das erste. Formal kann man sich Gegenüber und Entsprechung so vergegenwärtigen:

⁷⁴⁸ 1978: 34. 82; Appendix I, 15.

⁷⁴⁹ Am deutlichsten bei Ménard (1967: 168) und Isenberg (1968: 332f.).

----- ΟΥΕΙΩ -----	εϑ- . . .	Δϑ-
ΟΥΝ ΕΠΡΩΜΕ ΟΟΠ -----	-----	ωΔΥ-

Nun fordert zunächst das, was in den beiden Anfängen parallel ist, ebenso wie auch das Satzmuster des zweiten Anfangs selbst - die Existenzaussage braucht definierte Gegenstände, hier also eine (adjektivische) Näherbestimmung der gemeinten Menschen - zwingend die Deutung des ωΔΥ- (Z. 15) als eines (attributiven) Umstandssatzes, wie praktisch alle Übersetzungen voraussetzen und Layton allein bisher ausdrücklich vermerkt hat.⁷⁵⁰ Dabei muß die hiesige Schreibung ohne (sichtbaren) Transponenten kein Kopierfehler sein, da ja die syntaktische Eindeutigkeit durch das Satzmuster gegeben ist. Erst die Klärung dieses grammatischen Sachverhalts macht die sich in der Dreiecksbeziehung



abspielende Verschiebung der Perspektive, in der die Gleichnisse präsentiert werden, deutlich: formal entspricht das (ε)ωΔΥ- dem εϑ-, sachlich aber dem Δϑ-, wobei die Stelle des εϑ- sachlich leer bleibt. Mit anderen Worten, die Entsprechung der Sachaussage des ersten Gleichnisses (das Gehen, ohne anzukommen) wird zu einer Qualifizierung der neuen Subjekte umfunktioniert, wodurch aber deren Identität zu einem Rätsel wird. Die Identität des Esels ist klar: einer, "der einen Mühlstein dreht." Aber was sind das für Menschen, auf die das zutrifft, was das zweite Gleichnis von ihnen sagt? Das Äquivalent von "der einen Mühlstein dreht" im zweiten Gleichnis ist nur, daß es diese Leute eben gibt.

Das nächste Phänomen, das unsere Aufmerksamkeit verdient, ist die Nennung von κτίσις und φύσις (Z. 19) in einem, offenbar synonymen, Parallelismus mit Stadt und Dorf. Diese überraschend auftauchenden Abstrakta, zusammen mit der folgenden Nennung von Mächten und Engeln, war ja der Grund für den Eindruck, daß hier trotz des *eben diesen* Anschein erweckenden Anfangs nicht wirklich von einem einfachen irdischen Irregehen die Rede sein könne. Nun, die Lösung dieses Problems liegt schon vor, z. B. in der Wiedergabe von Isenberg mit "human artifact" und "natural phenomenon".⁷⁵¹ Das heißt, die herumirrenden Wanderer fanden nicht einmal eine Ruine oder eine Höhle zur Übernachtung. Es ist bloß noch die Frage, *wie* man zu dieser offenbar richtigen Lösung kommt. Ich wüßte zwei Wege anzubieten, einen griechischen und einen koptischen. Die griechische Erklärung wäre die Annahme des hier wirksamen rhetorischen Prinzips des *abstractum pro concreto*, also κτίσις für κτίσμα, und φύσις etwa für φυσικόν. Die koptische Alternative wäre, hier das ursprüngliche Rektionsverhältnis des unbestimmten Singularartikels οϑ- zu seiner nominalen Erweiterung anzunehmen, auch wenn dieser Artikel selbst hier wegen der Negation nicht sichtbar ist. Wir hätten zu verstehen: "etwas von κτίσις" und: "etwas von φύσις."

Mit dem nächsten Paar, δύναμις und ἄγγελος (Z. 19f.) können wir aber

⁷⁵⁰ Durch sein: "ωΔΥΝ: i. e. ΕωΔΥΝ" (1989: 166 App.; und vgl. Emmels Register dort: "Circumst ωΔΥ- 63:15" [319b]).

⁷⁵¹ NHLibEng³: 148; bei Layton 1989: 167. Laytons eigenes "constructions" und "the natural order" (1987: 338) finde ich nicht im gleichen Maße hilfreich.

offensichtlich nicht in der gleichen Weise verfahren. Es ist überhaupt nicht recht sinnvoll als Objekt des Sehens und also als *dritte* Parallele zu Stadt und Dorf, κτῖσις und φύσις. Aber nun ist dieses Paar ja auch von den vorhergehenden abgesetzt. Es geht ja eben nicht weiter mit οὔτε... οὔτε... Die halbe Wahrheit kann man schon in Laytons Apparat finden, wo es zu unserer Stelle heißt: "μῆ... μῆ...: expected is οὔτε... οὔτε... οἱ... η...".⁷⁵² Denn wenn ein Text anders weitergeht, als man es erwartet, ist das normalerweise ein sprachliches Signal, daß hier etwas Neues und Anderes beginnt. Kurzum, μῆ ist hier gar nicht die Präposition "mit", die ja in ihrer Funktion als Konjunktion zwischen Nomina bei den je folgenden Nomina auch einen Artikel erwarten lassen würde, sondern die negative Existenzaussage "es gibt nicht." Wenn man mit dem Engel, den es für die Verirrten nicht gibt, Stellen wie 1Kön 19,5-8 oder Mk 1,13 assoziieren wird, könnte man bei der δύναμις entsprechend an so etwas wie die Raben des Elia denken (1Kön 17,4f.). Vielleicht aber sind diese beiden μῆ-Sätze nicht strikt parallel. Dann könnte man in dem ersten auch die Aussage finden, daß die betreffenden Menschen völlig erschöpft und eben *kraftlos* sind.

Wer sind nun diese so beschriebenen Menschen? Wo sie sind, ist leichter zu beantworten. Die Antwort: "in der Wüste" wird durch manches nahegelegt, am deutlichsten aber vielleicht durch das Engelmotiv. Wie wirklich naheliegend die Lösung des Rätsels der Identität dieser Menschen ist, kann man bei Ménard sehen, der - auf ein ganz anderes Ziel lossteuernd - unterwegs die reine Wahrheit "fallen läßt" mit den Worten: "comme quelqu'un dans le désert à la nuit tombante."⁷⁵³ Das heißt, die im zweiten Gleichnis beschriebenen Menschen sind Leute, die in die Wüste geraten sind und sich dort, weil ohne Wegweisung, verirrt haben. Und der Clou des ganzen mag sein, daß der, der das Rätsel soweit gelöst hat, nun auch noch annehmen wird, daß auch diese Menschen von # 52b wie der Esel aus # 52a, nur aus anderen Gründen, *im Kreis* gelaufen sind, wie das ja bei dieser Vorstellung von der Verirrung in der Wüste geradezu sprichwörtlich ist.

53 (p. 63,21-24) Der Verfasser kommt schließlich auf das schon in # 26b angeschlagene Thema der Eucharistie zurück. Aber trotz der Beziehung auf den gleichen Kultakt hat das Stichwort "Eucharistie" hier eine andere Bedeutung als dort und ist die Art des Redens darüber verschieden. Dort meinte das Wort "Eucharistie" das eucharistische *Gebet*, hier meint das Wort "Eucharistie" das eucharistische *Brot*. Dort wurde etwas über den Kultakt *erzählt*, hier wird ein Element des Kultaktes *gedeutet*. Die Art der Deutung mit Hilfe der Namen und deren Etymologie oder Zweitbedeutung verbindet unseren Paragraphen mit # 19 und # 47. Das Kreuzesthema dagegen stellt Verbindungen her zu den ## 67e.72a.91.95b.125a. Und die Identitätsaussage der These am Anfang, deren Erklärung die anderen beiden Sätze ja nur sind, erinnert an # 23b und verweist vor auf # 100. Im übrigen ist das Rätsel dieses kleinen Textes inzwischen im wesentlichen gelöst, wie es in ausführlicher Weise bei Sevrin dargelegt ist⁷⁵⁴ oder sich in knappster und doch alles Wesentliche enthaltender Form in den Anmerkungen zu

⁷⁵² Layton 1989: 166 App.

⁷⁵³ 1967: 168.

⁷⁵⁴ 1972: 64-67. Bei Sevrin vollzieht sich auch die Vertreibung des Ménardschen "Nebels" in Sachen des jakobitischen Ritus der syrischen Kirche hinsichtlich seiner Bedeutung für unseren Text (vgl. besonders 236¹⁴³).

Laytons Übersetzung findet.⁷⁵⁵ Der Text ist - wenigstens an der Oberfläche - eine Wortspielerei mit dem im Syrischen doppeldeutig gewordenen (die ursprünglich verschiedenen S-Laute sind phonetisch und graphisch zusammengefallen) *Lexem prs*. Von der Bedeutung "(Brot) brechen" (Hebräisch *prs*) ist der wirkliche syrische Ausdruck für das gebrochene Abendmahlbrot Pharisatha ("das, was gebrochen ist") abgeleitet. Dieser Ausdruck hat aber zugleich, wenn man ihn von der semantischen Wurzel "ausbreiten" her versteht (Hebräisch *prš*), die Bedeutung "das, was ausgebreitet ist." Und andererseits steht der Autor sowieso in einer Tradition, für die das Ausbreiten der Hände Jesu ein Synonym für die Kreuzigung ist.⁷⁵⁶

Abgesehen von einigen kleinen Problemen oder Aspekten, wo die Diskussion m. E. noch nicht als abgeschlossen gelten kann, gewinnt der ganze Text aber nun ein neues Profil, wenn man ihn in der von Isenberg eröffneten Perspektive betrachtet, also als Teil bzw. Bruchstück einer Missionspredigt oder Taufkatechese. Wie in einem solchen großen Kontext z. B. das Glaubensbekenntnis und die heiligen Namen erklärt werden, so auch die einzelnen Akte des Initiationsrituals. Und hier wie in # 100 wäre eben etwas erhalten geblieben von der Erklärung der Eucharistiefeyer: hier in # 53 eine Erklärung des Elements Brot, dort in # 100 eine Erklärung zum Element Wein. Nicht die ganze Erklärung kann es sein, sondern ein besonderes, ungewöhnliches, auffälliges Stück daraus. Dann müßte unser Fragment speziell zur Erläuterung des Stiftungswortes zum Brot gehört haben, z. B. τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (1Kor 11,24); vgl. den sahidischen Kern dieser Formel, nämlich: پاڤي په پاڤωما, mit unserer These: ἑὺχαριστεῖα πε ἱϛ. Man könnte sich übrigens als (imaginären) Hintergrund der hiesigen Erklärung (und unter Rückgriff auf # 23b) ganz gut eine *delokutive* Variante der Kultformel von folgender Gestalt vorstellen: ταῦτα τὰ κλάσματά ἐστιν ἡ σὰρξ τοῦ Ἰησοῦ ἡ ἐσταυρωμένη τῷ κόσμῳ.

In unserem # 53 wird also die die Eucharistiefeyer grundlegend tragende Überzeugung, daß das dort gereichte Brot der Leib Christi *ist*, d. h. daß der Genuß des Brotes die Anteilhabe am Leibe Christi bedeutet und bewirkt, *zusätzlich* auch noch linguistisch beleuchtet und bewiesen. Dabei erfolgt der Beweis geradezu mathematisch nach dem Grundsatz: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich. Dieses "dritte" ist das *Ausgebreitetsein*. Streng wie der Gedankengang selbst ist auch die Anordnung der Sätze: A ist gleich B. Denn *einerseits* ist A gleich C. Denn *andererseits* ist B gleich C. Das heißt, auch das zweite ϛαρ bezieht sich über den ersten Begründungssatz hinweg auf die Ausgangsthese zurück, indem es an deren zweiter Seite orientiert ist.

Was nun die einzelnen Aspekte betrifft, die noch ein bißchen problematisch geblieben sind, so sei als erstes noch einmal der pronominale Objektsausdruck εροϛ (Z. 22) ins Auge gefaßt. Er kann sich nur auf den Sachverhalt des Eucharistiebrotes - und also *nicht* auf Jesus - beziehen. Wenn man als *Antecedens* direkt das Wort ἑὺχαριστεῖα versteht, muß man den Text hier für fehlerhaft halten und ερο<c> konjizieren. Aber vielleicht ist diese Sicht der Dinge nicht unbedingt notwendig. Vielleicht liegt doch eine Art Neutralisierung des Genus vor und/oder das "natürliche" Geschlecht des ja gemeinten Eucharistiebrotes (ἄρτος bzw. οεικ) schlägt durch.

Bei φαρισαθα darf nicht vergessen werden, daß das uns bekannte syrische Wort für die Hostie der Singular dieser femininen Partizipialform ist (*pristâ*), während es so aussieht, als

⁷⁵⁵ 1987: 338. Vgl. aber auch schon meine eigenen früheren Bemerkungen dazu (1965a: 328; 1965b: 130).

⁷⁵⁶ Vgl. van Unnik 1963/4: 469 mit Anm. 3.

ob die hiesige Transkription dieses Wortes die Pluralform davon ist (*perisatā*). Deren griechische Entsprechung wäre dann jedenfalls nicht τὸ κλάσμα, sondern τὰ κλάσματα. Und entsprechend muß man wohl hinter dem koptischen Singular m. ΠΕΤΠΡΩ ΕΒΟΛ in der Vorlage dieser Übersetzung einen griechischen Plural des Neutrums vermuten (etwa τὰ ἐπεκτεταμέυα⁷⁵⁷ oder gar τὰ διεσκορπισμέυα bzw. ein Äquivalent davon⁷⁵⁸). Jedenfalls braucht die Bemerkung unseres Autors, daß der Name der Hostie auch "das Ausbreitete" bedeutet, keine künstliche Erfindung des Augenblicks und nur für den hiesigen Zweck gewesen zu sein. Ja, die Argumentation bekäme viel mehr Sinn und Tiefe, wenn wir uns vorstellen dürften, daß diese Zweitbedeutung in der Umgebung des Verfassers schon traditionell gewesen wäre - etwa in der Eucharistie-Deutung und/oder -Liturgie.

In dem zweiten Begründungssatz, dessen Zweck es ist, klarzumachen, daß auch für Jesus des *Ausbreitetsein* wesentlich ist, wird die Hauptsache, weil offenbar selbstverständlich, gar nicht gesagt, nämlich daß das Gekreuzigtwerden ein Ausbreitetwerden, der Gekreuzigte der Ausbreitete ist. Es kommt offenbar auf die *Arme*, sei es des Kreuzes, sei es des Gekreuzigten, an. Sonst gibt es in diesem Satz noch zwei Probleme, nämlich die Bedeutung und Funktion des Verbum εἶ und die Art der grammatischen Verbindung zwischen ΣΤΑΥΡΟΥ und ΠΚΟΣΜΟΣ durch ⲙ̅-. Fangen wir mit dem zweiten an, weil wir da schon wenigstens etwas Rückendeckung haben! Daß die ganze Phrase eine Art Paulinismus ist, ist wohl die übereinstimmende Auffassung aller Interpreten. Aber der hier vertretenen, im Prinzip alten und von Gaffron mitgetragenen,⁷⁵⁹ aber auch von Krause geteilten⁷⁶⁰ Auffassung, die schließlich auch die Billigung von Shisha-Halevy gefunden hat,⁷⁶¹ steht die breite Front der *communis opinio* gegenüber, die ΣΤΑΥΡΟΥ für das Äquivalent des griechischen Aktiv (also: σταυροῦν) hält und entsprechend in ⲙ̅- den Objektsanschluß sieht.⁷⁶² Schon Till verweist zur Begründung auf Gal 6,14, zitiert aber als Muster für sein Verständnis nur: ΠΕΣ̅ΡΟΣ̅ ⲙ̅ΠΕΝΧΟΕΙC̅ ἸC̅ ΠΕΧ̅C̅ ΠΑἸ̅ ΕΝΤΑΥC̅ΡΟΥ̅ ΝΑἸ̅ ⲙ̅ΠΚΟΣΜΟΣ̅ ΕΒΟΛ̅ ΖΙΤΟΥC̅, während für unsere Stelle in Wirklichkeit gerade die folgende elliptische Umkehrung mit dem vorausgesetzten Passiv und dem ausdrücklichen Dativ relevant ist: ΔΥΩ̅ ΔΝΟΚ̅ ΖΩΩΤ̅ ΟΝ̅ ⲙ̅ΠΚΟΣΜΟΣ̅. Denn nur die Umkehrung läßt sich sinnvollerweise von Paulus als dem "Mitgekrenzigten" auf den *selbst* gekrenzigten Jesus "zurück"übertragen bzw. ist das, was bei der *communis opinio* herauskommt, eben kein paulinischer Gedanke mehr. Es widerstreitet auch dem Kontext, der als Entsprechung zum Ausbreitetsein des eucharistischen Herrenleibes das Gekreuzigtsein des fleischlichen Leibes Jesu m. E. zwingend verlangt. Und Tills Argument bei Wilson,⁷⁶³ "that to his knowledge the word" (ΣΤΑΥΡΟΥ) "never has a passiv

⁷⁵⁷ Vgl. Phil 3,13 und Irenäus adv. haer. I 4,1.

⁷⁵⁸ Vgl. Did 9,4.

⁷⁵⁹ 1969: 182-184.

⁷⁶⁰ 1971: 105.

⁷⁶¹ Brief vom 18.8.1988.

⁷⁶² Vgl. vor allem Till 1963: 29; Wilson 1962: 113; van Unnik 1963/4: 468; Borchert 1967: 190. 205; Ménard 1967: 71. 170; Isenberg 1968: 254. 320f. 367; NHLibEng: 138; NHLibEng³: 148; bei Layton 1989: 167; Sevrin 1972: 64. 65f.; Layton 1987: 338.

⁷⁶³ 1962: 113.

meaning",⁷⁶⁴ muß auf einem Mißverständnis beruhen, denn Till kann ja unmöglich Gal 3,1 übersehen haben, wo eben genau das der Fall ist.⁷⁶⁵ Aber dieses ganze Arsenal der Verteidigung findet sich schon bei Gaffron;⁷⁶⁶ ich verstehe bloß nicht, wieso es auf die Neueren nicht gewirkt hat.

Während bei diesem Problem die Sachlage m. E. in Wirklichkeit ganz klar ist, bin ich mir nicht einmal sicher, ob ich überhaupt Verständnis dafür finde, wenn ich in dem Verbum εἰ ein Problem sehe. Gleichwohl zeigt die Übersetzungspraxis, die eigene wie die der anderen (bei diesen anderen im Spiegel ihrer Resultate), daß man sich offensichtlich schwertut, das εἰ mit dem σταυροῦ in der Formel λ(ϰ)εἰ εϰσταυροῦ zu verbinden. Man würde denken, daß Jesus als Gekreuzigter *gegangen* sein könnte. Aber wie soll er denn als Gekreuzigter schon *gekommen* sein? Nun ist ja vom Gekommensein Christi/Jesu im EvPhil auch sonst die Rede, aber eben ganz anders als hier, nämlich entweder absolut (## 4b.15.70) oder als Kommen zur Erfüllung eines Zweckes (## 9a.78) oder als Kommen *aus* (# 93b). Aber vor allen Dingen läßt der "Anlauf" des Textes hier eine Aussage *allein* über die Kreuzigung, und überhaupt nicht über das Kommen erwarten. Kurzum, für mich bedeutet es das Ende des Irregehens, hier in dem λϰεἰ εϰ- einfach die an sich geläufige *conjugatio periphrastica* zu sehen, in der εἰ als eine Art Hilfsverb funktioniert. Unser Ausdruck wäre also zu vergleichen mit αἶεἰ εἶναι εβολ "ich wurde sehend" als Wiedergabe des (*ingressiven*) Aorist ἀνέβλεψα in Joh 9,11.⁷⁶⁷ Es bleibt dann bloß noch die technische Frage, wie man diese Konstruktion am besten in der Übersetzung wiedergibt. Ich hatte ursprünglich an: "Denn es kam dazu, daß Jesus der Welt gekreuzigt wurde" gedacht. Aber das ist vielleicht so frei, daß nicht einmal der Kundige versteht, was ich meine. Man könnte aber auch einfach übersetzen: "Denn er wurde der Welt gekreuzigt." Ein wenig überraschend und vom Vorhergehenden aus unerwartet ist übrigens auch der (das Vorhandensein des) Dativ(s) "der Welt" ganz am Ende. Ob das mit der Aufnahme des paulinischen Topos zusammenhängt oder ob es ein Restelement eines eigentlich viel längeren Textes ist, kann man fragen.

54 (p. 63,25-30) Der Text setzt noch einmal (vgl. # 43a) - unter Aufnahme der Metaphorik bei Verschiebung von deren Aspekt - bei dem Bilde von der Färberei ein. Während sich aber bis hierher aus dem Text selbst heraus gewisse Zäsuren zu ergeben schienen, beginnt jetzt, wenn wir von # 54 aus, nach ähnlichen Konturen suchend, auf das noch Folgende blicken, die große Ratlosigkeit. Es sind keine solchen Orientierungspunkte mehr da. Der Rest sieht aus wie ein einfaches Gemisch von Varianten der schon dargelegten Gedanken und Bilder mit neuen Stücken derselben Art, wobei vielleicht die Konzentration der Sakramentsbezüge stärker und diese selbst noch deutlicher werden. Aber daß wir jetzt auf einmal die Richtung verlieren, braucht uns nicht an der Richtigkeit des bisher zurückgelegten Weges nachträglich irre werden zu lassen. So ist das nun einmal, wenn man einen Urwald oder ein Labyrinth zu durchdringen versucht. Es geht nur eine bestimmte Strecke weit, und dann ist man eben verloren. Auch eine

⁷⁶⁴ D. h., daß σταυροῦσθαῖ immer (wie in Gal 6,14: ΕΝΤΑΥΤΩϰΡΩΥ . . . ΜΠΚΟCΜΟC) mit der 3. Pers. Pl. umschrieben wird.

⁷⁶⁵ ἮC ΠΕΧC ΔΥΤΟCῶ ΕΒΟΛ ΕϰCϰΡΩΥ; und dieses ΕϰCϰΡΩΥ entspricht genau dem unsrigen.

⁷⁶⁶ 1969: 256²⁵⁶.

⁷⁶⁷ Vgl. Till 1961: # 333.

literarische Analogie kann vielleicht trösten, nämlich Bultmanns letzte Einsicht in die Struktur des 1.Joh. Er vermag eine gewisse Ordnung nur am Anfang (1,5-2,27) zu erkennen; danach wiederholen sich die Themen nur noch ohne einen gegliederten Zusammenhang.⁷⁶⁸ Gleichwohl gibt es in dem verbleibenden "Irrgarten" EvPhil ## 54-127b manche Paragraphen, die aus ihrer Umgebung mehr oder weniger herausragen, sei es durch eine doch noch überraschend neue Thematik oder Bildlichkeit, sei es durch eine besondere Emphase ihrer Anfänge. Und ehe wir uns ganz verlaufen, nehmen wir uns diese als Richtpunkte für den Rest des Weges. Es sind dies die ## 60a.68.76a.82a.91.110a.122a.

Danach wäre also die nächste Etappe, die wir exegetisch zurücklegen müßten, das Stück von hier (# 54) bis nach # 59. Dabei haben wir es insofern ganz gut getroffen, als sowohl der Anfang wie auch das Ende deutlich von der Taufe reden. Nur was wir mit den Stücken dazwischen machen, müssen wir sehen.

Was nun den ersten Schritt, unseren # 54, anbelangt, wo die aus # 43a bekannte Metapher in der Metamorphose als Gleichnishandlung wiederkehrt, so gab es da zwei, die Fachliteratur noch lange Zeit beschäftigende, Irritationen in der Frühphase der Forschung. Für die eine bin ich selbst verantwortlich, weil ich am Ende des Textes das Wort $\alpha\delta\iota\tau$ (aus # 43a) nicht (wieder)erkannt habe. Ich hatte $\alpha\phi\beta\tau$ zu erkennen geglaubt, das für eine Form von $\omega\phi\alpha\tau$ "Fehler" (Crum 611b) gehalten und die ganze Schlußwendung als [-- $\epsilon-\alpha\iota$] $\bar{\nu}\alpha\phi\beta\tau$ (miß)verstanden.⁷⁶⁹ Die zweite Irritation bestand darin, daß andere das $\bar{\nu}\mu\omicron\varsigma$ von Z. 29 erst nicht richtig gelesen und dann grammatisch nicht verstanden haben.⁷⁷⁰

Was nun das erzählte bzw. nur eben angedeutete Färbewunder betrifft, das durch die Art seiner Wiedergabe und durch den Kontext erst zum Gleichnis wird, so steht von Anfang an sein Verhältnis zu zwei anderen Texten zur Debatte: einerseits ist da die allen offenbare Verbindungslinie zu dem Färbewunder im arabischen Kindheitsevangelium und der Pariser Handschrift der Kindheits Erzählung des Thomas,⁷⁷¹ andererseits die allein von J. B. Bauer entdeckte Beziehung zu einer bestimmten Phrase im *Incipit* von IgnRöm.⁷⁷² Die Art der Verwandtschaft der Geschichte in EvPhil # 54 mit der im Kindheitsevangelium kann - in Abschätzung der Relevanz dessen, was in beiden Texten gleich, und dessen, was ungleich ist - verschieden beurteilt werden -und wird es auch.⁷⁷³ Für mich ist dabei die entscheidende und sehr folgenreiche Grundfrage die, ob eigentlich der *Rahmen* der Geschichte(n) oder die Motive, die in *ihn* "eingespannt" sind, wichtiger sind. Und die eigentliche Spitze dieser Frage ist nun, falls der Rahmen wichtiger ist als der Inhalt, ob auch die Geschichte des EvPhil in der Kindheit

⁷⁶⁸ Vgl. 1967a: 11.

⁷⁶⁹ Das ist der Hintergrund meiner ersten Übersetzung: "[um] die Fehler [wegzunehmen]" (1959: 12 = 1960: 47); korrigiert dann 1965a: 328.

⁷⁷⁰ Nämlich als *Bezugspronomen* des Relativsatzes, d. h. als die *Vertretung* des (*Antecedens*) ΘH .

⁷⁷¹ Vgl. z. B. Schneemelcher 1987: 360f.; besonders intensiv als Parallele herangezogen bei Gaffron (1969: 138f. 325f.¹⁰⁸⁻¹¹¹).

⁷⁷² 1963: 292f.

⁷⁷³ Als die beiden Grenzpole kann man die Auffassungen von Bauer und Gaffron ansehen. Während Bauer sie für verschiedene Geschichten mit einem ähnlichen Motiv hält (1963: 293), erkennt Gaffron in ihnen nur verschiedene Fassungen ein und derselben Geschichte (1969: 138f.).

Jesu spielt. Jedenfalls muß meine eigene (bisherige) stillschweigende Voraussetzung (wie das bei den anderen ist, weiß ich nicht), daß in der hiesigen Fassung der Geschichte das Färbungswundermotiv auch dadurch abgewandelt sei, daß die Szene aus der Kindheit Jesu in die Verkündigungswirksamkeit des Erwachsenen verlegt worden sei (oder umgekehrt), nicht stimmen. Einmal daran irreführenden muß man wohl als erstes versuchen, auch das Färbungswunder hier als eine Version der betreffenden Geschichte als einer Kindheitsgeschichte zu verstehen. Wenn die Geschichte auch vom "Herrn" handelt, so wäre doch gemeint: "als der Herr noch ein Kind war." Und weil die Geschichte unverwechselbar und weithin bekannt war, wußte man das eben. Dann ist möglicherweise aber auch hier im EvPhil vorausgesetzt, daß es das allererste Wunder war, das der Jesusknabe getan hat. Wir stellen uns also den Rahmen: 'Kindheitsgeschichte von einem Farbenwunder in einer Färberei' als relativ fest vor und nehmen zugleich an, daß die Einzelheiten, also, wie der Färbereibesitzer eigentlich hieß (Salem, Israel oder eben Levi), und vor allem, welche Farben in welche anderen verwandelt wurden, genau so variabel waren, wie man die Geschichte breit erzählen oder auch nur kurz skizzieren konnte.

Was nun die hiesige - wohl zweck- und kontextbestimmte - Variation des Hauptmotivs: 'Verwandlung von 72 verschiedenen Farben in weiß' betrifft (statt aus blau in verschiedene Sonderfarben), so kann man ja zunächst etwas verwundert fragen, ob damit nicht die Vorstellung von der Färberei überhaupt gesprengt wird. Ist denn weiß überhaupt eine Farbe? Und ist das Weiß-Machen nicht Aufgabe eines anderen Handwerks, nämlich das des Walkers (vgl. z. B. Mk 9,3)? Auf jeden Fall ist aus dem Färben ein von Farbe Reinigen geworden. Und das heißt, die Farben sind hier erst einmal als Schmutz verstanden. Andererseits hat auch Gaffron sicher recht, wenn er in diesem besonderen Zug unseres Textes "die Verwandlung des Irdischen zum Himmlischen symbolisiert" findet.⁷⁷⁴ Aber die Ausgangszahl 72 wird dabei, sowie bei allen anderen bisherigen Erklärungsversuchen, noch nicht durchsichtig.⁷⁷⁵ Gaffron ist m. E. aber sehr nahe an dem, was ich für die Wahrheit halte, wenn er in diesem Zusammenhang aus Exc. ex Theod. 36,2 die Phrase: ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἐν γενόμενοι zitiert.⁷⁷⁶ Die Frage ist bloß noch: Warum statt οἱ πολλοί - oder, wie man ja auch sagen könnte: πάντες - gerade 72? Die in den bisherigen Kommentaren zu # 54 gesammelten kosmologischen und/oder astrologischen bzw. sonstigen Spekulationen über die Zahl 70 oder 72 stehen im Zusammenhang mit der Auffassung, daß es auf der Erde 70 oder 72 verschiedene Völker und entsprechend 70 bzw. 72 verschiedene Sprachen gibt.⁷⁷⁷ Das heißt, der eigentlich springende Punkt unseres Textmotivs ist: die Taufe macht aus allen dem Heil fremden Völkern dieser Welt ein einziges heiliges Volk. Und damit kommt unser # 54 auf ein Taufmotiv zurück, das wir gerade erst hinter # 49 fanden.

⁷⁷⁴ 1969: 139.

⁷⁷⁵ Assoziationen zum Motiv dieser Zahl gibt es in Hülle und Fülle (vgl. z. B. Gaffron 1969: 139. 326f.¹¹²⁻¹¹⁴), ebenso, natürlich, wie zur weißen Farbe (vgl. z. B. Gaffron 1969: 139. 327¹¹⁵); es kommt offenbar für die Exegese nur auf die richtige Auswahl und Verknüpfung an.

⁷⁷⁶ 1969: 139.

⁷⁷⁷ Vgl. z. B. ExR 5 (71^a): " 'Alles Volk sah die Stimmen' Ex 20,18. Es heißt hier nicht: sah die 'Stimme', sondern die 'Stimmen'. R. Jochanan ... hat gesagt: Die Stimme ging aus und teilte sich in siebzig Stimmen, in siebzig Sprachen, damit alle Völker sie hörten; und jedes Volk hörte die Stimme in der Sprache des Volkes ..., und ihre Seelen entflohen. Aber die Israeliten hörten die Stimme, ohne Schaden zu nehmen." (Diese und ähnliche Stellen bei Bill. II 604f.)

Was nun die auch schon erwähnte schmale Verbindungslinie unseres # 54 zu der Phrase des Ignatius im *Incipit* seines Römerbriefes betrifft, die da lautet: ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἄλλοτριῦ χρώματος - und zwar ist das die letzte der vielfältigen Appositionen zur (dativischen) Adresse im Präskript dieses Briefes, unmittelbar vor dem Gruß, d. h. von den Christen der Kirche Roms wird hier ausgesagt, daß sie "gereinigt ('entschmutzt') sind von jeder fremden Färbung" -, so ist für uns schon vom Ansatz her die spezielle Perspektive des Entdeckers dieser Verbindung, daß nämlich diese Phrase die Kenntnis unseres # 54 und damit Existenz und Kenntnis des EvPhil voraussetzt, verschlossen. Gleichwohl ist die sachliche Bedeutung dieser Parallele hoch zu bewerten. Obgleich diese Phrase nämlich im Kontext des ignatianischen Römerbriefes vielleicht in übertragener Bedeutung die Reinheit von Häresie meint, setzt ihr Wortlaut doch an sich diejenige Taufdeutung voraus, auf die hin die Färbungswundergeschichte im EvPhil transformiert worden ist, um als Gleichnishandlung, die die Taufe meint, verstanden werden zu können.

Schließlich ist noch das Verhältnis des (im genannten Sinne) kommentierenden und deutenden Schlußlogions zu der vorhergehenden Wundererzählung in den Blick zu fassen. Übrigens ist das Aufdämmern der Erkenntnis, daß hier vielleicht ein Problem vorliegt, der eigentliche Grund für das Abweichen von der allgemeinen Meinung bzw. Voraussetzung im bereits Gesagten. Die Frage, ob die Kombination eines Logions mit einer Erzählung (bzw. umgekehrt) ursprünglich oder sekundär sei, ist dem Neutestamentler aus der Formgeschichte der synoptischen Evangelien wohlvertraut; und nach den dort gewonnenen Erfahrungen und Maßstäben kann die Antwort hier nur lauten: sekundär! Diesen Eindruck könnte man natürlich im einzelnen - wenn auch mühsam und langwierig - beweisen, z. B. damit, daß das "so" (ταεἰ τε εε + rel.) die Erzählung widernatürlich zum Gleichnis zu stempeln scheint. Aber um das zu *sehen*, was ich meine, mag es auch genügen, Laytons Übersetzung, die das Schlußwort genau so formuliert, wie es als organischer Abschluß des Vorhergehenden zu erwarten wäre, mit dem, was wirklich dasteht, zu konfrontieren. Layton "übersetzt" nämlich: "For this did the child of the human being come -- to be a dyer."⁷⁷⁸ Wenn aber das Logion ein relativ loser Zusatz zu der Geschichte ist, dann braucht auch das "er" in seiner Einführung gar nicht unbedingt auf Jesus zu gehen. Und nur diese Möglichkeit eines verschiedenen "er"-Bezugs erlaubt es übrigens, die Geschichte selbst als Kindheitsgeschichte gelten zu lassen. Aber wer ist dann "er" in der Einführung des Logions? Der, der die Geschichte erzählt bzw. referiert, der Prediger! Und auf unserer Suche nach (weiteren) Spuren des Philippus könnte das bedeuten: Eigentlich und ursprünglich mag es eben Philippus gewesen sein, der die Geschichte erzählt hat (vielleicht als *Anfang* einer neuen Missionspredigt) und der sie dann mit diesem Schlußstatement kommentiert hätte.

Die letzte Besonderheit dieses Versuchs einer neuen Deutung des # 54 besteht darin, daß wir auch hier in dem Schlußlogion das ε₁ gar nicht für das (Voll-)Verb "kommen" halten, sondern es genau wie am Ende von # 53 - konsequentermaßen - als Element der *conjugatio periphrastica* Δ4ε₁ ε4- verstehen.

55a (p. 63,30-33) und # 55b (p. 63,33-64,5) Wo die Texteinheit, die in p. 63,30f. mit τκο|φιδ beginnt, zu Ende ist, darüber gehen die Meinungen der Übersetzer und Exegeten in bemerkenswerter Weise auseinander. Die einen sehen - an meiner ursprünglichen

⁷⁷⁸ 1987: 338; Hervorhebungen von mir.

Texteinteilung, die dieses Stück als # 55 zusammennimmt,⁷⁷⁹ festhaltend - das Ende in $\bar{\nu}\tau\epsilon\sigma\zeta\epsilon$ (p. 64,5). Andere nehmen jedoch den # 56 noch hinzu, weil sie die Apophthegmen-Antwort Jesu am Ende von # 55(b) für ungenügend halten, erweitern und "versachlichen" die Antwort Jesu auf die Jüngereifersucht somit durch das Bildwort vom Blinden und Sehenden - oder erwägen es wenigstens.⁷⁸⁰ Demgegenüber bin ich seit geraumer Zeit der Meinung, daß der Text schon in der Lücke mitten in Z. 33 (von p. 63) zu Ende ist und eben dort etwas ganz Neues und Anderes (bis p. 64,5 reichendes) beginnt.⁷⁸¹ Deswegen die Bezeichnung des ersten Textes als # 55a und die des zweiten als # 55b. Ich betrachte das jetzt übrigens nur als die Realisierung und Festschreibung des Eindrucks, den auch andere schon gehabt haben, daß nämlich die Aussage über die Sophia und die Aussage über Maria Magdalena voneinander zu trennen sind.⁷⁸² Eine wirkliche Trennung läßt sich aber eben nur bei einer Verschiebung meiner alten und üblich gewordenen Satzäsuren in diesem kritischen Bereich (p. 63,32-34) nebst der dazugehörigen Änderung in der Rekonstruktion der Mittellücke von Z. 33 vollziehen,⁷⁸³ die - in meinen Augen jedenfalls - keineswegs beliebig oder ein Selbstzweck ist.⁷⁸⁴ Der Ermöglichungsgrund für diese Verschiebung ist die Lesung von $\bar{\nu}\mu\omega[\sigma \text{ ---}]$ (Z. 34), anstelle des früheren $\bar{\nu}\mu[\delta\rho \text{ ---}]$; denn dadurch kann $[\text{--- } \mu\delta]\rho \text{ } \iota \delta \text{ } \tau\mu\delta\gamma[\delta\delta] | \lambda\eta\eta\eta\eta$ als in Extraposition an der Satzspitze stehend aufgefaßt werden - in schöner formaler Parallele übrigens zur Extraposition der Bezeichnung der Sophia in Z. 30f. Und der offenbare Vorteil ist, daß wir auf diese Weise das $\delta\gamma\omega$ (Z. 32) als scheinbare Klammer zwischen dem Sophia-Komplex und dem Maria Magdalena-Komplex loswerden.⁷⁸⁵ Daß die beiden Stücke, also unsere ## 55a und 55b, - zunächst wenigstens - überhaupt nichts miteinander zu tun haben, das zeigen auch schon ihre literarischen Formen und ihre Parallelen im EvPhil. # 55a ist ein dogmatischer Lehrsatz; und # 55b ist eine Erzählung von Liebe und Eifersucht. Die Paragraphen im Vorhergehenden, deren Themen # 55a und # 55b wiederaufnehmen (## 32.36), stehen getrennt voneinander und in umgekehrter Reihenfolge: # 36 -- # 55a und # 32 -- # 55b. Von diesen Einführungen der Thematik aus gesehen muß es also so scheinen, als seien die Topoi hier in verkehrter Reihenfolge "zusammengeschoben" worden, wobei das Motiv für dieses unmittelbare Nebeneinander vielleicht die Vorstellung von der $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\upsilon\delta\omicron\varsigma$ des Heilandes ist - fast eine Art "Stichwortverbindung", wobei das Stichwort in # 55b zwar nicht ausgesprochen, wohl aber (von

⁷⁷⁹ 1959 bzw. 1960.

⁷⁸⁰ Barns 1963: 498; Krause 1964: 182; 1971: 105; Isenberg NHLibEng: 138; NHLibEng³: 148; bei Layton 1989: 167. 169; Layton 1987: 339; 1989: 166. 168.

⁷⁸¹ Seit 1965a: 328.

⁷⁸² So hatte Isenberg ursprünglich die Aussage über die Sophia p. 63,30-32 vorn völlig von dem verlängerten Maria Magdalena-Komplex (p. 63,32-64,9) - mit eigener Zählung - abgekoppelt (1968: 262. 316. 367); und Sevrin sah eine mögliche Zäsur in p. 63,34 und hielt es für möglich, in p. 63,34-64,5 einen in sich geschlossenen, ursprünglich selbständigen Text zu sehen (1972: 11. 200⁵⁵).

⁷⁸³ Vgl. auch Layton 1989: 166 App.

⁷⁸⁴ Vgl. die vorläufigen, die Sache als unnötig abtunenden, ersten Reaktionen bei Isenberg 1968: 33¹. 426; Gaffron 1969: 387¹²³. Merkwürdig sind die Übersetzungsalternativen bei Sevrin für die kritische Stelle; vgl. 1972: 128. 242¹⁶⁷.

⁷⁸⁵ Es ist ja der Schein dieser Verklammerung, der Gaffron sogar zur Erfindung neuer valentinianischer Mythologumena geführt hat (1969: 215).

32 her) vorausgesetzt ist.

Was nun den # 55a für sich betrifft, so gibt es - im Spiegel von # 36 - eigentlich bloß *ein* Problem, das sich in die Doppelfrage kleiden läßt: Wo sind die wunderbar zahlreichen geistgegebenen Kinder der Sophia "versteckt" - denn die *müssen* als rhetorisches Gegengewicht zur (wiederholten) Nennung ihrer Unfruchtbarkeit irgendwo vorkommen -; und was soll die Aussage über ihre Mutterschaft in bezug auf die Engel bedeuten? Denn, da ja dieser Satz irgendwie in die valentinianischen Grundkategorien hineinpassen muß, können die Engel diese Kinder nicht sein. Von den Engeln des Soter, die die Bräutigame der Geistseelen und also natürlich auch selbst pneumatisch sind,⁷⁸⁶ ist sie nicht die *Mutter*, und die Engel, als deren Mutter sie gelten kann, nämlich der Demiurg und die übrigen Archonten, sind nicht pneumatisch. Gleichwohl können hier mit den Engeln nur diese Archonten gemeint sein.⁷⁸⁷ Aber dann ist *diese* "Mutterschaft" der Sophia praktisch identisch mit ihrer Unfruchtbarkeit; denn *diese* "Kinder" sind Fehlgeburten. Und es bleibt nach den Prämissen nun nichts anderes mehr übrig, als den wahren Kindersegen der Sophia in *zweiten* Teil des Prädikats *mit*enthalten anzusehen. Diese pneumatischen Kinder sind ja gerade die Früchte der $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\upsilon\zeta\alpha$ der Sophia mit dem Heiland. Das würde bedeuten, daß auf dem "und" ein besonderer Ton liegen würde und daß in dem Lehrsatz nicht alles Gemeinte auch wirklich ausgedrückt wäre - was aber in einem Text, als welchen wir das EvPhil bisher kennengelernt haben, nicht mehr verwundern dürfte. Übrigens würde dann zu dem, was hier *nicht* ausgeführt ist, auch der Bezug des Lehrsatzes auf einen etwaigen *Sitz im Leben* (Taufe, Initiation) gehören können.

Für # 55b gehen wir nach all dem Gesagten methodisch davon aus, daß die Maria Magdalena-Perikope mit der vorangehenden Lehre von der Sophia eigentlich und ursprünglich überhaupt nichts zu tun hat. Es handelt sich um eine in sich geschlossene eigenständige Erzählung von der Art, die in der neutestamentlichen Formgeschichte "Apophthegma" genannt wird. Das heißt auch, daß nach der Gegenfrage Jesu für den Formgeschichtler nichts mehr fehlt. Auf der anderen Seite bedeutet das aber, daß dieses Maria Magdalena-Apophthegma auch mit der (offenbaren) Ätiologie des liturgischen Taufkusses (# 31) - entgegen der üblichen oder bisherigen Sicht der Dinge - gar keine, jedenfalls keine direkte, Verbindung haben kann. Unsere Geschichte ist völlig verständlich, auch wenn der Erhaltungszustand der ersten Zeile von p. 64 - nach Klärung der Lesungsmöglichkeiten für die Buchstabenreste - eine hinreichend sichere Rekonstruktion der unwilligen Jüngerreaktion, die ihrem verbalen Protest vorausgeht, nicht (mehr) zuläßt.⁷⁸⁸ Das Thema dieses Apophthegmas ist nun die Lieblingsjüngerschaft der

⁷⁸⁶ Vgl. zu diesem Topos z. B. Schenke 1959: 3f. = 1960: 35-37.

⁷⁸⁷ Vgl. Wilson 1962: 115f.; Gaffron 1969: 214; Sevrin 1972: 128. Als bemerkenswert sei hier Isenbergs Auffassung von den Engeln festgehalten, auch wenn ich sie letztlich nicht übernehmen kann, nach der "Engel" hier (doch) eine Bezeichnung der Pneumatiker als der wahren Kinder der Sophia sei, und zwar nach ihrer asketischen engelgleichen Lebensweise (1968: 262).

⁷⁸⁸ Wenn Laytons Text auch noch an einigen anderen Stellen auf eine Rekonstruktion verzichtet (z. B. auf die Ergänzung "Mund", weil Jesus die Maria "paläographisch" ja z. B. auch auf den "Fuß", die "Wange" oder die "Stirn" geküßt haben könnte) [1989: 166 m. App.; 168 m. App.], so scheint mir hier sein "Neutralitätsprinzip" erheblich zu weit zu gehen. In bezug auf die Küsse schafft er andererseits in seiner eigenen Übersetzung - ohne zureichenden Grund und gegen jede Evidenz - neue Probleme, indem er auch die übrigen Jünger geküßt werden läßt - wohin auch immer -, Maria Magdalena nur eben ein bißchen mehr: "[and he used to] kiss her on her [... more] often than the rest of the [disciples] [...]" (1987: 339); d. h. er deutet das λ - in p. 63,37 nicht als Konjugationsbasis des Perfekt, sondern als die (in der hier im EvPhil, bzw. in NHC II überhaupt, gebrauchten Form des Sahidischen z. T. homonyme) Präposition "zu" *etc.*, was mikrosyntaktisch natürlich möglich ist.

Maria Magdalena; mit anderen Worten, hier ist der auch sonst bezeugte Typos des Lieblingsjüngers auf diese Frau angewendet.⁷⁸⁹ Bei der konkreten Gestaltung dieses Themas bekommen die anderen Jünger einen sehr starken negativen Akzent,⁷⁹⁰ ja werden geradezu zum Typos der (großen Menge der) Unverständigen und Ueingeweihten. Außerdem scheint wohl bei alledem vorausgesetzt zu sein, daß Maria Magdalena (wie Helena im Kreise der Jünger Johannes des Täufers nach den pseudo-clementinischen Homilien [II 23,1-3]) die einzige Frau in Jesu Jüngerschar ist.

Von den im Lieblingsjünger-Typos selbst "schlafenden" Potenzen könnten zwei durch den allgemeinen - besonders den vorhergehenden - Kontext des EvPhil, in dem unser Apophthegma jetzt ja steht, (wieder)geweckt werden. Einerseits ist der Lieblingsjünger Empfänger besonderer Offenbarungen. Unter diesem Aspekt würden die Küsse unseres Textes "versachlicht", nämlich als Siegel, Symbol oder Vollzug solcher Offenbarungen verständlich.⁷⁹¹ Und von daher ergibt sich dann doch noch eine Verbindungslinie zu # 31, und zwar derart, daß neben die dortige *quasi*-orthodoxe Ätiologie des kultischen Taufkusses hier nun noch ein apokryphes und gnostisierendes Aition träte.⁷⁹² Das gilt freilich nur bei gleichzeitiger Lebendigkeit der zweiten Lieblingsjünger-Potenz, wonach der Lieblingsjünger auch der Prototyp der zukünftigen Gläubigen, Gnostiker, Initianden ist.⁷⁹³

Noch einmal andere Konturen ergeben sich für unseren Text durch das Licht, das der Kontext sozusagen nur von außen auf ihn wirft. Da ist es besonders der unmittelbare Kontext mit # 55a, der das Verhältnis zwischen Jesus und Maria Magdalena als Abbildung der himmlischen Syzygie zwischen dem Heiland und Sophia/Achamoth, die ihrerseits die Syzygie Christus - Heiliger Geist widerspiegelt, erscheinen läßt.⁷⁹⁴ Und im Blick auf das, was als Kontext im EvPhil noch kommt, wird wohl kein Leser den Gedanken vermeiden können, daß die $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\zeta\alpha$ zwischen Jesus und Maria Magdalena *auch* ein Typos für das Mysterium des Brautgemachs ist.

56 (p. 64,5-9) Das einfache Bildwort⁷⁹⁵ vom Blinden und Sehenden, das in seiner Klarheit und Schönheit eigentlich keines Kommentars bedarf, kann seine Wirkung nur entfalten, wenn man es für sich hört und also in nur lockerem Zusammenhang mit seinem Kontext sieht. Wer es zum Schlußteil der Maria Magdalena-Perikope macht, beraubt es seiner Kraft. Dies Bild

⁷⁸⁹ Vgl. Schenke 1986.

⁷⁹⁰ Vgl. z. B. Gaffron 1969: 215.

⁷⁹¹ Vgl. die Zusammenstellung von relevanten Belegen bei Gaffron 1969: 388^{133.138}.

⁷⁹² Vgl. Gaffron 1969: vor allem 217 ("der in EvPh ## 31. 55 erwähnte Kuß ... ist Ausdruck der pneumatischen Gemeinschaft, die die Gnostiker untereinander haben. Er hat sein Vorbild in den Küssen, die Maria Magdalena von Christus empfing. Sein Sinn ist die Übermittlung pneumatischer Kräfte, die den Empfangenden seiner göttlichen Erwählung versichern und ihn befähigen, die 'Früchte der Wahrheit' hervorzubringen und die 'Früchte der Bosheit' aus dem Herzen zu entfernen").

⁷⁹³ Vgl. zu diesem Gedanken bzw. Ergebnis als solchem z. B. Borchert 1967: 212 ("Mary is in fact a prototype of the Gnostic believer").

⁷⁹⁴ Vgl. Schenke 1959: 2f. = 1960: 34f.

⁷⁹⁵ So mit Recht bezeichnet bei Gaffron 1969: 20.

erfährt im EvPhil keine Deutung - jedenfalls keine ausdrückliche. Der Hörer soll sich also wohl - oder wird es tun, ob er nun soll oder nicht - die angedeutete Situation zunächst wirklich vorstellen. Man sieht ja die beiden Männer direkt vor sich, sei es in einem dunklen Keller, bis sich die Tür öffnet, sei es im tiefen Wald, bis die Sonne aufgeht. Zugleich aber hat das Bild, wie man dann auch bald merkt, durch die Art, *wie* es formuliert ist, eine ganz bestimmte Struktur, die, im Prinzip wenigstens, schon die Richtung, in der die mit dem Bild gemeinte Sache zu suchen ist, angibt. Zugleich kommen entsprechende Hinweise von außen, nämlich von spezifischen "Parallelen." Im Silv kommt ein Bildwort vor, das man geradezu als die (monistische) Grundlage, von der unser Text nur eine (dualistische) Bearbeitung wäre, ansehen könnte. Es ist übrigens als Parallele auch insofern wichtig, als nur dort noch die auffällige "Kontraktion" von ΝΑΥ ΕΒΟΛ zu ΝΑΒΟΛ bzw. ΝΑΒΒΑΛ vorkommt.⁷⁹⁶ Es heißt dort p. 102,23-26:

ΠΕΤΖΜ̄ ΠΚΑΚΕ Ν̄QΝΔΩΝΔΥ ΔΝ ΕΛΔΔΥ
 ΕQΤΜ̄ΞΙ ΠΟΥΟΕΙΝ Ν̄QΝΔΒΒΑΛ Ν̄ΖΗΤ̄Q̄
 "Einer, der im Dunkeln ist, kann nichts sehen,
 falls er nicht das Licht bekommt, auf daß er in ihm sehe".

Eine formale Parallele zum Anfang des zweiten Satzes hier, die aber - wenngleich im Kontext eines ganz anderen Bildes - zugleich eine echte Sachparallele für das zentrale Motiv *des* eine verborgene Sachlage unerbittlich klarstellenden *Aufgangs des Lichtes* ist, findet sich in dem Gleichnis des Thomasbuches von den Bogenschützen, die im Dunkeln üben. Es heißt dort p. 139,18-20:

ΖΟΤΑΝ ΔΕ ΕΡΩΔΑΝ ΠΟΥΟΕΙΝ ΕΙ ΕΒΟΛ Ν̄QΖΩΠ̄ Μ̄ΠΚΑΚΕ
 ΤΟΤΕ ΠΖΩΒ Μ̄ΠΟΥΔ ΠΟΥΔ ΝΑΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ
 "Sobald aber *das Licht* hervorkommt und es die Finsternis verhüllt,
 wird der Erfolg eines jeden sichtbar sein".

Und das Motiv des Bleibens im Dunkeln sowie der Grundgedanke, daß das Kommen des Lichtes die $\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$, die Scheidung des bis dahin Nichtunterscheidbaren, bedeutet, verbindet unseren Text mit der Licht-Metaphorik des Johannesevangeliums (vgl. einerseits 12,46, andererseits 3,19).

Die zuletzt genannte Beziehung zum Johannesevangelium ist die für die Erhellung der Gesamtstruktur unseres Bildwortes wichtigste Querverbindung. In der Tat bestimmt der $\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Gedanke die Richtung, in die das Bildwort zielt, wie ja denn gerade darin auch eine aufschlußreiche strukturelle Identität mit dem aus ganz anderem Material aufgebauten Bildwort von den Glas- und Tongefäßen (# 51) besteht.

57 (p. 64,9-12) In diesem kurzen Text lassen sich zwei interessante Probleme entdecken. Das eine ist alt und schon von Till formuliert und lautet: Warum steht im $\Gamma\Delta\rho$ -Satz: $\Delta\varphi\omega\pi\epsilon$, und nicht wie in # 123d: $\text{ΝΕ}\varphi\omega\omicron\omicron\pi$, wo doch offensichtlich (nicht "er wurde", sondern) "er war"

⁷⁹⁶ Darauf hat dankenswerterweise Layton hingewiesen; vgl. 1989: 168 App.

gemeint ist.⁷⁹⁷ Das andere Problem ist die Frage, wo der Text, der als Herrenwort ausdrücklich eingeführt wird, eigentlich zu Ende ist. In der $\omega\pi\tau\epsilon$ -Problematik sind beide Fragen übrigens miteinander verbunden.

Im Grunde bin ich nun der Meinung, daß, die zweite der aufgeführten Fragen zu stellen, schon heißt, sie beantwortet zu haben. Und die Antwort kann nur lauten: Das Herrenwort selbst ist schon nach dem ersten Satz zu Ende. Und der $\Gamma\Delta\rho$ -Satz ist bereits eine hermeneutische Bemerkung unseres Autors. Denn dies Herrenwort ist als solches aus dem Thomasevangelium (# 19,1)⁷⁹⁸ und als Agraphon aus Irenäus epid. 43 und Laktanz div. inst. IV 8 wohl bekannt.⁷⁹⁹ Und es besteht eben immer nur aus diesem kurzen unbegründeten Makarismus. Vgl.

EvPhil:	$\omicron\Upsilon\text{ΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ ΠΕΤ}\omega\omicron\omicron\text{Π}$	$\Sigma\Delta\tau\epsilon\zeta\eta \epsilon\mu\pi\alpha\tau\epsilon\varphi\omega\pi\epsilon$
EvThom:	$\omicron\Upsilon\text{ΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ } \bar{\text{N}}\tau\alpha\zeta\omega\omega\pi\epsilon$	$\Sigma\Delta\tau\epsilon\zeta\eta \epsilon\mu\pi\alpha\tau\epsilon\varphi\omega\pi\epsilon$
Laktanz:	beatus ----- <u>qui erat</u> ----	antequam nasceretur.

Es ist ein Logion, in dem das Sein mit dem Werden in eine paradoxe Beziehung gesetzt wird. Und das heißt: $\epsilon\tau\omega\omicron\omicron\text{Π}$, $\bar{\text{N}}\tau\alpha\zeta\omega\omega\pi\epsilon$ und qui erat müssen Synonyme sein; und entsprechend muß dann also auch $\bar{\text{N}}\tau\alpha\zeta\omega\omega\pi\epsilon$ (als "der war") ein Bezeichnung für ein (schon aus der Vergangenheit "herkommendes") Sein sein.

Genau an dem Punkt gibt es nun den Kontakt mit dem zuerst genannten Problem: das $\bar{\text{N}}\tau\alpha\zeta\omega\omega\pi\epsilon$ im Herrenwort nach EvThom stellt uns vor dieselbe Frage wie das $\Delta\varphi\omega\omega\pi\epsilon$ in seiner Erklärung nach EvPhil. Nun kommt $\omega\pi\tau\epsilon$ durchaus auch als Übersetzungsäquivalent von $\epsilon\tau\upsilon\alpha\iota$ vor (die Konkordanz des sahidischen NT zählt 269 Fälle, gegenüber 498 für $\gamma\lambda\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Aber das Hauptanwendungsgebiet dafür - auch in der *conjugatio periphrastica* - sind die verschiedenen Futurkategorien, dazu der Konjunktiv nebst den Imperativen und dem reinen Infinitiv. Demgegenüber ist $\omega\pi\tau\epsilon$ für $\epsilon\tau\upsilon\alpha\iota$ in den Vergangenheitstempora des Verbalsatzes außerordentlich rar, und es sieht meistens dann auch so aus, als wäre hier eine griechische Form von $\epsilon\tau\upsilon\alpha\iota$ sachlich richtig und souverän als ein *Gewordensein* meinent wiedergegeben worden.⁸⁰⁰ Wirklich hilfreich für unsere Frage ist aus dem sahidischen NT vielleicht nur eine einzige Stelle, nämlich Mt 25,21.23, wo wir zweimal für $\eta\varsigma \pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ neben $\Delta\kappa\omega\omega\pi\epsilon \epsilon\kappa\bar{\text{N}}\tau\omicron\tau$ (Horner) die Variante $\text{N}\epsilon\kappa\bar{\text{N}}\tau\omicron\tau$ (M 569 und P. Bodm. 19) haben. Es ist also möglicherweise eine Frage des *Aspekts* der Vergangenheit, ob man für "er war" das übliche "neutrale" $\text{N}\epsilon\varphi\omega\omicron\omicron\text{Π}$ sagt oder die "markierte" Form $\Delta\varphi\omega\omega\pi\epsilon$ benutzt. In diesem Gegenüber würde $\text{N}\epsilon\varphi\omega\omicron\omicron\text{Π}$ schlechthin vergangenes Sein bezeichnen, $\Delta\varphi\omega\omega\pi\epsilon$ dagegen ein Sein, das zwar in der Vergangenheit begonnen hat, aber noch die Gegenwart bestimmt. Wir haben diesen (vermuteten) besonderen Aspekt in der Übersetzung des Kommentarsatzes in unserem

⁷⁹⁷ 1963: 112.

⁷⁹⁸ Der betreffende Satz ist nicht etwa nur der Anfang eines längeren Logions, sondern ganz und gar für sich allein zu sehen. EvThom # 19 besteht aus drei verschiedenen Logions, die gar nichts miteinander zu tun haben. [Vgl. Schenke, (Ms.) "Zur Kompositionsgeschichte des Thomas-Evangeliums": 8f.]

⁷⁹⁹ Vgl. zu diesem Agraphon z. B. Hennecke 1924: 386; Hennecke/Schneemelcher 1959: 217. Der Hinweis auf diese Parallele stammt schon von Wilson (1962: 117); ausführlich wird sie diskutiert bei Ménard (1967: 173).

⁸⁰⁰ Vgl. einerseits Mk 11,11; Apg 4,3 (Präteritum des affirmativen Perfekt); andererseits Joh 17,5 (negativer Kompletiv).

Paragrafen mit dem deutschen Perfekt auszudrücken versucht. Entsprechend müßte das Herrenwort in der Version des EvThom heißen: "Wohl dem, der *gewesen ist*, ehe er wurde."

58a (p. 64,12-19) und # 58b (p. 64,20-22) Der kleine Textabschnitt des EvPhil, der hier (p. 64,12) mit dem Syntagma $\pi\alpha\iota\varsigma\epsilon\ \mu\pi\rho\omega\mu\epsilon$ beginnt, behandelt in spezifischer Weise das geläufige Thema des Verhältnisses des Menschen zu den Tieren, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Überlegenheit und Herrschaft des Menschen über die Tiere.⁸⁰¹ Ein neues Thema wird erst mit $\epsilon\rho\omega\lambda\ \omicron\gamma\lambda\ \beta\omega\kappa$ (Z. 22f.) angeschlagen. Und so sieht man p. 64,12-22 eben als einen in sich geschlossenen Textkomplex an (gezählt als # 58).⁸⁰² Ich glaube aber nicht mehr, daß das richtig ist. Vielmehr dürften wir hier wieder einen Fall vor uns haben, wo zwar ein und dasselbe Thema abgehandelt wird, wo das aber in ganz verschiedener und plötzlich umspringender Perspektive erfolgt. Dieser Wechsel des Gesichtspunktes vollzieht sich am Ende von Z. 19, wo der Topos von der gegenseitigen Agressivität der Tiere scheinbar weitergeht, aber auf einmal im Perfekt statt im Aorist. Zugleich stoßen genau an dieser Stelle zwei völlig entgegengesetzte Blickrichtungen aufeinander: Erst ist die Richtung *die* von der Normalität zur Katastrophe, dann ist sie *eine* von der Katastrophe zur Normalität. Kurzum, es sind zwei verschiedene kleine Texte (die wir also von jetzt an # 58a und # 58b nennen) zum gleichen Generalthema oder zwei Exzerpte aus einem größeren Zusammenhang, zwischen denen ein erhebliches Stück fehlt. # 58a ist im Lehrsatzstil formuliert; entsprechend wird wohl "der Mensch" generisch gemeint sein. # 58b ist ein Stück Erzählung, in der mit "der Mensch" auf Adam verwiesen wird. Und schließlich dürfte sogar die Gattung der Tiere, an der die Aussagen jeweils primär orientiert sind, verschieden gewesen sein: Löwen und Elefanten, also die wilden Tiere, in # 58a, Ochsen und Esel, also die Haustiere, in # 58b.

Was nun den # 58a für sich betrachtet anbelangt, so ist das erste exegetische Problem das Verhältnis des Eingangssatzes zu dem Rest. Wahrscheinlich haben Borchert und Ménard ein richtiges Empfinden gehabt, wenn sie unseren Text irgendwie in Zusammenhang mit der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26) bzw. dem Gedanken, daß das Wesen des Menschen und seine Gottähnlichkeit im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ besteht, sehen.⁸⁰³ Diese Idee müßte dann aber speziell im ersten Satz verborgen sein, wo von Tieren noch gar nicht die Rede ist, zumal es sich nahelegt, im dortigen Gegenüber von Sichtbarkeit und Verborgenheit die zentralen Kategorien des EvPhil benutzt zu finden. Das würde heißen, daß $\alpha\iota\varsigma\epsilon$ gar keinen komparativischen Sinn hat.⁸⁰⁴ Der Text würde mit einer ganz allgemeinen These über das göttliche Wesen des Menschen beginnen, die dann viel mehr meint, als mit dem Rest des Textes erklärt wird.

Mit einem interpretierenden "deswegen"⁸⁰⁵ setzt nun eine einseitige und sozusagen

⁸⁰¹ Vgl. z. B. Gen 1,28 und speziell innerhalb der Nag Hammadi-Texte das Exzerpt aus Platons Staat (588b-589b) = NHC VI, p. 48,16-51,23.

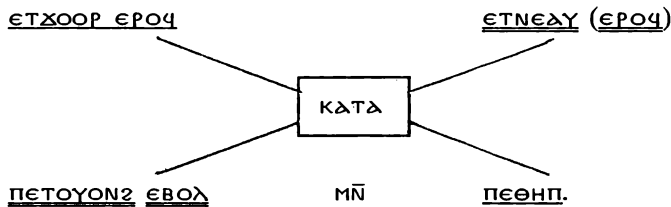
⁸⁰² So auch noch 1987: 162 von mir selbst betrachtet.

⁸⁰³ Vgl. Borchert 1967: 216; Ménard 1967: 173f.

⁸⁰⁴ Also doch nicht "Überlegenheit"; zum Begriff $\alpha\iota\varsigma\epsilon$ in ähnlicher Verwendung vgl. Jak 1,9 (S).

⁸⁰⁵ Vgl. zu diesem charakteristischen Phänomen von EvPhil oben zu # 50 Anm. 734.

"unterwertige" Erläuterung ein, und zwar mit Hilfe des Topos von der seltsamen Macht des kleinen und schwachen Menschen über die großen und starken Tiere. Unser hiesiges "deswegen" könnte man geradezu paraphrasieren mit: Das kannst du schon daran sehen, daß (usw.)." Im Inneren des mit "deswegen" beginnenden ersten Satzes der Erläuterung ist die Relation der Wörter und Syntagmen der Wortfolge $\epsilon\tau\chi\omicron\omicron\rho\epsilon\ \epsilon\rho\omicron\ \epsilon\tau\eta\epsilon\lambda\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \pi\epsilon\tau\omicron\upsilon\omicron\nu\zeta\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \mu\bar{\nu}\ \pi\epsilon\theta\eta\pi$ zueinander problematisch. Das rein "lineare" Verständnis, das die bisherigen Übersetzungen bestimmt⁸⁰⁶ und voraussetzt, daß $\epsilon\rho\omicron\ \mu$ nur zu $\epsilon\tau\chi\omicron\omicron\rho\epsilon$ und $\kappa\alpha\tau\alpha$ etc. nur zu $\epsilon\tau\eta\epsilon\lambda\upsilon$ gehört, ist weit davon entfernt, evident zu sein. Die Sache wird erst durchsichtig, wenn man sich vorstellt, daß $\epsilon\rho\omicron\ \mu$ auch noch für $\epsilon\tau\eta\epsilon\lambda\upsilon$ *mü*gilt und daß die adverbiale Erweiterung mit $\kappa\alpha\tau\alpha$ sich auf *beide* Relativsätze bezieht und zwar so, daß je eines der Glieder der $\kappa\alpha\tau\alpha$ -Erweiterung sich chiasmisch speziell auf einen der Relativsätze bezieht. Also so:



Nur die Größe der Tiere kann man sehen, nicht aber ihre Stärke. Das heißt übrigens zugleich, daß der Begriff der Verborgenheit hier ein schlichterer ist als in der Eingangsthese.

Für den Rest der Erklärung - und zugleich für das Verständnis des ganzen # 58a - ist noch wichtig die Frage, an welchem wirklichen oder möglichen *wiederholbaren* Vorgang die Rede des letzten Satzes vom Sich Trennen des Menschen von den Tieren orientiert ist. M. E. ist der sich anbietende Orientierungspunkt - der Punkt, wo im Vorstellungs- (und Bild-)Bereich alles stimmt bzw. verständlich ist - das Agieren eines Dompteurs. Nur solange er Auge in Auge vor ihnen ist, sind die wilden Tiere einigermaßen friedlich beieinander und hat ihr Beisammensein Bestand. Aber wehe, wenn der Bändiger weggeht - ohne daß sie vorher einzeln eingesperrt worden sind.

Das letzte Problem ist die Semantik des Verbs $\pi\omega\zeta\epsilon$ (Z. 19), dessen Grundbedeutung natürlich "beißen" ist. Aber wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, so übersetzt: "töten sie einander *und beißen sie einander*",⁸⁰⁷ ergibt sich eine Reihenfolge, die einem natürlichen Geschehen genau entgegengesetzt ist. Nun ist das Verb $\pi\omega\zeta\epsilon$ relativ selten,⁸⁰⁸ so daß sich über die semantische Bandbreite (also über die Grenzbereiche der Bedeutung) lexikographisch gar nichts sagen läßt. Wenn aber - unter der Voraussetzung, daß unsere Stelle unverdorbt ist - hier die semantische Nuance von $\pi\omega\zeta\epsilon$ als durch den Kontext definiert gelten darf, dann meint das

⁸⁰⁶ Auch meine eigene noch von 1987: 162 ("die stärker sind als er, die groß sind nach Maßgabe des Sichtbaren und des Verborgenen").

⁸⁰⁷ So z. B. von mir selbst noch 1987: 162.

⁸⁰⁸ Z. B. in dem Corpus der Nag Hammadi-Texte, wenn ich nichts übersehen habe, nur hier bezeugt.

Wort hier das Herumbeißen an Tieren, die bereits getötet sind. Und wir kommen daher zur Bedeutung "zerfleischen".⁸⁰⁹

58b versetzt uns überraschend nun aus der Gegenwart mit ihren immer wiederkehrenden Möglichkeiten in die Einmaligkeit der mythischen Vorzeit, um eine Episode derselben kurz zu erzählen. Den (jetzigen) Übergang kann man als eine Art von Stichwortverbindung verstehen: Daß Tiere einander fressen, das gab es auch früher schon einmal. Was unser Text nun schildert, ist die *Vorgeschichte des Zustandes*, dessen Beschreibung in # 40a als Gleichniskörper dient. Es ist vorausgesetzt und vorgestellt, daß mit dem Menschen auch die Tiere aus dem Paradies vertrieben worden waren und daß die Tiere, weil es vor den Toren des Paradieses nur Wüste gab, bis Adam die Landwirtschaft erfand, in eine mörderische Hungerkatastrophe gerieten. Wie sogar der Löwe im Paradies Gras und Kraut gefressen hatte (Gen 1,30), so fraß in dieser instabilen Übergangsphase nun auch das Schaf das Fleisch anderer Tiere. Es ist das ein Stück schlichter Kulturtheorie.

Während nun aber in # 40a nach der Beschreibung dessen, von dem hier in # 58b der Ursprung erzählt wird, die Gleichnisanwendung kommt, haben wir hier in # 58b nichts derartiges. Unser Text sieht auch sonst nicht so aus, als *meine* er etwas anderes, als er *sagt*.⁸¹⁰ Höchstens könnte auch er den Zweck gehabt haben, wie denn auch er (besonders in Zusammenschau mit # 40a) die *Herrschaft* des Menschen über die Tiere impliziert, immer noch die These von der verborgenen Besonderheit des Menschen in der Welt (# 58a Anfang) begründen zu wollen. Zum Schluß mag vielleicht der Hinweis nicht unnütz sein, daß unser Verständnis der Anfangsthese von # 58a im Verhältnis zu dem Corpus von # 58a(Rest).# 58b *und* die weithin übliche allegorische Deutung des Ganzen von ## 58a.b *einander* ausschließen.

59 (p. 64,22-30) Nach den Zwischenstücken, wo ein Taufbezug nicht deutlich oder überhaupt nicht zu erkennen war, redet das EvPhil hier wieder von der Taufe - und zwar im Klartext. Damit kommt der Bogen, dessen Anfang wir in # 54 sahen, zu einem gewissen Abschluß. Es ist übrigens interessant, daß auch Borchert in dem hiesigen Paragraphen den Höhepunkt und Abschluß einer Textkette sieht.⁸¹¹ Aber die Rede von der Taufe ist hier warnend, um nicht zu sagen: polemisch.⁸¹² Wir erfahren, daß es neben der wahren auch eine falsche Taufe, neben den wahren Christen auch *fälschlich sich so nennende* Christen gibt, die von ihrer Taufe keinen Nutzen haben.⁸¹³ Soviel ist von vornherein und auf jeden Fall erst einmal klar.

⁸⁰⁹ Ähnlich muß auch schon Layton empfunden oder gedacht haben, wenn er übersetzt: "they kill *and devour* one another" (1987: 339 [Hervorhebung von mir]).

⁸¹⁰ Ich glaube also nicht, daß man den Sinn unseres Textes mit Sevrin *so* wiedergeben kann: "la nourriture des animaux, *sans doute* des non-gnostiques, vient de l'homme, le gnostique" (1972: 233¹³¹ [Hervorhebung von mir]).

⁸¹¹ 1967: 217 ("This subsection" [nach Borchert mit # 53 beginnend] "involving basic Gnostic premises and the theme of contrast reaches its climax and conclusion in log. 59").

⁸¹² Gaffron 1969: 131.

⁸¹³ Vgl. zu *den* mit der hiesigen Metapher vom zurückzuzahlenden Darlehen *gemeinten Sachverhalt* der Nutzlosigkeit Herm. sim. IX 13,2: ἔστω . . . τὸ ὄνομα μόνου λαβῆς, . . . , οὐδὲν ὠφελήσῃ.

Schwieriger als alle noch zu erörternden inhaltlichen Einzelprobleme ist das formale Problem, wo unser Text eigentlich zu Ende ist. Daß in dieser Frage m. E. bisher überhaupt keinerlei Klarheit erzielt werden konnte, obgleich das Problem als solches durchaus gesehen worden ist,⁸¹⁴ hängt - abgesehen von der allgemeinen Dunkelheit der betreffenden Stelle - auch mit der Schwierigkeit der Lesung der Buchstabenreste in Z. 30 (und deren Nachwirkung) zusammen. Bis zur Gegenwart ist die Frage allerdings nur beherrscht durch die Alternative, ob # 59 mit $\omega\alpha\gamma\omega\alpha\tau\gamma$ in Z. 29 zu Ende und $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$ schon der Anfang von # 60 sei,⁸¹⁵ oder ob der Komplex von $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$ an (Z. 29) bis $\varepsilon\bar{\nu}\ \omicron\mu\mu\gamma\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\bar{\nu}$ (Z. 30f.) noch dazugehöre.⁸¹⁶ Nun liegt der Schlüssel für die Lösung des Problems in Wirklichkeit schon seit einiger Zeit bereit, ohne aber als solcher erkannt (und *benutzt*) worden zu sein. Es handelt sich um die Lesung des Wortes $\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ in Z. 30. Damit ist eigentlich alles klar, nur daß man es - im Banne der älteren Verständnissgewohnheiten - nicht gleich gesehen hat.⁸¹⁷ Besonders auffällig ist die Sache in Laytons Textausgabe, wo sein koptischer Text zwar schon das Emmelsche $\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ bietet, während Isenberg aber auf der Seite gegenüber seine Übersetzung von 1977⁸¹⁸: "This is the way [it happens to one] when he experiences a mystery" beibehalten hat,⁸¹⁹ die wiederum *sachlich* identisch ist mit der Übersetzung in seiner Dissertation: "Thus it is when one is in a mystery."⁸²⁰ Laytons eigene Übersetzung hat dagegen dieses $\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ eindeutig zum Ausdruck gebracht: "So it is *with us*, if something comes to pass through a mystery."⁸²¹ Nun ist es gleichwohl möglich, daß auch Isenberg die Lesung $\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ voraussetzt, aber die 1. Pers. Pl. als die unbestimmte grammatische Person deutet, damit sie sich mit dem Indefinitpronomen $\omicron\gamma\alpha$ im $\epsilon\rho\omega\alpha$ -Satz nicht stößt. Aber genau das ist das Problem, nämlich die Nichtübereinstimmung der Person ("wir" vs. "man" [o. ä.]). Das aber zeigt nun an, daß die Paragraphenzäsur in Wirklichkeit gar nicht vor oder nach dem diskutierten "Satz" liegt, sondern mitten darin. Und zwar ist $\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ das letzte Wort von # 59; und # 60 beginnt mit $\epsilon\rho\omega\alpha\ \omicron\gamma\alpha$.⁸²²

⁸¹⁴ Besonders deutlich gesehen und entsprechend behandelt von Gaffron (1969: 106f.); aber vgl. auch einschlägige Bemerkungen bei Sevrin (1972: 176 mit 293f.⁴⁰).

⁸¹⁵ So z. B. Schenke 1959: 13 = 1960: 48; Wilson 1962: 40. 118; Till 1963: 31; Ménard 1967: 73; Borchert 1967: 192.

⁸¹⁶ So z. B. Schenke 1965a: 328; 1987: 162; Isenberg 1968: 369; NHLibEng: 139; NHLibEng³: 148; bei Layton 1989: 169; Krause 1971: 106; Layton 1987: 339.

⁸¹⁷ Von wem diese Lesung eigentlich stammt, kann ich so ohne weiteres nicht mehr rekonstruieren. In der konkreten Gestalt, wonach (rein visuell) unsicher nur das Alpha ist, geht sie wohl auf Emmel zurück (vgl. 1977: 114); aber schon in meinem Manuskript für die Kollation in Kairo 1974 hatte ich $\bar{\nu}[\alpha]\bar{\nu}$.

⁸¹⁸ NHLibEng: 139.

⁸¹⁹ Layton 1989: 168/169 (Hervorhebung von mir).

⁸²⁰ 1968: 369 (ihrerseits wie eine Transposition von Tills deutscher Übersetzung aussehend und also wohl auf Tills Textfassung beruhend [Till 1963: 30/31]).

⁸²¹ 1987: 339 (Hervorhebung von mir); bei Layton ist übrigens auch die zweite Hälfte, die Auffassung der Wörter innerhalb des "if"-Satzes, interessant und weiterführend.

⁸²² Vgl. zur hiesigen semantischen Nuance des Syntagmas $\omega\omega\pi\epsilon/\omega\omicron\omicron\pi\ \bar{\nu}\alpha\bar{\nu}$ ApcPt p. 79,15f.: $\epsilon\omega\omega\pi\epsilon\ \epsilon\rho\epsilon\ \omicron\gamma\omicron\gamma\alpha\bar{\nu}\ \bar{\nu}\alpha\bar{\nu}\ \varepsilon\bar{\nu}\ \pi\alpha\bar{\nu}$ = "Wenn uns Erlösung zuteil wird, dann dadurch."

Damit kommt ja nun auch Licht in das Dunkel des Schlusses von # 59, von dem aus dann auch die Sachaussage des ganzen Paragraphen in einem neuen Schein aufleuchtet. Diese deutende bzw. anwendende Schlußnotiz bezieht sich *über* den unmittelbar vorhergehenden, offenbar parenthetischen, Satz *hinweg* (in dem als Erläuterung des vorher gebrauchten Metaphernpaares Darlehen vs. Geschenk klargestellt werden soll, was der wesentliche Unterschied in der Eigentumsfrage zwischen einem *wirklichen* Geschenk und einem *wirklichen* Darlehen eigentlich ist⁸²³) auf den zweiten, zunächst ja (auch nur) theoretisch dargelegten Fall der Grundaussage (ερωααα Δε etc. [Z. 25-27]) zurück und will ausdrücklich feststellen, daß diejenigen, die in der Taufe den Heiligen Geist empfangen und also den Namen zu Recht und unablösbar tragen, eben solche Christen sind, als deren Sprecher der Verfasser sich versteht und um deren Zahl zu vermehren, er diese Rede hält.

Die Frage- und Antwortmöglichkeit hinsichtlich der inhaltlichen Einzelprobleme ist nun weithin determiniert durch ein Netz inzwischen wohlbekannter innerer und äußerer Parallelen. Solche Lichtquellen innerhalb des EvPhil für unseren # 59 sind die ## 49.67d.67e.95a.95b, zu denen m. E. freilich auch noch # 46 hinzuzunehmen ist, sofern die obige Kommentierung überzeugend ist. Die wichtigsten äußeren "Koordinaten" sind: EV p. 40,9; Hermas sim. IX 13 und Irenäus adv. haer. I 6,4.⁸²⁴

Obleich nun unser Text mit einer ausgesprochenen "Taufrubrik"⁸²⁵ ("ins Wasser hinabsteigen") beginnt, ist zunächst einmal wohl anzunehmen, weil nach dem EvPhil sonst der Empfang des Geistes und des Namens an den Ritus der Salbung gebunden ist (vgl. besonders ## 67e.95a), daß hier in # 59 der gesamte erste *Komplex* des Initiationsrituals, bestehend aus Untertauchen im Wasser *und* Salbung mit Öl, im Blickpunkt steht.⁸²⁶

Eine Frage, die normalerweise nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet wird, ist die, was denn eigentlich unter "dem Namen" zu verstehen sei. M. E. ist es jedenfalls arglos, etwa in diesem Namen einfach nur die Bezeichnung "Christianus" zu sehen.⁸²⁷ Die innertextuelle Parallele # 67d nennt im gleichen Zusammenhang jedenfalls den Namen, *auf den hin* getauft wird, und das ist der (trinitarische) Name des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Man wird sich andererseits auch an den dreigliedrigen Jesus-Namen erinnern: "Jesus Nazareus *Christus*" (## 19.47). Es muß irgendwie *mehr* gemeint sein als Christianus. Wenn es schon mit dem bloßen *Christus*-Namen zusammenhängt, dann müßte es wenigstens der Name Christi selbst sein, der über dem Täufling genannt wird, den er nun als den Namen seines neuen Herrn trägt

⁸²³ Die Aussage, daß keiner einem ein Geschenk wegnimmt, ist natürlich abgesehen von dem einen Punkt, auf den es im Kontext ankommt, (wieder) eine Behauptung von "jenseits dieser Welt". Vgl. jedoch Sextussprüche 404: ὁ σοφὸς δὲ δῶσιν οὐδ' ἑδῶσεν οὐδ' ἐλάσσει ἄφρατα ἵερὰ τὰ ἱερὰ. (Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich M. Turner [1994: 234]).

⁸²⁴ Diese Parallelen finden sich schon bei Wilson angeführt (1962: 118); und Gaffron hat sie in ausführlicher Darlegung für das Verständnis von EvPhil # 59 fruchtbar gemacht (1969: 129-131).

⁸²⁵ Vgl. Isenberg 1968: 309f.

⁸²⁶ Es ist also nicht nötig, auf Grund unserer Stelle mit Isenberg eine Widersprüchlichkeit oder Unausgeglichenheit im EvPhil zu konstatieren (vgl. Isenberg 1968: 277¹). Andererseits wäre es nicht sachgemäß, den Text so zu deuten, daß hier ein bloßes Untertauchen einem Untertauchen *mit* Salbung gegenübergestellt würde. Und schließlich sei darauf hingewiesen, daß Sevrin all die einschlägigen Bemerkungen des EvPhil so versteht, daß in dem vorausgesetzten Ritual die Salbung *unmittelbar* auf die Untertauchung folgte (1972: 99f.).

⁸²⁷ Vgl. etwa Laytons Überschrift zu diesem Paragraphen: "Baptism and the name Christian" (1987: 339).

und der den Empfänger der wahren Taufe selbst zu einem Christus macht (vgl. # 67e). Und wenn es nun (doch) nicht der Name, der "Christus" *lautet* ist, sondern der Name, den Christus *besitzt*, den er selbst trägt, dann wäre es natürlich verlockend, an den Namen "Sohn" zu denken.

Wie aber hat man sich das angedrohte *Wegnehmen* dieses Namens vorzustellen? Wenn unser # 59 nur für sich stünde, könnte man denken, daß das Wegnehmen bzw. Zurückfordern bloß an dem Bildmaterial haftet und daß in der Sache nur gemeint ist, daß einerseits der Name wirklich zum Eigentum des Trägers wird und *ewigen* Nutzen bringt, daß andererseits der Name nur zu zeitlich begrenzter Nutznießung dient. Aber in der Parallele # 67d ist eben auch ohne Bild davon die Rede, daß der Name entrissen werden kann. Als vorstellbarer Zeitpunkt solch eines Wieder-von-einem-Nehmens ("der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen") würde mir der Tod des betreffenden Menschen das Nächstliegende sein. Auch bei dem für das EvPhil so typischen Auferstehungsgedanken ist es ja so, daß sich beim Tode des Menschen zeigt, ob er in diesem Leben wirklich das Heil erlangt hat oder eben nicht.

Aber *diese* und - in noch höherem Maße - zwei *weitere* Einzelfragen, die man beim Versuch, den Text zu verstehen, an ihn richten muß, hängen m. E. mehr oder weniger von der Identifizierung des allgemeinen Modells ab, das dem Autor vor Augen gestanden haben mag, als er seine konkreten Sätze über die wahre und falsche Taufe bzw. das echte und scheinbare Christentum formulierte. Ich sehe nun drei verschiedene Schemata, die man im Experiment dem Wortlaut von # 59 nacheinander einmal *unterlegen* könnte. Zunächst einmal das Simon Magus-Modell. Der Funke für diese Idee stammt von Isenberg, der auf eine solche Perspektive bei Cyrill von Jerusalem gestoßen ist.⁸²⁸ Es scheint mir jedenfalls nicht ohne Gewinn zu sein, EvPhil # 59 einmal probenhalber als angewandte Exegese der relevanten Verse aus Apg 8,9-24 (vor allem die Verse 13.15-17.21) zu lesen.⁸²⁹ Das zweite Schema ist das neutestamentliche Gegenüber von Johannestaufe und christlicher Taufe als Wasser- und Geisttaufe (vgl. Mk 1,8 Parr; Joh 1,26.31.33; Apg 1,5; 11,16; 18,25; 19,2-6). Das dritte Schema besteht schließlich in der speziell valentinianischen *Dichotomie* (innerhalb ihres *trichotomischen* Gesamtkonzepts) von normalen Kirchenchristen als den Psychikern und den Valentinianern selbst als den Pneumatikern, wie sie ja hinter der schon herangezogenen Parallele Irenäus adv. haer. I 6,4 steht. Mit diesen Versuchen geht es übrigens zugleich auch um die Alternative, ob das gemeinte Konzept (bzw. der Vorwurf) einer falschen Taufe und eines unechten Christentums eine von Arglist geprägte Einzellerscheinung ist oder eine Sache, die *bona fide* erfolgt und den normalen Kontext des EvPhil und des von ihm propagierten Christentums darstellt. Wahrscheinlich schließen die drei Modelle einander gar nicht (gänzlich) aus, wobei die speziell valentinianische Perspektive wohl den Rahmen abgibt, *innerhalb dessen* Motive aus den anderen Modellen wirksam werden (können).

Wir kommen zu den letzten beiden Einzelfragen. Deren erste ist, ob und woran man das eigentlich merken kann, daß man im Unterschied zu den anderen *nichts* empfangen hat. Ohne weiteres beantwortbar erscheint mir diese Frage nur bei Voraussetzung der Wirksamkeit unseres zweiten Modells: die einen reden plötzlich in Zungen, und die anderen eben nicht (vgl. besonders Apg 10,44-48; 19,6). Das heißt, unser Text könnte als obligatorisch für die wahre

⁸²⁸ 1968: 276.

⁸²⁹ Vgl. auch die allgemeinere Vorstellung, daß jemand bloß Handel treibt mit dem Wort oder Namen Jesu; vor allem ApcPt p. 77,33-78,1: $\epsilon\Upsilon\bar{\rho}\epsilon\ \iota\ \epsilon\pi\omega\omega\tau\ \bar{\nu}\ \rho\ \lambda\ \acute{\iota}\ \tau\ \mu\ \pi\lambda\omega\lambda\ \chi\epsilon$ = "wobei sie Handel treiben mit meinem Wort"; aber auch schon im NT 2Kor 2,17a; 2Petr 2,3.

Taufe das sofortige Auftreten sicht- bzw. hörbarer ekstatischer oder enthusiastischer Phänomene voraussetzen.

Schließlich geht es noch um die Formel: "Ich bin ein Christ", die ja unseren Paragraphen mit # 49 verbindet.⁸³⁰ Zugleich ist klar, daß es sich hier nicht um dasselbe Gegenüber, vor dem diese Selbstvorstellung geschieht, handeln kann. Ja, die Vorstellung von einem Gegenüber braucht hier überhaupt nicht vorausgesetzt zu sein. Wir könnten den typischen Fall vor uns haben, wo die Idiomatik des Koptischen die Wiedergabe einer *indirekten* Rede der griechischen Vorlage als *direkte* Rede verlangt.⁸³¹ Der Text könnte also eigentlich meinen: "..., und behauptet, er sei ein Christ, ...". Wenn man aber doch an ein Gegenüber denkt, so wäre das Natürlichste die Schar der Menschen, die schon Christen sind. Und unser "jemand" würde meinen: "Ich gehöre nun zu Euch." Wenn man übrigens *jenseits* dieser letzten beiden Einzelfragen auch noch wissen möchte, woran es denn nach der Meinung unseres Autors liegen könnte, daß die erste Kategorie der Getauften nichts empfängt, so könnte ein Hinweis aus # 46 kommen. Er würde besagen: Sie empfingen deswegen nichts, weil sie die Taufe eben nicht im (wahren) Glauben an den Namen des Herrn empfangen haben - und also noch "Hebräer" sind.

60a (p. 64,30-35) und # 60b (p. 64,35-65,1) An dieser Stelle des EvPhil kommt nun zum erstenmal der Themen- und Vorstellungskomplex der hochzeitlichen Vereinigung ausdrücklich zur Sprache, der in dem, was im EvPhil noch folgt, immer mehr zu einem beherrschenden, wenn nicht zu dem zentralen Topos, mit der Vorstellung vom Mysterium des Brautgemachs als der eigentlichen Mitte, werden wird - und auch noch durch eine so hochrhetorische Einleitung markiert. Grund genug für uns, hier irgendwie einen Neueinsatz anzunehmen. Da der nächste Gipfel, den wir von hier aus sehen können, erst wieder in # 68 vorliegt, werden wir also versuchen, die Textstrecke bis # 67e wieder als einen Block für sich zu behandeln. Interessanterweise schließt dieser Block (in ## 67d,e) mit einer Art von Parallele zu dem Paragraphen (# 59), mit dem der vorige Block zu Ende gegangen war.

Das erste Stück dieses Blockes (p. 64,30-65,1) ist wieder reich an Lücken, und zwar an solchen, deren Ergänzung sich zu einem erheblichen Teil nicht ohne weiteres nahelegt, was wiederum in der Frühphase der Nag Hammadi-Forschung zu nicht geringer Verwirrung geführt hat. Aber auch hier sind diese Dinge inzwischen geklärt. Die Lesung ist jetzt sicher und die Ergänzungsmöglichkeiten klar abgesteckt. Als das Skelett des wahren Textes mag man Laytons Text mit seinen offen gelassenen Lücken nehmen.⁸³² Aber auch das Fleisch, womit wir es hier ausfüllen und umkleiden, ist "real", das heißt, unsere zusätzlichen Ergänzungen sind sicherer, als

⁸³⁰ Die Frage nach dem "Ort" dieser Formel kommt m. W. nur bei Sevrin einmal vor, wird aber nur damit beantwortet, welches der Ort *nicht* sei. Vgl. 1972: 86 ("Faut-il dire que cette remontée s'accompagnait de la formule 'je suis chrétien' prononcée par le baptisé? Nous en doutons fortement").

⁸³¹ Vgl. z. B. Apg 8,9: λέγων ἐτιναλί τινα ἑαυτὸν μέγαν;
 = M: εϚϚω ἸΜΜΑϚ ΕΡΑϚ ϚΕ ΑΝΓ ΟΥΝΔΑΒ;
 = B: εϚϚω ἸΜΜΟϚ ----- ϚΕ ΔΝΟΚ ΟΥΝ ΙΨΤ;
 = S: εϚϚω ἸΜΜΟϚ ΕΡΟϚ ϚΕ ΔΝΟΚ ΠΕ.

Vgl. auch schon Apg 5,36; und überhaupt Quecke 1990.

⁸³² 1989: (168/170).

es nach Laytons weißen Stellen⁸³³ und seinen Bemerkungen dazu im Apparat erscheint, sicher auf jeden Fall hinsichtlich der Lexik, Syntax und Semantik - wenn auch vielleicht nicht unbedingt und überall auch im Wortlaut.

Dieses Anfangsstück besteht aber nun, genau besehen, gar nicht aus *einem* Paragraphen, wie es die alte⁸³⁴ Zählung als # 60 voraussetzt, sondern aus deren zwei, die wir also jetzt als # 60a und # 60b unterscheiden. Nachdem man das einmal so *gesehen* hat, kann man gleich mehrere Gründe zur Rationalisierung jener Schau anführen: Der Kreis um das Stichwort "Hochzeit" herum ist mit dem Wiedererreichen dieses Wortes in Z. 35 bereits geschlossen. Nicht nur die Tendenz bzw. das Gedankengefälle ist vor und nach diesem Wort in Z. 35 verschieden, sondern auch die Leitwörter. In # 60a heißt die gemeinte Sache γάμος und geht es um ihren Charakter als μυστήριον, der # 60b dagegen redet von der κοινωσύα und ihrer δύναμις. # 60a "spielt" bloß auf einer Ebene, der irdischen "Bühne", und betrachtet die irdische Ehe ohne irgendeine erkennbare Einschränkung positiv,⁸³⁵ was so gegen die allgemeine gnostische Tendenz des EvPhil geht, daß man # 60a fast für das Zitat eines fremden Textes halten könnte. Dagegen ist # 60b offen dualistisch, wobei die irdische Ehe natürlich abgewertet wird. Außerdem ist der *Zielpunkt* nicht mehr die irdische Ehe, und es wird auch nicht etwa von dieser auf die geistlich/überirdische (im Schema πῶσω μᾶλλον⁸³⁶) "hochgerechnet", sondern genau umgekehrt, von dieser überirdischen auf jene irdische nachträglich herabgeblickt. *Daß* und *wie* # 60a und # 60b vielleicht doch sachlich zusammengehören, wie ja denn # 122a eine Parallele für beide Stücke zugleich ist, wird übrigens auch erst wirklich deutlich, wenn man sie zunächst "auseinandernimmt".

Was nun speziell # 60a für sich anbelangt, so behaupten wir ja nun außerdem noch, daß der "knalligen" Behauptung des ersten seiner vier Sätze "[das G]eheimnis der Hoch[zeit ist] groß" noch ein "Vorspann", mit ερωα ογα beginnend, vorausgeht. Das ergab sich ja ungewollt aus der Analyse des vorigen Paragraphen und der Lösung der Probleme seines Schlusses. Die Zuordnung dieses Konditionalsatzes zu # 60a ist freilich nicht ohne Probleme. Aber gleichwohl ist er als Anfang von # 60a wenigstens einigermaßen verstehbar, was er als Schluß von # 59 überhaupt nicht wäre. Daß übrigens unser ερωα ογα der Beginn eines Satzes (und nicht die "Mittelfalte" von einem Satz) ist, diese Auffassung ist gar nicht neu,⁸³⁷ neu ist nur - abgesehen von dem "Wiederzurechtrücken" des Satzinhalts - die Auffassung, daß dieser *Satzanfang* auch der *Paragraphenanfang* ist. Und die "Augenöffnung" für die *Möglichkeit*, diese Dinge überhaupt so zu sehen, verdanke ich B. Layton, der als einziger gesehen hat, daß das ογα in dieser Phrase (obgleich er sie noch wie üblich für das Ende von # 59 hält) auch unpersönlich verstanden werden kann, ja werden muß, also nicht als Stellvertreter für ein ογρωμε, sondern

⁸³³ Vgl. die entsprechenden weißen Stellen auch in den Übersetzungen von ihm selbst (1987: 339) und (neuerdings) von Isenberg (NHLibEng³: 148; bei Layton 1989: 171).

⁸³⁴ Von mir noch 1987: 162 vertreten.

⁸³⁵ Vgl. vor allem Asclepius # 21b = NHC VI, p. 65,15-66,2 aber auch Hippolyt ref. V 8,44 (Naassenerpredigt).

⁸³⁶ Vgl. # 122a.

⁸³⁷ Vgl. Krause 1964: 175; Ménard 1967: 73. 176; Borchert 1967: 192. 220.

für so etwas wie $\text{OY}2\text{O}\text{B}$.⁸³⁸ Es hängt allein vom semantischen Rahmen ab, ob ein $\text{OY}\Delta$ eine Person oder eine Sache meint. Wenn ein $\text{OY}\Delta$ nicht "kommt", "redet", "fragt" *etc.*, sondern wie hier "geschieht", dann ist es eben klar, daß es eine Sache ist. In der griechischen Vorlage hat man sich hier also ein $\tau\iota$ oder ein $\xi\nu$ vorzustellen. Nun ist nach alledem diese einleitende Protasis *in sich* grammatisch wie semantisch genauso "glasklar", wie es für die folgende These *an sich* gilt, nur daß jene nicht als Apodosis für die Protasis natürlich erscheint, wenigstens nicht als direkte. Man kann sich die Sache aber doch zurechtlegen, und zwar auf verschiedene Weise. Das einfachste ist vielleicht, hier eine Ellipse oder ein Zeugma anzunehmen, mithin die verkürzte Form eines Gedankens - einem rhetorischen Schema entsprechend -, der in voller Form lauten würde: "Wenn irgend etwas auf geheimnisvolle Weise geschieht, so ist es die Hochzeit. Denn das Geheimnis der Hochzeit ist (besonders) groß."⁸³⁹

Der zweite Satz, in dem der Ausgangspunkt für die Begründung der Eingangsthese formuliert wird, hat auch seine Probleme. Aber die liegen in seinem lückenhaften Erhaltungszustand und gehören inzwischen der Vergangenheit an. Ich gehe trotzdem auf sie ein, weil es gilt, besondere Dankbarkeit für eine alte, fremde Erkenntnis zu bekunden. Es geht um das ---]T̄q̄ in Z. 32, das innerhalb der Reste seines syntaktischen Rahmens mir persönlich das größte aller Einzelprobleme des EvPhil gewesen ist, an dem ich selbst vergeblich herumgerätselt habe. Aber anderen ging es nicht besser. Und wenn Till sagt: " $\text{c}\Delta\omega$]q 'sieben' (so Schenke) ist sehr unsicher. Aber welches andere Wort auf q paßt in die Lücke und zur Syntax?"⁸⁴⁰, so hat er genau ausgesprochen, was ich gefühlt habe. Und doch lag schon zu dieser Zeit (bzw. kurz danach) die evidente Lösung vor, nur daß man sie in Europa bzw. auf seinem Festland lange nicht zur Kenntnis genommen hat. Sie wird Barns verdankt⁸⁴¹ und besteht darin, daß ---]T̄q̄ das Ende einer in Spitzenstellung stehenden suffigierten privativen Präposition ist, die das adverbielle Prädikat eines negierten irrealen Hauptsatzes bildet. Das ne ist also gar nicht die pluralische Kopula eines Nominalsatzes, sondern die pränominale (nicht erweiterte: ne für klassisch nepe) Form des Imperfektum (Futuri, also + na). Das alles ist ganz offenkundig und absolut natürlich,⁸⁴² man muß eben nur darauf kommen. Übrigens dürfte die griechische Vorlage für das Verb $\omega\text{p}\text{t}\epsilon$ (wie in 2Petr 3,5 S) wohl $\sigma\text{v}\text{v}\text{i}\sigma\text{t}\acute{\alpha}\nu\alpha\text{i}$ gewesen sein. D. h., die Form dieser Begründung muß im Griechischen prägnanter gewesen sein als im Koptischen: Das Stichwort $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\text{t}\alpha\sigma\text{i}\varsigma$ war durch das Verb $\sigma\text{v}\text{v}\text{i}\sigma\text{t}\acute{\alpha}\nu\alpha\text{i}$ vorbereitet.

Im übrigen ist der Rest des Paragraphen, also die letzten beiden Sätze, die die Begründungsbehauptung erklären, eine Art von Kettenschluß, also eine rhetorisch-logische Redefigur wie z. B. Röm 5,3b-5a oder im EvPhil selbst # 5. Mit Hilfe dieser "Kette" werden nun die Menschen als das die rätselhafte Aussage von der Beziehung zwischen Hochzeit und Welterhaltung erst verständlich machende Mittelglied eingeführt. Und wie diese abstrakt-

⁸³⁸ Vgl. seine Übersetzung: "..., if *something* comes to pass through a mystery" (1987: 339 [Hervorhebung von mir]).

⁸³⁹ Vgl. im übrigen den ersten Satz von # 82a; bzw. aus dem NT 1Kor 15,51 und Eph 5,32.

⁸⁴⁰ 1963: 77.

⁸⁴¹ Vgl. 1963: 498; und bei Isenberg 1968: 427; Layton 1989: 170 App. Auch de Catanzaro hat übrigens schon so verstanden (1962: 48).

⁸⁴² Und gänzlich unverständlich mutet Borcherts Urteil an: "The proposal of $\Delta\text{XNT}]q$ by Barns ... also seems unlikely (1967: 220).

nominalen Aussagen von der $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ inhaltlich gemeint sind, kann man den Präpositionen entnehmen, die als Erweiterung des Verbs $\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ (wie z. B. 2Petr 3,5 zeigt) natürlich sind, nämlich $\acute{\epsilon}\kappa$ und $\delta\iota\acute{\alpha}$. D. h., die Hochzeit bewirkt durch stetige Zeugung, daß die Menschen trotz ihrer Sterblichkeit nicht weniger werden.⁸⁴³ Und die Menschen wiederum sind es, die das Chaos und den Untergang, dem die Welt ohne ihre Herrschaft und Wirksamkeit unweigerlich verfallen würde, aufhalten können. Also bei dem Gedanken kommt es nicht auf die Gattung Mensch, sondern auf ihre Vielzahl an. Deswegen ist der Plural in den Lücken zu ergänzen.⁸⁴⁴ Andererseits ist damit auch klar, daß die Ergänzung des Lexems $\rho\omega\mu\epsilon$ notwendig ist und also Laytons und Isenbergs Auffassung, daß die Ergänzung $\rho\omega\mu\epsilon$ nicht wirklich sicher sei, weil es eben auch $\underline{\sigma\epsilon\iota\mu\epsilon}$ heißen könnte, nur den Wert einer abstrakten Spekulation hat.

Von den beiden Sätzen, aus denen der # 60b besteht, hat jeder ein spezifisches Problem. Das Problem des ersten Satzes ist offenkundig und besteht in der Frage nach der bestmöglichen Ergänzung der beiden Lücken. Und da ist es die am Anfang von Z. 37, wo ich eine Verbesserung habe bzw. eine schon vollzogene⁸⁴⁵ noch erklären muß. Dort kann als Objekt von "haben" nur ein quantifizierender Ausdruck gestanden haben, von dem $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$ die attributive Erweiterung gewesen ist. Weder ich noch ein anderer hat zunächst eine andere Möglichkeit als $\sigma\upsilon\nu\theta\acute{\omicron}\varsigma$ gesehen. Die Offenbarung darüber, wie es sich wirklich verhält, kommt aus einer anderen Nag Hammadi-Schrift, wo offenbar dieselbe Phrase, aber bei anderer Platzierung der Lücken erscheint. Es ist TestVer p. 41,25f.: $\delta\gamma\omega\ \chi\epsilon$ [$\sigma\upsilon\tilde{\nu}\tau\alpha\delta$] $\tilde{\mu}\mu\delta\gamma\ \tilde{\nu}\omicron\gamma\eta\rho\ \tilde{\nu}\delta\gamma$ [$\nu\alpha\mu\iota\varsigma$]. Im Angesicht dieser Parallele fällt es einem nun wie Schuppen von den Augen. Unser hiesiger Imperativ von $\upsilon\omicron\epsilon\tau\upsilon$ ist ja die Einführung zu einer Äußerung des Stauens⁸⁴⁶ bzw. liegt er stilistisch so in der Nähe zu rhetorischen oder auch echten Fragen, daß es ein indirekter *Fragesatz* und nicht ein einfacher Objektsatz ist, was man am ehesten als seine Entfaltung erwarten muß.

Der zweite Satz hat ein Problem, das möglicherweise für viele gar nicht vorhanden ist. Es besteht in der hiesigen Semantik des Syntagmas $\omega\omicron\omicron\pi\ \epsilon\tilde{\nu}$. In der Literatur wird es nur einmal sichtbar, nämlich in der Übersetzung des Verbs bei Layton: "It is in pollution that its image resides".⁸⁴⁷ $\omega\omicron\omicron\pi\ \epsilon\tilde{\nu}$ ist ja tatsächlich das normale Mittel, um auszudrücken, daß Menschen irgendwo wohnen oder sich aufhalten. Aber gilt diese Bedeutung denn auch, wenn $\omega\omicron\omicron\pi\ \epsilon\tilde{\nu}$ der Nexus zwischen zwei Abstrakta, und zwar einem determinierten und einem indeterminierten, ist; bzw. wenn der Satz bedeuten soll, wie er normalerweise übersetzt wird (also etwa: "Ihr Abbild *besteht in* Besud[elung]"⁸⁴⁸), warum ist der Nexus nicht $\omega\omicron\omicron\pi\ \tilde{\nu}$ (ident.)-

⁸⁴³ Vgl. die irdische Seite von # 28.

⁸⁴⁴ Und nicht wie weithin üblich der Singular. Vgl. z. B. Till 1963: 30; Ménard 1967: 72.

⁸⁴⁵ Nämlich 1987: 162.

⁸⁴⁶ Vgl. Till 1961: # 217.

⁸⁴⁷ 1987: 339 (Hervorhebung von mir).

⁸⁴⁸ Vgl. 1987: 162.

∅-? Nun ist eine Aussagestruktur wie hier tatsächlich auch sonst belegt,⁸⁴⁹ besonders interessant für unseren Kontext, wo ja die Kategorie des *Habens* die Gesamtaussage bereits eröffnet hat, sind aber solche Stellen, an denen $\omega\omicron\omicron\pi \text{ } \bar{\alpha}\nu$ ein $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ (oder ein ähnliches Verb) + Akkusativ wiedergibt, wie z. B. Apg 9,31: $\eta \dots \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha \dots \epsilon\tau\chi\epsilon\nu \epsilon\iota\rho\eta\upsilon\eta\nu = \tau\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\delta \dots \nu\epsilon\sigma\omega\omicron\omicron\pi \text{ } \bar{\alpha}\nu \omicron\gamma\epsilon\iota\rho\eta\eta\eta$.⁸⁵⁰ Wenn man diese semantische Struktur auch für unseren zweiten Satz von # 60b in Ansatz bringen möchte und wir somit die Kategorie des Habens von Satz 1 auch in ihm wiederfinden, bliebe noch die Frage, ob wir etwa auch noch einen Ausdruck für *Kraft* entdecken; denn nur dann böte ja der zweite Satz einen völligen Kontrast zum ersten. Wir finden ihn auch tatsächlich, nämlich in dem (*Antecedens* des) unbestimmten Artikel(s) $\omicron\gamma$ - vor $\chi\omega[\bar{\alpha}\nu \text{ ---}]$, wenn wir ihn - im Jernstedtschen Sinne - in seiner ursprünglichen Kraft als *Regens* in Ansatz bringen.

Wenn man nun erkannt hat, daß # 60b so zentral vom Kraftbegriff bestimmt ist, und man unter diesem Gesichtspunkt noch einmal auf # 60a zurückblickt, bei dem der Begriff des Geheimnisses in analoger Weise im Mittelpunkt steht, so könnte man die beiden Paragraphen auf einem Nenner stehend sehen, wenn man die Gleichung "Kraft" = "Geheimnis" als gültig voraussetzen dürfte. Und genau das wird wohl die wirkliche Verbindung zwischen den beiden Texten sein. Das Geheimnis der Hochzeit, das # 60a meint, wird ja tatsächlich als ihre geheimnisvolle, wunderbare und staunenswerte Schöpfungs-(und Erhaltungs-)Kraft beschrieben. Auch wenn es weiterhin gültig bleibt, daß # 60b den Gedanken von # 60a nicht einfach fortsetzt, so könnte man ihn nun vielleicht doch wenigstens als so etwas wie eine Stellungnahme oder wie einen *Kommentar* zu dem als *Text* vorausgesetzten # 60a verstehen.

61a (p. 65,1-12) Die Vorstellungswelt der Sexualität, unter Einschluß der Bezugnahme auf das Mysterium des Brautgemachs, wird im Folgenden zwar zunächst beibehalten (# 61a und # 61b), aber sie dient jetzt einem anderen sachlichen Thema, das ihrer dann auch bald entraten kann und dessen Behandlung mindestens bis # 62 reicht. Diesen unter vielen verschiedenen Aspekten angesprochenen Sachverhalt könnte man das Entkommen des Menschen aus der Verhaftung an die Welt nennen, womit zugleich auch der Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen gegeben ist.

In die hier obwaltende Verschlingung von Vorstellung, Topos und Thema kommt aber erst Klarheit, wenn man erkennt, daß der große Komplex (p. 65,1-66,4), den ich ursprünglich einmal (als # 61) für eine thematische Einheit gehalten habe, worin mir viele bis heute gefolgt sind, in Wirklichkeit aus vier verschiedenen Paragraphen besteht (also nun = ## 61a.b.c.d⁸⁵¹), von denen freilich # 61a und # 61d thematisch einander sehr nahestehen und zusammen wie eine Klammer wirken, die die beiden mittleren Paragraphen (## 61b.c) umschließt. Daß etwa in der Mitte des großen Stückes, also am Zeilenbruch 26/27 (von p. 65) eine Zäsur ist und also der vermeintliche # 61 zunächst einmal aus *zwei* Blöcken besteht, diese Erkenntnis ist mir schon bald gekommen⁸⁵² und hat sich auch anderen aufgedrängt.⁸⁵³ Aber auch für unsere nun

⁸⁴⁹ Vgl. zunächst im sahidischen NT z. B. Lk 4,32; 23,12; Apg 8,23.

⁸⁵⁰ Vgl. noch Apg 28,9; Hebr 5,2.

⁸⁵¹ Vgl. schon 1987: 162.

⁸⁵² Vgl. 1965a: 328f.

noch weitergehende Teilung, die jeden dieser beiden Blöcke noch einmal "halbiert", gibt es Ansätze in der Forschung, insofern als andere Forscher deren *Möglichkeit* unabsichtlich bekunden. Ich meine vor allen Dingen die Auffassung von Gaffron⁸⁵⁴ und Sevrin,⁸⁵⁵ daß es in dem großen Abschnitt *drei* Antworten auf die Frage, wie man der Welt entkommen kann, gibt, und dann, daß bei Sevrin innerhalb des ersten Blockes deutlich das plötzliche Umschlagen in der Art, *wie* die Sexualität zur Sprache kommt, registriert wird.⁸⁵⁶ Aus der Zweiteilung des ersten Blockes folgt aber mit Notwendigkeit auch die des zweiten.⁸⁵⁷

Unser erstes Stück nun, # 61a, sieht die Verfallenheit an die Welt, aus der es zu entkommen gilt, in der Besessenheit von Dämonen. Im ganzen ist es - und zwar eben nur *dieses* Stück - eine Parallele zu Hippolyt ref. VI 34,6.⁸⁵⁸ Die beiden Texte interpretieren sich auf das glücklichste gegenseitig. Dabei wirkt EvPhil # 61a wie eine "Inszenierung" des "Scripts" von Hippolyt VI 34,6. Ob die dämonische Besessenheit aller Menschen vorausgesetzt ist, wird ebensowenig gesagt wie, ob es außer männlichen und weiblichen Dämonen etwa auch noch geschlechtslose gibt. Daß das Thema der Gefährdung der Menschen durch Dämonen überhaupt auftaucht, dürfte nach # 49 nebst unserer Interpretation desselben nicht mehr völlig überraschend sein. Als überraschend mag indessen gelten, daß der Text so neutral beginnt, als handele es sich um eine Vorlesung über antike Dämonologie⁸⁵⁹ und keineswegs um einen Rat, wie man den Dämonen entkommen kann. Dem allgemeinen Anfang (Satz 1) entsprechend dürfte auch die Rede von der ("heterosexuellen"⁸⁶⁰) Vereinigung der männlichen und weiblichen Dämonen mit den Seelen von Frauen und Männern im zweiten und dritten Satz nicht als zu

⁸⁵³ Vgl. Borchert 1967: 193f. 222f. 225f.; Isenberg 1968: 27. 369-371; Layton/Isenberg 1989: 170. 172 (bzw. 171. 173); Layton 1987: 340. Bei Layton wird freilich unser # 62 noch jenem zweiten Komplex (hinten) zugeschlagen. Gaffron allerdings hat solche "Verbesserung" abgelehnt (1969: 378⁴⁵).

⁸⁵⁴ 1969: 203.

⁸⁵⁵ 1972: 118. 141. 161.

⁸⁵⁶ Vgl. 1972: 119 ("La seconde réponse est celle que nous avons déjà citée: l'union de l'image et de l'ange. Elle fait suite à un *second développement, parabolique* cette fois [65,12-23]..."). 141 ("Suit une *parabole* plus explicite encore"); Hervorhebungen von mir.

⁸⁵⁷ Siehe das oben zur "Klammer" Gesagte.

⁸⁵⁸ ἔστι δὲ οὗτος ὁ ὕλικὸς ἄνθρωπος οἷον ἐλὼ κατ' αὐτοὺς πανδοχεῖτον ἢ κατοικητήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ λόγων, οἷτινες εἰσι λόγοι ἄνωθεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τοῦ πληρώματος καρποῦ καὶ τῆς σοφίας εἰς τοῦτον τὸν κόσμον, κατοικοῦντες ἐν (σώμα)τι χοῦκῶ μετὰ ψυχῆς, ὅταν δαίμονες μὴ συνοικῶσι τῇ ψυχῇ (Wendland 163,13-19).

⁸⁵⁹ Vgl. zu der hier vorausgesetzten antiken Dämonenvorstellung, besonders hinsichtlich der Geschlechtlichkeit der Dämonen, vor allem Gaffron 1969: 203 mit 378f.^{47,48}.

⁸⁶⁰ Dabei bleibt freilich unberücksichtigt, daß es auch homosexuelle Dämon-Mensch-Beziehungen - nach antiker Vorstellung - gibt (vgl. z. B. Philostrat vit. Apoll. III 38).

irgendeiner Art von Ausübung sexuellen Verkehrs führend⁸⁶¹ verstanden, sondern nur um der theoretischen Identifizierbarkeit des einen Dämons als männlich, des anderen Dämons als weiblich geführt worden sein, z. B. damit man einen Dämon bei seiner Beschwörung richtig anreden kann.⁸⁶² Worunter die Besessenen leiden und wovon sie freikommen wollen, darüber sagt # 61a direkt nichts; aber indirekt läßt sich ihm entnehmen, daß er die ganz allgemeine Verklavung des Menschen durch den einwohnenden Dämon, die ja bis zur physischen Vernichtung führen kann,⁸⁶³ meint.

Ganz am Ende des dritten Satzes findet sich nun ein sehr problematischer Einzelausdruck. Und zwar handelt es sich um dasjenige Element des koptischen Textes, das Layton - und *das* wohl mit Recht - als Adverb wiedergibt ("promiscuously"), nämlich: ΕΒΟΛ ΖΙΤῆΝ ΟΥΔΑΤΤΩΤ. An der Oberfläche ist da freilich gar kein Problem; alle vorkommenden Elemente und Syntagmen sind wohlbekannt. Und wenn man also übersetzt, wie man müßte, wenn man nur diese drei Wörter hätte, und wie es alle außer Layton tun, nämlich: "durch einen Ungehorsamen", so kann dagegen nichts eingewendet werden außer, daß es im Kontext bar jeden Sinnes ist. Dem Hinweis auf Adam unter Assoziation von Röm 5,12-21⁸⁶⁴ kann nur noch der Wert einer exegetischen Verzweiflungstat beigemessen werden. Umgekehrt muß man vom Kontext her eben eine adverbelle Näherbestimmung des "Sich Verbindens" erwarten. Vgl. unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt vor allem UW p. 117,4-6 mit seinen *drei* adverbialen Bestimmungen: ΔΥΔΑΣ ΖῆΝ ΟΥΜῆΝΤΠΑΝΟΥΡΓΟΣ ΕΥΧΩΖῆ ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΦΥΣΙΚΩΣ ΑΛΛΑ ΖῆΝ ΟΥΣΩΩΩ. Da nun das deverbale negative Adjektiv ΑΤΤΩΤ nur spärlich bezeugt ist⁸⁶⁵ und wir also über seinen semantischen Spielraum nicht informiert sind, sind wir hier sowieso ein wenig auf das Experimentieren und Rätselraten angewiesen. Wenn man von der Grundbedeutung von τωτ "gleich machen / gleich sein" ausgeht und das οΥ- unpersönlich versteht, könnte man für den ganzen Ausdruck auf die Bedeutung "durch etwas Ungleiches" mithin "unnatürlicherweise" kommen. Auf Grund einer solchen Ableitung muß auch Layton zu seiner spezifischen Übersetzung gekommen sein. Nur kann ich im Unterschied zu Layton diesen adverbialen Ausdruck, der wohl auch nicht nur die Aussage des dritten Satzes, sondern auch noch die des zweiten profiliert, nicht sozusagen moralisch, sondern muß ihn meinen Prämissen gemäß metaphysisch verstehen, und zwar im Sinne von # 42b: Die Widernatürlichkeit besteht darin, daß die Dämonen eben keine Menschen und die Menschen keine Dämonen sind.

Die erste, negative Hälfte des vierten Satzes drückt das, was er meint, sozusagen

⁸⁶¹ Ganz im Unterschied zu dem, wovon in # 61b die Rede sein wird. # 61a darf zunächst nicht im Lichte von # 61b, und umgekehrt, verstanden werden (auch nicht ohne weiteres von der märchenhaften Verfremdung des Seelenmythus in ExAn her): hier in # 61a geht es um die sublimen *Geschlechtlichkeit* von Dämonen, dort in # 61b um die Promiskuität des *Geschechtsverkehrs* zwischen wirklichen Menschen.

⁸⁶² Vgl. als deutlichste Artikulation der, wie ich glaube, üblichen Gegenposition die Übersetzung von Layton: "It is the male spirits that have *sexual intercourse* with souls who conduct their lives within a female shape, and female ones that mingle *promiscuously* with those within a male shape" (1987: 340 [Hervorhebungen von mir]).

⁸⁶³ Vgl. dazu noch einmal Philostrat vit. Apoll. III 38.

⁸⁶⁴ Vgl. *schon* 1959: 13; und *noch* 1987: 162.

⁸⁶⁵ Vgl. außer Crum 438 b 2 v.u. - 439 a 3 (dazu die Verbesserung von Siegert 1982: 111) noch EvMar BG p. 8,8.

verkehrt herum - aber dennoch wohlverständlich - aus.⁸⁶⁶ Erwarten müßte man doch: "Und niemand kann diese austreiben, weil sie sich in ihm fest eingenistet haben." Aber auch für die Dämonologie gilt wohl der aus der Christologie wohlbekannte Sachverhalt analog: Er in uns und wir in ihm. Der Dämon kann aus der Seele nur vertrieben werden durch eine Kraft, die stärker ist als er, durch eine vollkommene Kraft. Und das ist eine, die im Unterschied zu ihm, der entweder männlich oder weiblich ist, sowohl männlich als auch weiblich ist, bzw., was auf dasselbe hinausläuft, die *Verbindung* einer männlichen Kraft *mit* einer weiblichen.⁸⁶⁷ Etwas schief scheint die Kraftvorstellung aber nun durch die Beziehung auf den Bräutigam und die Braut in dem hermeneutischen Adjektivsatz zu werden. Denn das Nächstliegende (siehe den Anwendungssatz in # 61b) ist ja doch, in dem Bräutigam den Engel des betreffenden Menschen zu sehen; aber dann muß die Braut das sogenannte Abbild sein, und das ist der potentielle Gnostiker eben selbst bzw. sein höchster "Seelen"-Teil, nämlich der Sperma-Anteil bzw. einer der Logoi, von denen in der Hippolyt-Stelle die Rede ist. Und er kann sich doch schlecht selbst als Kraft empfangen. Man könnte sich die Schwierigkeit ganz gut grammatisch als eine Verkürzung oder rhetorisch als eine Art von Zeugma erklären. M. E. könnte der hermeneutische Satz, und zwar so, wie er dasteht, durchaus bedeuten: "nämlich *die* (sc. Kraft) *des* Bräutigams und (*die*) *der* Braut." Andererseits könnte eigentlich gemeint sein: "nämlich *wenn* die Braut den Bräutigam *empfängt*." Auf jeden Fall müßte gemäß dem betreffenden valentinianischen Mythologumenon vorausgesetzt sein, daß der innerste Mensch, die Braut des Engels, die pneumatische Kraft zwar schon hat, aber nur der Anlage nach. Zur Entfaltung kommt sie jedenfalls erst durch seine Vereinigung mit dem Engel. Die potentielle weibliche Kraft wird erst real, wenn die männliche Kraft dazukommt.⁸⁶⁸

Der fünfte und letzte Satz müßte dann entsprechend sagen wollen, daß dem Menschen solche den Dämon aus der Seele vertreibende Kraft *dadurch* zuteil bzw. verfügbar wird, daß seine Seele aus der Herberge für einen Dämon zum Brautgemach wird - einem Abbild des himmlischen Brautgemachs für Achamoth und den Soter -, in dem die Geistseele des Menschen ihren Engel empfängt.

Aber bevor wir die Antwort auf die sachlichen Fragen wirklich in dieser Richtung suchen dürfen, müssen noch zwei linguistische Probleme geklärt werden. Es sind die Objektslosigkeit von $\chi\iota$ (also daß es eben nicht $\chi\iota$ $\bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ bzw. $\chi\iota$ $\bar{\mu}\mu\omicron\omicron\upsilon$ heißt) und, daß das Präsens mit indeterminiertem nominalen Subjekt hier nicht als "Existential Present" erscheint (daß es am Anfang also nicht $\omicron\upsilon\bar{\nu}\bar{\nu}$ $\omicron\gamma\lambda$ heißt).⁸⁶⁹ Das erste Phänomen könnte uns nämlich auf eine ganz andere Spur bringen. Denn ein objektsloses Syntagma $\chi\iota$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\bar{\nu}\bar{\nu}$ ist normal und regulär als Äquivalent eines griechischen $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\upsilon$ $\tau\iota\nu\delta\omicron\varsigma$. Vgl. 1Kor 10,17: $\omicron\iota$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$ $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon$ = δ $\lambda\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\tau\eta\rho\bar{\nu}$ $\tau\bar{\nu}\chi\iota$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\bar{\nu}\bar{\nu}$ $\pi\iota\omicron\epsilon\iota\kappa$ $\bar{\nu}\omicron\gamma\omega\tau$ - immerhin auch in einem sakramentalen Kontext. Aber hier eine Aussage

⁸⁶⁶ Vgl. Gaffron 1969: 205 ("Der Satz: 'niemand wird diesen entgehen können, wenn sie ihn festhalten' (S. 65,7-9) gehört nicht in die Dämonen-, sondern in die Archontenvorstellung").

⁸⁶⁷ Diesen Sachverhalt und ihren allgemeinen mythologischen Hintergrund hat Sevrin besonders klar erkannt und zum Ausdruck gebracht; vgl. 1972: 118.

⁸⁶⁸ Vgl. im übrigen Asklepius NHC VI p. 65,21-24 (vom Höhepunkt der wirklichen irdischen Liebesvereinigung): $\bar{\nu}\tau\epsilon\gamma\bar{\nu}\omicron\upsilon$ $\epsilon\tau\bar{\mu}\mu\omicron\lambda\gamma$ $\omega\acute{\alpha}\rho\epsilon$ $\tau\varsigma\bar{\nu}$ $\tau\iota\mu\epsilon$ $\chi\iota$ $\bar{\nu}\tau\acute{\omicron}\omicron\mu$ $\bar{\mu}\phi\omicron\omicron\gamma\tau$ $\phi\omicron\omicron\gamma\tau$ $\bar{\nu}\omega\omega\gamma$ $\omega\acute{\alpha}\gamma\chi\iota$ $\bar{\nu}\tau\acute{\omicron}\omicron\mu$ $\bar{\nu}\tau\varsigma\bar{\nu}$ $\tau\iota\mu\epsilon$ $\epsilon\rho\omicron\gamma$.

⁸⁶⁹ "I am worried about 'man empfängt' without $\omicron\gamma\bar{\nu}$ " (A. Shisha-Halevy, Brief vom 12.8.1988).

anzunehmen, daß "man *Anteil hat an* dem abbildhaften Brautgemach" würde nur dann nicht in eine ganz falsche Richtung lenken, wenn der Anfang des Satzes - an dem Fehlen des $\text{OY}\bar{\text{N}}$ erkennbar - als verderbt einzustufen wäre. Aber das ist in Wirklichkeit wohl doch nicht der Fall. $\text{OY}\Delta$ im Präs./Fut. I ohne $\text{OY}\bar{\text{N}}$ scheint für das Sahidisch von NHC II normal zu sein. Vgl.

- # 67e p. 67,23 : $\text{OY}\Delta \Delta\epsilon \chi\iota \bar{\text{M}}\text{MOOY} \bar{\text{Z}}\bar{\text{M}} \text{P}\chi\text{P}\text{ICMA} \text{ etc.}$
 # 77 p. 70,7f. : $\text{OY}\Delta \Delta\epsilon \text{N}\Delta\text{†} \bar{\text{Z}}\text{I}\omega\omega\gamma \bar{\text{M}}\text{Π}\text{I}\text{OY}\text{O}\epsilon\text{I}\text{N} \bar{\text{Z}}\bar{\text{M}} \text{ etc.}$
 UW p. 107,36/108,1 : $\epsilon\psi\chi\epsilon \text{OY}\Delta \psi\text{O}\text{O}\text{Π} \bar{\text{Z}}\text{I}\text{T}\Delta\epsilon\bar{\text{Z}}\text{H} \text{ etc.}$

Die negative Entsprechung ist aber konsequent $\bar{\text{M}}\bar{\text{N}}$ $\text{OY}\Delta$ etc.⁸⁷⁰ Und wenn KE- vor dem $\text{OY}\Delta$ steht, fällt auch im affirmativen Fall der basisbildende Existenz Ausdruck nicht weg.⁸⁷¹ Das alles aber heißt doch wohl, in der Sprache von NHC II *ist* ein Satzmuster wie unser $\text{OY}\Delta \Delta\epsilon \chi\iota$ in # 61a *das Existential Present*; das $\text{OY}\bar{\text{N}}$ ist da, aber nicht sichtbar. Das Verschwinden des $\text{OY}\bar{\text{N}}$ vor $\text{OY}\Delta$ könnte man übrigens mit zwei verschiedenen bereits bekannten Phänomenen, deren Wirkung hier zusammenträfe, in Zusammenhang sehen, einerseits als Analogie zu der allgemeinen Erscheinung der Verkürzung von $\text{OY}\bar{\text{N}}$ OYON zu OYON ,⁸⁷² andererseits als eine Auswirkung der speziellen Tendenz der Sprache von NHC II, das $\bar{\text{n}}$ vor OY zu unterdrücken.⁸⁷³

Unser fünfter Satz ist also, wie oben vorausgesetzt, eine rhetorisch-stilistisch ganz normale und natürliche, die notwendige positive Ergänzung zu dem negativen Satz 4 bringende Aussage. Hinsichtlich des formalen Schemas, in dem das geschieht, kann man unsere Stelle und ## 67d.e mit Gewinn vergleichen:

- # 61a : $\bar{\text{M}}\bar{\text{N}} \underline{\Delta\Delta\Delta\Upsilon} \text{N}\Delta\psi\text{-} \dots \underline{\epsilon\Upsilon\text{T}\bar{\text{M}}}\text{-} \dots$ || $\text{OY}\Delta \Delta\epsilon \chi\iota$
 ## 67d.e : $\underline{\epsilon\text{T}\bar{\text{M}}}$ $\underline{\text{OY}\Delta}$... $\text{CEN}\Delta\text{-} \dots$ || $\text{OY}\Delta \Delta\epsilon \chi\iota$

Wir sind damit bereits zu den Sachproblemen des letzten Satzes von # 61a zurückgekehrt. Es geht aber bloß noch um die Absicherung der oben implizierten Auffassung, daß das gemeinte (abbildhafte) Brautgemach hier tatsächlich die Seele meint. Ihr steht nämlich das dezidierte Urteil von Gaffron und Sevrin entgegen: "Die Seele des Mysten wird nie als $\nu\mu\phi\omega\nu$ bezeichnet"⁸⁷⁴ bzw.: "l'âme n'est jamais présentée comme $\nu\mu\phi\omega\nu$ "⁸⁷⁵ sc. im EvPhil. Dies Urteil gehört in den Kontext der Diskussion über die von mir behauptete Relevanz von Irenäus adv. haer. I 13,2f. für das Verständnis der Vorstellung des EvPhil vom Mysterium des Brautgemachs. Und in dem Text bei Irenäus wird eben die Seele deutlich als Brautgemach verstanden, und zwar in der Formel: $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\delta\rho\nu\sigma\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\bar{\omega} \nu\mu\phi\omega\nu\acute{\iota} \sigma\omicron\nu \tau\bar{\delta} \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \phi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$ ("Laß'

⁸⁷⁰ Vgl. z. B. im EvPhil selbst # 106 p. 76,26; # 122d p. 82,24.

⁸⁷¹ Vgl. UW p. 107,32: $\text{OY}\bar{\text{N}} \text{KEOY}\Delta \psi\text{O}\text{O}\text{Π} \text{ etc.}$

⁸⁷² Vgl. z. B. Polotsky 1987: 69¹⁷.

⁸⁷³ Vgl. schon Layton 1989: 13 (no. 23.1); aber nun vor allem W.-P. Funk bei Painchaud 1995: 51-54.

⁸⁷⁴ 1969: 213.

⁸⁷⁵ 1972: 154.

sich niedersetzen in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes!"). Und so deutlich ist das im EvPhil eben - auf den ersten Blick - nicht.⁸⁷⁶ Aber die Vorstellung von der Seele des Menschen als dem Brautgemach, in dem das Licht-Selbst des Menschen als Braut sich mit seinem himmlischen Paargenossen als dem Bräutigam verbinden kann und soll, scheint eben doch nicht zu den zweifellos vorhandenen Unterschieden zwischen den einschlägigen Texten bei Irenäus und im EvPhil zu gehören, sondern gerade zu dem, was ihnen gemeinsam ist. Daß man das jetzt besser sieht, liegt zunächst im Grunde einfach an der Isolierung von # 61a, aus der sich alles Übrige praktisch von selbst ergibt, z. B. das nun schlechterdings erhellende Licht von Hippolyt ref. VI 34,6. Es kommt aber noch ein "äußeres" Moment hinzu. Gaffron hat selbst auf # 122(d) als Parallele zu unserem Text hingewiesen.⁸⁷⁷ Aber recht verstanden und korrekt übersetzt wird auch jener Paragraph zu einem Zeugnis für die Vorstellung von der Seele als Brautgemach.

61b (p. 65,12-26) Es ist nun auch weiterhin die Rede von männlichen und weiblichen Wesen und ihren Beziehungen zueinander. Aber urplötzlich bedeuten dieselben Wörter hier doch etwas anderes. Wir sind auf einmal mit einer anderen Gattung von Objekten befaßt, die übrigens auch eine andere Gattung des Redens davon mit sich bringt. Die Männer sind jetzt plötzlich wirkliche Männer, die Frauen wirkliche Frauen. Und das, was sie treiben oder unterlassen, ist wirkliche Hurerei bzw. eheliche Liebe. Wenn man das *weiß*, *sieht* man das auch, und zwar schon am ersten Wort: $\zeta\omicron\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma$. Die Theorie liegt dahinten. Es beginnt eine Erzählung. Und zwar ist diese Schilderung so lebensecht, daß der Hörer oder Leser so von ihr gefangengenommen ist - immer bereit zu sagen: "Wahrlich, so ist es -, daß er erst am Ende merkt, daß das alles als Gleichnis gemeint war.

Auch die Probleme dieses Paragraphen liegen hinten. Es ist in erster Linie, aber nicht nur, ein sprachliches. Es wird am deutlichsten daran sichtbar, daß das $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ am Anfang des letzten Satzes scheinbar in der Luft hängt. Alle Übersetzer und Übersetzungen haben damit ihre Schwierigkeit, die aber oft durch ungenaue bzw. "freie" Wiedergabe kaschiert wird. Wirklich "verkleistert" wird das Problem aber, wenn Isenberg und Layton diesen letzten Satz wider alle Natur zur Hauptaussage des mit "Ebenso" anfangenden Vergleichs machen. Während aber bei Isenberg die Sache durchaus noch ein bißchen komisch aussieht (vgl. "So if the image and the angel are united with one another, neither can any venture to go in to the man or the woman"⁸⁷⁸), ist bei Layton alles aalglatt (vgl. "Just so, if the image and the angel join with one another none can dare to make advances to the male or the female").⁸⁷⁹ Wenn es doch noch ein bißchen seltsam ist, dann deswegen, weil hier nach der Beziehung der Figuren des Gleichnisses auf die mythologischen Gestalten der valentinianischen Anthropologie doch wieder in den Termini des Gleichnisses weitergeredet wird. In Wirklichkeit kann das $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ aber doch

⁸⁷⁶ Für mich ist am ehesten irritierend, daß es $\epsilon\beta\omicron\lambda\lambda\ \zeta\bar{\mu}\ \pi\eta\nu\gamma\mu\phi\omega\lambda\upsilon\sigma$ (= $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\omega\upsilon\omicron\varsigma$) und nicht $\zeta\bar{\mu}\ \pi\eta\nu\gamma\mu\phi\omega\lambda\upsilon\sigma$, was dem $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\bar{\omega}\ \nu\upsilon\mu\phi\omega\upsilon\iota$ bei Irenäus direkt entsprechen würde, heißt. Aber auch dieser Wechsel zwischen den Präpositionen ist nicht unverständlich: die Vereinigung findet *in* der Seele statt, aber die dadurch freiwerdende Kraft strömt *aus* der Seele auf den ganzen Menschen über.

⁸⁷⁷ 1969: 205.

⁸⁷⁸ (Seit 1977) NHLibEng: 139; NHLibEng³: 149; bei Layton 1989: 171.

⁸⁷⁹ 1987: 340.

nur ein weiteres Kettenglied eines negativen Satzes sein. Ein solcher, der zudem selbst schon ein solches οΥΤΕ aufweist, findet sich aber (nur) unmittelbar *vor* dem durch die Phrase ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ eingeleiteten Vergleich. Dann kann sich unser *letzter* Satz nur über den *vorletzten* hinweg auf den *drittletzten* beziehen und ihn fortsetzen. Wie es zu dieser Künstlichkeit gekommen sein mag, diese Frage kann man verschieden beantworten. Wenn wir die problematische Phrase in der Übersetzung an ihren *logischen* Platz (um)gestellt haben, muß das nicht unbedingt heißen, daß das auch irgendwann einmal ihr *realer* Platz gewesen ist. Was nun die Bedeutung dieses letzten inhaltlich ja "überschießenden" οΥΤΕ-Gliedes anbelangt, so mag sie in Analogie gesehen werden zu Phrasen wie καὶ τὰ ὅμοια τούτοις (Gal 5,21) am Ende von Lasterkatalogen: das gilt auch für alle anderen möglichen Fälle von Verführung, z. B. homosexueller, sodomitischer oder auch *dämonischer* Art. D. h., unser "Überschuß" könnte auch eine Klammer sein, mit der der Herausgeber oder ein Späterer unseren # 61b *nachträglich* in eine sachliche Verbindung zu # 61a bringen wollte.

Auch der Vergleichssatz, der das "Sittengemälde" schließlich so unerwartet zum Gleichnis macht (im überlieferten koptischen Text der *vorletzte*, in unserer "geordneten" Übersetzung der *letzte* Satz), hat ja wieder eine sachliche Beziehung zu dem Anliegen von # 61a, ja setzt in gewisser Hinsicht dessen Kerygma von der befreienden Vereinigung des pneumatischen, *unten befindlichen* mit dem *himmlischen* Selbst des Menschen in der Seele fort. Denn das gar nicht ausgedrückte, sondern von jedem Hörer selbst zu entnehmende *tertium comparationis* dürfte ja sein, daß Abbild und Engel, nachdem sie sich einmal vereinigt haben, unzertrennlich und unangreifbar sind. Ob diese Anwendung nicht nur den Gedanken der vorherigen Gefährdung des menschlichen Selbst, solange es allein ist, sondern auch den der Gefährdung seines Engels impliziert, kann man fragen. Jedenfalls scheint im Valentinianismus für eine solche seltsame Vorstellung durchaus Raum zu sein.

61c (p. 65,27-35) Die sexuelle Vorstellungswelt ist ganz plötzlich weg. Auch sachlich gibt es einen Sprung in der Art, wie das mutmaßlich umgreifende Thema von dem Heil, das in dem Entkommen des Menschen aus der Verhaftung an die Welt liegt, jetzt angepackt und artikuliert wird. Es geht gar nicht mehr um das Entkommen aus der *Verhaftung an* die Welt, sondern direkt und zentral um das Entkommen aus der Welt selbst, also um das, worum es eigentlich geht. Damit ist schon gesagt, daß es natürlich sachliche Verbindungslinien zu # 61a und # 61b gibt. Die sind ja auch von den Kommentatoren, die # 61 als Einheit vorausgesetzt und interpretiert haben, deutlich herausgestellt worden, also etwa, daß die Vertreibung der Dämonen aus der Seele und die Vereinigung mit seinem Engel die Voraussetzung dafür ist, daß das Selbst des Gnostikers nach dem Tode die Welt, ungehindert von deren Archonten, verlassen kann. Aber nicht die "unterirdische" Verbindung ist das Interessante und Auffällige, sondern der Hiatus an der Oberfläche. Schon rein formal fängt dieser Paragraph, durch die Weise, wie die ersten Sachaussagen in die Form einer Extraposition des Subjekts des Eingangssatzes gezwängt sind, geradezu so an, als solle ein neues Thema formuliert werden: "*Betreffs* dessen, der in der Lage ist, der Welt zu entkommen" *etc.* Außerdem wird als Voraussetzung für das Verlassen der Welt etwas ganz anderes und völlig Neues genannt, nämlich der Sieg über die Laster.

Der Text hat hier wieder erhebliche Lücken. Was die Möglichkeit ihrer Ergänzung betrifft, so bin ich nur an zwei Stellen ein wenig optimistischer als Layton - bzw. kommt hier wieder einmal zum Ausdruck, daß die Funktion meiner Textdarbietung eine etwas andere ist als die Seine -, d. h. ich nehme da in den Text auf, was bei Layton nur im Apparat vermerkt ist. Es handelt sich um die Lücken jeweils am Ende von Z. 34 und 35. Demgegenüber steht bei Layton als Möglichkeit zur Ergänzung einer anderen Lücke etwas im Apparat, was *nicht*

möglich ist. Es geht um die Mittellücke von Z. 32, also um das Element zwischen εωξε und ει. Sowohl Isenbergs [κελλα]γ als auch meine eigene frühere Erwägung eines [πεθοο]γ verstoßen gegen die koptische Grammatik, weil der Verbum ει "kommen" nur im Verbalsatz, nicht aber im Präsens, gebraucht werden kann.⁸⁸⁰ Nun ist das gerade die "Umschaltstelle" innerhalb unseres Paragraphen vom positiven zum negativen Fall, eine Umstellung, die auf engstem Raum erfolgt ist. Und man braucht schon eine Vorstellung von dem, was *hier* gestanden hat, um das *Ganze* zu verstehen. Sachlich muß gemeint sein: Wenn bei einem die Bedingung des Sieges über die Laster nicht zutrifft. Aber wie sprachlich? Präsens müßte dieser ganz kurze erste Teil der Protasis schon sein, aber ein Präsens kann es nicht sein (jedenfalls keins mit ει "kommen"; und ein semantisch passendes Verbum, dessen Ende -(ο)ΥΕΙ ist, als Prädikat für q- oder οΥΔ, ist mir nicht geläufig). Vielleicht hat man sich also einen (elliptischen) Nominalsatz vorzustellen; und dann böte sich natürlich [οΥΚΟ]ΥΕΙ (ΠΕ) an, wofür als nächstliegende, natürlichste und belegbare⁸⁸¹ Bedeutung anzusetzen wäre: "Wenn (er noch) unmündig (ist)." Und der Ausdruck würde am Gegensatz "unmündig" vs. "vollkommen" orientiert sein.⁸⁸² Das wäre ja auch nur zu natürlich; denn was vorher über den Menschen gesagt wird, der die Laster besiegt hat, ist ja nichts anderes als eine Beschreibung des vollkommenen Menschen. Außerdem spielt der Begriff und die Vorstellung der Vollkommenheit im EvPhil sowieso eine hervorragende Rolle.⁸⁸³

Daß wir diesen Paragraphen trotz der bleibenden Lücken doch im großen und ganzen verstehen, ja manche seiner Lücken auch mit Sicherheit oder hinreichender Wahrscheinlichkeit ergänzen können, liegt daran, daß es sich bei ihm um die Artikulation eines geläufigen Topos der Gnosis handelt, der dann auch im EvPhil mehr oder weniger deutlich immer wieder auftaucht.⁸⁸⁴ Es ist der Topos vom postmortalen Aufstieg des Gnostikers durch die feindlichen Archontensphären und von seinen Gefahren.

Die hiesige Behandlung dieses Topos weist nun zwei interessante Besonderheiten auf. Auf den einen Punkt wurde schon mehrfach Bezug genommen; es ist die hier genannte Bedingung für den erfolgreichen Aufstieg, nämlich der Sieg über die Laster. Der andere Punkt ist die widernatürliche und unlogische Umkehrung der Relation in der ersten, positiven Hälfte des Paragraphen. Die Erkenntnis über die zentrale Rolle, die die Vorstellung von der Erhabenheit des vollkommenen Gnostikers über die Laster in unserem Paragraphen spielt, verdanke ich Gaffron.⁸⁸⁵ Was da etwa in der Mitte des Textes mit verschiedenen Ausdrücken und in verschiedenen Sätzen über die Erhabenheit *über etwas* gesagt wird, ist also kein beliebiges Sammelsurium, sondern als Ausdruck einer dahinter stehenden wohlurchdachten Konzeption zu sehen, auch wenn wir beim ersten Laster, der επιθυμια, deren

⁸⁸⁰ Vgl. zu allen diesen Lücken Layton 1989: 172 App.

⁸⁸¹ Vgl. 5 Gal 4,1; Hebr 5,13.

⁸⁸² Vgl. z. B. LibThom p. 139,11f.

⁸⁸³ Vgl. besonders # 106; aber auch ## 31. 40a (nebst # 119, wo aber der Begriff nicht erscheint). 100. 116b.

⁸⁸⁴ Vgl. ## 63c. 77. 106. 107a. 107b. 127a.

⁸⁸⁵ Vgl. 1969: 205 mit 380⁵⁷.

Näherbestimmung, die sie als erstes Laster, das vielleicht als aller Laster Anfang verstanden ist, auszeichnete, nicht mehr haben⁸⁸⁶ und die Bezeichnung des dritten Lasters praktisch vollständig verloren ist. Jedenfalls sind es genau vier. Und daß eine solche *Vierzahl* im EvPhil eine besondere Bedeutung hat, geht schon aus den ## 115.116a hervor. Mit der hiesigen *Vierzahl* von Lastern könnte man die *Vierzahl* der griechischen Kardinaltugenden assoziieren und sich fragen, ob etwa die vier Laster hier irgendwie als deren negative Entsprechung verstanden sind, nämlich: ἐπιθυμία als Gegenteil von σοφία, φόβος als Gegenteil von ἀνδρεία, [unbekannt] als Gegenteil von σωφροσύνη und φθόνος als Gegenteil von δικαιοσύνη. Oder soll man die vier Laster mit den vier Elementen der Welt in Verbindung sehen, etwa in Analogie zu der valentinianischen Lehre über die Entsprechung zwischen den Weltelementen und den πάθη der Achamoth.⁸⁸⁷

Was nun die behauptete "Verkehrung" in der Formulierung des gesamten positiven Teils unseres Paragraphen anbelangt, so wird sie vielleicht am deutlichsten, wenn man den ersten Teil experimentell einfach einmal in Analogie zu dem zweiten Teil in eine Bedingungsperiode transponiert - und dann sieht, daß plötzlich alles viel verständlicher ist. Das Ergebnis würde etwa lauten: "Wenn einer erhaben ist über die Begierde des [] un]d (über) die Furcht, wenn er Herr ist über die [], wenn er überlegen ist dem Neid, dann wird er in der Lage sein, der Welt zu entkommen, und kann er nicht länger festgehalten werden auf Grund dessen, daß er in der Welt *war*." Derartige rhetorische Umkehrungen des bedingenden und des bedingten Teils solcher Thesen gibt es aber nun auch sonst. Für mich sind die nächstgelegenen Parallelen die Antithesen des 1Joh.⁸⁸⁸ Und aus einem Vergleich des im EvPhil singulären Phänomens mit den im 1Joh gängigen Variationen in der Formulierung der Antithesen geht sofort - erleichternd - hervor, daß der in Spitzenstellung stehende Relativsatz ΠΕΤῼΝΗΥ ΕΒΟΛ Ζῼ ΠΚΟΣΜΟΣ ein *genereller* Relativ-(oder Adjektiv-)Satz ist⁸⁸⁹ und also bedeutet: "Einer, der / wer immer / jeder der in der Lage ist, der Welt zu entkommen," was wiederum synonym und austauschbar ist mit einem Eventualis (ἐάν / εἰωπαε): "Wenn einer in der Lage ist, der Welt zu entkommen." Ein bißchen merkwürdig bleibt unsere Aussage freilich dennoch, und zwar einfach wohl deshalb, weil die mutmaßlich zugrunde liegende einfache Antithese (etwa: Wenn einer in der Lage ist, der Welt zu entkommen, so ist er offensichtlich erhaben über die Begierde") zu sehr ausgeweitet worden ist.

⁸⁸⁶ Vielleicht aber ist Laytons Analyse dieser im wesentlichen nur noch auf alten Fotografien zu lesenden Buchstabenreste zwischen ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΘΡῼΤΕ (vgl. Emmel 1977: 114; Layton 1989: 171 App.), der wir in Text, Übersetzung und Kommentierung gefolgt sind, gar nicht richtig. Es erscheint jedenfalls nicht unmöglich, ja fast verlockend, unmittelbar nach ΕΠΙΘΥΜΙΑ den Beginn eines eigenständigen Satzes (auch) über die Furcht anzunehmen, der dann etwa so ausgesehen haben könnte: ΜΠΔΤ]Ϛ' [ΟΥ]Ε[Ν] ΝΘΡῼΤΕ = "Er hat sich noch nicht der Furcht geöffnet." Dabei drängt sich die Konjugation des negativen Kompletivs fast auf, obgleich diese Form in EvPhil # 57 (p. 64,11) und auch in EvThom # 19 (p. 36,18) ΜΠΔΤΕϚ- heißt (aber es ist ja die Form *mit* ε, die die Abweichung von der Norm darstellt), während das hier eingesetzte Verb für eine Hypothese zu wenig evident ist und nur *exempli gratia* verstanden werden möge. Aber wenigstens kommt es, und zwar in dieser Gestalt und Konstruktion, im EvPhil vor; vgl. # 125a (p. 85,18). Und was den "soteriologischen" Gebrauch des ΜΠΔΤΕ- anbelangt, bei dem semantisch vielleicht nicht impliziert zu sein braucht, daß der negierte Sachverhalt *noch eintritt*, so könnte man dafür in # 63e (p. 66,22) eine Parallele sehen.

⁸⁸⁷ Vgl. z. B. Irenäus adv. haer. I 5,4.

⁸⁸⁸ Vgl. z. B. Bultmann 1967b: 105-123; Schenke 1963.

⁸⁸⁹ Vgl. Polotsky 1987: 78-89. Der generelle Charakter dieses Relativsatzes wird übrigens auch formal schon durch seine Fortführung im Konjunktiv angezeigt; vgl. Polotsky 1987: 82-84 (# 57).

Nicht zuletzt wird in dieser Perspektive auch der eingeschobene, zunächst so merkwürdig anmutende,⁸⁹⁰ Kausalsatz $\chi\epsilon$ $\nu\epsilon\varrho\zeta\bar{\mu}$ $\pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ hinreichend verständlich. Das $\chi\epsilon$ meint den Vorwand, unter dem die Archonten meinen, die aufsteigende Seele zurückhalten zu dürfen; sie glauben, was einmal in der Welt war, gehöre auch zu ihr und müsse also immer in ihr bleiben.⁸⁹¹ Vgl. zu dem Motiv des in der Welt (Gewesen-)Seins innerhalb des Topos vom ungehinderten Seelenaufstieg auch # 127a, und zwar dort die *doppelte* Wendung (p. 86,10-12):

ΚΑΝ ΕΦ̄Ρ̄ΠΟΛΙΤΕΥΕΘΑΙ Ζ̄Μ̄ ΠΚΟΜΟC
 ΔΥΩ ΟΝ ΕΦΩΔΕΙ ΕΒΟΛ Ζ̄Μ̄ ΠΚΟΜΟC
 "sogar wenn er (noch) in der Welt wandelt,
 und auch wenn er die Welt verläßt."

61d (p. 65,35-66,4) Dieser kleine Text weist zweierlei wichtige Verbindungen mit dem Vorhergehenden auf. Was den Inhalt betrifft, so kommt # 61d auf die Dämonenthematik von # 61a zurück, freilich unter anderem Aspekt und vor allen Dingen, als wäre nie ein Wort darüber gefallen, daß es ja zwei geschlechtlich verschiedene "Sorten" von unreinen Geistern gibt, und verbindet sich über # 61a hinweg mit dem weniger offensichtlichen Dämonenparagrafen # 49. Hinsichtlich der Form und der Struktur des Gedankens hingegen erinnert # 61d deutlich an # 59.⁸⁹² Auch hier ist von den *anderen* Christen die Rede, von Leuten, die zwar getauft sind und sich also für Christen halten,⁸⁹³ aber dennoch nicht den Heiligen Geist empfangen haben.

Noch einen Schritt weiter im Verständnis dessen, was an unserem Text nicht ohne weiteres deutlich ist, bringt uns die Diskussion der beiden Stellen, wo wir die Lücken, die Laytons Text offen läßt, glauben schließen zu können und zu sollen. Wir wenden uns zunächst der Lücke am Übergang von p. 65,37 zu p. 66,1 zu. Die Ergänzung, die Layton als einzige im Apparat anbietet, nämlich: $\zeta\omicron\pi\omega[c \bar{\nu}\epsilon\epsilon\bar{\rho}\beta\omicron\lambda]$ * [λ ---], ist in Wirklichkeit gar nicht möglich. Denn die Konjunktion ζ zwischen den beiden Objektsausdrücken in p. 66,1 setzt voraus, daß auch der erste \emptyset -Determinations hat, und das wiederum kann nur der Fall sein, wenn die Konjugation des Finalsatzes eine negative ist: also $\nu\omicron\gamma$ - "(damit) sie nicht ...". Für das noch fehlende Verb dazwischen, das mit der Objektsanknüpfung zusammen ein semantisches Äquivalent zu "belästigt werden durch" sein muß, auch weil es nur sehr kurz gewesen sein kann, kenne ich keine andere Möglichkeit als $\nu\lambda\gamma$ (λ -) "sehen", verstanden im biblischen Sinn von "Erfahrung machen mit." Im Unterschied zu # 61a geht es hier ja sowieso nicht um die Möglichkeit der Wiederaustreibung eines Geistes, der schon Besitz von einem ergriffen hat, im Unterschied zu # 49 auch nicht darum, bei der Konfrontation mit Dämonen diese erzittern zu lassen, sondern darum, mit ihnen gar nicht erst in Berührung zu kommen.

⁸⁹⁰ Die Schwierigkeit wird vielleicht allen am deutlichsten sichtbar an Hand von Krauses Übersetzung: "obwohl er in der Welt war" (1971: 107 [Hervorhebung von mir]).

⁸⁹¹ Oder ist das Imperfekt gar das Signal, daß der $\chi\epsilon$ -Satz meint: "als ob er (noch) in der Welt wäre", also irreal ist? Zu $\chi\epsilon$ in der Bedeutung "als ob" vgl. Shisha-Halevy 1986: 78⁸⁴.

⁸⁹² Das hat schon Gaffron überzeugend herausgestellt; vgl. 1969: 378⁴⁶.

⁸⁹³ Daß ihre Behauptung, "Gläubige" zu sein, so gemeint ist und auch der Autor es so verstanden hat, findet sich bereits bei Isenberg dargelegt; vgl. 1968: 274f.

In diesem Zusammenhang mag gleich auch das Problem der eigentlichen logischen Basis dieses ganzen negativen Finalsatzes angeschnitten werden. Denn das, was unmittelbar vorhergeht, ist als Basis dafür nicht verständlich; weder, wenn man verbindet: "sie sagen es, damit", noch bei der Verbindung: "wir sind es, damit." Die Sache dürfte mit *der* im Begriff des $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ mitgesetzten *Taufe* zusammenhängen: es ist die Taufe, die erfolgt ist, damit. Wenn man auch hier (wie in # 59) wieder mit der Möglichkeit einer indirekten Rede der griechischen Vorlage rechnet, könnte man also den ersten Satz unseres Paragraphen wie folgt paraphrasieren: Es gibt Leute, die sich für Gläubige halten und es geworden sind, damit sie mit keinem unreinen Geist und Dämon in Berührung kommen.

Dabei haben wir nun aber das erste Wort von Satz und Paragraph ausgelassen. Das betreffende Wort, dessen Anfang ja sowieso in einer Lücke steht: ---]κ ι ς, - und damit sind wir bei der zweiten problematischen Lücke - wird von Isenberg und Layton allerdings gar nicht für den Anfang dieses Satzes, sondern für das Ende des vorhergehenden gehalten, ohne daß sie versuchen, es zu rekonstruieren.⁸⁹⁴ Nun gibt es aber praktisch gar keine andere Möglichkeit, als dieses ---]κ ι ς für das Ende des griechischen Adverbs $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ zu halten, womit zwar die Notwendigkeit gesetzt ist, es als den Anfang unseres Paragraphen aufzufassen, während es aber zugleich - und das ist wohl die große Schwierigkeit, der Isenberg und Layton aus dem Weg gehen wollen - als Erweiterung der Verben dieses ersten Satzes keinen rechten Sinn ergibt (es verhält sich damit ähnlich wie mit dem "damit" in der Satzmitte: "oftmals" paßt weder zu "da sein" noch zu "sagen"). Eine gewisse Hilfe bietet nun ein zweiter Satz des EvPhil, der mit $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ anfängt, nämlich p. 78,15-20, innerhalb von # 112. Das, worauf es sich da bezieht, kommt erst ganz spät am Ende des Satzes, jenseits der mit $\epsilon\omega\omega\tau\epsilon$ eingeleiteten langen Exposition. Auf dem Hintergrund dieses Musters betrachtet hätten wir in unserem Satz, am Anfang von # 61d, hinter $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ überhaupt *nur* die Exposition und läge das, worauf sich das $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ eigentlich bezieht, in *dem Sachverhalt*, der sowieso unausgesprochen *zwischen* dem ersten und dem zweiten Satz noch anzusetzen ist, nämlich, daß es den Leuten nichts genützt hat: Oftmals fallen die Dämonen auch Gläubige an, die sich solcher Gefahr bereits entnommen glaubten.

62 (p. 66,4-6) Daß als Element der Weltverhaftung nun auch noch das Fleisch zur Sprache kommt, kann nicht verwundern - höchstens, daß das Normalste zuletzt kommt. Auffällig ist aber wiederum der zugleich mit dem anderen Sachaspekt gegebene Wechsel in der Textsorte. Wir haben es plötzlich mit Paränese zu tun, speziell mit einem Doppelgebot nebst doppeltem *ausgeführten*: "sonst ...". Aber diese "Mönchsregel" ist inhaltlich so autark, daß es zu ihrem Verständnis gar keines Kontextes bedarf. Sevrin sagt unter anderem von unserem Paragraphen mit Recht: "d'autres" (*sc. unités*) "sont des phrases fort brèves, apparemment *hors de tout contexte*, et sur lesquelles aucune spéculation ne s'édifie."⁸⁹⁵ Neben dem allgemeinen Thema gibt es nun aber auch noch sehr spezifische Stichwort- und Motivverbindungen mit dem Vorhergehenden, aber merkwürdigerweise, *über* # 61d hinweg, nur mit # 61c. Es sind gleich drei Motive mit den Stichwörtern: "Furcht" (das *Verbum compositum* $\bar{\rho}\zeta\omicron\tau\epsilon$ hier, gegenüber dem Nomen $\zeta\bar{\rho}\tau\epsilon$ dort [p. 65,30]), "beherrschen / Herr sein über" (hier und dort [p. 65,31])

⁸⁹⁴ Vgl. Isenberg NHLibEng³: 149; bei Layton 1989: 173; Layton 1987: 340; 1989: 172.

⁸⁹⁵ 1972: 10 (und vgl. 199⁵⁰). Ich kann also Isenbergs und Laytons Deutung dieses Stückes als Abschluß des ganzen Komplexes, der mit $\Pi\epsilon\tau\bar{\nu}\eta\eta\Upsilon$ (p. 65,27) begonnen hatte (siehe oben Anm. 853 zu # 61a), überhaupt nicht verstehen.

gleichermaßen das *Verbum compositum* $\bar{\rho}\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$) und "ersticken / erwürgen" (dort [p. 65,33] und hier - vermutlich - gleichermaßen das *Verbum* $\omega\delta\tau$).

Nun ist bei diesem kleinen Text die sprachliche Außenseite wohl auffälliger und interessanter als der Inhalt. Gleichwohl bietet auch der so klare und von selbst einleuchtende Inhalt Anlaß zum Fragen und Nachdenken. Bemerkenswert ist ja zunächst, daß nur gesagt wird, was man nicht tun soll, aber nicht, was denn nun das rechte Verhalten dem Fleisch gegenüber ist - es sei denn, daß man es *in Umkehrung* (als ginge es bloß um die Frage: wer? - wen?) in den beiden "Sonst"-Sätzen finden darf: beherrschen bzw. "verschlingen und ersticken" (d. h. töten) soll man es *seinerseits*. Sonst muß man es offenbar schon vorher wissen, z. B. aus # 123a. Es ist eben ein Spruch für Asketen. Daß man sich vor dem Fleisch in acht nehmen muß, ist ja klar.

Damit hängt zusammen die Frage nach der Gleich- oder Ungleichgewichtigkeit der beiden Verbote. Auf den ersten Blick könnte es ja so scheinen, als sei die Quintessenz des Spruches, daß das Fleisch ein $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\nu\varsigma$ sei. Ein solcher Eindruck läßt sich freilich nur aufrechterhalten, wenn man die beiden Verbote als gleichrangig erklären kann. Während nun die äußere Form der beiden Verbote keinen Ansatzpunkt zur Entscheidung der Frage erkennen läßt, könnte man es mit der inneren Form, der semantischen Struktur, versuchen. Die Frage wäre, wieso "fürchten" und "lieben" hier ein Paar sind, beziehungsweise, wie man "lieben" verstehen muß, damit es zum Gegenpol der Furcht wird. Diese strukturelle Frage verbindet sich mit der materiellen, *was* man denn unter der Liebe zum Fleisch etwa zu verstehen hat. Eine schöne Parallele unter dem materiellen Aspekt findet sich in EpJac p. 5,6-9: $\epsilon\zeta\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\tau\bar{\nu}\bar{\nu}\alpha\lambda\omicron\ \epsilon\bar{\nu}\ \epsilon\bar{\rho}\epsilon\tau\bar{\nu}\omicron\epsilon\iota\ \bar{\mu}\mu\alpha\epsilon\iota\varsigma\alpha\rho\bar{\nu}\ \delta\gamma\omega\ \epsilon\bar{\rho}\epsilon\tau\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\nu}\delta\alpha\tau\epsilon\ \bar{\nu}\eta\tau\bar{\nu}\ \bar{\nu}\bar{\mu}\bar{\rho}\alpha\theta\omicron\varsigma$ = "Wollt ihr denn nicht aufhören, das Fleisch zu lieben und euch vor dem Leiden zu fürchten?" Interessanterweise ist hier auch gleich das Furchtmotiv dabei; und wichtig ist der Kontext der Verfolgungssituation, mit dem drohenden Martyrium, auf dem Hintergrund der Feindschaft der Welt. Und wie man das *macht*, was man nicht *soll* (das Fleisch lieben), sagt die Dublette in p. 5,21: $\tau\epsilon\tau\bar{\nu}\tau\omicron\lambda\mu\alpha\ \delta\tau\omicron\ \delta\gamma\varsigma\alpha\rho\bar{\nu}\ \bar{\nu}\eta\ \omega\alpha\gamma\tau\ \epsilon\varsigma$, das Fleisch zu schonen?" Man könnte aber auch, wenn man "Welt" für ein Synonym für "Fleisch" hält, auf 1Joh 2,15-17 verweisen: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\bar{\alpha}\tau\epsilon\ \tau\bar{\delta}\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \kappa\tau\lambda$. Und im Kontext der johanneischen Sprache und Vorstellungswelt hätten wir sogar eine Art Äquivalent für das Verbot der *Furcht* vor dem Fleisch in Joh 16,33. Und daß dies: "du sollst dich nicht fürchten", wie auch immer konkretisiert, nur "natürlich" ist in einer Situation, wo man natürlicherweise Furcht hat, mag das geläufige Q-Logion Mt 10,28 par Lk 12,4f. von der angemessenen Furcht erhärten. Innerhalb dieses angedeuteten Beziehungsgeflechts möchte man unser Doppelverbot nun folgendermaßen paraphrasieren: Es ist das Fleisch, das dich als dein Feind bedroht. Du sollst es also töten und vernichten (vgl. # 123a) bzw. beherrschen, verschlingen und ersticken, aber dich nicht vor ihm fürchten, und schon gar nicht darfst du es lieben, schonen und "hätscheln". Der Ton liegt also vorn auf dem ersten Verbot. Daß man seinen Feind nicht liebt, ist natürlich und braucht keinem extra befohlen zu werden. Aber sich vor dem Feind nicht zu fürchten, kann gar nicht genug betont werden.

Wenn man andererseits - mit Mt 10,28 im Ohr - in diesem Leit-Verbot, nach dem jetzigen Kontext des EvPhil, einen besonderen Ton auf das Wort Fleisch legt ("Wenn du dich schon fürchtest, so doch nicht vor dem Fleisch"), wird man die andere Seite der Medaille in den folgenden Paragraphen 63a.b.c finden: es ist der Ort der Mitte, den man eigentlich und wirklich zu fürchten hat.

Zur Apodosis des letzten Satzes, also zu der dortigen Aussage, was das Fleisch vermag, wenn man ihm die Freiheit läßt, kann man in sachlicher Hinsicht natürlich Röm 7,10 vergleichen. Was die beiden Metaphern $\omega\mu\kappa$ und $\omega\delta\tau$ betrifft, so kommen als Parallelen in

Frage *einerseits* 1Kor 15,54 und Rheg p. 45,39-46,2, *andererseits* das Weinstocksgleichnis im Thomasbuch (LibThom p. 144,19-36).

63a (p. 66,7-9), # 63b (p. 66,9-16), # 63c (p. 66,16-20), # 63d (p. 66,20-21) und # 63e (p. 66,21-23) Der folgende Textkomplex p. 66,7-23, der sich vorn und hinten relativ deutlich von seiner Umgebung abhebt⁸⁹⁶ und deshalb von mir früher - und von den meisten anderen auch noch bis heute - als eine Texteinheit (gezählt als # 63) angesehen wurde, scheint bei näherer Betrachtung zunächst einmal aus einem längeren Textstück zu bestehen, das durch die Themen-Dreierheit: "Welt" - "Mitte" - "Auferstehung" zusammengehalten wird, und dem dann am Schluß noch zwei verschiedene "freie" Logien angehängt worden sind.⁸⁹⁷ Wenn man aber die Optik noch schärfer einstellt, kann man erkennen, daß in dem Hauptstück die Themen *Welt*, *Mitte* und *Auferstehung* in dreimal ganz verschiedener, ansatzlos umspringender Perspektive, und auch in ganz unterschiedlicher stilistischer Form (Ich-Stil, neutraler Lehrstil und Wir-Stil), anvisiert werden. So kann man also in unserem Textkomplex p. 66,7-23 insgesamt fünf kleinere Texteinheiten (## 63a.b.c.d.e) isolieren.-

63a (p. 66,7-9) Der Text beginnt ohne Anfang. Das heißt, wir haben hier wieder *einen der*, den Exzerptcharakter des Gesamttextes verratenden, "offenen" *Eingänge* vor uns. Diese "Offenheit" besteht in der lexikalischen *Antecedenslosigkeit* des Personalsuffixes εϛ ("er") in $\bar{\eta}\rho\omega\omega\pi\epsilon$, die nun möglicherweise noch verstärkt wird durch eine syntaktische *Antecedenslosigkeit* der hier gebrauchten Konjunktivform $\bar{\eta}\rho$ -, d. h. wir vermissen den - bzw. einen *eindeutigen* - *Nukleus*, als dessen Erweiterung der Konjunktiv zu verstehen wäre. Eine Bezugnahme auf dieses Problem (nebst Erklärungsversuch) finde ich in der Literatur nur bei Isenberg und Layton. Für Isenberg erklärt sich die (jetzige) *Antecedenslosigkeit* aus der sekundären Dislozierung von eigentlich und ursprünglich zusammengehörenden Textkomplexen. In seinen Augen bilden (wenn wir seine Bezeichnungen in unsere Nomenklatur übertragen) die ## 77.106/7.63/4, und zwar in dieser Reihenfolge, einen ursprünglich zusammengehörigen und fortlaufenden Text.⁸⁹⁸ Layton glaubt das hier fehlende *Antecedens* weit vorher in $\pi\epsilon\tau\bar{\eta}\nu\eta\chi\upsilon$ (p. 65,27) gefunden zu haben und nimmt offenbar in Kauf, daß diese "Ordnung" der grammatischen Struktur die semantische Struktur durcheinanderbringen würde (für dieses *Antecedens* würde ja nur die mittlere Möglichkeit zutreffen, nämlich: . . . $\bar{\eta}\rho\omega\omega\pi\epsilon$. . . $\bar{\epsilon}\bar{\eta}$ $\tau\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ ⁸⁹⁹). Und zur Erklärung des hiesigen Gebrauchs des Konjunktivs verweist er auf einige Schenute-Stellen.⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ Barns und zunächst auch Isenberg können eine solche Zäsur *hinten* allerdings nicht erkennen und verstehen deshalb # 63 als mit # 64 einen zusammenhängenden Text bildend (Barns 1963: 498f.; Isenberg 1968: 430).

⁸⁹⁷ So der *vorletzte* Stand meiner Einsicht (vgl. 1987: 163).

⁸⁹⁸ Vgl. 1968: 31 ("... notice that the second and third of these sections as we have arranged them begin with indefinite subjects, 'they' (...) and 'he' (...). As they stand presently in the text of *Philip*, these pronouns have no antecedents, but when placed into the paragraph reconstructed above they become identifiable ...").

⁸⁹⁹ Allerdings würde mir # 63a als Wiederaufnahme und Fortsetzung des ganzen # 61c recht gut verständlich. Und vielleicht *meint* Layton das.

⁹⁰⁰ Die (Abgrenzung und) Relevanz dieser Parallelen ist mir freilich nicht deutlich geworden. Vgl. Layton 1989: 173 (App. zum koptischen Text).

Was nun speziell die Problematik des hiesigen Konjunktivs betrifft, so muß man ihn aber auch in meiner Optik nicht unbedingt als wirklich *antecedens*los betrachten. Es kann m. E. nämlich nicht als ausgeschlossen gelten, daß sein *Nukleus* einfach die ihm vorausgehende Konjunktion κ (als Anfang der ganzen Disjunktionskette) ist;⁹⁰¹ und wir hätten hier so etwas wie einen Hauptsatz im Nebentempus des Konjunktivs vor uns, so daß man tatsächlich *so* übersetzen dürfte, wie es weithin (arglos) geschieht, nämlich: "Entweder ist er in dieser Welt" usw.

Wenn auch die unmittelbare Prämisse der Aussage von # 63a also an der Oberfläche des Textes nicht mehr vorhanden ist, so ist der Leser des EvPhil, z. B. von # 61c her, auf eine solche thematische Zusammenfassung der verschiedenen Möglichkeiten des Ausgangs des menschlichen Heilsstrebens durchaus vorbereitet. Und daß es darauf ankommt, die Auferstehung zu erlangen, um dieser Welt zu entkommen, weiß er seit langem (vgl. ## 21.23a.b.c). Also die Alternative "diese Welt oder die Auferstehung" ist ihm im Prinzip vertraut. *Neu*, und rhetorisch auch *wirkungsvoll*, eingeführt wird aber hier nun noch eine dritte Möglichkeit, nämlich der fürchterliche, zwischen Himmel und Erde befindliche höllische Strafort. Er wird hier zunächst nur mit $\bar{\nu}\tau\omicron\pi\omicron\varsigma \epsilon\tau\acute{\alpha}\bar{\nu} \tau\mu\eta\tau\epsilon$ (wörtlich) = "die Orte, die sich in der Mitte befinden" umschrieben,⁹⁰² während in # 63b der eigentliche Name $\tau\mu\epsilon\sigma\omicron\tau\eta\varsigma = \eta \mu\epsilon\sigma\omicron\tau\eta\varsigma$ eingeführt wird, der sich dann auch in # 63c weitergebraucht findet.⁹⁰³ Ein anderer Name für dieselbe Sache dürfte übrigens in # 65 und # 69d "die äußerste Finsternis" sein,⁹⁰⁴ wie ja denn in # 65, also nur ein ganz klein wenig später, diese "Mitte" in ihrer Furchtbarkeit auch anschaulich gemacht wird. Und diese zum Begriff hinzugehörnde Anschauung macht erst den hiesigen Zusatz zur bloßen Erwähnung der Orte der Mitte verständlich: "Nur nicht dahin!"

Daß der hier eingeführte und im Folgenden gebrauchte Begriff der Mitte nicht der (homonyme) typisch valentinianische *terminus technicus* ist (welcher nämlich einen Platz hoch oben unmittelbar unterhalb des Pleromas bezeichnet, wo sich jetzt die Achamoth befindet und der dann in der Vollendung zum Paradies des Demiurgen und alles Seelischen, soweit es das Heil zu erlangen vermochte, werden wird⁹⁰⁵), ist klar und wird auch praktisch von allen Kommentatoren herausgestellt. Es ist ein allgemeinerer Begriff von Mitte, der sich mit dem spezifisch valentinianischen durchaus stößt. Aber einen *solchen* nicht-valentinianischen Begriff in einer *solchen* valentinianischen Schrift, wie es das EvPhil ist, zu finden, wo das eigentlich Valentinianische sowieso nur ein Rand- oder Rahmenphänomen ist, während die große Masse seines Stoffes sozusagen "neutral" ist oder wenigstens erscheint, ist kein Grund zur Aufregung. Außerdem könnten die beiden Konzeptionen von "Mitte" zur Not auch kombiniert und harmonisiert werden. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist weit; da wäre wohl Platz für eine obere und eine untere "Mitte", zumal als der eigentliche und ursprüngliche Ort, wo man

⁹⁰¹ Vgl. Shisha-Halevy 1986: 210 (# 7.3.1.1(3)).

⁹⁰² Vielleicht aber ist hier doch schon $\mu\eta\tau\epsilon$ als das koptische Äquivalent von $\mu\epsilon\sigma\omicron\tau\eta\varsigma$ der *terminus technicus*; und es wäre hier von irgendwelchen der (vielen) *einzelnen* Straforte, aus denen "die Mitte" besteht, die Rede.

⁹⁰³ Vgl. zu der spätantiken Vorstellung von der himmlischen, mitten zwischen Himmel und Erde befindlichen, Hölle z. B. Elsas 1975: 235; Schenke 1989: 155-157. 161-163.

⁹⁰⁴ So schon Isenberg 1968: 343.

⁹⁰⁵ Vgl. vor allem Irenäus adv. haer. I 7,1; die Sache selbst kommt im EvPhil in # 125a zur Sprache.

sich den himmlischen "Abgrund" oder "Hades" vorstellte, die sublunare Luftregion gelten dürfte.

Nun verdient schließlich auch der Begriff der Auferstehung im hiesigen Kontext, wo von *Orten* die Rede ist, in denen ein Mensch sich finden oder wiederfinden kann, noch eine nachträgliche Bemerkung. Die Auferstehung - in welchem sachlichen Verständnis auch immer - ist doch ein Akt, ein Geschehen. Wie oder wieso kann der Ausdruck für das Heilsgeschehen der Auferstehung einen *Ort*, den Heilsort, bezeichnen? Nun wird in # 63c der Begriff der ἀνάστασις mit dem Begriff der ἀνάπαυσις verbunden, und zwar so, daß das Geschehen der ἀνάστασις in den Zustand bzw. den Ort der ἀνάπαυσις führt. Und einerseits liegen diese beiden Wörter semantisch so nahe beieinander und sind einander in der graphischen Gestalt so ähnlich, daß sie beim Lesen und Schreiben leicht zu verwechseln sind. Ich bin z. B. der Überzeugung, daß in EvThom # 51 ebendiese Verwechslung passiert ist (geschrieben ist ἀνάπαυσις, aber Evidenz gibt nur - und gemeint sein muß - ἀνάστασις). Sollte hier in EvPhil # 63a die umgekehrte graphische Verwechslung vorliegen, daß aus Versehen ἀνάστασις anstelle von ἀνάπαυσις geschrieben worden wäre? Andererseits könnte man auch annehmen - und diese Lösung ist vielleicht die einfachere, aber legt sich wohl erst wirklich nahe, wenn man die radikalere Möglichkeit zuvor erwogen hat -, daß hier der Sachverhalt der ἀνάπαυσις als in dem Begriff der ἀνάστασις impliziert zu verstehen ist.

63b (p. 66,9-16) Hier wird nun ein ganz anderer Faden wiederaufgenommen, das Thema von gut und böse (vgl. ## 9e.10a),⁹⁰⁶ und der Text kommt von da aus wie zufällig auf den Sachverhalt der "Mitte" zurück, während das Thema der Auferstehung überhaupt nicht zur Sprache kommt, jedenfalls nicht an der Oberfläche des Textes erscheint. Die hier behauptete Aufhebung des Gegensatzes zwischen gut und böse meint, wie sich aus der Fortsetzung des Gedankens ergibt, nur eine Relativierung des Grades. Die Aussage ist sozusagen "platonisch" gemeint: Die metaphysischen Realien des Guten und Bösen kommen in der Welt nur schattenhaft und abgeschwächt zur Abbildung. Das heißt aber zugleich, daß hier nur die eine von zwei Seiten ausgeführt wird. Es kommt dem Verfasser nur darauf an zu sagen, was das wahrhaft und absolut Böse - und zwar im Sinne des Schlimmen und Unheilvollen - ist, nämlich die "Mitte" als Hölle, Verderben und ewiger Tod. Die andere Linie dagegen ist nicht ausgezogen, aber gleichwohl im Text enthalten und kann von jedem Hörer oder Leser selbst analog entfaltet werden, nämlich daß das absolut Gute die Auferstehung, und das heißt wiederum: das Leben, ist. Also auch in # 63b ist das dritte Element der Dreiheit: Welt, Mitte, Auferstehung, wenn auch nur im Ansatz, präsent.

63c (p. 66,16-20) Diese kleine Texteinheit kommt noch einmal von einer wiederum anderen Richtung aus schließlich auf die "Mitte" zu sprechen. Der Ausgangspunkt ist diesmal der Topos von # 21⁹⁰⁷, der ja dann auch in # 90a noch einmal zur Sprache kommt: die Umkehrung der Reihenfolge von Tod und Auferstehung. Die Existenz dieser Parallelen ist übrigens auch eine der Legitimierungen, unseren kleinen Text als eigenständig zu betrachten. Als Bestätigung solcher Betrachtung kann man schließlich den Umstand werten, daß auch Isenberg und Sevrin diese Zeilen, in (etwa) dieser Abgrenzung, gelegentlich aus dem größeren Textabschnitt

⁹⁰⁶ Vgl. eine ähnliche Sicht der Dinge bzw. ähnliche Töne in ApcPt p. 77,30-32, wo das in der dort vertretenen spezifisch christlich-agnostischen Perspektive freilich als Häresie erscheint: "(Andere ...) denken, daß Gutes und Böses von Einem ausgehen, (...)."

⁹⁰⁷ Bei dessen Kommentierung mußte unser Paragraph schon herangezogen werden, so daß zum allgemeinen Inhalt darauf zurückverwiesen werden kann.

herausheben können.⁹⁰⁸

Die Begriffsdreieheit: Welt, Auferstehung, Mitte wird hier nun um einen vierten Zentralbegriff, den der Ruhe (ἀνάπαυσις), erweitert, der mit der Auferstehung (ἀνάστασις) zusammen genannt wird und zusammengehört. Er tritt hier zum erstenmal auf (um in den ## 82c.86.88 wiederzukehren) und ist eine Bezeichnung für das Heil bzw. den Ort des Heils, zu dem die Auferstehung die Tür öffnet. Daß hier Auferstehung und Ruhe als unmittelbar zusammengehörig zu verstehen sind, hat schon Isenberg mit Nachdruck herausgestellt.⁹⁰⁹

Mit dem Heilsbegriff der Ruhe ist wiederum angedeutet, daß die Mitte - *qua* Gegen-Ort - als ein Bereich der Unruhe, der Un-Rast, zu verstehen ist.⁹¹⁰ Im Text selbst dürfte dieser Sachverhalt in dem Verb μοοωε, eben einem Verbum der *Bewegung*, angedeutet sein, das man dann auch entsprechend übersetzen muß (also *nicht* "wandeln" bzw. "walk"). Und in der Tat gehört ja das chaotische Durcheinander der Bewegungen zum Wesen des hier vorausgesetzten Höllenbildes (zwischen Erde und *Mond*).⁹¹¹

63d (p. 66,20-21) Die Beziehung dieses kurzen ραρ-Satzes, die ihrerseits abhängig ist von der Bestimmung seines Stellenwertes innerhalb des Kontextes, ist schwierig und problematisch. Wenn man, wie Layton es tut⁹¹² und Isenberg es früher einmal getan hat,⁹¹³ diese Worte ganz eng mit dem unmittelbar Vorhergehenden zusammennimmt und also grammatisch als echt begründenden Abschluß des Satzes, den wir als # 63c zählen, versteht, was bei Layton insofern noch besonders plausibel wirkt, als er danach die Zäsur zwischen zwei größeren Textkomplexen, seinen Exzerpten Nr. 55 (= ## 63a.b.c.d) und Nr. 56 (= ## 63e.64), sieht, dann müßte man ihn sachlich deuten als spezifische Anspielung auf die Gefahren, die auf die Seele lauern, wenn sie nach dem Tode des Menschen von der Erde unten, um in den Ort der Ruhe ganz oben zu gelangen, das weite Labyrinth des Bereiches der Mitte durchqueren muß. Eine solche Auffassung könnte als ganz plausibel gelten. Und zum hier vorausgesetzten *Weltbild* paßt sie allemal,⁹¹⁴ aber weder zum *Wortlaut* unseres Textes (es heißt eben nicht: "damit wir ... den Ort der Ruhe finden und nicht in der Mitte hängenbleiben") noch zu seinem *Gedankengang* (es scheint vorausgesetzt zu sein, daß, wer die Auferstehung erworben hat, ganz gewiß und sicher die Ruhe erreicht; und alle anderen nicht die geringste Chance haben, dem Bereich der Mitte zu entfliehen).

⁹⁰⁸ Vgl. Isenberg 1968: 273. 339; Sevrin 1972: 203⁶⁸. 244¹³.

⁹⁰⁹ 1968: 339 ("Rest and resurrection are related concepts"). 340 ("... 'the Rest,' which one reaches by possession of 'the resurrection,' is equatable with 'the resurrection,' so closely are they tied together").

⁹¹⁰ So bereits Borchert 1967: 230f.

⁹¹¹ Vgl. im übrigen als Sachparallelen zu unserem Paragraphen EvThom # 59 und LibThom p. 142,26-143,7 (besonders dessen letztes Drittel).

⁹¹² 1987: 340.

⁹¹³ 1968: 371; vgl. aber auch 273. 339.

⁹¹⁴ Vgl. LibThom p. 143,5-7: speziell den Begriff des Weg-Findens.

Wenn man dagegen, wie üblich, unseren Satz *grammatisch* für sich nimmt, dann dürfte es eben das beste sein, ihn auch *sachlich* (zunächst) vom Kontext ganz zu isolieren und in ihm das Zitat eines freien Einzellogions zu sehen. Das müßte dann so etwas sein wie eine Variante des Wortes vom Eingehen durch die enge Pforte (Mt 7,13f. par Lk 13,24). Damit wäre dann eigentlich auch schon gesagt, daß seine sekundäre Beziehung auf das hier im EvPhil seit # 63a Vorhergehende in der allgemeinen Warnung bestehen dürfte, in dieser Welt die Entscheidung für die richtige Richtung des Lebensweges (also durch Erwerben der Auferstehung) zu verfehlen.

63e (p. 66,21-23) Daß auch dieser zweite $\Gamma\Delta\rho$ -Satz ein Einzelsatz ist - diese unsere Auffassung könnte eine gewisse Unterstützung in dem Umstand finden, daß Borchert⁹¹⁵ und Layton⁹¹⁶ ihn lieber mit dem Folgenden (= # 64) als dem Vorhergehenden verbinden möchten. Das heißt, er paßt eben weder vorn noch hinten!

Eine wirklich "versuchliche" Gegenposition zu dem hier ins Auge gefaßten Weg des Verstehens findet sich in Isenbergs Dissertation. Er sieht ja (wie Barns) # 63(a.b.c.d.e) und # 64 als Einheit. Aber weil er in diesem Komplex das Muster eines typischen Topos der Taufparänese wiederfindet, nämlich die Polemik dagegen, daß man die Taufe aus Angst vor der (unvergeblichen) Sünde danach bis kurz vor den Tod aufschiebt in der Meinung, daß ja die *Taufabsicht* praktisch so gut wie die Taufe selbst sei, erscheint bei ihm unser # 63e nun sozusagen als Mittelachse oder Drehpunkt des ganzen Komplexes.⁹¹⁷ Die Idee ist, wie gesagt, bestechend. Ich kann bloß nicht einsehen, daß ihr der hiesige Wortlaut entspricht. Andererseits könnte man Isenbergs Sicht als Zeugnis für die eigene benutzen, insofern als ja eine Mittelachse im Verhältnis zu den Dingen, die sich um sie drehen, eine gewisse Eigenständigkeit hat.

Was übrigens die Grammatik unseres Satzes betrifft, so mag es eine Bemerkung wert sein, daß das logische Subjekt des Hauptsatzes (für *wen* ist es gut?) gar nicht oder aber erst verspätet in dem temporalen Nebensatz (als "der Mensch" = "man") expliziert wird. Solche "verstellten" Explikationen gibt es natürlich; und sie sind wohl am wenigsten auffällig bei einem unbestimmten Subjekt. Aber es könnte eben auch eigentlich gemeint sein, daß etwas, das *im* Menschen wohnt (also die Seele o. ä.), die Welt verlassen soll, ehe der betreffende Mensch sündigt.

Wenn man nun nach dem Sinn fragt, so kann der Satz - für sich genommen - eigentlich nur meinen, daß es am besten ist, schon als Kind zu sterben. Wir hätten es zu tun mit einer Maxime pessimistischer Weisheit, einem Sprichwort wie: "Wen die Götter lieben, den rufen sie früh heim." Wenn man den Satz jedoch von seinem jetzigen (sekundären) Kontext her zu verstehen trachtet, und das heißt als ein zweites zitatweise dem Komplex: Welt, Auferstehung, Mitte angehängtes Unterstreichungelement, dann müßte er wohl bedeuten sollen, daß man beim Verlassen der Welt nur Aussicht auf Erreichen des Ortes der Ruhe hat, wenn man nicht (d. h. nach der Taufe nicht *wieder*) gesündigt hat, was ja im Grunde etwa dasselbe ist, wie die Laster besiegt zu haben (siehe # 61c). Dieser Typ des nachzeitigen Temporalsatzes muß wohl -

⁹¹⁵ 1967: 196. 233.

⁹¹⁶ 1987: 340.

⁹¹⁷ Vgl. 1968: 278.

besonders bei sekundärer Verwendung - nicht notwendigerweise implizieren, daß die in ihm genannte Sache auf jeden Fall (noch) geschieht, während bloß das Wann in Frage steht, so daß das hiesige: "ehe man sündigt" auch *meinen* könnte: "ohne (je) gesündigt zu haben."

64 (p. 66,23-29) Unser Paragraph setzt mit ΟΥΝ ΖΟΕΙΝΕ neu ein. Also dieser kleine Text *hat* einen Anfang! (Nur ist er kein *Text*; aber darüber gleich mehr!) Schon aus diesem formalen Grund muß man die "Notlösung", # 63e mit # 64 zusammennehmen,⁹¹⁸ abweisen. Zwar ist auch hier in # 64 von Sünde die Rede, aber nur am Rande und in ganz anderer Perspektive. Es geht hier nicht um die Flucht vor der Sünde, sondern um das Erwerben der Gerechtigkeit. Die Art, in der die Stichworte Gerechtigkeit und Nutzen erscheinen, zusammen mit der Thematik des Verhältnisses von Wollen und Tun, zeigt hinreichend deutlich, daß hier in den Kategorien und in der Perspektive der paulinischen Rechtfertigungslehre gedacht und argumentiert wird. Insofern ist der Querverweis von Ménard auf das "Zitat" von Röm 7,19 in # 123c (p. 83,26-28) goldrichtig und erhellend.⁹¹⁹ Das Geheimnis des Schleiers, der dennoch über unserem Paragraphen liegt, hat schon Wilson treffend formuliert: "The general sense is fairly clear, but several of the details are obscure."⁹²⁰ Und er lokalisiert den Beginn der Unklarheit in Zeile 26. Also außer dem *allgemeinen* Sinn ist auch noch die *erste Hälfte* ziemlich klar. Aber daß es dann so dunkel wird, liegt gar nicht - oder nicht in erster Linie - an den Lücken, die das Papyrusblatt hier aufweist, sondern an dem Text selbst. Was da steht, ist kaum noch ein Text zu nennen, sondern gleicht eher einem Stichwortzettel für eine freie Rede. Entsprechend ungewöhnlich verworren und widersprüchlich ist die Geschichte der Übersetzungsversuche bzw. exegetischen Deutungen dieser Stelle - zu chaotisch, als daß man sie hier in einem kurzen Überblick zusammenfassen könnte. Stattdessen und zeichenhaft dafür mag der Hinweis auf den eigenen "Amoklauf" hinsichtlich dieses Textes stehen.⁹²¹

Der Stichwortzettel-Aspekt des zweiten Teils könnte sich nun vielleicht aus dem hier benutzten Stil erklären lassen. Der Verfasser scheint (wieder) in den Stil der Diatribe zu verfallen, aber hier nun so, daß er die Sätze und Gedanken immer mehr verkürzt, bis er sie nur noch andeutet. Ein wichtiger Hinweis Tills in dieser Sache findet sich bei Wilson zu der Phrase über das Nicht-Wollen: "Dr. Till, however, thinks it impossible to take" (it) "as a complete sentence, and suggests that the predicate has been omitted."⁹²² Das geht aber eigentlich nur, wenn die Hörer schon wissen, wovon die Rede ist, und deshalb die Andeutungen und Satzanfänge ohne weiteres ihrerseits vervollständigen können. Der Schlüssel liegt also irgendwie außerhalb dieses Textes. Und vielleicht hilft uns, die wir nicht zu den ursprünglichen Hörern gehören, das experimentelle Ausprobieren von Schlüsseln, die man verdächtigen könnte zu passen.

Nun, ich habe einen bestimmten Verdacht. Aber bevor ich den enthülle, möchte ich die

⁹¹⁸ Siehe oben S. 365.

⁹¹⁹ Vgl. 1967: 182.

⁹²⁰ 1962: 125. Vgl. auch Layton, der dieselbe Sache mit der Anmerkung ausdrückt: "The translation of this excerpt is uncertain" (1987: 340).

⁹²¹ Vgl. die "Stufen" 1959: 14 = 1960: 49; 1965a: 329; 1987: 163.

⁹²² 1962: 125.

Verdachtsgründe bezeichnen. Für das *zentrale* Rätsel des Textes, und also sozusagen für das "Schlüsselloch", halte ich die Rede von den "beiden": (᾿)ΠΕCΝΑΥ (Z. 28) in Verbindung mit der Frage, warum im ersten Satz - im Unterschied zum Folgenden - von den "einen" nicht das Nicht-*Tun*, sondern das Nicht-*Können* behauptet wird, und ob damit die "anderen" nicht als *alle die* determiniert werden, von denen das Nicht-Können *nicht* gilt, die also im Prinzip können, ob sie nun auch wollen oder nicht. Das würde nämlich heißen, daß mit den "anderen" die Alternative, auf die es dem Verfasser ankommt, erst losgeht. Die, die gar nicht erst können, lägen, als jenseits von gut und böse, völlig außerhalb der eigentlichen Betrachtung, auf welche Leute oder Wesen das immer gehen mag. Die "beiden" würden *alle beide* zu den "anderen" gehören und *die* meinen, die zwar wollen, aber nicht vollbringen, *und* die, die zwar vollbringen, aber nicht wollen. Daß nun die zweite Seite - gesetzt den Fall, natürlich, daß wir überhaupt auf der richtigen Spur sind - nur angedeutet wäre, das eben könnte sich nun aus dem Schlüssel erklären, nämlich wenn der das Gleichnis von den ungleichen Söhnen ist (Mt 21,28-31a, d. h. ohne die Antwort, die den einen Sohn für besser hält als den anderen), also wenn wir uns vorstellen dürften, daß unser Autor hier dies Gleichnis homiletisch und paränetisch anwendet. Wovon ich glaube, daß es unser Text meinen könnte, sei schließlich noch einmal in der Schablone von Jak 4,17 ausgedrückt:

<u>οὐ μόνον</u>	θέλουντι καλὸν ποιεῖν
	<u>καὶ μὴ</u> ποιοῦντι,
<u>ἀλλὰ καὶ</u>	ποιοῦντι καλὸν
	<u>καὶ μὴ</u> θέλουντι ποιεῖν,
	ἄμαρτία αὐτῶ ἐστίν.

Konkret würde das für unseren Text bedeuten: Die Frage: "Macht denn Wollen sie zu Sündern?" impliziert in dieser Form der diatribischen Homilie schon die Antwort: "(Natürlich nicht, sondern: das Nicht-*Tun*!)" Und die folgende Phrase würde im Volltext heißen: "Aber wenn sie nicht wollen (und doch ausführen, ist das Nicht-*Wollen* das, was die betreffenden zu Sündern macht)." Und die Schlußandeutungen würden meinen: "Und (also ist es) nicht das Wollen und (auch) nicht das Ausführen (, was je für sich die Gerechtigkeit erwirbt, sondern nur beides zusammen)."

Ganz zum Schluß muß aber nun doch noch die Relevanz bzw. Problematik der Lücken zur Sprache gebracht werden, und zwar die Problematik - oder was ich dafür halte - des *gegenwärtigen* Erkenntnisstandes, wie er vor allem in Laytons Textausgabe dokumentiert ist. Es geht mir also hier nicht um die forschungsgeschichtliche Dimension, daß, gemessen an den Anfängen und ersten Versuchen der Lesung der Buchstabenreste an den Rändern der Lakunen, nach und nach auch hier die Dinge immer klarer und praktisch sicher geworden sind. Der oben gebotene und hier in der Exegese vorausgesetzte Text ist nämlich ausnahmsweise nicht identisch mit dem Laytons, sondern weicht an zwei Stellen gravierend von ihm ab. Die eine Stelle findet sich in Z. 26, wo Layton die Lücke offenläßt und er im Text nur: εἰ[. . .^{2 1/2}]γωω bietet, aber im Apparat "vorschreibt", εἰ[ογο]γωω "*ihr* Wollen" zu rekonstruieren. Bei Laytons Angaben scheint nun sowieso ein Mißgeschick aus der Entstehungsgeschichte des Werkes eine Rolle zu spielen, wie sich noch an der falschen Platzierung der Klammer im Apparat zeigt. In seinem Manuskript hatte er ursprünglich nämlich fälschlich εἰ[. . .^{2 1/2}]γωω. Jedenfalls ist die Ergänzung εἰ[ογο]γωω m. E. erheblich zu lang. Wie es aussieht, ist da aber Platz weder für 2 1/2 noch für 1 1/2 Buchstaben, sondern exakt für deren 2. Damit verbindet sich nun der Zweifel an Laytons Lesung des Buchstabens unmittelbar *vor* der Lücke als ein eindeutiges π. Diese

"Anfechtung" hat übrigens auch eine grammatische Seite: mit dem π, das das ε davor in der Luft hängen läßt, kommt kein syntaktisch einwandfreier Text heraus. Layton muß danach <ε>ϰειρε konjizieren, um einen Umstandssatz oder das zweite Tempus des Präsens mit Extraposition der Basis herauszubekommen, wofür aber so oder so die Bedingungen nicht sichtbar sind. Meine Unwilligkeit, hier zu folgen, hängt nicht zuletzt mit der eigenen Grundüberzeugung zusammen, daß der Satz, in dem das steht, eine Frage ist.⁹²³ Die entscheidende Seite des Zweifels ist jedoch das Visuelle. Bei meiner Autopsie in Kairo habe ich jedenfalls diesen Buchstaben als Ν gelesen bzw. bestätigt gefunden, was zur Rekonstruktion der koptischen Fragepartikel ενε führt, also: εΝ[ε ο]γωω (und dabei braucht ογωω nicht unbedingt verstanden zu werden als die geläufige haplographische Schreibung für ογογωω, also: "ein Wollen" meined, sondern kann auch - und das ist wohl besser - als der reine Infinitiv gedeutet werden). Und schließlich sieht ja auch auf dem Faksimile die Abschrägung der oberen linken Ecke des betreffenden Buchstabenrestes sehr nach Ν, und gar nicht nach π, aus.⁹²⁴ Die andere Abweichung betrifft Laytons Ergänzung [πε] in Z. 29. Nach dem Faksimile zu urteilen, passen die beiden Buchstaben nie und nimmer in die Lücke. Diese Ergänzung von Layton steht nun auch in Verbindung mit der problematischen Auffassung des ΔΝ davor als einer oberägyptischen Schreibung für οΝ.⁹²⁵ Und sie macht das nicht assimilierte Ν vor πειρε zu einem Rätsel. Deswegen ist hier doch lieber wieder auf Ménards alte Ergänzung [μ]Ν,⁹²⁶ zurückgegriffen worden,⁹²⁷ die freilich auch ihre Probleme hat (man würde ja stattdessen gern Δγω sehen).

65 (p. 66,29-67,1) Das "Kaleidoskop" des EvPhil überrascht uns nun mit einem Ausschnitt aus einer visionären Höllenschau nach Art der vulgär-christlichen Apokalypsen des Petrus und des Paulus, in denen sich auch so gut wie alle hiesigen Motive wiederfinden. Ähnliche, und sogar noch ausführlichere, Höllenschilderungen finden wir auch in einer anderen Nag Hammadi-Schrift, die übrigens (als letzter Text) in demselben Codex II steht, nämlich im Buch des Thomas (vgl. p. 141,25-142,2; 142,26-143,7), nur dort in LibThom nicht im Rahmen einer Vision. Dieser Charakter des mir⁹²⁸ - aber auch anderen - zunächst rätselhaften Paragraphen ist trotz der erheblichen Lücken absolut klar, seitdem das Stichwort δπιτασια in Z. 30 entziffert

⁹²³ Diese Auffassung wird im allgemeinen nicht akzeptiert, obgleich doch schon das γϱρ, das ja eine Fragepartikel ist, ein deutliches Signal setzt und Fragen für den Diatribe-Stil typisch sind. Die einzige Ausnahme des allgemeinen "Unglaubens" hier ist zu meinem Trost Krause mit seiner Übersetzung: "Macht den [ein] Wollen sie zu Sündern? Ein Nichtwollen aber!" (1971: 108).

⁹²⁴ Louis Painchaud hat sich noch einmal intensiv mit der Größe der Lücke beschäftigt. Er meint, sie sei doch größer als von mir angesetzt und habe also noch Platz für den bestimmten Artikel. Entsprechend rekonstruiert er: εΝ[ε πΟ]γωω. Das würde die Übersetzung zu "Macht denn das Wollen sie zu Sündern?" verändern. (Québec, Sommer 1995).

⁹²⁵ "...: and [it is] always a matter of the will, not the act" (Isenberg NHLibEng³: 149; bei Layton 1989: 173/5). "And [it is] always a matter of the will, not the action" (Layton 1987: 340).

⁹²⁶ 1967: 76.

⁹²⁷ Das ist nicht zuletzt ein Ergebnis von Diskussionen über diese Stelle mit L. Painchaud (Québec, November/Dezember 1994), der (noch vor Kenntnisnahme des Umstandes, daß es diese Auffassung in der *Vergangenheit* schon einmal gab) einfach aus der Kritik an Laytons *gegenwärtiger* Textform heraus (also: unabhängig) zu dieser Lösung kam.

⁹²⁸ Vgl. 1959: 14 = 1960: 49f.

werden konnte. Dieser entscheidende Durchbruch geht auf de Catanzaro und Barns zurück;⁹²⁹ mir hat Krause die Augen geöffnet.⁹³⁰ Übrigens hat Krause auch in bezug auf die Abgrenzung hinten, also daß die Zäsur zwischen # 65 und # 66 (schon) am Ende von Z. 1 der p. 67 anzusetzen ist, obgleich da eine Lücke ist, die Wahrheit erkennt,⁹³¹ auch wenn ich ihm *das* nicht sogleich abgenommen habe und mich erst die Amerikaner überzeugen mußten. Für deren Protagonisten Isenberg war von Anfang an der Höllenparagrah mit dem Ende von (p. 67) Z. 1 zu Ende.⁹³²

Den Sinn, den die hiesige Höllenschau im Kontext des EvPhil haben soll oder zufällig bekommen hat, nämlich eine nachträgliche Veranschaulichung der Schrecken der "Mitte" (## 63a.b.c) zu sein, mit der Konsequenz, daß man sich die feurigen Orte und Geräte der Qual also nicht unter der Erde, sondern im (unteren) Himmel vorzustellen hat, hat im Prinzip schon Ménard erkannt: "Il s'agit en fait dans cette sent. d'une vision apocalyptique de la punition de ceux qui demeurent dans la μεσότης (sent. 63), laquelle est la véritable ténèbre (sent. 69)..."⁹³³ Neben *dieser* rückwärtigen Verbindung mit den ## 63a.b.c gibt es wahrscheinlich auch eine mit dem noch näher liegenden # 64. Sie liegt in der auch hier vorkommenden, ja angewandt erscheinenden, Dialektik von Können und Wollen.⁹³⁴

Von den *Einzelproblemen* des wegen seiner Lücken in so vielen Details unklar bleibenden Textes, *die* man dennoch mit der Hoffnung auf eine Lösung aufgreifen kann, ist das erste das Mysterium der hiesigen Zitation, also praktisch des *Textrahmens* am Anfang: "Ein ἀποστολικός sah [i]n ei[ne]m Gesicht, daß ...". Das Mysterium hat drei Aspekte, einen personalen, einen formalen und einen materialen. Man bekommt die Problematik am einfachsten in den Griff, wenn man mit dem einsetzt, was Isenberg dazu schon gesagt hat. Es findet sich bei ihm der Satz: "Philip's hesitancy to identify the source any more definitely may be due to a reluctance to cite apocryphal literature side by side with the not so infrequent Biblical quotations and allusions."⁹³⁵ Dessen erster Teil bezeichnet das Problem als solches, um das es uns geht, während der zweite sogleich Isenbergs eigene Lösung darstellt. Und der ganze Satz steht bei Isenberg im Zusammenhang mit der Vermutung, daß unser Paragrah eine Art Zitat von ApkPaul 39⁹³⁶ sei,⁹³⁷ wobei er freilich einräumt, daß die im EvPhil benutzte Quelle

⁹²⁹ Vgl. de Catanzaro 1962: 50; Barns 1963: 499; und *dazu* Layton 1989: 174 App.

⁹³⁰ 1964: 176; und vgl. als meine Reaktion 1965a: 329; 1965b: 130f.

⁹³¹ 1964: 176. 182.

⁹³² Vgl. 1968: 372.

⁹³³ 1967: 183.

⁹³⁴ Bereits von Borchert festgestellt; vgl.: "... it will be noted that at pl. 115:36" (muß heißen pl. 114:36 = p. 66,36) "attention is again called to the idea of the wish (ΟΥΩΨ) which forms a key part in log. 64 ..." (1967: 255).

⁹³⁵ 1968: 264f.

⁹³⁶ Vgl. Schneemelcher 1989: 664.

⁹³⁷ 1968: 264f. 348.

auch eine ältere, hinter der ApkPaul stehende Tradition sein könne.⁹³⁸ Nun ist die Parallelität von EvPhil # 65 speziell mit ApkPaul 39 von Isenberg - auf seiner Suche nach dem Ideal der Jungfräulichkeit im EvPhil - wohl maßlos überschätzt worden. Vor allem wohl schon deswegen, weil EvPhil # 65 - obgleich er wohl eine spezielle Art von Sündern in ihrer spezifischen Strafe, und nicht alle, im Auge hat - gar nicht wie die direkte Wiedergabe einer Apokalypsenstelle aussieht, sondern eher wie ein Summarium. Und bei dieser Zusammenfassung geht es dem Autor offenbar um den Gesichtspunkt des Feuers.⁹³⁹ In der Abteilung der höllischen Mitte, die der Autor vor Augen hat, ist ihm die Hauptsache, daß alles *aus* Feuer und *voller* Feuer ist. Die Analogie dazu ist übrigens die Höllenvorstellung von LibThom. Und daß das Zitierte gar kein Text, sondern nur ein zusammenziehendes Referat eines solchen ist, kann man vielleicht am deutlichsten an der doppelten *Antecedenslosigkeit* des ΠΕΞΔΥ ΝΔΥ (Z. 34) sehen.⁹⁴⁰ Die Redenden wären *angeli interpretes* (aber die können ja aus dem Nichts auftauchen, wenn sie gebraucht werden; abgesehen davon, daß wir das ΠΕΞΔΥ sprachlich auch als einen Ausdruck des Passivs erklären können); wichtiger sind die, *zu denen* diese reden (bzw. *zu denen* geredet wird). Sie können nämlich nach dem generellen Schema dieser Apokalypsen eigentlich nur die Seligen aus dem gegenüber der Hölle plazierten Paradies sein, die die Sünder in ihrer Qual sehen dürfen oder müssen und schließlich Mitleid mit ihnen äußern. Der Seher selbst bliebe - stilgemäß - völlig außerhalb des geschauten und *gehörten* Geschehens. Aber wie dies mit dem materiellen Aspekt auch sei, Isenberg hat uns auf jeden Fall bereits auf die Fährte des Paulus und der Paulustradition gesetzt. Seine These impliziert ja, daß ἀποστολικός hier eine - freilich vage - Bezeichnung des Paulus sein könnte. Und soviel ist im Prinzip schon richtig, daß der Gewährsmann (natürlich) eine anerkanntermaßen hohe Autorität sein muß. Ein Traumgesicht von Bruder X oder Bruder Y interessiert nicht, und seien die Brüder auch noch so treue Anhänger des apostolischen Glaubens. ἀποστολικός meint hier wohl keinen Unterschied im geistlichen Rang. Mithin mag der Ausdruck auf eine Person gehen, die zwar nicht den Apostelstitel trägt, aber dennoch den "Aposteln" (im engeren Sinne) ganz nahesteht. Das würde also außer auf Paulus (freilich nur in lukanischer Perspektive) noch auf solche Gestalten wie Markus und Lukas - aber natürlich auch auf die sieben "Evangelisten" von Apg 6,5 - zutreffen. Nach diesem personalen Aspekt bleibt noch übrig der der Form. Warum eigentlich sagt unser Autor, wenn er schon den Verfasser des angezogenen Buches bzw. den Gewährsmann der diesbezüglichen Tradition nicht namentlich nennen will, nicht: Da gibt es einen den Aposteln nahestehenden Mann, der *hat gesagt / geschrieben: Ich sah* (usw.). Denn was er wirklich sagt, klingt ja geradezu, als sei er selbst dabeigewesen. Und damit ist auch schon das Stichwort für den vagen Verdacht gefallen, ob wir es hier nicht mit der bewußt vagen Stilform zu tun haben, in der allein ein Visionär von seiner Vision meint reden zu dürfen, wofür ja wiederum Paulus (diesmal freilich der echte aus den Briefen) das Muster sein könnte (2Kor 12,2-4; vgl. das Stichwort ὀπτασια selbst in 2Kor 12,1). Wir hätten es dann mit einem der Paulinismen des EvPhil zu tun, mithilfe dessen der wirkliche Autor unseres Textes hier den fiktiven Sprecher desselben ein bestimmtes Höllenbild als Inhalt einer eigenen Höllenschau

⁹³⁸ 1968: 264².

⁹³⁹ Das Wort "Feuer" kommt in unserem Paragraphen nicht weniger als dreimal (sichtbar; und dazu vielleicht noch einmal unsichtbar) vor.

⁹⁴⁰ Das ist nämlich vielleicht gar kein Kopierfehler für ΠΕΞΔΔΥ ΝΔΥ oder ΠΕΞΔΔΥ ΝΔΔΥ, wie Isenberg und ich gedacht haben (vgl. Isenberg NHLibEng: 140; bei Layton 1989: 174/5 App.; Schenke 1965a: 329; 1965b: 131; 1987: 163).

(während einer Himmelsreise) darbieten läßt.

Ein Rätsel anderer Art liegt in den Buchstabenresten von der ersten Hälfte der Z. 34: [...]CTI[]' N[...], worin Layton ja auf jeden Fall das Wort $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ zu erkennen glaubt,⁹⁴¹ während ich noch zu [TOYΠI]CTI[C]' N[NOYΞ] = "(in) ihrem falschen Glauben" ergänzt habe.⁹⁴² Im Lichte der Parallelen des Thomasbuches kann ich aber nun diese Ergänzungen nicht mehr für plausibel genug halten, weil ich ihren Kern, das angebliche Wort $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ nicht mehr für das einzig logische Wort, von dem die Buchstaben]CTI[stammen könnten, halten kann. Ich habe vielmehr den dringenden Verdacht, daß hier [ZENMA]CTI[Ξ]' N[KWZT] gestanden hat. Zu der Feuerhölle gehören ja unbedingt noch die feurigen Geißeln.⁹⁴³ Wir hätten also im ganzen vier feurige Straforte bzw. Strafmittel zu verzeichnen. Und es wäre eine gleichförmige Schilderung der Hölle, die genau bis zur Einführung ihrer Kommentierung durch $\alpha\gamma\omega\ \pi\epsilon\chi\alpha\lambda\ \nu\alpha\gamma$ (Z. 34) reicht. Wenn ich danach in Z. 35f. übrigens, im Unterschied zu Layton, die Lücken nicht offenlasse, so liegt das im wesentlichen daran, daß ich eben diese Einführung nicht für die Einführung einer *Frage* halten kann, auf die dann erst noch eine weitere Einführung mit der Antwort folgen würde, und also Laytons *Alternative* zweier gleichberechtigter Möglichkeiten nicht akzeptieren kann.⁹⁴⁴

Das Problem des Endes unseres Paragraphen (man könnte auch sagen: seines hinteren *Rahmens*) ist ein doppeltes. Zunächst geht es darum, wo eigentlich der Kommentar der *angeli interpretes* zu den Höllenstrafen zu Ende ist. Wenn man überhaupt erst einmal die Möglichkeit solchen Fragens sieht, dann ist die Antwort auch schon vorprogrammiert: Deren Rede reicht *nicht* bis zum Ende des Paragraphen, sondern ist schon vorher (in der Mitte von Z. 37) zu Ende. Der Rest ist wohl auch ein Kommentar, aber ein Kommentar (oder besser gesagt: eine Glosse) unseres Autors (bzw. seines Sprechers) zu der gesamten Höllenschau. Diese Glosse ist aber nun vielleicht auch noch wichtiger - und zwar für das Gesamtverständnis des EvPhil -, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Isenberg hat nämlich mit Recht Relevanz in dem Umstand gesehen, daß von den drei Stellen, wo dieser speziell mathäische Ausdruck "die äußerste Finsternis" im Matthäusevangelium vorkommt (Mt 8,12; 22,13; 25,30), es die mittlere Stelle ist (Mt 22,13 - mithin der Schluß des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl), die (wegen des Motivs der Fesselung des Verurteilten) unserem Paragraphen am nächsten liegt und also die Basis der hiesigen Assoziation abgeben haben könnte.⁹⁴⁵ Und dann läge darin für den aufmerksamen Leser/Hörer eine Antwort auf die Frage, die er sowieso haben muß, nämlich, womit denn die betreffenden Sünder ihre Seelen hätten retten können. Die Antwort lautet: sie hätten die Einladung zum Hochzeitsmahl *würdig* annehmen können. Man kann es aber auch so sagen: wir haben hier eine der für das EvPhil typischen metaphorischen Benutzungen gerade der Hochzeitsmahlgleichnisse vor uns.

⁹⁴¹ 1989: 174.

⁹⁴² 1987: 163; und bei Layton 1989: 174 App.

⁹⁴³ Vgl. zum Wort EV p. 31,22; AcpI (NHC V) p. 22,8f.; zur Sache vor allem LibThom p. 141,32-36 und p. 142,40-143,7.- Man müßte sogar noch einmal am Original prüfen, ob der Tintenrest, der als Apostroph gedeutet worden ist, nicht einfach zum oberen Teil des Buchstabens Ξ gehört.

⁹⁴⁴ Vgl. Layton 1989: 174 App. Zu den Motiven der Ergänzung vgl. Mt 10,28; 16,25; 23,35 Par(r).

⁹⁴⁵ Vgl. 1968: 265. 343.

Das andere Problem des Endes betrifft den kurzen Begründungssatz ganz am Schluß des Paragraphen, von dem ja bloß der nichtssagende Anfang erhalten ist und der schon zu manchen Spekulationen Anlaß gegeben hat. Meine Frage ist jetzt, ob die Sache vielleicht viel einfacher ist, als wir alle gedacht haben, und ob nicht eine Korrespondenz besteht zwischen diesem Schlußsätzchen und dem Begriff des Ortes in dem, sich in Z. 37 als Ergänzung ja nahelegenden, [ΜΠΕΕΙΜΔ ΝΝ]. Das *Antecedens* von φ - kann ja sowieso nur $\pi\kappa\alpha\kappa\epsilon$ sein. Kurzum, dies Sätzchen hinten könnte begründen sollen, warum der Strafort "die Finsternis" heißt, und täte das mit dem Hinweis darauf, daß es eben dort ganz und gar finster *ist* (die Feuer dort sind schwarz und finster). Und das kommt heraus, wenn wir uns ganz am Ende unseres Höllenparagraphen ein $\chi\epsilon\ \varphi\tilde{\iota}[M\Delta\Upsilon]$ vorstellen = "denn sie (die allerfinsterste Finsternis) ist dort (am höllischen Strafort)."

66 (p. 67,2-9) Das EvPhil versetzt uns vom Himmel auf die Erde zurück, und zwar nun überraschend gleich wieder in den Bereich, der ja der Dreh- und Angelpunkt des Anliegens dieser Schrift zu sein schien und schon oft zur Sprache kam, nämlich in den sakramentalen Bereich von Bekehrung/Taufe bzw. von Initiation überhaupt. *Was* hier nun gesagt wird, also der sachliche Inhalt des Paragraphen, erklärt sich durch die text-immanenten Parallelen (# 24/# 25 und (# 74/# 75 fast wie von selbst und liegt überdies in den gezielten und gründlichen Analysen von Gaffron und Sevrin "gebrauchsfertig" vor. Es ist die Rede von der Zusammengehörigkeit von Taufe und Salbung, wobei der Ton auf der Salbung liegt und das Element derselben, das (erhitzte⁹⁴⁶) Salböl, verstanden ist als der äußere Träger für die in ihm verborgen präsenste überirdische Potenz des göttlichen Feuers oder feurigen Lichtes. Noch offen ist demgegenüber die Frage nach dem *Wie*, warum diese Sache gerade *so*, in dieser ziemlich "verzwickten" Weise, präsentiert wird. Dieser Aspekt des *Wie* muß schon deswegen sozusagen "nachgetragen" werden, weil die genannten exegetischen Hauptakteure noch von der falschen Paraphrentrennung ausgegangen sind.

Der größte Teil der Merkwürdigkeiten unseres Textes ergibt sich nun einfach aus dem Umstand, daß der Autor seine Sachaussage aus einer Art von Vergleich heraus entwickelt: Mit der Wiedergeburt verhält es sich wie mit der Geburt - was da (als das Wesentliche) neu entsteht, entsteht jeweils aus Wasser und Feuer; nur daß bei der Wiedergeburt das Wasser (der Taufe) ein besonderes Wasser ist (was freilich nicht ausgeführt wird) und das Feuer (des Salböls) ein besonderes Feuer, insofern als es Träger wahren, himmlischen Lichtes ist. Diese Logik der Kernaussage ergibt sich aus den charakteristischen Differenzen der sonst genau parallel gebauten ersten beiden Sätze. Ich habe die Logik und das Gefälle der koptischen Formulierungen im Deutschen noch durch eine dreifach verschiedene Übersetzung der präpositionalen Konjunktion $m\bar{n}$ zu verstärken versucht. Vgl. im Koptischen

ΕΒΟΛ Ζ̄Ν̄ ΟΥΜΟΟΥ Μ̄Ν̄ ΟΥΚΩΖΤ -----	Ν̄ΤΑ ΤΨΥΧ[Η] Μ̄Ν̄ ΠΠΝΔ̄ ΩΩΠΕ
ΕΒΟΛ Ζ̄Ν̄ ΟΥΜΟΟΥ Μ̄Ν̄ ΟΥΚΩΖΤ Μ̄Ν̄ΝΟΥΟΕΙΝ	Ν̄ΤΑ ΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΝΥΜΦΩΝ (ΩΩΠΕ)

Übrigens, bei der Ellipse des $\omega\pi\epsilon$ im Parallelsatz erscheint es mir nicht als unmöglich, das als eine zwar kühne, aber noch normale sprachlich-stilistische Erscheinung zu akzeptieren. Was aus dem Überschuß des $m\bar{n}\nu\theta\epsilon\iota\nu$ innerhalb der Bezeichnung des Mittels für das Werden abzulesen ist, wurde bereits zu beschreiben versucht. Es bleibt noch übrig, die funktionale

⁹⁴⁶ Vgl. Isenberg 1968: 308.

(Stellenwert-)Gleichheit des so unterschiedlichen Subjektsausdrucks ("Seele und Geist" als Äquivalent zu "Sohn des Brautgemachs") auszuwerten. Das Ergebnis dürfte sein, daß "Seele und Geist" den natürlichen, irdischen (inneren) Menschen meint und "Sohn des Brautgemachs" entsprechend den durch die *Wiedergeburt* erlösten Menschen. Das heißt auf der einen Seite zunächst einmal, daß es sich im ersten Glied der Doppelaussage einfach um einen kosmologisch-anthropogonischen Lehrsatz handelt. Wasser und Feuer sind da eben die beiden, von den im ganzen vier, Weltelementen, aus denen die Seele und der (natürliche) Geist des Menschen bestehen. Zu dem vorausgesetzten Menschenbild gehört natürlich noch, daß der Leib des Menschen aus Erde besteht und aus ihr entstanden ist. Aber das ist nicht gesagt. Wenn man sich nach dem Grund fragt, so liegt die Antwort wohl in der Absicht, den ersten Satz als Sprungbrett für eine Aussage über das Wasser der Taufe und das Feuer der Salbung zu benutzen. Auf der anderen Seite erhebt sich natürlich die Frage, wie man den Ausdruck "Sohn des Brautgemachs" entsprechend des näheren zu verstehen hat. Im Vergleich zu den Bezeichnungen "Seele" und "Geist" ist das ja keine Rede im Klartext, sondern eine Metapher. Und während es in der These von Seele und Geist um deren *Neu-Entstehung* gehen dürfte, müßte es in der parallelen Zielaussage um ein *Neu-Werden* von etwas schon Vorhandenem gehen, um eine Verwandlung.⁹⁴⁷ Bei dieser Konstellation wird man nun kaum um die Frage herumkommen, ob nicht die so unterschiedlich aussehenden Subjekte eigentlich identisch sind, so daß "Sohn des Brautgemachs" also noch einmal Seele und Geist des Menschen meinen, aber nun im Zustande ihrer Erneuerung und Erlösung. Und es läge nur an der einmal gewählten Form, daß es nicht einfach heißt: Durch Taufe und Salbung werden Seele und Geist des Menschen zum "Sohn des Brautgemachs."

Aus dem Gesagten bzw. Vermuteten ergibt sich aber sogleich die weitere Frage, warum denn zur Bezeichnung der gemeinten Sache gerade der Ausdruck "Sohn des Brautgemachs" gewählt wurde. Er kommt im EvPhil noch viermal vor: im Sgl. wie hier und auch sonst in besonders verwandtem Kontext in # 127a; und im Pl. in ## 87.88.102c. Und natürlich gehört er im Rahmen des EvPhil zu dessen großem Thema vom Mysterium des Brautgemachs. Andererseits gibt es aber auch außertextliche Verbindungen, besonders die "rückwärtige" mit der Bildrede Jesu in den synoptischen Evangelien, wo οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος vorkommt (Mk 2,19 Parr) und die Gäste eines Hochzeitsmahles meint. Und schließlich muß der Ausdruck im EvPhil nicht überall in genau derselben Weise gebraucht sein. Die Spanne der Möglichkeiten reicht von der bloßen Metapher (wie hier) bis zum *terminus technicus* der Sakramentslehre.

Der aus der formalen Analyse des hiesigen Paragraphen selbst resultierende Eindruck, daß wir es an unserer Stelle - mindestens in erster Linie - mit dem ererbten Gebrauch als Metapher zu tun haben, ermöglicht es nun, eine "unterirdische" Verbindung unseres Paragraphen mit dem vorhergehenden, die ja an der Textoberfläche so verschieden aussehen, zu entdecken. Dessen Gleichsetzung der himmlischen Hölle mit "der äußersten Finsternis" schien uns ja als Bezugstext das Gleichnis vom Hochzeitsmahl zu haben (Mt 22,1-14). "Sohn des Brautgemachs" ist die gängige Bezeichnung für einen Hochzeitsgast, d. h. für einen Teilnehmer am Hochzeitsmahl. Der in Mt 22,11-13 vom Hochzeitsmahl Weggerissene und gebunden in die äußerste Finsternis Geworfene war also kein legitimer "Sohn des Brautgemachs," und zwar weil es ihm an dem ἔνδυμα γάμου fehlte. Und eben unser Paragraph sagt nun, wie man diese Verbannung vom Mahl vermeiden kann. Dabei sagt er nicht nur *direkt*, wie man zu einem

⁹⁴⁷ Vgl. das erste Kolon von # 127a: ΕΡΩΔ ΟΥΔΑ ΨΩΠΤΕ ΝΩΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ = "Wenn *einer* zum Sohn des Brautgemachs wird."

echten Sohn des Brautgemachs *werden* kann, sondern auch - die andere Seite derselben Sache betreffend - *indirekt*, wie man zu dem dazu nötigen Hochzeitskleid kommt. Denn die ganze Erörterung des zweiten Teils unseres Paragraphen über das Licht als das himmlische Feuer läuft ja, besonders mit der letzten Wendung: "und die Schönheit *verleiht*," darauf hinaus, daß die Salbung dadurch zum Sohn des Brautgemachs macht, daß sie das "hochzeitliche" Licht-Gewand verleiht.⁹⁴⁸ Hinsichtlich der Frage, *von welchen* Sakramenten, bzw. *wie* von ihnen, in unserem Paragraphen die Rede sei, würde das übrigens bedeuten: nur von den eröffnenden Riten der Taufe und der Salbung, *aber* insofern als sie die Zulassung zu der als Hochzeitsmahl verstandenen Eucharistie sind.

Daß übrigens auch in der zweiten Hälfte unseres Textes nicht im Klartext geredet wird, liegt wiederum an der für die Sachaussagen des Kerns gewählten Form. Weil im zweiten Satz mit Wasser eben nicht Wasser und mit Feuer nicht Feuer gemeint ist, müssen diese Chiffren nun erklärt werden. Und das ist eben objektiv ein bißchen schwierig. Warum aber bloß "Feuer mit Licht" (als Salbung) und nicht auch "Wasser" (als Taufe) ausdrücklich gedeutet wird, hat mich,⁹⁴⁹ aber auch andere,⁹⁵⁰ schon früh irritiert. Aber an diesem eklatanten Sachverhalt wird nur noch einmal eine besondere formale Eigenart unseres Textes deutlich. Ich glaube also nicht mehr an eine versehentliche "materielle" Auslassung. Die Eigenart, die ich meine, könnte man die "Hinterlastigkeit" der Satzketten nennen. Der Text hat mehr den Charakter eines Programms als eines richtigen Textes bzw. den Charakter eines (musikalischen) Themas, in dem sehr viel mehr angelegt ist, als wirklich ausgeführt wird. Und ausgeführt wird hier praktisch in jedem folgenden Satz immer nur das *letzte* Element des vorhergehenden. Falls damit das Wesen dieser Gedankenkette richtig beschrieben ist, könnte man sogar am Anfang als wohl *vorhanden*, aber nicht *ausgesagt*, ein: "Aus Erde ist der Leib entstanden" voraussetzen.

67a (p. 67,9-12), # 67b (p. 67,12-14), # 67c (p. 67,14-18), # 67d (p. 67,19-22) und # 67e (p. 67,23-27). Die auch hier wieder vorgenommene vielfache "Spaltung" des ursprünglich als unproblematische Einheit angesehenen und als # 67 gezählten Textkomplexes (p. 67,9-27) ist im großen und ganzen dieselbe, die schon in meiner Übersetzung bei Schneemelcher (1987) zur Erprobung eingeführt worden ist, mit dem einen Unterschied, daß das dortige letzte Teilstück noch einmal unterteilt worden ist.⁹⁵¹ Daß diese "Kernspaltungen" kein Selbstzweck sind und auch nicht als Marotte angesehen werden möchten, sondern als Mittel zu optimalem Verstehen unter schwierigen Bedingungen gemeint sind, ist nun schon oft genug gesagt und mancherorts auch im einzelnen begründet worden. Hier nun sieht man nach der Spaltung deutlich, daß die fünf kleinen Stücke keine lockere Text-Kette bilden, sondern eine Art von Hierarchie aufweisen. ## 67a.b.c einerseits und ## 67d.e andererseits bilden jeweils eine kleine Gruppe und hängen untereinander jeweils enger zusammen als etwa # 67c mit # 67d. Damit wird die in der bisherigen Exegese in verschiedener Weise, aber auffällig oft oder konstant gemachte

⁹⁴⁸ Vgl. übrigens auch den ganzen ersten Satz von # 127a und Isenberg 1968: 238 ("Clothing oneself in the light, in Philip, is done by means of the chrism").

⁹⁴⁹ 1959: 14¹¹⁵ = 1960: 50².

⁹⁵⁰ Vgl. z. B. Borchert 1967: 236⁷, 256.

⁹⁵¹ Der dortige # 67d entspricht also hier den ## 67d und 67e.

Beobachtung aufgenommen, daß der # 67 eigentlich aus zwei Stücken (Zäsur in p. 67,18/19) besteht, die keinen unmittelbaren Zusammenhang miteinander haben.⁹⁵² Und innerhalb des ersten Stückes ## 67a.b.c gehören wiederum - wie sich mir nachträglich aus der "bedingungslosen Kapitulation" vor Sevrins allein Licht in die Sache bringender Idee (siehe unten) ergeben hat - die ## 67b.c besonders eng zusammen, und zwar so eng, daß hier eigentlich die Spaltung wieder aufgehoben werden könnte.-

Mit # 67a wird ein dem Leser des EvPhil seit # 12c bereits wohlbekanntes und in seiner Relevanz für den ganzen Text schon deutlich gewordenes Thema - wie es ja denn ausdrücklich auch am Ende von # 124, innerhalb von # 125a (nämlich p. 85,12-16) und am Anfang von # 127b (nämlich p. 86,12f.) wiederkehren wird - wiederaufgenommen und variiert. Statt der "sakramentalen" Namen als "Kleid" der Wahrheit in dieser Welt geht es jetzt um die sakramentalen Akte selbst. Was die Form betrifft, so macht # 67a für sich betrachtet den Eindruck einer eigenständigen ganz allgemeinen und für vielerlei Anwendungen offenen These. Gleichwohl kann man diesem Paragraphen im jetzigen Kontext einen bestimmten Stellenwert zuerkennen. Der Gedanke bleibt noch bei dem Gegenstand von # 66, also den Sakramenten. Das heißt, die in # 67a genannten Symbole und Bilder meinen nach dem jetzigen Kontext die Sakramente. Dabei dient # 67a als eine Art Umschaltstation, um das in # 66 angedeutete Theologumenon von der Verborgenheit des Wesens der Sakramente durch einen zweiten Aspekt zu ergänzen: Wie die Kraft der Sakramente verborgen ist in deren materiellen Trägerelementen, so ist das, was in den Sakramenten eigentlich geschieht, verborgen unter den irdischen Riten. Die metaphysische Verwandlung vollzieht sich in, mit und unter dem, was in den Sakramenten sichtbarlich geschieht.

67b als (eine der vielen möglichen) Anwendung(en) des Lehrsatzes von # 67a ist wohlthuend klar. Wenn nicht ausdrücklich gesagt wird, welcher konkrete sakramentale Ritus, bzw. welcher Ritenkomplex, die Wiedergeburt abbildet, so ist das wohl einerseits eine Einstimmung auf die Frage(-Antwort-)Form von # 67c, und ist andererseits vielleicht darin begründet, daß es genau das Ritual meint, von dem gerade vorher (in # 66) die Rede war. Nicht klar an # 67b war jedoch bisher im allgemeinen, daß es sich bei ihm um das *Muster* handelt, auf das die in # 67c folgenden zwei, nach Diatribe-Manier immer kürzer werdenden, das Konzept vervollständigenden Parallelen exakt zu beziehen sind. Diese wahrhaft das Dunkel in Licht verwandelnde Sicht der Dinge ist nur einem der danach Strebenden zuteil geworden; und dieser eine war hier wieder einmal Sevrin.⁹⁵³ Als einen ersten Schritt in diese Richtung auf die Wahrheit zu könnte man allerdings schon die Satztrennung: ΔΩ ΤΕ ΤΑΝΑΚΤΑCΙC ΔΥΩ ΘΙΚΩΝ ÷ ΖΙΤῆΝ ΘΙΚΩΝ ΩΨΕ etc. bei de Catanzaro,⁹⁵⁴ Borchert⁹⁵⁵ und Krause⁹⁵⁶ ansehen. Daß aber die

⁹⁵² Vgl. z. B. Borchert 1967: 237. 257. 260; Isenberg 1968: 314; Gaffron 1969: 206; Sevrin 1972: 91. 250/1⁵¹.

⁹⁵³ Vgl. 1972: 147f. mit den Anmerkungen auf S. 277-280.

⁹⁵⁴ 1962: 51.

⁹⁵⁵ 1967: 237. 258f.

⁹⁵⁶ 1971: 108.

volle Wahrheit nur einem offenbar geworden ist, liegt nun in diesem Falle nicht an der Stumpfsinnigkeit der anderen, sondern am Text selbst, der keinerlei äußere Signale für sein charakteristisches Profil bietet. Ja, in dem kausativen Infinitiv (ε)ΤΡΕC(ΤΩΟΥΝ) scheint er mit dem Suffix der 3. Pers. Sgl. fem. (Z. 16) - gegenüber dem zweimaligen (-)ΤΡΟΥ(-) (Z. 14 und 17) - ein ausgesprochen *falsches* Signal zu geben. Wenn das kein Überlieferungsfehler ist, der zu εΤΡ<ΟΥ>ΤΩΟΥΝ konjiziert werden müßte, bleibt die Möglichkeit, die unbestimmte Person der 3. Pl. hier als letztlich die Seele meinent definiert zu sehen.⁹⁵⁷ Das Profil von # 67c wird unmittelbar anschaulich, wenn man den Text *so* schreibt:

(Frage)	ΔΩ ΤΕ ΤΑΝΑΚΤΑCΙC ΔΥΩ (ΔΩ ΤΕ) ΘΙΚΩΝ
(Antwort)	ΖΙΤῼ ΘΙΚΩΝ ΩΨΕ ΕΤΡ<ΟΥ>ΤΩΟΥΝ
(Frage)	----- ΠΝΥΜΦΩΝ Μῼ ----- ΘΙΚΩΝ
(Antwort)	ΖΙΤῼ ΘΙΚΩΝ ΩΨΕ ΕΤΡΟΥΕΙ ΕΖΟΥΝ ΕΤΑΛΛΗΘΕΙΔ

Da nun diese "Antworten" die Fragen gar nicht beantworten - welche Riten die Auferstehung und das Brautgemach abbilden, wird hier ebensowenig gesagt wie in # 67b hinsichtlich der Wiedergeburt -, dürfte es sich bei den Fragen um rhetorische Fragen handeln mit der Konsequenz, daß auch die "Antworten" eigentlich nur noch rhetorische Ergänzungen des mit der Frage gemeinten Sachverhalts sind - etwa in dem Sinne: Eine wie gewaltige Sache ist doch die Auferstehung, und eine wie unscheinbare ihr rituelles Abbild! Und doch ist es dieser unscheinbare Ritus, der das Wunder der Auferstehung bewirkt! (*Usw.* in Entsprechung für das Brautgemach.)

Der Sachverhalt, daß die rituellen Abbilder von Wiedergeburt, Auferstehung und Brautgemach hier in ## 67b.c gar nicht bezeichnet werden, hat natürlich zur Folge, daß man, wenn man dennoch nach dem gemeinten Ritus bzw. den Riten fragt, zu ganz verschiedenen Antworten kommen kann. Gaffron z. B. vertritt - freilich auf der Basis einer veralteten Textauffassung - dezidiert die Meinung, daß der Ritus für alle drei metaphysischen Sachverhalte nur einer, und zwar das Sakrament des Brautgemachs sei,⁹⁵⁸ während Sevrin im Lichte der folgenden ## 67d.e an die Salbung bzw. den gesamten Taufritus denkt.⁹⁵⁹ Es wäre wohl auch versuchlich, unseren Text mit Irenäus adv. haer. I 21,2 in Deckung zu bringen, zumal ja dort mit den Wendungen ἀναγκαίαν εἶναι und ἄλλως ... ἀδύνατον so interessante Äquivalente unseres dreimaligen ωψε erscheinen, mit dem Ergebnis, daß der gesuchte Ritus dann das Sakrament der Erlösung wäre. Ich selbst komme freilich von dem schon oben angedeuteten Axiom aus (wenn die Riten hier nicht bezeichnet werden, dann ist eben vorausgesetzt, daß der Leser sie bereits aus dem, was vorher gesagt worden ist, kennt) zu einem Ergebnis, das in etwa auf der Linie von Sevrin liegt. Nur daß für mich entscheidend ist nicht das, was *folgt*, sondern das, was *vorhergeht*. Dann aber wären doch drei Riten gemeint, nämlich: Taufe, Salbung und Eucharistie, aber so, daß die Salbung (*qua* Gestalt, vor allem, der Wiedergeburt) als das geheime Zentrum des Eröffnungsteils der Initiation gesehen ist, der die

⁹⁵⁷ Das wäre ja im Licht der sowieso verwandten Sakramentslehre am Ende von ExAn gar nicht zu sehr verwunderlich; vgl. vor allem ExAn p. 131,34-132,2; 134,4-15,28-34.

⁹⁵⁸ 1969: 208.

⁹⁵⁹ 1972: 148.

Taufe (*qua* Gestalt, vor allem, der Auferstehung) vorausgeht und die zur folgenden Erst-Eucharistie (als Hochzeitsmahl [Teil-]Gestalt des Brautgemachsritus) berechtigt.

Nun bleibt da aber noch ein Rest zur Erklärung übrig. Dieses Restproblem besteht darin, daß der Paragraph nicht so endet, wie man es nach dem Muster erwartet, daß er am Ende dieses offenbare Muster durchbricht. Warum also heißt es am Ende nicht: "Durch das Abbild müssen sie eingehen in das Brautgemach"? Was bedeutet die Ersetzung des metaphorischen "Brautgemach" durch den reinen Begriff der Wahrheit samt der dann noch folgenden hermeneutischen Glosse? Dabei ist mir zunächst einmal das Phänomen als solches wichtig. Denn zur Erklärung gibt es sicher verschiedene Möglichkeiten. Von meinem Ausgangspunkt aus könnte man jedenfalls hier -besonders wegen des die endgültige *Vollendung* des Heils unübersehbar implizierenden Begriffs der ἀποκατάστασις - eine plötzliche Erweiterung der Perspektive sehen, insofern als die Erst-Eucharistie als *das Tor* zu den das Initiationsritual abschließenden noch höheren Weihen in den Blick kommt. In diesem Falle hätten wir dann auch eine geheime Verbindung von ## 67b.c (gewissermaßen: "unter" ## 67d.e "hindurch") hin zu # 68 zu konstatieren.

Jedenfalls ist # 67d nicht die direkte Fortsetzung von ## 67b.c, obgleich ja das ωωε am Anfang eine Brücke vortäuscht und obgleich er sachlich am Thema des Initiations sakraments orientiert bleibt. Das hiesige "es geziemt sich für" ist aber doch etwas wesentlich anderes als "es geziemt sich zu" von ## 67b.c. Es ist wohl auch inhaltlich ein anderes "muß" als vorher, nämlich kein sakramentales mehr. Es ist vielmehr ein "muß", das denen auferlegt ist, die das Sakrament schon vollgültig empfangen haben. Vor allem aber ist zu konstatieren, daß wir hier wieder einen Text ohne Anfang vor uns haben. Es fehlt das *Antecedens* oder die Explikation des "es" in "es geziemt sich." Isenberg bezeichnet das Phänomen unabsichtlich besonders suggestiv, indem er sagt, # 67d sei so etwas wie eine *Antwort*, zu der die *Frage* fehlt.⁹⁶⁰ Die Suggestion besteht darin, daß der vorhergehende Paragraph # 67c ja in Frage- und Antwortform gestaltet war. Vielleicht also fehlt zwischen # 67c und # 67d nur eine Frage. Wenn man sich andererseits im weiter vorhergehenden Kontext nach einem Ansatzpunkt dafür umsieht, was wohl als dem wahren Christen zu tun oder zu lassen obliegend gemeint sein könnte, so mag man im Rückblick auf ## 61c.d.62 an Furchtlosigkeit bzw. Heilsgewißheit denken. Überhaupt hat ja #(#) 67d.(e) im EvPhil andere "Verwandte" als #(#) 67a.(b.c). Dabei ist die wichtigste Parallele # 59. #(#) 67d.(e) und # 59 interpretieren sich gegenseitig. Dementsprechend ist das, was in # 67d nun wirklich gesagt ist, also was das Subjekt des Müssens angeht, daß das die echten, den Namen wirklich besitzenden, im Unterschied zu den nur scheinbaren Christen sind, schon im Kommentar zu # 59 mitbehandelt worden. Daß der Autor überhaupt vom Verhältnis: *Ritus* / Sache zum Verhältnis: *Name* / Sache übergehen kann, hängt vielleicht mit dem übergeordneten Gesichtspunkt zusammen, daß die Wahrheit selbst sich ja sowohl durch *Namen* als auch durch *Symbole* offenbart (## 12c + 67a), es also leicht ist, wieder von der Seite der *Symbole* zur Seite der *Namen* zurückzukehren.

Das Schlüsselwort der in # 67d enthaltenen Thesen vom Unterschied zwischen diesen und jenen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauften Christen ist der Verstärker ζωοϋ, der sich eben nicht etwa auf: αϋ- . . . Να<ϋ>, sondern auf -ϋποϋ

⁹⁶⁰ "Wilson's translation of lines 19 - 21 (...) is not a complete sentence, unless it is intended as the answer to an unexpressed question, such as, 'To whom is it fitting?'" (1968: 432). Der "Witz" ist dabei, daß Wilsons Übersetzung eben im Prinzip richtig ist, und Isenbergs eigene nicht.

bezieht. Denn nur bei dieser Beziehung wird die Gesamtstruktur: $\delta\lambda\lambda\alpha$ evident. Der Gedanke ist eben, daß die wahren Christen auf geheimnisvolle Weise mit dem *Namen* des dreieinigen Gottes auch die damit gemeinte *Sache*, und das heißt: die Person(en) des dreieinigen Gottes selbst zu eigen bekommen haben.⁹⁶¹ Wenn einer freilich denkt, daß damit - nach den Verwirrungen vorher - die Sache nun ein für allemal geklärt sei, so irrt er sich. Denn neuerdings kommt von Layton und Isenberg ein Namen der Neutralität neue unheilvolle Konfusion. Sie "verstehen" nämlich den betreffenden Satz folgendermaßen: "Not only must those who produce the name of the father and the son and the holy spirit do so, but (also) <those who> have produced them for you"⁹⁶² bzw.: "Not only must those who produce the names of father, son, and holy spirit do so, but also <those who> have acquired these."⁹⁶³ Das Prinzip dabei ist, daß sie als durch $\delta\lambda\lambda\alpha$ negiert nicht mehr den unmittelbar vorhergehenden Verbal Ausdruck mit $\chi\pi\omicron$ ansehen, sondern, über diesen hinweg, den unpersönlichen Ausdruck $\omega\omega\epsilon$, mit der Konsequenz, daß sie das Schema "nicht nur - sondern (auch)" von der Ebene des Objekts von $\chi\pi\omicron$ in die von dessen Subjekt verlegen müssen. Als Urheber der entscheidenden Textänderung $\delta<\nu\epsilon\omicron\tau\alpha>\gamma\chi\pi\omicron\omicron\gamma$ bekennt sich Layton selbst.⁹⁶⁴ Damit ist die Sache beschrieben. Aber verstehen kann ich weder ihren Grund noch ihren Inhalt.

Auf den ersten Blick scheint nun # 67e (mit seinen drei Aussagen: 1. daß man "sie" durch die Salbung empfängt, 2. daß die Gesalbten auch "Gesalbte" sind, und 3. womit diese Salbung erfolgt) den Gedanken von # 67d fortzusetzen. Den Objektsausdruck "sie" wird man im jetzigen Zusammenhang auf die Namen "Vater", "Sohn" und "Heiliger Geist" beziehen, und in der Aussage von der Christus-Werdung kann man eine Konkretisierung dessen sehen, was mit dem Haben der Personen der Dreieinigkeit mittels ihrer Namen gemeint ist. Bei genauerem Hinsehen freilich mag einem diese Verbindung doch künstlich und sekundär vorkommen. Schon die kleinen Äußerlichkeiten wollen nicht recht stimmen: Es ist ein anderes Verb (nicht mehr $\chi\pi\omicron$, sondern $\chi\iota$), ein anderer Numerus des Objekts (vom Namen war in # 67d immer im Sgl. die Rede) und ein anderer Name selbst (nicht etwa "Sohn", sondern eben "Christus"). Hinzu kommt nicht nur die notorische Irritation der Exegese, die sich zunächst durch # 67d in der Auffassung bestätigt fühlt, daß der Sitz im Leben für den "Erwerb" des Namens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Taufe sei, um in # 67e zu erfahren, daß gar nicht sie, sondern die Salbung gemeint sei, vielmehr auch und vor allem, daß # 67e (wiederum) andere "Verwandte" im EvPhil hat als # 67d. Da ist zunächst einmal die doch ziemlich auffällige (bis hin zur grammatischen Eigenheit gehende) formelle Parallele zu dem letzten Satz von # 61a.

⁹⁶¹ So im Prinzip schon 1965a: 329; 1967: 383.- Wenn Shisha-Halevy in meiner Übersetzung, die ihm im Entwurf zur Prüfung zugesandt worden war, gerade an den Worten, die *eben dieses* zum Ausdruck bringen sollen ("diese selbst"), Anstoß nimmt und meint, es müsse: "auch diese" heißen (Brief vom 12. August 1988), so hoffe ich, daß der Dissens nur auf der Ebene der Zielsprache liegt oder daß wir uns irgendwie sonst mißverstanden haben. Ich stelle mir als griechischen Hintergrund des $\omega\omega\gamma$ eine Form von $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ vor, und zwar innerhalb eines Syntagmas von einer semantischen Struktur wie z. B. Röm 16,2: $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\theta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ = (S) $\delta\alpha\delta\alpha\epsilon\rho\alpha\tau\tau\epsilon\ \mu\acute{\nu}\omicron\gamma\mu\eta\eta\omega\epsilon\ \delta\gamma\omega\ \underline{\mu\mu\mu\delta\iota}\ \underline{\omega\omega}$. Innerhalb des EvPhil hat das Augens $\omega\omega\omega$ auch in den ## 3a. 93a. 106. 121b die Bedeutung "selbst".

⁹⁶² Isenberg NHLibEng³: 150; bei Layton 1989: 175.

⁹⁶³ Layton 1987: 341.

⁹⁶⁴ 1989: 174 App.; vgl. auch 1987: 341^{59b} (Anm. zu "<those who>"): "These words are inadvertently omitted in the MS."

Im Schein dieser Parallele fängt übrigens der Begriff der *Kraft* in unserem # 67e auf einmal zu leuchten an, mit der Frage, ob das natürlichste *Antecedens* des hiesigen "sie" nicht vielleicht auch einfach rettende *Kräfte* sind -und unser Paragraph entsprechend wieder einer "ohne Anfang" ist. Hinzu kommt die gleichzeitige Gliedschaft unseres Paragraphen einerseits im Kreuzmotiv-"Verbund" des EvPhil (vgl. besonders ## 53 und 125a [p. 84,33f.], aber auch ## 72a.91.95b), andererseits im Apostelmotiv-"Verbund" (vgl. besonders # 95a, aber auch ## 17b.35.47.91).

Was nun die Einzelheiten betrifft, so gibt es innerhalb des ersten der drei Sätze eine Stelle (am Ende von Z. 23), deren Lesung die allergrößten Schwierigkeiten gemacht hat und deren Ergänzung bis heute als unklar gilt.⁹⁶⁵ Problematisch ist das Ende des dortigen zweiten Nomens innerhalb einer zunächst schwer überschaubaren viergliedrigen Kette aufeinander bezogener Nomina, die etwas an den überladenen Stil des Epheserbriefes im Neuen Testament erinnern kann. Aber bei näherem Hinsehen wird doch klar, daß jeweils die *ersten* beiden und die *letzten* beiden (im Sinne eines Doppelpaares) enger zusammengehören, und zwar so, daß das zweite Paar die im Ritus wirksame verborgene Wunderkraft meint und das erste den sichtbaren Ritus selbst, wobei dann praktisch bloß noch solche "Rollenverteilung" übrigbleibt, daß das erste Nomen den Akt und das zweite (das Gesuchte) den Stoff des Ritus bezeichnet. Diese Analyse der semantischen Struktur in Verbindung mit der jetzt sicheren Lesung der Buchstabenreste führt m. E. mehr oder weniger zwangsläufig zu der Rekonstruktion: -CON[TE] "Harz", "Balsam". Wenn Layton sie "palaeographically unlikely" nennt,⁹⁶⁶ so kann sich das nur darauf beziehen, daß man dabei annehmen muß, daß die beiden letzten Buchstaben sich in den (nicht mehr vorhandenen) Kolumnenrand hinein erstreckt haben. Das wird aber durch die semantische Evidenz mehr als wettgemacht. Kraft seines (durchaus üblichen) Gebrauchs im Sinne eines Heilmittels verbindet dies Wort unseren Paragraphen über das Stichwort παρρε "Droge" mit # 43a. Das Kreuz ist hier also verstanden als Quellort eines φάρμακον ἁθανασίας⁹⁶⁷ (der Gekreuzigte selbst entsprechend als Arzt⁹⁶⁸) und zugleich *qua* "Holz" als eschatologische Entsprechung oder Überbietung des paradiesischen Baumes des Lebens,⁹⁶⁹ der ja auch schon ohne Assoziation mit dem "Baum des Kreuzes" als Ursprung des lebendigmachenden Salböls gilt.⁹⁷⁰

Während der erste Satz nach alledem wesentlich am (senkrecht stehenden) *Stamm* des Kreuzes orientiert ist, scheint sich die Vorstellung im zweiten Satz durch die Bezugnahme auf ein uns unbekanntes Apostelwort auf das *Querholz* hin zu verschieben. Der geheimnisvolle und uns Exegeten rätselhafte Ausdruck "die Rechte und die Linke" ist vielleicht ein (Teil eines)

⁹⁶⁵ Vgl. vor allem Layton 1989: 176 mit App. zur Stelle.

⁹⁶⁶ 1989: 176 App.

⁹⁶⁷ Vgl. IgnEph 20,2.

⁹⁶⁸ Vgl. die Gestalt des Lithargoel und überhaupt die ganze Schrift ActPt (NHC VI,1).

⁹⁶⁹ Vgl. z. B. EV p. 18,24-29.

⁹⁷⁰ Vgl. z. B. UW p. 110,2-111,1 bzw. 111,2-8.

Symbolon.⁹⁷¹ Bei den Aposteln, auf die sich der Autor beruft, könnte man wie in # 47 prägnant an die Apostel, "die vor uns waren," denken. Und wenn man die Bezugnahme in der einfachsten Weise in ein direktes Zitat (zurück)verwandeln würde, käme etwa heraus: Die Apostel sagten: "Die Kraft des Kreuzes ist (oder heißt): die Rechte und die Linke." Aber in Wirklichkeit muß das natürlich nicht solch ein *Lehrsatz* gewesen sein, sondern ist schon eher als *Epiklese* der Kraft des Kreuzes vorstellbar. Denn wenn man sich fragt, bei welcher Gelegenheit die Apostel das gesagt haben sollen, so wird man in Anbetracht der auffälligen Kultorientiertheit der anderen Apostelstellen wohl antworten müssen: Am ehesten - oder *natürlich* -, als sie selbst andere Jünger gesalbt haben (vgl. den letzten Satz von # 95a).⁹⁷²

Was aber mit dem Symbolon "die Rechte und die Linke" genau gemeint ist, sollen wir nicht wissen. Das ist ja der Sinn der Sache. Aber es gibt legitime, kontext-determinierte Assoziationen. Die entscheidende Hilfe aus dem EvPhil selbst kommt von zwei anderen Kreuzesstellen (nämlich ## 53 und 125a [p. 84,33f.]). "Die Rechte und die Linke" sind die ausgebreiteten Hände/(Arme) des Gekreuzigten.⁹⁷³ Und die Kraft besteht z. B. darin, daß die ausgebreiteten Arme des Erlösers denen, die sich unter sie flüchten, sicheren Schutz und Geborgenheit zu gewähren vermögen.

Was schließlich den letzten Satz angeht, so kann man den leichten Widerspruch zu # 95a vielleicht durch Unterscheidung zwischen *Benennung* und *Wesen* verschwinden lassen. Der *Name* der Gesalbten als Selbstbezeichnung oder Benennung durch Außenstehende bleibt nach wie vor "Christianer" bzw. "Christen", obgleich sie durch die Salbung, wie Christus selbst sie erfahren hat, zu ihm gleichen Christussen geworden sind. Zu der dabei vorausgesetzten Mystik des Gleichwerdens mit Christus vgl. auch # 44a, wo dieselbe Sache durch das Medium einer anderen Vorstellung ausgedrückt wird.

68 (p. 67,27-30) und # 69a (p. 67,30-35) Wir haben mit # 68 nunmehr das Textstück des EvPhil erreicht, das uns beim Aufbruch von # 60a aus als herausragender Orientierungspunkt gedient hatte.⁹⁷⁴ Aber je näher wir an ihn herankamen, desto deutlicher schien es zu werden, daß dieser Gipfel gar nicht das Zeichen eines Neuanfangs ist, sondern - durch mancherlei Fäden mit dem Vorhergehenden verbunden - dessen auffälliger Abschluß. Gleichwohl ist er dieser Abschluß nicht allein, sondern - wie es uns jetzt auch noch scheinen will - zusammen mit jener noch folgenden Texteinheit, die in unserer Nomenklatur # 69a ist. Dabei dürften ## 68.69a insbesondere noch einmal Bezug nehmen auf # 67a und so indirekt den theologischen Gedanken zum Ausdruck bringen, daß das Kommen der mit Namen und Symbolen bekleideten Wahrheit in die Welt im Kommen Jesu erfolgt ist bzw. seinen abschließenden Höhepunkt erfahren hat. Mit anderen Worten, der Textzusammenhang impliziert die These: die Wahrheit - das ist der Herr.

⁹⁷¹ Vgl. die Rede der sethianischen Texte von den "Fünf Siegeln."

⁹⁷² Als Illustration des Gemeinten eignet sich vielleicht ActThom 157 besonders gut, zumal diese Öl-Epiklese durch die Wendung $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \eta\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon$ mit EvPhil # 67e und seiner Rede von der "Kraft *des Kreuzes*" terminologisch sehr eng verbunden erscheint (vgl. im übrigen auch M. Turner 1994: 148).

⁹⁷³ # 53; vgl. z. B. auch Did 16,6; OdSal 27,1-3 par 42,1f.

⁹⁷⁴ Vgl. Komm. zu # 60a und auch schon zu # 54.

tut,⁹⁷⁹ in der Erlösung und dem Brautgemach etwas anderes, weniger Konkretes als Taufe, Salbung und Eucharistie sehen darf. Erlösung und Brautgemach sind also genau solche sakramentalen Riten wie Taufe, Salbung und Eucharistie, auch wenn wir aus dem EvPhil nicht klar erfahren, wie sie vollzogen werden. Die andere Seite der sachlichen Relevanz ergibt sich vielleicht nicht als ablesbare Konsequenz, ist aber auf jeden Fall als Implikation unseres Verständnisses des Textes in seinem Kontext gegeben, nämlich daß (mit Isenberg und gegen Gaffron) auch der sakramentale Ritus der Erlösung und der des Brautgemachs (noch) Teile des *Initiationsrituals* sind.

Es bleibt noch übrig, der spezifischen Funktion und Bedeutung nachzugehen, die sich für den verbalen Ausdruck $\lambda(-) \bar{\rho} \text{ } \omega \beta \text{ } \nu \text{ } \mu \text{ } \mu$ und seine adverbelle Erweiterung aus dem Satzganzen, wie wir es verstehen, ergibt. Daß wir uns als griechische Vorlage der adverbellen Erweiterung ein $\mu \sigma \tau \eta \rho \iota \omega \delta \omega \varsigma$ vorstellen dürfen, wurde schon erwähnt. Als Vorlage für den Verbal Ausdruck wäre $\underline{\epsilon} \pi \omicron \lambda \eta \sigma \epsilon \nu \text{ } \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha$ jedenfalls das Nächstliegende.⁹⁸⁰ Und da die ganze These offenbar doch die Begründung der Sakramente im Wirken und Erleiden des Herrn (nach dessen Gekommensein) geben soll, ist damit das in Frage kommende Segment aus dem breiten semantischen Spektrum von $\pi \omicron \lambda \epsilon \tau \nu$ festgelegt: "bewirken", "herbeiführen", "bereiten".

Wie man sich die gemeinte Begründung der Sakramente durch den Herrn vorzustellen hat, geht für die Taufe aus # 89, für die Salbung aus # 95a hervor. Für die Eucharistie ist das ja an sich kein Problem; gleichwohl kann man in unserer Perspektive innerhalb des EvPhil besonders auf # 23b verweisen. Für die Erlösung und das Brautgemach haben wir solche Hinweise jedoch nicht und sind wir also auf bloße Vermutungen angewiesen. Für die Erlösung könnte man in Anlehnung an die entsprechenden Erwägungen von Borchert⁹⁸¹ an das Kreuz bzw. die Kreuzigung Jesu denken. Und vielleicht meint dann das Brautgemach die Auferstehung Jesu. Erlösung und Brautgemach wären gesehen als begründet in Kreuz und Auferstehung und deren spezifische Heilswirkung übertragend. Daraus ergäbe sich folgende Gesamtkonzeption: die fünf Sakramente sind begründet in der Taufe Jesu, in der Verleihung des Geistes *an* und *durch* ihn, in der Einsetzung der Eucharistie, in seiner Kreuzigung und in seiner Auferstehung.

Die von uns somit angenommene (wirkliche) Fünffheit der Einzelsakramente des Initiationsrituals und die Fünffheit ihrer Begründung im Jesusgeschehen muß aber nicht im Widerspruch zu der oft festgestellten sakramentalen "communicatio idiomatum" gesehen werden⁹⁸² und ist wohl auch vereinbar mit der eventuellen Benennung des Gesamtrituals durch einen der Teilriten (im Sinne eines *pars pro toto*). Für solche "Stellvertretung" könnten sich besonders die Eck-Riten, also Taufe und Brautgemach, angeboten haben. Und wenn sowohl die Taufe als auch das Brautgemach das gesamte Initiationsritual bezeichnen können, dann wird "Taufe" auch direkt zu einem Synonym für "Brautgemach". Jedenfalls ist das eine Möglichkeit der Erklärung dafür, daß in der *Umgebung* des EvPhil tatsächlich und ganz deutlich die Taufe

⁹⁷⁹ Vgl. 1972: 290.

⁹⁸⁰ Vgl. S Lk 17,10; 1Kor 10,23.

⁹⁸¹ 1967: 265. 278f.

⁹⁸² Vgl. besonders Isenberg 1968: 240f.

auch Brautgemach heißt.⁹⁸³

Was schließlich die Beziehung des Adverbs "in verborgener Weise" auf den Verbalausdruck betrifft, so legt es der Kontext nahe, nicht den bloßen Begriff des Tuns (εἶπε / ποιεῖν) dadurch näher bestimmt zu sehen, sondern das durch ihn als *causativum* begründete Geschehen, so daß also der Sinn wäre: er *ließ* alles in verborgener Weise *geschehen*; er *bereitete vor*, daß alles in verborgener Weise *geschieht*.

Die Art der Verbindung des in # 69a folgenden Herrenwortes mit der These von # 68 ist infolge der hier wieder einsetzenden erheblichen Lückenhaftigkeit des Textes zunächst einmal problematisch, wie man am besten an der Darbietung des Textes bei Layton, der drei von den Lücken (eine am Anfang, eine am Ende und eine mitten darin) für nicht (mit hinreichender Sicherheit) ergänzbar hält und deswegen leer läßt, ablesen kann.⁹⁸⁴ Nun bin ich allerdings der Überzeugung, daß seine Vorsicht am Anfang und am Ende übertrieben ist. Die Buchstabenreste vor π[εχ]αϑ', so wie sie sich jetzt - am Ende einer langen Suche nach der besten der möglichen Lesungen - präsentieren, können praktisch nur das Ende eines [ετβε πα]εἰ sein.⁹⁸⁵ Und mit der hiesigen Einleitung [ετβε πα]εἰ π[εχ]αϑ' wird also - zunächst einmal *formal* - unser # 69a deutlich mit dem vorhergehenden # 68 verknüpft, und zwar (wie in # 23b) in dem Sinne, daß zur Stützung einer theologischen These ein Herrenwort zitiert wird: "Genau das war gemeint, als der Herr folgendes sagte". Daß diese Verbindung auch eine sachlich legitime ist, wird am Ende von # 69a ganz deutlich. Auch hier ist die Ergänzung des lückenhaften Textes, nämlich zu dem für unseren Text typischen Hendiadyoin εἰς τὸ εἶναι τῶν συμβόλων eigentlich so gut wie selbstverständlich. Und der ganze adverbelle Ausdruck "durch Symbole und Bilder" ist eben das interpretative Äquivalent des "in verborgener Weise" von # 68. Wenn man schließlich dieses Schlußadverb des Paragraphen mit dem Anfang des Herrenwortes (von dem man ja zunächst nicht wissen kann, wie weit es geht) "kurzschließt", ergibt sich ein "Satz" ("Ich bin gekommen ... *durch* Symbole und Bilder"), der die Verbindung von # 69a mit # 67a (und seinem Kern: "Die Wahrheit ... ist gekommen *in* Symbolen und Bildern") ins hellste Licht rückt. Es ist eben gerade so, als ob der Text hier Jesus sagen ließe: "Die Wahrheit - das bin ich".

Aber nun müssen wir uns natürlich auch noch um den Kern des Paragraphen kümmern, also um alles, was zwischen "Ich bin gekommen" und "durch Symbole und Bilder" vorhanden (oder auch *nicht mehr* vorhanden) ist. Da erkennen und identifizieren wir zunächst den wohlbekannten Topos vom Gleichmachen der Gegensätze von unten und oben, außen und innen, hier freilich als Zweck des Kommens Jesu gefaßt, während es üblicherweise als Aufgabe der Jünger [bzw., genauer gesagt, als "Nadelöhr"-Bedingung des Eingehens zu Jüngerschaft und Heil (Reich Gottes)] erscheint.⁹⁸⁶ Nun gibt es freilich in der Parallele des EvThom einen merkwürdigen, die Rahmenform des ζῴταν ἐτετῆψα- ... τότε τετῆνα- sprengenden,

⁹⁸³ Vgl. vor allem TractTrip p. 128,19f.33f.; aber auch ExAn p. 132,2.13.25f.26f.

⁹⁸⁴ Vgl. 1989: 176.

⁹⁸⁵ Vgl. die entsprechende Formel Δ Ι Δ ΤΟΥΤΟ ΠΕΧΑϑ in # 23b (p. 57,3), die dort übrigens auch noch im Kontext einer echten Sachparallele steht.

⁹⁸⁶ Vgl. EvThom # 22,4; 2Clem 12,2; ActPt 38; ActPhil 34; ActThom 147; aber auch ÄgEv Fragm. f (Schneemelcher 1987: 175-177).

Fremdkörper. Er umfaßt den ganzen Vers # 22,5; und der neuralgische Punkt ist die Konjunktion $\omega\iota\lambda\lambda\alpha$ (p. 37,28). Von unserer Stelle EvPhil # 69a aus betrachtet muß es nun so erscheinen, als sei hier im EvThom zwischen $\lambda\gamma\omega$ und $\omega\iota\lambda\lambda\alpha$ einfach ein $\lambda\epsilon\iota$ ($\epsilon\iota$) ausgefallen, so daß das Stück als *Parenthese* im Thomas-Spruch also eigentlich lauten müßte: " - und <ich bin gekommen>, damit ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, damit das Männliche nicht mehr männlich und das Weibliche nicht mehr weiblich sei - ". Aber daraus ergibt sich wiederum - als *Rückwirkung* -, daß man unsere Philippus-Stelle nun verstehen könnte als eine Verkürzung von: "Ich bin gekommen, um *euch zu veranlassen*, das Untere gleich dem Oberen und das Äußere gleich dem Inneren zu machen" usw.

Der Topos des Gleichmachens von unten und oben *etc.* ist aber eigentlich, wie die Parallelen zeigen, nur ein Zweig einer Matrix, die noch andere Zweige hervorbringen kann und hervorgebracht hat, Zweige, die miteinander - in voller aber auch reduzierter Form - erscheinen können, jedoch auch im Prinzip für sich allein Bestand haben. An der Erscheinung dieses Topos in unserem Paragraphen scheint nun aber besonders auffällig, daß es irgendwie anders weitergeht als an den Parallelstellen, wie man besonders deutlich an der Stelle des EvThom als der nächstgelegenen Parallele ablesen kann. Aber das ist wohl ein falscher Schein. Und das folgende [--- $\epsilon\tau\rho\lambda\lambda\omicron\tau\tau\epsilon\omicron\upsilon$ *etc.* dürfte vielmehr einfach eine reduzierte Gestalt desjenigen anderen Zweiges derselben Matrix sein, der unserem Topos des Gleichmachens von unten und oben, außen und innen im EvThom sowohl vorangeht als auch folgt und im Fragment des ÄgEv für sich allein erscheint, d. h. es wäre der Topos von der Zurückführung der Zwei zu dem Einen und der Wiedervereinigung des Weiblichen mit dem Männlichen. Das heißt aber, das Objektssuffix in $\lambda\omicron\tau\tau\epsilon\omicron\upsilon$ ("sie") bezöge sich gar nicht direkt auf die vorher genannten Gegensätze von unten und oben, außen und innen, sondern auf eine *Entsprechung* von ihnen, nämlich auf die, die getrennt sind, von denen ja im EvPhil in # 78 noch ausdrücklich die Rede ist.⁹⁸⁷

Was nun schließlich Laytons dritte - noch offene - Lücke, mitten im Text, betrifft, so läßt sich auch deren ursprünglicher Inhalt wenigstens stilistisch, semantisch und syntaktisch exakt bestimmen.⁹⁸⁸ Die Ausgangspunkte dafür sind das sie einrahmende Gegenüber der Elemente $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\mu}\lambda\epsilon\tau\bar{\mu}$ [--- und --- $\bar{\nu}\bar{\epsilon}$] $\epsilon\iota\bar{\mu}\lambda$ (so steht es in Laytons Text), die zunächst mit Sicherheit zu den üblichen Ausdrücken für "dort (oben)" und "hier (unten)", also $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\mu}\lambda\epsilon\tau\bar{\mu}$ [$\bar{\mu}\lambda\gamma$ --- und --- $\lambda\bar{\nu}$ $\bar{\nu}\bar{\epsilon}$] $\epsilon\iota\bar{\mu}\lambda$, zu vervollständigen sind. Das aber führt automatisch zu einer Assoziation mit der Spitzenaussage des Logions, wo ja das "dort" und "hier" in der Aussage des (nach unten) Gekommenseins enthalten ist (beachte die Reihenfolge der Gegensatzpaare). Und so wird man in der noch verbliebenen Lücke dann auch eine Parallelaussage des "ich bin gekommen" ansetzen müssen und für das ganze Logion die Form eines *Parallelismus membrorum* in chiasmischer Form voraussetzen dürfen.⁹⁸⁹ Bei einer *exempli gratia*-Konkrektion (wie wir sie im Text bieten) empfiehlt es sich dann aber noch - für den so verschränkten Parallelausdruck zu

⁹⁸⁷ Zum Motiv der Vereinigung vgl. auch noch ## 26b. 74.

⁹⁸⁸ Ich hoffe, daß ich das Recht zu solcher "Deklaration" noch nicht verwirkt habe, nachdem ich ja schon verschiedenes andere hier versucht habe. Aber ein Rekonstruktionsversuch im Rahmen einer bloßen Übersetzung ist eben doch etwas anderes, als wenn dahinter die mikroskopische Textanalyse steht, wie sie für einen Kommentar nötig ist.

⁹⁸⁹ Den Ermöglichungsgrund für diese Sicht der Dinge hat übrigens Layton selbst geliefert, indem er in Z. 33 ein $\lambda\gamma\omega$ anstelle meines früheren $\lambda\epsilon\iota$ ($\epsilon\iota$) ergänzt hat (siehe Layton 1989: 176 App.), was freilich in Isenbergs gegenüberstehender Übersetzung (noch) gar nicht berücksichtigt ist.

dem $\Delta \epsilon \iota (\epsilon \iota)$ des Anfangs - hier am Ende ein Tempus und ein Verb zu wählen, die den Wechsel der Präposition, die die folgende Nennung der Symbole und Bilder regiert, von $\varepsilon \bar{\nu}$ (# 57a) zum hiesigen $\varepsilon \iota \tau \bar{\nu}$ als natürlich erscheinen läßt.

Mit alledem ist auf die Frage, wie weit das Zitat des Herrenwortes eigentlich reicht, schon eine andere Antwort gegeben, als ich sie früher zu geben in der Lage war.⁹⁹⁰ Man kann aber noch fragen, ob das Zitat wirklich auch bis ganz zum Ende des Paragraphen reicht. Vielleicht ist die Schlußwendung "durch Symbole und Bilder" doch schon eine dem Wort selbst *hinzugefügte* Unterstreichung und Verdeutlichung von seiten des Zitierenden. Sie ist ja charakteristisch für das gesamte EvPhil. Und nun könnte sich diese Erwägung auch noch von den Parallelen her, und zwar gleich in doppelter Weise, empfehlen. Denn einerseits fehlt ja in ihnen dieses Element. Andererseits sind diese Parallelen selbst schon auf das Initiationsritual der Taufe bezogen. D. h., der Sitz im Leben für die Rede vom Gleichmachen der Gegensätze und von der Aufhebung der Spaltung (zwecks Eingangs in das Reich Gottes) ist sowieso die (Zeichenhandlung der) Taufe, wobei diese Rede ihrerseits eine geheimnisvolle Bezeichnung dessen ist, was in, mit und unter dem Zeichen wahrhaft geschieht.⁹⁹¹

69b (p. 67,36-38), # 69c (p. 67,38-68,4), # 69d (p. 68,4-8) und # 69e (p. 68,8-17) Die folgenden vier kleinen Paragraphen⁹⁹² setzen unserem Wunsch, sie zu verstehen, erheblichen Widerstand entgegen. Bei ## 69d,e betrifft das zwar bloß den Sinn, den sie im Kontext haben, aber bei ## 69b,c haben wir schon Schwierigkeit zu erfassen, wovon eigentlich die Rede ist.⁹⁹³ Gleichwohl scheint der Rahmen der Erörterungen, in Anknüpfung an den Topos des Gleichmachens von *unten* und *oben*, *außen* und *innen* aus # 69a, durch die Stichworte und das Gegenüber von dem Oberen und Inneren einerseits und dem Unteren und Äußeren andererseits abgesteckt zu sein, wenngleich jetzt die Textsorte eine andere ist. Und man glaubt wenigstens zu ahnen, daß hier der Gedanke einer Asymmetrie innerhalb dieses Dualismus ausgedrückt werden soll - bzw. mit im Spiele ist -, die darin besteht, daß es (der vorausgesetzten Weltanschauung und Metaphysik entsprechend) eine Steigerungsstufe nur beim negativen Pol des Unteren/Äußeren, nicht aber beim positiven des Oberen/Inneren gibt. Es würde also zunächst einmal strukturell gelten:

das Obere / Innere

das Untere / Äußere

das *Allerunterste* / *Alleräußerste*

⁹⁹⁰ Vgl. noch 1987: 164.

⁹⁹¹ Vgl. MacDonald 1978: 16-64; King 1987: 48-97.

⁹⁹² Im Vergleich zur Übersetzung bei Schneemelcher 1987: 164 ist inzwischen noch eine Unterteilung hinzugekommen. Und zwar ist es der dortige # 69b, der noch einmal "gespalten" wurde.

⁹⁹³ Jedenfalls kann man den Sinn der Stelle in ihrem Kontext nicht mehr so intuitiv zusammenfassen, wie es in dem wunderschönen "Kurzschluß" von Isenberg geschieht: "The emphasis in this passage is on God the Father who dwells above in the 'pleroma.' To be with him is to be 'inside' and to know the secret of the truth. Not to be with him is to be 'outside,' in 'the outer darkness.' The sacramental 'types and images' are a means of entrance" (1968: 182).

Daß nach dem Weltbild von EvPhil das Allerunterste/Alleräußerste als Ort der "Mitte" *zwischen* dem Oberen/Inneren und dem Unteren/Äußeren liegt, macht die Sache nun etwas unanschaulich. Aber schematisch könnten wir durchaus die logische in die metaphysische Struktur transformieren -mit folgendem Ergebnis:

das Obere / Innere

 das *Allerunterste* / *Alleräußerste*

das Untere / Äußere

Die Entfaltung dieser Sicht der Dinge beginnt - wie es scheint - theoretisch-theologisch in ## 69b.c durch *Nennung* (# 69b) und *Widerlegung* (# 69c) der falschen metaphysischen Lehre von einer hierarchischen Dualität des Oberen. Ob das aber wirklich so ist, wie es uns scheint, hängt wesentlich von der Beurteilung und Behandlung der relativ großen Lücken ab, die es in diesen beiden Paragraphen gibt. Laytons Text, in dem alle Lücken geschlossen sind, vermittelt jedenfalls einen falschen Schein von Sicherheit.

In # 69b ist wenigstens der Rahmen: "Diejenigen, die *das und das* sagen, irren sich" klar und uns als eine für das EvPhil typische Aussageform wohlbekannt (vgl. ## 17a.21.90a). Von der abgelehnten falschen Lehre selbst ist allerdings nur knapp die Hälfte erhalten. Aber dieser Rest genügt, um zweierlei zu erkennen, nämlich einerseits, daß es in ihr um den Sachverhalt des *Oben/Oberhalb-Seins* geht ((\bar{m}) $\pi\sigma\lambda\alpha\nu\tau\pi\epsilon$), andererseits, daß der bekämpfte Lehrsatz *zweiteilig*, *zweiseitig* war ($\sigma\gamma\bar{n}$ $\sigma\gamma\bar{n}$. . .). Jeder weitere Schritt geht über die Analyse des auffälligen Elements $\sigma\gamma\epsilon\iota$, von dem man ja annehmen darf, daß eben dieses Element, oder eine Entsprechung von ihm, auch schon dem mutmaßlichen ersten $\sigma\gamma\bar{n}$ gefolgt war. Wenn man arglos oder leichtsinnig ist - und das waren bisher ziemlich viele -, hält man das $\sigma\gamma\epsilon\iota$ für eine oberägyptisch (von *L*) beeinflusste Schreibung für $\sigma\gamma\lambda$ "einer".⁹⁹⁴ Aber müßte man dann nicht die Schreibung $\sigma\gamma\epsilon\bar{\iota}$ für $\sigma\gamma\epsilon\epsilon\iota$ erwarten? Hier aber ist <wi>, und nicht <wei>, geschrieben. Die allein normale Auffassung des $\sigma\gamma\epsilon\iota$ wäre die, die in ihm das *femininum* von $\sigma\gamma\lambda$ (= "eine") sieht;⁹⁹⁵ aber ein solches Femininum widerstreitet auf das Höchste dem Kontext und würde die Sache praktisch unverständlich machen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit, in $\sigma\gamma\epsilon\iota$ ein selteneres, aber sehr wohl legitimes linguistisches Phänomen zu sehen, nämlich den unbestimmten Artikel des Singular ($\sigma\gamma$) mit der Erweiterung durch den (substantivierten) Infinitiv $\epsilon\iota$ "kommen".⁹⁹⁶ Die bisherigen Belege zeigen dies Syntagma $\sigma\gamma\text{-}\epsilon\iota$, mit seinen merkwürdigen semantischen Implikationen, zwar nur als Prädikat von Nominalsätzen. Man könnte sich aber darauf berufen, daß die einfache Existenzaussage als ein Äquivalent des binären delokutiven Nominalsatzes verstanden werden kann (also: $\sigma\gamma\text{-}\epsilon\iota$ $\pi\epsilon$ entspricht: $\sigma\gamma\bar{n}$

⁹⁹⁴ Vgl. jetzt vor allem Layton 1989: 117 (mit 302b, wo die Sache in Emmels Register festgeschrieben ist).

⁹⁹⁵ So aufgefaßt z. B. von Till (1963: 37) und Krause (1971: 109).

⁹⁹⁶ Vgl. zu dem Phänomen Schenke 1981b: 45f.; 1985: 319f.; Funk 1991: 57-60.

οΥ-ε ι). Man vergleiche im übrigen die große Nähe im Erscheinungsbild zwischen:

$$\begin{array}{l} \underline{\text{ΟΥ}\bar{\text{N}} \text{ ΟΥΕΙ}} \text{ ----- } \bar{\text{M}}\text{ΠC}\Delta\text{N}\text{TΠE} \quad \text{und} \\ \text{----- } \text{ΟΥΕΙΕΙ} \text{ ΠE } \bar{\text{M}}[\text{ΠC}\Delta]\text{N}\text{TΠE} \quad (\text{ExAn p. 134,34}). \end{array}$$

Nach dem Kontext und nach dem erahnbaren Sinn des ganzen Komplexes würde es mir dann als am nächsten liegend erscheinen, den ersten Teilsatz - in der Imagination - als [ΟΥᾶ ΟΥΕΙ ᾖΠCΔNΤΠE] zu vervollständigen. Die beiden Glieder würden sich nur durch das zusätzliche, das Steigerungselement ausdrückende [ᾖMOC ---] unterscheiden und (wie üblich⁹⁹⁷), ohne durch Δγω verbunden zu sein, nebeneinander stehen. Die bestrittene These Andersdenkender wäre mithin gewesen: Es gibt einen von oben; es gibt einen von oberhalb seiner. Daß die Diskussion nicht gleich mit dem Oben-(bzw. Unten-)Sein, sondern mit dem Aspekt des von oben *Stammens*/(Kommens) einsetzt, dürfte übrigens bei Orientierung an # 69a, mit seiner Rede vom Gekommensein, als ziemlich natürlich erscheinen.

Was die äußerlichen oder formalen Probleme von # 69c anbelangt, so kann man zunächst nach dem *Antecedens* des Personalsuffixes in Π[ε]Τ[φ]ΜΟΥΤE fragen. Und es ist interessant zu sehen, daß Isenbergs (*neue*) und Laytons Übersetzung die Antwort voraussetzen, daß dieses (und entsprechend auch noch das -ce- in ᾖCεXOC von # 69d) das ΝΕΤΧΩ von # 69b ist. Die "sie", bis hin zu # 69d, wären also immer noch die zu Anfang apostrophierten Irrenden. Aber, verführerisch ist diese Deutung nur auf den ersten Blick. Bei näherem Hinschauen wird man nämlich doch dabei bleiben müssen, daß das -ΟΥ- in # 69c und das -ce- in # 69d die unbestimmte grammatische Person ist - sächlich beziehbar auf die allgemeine Auffassung der Christenheit bzw. auf Worte der Apostel. Denn nach der Gewohnheit unseres Autors bei solchen Aburteilungen folgt der falschen These *so*gleich die Richtigstellung⁹⁹⁸ - und nicht etwa eine Entfaltung oder Diskussion derselben.

Das andere äußerliche Problem ist die Textlücke am Ende der letzten Zeile (Z. 38) von p. 67, genauer gesagt: die Frage, wie die Verbindung zwischen Γ[ΔΡ ΕΒΟΛ ---] (p. 67,38) und dem ηε am Anfang von p. 68,1 vorzustellen sei. Layton rekonstruiert nun zu [--- ΠΡᾖᾖ]*ηε und setzt von hier aus diesen "heavenly man" auch in der Lücke p. 67,36 ein. Ich kann aber diese Lösung nicht *mehr*⁹⁹⁹ für evident genug halten. Sowohl semantisch (es ist nicht die Weise des Redens von "oben", die wir erwarten) als auch linguistisch (die Struktur der Cleft Sentence [p. 67,38-68,2] wird undurchschaubar) bringt sie mehr Dunkelheit als Licht. Wenn man sich aber die Augen nicht durch eine problematische Ergänzung blenden läßt, sondern *den Raum*, wie wir jetzt, *freiläßt*, glaubt man zu "sehen", einerseits, daß nach dem die *Vedette* bestimmenden Begriff der Sichtbarkeit noch der Gesichtspunkt des "Wo?" bzw. "Vor wem?" erwartet werden kann, andererseits, daß die Parallelität zwischen den *beiden* Cleft Sentences, aus denen der gesamte #

⁹⁹⁷ Vgl. # 25 (p. 57,27f.); # 61a (p. 65,2f.); # 125a (p. 85,17f.).

⁹⁹⁸ Vgl. ## 17a.b. 90a; aber besonders # 21, insofern als die Richtigstellung dort auch mit einem ΓΔΡ-Satz erfolgt.

⁹⁹⁹ In der Übersetzung bei Schneemelcher (1987: 164) war ich Layton im Streben nach einer möglichst einheitlichen Textauffassung noch gefolgt.- Isenberg und auch Layton selbst können mit dem so rekonstruierten Satz nur fertigwerden, indem sie ihn mehr paraphrasieren als übersetzen. Vgl. "For it is the first of these two heavenly [men], the one who is revealed, that they call 'the one who is below'" (Isenberg NHLibEng²: 150; bei Layton 1989: 177); "[for] they call the visible heavenly [person] 'lower'" (Layton 1987: 341).

69c besteht, eine so deutliche und starke ist, daß man wenigstens fragen möchte, ob nicht auch in der "Spalte" der ersten ein die "proleptische" *Vedette* noch einmal aufnehmendes "jener" gestanden hat und ob also das πε ετῆμαγ nach der bewußten Lücke (p. 68,1) nicht einfach als ein Schreibversehen für πετῆμαγ zu deuten wäre.

Auf jeden Fall aber, was die inhaltliche Seite der Sache anbelangt, müssen die beiden Wesen, die # 69c nennt, identisch oder vergleichbar sein mit denen von # 69b - bis dahin, daß auch hier von dem an zweiter Stelle Genannten ein "oberhalb von" dem zuerst Genannten gilt. Der Unterschied und die Korrektur liegt nur darin, daß dieser Erste in Wahrheit nicht seinerseits schon einer *von* oben bzw. ein oben *befindlicher* ist, sondern einer, zu dessen Wesen das Untensein gehört. Wenn wir also die Struktur des Inhalts von # 69c im Verhältnis zu # 69b einigermaßen zu erkennen glauben, so sind wir hinsichtlich des materiellen Inhalts ganz auf das Raten angewiesen. Da nun die Seitenhiebe in den Parallelen ## 17a.b.21.90a wohlbekannten, typischen und selbstverständlichen christologischen Topoi des allgemeinen christlichen Glaubens gelten, wird man sich fragen dürfen, ob es hier in ## 69b.c etwa um das Verhältnis von Menschheit und Gottheit im Erlöser, also um ein Problem aus dem Komplex der Zwei-Naturen-Lehre, geht.

Die *Entfaltung* dessen, was dem Autor am Herzen lag (was immer es auch war), geht nun in ## 69d.e (nach dem theoretisch-theologischen Beginn in ## 69b.c) in eine dementsprechende Exegese geeigneter Herrenworte über. Interessanterweise kann man eine solche Reihenfolge der Aspekte, ja das gleiche Schema, bei der Behandlung einer als falsch erklärten orthodoxen Lehre auch in ## 17a.b.c entdecken.

Die Konjunktion γαρ, die den # 69d mit dem Vorhergehenden formal und logisch verbindet, dürfte dem γαρ von # 69c parallel sein, verbindet also # 69d, über # 69c hinweg, direkt mit # 69b und markiert den Inhalt von # 69d als ein weiteres, zweites Argument zur Widerlegung der falschen These von # 69b. Dabei wechselt die Terminologie von "unten/oben" zu dem synonymen Koordinatensystem "außen/innen", weil das auszuwertende Logion von dieser Terminologie geprägt war. Der metaphysische Gesichtspunkt kommt jetzt deutlich heraus: eine Steigerung gibt es nicht im inneren, oberen Bereich, sondern im äußeren, unteren, allerdings auch nur eine einstufige (es ist also nicht so, daß es etwa eine unendliche Kette gäbe, wo jeweils das nächste Glied außerhalb/unterhalb des vorhergehenden läge). Und die Redeweise des Herrn von der (wörtlich) "Finsternis, die außen ist," kann ein Argument in der hier verhandelten Sache nur sein, weil bzw. insofern als impliziert ist, daß die Finsternis als solche (= die gesamte unten befindliche irdische Welt) schon als das Äußere(/Untere) gilt.

Nach der Klarstellung des Sachverhalts hinsichtlich des negativen Pols in # 69d wird schließlich in # 69e noch - den zunächst beiseite gelassenen Begriff des Inneren aus der Einleitung von # 69d aufnehmend und ihn mit dem Synonym des Verborgenen aus # 69c verknüpfend - mit zwei weiteren Herrenworten oder Herrenwendungen die Unteilbarkeit auf der positiven Seite demonstriert.

Das Verhältnis der beiden Zitate zueinander ist bekanntermaßen problematisch und das erste nicht verifizierbar, andererseits hat gerade dieses erste seine Parallele in # 17c. An dieser Parallelität läßt sich übrigens schon ablesen, wie selbstverständlich für unseren Autor das Verborgene und das Himmlische(/Obere) austauschbar sind. Da nun außerdem "Mein Vater" typischer Gebetsstil ist, liegt es wohl am nächsten, hier eine *Kurzform* des Gedankens

anzunehmen, der in *voller* Form lauten würde: "Er sagte, wann immer er selbst betete: 'Mein Vater, der du im Verborgenen (/im Himmel) bist.' Und als er zu beten lehrte, sagte er: 'Geh' in deine Kammer' usw."

Daß in der exegetischen Auswertung der Zitate, trotz ihres speziellen Skopus, die Gotteslehre des Verfassers einen brillanten Ausdruck findet, dafür können einem die *Bemerkungen* von Sevrin *dazu* die Augen öffnen.¹⁰⁰⁰

Mit dem letzten Satz von # 69e kommt der Gedankengang auf den Anfang in # 69b und seine Terminologie zurück. Wenn man die beiden Wendungen einander gegenüberstellt:

(ΟΥΝ ΟΥΕΙ -----) ἸΠCΔΑΝΤΙΕ [ἸΜΟΥ ---] (p. 67,37)
(ΠΑΕΙ ΠΕ . . . ΠΕΤ)ἸΠCΔΑΝΤΙΕ ἸΜΟΥΟΥ (p. 68,15-17),

kann man fragen, was es bedeutet, daß das *frühere* singularische Komparationsobjekt ἸΜΟΥ, wenn es denn sachgemäß ergänzt ist, *hier* - offenbar ohne weiteres - durch den Plural ἸΜΟΥΟΥ vertreten bzw. *wiederaufgenommen* werden kann. Und bei der Suche nach einer passenden Antwort könnte schließlich herauskommen (weil diese "sie" hier doch nur die Menschen sein können), daß das alles eben unsere obige Vermutung bestätigen und profilieren dürfte, wonach es in dem Gegenüber des ganzen Abschnitts ## 69b-e unter den Metaphern unten/oben bzw. außen/innen eigentlich um das Verhältnis von Gott und Menschheit geht.

70 (p. 68,17-22) Es folgen im EvPhil jetzt drei Paragraphen (70-72a), die durch das Thema der Trennung zusammengehalten werden, wie Borchert schön erkannt hat.¹⁰⁰¹ Die erste Inangriffnahme dieses Themas, also unser # 70, hat ihren Anknüpfungspunkt vielleicht in # 69a, vor allen Dingen insofern, als da ja auch vom Kommen Jesu die Rede war. Aber möglicherweise hat auch die dort beginnende - und sich in ## 69d.e fortsetzende - Rede von außen und innen eine Beziehung zum hiesigen Doppelmotiv des Heraus und Hinein, wie ja denn auch der Sachverhalt der Trennung dort in # 69a im Motiv der Vereinigung unausgesprochen mitgesetzt war. Konkreter darf man diese rückwärtige Verbindung m. E. nicht sehen. Die genauere Analyse der grammatischen und stilistischen Struktur unseres Paragraphen verbietet nämlich die geläufige Anschauung, wonach speziell an den Begriff des Pleroma aus # 69e angeknüpft sei und unser Paragraph also die beiden konkreten Orte des himmlischen Pleromas und der irdischen Welt des Mangels als die Punkte, zwischen denen sich die mehrfältige Heraus/Hinein-Bewegung abspielt, im Auge habe.¹⁰⁰²

Der erwähnte grammatische Grund ist die hiesige, wahrlich bemerkenswerte, zweimalige Verwendung des Interrogativadverbs ΤΩΝ "wo?". Es bildet (mitsamt seinem direkten adverbialen oder präpositionellen *Nukleus*) jeweils die "Mittelachse" eines zweiteiligen Satzes:

Δ2ΟΕΙΝΕ ΕΙ ΕΒΟΛ ΕΒΟΛ ΤΩΝ ΟΥΚΕΤΙ ἸΠΟΥΨΒΩΚ Ε2ΟΥΝ
ΔΥ-----ΒΩΚ ΕΤΩΝ ΟΥΚΕΤΙ ἸΠΟΥΨΙ ΕΒΟΛ

¹⁰⁰⁰ Vgl. 1972: 120. 265f.⁴³.

¹⁰⁰¹ Vgl. 1967: 270.

¹⁰⁰² Vgl. besonders deutlich und massiv jetzt bei Layton 1987: 342^{62a,b,c,d}.

Und es muß wohl diese Stellung sein, die dem Sprachgefühl der Interpreten des EvPhil von Anfang an die Gewißheit gab, daß der zweite Satzteil jeweils in einem *relativischen* Verhältnis zum ersten stehe.¹⁰⁰³ Ins Bewußtsein gehoben - aber noch nicht zu erklären versucht - wird das hier vorliegende Problem durch Layton im kritischen Apparat seiner Textausgabe, wo er in der ihm eigentümlichen Weise notiert: "ΕΒΟΛ ΤΩΝ: i.e. ΕΒΟΛ Ζῆ ΠΜΔ ΕΤΕ . . . ΕΡΟΨ" bzw. "ΕΤΩΝ: i.e. ΕΠΜΔ ΕΤΕ . . . ΝΖΗΤΨ".¹⁰⁰⁴ Daß *das* aber und auch die bisher üblichen Übersetzungen (meine eigenen [bis hin zu 1987: 164] eingeschlossen) nicht *ganz* stimmt und es *so* nicht zu einer analytischen Erklärung kommen kann, diese Erkenntnis verdanke ich der freundschaftlichen "Nachhilfe" durch Shisha-Halevy.¹⁰⁰⁵ Es ist die Möglichkeit des indefiniten Gebrauchs der koptischen Interrogativa, was die Sache erklärlich macht. ΕΒΟΛ ΤΩΝ in der Bedeutung "*irgendwoher*" vertritt und verstärkt also ein ΕΒΟΛ Ζῆ ΟΥΜΔ, entsprechend ΕΤΩΝ "*irgendwohin*" ein Ε(Ο)ΥΜΔ; und was folgt, ist jeweils ein *attributiver* Umstandssatz mit \emptyset -Transponent und *ohne Bezugspronomen* (wie *letzteres* bei lokativen *Antecedentia* ja üblich ist). Der relativische Charakter des jeweiligen zweiten Satzteiles beruht also in dem *Direktanschluß* an eine allgemeine Ortsbestimmung.

In der Sache heißt das aber nun, daß das Woher und Wohin der ersten Hälfte unseres Paragraphen genauso unbestimmt ist wie das Subjekt (ΖΟΕΙΝΕ). Der Autor will diese Orte also ausdrücklich *nicht* festgelegt wissen. Ihm geht es um die Dialektik von Verfehlung und Wiedergutmachung als solche, wie das ja auch die übrigen Elemente der Redefigur unseres Paragraphen zeigen. Christus hat alles durcheinander Geratene wieder in Ordnung gebracht: ἀποκατάστασις. In seiner bewußten metaphorischen Allgemeinheit liegt # 70 auf derselben Linie wie # 9a. Und interessanterweise enthält er auch ein ähnliches Problem wie dieser. Auch hier in # 70 liegt genau genommen ein gewisser Schleier über der Anzahl der "Parteien": Ist es eine, oder sind es zwei? Wenn man den Text beim Wort nimmt, stimmt er nämlich nicht. Denn nach dem ersten Teil sind es dieselben, die *indem* sie irgendwo herauskommen, irgendwo (anders) hineingehen. Nach dem zweiten Teil dagegen sind die, die (irgendwo) hineingegangen sind, und die, die (irgendwo) herausgekommen sind, zwei verschiedene Gruppen. Natürlich ist der Text deswegen nicht korrupt. Es handelt sich um eine natürliche rhetorische Unschärfe. Und der aktive Hörer oder Leser ist aufgefordert, bei sich selbst den ersten Teil nach dem zweiten oder den zweiten Teil nach dem ersten zu verstehen. Das letztere würde bedeuten, daß eigentlich gemeint wäre: "Da, wo sie hineingegangen waren, brachte er sie heraus. Und da, wo sie herausgekommen waren, brachte er sie hinein." Aber das erscheint mir viel gewalttätiger als das Umgekehrte, wobei man bloß das Suffix der 3. Pers. Pl. in ΔΥΒΩΚ im Sinne der vorherigen Explikation (ΔΖΟΕΙΝΕ ε ι), nämlich als Äquivalent eines (zweiten) ΖΟΕΙΝΕ zu deuten hätte. Also doch *zwei* Gruppen und zwei Fälle; also z. B. - wenn man sich dabei doch etwas vorstellen will, was ja nicht verboten sein kann - *einerseits*: "verlorene Söhne", die das Vaterhaus leichtfertig verlassen haben und nun nicht mehr zurückkönnen, *andererseits*: Leute, die in ein Gefängnis geraten sind, zu dessen Wesen

¹⁰⁰³ Allerdings sehr zur anfänglichen - und auch eigentlich berechtigten - Verwunderung von Isenberg (1968: 433f.), der denn seinerseits auch folgendermaßen übersetzt: "Before Christ some came forth. Whence (were they)? They were no longer able to enter in. And whither did they go? They were no longer able to go out" etc. (1968: 374). Von 1977 an (NHLibEng¹: 141) stimmt er dann aber in den allgemeinen Chor ein.

¹⁰⁰⁴ 1989: 178 App.

¹⁰⁰⁵ "You translate as if ΤΩΝ is relative; it is *indefinite*" (Hervorhebung von ihm; Brief vom 12. August 1988).

es ja gehört, daß man leicher hinein- als wieder herauskommt. Aber, wie gesagt, es geht dem Verfasser um das Prinzip als solches. Und so mag hier die Kommentierung beschlossen werden mit dem schönen Satz Isenbergs zu unserer Stelle: "Christ is said to have come to untangle the 'whence' and 'whither' of human existence."¹⁰⁰⁶

71 (p. 68,22-26) Das Trennungsmotiv erscheint jetzt - kurz, aber deutlich - wieder als Moment der im EvPhil so beliebten Paradiesesvorstellung, und zwar als Trennung der Eva von Adam. Aber *wie* diese, hier als den Tod in die Welt bringend behauptete (vgl. Röm 5,12), Trennung *gemeint* ist, stellt ein Problem dar bzw. ist zu einem Problem geworden. Dies Problem besteht in dem scheinbar antagonistischen Verhältnis der hier in Z. 23 zwischen εΥΖΑ und Δ[Δ]ΔΜ stehenden, zweikonsonantigen Präposition, von der nur der zweite Konsonant in Resten erhalten ist: []̄, und den Parallelen zu unserem Paragraphen als ganzem im EvPhil; und das sind nicht nur die stets genannten ## 78.79, sondern auch # 42a. .

Die besagte Präposition in # 71 ist nun am Anfang der Erschließungsarbeit am EvPhil - unglücklicherweise - einmal als "in" (= ζ̄) aufgefaßt worden,¹⁰⁰⁷ und dabei ist es bis heute geblieben. Damit ist aber unser Paragraph auf die - mit einer entsprechenden Interpretation von Gen 2,21f. in Zusammenhang stehenden - Vorstellung vom ursprünglich androgynen Wesen des Urmenschen Adam festgelegt, der (nur) bis zur Aufspaltung in die beiden Geschlechter unsterblich war.¹⁰⁰⁸ Nun gibt es diese Vorstellung ja tatsächlich in der "Umgebung" des EvPhil, besonders deutlich in ApcAd p. 64,22f.¹⁰⁰⁹ Aber es ist eben die Frage, ob man sie auch für das EvPhil selbst voraussetzen darf. Denn schon der Wortlaut des zweiten Satzes von # 71 paßt nicht dazu (es heißt ja nicht, daß Eva von Adam getrennt *wurde*, sondern daß *sie sich* von ihm trennte). Und noch viel weniger entspricht das den parallelen Paragraphen im EvPhil (## 42a.78.79), die vielmehr voraussetzen, daß die todbringende Trennung Evas von Adam in ihrem ehebrecherischen Beischlaf mit der "Schlange", also dem Teufel bzw. dem Demiurgen, besteht (die ## 42a.78.79 ergänzen und interpretieren einander in diesem Sinne). Und wenn nun, worauf Krause mit Recht hingewiesen hat,¹⁰¹⁰ der Tod im EvPhil daneben auch noch auf das Essen vom Baum der Erkenntnis zurückgeführt wird (# 94b), so paßt das vortrefflich. Denn das todbringende Essen von der verbotenen Frucht und die todbringende sexuelle Vereinigung mit der versucherischen Schlange sind ja nur verschiedene Interpretationen derselben Sache, desselben biblischen Motivs. Kurzum, im Angesicht *dieses* Kontextes habe ich schon seit einiger Zeit mit dem Gedanken gespielt, die bewußte Präposition nicht mehr zu [ζ]̄, sondern zu [μ]̄ zu ergänzen, was ja alle beschriebenen Schwierigkeiten mit einem Schlage beseitigen würde. Nur habe ich diesen Gedanken

¹⁰⁰⁶ 1968: 162.

¹⁰⁰⁷ Vgl. z. B. Layton 1989: 178 mit App.

¹⁰⁰⁸ Dieses die *communis opinio* darstellende Verständnis unseres Paragraphen findet sich besonders deutlich ausgesprochen bei Isenberg: "*Philip goes behind the Fall narrative to the creation of Eve and considers the separation of Eve from Adam, that is to say, her creation from the rib of Adam taken from his side as he slept (Gen. 2:21-22), as a 'beginning of death'*" (1968: 231; hinreichend deutlich sagen das aber auch z. B. Sevrin 1972: 129 und Layton 1987: 342^{63a}).

¹⁰⁰⁹ Vgl. aber jetzt auch Inter p. 10,34-36 in der Übersetzung und Interpretation von U.-K. Plisch [1994]: (Der Gekreuzigte sagt zur Kirche als dem Antitypos der Eva) "Gehe ein durch die Seite - den Ort, aus dem du (*fem.*) herauskamst!"

¹⁰¹⁰ 1964: 176f.

bisher sehr vorsichtig gedacht, weil μ ja fast doppelt so breit ist wie ein ζ und der Platz dafür ein bißchen knapp erschien. Nun aber sehe ich zu meiner Freude, daß der in diesen Dingen unbestechliche Layton auch die Ergänzung $[\mu]\bar{\nu}$ für möglich hält.¹⁰¹¹ Und in diesem Falle würde dann gelten: wenn das *möglich* ist, dann ist es auch *wahr*!

Da der dritte der drei Sätze, aus denen unser Paragraph besteht, nun von der eschatologischen Wiederaufhebung des Todes redet, so mag der erste und bis heute herrschende Eindruck als verständlich erscheinen, daß auch das gemeinte *Mittel* für diese Wiederherstellung des seligen Urzustandes durch die Vorstellung der beiden ersten Sätze programmiert sei und also in der Beendigung der Trennung von Adam und Eva bestehen müsse,¹⁰¹² sei es nun die Rückkehr in den androgynen Zustand, sei es die Wiederversöhnung nach dem Ehebruch, und daß man die sprachlichen Elemente der ersten zwei Drittel dieses dritten Satzes entsprechend glaubte interpretieren zu dürfen bzw. zu müssen. Freilich ging das nur bei Annahme einer Textverderbnis, die durch die Konjektur $\epsilon < c > \omega \alpha - \dots - \chi \iota \tau < c >$ ¹⁰¹³ zu beheben war.

Nun scheinen aber ganz abgesehen von den beiden die Erwartung störenden maskulinen Suffixen auch die die Semantik bestimmenden Verben bzw. verbalen Syntagmen in Wirklichkeit gar nicht dazu zu passen, sondern ihrerseits eigentlich in eine ganz andere Richtung zu weisen.¹⁰¹⁴ Vielleicht also ist der dritte Satz gar nicht so unmittelbar mit den beiden vorhergehenden verbunden. Das Hendiadyoin $\beta \omega \kappa \epsilon \zeta \omicron \gamma \nu$ und $\chi \iota \tau \epsilon \rho \rho \omicron$ erweckt nämlich die Vorstellung des (Wieder-)Eintretens in so etwas wie ein Haus und die freundliche (Wieder-)Aufnahme daselbst durch den, dem es gehört.¹⁰¹⁵ Die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente mag man sich z. B. an der urchristlichen Missionarsregel vergegenwärtigen (Mk 6,10f.; Mt 10,11-14; Lk 9,4f.; 10,5-11; EvThom # 14,4). Der nun, von dem unser Satz sagt, daß er (irgendwo) wieder hineingeht, kann - natürlich - dann nur Adam bzw. *der* Mensch allgemein sein. Die Verfehlung der Frau hat

¹⁰¹¹ 1989: 178 App.

¹⁰¹² In Analogie etwa zu EvThom ## 22. 106. 114; 2Clem 12,2; ÄgEv Fragm. f (Schneemelcher 1987: 175-177); vgl. Schenke 1959: 15¹³⁶ = 1960: 51⁸, 1987: 164⁴⁷.

¹⁰¹³ Vgl. Layton 1989: 178 App.

¹⁰¹⁴ Vgl. vor allem das $\beta \omega \kappa \epsilon \zeta \omicron \gamma \nu$ in # 69e (Z. 10). Das *Verbum compositum* $\beta \omega \kappa \lambda \zeta \omicron \gamma \nu$ ist freilich auch in der *oben* (Anm. 1009) genannten Stelle aus Inter (p. 10,34-36) gebraucht, aber mit der (die Bedeutung wandelnden) Erweiterung durch die Präposition $\zeta \iota \tau \bar{\nu}$.

¹⁰¹⁵ Der Erkenntnis dieser Zusammengehörigkeit der *beiden* Ausdrücke stehen freilich die Auffassung Krauses zum *ersten* und die Isenbergs zum *zweiten* im Wege. Aber beide Interpreten stehen doch insofern auf derselben Seite, als sie ebenfalls (bzw. schon immer) ohne Konjektur auskommen wollen. Krause geht von der in der Tat sehr unsicheren Lesung von $\beta \omega \psi [K \text{ ---}]$ o.ä. aus. Er behauptet, daß der erste Buchstabe nicht von einem β stammen könne und rekonstruiert zu $\kappa \omicron [T \tau \text{ ---}]$ (vgl. 1964: 176: "Wenn er (der Tod) wieder umkehrt und er (= Adam) ihn (= den Tod) zu sich nimmt"). Diese Idee, statt $\beta \omega \kappa$ eine Form von $\kappa \omega \tau \epsilon$ vorauszusetzen, führt zwar m. E. nicht zu irgendeinem erkennbaren Sinn (das gilt auch für Krauses eigene Modifikation 1971: 110: "Wiederum, wenn er [sich mit *ih*r vereinigt] und ihn (= den Tod) zu sich nimmt" usw.), hat aber doch zu einer nicht unerheblichen Irritation geführt (vgl. Borchert 1967: 239. 273 [er ändert das ursprünglich von Krause in der Klammer vorausgesetzte Suffix, liest also $\epsilon \tau \omega \lambda \kappa \omicron [T \tau \epsilon \zeta \omicron \gamma \nu$ und behauptet, das könne heißen: "if he goes in to *her*"; Isenberg 1968: 375. 434 ["Again if it (sc. death) returns and he (sc. Adam) takes it to himself" etc.]; NHLibEng: 141 ["If he again becomes complete and attains his former self" etc.]). Dieses Verständnis Isenbergs von der zweiten Hälfte der Protasis des dritten Satzes von # 71 (also des $\bar{\nu} \tau \chi \iota \tau \tau \epsilon \rho \rho \omicron$), das in der gerade zitierten Übersetzung von 1977 (NHLibEng) zum erstenmal erscheint und dann, während das Verständnis der ersten Hälfte in den allgemeinen Trend einschwenkt, so bleibt (vgl. NHLibEng³: 150; bei Layton 1989: 179), ist die zweite Seite der Verdunkelung des Hendiadyoin in der Bezeichnung des Mittels zur Aufhebung des Todesgeschickes. Dabei wird vermutlich unser $\bar{\nu} \tau \chi \iota \tau \tau \epsilon \rho \rho \omicron$ als Äquivalent eines griechischen ($\epsilon \acute{\alpha} \nu \dots$) $\acute{\alpha} \pi \omicron \lambda \acute{\alpha} \beta \eta \eta \acute{\epsilon} \alpha \nu \tau \acute{\omicron} \upsilon$ vorausgesetzt (wie es von Ménard in die Debatte gebracht worden ist; vgl. 1967: 190; vgl. auch Sevrin 1972: 271⁶⁸).

auch ihm den Tod gebracht (vgl. den ersten Satz von # 78) - und darauf, daß *Adam* unter die Herrschaft des Todes kam, kommt es an. Die andere Person, das zweite "er" unseres Satzes, könnte z. B. die Vorstellung des Vaters im Gleichnis vom Verlorenen Sohn wachrufen oder "den Herrn", zu dessen Freude das Eingehen der Knechte nach Mt 25,21.23 erfolgt. Und schließlich der *gar nicht genannte* Ort, der das Ziel der Rückkehr ist, müßte das Allerselbstverständlichste in einem Kontext wie diesem # 71 sein, und das ist der Ort, von dem das Vaterhaus nur eine Metapher ist, nämlich das Paradies Gottes, das Paradies des Gottes der Wahrheit (nicht das der Archonten).¹⁰¹⁶ Der Tod wurde ja Wirklichkeit für Adam erst im Zusammenhang mit seiner Vertreibung aus dem Paradies. In diesem aber ist (noch) der Baum des Lebens. Und also gibt es die Aufhebung des Todes nur durch die gnädig zugelassene Rückkehr ins Paradies und das Essen vom Baum des Lebens.

72a (p. 68,26-29), # 72b (p. 68,29-30) und # 72c (p. 68,31-37) Daß es für das Verstehen des Textes hilfreich und gut ist, den ursprünglich als Einheit verstandenen und als # 72 gezählten Komplex p. 68,26-37 in mehrere kleinere Stücke zu zerlegen,¹⁰¹⁷ wird hoffentlich die Exegese im einzelnen zeigen können. Jedenfalls denken auch andere so. Schon Borchert erkannte einen Neueinsatz mit dem Beginn von Z. 31.¹⁰¹⁸ Eine Zweiteilung nimmt auch Layton vor; nur sieht er die Zäsur hinter ετ[ῆ]μαδγ Z. 29 als die entscheidende an.¹⁰¹⁹ Von Isenberg aber werden *beide* Zäsuren als gleichrangig angesehen, was eben zu einer (auch hier vertretenen) Dreiteilung führt.¹⁰²⁰

72a ist die dritte und letzte der kleinen Texteinheiten, die durch das Thema der Trennung zusammengehalten werden. Aber wiederum wechselt der theologische *Locus*, innerhalb dessen dieser Sachverhalt zur Sprache gebracht wird. Hier ist es die Passionsgeschichte und speziell die Kreuzigungspierikope. Und der Passus, der entsprechend interpretiert wird, ist das Zitat von Ps LXX 21,2a im Munde des Gekreuzigten.¹⁰²¹ Genau besehen ist dieser erste Satz unseres Paragraphen jedoch so, daß die Sache irgendwie nicht aufgeht, wenn man ihn als einfaches Zitat von Mk 15,34 oder Mt 27,46 auffaßt. Man möchte sich als Bezugstext am liebsten eine Form der Leidensgeschichte vorstellen, wo - wie im PetrEv - die griechischen Worte *schon* Jesus direkt in den Mund gelegt waren, aber dieser Schrei *noch* den Todesschrei selbst meinte.

In der angedeuteten Perspektive müßte nun auch die unerwartete "Ergänzung" des Zitats

¹⁰¹⁶ Vgl. übrigens auch schon Isenberg 1968: 231 (unsere Stelle erscheint gleich zu Anfang als Beleg im Kapitel "Paradise Lost and Regained" [230-251]). 336 ("When Eve was separated from Adam it was the beginning of death, says *Philip* (...). Paradise was lost" [Hervorhebung von mir]).

¹⁰¹⁷ So schon 1987: 164.

¹⁰¹⁸ 1967: 240. 278.

¹⁰¹⁹ 1987: 342.

¹⁰²⁰ Vgl. NHLibEng: 141; NHLibEng³: 151; bei Layton 1989: 179.

¹⁰²¹ Mk 15,34; Mt 27,46; PetrEv 19 (καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις <μου>, κατέλειψάς με· καὶ εἶπὼν ἀνεληφθη).

durch (den scheinbaren Vokativ) $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ gesehen werden, die außer mir¹⁰²² nur noch Ménard zum Problem geworden ist.¹⁰²³ Natürlich ist es wahr, daß dieses $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ im Rahmen der überlieferten Wortfolge nicht gegen die Gesetze der koptischen Grammatik und Syntax verstößt, wohl aber - und zwar in erheblichem Maße - gegen die semantische Struktur des Textes. Und das ist ein genauso deutliches Signal dafür, daß dieser überlieferte Text hier nicht in Ordnung ist, was eben dann die Frage hervorruft, ob man über die Art dieser Textstörung genug Sicherheit erlangen kann, um ihr mit dem Versuch einer Konjektur zu begegnen. In meinen Augen ist es jedenfalls mit den Händen zu greifen, daß $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ in der Aufreihung der geschriebenen Wörter nur zufällig an die falsche Stelle geraten ist (um zwei Positionen zu früh stehend) und in Wirklichkeit auch hier, wie sonst im EvPhil, eine delokutive Bezeichnung der Person Jesu ist. Als solche scheint sie übrigens im hiesigen Kontext auch die Funktion zu haben, unseren # 72a mit # 72c (und vielleicht auch schon mit # 72b) zu verklammern.

Der zweite Satz von # 72a, an dessen Spitze (ursprünglich) stehend man sich also das $\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ vorzustellen hat, leitet die Angabe des Gesichtspunktes, um dessentwillen das Zitat gebracht worden ist, mit der emphatischen Bemerkung ein, daß es nirgends anders als (erst) am Kreuz (und im Augenblick des Todes) war, daß Jesus so über seine Gottverlassenheit geklagt hat. Während dieser Übergangssatz nun sprachlich und semantisch völlig durchsichtig ist, liegt über dem entscheidenden dritten Satz, von dem nun die eigentliche Erklärung erwartet wird, bis heute ein undurchdringliches Dunkel. Daß das so ist, kann man an dem übermäßigen Differieren der Übersetzungen einfach ablesen. Dabei handelt es sich doch nur um eine ganz geringe Zahl von an sich klaren und einfachen Wörtern. Ihre Beziehung aufeinander ist das Problem. Vielleicht haben wir uns bloß nicht getraut, den Satz beim Wort zu nehmen, obgleich das doch auf eine ganz "normale" gnostische Christologie hinausläuft, nämlich daß sich am Kreuz Gott, der Vater, der seit der Taufe in ihm war, tatsächlich von Jesus, dem Herrn, getrennt hat. Jesu Wort am Kreuz wäre mithin so verstanden worden, wie man seine Parallele im Petrus-evangelium, wo Jesus statt "mein Gott" "meine Kraft" sagt, sowieso oft deutet. Dafür, daß es so ist, spricht schon ganz entscheidend die an sich wohlbekannte Parallele zu unserer EvPhil-Stelle, die sich bei Irenäus adv. haer. I 8,2 findet und folgendermaßen lautet:

καὶ τὰ πάθη δὲ αὐτῆς, ἃ ἔπαθεν, ἐπισεσημειῶσθαι τὸν κύριον
 φάσκουσιν ἐν τῷ σταυρῷ. καὶ ἐν μὲν τῷ εἰπεῖν· "ὁ θεός μου, εἰς
 τί ἐγκατέλιπές με" μεμηυκένοι αὐτὸν ὅτι ἀπελείφθη ἀπὸ τοῦ
 φωτὸς ἢ Σοφίας καὶ ἐκωλύθη ὑπὸ τοῦ Ὅρου τῆς εἰς τοῦμπροσθεν
 ὀρμῆς.¹⁰²⁴

Hier bei Irenäus fände sich der gleiche Gedanke, nur in anderer, nämlich protologischer, Perspektive ausgedrückt.

Zum Vergleich bietet sich jetzt übrigens auch noch eine Stelle aus Inter (p. 13,14-17), in der Bearbeitung von U.-K. Plisch, an:

¹⁰²² Vgl. schon 1965a: 329.

¹⁰²³ Vgl. Ménard 1967: 191; er sucht freilich dessen Lösung in einer ganz anderen Richtung.

¹⁰²⁴ Auch auf diese Parallele hatte bereits Wilson hingewiesen; vgl. 1962: 135.

$\bar{\eta}[\tau\Delta] | [p]e[\varphi\Delta]\omega\acute{o}\eta[\lambda] \bar{m}m[en] \Delta\gamma\pi\omega\rho\chi \bar{m}\eta[H] | \Delta\beta\Delta\lambda \bar{z}\bar{n} \tau\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta[C] \Delta \bar{n}\theta\epsilon$
 $\bar{z}\bar{n} \tau\Delta\rho[x\eta] | \pi\kappa\epsilon\kappa\epsilon\iota \Delta\beta\Delta\lambda \bar{z}\bar{n} \tau\mu\epsilon\epsilon\gamma$
 "[Als] | [er schrie], wurde [jene] abgetrennt | von der Kirche wie im [Anfang] |
 die Finsternis von der Mutter."¹⁰²⁵

In Inter handelt es sich freilich gerade nicht um die Absonderung des pneumatischen, sondern des hylichen Elements vom (Leibe des) Gekreuzigten.

Ein starkes Argument für die erwogene doketistische Auffassung unseres Satzes aus EvPhil # 72a ist auch die Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$, die nur bei solcher Beziehung wirklich evident wird. Andererseits müßte man als Konjugationsform, statt Laytons $[n\epsilon]\Delta\varphi$ -, doch das alte $[\bar{n}\tau]\Delta\varphi$ -voraussetzen, also das zweite Perfekt aus dem Vorsatz wiederholt sehen. Und dann dürfte eben doch $\bar{m}\pi\mu\Delta \epsilon\tau[\bar{m}]\mu\Delta\gamma$ als *Vedette* den entsprechenden Ausdruck $z\iota \pi\epsilon\phi\omicron\varsigma$ aus dem Satz davor wiederaufnehmen, trotz des von Sevrin so klar herausgearbeiteten Sachverhalts,¹⁰²⁶ daß an sich $\pi\mu\Delta \epsilon\tau\bar{m}\mu\Delta\gamma$ in der Terminologie des EvPhil eine stereotype Bezeichnung der oberen Welt des Pleroma ist. Aber solch durchgehend technisch-kosmologischer Gebrauch des Ausdrucks schließt doch nicht aus, daß er an einer Einzelstelle auch einmal "normal", nämlich zum Ausdruck eines einfachen, aber betonten Äquivalents von $\bar{m}\mu\Delta\gamma$ gebraucht sein kann.

Wir klammern nun den unmittelbar folgenden # 72b, der ja infolge seiner Lücken so gut wie völlig dunkel erscheint, zunächst erst einmal aus und wenden unsere Betrachtung gleich dem übernächsten # 72c zu. Zwar ist auch von ihm kaum mehr als die Hälfte des Textes erhalten. Aber er ist lang genug und die jeweils erhaltenen zweiten Hälften der Zeilen so relevant für die Erkenntnis der semantischen Struktur, daß ganz unzweifelhaft ist, wovon hier geredet wird. Davon kann man sich leicht selbst überzeugen, wenn man die neue Übersetzung Isenbergs¹⁰²⁷ oder die von Layton selbst¹⁰²⁸ zur Hand nimmt, wo, in Entsprechung zu Laytons neutraler Fassung des koptischen Textes,¹⁰²⁹ praktisch keine der Lücken ergänzt ist. Und doch machen die "Fetzen" einen vorzüglichen Sinn. Es ist die Rede von der Auferstehung Jesu und seinen anschließenden Erscheinungen vor den Jüngern im Fleisch,¹⁰³⁰ allerdings in einem solchen, von dem das, das alle Menschen tragen, nur ein "Schatten" ist.¹⁰³¹ Das heißt aber, daß der in # 72a aufgenommene Faden der Leidens- und Auferstehungsgeschichte hier weitergeht. Wie # 72a nach rückwärts durch das Trennungsmotiv verbunden ist, so nach vorn durch diesen Leitfaden. Da nun die Ergänzung

¹⁰²⁵ Vgl. Plisch 1994.

¹⁰²⁶ 1972: 269⁶².

¹⁰²⁷ NHLibEng³: 151; bei Layton 1989: 179.

¹⁰²⁸ 1987: 342.

¹⁰²⁹ 1989: 178.

¹⁰³⁰ Zur Situation vgl. den Schluß von # 26a.

¹⁰³¹ Vgl. zum hiesigen $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\upsilon$ -Begriff Sevrin 1972: 179. 276¹⁰⁰.

am Beginn von # 72c zu ἀπ[χοεῖς ---] so gut wie sicher ist, könnte man sogar (unter Voraussetzung unserer Konjektur in # 72a) unseren ganzen # 72c in Parallele zu Satz 2 und 3 von # 72a noch als eine (weitere) Erklärung von Jesu Todesschrei (Satz 1 von # 72a) ansehen. Und diese Erklärungen würden eben *jeweils* mit "Der Herr" anfangen. Was übrigens unsere sonstige Ergänzung der Lücken von # 72c anbelangt, so ist sie zwar weithin als *exempli gratia* zu verstehen (d. h., für den koptischen Wortlaut im einzelnen gibt es keine Garantie), aber die (auch von anderen gemachten¹⁰³²) Rekonstruktionsversuche stimmen hier doch im großen und ganzen auffallend überein. Bei meinem Versuch gibt es nur eine einzige wirkliche Besonderheit, und die ist, daß m. E. auch das ⲁⲗⲗⲁ in Z. 32 (wie das von Z. 36f.) "sondern" heißt und also davor ein *negierter* Satz vorauszusetzen ist.

Die Art, wie hier in # 72c vom *Fleisch* des Auferstandenen die Rede ist, also daß statt des paulinischen σῶμα πνευματικόν (1Kor 15,44) der fast "widernatürliche" Begriff einer σῶμα πνευματικὴ gebildet wird, ist überaus auffällig.¹⁰³³ Diese Seltsamkeit könnte einerseits damit zusammenhängen, daß unser Autor die Erzählungen der Evangelien von den Erscheinungen des Auferstandenen *vor* der endgültigen Himmelfahrt im Auge hat; und wenn der Auferstandene dabei auch ißt, ist es naheliegend, ihm auch eine Art Fleisch zuzuschreiben. Damit wäre also noch nicht unbedingt gesagt, daß für ihn auch der dann in den Himmel aufgefahrne Christus noch mit diesem Fleisch bekleidet ist. Andererseits haben wir - wie ja schon die Parallelität mit # 23b zeigt - als Hintergrund eine typisch syrische Eucharistie-Tradition zu vermuten, die eben auch sonst "Fleisch" statt "Leib" sagt.

Was schließlich nun das Mittelstück, den # 72b, angeht, so mag, wenn man ihn von beiden Seiten aus, sowohl von # 72a als auch von # 72c aus, betrachtet, sich vielleicht doch eine Ahnung von seinem Sinn ergeben. So ganz hoffnungslos und unspezifisch sind nämlich die erhaltenen Reste gar nicht: der *Nukleus* vom Geborenwordensein irgendeines Wesens mit der Erweiterung durch zwei *verschiedene* Präpositionen, deren zweite das Regimen "Gott" hat. Wenn nun die Zäsuren zwischen # 72a und # 72b *einerseits* und zwischen # 72b und # 72c *andererseits* richtig gesehen und bestimmt sind, könnte man erwarten, daß der kurze # 72b inhaltlich den Übergang von # 72a zu # 72c, das heißt vom Tod Jesu am Kreuz zur Auferstehung und den Erscheinungen im wahren Fleisch gebildet hätte. Und wegen des Verballexems ⲭΠΟ möchte man an eine Aussage über die *Entstehung* dieses wahren Fleisches Jesu denken. Da nun von den beiden Buchstabenresten am Anfang von # 72b der erste mit dem Erhalt eines oberen Winkels relativ spezifisch ist und von denen, die ihn zu deuten versucht haben, immer für γ oder ⲭ gehalten worden ist,¹⁰³⁴ erscheint es verführerisch, sich hier ein [π]χο[εῖς] vorzustellen. Wir hätten hier also vielleicht noch einen dritten mit πχοεῖς beginnenden Satz, das mittlere der drei Kettenglieder, mit denen das Zitat am Anfang von # 72a erläutert würde. Dementsprechend wäre das folgende ⲛⲧⲁⲮ- nicht das *relative* Perfekt, sondern (parallel zu dem ⲛⲧⲁⲮ- von # 72a) ein Perfekt II: "Es ist durch Gott, daß der Herr aus X geboren wurde." Was aber ist X? Formal ausgedrückt ist es durch einen substantivierten präsensischen Relativsatz, dessen Verbform (durativer Infinitiv oder Stativ) vermutlich mit τ angefangen hat und von dem man wegen der

¹⁰³² Vgl. Till 1963: 38; Ménard 1967: 80; Isenberg 1968: 375.

¹⁰³³ Hier ist das Fleisch des Auferstandenen etwa so vorgestellt wie im EV das Fleisch des Irdischen (vgl. p. 31,4-7).

¹⁰³⁴ Vgl. z. B. Krause 1964: 177.

Größe der Lücke annehmen kann, daß er (durch einfaches $\lambda\eta$) negiert war. Und inhaltlich müßte dieses X klarstellen, daß die Geburt, von der hier die Rede ist, die Wiedergeburt ist. Schließlich könnte man durch Assoziation mit 1Petr 1,3.23 auf die Vorstellung $\pi\epsilon\tau\tau[\lambda\kappa\eta\gamma \lambda\eta \text{ ---}]$ kommen: "Es ist durch Gott, daß der Herr aus dem, was nicht vergänglich ist, geboren wurde." Als Kern der Auferstehung Jesu wäre mithin seine Wiedergeburt zu einem unvergänglichen wahren Leben (die zugleich das $\alpha\lambda\tau\iota\omicron\nu$ der Wiedergeburt der Christen in der Taufe ist) verstanden.¹⁰³⁵

73 (p. 69,1-4) Das EvPhil kommt übergangslos wieder auf das Thema und die Vorstellung des Brautgemachs zurück, von dem zuletzt - und noch dazu so programmatisch - in # 68 die Rede war. Hier wird aber nun nicht sakramental geredet, sondern bildlich, und dies so, daß die Bildrede in dem Vorstellungs- und Wirklichkeitsbereich, an dem sie orientiert ist, bleibt. Das Bild bzw. die Bilder werden nicht - jedenfalls nicht ausdrücklich - angewendet. Es ist ja auch ein neues Wort für "Brautgemach" (nicht wie bisher: $\nu\omega\mu\phi\acute{\omega}\nu$, sondern): $\pi\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, das hier plötzlich als Leitbegriff der Aussage erscheint und nur noch in einigen der unmittelbar folgenden Paragraphen wiederkehrt (# # 76c.79.80.82a), um sogleich wieder aus dem Sprachgebrauch des EvPhil zu verschwinden, ein Wort also, dessen Distribution sehr charakteristisch ist. Daß hier vom wirklichen Brautgemach (und nicht von dem betreffenden Sakrament bzw. dessen eschatologischer Erfüllung - jedenfalls nicht vordergründig) die Rede ist, ergibt sich außer aus der Nichtexistenz von Deutungselementen auch aus der semantischen Struktur der Gesamtaussage und dem grammatischen Gebrauch der Artikel. Insgesamt erinnern die Sätze unseres Textes an Gesetzesvorschriften. Es ist fast so, als höre man: "Du *sollst* kein Brautgemach für Tiere machen, noch sollst du es für Sklaven oder besudelte Frauen machen. Du darfst es (nur) für freie Männer und Jungfrauen machen." Für den strukturbestimmenden Anfang kann man aus dem sahidischen NT Hebr 9,22 vergleichen: ($\lambda\chi\bar{\mu}$ $\pi\epsilon\epsilon\tau$ $\epsilon\sigma\eta\sigma$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$) $\mu\epsilon\rho\epsilon$ $\kappa\omega$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\omega\omega\pi\epsilon$ "Es gibt keine Sündenvergebung (ohne Blutvergießen)."

Von den Artikeln (Determinatoren) des kleinen Textes ist für die Frage, ob (wirklich) bildlich oder (doch) allegorisch geredet wird, der von $\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ der entscheidende. Aber welcher das nun eigentlich ist, darüber gibt es eine Meinungsverschiedenheit unter den Übersetzern und Kommentatoren (und die Möglichkeit dazu im Text selbst). Das Nächstliegende ist freilich die Auffassung der \emptyset -Determination, wie sie bei unbestimmten Nomina in negativen Konstruktionen das Übliche ist. Theoretisch *nicht* ausgeschlossen ist aber auch die Auffassung des π als einer haplographischen Schreibung von bestimmtem Artikel und Wortanlaut. De Catanzaro hat sie als erster formuliert,¹⁰³⁶ und mit oder ohne seinen Einfluß geistert die Wiedergabe mit "das Brautgemach" (oder entsprechend)¹⁰³⁷ neben der mit "ein Brautgemach" (oder entsprechend)¹⁰³⁸

¹⁰³⁵ Vgl. die Parallelaussagen in ExAn p. 134,4f.11-13:

$\pi\lambda\epsilon\iota \dots \pi\epsilon \pi\eta\omicron\beta \bar{\eta}\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu \bar{\eta}\theta\alpha\gamma\mu\alpha \bar{\eta}\lambda\pi\omicron$

$\tau\lambda\epsilon\iota \tau\epsilon \tau\lambda\eta\lambda\alpha\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma \epsilon\tau\omega\omicron\omega\pi \epsilon\beta\omicron\lambda \bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}\tau\mu\omicron\omicron\gamma\tau$

vgl. aber auch p. 134,29.

¹⁰³⁶ 1962: 52 m. Anm. 1; und vgl. Layton 1989: 178.

¹⁰³⁷ Vgl. z. B. Schenke 1959: 15 = 1960: 52; Borchert 1967: 240.279⁴; Ménard 1967: 83.192; Isenberg 1968: 38.375; Schenke 1987: 164.

¹⁰³⁸ Vgl. z. B. Wilson 1962: 45.136; Till 1963: 39; Krause 1971: 110; Isenberg seit 1977 (NHLibEng: 141); Layton 1987: 342.

durch die Literatur und beeinflußt die Vorstellungen. Denn nur mit bestimmtem Artikel kann man $\pi\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ auf das Sakrament des Brautgemachs oder das eschatologische Brautgemach beziehen und den Text metaphorisch verstehen. Dagegen ist bei \emptyset -Determination von der Gattung "Brautgemach" bzw. von vielen (irdischen) "Brautgemächern" die Rede. Und nur die \emptyset -Determination paßt zu den anderen Strukturelementen.

Es gibt auch noch einen zweiten \emptyset -Artikel in unserem kleinen Text, und zwar in dem Ausdruck $\bar{\nu}\zeta\iota\mu\epsilon\ \epsilon\varphi\chi\omicron\omicron\zeta\mu$ (Z. 2f.). Daß nicht $\bar{\nu}$ - der *Artikel* ist (das $\bar{\nu}$ - ist vielmehr der [wiederholte] Dativ-Ausdruck), sondern daß der "Artikel" das zwischen $\bar{\nu}$ und $\zeta\iota\mu\epsilon$ "liegende" *Nichts* ist (also: $\bar{\nu}$ - \emptyset - $\zeta\iota\mu\epsilon$), geht eindeutig aus dem scheinbar mit dem Femininum $\zeta\iota\mu\epsilon$ inkongruenten (maskulinen) Suffix $\acute{\epsilon}\varphi$ in $\epsilon\varphi\chi\omicron\omicron\zeta\mu$ hervor. Dieses $\epsilon\varphi\chi\omicron\omicron\zeta\mu$ ist nämlich keineswegs ein Schreib- oder Überlieferungsfehler, wie man meinen konnte, solange die betreffende Regel von der (sich im folgenden konjunkt-attributiven Umstandssatz auswirkenden) Neutralisierung des Genus bei \emptyset -Determination (des [femininen] Bezugswortes) noch nicht allgemein bekannt war.¹⁰³⁹ Der besondere Reiz des hiesigen Ausdrucks liegt darin, daß es allein bei dem "weiblichsten" aller Feminina, nämlich dem Nomen "Weib" ($\zeta\iota\mu\epsilon$), Ausnahmen von der (Neutralisierungs-)Regel gibt, von der A. Shisha-Halevy sagt, daß "in cases of \emptyset - $\zeta\iota\mu\epsilon$ *sex* may be overruling *gender*".¹⁰⁴⁰ Aber vgl. Sir 36,29(21): $\omicron\gamma\bar{\nu}\ \zeta\iota\mu\epsilon\ \delta\epsilon\ \epsilon\bar{\nu}\alpha\bar{\nu}\omicron\gamma\varphi\ \epsilon\zeta\iota\mu\epsilon$ (als Übersetzung von $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho\ \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\rho\delta\varsigma\ \kappa\rho\epsilon\iota\sigma\sigma\omega\upsilon$).¹⁰⁴¹

Sonst fällt beim Artikelgebrauch unseres Textes die Nichtübereinstimmung der Pluralartikel auf: (erst) zweimal $\bar{\nu}$ - und (dann) zweimal $(-)\zeta\bar{\nu}$ -. Die Auffälligkeit ist so groß, daß man versucht sein kann, die beiden $\bar{\nu}$ - auch als indefinite Pluralartikel, nur eben in der Schreibung ohne ζ (wie sie im EvPhil ja nicht selten wirklich vorkommt) zu deuten.¹⁰⁴² Die Distribution der Formen: Verwendung der *einen* im negativen, der *anderen* im affirmativen Rahmen, läßt aber doch eher an eine grammatische Unterscheidung (als Ausdruck einer rhetorischen Nuancierung) denken. Der bestimmte Artikel im ersten, negativen Teil ist dann natürlich generisch zu verstehen, wodurch eine Allgemeinheit der Aussage erreicht wird, die übigens, wenn auch mit einem anderen sprachlichen Mittel, im dritten und letzten Glied der negativen Dreier-Kette fortgesetzt wird. Denn die \emptyset -Determination neutralisiert nicht nur das Genus, sondern auch den Numerus. Und: "nicht das *ganze* Genus von" und: "nicht *irgendeine*, die" halten sich durchaus die Waage. Ja, wenn man *übersetzen* würde: "Es gibt kein Brautgemach für Tiere, noch gibt es das für Sklaven oder für besudelte Frauen", so wäre das zwar kühn, träfe aber sachlich durchaus das, was gemeint ist.

Ein ganz anderes Problem des Textes ist die Ursache dafür, daß sich dem Leser oder Hörer die Frage aufdrängen muß, wie denn die Tiere hier in die Debatte kommen (wenn man darin *nicht* das Signal für - ursprünglich - allegorische Redeweise sehen will). Mit *dieser* Frage kann man gleich noch *die* nach dem Grunde für den nicht aufgehenden Rest bei der Zuordnung der beiden "Paare", einerseits: Sklaven und besudelte Frauen; andererseits: Freie Männer und

¹⁰³⁹ Vgl. jetzt vor allem Polotsky 1990: 244f. (= # 22) *mit Anm. 13*.

¹⁰⁴⁰ 1986: 147 (= # 5.2.1.1). Ich verdanke Shisha-Halevy auch einen persönlichen Hinweis auf dieses Phänomen und seine Besonderheit (Brief vom 12.8.1988).

¹⁰⁴¹ Von Polotsky zitiert (1990: 245). A. Shisha-Halevy kennt (außer EvPhil # 73) nur diese Sirachstelle als Beleg für die Geltung der Regel (also: daß sie *nicht* außer Kraft gesetzt ist) bei \emptyset - $\zeta\iota\mu\epsilon$. (Brief vom 12.8.1988.)

¹⁰⁴² Im Prozeß der Arbeit an diesem Buch hatte ich das tatsächlich schon gemacht und sogar auch das $\bar{\nu}$ - vor $\zeta\iota\mu\epsilon$ als unbestimmten Pluralartikel [= (ζ) $\bar{\nu}$ -] gedeutet, aber rechtzeitig wieder rückgängig gemacht.

Jungfrauen verbinden. Gibt es nicht auch Sklavinnen? Und müßten nicht auch die freien Männer "jungfräulich" sein? Dieser ganze Problemkomplex wird m. E. verständlich (nur), wenn man hinter der "Fassade" des Textes nach seinem "Baugerüst" sucht. Die Grundopposition ist nur eine einfache: Tiere und Menschen (das Brautgemach ist etwas typisch Menschliches, und also nichts für Tiere); die unvollkommenen, noch tierhaften Menschen wären nur eine nachträgliche Auffüllung des Grundgerüsts. Und die nicht ganz zusammenpassenden (horizontalen) Paare kommen bloß zufällig dadurch zustande, daß hier zwei (vertikale) Oppositionspaare "zusammengerückt" worden sind, nämlich einerseits: Sklaven und Freie, andererseits: Besudelte Frauen und Jungfrauen.

Worauf der Autor mit seinem Bildwort hinweisen will, wird nicht gesagt (oder ist nicht mehr erhalten). Und so ist es unausbleiblich, daß es - in einer anderen Dimension -, vom Kontext des gesamten EvPhil aus, dem Benutzer in diesem oder jenem konkreteren Licht erscheinen kann. Unser Paragraph kann ja als Zentrum eines "Spinnennetzes" möglicher Beziehungen zu anderen Paragraphen und Gedanken des EvPhil gesehen werden. In solcher Mehrdimensionalität der Schriftbetrachtung hat dann sogar die moderne Exegese beherrschende allegorische Deutung der einzelnen Gattungen, obgleich sie offenbar niemals ganz aufgeht, ihr relatives Recht. Aber die Verbindungslinien sind nicht alle gleich wichtig. Es gibt Prioritäten! Die stärkste Linie verläuft zu # 79 hin, den man geradezu den "παστός-Paragraphen" nennen könnte (zu dem unser # 73 dann eine Art Einleitung wäre); denn in jenem kurzen Stück kommt das Wort nicht weniger als dreimal vor. Und bei solcher Zusammenschau sieht es so aus, als käme es dem Autor hier darauf an, die irdische Hochzeit und Ehe (also die "Beiwohnung der Besudelung") in ihrer edelsten Form herauszustellen, weil sie nämlich (trotz "Besudelung") als der, wenn auch schwache, Abglanz der proto- und eschatologischen κοινωνία gilt. Und von dem "Doppelparagraphen" 73 + 79 scheint eine auch noch kräftige Verbindungslinie zurück zu # 15 und nach vorn zu # 84 zu führen und den Gedanken nahezulegen, daß Adam (bzw. der Mensch), nachdem er einmal in dem unvollkommenen Paradies der *Archonten* war, wo kein Korn war und wo es die Möglichkeit der Vereinigung im Brautgemach nicht mehr gab, nicht nur aß wie ein Tier, sondern auch koitierte wie ein Tier.

74 (p. 69,4-8) Der Text kommt hier wieder direkt auf das Initiationsritual zu sprechen. Dabei geht es speziell um die Bedeutung der beiden Einzelsakramente Taufe und Salbung und ihr Verhältnis zueinander, aber nicht im Stil von (neutraler) Lehre oder Anrede, sondern im Wir-Stil, der in zeitlich nicht festgelegter Weise beginnt, um im Rückblick auf das schon erfahrene Heil zu enden.

Und wenn Gaffron sagt: "Der Sinn dieses Paragraphen ist dunkel",¹⁰⁴³ so traf das damals wirklich die Sache. Inzwischen hat sich aber das Dunkel erheblich gelichtet, und nach Lage der Dinge kann man ziemlich zuversichtlich sein, daß man den Rest auch noch vertreiben kann. Die hoffnungsvolle neue Lage hat verschiedene Gründe. Zunächst einmal sind die beiden adverbialen "Irrläufer" $\bar{\eta}\kappa\epsilon\sigma\omicron\pi$ und $\bar{\zeta}\bar{\mu}\ \pi\omicron\kappa\alpha\gamma$ an ihrem natürlichen Ort, nämlich jeweils am Ende der betreffenden Sätze, zur Ruhe gekommen. Hinzu kommt das Licht, das der # 75 auf unseren Text zurückwirft. Allerdings erfolgt eine solche Beleuchtung nicht von allein. Es ist Isenberg, der die Sache so ins rechte Licht gerückt hat. Er spricht nämlich davon, daß das ganze Textstück (##

¹⁰⁴³ 1969: 166. In demselben Sinne äußert sich ausdrücklich auch Sevrin ("son sens de toute manière demeure obscur" [1972: 96]). Aber sowohl Gaffron als auch Sevrin wissen sehr wohl exakt zu beschreiben, und Sevrin tut es besonders ausführlich, welches die Quellen dieser Dunkelheit sind.

74.75) die "complementary aspects" von Taufe und Salbung herausstellen soll.¹⁰⁴⁴ Der Punkt von # 74, auf den von # 75 aus am meisten Licht fällt, ist das *an sich* eigentlich überhaupt nicht verständliche ΖΜ ΠCΝΔΥ . Aber mit $\omega\psi\epsilon \alpha\bar{\rho}\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\epsilon \text{ΖΜ ΠCΝΔΥ} \text{ΖΜ ΠΟΥΟΕΙΝ ΜΝ ΠΜΟΟΥ}$ als "Kommentar", ist das, was im Prinzip gemeint ist, völlig klar.¹⁰⁴⁵ Offen bleibt da bloß noch die konkrete - mehr oder weniger direkte - Weise, in der man diesen "Schlüssel" anwendet. Ein nicht zu verachtendes Mittel zur Vertreibung der Dunkelheit ist auch die Erhellung der Struktur des ersten Satzes in ihrem Verhältnis zu der des zweiten.

ΕΒΟΛ ΖΙΤΜ ΠΝΔ ΕΤΟΥΔΔΒ

CEXPOMEN M̄MON N̄KECON

CEXPOMEN ΔΕ M̄MON

ΖΙΤΝ ΠΕΧC

ΖΜ ΠCΝΔΥ

CEΤΩC

M̄MON

ΖΙΤΜ ΠΠΝΔ

Der letzte Schlüssel zum Verstehen hängt direkt mit dem "Lesen" der sichtbar gemachten Struktur des ersten Satzes zusammen: Der Heilige Geist auf der einen Seite und Christus auf der anderen mit einem markierten (N̄KECON) und einem nicht-markierten XPOMEN in der Mitte - das zeigt eben, daß das Verb hier in zwei verschiedenen Bedeutungen vorliegt, einmal als "hervorbringen" seitens der Mutter (also: gebären) und einmal als "hervorbringen" seitens des Vaters (also: zeugen). Als Erwägung taucht das schon bei Gaffron auf, zusammen mit dem Hinweis auf Joh 3,3.5 als möglichem Hintergrund, eine Stelle, die uns ja schon bei der Exegese von # 30b als Hintergrund begegnet war.¹⁰⁴⁶ Man kann hier gleich noch hinzufügen, daß dann auch die dritte Verwendung von XPOMEN , im letzten Satz unseres Paragraphen, nochmals eine andere Nuance haben müßte: es dürfte nämlich dann dort vom "hervorbringen" durch Vater *und* Mutter die Rede sein.

Mit dem allen ist nun fast auch schon gesagt, was sich für das Gesamtverständnis von # 74 aus diesen Prämissen ergibt. Wie die Komplementarität von Taufe und Salbung in # 75 vom Gedanken der Zusammenwirkung von Spiegel/Wasser und Licht bei der Entstehung eines Spiegelbildes erfaßt wird, so hier von dem des Miteinanders von Mutter und Vater bei der Hervorbringung eines Kindes. Dieser Leitgedanke erscheint nun allerdings nicht erst als Bild, um dann angewendet zu werden, sondern gleich in Gestalt von Tauftheologie. Im ersten Satz wird Wiedergeburt (aus dem Heiligen Geist als unserer Mutter¹⁰⁴⁷) zunächst einmal von der Gotteszeugung (bei der der Vater aber nicht Gott, sondern Christus ist) unterschieden, um mit den letzten beiden Worten (ΖΜ ΠCΝΔΥ) als zusammengehörig bezeichnet zu werden. Der zweite Satz hat dann die Aufgabe klarzustellen, daß mit Wiedergeburt hier der Akt der Salbung (im Rahmen des Taufrituals) gemeint ist und entsprechend also mit Gotteszeugung die Taufe *qua* Untertauchung. Wie bei der Hervorbringung eines Kindes Zeugung und Geburt zusammengehören aber nicht zusammenfallen, so kommt auch im Taufritual erst die Taufe und dann die Salbung. Nun ist das zuletzt Gesagte im Text mehr "angelegt" als ausgesagt. In einer gewissen Weise

¹⁰⁴⁴ 1968: 196 ("Here *Philip* asserts the complementary aspects of Baptism and Chrism"); vgl. auch 331 ("This passage is noteworthy for the way it ties together baptism and chrism without attempting to make one superior to the other").

¹⁰⁴⁵ Der Gedanke, die Sache so herum zu sehen, taucht schon bei Wilson auf. Er wagt aber nicht, sich darauf wirklich einzulassen (vgl. 1962: 137). Vgl. dagegen Isenberg: "... we learn that 'when we were begotten we were united,' and this in the context which says that the begetting was done 'in the two,' i.e., in Baptism and Chrism" (1968: 241).

¹⁰⁴⁶ Vgl. Gaffron 1969: 166.352¹⁹⁶.

¹⁰⁴⁷ Vgl. zur Auffassung von der Weiblichkeit des Heiligen Geistes besonders # 17a.

ausgedrückt ist nur die Gleichsetzung von Wiedergeburt und Salbung. Sie ergibt sich aus der Textstruktur (siehe oben), die man mit Worten so umschreiben kann: Wenn es einerseits richtig ist, daß wir durch den Geist wiedergeboren werden, und wenn es andererseits richtig ist, daß wir durch den Geist gesalbt werden, dann sind eben Wiedergeburt und Salbung gleich (womit natürlich gemeint ist, daß die Wiedergeburt durch die Salbung erfolgt). Aber warum fehlt die "andere Seite"? Warum steht daneben nicht ein Satz, der die Gotteszeugung ausdrücklich als in der Taufe erfolgend erklärt, also wenigstens so etwas wie: "Wir werden untergetaucht durch Christus"?

Natürlich ist das Auffälligste an dieser hier (wieder) "fragmentarisch" werdenden Rede der adverbelle Ausdruck $\epsilon\bar{\nu}\ \pi\epsilon\bar{\nu}\alpha\lambda\gamma$ *davor*, d.h. am Ende des ersten, langen und ausführlichen Satzes, mit dem die Verkürzung schon beginnt. Klar ist an diesem Adverb allerdings zweierlei, nämlich formal, daß es auf den *gesamten* ersten Satz zurückblickt und dessen beide Teile als zusammengehörig behaupten will, und sachlich, daß damit *irgendwie* zum Ausdruck gebracht werden soll, daß Geist und Christus, Mutter und Vater, Wiedergeburt und Gotteszeugung, Salbung und Taufe, Öl und Wasser nur zwei verschiedene Elemente derselben einen Sache sind. Aber eben nur *irgendwie*! Wenn man es genauer verstehen will, muß man sich für *eine* Beziehung entscheiden, etwa mit Gaffron für: Heiliger Geist und Christus,¹⁰⁴⁸ was ja auf jeden Fall das *Nächstliegende* ist, oder mit Isenberg für: Salbung und Taufe.¹⁰⁴⁹ Und dazu muß man sich dann eine mögliche grammatische Beziehung des elliptischen (in der Luft hängenden) *regens* $\epsilon\bar{\nu}$ vorstellen. Man könnte aber auch vielleicht direkt nach dem Muster des vollen Parallelausdrucks in # 75 hier verstehen: " - (in der Taufe) mit beidem".

Jedenfalls braucht der Text hier nicht im eigentlichen Sinne korrupt/verderbt zu sein. Das Reden in Abbrivatur scheint geradezu zum Wesen des EvPhil zu gehören. Hier könnte es direkt mit dem (zeitlosen) Wir-Stil zusammenhängen, wenn wir in ihm eine der charakteristischen Weisen erkennen, wie man in einer Diatribe den Hörer mit in das Geschehen "hineinnimmt". Und für die Diatribe sind ja nun solche Verkürzungen typisch.

Das würde aber zugleich bedeuten, daß der Wechsel im Tempus beim Übergang zum letzten Satz von größerer Bedeutung ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Wir hätten es nämlich mit dem Übergang vom volkstümlichen Predigtstil zum Stil des Bekenntnisses zu tun. Dieser Schlußsatz würde sich also nicht nur von der Sache her (um die Frage der "Vereinigung" geht es hier doch gar nicht), sondern auch hinsichtlich des Stils als ein bloßes Anhängsel erweisen, mit dem der Redner nebenbei darauf hinweisen will, daß die beiden Sakramente, von denen er redet, auch als Vorbedingung für das Sakrament der Vereinigung wichtig sind. Zu dieser (m. E. "befreienden") Auffassung des letzten Satzes gehört nun "als die andere Seite" noch die Deutung des Temporalis als vorzeitig. Daß die Vereinigung, auf die die Rede hier also zwischendurch rasch gebracht wird, *die* mit dem jeweiligen Engel als dem himmlischen Paargenossen des getauften Pneumatikers meint (jene typisch valentinianische Konzeption), ist klar. Aber diese Sachaussage scheint hier noch eine ganz bestimmte Bildseite zu haben, wie sich aus Wortwahl, Konstruktion und Kontext ergibt: Der mit Wasser und Öl Getaufte ist vorgestellt als neugeborenes Kind, das unmittelbar nach seiner Geburt seinem Schutzengel übergeben wird. Die engste Verbindung unseres Schlußsatzes besteht innerhalb des EvPhil mit # 26b. In dieser Perspektive kann man schließlich sogar noch fragen, ob etwa auch dieser Schlußsatz des # 74 ein Zitat aus

¹⁰⁴⁸ Vgl. 1969: 166.

¹⁰⁴⁹ Vgl. 1968: 241. Siehe das Zitat in Anmerkung 1045.

der Liturgie (des Initiationsrituals) darstellt.

75 (p. 69,8-14) Der Text setzt neu ein mit einem klaren und schönen Bild, wie es seit Platon¹⁰⁵⁰ in der alten griechischen Welt geläufig war. Daß der *Gedanke* von # 74 hier weitergeführt wird, merkt der Hörer oder Leser erst durch die (hier wieder einmal vorhandene) Formulierung der Anwendung. Eine Verbindung besteht aber auch im Stil. Wie besonders das "Du" als unbestimmte grammatische Person in Z. 10 zeigt, wird wiederum der Stil der Diatribe gebraucht.¹⁰⁵¹ Was unser Paragraph sachlich sagen will, haben wir schon gesehen. Das Anliegen kommt ja hier auch in dem Anwendungsteil viel klarer heraus als in # 74. Gleichwohl ist die Anwendung nicht ohne Probleme. Und ich könnte nicht mit Gaffron sagen, daß der hiesige Vergleich "in Bild- und Sachhälfte klar durchgeführt ist".¹⁰⁵²

Das Problem ist aber nicht die Sachhälfte an sich, sondern *wie* sie formuliert ist. Wieso heißt es: "deswegen", und nicht, wie es der Gleichnisform allein angemessen erscheint: "ebenso". Und was soll die Rede von der Taufe mit dem "Licht". Kurzum, warum ist nicht einfach gesagt: "Ebenso gehört auch in der Taufe zum Wasser die Salbung, die dem Licht des Bildes entspricht" bzw.: "Ebenso ist es nötig, mit beidem zu taufen: mit dem Salböl und (mit) dem Wasser. Das Salböl entspricht dem Licht"? Es gibt eine ganze Menge von Möglichkeiten, sich das zurechtzulegen! Das $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$, weil es ja nicht (nur) ein Bild, sondern ein Stück Theologie als (entscheidende) Prämisse vorauszusetzen scheint, könnte z. B. weiter "greifen" und den Inhalt von # 74 mitumfassen. Und/oder es könnte damit zusammenhängen, daß der Begriff des Spiegels in der Taufsprache fest und vielfältig verwurzelt ist,¹⁰⁵³ besonders in dem Sinne, daß die Taufe wie ein Spiegel *Selbsterkenntnis* bringe, was ja im Sinne eines (unausgesprochenen) Zwischengedankens von Gaffron als offenbar selbstverständlich vorausgesetzt¹⁰⁵⁴ und bei Sevrin wenigstens als möglich erwogen wird.¹⁰⁵⁵ Daß *innerhalb* der Folgerung die Salbung einfach als "Licht" erscheint, könnte mit der festen Assoziation der Salbung mit der Vorstellung von Licht und Feuer (vgl. ## 25.66.125b), die es im EvPhil ja gibt, in Zusammenhang gebracht werden, als deren Hintergrund (oder allgemeineren Kontext) man wiederum die Vorstellung von der Taufe mit dem *Geist* sehen könnte;¹⁰⁵⁶ es ist ja der Geist, der durch die Salbung empfangen wird. Und schließlich ist auch $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ eine geläufige Bezeichnung der Taufe.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁰ Resp. VI 507 d e. (Vgl. schon Wilson 1962: 138; und auch Sevrin 1972: 210³⁰).

¹⁰⁵¹ Vgl. Sevrin 1972: 13 mit 203⁷⁰.

¹⁰⁵² Vgl. 1969: 159 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁵³ Sevrin weist z. B. darauf hin, daß die Rede vom Spiegel im sog. "Tanzhymnus" ActJoh 94-96 in einem Kontext steht, wo es auch Anspielungen auf die Taufe gibt (1972: 210³⁰).

¹⁰⁵⁴ Vgl. "Sachhälfte: wer zur Erkenntnis seines Wesens gelangen will, bedarf ebenso des Lichtes und des Wassers" (1969: 159).

¹⁰⁵⁵ Vgl. 1972: besonders 170.210³¹.

¹⁰⁵⁶ Vgl. vor allem Joh 3,5 und Mt 3,11 par Lk 3,16; und *dazu* Sevrin 1972: 225⁹⁵.

¹⁰⁵⁷ Man könnte auch in der *Benennung* der Taufe als "Licht" in TractTrip p. 128,36-129,2 eine Parallele zu unserer Stelle sehen; vgl. Thomassen 1989: 445.

Am einfachsten und "natürlichsten" scheint mir freilich die Annahme zu sein, daß wir es hier *einerseits* mit dem für das EvPhil typischen *interpretierenden* "deswegen" zu tun haben¹⁰⁵⁸ und daß *andererseits* die Deutung einfach noch in den Begriffen des Bildes bleibt, wie das ja am anschaulichsten im größten Teil der Anwendung des Gleichnisses von # 119 geschieht. Nur der Begriff der Taufe, auf dem also der ganze Ton läge, ist zunächst neu (und daß der Begriff des "Spiegels" aus dem Gleichnis fallengelassen wird): Entsprechend/Deswegen muß man auch *taufen* mit "Licht" und "Wasser". Und da nun "Wasser" nur Wasser meinen kann, braucht bloß noch der Begriff des "Lichtes" aus dem Gleichnis ausdrücklich auf die gemeinte Sache bezogen zu werden.

76a (p. 69,14-25), # 76b (p. 69,25-29), # 76c (p. 69,29-70,1) und # 76d (p. 70,1-4) Daß die Rede des EvPhil hier auf den Jerusalemer Tempel zu sprechen kommt, ist so überraschend, daß man guten Grund hat, in diesem Textkomplex (wieder) eine Art "Meilenstein" auf seinem Wege zu sehen. Freilich, wenn man nahe genug an diese Markierung herangekommen ist, kann sich wie beim # 68 die Frage so stellen, ob hier vielleicht doch *ehere* der Abschluß des Vorhergehenden *als* der Beginn von etwas Neuem markiert ist.¹⁰⁵⁹ Jedenfalls geht trotz des Einsatzes mit einer ganz neuen Vorstellung die Behandlung der Sakramente weiter, wenngleich nun unter Zuspitzung auf den Höhepunkt des Initiationsrituals, das Sakrament des Brautgemachs mit dem der Erlösung als seiner Vorstufe. Die Vorstellung vom Tempel zu Jerusalem hat jedoch für unseren Verfasser auch ein erhebliches sachliches Eigengewicht. Mit ihr hängt nämlich seine Sicht des Heils, wie sich noch deutlicher in der Wiederaufnahme dieses Topos in # 125a zeigt, ganz wesenhaft zusammen.

Nun ist dieser *Textabschnitt* aber auch ein besonders schwieriger - er fängt ja auch gleich mit einer irritierend "irrealen" Tempeltopographie an; und dann kommt da auch noch ein Stück, wo die Lücken größer sind als die erhaltenen Stücke der Textzeilen -, *der* jeden Versuch, die Sache auch im einzelnen zu verstehen, als hoffnungslos erscheinen lassen kann. In dieser (wie gesagt: "hoffnungslosen") Lage ist es vielleicht (wieder) einen Versuch wert, das exegetische "spot light" zunächst auf die einzelnen Teile zu richten, zumal man sowieso den Eindruck gewinnen kann, daß in dem Gesamtabschnitt, der gewöhnlich als # 76 schlechthin gezählt wird,¹⁰⁶⁰ die Tempelvorstellung unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten gebraucht wird.

Schon das erste Textstück, **# 76a**, wird besser verständlich, wenn man es als kleine Einheit für sich nimmt. Erst werden die drei jüdischen Opferplätze genannt und kurz beschrieben; dann werden sie auf drei christliche Sakramente gedeutet. Damit ist die im Hörer durch den Anfang geweckte Erwartung voll erfüllt.

Ein nächster wesentlicher Gesichtspunkt, der uns das Gesagte vielleicht verstehbar macht, kommt von Isenberg: Solche Tempelallegorien sind nämlich in Taufkatechesen - jedenfalls in den späteren - ein fester Topos, der in vielfältiger Weise variiert werden kann.¹⁰⁶¹ Andererseits ist

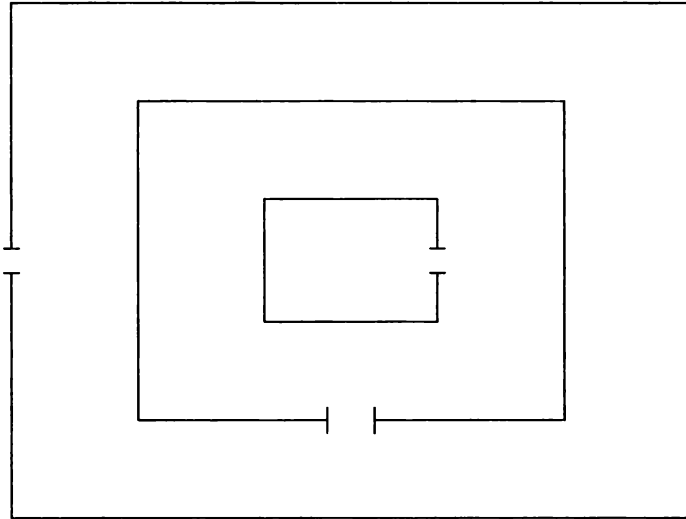
¹⁰⁵⁸ Vgl oben Kommentar zu # 50, Anmerkung 734.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Borchert 1967: 286 ("Log. 76 functions as a conclusion to the preliminary initiatory sacraments and also as an introduction to the discussion of the ultimate initiatory rite of the bridal chamber - the mystery of marriage").

¹⁰⁶⁰ So auch von mir selbst noch 1987: 165.

¹⁰⁶¹ Vgl. 1968: 175f.

dieser Topos auch in valentinianischen Spekulationen zu Hause,¹⁰⁶² so daß wir sogar einen doppelten Hintergrund haben. Und in (so oder so) ständigem Gebrauch des Motivs könnte nun wiederum auch die hiesige "Verschwommenheit" des Tempelbildes - wenigstens zum Teil - wurzeln. Es kommt ja auch auf dessen Stimmigkeit gar nicht an, sondern auf das, was der Redner *damit* sagen will. Und im Kern stimmt sogar das Bild: Der Zentralkomplex mit dem Allerheiligsten hat sein Tor, mit dem Vorhang, im Osten. Und wie sollte man ohne Autopsie überhaupt exakt davon reden können. Aus der Heiligen Schrift allein kann man nun einmal kein zutreffendes Bild gewinnen. Ein weiterer Schritt in Richtung auf eine "Verteidigung" unseres Autors wäre es, wenn man noch einen speziellen Grund für gerade *diese* Verworrenheit bestimmen könnte. Es mag sein, daß der springende Punkt einfach eine "Kontamination" der (drei oder) *zwei* Teile des Tempelhauses [(Vorhalle,) "das Heilige" und das "Allerheiligste" (alle in einer Achse gelegen und nach Osten geöffnet)] mit den *drei* Höfen¹⁰⁶³ des ganzen Tempelbezirks ist. Und bei den beiden äußeren Höfen läßt sich ja auch von den vielen Toren *außen* eins im Westen und *innen* eins im Süden aussondern. Möglicherweise ist also die Vorstellung, die der Redner hat und dem Hörer vermittelt, sogar in sich (und dann eben auch in ihrer Anwendung) stimmig. Vielleicht kann man dieses Bild so sehen:



¹⁰⁶² Vgl. schon Gaffron 1969: 188f. Als Beleg kommt jetzt noch hinzu ExpVal p. 25,33-39.

¹⁰⁶³ Die Idee mit den Höfen, die ja nun wirklich drei waren, taucht schon bei Rewolinski (1978) auf. Er versteht schon das koptische Wort $\text{H}\epsilon\text{I}$ selbst als "Hof". Vgl. S. 125: unser Text sei eine "allegorical discussion of the three courts of the Jerusalem temple." Und in der Tat nennt ja Crum als Äquivalent für $\text{H}(\epsilon)\text{I}$ auch $\alpha\upsilon\lambda\eta\text{I}$ (66 a 29). Entsprechend lautet auch Rewolinskis Übersetzung des Anfangs unseres Abschnitts, nämlich folgendermaßen: "There were three courts in the place of sacrifice in Jerusalem" etc. (Appendix I, S. 23). Mit dem unmittelbaren Nebeneinander der beiden Ortsbegriffe $\text{H}\epsilon\text{I}$ und $\text{M}\Delta$ haben übrigens auch andere Übersetzer ihre Schwierigkeit. Die Hierarchie des Syntagmas $\omega\omicron\text{M}\text{T}\ \bar{\text{N}}\text{H}\epsilon\text{I}\ \bar{\text{M}}\text{M}\Delta\ \bar{\text{N}}\text{I}\ \text{P}\text{P}\text{O}\text{C}\Phi\text{O}\text{P}\Delta$ ist m. E. folgendermaßen zu beschreiben: $\text{I}\text{-P}\text{P}\text{O}\text{C}\Phi\text{O}\text{P}\Delta$ bildet mit dem Nominalpräfix $\text{M}\Delta\text{-N-}$ zusammen *einen* Ausdruck, der attributiv zu $\text{H}\epsilon\text{I}$ tritt; und dieser Komplex: Nomen + Attribut ist die Erweiterung von $\omega\omicron\text{M}\text{T}$.

Für die Vorstellung unseres Autors vom innersten Bezirk, auf den es ihm ja ankommt, ist dabei charakteristisch, daß er den inneren Hof mit dem Tempelhaus und dieses wiederum mit dem Allerheiligsten in eins sieht und auch nur einen Vorhang kennt, den man von draußen sehen kann und der doch das Allerheiligste verdeckt (diese "Vereinfachung" in der Vorstellung vom innersten Teil des Tempels hängt unmittelbar mit der Heilsvorstellung unseres Autors vom Zerreißen des Tempelvorhangs zusammen).

Was die für die drei Tempelteile gebrauchten *Bezeichnungen* für sich betrachtet betrifft, nämlich:

- | | |
|---------------------------------|---------------------|
| 1. (für das äußere Heiligtum) | ΠΕΤΟΥΔΑΒ |
| 2. (für das mittlere Heiligtum) | ΠΕΤΟΥΔΑΒ ΜΠΕΤΟΥΔΑΒ |
| 3. (für das innere Heiligtum). | ΠΕΤΟΥΔΑΒ ΝΝΕΤΟΥΔΑΒ, |

so ist die *mittlere* die von der Tradition "ungeddeckte" und also wie eine *ad hoc*-Bildung wirkende.¹⁰⁶⁴ Es scheint aber nun so, als ob unser Autor weder in der Vorstellung von dem, was im Jerusalemer Tempel den Kern umgibt, noch in den Bezeichnungen dafür - ja nicht einmal in der Bezeichnung für den Kern selbst - festgelegt ist. Wo er jedenfalls in seinem Werk auf die hiesige Thematik zurückkommt (nämlich in dem "parallelen" # 125a), konzentriert er sich nur auf diesen Kern und gebraucht zur Benennung dieses "Allerheiligsten" jedesmal einen etwas anderen Ausdruck (übereinstimmend ist nur die Zweiteiligkeit als solche), nämlich:

- | | |
|---------------------------|---------------------------------------|
| ΠΕΤΟΥΔΑΒ {Σ}Μ ΠΕΤΟΥΔΑΒ | (p. 84,22f. [praktisch = Nr. 2 oben]) |
| ΝΕΤΟΥΔΑΒ [ΝΤΕ Ν]ΕΤ[Ο]ΥΔΑΒ | (p. 84,30f.) |
| ΝΕΤΟΥΔΑΒ ΝΝΕΤΟΥΔΑΒ | (p. 85,19f.), ¹⁰⁶⁵ |

aber eben gerade *nicht* den, der hier in # 76a dafür "definiert" worden zu sein scheint.

Bei der Beziehung der Jerusalemer Opferplätze auf die christlichen Sakramente scheint auch *deren* Zahl nicht zu stimmen. Der Hörer ist doch gerade erst (in # 68) darüber belehrt worden, daß es *fünf*, und nicht bloß *drei*, sind. Nun scheint der Autor von seiner Tempelvorstellung her auf die Dreizahl festgelegt zu sein. Unsere Frage kann dann nur lauten, warum gerade *diese* ausgewählt sind und was diese Auswahl bedeutet.¹⁰⁶⁶ Meine Antwort auf die allen Exegeten des EvPhil aufgegebenen Frage ist, daß das Tempelbild bei dem Autor unmittelbar

¹⁰⁶⁴ Gaffron weist allerdings darauf hin, daß in der LXX der Ausdruck ὄγιου τοῦ ὀγιου doch einmal vorkommt (Ex 29,37); vgl. 1969: 371/2²⁹.

¹⁰⁶⁵ Vgl. auch in ExpVal p. 25,36 die entsprechende Bezeichnung für das "Allerheiligste" des Tempels: ΝΕΤΟΥΔΑΔΥ ΝΝΕΤΟΥΔΑΔΥ.

¹⁰⁶⁶ Eine relativ ausführliche Diskussion dieses Problems, mit interessanten eigenen Erwägungen, findet sich bei Borchert 1967: 289f.

mit seinen Vorstellungen von der Vollendung zusammenhängt und es also bei den Sakramenten gerade um die beiden, bisher nicht behandelten, Teile des Initiationsrituals geht, die speziell diese eschatologische Vollendung kultisch abbilden, nämlich: "Erlösung" und, vor allem, "Brautgemach".¹⁰⁶⁷ Die Taufe wäre also hier als Einleitung verstanden und würde die Gesamtheit der drei ersten Ritualteile: Taufe - Salbung - Eucharistie meinen. Oder vielleicht ist es im Vorblick auf # 98 noch besser, die Sache so zu sehen, daß "Taufe" hier = (Taufe und Salbung) ist, und entsprechend "Erlösung" = (Eucharistie und Erlösung).

Daß es dem Autor vor allem auf das Brautgemach ankommt, scheint auch aus der sprachlichen Formulierung dieser Beziehung zwischen Opferplätzen und Sakramenten hervorzugehen, insofern als die Nominalsätze, mit denen das geschieht, im letzten Glied eine auffällige Vertauschung der "Seiten" aufweisen. Vgl.

ΠΒΑΠΤΙΣΜΑ	ΠΕ	Π(ΗΕΙ) ΕΤΟΥΔΑΒ und
[Π]ϚϜ[Τ]ε	(ΠΕ)	ΠΕΤΟΥΔΑΒ ἸΠΕΤΟΥΔΑΒ; aber
ΠΕΤ[ΟΥΔ]ΑΒ ἸΝΝΕΤΟΥΔΑΒ	ΠΕ	ΠΝΥΜΦΩΝ.

Die Deutung dürfte von den Sakramenten als dem *Makrothema* ausgehen. Zunächst sind also die Sakramente das Subjekt. Aber das dritte von ihnen wird zuletzt doch noch zum Prädikat und zum allerletzten Wort dieser Texteinheit.

Schließlich ist auch noch die Frage nach der sachlichen Bedeutung der grammatischen Verknüpfung der Glieder durch die Kopula zu stellen: Was heißt hier eigentlich "ist"? M. E. ist es zunächst das "ist" der Gleichnisdeutungen. Nun ist der Tempel aber ein ganz besonderes "Gleichnis". Das *Bild* ist eine *Vorabbildung*, und also die gemeinte Beziehung eine typologische, eine Beziehung der *Entsprechung* und *Ersetzung* des Alten durch das Neue, des "Schattens" durch die Sache selbst.¹⁰⁶⁸

Im zweiten Textstück nun, # 76b, geht die Tempeltypologie auffälligerweise plötzlich nicht mehr weiter. Vielmehr ist irgendwie nur noch von einer sehr engen Beziehung, die die drei Sakramente Taufe, Erlösung und Brautgemach *an sich* untereinander haben, die Rede. Nun ist die Erkenntnis dieses "Wie" durch die Lücken, die der Text hier hat, erheblich behindert, zumal auch das, was an Text wohl erhalten ist, noch merkwürdig genug erscheint. Die Merkwürdigkeit und das Profil des Textes kann man durch dreierlei bestimmt sehen:

1. Die herausragende Rolle der Präposition εἰ bzw. εἶ: Die Beziehung der drei Sakramente untereinander scheint geradezu durch ein "(Sein) in" definiert zu sein.
2. Der Störfaktor "Auferstehung": Da die Auferstehung eine Heilswirkung der Sakramente, aber selbst *kein* Sakrament ist, scheint die Nennung der Auferstehung die Kette: "die Taufe ist *in* der Erlösung, die Erlösung ist *im* Brautgemach (und das Brautgemach ist *in* noch etwas anderem)" zu zerreißen.
3. Die Auffälligkeit beim Gebrauch des Ausdrucks für "Haben": Wie kann die Taufe die

¹⁰⁶⁷ "Erlösung" (ϚϜΤΕ) und "Brautgemach" (ΜΑΝΨΕΛΕΕΤ) begegnen als Wirkung oder Namen der Taufe (des Taufrituals) auch im TractTrip (p. 117,23 und p. 128,24; bzw. p. 128,33f.), und zwar (vor allem) im Kontext der großen Taufbelehrung (p. 128,19-129,8), die auch sonst viele Assoziationen mit Passagen des EvPhil hervorruft. Vgl. zu diesen Parallelen Thomassen 1989: 426f. 444.

¹⁰⁶⁸ "Such sacrifices are to be *replaced* by that which they prefigured - the sacraments. In (p.69):14-(p.70):4, our gospel says that the three(!) places of offering sacrifice in the temple of Jerusalem *correspond* to baptism, Ransom, and the Bridal-chamber" (Isenberg 1968:44 [Hervorhebung von mir]).

Auferstehung "haben"?

Um mit dem *Letzten* anzufangen, es muß sich um eine sehr spezielle Semantik des Ausdrucks für "haben" handeln. Es sind zwei *Sachverhalte* mit "haben" verbunden, von denen der zweite eine Folge des ersten ist. Also: "haben" im Sinne von "führen zu"! Vgl. die betreffende Wendung hier etwa mit Hebr 10,35; 1Joh 4,18:

π[ΒΑΠΤΙ]ΣΜΑ ΟΥΝΤΑΥ ΜΜΑΥ ΝΤΑΝΔΑΚΤΑς[ΙC ---]

μη ἀποβάλητε οὖν τῆν παρρησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν
ἡπῆρουχε δε εβολ ἡτετῆπαρρησια ταῖ ετε ουντῶ ογνοῦ ἡτουειο ἡβεκε

ὁ φόβος κόλασιν ἔχει
εοτε ουνταυ ἡμαυ ἡογκολακις

Zum *ersten* Punkt ist vor allem noch nachzutragen, daß wegen der zwei profilbestimmenden $z\bar{m}$ in Z. 27 und 28 auch in der Lücke von Z. 26 vor [--- π]σωτε wohl nicht das übliche $m\bar{n}$, sondern ebenfalls $z\bar{m}$ zu ergänzen ist.

Der unter Punkt *zwei* hervorgehobene Begriff der Auferstehung ist vielleicht der eigentliche Schlüssel, der uns hier die Tür öffnen kann. Jedenfalls verbindet er erst einmal äußerlich unseren Paragraphen 76b mit # 67c. Dabei erwacht dann aber sogleich die Ahnung, daß hier in ähnlicher Weise "elliptisch" geredet sein könnte wie dort. Das würde für den hiesigen Text besagen, daß der Begriff der Auferstehung, das Problem des "Habens der Auferstehung", die Frage, wie und wo man die Auferstehung erlangt, die Gesamtaussage so sehr beherrscht, daß das im zweiten und dritten Glied gar nicht mehr wiederholt zu werden braucht. Die Struktur der Aussage wäre demnach wie folgt darzustellen:

π[ΒΑΠΤΙ]ΣΜΑ	ΟΥΝΤΑΥ ΜΜΑΥ ΝΤΑΝΔΑΚΤΑς[ΙC	$z\bar{m}$ π]σωτε
επσωτε	-----	$z\bar{m}$ ΠΝΥΜΦΩΝ
[επν]ΥΜΦΩΝ Δε	-----	$z\bar{m}$ ΠΕΤΧΟσε

Das würde bedeuten, daß sachlich hier in dreifacher Weise von Auferstehung geredet wird. Die in der Taufe verheißene Auferstehung findet man in der "Erlösung"; die in der "Erlösung" verheißene Auferstehung findet man im Sakrament des Brautgemachs; die im "Brautgemach" verheißene Auferstehung findet man (endgültig) im himmlischen Brautgemach als dem Ziel aller Wege und allen Suchens. Der Ausdruck *πετχοσε* etc. kann jedenfalls kaum etwas anderes als dies himmlische Brautgemach meinen, ob man nun die komparativische Erweiterung zu ερο[ου] oder zu ερο[υ] ergänzt. Die hiesige Wahl des Pluralsuffixes ist inspiriert von der Schlußwendung, ja dem allerletzten Wort, des # 98. Und damit wäre das himmlische Brautgemach verstanden (nicht nur als Erfüllung speziell des Brautgemach-Sakraments, sondern) als die Erfüllung *aller* Einzelsakramente, also des gesamten Initiationsrituals. Wie immer die Gesamtaussage nun noch des näheren gemeint sein mag (ob z. B. auf drei *Stufen* der Auferstehung oder auf drei *Wirkungen* der Sakramente, die alle auch "Auferstehung" *genannt werden können*, zielend), die Beziehung der drei Sakramente auf diesen einen Begriff läßt sie (wiederum) als ganz eng zusammengehörig erscheinen. Man kann nun sogar erwägen, ob diese Aussage, die ja - trotz unserer "Erklärung" - noch geheimnisvoll genug bleibt, vielleicht letztlich und *insgeheim* doch noch an der Tempeltypologie orientiert ist: Auf der Suche nach der Auferstehung betritt man das "Labyrinth" des Tempels und wird schließlich ins Allerheiligste geführt; aber das ist noch gar nicht die

Endstation. Allerdings geht von da aus der Weg nicht mehr "auf der Erde" weiter, sondern steil noch oben, führt eine "Leiter" in den Himmel.

In dem lakunösen Textstück, das in Z. 28b/29a noch folgt, sind sehr wahrscheinlich zwei homiletische, auf das himmlische Brautgemach bezogene Schlußwendungen zu sehen; und ist entsprechend zu ergänzen. Dabei dürfte die zweite, der selbständige Satz, eine Unterstreichung von dessen Erhabenheit (also des Aspekts des $\chi\omicron\epsilon\epsilon$ -) sein, während die erste in Form eines relativischen Anhängsels an das Vorhergehende das *nostra res agitur* artikuliert, wie wir das vom Ende des # 59 her schon kennen.

Das nun hoffnungslos lückenhaft werdende Textstück, das wir als # 76c zählen, beginnt jedenfalls (entsprechend dem dargelegten Verständnis von Z. 28b/29a) in der Mitte von Z. 29. Ziemlich klar ist auch die grammatische Struktur vom Kern des Eingangssatzes. Es handelt sich um einen Nominalsatz des Typs A c Z, von dem nur die Identität des A, der Lücken wegen, nicht klar ist. Wegen der Länge, die dieses Glied A gehabt haben muß (ca. 10 Buchstaben), und wegen der Verteilung von Lücken und Resten darf es außerdem als wahrscheinlich gelten, daß auch dieses Glied A wie Glied Z ein substantivierter Relativsatz war.

Mit dem in Z enthaltenen Stichwort $\varphi\lambda\eta\lambda$ kommt das EvPhil hier nun wieder ausdrücklich auf den Jerusalemer Tempel zurück, aber in einer veränderten Perspektive. Es ist nicht mehr vom *Opfern* in Jerusalem die Rede, sondern vom *Anbeten* in Jerusalem. Zugleich geht es nur (noch) um das *Allerheiligste*. Und als dessen Charakteristikum ist das ("alttestamentliche") Motiv der Reserviertheit für den Hohenpriester durch das (neutestamentliche) vom wunderbar-zeichenhaften Zerreißen des Vorhangs bei Jesu Tod ersetzt. Die Typologie als solche scheint freilich beibehalten zu sein, wie besonders das mutmaßliche Motiv des Wartens (enthalten in $\epsilon\gamma\delta\omega\omega[\tau$ Z. 33) nahelegt: es gibt im Tempel zu Jerusalem eine Art von Anbetung, die als eine Verheißung auf die Vollendung des Gottesdienstes, wie das EvPhil sie lehrt, gilt. Soviel etwa kann man auf Grund der erhaltenen und mit Sicherheit ergänzbaren Reste erahnen. Und das ist ja nicht einmal wenig! Das Übrige hängt davon ab, ob der Eindruck stimmt, daß das Stück durch Joh 4,23 programmiert ist, was allerdings voraussetzt, daß der dortige Terminus $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon/\omicron\gamma\omega\omega\tau$ hier durch das Synonym $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota/\varphi\lambda\eta\lambda$ vertreten ist. Wenn man das voraussetzt, kann man sich den Zusammenhang, in dem die Reste einmal gestanden haben mögen, so vorstellen, wie es unsere *exempli gratia*-Rekonstruktion zu zeigen versucht.¹⁰⁶⁹

Es bleibt noch übrig eine (weitere) Bemerkung zum *Anfang* dieses Stückes und eine zu seinem *Ende*. Daß hier der *Anfang* mit . . .] $\tau\varphi\pi$ [. . .] geboten wird, erklärt sich aus dem Streben nach Übereinstimmung mit Laytons Text. Das Problem ist überhaupt nur das τ , weil ω und π praktisch sicher sind; und das τ stammt von Layton, womit aber jegliches Verständnis des Textes blockiert ist. Ich selbst habe den betreffenden minimalen Zeichenrest nie so gesehen, sondern immer für den Rest eines ω gehalten. Und die nochmalige Einsicht in die Faksimile-Ausgabe (die freilich sehr täuschen kann), läßt doch noch einmal Zweifel an der unbedingten Verlässlichkeit von Laytons Notierung: τ aufkommen, zumal er ja hier nichts darüber sagt, ob und welche Alternativen es gibt bzw. welche Deutungen ausgeschlossen sind. Jedenfalls würde sich bei einer möglichen *Lesung*: . . .] $\omega\varphi\pi$ [. . .] mit der *Rekonstruktion*: $\nu\epsilon\tau\text{]}\omega\varphi\pi$ [$\bar{\mu}\mu\omicron\mu\mu$] = "[Die, die es (das Brautgemach)] annehmen" ein verständlicher Übergang von # 76b zu # 76c ergeben.

Am *Ende* ist das Wiedererscheinen des Wortes $\pi\alpha\sigma\tau\delta\varsigma/\pi\lambda\sigma\tau\omicron\varsigma$ der Ausgangspunkt einer

¹⁰⁶⁹ Ich blicke mit viel Sympathie auf die entsprechende Stelle von NHLibEng¹ (142), wo Isenberg - im Unterschied zu vorher und nacher - auch eine Vollrekonstruktion versucht, von deren koptischem Hintergrund noch eine Menge im kritischen Apparat von Laytons Textausgabe geboten wird (1989: 180).

Überlegung. Von Isenberg stammt die Inspiration, daß dies Wort auch hier nicht unbedingt das Mysterium des Brautgemachs bezeichnen müsse.¹⁰⁷⁰ Dieser Schlußsatz, den man aus den erhaltenen Resten mit hinreichender Wahrscheinlichkeit wiederherstellen kann, wäre dann (wieder) eine Art homiletischer Veranschaulichung des vorher theoretisch Ausgeführten. Das hat zur Voraussetzung, daß der Autor jetzt so sehr am himmlisch/eschatologischen Brautgemach orientiert ist, daß er ohne weiteres auf das *andere* seiner beiden Abbilder: (nicht das betreffende Sakrament, sondern) das "wirkliche", von dem in # 73 die Rede war, zu sprechen kommen kann.

Daß dieser letzte Satz von # 76c auf einer anderen Textebene als das übrige liegt, zeigt vielleicht nun auch noch # 76d, insofern als er *über diesen hinweg* auf das Vorhangsmotiv zurückkommt, um es zu vervollständigen und seine Symbolik zu erläutern. Daß gerade dieses Symbol dem Autor sehr wichtig ist, zeigt die variierte Wiederaufnahme seiner Erläuterung innerhalb von # 125a (p. 85,1-13 bzw. 5-13). Auch interpretieren sich die beiden Parallelen gegenseitig. Von den Übereinstimmungen sind besonders bemerkenswert: das jeweils *kataphorische* "deswegen" (hier: *deswegen* . . . *weil* [notwendigerweise]; dort: *deswegen* . . . *damit*) und das beidmalige ΖΟΕΙΝΕ (in 125a: p. 85,2): Pneumatiker sind eben nur einige.

Auch hinter der Erwägung, daß in dem hiesigen *Zielsatz* vielleicht etwas ausgefallen ist,¹⁰⁷¹ steht die Parallele mit ihrem (freilich komplizierteren) Gegenüber von ΠΩΤ und ΒΩΚ (p. 84,29 bzw. p. 85,12), abgesehen von der wahrlich irritierenden Wortstellung¹⁰⁷² und davon, daß sonst in der Sprache des EvPhil die Erweiterung von ωϞε immer mit ε + Infinitiv erfolgt (und eben nicht mit dem Konjunktiv, der aber als *Fortsetzung* von ωϞε ε + Infinitiv völlig natürlich wäre).

77 (p. 70,5-9) Das Thema des Brautgemach-Mysteriums, auf das sich die Rede seit # 76a zugespitzt hat, wird in # 77 vorerst noch (direkt) beibehalten, obgleich es keinen *Gedankenanschluß* gibt. Vielmehr ist jetzt das Gefälle der Aussagen geradezu umgekehrt, als man es erwarten müßte. Es heißt eben nicht: "Wer sich (nun) d(ies)em Mysterium der Vereinigung unterzieht, der wird sich ein Lichtgewand anziehen. Und den Träger eines solchen können die Mächte weder sehen noch zurückhalten." Die andere Reihenfolge, in der die Elemente der Rede in Wirklichkeit auftreten, macht vielmehr den Eindruck, als hätten wir es hier mit dem (letzten) Teilstück einer Antwort auf die Frage: Wer entkommt den Kräften? zu tun. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant darauf hinzuweisen, daß Isenberg ja unseren # 77 nur als Teilstück eines ursprünglich umfangreicheren Komplexes sieht, der (in unserer Nomenklatur) die Paragraphen: 77 + (106-107b) + (63a-64) umfaßt hätte.¹⁰⁷³ Andererseits, wie das Gefälle nun einmal ist, läuft die Sache auf den Gedanken und Ausdruck der "Vereinigung" (ζωτ̄ϰ) zu, der nun das Stichwort für fast alles, was bis # 82a noch kommt, abzugeben scheint.

Das Verständnis des kleinen Textes für sich selbst macht weniger Schwierigkeiten. Was zur Sprache kommt, ist ja der an sich wohlbekanntes Topos von der "Himmelfahrt" des Gnostikers

¹⁰⁷⁰ "In (p.69):37-(p.70):1, depending on the correctness of the restoration in line 37, there is in *Philip* a conception of the earthly, visible bridal-chambers as just images of the bridal-chamber "which is above" (1968: 242¹).

¹⁰⁷¹ Siehe oben: Anmerkung zum Text und die Übersetzung.

¹⁰⁷² Man sieht vor allen Dingen kein Textsignal, das sicherstellen könnte, ob nun ΣΙΜ ΠΙΣΔΜΠΙΤ̄Ν noch zu ΖΟΕΙΝΕ gehört ("einige, die von unten stammen") oder schon zu ΝCΕΒΩΚ ("daß - von unten aus - sie gehen").

¹⁰⁷³ Vgl. 1968: 31.

als einer *deswegen* unbehinderten, *weil* die Archonten, die den Aufweg bewachen und ihn zurückhalten könnten, ihn gar nicht erst sehen;¹⁰⁷⁴ hier im EvPhil allerdings mit der besonderen Nuance, daß die Unsichtbarkeit in dem *blendenden* Licht(-Gewand), mit dem der Gnostiker bekleidet wurde, begründet ist. Außerdem verfügt # 77 im EvPhil selbst ja noch über allerlei "Verwandte" verschiedenen Grades, die den allgemeinen Sinn und auch die speziellen Nuancen und Beziehungen sicherstellen. Auch hier interpretieren sich die Parallelen gegenseitig. Ein Verwandter "ersten Grades" ist # 61a. Die beiden letzten Sätze von # 61a und # 77 sind fast so etwas wie ein gemeinsamer Nenner, nicht nur in sprachlicher,¹⁰⁷⁵ sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Aus diesem gemeinsamen Nenner ergibt sich übrigens auch die folgende "Gleichung"¹⁰⁷⁶:

ΠΝΥΜΦΩΝ ΝΖΙΚΟΝΙΚΟΣ = ΠΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΖΜΠΖΩΤΡ̄.

Die Anschaulichkeit der Gegenüberstellung dieser beiden jeweils zweiteiligen Ausdrücke mag übrigens die Einsicht in den wahren, und bereits im Apparat zum Text behaupteten, Charakter dessen, was im zweiten Ausdruck wie die Präposition "in" aussieht, erleichtern. Unter diesem ΖΜ haben bisher fast alle Übersetzer und Ausleger schweigend gelitten.¹⁰⁷⁷ "Aufgemuckt" haben nur Isenberg und Layton, und zwar durch die besondere Art ihrer Übersetzung. Vgl.

einerseits : "One will clothe himself in this light *sacramentally* in the union";¹⁰⁷⁸

andererseits: "One will put on the light *in a mystery, through* the act of joining."¹⁰⁷⁹

Ich glaube allerdings nicht, daß das der rechte Ausweg ist; schon deswegen nicht, weil beide, besonders aber Isenberg, statt des wirklichen ΖΜ ΠΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ein ΖΝ(N) ΟΥΜΥΣΤΗΡΙΟΝ voraussetzen, wie es das ja in # 68 auch wirklich gibt. Die Sache wird also wohl doch eher mit der generellen "Hori-Schwäche" der Orthographie unserer Kopie des EvPhil zu erklären sein (hier: ΖΜ für Μ als Schreibung der Genitivartikel).¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁴ Vgl. Irenäus adv. haer. I 21,5 ([als Zweck des valentinianischen Sakraments der "Erlösung"]: ... ut *incomprehensibiles et invisibiles* principibus et potestatibus fiant ...); 24,6 ([aus der Lehre des Basilides]: ... *invisibilem et incomprehensibilem* eum angelis et potestatibus universis fieri ...).

¹⁰⁷⁵ Vgl. zu dieser ungewöhnlichen Form des Existential Present die betreffenden Bemerkungen oben innerhalb des Kommentars zu # 61a.

¹⁰⁷⁶ Der Ausdruck "Gleichung" ist freilich nicht in strengem Sinne gemeint. Denn die *Beziehung* der Ausdrücke ist vermutlich jeweils eine andere. In # 61a schien ja "abbildhaftes Brautgemach" die Seele zu meinen, während hier in # 77 mit "Mysterium der Vereinigung" auf das *Sakrament* des Brautgemachs gezielt sein dürfte.

¹⁰⁷⁷ Auch ich selbst noch 1987: 165. Vgl. sonst z. B. eine Formulierung wie die folgende von Isenberg: "*Philip* indeed speaks of 'the mystery' as just that, 'the union' ((p. 70): 9)" (1968: 240).

¹⁰⁷⁸ So Isenberg seit 1977 (NHLibEng¹: 142 [Hervorhebung von mir]).

¹⁰⁷⁹ So Layton 1987: 343 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁰ Es gibt übrigens außer dem "haplographischen" ΟΥΔ für ΟΥΝ̄ ΟΥΔ und der scheinbar wiederholten Präposition ΖΜ in ΖΜΠΖΩΤΡ̄ noch ein drittes sprachliches Problem in unserem # 77 (in der älteren Diskussion übrigens allein das Feld beherrschend), das aber - entgegen früheren Ansichten - kein Anlaß zu einer Konjektur, sondern nur zu stauender Zur-Kennntnis-Nahme ist. Gemeint ist die P-Erweiterung in der Form der 3. Pl. des negativen Aorist, nämlich: ΜΔΡΟΥ, in ΜΔΡΟΥΝΔΥ, und zwar in Parallele zur (südlichen) "Normal"-Form ΜΔΥ in ΜΔΥΩΕΜΔΖΤΕ. Von dieser ungewöhnlichen Form ist bisher nur ein weiteres Vorkommen bekannt, und zwar auch noch in einem sehr ähnlichen Kontext. Es ist das die (Sterbe)-Gebetsbitte: ΜΔ† ΝΗΕ Ι Μ[ΠΤ]ΕΛΕ Ι ΟΝ ΠΕΤΕ ΜΔΡΟΥΩΕΜΔΖ[ΤΕ] ΜΜΔϞ (PrecPl A 9-11) = "Gib mir das Vollkommene (sc. das Lichtgewand ?), das sie (sc. die

Verwandtschaft "zweiten Grades" verbindet unseren # 77 mit den Paragraphen 106 und 127a. Dabei ist dasjenige Element, durch das *alle drei* Paragraphen miteinander verknüpft sind, das Motiv die Blendung der Archonten¹⁰⁸¹: sie können den (postmortalen) Aufstieg der Pneumatiker *qua* Lichtträger nicht unterbinden, weil sie diese gar nicht sehen. Daneben gibt es innerhalb dieses "Dreiecks" auch noch "bilaterale" Beziehungen. Die Verbindung *# 77 - # 127a* besteht darin, daß der letzte Satz von # 77 dem ersten Satz von # 127a entspricht, wodurch noch einmal (nämlich in Ergänzung zu dem, was schon aus der Parallelität zu # 61a hervorgeht) sichergestellt wird, daß unser hiesiges "Mysterium der Vereinigung" nur ein anderer Ausdruck für "(Mysterium des) Brautgemach(s)" ist¹⁰⁸².

Die andere nur zweiseitige Beziehung, nämlich zwischen # 77 und # 106, führt uns in den Bereich der Verwandtschaft "dritten Grades". # 77 und # 106 sind ja untereinander dadurch verbunden, daß das den Aufstieg schützende Licht ausdrücklich als *Lichtgewand* vorgestellt wird, wie der jeweilige Ausdruck $\tau \alpha \iota \omega \omega \rho$ zeigt; es ist ein Licht, das man "anziehen" kann. Und über diese Gewandvorstellung ist nun unser # 77 noch mit einer ganzen Reihe anderer Paragraphen des EvPhil verbunden. Der gemeinsame Gedanke ist, daß das Heil, die Erlösung, abhängig, ja identisch, ist mit dem Empfang eines neuen, himmlischen, göttlichen Gewandes. Dieses Gewandmotiv war uns in *offenkundiger* Weise schon in ## 23a.b.24.27b, in *verhüllter* Weise in ## 65.66 begegnet; und wir werden es in # 101 noch einmal wiederfinden.¹⁰⁸³

78 (p. 70,9-17) Es sieht so aus, als würde jetzt der Gedanke der Vereinigung durch den der Trennung in den Hintergrund gedrängt. Aber dessen hiesige Einführung als des negativen Komplements der Vereinigung dient doch nur der Erläuterung von eben dieser. Die Bedeutung des Heilsgutes der lebenspendenden Vereinigung besteht darin, daß sie die Aufhebung der todbringenden Trennung ist. Aber das wird hier auch nicht abstrakt ausgeführt, sondern in Gestalt einer Art von *christologischer* Begründung des *Sakraments* der Vereinigung. Zum Gesamtverständnis dieses und auch des folgenden Paragraphen, also besonders dazu, daß die gemeinte Trennung eine Interpretation des Sündenfalls (und nicht der Schöpfung der Frau) ist, wurde alles Wesentliche schon zu # 71 gesagt, so daß wir uns hier auf die wenigen Einzelprobleme konzentrieren können.

Als ein solches Problem hat sich im ersten Satz (Z. 11) das $\mu\bar{\nu}$ erwiesen, wenn man es - wie gewöhnlich - als eine echte Präposition versteht und also die Apodosis dieses ersten Satzes

Archonten ?) nicht zurückhalten können". Den Hinweis auf die Besonderheit dieses Phänomens und die PrecP1-Parallele verdanke ich W.-P. Funk (Québec, 2.2.1995).

¹⁰⁸¹ Dieses Motiv des Nicht-Sehen-Könnens wegen *zuviel* Licht kann man in Verbindung sehen zu dem Gedanken, bzw. entsprechender Rede, daß das Licht nicht nur erleuchtet, sondern auch verhüllen kann, zumal ja beide Aspekte in EvPhil ## 127a.b Seite an Seite erscheinen. Vgl. - außer dem $\epsilon \varphi \tau \eta \pi \tau \bar{\nu} . . . \omicron \gamma \omicron \epsilon \iota \nu \epsilon \varphi \omicron \gamma \lambda \alpha \beta$ = "verborgen in ... heiligem Licht" von EvPhil # 127b - sonst noch LibThom p. 139,18f.: $\tau \omicron \tau \alpha \nu \delta \epsilon \epsilon \rho \psi \alpha \nu \rho \omicron \gamma \omicron \epsilon \iota \nu \epsilon \iota \epsilon \beta \omicron \lambda \bar{\nu} \varphi \tau \omega \pi \bar{\mu} \pi \kappa \alpha \kappa \epsilon$ = "Wenn aber das Licht hervorkommt und es die Finsternis verhüllt"; EvThom # 83: $\tau \epsilon \varphi \tau \iota \kappa \omega \nu \tau \eta \pi \epsilon \beta \omicron \lambda \tau \iota \tau \bar{\nu} \pi \epsilon \varphi \omicron \gamma \omicron \epsilon \iota \nu$ = "sein (des Vaters) Bild ist verhüllt durch sein Licht"; eventuell auch UW p.126,35f. (hängt ab von der Ergänzung der Lücke): $\rho \omicron \gamma \omicron \epsilon \iota \nu \bar{\nu} \lambda [\kappa \epsilon \pi \alpha \delta \alpha \zeta \epsilon \bar{\mu} \pi \kappa \lambda] \kappa \epsilon \bar{\nu} \varphi \varphi \omicron \tau \varphi \epsilon \beta \omicron \lambda$ = "Das Licht wird [die Finst]ernis [verhüllen] und (so) auslöschen".

¹⁰⁸² Vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch noch einmal # 26b.

¹⁰⁸³ Zum allgemeineren Kontext und Hintergrund dieser Gewandvorstellung vgl. z. B. Thomassen 1989: 445.

NECNΔMOY ΔN ΠE M̄N ΦOOYT etwa übersetzt: "she would not die *with* the man".¹⁰⁸⁴ Das ist deswegen relevant, weil es die Vorstellung nahelegt, als wäre es der Tod Adams, der auch über Eva gekommen wäre, während der Text eher genau das entgegengesetzte Gefälle hat. Die hiesige Konstruktion - mit nachhängender "Kopula" - ist ganz normales Koptisch und meint nichts anderes, als Layton wiedergibt, wenn es bei ihm heißt: "she *and* the male would not die".¹⁰⁸⁵ Wenn man dagegen die wirkliche Wortstellung im Koptischen imitieren wollte, könnte man sagen: "wäre sie (selbst) nicht gestorben - *und auch nicht* der (nämlich *ihr*) Mann."

Ein weiteres kleines Problem ist die Beziehung des Suffixes im Possessivartikel von ΠEϢΠΩΡΧ (am Anfang des zweiten Satzes; Z.11). Nachdem Isenberg ursprünglich verstanden hatte (innerhalb einer die koptische Struktur nachahmenden Wiedergabe): "It is a beginning of death that separation from him became",¹⁰⁸⁶ ist er seit NHLibEng¹ (1977) auf das allgemeine ("sichere"), aber unverständliche "His separation" eingeschwenkt.¹⁰⁸⁷ Es gibt aber eben doch nur zwei Möglichkeiten, den Ausdruck zu verstehen: entweder die "alte" von Isenberg, wonach das koptische Possessivum die problematische oder inkorrekte Wiedergabe eines griechischen Genetivus *objectivus* ist (z. B. von ἡ ἀπαλλαγῆ αὐτοῦ), oder aber eine ungewöhnliche *Beziehung* des Suffixes, nämlich auf ein *Antecedens*, das nicht "der Mann" ist. Diese zweite Möglichkeit hat Layton selbst ergriffen, wenn er übersetzt: "*That being's* separation".¹⁰⁸⁸ Es sieht so aus, als würde er hier eine Rückbeziehung auf die Frau unter Neutralisierung ihres grammatischen Genus sehen, wie wir das so ähnlich, freilich bei ø-Artikel, schon in # 73 hatten. Sonst könnte man noch an ein "imaginäres" *Antecedens* denken, etwa: (Adam als *der* Mensch), (das Paar), (die Beiden).

Beim Versuch, die Logik des διὰ τοῦτο (Anfang des dritten Satzes; Z. 12) zu verstehen, hat man Schwierigkeiten, sich zwischen *anaphorischer* und *kataphorischer* Beziehung zu entscheiden. Das liegt daran, daß der *Bezugsbegriff* offenbar "die Trennung" ist und *dieser* sowohl davor als auch danach, und das heißt: zugleich als Grund und als Ziel, erscheint. Die Auflösung des Todes durch das Kommen Christi erfolgt demnach, wie unser Text es sieht, dadurch, daß die *Trennung* als der *Grund* des Todes beseitigt wird.

Die letzte Frage ist, wie es vorgestellt sein mag, daß Christus durch sein Kommen *Adam und Eva* wieder vereinigt. Sich vorzustellen, daß Christus auch sie, oder sie zu allererst, von den Toten auferweckt, ihnen also das Leben schenkt, ist kein Problem. Auch daß Adams Nachkommenschaft das Leben dadurch bekommt, daß jeder mit seinem himmlischen Paargenossen (im Brautgemach) vereinigt wird, liegt auf der Linie dessen, was wir erwarten. Aber wieso müssen Adam und Eva erst *miteinander* vereinigt werden? Und wie denkt sich der Text, daß das gemacht wird? Ich sehe zwei Möglichkeiten, sich das zurechtzulegen, ohne daß diese Möglichkeiten einander ausschließen müssen. Der Hintergrund könnte die christologisch-ekklesiologische Konzeption sein, daß Christus sich selbst als der zweite Adam mit seinem Leib/Weib, der Kirche,

¹⁰⁸⁴ Isenberg bei Layton 1989: 183 (aber auch schon vorher in NHLibEng; Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁵ 1987: 343 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁶ 1968: 377 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁷ Vgl. Isenberg NHLibEng¹: 142 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁸⁸ 1987: 343 (Hervorhebung von mir).

als der Entsprechung der Eva vereinigt. Es gibt aber auch eine protologisch-eschatologische Möglichkeit: Es wäre gedacht, die Vereinigung von Adam und Eva erfolge durch ihre Rückführung ins Paradies und nochmalige Versetzung in den seligen Urzustand vor dem Fall, aber nun so, daß dieser bleibend gemacht, also die Wiederholung des Falls ausgeschlossen wird. Und es könnte sogar sein, daß bei einer so gedachten *recapitulatio* die Schenkung des Lebens an all die anderen Toten gar nicht als ein zweiter Gnadenakt gedacht ist, sondern als die "natürliche" Folge, die sich aus der Zurückversetzung des ersten Paares in den Urzustand ergibt, und daß zugleich die Rede von der Vereinigung dieser anderen *hier* gar nicht in erster Linie sakramental (also eine solche von je zweien meinend) bestimmt ist, sondern die Zurückführung *aller* aus der unübersehbaren Vielheit, aus der Verschiedenheit und Zerspaltenheit in eine paradisische Einheit im Auge hat.

79 (p. 70,17-22) Ob man gut daran tut, diesen kleinen Komplex unseres # 79 für sich gesondert zu nehmen oder aber den # 78 mit # 79 zusammen als eine Einheit zu betrachten, in dieser - für das sachliche Verständnis übrigens nicht unbedeutenden - Frage sind eine ganze Reihe von Exegeten und Übersetzern anderer Meinung als ich.¹⁰⁸⁹ Es sind aber nur die Begriffe und die Vorstellung, die gleich sind, während ihre Bedeutung und Ordnung nebst dem Gefälle des Ganzen charakteristisch verschieden sind. Wir haben also hier wieder einen der Fälle, wo es nur *scheinbar direkt* weitergeht. Die Verschiebung, ja Verkehrung, der Perspektive besteht darin, daß der Ausgangspunkt von # 78 in # 79 zum Zielpunkt wird und in Entsprechung dazu die "Achse" des hiesigen $\delta\iota\delta\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ sich genau andersherum dreht. Und am Anfang sind ja auch, wie schon das verschiedene Tempus eigentlich hinreichend deutlich zeigt ($\omega\alpha\rho\epsilon\tau\epsilon\iota\mu\epsilon$ gegenüber $\mu\eta\epsilon\tau\epsilon\iota\mu\epsilon$), zwei ganz verschiedene "Frauen" gemeint: in # 78 war damit jene bestimmte Frau "Eva" gemeint, während hier in # 79 von der Gattung Frau ganz allgemein ausgegangen wird.

Unser Paragraph setzt also ganz woanders noch einmal neu ein, um freilich schließlich bei einem Gedanken zu enden, der den Inhalt von # 78 wirklich sachlich ergänzt. Und seine eigentlichen "Verwandten" innerhalb des EvPhil sind # 73 und # 122a (die erste [Bild-]Hälfte). Das heißt, es ist hier von wirklichen, irdischen Hochzeiten und von richtigen Brautgemächern die Rede, natürlich (wieder) in der edelsten Form, die es dabei gibt (Heirat zwischen freien Männern und Jungfrauen). Aus diesem Bereich der Idealität des Wirklichen dürfte auch der entscheidende Mittelsatz (wenn man *richtig* heiratet, bleibt man auch für immer zusammen) zu verstehen sein, der ja an andere überspitzte Behauptungen unseres Autors erinnert.

Was nun die Anwendung dieser "Kulturtheorie" des Verfassers im Schlußsatz betrifft, und zwar speziell den Aspekt, daß also Adam und Eva im Paradies gar nicht richtig verheiratet waren (es gar nicht gewesen sein können), so muß dabei nicht unbedingt vorausgesetzt sein, daß auch die Möglichkeit dazu gar nicht gegeben war daß also im Paradies (wie es hier im Blick ist) noch gar kein Brautgemach vorhanden gewesen wäre. Vielmehr verbindet sich dieser Satz mit dem Inhalt von # 78 eigentlich nur, wenn man sich vorstellt, daß Eva ihren Fehltritt schon beging, ehe es zur eigentlich vorgesehenen Vereinigung mit Adam im Brautgemach gekommen war. Man könnte sich denken, daß das Brautgemach irgendwie dem Baum des Lebens entspricht. Eva konnte eben die Zeit nicht abwarten, bis man ihr davon zu essen erlaubt hätte, und hat stattdessen vom "Baum der Erkenntnis" gekostet. Natürlich hat man dann dies (im Anfang) nicht realisierte (und erst am Ende "erfüllte") unbesudelte Brautgemach in einer anderen "Dimension" zu sehen als all die anderen wirklichen, und eben auch im besten Fall besudelten, Brautgemächer

¹⁰⁸⁹ Vgl. z. B. Borchert 1967: 242. 293; Isenberg 1968: 27. 377. 435; Sevrin 1972: 130.

auf Erden, die es ja im Falle seiner Realisierung überflüssig gemacht hätte.

80 (p. 70,22-34) Obgleich der Text wiederum neu ansetzt - vielleicht unter Anknüpfung an das (frühere) Bildmotiv des Blasens aus # 51¹⁰⁹⁰ -, wird die Thematik von Vereinigung und Trennung beibehalten. Aber mit dem formalen Neuansatz ist hier auch eine sachliche Verlagerung der Rede in eine mythische Zeit gegeben, die noch vor der Zeit, da Adam und Eva die Vereinigung im paradiesischen Brautgemach verpaßten, liegt. Da hatte es doch schon einmal - wenn auch nur vorübergehend - eine heilbringende Vereinigung wirklich gegeben, nämlich die Vereinigung zwischen der vom Demiurgen stammenden *weiblichen Seele* Adams und dem von der Sophia stammenden *männlichen Geist* (der Erkenntnis), wobei dann wiederum der *Raum* der Seele in Adam als Brautgemach vorgestellt sein könnte.

Es ist der wohlbekannte, an Gen 2,7 anknüpfende, gnostische Topos von der Uroffenbarung an Adam und dessen Urbekenntnis nebst der sofortigen Gegenaktion der Welterschöpfer, auf den hier offenbar Bezug genommen wird und als dessen berühmtestes Zeugnis das als Nummer 1 gezählte Fragment Valentins gelten darf.¹⁰⁹¹ Schöne und klare Belege sind aber z. B. auch einerseits Irenäus adv. haer. I 5,5f., andererseits AJ BG p.51,8-52,17 Parr. Und wenn man schon den Schluß der Ausführungen unseres Autors dazu wegen der "unheilbaren" Lückenhaftigkeit des Textes dort nicht erfährt, so möchte man doch wenigstens, soweit der Text erhalten bzw. rekonstruierbar ist, verstehen, wie davon denn nun im einzelnen die Rede ist. Daß das offensichtlich nicht ohne weiteres möglich ist, dürfte an einer gewissen "Verschränkung" der Textteile liegen. Um die Sache durchsichtig zu machen bzw. zu "entschlüsseln", habe ich den erhaltenen Text oben in der Übersetzung in *drei Absätzen* geboten. M. E. kommt nun Ordnung in das Chaos durch die Annahme, daß nur der *erste* Absatz von der Uroffenbarung redet, während der *zweite* schon die Gegenaktion der Archonten ist, deren Grund dann im *dritten* Absatz noch nachgereicht wird. Das heißt, daß die *Actor*-Bezeichnungen im zweiten Absatz $\lambda\chi[\rho\iota]$ und $\lambda\chi\tau$ sachlich auf die Archonten zu *beziehen* sind (auch wenn man passivisch *übersetzt*) und daß dies Wegnehmen und Ersetzen durch etwas anderes genau dieselbe Aktion meint, die im dritten Absatz als Trennung der geistigen Vereinigung (wieder)erscheint. Und der Schlüssel für das Verständnis der Aktion der Archonten scheint zu sein, daß der Geist sozusagen *in, mit und unter* der Seelen-Einhauchung in Adam hineingelangt ist und die Archonten ihn also (auch nur) mitsamt der Seele wieder aus Adam heraus-"ziehen" können.

Es bliebe dann nur noch übrig, diesen exegetischen Versuch mit der Erörterung einiger Einzelheiten abzurunden. In dem kurzen zweiten Satz des ersten Absatzes scheint mir schon durch den syntaktischen Rahmen definiert zu sein, daß das Wort $\omega\tau\bar{\rho}$ hier nicht der substantivierte Infinitiv sein kann, sondern als die entsprechende Personenbezeichnung¹⁰⁹², das koptische Äquivalent für (δ) $\sigma\acute{\upsilon}\zeta\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ oder (δ) $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\upsilon\delta\omicron\varsigma$, anzusehen ist.¹⁰⁹³ Der Sinn dieses

¹⁰⁹⁰ Diese rückwärtige Verbindung wird von Isenberg deutlich herausgestellt, die in seiner speziellen Perspektive freilich auf eine *ursprünglich direkte* Zusammengehörigkeit von # 51 und # 80 schließen läßt (vgl. 1968: 32).

¹⁰⁹¹ Vgl. neuerdings dazu Marksches 1992: 11-53 (der freilich weder dies Fragment noch Valentinus selbst für gnostisch hält); Holzhausen 1994a: 80-101.

¹⁰⁹² Das Maskulinum also von $\omega\tau\bar{\rho}\epsilon$ "Gefährtin" EvPhil # 32 (p. 59,11).

¹⁰⁹³ Vgl. HA p. 94,5-7: $\tau\omicron\kappa\omicron\phi\iota\delta\ .\ .\ .\ \delta\kappa\omicron\gamma\omega\psi\epsilon\tau\epsilon\eta\epsilon\ \omicron\gamma\zeta\omega\beta\ \omicron\gamma\delta\delta\ \delta\lambda\bar{\nu}\ \bar{\pi}\epsilon\epsilon\zeta\omega\tau\bar{\rho}$. So jetzt übrigens auch bei Isenberg (seit NHLibEng³) und Layton (1987: 343).

Nominalsatzes im hiesigen Zusammenhang dürfte etwa sein: Seele und Geist kommen als ein *Paar* durch das Einblasen in Adam hinein. Der folgende dritte Satz, in sich grammatisch und auch semantisch ohne Tadel, sagt aber nun etwas, was man nach dem Kontext nicht erwartet. Ja, im Kontext ist er widersinnig, und zwar nicht bloß in inhaltlicher Hinsicht (ein Bräutigam kann keine Mutter sein), sondern auch in (makro)syntaktischer Hinsicht (es ist der *Anschluß* von $\eta[\epsilon] \text{NTA}\gamma\text{T}\Delta\Delta\alpha\gamma$ an $\pi\eta[\bar{\nu}]\bar{\alpha}$, der nicht stimmig ist). Statt einer (dem Bisherigen widersprechenden) Aussage darüber, was der Geist *ist*, erwartet man eine darüber, von wem er *stammt*, wer ihn gegeben hat. Von wem der Hauch stammt, ist ja selbstverständlich: vom Gott der Bibel, der für die Gnostiker der Demiurg ist; aber wer hat heimlich da den Geist "mitgehen" lassen? Für einen Valentinianer ist das jedenfalls die Achamoth!¹⁰⁹⁴ Kurzum, wenn man diesen Satz im Kontext verstehen will, kommt man wohl nicht um die Diagnose einer Textverderbnis herum. Und wenn man eine Konjektur erwägt, ist vielleicht $\eta[\epsilon] \text{NTA}\langle\gamma\rangle\text{T}\Delta\Delta\alpha\gamma$ die einfachste.¹⁰⁹⁵ Der ursprüngliche Text hätte hier also gesagt: "Der, <der> *ihn* ihm gegeben hat, war seine Mutter".

Im zweiten Absatz mag es hilfreich sein, in Z. 26 die bisher als sicher geltende Ergänzung dessen, was als Ersatz für die Seele (und zwar von den *Archonten*, wie ich glaube) gegeben wird, nämlich $[\eta\bar{\nu}\bar{\alpha} \text{ ---}]$, wenigstens vorläufig erst einmal auszublenden. Sie ging ja auch von Voraussetzungen aus, die hier gerade in Frage gestellt werden, nämlich daß dieses "Geben" auch noch zum Heilshandeln gehört und dieser Geist hier den Geist von Z. 24 meint. Wenn man unseren Satz nun mit dieser "Leerstelle" meditiert, so kann einem ja nun (wie gesagt: unter Voraussetzung, daß die Archonten hier nehmen und geben) alles Mögliche, was als Ersatz für die "geistverseuchte" Seele dem Menschen eingepflanzt worden sein könnte, einfallen. Und wenn doch wirklich $\eta\bar{\nu}\bar{\alpha}$ dagestanden haben sollte, dann war eben das/ein $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu\ \pi\nu\epsilon\theta\mu\alpha$ gemeint. Der unbestimmte Artikel hier ist ja auch verräterisch genug!

Beim dritten Absatz ist die Struktur des ersten Satzes eine Bemerkung wert. Ich glaube nämlich nicht, daß $\epsilon\pi\epsilon\iota$ mit $\bar{\nu}\text{T}\Delta\rho\epsilon\gamma$ so zusammengehen kann wie z. B. $\text{z}\omicron\text{T}\alpha\text{N}$ mit $\epsilon\gamma\omega\alpha\text{N}$. D. h. aber, hier ist in eine kausale Protasis noch ein Temporalsatz eingebaut. Und man kann diese Struktur folgendermaßen sichtbar machen:

$$\begin{array}{l} \epsilon\pi\epsilon\iota \\ \quad \bar{\nu}\text{T}\Delta\rho\epsilon\gamma\omega\tau\bar{\rho} \\ \qquad \qquad \qquad [\lambda\gamma\chi]\omega\ \bar{\nu}\text{z}\bar{\nu}\omega\lambda\chi\epsilon\ \epsilon\gamma\chi\omicron\epsilon\ \alpha\text{N}\gamma\text{N}\alpha[\mu\iota\text{C}] \\ \qquad \qquad \qquad \lambda\gamma\bar{\rho}\beta\alpha\text{C}\kappa\lambda\text{N}\epsilon\ \epsilon\rho\omicron\gamma\ \text{etc.} \end{array}$$

So hatte übrigens schon Isenberg ursprünglich *die Struktur* des Satzes aufgefaßt¹⁰⁹⁶ - warum er im Rahmen der nötigen *sachlichen* Verbesserungen diese *formale* Wahrheit wieder aufgegeben hat, verstehe ich nicht. Und im Grunde übersetzt auch Layton (nur ein bißchen verschränkt) unter eben dieser Voraussetzung.¹⁰⁹⁷ Die unmittelbare Fortsetzung der Apodosis dieses Satzes mit der

¹⁰⁹⁴ Vgl. Borchert (1967: 295), der mit "Mutter" die Achamoth bezeichnet findet.

¹⁰⁹⁵ So schon bei Ménard 1967: 199.- Der "Zwang der Verhältnisse" führt mich also in der Sache auf meine allererste Auffassung dieses Satzes zurück (vgl. 1959: 16 mit Anm. 147 = 1960: 53 mit Anm. 4).

¹⁰⁹⁶ "Since when he was united, [he did not speak] words superior to the powers, they beguiled him" etc. (1968: 377f.).

¹⁰⁹⁷ "When it had become joined (to him) the forces envied him because [he] spoke words superior to them" etc. (1987: 343).

Aussage darüber, welche *Aktion* der Archonten aus ihrem *Neid* folgt, läßt sich *inhaltlich* mit Sicherheit den erhaltenen Textresten entnehmen [es ist: die (Wieder-)Trennung dessen, was sich da geistlich vereinigt hatte], wengleich es für die *formale* Rekonstruktion mehrere Möglichkeiten gibt.¹⁰⁹⁸

81a (p. 70,34-36) und # 81b (p. 70,36-71,3) Dieses kleine christologisch orientierte Textstück scheint den Gedankenkomplex, der um das Thema Trennung und Vereinigung kreist, zu unterbrechen. Wenn wir aber nach dem nächstgelegenen Anknüpfungspunkt im Vorhergehenden suchen, finden wir ihn im Motiv des *Kommens Christi* (# 78), wo dieses Kommen ja dem unmittelbaren Zweck der Aufhebung der Trennung dient. Vielleicht also soll unser hiesiges Stück - mit seinem plötzlichen und offenkundigen Taufbezug - Christi Wiedergutmachung der Trennung (und letztlich auch das *Sakrament* der Vereinigung) als in seiner eigenen Taufe *begründet* zeigen. Man könnte freilich auch einfach sagen, hier werde etwas Näheres darüber ausgesagt, wie sich das in # 78 erwähnte Kommen Christi *vollzogen* hat (das eigentlich heilsame Kommen geschah erst in der Taufe).

Die "Zerlegung" von ehemals # 81 in zwei Paragraphen¹⁰⁹⁹ ist eigentlich nicht meine "Schuld", sondern das Verdienst anderer. Nachdem Borchert schon den Gedanken geäußert hatte, daß der größere zweite Teil dieses Stückes eine Einheit für sich sein könnte,¹¹⁰⁰ bedurfte es nur noch der sinnvollen Auswertung von Krauses Korrektur des bisherigen Lesungen¹¹⁰¹ durch Isenberg, um die Struktur und den Anfang dieses zweiten Stückes in hellstes Licht zu rücken.¹¹⁰²

Vor diesem sich durch seine besondere Struktur abhebenden (am Ende von [p. 70] Z. 36 beginnenden) Stück kommt nun jenes kleine Textstück mit seinen zwei großen Lücken zu stehen, dessen Anfang immer schon klar war,¹¹⁰³ und das wir jetzt **# 81a** nennen. Die Lücken sind aber gar nicht das Problem. Die zweite kann mit Sicherheit "buchstabengetreu" ergänzt werden. Und bei der ersten ist klar, daß da *zwischen* den beiden ebenfalls mit Sicherheit ergänzbaren "Enden" nur ein präpositioneller Ausdruck gestanden haben kann, der den Jordan als Ort der Offenbarung Jesu einführt. Worunter die Exegeten gelitten haben, ist, daß man nicht sah, wie das Verb $\sigma\omega\lambda\pi$ mit $\pi\pi\lambda\eta[\rho\omega\mu\alpha]$ etc. syntaktisch verbunden zu denken wäre; denn mit $\pi\pi\lambda\eta[\rho\omega\mu\alpha]$ kann kein (vollständiger) neuer Satz beginnen. Die Lösung des Problems dürfte sein, in dem ersten π von $\pi\pi\lambda\eta[\rho\omega\mu\alpha]$ das vermißte grammatische Verbindungselement zu sehen, nämlich eine (voll)assimilierte Gestalt der *nota relationis* $\bar{\nu}$ -. Vgl. zu dieser Erscheinung:

¹⁰⁹⁸ Vgl. dazu Layton 1989: 182 App.

¹⁰⁹⁹ So schon 1987: 165.

¹¹⁰⁰ "It is certainly arguable that the section beginning with (p. 70): 27 [sic! gemeint sein muß Z. 37] through (p. 71): 3 may have formed a separate logion, because the parallel appearances of $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\upsilon$ might suggest a detached unit" (1967: 298).

¹¹⁰¹ Vgl. Krause 1964: 177.

¹¹⁰² Vgl. Isenberg 1968: 436; und siehe auch bei Layton 1989: 184 App. das Entscheidende als Eintrag zu Zeile 37 (von p. 70).

¹¹⁰³ Vgl. Isenberg 1968: 27.

UW, NHC II,5,	p. 110,2f.:	ΑΣΤΑΜΕΙΟ ΠΠΑΡΔΔΕΙCOC (Objektsanschluß);
	p. 122,10:	ΠΩΟΜΤ ΜΦΟΙΝΙΞ ΠΠΑΡΔΔΕΙCOC (Genetiv);
Did (V4)	11,2:	ΝΤΘΗ ΠΠΞC (Genetiv);
	12,1:	ΖΜ ΠΡΕΝ ΠΠΞC (Genetiv). ¹¹⁰⁴

In der Deutung des assimilierten \bar{n} - haben wir hier in EvPhil # 81a die Wahl zwischen dem Ausdruck der Identität (dabei $\Pi\Lambda.$ = \bar{n} - \varnothing - $\Pi\Lambda.$; und das würde heißen: "Jesus offenbarte sich *als* Erfüllung") und der Objektsanknüpfung (dabei $\Pi\Lambda.$ = \bar{n} -(Π)- $\Pi\Lambda.$; mit der Bedeutung: "Jesus offenbarte die Erfüllung"). Nun würde die erste Möglichkeit zwar meiner bisherigen "Ahnung" entsprechen. Bei Gebrauch des Schlüssels (\bar{n} \rightarrow \bar{m} \rightarrow Π) erscheint die zweite Auffassungsmöglichkeit jedoch grammatisch und sachlich näherliegend.¹¹⁰⁵

Was nun das sachliche Verständnis des Satzes anbelangt, so könnte man ihn "programmiert" sehen durch eine Verkürzung und "Matthäisierung" der Verkündigung Jesu von Mk 1,15: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (τῶν οὐρανῶν) nebst der Vorstellung, daß diese "Erfüllung" nicht in erster Linie eine Behauptung, sondern ein Geschehen ist. Dieser Ereignischarakter der "Erfüllung" scheint auch durch die "Himmelreichs"-Parallele # 96b untermauert zu werden, falls das dortige $\omega\omega\eta\epsilon$ wirklich ingressiv und der damit gemeinte Akt ebenfalls die Taufe Jesu ist. Unser # 81a würde dann durch # 96b in dem Sinne interpretiert, daß eben in der Taufe der Vater (in Gestalt der Taube) auf den Sohn herabstieg und in ihm Wohnung nahm¹¹⁰⁶ (um ihn am Kreuz wieder zu verlassen; # 72a). Daß Christus auch (das "Geheimnis" und) den Vater in sich hat (# 20), würde also erst seit der Taufe gelten.

Der folgende kleine Text, den wir als # 81b vom Vorhergehenden abheben, hat eine viel umfassendere christologische Perspektive, vorausgesetzt, daß das *Antecedens* wirklich Christus ist und nicht etwa, in generischem Sinne, der Gnostiker - eine Alternative, die in der kurzen Geschichte der Exegese des EvPhil tatsächlich, und auch mit Recht, eine gewisse Rolle gespielt hat. # 81b scheint die ganze Welt- und Heilsgeschichte zu umschließen. Wo diese Geschichte anfängt, ist klar. Aber, *wie weit* sie hier in den Blick gefaßt ist, und überhaupt das ganze Verständnis dieses Textes in sich und im Kontext hängt nun entscheidend ab von der Auffassung des allerletzten Wortes: $\alpha\gamma\omega\tau\epsilon$. Der Text hat ja folgende klare Struktur:

ΠΕΝ[ΤΑΥΧΠΟϚ	Ϛ]ΑΤΕΖΗ ΜΠΤΗΡϚ		ΠΑΛΙΝ ΑΥΧΠΟϚ
Π[ΕΝΤΑ]ΥΤ[Ο]ϚCḄ	ΝΨΟΡ[Π]		ΠΑΛΙΝ ΑΥΤΟϚCḄ
Π[ΕΝ]ΤΑΥCΟΤḄ	(----		ΠΑΛΙΝ ΑϚCΩΤΕ

Aber die Textsignale, die das Verständnis dieses letzten Ausdrucks festlegen müßten, widerstreiten

¹¹⁰⁴ Den Hinweis auf die Parallelen verdanke ich W.-P. Funk (Québec, 10.2.1975). Vgl. jetzt auch Funk bei Painchaud 1995: Anm. 71.

¹¹⁰⁵ Das heißt mit anderen Worten, daß Ménard schon im Recht war, als er übersetzte: "Jésus a manifesté [sur les bords du Jourdain] le Pléfrôme du Royaume des cieux" (1969: 85 [Hervorhebung von mir]); es wußte nur noch niemand, warum. Vgl. noch Gaffrons Bemerkung zu Ménards Übersetzung: "Befremdlich wäre auch das Fehlen der Nota accusativi \bar{m} vor ΠΠΛΗΡΩΜΑ (Z. 35)" (1969: 314³⁹ Ende).

¹¹⁰⁶ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch das zweimalige $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\upsilon$ in Joh 1,32.33 im Lichte von Ebionäerevangelium Fragm. 3 (Epiphanius pan. 30,13,7f.). Diese Stelle aus dem Ebionäerevangelium könnte wiederum die beiden ## 81a und 96b noch mit # 89 verknüpfen.

hier einander. Man kann das Problem kurz so benennen: Warum heißt es zuletzt *nicht*, wie man nach der Form aller vorhergehenden Glieder erwartet: $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon$? Das Nicht-Eintreten der formalen Erwartung sieht aus wie ein *sachliches* Durchbrechen der Kette. Mit der Erlösungswirksamkeit Christi im Blick würde aber die Perspektive praktisch bis zum Ende der Welt reichen. Und unter dieser Voraussetzung wird man dann auch geneigt sein, die beiden anderen Aussagen über das, was *wiederum* an Christus geschehen ist, auf verschiedene Stufen der Heilsgeschichte zu beziehen, also Geburt *und* Taufe.

Nun macht aber das $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon$ mit dem $\pi\alpha\lambda\lambda\iota\nu$ davor überhaupt nur Sinn, wenn es nicht "er erlöste", sondern "er *wurde* erlöst" bedeuten würde. Und das kann der Ausdruck ja meinen, wenn nämlich der bloße Infinitiv in intr./pass. Gebrauch vorausgesetzt ist.¹¹⁰⁷ Dann hätten wir es hier mit dem Phänomen zu tun, daß das letzte Glied einer Kette durch die Formulierung oft ein wenig von dem Hauptteil abgesetzt ist. Hinzu kommt nun noch das Eigengewicht distinktiver valentinianischer Parallelen, die zeigen, daß dort die Taufe Jesu auch als seine eigene Erlösung verstanden worden ist.¹¹⁰⁸ Und das ist schließlich der entscheidende Wegweiser für das Gesamtverständnis von # 81b: auch die anderen beiden *Wieder*-Geschehnisse an Jesus beziehen sich auf seine Taufe. # 81b redet genau wie # 81a nur von der *Taufe* Jesu, und offenbar wohl im Sinne einer Ätiologie für das Sakrament der Taufe: auch Christus selbst hat in ihm die Wiedergeburt, die Salbung und die Erlösung erfahren. Damit nehmen wir in gewisser Hinsicht *nur* das eindrucksvolle Verständnis unseres Paragraphen, das Isenberg von Anfang an vertreten hat, dankbar auf.¹¹⁰⁹

Übrig bleibt schließlich nur noch die Aufgabe der Identifizierung der drei *vorzeitigen* Geschehnisse, die - wie gesagt - alle drei in der Taufe "wiederholt" werden. Das erste entspricht dem normalen Präexistenzgedanken und ist also kein Problem. Die vorzeitige Salbung ist ein Zug, der an der Vorstellung von der Übertragung der Weltschöpfung und Weltregierung haftet. Nur für das dritte vorzeitige Geschehnis, die schon einmal erfolgte Erlösung, gibt es keinen valentinianischen oder sonstwie verwandten gnostischen Topos, der sich als Beziehungspunkt sofort anbietet. Nun ist das aber nicht so schlimm bei einem Text wie diesem, dessen feste Formulierung sowieso den Eindruck macht, daß er nicht für diesen Kontext, in dem er jetzt steht, auch geschaffen worden sei. Er wirkt vielmehr wie ein Zitat. Es könnte sogar ein Zitat aus der Tauf liturgie selbst sein. Und in einem liturgischen Text pflegt eben manch ererbtes Gut in "versteinerter" Form erhalten zu sein. Und wenn wir es uns erlauben dürfen zu raten, haben wir keine unüberwindliche Schwierigkeit, uns die Sache zurechtzulegen. Das Motiv der nicht wirksam gewordenen Gefährdung einer Erlösergestalt im Rahmen gnostischer Protologie und Heilsgeschichte ist an sich wohlbekannt. Es wäre nun am einfachsten, hier in # 81b eine Gefahr vorauszusetzen (nebst der *Rettung* aus ihr), die der präexistente Christus im Rahmen der Uroffenbarung an Adam seitens der Archonten erfahren hätte, bzw. das Problem der Rückkehr in die himmlische Heimat, nach dem besudelnden Kontakt mit der unteren Welt, als solches.

¹¹⁰⁷ Vgl. Isenberg bei Layton 1989: 185 Anm. zu 71:3: "... : or, in turn was redeemed".

¹¹⁰⁸ Vgl. Exc. ex Theod. 22,6,7 (schon von Ménard 1967: 201 herangezogen worden); Hippolyt ref. VI 35,6; Irenäus adv. haer. I 15,3; Tractat Trip p. 124,25-125,20 (der Verweis auf die letzten drei Komplexe wird Gaffron verdankt [1969: 125]).

¹¹⁰⁹ 1968: 167. 301f. Vgl. z. B.: "... Philip's comments in (p. 70):36 - (p. 71):3, ... , probably refer not to successive stages in Jesus' life, ... , but to the single instant of his Baptism. Philip seems to say that at his Baptism, when Jesus 'revealed' that he was in the Father and the Father in him, he was again begotten and anointed and was now capable of redeeming others" (S. 302).

82a (p. 71,3-10), # 82b (p. 71,10-13) und # 82c (p. 71,13-15) Das jetzt folgende Textstück ist vorzüglich erhalten; und doch macht es dem Verständnis mehr Schwierigkeiten als mancher "Lücken-Paragraph". Der offensichtliche Grund dafür sind die z. T. extreme Uneinsichtigkeit der Beziehung von Pronomina und die Mehrdeutigkeit der Hinweise auf Satz- und Textzäsuren, besonders im Bereich von Z. 9-13. Es gibt ober- und unterirdische Verbindungslinien von ihm aus sowohl zu dem, was vorhergeht (vor allem: Vereinigungsmotiv und Christologie-Thematik), als auch zu dem, was folgt (vgl. das Stichwort: Jungfrau). Aber wichtiger als diese Verbindungen ist das, was ihn aus dem unmittelbaren Kontext heraushebt; und das ist die offenkundige Emphase, mit der die neue Aussage einsetzt und die sich auch im Inneren fortsetzt. Nun scheinen die Emphase und ein einigermaßen verständlicher Textverlauf, wie mir jetzt deutlich zu sein scheint,¹¹¹⁰ nur bis zum Anfang von Z. 10 zu reichen und also mit der Aussage: $\alpha\chi\epsilon\iota\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \gamma\mu\ \pi\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ abzuschließen. Was dann bis zu dem $\lambda\gamma\omega$ am Ende von Z. 13 folgt und dem Verständnis die allergrößten Schwierigkeiten bereitet, möchte ich jetzt - nicht zuletzt aus exegetisch-methodischen Gründen - von dem was, vorhergeht, und von dem, was (mit $\lambda\gamma\omega$) folgt, absetzen.

Der emphatische Einsatz von # 82a erinnert ziemlich deutlich an # 60a. Die emphatischen Elemente im Inneren des Textes sind die zweimalige Zeitangabe $\bar{\mu}\phi\omicron\omicron\gamma\ \epsilon\tau\bar{\iota}\mu\alpha\gamma$ (Z. 6f.9) und die Einleitung *eines* Satzes mit $\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\epsilon\iota$ (Z. 8). Dieser besondere Aussage-Modus läßt sich vielleicht am einfachsten so erklären, daß hier gar nicht vom urbildlichen Brautgemach um seiner selbst willen die Rede ist, sondern um auf die Frage zu antworten, *wann* denn eigentlich der *wahre Leib* Christi entstanden sei. Ein zweiter exegetischer Ansatzpunkt, der dazu führt, daß sich das Textverständnis abrundet, ist die Suche nach einem möglichst "natürlichen" Sachverhalt, mit dem sich das Muster der Textaussagen deckt. Es ist eben unnatürlich, daß ein eben erst im Mutterleibe gezeugtes Kind (auch wenn es sich um ein göttliches handelt), schon das Brautgemach verlassen könnte, während solches Verlassen des "Harems" nach dem Zeugungsakt für den *Erzeuger* ganz normal ist. Übrigens hatte ja Grant schon sehr früh eine Beziehung zwischen unserem Text und Ps LXX 19,5f. gesehen.¹¹¹¹ Speziell unser hiesiger Schlußsatz $\alpha\chi\epsilon\iota\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \gamma\mu\ \pi\pi\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ erinnert an den dortigen V. 6a, wo es von der Sonne heißt: $\omega\varsigma\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\omicron\sigma\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Das heißt aber, daß das $\asymp\gamma$ - in $\pi\epsilon\gamma\sigma\omega\mu\alpha$ und das in $\alpha\chi\epsilon\iota$ *verschiedene Antecedentia* haben. Im Ganzen paßt nun unsere Aussage m. E. nur auf den bekannten valentinianischen Topos von der vorzeitlichen Vereinigung des Soter¹¹¹² mit der Achamoth (vgl. # 26b), aus welcher die $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ hervorgehen.¹¹¹³ Und es wäre eben die Gesamtheit dieser $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha$, die in der Parallele von # 20 als "Geheimnis" bezeichnet zu sein scheint, hier als der "Leib" Christi verstanden.¹¹¹⁴ Überhaupt interpretieren sich # 20 und # 82a

¹¹¹⁰ Im Unterschied zu meiner Auffassung 1987: 165f., wo bloß das allerletzte Stück als # 82b abgetrennt ist.

¹¹¹¹ 1961: 137.

¹¹¹² Zur Diskussion der Frage, wer mit dem hier genannten "Vater des Alls" gemeint ist und als wie wahrscheinlich die Beziehung auf die valentinianische Gestalt des Soter gelten kann, vgl. besonders Sevrin (1972: 268⁵⁶), wo der letzte Satz lautet: "Quoi qu'il en soit, la thématique d'union mise en oeuvre exclut le Père, premier éon."

¹¹¹³ Vgl. oben den Kommentar zu # 26b und bei den Kirchenvätern vor allem Irenäus adv. haer. I 4,5 (Völker 105,19-28).

¹¹¹⁴ Damit knüpfe ich an den inspirierenden Schlußsatz von Ménards Kommentierung des (Gesamt-)Paragraphen 82 an: "Il s'agit du corps spirituel du Christ, constitué de toutes les semences pneumatiques" (1967: 203).

auf das fruchtbarste gegenseitig.

Die Erkenntnis, daß # 82a mit jenem Motiv (vollgenugsam) schließt, daß der Vater nach Vollendung der Zeugung der präexistenten und pneumatischen Kirche den Ort dieses Geschehens wieder verläßt, und daß das, was folgt - unser jetziger # 82b -, die volle und klare Struktur einer Vergleichsperiode hat (bestehend aus *Protasis* [eingeleitet mit $\bar{\nu}\epsilon\epsilon$] und *Apodosis* [eingeleitet mit $\tau\lambda\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\iota$]), sind nur die zwei Seiten ein und derselben Sache. Zunächst ist aber die Struktur von # 82b auch das einzige, was klar ist. Die notorische Schwierigkeit dieses Textteils ist ja die absolute Undurchsichtigkeit der *Beziehung* der beiden Pronomina bei den beiden Präpositionalausdrücken der Schlußwendung: $\zeta\rho\alpha\iota\ \bar{\nu}\zeta\eta\tau\upsilon$ und $\epsilon\beta\omicron\lambda\ \zeta\iota\tau\bar{\nu}\ \underline{\nu\lambda\epsilon\iota}$, während sich die Ahnung nicht unterdrücken läßt, daß der Singular bei "in" auf das Brautgemach und der Plural bei "durch" auf Bräutigam und Braut zurückverweisen sollten. Ich selbst habe dann, infolge meines "Experimentierens" mit den Satzäsuren, unter der logischen Uneinsichtigkeit des "Wie" am Anfang gelitten. Dieses "Unbehagen" könnte sich nun einfach auf eine *Mangelscheinung* zurückführen lassen. Da die formale Analyse des Textes an dieser Stelle sowie die einzige Chance in diesem wahrhaft hoffnungslosen Fall ist, kann man rein formal die Protasis für unvollständig halten, insofern als sie nach der Einführung ihres Subjekts (im Genetiv) einen Prädikatsausdruck dafür vermissen läßt. Vgl. die Protasis hier mit der Protasis in # 43a:

$\bar{\nu}\epsilon\epsilon\ \bar{\nu}$ -

$\bar{\nu}\chi\omega\delta\epsilon\ \underline{\epsilon\tau\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\omicron\upsilon}\ \psi\alpha\gamma\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon\ \chi\epsilon\ \nu\alpha\lambda\eta\theta\iota\ \nu\omicron\nu$
 $\underline{\psi\alpha\gamma\mu\omicron\upsilon\ \mu\bar{\nu}}\ \underline{\nu\epsilon\nu\tau\alpha\chi\omega\delta\epsilon}\ \underline{\zeta\rho\alpha\iota}\ \underline{\bar{\nu}\zeta\eta\tau\omicron\upsilon}$

$\bar{\nu}\epsilon\epsilon\ \bar{\mu}$ -

$\nu\epsilon\nu\tau\alpha\zeta\psi\omega\pi\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \zeta\bar{\mu}\ \pi\nu\gamma\mu\phi\iota\omicron\varsigma\ \mu\bar{\nu}\ \tau\nu\gamma\mu\phi\eta$
 (_____)

Nun würde sich eine versehentliche Auslassung natürlich am einfachsten durch Homoioteleuton, also *ad vocem* $\omega\pi\epsilon$, erklären lassen. Aber man muß sie deswegen nicht unbedingt unmittelbar am Ende der Protasis annehmen. Falls unser exegetisches Experiment nun auch gleich noch die Problematik der beiden präpositionellen Ausdrücke am Ende der Apodosis *mitlösen* sollte, müßten wir uns das Ganze folgendermaßen vorstellen:

$\bar{\nu}\epsilon\epsilon\ \bar{\mu}$ -

$\nu\epsilon\nu\tau\alpha\zeta\psi\omega\pi\epsilon\ <\zeta\bar{\mu}\ \underline{\pi\pi\alpha\varsigma\tau\omicron\varsigma}\ \lambda\psi\omega\pi\epsilon>\ \underline{\epsilon\beta\omicron\lambda}\ \underline{\zeta\bar{\mu}}\ \underline{\pi\nu\gamma\mu\phi\iota\omicron\varsigma}\ \underline{\mu\bar{\nu}}\ \underline{\tau\nu\gamma\mu\phi\eta}$
 $\tau\lambda\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\iota$
 $\lambda\tau\varsigma\ \tau\epsilon\zeta\omicron\ \bar{\mu}\pi\tau\eta\rho\upsilon\ \epsilon\rho\alpha\tau\upsilon\ \underline{\zeta\rho\alpha\iota}\ \underline{\bar{\nu}\zeta\eta\tau\upsilon}\ \underline{\epsilon\beta\omicron\lambda}\ \underline{\zeta\iota\tau\bar{\nu}}\ \underline{\nu\lambda\epsilon\iota}$

Wir hätten dann im Übergang von # 82a zu # 82b zwar eine Schauplatzverlagerung nebst einem Personenwechsel (vom "Vorspiel" im Himmel auf die Erde als die eigentliche Bühne) zu konstatieren, aber, wie das Bild-Vokabular beibehalten wird, so geht auch der Gedankengang im Grunde weiter. Der Haupt Gesichtspunkt im Gegenüber von # 82a und # 82b wäre der im EvPhil sowieso vorausgesetzte Sachverhalt, daß das von Jesus auf Erden gestiftete Sakrament des Brautgemachs dem vorzeitlichen *großen*, nämlich *das All erfüllenden*, Brautgemach entspricht. Man kann nun den hier vermutbaren Grundgedanken noch in dreierlei Weise spezifisch nuanciert sehen: 1. Das Determinativpronomen in $\nu\epsilon\nu\tau\alpha\zeta\psi\omega\pi\epsilon$ wäre (doch) nicht (wie ich lange Zeit erwogen habe) generell, sondern anaphorisch zu verstehen (es ginge in der Protasis nicht um ein

Gleichnis, sondern um einen mythologischen Typos) und bezöge sich auf den "an jenem (vorzeitigen) Tage" entstandenen pneumatischen Leib Christi, der die präexistente Kirche ist: "Wie Christi im Brautgemach gezeugter 'Leib' aus Bräutigem und Braut hervorgegangen ist . . . ". 2. Man könnte den Verbalausdruck der Apodosis $\tau\epsilon\zeta\omicron\ \epsilon\rho\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$ in Parallele zu dem im EvPhil gebräuchlicheren $\sigma\omicron\omicron\zeta\epsilon\ \epsilon\rho\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$ (## 78.83b.117) im Sinne einer *recapitulatio* verstehen: Dem *Hervorgehen* des Pneumatischen durch ein Brautgemach entspricht die *Rückkehr* des Pneumatischen durch ein Brautgemach. 3. Man könnte schließlich den Grund für die Wahl des sowieso noch unerklärten $\pi\tau\eta\rho\upsilon$ als Objekt der "Wiedergutmachung" in dem Gedanken sehen, daß es die Ganzheit des präexistenten Leibes Christi ist, die durch Jesu Heilswirken auf Erden in das himmlische Pleroma zurückkehrt.

Im Unterschied zum Verhältnis von # 82b zu # 82a hat aber # 82c nun ein auffällig anderes Vokabular. Dem entspricht auch die Zäsur durch $\lambda\gamma\omega$, das - jedenfalls hier - mehr trennt als verbindet. Und schließlich erinnert der Gebrauch von $\omega\omega\epsilon$ daran, wie die Sache ganz vorn in # 82a eigentlich angefangen hat. Also, wenn # 82c dennoch eine Beziehung zu ## 82a.b haben sollte, dann vielleicht eine "weiträumigere". Solches empfiehlt auch eine genauere Betrachtung des Possessivartikels in $\tau\epsilon\epsilon\upsilon\alpha\eta\alpha\pi\alpha\gamma\upsilon\varsigma\iota\varsigma$. Nun wird es kaum einen Exegeten geben, der dieses $\epsilon\upsilon$ - darin nicht auf "das Brautgemach" ($\pi\alpha\varsigma\tau\omicron\varsigma/\nu\upsilon\mu\phi\omega\eta$) beziehen möchte, zumal die Ruhe sowieso als dessen typischer Zug gilt (## 86.88). Einer solchen (direkten) Beziehung steht aber nun das kurz vorher stehende $\rho\omicron\gamma\alpha\ \rho\omicron\gamma\alpha$, auf dem offenbar ein Akzent liegt, im Wege. Im Kontext dieses Satzes selbst muß man das $\epsilon\upsilon$ - also unbedingt auf $\rho\omicron\gamma\alpha\ \rho\omicron\gamma\alpha$ beziehen: Jeder einzelne Jünger muß in den jeweils nur für ihn "bereiteten" Ruheort eingehen. Man müßte also bei "Einblendung" des größeren Zusammenhangs dann schon verstehen, daß jeder Jünger/Pneumatiker einen speziell für ihn freigehaltenen Ruheort *innerhalb* des großen, endzeitlichen, himmlischen Brautgemachs hat.

83a (p. 71,16-18) und # 83b (p. 71,18-21) Der christologische Faden im Gedankengeflecht unseres Textes setzt sich fort mit einer Aussage im Schema der Adam-Christus-Typologie. Jedenfalls sieht es aus wie *eine* Aussage. In Wirklichkeit verbergen sich aber unter der Decke der gleichen Grundvorstellung und des gleichen Stichwortes ("Jungfrau") zwei sachlich recht verschiedene Thesen. Der Angelpunkt für diesen neuen Versuch, die Dinge zu sehen,¹¹¹⁵ ist das $\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\epsilon\iota$ am Ende von Z. 18, das keineswegs die beiden "Hälften" verbindet, so daß die zweite als Folgerung aus der ersten verständlich wäre. Vielmehr kann dies $\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\epsilon\iota$ nur *kataphorisch* sein, verweist also auf das in Z. 20 folgende $\chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma$ voraus. Wenn man dies einmal so gesehen hat, dann will einem auch der Unterschied im Verbgebrauch nicht (mehr) als zufällig erscheinen, daß also *vor* dem "Wendepunkt" vom bloßen Entstehen ($\omega\omega\pi\epsilon$) die Rede ist, *danach* aber konkret vom Geborenwerden ($\chi\pi\omicron$). Die beiden "Teile" haben auch wieder verschiedene "Verwandte" innerhalb des EvPhil: Während # 83a in engem Zusammenhang mit dem viel früheren # 17a gesehen werden muß, nimmt # 83b einen Zentralgedanken aus dem kurz vorhergehenden # 78 auf, der dann auch in # 84 noch weitergeführt wird.

Die These von # 83a selbst ist in sich so schlüssig, ja "natürlich", daß sie kaum eines Wortes der Erklärung bedarf. Der Verb "entstehen" ($\omega\omega\pi\epsilon$) ist allgemein genug, um die Herkunft aus den zwei verschiedenen Akten von Gen 2,7 ($\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\upsilon$ und $\acute{\epsilon}\mu\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\upsilon$) zusammenfassen zu können.

¹¹¹⁵ Vgl. 1987: 166, wo # 83 noch als Einheit betrachtet wird.

Daß die Reihenfolge hier "verkehrt" ist, mag damit zusammenhängen, daß, während die Weiblichkeit beider Ursprünge offenbar sowieso als feststehend gilt,¹¹¹⁶ nur beim Geist auch die (ewige) Jungfräulichkeit zu den Prämissen gehört. Das Gefälle des Textes ist also offenbar: auch die (Mutter) Erde, war, als Adam aus ihr entstand, noch jungfräulich.¹¹¹⁷

Wirklich interessant ist freilich nur, was in diesem Paragraphen *nicht* gesagt wird. Es ist nämlich nicht glaubhaft, daß diese These zur Entstehung Adams um ihrer selbst willen vorgetragen würde. Sie ist auch nur die Hälfte einer Aussage im Schema der Adam-Christus-Parallele. Aber die andere Hälfte kann eben nicht # 83b sein! Kurzum, die Sache hat nur Sinn, wenn der Autor mit dem, was er ausdrücklich sagt, meint, daß auch Christus aus zwei Jungfrauen entstanden ist, nämlich erst (bei der Geburt) aus seiner bis dahin unbesudelten irdischen Mutter Maria¹¹¹⁸ und dann (bei der Taufe) aus der Jungfrau, die der Heilige Geist ist.

Wenn # 83b die unmittelbare Fortsetzung von # 83a wäre, müßte der Gedanke sein, daß Christus im Unterschied zu Adam aus nur *einer* Jungfrau entstanden ist. Die müßte dann aber der Heilige Geist sein. Und der Fehler des Anfangs wäre darin zu sehen, daß Adam kein reines Geisterzeugnis geblieben ist, sondern als zweite Natur auch noch die Erde dazu bekommen hat. Das ist zwar ein schöner Gedanke; bloß er geht in keiner Weise auf und paßt (auch abgesehen von $\alpha\pi\omicron$) nicht zum wirklichen Wortlaut des Textes. Hier ist nicht von einer göttlichen Fehlentscheidung, sondern von einem menschlichen Fehlverhalten die Rede. Welcher Akt gemeint ist, zeigt die Gegenüberstellung der beiden Finalsätze hier und in # 78, die den Zweck des jeweiligen *Christusgeschehens* definieren:

ΣΕΚΔΔΣ ΠΕΣΛΟΟΤΕ	Ν̄ΤΑΖΩΠΕ Ζ̄Ν ΤΕΖΟΥΕΙΤΕ	ΕΦΝΑ[Σ]ΕΖΩΦ ΕΡΑΤΥ
ΣΕΚΔΔΣ ΠΠΩΡΧ	Ν̄ΤΑΖΩΠΕ ΣΙΝ ΨΟΡΠ	ΕΦΝΑΣΕΖΩΦ ΕΡΑΤΥ

Das heißt aber, daß der hier gemeinte Fehltritt der "Ehe"-Bruch Evas mit der Schlange ist, der wiederum die "tierische" Vereinigung *Adams* mit Eva, und aller *Adamskinder* untereinander, zur Folge hatte. Von da aus erklärt sich übrigens der sachliche Anschluß des folgenden Paragraphen. Und die *recapitulatio* wird darin gesehen, daß Christus, nach seiner menschlichen Natur, im Unterschied zu Kain, Abel und Seth, zum Zeichen, daß jetzt die Fehlentwicklung endlich wieder rückgängig gemacht wird, aus einer Mutter geboren worden ist, die vor der Vereinigung mit ihrem rechtmäßigen Gatten (Joseph) weder vom Teufel und seinen Dämonen noch von einem anderen Mann (oder Weib) besudelt worden ist.¹¹¹⁹

¹¹¹⁶ Vgl. für den Geist innerhalb des EvPhil den # 17a und für die Erde die wahrhaft verbreitete Vorstellung von der "Mutter Erde". Schließlich sind auch die *beiden* in Gen 2,7 gebrauchten Nomina selbst ($\gamma\eta$ und $\pi\upsilon\omicron\tau\eta$) *feminini generis*.

¹¹¹⁷ Daß der *unberührte* bzw. *unbearbeitete* Zustand der "Mutter" Erde unter der Metapher der Jungfräulichkeit betrachtet werden kann, ist freilich auch nur zu "natürlich". Vgl. im übrigen dazu, aus der näheren geistigen Umgebung des EvPhil, z. B. Irenäus adv. haer. III 21,10 [... Adam de rudi terra, et de adhuc virgine, (nondum enim pluerat Deus, et homo non erat operatus terram) habuit substantiam ...]. [Schon von Ménard (1967: 203) herangezogen.]

¹¹¹⁸ Innerhalb dessen, was hier ohne Worte "gesagt" ist, hat Ménards Hinweis, daß "dans la mariologie syriaque, Marie est la terre vivante" (1967: 204), seine Relevanz.

¹¹¹⁹ Zu dem im Hintergrund stehenden allgemeinen Motiv, daß die Jungfrau Maria die zweite Eva ist, vgl. die Verweise bei Isenberg (1968: 235¹).

84 (p. 71,22-34) Die jetzt folgende, sachlich an # 83b anknüpfende Texteinheit bietet drei Abgrenzungsprobleme. Es sind die Fragen, 1. wo der ganze Text zu Ende ist; 2. bis wohin man den Text mit Sicherheit rekonstruieren kann; und 3. wo im Text der "Text" zu Ende ist bzw. wo die "Kommentare" beginnen. Was die bestmögliche Bestimmung des Endes betrifft, so kommt eine hilfreiche Unterstützung für eine Verbesserung der ursprünglichen Abgrenzung von Borchert.¹¹²⁰ Die Zäsur zwischen # 84 und # 85 muß genau da liegen, wo das "Regiment" von $\alpha\pi\tau\omicron$ aufhört und das "Regiment" von $\tau\alpha\mu\epsilon\iota\omicron$ beginnt. Die Realisierung des Prinzips ist wegen der Lücken dann doch noch etwas schwierig. Und so kommt Borchert auf die Mitte von Z. 33,¹¹²¹ während ich sie in Z. 34 angesetzt habe.¹¹²² Mit größerer Sicherheit läßt sich die zweite Frage beantworten. Der Text kann wortgetreu bis zu $\bar{\nu}\alpha\delta\delta\alpha\mu$ am Anfang von Z. 28 rekonstruiert werden.¹¹²³ Die dritte Frage ist überhaupt noch nicht gestellt worden. Meine Antwort kommt also hier sogleich zusammen mit der Frage. Mir kommt es jetzt jedenfalls so vor, als könnte man den Text noch besser so "mehrdimensional" verstehen. Glatt ist der Textverlauf jedenfalls nur bis zum ersten "deswegen". Danach wird er "holperig". Ich möchte sein "Profil" mit folgendem Schema wiedergeben (in dem ich mir übrigens zum Zwecke einer möglichst klaren Demonstration erlaube, die *Klammern* einmal einfach wegzulassen) :

- (1) Zwei Bäume wachsen im Paradies. Der eine macht zu Tieren; der andere macht zu Menschen. Adam aß von dem Baum, der zu Tieren machte. Er wurde zum Tier und zeugte Tiere.
- (2a) *Deswegen verehren die Kinder Adams die Tiere.*
- (3a) Der Baum, dessen Frucht er aß, ist der Baum der Erkenntnis. *Deswegen* wurden die Sünden zahlreich.
- (2b) *Hätte er die Frucht des anderen Baumes gegessen,*
- (3b) die Frucht vom Baum des Lebens,
- (2b) *der zu Menschen macht, würden die Tiere den Menschen verehren.*

In Wirklichkeit ist ja die Ergänzung des zweiten Teils (also, nach unserem Schema: alles was nach 2a kommt) nur *exempli gratia* möglich. Aber die hier gebotene Rekonstruktion hat jedenfalls den Vorzug, daß sie mit der von Isenberg in NHLibEng¹ vorausgesetzten praktisch identisch ist.¹¹²⁴ Die Struktur der Reste, die eben nicht "ohne Verheißung" ist, kann folgendermaßen veranschaulicht werden:

28	$\bar{\nu}\alpha\delta\delta\alpha\mu$	$\pi\omega\eta$ [N (ογωμ) . . .]
29	$\kappa\alpha\rho\pi\omicron\varsigma$ πε π[. ÷ ετβε]	

¹¹²⁰ 1967: 244.306.308.

¹¹²¹ 1967: 308.

¹¹²² So seit 1967: 385.

¹¹²³ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt den Text von Layton (1989: 184.186), der mit dem unsrigen bis zu diesem Punkte übereinstimmt.

¹¹²⁴ In NHLibEng³ und bei Layton 1989 ist sie, offenbar um des "reineren Prinzips" willen, nicht mehr "vorhanden". Aber vgl. die einschlägigen Eintragungen im Apparat von Laytons Textausgabe (1989: 184.186). Die Modifikationen sind: in Z. 28 $\bar{\nu}\tau\alpha\delta\delta\alpha\mu\omicron\gamma\epsilon\mu$ anstelle des zu langen $\bar{\nu}\tau\alpha\delta\delta\alpha\mu\omicron\gamma\epsilon\mu$; und in Z. 33 schließlich noch die Ersetzung von $\bar{\nu}\nu\omicron\gamma\tau\epsilon$ durch $\bar{\nu}\theta\eta\rho\iota\omicron\nu$.

30 ΠΑΕΙ ΔΥΔΩ[ΔΕΙ ΝΒΙ]
 31 ΟΥΩΜ' ΜΠ[(ΚΑΡΠΟΣ). (Π)]
 32 ΚΑΡΠΟΣ ΜΠ[ΩΗΝ ΕΤ]
 33 ΧΠΟ ΝΡΡΟΜΕ [. ΟΥΩ]
 34 ΩΤ' ΜΠΡΩΜΕ ÷ ÷ ÷ (Ende # 84)

Der Text enthält vorn zwei Signale, die sein Verständnis sicherstellen. Das erste ist nur von Wilson - wenn auch undeutlich - "empfangen" worden, wenn er sich darüber wundert, wo denn *die anderen Bäume* des Paradieses geblieben sind.¹¹²⁵ Das andere Signal ist, daß *auch Eva* fehlt und also nur davon die Rede ist, daß Adam aß. Es wird damit signalisiert, daß *allegorisch* von "Bäumen" und vom "Essen" davon geredet wird. Es geht gar nicht um *richtige* Bäume, sondern um (nur) zwei Möglichkeiten der Vereinigung. Und Eva erscheint deswegen nicht als (Haupt)-Esser, weil sie es ja ist, die "gegessen" wird. Das EvPhil vertritt hier also die auch sonst bezeugte Auffassung, die den Baum der Erkenntnis als Symbol für den (tierischen) sexuellen Verkehr nimmt.¹¹²⁶ Daß es dazu gekommen ist, daß Adam *sich vereint* wie ein Tier, ist übrigens wohl nur die andere Seite davon, daß er *sich* auch *ernährt* wie ein Tier (vgl. # 15 und unsere obigen Bemerkungen zu # 73).¹¹²⁷

Charakteristisch ist nun, daß unser Text nur die *eine* real gewordene, von den ursprünglich *zwei* Möglichkeiten des "Essens", in ihren Folgen "normal" ausführt (vielleicht ist das "technisch" ja auch nur bei *dieser einen* möglich). Mit der in diesem Rahmen dargelegten natürlichen Folge des Tierwerdens bringt der Verfasser dann, kommentierend, zunächst seine Götzendiensttheorie in Verbindung, wonach die Götter allesamt nur Tiere sind (## 14b.50): Nicht nur entsprechen die Tieropfer den "göttlichen" Empfängern, sondern auch noch die Opfernden selbst. Diese Götzen- und Tierdienst-Assoziationen sind dem Autor offenbar so wichtig, daß er ganz am Schluß auch noch seinen anderen einschlägigen Gedanken aus dem hiesigen Topos abzuleiten sich bemüht, daß nämlich, da die Adamskinder die (Tier-)Götter ja selbst (nach ihrem Bilde) erschaffen haben, diese (Tier-)Götter es wären, die den Adamskinder gegenüber zum Gottesdienst verpflichtet sind. Der nächste Paragraph (# 85), zu dem das auch eine Art Überleitung ist, wird zeigen, daß diese Sicht der Dinge dem Autor an sich feststehend ist. Hier verknüpft er sie nun, die Kategorie: "es würde sich geziemen, daß" durch die Kategorie: "es wäre wirklich geschehen, daß" ersetzend, mit seiner Paradiesbaum-Allegorie, indem er - offenbar nur um dieses Zweckes willen - auf die nicht realisierte Möglichkeit des Essen von dem anderen Baum zurückkommt. Dazwischen aber (also - nach dem obigen Schema - zwischen 2a und 2b/b) fügt er nun noch - sozusagen als nachgereichte Basis des Ganzen - die nicht-allegorisierte Auffassung von den beiden besonderen Bäumen des Paradieses ein (3a/b).¹¹²⁸ Denn die Adamskinder sind ja nicht wirklich Tiere geworden, sondern in ihrer Sündhaftigkeit nur *wie* Tiere.- So jedenfalls *könnte* man die

¹¹²⁵ 1962: 149.

¹¹²⁶ Vgl. Clemens Alexandrinus z. B. strom. III 104; und dazu Ménard (1967: 204) und Isenberg (1968: 233 [mit Anm. 2], 255).

¹¹²⁷ Wie beide Aspekte des näheren zusammengesehen werden können und zwar so, daß dann auch noch die menschliche Tierheit als Ursprung von Tieropfern und Götzendienst erscheint, zeigt die von Ménard herangezogene Auffassung syrischer Väter (1967: 205).

¹¹²⁸ Vgl. als eine Art Parallele zu der hiesigen Prozedur, wie in # 94 die (Grund-)Vorstellung vom Baum der Erkenntnis mit seiner Allegorisierung als *Gesetz* in Beziehung gebracht ist.

ganze Sache verstehen, falls die Ergänzungen im lakunösen zweiten Teil unseres Paragraphen in etwa das ursprünglich wirklich Gesagte getroffen haben sollten.

85 (p. 71,34-72,4) Das nähere Verständnis dieses am Anfang, und auch hinsichtlich der Gesamtstruktur, sehr schwierigen Textstückes, dessen klaren Hauptgedanken, auf den die Sache zuläuft, wir im Vorhergehenden schon benutzt haben, ergibt sich m. E. - nach geklärt Abgrenzung vorn und hinten - nur auf der Basis der Erkenntnis seiner Struktur als einer *Vergleichsperiode*, und dann im einzelnen aus der Entsprechung der jeweiligen Elemente der *Protasis* mit denen der *Apodosis*. Man kann die fast schon für sich sprechende Struktur folgendermaßen darstellen:

<i>Protasis</i>	<i>Apodosis</i>
(A) $\bar{n} \theta\epsilon$	$\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$
(B) $z\bar{n}\ .\ .\ .\ .\ .\ .$	$z\bar{m}\ \pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$
(C) $\Delta] \pi\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\alpha\mu\epsilon\iota\epsilon\ \pi\bar{\rho}\omega] \mu\epsilon$	$\epsilon\eta\bar{\rho}\omega] \mu\epsilon\ \tau\alpha\mu\iota\epsilon\ \eta\omicron\upsilon\tau\epsilon$
(D) $\epsilon\tau\bar{\rho}\epsilon\ \bar{\rho}\bar{\rho}\omega] \mu\epsilon\ \underline{\tau\alpha\mu\epsilon\iota\epsilon}\ \pi[\bar{n}] \omicron\upsilon\gamma[\tau] \epsilon$	$\underline{\Delta\gamma\omega}\ \underline{\sigma\epsilon\omicron\upsilon\omega\omega\tau}\ \bar{n}\eta\omicron\upsilon\tau\alpha\mu\iota\omicron$
	$\eta\epsilon\omega\psi\epsilon\ \epsilon\tau\bar{\rho}\epsilon\ \bar{n}\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \underline{\omicron\gamma\omega\omega\tau}\ \bar{n}\bar{\rho}\bar{\rho}\omega\mu\epsilon$

M. E. erfordert also (siehe A) das für die Apodosis eines Vergleichssatzes charakteristische $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$ (p. 72,1) vorn (p. 71,34) die Ergänzung des \bar{n} zu $\bar{n}|\theta\epsilon$. Danach (siehe B) dürfte in der Protasis eine Entsprechung zu $z\bar{m}\ \pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ gestanden haben: also irgend etwas wie "im Paradies", "im Anfang", "in (dem Bereich) der Wahrheit". In Zeile C ist der Unterschied in der Determination des jeweils geschaffenen Objekts, in dem sich auch die verschiedene "Zeitlage" widerspiegelt, sachlich relevant. Das eigentliche Ziel beider Satzteile (und der Aussage als Ganzer) findet sich erst in Zeile bzw. Doppelzeile D. Hier ist von dem jeweiligen Zweck oder der Folge der einstigen göttlichen Schaffung des Menschen bzw. der weltweiten menschlichen Schaffung von Götter(bilder)n die Rede. Das heißt aber, in p. 71,35/72,1 muß *zwischen* $\pi\bar{\rho}\omega] \mu\epsilon$ und $\bar{\rho}\bar{\rho}\omega] \mu\epsilon$ ein grammatisches Element gestanden haben, das dem $\Delta\gamma\omega$ von p. 72,2 semantisch entsprechen kann. Ich sehe dafür keine andere Möglichkeit als den kausativen Infinitiv, auch wenn er Laytons "Limit", wonach in dem Zwischenraum nur noch Platz für 1-3 Buchstaben sei, um einen Buchstaben "überzieht". Nach meinen eigenen Schätzungen müßte sogar genügend Platz für 5 Buchstaben gewesen sein. Aber wer will sich schon - für ihre ganz verlorene zweite Hälfte - bei der *letzten* Zeile einer *rechten* Seite so genau festlegen?

Die wichtigste Entsprechung in Zeile D ist aber die von $\tau\alpha\mu\epsilon\iota\epsilon$ links und dem zweimaligen $\omicron\gamma\omega\omega\tau$ rechts. Eine solche scheint aber nur wirklich gegeben, wenn wir $\tau\alpha\mu\epsilon\iota\epsilon$ für eine, in diesem Kontext wahrlich verständliche, Verschreibung von $\tau\alpha\epsilon\iota\epsilon$ halten dürften. Die Protasis würde auf den Gedanken zulaufen, daß es das Ziel der Menschen-Schöpfung sei, daß das Geschöpf seinen Schöpfer preise. Was an der einschlägigen Paulusstelle (Röm 1,21) mit den Verben $\delta\omicron\varsigma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ und $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\tau\upsilon$ ausgedrückt ist, wäre hier mit den Synonymen $\tau\iota\mu\acute{\alpha}\nu$ oder $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\delta\upsilon$ (den geläufigen Äquivalenten von $\tau\alpha\epsilon\iota\omicron$) gesagt. Und zu dem entscheidenden koptischen Syntagma vgl. Lk 7,29: $\pi\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\eta\rho\bar{q}\ \bar{n}\bar{m}\ \bar{n}\tau\epsilon\lambda\omega\eta\eta\varsigma\ \bar{n}\tau\epsilon\rho\omicron\gamma\omega\tau\eta\bar{i}\ \underline{\Delta\gamma\tau\alpha\iota\epsilon}\ \underline{\pi\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon}$.

Für die Logik des ganzen Vergleichs ist schließlich wichtig, daß in Zeile D der *einen* Ziel-Aussage der Protasis eine *gespaltene* Ziel-Aussage der Apodosis gegenübersteht. Vgl. zu diesem rhetorischen Phänomen die gespaltene Apodosis eines Konditionalsatzes in # 21. Die Sache hängt wohl damit zusammen, daß die beiden Seiten der "Gleichung" verschiedene Wertigkeiten haben (was Gott einst getan hat, war gut; was die Menschen jetzt machen, ist ganz und gar sündig) und daß es innerhalb der großen Klammer mit dem Vorzeichen "gleich" auch ein kleineres Element: "nicht gleich" gibt.

Kurzum, die Quintessenz dieses ganzen exegetischen Versuchs läßt sich vielleicht in folgender Paraphrase ausdrücken: Wenn die Menschen in sündiger Weise schon Gottes Schöpfung imitieren, dann müßte es doch wenigstens ihr Ziel sein, sich von den geschaffenen Götzen verehren zu lassen. Aber was tun diese törichten Wesen? Sie verehren ihre eigenen Machwerke!¹¹²⁹

86 (p. 72,4-17) Was jetzt folgt, ist *inhaltlich* mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbunden durch den Gedanken des Erschaffens, während es sich in den übergreifenden Zusammenhang der Rede vom Brautgemach schon durch das bloße Motiv des Kinderzeugens einfügt, und erst recht durch die hier herausgehobene spezifische Nuance von der Ruhe, aus der heraus das geschieht. Die *formale* Anknüpfung an das Vorhergehende ist allerdings ziemlich schwierig. Nach der grundlegenden Erkenntnis, daß die Zäsur zwischen den beiden Textkomplexen (in unserer Nomenklatur # 85 und # 86) in (p. 72) Z. 4 zwischen $\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ und $\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ liegt, dies $\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ also einen Neuansatz darstellt, ist in der so eingeleiteten Wortfolge das erste $\bar{\nu}$ des Syntagmas $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$ ($\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$) [Z. 5(f.)] zum Hauptproblem geworden. Dies Syntagma ist nämlich eine Art Sphinx, insofern es von vorn betrachtet aussieht, als gehöre es (als genetivische Erweiterung) zu $\tau\alpha\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta\alpha$, während es von hinten aus gesehen so erscheint, als müßte $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$ $\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ das in Extraposition stehende nominale Subjekt des Verbalausdrucks $\omega\delta\alpha\gamma\omega\pi\tau\epsilon$ sein. Die bisher beste Lösung besteht darin, das $\bar{\nu}\bar{\nu}$ - vor $-\zeta\nu\eta\gamma\epsilon$ als eine Verschreibung oder eine besondere Form des (einfachen) bestimmten Pluralartikels zu nehmen¹¹³⁰ und davor also eine Satzäsur oder Satzfüge anzusetzen, wodurch der einleitenden Phrase $\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ $\epsilon\varsigma\omega\omega\sigma\tau\epsilon$ $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\omicron}\bar{\varsigma}$ $\bar{\nu}\bar{\delta}\bar{\iota}$ $\tau\alpha\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta\alpha$ die Funktion einer Art von Beteuerungsformel¹¹³¹ zugewiesen wird. Vgl.

"As is the truth, the works of man customarily come to be from his power."¹¹³²

"As the truth is therein, the works of man came into being through his power."¹¹³³

"Surely what a man accomplishes depends on his abilities."¹¹³⁴

¹¹²⁹ Vgl. Röm 1,23.25.

¹¹³⁰ Vgl. Laytons Textausgabe (1989: 186 App. zu p. 72,5).

¹¹³¹ Im EvPhil wäre vielleicht vergleichbar innerhalb von # 44a der Aussage-Rahmen: $\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$. . . $\delta\bar{\nu}$. . . $\tau\alpha\epsilon\iota$ $\tau\epsilon$ $\theta\bar{\epsilon}$ $\zeta\rho\delta\bar{\iota}$ $\zeta\bar{\nu}$ $\tau\bar{\mu}\bar{\epsilon}$ (p. 61,23-27): "Nicht so wie ..., verhält es sich in der Wahrheit".

¹¹³² Borchert 1967: 245.

¹¹³³ Isenberg 1968: 379f.

¹¹³⁴ Isenberg seit 1977 (NHLibEng¹: 143).

"A person's deeds, insofar as they are real, result from that person's force."¹¹³⁵
 "Es ist die Wahrheit, daß die Werke des Menschen aus seiner Kraft entstehen."¹¹³⁶

Nun hält diese "Lösung" einer grammatisch/exegetischen Prüfung "aus der Ruhe heraus" aber kaum stand. Die sich zum Vergleich anbietenden echten Beteuerungsformeln im Corpus der paulinischen Briefe haben jedenfalls als Grundstruktur der Aussage, daß etwas der Wahrheit entspricht, keinen Ausdruck mit $\omega\omicron\omicron\pi$, sondern $\omicron\gamma\mu\epsilon\ \tau\epsilon$ bzw. $\omicron\gamma\bar{\nu}\ \omicron\gamma\mu\epsilon$. Vgl. im einzelnen:

Röm 9,1: $\omicron\gamma\mu\epsilon\ \tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\omega\ \bar{\mu}\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\bar{\mu}\ \bar{\rho}\epsilon\chi\bar{\varsigma}$;
 Eph 4,21: $\kappa\alpha\tau\alpha\ \theta\epsilon\ \acute{\alpha}\epsilon\ \omicron\gamma\mu\epsilon\ \tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\bar{\nu}\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}$;
 1Tim 2,7: $\omicron\gamma\mu\epsilon\ \tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\omega\ \bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$;
 2Kor 11,10: $\omicron\gamma\bar{\nu}\ \omicron\gamma\mu\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \bar{\rho}\epsilon\chi\bar{\varsigma}\ \bar{\nu}\acute{\alpha}\eta\tau$.
 Und:
 2Kor 7,14: $\bar{\nu}\theta\epsilon\ \bar{\nu}\omicron\gamma\omicron\epsilon\ \iota\psi\ \bar{\nu}\ \bar{\iota}\bar{\mu}\ \epsilon\bar{\nu}\tau\alpha\bar{\nu}\omega\acute{\alpha}\chi\epsilon\ \bar{\nu}\bar{\mu}\bar{\mu}\eta\tau\bar{\nu}\ \acute{\alpha}\bar{\mu}\ \omicron\gamma\mu\epsilon$
 $\tau\alpha\bar{\iota}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\rho}\epsilon\bar{\nu}\kappa\epsilon\omega\gamma\omega\gamma\omicron\upsilon\ \epsilon\bar{\nu}\tau\alpha\bar{\nu}\alpha\alpha\gamma\ \acute{\alpha}\bar{\alpha}\tau\bar{\nu}\ \tau\ \iota\tau\omicron\varsigma$
 $\bar{\nu}\tau\alpha\gamma\omega\omega\pi\epsilon\ \bar{\mu}\mu\epsilon$.

Andererseits *bedeutet* die Floskel unseres Textes ja in Wirklichkeit so etwas wie: "Wie es die Wahrheit gibt." Und das ist entweder eine so allgemeine und abstrakte Aussage (der bloßen Existenz), daß sie überhaupt keines Kontextes bedarf bzw. keinen solchen verträgt, oder aber ein Ausdruck nur unvollkommener Prädikation, dem das Hauptprädikat noch folgen muß.

Nun kommt vielleicht Hilfe wiederum aus dem EvPhil selbst, dadurch daß sich seine Elemente gegenseitig erklären. Es gibt nämlich außer der *Sach*parallele zu unserem Text in ## 121a.b auch *formale* Parallelen - gerade zum Anfang unseres # 86 -, und zwar in ## 99a.b.120a. Unsere hiesige Phrase entspricht, wie der folgende Vergleich zeigt, einem ganz bestimmten *Aussagemuster*, für das der Gebrauch in *Doppelaussagen* typisch zu sein scheint.

86: $\bar{\nu}\theta\epsilon\ \epsilon\varsigma\omega\omicron\omicron\pi\ \bar{\mu}\mu\omicron\varsigma\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta\ \underline{\dots\dots\dots}$
 $\dots\dots\dots$

99a: $\bar{\nu}\epsilon\varsigma\omega\omicron\omicron\pi\ \dots\ \delta\bar{\nu}\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \tau\bar{\mu}\bar{\nu}\tau\alpha\tau\tau\epsilon\kappa\omicron\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\kappa\omicron\varsigma\ \delta\gamma\omega$
 $\bar{\nu}\epsilon\varsigma\omega\omicron\omicron\pi\ \delta\bar{\nu}\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \tau\bar{\mu}\bar{\nu}\tau\alpha\tau\tau\alpha\kappa\omicron\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\epsilon\bar{\nu}\tau\alpha\acute{\alpha}\tau\alpha\bar{\mu}\ \bar{\iota}\epsilon\ \bar{\rho}\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$.

99b: $\varsigma\omega\omicron\omicron\pi\ \dots\ \delta\bar{\nu}\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \tau\bar{\mu}\bar{\nu}\tau\alpha\tau\tau\alpha\kappa\omicron\ \bar{\nu}\bar{\nu}\acute{\alpha}\bar{\nu}\bar{\beta}\eta\gamma\epsilon\ \underline{\delta\lambda\lambda\delta}$
 $(\varsigma\omega\omicron\omicron\pi\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \tau\bar{\mu}\bar{\nu}\tau\alpha\tau\tau\alpha\kappa\omicron) \bar{\nu}\bar{\nu}\omega\eta\bar{\rho}\epsilon$.

120a: $\gamma\omega\omicron\omicron\pi\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \bar{\rho}\omega\eta\bar{\rho}\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\omega\mu\epsilon\ \delta\gamma\omega$
 $\gamma\omega\omicron\omicron\pi\ \bar{\nu}\acute{\beta}\ \bar{\rho}\omega\eta\bar{\rho}\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\omega\eta\bar{\rho}\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\omega\mu\epsilon$.

Und in solcher Perspektive mag es sich nun als "seriöser" anbieten, den "Sphinx-Charakter" unseres hiesigen Ausdrucks $\bar{\nu}\bar{\nu}\acute{\alpha}\bar{\nu}\bar{\beta}\eta\gamma\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\omega\mu\epsilon$ (wiederum) aus einer Auslassung infolge von Homoioteleuton (*ad vocem* $\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\rho}\omega\mu\epsilon$) zu erklären. Man hätte sich als ursprüngliche Einführung

¹¹³⁵ Layton 1987: 344.

¹¹³⁶ Schenke 1987: 166.

der Sachaussage unseres # 86 folgende Formulierung vorzustellen:

Ἰ̄θ̄ε ε̄ςψ̄οο̄π̄ Ἰ̄μ̄μο̄ς Ἰ̄β̄ι τ̄ᾱλ̄η̄θ̄ε̄ῑδ̄ Ἰ̄ν̄ν̄ζ̄β̄η̄ῡε <Ἰ̄π̄ρ̄ω̄μ̄ε
τ̄ᾱε̄ι τ̄ε̄ θ̄ε̄ ε̄ςψ̄οο̄π̄ Ἰ̄μ̄μο̄ς Ἰ̄β̄ι τ̄ᾱλ̄η̄θ̄ε̄ῑδ̄ Ἰ̄ν̄ν̄ψ̄η̄ρ̄ε Ἰ̄π̄ρ̄ω̄μ̄ε.

Ἰ̄ν̄ν̄ζ̄β̄η̄ῡε> Ἰ̄π̄ρ̄ω̄μ̄ε ψ̄ᾱγ̄ω̄ψ̄η̄ε ε̄β̄ο̄λ ζ̄Ἰ̄ τ̄ε̄ψ̄ᾱν̄δ̄ᾱμ̄ῑς. etc.

"Wie es die Wahrheit gibt bezüglich der *Werke* <des Menschen,
so gibt es auch die Wahrheit bezüglich der *Kinder* des Menschen.

(Sie lautet:)

Die Werke> des Menschen entstehen aus seiner Kraft." usw.

Es gibt auch im Inneren des Textes noch ein sprachlich-exegetisches Problem. Die Wortfolge $\text{νεψωηρε νε νεψωηρε}$ (Z. 8) wurde im Anfang,¹¹³⁷ und von den anderen bis heute, für einen dreigliedrigen Nominalsatz gehalten. Aber von der daraus resultierenden "Aussage" ("Seine Werke sind seine Kinder") hat schon Wilson festgestellt, daß sie (im Kontext dieses Paragraphen nebst ## 121a.b) einfach nicht "wahr" ist.¹¹³⁸ Statt daß man nun sein Heil in Paraphrasen sucht, die das Problem nur verschleiern,¹¹³⁹ ist das ein Fall, wo man den Text eben noch einmal "lesen" oder das gerade Gehörte anders, als zunächst geschehen, ordnen muß. Dann "entpuppt" sich eben νεψωηρε νε als ein nur zweigliedriger Nominalsatz ("Seine Werke sind es") und das Element νεψωηρε als das in Extraposition stehende nominale Subjekt (der *glose*) des folgenden Satzes $\text{νεψωηρε Ἰπρωψηε εβολ ζἸ ογανδπαγς ις}$ ("Seine Kinder - es ist aus Ruhe, daß sie entstanden sind"). Der kleine kommentierende Nominalsatz erscheint dabei zwar als ein biblisch redundant. Aber besser Redundanz als Widersinn!

Nach Klärung dieser sprachlichen Probleme ist der Inhalt des Paragraphen eigentlich klar. Es handelt sich um einen bestimmten Aspekt des dem EvPhil so wichtigen Topos vom Unterschied zwischen Schaffen und Zeugen. Was hier nun aber über die bloße Beschreibung des jedem einsichtigen (irdischen) Sachverhalts hinausgeht, ist die "Eintragung" in das Koordinatensystem von Urbild und Abbild. Das erste Signal in dieser Hinsicht, nur von Wilson "empfangen",¹¹⁴⁰ ist die Behauptung, daß (bekanntlich) man die Werke, von denen die Rede ist, $\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ nennt. Und das ist eben "wahr" nur für die $\xi\rho\gamma\alpha$ des *Menschensohnes* Jesus. Man hat also wohl von Anfang an "Mensch" im Sinne von "Menschensohn" zu verstehen und entsprechend in dem das Gesagte mit dem Bekannten verknüpfenden $\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \pi\alpha\epsilon\iota$ -Satz ein "in den Evangelien" (o.ä.) hinzuzudenken. Am Ende wird die Perspektive dann durch die Verwendung der Begriffe $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ und $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ völlig deutlich. Und daß dabei die Richtung nicht die von

¹¹³⁷ Vgl. Schenke 1959: 17 = 1960: 54.

¹¹³⁸ "The remainder of the saying is, however, not entirely clear, since lines 8-9 identify the 'works', and the 'children' whereas the following lines present a distinction; moreover, the identification of 'works' and 'children' seems to contradict 'saying' 121 ((p. 81). 21-34)" (1962: 150).

¹¹³⁹ Vgl. "Among his accomplishments are his children" (Isenberg seit 1977 [NHLibEng¹: 143]; Hervorhebung von mir). Oder: "Children are a kind of 'deed'" (Layton 1987: 344).

¹¹⁴⁰ "...; it might then be relevant to recall the use of $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ in the Gospels for the 'mighty works' of Jesus" (1962: 151).

unten nach oben ist, wie ich zunächst gedacht habe,¹¹⁴¹ sondern eine von oben nach unten, das ist mir besonders durch Sevrins Analyse deutlich geworden.¹¹⁴² Ich glaube aber nicht, daß die Rede vom ebenbildlichen Menschen hier in einem technisch-valentinianischen Sinne gemeint sein kann. Das allgemein-menschliche Substrat dieses Paragraphen läßt vielmehr daran denken, daß jeder Mensch in seinem irdischen Schaffen und Zeugen als Abbild des (präexistenten, inkarnierten und erhöhten) Soter *qua* Menschensohn im Blick ist, obgleich diese Abbildhaftigkeit in dem zum Pneumatiker gewordenen Menschen, als einem Sohn des Menschensohnes (vgl. # 102b und, aber nur *indirekt*, # 120a), noch eine neue Dimension bekommen kann.

87 (p. 72,17-22) Der Brautgemachsfaden wird weitergesponnen durch die überraschende Anwendung eines Himmelreichslogions, das an sich als eine Art Parallele von # 24 erscheinen muß. Daß der Gedanke, der hier anfängt, noch vor dem folgenden Taufkomplex eine Unterbrechung erfährt, davon bin ich nach wie vor überzeugt; nur daß man jetzt die Zäsur genauer bestimmen kann, nämlich als in der Lücke von Z. 22, zwischen $\overline{\text{ΠΠΓΔ}}[\text{ΜΟC und } \overline{\text{N}}]\overline{\text{ΩΗΡΕ}}$ liegend. Mit dem Brautgemachskommentar des *Himmelreichswortes* ist alles gesagt, was der Anfang erwarten lassen konnte. Die Fortsetzung des EvPhil (also unser # 88) handelt zwar auch von den Kindern des Brautgemachs, aber - soweit man das trotz der Lücken erkennen kann - in einer ganz anderen *Hinsicht*.

Der "Überschuß" (am Ende), den unser hiesiges Himmelreichswort im Vergleich zu dem von # 24 also hat, läßt es als erlaubt erscheinen, ihn - auf einer ersten Stufe im Prozeß des Verstehens - zunächst einmal auszublenden. Wenn man den Text zum erstenmal liest und an diese Stelle kommt, wird man sich an # 24 erinnern und den Eindruck haben, daß es sich um ein weiteres Logion von der Umkehrung aller Dinge im Himmelreich handelt. Und bei dem zweiten Satz, der die Umkehrung bezeichnet, denkt man zwar wirklich an die eschatologische Zukunft, wird aber doch, was sich da in ihr abspielt, relativ "irdisch" auffassen müssen: die, die hier auf Erden die Herren gespielt haben, werden dann und dort ihren ehemaligen Skaven zu dienen haben. Nun wird man zwar den "unterwegs" (heimlich) erfolgten Austausch der Verben des Dienens ($\overline{\text{ὀπηρετε}}\overline{\text{τῶν}}$ ersetzt durch $\overline{\text{διακονε}}\overline{\text{τῶν}}$) exegetisch nicht überbewerten dürfen. Aber das Stichwort $\overline{\text{διακονε}}\overline{\text{τῶν}}$ hat automatisch einige Assoziationen zur Folge. Zunächst mag es (infolge seiner semantischen Implikation des "*bei Tische* Dienens") die Erinnerung an die Vorstellung vom eschatologischen *Mahl* wecken (vgl. z. B. Mt 8,11; Mk 14,25 Parr). Aber dann, zumal wenn das Subjekt mit dem Wort "frei" bezeichnet ist, läßt das Verb $\overline{\text{διακονε}}\overline{\text{τῶν}}$, in seiner hiesigen unmittelbaren Umrahmung durch Subjekt und Objekt, daran denken, daß es ja auch einen (Sklaven-)Dienst von Freien gibt, der keine Strafe ist (vgl. im NT z. B. Mk 10,45 oder Lk 12,37; vor allem aber im EvPhil selbst # 110a am Ende [p. 77,26-29]).

Es mag nun mit solcherlei Assoziationsmöglichkeiten zusammenhängen, daß unser Autor seinem "Zitat" *wirklich* eine entsprechende "Umdeutung" gibt. Und bei dieser Deutung wiederholt es sich noch einmal auf höherer Ebene, daß das zunächst geweckte Verständnis am Ende - und zwar hier nun mit dem buchstäblich letzten Wort - eine (rückwirkende) Modifikation erfährt. Die Deutung der "Freien" des Himmelreiches auf die "Kinder des Brautgemachs" scheint zunächst nichts weiter zu bedeuten als die Konkretisierung der (assoziierbaren) Vorstellung vom eschatologischen Mahl als eines *Hochzeitsmahles*. Der neue Begriff ist bekannt und in seiner

¹¹⁴¹ Vgl. 1959: 17 m. Anm. 161 = 1960: 54 m. Anm. 4.

¹¹⁴² Vgl. 1972: 178.

Bedeutung festgelegt: "Kinder des Brautgemachs" sind alle Hochzeitsgäste;¹¹⁴³ und "Brautgemach" meint innerhalb dieses Ausdrucks nicht das einsame Schlafgemach, wo Braut und Bräutigam sich nachher zum erstenmal vereinigen (oder schon vereinigt haben), sondern den zentralen Saal, wo das Festessen stattfindet. Wenn nun von diesen Teilnehmern am eschatologischen Hochzeitsmahl des weiteren gesagt wird, daß sie anderen, die offenbar nicht dazugehören, "dienen", so mag man an den spezifischen "Hochzeitssaal"-Paragrafen des EvPhil (# 122c) denken und sich fragen, ob dieses "dienen" etwa das Rausschmeißen des Abfalls für die vor der verschlossenen Tür Stehenden sein soll, oder daß man sie durch die Ritzen der Wände den Salbenduft riechen läßt (vgl. zu diesem Aspekt auch # 111a). Die Sklaven des Himmelreiches würden also im Grunde wie Hunde betrachtet.¹¹⁴⁴ Dieser "Absturz" der Gedanken wird aber nun durch das letzte Wort gestoppt, das diese anderen als "die Kinder *der Hochzeit*" benennt. Nur gibt uns der Text damit keine Klarheit, sondern macht ihn erst recht zum Rätsel. Denn kein Mensch weiß oder kann wissen, wer das ist, weil es den Ausdruck nicht gibt. Er dürfte also eine *ad hoc*-Bildung des Autors sein, deren Bedeutung wir nur raten können.¹¹⁴⁵ Zunächst einmal dürfte in dem Ausdruck liegen, daß diese anderen auch irgendwie dazugehören. Die "Kinder des Brautgemachs", d. h. die, die zum Hochzeitssaal gehören, sind offenbar schon drin. Die anderen sind noch draußen, wollen aber auch noch hinein. Und in dem semitisierenden Ausdruck, wonach diese anderen doch auch irgendwie zur Hochzeit *selbst* gehören, müßte zugleich liegen, daß sie sehr wohl ein Chance haben, noch in den Festsaal hineinzugelangen, ja daß sie geradezu eingeladen sind. Das läßt sich aber nur denken, wenn in unserem Deutungssatz die Eschatologie vergegenwärtigt ist (vgl. besonders ## 81a.96b). Das Anrecht auf das eschatologische Hochzeitsmahl läßt sich nur während dieses irdischen Lebens erwerben. Das ist ja ein Grundbekenntnis des EvPhil (vgl. ## 21.63c.90a). Zum Kind des Brautgemachs *werden* kann man nur hier unten (vgl. # 127a). Das heißt also: Das Himmelreich gibt es schon hier auf Erden und wirkt sich (unter anderem) darin aus, daß die, die durch das *Sakrament* des Brautgemachs schon das Heil erlangt haben, den anderen, die auch dazu berufen sind, nach Kräften helfen, diesen Stand ebenfalls zu erreichen. Es wäre der einfache Missions- und Bekehrungsgedanke nur eben in einer, aus dem "Text" (dem Himmelreichslogion) gewonnenen, ganz besonderen "Farbe".

88 (p. 72,22-29) Der Gesichtspunkt, unter dem die Rede von den Kindern des Brautgemachs hier weitergeht, scheint der der eschatologischen Vollendung zu sein. Und damit würde der Autor

¹¹⁴³ Weil das so ist, habe ich die allergrößten Schwierigkeiten mit Laytons (paraphrasierender) Übersetzung unseres interpretierenden Satzes, gerade weil sie mich an mein ursprüngliches, aber von einer noch unvollkommenen Lesung ausgehendes, Textverständnis erinnert (vgl. Schenke 1959: 17f. mit Anm. 162 und 163 = 1960: 54 mit Anm. 5 und 6). Laytons Übersetzung lautet: "the bridegroom's attendants will render service to the wedding guests" (1987: 345).

¹¹⁴⁴ Diese Gedanken bewegen sich etwa in der Sphäre, in der Borchert seine schöne exegetische Lösung der Probleme unseres Textes lokalisiert. Er versteht den Paragrafen wirklich eschatologisch von dem Verhältnis der Pneumatiker und der durch Glauben geretteten Psychiker in bzw. unmittelbar vor dem Pleroma (1967: 312f.).

¹¹⁴⁵ Das folgende "Rätselraten" ist zum Teil nur ein Spiel. Denn es gibt die Lösung im Grunde schon, und zwar in Isenbergs faszinierender, typisch sakramentaler Interpretation von # 87: "... 'the sons of the bridal-chamber' ... are the wedding guests (cf. Mt.9:15), the already-initiated who have gained admittance to the marriage banquet; These *Philip* calls 'the free, and they 'minister to the slaves' in the kingdom of heaven. This is certainly a reversal of values. ([in a footnote] ... The picture is of the servants attending to the desires of the reclining wedding guests. See 'the servants' of the Wedding at Cana, John 2:1-11.) The 'slaves' are those who have not yet reached the status of 'the free' through the sacramental initiation. Nevertheless, freedom lies in store for them and they can at one and the same time be called 'the sons of the marriage,' the beneficiaries of the initiation in the bridal-chamber" (1968: 243).

auf den Horizont des "Textes" von # 87, den seine Kommentierung vorübergehend "suspendiert" hatte, wieder zurückkommen. Etwas derartiges kann natürlich nur unter Vorbehalt gesagt werden, weil der ganze zweite Teil unseres Paragraphen infolge seiner Lückenhaftigkeit, oder - genauer gesagt - wegen der Art der *Verteilung* von Lücken und Textresten, praktisch unverständlich ist.

Nun ist aber auch der erste, "lesbare" Teil gerade an seinem neugriechischen Punkt, dem Heilsbegriff der Ruhe, nicht - jedenfalls nicht ohne weiteres - verständlich. Grammatik und Semantik scheinen einander zu widerstreiten. Dem Sinne nach möchte man den Begriff der Ruhe mit dem Folgenden verbinden. Aber dafür gibt es keine syntaktische Möglichkeit. Wiederum macht das (einzig mögliche) syntaktische Verständnis als Apposition zum Vorhergehenden, also als Erläuterung, ja Nennung des Namens, von dem die Rede ist, keinen evidenten Sinn. "Ruhe" müßte doch etwas sein, *was* die Kinder des Brautgemachs *haben*, und nicht *wie* sie *heißen*. Es gibt hier nur einen einzigen Lichtstrahl, der in das Dunkel fällt; und der kommt von B. Layton, der sich ja schon durch die Entzifferung der Schlüsselstelle des Anfangs von Z. 25 als: $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\iota} \ \bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\theta}$ um # 88 besonders verdient gemacht hat.¹¹⁴⁶ Ich meine seine Übersetzung/Paraphrase von Z. 22-25 — freilich unter Absehung von der Wiedergabe des nominalen Subjekts: "(They) are in one and the same condition: repose. Being assembled, they have no need of transformation."¹¹⁴⁷ Das Entscheidende ist hier offenbar die exegetische Fassung des *Namensbegriffes*: koptisch (OY)PΔN; auf dem Hintergrund eines $\zeta\nu\omicron\mu\alpha$ der griechischen Vorlage. Die grammatische Struktur gibt nur Sinn, wenn man eine sehr spezielle Nuance aus dem semantischen Spektrum von PΔN / $\zeta\nu\omicron\mu\alpha$ in Ansatz bringt, wonach "Name" nicht ausdrückt, *wie* einer *heißt*, sondern *was* einer *ist* - und zwar z. B. seiner Stellung, seinem Wesen, seinem Ruf nach.¹¹⁴⁸

Eine weitere exegetische Ahnung könnte sich nun auch noch an die direkte Erweiterung von OY PΔN durch OY WT knüpfen. Die Betonung, daß es *ein und derselbe* "Name" ist, den nun alle haben, ist eigentlich nur wirklich sinnvoll, wenn es vorher erhebliche Unterschiede unter denen, die jetzt *eine* Gruppe bilden, gegeben hat. Und da muß man unwillkürlich an die gerade vorher die Szene beherrschende *Zweiteilung* in: Kinder des Brautgemachs *und* Kinder der Hochzeit denken. Die Frage ist also, ob der eschatologische Horizont, den # 88 im Unterschied zu dem letzten Satz von # 87 hat, impliziert, daß die Kinder der Hochzeit *inzwischen* auch zu Kindern des Brautgemachs geworden sind.

89 (p. 72,29-73,1) Das EvPhil kommt jetzt vom Thema des Brautgemachs wieder auf den Gedanken von ## 81a.b zurück, wonach die eigene Taufe Jesu als das $\alpha\tilde{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ des (gesamten) christlichen Initiationsrituals zu gelten hat. Unser Paragraph ist in diesem Sinne trotz der Lücken verständlich. Und alles Wesentliche zu seinem Verständnis ist im Grunde bei Wilson schon gesagt, bei dem sich auch der schlechterdings erhellende Querverweis auf die Ignatius-Parallele (Eph 18,2) findet.¹¹⁴⁹ Es war dann nur noch der "Punkt auf dem i", als Ménard erkannte, daß die Verbform

¹¹⁴⁶ Vgl. 1989: 188 mit Apparat.

¹¹⁴⁷ Vgl. 1987: 345.

¹¹⁴⁸ Vgl. im NT besonders Phil 2,9.

¹¹⁴⁹ 1962: 153.

СОТЧ (Z. 31) gar nicht von СΩΤΕ "erlösen", sondern von СΩΤЧ "reinigen" abzuleiten ist,¹¹⁵⁰ also auch das Stichwort "reinigen" selbst hier vorkommt. Außerdem findet erst so die zunächst irritierend wirksam gewesene Frage nach dem *Antecedens* des Objektsuffixes Ϛϙ in СОТЧ(ϙ) eine natürliche Antwort: es ist das Wasser!¹¹⁵¹ Was sonst vielleicht noch zum vollen Verständnis fehlen sollte, wird im Licht von zwei Parallelen, die im EvPhil noch folgen (## 101.109a), wenn auch vielleicht nicht wirklich *sichtbar*, so doch wenigstens *erahnt*.

Im übrigen hilft auch die offensichtlich *dreigliedrige* Struktur unseres Textes dabei, unsere Neugier zu befriedigen, nämlich das, was nicht gesagt ist, wenigstens zu erraten. Es sind drei Sätze: Der erste Satz sagt, was Jesus grundlegend getan hat. Der zweite redet von der heilsamen Auswirkung auf die Gläubigen. Der dritte bringt schließlich ein Herrenwort als Schriftbeweis. Also:

1. ΝΕ[. ς]ΩΚ ΕΠΙΤῼ ΕΠΜΟ[ΟΥ] ΕΒΟΛ ΕϘΝΑΣΟТϙ ÷
2. [. ςω]Κ ΕΒΟΛ ἸΒΙ ΝΕΝΤΑϚ[ΧΙ ΒΑΠΤΙϚΜΑ] Ϛῄ ΠΕϘΡΑΝ ÷
3. ΠΕςΑϙ ΓΑΡ [ϘΕ ΤΑΕΙ ΤΕ Θ]Ε ΕΝΑςΩΚ ΕΒΟΛ ἸΔΙΚΑΙΟϚΝΗ ΝΙΜ ÷

Zur Meditation von Möglichkeiten des Verständnisses, die über das schlechthin Erhaltene hinausgehen, bietet vor allem der erste Satz Anlaß. Aber zunächst einmal ist ein tiefes Unbehagen zu artikulieren gegenüber der in Laytons Textausgabe "verewigten" Auffassung des ΝΕ[--- als (pluralisches) *Determinativpronomen* + *relativum* und des ΕΒΟΛ als eines Pendantes zu dem vorhergehenden ΕΠΙ Τῼ, wie sie in Isenbergs dortiger Übersetzung dokumentiert ist: "*Those* [. . . go] down into the water. [. . .] out (of the water)" *etc.*¹¹⁵² M. E. sprechen alle Indizien dafür, daß schon in der ersten Hälfte des ersten Satzes Jesus das Subjekt ist¹¹⁵³ (dann kann ΝΕ[--- nur der Präteritum-Transponent sein) und daß die ganze zweite Hälfte angibt, zu welchem Zwecke Jesus zur Taufe ins Wasser hinabgestiegen ist. Und da der Schlüsselbegriff des ganzen Paragraphen sowieso ςΩΚ ΕΒΟΛ ist,¹¹⁵⁴ möchte man auch in dem ΕΒΟΛ des ersten Satzes am liebsten nur den zweiten Teil des Kompositums ςΩΚ ΕΒΟΛ sehen. Dann müßte die Zweckangabe aus zwei parallelen Gliedern bestanden haben; und aus Platzgründen wäre anzunehmen, daß die Finalität nur je mit dem *bloßen* Umstandssatz des Futurs (also *ohne* eine finale Konjunktion) ausgedrückt

¹¹⁵⁰ 1967: 89.208.

¹¹⁵¹ In meinen Augen ist das eine so evidente und damit *unaufgebare* Einsicht, daß ich nicht verstehen kann, wie es gegenüber Isenbergs: "will consecrate (it)" (NHLibEng: 143; NHLibEng³: 153; bei Layton 1989: 189) in Laytons eigener Übersetzung noch oder wieder heißen kann: "ransom him" (1987: 345).

¹¹⁵² Bei Layton 1989: 189. Das ist aber auch schon so in NHLibEng³: 153 und erklärt sich vielleicht als der bei der "Reinigung" der in NHLibEng¹ enthaltenen Textrekonstruktion übriggebliebene Rest; vgl. dort: "Those [who will be baptized go] down into the water. [But Christ, by coming] out (of the water), will consecrate it, [so that] they who have [received baptism] in his name [may be perfect]" (NHLibEng: 143).

¹¹⁵³ Die Vorstellung von der "archetypischen" Reinigung *jeglichen* Taufwassers durch Jesu eigene Taufe scheint sowieso nur "natürlich" zu sein unter der Voraussetzung des direkten körperlichen Kontakts Jesu mit dem Jordan: Die Reinigung erfolgt *während* er *im* Wasser ist durch den dabei gegebenen direkten (Wunder-)Leib-Wasser-Kontakt.

¹¹⁵⁴ Das ist schon die Einsicht von Gaffron; vgl. 1969: 123.

war.¹¹⁵⁵ Die Ergänzung der vorderen Lücke könnte man sich auf der Basis von $\text{NE}[\omega\epsilon]$ vorstellen. Das hätte sogar den Reiz, daß wir hier wiederfänden, was im Satz 3 bei der Zitierung vom Mt 3,15 ja vermißt wird [nämlich das Element ($\epsilon\tau\epsilon$) $\omega\omega\epsilon$]. Also, im ganzen *vorstellen* könnten wir uns Satz 1 so:

$\text{NE}[\omega\epsilon \epsilon\tau\epsilon \text{ THC B}] \omega\kappa \epsilon\text{PITN} \epsilon\text{PMO}[\text{OY} \epsilon\text{YN}\Delta\text{XOKY}] \epsilon\text{VOL} \epsilon\text{YN}\Delta\text{COTY} \div$
 "[Es] war [nötig, daß Jesus] ins Was[ser] hinab[st]ieg,[um es zu erfüllen] und zu reinigen."

Auf die Frage, *womit* Jesus denn das Wasser "erfüllt" bzw. "angefüllt" hätte, würde gestützt auf ## 101.109a zu antworten sein: mit *Leben*(skraft).

Zu Satz 2 wäre nur zu bemerken, daß er nicht unbedingt selbständig gewesen sein muß. Ein ausdrücklicher Finalsatz als Fortsetzung von Satz 1 wäre schon denkbar. Dann könnte man z. B. ergänzen: $[\omega \text{INA} \epsilon\text{YN}\Delta\text{XOK}] \epsilon\text{VOL} =$ "auf daß (sie) erfüllt würden". Jedoch läßt es die Perfektform $\text{-NT}\Delta\text{-}$ als natürlicher erscheinen, für den zweiten Satz insgesamt eine perfektische Perspektive anzunehmen. Entsprechend könnte man sich als Anfang etwas vorstellen wie: $[\text{NTE} \epsilon \text{I} \epsilon \Delta\text{YXOK}] \epsilon\text{VOL} =$ "Dementsprechend wurden (sie) erfüllt". In der Taufe auf Jesu Namen werden *die Menschen* mit eben der Lebenskraft erfüllt, die Jesus bei seiner Taufe dem *Wasser* "zugesetzt" hatte.

Das Stichwort $\text{XOK} \epsilon\text{VOL}$ in Satz 3 hat natürlich einen anderen Inhalt. Nun ist schon das genauere Verständnis dieses Jesuswortes im Rahmen des Matthäus-Evangeliums ein ungelöstes Problem. Und so können wir auch für unsere Stelle im EvPhil nur etwa vermuten, was gemeint ist, daß nämlich: "alle Gerechtigkeit erfüllen" etwa bedeuten soll: "alles, was notwendig ist, ausführen". Aber das eigentliche Problem von Satz 3 ist doch noch etwas anderes, nämlich die Frage, ob hier denn überhaupt Mt 3,15 zitiert wird und nicht etwa das Ebionäer-Evangelium¹¹⁵⁶ - oder ein anderes "apokryphes" Evangelium, das wir gar nicht kennen. Wir waren ja bei der Vorstellung des EvPhil von der Taufe Jesu dem Ebionäer-Evangelium, als etwas Verwandtes enthaltend, schon einmal begegnet.¹¹⁵⁷ Und das Herrenwort am Ende von EvPhil # 89 ist ja nun mit dem Fragment 3 des Ebionäer-Evangeliums dadurch verbunden, daß es nicht *vor* der Taufe Jesu, sondern *danach* seinen Platz hat.

90a (p. 73,1-5) und # 90b (p. 73,5-8) Nach dem Hinweis auf die Begründung der christlichen Taufe in der Taufe Jesu scheint jetzt noch eine Art Anwendung, eine Einladung zur Taufe, ja ein Drängen darauf, sich taufen zu lassen, zu folgen.¹¹⁵⁸ Aber der konkrete Text sagt das so irritierend, daß man sogar das genaue Gegenteil davon, nämlich eine *Polemik gegen* die Taufe

¹¹⁵⁵ Vgl. zu dieser Möglichkeit im EvPhil # 9c: $\text{MPCOP} \epsilon\text{TE} \epsilon\text{FOY}\omega\omega \text{TOT} \epsilon \Delta\text{C} \epsilon \text{I} \text{N} \omega\text{OP} \epsilon\text{CYN}\Delta\text{QITC} =$ "Zum Zeitpunkt, da er es wollte, da erst trat er hervor, um sie zurückzunehmen"; und # 123c (p. 83,12f.): $\text{H}\Delta\text{H} \text{T}\Delta\text{Z} \epsilon \text{I} \text{NH} \text{CMMONT} \Delta\text{TNOYNE} \text{N}\bar{\text{N}}\omega\text{HN} \epsilon\text{CN}\Delta\text{O}\omega\omega\text{T} \Delta\text{N} =$ "Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt - nicht um abzuschneiden."

¹¹⁵⁶ Vgl. Fragment 3 bei Schneemelcher 1987: 141.

¹¹⁵⁷ Vgl. oben Kommentar zu # 81a Anm. 1106.

¹¹⁵⁸ Wenn Isenberg sagt, der Text "implies that one receives the resurrection *in Baptism*, which is consequently called 'great,' because 'if men receive it they will live'" (1968: 339), so glaube ich, nach einigem eigenen Schwanken, daß er doch recht hat. Nur muß man das eben gegen eine starke "Front" Andersdenkender erst noch beweisen oder wenigstens plausibel machen.

herauslesen konnte.¹¹⁵⁹ Es ist das Element $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$ am Anfang von # 90b, das ein falsches Signal gibt, wenn man es in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden liest. Dann nämlich *muß* man das *Antecedens* von $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon$, also den Vergleichspunkt, in dem Moment des jeweiligen Sagens für identisch halten: "Ebenso (irren sie sich), wenn sie von der Taufe behaupten: 'Die Taufe ist groß' " usw. Nun paßt eine solche Auffassung schon nicht zu dem Wortlaut dessen, was auf $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\ \omicron\ \nu$ wirklich folgt (man würde in diesem Fall als Fortsetzung nur erwarten: $\epsilon\upsilon\chi\omega\ \bar{\mu}\mu\omicron\varsigma$ (bzw. das eindeutige $\epsilon\upsilon\psi\alpha\lambda\lambda\omicron\chi\omicron\omicron\varsigma$) $\chi\epsilon\ \omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon\omicron\ \pi\epsilon\ \pi\upsilon\alpha\pi\tau\iota\varsigma\mu\alpha$. Aber die Hauptgründe dafür, daß das so nicht geht, sind die folgenden vier:

1. Nach der Aussage des # 89 über die Reinigung des Taufwassers durch die an Jesus vollzogene Taufe wäre eine Verwerfung der Taufe widersinnig.
2. Die Verwerfung einer für falsch gehaltenen Taufauffassung in Parallele zu der Verwerfung der falschen Lehre von der Auferstehung müßte wie diese nach der Ablehnung des Falschen eine Richtigstellung bringen.¹¹⁶⁰
3. Die Parallele # 21 verläuft parallel nur zu # 90a.
4. Demgegenüber hat # 90b ganz andere "Verwandte" im EvPhil, nämlich ## 60a.98.

Der Komplex p. 73,1-8 besteht also - wie durch die verwendete Nomenklatur übrigens schon vorweggenommen - aus zwei verschiedenen Texteinheiten.¹¹⁶¹ Und das einleitende $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\ \omicron\ \nu$ von # 90b haben wir mit den vielen anderen *antecedens*losen Paragraphenanfängen des EvPhil in Zusammenhang zu sehen.

Was die Aussagen des # 90a an sich bedeuten, darüber ist das Nötige schon bei # 21 und bei # 63c zur Sprache gekommen. Das Problem ist hier nur noch der Sinn der Plazierung von # 90a im hiesigen Kontext. Wie kommt der Autor von der Reinigung des Taufwassers durch Jesus plötzlich dazu, auf Leute, die eine falsche Eschatologie vertreten, zu "schimpfen"? Man könnte diesen "Gedankensprung" vielleicht so verstehen: Der Autor will darauf hinaus, daß die Nutznießer der Zubereitung des Taufwassers in der Taufe mit Leben erfüllt werden und also in ihr und durch sie auferstehen. Und das (gedachte) Stichwort "auferstehen" würde ihn dazu gebracht haben, die Sache so "um die Ecke herum" zu sagen: à propos "auferstehen" - darüber darf man nicht falsch denken!

Was nun # 90b anbelangt, so ist dieser Text auch in mancher noch nicht genannten Hinsicht rätselhaft, ja wirkt fast wie ein Torso. Dabei liegt das eigentlich Merkwürdige "unauffällig" in der Mitte, während Anfang und Ende formal klar sind und durch je eine Parallele eine gewisse Erhellung bekommen.

Das "Ebenso" ($\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\ \omicron\ \nu$) des Anfangs kann sich nur - wie oben begründet - auf ein *imaginäres* "Wie" ($\bar{\nu}\theta\epsilon$) beziehen. Und dieser vorn "in der Luft hängende" (Verbindungs)Faden

¹¹⁵⁹ Das fängt schon bei Wilson an (1962: 153). Und diese Auffassung hat besonders markante Vertreter dann in Borchert (1967: 318) und Sevrin (1972: 78f.[dabei sieht Sevrin diese Polemik speziell gegen eine paulinistische Taufauffassung - *Sterben und Auferstehen* (mit Christus) in der Taufe - gerichtet]). Von meinen "ständigen Begleitern" ist es nur Isenberg (1968: 273¹), der diesem offenbar allgemeinen Eindruck nicht erlegen ist.

¹¹⁶⁰ Es sei denn, daß diese in dem abschließenden $\Sigma\epsilon$ -Satz zu sehen wäre, den man dann aber etwa folgendermaßen verstehen müßte: "Denn (nur) wenn sie *ihn* (den Herrn o. ä.) (dabei) empfangen, werden sie leben" (vgl. # 46).

¹¹⁶¹ So übrigens schon 1987: 166.

hat eine wahrlich auffällige Entsprechung in # 98, wo es auch Sakramente sind, andere freilich, vor allen Dingen die Euchariste, die mit irgend etwas Unbekanntem unter einem ebenfalls unbekannt bleibenden Gesichtspunkt verglichen werden. Man könnte geradezu an einen ursprünglichen Zusammenhang, von dem sowohl der Anfang von # 90b als auch # 98 nur Fragmente wären, denken. Wie irgendein unbekannter Sachverhalt nach dem Anfang von # 90b von der Taufe gilt, so gilt derselbe, ein ähnlicher, oder ein anderer, unbekannter Sachverhalt nach # 98 von der Eucharistie.

Am anderen Ende, wenn wir # 90b sozusagen "rückwärts" lesen, finden wir oder können wir (als in sich verständliches Element) eine Art "Seligpreisung" der Taufe isolieren:

ΟΥΝΟΒ ΠΕ ΠΒΑΠΤΙCΜΑ
 ΧΕ
 ΕΥΧΩΞΙΤΥ CΕΝΔΩΝ?

Auch für diesen Schlußteil von # 90b kann man im EvPhil eine Art Parallele finden; und zwar in # 60a. Im Lichte dieser Parallele, besonders wenn damit wiederum NT-Stellen wie Eph 5,32 und 1Tim 3,16 assoziiert werden, will es aber nun so scheinen, als könnte das Prädikat der Taufe in der eigentlichen "Seligpreisung", also das Element ΟΥΝΟΒ, durchaus auch bloß eine Abkürzung des eigentlich gemeinten Prädikats, nämlich z. B. von ΟΥΝΟΒ ΜΥCΤΗΡΙΟΝ, sein ("ein großes Geheimnis ist die Taufe" = "groß ist das Geheimnis der Taufe"). Auch über eine allgemeinere Erwägung kann man zu dem gleichen oder einem ähnlichen Ergebnis kommen: Wenn das Subjekt einer solchen "Groß"-Preisung Gott selbst - oder *ein* Gott - wäre, würde das Prädikat "groß" ja natürlich ercheinen und ist, vor allem in den Psalmen, geläufig. Aber bei einer Sache, einem Einzelding, wie der Taufe, scheint es demgegenüber "natürlicher" zu sein, daß *etwas an ihr*, vor allem ihre (große) *Wirkung* (wie sie hier im Begründungssatz ja beschrieben wird), groß-gepriesen würde.

Was nun den Mittelteil, die "weiche" Verbindung von Einführungsformel und "Seligpreisung" der Taufe, betrifft, so erscheint mir mehr und mehr des Anstoßnehmens wert das doppelte Erscheinen des Umstandssatzes ΕΥΧΩ ΜΟC. Der Circumstantialis an sich ist hier völlig normal als eine der Weisen, wie in der Apodosis einer Vergleichsperiode das verbale Hauptprädikat ausgedrückt wird. Und so kann ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΟΝ ΕΥΧΩ ΜΟC (bei "linearer" Betrachtung, jedenfalls) nur bedeuten: "Ebenso sagen sie auch" (es geht um die Vergleichbarkeit von etwas, das jeweils *gesagt* wird). Aber nun kommt das ja nochmal! Daß darin eine objektive Schwierigkeit liegt, spiegelt sich dem aufmerksamen Auge in manchen Übersetzungen wider.¹¹⁶² Man wird sich also schon fragen müssen, warum es nicht einfach heißt:

ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΟΝ ΕΥΧΩ ΜΟC ΧΕ ΟΥΝΟΒ ΠΕ ΠΒΑΠΤΙCΜΑ
 oder:
 ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΟΝ ΕΥΧΩ ΜΟC ΕΠΒΑΠΤΙCΜΑ ΧΕ ΟΥΝΟΒ ΠΕ

Man wird den Verdacht nicht (wieder) los, daß der Text hier vielleicht gar nicht in Ordnung ist,

¹¹⁶² Isenberg z. B. hatte ursprünglich *ein* ΕΥΧΩ ΜΟC unberücksichtigt gelassen; vgl. "Thus also it is said about baptism, 'Baptism is great' " (1968: 381), wie dies neuerdings nun auch wieder bei Layton zu beobachten ist, wenn es bei ihm heißt: "Just so it is said of baptism: 'Great is baptism!' " (1987: 345). Seit 1977 hilft sich Isenberg aber stattdessen mit einer Verkehrung der natürlichen "Herrschaftsverhältnisse" zwischen diesen "Doubletten"; vgl. "So also when speaking about baptism they say, 'Baptism is a great thing' " (NHLibEng: 144; NHLibEng³: 153; bei Layton 1989: 189 [Hervorhebung von mir]).

sei es, daß wir es mit einer "Verwerfung" zu tun haben, an der Stelle, wo zwei ähnliche Aussagen "zusammengeschoben" wurden, sei es, daß die Sache sich noch einfacher als die unvollkommen gebliebene Verbesserung eines Fehlers infolge von Homoioteleuton *ad vocem* ε ΠΒΑΠΤΙCΜΑ erklärt und wir den Text folgendermaßen einzurichten hätten: ΤΑΕΙ ΤΕ ΘΕ ΟΝ {ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΕΠΒΑΠΤΙCΜΑ} ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΟΥΝΟΒ ΠΕ ΠΒΑΠΤΙCΜΑ. Für gänzlich unmöglich kann man den überlieferten Text hier freilich wohl nicht erklären. Es könnte auch eine - freilich ganz ungewöhnliche - Redundanz des Ausdrucks vorliegen.

Dieses Verbindungsstück in der Mitte wirft aber nun auch noch eine andere Frage auf, nämlich die nach dem *Antecedens* des Suffixes der 3. Pers. Pl. in ΕΥΧΩ, wenn das eben die Irrenden von # 90a *nicht* sind und nicht sein können. Auch wenn man sie als Umschreibung des Passivs nimmt, so ist ja damit die sachliche Frage nach dem *Actor* nicht aus der Welt geschafft. Und Isenberg hat völlig recht, wenn er bemerkt, daß unser Autor hier sein Bekenntnis zur Größe der Taufe zusammen "with others" ablegt.¹¹⁶³ Aber wer diese anderen (offenbar *gegenwärtigen*) Größen sind, auf deren Meinung über die große Bedeutung, die (auch) die Taufe für *die Menschen* hat (denn *die* sind natürlich das *Antecedens* der anderen 3. Pers. Pl. in den beiden Verbformen ganz am Ende von # 90b), unser Autor zustimmend, unter Anführung eines wörtlichen Zitats, Bezug nimmt, bleibt unklar, wie so vieles andere in diesem Paragraphen, der mehr Fragen aufwirft, als er uns Erkenntnisse vermittelt.¹¹⁶⁴

91 (p. 73,8-15) Dieser Paragraph hebt sich mit seiner Nennung des Apostels Philippus deutlich von der Umgebung ab. Wir können ihn also auf jeden Fall wieder als eine Art Meilenstein bei unserer "Wanderung" durch das EvPhil benutzen. Es springt ja auch gleichzeitig die Thematik plötzlich um. Der hiesige Paragraph leitet eine Kette von Aussagen über das Paradies ein; und es geht dann weiter mit dem in gewisser Hinsicht naheliegenden Topos der Salbung.

Nun ist ja wohlbekannt und gilt als selbstverständlich, daß eine Beziehung besteht zwischen diesem Philippus-Paragraphen und dem Titel der ganzen Schrift. Manche unserer bisherigen Beobachtungen und Erwägungen haben es nun aber als erprobungswert erscheinen lassen, daß die Beziehung nicht unbedingt eine nur periphere zu sein braucht, sondern durchaus eine zentrale sein könnte. Das Einmalige an dieser Stelle wäre, daß nur hier *noch* gesagt wird (das heißt: *stehen geblieben ist*), daß der Apostel Philippus als der Sprecher auch von all dem anderen, was in dieser Schrift überliefert wird, gilt. Und wenn wir unser "Versuchsmodell" (das EvPhil als Exzerpt von Philippusakten zu betrachten) auf unseren hiesigen Paragraphen anwenden, dann sieht es so aus, als würde # 91 den *Beginn* einer neuen Missionsrede des Apostels Philippus markieren - wie # 26b als das *Ende* einer solchen verstanden werden konnte. Es wäre ja nur zu naheliegend, wenn ein Redner, worauf immer er hinauswill, mit einer einprägsamen Geschichte begägne. Bei solcher Betrachtung brauchten wir uns auch keine "Sorgen" darüber zu machen, an welcher Stelle eigentlich genau das Zitat zu Ende ist. Nicht das *Ende* des Zitats ist das Problem, sondern der *Anfang*, daß also hier mit den Worten ΦΙΛΙΠΠΟC ΠΑΠΟCΤΟΛΟC ΠΕΧΑΥ ΧΕ etwas steht, das über die normale Textebene des EvPhil hinausragt.

Der Textfluß des hier nun Gesagten endet erst einmal nach dem zweiten Satz. Nachdem der erste Satz in erzählender Stilform Josephs Holzplantage eingeführt hatte, formuliert der zweite

¹¹⁶³ " ... Philip in a context of ' the resurrection ' is willing to say with others that ' Baptism is great, ' ..." (1968: 273).

¹¹⁶⁴ Nach dem Gesamtgefälle des EvPhil möchte man am ehesten an so etwas wie "die Apostel, die vor uns waren" denken.

bereits, in deutender Ausdrucksweise, die sich daraus ergebende Katastrophe: der Vater selbst muß das Hinrichtungsmittel für seinen Sohn bereitstellen. Die apokryphe Vorstellung, auf die damit Bezug genommen wird, ist sonst bisher unbekannt. Aber man kann sie im Prinzip als in der "Verlängerung" derselben Tendenz liegend sehen, die zu der Szene vom Kreuztragen des Simon von Kyrene (Mk 15,21 Parr) geführt hat. Die Geschichte vom Kreuzmachen des Vaters Jesu wird aber nicht wirklich erzählt. Wir haben es vielmehr nur mit einer Anspielung zu tun. Und daß dabei für das Anlegen des Gartens eine Terminologie verwendet wird, die deutlich an Gen 2,8 erinnert (... ἐφύτευσε ... παράδεισον ...), weist über die Geschichte als solche hinaus und läßt schon ahnen, worauf der Redner (Philippus) hinauswill.

Es macht nun den Eindruck, als ob die anderen beiden Sätze am Ende von # 91 in einem ähnlichen Verhältnis zueinander stehen. Daß dabei der vierte eine Deutung des dritten ist, ist nun offensichtlich. Das Problem ist nur, in welcher Perspektive diese Deutung als eine vernünftige erscheinen kann. Das eigentliche Geheimnis ist also Satz 3. Zunächst einmal scheint das diesen Satz einleitende $\lambda\gamma\omega$ keine satzverbindende, sondern satztrennende Funktion zu haben. Es ist das Signal für einen neuen Einsatz. Und was nun so eingeführt wird, ist von solchem Charakter, als hätte der Redner nur vergessen (wie in # 82a) zu sagen: "Fürwahr, es ist nötig, ein Geheimnis auszusprechen!" Im einzelnen ist vielleicht das genauere Verständnis des Possessivartikels von περὶ τοῦ ein (fruchtbares) Problem. Jedenfalls weisen die beiden wichtigsten englischen Übersetzungen - beide auf ihre Weise markant - eine diametral entgegengesetzte Auffassung auf.

Vgl. Isenberg: "His own offspring hung on that which he planted",¹¹⁶⁵
 und Layton: "... its seed hung from what he had planted".¹¹⁶⁶

M. E. hat nun sicherlich allein Layton recht, wenn er das "Ante"cedens des $\epsilon\gamma$ - in περὶ τοῦ nicht im vorhergenannten Vater Joseph, sondern im folgenden Ausdruck πεντακτοῦ (= πτωῶ) sieht, zumal ja auch die Wahl des Wortes τοῦ in dieselbe Richtung weist, das eben wirkliche Samenkörner meint und, im Unterschied etwa zu σπέρμα, keine übliche Metapher für menschliche Nachkommenschaft ist. Das heißt aber mit anderen Worten, daß unser hiesiges "Geheimnis" eine Anspielung auf das zweimalige ἐξ ὄλου κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὐ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ [vgl. B: ε(ρε) περὶ χροῦ ἡγῆτη] von Gen 1,11f. sein müßte. Der springende Punkt unseres dritten Satzes scheint demnach zu sein, daß Jesus hier als die samenträchtige Frucht des Kreuzesbaumes gesehen ist (und dieser seinerseits als eine Entsprechung zum Lebensbaum von Gottes Paradies; dies findet sich zwar nicht - bzw. nicht mehr - ausgeführt, wird aber durch den Anschluß von # 92 nahegelegt¹¹⁶⁷). Das (den dritten Satz) einführende "Und:" könnte man dann entsprechend etwa so verstehen: "So wurde erfüllt, was die Schrift sagt".¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁵ Seit 1977 (NHLibEng¹: 144 [Hervorhebung von mir]).

¹¹⁶⁶ 1987: 345 (Hervorhebung von mir).

¹¹⁶⁷ Vgl. Isenberg 1968: 238 ("Philip ... apparently sees the tree of life in the middle of Paradise as the type of the cross"). 280 ("Philip seems ... to consider the tree of life in the garden of Eden a type of the cross").

¹¹⁶⁸ Eine andere Möglichkeit, dies "Und:" zu verstehen, wäre eine Rückbeziehung auf die Einführungsformel: "Und (der Apostel Philippus sagte auch):".

92 (p. 73,15-19) Die dem EvPhil so wichtige Adam-Paradies-Thematik, die zuletzt in # 84 zur Sprache kam, wird hier nun ausdrücklich wiederaufgenommen, nachdem sie wohl schon im unmittelbar vorhergehenden # 91 unausgesprochen mit im Spiele war. Die Einführung mit der Adversativpartikel ἀλλὰ zeigt freilich, daß die Verbindung (wieder) "über einen Graben hinweg" erfolgt. Der "Bühnenwechsel" scheint sich auch in der Ersetzung des unbestimmten Artikels beim Leitwort "Paradies" in # 91 (ὄυπαρᾶδεῖκος) durch den bestimmten Artikel in # 92 (παρᾶδεῖκος) anzuzeigen. Es dürften ein paar Zwischengedanken fehlen. Aber das ist hier nun eine Stelle, wo man sich die fehlenden "Puzzle-Teile" ziemlich gut vorstellen kann, etwa in dem Sinne: Kreuz und Lebensbaum stehen zwar in Korrespondenz; *aber* sie sind nicht identisch.

Eine gewisse Vorstellungskraft scheint nun auch der *Text* unseres Paragraphen *selbst* von seinen Lesern oder Hörern zu verlangen. Seine (vier) Sätze sind so formelhaft knapp, daß man eigentlich schon vorher wissen muß, worum es geht, um nicht erst einmal *überhaupt nicht* oder *nicht richtig* zu verstehen. So ist es freilich der (naturgemäß ohne solches Vorauswissen beginnenden) Erforschung des EvPhil gegangen, die der Text also zunächst erheblich irritiert hat. Die Punkte der Irritation (die zugleich die "rhetorischen" Specifica des Textes sind) lassen sich genau lokalisieren. Es handelt sich in der zweiten Hälfte um die Stelle, wo die beiden präpositionellen Ausdrücke εβολ ἄζητῶ und εβολ ζῆτοοτῷ unmittelbar zusammenstoßen, und in der ersten Hälfte um das (bloße) ἄγω vor τβε ἄχοεῖτ.

Nach ausführlichen Diskussionen in der Fachliteratur scheint sich für das Problem der zweiten Hälfte inzwischen eine Lösung (von Layton in seiner Ausgabe bereits festgeschrieben¹¹⁶⁹) gefunden und durchgesetzt zu haben, wonach es sich in diesem Textteil um zwei ganz eng zusammengehörige Parallelaussagen handelt. Ihre Struktur kann man sich so veranschaulichen:

ἄτα πεχρεῖσμα ωπηε εβολ ἄζητῶ ÷
(÷) εβολ ζῆτοοτῷ ἄ-τᾶναστασις (ωπηε)

Das hiesige Ausbleiben einer Wiederholung von ωπηε verbindet unseren Paragraphen mit # 66. Vielleicht kann man diese Erscheinung mit der Ersetzung eines spezifischen Verbs durch εἶρε als *Pro-Verb* zusammensehen, wie sie im EvPhil in # 34a vorkommt (Stellvertretung von ὠφωε/ῥζγπῆρετεῖ durch εἶρε). Man könnte dann denken, daß, wenn das zu vertretende Verb selbst schon in seiner Allgemeinheit ein "εἶρε-Äquivalent" ist, eine "Vertretung" durch Nicht-Erscheinen erfolgen kann.

Hinsichtlich des Problems der ersten Hälfte von # 92 haben sich die beiden amerikanischen Protagonisten aber auf eine Lösung festgelegt, die sprachlich zwar untadelig ist, aber keinerlei Licht in die (alte) Sachfrage bringt, ob denn der Lebensbaum mit dem Ölbaum identisch ist oder nicht, ob unser Text also von einem Baum oder von zweien redet. Sie nehmen nämlich ἄγω τβε ἄχοεῖτ nicht mehr, wie es als das (irritierend) Nächstliegende erschien, mit den *vorhergehenden* Worten, sondern mit den *folgenden* (ἄτα πεχρεῖσμα ωπηε εβολ ἄζητῶ) zusammen als einen Satz und verstehen dabei den Ölbaum als Extraposition von dessen präpositionellem Objekt. Vgl.

Isenberg: "However, it is from the olive tree that we get the chrim",¹¹⁷⁰

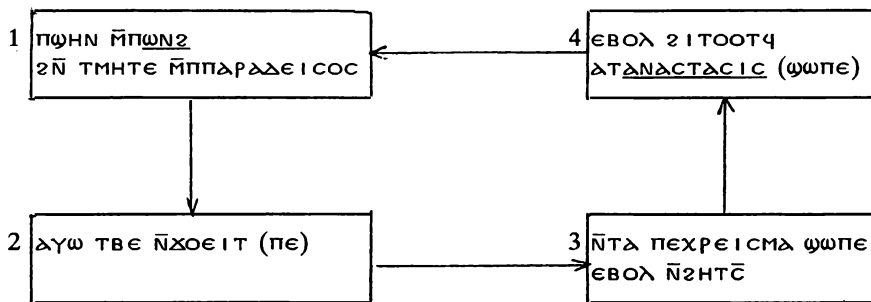
¹¹⁶⁹ Vgl. 1989: 188 mit App. zu Z. 18-19.

¹¹⁷⁰ Seit 1977 (NHLibEng¹: 144).

Layton: "and from the olive tree comes chrim".¹¹⁷¹

Nun ist hier aber ganz offensichtlich die Rede von einer wohlbekannteren, letztlich jüdischen Tradition, die in dem Lebensbaum des Paradieses einen Olivenbaum sieht, der deswegen so heißt, weil man (nur) durch Salbung mit dessen Öl das ewige Leben erlangen kann.¹¹⁷² In Anbetracht dieser gemeinten Sache ist es dann aber m. E. unabdingbar, die drei Worte ΔΥΩ ΤΒΕ ΝΧΟΕΙΤ weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden zu verbinden, sondern in ihnen einen (elliptischen) Satz für sich zu sehen, dessen einzige Funktion es ist, den Lebensbaum als Ölbaum zu identifizieren. Dabei kann man sich die elliptische Gestalt dieses Kettengliedes übrigens auf mehr als eine Weise des näheren zu erklären suchen.

92 besteht, wenn das richtig ist, also aus vier kurzen Sätzen, die eine Art "Kette" bilden, aber eine solche, in der das letzte Glied zum ersten wieder zurückkehrt:¹¹⁷³ die Auferstehung ist das Leben! Man kann sich das, wie folgt, veranschaulichen:



Satz 1 sagt, *wo* sich der Baum, der das Leben schenken kann, befindet. Satz 2 sagt, *was für ein* Baum dieser Wunderbaum ist. Satz 3 sagt, welches "Produkt" er *hervorbringt*. Und Satz 4 sagt schließlich, was dieses "Produkt" *bewirkt*. Vom Gesamtkontext des EvPhil aus fällt dabei ein besonderes Gewicht auf das "Produkt", die Salbung. Unser Paragraph erscheint so als Belehrung über den außerirdischen Ursprung - samt der in den überirdischen Bereich (zurück)führenden Wirkung - des irdischen Sakraments der Salbung. Daß diese "Ätiologie" des Salbungssakraments uns außerdem verrät mit welchem irdischen *Material* der Akt der Salbung im Ritus, den das EvPhil voraussetzt, ausgeführt wird, nämlich mit *Olivenöl*, hat Sevrin m. E. mit Recht gegen die Auffassung Gaffrons herausgestellt.¹¹⁷⁴

¹¹⁷¹ 1987: 345.

¹¹⁷² So besonders deutlich herausgestellt bei Isenberg (1968: 312), wobei er den traditionellen Charakter der Anschauung betont. Belege für diese selbst werden praktisch überall in der Literatur zum EvPhil geboten; eine besonders ausführliche Zusammenstellung der Belege und Erörterung der Sache findet sich bei Gaffron (1969: 153f. 341f.⁹⁹⁻¹¹⁰). Zu der in diesem Zusammenhang besonders wichtigen Ophitenformel κέχρισμαί χρισματι λευκῶ ἐκ ξύλου ζωῆς in ihrem Kontext bei Celsus bzw. Origenes vgl. jetzt Witte 1993a: 54.

¹¹⁷³ Ähnlich spricht auch Gaffron von einem "großen Bogen", den unser Paragraph "von der himmlischen zur irdischen und wieder zurück zur himmlischen Welt" schlage (1969: 155).

¹¹⁷⁴ Vgl. Gaffron 1969: 154f.; und Sevrin 1972: 36.55.

93a (p. 73,19-23) und # 93b (p. 73,23-27) In dem jetzt folgenden Stück p. 73,19-27¹¹⁷⁵ setzt sich erst im zweiten Teil die Paradiesesthematik von # 92 fort, während die erste Hälfte im größeren Kontext wie ein "Einsprengsel" erscheint. Da nun beide Teile auch wieder ganz verschiedene "Verwandte" im EvPhil haben (# 93a ist ein "Bruder" von # 50, # 93b dagegen ein "Bruder" von # 15), ist es m. E. - und zwar zugunsten der exegetischen Bemühung um Verständnis - legitim, hier wieder eine "Aufspaltung" vorzunehmen.

93a steht, über # 50 hinaus, innerhalb des EvPhil noch mit # 3a, und außerhalb davon einerseits mit EvThom ## 56.80, andererseits mit EvThom # 11,3a und Hippolyt ref. V 8,32 (Naassenerpredigt) in einem motivischen "Querverbund", durch den Licht praktisch auf alle seine Elemente fällt. Die sachlichen Probleme von # 93a spielten übrigens schon eine gewisse Rolle in der Exegese von # 3a. Wie # 50 ist # 93a ein schockierendes, aber hier zweiseitiges, Gleichnis. Und es ist so aufgebaut, das jeder Bildaussage sogleich eine Deutung folgt, die sich freilich eng an die Sprachelemente des Bildes anschließt. Nun erfordert dieses Gleichnis vom Leser oder Hörer offenbar in besonderer Weise ein kreatives Mitdenken und Ernstnehmen dessen, was da nun steht. Es gibt nämlich zwei sehr auffällige "Sprünge" im Text, mit denen man irgendwie fertig werden muß. Der erste Sprung besteht in einer zweimaligen Umkehrung der Perspektive beim Übergang vom Bild zur Deutung, der zweite in der Nicht-Parallelität der beiden Deutungen, insofern als gerade das entscheidende Element der zweiten in der ersten fehlt.

In den beiden Bild-Thesen selbst ist der jeweils bezeichnete Raum selbst der Esser, während in den Deutungen die *Raumbewohner* diejenigen sind, die etwas von dem Raum essen. Wie gesagt, gleich zweimal! Bei formaler Gleichheit zu # 50, besteht der entscheidende sachliche Unterschied darin, daß dort eine *Person* der Esser ist (und die Deutung bei diesem in sich logischen Aspekt bleibt); hier aber ist jeweils eine *Sache* der Esser. Andererseits verbindet der Objekt-Aspekt der Welt unseren # 93a mit EvThom ## 56.80. Die Deutung des ersten Bildwortes setzt ja geradezu voraus, daß, wie immer das Vorhergehende *geklungen* haben mag, die Welt der Kadaver ist, von dem gegessen wird. Das mit alledem beschriebene Phänomen bedeutet nun m. E., daß das, was die Bildthesen *meinen*, jeweils das Folgende ist:

"Diese Welt ist *wie der Fraß* eines Aasfressers"
und:
"Die Wahrheit ist *wie der Fraß* eines Raubtieres,
das nur lebendige Beute frißt."

Dieses nachträgliche Verständnis des zunächst Gehörten kommt beim geübten Gleichnis-Hörer (und -Deuter) dadurch zustande, daß geradezu als das Grundgesetz der Gleichnisrede folgende Gleichung gelten kann:

$$(X \text{ ist } Y) = (X \text{ ist wie } Y) = (\text{mit } X \text{ verhält es sich wie mit } Y).$$

Beim Versuch, alle Nuancen der Deutung der ersten Bild-These zu erfassen, macht offensichtlich die letzte Wendung, mit den drei Worten $\sigma\epsilon\mu\phi[\gamma] \ \acute{\alpha}\omega\omicron\gamma \ \omicron\upsilon\upsilon$, die größten Schwierigkeiten, weil man statt "sterben" eigentlich "tot sein" erwartet und weil man nicht weiß,

¹¹⁷⁵ Von mir noch 1987: 167 als Einheit betrachtet.

wer denn das "andere" ist, worauf sich "auch" als sein *Antecedens* bezieht. Das exegetische Unbehagen findet nun eine Art Legitimation durch den Vergleich dieser ersten, unklaren, mit der zweiten, klaren, Deutung:

$\bar{\text{N}}\text{KE NIM} \quad \text{E}\text{T}\text{OY}(\text{OY})\text{WM} \bar{\text{M}}\text{MOOY} \quad \text{ZPAI} \bar{\text{N}}\text{ZHTY} \text{CEMO}[Y] \text{ZWOY ON}$
 $\bar{\text{M}}\bar{\text{N}} \lambda\lambda\lambda\text{Y} \text{Z}\bar{\text{N}} \text{NETCON}\Psi \quad \text{Z}\bar{\text{N}} \text{T[ME]} \quad \text{NAMOY}$

Wie man sieht, ist der springende Punkt der zweiten Deutung eine Aussage über die Esser, während das Gegessene nur kurz angedeutet wird. Wenn sich demgegenüber die erste Deutung ganz auf das Gegessene beschränkt und die Esser ganz im Hintergrund bleiben, scheint die Hauptsache zu fehlen. Gleichzeitig läßt nun aber die *Wiederübereinstimmung* im Gebrauch desselben Verbums MOY , am jeweiligen Schluß *und Höhepunkt* der Deutungen, für das "sterben" auch in der ersten Deutung Menschen, und nicht Dinge, erwarten. Und das alles mag nun einen Versuch, das für diese erste Deutung *Erwartete* mit dem *Vorhandenen* experimentell zu vereinigen, nicht unnütz erscheinen lassen. Das Ergebnis eines solchen Versuchs, die Dinge unsererseits stimmig zu machen, könnte so aussehen:

$\bar{\text{N}}\text{KE NIM E}\text{T}\text{OY}(\text{OY})\text{WM} \bar{\text{M}}\text{MOOY} \text{ZPAI} \bar{\text{N}}\text{ZHTY} \text{CE} < \text{MOOYT}$
 $\text{AYW NETOYWM} \bar{\text{M}}\text{MOOY} \text{CE} > \text{MO}[Y] \text{ZWOY ON}$
 "Alle Dinge, die man in ihr ißt, <sind tot;
 und die, die sie essen,> sterben selbst auch."

Ob das nun wirklich einmal so gesagt und/oder geschrieben worden ist und wir also hier (schon) wieder mit einer Auslassung infolge von Homoioteleuton [*ad vocem* $\text{CE}(\text{MO}-)$] konfrontiert sind oder ob wir vielleicht nur dem, was *gemeint* war, obgleich es nie *gesagt* wurde, auf die Spur gekommen sind, sei dahingestellt.

Wenn man eine Verbindung zwischen dem nun folgenden # 93b und dem davor eingeschobenen # 93a oder eine "Stütze" für die "Brücke" von # 92 herüber zu # 93b sucht, so kann man dieses Element in dem Begriff der Wahrheit finden. Denn in Parallele zur Welt geht es hier um den *Bereich* der Wahrheit. Und in dem Gegenüber zu *dieser* Welt kommt die Vorstellung eines Bereiches der Wahrheit der Paradiesvorstellung ziemlich nahe. Also mit "jenem Ort", aus dem, wie es am Beginn von # 93b heißt, Jesus gekommen ist, kann man, wie die wirkliche Textfolge nun einmal ist, auch den Begriff eines *Bereiches* der Wahrheit aus # 93a aufgenommen sehen. Der entscheidend neue Gesichtspunkt in der Abfolge von # 93a und # 93b ist, daß die lebenspendende Speise nicht unerreichbar dort, im paradisischen Bereich der Wahrheit, liegt, sondern hier, in dieser Welt, zu haben ist, weil Jesus sie hierher gebracht hat. Was den Inhalt bzw. den Skopos des Paragraphen (als einer Art Dublette von # 15) betrifft, so kann man sich fragen, wie nahe er der Lebensbrotrede des Johannesevangeliums steht¹¹⁷⁶ und ob man in ihm eine Anspielung auf die Eucharistie sehen soll.¹¹⁷⁷

Im übrigen wäre hier noch eine Kleinigkeit zur Rekonstruktion des letzten Satzes nachzutragen. Die als sicher geltende alte Rekonstruktion des Wortes, das die *Gabe* Jesu

¹¹⁷⁶ Für Isenberg ist dieser Bezug auf Joh 6 tatsächlich gegeben; vgl. 1968: 169.

¹¹⁷⁷ Von Isenberg bejaht (1968: 169), von Sevrin für möglich gehalten (1972: 233¹³¹).

bezeichnet (also des Objektes von †), als [ἄογ]ω[Ν2]¹¹⁷⁸ ist nicht wirklich evident. Irgendwie stimmt da die "Grammatik" der *semantischen* Satzelemente nicht. Eine Aussage, daß man Leben bekommt, damit man nicht stirbt, ist in ihrer Tautologie doch fast unsinnig. Es ist nun die Assoziation eines Neutestamentlers mit Joh 4,7 (δός μοι πειν "Gib mir zu trinken" = ἀγειο τὰς [S]), die schließlich dazu geführt hat, das üblich gewordene:

ἀϥ† ΝΔΥ [ἄογ]ω[Ν2]	ξε[κὰς] ἄνοομογ	gegen:
ἀϥ† ΝΔΥ [εογ]ω[Μ']	ξε[κὰς] ἄνοομογ	auszutauschen:
"er ließ sie [ess]e[n], da[mit] sie nicht sterben". ¹¹⁷⁹		

94a (p. 73,27-74,2) und # 94b (p. 74,2-12) Die jetzt folgende relativ lange Ausführung zu dem schon in # 92 ausdrücklich angeschlagenen Thema des Paradieses ist - schon wegen der Lückenhaftigkeit ihres ersten Teils - kaum oder nur schwer zu verstehen. Gleichwohl sind in der bisherigen Forschung schon wegweisende Vermutungen geäußert und wichtige Beobachtungen gemacht worden. So hatte Wilson den Eindruck, daß hier von zwei verschiedenen Bäumen der Erkenntnis, einem bösen und einem guten, die Rede ist.¹¹⁸⁰ Die ergänzende Grundidee, daß überhaupt zweierlei ("ganze") Paradiese im Spiele sind, wird Isenberg verdankt, der dafür die griffige Formulierung vom Kontrast des "paradise lost" und des "paradise to be regained" geprägt hat.¹¹⁸¹ Ménard erkannte die eschatologische Perspektive der Paradiesaussagen am Ende des ersten Teils.¹¹⁸² Und Borchert hat *klar* gesehen, warum das alles hier so *unklar* ist, nämlich weil das, was hier als Text erscheint, nur die Abbeviatur eines solchen sein kann.¹¹⁸³

Die von Wilson und Isenberg bereits gefühlte Doppelheit der Dinge würde unser hiesiges Textstück sachlich ziemlich eng mit den unmittelbar vorhergehenden ## 93a.b verbinden. Also, zunächst einmal geht die *Zweiseitigkeit* der dortigen Betrachtung (hier: Bereich der Welt; dort: Bereich der Wahrheit) weiter, und damit nun offenbar auch das Motiv des Essens und das Gegenüber von Tod und Leben. Und das läßt schließlich fragen, ob das *Zuhandensein* der jeweils

¹¹⁷⁸ Vgl. Layton 1989: 188 mit App. zu Z. 26, wo mir sogar selbst das Urheberrecht zuerkannt wird.

¹¹⁷⁹ Dabei ist vorausgesetzt, daß zum Ausdruck von: "zu essen geben", "essen lassen" folgende zwei Formeln, die eine mit dem *kausativen* und die andere mit dem *einfachen* Infinitiv, im großen und ganzen gleichwertig und also austauschbar sind, nämlich:

† (ΝΔϥ) ετρεϥογωμ und † ΝΔϥ εογωμ.

Zur Legitimation dieser Prämisse vgl. im sahidischen NT Mt 14,16; Mk 5,43; 6,37; Lk 8,55; Joh 6,31.52; Apk 2,7.17. Die hier vorausgesetzte *einfache* Form entspricht genau Mk 5,43: (εΔϥξοο ετρεϥ)† ΝΔϥ εογωμ [M 569]; Lk 8,55: (Δϥογε2 ϥΔ2νε ετρεϥ)† ΝΔϥ εγωμ [PPalau Rib.]. Die Austauschbarkeit beider Formen kann man besonders deutlich aus Mk 6,37 ablesen: Ντοϥ Δε Δϥογωψβ εϥξω ἄμοϥ ΝΔΥ ξε † ΝΔΥ Ντωτἄ ετρεϥογωμ' πεξΔΥ ΝΔϥ ξε ΜΔρἄβωκ Ντἄτοογ Μἄτἄνοογϥ ἄφε ἄοε Ικ ΝτἄτἄΔΔΥ ΝΔΥ εογωμ [PPalau Rib.].

¹¹⁸⁰ Vgl. 1962: 157.

¹¹⁸¹ 1968: 279. Entsprechend überschreibt auch Layton diesen Abschnitt mit "The new paradise" (1987: 346).

¹¹⁸² 1967: 212.

¹¹⁸³ "... the extant portion of log. 94 seems to suffer from abbreviation, perhaps at the hand of the editor or the translator, or perhaps during some prior oral or scribal transmission. The apparent abbreviation causes a distortion of what probably was a very incisive argument modeled after Paul's discourse in Rom. 7:7ff. and combined with a variation of the presentation in chapters two and three of Genesis" (1967: 328f.).

positiven Gegenstücke nicht heimlich durch die Vorstellung des Kommens und Bringens Christi aus # 93b programmiert ist und der ganze Abschnitt mithin letztlich auf dem Hintergrund der Adam-Christus-Parallele gesehen werden müßte.

Ein weiterer wichtiger Annäherungsversuch ist die Erkenntnis (oder das Experimentieren mit) der Giederung des Textblockes in zwei Abschnitten, dessen erster vom (doppelten) Paradies allgemein und dessen zweiter dann speziell vom (doppelten) Baum der Erkenntnis handeln würde.¹¹⁸⁴ Jedenfalls hat interessanterweise auch Laytons Übersetzung einen Absatz in der Mitte.¹¹⁸⁵ Das Problem ist freilich noch die genaue Lokalisierung der Zäsur. Diese Frage ist praktisch identisch mit der mikro- und makrosyntaktischen Analyse des Komplexes εϑωϑ[ο]π̄ π̄μΔΥ Ν̄βι π̄ωηη̄ Ν̄τΓνωσ̄ις (p. 74,2f.). Dieser wird in der Regel mit dem Vorhergehenden verbunden. Die markanteste Gestalt dieser Lösung findet sich bei Isenberg und Layton.

Vgl. "In the place where I will eat all things is the tree of knowledge."¹¹⁸⁶

Und: "The place where I shall eat everything is where the tree of acquaintance is located."¹¹⁸⁷

Beide verstehen also εϑωϑ[ο]π̄ (nicht mehr - wie gewöhnlich - als Umstandssatz, sondern) als zweites Präsens, und damit den fraglichen Komplex als Hauptsatz.¹¹⁸⁸ Daß aber mit diesem nicht der Teil davor enden muß, sondern auch der folgende beginnen kann, diese Idee findet sich schon bei Borchert.¹¹⁸⁹

Im ersten Teil, also unserem # 94a, ist nur der Anfang und das Ende einigermaßen klar, während der Weg, der von *diesem* Anfang zu *diesem* Ende führt, in tiefer Dunkelheit liegt. Daß (auch) der Anfang im Grunde klar ist, gilt, obgleich die Lesung bzw. Ergänzung der Verben in den beiden ersten Sätzen dem Buchstaben nach nicht absolut sicher ist.¹¹⁹⁰ Der Kontrast zwischen Anfang und Ende besteht nun formal darin, daß vorn von der Vergangenheit *erzählt* wird (also 3. Pers. und Perfekt), während hinten ein *Bekennnis* zur Zukunft gemacht wird (1. Pers. Sgl. und Futur). Erklären kann man sich dieses Phänomen zum Teil so, daß die ersten beiden Sätze eine Art Zitat sind, das als Ausgangspunkt einer Meditation dient, die dem Paradies von einst (als dem *Typos*), ein Paradies der Zukunft (als den *Antitypos*) gegenüberstellt. Daß dieses zukünftige Paradies (offenbar als Ort der Freiheit verstanden) inhaltlich so bezeichnet wird, daß es da keine

¹¹⁸⁴ Vgl. schon Schenke 1987: 167.

¹¹⁸⁵ Vgl. 1987: 346.

¹¹⁸⁶ Isenberg NHLibEng³: 153; bei Layton 1989: 191.

¹¹⁸⁷ Layton 1987: 346.

¹¹⁸⁸ Daß bei diesem Verständnis das ΠΔΕ I vor ΠΜΔ "übrigbleibt", sei nur am Rande vermerkt, wenngleich es nun "einsam" (und ohne Obeliske) in Laytons Text zwischen den "Fronten" steht. Denn für seine Verbindung mit ΠΜΔ würde dazwischen ein <ΠΕ> stehen müssen. Also eine kleinere oder größere Textverderbnis liegt hier sowieso vor. Aber von allen Weisen der Verbindung unseres Komplexes mit dem Vorhergehenden ist diese sprachlich zweifellos allerbeste in der Sache die komischste.

¹¹⁸⁹ Vgl. 1967: 329⁴.

¹¹⁹⁰ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt Laytons Text, wo diese Stellen für die Verben offengelassen sind (1989: 190 mit Apparat).

Speiserestriktionen (mehr oder *wieder*) geben wird,¹¹⁹¹ ist ein Motiv, das # 94a insofern mit # 94b verbindet, als dort das Gesetz ja (in diesem Kontext: logischerweise) von seinen Speiserestriktionen her gesehen wird. Das führt schließlich noch zu der Frage, wie "futurisch" die Eschatologie hier in # 94a eigentlich gedacht ist. Könnte der Autor gemeint haben, daß dieses zukünftige Paradies schon in diese Welt hineinragt und an der christlichen Freiheit vom Gesetz, die sich eben nicht zuletzt in der Freiheit von den jüdischen Reinheitsbestimmungen zeigt, sichtbar wird.

In Analogie zur Struktur von # 94a ist nun anzunehmen, daß auch die ersten beiden Sätze von # 94b wieder ein "Zitat" sind, das heißt: (zitierend) auf den Ausgangspunkt, nun den entscheidenden Sachverhalt der Paradiesesgeschichte der Genesis herausgreifend, zurückkommen. Das "dort" bezieht sich auf das einst von Gott gepflanzte Paradies, mit dem # 94a eingesetzt hatte. Und die folgende (hier ganz erhalten gebliebene) Meditation über das neuerliche Zitat wäre nun völlig verständlich, wenn es den "Zwischensatz": ΠΕΕΙΜΑ ΔΕ ΠΩΗΝ ΝΤΓΝΩC IC ΔΥΤΝΖΕ ΠΡΩΜΕ gar nicht gäbe, der aber offenbar ein Verbindungsglied zu der Meditation von # 94a darstellt. Von den Elementen dieses im Kontext so schwierigen Satzes hat mir der einleitende Ausdruck ΠΕΕΙΜΑ am meisten Schwierigkeiten gemacht.¹¹⁹² Aber man muß ihn wohl doch im Sinne von ΠΠΕΕΙΜΑ verstehen und, in Parallele zum vorhergehenden ΠΜΔΥ, auf das eschatologische Paradies beziehen. Aber daraus folgt das Problem, den Grad der Parallelität zwischen den beiden *Aussagen* zum Baum der Erkenntnis *überhaupt* zu bestimmen und zu bewerten. Das heißt, man muß sich die Frage stellen, warum es eigentlich *nicht* heißt:

εϷϞϞϞ ΠΜΔΥ ΝΒΙ ΠΩΗΝ ΝΤΓΝΩC IC ΠΕΤΠΜΔΥ ΝΤΑΥΜΟΥΤ ΔΔΔΜ
εϷϞϞϞ ΔΕ (Μ)ΠΕΕΙΜΑ ΝΒΙ ΠΩΗΝ ΝΤΓΝΩC IC ΠΔΕΙ ΝΤΑΥΤΝΖΕ ΠΡΩΜΕ

"Dort befindet sich *jener* Baum der Erkenntnis, *der* Adam getötet hat.

Hier aber befindet sich *dieser* Baum der Erkenntnis, *der* den Menschen lebendig gemacht hat."

Die "Synopsis" kann den Eindruck vermitteln, daß das Vermißte von unterschiedlichem Gewicht ist: die Nicht-Übereinstimmung am Anfang des zweiten Satzes kann man einfach rhetorisch als Ellipse erklären, während das beidmalige Ausbleiben (von Zeichen) der relativischen Transposition der Verbalausdrücke am Ende eher eine echte Differenz zwischen dem Gemeinten und dem Gesagten signalisieren dürfte, wie immer das zustande gekommen sein mag.

Wenn es sich nun also um zwei verschiedene Erkenntnisbäume, die in zwei verschiedenen Paradiesen wachsen, handelt, von denen die Wirkung des zweiten auch noch so formuliert ist, daß er an die Vorstellung vom Baum des Lebens erinnert, dann wird wohl auch das *Objekt* der Erkenntnis beim zweiten Baum ein anderes sein als das wohlbekannte des ersten (Unterschied zwischen Gut und Böse). Man mag sich an die Rede des Paulus von der γυνωσις Χριστοῦ Ἰησοῦ (Phil 3,8) erinnern fühlen, was aber dann zu der Frage führt, ob dieser zweite "Baum" eigentlich etwas anderes als das Kreuz sein kann, zumal mit dem Wechsel vom antitypischen Paradies zum antitypischen Erkenntnisbaum auch eine (ausdrückliche) Verschiebung vom "dereinst" zum "*hier* und heute" verbunden ist.

¹¹⁹¹ Vgl. z. B. Kol 2,21: μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης.

¹¹⁹² Ich war zwischendurch schon einmal auf einer ganz anderen "Spur" (als Zeugnis davon vgl. 1987: 167), wobei ich versuchte, in ΠΕΕΙΜΑ die Beziehung auf eine *Schriftstelle* (wie z. B. Gal 3,21) zu sehen, so daß von ein und demselben Baum (aus der Genesis-Geschichte) die Rede sein könnte und nur zwei verschiedene Interpretationen bzw. Aspekte seiner Wirkung diskutiert würden.

Interpretiert wird im Folgenden nun offensichtlich nur der (traditionelle) Baum der Erkenntnis *des Guten und Bösen*. An dem die Interpretation einleitenden Identifikationssatz (Baum = Gesetz, denn beide lehren den Unterschied zwischen Gut und Böse): ΠΝΟΜΟΣ ΝΕ ΠΩΗΝ ΠΕ ist nun aber nicht nur auffällig, daß er den "Zwischensatz" vom zweiten Erkenntnisbaum als nicht existent behandelt, also nicht ausdrücklich *über ihn hinweg* zurückverweist, sondern auch schon die semantisch inkorrekte Position der wirklich vorhandenen Glieder: der Baum ist doch das Thema, das Gesetz das Rhema. Also auch hier scheint das Gesagte (bzw. Erhaltene) hinter dem im Kontext Erwarteten zurückzubleiben. Denn erwarten würde man so etwas wie: ΝΕ ΠΩΗΝ (Π)ΕΤΙΜΑΥ ΠΕ ΠΝΟΜΟΣ = "Jener Baum war das Gesetz".¹¹⁹³

95a (p. 74,12-18) und # 95b (p. 74,18-20) Um das Votum zur Salbung, mit dem uns das EvPhil jetzt überrascht, möglichst sachgemäß einordnen zu können, ist die Bestimmung seines Endes vordringlich. Denn so klar der Anfang ist, so "zerfahren" erscheint die Sache hinten. Und diese Unklarheit hinsichtlich des Endes hat entsprechend die Exegese dieser Stelle erheblich irritiert. In nochmaliger Verbesserung meiner früheren Versuche möchte ich jetzt die entscheidende Zäsur zwischen diesem und dem nächsten Sachkomplex [also zwischen # 95(b) und # 96(a)] schon am Ende von Z. 20 nach dem Wort ΠΕΡΟΣ ansetzen. Für meine Augen jedenfalls kam Licht in diese "Grauzone" erst durch die Beziehung des Ausdrucks ΠΠΝΔ ΕΤΟΥΔΑΒ zum *folgenden* Satz und durch sein Verständnis als Extraposition von dessen Objekt.

Aber das Salbungsvotum ist auch schon vorher einmal "zu Ende", nämlich mit dem Satz ΔΝΔΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΕ ΤΑΖΣΝ (Z. 18). Das heißt, der hiesige Salbungskomplex besteht selbst gar nicht aus *einem*, sondern aus *zwei* Paragraphen (die wir also jetzt # 95a und # 95b nennen).¹¹⁹⁴

Innerhalb von # 95a ist aber nun *auch* noch eine Art Gliederung zu erkennen. Denn die Behauptung von der Überlegenheit der Salbung ist ja eigentlich schon nach etwa der Hälfte zu Ende. Was folgt, nämlich ein ΔΥΩ-Satz und eine ΓΑΡ-Kette, kann eigentlich nur noch als *zusätzliche* Erläuterung verstanden werden. Das wird deutlich, wenn wir die drei Teile einmal ohne die Konjunktionen schreiben, nämlich so:

- A Die Salbung ist der Taufe überlegen.
Denn auf Grund der Salbung
wurden wir "Christen" genannt,
nicht wegen der Taufe.
- B Christus ist wegen der Salbung (so) genannt worden.
- C Der Vater salbte den Sohn.
Der Sohn aber salbte die Apostel.
Die Apostel aber salbten uns.

¹¹⁹³ Vgl. auch Laytons Einschätzung: "The Coptic text may be corrupt here. More logical would be 'The (other) tree was the law'" (1987: 346 Anm. 82c).

¹¹⁹⁴ Beides habe ich in meiner letzten Übersetzung noch nicht so gesehen (vgl. 1987: 167). Ein Hinweis darauf, daß man über das Ende des Salbungsvotums auch anders, als es gewöhnlich (unter dem Einfluß meiner ursprünglichen Paragrapheneinteilung) geschieht, denken kann, findet sich auch schon bei Sevrin: "Si l' on voulait réserver les l. 21-22 au seul Fils, il faudrait opérer la coupure plus haut déjà, à la l. 18. et y faire commencer le # 96" (1972: 250⁴⁹ Ende).

Dabei dürften das *Argument* in A und der gesamte Inhalt von B "Allgemeinplätze" der damaligen Christenheit sein.¹¹⁹⁵ Nur der *Zweck* des Arguments in A und die Gesamtheit von C sind offenbar spezifisch.

Daß der Autor an dieser Stelle des EvPhil überhaupt vom *Paradies* auf die *Salbung* kommt, könnte mit der geheimen Gleichung: *Lebensbaum* = (eschatologischer) *Erkenntnisbaum* = *Kreuzesbaum* = (wunderbarer) *Olivenbaum* (der das Öl der Salbung hervorbringt) zusammenhängen. Innerhalb des Beziehungsgeflechts, in dem # 95a mit anderen Paragraphen des EvPhil, die von der Salbung handeln, steht, ist ja die Querverbindung zu # 67e die wichtigste. Und daß die Salbung, gemäß der Hierarchie der Einzelriten des Initiationsrituals, nach der Taufe erfolgend, diese ergänzt und in gewisser Hinsicht auch überbietet, auf diesen Gedanken konnte man, besonders nach ## 74.75.76a,b, gefaßt sein. Wie aber kommt es zu der tatsächlichen, so schockierenden, Formulierung? Und was mag ihr Sinn sein? Die These am Anfang heißt ja eigentlich: "Die Salbung *beherrscht* die Taufe". Eine Antwort auf diese Frage mag wohl auch abhängen von der Beurteilung der Logik des ΓΑΡ innerhalb der folgenden Argumentation. Es muß nämlich nicht unbedingt den *eigentlichen* Grund bezeichnen, sondern kann auch im Sinne einer einfachen Erläuterung gemeint sein. Aber natürlich ist hier vorausgesetzt, daß der Name das Wesen bezeichnet. Gemeint ist also: Es ist (speziell) die Salbung, die uns zu Christ(uss)en macht!¹¹⁹⁶ Gaffron hat nun schon den Gedanken des *proprium* der Salbung ins Spiel gebracht.¹¹⁹⁷ Es wäre hier also nicht grundsätzlich, sondern in einer bestimmten Hinsicht so formuliert. Das in der These gebrauchte Verb, für das man sich in der griechischen Vorlage kaum etwas anderes als ΚΥΡΙΕΥΕΙ vorstellen kann, wirkt formelhaft stereotyp und kann einen Neutestamentler einerseits an Mk 2,27f. (nebst rabbinischem Hintergrund) und andererseits an 1Kor 11,3,9 erinnern. Das alles läuft auf die Vorstellung hinaus, das wir es hier nur mit dem herausgegriffenen Glied einer ganzen Kette zu tun hätten, die die Unumkehrbarkeit der Initiationselemente an sich zum Thema gehabt hätte und die man sich, ein wenig in rabbinische Sprache übersetzt, folgendermaßen vorstellen könnte:

(Die Taufe ist groß.	Denn)
<u>Die Salbung "verdrängt" die Taufe.</u>	<u>Denn</u>
Die Eucharistie "verdrängt" die Salbung.	Denn
Die Erlösung "verdrängt" die Eucharistie.	Denn
Das Brautgemach "verdrängt" die Erlösung.	Denn

Die *Ergänzung*, die Teil B zum Sachverhalt der besonderen Bedeutung der Salbung noch bringt, könnte man so beschreiben, daß sich (auch) in der Salbung, samt ihrer Wirkung, eine *imitatio Christi* vollzieht. Von dem Teil C scheint nun das erste Glied eine doppelte "Mitgliedschaft" zu besitzen. Einerseits ist es die notwendige Begründung für die Voraussetzung von B, daß schon Christus eine wirkliche Salbung erfahren hat (vgl. im NT besonders Apg 10,38;

¹¹⁹⁵ Die ausführlichste Zusammenstellung der betreffenden Belege findet sich bei Gaffron (1969: 337/8^{75.76.77}).

¹¹⁹⁶ Vgl. # 59 und # 67e; und zu # 59 in seinem Verhältnis zu unserem # 95a Sevrin (1972: 208¹⁶ ["La juxtaposition des ## 59 et 95 permettrait de dire: celui qui remonte de l'eau ayant été oint possède le nom de chrétien, ... ; il ne possède pas cela en dépôt (...), mais en est propriétaire"]).

¹¹⁹⁷ "Jedes Sakrament hat sein eigenes Geheimnis, So ist, ..., die Salbung der Taufe *deshalb* überlegen, *weil* sich in ihr das Geheimnis des Namens Christi und der Christen offenbart" (1969: 152 [Hervorhebung von mir]).

im EvPhil selbst # 81b). Andererseits ist es eben das erste Glied einer Kette. Vielleicht erklärt sich der Sachverhalt so, daß Teil C ein *Zitat* ist, und zwar eben ein solches, wo der betreffende Text weiter zitiert wird, als es für den Zusammenhang erforderlich ist. Auch die Terminologie scheint ja umzuspringen (statt "Christus" plötzlich "Sohn"; und entsprechend "Vater", und nicht etwa "Gott"). Für sich betrachtet trägt Teil c zur Sache bei, daß das christliche Salbungssakrament durch eine apostolische Tradition verbürgt ist, die bis zu Gott im Himmel zurückreicht. Es geht in der Salbung um die Geistverleihung, ganz gleich unter welchen äußeren Mitteln sie erfolgt.¹¹⁹⁸

Anläßlich des hiesigen Gegenübers von "Apostel" und "wir" erhebt sich zum wiederholten Male die Frage nach der Relevanz des "wir", die im Rahmen der Suche nach eventuellen Spuren des Apostels Philippus die Form annimmt, ob solches "wir" im Munde des Philippus vorstellbar erscheint. Dabei ist aber nun dieses "wir" in τὰς ἐκκλ. (Z. 18) auch noch zu dem früheren "wir" in μοῦτε ἐρον (Z. 14) in Beziehung zu setzen. Beide "wir" haben die Aufmerksamkeit von Gaffron erregt. Von dem ersten sagt er: "durch die Formulierung 'wir wurden >Christen< genannt' mag noch hindurchschimmern, daß diese Bezeichnung zunächst nicht Selbstbezeichnung ihrer Träger war."¹¹⁹⁹ So verstanden, wäre nun diese Wendung als eine Äußerung des Philippus, der ja denen, auf die sich Apg 11,26 bezieht, sehr nahesteht, gut möglich: Wenn damals der Name Christen für uns aufkam, so war es, weil man uns nach unserem Salbungsritus benannte. Bloß, so verstanden paßt die Wendung nicht ins Argument (wo der Name das Wesen meinen muß). Die Wendung muß im hiesigen Rahmen vielmehr bedeuten: "Auf Grund der Salbung heißen (und sind) wir >Christen<." Und dann kann sich dieses "wir" nur auf die gesamte Christenheit beziehen: wir Christen. Bei dem zweiten "wir", im direkten Gegenüber zu den Aposteln, liegen die Dinge freilich umgekehrt. Für Gaffron signalisiert dieses "wir" eine Sinnverschiebung innerhalb der Kette, weil es nicht wahr ist, daß "wir Christen (alle)" von den Aposteln wirklich gesalbt worden sind.¹²⁰⁰ Aber es würde ja stimmen, wenn dieses "wir" hier meint: wir Apostelschüler, wir jüngeren Apostel.¹²⁰¹ Also, in meinen Augen ist das "wir" der Kette (Teil C) im Munde des Philippus vorstellbar. Bei solchem Verständnis der Kette könnte man nun sogar versucht sein, sie in Gedanken noch um ein Glied zu erweitern: (Die Apostel aber salbten uns.) Wir aber sollen euch salben.

Während die Teile B und C von # 95a noch ganz gut als Fortsetzungen der Eingangsthese (Teil A) verständlich sind, scheint das bei dem folgenden kleinen Stück, das in unserer Nomenklatur nunmehr als # 95b fungiert, anders zu sein. Zwar ist auch hier (noch) von der Salbung die Rede. Aber die *Hinsicht* ist eine andere. Es wird noch einmal neu eingesetzt. Auch der Stil wechselt ja (vom Wir- zum Er-Stil). Jedenfalls dürfte es für die Exegese förderlich sein, dieses Stück (erst

¹¹⁹⁸ Die Weise, in der Gaffron und Sevrin in der Behandlung dieses Topos die Begriffe einer geistlichen und sakramentalen Salbung gebrauchen, bzw. die Rede von einem spirituellen und metaphorischen im Gegenüber zu einem eigentlichen und rituellen Sinn, kann ich irgendwie nicht als glücklich empfinden. Vgl. Gaffron 1969: 150f.; Sevrin 1972: besonders 88-91.

¹¹⁹⁹ 1969: 149.

¹²⁰⁰ "Eine solche Auslegung (die den Text auf eine wirkliche Salbung bezieht) würde auch durch das folgende Glied der Kette unwahrscheinlich, nach dem 'wir' . d. h. die Gnostiker, von den Aposteln gesalbt wurden. Hier hat der Sukzessionsgedanke den Sinn verschoben. Es geht nicht etwa darum, daß die Gnostiker des EvPh das *Sakrament* von den Aposteln empfangen oder auch nur überliefert bekommen haben. Vielmehr hat die Salbung hier etwa den Sinn von 'Lehre', 'Mitteilung der verborgenen Erkenntnis' " (1969: 150).

¹²⁰¹ Dieses "wir" ist ja auch insofern auffällig, als es genau an der Stelle steht, wo "normale" Ketten, wie Gaffron sie als Parallelen heranzieht (1969: 339⁸²), "die Kirche(n)" haben.

einmal) in einer gewissen Isolation vom Vorhergehenden in den Blick zu fassen. Es ist davon die Rede, daß die Salbung einem jeden, der sich ihr unterzieht,¹²⁰² einen bestimmten "Besitz" vermittelt. An diesen Besitz richten sich nun vier Fragen.

1. Frage: Was heißt "alles" (ΠΤΗΡΥ)? Vorausgesetzt ist dabei, daß ΠΤΗΡΥ wirklich nur *dieses* meint und eben *nicht* "das All" bedeutet. Antwort: ΠΤΗΡΥ ist in Parallele zu dem ΖΩΒ ΝΙΜ von # 68 kataphorisch zu verstehen, verweist also voraus auf das im Folgenden ausdrücklich Genannte.

2. Frage: Aus wie vielen Dingen besteht "alles"? Antwort: Aus dreien! *Nur* aus dreien! Das Verständnis dieser "Dreieinigkeit" ist schwierig genug. Der Heilige Geist hat da sowieso nie wirklich mit hineingepaßt.

3. Frage: Wozu ist der Besitz eigentlich gut? Wozu braucht man ihn? Antwort: Natürlich irgendwie zur Erlangung des Heils! Daß dieser Besitz schon das Heil selbst ist, scheint durch das auffälligste - und auch noch in so betonter Stellung stehende - Glied dieser Triade, das Kreuz, ausgeschlossen zu sein. Das zentrale Glied der Triade, das Licht, läßt nun vermuten, daß die hier aufgezählten drei Dinge das sind, was der Gnostiker für den postmortalen Seelenaufstieg braucht, für seine Rückkehr aus dieser Welt in die himmlische Heimat.

4. Frage: Wieso vermittelt die Salbung und warum braucht man zum Aufstieg gerade *diese* drei Dinge und was bedeutet ihre Nennung in dieser Reihenfolge? Diese Frage gehört nun aber zu derjenigen Kategorie, die man stellen muß, auch wenn man kein Chance hat, sie wirklich zu beantworten. Hier kann man nur versuchen, sich voranzutasten. Die Nennung des Lichtes ist schlechterdings natürlich, sowohl als Gabe der Salbung (vgl. ## 66.75) wie auch als Mittel zum ungehinderten Aufstieg (vgl. ## 77.106.127a). Auferstehung könnte man als die schon im unmittelbar vorangegangenen Taufakt erworbene Gabe verstehen. Nun könnte man ja denken, daß die Auferstehung auch, als die andere Seite derselben Sache, mit dem Kreuz zusammenhängt.¹²⁰³ Aber die Textsignale (Trennung durch "Licht" und "verkehrte" Reihenfolge) weisen in eine andere Richtung: das "Kreuz" ist das beste! Und dann scheint es am nächsten zu liegen, diese Wendung im Lichte von # 67e zu sehen: "das Kreuz" wäre zu verstehen als eine Kurzformel für: "die Kraft des Kreuzes". Das (Zeichen des) Kreuz(es) ist das *wirksamste* Schutzmittel beim Durchqueren der feindlichen Archontensphären.¹²⁰⁴

96a (p. 74,21-22) und # 96b (p. 74,22-24) Die Zweiteiligkeit des jetzt folgenden kurzen Textabschnitts, und zwar in der hier gebotenen Form,¹²⁰⁵ hat sich mehr oder weniger zufällig und nur stufenweise ergeben, dadurch daß der ursprüngliche # 96 aus der "Grauzone" des Vorhergehenden (zweimal) etwas hinzubekam. Aber durch diese "Verschiebungen" dürfte nun wirklich etwas Licht in die Sache gekommen sein. Denn der jetzige Text, in seiner zweigliedrigen Ausgewogenheit, für sich und in der Perspektive von ## 81a.b aus betrachtet, erscheint als ein

¹²⁰² Der relativische Ausdruck an der Spitze (ΠΕΝΤΑΥΤΟΖΕΥ) ist m. E. generalisierend zu verstehen.

¹²⁰³ Vgl. folgende Formulierung Isenbergs: "But through it (the chrism) he also possesses the 'resurrection' and 'the cross'" (1968: 42).

¹²⁰⁴ Diese Auffassung erscheint mir durchaus als kombinierbar mit derjenigen Isenbergs, die mehr am Ritus selbst orientiert ist. Vgl.: "In (p. 74):19-21 *Philip* refers to 'the cross' as one of the possessions of those anointed, and though our gospel does not explain what it means by this reference, it is likely that we are to understand 'the cross' in terms of the sign of the cross made with chrism on the countenance of the initiate" (1968: 334 [Unterstreichung von mir]).

¹²⁰⁵ Zur Zweiteiligkeit selbst vgl. schon Schenke 1987: 167 (aber noch ohne den Geist am Anfang).

Doppellogion über die Taufe Jesu. Und der hier vielumräselte Begriff des "Brautgemachs" wäre weiter nichts als eine Bezeichnung der *Taufe* Jesu. Wenn das gesamte Initiationsritual (nach seinen Eckriten) sowohl "Taufe" als auch "Brautgemach" genannt werden kann, ist es nicht zu überraschend, auch schon die Taufe *Jesu*, die ja als das $\alpha\tau\tau\omicron\nu$ dieses Initiationsritus gilt, mit "Brautgemach" benannt zu finden. Die beiden Tauflogien *entsprechen* sich, besonders in ihrer Reziprozität (*hier*: der eine gibt, der andere nimmt; *dort*: der eine nimmt Wohnung in dem anderen, und der andere in dem einen), aber auch darin, daß sich die *Heilsortsbegriffe* in etwa entsprechen ("Brautgemach" kann betrachtet werden als *ungefähr gleich*: "Himmelreich").

Daß das "er" ("ihm") des Satzes, der hier als # 96a bezeichnet ist, ein anderes ist als das "er" des unmittelbar vorhergehenden Satzes (# 95b), ist schon immer so oder so gefühlt worden. Gegenüber dem generellen "wer immer" von # 95b ist hier das "imaginäre" *Antecedens* "der Sohn". Wenn man dieses *Antecedens* im wirklich Vorhergehenden suchen will, findet man es natürlich in dem Kettengliedsatz: "Der Vater *salbte* den Sohn" (# 95a p. 74,16f.). Die Beziehungslosigkeit des Ausdrucks $\lambda\chi\chi\iota$ am Ende von # 96a ist nur scheinbar. Es steht da nur deswegen nichts, weil für das $\chi\iota$ genau dieselbe Erweiterung gilt, wie sie das \dagger (schon) hat. Der Satz hat mithin folgende (innere) Struktur:

$$\begin{array}{c} \overline{\Pi\Pi\overline{\text{N}}\Delta} \ \overline{\epsilon\tau\omicron\gamma\Delta\Delta\beta} \\ \Delta\text{Π}\epsilon\iota\omega\tau \ \dagger \ \text{N}\lambda\chi \ \overline{\text{M}}\overline{\text{P}}\Delta\epsilon\iota \ \text{Z}\overline{\text{M}} \ \text{Π}\text{N}\gamma[\text{M}]\phi\omega\text{N} \\ \lambda\chi\chi\iota \ (\overline{\text{M}}\text{M}\omicron\chi \ \text{Z}\overline{\text{M}} \ \text{Π}\text{N}\gamma\text{M}\phi\omega\text{N}) \end{array}$$

In Ergänzung dessen, was schon über die Entsprechungen zwischen # 96a und # 96b gesagt wurde, ist schließlich noch die Frage offen: Entsprechen sich auch die *Begabung* des Sohnes mit dem Heiligen Geist *durch der Vater* und das *Wohnungnehmen des Vaters selbst* im Sohn? Und wie könnten sie das? Mir scheint es nun kein zu schwieriger theologischer Gedanke zu sein, daß der Vater im Sohne Wohnung nimmt, zwar nicht *als*, wohl aber *im* Heiligen Geist. Das Wohnungnehmen kann ja auch nicht so gedacht sein, daß der Vater im Sohne nun eingeschlossen wäre und nicht zugleich auch im Himmel bliebe.

97 (p. 74,24-36) Wir kommen nun in eine Region des EvPhil, wo es beinahe unmöglich ist, einen Weg zu erkennen. Sie erstreckt sich bis zum # 109b (einschließlich). Mit # 110a beginnt dann das, in seiner relativen Geschlossenheit, sich so deutlich von allem Vorhergehenden abhebende "Finale" des EvPhil.¹²⁰⁶ # 97 als das erste Stück dieses "Trümmerfeldes" scheint mit dem Vorhergehenden (nur) durch das Stichwort "Himmelreich" verbunden zu sein.¹²⁰⁷

Trümmerhaft ist der # 97 nun selbst auch. Aber die stehengebliebenen Ruinen sind von solcher Art, daß von Anfang an nie ein Zweifel darüber bestanden hat, welchen Zweck die ursprüngliche "Anlage" gehabt hat. Um es mit Grants Worten aus dem Jahre 1960 zu sagen: "Most of the explanation of *this saying* (*gemeint ist das Herrenwort am Anfang*) is missing, but enough is left to show that the true Gnostic can laugh because he despises the world and regards it as a

¹²⁰⁶ Die Besonderheit dieser "Final Section" hat neuerdings M. Turner deutlich herausgearbeitet (1994: vgl. vor allem 126-138).

¹²⁰⁷ Das *meint* wohl auch Gaffron 1969: 322⁸¹.- Man könnte sonst auch noch eine Verbindung im Taufmotiv entdecken und, falls die Rekonstruktion an der betreffenden Stelle von # 97 richtig ist, eine weitere Verbindung durch den jeweiligen Gebrauch des *verbum compositum* ($\overline{\text{P}}\chi\omicron\epsilon\iota\text{C}$) \circ $\overline{\text{N}}\chi\omicron\epsilon\iota\text{C}$ (vgl. Z. 12f. und Z. 30). Aber es ist sehr fraglich, ob der "Schöpfer" unseres Textes das (mit) im Auge gehabt hat.

joke".¹²⁰⁸ Nicht der Inhalt ist also das Problem; auch nicht die Ergänzung der Lücken. Die bei uns, in Text und Übersetzung, sich findende *exempli gratia*-Rekonstruktion ist keineswegs so unsicher, wie sie im bloßen und direkten Vergleich mit Laytons "Leer-Text" erscheinen könnte. Die Grade der Sicherheit bzw. Wahrscheinlichkeit sind freilich für die einzelnen Elemente verschieden. Wirklich "weich" ist eigentlich nur die konkrete Wahl für die verschiedenen Wert- bzw. Unwertbegriffe.¹²⁰⁹ Sonst sind der Wahlfreiheit ziemlich enge Grenzen gesetzt. Der bedeutendste "Zaun" ist dabei die (besonders *formale*) Parallelität eines Theodotos-Exzerpts (Exc. ex Theod. 77,3) mit dem Satz, der im hiesigen Philippus-Exzerpt auf Z. 28-30 steht.¹²¹⁰ Vgl.

ΔΥΩ ΝΤΕΥΝΟΥ [ΝΤΑΡΕ ΠΑΕΙ ΒΩΚ ΕΠ]! ΤῆΝ ΕΠΜΟΟΥ ΔΥΕΙ [ΕΞΡΔΙ ΕΧΟ ΝΧΟΕΙ]C ΔΠΤΗΡC.
 αὐτίκκα δοῦλος θεοῦ ἔμα τῷ ἀνελεθεῖν τοῦ βαπτίσματος
 καὶ κύριος τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων.

Das wirkliche Problem und Geheimnis von # 97 ist seine Form! Man könnte es unter zweimaliger "Berufung" auf Layton etwa so sagen: Das "Schlüsselloch" sind folgende zwei Notierungen bei Layton:

- 1.) ΔΥ[. . .]ΟΥΔ ΧΕ (Z. 27)
- 2.) ΠΕΧ[. 1^{1/2} .]' [. . .]ΟΝ¹²¹¹ (Z. 28)

Und zugleich wäre das hier m. E. ein Fall, wo Laytons stereotype Frage nach den *dramatis personae* eines gnostischen Textes wirklich einmal *notwendig* ist. Hier sind nämlich mehr *dramatis personae* auf der Bühne, als wir erwarten konnten. Denn ich sehe für das Verständnis der beiden Schlüsselloch-Stellen kaum eine andere Möglichkeit als diese:

- 1.) ΔΥ[ω κε]ΟΥΔ (ΠΕΧΔ) ΧΕ' = "Un[d ein an]derer (sagte)."
- 2.) ΠΕΧ[Δ] [ζωω] ΟΝ (ΧΕ)' = "[Er] sag[te nun] wiederum (:)"¹²¹²

Und wenn *ein anderer* einen Einwurf macht, muß vorher *schon einer* geredet haben. Und wenn "er" *wiederum* das Wort nimmt, hat "er" auch vorher schon gesprochen.

In dieser Perspektive bekommen nun auch zwei *alte* Rätsel einen Sinn. Diese Rätsel kann man sich vielleicht am einfachsten an Hand eines, auch an sich sehr wertvollen, Gaffron-Zitats vergegenwärtigen. Gaffron schreibt zu # 97: "Als *Einleitung* dient ein sonst nicht belegtes

¹²⁰⁸ 1960: 6.

¹²⁰⁹ Das schwierigste Element in diesem Bereich ist die Ergänzung ΠΕ | [λ β ε ---] ("Fetzen") in Z. 32/33. Diese Rekonstruktion stammt m. W. von Ménard (vgl. 1967: 92f. 216).

¹²¹⁰ Der Hinweis auf diese Parallele wird Gaffron verdankt (1969: 323⁹¹), der freilich von seinen (damaligen) Prämissen aus ihre Bedeutung gewaltig *unterschätzt*.

¹²¹¹ Vgl. Layton 1989: 192 mit App., wo er sagt, daß für Χ auch Ψ gelesen werden kann.

¹²¹² Für die Geläufigkeit der Kombination ΠΕΧΔ ≈ ΖΩΩ≈ kann ich mich (vorerst) freilich nur auf drei Belege berufen, nämlich: ΠΕΧΔ Ἰ ΖΩ (NHC VI p. 7,6 [S]); ΠΕΧΕ Τ[Ε]Γ Ρ[ΔΦ]Η [ΖΩ]ΩC [Μ]Φ† (AgA 5b,17; ed. Erichsen 1932 [F5]); ΠΕΧΕ Φ† ΖΩΩC (AgA 6b,22; ed. Erichsen 1932 [F5]).

Herrnwort: 'Einige gingen lachend in das Reich der Himmel und kamen heraus.' Den geheimen Sinn dieses Logions teilt Ph im Folgenden mit, und zwar zunächst anscheinend durch eine knappe *Beispielierzählung*, die zur Illustration der *lehrhaften Konklusion*¹²¹³ dient. In dieser Erzählung wird vermutlich von einem Christen berichtet, der 'ins Wasser hinabsteigt' und wieder heraufkommt."¹²¹⁴ In Wirklichkeit wird aber das Herrenwort gar nicht erklärt. Eine Bezugnahme findet schon statt, aber eben keine Erklärung! Irgendwie steht das Herrenwort des Anfangs "schräg" zu dem, was dann kommt. Mit der Beispielierzählung hat Gaffron zwar nun (im Prinzip) recht, nur daß ihr im Text irgendwie der Anfang fehlt!

All die beschriebenen merkwürdigen Phänomene scheinen nun Indizien dafür zu sein bzw. würden gut verständlich, wenn man sich vorstellen dürfte, daß unser Exzerpist hier, um der "Rosine" des Herrenwortes willen, ein Stück "*mitten aus* der Torte" herausgeschnitten hat, und *nicht* da, wo es anfängt. Um diese Idee auch anschaulich zu machen, habe ich versucht, von dem Mittelstück aus den Rand/Anfang, (nur) "im Sinne eines Experiments" freilich, zu rekonstruieren und gleich auch noch die besonderen Konturen, eben *die Struktur* dieses (ganzen) Stückes, hervortreten zu lassen - unter gleichzeitiger Auswertung für die Suche nach (weiteren) Spuren des Apostels Philippus im EvPhil. Das Ergebnis hat folgende Gestalt:

[Der Apostel Philippus sagte zu der Menge:

"Ich sah einen Menschen lachend in einen Fluß steigen. Was hat das zu bedeuten?"

Da antwortete einer (aus der Menge) und sprach:]

"Trefflich hat der Herr (darüber) gesagt: 'Es gingen einige lachend hinein in das Himmelreich und kamen lachend heraus.'"

Und ein anderer (sagte):

"Ein Christ ist es."

Er (Philippus) sagte nun wiederum (:)

"Und sogleich, nachdem dieser ins Wasser herabgestiegen war, kam er herauf als Herr über alles."

Deswegen ist nicht die Erlösung etwas zum Lachen.

Sondern weil er diesen Fetzen verachtete,
ging er lachend hinein in das Himmelreich.

Wenn er den Leib verachtet und ihn wie etwas zum Lachen verschmät,
wird er lachend herauskommen."

98 (p. 74,36-75,2) Der trümmerhafte Charakter dieser Partie des EvPhil setzt sich fort mit einer beziehungslosen Aussage zur Frage der Sakramente. Dabei ist "beziehungslos" noch gar nicht das richtige Wort; denn es ist ja *ausdrücklich* von einer Beziehung die Rede, nur daß diese selbst eben gar nicht vorkommt. Damit nehmen wir übrigens eine Position ein, die sonst nur noch von Sevrin geteilt wird, ja vom ihm erst richtig begründet worden ist.¹²¹⁵ Meistens nimmt man die

¹²¹³ Auch hier hat Gaffron etwas sehr wichtiges gesehen. Als Zeichen für den Anfang dieser Konklusion muß man (natürlich) das $\epsilon\tau\beta\epsilon$ | $[\pi\lambda\epsilon\iota \dots]$ von Z. 30/31 ansehen.

¹²¹⁴ 1969: 134 (Hervorhebungen von mir).

¹²¹⁵ Vgl. besonders sein Schlußurteil in dieser Frage: "Faute d'une meilleure solution, il nous paraît préférable de voir dans le $\epsilon\tau\beta\epsilon$ | $\geq\epsilon\text{ON}$ le signe que notre passage a été extrait d'un autre contexte et glissé négligemment dans celui-ci, sans grand souci de le raccorder à ce qui précède et à ce qui suit" (1972: 45).

einleitende Vergleichsformel arglos als das, wonach sie aussieht, und setzt voraus, daß das *Antecedens* des Vergleichs im mehr oder weniger unmittelbar Vorangehenden zu suchen sei,¹²¹⁶ was freilich zu keinerlei logischem Verständnis dieser "Apodosis" in ihrem Kontext führt. Die Chancen, wenigstens etwas davon zu verstehen, sind jedenfalls bei der Voraussetzung des fragmentarischen Charakters unseres Satzes, weil man nicht durch etwaige falsche Fährten irritiert werden kann, wesentlich größer.

Der diesen Schwierigkeiten trotzende Versuch einer Erfassung des Sinnes von # 98 erfolgt durch seine Einordnung in ein doppeltes "Koordinatensystem". Da in ihm ja offensichtlich von Sakramenten die Rede ist, legt es sich nahe, ihn im Lichte vorangegangener ähnlicher Sakramentsaussagen zu betrachten. Solche verwandten Paragraphen sind: 68. 76a.b. 90b. 95a.b. Formal ist der Verwandtschaftsgrad am größten mit # 90b, insofern als auch dieser den gleichen "offenen Anfang" hat. Innerhalb dieses Systems erscheint unser Paragraph als eine weitere Aussage zur Hierarchie der einzelnen Akte des Initiationsrituals, in der es besonders um die Sakramente der Eucharistie und der "Erlösung" und deren Überbietung durch das des Brautgemachs geht. Und wir können ihm so als zusätzliche Information entnehmen, daß Eucharistie und Erlösung ähnlich eng zusammengehören wie Taufe und Salbung¹²¹⁷ und daß als materielles Element bei der Erlösung ein bestimmtes Öl eine wichtige Rolle spielte. Es ist nun diese "Dimension", auf die die bisherige Diskussion beschränkt ist; und innerhalb ihrer Grenzen kommt man gewöhnlich zu dieser oder einer ähnlichen Sicht der Dinge.¹²¹⁸

Nun hat aber Sevrin, der sich am intensivsten um das Verständnis dieses Paragraphen bemüht hat, noch eine ganz andere Dimension entdeckt, freilich ohne diese Sache auf den Begriff zu bringen. Was unseren Paragraphen von den oben genannten Paragraphen des ersten Koordinatensystems unterscheidet, ist ja, daß gar nicht von den Akten die Rede ist, sondern nur von den konkreten Elementen, die bei zweien von ihnen gebraucht werden. Und in diesem zweiten Koordinatensystem von solchen Paragraphen, die ebenfalls nur von den Elementen handeln, sind die Peilpunkte ## 100.108. Das Ergebnis der "Anpeilung" dieser Orientierungspunkte ist nun, daß es auch in # 98 irgendwie darum geht, *was* man, und *wie* man *es*, mit dem Brot, dem Kelch und dem Öl als den Elementen von Eucharistie bzw. Erlösung *macht*. Vermutlich also irgendwie um die Konsekration.

Und was nun die (nicht mehr ausdrücklich vorhandene) *Hinsicht* betrifft, also die "Füllung" des "Ebense", so entbehrt der Text doch wenigstens nicht eines gewissen Hinweises. Und der liegt in der Bestimmung des "anderen" am Schluß als $\epsilon\varphi\chi\omicron\upsilon\epsilon\epsilon\ \epsilon\ \eta\ \nu\alpha\epsilon\ \iota$. Wenn von diesem anderen ausdrücklich ein größerer Grad von Erhabenheit behauptet wird, dann muß auch das "Ebense"

¹²¹⁶ Vgl. als aktuelles Beispiel die Übersetzungen von Isenberg und Layton, wo unsere ## 97 und 98 als zusammen einen einzigen Abschnitt bildend dargeboten werden (Isenberg *seit* 1968: 383f. [mit Begründung 440]; vgl. jetzt NHLibEng³: 154; und *bei* Layton 1989: 193; Layton [*selbst*] 1987: 346).

¹²¹⁷ Vgl. besonders Sevrins Beurteilung: "On remarquera aussi que le pain et le calice ne sont pas présentés d'une part, l'huile d'autre part, mais que les trois éléments se trouvent en parataxe, rigoureusement sur le même pied; si l'huile devait se rapporter à un acte rituel distinct de l'eucharistie, *ce rite devrait entretenir avec celle-ci des rapports très étroits*" (1972: 47 [Hervorhebung von mir]). Nun bezieht Sevrin selbst schließlich das Öl *nicht* auf einen anderen Akt als die Eucharistie. (*Er* sieht also in dem Öl *nicht* das Element eines Ritus der "Erlösung"; jedenfalls wäre ihm eine solche Sicht der Dinge viel zu unsicher.) "Disons donc, ..., que l'huile dont il est question ici fait partie d'un rite o2. sont aussi impliqués le pain et la coupe; c'est-à-dire qu'elle est consacrée à l'eucharistie" (1972: 48). Nun müssen sich freilich für andere Augen Konsekration *bei* der Eucharistie und Gebrauch bei einem noch *folgenden* Sakrament der "Erlösung", besonders wenn dies und auch das des "Brautgemachs" eben noch zum Gesamtritual der Initiation gehören, nicht ausschließen.

¹²¹⁸ Von dem, was in diesem "Register" gesagt werden kann, findet sich z. B. alles wesentliche schon bei Wilson (1962: 160).

schon die *Hinsicht der Erhabenheit* dessen, was bei (oder vor) der Eucharistie bzw. der Erlösung mit dem Brot und dem Kelch bzw. mit dem Öl gemacht wird, bezeichnen. Wenn man in dieser Richtung, über die fragmentarische Textbasis hinaus, weiterdenkt, mag man als Beziehung am ehesten auf die erhobene Kraft und Wirkung der Konsekrationsgebete kommen. Andererseits ist beim Suchen in dieser Richtung aber nun gar nicht mehr sicher, daß sich κεογα ("etwas anderes") und ναει ("diese") überhaupt auf (die) Sakramentselemente bezieht. Die *Antecedentia* dafür könnten nämlich durchaus auch im "Hinsichts"-Bereich zu suchen sein. Man könnte sich ja z. B. durchaus so etwas vorstellen wie: "dabei sollt ihr wissen, daß es ein anderes Gebet gibt, das in seiner Wirkungskraft noch erhabener ist als die Gebete über dem Brot, dem Kelch und dem Öl."¹²¹⁹

99a (p. 75,2-10), # 99b (p. 75,10-13) und # 99c (p. 75,13-14) Ehe die Sakramentsthematik von # 98 in # 100 mit einer Ausführung speziell zum Kelch der Eucharistie weitergeht, überrascht uns das EvPhil hier mit einem dreigliedrigen¹²²⁰ Textkomplex zur Kosmologie, der nur durch das in seinem mittleren Glied (# 99b) enthaltene (Bekehrungs-/Initiations-)Motiv des "Zum Gottes-)Kinde Werdens" mit seinem "Rahmen" lose verbunden erscheint. Dabei ist der Zusammenhang seiner drei Glieder *untereinander* enger als der mit der *Umgebung*. Gleichwohl läßt sich dieser Zusammenhang besser "sehen", wenn man diese drei Teile ein wenig auseinanderrückt und jedem zunächst auch eine *Sonderbetrachtung* widmet. Insgesamt wirkt der Aufbau dieses Textkomplexes wie das Ergebnis von Redaktionsarbeit, die sekundär aus Einzelstücken mit Sorgfalt ein neues Ganzes geschaffen hat.

Das Hauptstück und der Kern dieses Komplexes ist # 99a mit einer Aussage über die Welt. Natürlich ist hier der typisch gnostische Topos von der Schaffung einer unvollkommenen Welt durch einen subalternen und inkompetenten Demiurgen im Spiele. Aber er ist nicht selbst der Gegenstand, sondern nur die Voraussetzung der Aussage, wie es ja denn unmöglich ist, eine spezielle Demiurgengestalt eines speziellen gnostischen Systems (auch nicht des/eines valentinianischen) zu identifizieren. Was "gelehrt" wird, ist vielmehr, daß die Welt, weil sie *entstanden* ist und demgemäß, *wie* sie entstanden ist, auch wieder vergeht, also *nicht ewig* ist. Man könnte darin ganz gut eine Polemik gegen eben diese (normale) Auffassung von der Ewigkeit der Welt sehen.

Diese Besonderheit von # 99a als ganzem wird nun noch ergänzt durch drei Besonderheiten von geringerer Dimension. Zunächst entspricht das gewichtige nominale Element des Leitsatzes: παραπτωμα/παραπτωμια genau dem Verbum am Anfang des dritten Satzes: σε εβολ, als dessen griechische Vorlage man sich also ein παραπτωμια vorzustellen hat. Und wegen der textinternen Interpretation des ganzen Verbalausdrucks σε εβολ durch das parallel stehende ημεμετε δεελπις, kann παραπτωμα nicht den "normalen" negativen Sinn haben (wo es ein Äquivalent für "Sünde" ist), sondern einen *quasi* neutralen: bloß die (technische) Verfehlung eines Zieles, das man sich gesetzt hat, bezeichnend. Die zweite der kleineren

¹²¹⁹ Zur bloßen Logik des "groß und größer" kann man im NT vielleicht Mt 11,11 mit Gewinn vergleichen.- Eine sehr aufschlußreiche Parallele zu unserem Paragraphen, die auch noch wie eine nachträgliche Bestätigung unseres Deutungsversuches wirken kann, findet sich Exc. ex Theod. 82,1: Καί ὁ ἄρτος καί τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη· ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικῆν μεταβέβληται.

¹²²⁰ Zur Dreigliedrigkeit dieses Stückes vgl. schon Schenke 1987: 167.

Besonderheiten ist die sich hier (wie übrigens auch im folgenden # 99b) findende Füllung des Satzmusters: "es existiert das und das von dem und dem = $\alpha\omega\omicron\omicron\pi \bar{\nu}\acute{o} \iota \pi(\text{---}) \bar{\nu}\pi(\text{---})$ ¹²²¹ mit solchen Elementen, daß die so gefüllte Form zum Ausdruck des Besitzes/des Habens einer Eigenschaft wird. Ich halte also Isenbergs Übersetzung, der hier wirklich einfach das die Eigenschaft bezeichnende Adjektiv benutzt ("the world never was *imperishable*"¹²²² und entsprechend) für bewunderungswürdig sachgemäß. Das dritte Phänomen, das eine Hervorhebung verdient, ist das $\Delta\gamma\omega$ in der Mitte des vierten und letzten Satzes, wodurch die Vergänglichkeit des Welterschöpfers mit der Vergänglichkeit seines Werkes in *Parallele* gesetzt wird, statt als der *Grund* dafür bezeichnet zu werden (also $\Delta\gamma\omega$, *und nicht* $\Gamma\Delta\rho$). Denn das klingt eigentlich so, als wäre es das Ziel / die Hoffnung des Welterschöpfers gewesen, durch die Schaffung eines ewigen Werkes auch selbst ewig zu werden.

Der folgende # 99b ist mit # 99a nicht nur durch das besagte Satzmuster, sondern auch durch das mit ihm ausgedrückte Thema der Unvergänglichkeit verbunden. Außerdem wird er ja durch die Konjunktion $\Gamma\Delta\rho$ als eine Begründung desselben eingeführt. Dennoch kommen die Begriffe und die Vorstellung aus einem anderen Bereich, wo es von vornherein um das Gegenüber von Werk und Kind als dem Ergebnis der komplementären Akte des Schaffens ($\zeta\omega\mu\eta\tau$ [und *nicht* $\tau\Delta\mu\iota\omicron$]) und Zeugens geht (vgl. # 86 einerseits, ## 120a.b.121a.b andererseits). Hinzu kommt, daß man den ersten Satz von # 99b für sich nehmen kann. Und dann ist er ein richtiges Gleichnis, genauer gesagt, die Bildhälfte eines solchen, die von wirklichen Produkten eines Menschen und von seinen wirklichen Kindern und Kindeskindern redet: selbst die "für die Ewigkeit" gemachten Monumente zerfallen eines Tages, aber die Kette der Nachkommen ist unendlich.¹²²³ Daß der Satz etwas anderes meint, als er sagt, geht innerhalb dieses Kleintextes von # 99b (erst) aus dem folgenden Satz hervor, wo plötzlich von der "irrealen" Möglichkeit, daß z. B. ein Tisch in etwas von Fleisch und Blut verwandelt werden kann, die Rede ist¹²²⁴ - innerhalb der größeren Einheit von ## 99a.b natürlich auch aus dem einfachen Anschluß von # 99b an # 99a. So bekommt denn # 99b zusammengenommen und im Kontext den Sinn, daß die Welt als ganze, und auch ihr Schöpfer, zu der Kategorie der bloß "geschaffenen" Dinge gehört, deren einzige Chance auf Erlangung von Ewigkeit im wunderbaren Seinswandel zu etwas "Gezeugtem" besteht.

Wie für Wilson die im zweiten Satz zu $\zeta\omega\beta$ gemachte Sachaussage (daß eine Sache zum Kind werden kann) zum Problem geworden ist, so für Layton die formale Struktur, in die das Wort $\zeta\omega\beta$ hier eingespannt ist. Ihn irritiert der unbestimmte Artikel bei $\zeta\omega\beta$ im Rahmen eines solchen Ausdrucks des *negative existential future*: $\mu\bar{\nu} \underline{\omicron}\Upsilon\zeta\omega\beta \text{N}\Delta\omega\chi\iota$ etc. Ja, er ist geneigt, das für

¹²²¹ Dies Satzmuster als solches findet sich auch in ## 86. 120a (vgl. dazu den Kommentar zu # 86).

¹²²² Seit 1977: vgl. NHLibEng: 145; NHLibEng³: 154; bei Layton 1989: 193.

¹²²³ Daß man diesen Satz so sehen kann, ist die dem Exegeten alle Ehre machende Entdeckung von Wilson (1962: 161). Das wird ihm freilich von Borchert, der den Wert dieser Art des Herangehens gar nicht sieht, als pures Unverständnis angerechnet (1967: 343).

¹²²⁴ Auch dieses Textsignal ist von Wilson schön registriert, wenn auch nicht ausgewertet, worden - wiederum unter schlechter "Benotung" durch Borchert (vgl. Wilson 1962: 161; Borchert 1967: 342).

einen durch Konjektur zu beseitigenden Textfehler zu halten.¹²²⁵ Die Konstruktion *mit dem unbestimmten Artikel* scheint aber durchaus eine legitime (wenn auch gerade im Sahidischen selten gebrauchte) Möglichkeit der koptischen Syntax zu sein;¹²²⁶ und wenn sie gebraucht wird, dann hat eben das damit versehene Subjekt einen anderen Grad von Determiniertheit bzw. Indeterminiertheit als beim Gebrauch des \emptyset -Artikels. Mit $\text{m}\bar{\text{n}} \text{z}\omega\text{b}$ würde der Satz soviel bedeuten wie: "Und nicht kann *irgendein* Ding Unvergänglichkeit empfangen", während er (hier) mit $\text{m}\bar{\text{n}} \text{o}\gamma\text{z}\omega\text{b}$ bedeutet: "Und kein einziges der genannten Dinge kann Unvergänglichkeit empfangen."

Daß # 99c nicht ohne weiteres als die Fortsetzung des Vorhergehenden verständlich ist, das haben auch andere empfunden. Für Isenberg bedeutet die andere "Verwandtschaft", die er innerhalb des EvPhil hat (vgl. ## 45.46) nichts geringeres, als daß der Text von ## 99c.45.46 wirklich einmal eine Einheit gebildet hat.¹²²⁷ Und bei Sevrin erscheint der Gedanke, daß # 99c auch die Einleitung zu # 100 sein könnte.¹²²⁸

Für sich betrachtet, sieht # 99c ja aus wie eine Art Sprichwort. Und die einzige formale Verbindung mit dem vorhergehenden # 99b besteht in der Wiederkehr des Motivs des "Empfangens" (# 99b: $\text{n}\lambda\omega\chi\iota$ —> # 99c: $\epsilon\chi\iota$).¹²²⁹ In dem Kontext, in den # 99c aber nun einmal geraten ist, fällt ein neuer Schein von ## 99a.b auf ihn, in dessen Licht man sogar die "Grenzfrage" wagen möchte, ob etwa impliziert sei, daß der Demiurg, wenn er zuvor selbst durch Kindwerdung Unvergänglichkeit empfangen hätte, auch der Welt hätte Unvergänglichkeit geben können. Jedenfalls redet # 99c im Kontext vom Empfangen *und Geben* von Unvergänglichkeit. Es gibt Vermittler von Unvergänglichkeit!

100 (p. 75,14-21) Der Sachverhalt, um den es andeutungsweise schon in # 98 zu gehen schien, wird hier nun an einem der dort genannten drei Sakraments-"Elemente" verdeutlicht - jedenfalls kann man es so sehen! Daß es gerade *der* (Inhalt des) *Kelch(es)* ist, der auf diese Weise hervorgehoben wird, hatte schon eine gewisse Rolle gespielt beim obigen Versuch, den liturgischen "Ort" der Danksagung von # 26b zu erraten. Und wenn die Bedeutung des Kelches hier erörtert wird, ohne daß in gleichem Atemzuge vom Brot die Rede wäre, so erinnert das an die Wendung $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\omicron} \delta\epsilon\iota\pi\upsilon\eta\sigma\alpha\iota$ des paulinischen Einsetzungsberichtes (1Kor 11,25) und veranlaßt die Frage, ob etwa auch (noch) im Ritus, den das EvPhil voraussetzt, die Kelchhandlung von der Brothandlung durch eine/die ganze Mahlzeit getrennt war.

Da nun der Sinn dieses Textabschnitts im großen und ganzen klar ist, sind auch schon wesentliche Gesichtspunkte zur Bestimmung seines Stellenwertes in und außerhalb des EvPhil

¹²²⁵ Vgl. Layton 1989: 192 mit der Apparat-Notiz: " $\text{m}\bar{\text{n}} \text{z}\omega\text{b}$ is expected: poss. emend thus."

¹²²⁶ Unter den Belegen, die in W.-P. Funks Datenbanken enthalten waren, befindet sich nur ein einziger sahidischer, nämlich SJC BG p. 79,2-4: $\text{m}\bar{\text{n}} \text{o}\gamma\chi\alpha\rho\zeta \epsilon\omega\delta\alpha\text{c}\text{m}\text{o}\gamma \text{n}\lambda\omega\tau\omega\text{o}\gamma\text{n} \text{z}\lambda\rho\text{o}\gamma$ = "Kein sterbliches Fleisch kann ihn ertragen." Die übrigen neun Belege stammen alle aus dem Bereich der fayumischen Dialektfamilie. Zu ihnen gehören z. B. Mt (*M*) 10,24 und Apg (*M*) 4,32.

¹²²⁷ Vgl. 1968: 31f. (allerdings *ohne den letzten Satz* unseres # 46, der in Isenbergs damaliger Sicht eine Texteinheit für sich bildete).

¹²²⁸ Vgl. 1972: 228¹¹⁴.

¹²²⁹ So schon gesehen von Isenberg 1968: 32.

geltend gemacht worden, besonders durch die Spezialisten für die liturgische Seite des EvPhil: Isenberg, Gaffron und Sevrin. Es ist nun die Frage, ob es möglich ist, auch die bisher noch dunkel gebliebenen Punkte, die mir selbst jedenfalls die allergrößten Schwierigkeiten gemacht haben, wie man ja an meinen verschiedenen Übersetzungsversuchen ablesen kann,¹²³⁰ zu erhellen.

Der erste Schritt in dieser Richtung ist in meinen Augen das Ernstmachen mit der Parallele von 1Kor 10,16 zum Eingang unseres Paragraphen. Das heißt, die beiden Wendungen müssen sich folgendermaßen entsprechen haben:

ΠΑΠΟΤ	ἸΠΕΣΜΟΥ	ΕΨΑΝΣΜΟΥ	ΕΡΟQ
ΠΠΟΤΗΡΙΟΝ	ἸΠΨΛΗΛ	ΕΤΟΥΡΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙ	ΕΧΩQ. ¹²³¹

Bei dem durch diese Konjektur "entlasteten" zweiten Satz kommt es zunächst entscheidend darauf an, im ersten Teil die Bedeutung des Syntagmas (ε)ϰΗ ΕΖΡΑἸ ε- möglichst genau zu bestimmen. Dessen griechische Vorlage kann nun kaum etwas anderes gewesen sein als κεῖται εἰς. Und wenn man nach dem *Actor* (dem logischen Subjekt) dieser "Setzung" fragt, kann die Antwort nur lauten: (natürlich) Jesus, womit sich diese Aussage als nichts anderes denn eine bloße Variation der Einsetzungsworte Jesu zum Kelch erweist.

In der zweiten Hälfte dieses (zweiten) Satzes zeigt der Umstand, daß nicht der *im Präsens* übliche Stativ μεζ oder μηζ,¹²³² sondern der (durative) Infinitiv μοϰζ gebraucht ist, daß nicht der *Zustand* des Erfülltseins gemeint ist, sondern das *Geschehen* des Erfülltwerdens. Und diese spezielle Nuance des Textes muß wohl als in einer besonderen Beziehung zu dem Motiv des ΕΤΟΥΡΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙ ΕΧΩQ stehend gesehen werden: Das Sich Füllen des Kelches (daß sein Inhalt, der Mischwein, nun zu einem πόμα πνεύματικόν wird [vgl. 1Kor 10,4]) vollzieht sich *bei dem* und *durch den* Akt des εὐχαριστεῖν.¹²³³

Wenn nun die folgende Angabe dessen, *womit* der Kelch sich anfüllt, das heißt, *mit welcher* unsichtbaren *Kraft* der materielle Kelchinhalt sich anfüllt, nicht wie gewöhnlich mit ἡ- und ϕ- Artikel, sondern durch die Präposition εβολ εἰ- und den bestimmten Artikel geschieht, so hat man sich in der griechischen Vorlage wohl anstelle des einfachen Ausdrucks πληροῦται πνεύματος ἁγίου die "varia lectio" πληροῦται ἄπὸ bzw. ἐκ τοῦ πνεύματος ἁγίου vorzustellen. Unsere Wendung heißt also wörtlich: "füllt sich (mit etwas) *von/aus* dem Heiligen Geist".

Im nächsten, dem dritten Satz war die notorische Schwierigkeit die Beziehung des Possessivpräfixes πα. Und solange sich die Diskussion im Rahmen der Alternative: Heiliger Geist oder Kelch bewegte, drehte man sich hoffnungslos im Kreise. Keiner kam auf die allein richtige Frage, die da lautet: In Beziehung auf welches Nomen des Textes ist der Ausdruck der

¹²³⁰ Vgl. besonders die "letzte" (vor der hier gebotenen): 1987: 168.

¹²³¹ Einen Fingerzeig in dieser Richtung könnte man schon in einer beiläufigen Bemerkung Sevrins sehen. Vgl. "Cependant cette action des grâces semble bien une action liturgique, et elle ne peut guère s'exercer concrètement que sur la coupe" (1972: 60).

¹²³² Es wird freilich bis in die Gegenwart hinein so übersetzt, als stünde im Text dieser Stativ. Vgl. unter dem Gesichtspunkt der Aktualität besonders: "it is full of the holy spirit" (Isenberg bei Layton 1989: 193; und Layton 1987: 347).

¹²³³ Daß der Sachverhalt und die Wirkung von Konsekration bzw. Epiklese im Text irgendwie eine Rolle spielen muß, diese Erkenntnis als solche ist schon alt. Vgl. unter diesem Gesichtspunkt besonders Isenberg (1968: 317-319), Gaffron (1969: 174f.) und Sevrin (1972: 60f.). Dabei findet sich die *ganze Wahrheit* schon bei Isenberg in dem Satz: "Philip explains the consecration, the filling of the cup with the Holy Spirit, as the result of the 'thanks' which is given over the cup" (1968: 318).

Possessivität allein sinnvoll? Antwort: nur in Beziehung auf das Blut. Das aber heißt, dieser dritte Satz ist im Grunde nichts weiter als eine (nachgeholte) Einbeziehung des Elementes "mein" aus den Einsetzungsworten in die Betrachtung (vgl. τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης [Mk 14,23] bzw. τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι [1Kor 11,25]). Die andere Auffälligkeit des Satzes, nämlich die Stellung des Verstärkers τῆρϣ, die ihn ausschließlich als Näherbestimmung des Adjektivs τελειος erscheinen läßt, erklärt sich wohl am besten so, daß das hiesige Syntagma τελειος τῆρϣ das Äquivalent oder die Übersetzung eines griechischen ποῦτέλειος ist. Jesus allein ist *ganz* vollkommen!¹²³⁴

Der vierte und letzte Satz schließlich, der ausdrücklich vom Trinken redet, ob man nun das παει als Angabe dessen, was getrunken wird, noch auf das Blut, wieder auf den Kelch oder *ad sensum* auf das πυευμα-geladene Getränk bezieht, bringt zum Abschluß noch den κοινωια-Gedanken aus der zweiten Hälfte von 1Kor 10,16 in die Perspektive ein: (τὸ ποτήριον) . . . κοινωια ἐστιν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ bzw. (παποτ) . . . τκοινωνια . . . πεπεσνου μπεχς. Damit aber ist der Kreis geschlossen. Wie # 100 seine Kelch-Erklärung, deren sachlicher Kern die Einsetzungsworte sind, mit einer Bezugnahme auf deren Deutung durch Paulus begonnen hat, so beendet er sie auch mit einer solchen.

101 (p. 75,21-25) Es folgen drei Thesen zur Taufe bzw. zur geheimnisvollen und wunderbaren Kraft des Taufwassers. Der beste Kommentar zu diesem Paragraphen ist bisher Laytons *Überschrift* für seinen *zweiteiligen* Übersetzungsabschnitt (unseren ## 100.101 entsprechend), die da lautet: "Consecrated water in the eucharist and baptism."¹²³⁵ Es geht in diesem Paragraphen um das schon geweihte Taufwasser. Die Verbindung mit # 100 besteht außer diesem gemeinsamen Gesichtspunkt der Konsekration der Sakramentselemente, dort und hier, in dem übergreifenden Gedanken der "Einverleibung" Jesu als des vollkommenen bzw. lebendigen Menschen durch die innere und äußere Anwendung eines flüssigen Elements. Gleichwohl ist die "Rückwärtsbewegung", von der Eucharistie zur Taufe, über die Maßen auffällig. Ich kann sie mir eigentlich nur so wirklich erklären, daß die Programmierung durch paulinische Gedanken hier weitergeht und nicht bloß den Inhalt (wie allgemein gesehen), sondern auch den Übergang bestimmt. Für 1Kor 10,16 ist ja charakteristisch die Verkehrung der Reihenfolge der Eucharistie-Elemente: nicht Brot und Kelch, sondern Kelch und Brot; und das ist dort so, weil Paulus *ad vocem* σωμα auf die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi hinauswill (dessen Glied man durch die Taufe wird). Also, die Richtung der Gedanken ist bei Paulus und hier im EvPhil die gleiche, nur daß das EvPhil das Brot der Eucharistie *qua* Leib Christi gar nicht erst erwähnt, geradeso als gälte die Formel τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σωμα τὸ ὑπερ ὑμων (1Kor 11,24) gar nicht dem Brot der Eucharistie, sondern dem Taufwasser. Man könnte auch sagen, daß unser Autor *in dem Gefälle* von 1Kor 10,16f. gleich zu einer "Kurzpredigt" über die "Parallele" in 1Kor 12,13 weitergeht.¹²³⁶

¹²³⁴ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt besonders # 123c (p. 83,16-18): "Jesus ... riß die Wurzel (der Bosheit) *vollständig* aus, andere aber teilweise."

¹²³⁵ 1987: 347.

¹²³⁶ Die "verkehrte" Reihenfolge, nämlich erst, bei der Explikation eines theologischen Gedankens, die Bezugnahme auf Brot (und Öl), und danach erst auf das Taufwasser, findet sich allerdings auch in Exc. ex Theod. 82,1.2. Siehe den Text von 82,1 im Kommentar zu # 98 Anm. 1219. Die Fortsetzung mit 82,2 lautet dann: οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἐξορκιζόμενου καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενου, οὐ μόνου χωρ<ίζ>ει τὸ χείρου, ἀλλὰ καὶ ἀγιασμὸν προσλαμβάνει.

Zu *These 1*. Man wird dem EvPhil wohl kein Unrecht tun, wenn man sich fragt, ob der erste Satz hier vielleicht bloß die Kurzform von etwas ist, das nach Analogie zum Eingang von # 100 dann etwa *so* vorzustellen wäre:

ΠΒΑΠΤΙCΜΑ ΕΤἸΝΝΑΒΑΠΤΙΖΕ ΝἪΖΗΤῸ ΟΥΝἸΤΑῸ ΜΟΟΥ ΕΥΟΝ2 ÷
ΕΥΚΗ ΕΡΑἸ ΕΠΤΥΠΟC ΠΠCΩΜΑ ÷

"Die Taufe, mit der wir getauft werden (vgl. Mk 10,38f.), enthält lebendiges Wasser.
Sie ist als Zeichen des Leibes eingesetzt."

Aber, was immer der Wert solcher Gedankenspiele sein mag, unser erster Satz hat in seiner lakonischen Kürze irgendwie Anteil an der für das EvPhil insgesamt so typischen Bild- oder Rätselrede. Der *These 1* kann man geradezu zwei "Dimensionen" zuerkennen. Nimmt man die Oberfläche des Textes, so redet er von wirklichem *fließenden* Wasser bzw. *Quellwasser* und behauptet von ihm, daß es *etwas wie* ein Leib oder *leiblich* ist. Und in dieser Dimension betrachtet, gewinnt man aus dem Satz die wichtige Information, daß (auch) der Taufritus, den das EvPhil voraussetzt, fließendes Wasser verlangt. Wenn man den Satz dann aber nach Kenntnisnahme der Fortsetzung in *These 2* und *3* noch einmal liest, bekommt er einen "geistlichen" Sinn und meint, daß das konsekrierte Taufwasser lebendig machende Kraft enthält, weil es zum Leibe Christi geworden ist.¹²³⁷ Die Konsekration macht die Kraft und den Geist wirksam, mit der Jesus bei seiner eigenen Taufe das Wasser "erfüllt" (aufgeladen) hat (vgl. ## 89.109a).

Zu *These 2*. Der zweite Satz kann in seiner Beziehungslosigkeit zum ersten geradezu verblüffen. Auch die Form ist ja plötzlich eine ganz andere: Neben ein Qualitäts- oder Identitätsurteil wird eine Art "Gebot" gestellt. Daß mit diesem Nebeneinander doch irgendein tieferer Sinn verfolgt wird, ist nur durch das wiederkehrende Stichwort "lebendig" signalisiert. Auch bei diesem Gebot, in seiner charakteristischen Ausdrucksweise für das Gebotene mit: "es ist nötig, daß *wir*", kann man die Frage nicht vermeiden, ob das nicht bloß die Abbeviatur einer Aussage ist, die man sich in voller Form nach dem Muster von # 63c vorzustellen hätte. Und schließlich hat auch *These 2* ihre zwei Dimensionen. Für sich betrachtet, sagt sie mit Hilfe der *allgemeinen* Gewandmetapher nur, daß man, um das ewige Leben zu erlangen, zu demselben *aufstehen* muß; (noch) kein Wort darüber, daß diese Auferstehung, diese Bekleidung mit ewigem Leben, in der Taufe erfolgt. Das ergibt sich nur aus der Zusammenstellung als solcher. In dieser zweiten (Kontext-)Dimension erst bekommt die Gewandmetapher den speziellen Taufbezug, als Bildrede von der *Wirkung* der Taufe; und erst in *dieser* Dimension ergibt sich also, daß der lebendige Mensch, den es anzuziehen gilt, Jesus selbst ist, und daß dieses neue "Gewand" im Taufwasser bereitliegt.

Zu *These 3*. Von dieser letzten "Seite" des Thesen-"Dreiecks" erwartet man nun die Schließung des durch die beiden ersten "Seiten" gebildeten "offenen Winkels". Und wenn auch dieser letzte Satz die Verbindung nicht *ist*, so *enthält* er sie doch. Er enthält sie, insofern der Satz die Aussage impliziert:

ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ ΩΑΝΒΩΚ ΕΠΙΤἸΝ ΕΠΜΟΟΥ ΨΙΝΑ ΕΝΝΑ† ΠΗ ΖΙΩΩΝ

"*Deswegen* steigen wir zum Wasser herab, *um* jenen (lebendigen Menschen) anzuziehen."

¹²³⁷ Vgl. im übrigen zu den ganzen Implikationen dieses Paragraphen, seinem allgemeinen Kontext und Hintergrund, besonders Gaffron (1969: 126-128), der auch Klarheit darüber vermittelt, wie es überhaupt zu der Vorstellung vom *Wasser* als *Kleid* gekommen ist.

Da wir nun aus dieser und parallelen Aussagen des EvPhil entnehmen können, daß "zum Wasser herabsteigen" ein *terminus technicus* seiner Taufsprache, ja eine Art "Rubrik" ist, mit der Bedeutung "sich taufen lassen", können wir diesen Satz auch so umformulieren:

ΕΤΒΕ ΠΔΕΙ ΨΑΝΒΔΠΤΙΖΕ ΦΙΝΔ ΕΝΝΑ† ΠΗ ΖΙΩΩΝ
 "Deswegen lassen wir uns taufen, *um* jenen (lebendigen Menschen) anzuziehen."

Nun hat aber die dritte These, wie sie *wirklich* ist, noch etwas, was jenseits der Erwartung liegt, eine Art Auffüllung. Und in diesem "mehr" liegt hier auch so etwas wie eine "zweite Dimension". Man kann diesen "Überschuß" nun sogar isolieren, nämlich so:

ΕÇΕΙ ΕÇΒΗΚ ΕΠΙΤῆ ΕΠΜΟΟΥ ΨΑÇΚΑÇÇΑΖΗΥ
 "Wenn einer zum Wasser herabsteigt, entkleidet er sich."

Aus diesem Textelement (insbesondere aus ihm) erfahren wir für die Tauf liturgie des EvPhil zwei weitere Einzelheiten, nämlich daß dem Taufakt im Wasser eine *depositio vestium* vorhergeht und daß der eigentliche Taufakt im Wasser ein völliges Untertauchen des ganzen Menschen ist.¹²³⁸ Das rein linguistische Phänomen der Einleitung dieses Satzes mit εÇΕΙ ΕÇ-, das lange Zeit für eine gewisse Irritation gesorgt hat,¹²³⁹ ist kein Problem mehr.¹²⁴⁰ Es handelt sich um eine *conjugatio periphrastica* bestehend aus kurzem Konditionalis mit εΙ + Umstandssatz (also εÇΕΙ ΕÇΒΗΚ ist gleich: εÇΨΑΝΕΙ ΕÇΒΗΚ "Wenn es dazu kommt, daß er geht" o. ä.). Dieser Ausdruck enthält aber noch ein zweites "Geheimnis". Er verrät zugleich etwas über den Bereich, aus dem dieser "Überschuß" gespeist ist. So drückt man sich in Sätzen hypothetischer Rechtsordnungen aus! Das heißt aber nichts anderes, als daß der "Überschuß" wie ein Stück aus einer Kirchenordnung aussieht. In solcher Perspektive würde sich auch am leichtesten erklären, wie es dazu gekommen ist, daß die 3. Pers. Sgl. in dieser letzten These die 1. Pers. Pl. ablöst. Daß dieses "er" im dritten Satz "in der Luft hängt" und also nur der Ausdruck der *unbestimmten* grammatischen Person ("man", "einer") sein kann, haben manche der Interpreten des EvPhil schon deutlich gefühlt und entsprechend übersetzt.¹²⁴¹ Schwierig war und ist es bloß, solches Textverständnis auch zu begründen - nicht zuletzt deshalb, weil hier vielleicht mehrere Sachverhalte zusammenwirken, nämlich: 1. daß schon die 1. Pers. Pl. als ein gewöhnlicher Ausdruck der unbestimmten Person vorhergeht; 2. daß man sich in einer Kirchenordnung als imaginäres *Antecedens*, für eine solche Bestimmung wie hier, so etwas wie: "Einer/jeder, der den Wunsch hat, Christ zu werden" vorstellen darf; und 3., was der Hauptgrund hier sein dürfte, daß überhaupt im Stil von Ordnungsregeln Formulierungen im Konditionalis *und* im generalisierenden Relativsatz Äquivalente sind. εÇ(ΨΑΝ)ΕΙ ΕÇΒΗΚ würde also einem *ΠΕΤΝΔΕΙ ΕÇΒΗΚ etwa gleichwertig sein und ist in

¹²³⁸ Vgl. dazu besonders Sevrin 1972: 82f.86.

¹²³⁹ Als Problem erkannt und hervorgehoben schon von Isenberg (1968: 440f.).

¹²⁴⁰ Vgl. z. B. Schenke 1978: # 1.3.

¹²⁴¹ Reflexionen darüber finden sich aber doch schon bei Sevrin; vgl. 1972: 82 und 246f.²⁹

unserem Text offenbar so empfunden worden.¹²⁴²

102a (p. 75,25-29), **# 102b** (p. 75,30-76,4) und **# 102c** (p. 76,4-6) Der Sprung in die Pferdezucht, mit der es im EvPhil weitergeht, hat zumindest den Erfolg, daß der Leser zu erneuter Aufmerksamkeit "wachgerüttelt" wird. Und er merkt sehr bald, daß, wie überraschend auch immer der Text hier anfängt, die Rede wieder auf den Sachverhalt des Brautgemachs hinausläuft. Der Text bleibt also auch hier in der Sphäre der Sakramente bzw. in der Sakramentssprache.

Bei einem so lückenhaften Stück wie diesem ist nun eine gewisse Klarheit hinsichtlich der Zäsuren von besonderer Dringlichkeit. Der ursprünglich als # 102 bezeichnete Komplex wird hier um p. 76,4-6 erweitert und das Ganze dann *dreigeteilt*. # 102a und # 102b haben wieder verschiedene "Verwandte" im EvPhil (die Parallelen zu # 102a sind: ## 42b.44a.113; die zu # 102b sind: ## 1.4a.6.49). Und # 102c steht zwar dem Vorhergehenden näher als dem Folgenden. Aber eine wirkliche gedankliche Verbindung von # 102b hinüber zu # 102c ist (zunächst) nicht zu erkennen. Daß # 102a mit der "Apodosis" des Vergleichs zu Ende ist, soviel wird übrigens auch vom Inhalt her deutlich. Es bleibt aber noch übrig, die Grenze zwischen # 102a und # 102b genauer zu bestimmen. Daß da am Bruch von Z. 29 zu 30 eine Zäsur ist - ob eine (bloße) Satz­zäsur oder (eben) eine *Paragraphenzäsur*, sei für einen Augenblick dahingestellt - setzt auch Laytons Text voraus, nur lokalisiert er sie nicht *vor*, sondern *nach dem* $\mu\epsilon$ von Anfang Z. 30. Die "Zuteilung" dieses $\mu\epsilon$ an das Folgende, wobei es als der Präteritum-Transponent der folgenden negativen Existenzaussage deutbar ist, ist aber m. E. das einzig Natürliche.

102a ist ein Gleichnis, das dem bloßen Vergleich noch nahesteht. Das heißt, man könnte sich die Bildhälfte ganz gut als durch $\bar{\nu}\epsilon\epsilon$ (+ Relativ- oder Circumstantialtransponent) eingeleitet vorstellen.

Im Rahmen der Bildhälfte ist die dritte Kategorie, an der exemplifiziert wird, die der Götter, auffällig. Daß der Autor hier so neutral von solchen Wesen, die in der Hierarchie dieser Welt *über* dem Menschen stehen, redet, kann man mit manchen der Aussagen des EvPhil über Götterkult und Opferdienst im Zusammenhang sehen (vgl. z. B. ## 14a.b.50.85), hat aber vielleicht seine eigentliche Wurzel in der entsprechenden Anschauung des Paulus (vgl. 1Kor 8,5). Also, die *Existenz* der heidnischen Götter wird nicht bestritten; und der Grad ihrer Dämonisierung mag von Fall zu Fall verschieden sein.

Am Wendepunkt des Textes, beim Übergang zu der mit dem Bild gemeinten Sache (durch $\tau\Delta\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \epsilon\epsilon$), gibt es drei bemerkenswerte Aspektverschiebungen:

1. Statt des Aorist wird das Perfekt gebraucht (der gemeinte Sachverhalt ist also ein einmaliger, und zwar schon geschehener, Vorgang).¹²⁴³
2. Die Perspektive wird umgedreht; der Sachverhalt, daß Gleiche Gleiche zeugen, wird so aufgenommen, daß also Gleiche aus Gleichen erzeugt werden, das eben heißt: *entstehen* (mit der entsprechenden *actor/patiens*-Vertauschung: die Anwendung fängt mit den "Kindern" an).
3. An die Stelle der einfachen *genera* tritt ein paarhaftes *genus*.

Das einzige, was uns der Text infolge der Lücken nicht (mehr) sagen kann, ist, *woraus denn nun* die Kinder-Paare entstehen. Aber nach dem "Anlauf", den der Text genommen hat,

¹²⁴² Vgl. zu diesem ganzen Paragraphen noch de Conick/Fossum, VC 45, 1991, 142¹⁸.

¹²⁴³ Was wir in der Übersetzung mit "stammen ... aus" wiedergegeben haben, heißt ganz wörtlich: "sind entstanden ... aus".

kann man hier eigentlich nur die Nennung des Elternpaares erwarten. Und nun läßt sich diese Erwartung mit den erhaltenen Textruinen (und in Entsprechung zu einer Formulierung aus # 82b) folgendermaßen kombinieren: --- ΔΥ[Ω]ΠΕ ΕΒΟΛ ΖἼ ΠΝ[ΝΥΜΦΙΟΣ Μ]Ἴ [ΤΝΥΜΦΗ]. Die These des EvPhil würde hier also sein: All die vielen Paare aus Schutzengeln und Geistseelen haben ihren Ursprung in dem einen prototypischen Paar Soter-Achamoth.

Während uns in # 102a der "Auslauf" fehlt, vermissen wir nun in # 102b den "Anlauf". Das verbindende Element scheint aber zu sein, daß es auch in # 102b um den Sachverhalt des "Enstehens (bzw., gegebenenfalls, des "Nicht-Entstehens") aus" geht, und zwar wieder in Bezug auf *genera*. Als die *genera* erscheinen hier nun aber die drei Menschheitsgeschlechter der Griechen/Heiden, Juden und Christen. Als den "Punkt", den das EvPhil hier im Auge gehabt haben mag, kann man auf Grund dieser Prämissen vielleicht die *Unableitbarkeit*, den *wunderbaren* Ursprung der Christenheit als des Dritten Geschlechtes erraten. Die Rekonstruktionen übrigens, die unser Text, besonders im Übergangsbereich von der Exposition zur Anwendung, über den Layton-Text¹²⁴⁴ hinaus hat, sind *exempli gratia* gemeint. Wo der Text wieder voll erhalten ist, also in der zweiten Hälfte von # 102b, geht es um die verschiedenen Namen dieses wunderbaren Dritten Geschlechtes. Dabei bietet nur der Schlußsatz, in den diese Aufzählung mündet, Anlaß zu einer exegetischen Rückfrage, nämlich zu der nach dem Sinn des $\bar{\rho}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Nach dem allgemeinen Herumtappen in der Finsternis kamen Isenberg und Layton endlich mit einer erleuchtenden Idee, daß nämlich $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ hier in seiner Spezialbedeutung: "bekannt sein", "berühmt sein" gebraucht sei.¹²⁴⁵ In der Freude über das unvermutete Licht¹²⁴⁶ hat man nur vergessen, daß der Satz dann zwar *schön*, aber nicht *wahr* ist. Der hiesige Ausdruck paßt in den Kontext nur, wenn im Hintergrund die Vorstellung vom $\bar{\zeta}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ steht (vgl. ## 95a.104a und Eph 1,21). Es dürfte also gemeint sein, daß dieses Geschlecht mit den vorher ausdrücklich genannten Namen genannt wird. Das heißt aber zugleich, daß der Satzakzent auf dem letzten Ausdruck: $z\bar{\eta}\ \pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ liegen muß: Wenn die Namen auch noch so erhaben klingen - ihre Vielzahl deutet es schon an: sie haben nur Gültigkeit, solange die Welt besteht bzw. ihre Träger sich in ihr aufhalten. Der Schlußsatz von # 102b würde also Bezug nehmen auf die für das EvPhil ja so typische Namens-Theorie (vgl. besonders ## 11a.b.12c).

Damit haben wir uns aber auch schon das Sprungbrett zu einer Idee, was # 102c nun meinen könnte, geschaffen. Daß "diese Welt" das letzte Wort unseres Autors zu den Namen des Dritten Geschlechtes sein sollte, wäre schwer verständlich. Was man noch erwartet, ist eine Aussage, wie es sich mit diesem Geschlecht in der Welt der Wahrheit verhält. Nun ist diese andere Welt ja in # 102c auch genannt, nämlich mit der Wendung: $\pi\mu\alpha\ \epsilon\tau\omicron\upsilon\psi\omicron\omicron\pi\ \bar{\eta}\mu\alpha\gamma\ \bar{\nu}\beta\iota\ \bar{\nu}\psi\eta\epsilon\ \bar{\eta}\pi\eta\eta\mu\phi\omega\eta$ = "der Ort, wo die Kinder des Brautgemachs sind", das heißt: der (eschatologische) Hochzeitsfestsaal. Nur die beiden Elemente davor, die diesen Ausdruck zum Prädikat eines Nominalsatzes zu machen scheinen, verdunkeln diesen motivischen Zusammenhang. Mit dieser Einleitung "hängt" der # 102c aber "in der Luft".

Isenberg, von dem ja die Idee stammt, daß dieser Satz noch irgendwie zum

¹²⁴⁴ Vgl. Layton 1989: 192.194 nebst Apparat.

¹²⁴⁵ Isenberg NHLibEng³: 154; bei Layton 1989: 195; Layton 1987: 347.

¹²⁴⁶ Auch ich habe mich "anstecken" lassen; vgl. 1987: 168.

Vorhergehenden gehört, möchte nun dieses ΝΔΕΙ auf die Menschen des Dritten Geschlechtes beziehen.¹²⁴⁷ Layton sieht das schließlich auch so, hält aber die Wortfolge ΝΔΕΙ ΝΕ ΠΜΔ für eine Textverderbnis, in der er nun ausgerechnet das ΠΜΔ als den "Störenfried" "entlarvt", so daß er zu der Konjektur ΝΔΕΙ ΝΕ <Μ>ΜΔ kommt.¹²⁴⁸

Aber, wenn der Text hier schon als verderbt anzusehen ist und man sich nach einer Erklärung für dessen "Entstellung" umsieht, so gibt es sicher sachgemäßere Konjekturen. Mir selbst kommt jedenfalls, auf der Linie des gerade Erwogenen, die Annahme einer Auslassung *per Homoioteleuton* viel wahrscheinlicher vor. Der ursprüngliche Text könnte vielleicht so gelautet haben: ΝΔΕΙ Ν<ΔΕΙ> ΕΠΜΔ ΕΤΟΥΨΟΟΠ ΜΜΑΥ ΝΒΙ ΝΨΗΡΕ ΜΠΝΥΜΦΩΝ = "Diese (d. h., die Träger dieser Namen) wer<den> zu dem Ort <gehen>, wo die Kinder des Brautgemachs (schon) sind" (vgl. # 87).

103 (p. 76,6-9) Die äußere und innere Ordnung des Textabschnitts p. 76,6-17 ist problematisch und umstritten.¹²⁴⁹ Schon daß er (erst) hier in Z. 6 anfängt und schon in Z. 17 zu Ende ist, war (mir jedenfalls) nicht von Anfang an klar. Keine Differenzen gibt es allerdings in der Auffassung, daß *danach* (in dem als # 105 bezeichneten Stück) inhaltlich deutlich ein neuer Topos kommt. Jeder Versuch, den Text dieses Abschnitts zu verstehen, ist abhängig von der Bestimmung der Zäsuren zwischen den Einzelsätzen und den durch ihre Gruppierung ausgedrückten Gedanken. Ein erster kleiner Gedankenkomplex scheint nun p. 76,6-9 zu umfassen, also das Stück, das wir hier als # 103 bezeichnen.¹²⁵⁰ Für diese Auffassung ist mir sehr wichtig, daß Layton, dem sowieso ganz wesentliche Einsichten zum Abschnitt p. 76,6-17 verdankt werden, - im Unterschied zu seinem Partner Isenberg - in Z. 9 zwischen ΜΠΖΩΤΡ̄ und ΕΜ' ΜΟΥΤΕ ΔΕ eine Zäsur ansetzt, wenn es bei ihm auch nur ein *Satzzäsur* ist.¹²⁵¹ Aber jedenfalls wird damit das Thema der Vereinigung von dem Thema der Namensnennung erst einmal getrennt gehalten.

Dieses kleine Stück ist nun im großen und ganzen ohne weiteres verständlich. In der Gegenüberstellung der Verhältnisse von dieser und jener Welt erinnert es zum Beispiel an # 87. Das Problem von # 103 liegt in der Mitte. Wenn er nur folgendermaßen hieße, wäre ja alles klar:

ΕΠΖΩΤΡ̄ ΨΟΟΠ ΖΜ ΠΕΕΙΚΟΣΜΟΣ (Ν̄)ΖΟΟΥΤ ΖΙ ΖΖΙΜΕ ÷
ΖΜ ΠΔΙΩΝ ΚΕΟΥΔ ΠΕ ΠΕΙΝΕ ΜΠΖΩΤΡ̄ ÷

¹²⁴⁷ So schon von Anfang an. Vgl. die Übersetzung von 1968: "These are the place where the sons of the bridal-chamber are" (385), oder die von 1977: "Where they are, there are the sons of the bridal chamber" (NHLibEng: 145), und den Kommentar: "In an intriguing but severely torn passage ... the place where the sons of the bridal-chamber are is spoken of as 'the chosen race,' 'this true race,' and 'the seed of the sons^{sic!} of man'" (1968: 244).

¹²⁴⁸ Vgl. seinen Text 1989: 194 mit Apparat zu 76:4. Die Übersetzung Isenbergs dazu trägt dem folgendermaßen Rechnung: "... that the sons of the bridal chamber dwell" (ebenso schon in NHLibEng³: 154); aber er sagt dann in einer Anmerkung: "*possibly, it is here* that the sons of the bridal chamber dwell" (bei Layton 1989: 195 [Hervorhebung von mir]). Und Layton selbst übersetzt: "*here is where* the bridegroom's attendants are" (1987: 347 [Hervorhebung von mir]).

¹²⁴⁹ Borchert sagt dazu: "The reason for the difficulty is probably due to the abbreviated nature of the argument in which only *the shell* of the author's thesis is presented" (1967: 354 [Hervorhebung von mir]).

¹²⁵⁰ In dieser Abgrenzung als # 103 gezählt schon 1967: 386.

¹²⁵¹ Vgl. Layton 1987: 347; demgegenüber: Isenberg z. B. bei Layton 1989: 195 ("... in the eternal realm (aeon) the form of the union is different, *although we refer to them by the same names*" [Hervorhebung von mir]).

Schwäche".¹²⁵⁵ So verstanden würde diese Erläuterung in der Mitte des Paragraphen das Verständnis seines Endes dahingehend sachlich erweitern, daß die engelgleichen Wesen des anderen Äons einander auch *gleich* - jedenfalls: gleich an Kraft - *sind*.

104a (p. 76,9-12), # 104b (p. 76,12-14) und # 104c (p. 76,14-17) Auch in dem Rest des Textstückes p. 76,6-17 sind noch "Konglomerationen" von Sätzen zu erkennen, und zwar deren drei. Jedenfalls habe ich keinen anderen Ansatz gesehen für einen Versuch, diesen Rest auch noch zu verstehen, als eben wiederum eine Teilung.¹²⁵⁶

Zunächst kommt erst einmal in **# 104a** eine in sich offensichtlich zusammenhängende kurze Äußerung über das Nennen von Namen. In der Frage, wie weit sie geht, verdanke ich nun Layton eine ganz entscheidende (für mich) neue Einsicht, nämlich daß der Satz vom "Starken" (πρωωρε), über den man mit am meisten herumgerätselt hat, noch mit dazugehört. Das hat zwar Isenberg schon "von Jugend auf" behauptet.¹²⁵⁷ Aber ich habe den sachlichen Sinn dieser grammatischen Beziehung nicht verstanden, eben bis ich Laytons Interpretation der mit Isenberg geteilten Textauffassung gelesen habe. Der springende Punkt ist die *superlativische* Deutung dieses Adjektivs: als "der Starke" macht πρωωρε keinen Sinn, wohl aber als "der stärkste" (nämlich: Name). Laytons Übersetzung des ganzen Stückes, das für uns # 104a ist, lautet: "Although it is with these names that we refer to things, yet other names also exist, above every current name, indeed, above the most potent."¹²⁵⁸ Die "Befreiung" von der Aussage über den "Starken" macht übrigens zugleich auch unseren # 104b verständlicher.

Das Motiv der Namen verknüpft unseren # 104a (über # 103 hinweg) mit # 102b.c. Verbindend ist wohl auch, daß es um das Gegenüber weltlicher und himmlischer Namen geht. Übrigens scheint die Relation "irdisch/himmlisch" die eigentliche Konstante in dem dunklen Komplex p. 76,6-17 zu sein. Aber die Aussage hier kann sich unmöglich auf die in # 102b genannten Namen selbst beziehen. Daß es nicht einfach *weitergeht*, zeigt ja auch schon das Umspringen in den Wir-Stil. Im Unterschied zu den anderen "offenen" Paragraphenanfängen des EvPhil haben wir es aber hier gleich mit *zwei* imaginären *Antecedentia* zu tun: Wir wissen nicht, worauf sich "sie" bezieht, und wir wissen nicht, um welche (Art von) Namen es geht. Aber natürlich handelt es sich um einen weiteren Beitrag zu dem großen Thema der Namen im EvPhil. Und fast will es einem so scheinen, als hätten wir es hier mit einem versprengten Nachtrag zur Diskussion von ## 11a.b.12a.b.c zu tun. Jedenfalls sind das die engsten Parallelen innerhalb des EvPhil zu unserem Paragraphen.

Der Vergleichsausdruck -χο(ο)σε παρδ-/ε- verbindet unseren Paragraphen nach rückwärts mit # 98. Und wie dort kann man sich hinsichtlich der Logik der Aussage vielleicht auch hier durch einen Vergleich mit Mt 11,11 Par helfen. Danach könnte man versucht sein, den "Punkt" des hier Gemeinten so zu formulieren: "Der kleinste himmlische Name ist größer als der größte irdische."

¹²⁵⁵ Vgl. Schenke 1967: 386; 1987: 168.

¹²⁵⁶ Diese Dreiteilung findet sich im Prinzip schon in meiner Übersetzung von 1987 (: 168).

¹²⁵⁷ Er nimmt als Satz zusammen: "They are superior to all names which are named *and are superior to the strong one*" (1968: 385 [Hervorhebung von mir]). Und das ist im Prinzip so geblieben.

¹²⁵⁸ Layton 1987: 347 (Hervorhebung von mir).

104b besteht (nach "Verlegung" des Satzes vom "Starken" nach # 104a) nur noch aus einem einzigen Satz. Aber da der nun die Form und den Inhalt eines in sich selbst verständlichen, wiewohl vielfältig anwendbaren, Sprichwortes hat, macht sein Verständnis an sich keinerlei Schwierigkeiten mehr. Man kann freilich fragen, ob seine Anknüpfung durch $\Gamma\alpha\rho$ hier "echt" ist. Dann wäre dies Sprichwort im hiesigen Kontext verstanden - und es ist nun so verstehbar - als eine "Rückbeziehung" des theologischen Gedankens von # 104a auf eine Volksweisheit.

Die "Verflechtung" der Rückbeziehungen im hiesigen Abschnitt scheint sich auch im # 104c fortzusetzen, insofern als man ihn verstehen kann (über ## 104a,b hinweg) als eine Fortsetzung von # 103, in der nun ausdrücklich etwas über die andere Gestalt der Vereinigung im anderen Äon gesagt würde. Solches Verständnis von # 104c scheint nun gerade durch den mittleren seiner drei Sätze, der allein sprachlich und sachlich ohne Probleme ist, gestützt zu werden. Denn die Form dieser Aussage erinnert deutlich an die Stelle Gen 2,24c, die ja in Stellungnahmen des NT zur Ehe eine zentrale Rolle spielt. Vgl. unser

$\bar{\nu}\tau\omicron\omicron\upsilon \bar{\mu}\pi\epsilon\sigma\kappa\alpha\upsilon \pi\iota\omicron\gamma\alpha \omicron\upsilon\omega\tau \underline{\pi\epsilon}$ z. B. mit
 $\sigma\epsilon\kappa\alpha\omega\phi\omega\pi\epsilon \bar{\mu}\pi\epsilon\sigma\kappa\alpha\upsilon \epsilon\upsilon\sigma\alpha\rho\zeta \bar{\nu}\omicron\upsilon\omega\tau$ (1Kor 6,16b) nebst
 $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \bar{\mu}\mu\omicron\upsilon \epsilon\tau\pi\omicron\rho\eta\eta \omicron\upsilon\sigma\omega\mu\alpha \bar{\nu}\omicron\upsilon\omega\tau \underline{\pi\epsilon}$ (1Kor 6,16a) und
 $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \delta\epsilon \bar{\mu}\mu\omicron\upsilon \epsilon\pi\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma \omicron\upsilon\pi\eta\bar{\nu}\alpha \bar{\nu}\omicron\upsilon\omega\tau \underline{\pi\epsilon}$ (1Kor 6,17).

Man möchte sich in solcher Perspektive fragen, ob vielleicht das $\pi\iota\omicron\gamma\alpha \omicron\upsilon\omega\tau$ unseres Textes direkt meint: "ein und derselbe (Geist)".

Der Durchbruch im Verständnis des ersten Satzes wird von Isenberg auf Barns und de Catanzaro zurückgeführt.¹²⁵⁹ Sein - zunächst dunkler - Sinn wird ja durch den folgenden $\alpha\lambda\lambda\alpha$ -Satz dahingehend definiert, daß da die *Getrenntheit* der im $\alpha\lambda\lambda\alpha$ -Satz genannten "Zwei" negiert worden sein muß. Wenn man also (nun) weiß, was dieser erste Satz bedeuten muß, dann wird einerseits die grammatische Analyse klar, andererseits aber auch, mit welchen seiner Elemente er sein langes Mißverständnis bei den Interpreten und Exegeten selbst verschuldet hat. Es handelt sich also um einen dreiteiligen negierten Nominalsatz (von der Struktur: A - Z - a), dessen Subjekt $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon$ "jene" (= A) ist, während dessen Objekt der *zweiteilige* Ausdruck $\kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha$ "der eine und der andere" (= Z) bildet. Und *niemand* würde den Satz *nicht* verstanden haben, wenn er einfach gelaundet hätte:

$\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \delta\alpha\bar{\nu} \pi\epsilon;$ wohl auch nicht in der Form:
 $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \underline{\kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha} \delta\alpha\bar{\nu} \underline{\kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha} \delta\alpha\bar{\nu} \pi\epsilon;$ oder auch in Verdoppelung, nämlich:
 $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \underline{\delta\alpha\bar{\nu}} \underline{\pi\epsilon} \delta\alpha\bar{\nu} \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \underline{\delta\alpha\bar{\nu}} \underline{\pi\epsilon}.$ ¹²⁶⁰

Die Verwirrung liegt also in dem gleichzeitigen Zusammentreffen folgender drei Aspekte:

¹²⁵⁹ "For the translation of the rather awkward $\pi\epsilon\tau\tau\omega\delta\epsilon \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \delta\alpha\bar{\nu} \pi\epsilon \delta\alpha\bar{\nu} \kappa\epsilon\omicron\gamma\alpha \pi\epsilon$ in lines 14-15, Barns and de Catanzaro suggest: "these are not separate things," which makes matters clear ..." (1968: 441 [vgl. Barns 1963: 499; de Catanzaro 1962: 59]). In seiner Übersetzung erscheint das dann so: "Those are not one thing and another" (1968: 385).

¹²⁶⁰ Angesichts dieser *Vorstellungen* von einem Text gegenüber dem *wirklich vorhandenen* kann einem freilich leicht der Gedanke kommen, daß hier vielleicht gar keine unvollkommene Übersetzung vorliegt, sondern bloß einer in der Kette der Abschreiber das zweite $\delta\alpha\bar{\nu}$ vergessen hat.

Verknüpfung der zwei Teile des Prädikats durch $\Delta\gamma\omega$, *doppeltes* $\pi\epsilon$ und *einfaches* $\Delta\mathfrak{N}$.

Beim dritten Satz hat es noch länger gedauert, bis er als die Abbrüviatur einer außerhalb des eigentlichen Inhalts der Aussage stehenden Beteuerungsformel, wie sie sich z. B. 1Kor 2,9 und EvThom # 17 findet, erkannt worden ist. Vgl. im einzelnen:

(π)ετ(ε	ἄ)γναδωι ΔΝ εζρΔϊ εδἄ	φHT	ἄCΔρΞ	
NETE	ἄπογΔΔε	εζρΔϊ εδἄ	πζHT	ἄρωME (1Kor 2,9b)
(πετε)	ἄπεγει	εζρΔϊ ζι	φHT	ἄρωME (EvThom # 17c).

Bis heute liegt die Decke des Unverständnisses sogar noch über der Übersetzung von Isenberg ("This is the one which will not be able to rise above the heart of flesh"),¹²⁶¹ während die Wahrheit bei Layton selbst schon im hellsten Licht erstrahlt ("It is this which is incomprehensible to hearts of flesh").¹²⁶² Der Funktion nach entspricht diese Beteuerungsformel *am Schluß* einer *Einleitung* wie "Das Geheimnis der Hochzeit ist groß" (vgl. # 60a und Eph 5,32). Diese Querverbindung scheint übrigens die oben geäußerte Vermutung, auf welchen Sachverhalt sich unser # 104c bezieht, zu bestätigen.

105 (p. 76,17-22) Daß das EvPhil auch hier schon, wie in # 106 (weiter), vom vollkommenen Menschen, also dem eingeweihten Gnostiker, und seinem Heil redet, merkt der Hörer oder Leser (höchstens) nachträglich. Denn was ihm *hier* in # 105 vorgesetzt wird, ist Bildrede, und zwar im Diatribe-Stil, wie ja schon die Form des Eingangs als Frage zeigt. Der Benutzer erfährt also: Besitz verpflichtet. *Großer* Besitz verpflichtet *sehr*. Und außerdem hat man von großem Besitz überhaupt nur etwas, wenn man weiß und überschaut, was man hat. Die (wahren) "Verwandten" von # 105 im EvPhil sind einerseits # 111a.122c,¹²⁶³ andererseits # 119¹²⁶⁴.

Nachdem die Irritation des Anfangs (jedenfalls meine) beseitigt war und Klarheit darüber herrscht, daß der Paragraph mit einer langen, in Spitzenstellung stehenden, Extraposition des Subjekts von ειME, das in ετρογειME durch das Suffixpronomen vertreten wird, beginnt, vollzog sich der Fortschritt im Verständnis in zwei sehr wesentlichen Stufen, freilich ohne daß das, was ich als Ergebnis des Erkenntnisprozesses ansehe, schon *opinio communis* wäre. Die erste Stufe, durch die aus dem "Kaulakau" überhaupt erst ein "Text" wurde, besteht in der Erkenntnis, daß der erste, mit seiner scheinbaren Negation so irritierende, Satz eine *Frage* ist (das ΔN ist sozusagen das Frage-"Zeichen"). Sie findet sich sowohl bei Borchert als auch bei Isenberg¹²⁶⁵ und bestimmt jetzt die Übersetzung in NHLibEng^{1,3} (1977. 1988), Laytons Textausgabe (1989) und

¹²⁶¹ Bei Layton 1989: 195.

¹²⁶² 1987: 347.

¹²⁶³ Unter dem Gesichtspunkt des ὀπολύ ε ι υ; nur daß es dort statt des *allgemeinen* Besitzes um den *kosmetischen* der Salbe geht. Man könnte übrigens den hiesigen Gedanken mit der dortigen Nomenklatur folgendermaßen ausdrücken: Die schönste Salbe auf dem Kopf nützt einem nichts, wenn man eine verstopfte Nase hat.

¹²⁶⁴ Unser hiesiges ΠΤΗΡϚ entspricht dem dortigen ἄΚΔ ΝΙΜ; außerdem handelt es sich hier wie dort um die gleiche semantische Nuance von εΙΜΕ. Dort ist es die *Futter*erkenntnis, um die es geht (vgl. p. 80,28).

¹²⁶⁵ Vgl. Borchert 1967: 357; Isenberg 1968: 385f. Bei Borchert ausführlich begründet, bei Isenberg nur durch die Übersetzung zum Ausdruck gebracht.

Laytons eigene Übersetzung (1987) (meine, von 1987 an, natürlich auch). Die zweite Stufe, die bei mir selbst freilich zuerst kam,¹²⁶⁶ ist die Einsicht, daß die Textaussage nur evident wird, wenn das *Objekt* von εΙΜΕ *dasselbe* ist wie das von ῥΑΠΟΛΛΥΕ. Diese "Stufe" ist freilich z. B. von Isenberg und Layton noch nicht "erklommen" worden. Aber im Lichte dessen, was ich erkannt zu haben glaube, erscheint mir nun die Überschrift, die Layton diesem Stück in seiner Übersetzung gegeben hat ("Self-acquaintance"),¹²⁶⁷ geradezu als ein Wegweiser in die falsche Richtung. Man kann den gemeinten Sachverhalt auch rein formal an einer sprachlichen Einzelheit, die mir auch selbst die ganze Zeit über die größten Schwierigkeiten gemacht hat, "aufhängen", nämlich an dem *Augens* ΤΗΡΟΥ in Z. 19, und behaupten, der Text sei nur verstanden, wenn dieses ΤΗΡΟΥ in einer "natürlichen" Beziehung gesehen wird. Und die hat es eben nur als Verstärkung des unmittelbar davorstehenden *Objekts* ἸΜΟΟΥ, woraus m. E. wiederum die Gleichung folgt: ἸΜΟΟΥ ΤΗΡΟΥ = ΠΤΗΡϜ.¹²⁶⁸ Und "natürlich" ist *nicht* die Rückbeziehung über -ΤΡΟΥ- auf das *Subjekt* ΟΥΟΝ ΝΙΜ.¹²⁶⁹

Nun weiß aber der Leser des ganzen EvPhil, daß das kein Buch zur Erziehung der Söhne von Großgrundbesitzern ist. Und er wird sich also fragen: Was solls? Und da müssen ihm beim nochmaligen Bedenken zwei Signale auffallen, die über den Bildbereich hinausweisen. Das erste Signal ist der allererste Ausdruck für den Besitz: ΠΤΗΡϜ, und zwar in seiner Allgemeinheit und Doppeldeutigkeit: im engeren Kontext meint er zwar: "alles, was man 'kaufen' kann", im weiteren Kontext aber: "alles, was man zum Heil braucht", "das ganze Heil selbst" (vgl. vor allem den Anfang von # 107b). Das zweite Signal ist im letzten Satz das plötzliche Auftauchen der Perfektbasis und der gleichzeitige "Ersatz" von εΙΜΕ (Ἰ-) durch ΣΕΒΟ (ε-). Und das heißt, an die Stelle des natürlichen Wissens bzw. Nicht-Wissens tritt ein Neu-Eintreten von Wissen durch Hilfe von "außen". Und das wiederum sind Kategorien von Offenbarung. Im zweiten "Zugriff" wird man den Text also verstehen als Metapher für den *Heilsbesitz*, nämlich daß es nötig ist, das Heil nicht nur *der Möglichkeit nach* (δουδάμεν), sondern auch *der Wirklichkeit nach* (ἐσεργεζέσθαι) zu haben.

106 (p. 76,22-31) Der wirklich im Besitz des Heils befindliche Mensch erscheint hier als "der vollkommene Mensch". Das ist noch nicht verwunderlich, wohl aber ist es die Art, wie jetzt auf einmal von einer der Auswirkungen dieses auf Erden erworbenen Heilsstandes die Rede ist. Es wird nämlich überhaupt nicht gesagt, wer eigentlich die (feindlichen) Subjekte des Festhaltens und Sehens sind. Gemeint sind natürlich die uns aus # 77 bekannten δουδάμενς. Aber gesagt wird das eben hier nicht. Die Sache ist auffallend genug, um für Isenberg einen der Hauptgründe dafür abzugeben, daß er unseren Paragraphen für ein Fragment hält, das aus dem ursprünglich zusammengehörenden Text von ## (77) + (106.107a.b) + (63a.b.c.d.e.64) [in dieser Reihenfolge]

¹²⁶⁶ Vgl. 1965a: 331; 1967: 386.

¹²⁶⁷ 1987: 347.

¹²⁶⁸ Diese Folgerung ist freilich nicht ganz zwingend. Denn Layton z. B. urteilt zwar hinsichtlich der "natürlichen" Verbindung genauso, faßt aber das *Augens* im Sinne innerer Verstärkung des Objekts der *Selbsterkenntnis* auf. Vgl. "Should not all people who possess all things know *themselves* utterly?" (1987: 347 [Hervorhebung von mir]).

¹²⁶⁹ Vgl. die "Substruktur" von Isenbergs aktuellen Übersetzungen, wie sie nur noch in seiner ursprünglichen sichtbar wird, nämlich: "As for *every one* who possesses the all, is it not necessary that *they all* know themselves?" (1968: 385f. [Hervorhebung von mir]).

herausgerissen worden ist.¹²⁷⁰

Daß der Text am Ende lückenhaft wird, tut seinem internen Verständnis keinen Abbruch. So ist hier auch keinerlei *exempli gratia*-Rekonstruktion vonnöten; infolgedessen stimmt unsere Textdarbietung vollkommen mit der "konservativen" Laytons überein.¹²⁷¹ Einerseits handelt es sich um einen wohlbekanntesten Topos gnostischer Weltanschauung (vom ungehinderten postmortalen Aufstieg des Erlösten in seine Lichtheimat); andererseits hat unser Stück in # 77 und # 127a zwei Parallelen, so daß sich ## 77.106.127a gegenseitig erklären. Das tun sie so "selbstmächtig", wenn man sie synoptisch liest, daß jedes weitere beschreibende Wort eigentlich überflüssig ist.

Gleichwohl hat jede der "synoptischen" Parallelen ihr *proprium*, während der (kleinste) gemeinsame Nenner das Nicht-Gesehen-Werden und Nicht-Festgehalten-Werden des Gnostikers ist. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt danach fragt, was denn nun unser Paragraph "Neues" sagt, so wären zwei Dinge zu nennen. Zunächst ist es der Inhalt des zweiten Satzes, der eine Begründung der sonst nur vorausgesetzten Zusammengehörigkeit von (Nicht)Sehen und (Nicht)Festhalten bringt. Interessant daran ist vielleicht der implizierte Gedanke, daß die den Aufweg versperrenden Archonten immer noch mächtig und gefährlich sind. Man kommt an diesen "Riesen" nur vorbei, wenn man sie blendet. Andererseits wird hier (und zwar am Ende des dritten Satzes) schön zum Ausdruck gebracht, was der eigentliche Sinn der Taufvorstellung vom Anlegen eines neuen ("himmlischen") Gewandes ist, nämlich daß das nicht etwas bloß Äußerliches meint, sondern die Verwandlung in ein neues Wesen. Übrigens wird dieser "Kommentar" gespeist von dem aus # 44a bekannten Gedanken, nur daß dort das *Licht* als Beispiel nicht erscheint und daß hier die Sache aus dem *Sehen* in das *Anziehen* "transponiert" ist.

107a (p. 76,31-33) und # 107b (p. 76,33-77,1) Ob man das jetzt in p. 76,31-77,1 folgende Textstück von dem vorhergehenden (unserem # 106) absetzt oder mit ihm zusammennimmt, darüber gehen die Meinungen erheblich auseinander. Es ist besonders Borchert, der sich zum Anwalt der Einheit dessen, was für mich # 106 und # 107 war, gemacht hat.¹²⁷² In seinen Augen behandeln # 106 und # 107 nur die positive und die negative Seite von ein und derselben Sache. Aber auch Isenberg und Layton nehmen ## 106.107 als Einheit.¹²⁷³ Mir ist es umgekehrt gegangen. Der Komplex p. 76,31-77,1 wurde mir - in sich *und auch* im Zusammenhang - gerade dadurch verständlicher, daß ich ihn auch selbst noch einmal geteilt habe.¹²⁷⁴

Was zunächst kommt, also unser # 107a, ist noch gar nichts, was man als negatives Komplement zu # 106 ansprechen könnte, sondern eine homiletische Anwendung des vorher theoretisch Ausgeführten, wie ja das Umspringen in die 1. Pers. Pl. deutlich zeigt. Man kann übrigens auch den Anfang von # 107a, der in einer längeren Textlücke liegt, sachlich genau bestimmen. Er hat angefangen mit *dem einen* Satzelement, das als Basis von ετρῆνωπτε nötig ist. Und nach dem

¹²⁷⁰ Vgl. 1968: 31.

¹²⁷¹ Vgl. Layton 1989: 194.196.

¹²⁷² Vgl. 1967: 359-361.

¹²⁷³ Bei Isenberg ist das schon von Anfang an so; vgl. 1968: 31.386; und siehe jetzt natürlich bei Layton 1989: 195.197. Für Layton selbst vgl. 1987: 348 (sein Exzerpt Nr. 90, überschrieben mit: "The garment of light").

¹²⁷⁴ So schon 1987: 168.

Predigtstil von EvPhil dürfte das nur entweder $\omega\omega\epsilon$ ΕΡΟΝ (vgl. # 7) oder *bloßes* $\omega\omega\epsilon$ (vgl. # 101) gewesen sein. Ein gewisser Unsicherheitsfaktor in diesem Satz ist nur die Lücke in der Mitte, die (auch) in unserem Text nicht ergänzt ist.¹²⁷⁵ Also, wie unser Prediger es einst konkret ausgedrückt hat, daß seine Hörer zu Menschen werden sollen, die dem in # 106, aber auch schon in # 105, entworfenen Vorbild entsprechen, dafür gibt es zu viele Vorstellungsmöglichkeiten.

Die negative Aussage, also eine Art "Weheruf", findet sich erst in # 107b. Die beiden Lücken, die sich m. E. nicht mit hinreichender Sicherheit (dem Wortlaut nach) ergänzen lassen, sind dem sachlichen Verständnis nur wenig hinderlich. Denn, was dem Text so an Inhalt fehlt, wird durch die Muster, die er bietet bzw. denen er entspricht, fast wettgemacht. Hier sind vier Sachverhalte zu nennen:

1. Es sieht so aus, als ob sich in # 107b und # 106 folgende *Anfänge* formal entsprechen:

ΠΕΤΑΔΙ ΠΤΗΡΥ [.] ΔΝΕΕΙΜΑ; und
ΠΕ]ΝΤΑ[ΖΤΑΔΥ] ΖΙΩΥ.

Das würde darauf hinauslaufen, in dem Weheruf von # 107b *formal* nur eine Entsprechung zum Ende von # 106 zu sehen. *Sachlich* scheint das Syntagma $\chi\iota$ ΠΤΗΡΥ einen Rückbezug auf das Gleichnis von # 105 zu signalisieren.

2. Wie die zwei Anfänge, so entsprechen sich hier in # 107b und dort am Ende von # 106 auch zwei *Schlüsse*, nämlich:

ΥΝΔ[ΒΩΚ ΕΤΜΕ]ϚΟΤΗΣ ΖΩΣ ΔΤΧΩΚ ΕΒΟΛ; und
ΥΝΔΒΩΚ [.] ΠΑΕΙ ΠΕ ΠΤΕΛΕΙΟΝ [.]

Angesichts dieses Gegenübers fühlt man sich fast versucht, in der positiven Aussage als Entsprechung zu $\epsilon\tau\mu\epsilon\sigma\theta\eta\varsigma$ (und in Erinnerung an # 63c) ein $\epsilon\tau\alpha\nu\alpha\pi\alpha\upsilon\varsigma\iota\varsigma$ in die Lücke zu setzen. Und außerdem möchte man sich vorstellen, daß im zweiten Teil, wo vom Prädikat nur das erste Element erhalten ist, das Adjektiv $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ (im Gegenüber zu $\delta\tau\chi\omega\kappa$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$) der Hauptbegriff war.

3. Die räumlichen Kategorien: $\nu\epsilon\epsilon\iota\mu\alpha$ (= die Welt unten), $\pi\mu\alpha$ $\epsilon\tau\bar{\iota}\mu\mu\alpha\upsilon$ (= das Pleroma oben) und $\tau\mu\epsilon\sigma\theta\eta\varsigma$ (= die sublunare Hölle dazwischen), und die Reihenfolge ihrer Nennung, legen die Vorstellung nahe, daß der Menschentyp, vom dem hier die Rede ist, bei dem Versuch, von unten nach oben aufzusteigen, in der Mitte "hängenbleibt".

4. Wir erfahren schließlich auch noch das Modell dieses Menschentyps, und zwar aus dem letzten Satz von # 107b, der mir immer viel rätselhafter vorkam als all die - doch nur "äußerlichen" - Textlücken zusammengenommen. Dieser Satz wird überhaupt nur begrifflich als ein Rückverweis auf irgend etwas, was man konkret aus den Evangelien kennt. Und wenn man erst einmal so weit ist, dann weiß man auch schon, welche Stelle gemeint sein muß, nämlich Mk 10,27 Parr. Das heißt, Modell gestanden hätte für unseren # 107b vermutlich die Geschichte vom Reichen Jüngling (Mk 10,17-27 Parr.), die unser Autor vielleicht auch schon im Sinn gehabt haben mag, als er in # 105 von den Pflichten und Gefahren großen Reichtums sprach. Ein besonderes Licht fällt dabei auf die Wendung $\zeta\omega\varsigma$ $\delta\tau\chi\omega\kappa$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$, wenn man sie nämlich mit dem Motiv $\epsilon\iota$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ $\epsilon\tau\upsilon\alpha\iota$ aus der Matthäus-Version dieser Geschichte (Mt 19,21) vergleicht.

¹²⁷⁵ Laytons Text läßt mehr Lücken offen; vgl. 1989: 196.

108 (p. 77,2-7) Dem Verständnis dieses Paragraphen sind durch die (verschiedenartigen) Strukturen, die er aufweist und die von der bisherigen Forschung weithin auch schon registriert worden sind, bestimmte, relativ enge, Grenzen gesetzt. Zunächst einmal durch den (vorhergehenden) Kontext. In dieser Perspektive scheint es kaum möglich, in dem "heiligen Menschen" nicht eine Wiederaufnahme desjenigen *genus* zu sehen, das in # 106 als der "vollkommene Mensch" bezeichnet worden war.¹²⁷⁶ Hier scheint eben bloß eine andere Seite dieser Vollkommenheit behandelt zu werden, nämlich die Heiligkeit als ein Aspekt der Vollkommenheit. Und die Art und Weise, wie diese Heiligkeit auf den *Körper* bezogen ist, läßt sie als eine Kategorie "des Wandels", also als eine *ethische* Kategorie, erscheinen, praktisch gleichbedeutend mit Sündlosigkeit. So gesehen, werden die negativen Aussagen, die das EvPhil über das Fleisch als solches macht, durch unseren hiesigen Paragraphen nicht aufgehoben. Das Fleisch wird hier nicht aufgewertet!

Was den Aufbau betrifft, so besteht unser Text aus einer einleitenden These, die im Folgenden durch einen Syllogismus zu beweisen versucht wird. Die Rede von der Reinigung von Brot, Kelch und anderem in der Mitte des Paragraphen hat keinen Selbstzweck, sondern ist nur ein Argument.¹²⁷⁷ Der Stoff dieses Arguments ist aber ein sakramentaler. Es geht offensichtlich (mindestens in erster Linie) um die Eucharistie, und zwar in derjenigen Form, die sie als Erst-Eucharistie im Rahmen des Initiationsrituals hat.¹²⁷⁸ Innerhalb dieses Arguments sind die Verben "heiligen" und "reinigen" gleichbedeutend und austauschbar.¹²⁷⁹ Und es geht dabei um ein "Machen, daß" (die Elemente rein werden). Das aber heißt nichts anderes, als daß dieser Mittelteil in der "Verlängerung" von ## 98.100 mit dem Sachverhalt der (Reinigung durch) Konsekration argumentiert.¹²⁸⁰ Schließlich erscheint die Folgerung im Syllogismus m. E. nur (einigermaßen) logisch, wenn auch die gemeinte Reinigung des Leibes ein der sakramentalen Konsekration vergleichbares "Machen, daß" (der Leib heilig wird) ist.

Nach dem Aufzeigen dieser großen Linien des Rahmens bedürfen besonders einige Aspekte des Mittelteiles noch der Klärung. Die Probleme dort haben drei offenbare Zentren; und diese sind: die Identifikation der Konjugationsbasis im Verbalausdruck $\alpha\upsilon\chi\alpha\iota$;¹²⁸¹ der Bezug und

¹²⁷⁶ Vgl. auch # 34a, wo das *genus* "des heiligen Menschen" mit dem einfachen Plural "die Heiligen" bezeichnet erscheint.

¹²⁷⁷ Dieser Sachverhalt ist besonders von Sevrin herausgestellt worden: "Il est donc permis de dire que l'on part ici d'un usage liturgique et de son interpretation, pour aboutir à une conclusion anthropologique, par un raisonnement *à fortiori* " (1972: 58).

¹²⁷⁸ Dieser letzte Gesichtspunkt, daß die Eucharistie des Initiationsrituals gemeint ist, ist zwar *nicht* offenkundig; aber mir jedenfalls hat Isenberg eine solche spezielle Sicht der Dinge sehr plausibel gemacht. Vgl. Isenberg 1968: 322.

¹²⁷⁹ Vgl. besonders Gaffron 1969: 176.

¹²⁸⁰ Daß es hier um die Konsekration der Elemente geht, kommt wirklich klar nur bei Sevrin zum Ausdruck; vgl. 1972: 58f.73. Vgl. aber den Terminus "consecrate" in Isenbergs Übersetzungen seit 1977 (NHLibEng: 146). Als eine schöne Parallele zu unserem Paragraphen kann Exc. ex Theod. 82,1,2 gelten (Text oben in Anm. 1219 und 1236); vgl. besonders das dortige Motiv des $\omicron\ \tau\ \alpha\ \xi\ \lambda\ \eta\ \phi\ \theta\ \eta$ (82,1).

¹²⁸¹ Vgl. die Bezeichnung des Problems bei Sevrin, die schon die halbe Lösung enthält (1972: 103f.).

die sachliche Relevanz des dabei und in $\epsilon\tau\chi\alpha\iota$ gebrauchten Verbs $\chi\iota$;¹²⁸² schließlich die Funktion des Circumstantialis im Ausdruck $\epsilon\chi\tau\omicron\upsilon\beta\omicron \bar{\mu}\omicron\omicron\upsilon\gamma$.¹²⁸³ Was die beiden Verbalausdrücke betrifft, so geht es praktisch nur um die "Scharfeinstellung" des von Sevrin Vorausgesehenen¹²⁸⁴ bzw. um eine nachträgliche Begründung des von Layton bzw. Isenberg bereits vorweggenommenen Ergebnisses. Layton nämlich übersetzt das $\epsilon\omega\chi\epsilon \lambda\chi\alpha\iota \dots \bar{\mu}\rho\omicron\epsilon\iota\kappa$ präsentisch: "if *picking up bread*";¹²⁸⁵ und Isenberg macht das $\epsilon\chi\tau\omicron\upsilon\beta\omicron \bar{\mu}\omicron\omicron\upsilon\gamma$ zu einem zweiten *Verbum finitum*, wodurch sich ihm zwei wirklich parallele Sätze ergeben:

"For if he *has taken* the bread, he will consecrate it.
Or the cup or anything else that he gets, *he will consecrate*."¹²⁸⁶

Und in der Tat zeigt der Mittelteil unseres Paragraphen deutlich eine Zweigliedrigkeit. Es ist nur die Frage, wie man sie analytisch erklärt. Er hat doch offensichtlich folgende Struktur:

$\epsilon\omega\chi\epsilon \lambda\chi\alpha\iota \dots \bar{\mu}\rho\omicron\epsilon\iota\kappa$ $\chi\eta\lambda\alpha\lambda\chi \epsilon\chi\omicron\upsilon\lambda\lambda\beta$
 Η ΠΡΟΤΗΡΙΟΝ Η ΠΚΕΣΕΕΠΕ ΤΗΡΥ ΕΤΥΧΙ $\bar{\mu}\omicron\omicron\upsilon\gamma$ $\epsilon\chi\tau\omicron\upsilon\beta\omicron \bar{\mu}\omicron\omicron\upsilon\gamma$

Und in diesem Entsprechungs*gegenüber* wird zunächst evident, daß $\lambda\chi\alpha\iota$ eben in Wirklichkeit nicht das sein kann, wonach es aussieht, nämlich: kein Perfekt. Und in einem ersten Versuch der Identifizierung dieser Form möchte man sie zu der kleinen Gruppe der Zweiten Präsens auf λ - rechnen, die sich im EvPhil (so überraschenderweise) findet. Demgegenüber braucht man für das Verständnis der Verbform am Ende des zweiten Gliedes eine syntaktische Lösung. M. E. kann dieser Umstandssatz eine Parallelfunktion zur normalen (futurischen) Apodosis des Konditionalsatzes, den das erste Glied darstellt, nur haben, wenn es die *glose* einer Cleft Sentence ist. Und dieses Satzmuster gibt es ja tatsächlich, wenn auch nicht gerade sehr häufig.¹²⁸⁷ Auf die quälende Frage, was das Verb $\chi\iota$ in unserem Paragraphen meint, bzw. wie man den semantischen Inhalt dieses Verbs mit dem Gedanken der Heiligmachung der Elemente durch Konsekration in Verbindung bringen soll, ist m. E. die einzig plausible, auf dem von Sevrin gewiesenen Weg liegende, Antwort die, daß das Stichwort $\chi\iota$ wie eine liturgische "Rubrik" auf den/die

¹²⁸² Vgl. Sevrin 1972: 103; aber besonders 227¹⁰⁹, wo sich mit dem Hinweis auf das $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\upsilon\epsilon\iota\upsilon\chi\iota$ des Stiftungsberichtes m. E. ein ganz wichtiger Fingerzeig in die richtige Richtung findet.

¹²⁸³ Vgl. Sevrin 226f.¹⁰⁸

¹²⁸⁴ Vgl. zum ersten: "... de même la conditionnelle au parfait I est-elle une simple temporelle sans connotation de temps, puisque le même idée est reprise à la I. 5 sous la forme d'une relative au présent!" (1972: 104); und zum zweiten: "S'il s'agit bien d'un participe, et non d'un présent I mal orthographié, ce qui est possible; il ne peut en tous cas pas s'agir d'un présent II" (1972: 226f.¹⁰⁸).

¹²⁸⁵ 1987: 348 (Hervorhebung von mir).

¹²⁸⁶ Vgl. NHLibEng³: 155; bei Layton 1989: 197 (Hervorhebung von mir; beachte, daß *er* im ersten Satz vorn noch das notorisch "sinnverweigernde" Perfekt hat, womit sich alle bisher herumgeplagt haben).

¹²⁸⁷ Vgl. Shisha-Halevy 1976: 137; Schenke 1989: 194.- Der eigentliche Ursprung der hier vorgetragenen Analyse des Mittelteils von # 108 ist aber nicht die Literatur gewesen, sondern die lebendige Diskussion der Textprobleme mit Louis Painchaud in Québec (Ende 1994). Daß ich meinen Text noch einmal geändert habe und die Sache nun so verstehe, ist im Grunde nur eine "Materialisierung" seiner Idee.

Herrenmahlsstiftungsbericht(ε) verweist und all die anderen Akte mitmeint, die dort genannt sind (besonders das εὐλογεῖν bzw. εὐχαριστεῖν und das Aussprechen der Deuteworte) und die entsprechend bei jeder Eucharistiefeyer vom Gemeindeleiter oder dem Leiter der betreffenden Feier¹²⁸⁸ wiederholt bzw. nachvollzogen werden.

Nun hat aber dieser Mittelteil unseres Paragraphen noch ein weniger offenes Problem, und es ist also die Frage zu stellen, ob wir dessen Lösung mit den bisherigen Ergebnissen kombinieren können. Das Problem ist das einleitende εἰς in seiner spezifischen Semantik ("wenn es zutrifft, daß").¹²⁸⁹ Seine Logik läßt erwarten, daß es den *gesamten* Mittelteil determiniert und mit dem (ΔΥ) πῶς zusammen eine rhetorische Figur bildet:¹²⁹⁰ "Wenn es zutrifft, daß der betreffende Mensch Brot *etc.* heilig machen kann, wieso dann nicht auch seinen eigenen Leib". Also ist die Struktur der Begründung der Eingangsthese von # 108 wohl wie folgt anzusetzen:

"Denn,
wenn es zutrifft,
 daß, wenn er das Brot nimmt, er es heilig machen wird,
 oder (daß) der Kelch oder alles Übrige, das er nimmt, ist es, das er reinigt,
 wie sollte er dann *nicht auch*
 den Leib reinigen?"

Diese Analyse impliziert, daß wir es am Anfang mit einem doppelten "wenn" zu tun haben. Und das zweite, das "andere" ("wenn es *geschieht*, daß") müßte nun in der Form ΔΥΣΙ enthalten sein. Und das ginge, wenn wir diese Form nicht als Präsens II, sondern als sein Homonym, den kurzen Konditionalis auf Δ-, auffassen dürften.¹²⁹¹

Übriggeblieben ist bei alledem noch die Frage, worauf sich denn nun ΠΚΕΣΕΠΕ ΤΗΡΩ bezieht, was also all die anderen Dinge sind, die (im Zuge der Eucharistiefeyer) über Brot und Kelch hinaus konsekriert werden. Innerhalb des vorgezeichneten Rahmens, in dem die Antwort zu suchen ist, wird man, von # 98 herkommend, das Öl als eins dieser anderen Dinge ansehen dürfen oder müssen. Eine zweite Stufe der Antwort ergibt sich aus Isenbergs Prämisse, daß hier, in der allgemeinen Bekehrungsperspektive, an Hand der Eucharistiefeyer des Initiationsrituals exemplifiziert wird. Und da spielen eben tatsächlich noch andere Elemente eine wichtige Rolle, vor allem Honig und Milch.

¹²⁸⁸ Isenberg findet hier speziell den *Priester* gemeint. In diesem Sinne hat er den "heiligen Menschen" von Anfang an verstanden (vgl. 1968: 322); und seit 1977 wird dieser Ausdruck auch einfach mit "Priester" übersetzt (vgl. NHLibEng: 146). M. E. ist das zwar eine maßlose Überspitzung, die mir aber immer sehr hilfreich als ein wichtiger Hinweis darauf gewesen ist, von welcher Art von Heiligung des Brotes, des Kelches und noch anderer Dinge hier eigentlich geredet wird.- M. E. scheint dieser Paragraph eher zu zeigen, daß das EvPhil eine Art von allgemeinem Priestertum der Gläubigen voraussetzt, allerdings von solchen, die schon einen gewissen Grad von Vollkommenheit und Heiligkeit erlangt haben.

¹²⁸⁹ Es gibt zwar Grenzfälle. Aber gerade die beiden extremsten auf dem Berliner Evagrius-Ostrakon zeigen mit ihrem Futurum nach ΕΩΣΕ, daß auch hier im EvPhil # 108 erst das ΥΝΔΔΥ, und nicht schon das ΔΥΣΙ, das zu ΕΩΣΕ gehörende Prädikat ist. Vgl. Schenke 1989b: bes. 104-106.

¹²⁹⁰ Dieselbe rhetorische Figur scheint sich übrigens auch am Ende von # 61c zu finden.

¹²⁹¹ Der kurze Konditionalis kommt im EvPhil, allerdings in normaler sahidischer Vokalisierung und in einer bestimmten formelhaften *conjugatio periphrastica*, sowieso einmal vor: ΕΥΕΙ ΕΥΒΗΚ (p. 75,23).

Das alles ist nun aber noch am Ziel des Paragraphen, der Folgerung des Syllogismus, zu verifizieren. Was ergibt sich aus dem Dargelegten als Antwort auf die Frage, *wie denn* nach Meinung unseres Textes der heilige/vollkommene Mensch auch seinen Leib heilig macht, wie er es denn *macht*, daß sein Leib heilig wird. Wenn man sich das Heiligwerden der Konsekrationselemente dadurch erfolgend vorstellen darf, daß alles Unreine aus ihnen verbannt wird, dann wird das nun auch auf den Leib übertragbar: er wird rein durch Vertreibung alles Unreinen. Und so könnte man schließlich auf die weitere Frage, *wie* man die Unreinheit vertreibt, in Anwendung von Mt 17,21 etwa antworten: "(diese Art fährt nicht aus außer) *durch Beten und Fasten* (προσευχῆ καὶ νηστείας).¹²⁹²

109a (p. 77,7-11) und # 109b (p. 77,11-15) Daß der Komplex p. 77,7-15 (mein ursprünglicher # 109) in Wirklichkeit keine Einheit ist, sondern aus zwei eigenständigen kurzen Texten besteht, ist in meinen Augen eine wahrhaft befreiende Erkenntnis.¹²⁹³ Die beiden Stücke haben ein "gegenläufiges" Gefälle: das erste *läuft* auf eine Folgerung *zu*; das zweite *geht* von einer (ethischen) These *aus*. Auch haben sie wiederum verschiedene "Verwandte": das erste Stück hat solche in ## 81a.b.89.101; das zweite nur einen in # 7.

In **# 109a** geht es weiterhin um den Sachverhalt der Konsekration, hier aber nun - in der "Verlängerung" von # 89 und # 101 - um diejenige des Wassers als des Elements der Taufe. Und der *Focus* ist vom konsekrierenden "Priester" auf Jesus als sein Vorbild im ἁγίου der Taufe verschoben. Aber ähnlich wie in # 108 scheint die Bezugnahme auf den sakramentalen Sachverhalt einem anderen Zweck zu dienen. Was dieses "andere" ist, ist hier freilich nicht ohne weiteres zu fassen. Jedenfalls weist # 109a als Sakramentstext eine merkwürdige Gewichtsverlagerung auf. Es scheint irgendwie mehr um die Ungültigkeit des Todes zu gehen als um die Taufe selbst.

Nun enthält der erste der beiden Sätze von # 109a sicher den ganz allgemeinen Gedanken, daß durch Jesu eigene Taufe das Wasser von einem Zeichen des Todes zu einem Zeichen des Lebens geworden ist.¹²⁹⁴ Aber dieser Gedanke hat hier einen sehr bestimmten und weithin gültigen liturgischen¹²⁹⁵ und mythologischen Hintergrund:¹²⁹⁶ das Wasser ist eigentlich das Element des Todes; in ihm wohnt der Tod. Zum heilbringenden Element der Taufe kann es nur durch eine "Verwandlung" mittels der Konsekration werden, die vor jeder Taufe zu vollziehen ist und durch die die seit Jesu Taufe dem Wasser inwohnende latente Gegenkraft wirksam gemacht wird. Auf diesem Hintergrund ist nun nur noch das *spezielle* Verständnis des *Wortlautes* unseres

¹²⁹² Hinsichtlich der *Argumentationsrichtung*: vom Sakrament zur Ethik erscheint unser Paragraph vergleichbar mit Röm 6,1ff.

¹²⁹³ So im Prinzip schon Schenke 1987: 169.

¹²⁹⁴ Vgl. schon Ménard 1967: 226 (besonders seine inspirierende Wendung von der "opposition ... entre les eaux du baptême et celles de la mort").

¹²⁹⁵ Vgl. dazu besonders ein Zitat von C. C. Richardson bei Isenberg 1968: 303 samt den seine Behauptung belegenden Quellenangaben in Anm 1. Das Zitat selbst lautet: "The idea that Christ, by His own baptism, consecrated the water for the future baptism of believers occurs several times in later Christian literature."

¹²⁹⁶ Die Vorstellung vom Wasser als dem Ort des Todes, ihr archaisch-mythologischer Hintergrund, die Einwirkung dieser Vorstellung auf Taufanschauung und Taufpraxis, das alles findet sich vorzüglich dargestellt und dokumentiert bei Gaffron 1969: 121.311f.²².

Satzes zu suchen. Und auf dieser Suche gibt es so etwas wie zwei Stufen. Auf der ersten Stufe wird oder kann man hinter $\chi\omega\kappa \epsilon\beta\omicron\lambda$ das griechische Verb $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\upsilon$ in seiner Spezialbedeutung von "konsekrieren" sehen¹²⁹⁷ und für $\pi\omega\zeta\tau \epsilon\beta\omicron\lambda$ ein $\kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$ in der Vorlage annehmen.¹²⁹⁸ Das führt dann dazu, hier ausgesagt zu finden, daß durch die Konsekration des Taufwassers der Tod vernichtet wird. Und das ist eine klare und schöne Deutung! Nur läßt sie die eigenartigen *Entsprechungen* innerhalb der Form der Aussage unberücksichtigt. Wie sich die Einführungsformeln von Protasis ($\bar{\nu}\theta\epsilon\epsilon$) und Apodosis ($\tau\alpha\epsilon\iota \tau\epsilon \theta\epsilon$) in dieser Vergleichssatz-Periode entsprechen (man möchte sie geradezu aufassen im Sinne von: "In dem Maße wie --- so auch"¹²⁹⁹), so scheinen auch die Verben $\chi\omega\kappa \epsilon\beta\omicron\lambda$ und $\pi\omega\zeta\tau \epsilon\beta\omicron\lambda$ nur zwei verschiedene Seiten ein und desselben Vorgangs bezeichnen zu sollen. Und unter diesem Gesichtspunkt bietet sich hinsichtlich einer Vermutung für die Vorlage vielleicht eher das griechische Verbpaar $\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\upsilon/\acute{\epsilon}\kappa\chi\epsilon\tau\upsilon$ an. Entsprechend wäre das Taufwasser selbst als Gefäß vorgestellt, dessen ursprünglichen Inhalt (das ist der Tod) Jesus (bei seiner eigenen Taufe) ausgegossen hat, um das nunmehr leere Gefäß neu mit Leben anzufüllen. Der neue Inhalt, also das, womit das Taufwasser angefüllt worden ist, wäre freilich nicht ausgedrückt.¹³⁰⁰ Und außerdem kann man sich fragen, warum der Autor eigentlich nicht die umgekehrte Reihenfolge, als die allein natürliche, wählt, nämlich: "Wie Jesus das Wasser der Taufe vom Tod entleert hat, so hat er es (sc. mit Leben) erfüllt".

Aber mit solcher Gewichtsverlagerung haben wir es auch im zweiten Satz, mit dem auch schon das Ziel des Textes erreicht ist, zu tun. Was man erwartet, wäre doch eine Aussage wie: "Wenn wir also (zur Taufe) ins Wasser hinabsteigen, so steigen wir nicht in den Tod hinab, sondern in das Leben". Das aber heißt eben, wie oben schon angedeutet, daß unser Paragraph irgendeiner unter seiner Oberfläche verborgenen (Fremd-)Programmierung gehorcht. Bisher hat man als dieses fremde Programm nur die paulinische Auffassung von der Taufe als einem Sterben und Auferstehen mit Christus in Betracht gezogen, auf die hier kritisch Bezug genommen wäre.¹³⁰¹ Aber diese Sicht der Dinge ist mir nie evident vorgekommen. So sei denn (und wenn auch nur als "Spiegel" des Problems als eines solchen) das Experiment der rein theoretischen Konstruktion eines Satzes erlaubt, auf dessen Hintergrund die hiesige (wirkliche) Formulierung unseres Textes einsichtig würde. Es könnte so etwas wie ein pessimistischer Weisheitssatz sein (vgl. # 5): "Jedem Menschen, vom Weibe geboren, ist es bestimmt, ins Wasser der Todes hinabzusteigen."¹³⁰²

Der Kern und Ausgangspunkt der - wiederum zwei - folgenden Sätze, unseres # 109b, ist ein

¹²⁹⁷ Vgl. besonders Gaffron 1969: 121f.

¹²⁹⁸ Vgl. auch zu diesem Aspekt, jedenfalls der Sache nach, Gaffron 1969: 121; aber, was die Vermutung hinsichtlich des griechischen Hintergrundes anbelangt, siehe z. B. Ménard 1967: 226 (unter Berufung auf und Wiedergabe von J.-B. Bauer 1961: 554).

¹²⁹⁹ Vgl. als eine besonders ausführliche Anwendung dieses Vorstellungs- und Aussagemusters EpJac p. 3,34-4,22.

¹³⁰⁰ Vgl. als Konstruktionsmuster Apg 2,28: $\kappa\bar{\nu}\bar{\lambda}\chi\omicron\kappa\bar{\tau} \epsilon\beta\omicron\lambda \bar{\nu}\omicron\upsilon\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon$ "du wirst mich erfüllen mit Freude". Das heißt: τ (ich/mich) ist das Gefäß, $\omicron\upsilon\text{-}\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon$ ((eine) Freude) der Inhalt. Und die Inhaltsangabe, das $\omicron\upsilon\text{-}\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon\bar{\nu}\omicron\upsilon$ -Äquivalent, wäre in EvPhil # 109a unausgedrückt geblieben.

¹³⁰¹ Vgl. besonders Gaffron 1969: 312²⁹, Sevrin 1972: 77-79.206/7⁹.

¹³⁰² Vielleicht kann eine Stelle aus Zostr besonders gut dazu beitragen, den allgemeinen Hintergrund dieses Satzes zu beleuchten. Es handelt sich um p. 131,2, wo es heißt: $\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\tau}\bar{\zeta}\omega\kappa\bar{\mu} \bar{\mu}\bar{\mu}\omega\bar{\tau}\bar{\nu} \bar{\zeta}\bar{\nu} \omicron\upsilon\bar{\mu}\omicron\upsilon$ = "Taucht euch nicht unter im Tode!"

Imperativ. Er sieht nur - auf den ersten Blick - so aus wie ein Finalsatz, in welchem Verständnis er aber noch keinem Übersetzer oder Exegeten irgendeinen Sinn "beschert" hat. Es handelt sich um das wohlbekannte elliptische Satzmuster zum Ausdruck eines Befehls, wie es sich im NT z. B. Mk 5,23 und 2Kor 8,7 findet.¹³⁰³ Als Ansätze für die Erkenntnis, daß hier ein Neueinsatz vorliegt, kann man verstehen, einerseits daß Sevrin zweimal nach der Zitierung des Stückes, das für uns # 109a ist, aufhört und daß das Aufhören an dieser Stelle absolut natürlich wirkt,¹³⁰⁴ andererseits den Hinweis Gaffrons, daß *hier* in einem anderen Sinne als *dort* vom "ausgegossen werden" die Rede ist.¹³⁰⁵

Das Umschlagen vom "wir" des Indikativs am Ende von # 109a in das hiesige kohortative "wir" kann man gut in Analogie zum paulinischen Verhältnis von Indikativ und Imperativ verstehen. Das heißt, es wäre der Topos der Taufparänese, der sich hier Geltung verschafft. Der mit diesem "Registerwechsel" zusammenhängende andere Sinn der Metapher vom "ausgegossen werden"¹³⁰⁶ besteht nun darin, daß die Vorstellung davon, wer oder was das Gefäß ist, sich verändert hat. Hier in # 109b sind es die Getauften selbst, die als Gefäß verstanden werden, das entweder vom Geist der Welt oder vom Geist *Gottes* (eben: dem *Heiligen Geist*) gefüllt ist. Und der paränetische Satz meint also, daß man nicht wieder den Geist der Welt in sich einfließen lassen soll, was automatisch zum Abfließen des bei der Taufe erlangten Heiligen Geistes führen würde.

Was nun in # 109b noch als eine Art Begründung des Imperativs folgt, ist Bildrede, unter Benutzung des Bildes, das der Leser schon aus # 7 kennt, das aber auch sonst geläufig bzw. unmittelbar verständlich ist.¹³⁰⁷ Die begründende Kraft liegt darin, daß das Bild den Unterschied der beiden Geister, als eines schlimmen gegenüber einem guten, deutlich vor Augen stellt. Das Gute, das man hat, darf man nicht fahren lassen!

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Borchert hier am Ende unseres # 109b eine sehr deutliche und starke Zäsur im Aufbau des EvPhil erkennt,¹³⁰⁸ was ja in wunderbarer Übereinstimmung mit M. Turners Beobachtung steht, daß jedenfalls das, was jetzt noch folgt (ihr "final quarter"), sich deutlich von *allem* Vorhergehenden abhebt.¹³⁰⁹

110a (p. 77,15-31) Wenn man vom Anfang dieses Paragraphen auf das Folgende blickt, so reicht die Aussicht erst einmal bis # 115. Bis einschließlich # 115 ist unter den verschiedensten

¹³⁰³ Vgl. Liddell/Scott 1966: 830; s.v. ἵνα: B.II.3.b ("in commands, introducing a principal sentence").

¹³⁰⁴ 1972: 22f. (mit 206³) und 83.

¹³⁰⁵ 1969: 122.

¹³⁰⁶ Dieser muß übrigens nicht mit einem Wechsel des griechischen Verbs in der Vorlage (von: κ ε υ ο ὄ υ zu: ἐ κ χ ε ῖ υ) "zusammenfallen" (siehe oben). Ich selbst stelle mir jedenfalls dort wie hier ἐ κ χ ε ῖ υ vor und befinde mich dabei in der guten Gesellschaft von Gaffron (vgl. 1969: 25).

¹³⁰⁷ Vgl. zu diesem Bild auch Isenberg 1968: 257³; besonders aber Gaffron 1969: 123 mit 313³¹.

¹³⁰⁸ "Perhaps Loisy might have been tempted to write after this logion what he wrote after the twentieth chapter of the Fourth Gospel, 'Le livre est fini, très bien fini ...'. But the situation is somewhat different here. Although Philip has developed a great argument and conclusion, he has yet one more subject about which to speak. That subject is *gnosis*!" (1967: 370).

¹³⁰⁹ Vgl. Turner 1994: besonders 126-138.275.

Aspekten von der christlichen Kardinaltugend der Liebe die Rede. Wenn man umgekehrt zurückblickt, so scheint die hiesige Rede von der Freiheit, die nicht eine Freiheit zur Sünde meint, sondern zum liebenden Dienst am schwächeren Bruder führt (vgl. Gal 5,1.13), als Fortsetzung von # 109b, falls wir dort zu Recht den Topos der Neophytenparänese berührt fanden, eigentlich gar nicht so besonders überraschend. Die hiesige Entfaltung der Dialektik von Erkenntnis und Liebe, Freiheit und Dienst durch Kombination johanneischer und paulinischer Gedanken ist nun so schön und klar, daß sie im Prinzip keines Kommentars bedarf. An besonderen Verbindungslinien nach rückwärts wäre freilich hervorzuheben oder in Erinnerung zu rufen, daß der Gedanke der Sündlosigkeit des Freien eine Art Dechiffrierung von # 108 sein könnte ebenso wie die Rede vom Dienst der Freien an denen, die noch nicht frei sind, zur Erklärung von # 87 dienen kann.

Nach Lage der Dinge können wir uns hier also auf bemerkenswerte Einzelphänomene und den einzigen "blinden Fleck", den es dennoch in diesem klaren Text gibt, konzentrieren. Daß die gnostische Tugend der Erkenntnis hier wiederholt "Erkenntnis *der Wahrheit*" genannt wird, liegt natürlich in erster Linie an dem Bezugstext Joh 8,32. Aber man darf wohl dennoch mit der Möglichkeit rechnen, zumal wenn man dann im Zitat von 1Kor 8,1b die erste Hälfte um den Genetiv "der Wahrheit" erweitert findet, daß der Autor - wie Paulus im 1Kor schließlich selbst - zugleich die Existenz einer falschen Erkenntnis vor Augen hat. Es könnte somit ein direkter Zusammenhang zwischen dieser Erweiterung und der positiven Interpretation von $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\chi\iota\epsilon$ ($\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$) bestehen: Die falsche, nur weltliche Erkenntnis macht *überheblich*, aber die Erkenntnis der Wahrheit macht *erhaben*.

Die Unnatürlichkeit, daß mit der "Erkenntnis" eine Hypostase weiblichen Geschlechts als Vater des Freien erscheint, ruft uns # 17a in Erinnerung, wo der Heilige Geist trotz seines falschen (grammatischen) Geschlechts (als Neutrum [bzw. Maskulinum, wenigstens im Koptischen]) Weib und Mutter ist. Und wir möchten unsererseits anlässlich des hiesigen Textes sagen: Wann hätte jemals ein Weib ein Kind gezeugt? So kommt man schließlich zu der Frage, ob etwa hinter $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\epsilon$ ein semitisches/syrisches Maskulinum stehen könnte, so etwas wie "Manda". Als das gesamte Elternpaar könnte man dann vielleicht sogar Kushta und Manda ansetzen.

Unser Text hat eine einzige schwer - oder richtiger gesagt: überhaupt nicht - verständliche Stelle, und zwar genau zwischen dem Johannes- und dem Paulus-Teil. Die Worte, um die es geht, und ihre merkwürdige "Ordnung", sind:

NETECTO $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ AN $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ NOBE ΕΠΚΟΜΜΟΣ ΜΟΥΤΕ ΕΡΘΟΥ ΧΕ ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ
 $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ EI ETCTO $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ AN $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ NOBE

Es erscheint also praktisch ein und derselbe Satzteil zweimal. Und die Möglichkeit, die "freistehende" Dublette als Extraposition des folgenden Satzes zu verstehen, erweist sich als falscher Schein. Es ergibt sich so weder eine klare grammatische noch eine evidente semantische Konstruktion.¹³¹⁰ $\tau\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\omega}\sigma\iota\epsilon$ $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta$ $\chi\iota\epsilon$ $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\eta}\bar{\tau}$ (Z. 23) muß als ein *Neueinsatz*, nicht nur

¹³¹⁰ Die Aporien, zu denen das führt und die in paraphrastischen Elementen zutage treten, kann man am besten an Isenbergs neuer Übersetzung, im Prinzip so seit 1977, ablesen: "Those who think that sinning does not apply to them are called 'free' by the world. 'Knowledge' of the truth merely 'makes such people arrogant' (1 Cor 8:1), which is what the words 'it makes them free' mean. It even gives them a sense of superiority over the whole world." In dieser Übersetzung ist die "Dublette" praktisch unter den Tisch gefallen bzw. auf "such people" zusammengeschrumpft. Und im übernächsten Satz braucht Isenberg dann ein zusätzliches "really", um wieder "in die Bahn" zu kommen: "In fact, he who is *really* free" etc. (vgl. NHLibEng: 146; NHLibEng³: 155; bei Layton 1989: 197 [Hervorhebungen von mir]). Vgl. aber auch Layton: "Those who are not fated to sin the world calls free. As for those who are not fated to sin, 'acquaintance' with truth 'puffs up' - that is, makes them free, and it makes them 'puffed up' as regards the whole place -" etc. (1987: 348).

eines Satzes, sondern eines Abschnitts, verstanden werden. Vorher und hinterher ist eben alles "sonnenklar". Nur diese wenigen Worte sind eine Eintrübung und verwandeln das Folgende, wenn man ihnen erlaubt, ihren Schatten darauf zu werfen, in ein Halbdunkel. Also irgend etwas stimmt da nicht!¹³¹¹ Gleichwohl gibt es Ansatzpunkte, um dieses undurchsichtige Zwischenstück zu verstehen. Es scheint klar zu sein, daß hier als ein Zwischengedanke etwas über fälschlich sogenannte "Freie" gesagt wird. Und zwar geschieht das in typisch johanneischer Ausdrucksweise: Die fälschlich sogenannten Freien sind die, die die *Welt* "Freie" nennt (vgl. z. B. Joh 14,22; 1Joh 3,1; 4,5). Der andere Ansatzpunkt ist das Syntagma $\sigma\tau\omicron$. Und das ist eben nichts anderes als ein/das Äquivalent von $\xi\xi\epsilon\sigma\tau\iota\nu$; und $(\bar{n})\sigma\tau\omicron$ $\delta\lambda\upsilon$ entspricht dann einem $\omicron\upsilon\kappa$ $\xi\xi\epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Wenn nun ein solcher Ausdruck hier im Kontext einer Bezugnahme auf 1Kor 8,1 auftaucht, muß man sofort an die entsprechende andere Stelle aus 1Kor denken, wonach die falschen "Freien" und falschen "Gnostiker" von Korinth als Parole verkünden: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\mu\omicron\iota$ $\xi\xi\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (1Kor 6,12). Das heißt nun auf Sahidisch $\tau\omega\beta$ $n\iota\mu$ $\epsilon\zeta\epsilon\sigma\tau\iota$ $n\alpha\dot{\iota}$, auf Bohairisch aber $\epsilon\zeta\epsilon\sigma\tau\iota\eta$ $n\eta\iota$ $\epsilon\epsilon\rho\tau\omega\beta$ $n\iota\beta\epsilon\eta$. Und das wiederum kann man als ein Äquivalent eines $\sigma\tau\omicron$ $n\alpha\dot{\iota}$ $\delta\alpha\bar{\rho}\eta\nu\omicron\beta\epsilon$ verstehen, wobei das natürlich eine polemische Wiedergabe wäre. D. h., es wäre eine verständliche Sache, wenn in unserem Text als negatives Pendant zu der These, daß der wahrhaft Freie nicht sündigt (daß es ihm nicht *erlaubt* ist zu sündigen), eingeflochten wäre: Der eingebildete Freie, der, den nur die Welt so nennt, ist einer, der alles für erlaubt hält und also meint, sündigen zu dürfen. Und das steht ja nun auch da; zweimal sogar - wenigstens *fast* so! Es stört nur das $\delta\lambda\upsilon$, also die Negation. Bis hierhin halte ich alles Gesagte nur für eine *Beschreibung* des objektiven Tatbestandes. Seine *Erklärung* ist freilich eine andere Sache. Und in diesem Fall bringt mich die exegetische "Mikroskopie", nach zwischenzeitlichen Irrwegen auch meinerseits, nur wieder auf eine alte Idee zurück, die darauf hinausläuft, das, was uns wirklich vorliegt, anzusehen als eine Entstellung (etwa) von:

NETE $(\bar{n})\sigma\tau\omicron$ $n\alpha\dot{\iota}$ $\delta\lambda\upsilon$ $\delta\alpha\bar{\rho}\eta\nu\omicron\beta\epsilon$ · $\epsilon\pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon$ $\langle\chi\epsilon$ $\tau\mu\bar{\tau}\alpha\bar{\lambda}\rangle$ \div \langle \rangle $\delta\alpha\bar{\rho}\eta\nu\omicron\beta\epsilon$ · $\langle\epsilon\pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon$ \rangle $\chi\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$ \div "Die, denen es *nicht* erlaubt ist zu sündigen, sind es, die die Welt \langle ' Sklaven' \rangle nennt; Diese, denen es \langle \rangle *erlaubt* ist zu sündigen, \langle sind es, die die Welt \rangle 'Freie' \langle nennt \rangle ".¹³¹²

Für den Satz Z. 23-25, in dem die These des Paulus aus 1Kor 8,2b α : η $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\tau$ bzw. $\tau\eta\nu\omega\varsigma\iota\varsigma$ $\chi\iota\varsigma\epsilon$ ($\bar{n}\tau\eta\tau$) in so überraschender Weise positiv ausgelegt wird - allerdings nicht ohne ein vorbereitendes Signal, wie man es wohl in dem eingeschobenen Genetiv $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\varsigma$ bzw. $\bar{n}\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\delta$ zu sehen hat -, ist die von J. B. Bauer aus Clemens Alexandrinus beigebrachte Parallele¹³¹³ von allergrößtem Wert, vielleicht sogar nicht nur für das Verständnis dieser Stelle, sondern für eine "Ortsbestimmung" des EvPhil überhaupt. Diese völlige bzw. sehr weit gehende Übereinstimmung zwischen dem EvPhil und Clemens in einer so extremen "gnostischen" Um-Interpretation des Paulus scheint sich nämlich am besten als auf einer

¹³¹¹ Das ist übrigens auch die Auffassung von Gaffron; vgl. 1969: 240¹⁴¹.

¹³¹² Vgl. Schenke 1965a: 331. Die konkrete Gestalt der Idee ist hier freilich gegenüber der alten von 1965 etwas modifiziert.

¹³¹³ Strom. VII 104,5-105,2 mit Zitierung von Sir 4,11 in der Form: η $\sigma\phi\iota\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\phi\upsilon\sigma\iota\omega\sigma\epsilon\nu$ $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ $\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha$ (statt des LXX-Textes: η $\sigma\phi\iota\alpha$ $\upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\upsilon}\psi\omega\sigma\epsilon\nu$) [d. h.: $(\acute{\epsilon}\mu)\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon$ = $(\acute{\alpha}\nu)\psi\omicron\upsilon$]. Vgl. Bauer 1961: 551-554.

gemeinsamen Tradition beruhend zu erklären. Und dann hätten wir hier eine vom EvPhil nach Alexandria führende Verbindungslinie (Koordinate) zu konstatieren, die der bekannten (vor allem durch die Etymologien gegebenen) syrischen Verbindungslinie (Koordinate) vielleicht gleichrangig ist.

Das *Antecedens* der beiden Suffixe der 3. Pers. Pl. in $\epsilon\iota\rho\epsilon\ \bar{\mu}\mu\omicron\upsilon\upsilon$ und $\sigma\tau\rho\upsilon\chi\iota\sigma\epsilon$ liegt relativ weit zurück; es ist der generelle Relativsatz $\pi\epsilon\tau\epsilon\upsilon\bar{\nu}\tau\alpha\upsilon\ \bar{\mu}\mu\alpha\upsilon\ \bar{\nu}\tau\gamma\bar{\nu}\omega\varsigma\ \iota\varsigma\ \bar{\nu}\tau\mu\epsilon$ am Anfang: *Wer immer/alle, die die Erkenntnis der Wahrheit hat/haben.*¹³¹⁴

Irgendwie "antecedenslos" ist auch der adverbelle Ausdruck am Ende des Satzes $\epsilon\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$: von einem wirklichen *Ort*, auf den sich das zurückbeziehen könnte, ist weit und breit keine Rede. Auch die übliche allgemeine Beziehung auf die Welt macht hier in Wahrheit keinen Sinn. Daß das so ist, kann man sehr schön an einer Paraphrase von Sevrin sehen, in der er unseren Ausdruck einfach mit "à toute chose" wiedergibt.¹³¹⁵ Und er hat sicher recht. Es ist bloß die Frage, wie man zu diesem Ergebnis kommt. Aber jedenfalls muß man wohl das hiesige $\epsilon\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$ mit dem $\bar{\mu}\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$ von # 116b (p. 80,2) und # 123c (p. 83,17) in enger Verbindung sehen. In diesen drei Fällen scheint die Erweiterung ($\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$) des präpositionellen Kerns ($\epsilon\text{-}/\bar{\mu}\text{-}$) ganz allgemein zu sein. In # 123c ist $\bar{\mu}\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$ durch das Gegenüber von $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\epsilon\rho\omicron\varsigma$ im Sinne von "vollständig" semantisch determiniert, während in # 116b das ($\text{ } \pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$) sein "Gegengewicht" in dem Indefinitum ($\text{ } \lambda\lambda\alpha\upsilon$) hat. Hier in # 110a hilft eine NT-Parallele, nämlich $\bar{\nu}\tau\epsilon\rho\epsilon\gamma\kappa\tau\epsilon\ \epsilon\iota\delta\tau\bar{\eta}\ \underline{\bar{\nu}\mu\ \pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\bar{\eta}}$ als Übersetzung von $\pi\epsilon\rho\iota\beta\lambda\epsilon\psi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \underline{\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha}$ (Mk 11,11).¹³¹⁶

110b (p. 77,31-35) Die Rede von der Liebe wird hier zwar fortgesetzt, aber unter einem anderen Gesichtspunkt und in einer veränderten Perspektive. Die "Liebe", die hier selbst redet, dürfte nämlich die Liebe *Gottes* sein (vgl. vor allem Röm 5,5), ja geradezu eine Metapher für Gott selbst (vgl. 1Joh 4,8.16). Das wäre ja nun besonders plastisch, falls die Rekonstruktion von [--- $\pi\tau\eta\rho\upsilon$] am *Ende* von Z. 32 (im Gegenüber zu $\lambda\lambda\alpha\upsilon$ vom *Anfang* derselben) richtig oder wahrscheinlich ist. Denn es trifft auf keinen Menschen zu, daß *alles* ihm gehört. Aber natürlich gehört diese Stelle zu den *exempli gratia*-Rekonstruktionen, die mir hier unabdingbar erscheinen, wenn man überhaupt einen Eindruck von Struktur und Inhalt dieses Stückes haben oder vermitteln will.¹³¹⁷

111a (p. 77,35-78,7) und # 111b (p. 78,7-12) Der folgende schöne Textkomplex, in dem es

¹³¹⁴ Das ist in Wirklichkeit gar kein besonderes Problem und wird hier nur deswegen klargestellt, weil der Bezug dieser Suffixe Gaffron so viel Kopfzerbrechen gemacht und ihn zu einer unmöglichen "Lösung" hat greifen lassen (er findet das Beziehungswort in dem $\bar{\nu}\tau\eta\tau\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \bar{\nu}\tau\eta\tau$, wobei dieses als das Objekt von $\bar{\nu}\tau\epsilon\ \bar{\nu}\tau\eta\tau$ verstanden ist, also: die Herzen). Vgl. Gaffron 1969: 30.240¹⁴¹.

¹³¹⁵ Vgl. 1972: 217⁵⁹.

¹³¹⁶ Den Hinweis auf das Phänomen dieses ($\text{ } \pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$) sowie die Anregung zu den hier dazu angestellten Erwägungen verdanke ich der Beobachtungsgabe von L. Painchaud (Québec 1994/95).- Ich habe übrigens erst nachträglich gemerkt, daß der Ausdruck $\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$ auch an den anderen zwei Stellen des EvPhil (in ## 25.40b) so allgemein (im Sinne von "alles") gebraucht wird. Man kann diese Erscheinung auch an zwei Stellen des NHC VI beobachten, nämlich in OgdEn p. 59,19 und in AskI p. 74,23 (es war W.-P. Funk, der mich auf diese beiden Belege aufmerksam gemacht hat).

¹³¹⁷ Zur Ausdrucksweise von # 110b ("mein" vs. "dein"; etc.) vgl., was J. B. Bauer schon früh an Parallelen zusammengestellt hat (Bauer 1963: 295f.).

weiter um die Liebe geht, kann einem zum Problem werden, sobald man versucht, das Schöne auch des näheren zu begreifen. Jedenfalls ist es Gaffron so gegangen, der sich bisher als einziger um eine wirkliche Analyse bemüht hat.¹³¹⁸ Glücklicherweise gibt es aber auch einige "Fixpunkte", von denen man ausgehen kann. Diese Fixpunkte sind sozusagen zwei "Gleichungen", nämlich einerseits: ΗΡΠ ΖΙ CTOΕΙ (# 111a) = ΗΡΠ ΖΙ NEZ (# 111b), woraus wiederum folgt: CTOΕΙ = NEZ,¹³¹⁹ andererseits: ΤΑΓΔΠΗ ΠΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ = (Π)CΟ6Ν. Die "Salbe" ist nur ein anderer (metaphorischer) Ausdruck für (das Geschenk der) Geistige(n) Liebe selbst, während mit "Balsam" versetzter Wein das materielle Symbol dafür ist. Was aber nun die notorischen Schwierigkeiten betrifft, so sind das: die am Anfang von # 111a überflüssig wirkende Nennung des Weins,¹³²⁰ die Form ΝΕΤΝΔΤΟΖCΟΥ¹³²¹ und der Eindruck, daß das Eingangsthema durch einen Fremdkörper von seiner Durchführung im Samariter-Abschnitt getrennt ist.¹³²²

Der unorganische Eindruck, den das Textstück, das in unserer Nomenklatur # 111a ist, also tatsächlich macht, läßt sich m. E. am besten erklären als das Ergebnis der Kontamination einer theologischen Aussage über die pneumatische Liebe und der Erklärung dieser Aussage durch ein Gleichnis. Solche Einwirkung der gemeinten Sache auf ein Gleichnis von ihr ist ja für die Gattung der Bildrede überhaupt nichts Absonderliches. Und wir können versuchen, die hiesige "Doppelbelichtung" experimentell rückgängig zu machen, um jede der beiden jetzt übereinander liegenden "Aufnahmen" besser zu erkennen.

Dabei ist aber zunächst der Gegenstand der theologischen Aussage (neu) zu bestimmen. Nach dem unmittelbar vorhergehenden # 110b und wegen der Assoziation mit Röm 5,5b ist auch hier (weiter) die Rede von der Liebe Gottes. Statt "geistliche Liebe" könnte man also präzisierend auch "göttliche Liebe" übersetzen. Daß das so ist, zeigen auch schon die gebrauchten Hauptbegriffe selbst (Liebe, Wein, Wohlgeruch); wo diese in etwa solcher Verbindung wie hier auftreten, ist die Liebe, um die es geht, nicht etwas, das man selbst hat, sondern etwas, das einem von *einem/einer anderen* geschenkt wird bzw. was man zu bekommen hofft.¹³²³ Genauer gesagt, geht es hier um die Liebe Gottes, *sofern sie* durch die als Salbung vorgestellte Begabung mit dem Heiligen Geist verbürgt ist. Die grammatische Verknüpfung dieses Subjekts ("Die geistige/göttliche Liebe") mit dem (nominalen) Prädikat im ersten Satz ist nun aber semantisch (und also auch theologisch) mehrdeutig. Da einem auf der Suche nach der sachlichen Bedeutung *dieses* "ist" die theologische Debatte um das "ist" der *Einsetzungsworte* im Herrenmahlsstiftungsbericht einfallen kann, mag man sich einfach so "ins Blaue hinein" einmal die Frage stellen, ob man etwa die

¹³¹⁸ Vgl. 1969: 155-159. 342-345¹¹⁴⁻¹³⁵.

¹³¹⁹ Das hat schon Sevrin klar herausgestellt; vgl. 1972: 42.

¹³²⁰ Es handelt sich dabei vielleicht um dasjenige Textelement, das, weil es einem bloß metaphorischen Verständnis des Ganzen offenbar im Wege steht, eben doch einen sakramentalen Hintergrund der Aussagen vermuten lassen kann.

¹³²¹ Es heißt eben nicht ΝΕΤΟΥΝΔΤΟΖCΟΥ, wie dennoch oft fälschlich übersetzt worden ist. Und die Form, die wirklich dasteht, könnte (und konnte) verstanden werden als Hinweis auf etwas so Merkwürdiges wie eine sakramentale *Selbstsalbung*.

¹³²² Vgl. dazu besonders Gaffron 1969: 155f. 345¹³⁵.

¹³²³ Vgl. z. B. Cant 1,2b.3a und dazu Isenberg, der darauf hinweist, daß das Hohelied in Taufkatechesen sowieso eine erhebliche Rolle spielt (1968: 284).

Eingangsthese von # 111a auf dem Hintergrund einer sakramentalen Konsekrationsformel verstehen sollte, die gelautet hätte: "Dieser Wein und dieser Wohlgeruch/dieses Öl *ist* die (Salbung mit der) pneumatische(n)/göttliche(n) Liebe". Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch nicht überflüssig zu bemerken, daß der Wein hier durch den näheren und weiteren Kontext als ein Mittel (nur) zur "äußerlichen" Anwendung definiert ist. Auch geht es gar nicht um den ihm eigenen *Weingeruch*, sondern um die "Verschneidung" mit einem anderen, ebenfalls flüssigen, stark duftenden *Stoff*.

Von dieser Begabung mit der göttlichen Liebe soll nun offenbar gesagt werden, daß sie nicht nur für die Menschen, die sie empfangen haben, gut ist, sondern auch nützlich für alle übrigen ist. Und dieser Gedanke wird nun durch ein Gleichnis ausgedrückt, das von reichen wohlriechenden Leuten handelt, an deren Duft auch die Armen, sofern sie gerade in ihrer Nähe stehen, sich erfreuen können. Die infolge der Überlagerung von Sache und Bild weggefallene Überleitungsformel könnte man sich etwa so vorstellen: Mit der göttlichen Liebessalbung verhält es sich wie mit Leuten, die sich mit köstlicher Salbe gesalbt haben: sie erfreuen sich daran nicht nur selbst (usw.).¹³²⁴ Schon das Stichwort "genießen", mit dem der zweite Satz anfängt, und natürlich erst recht das Motiv, daß man *sich selbst* salbt, gehören nicht zur Sache, sondern stammen aus dem Bild.

Die Schwierigkeit, die der Text des EvPhil an dieser Stelle dem Verständnis bereitet, hängt wohl auch damit zusammen, daß man stets als selbstverständlich vorausgesetzt hat, daß der Barmherzige Samariter in # 111b als Vorbild für die Nächstenliebe *des Gnostikers* fungiert. Das ist aber eben *gar nicht* selbstverständlich. Im Gegenteil! Die ganze Sache geht überhaupt nur auf, wenn das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hier nicht als Beispielerzählung aufgefaßt ist, sondern als echtes Gleichnis, in dem das *tertium comparationis* die Liebe *Gottes* ist, durch die er die Wunden, d. h. die Sünden, des verlorenen Menschen heilt.¹³²⁵ Es ist ja in Wirklichkeit auch nur die Liebe *Gottes*, die die Menge der menschlichen Sünden zu "bedecken" in der Lage ist.

Nach all dem Gesagten enthält der Gesamtkomplex ## 111a.b genug Signale, die auf eine aller Metaphorik zugrundeliegende sakramentale Basis der Ausführungen hinzuweisen scheinen. So kommt schnell die alte Idee wieder an die Oberfläche, die - nicht zuletzt wegen der Verbindung zu # 98 durch das Stichwort "Öl" (νεζ/νηζ) - in ## 111a.b eine Bezugnahme auf den Initiationsteil der "Erlösung" (ἀπολύτρωσις) sah,¹³²⁶ der irgendwie auch mit dem kirchlichen Ritus der μύρον-Segnung und -Salbung, nicht zuletzt über den "medizinischen" Aspekt der Heilung, verbunden gewesen sei. Wenn das stimmen sollte, dann würde uns unser Text einen wichtigen Hinweis auf den materiellen Vollzug dieser vierten Stufe der Initiation geben. Sein Kern wäre die Salbung mit einem μύρον, das aus einem Gemisch von Wein und wohlriechendem Öl besteht.

¹³²⁴ Zu dieser speziellen Anwendung des Bildmotivs vom Wohlgeruch findet sich ja eine wichtige Parallele im EvPhil selbst (# 122c). Einen Verweis auf weitere Beispiele gibt Isenberg (1968: 256⁴).

¹³²⁵ Eine noch viel ungewöhnlichere, aber leider nur fragmentarisch erhaltene Anwendung des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter findet sich in Inter (NHC XI,1) p. 6. Übrigens "ist" der Barmherzige Samariter da auch "Gott", wenngleich nicht der wahre, sondern der Gott dieser Welt, der Demiurg. Vgl. Plisch 1994: 16f. 94-97.

¹³²⁶ Vgl. dazu besonders Borchert (1967: 395).

112 (p. 78,12-25) Die (Neophyten-)Paränese, die in # 109b eingesetzt hatte und deren "Sollen" zunächst in # 110a eine grundsätzliche und theoretische Entfaltung erfuhr, geht erst hier in direkter Anrede weiter. Das merkt der Hörer oder Leser aber nicht gleich. Wohl aber merkt er, daß auch hier immer noch von der Liebe die Rede ist. Und er empfindet natürlich *auch*, daß das *genre*, in dem (zunächst) die ähnllichmachende Kraft der Liebe einer Frau beschrieben wird, das *genre* der Gleichnisrede ist, die ihn zu erneuter Aufmerksamkeit herausfordert, um nicht zu verpassen, worauf denn der Redner eigentlich hinauswill.

Das Gleichnis selbst, von dem Isenberg wohl mit Recht sagt: "The analogy has its pitfalls",¹³²⁷ "lebt" von einer in der Antike verbreiteten, auf Empedokles zurückgeführten, (physiologischen) Lehre, wonach das Aussehen eines Kindes von dem Bild abhängig ist, das die Mutter im Augenblick der Empfängnis in ihrem Sinne hat.¹³²⁸

Daß die paränetische Anwendung des Bildes, die in Z. 20 unübersehbar mit einem "Ihr aber" einsetzt, wesentlich an dem Höhepunkt des Gleichnisses, nämlich dem Extremfall, orientiert ist, ist klar und natürlich. Es geht im Grunde um die wohlbekanntere Versuchung, daß man zwei Herren gleichzeitig dient (Mt 6,24 par Lk 16,13 par EvThom # 47,2), daß man einem neuen Herrn gehört und doch noch den alten liebt. Auch erinnert der materiale *Inhalt* der hiesigen Warnung an 1Joh 2,15. Auffälliger als dieser Inhalt, und (allein) von besonderem Interesse, ist aber die *Form* der Paränese. Das vorangehende Bild wirkt sich aus *in* (oder ist seinerseits abhängig *von*) einer hier obwaltenden besonderen *Vorstellung* von der Zugehörigkeit zu Christus. Für das koptische Syntagma $\omega\omicron\omicron\pi\pi\ \mu\bar{\nu}$ ist hier seine erotisch-sexuelle Bedeutungsnuance in Ansatz zu bringen, wie immer man das dann schließlich konkret übersetzen mag.¹³²⁹ Das heißt, die hiesige Paränese ist eine spezielle Anwendung der Konzeption von der Kirche als der Braut bzw. dem Weibe Christi, wie sie sich im NT besonders 2Kor 11,2 und Eph 5,25-33 findet und wie sie die NH-Schrift Inter als ganze bestimmt. Über Inter ist sie wiederum mit ExAn verwandt, insofern als innerhalb dieser Konzeption auch die Seele als ein Synonym für Braut und Weib fungieren kann. ExAn liefert dann auch das Anschauungsmaterial für das, was hier mit den Kindern, die als echte hervorgebracht werden sollen, gemeint ist. Es sind die typisch christlichen Tugenden im Unterschied zu den früheren Lastern (vgl. ExAn p. 128,23-26; 134,2f.) bzw. die Frucht des Geistes gegenüber den Werken des Fleisches (vgl. Gal 5,19-23).

113 (p. 78,25-79,13) # 113 ist eine Art "Dublette" von # 112. Es geht auch hier in parabolischer Paränese noch einmal um die rechte Liebe.¹³³⁰ Dabei bleibt sogar der Bildbereich,

¹³²⁷ 1968: 253.- Was ich bei Isenberg nicht verstehe, ist, warum er von seiner ursprünglichen, richtigen, wenn auch etwas umständlichen Übersetzung des Anfangs zu einer zwar einfacheren, aber ganz offenbar falschen übergegangen ist. Die ursprüngliche hieß: "As for him *whom* the woman loves, it is he that those whom she will beget resemble" (1968: 388). Seit 1977 heißt es bei ihm dagegen (ohne Kommentar oder Konjekturnhinweis): "The children a woman bears resemble the man *who* loves *her*" (NHLibEng: 147; NHLibEng³: 156; bei Layton 1989: 199 [Hervorhebungen von mir]).

¹³²⁸ Vgl. Grant 1961: 135; Bauer 1963: 296f.

¹³²⁹ Isenberg und Layton haben in ihrer Sprache dafür die schöne Lösung "live together with" (Isenberg) bzw. "live with" (Layton) gefunden (vgl. Isenberg NHLibEng: 147; NHLibEng³: 156; bei Layton 1989: 199; Layton 1987: 349).

¹³³⁰ Beide Gesichtspunkte, daß # 113 sachlich ganz eng mit # 112 zusammenhängt ("Cette sent. explicite la précédente") und daß es auch in # 113 um die Liebe geht, finden sich schon bei Ménard (1967: 230).- Borchert blickt von der hiesigen Rede über die Liebe zurück auf die Gesamtaussage zu diesem Topos und kommt dabei zu folgender Auffassung, die es verdient, festgehalten zu werden: "Between log. 110 and the present logion a shift in the meaning of love has occurred. In logia 110 and 111 the emphasis is upon the service aspect of love whereas in logia 112 and 113 the personal commitment aspect of love is stressed. These two aspects

nämlich die körperliche Liebesvereinigung, derselbe, nur daß andere Elemente aus diesem Bereich ausgewählt wurden und auch anders "gepolt", anders zugespitzt sind, nämlich durch den Gesichtspunkt von "Gleiches zu Gleichem". Dieser Gesichtspunkt ist dem EvPhil ja sowieso wichtig; er kam im Vorangehenden zuletzt in # 102a erst zur Sprache. Und bei der Anwendung des Bildes werden die apodiktischen Formulierungen des Sollens von # 112 durch kasuistische "vertreten" (also Wechsel von Imperativen zu Konditionalsätzen). Wenn man das weiß - oder so sieht -, dann sind auch die etwas bizarren Züge unseres Textes dem Verständnis nicht mehr hinderlich.

Das auffälligste dieser Rätsel ist wohl das Verhältnis des ersten Satzes *des Bildes* zum ersten Satz *der Anwendung*:

ΩΑΡΕ ΠΡΩΜΕ ΤΩΣ ΜΝ ΠΡΩΜΕ
[--- ΕΚ]ΩΔΩΩΠΕ ΠΡΩΜΕ [ΠΡΩΜ]Ε ΠΕ[ΤΝΑ]ΜΕΡΙΤΚ.

Wie soll denn der Mensch zum Menschen werden, wenn er doch schon ein Mensch ist? Er kann doch nur alles andere werden!¹³³¹ Vielleicht erscheint die Kategorie "Mensch" deswegen beidemale zuerst, weil sie, als die Mitte, die Perspektive bestimmt: von ihr aus gesehen gibt es Geringeres und Erhabeneres, Oberes und Unteres. Andererseits ist Mensch und Mensch nicht dasselbe: In der Bildhälfte ist es das irdische Wesen, das so heißt, schlechthin, während in der Anwendung der Begriff "Mensch" übertragen gebraucht sein dürfte; vermutlich irgendwie im Sinne von "wahrer Mensch", vielleicht sogar im Sinne von "Menschensohn" ("Wenn du zum Menschensohn wie Jesus wirst, wird der Menschensohn Jesus dich lieben"). Man könnte sogar den Eindruck haben, daß gerade diese merkwürdige "Forderung" die einzig reale dieses ganzen Paragraphen ist, die einzige, die im Klartext redet ("Du mußt zum Menschen werden!"), während alle anderen einfach die Begriffe des Bildes als ungedeutete Metaphern "weitschleppen".¹³³² Vielleicht ist die Rede von den Oberen/Inneren im Gegenüber zu den Unteren/Äußerer, die ja auf ein für EvPhil zentrales Koordinatensystem Bezug nimmt, im Grunde eine Art kollektiver *Deutung* dieser Metaphern (und nicht, wie es zunächst scheinen könnte, eine *Vermehrung* der Kategorien). Das berührt sich mit dem interessanten Gedanken Borcherts, daß es dem Autor allein um die einfache Alternative der Orientierung nach unten oder nach oben ankommt.¹³³³

Während es in der Bildhälfte bei der Rede von den körperlichen und unkörperlichen

of love must be viewed in relation to one another in order to understand Philip's teaching about love. Whereas self-knowledge implies a responsible love to those who have not attained such knowledge, it does not imply that the Gnostic loves the non-Gnostic or relates to him in the same way as he / does to his fellow Gnostics" (1967: 401/2).

¹³³¹ Diese Schwierigkeit hat offenbar Isenberg besonders stark empfunden. Seine Lösung ist die semantische Abrückung des ΕΚΩΔ(Ν)ΩΩΠΕ dieses Satzes von denen der folgenden. Vgl. die Revision seiner ursprünglichen Übersetzung (seit 1977): "[--- If you] *are born* a human being, it is [the human being] who will love you" (NHLibEng: 147; NHLibEng³: 156; bei Layton 1989: 201 [Hervorhebung von mir]).

¹³³² Dieses Phänomen ist besonders deutlich sichtbar in dem folgenden Anwendungsteil des Gleichnisses vom klugen Hausherrn (# 119): "Wenn er diese (Tiere) erkennt, wird er den Schweinen Eicheln zuwerfen. Dem Vieh aber wird er Gerste, Spreu und Gras zuwerfen. Den Hunden wird er Knochen zuwerfen" (p. 81,8-12).

¹³³³ "While Philip apparently espouses the view that some men are to be identified with various beasts and others with men, logos and light, he seems to envision only two categories--viz. those within and those without. The basic difference would thus appear to be between animal men and spiritual men ..." (1967: 400).

Arten¹³³⁴ irdischer Dinge um naturhafte Grenzen und Festlegungen geht,¹³³⁵ hat man *in dem* mit dem Bilde *gemeinten* geistlichen Bereich die Freiheit (und Pflicht), seinen Platz zwischen unten und oben (mit den entsprechenden Konsequenzen der "Verbundenheit") selbst zu bestimmen. Das ist ja die Voraussetzung der paränetischen Anwendbarkeit des Bildes. Und da ist die eine zentrale Frage die, wie man es macht, daß man ein anderer wird: Wie wird man zum "Geist", zum "Wort", zum "Licht", zu einem von oben? Die Antwort entnimmt man am einfachsten aus einem Augustinzitat, das Bauer als Parallele zu # 110(b) zitiert: ". . . talis est quisque qualis eius dilectio est! Terram diligis, terra es! Deum diligis, quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me, Scripturas audiamus: Ego dixi, Dii estis, et filii Altissimi omnes".¹³³⁶ Das heißt, auch als Mittel des (besser) Werdens spielt die Liebe hier, ohne daß es ausgesprochen wäre, die entscheidende Rolle. Daß es überhaupt eigentlich um die Liebe geht, findet sich ja im Text selbst an zwei Stellen "dechiffriert", nämlich in den beiden Verbformen ΠΕ[ΤΝΑ]ΜΕΡΙΤΚ (p. 78,33) und ΚΝΑΩΜΕΡΙΤΚ ΔΝ (p. 79,8f.) Die vielen verschiedenen *anderen* Verben "der Verbundenheit" (ΤΩΖ, ΠΚΟΙΝΩΝΕΙ, ΖΩΤΡ, ΜΤΟΝ ΜΜΟϚ) haben ihre Existenzberechtigung nur als (halb verhüllende) Umschreibungen bzw. Entfaltungen von με.

Man könnte nach alledem den Sinn von # 113 etwa so wiedergeben: "Du sollst den Menschensohn lieben! Dann wirst du als Menschensohn einer von oben. Und er und die Oberen können dich dann auch lieben und sich mit dir verbinden (, so daß du schließlich auch solche Früchte hervorbringst, wie sie einem/dem Menschensohn angemessen sind).

114 (p. 79,13-18) Das hier folgende kleine Textstück knüpft offensichtlich - über das unmittelbar Vorhergehende hinweg - an # 110a an und nimmt die Stichworte und das Thema von dessen erster Hälfte (dem Johannes-Teil) auf, um einen besonderen Aspekt davon noch hervorzuheben. Man könnte einfach sagen, daß, während # 110a in Entsprechung zu Gal 5,13 steht, hier der Gesichtspunkt von Gal 5,1 "nachgetragen" werden soll. Über den Sinn dieses Stückes im hiesigen Zusammenhang besteht kein Zweifel.

Bemerkenswert ist nicht der Inhalt, sondern die Form. Die Art und Weise, wie in dieser Paränese des EvPhil die Bilder einander abwechseln, während doch der Gedanke weitergeht, ist schon atemberaubend! Hier in # 114 wird nun überhaupt nicht mehr gemahnt, wird das präsentierte Bild überhaupt nicht mehr ausdrücklich angewendet. Der paränetische Zweck wird allein dadurch erreicht, daß den Hörern wie auf einem Plakat zwei verschiedene "Sorten" von Sklaverei vor Augen gebracht werden: eine *mit* Hoffnung und eine *ohne* Hoffnung. Und dieses

¹³³⁴ Vgl. zur Form und Logik des Übergangs von dem einen (irdischen) Bereich zu dem anderen den hiesigen Ausdruck (p. 78,27f.): ΝΓΕΝΟC ΝΕΩΔΥΤΩΖ [ΜΝ] ΝΟΥΩΒ ΠΓΕΝΟC ÷ ΤΔΕΙ ΤΕΘΕ Ε - mit seiner Entsprechung - bei umgekehrter Reihenfolge der beiden Elemente - in # 123b (p. 83,6-8): ΤΔΕΙ ΤΕΘΕ Ζ Ι ΣΠΟ ΝΙ Μ ΕΤΖΜ ΠΚΟCΜΟC ΟΥ ΜΟΝΟΝ Ζ Ι ΝΕΤΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΑΛΛΑ Ζ Ι ΝΕΘΗΠ.

¹³³⁵ Innerhalb des sprachlichen Ausdrucks für diesen Sachverhalt ist das Element ΝΕ in ΝΕΩΔΥΤΩΖ (p. 78,27) für Isenberg zum Problem geworden. Denn er sieht keine andere Deutungsmöglichkeit außer der als Präteritaltransponent. Vgl. seine grammatische Bemerkung 1968: 444. Und dieser Irrtum hält sich durch bis zu seiner Übersetzung bei Layton (1989: 199): "Members of a race usually have associated [with] those of like race" (Hervorhebung von mir), was Emmel zu dem Registereintrag: "Preterite ΝΕΩΔΥ (?) 78:27" zwingt (Layton 1989: 319b), während Layton selbst im Apparat zur Stelle bemerkt: "27 ΕΩΔΥΤΩΖ is expected" (1989: 198 [Hervorhebung von mir]). M. E. kann aber dieses ΝΕ, innerhalb *dieses* präsentischen Kontextes, in dem dann ja noch viele (andere) Cleft Sentences folgen, gar nichts anderes sein als das Copula-Pronomen der Cleft Sentence (also die Kombination des Pronomens ΝΕ mit dem Relativtransponenten Ε-). Wir hätten hier also in Wirklichkeit die *adjektivische* Cleft Sentence anstelle des von Layton erwarteten *substantivischen* Pendants.

¹³³⁶ Tract. in I Joh. ep. 2.14; PL 35,1997 (zitiert nach Bauer 1963: 296).

"Plakat" liest sich auch noch wie ein Gesetzestext. Man mag sich daher zunächst fragen, ob diese "Sklavenregel" überhaupt "echt" ist. Und sicher trifft sie nicht auf alle Bereiche der Sklaverei, und bei allen Völkern, zu. Aber Wilson¹³³⁷ und Borchert¹³³⁸ haben auf die gesetzlichen Bestimmungen von Ex 21,2-6 als einen möglichen Bezug hingewiesen. Und dieser Hinweis ist außerordentlich fruchtbar. Ja, auf dem Hintergrund von Ex 21,2-6 betrachtet bekommen die zwei Sätze unseres Sklaven-Paragrafen geradezu Leben. Es geht da ja tatsächlich um ein und denselben Herrn, dessen Sklave man ist, der einen freilassen und in dessen Sklaverei man auch willentlich bleiben kann. Vor allen Dingen aber wird deutlich, wieso einer dazu kommen kann, Sklave bleiben bzw. wieder Sklave werden zu wollen: ἡγάπηκα . . . τῆν γυναικα καὶ τὰ παιδία (Ex 21,5)! Es ist die *Liebe* zu Weib und Kind, die, wenn sie im Sklavenstand erworben worden sind, nicht mit freiwerden können! Der Gedanken-"Faden" der Liebe wäre also auch hier noch greifbar, wenn auch nur "unterirdisch". Man könnte ihn übrigens vielleicht - wenigstens andeutungsweise - auch an der *Textoberfläche* finden, und zwar in dem Ausdruck ἐξαναγῶν = "ohne es zu wollen". "Wollen" und "Lieben" sind semantisch nicht weit voneinander entfernt.

Interessant ist es schließlich auch zu beobachten, wie die Determination des hier gemeinten *Bildaspekts* funktioniert. Die "Sklavenregel" insgesamt als Bild verstanden ist ja vielfältig beziehbar. Man würde sich schließlich gar nicht wundern, wenn man sie schon gleich hinter # 2 finden würde. Im hiesigen Kontext fällt aber alles Gewicht nur auf den zweiten Satz und bekommt der den Sinn: Der du freigeworden bist von Sünde und Unwissenheit, *liebe* und bewahre deine Freiheit und fall' nicht aus *Liebe* zum Alten zurück in die Sklaverei, aus der es keine zweite Erlösung gib! Damit ist auch klar - woran nie ein Zweifel bestanden hat -, daß wir es hier mit einer christlich-gnostischen Variante der Ablehnung einer zweiten Buße zu tun haben.

115 (p. 79,18-30) Die katechetisch-paränetische Bildrede geht weiter. Aber wiederum mit überraschendem Wechsel des Bildbereichs! Nach Beischlaf (# 112), Tierzucht (# 113), Sklavenhalterei (# 114) werden wir jetzt in den Bereich der Landwirtschaft geführt. Dabei ist die *Form* der Bildrede hier die des einfachen Vergleichs und wird der geistliche Sachverhalt, dem der Vergleich dient, ausführlich (genug) erläutert.¹³³⁹

Wenn wir hinter dem Bildmaterial und abgesehen von der allgemein paränetischen Abzweckung des Ganzen nach speziellen sachlichen Verbindungslinien zum Vorhergehenden suchen, werden wir einerseits registrieren, daß ja eine von den hier besprochenen vier christlich-gnostischen Kardinaltugenden (wiederum) die Liebe ist. Man wird also fragen dürfen, ob etwa die Benutzung des hiesigen paränetischen Topos um der in ihm vorkommenden Liebe willen geschehen ist. Es wäre dann auch hier so ähnlich wie bei Paulus im 1Kor (vgl. besonders 13,13) - wenigstens unter Voraussetzung jener exegetischen Theorie, die besagt, daß auch die Liste des Paulus eigentlich *vier* Tugenden umfaßt -, daß das wirkliche Interesse nur auf der dritten, der vorletzten, der zweithöchsten ruht. Andererseits erscheint hier mit den christlichen Tugenden das, was wir in # 112 hinter der Vorstellung von den "Kindern" der Braut Christi vermutet haben, im Klartext. Allerdings ist die Perspektive hier eine etwas andere. Die vier *Kardinaltugenden*

¹³³⁷ 1962: 173.

¹³³⁸ 1967: 403.

¹³³⁹ Isenberg ordnet den Stoff unseres Paragrafen in eindrucksvoller Weise dem Komplex der "Preparation for Baptism" zu (vgl. 1968: 271-288).

jedenfalls sind hier nicht selbst als Frucht, sondern als Ursache der Frucht gesehen.

Unter dem Gesichtspunkt des Liebes-"Fadens" haben wir bereits, der Sache nach, das Problem der Vorgeprägtheit des hiesigen Topos berührt. Der # 115 macht auch als ganzer den Eindruck, als würden seine Sätze hier nicht zum erstenmal formuliert, als würde hier irgendwie "zitiert". In diesem seinem "Schablonen"-Charakter erinnert er vor allem an den Topos von der geistlichen Waffenrüstung (Eph 6,10-17). Dabei kann das "Vorgefertigtsein" verschiedene Stufen haben. Zunächst einmal ist ja das Motiv der Vierheit hier wesentlich, sowohl im kosmischen Bereich (auch die Elemente, aus denen die Welt *besteht*, sind vier) als auch im ethischen Bereich (auch die *griechischen* Kardinaltugenden sind vier). Aber die Änderung der Reihenfolge von Wasser und Erde beim Übergang vom Bild zur Sache könnte ein Hinweis darauf sein, daß hier einem schon vorhandenen Sockel etwas nicht ganz Passendes *aufgesetzt* worden ist. Die natürliche Hierarchie der vier kosmischen Elemente und der vier Tugenden, die ihnen entsprechen, ist nicht identisch. Wie für die Welt das Wasser die Grundlage von allem ist, so für den Bereich des Geistes der Glaube.

Trotz der rein indikativischen Form der Anwendung des Bildes ist der Topos nicht die Kurzfassung eines Lehrbuchs *theoretischer* Grundlagen geistlicher Landwirtschaft. Schon im Rahmen dieses Topos, wenn man ihn für sich betrachtet, implizieren die Indikative die entsprechenden Imperative. Und natürlich bekommt diese paränetische Potenz durch einen Kontext wie diesen hier im EvPhil eine besondere Kraft. Das heißt, unser Paragraph will (auch) sagen:

Faßt Wurzel im Glauben!
Ernährt euch durch die Hoffnung!
Wachst durch die Liebe!
Reift durch die Erkenntnis!

Es bleibt noch übrig eine Betrachtung bestimmter Aspekte der koptisch-linguistischen Form von # 115. Man könnte zunächst einmal sagen, daß die Präposition $\epsilon\iota\tau\bar{\nu}$ - das beherrschende sprachliche Element des kleinen Textes ist. Als solches beherrscht sie auch schon den ersten Satz und wirft damit zugleich die Frage auf, ob das, womit unser Text anfängt, wirklich ein *Satz* ist. Daß hier ein Problem liegt, zeigt sich vielleicht schon an einer gewissen Ratlosigkeit, die man frühen Übersetzungsversuchen anmerkt. $\epsilon\iota\tau\bar{\nu}$ - ist nun einmal kein Mittel zur Bezeichnung für "ruhende Ortsverhältnisse".¹³⁴⁰ Und so mag man zweifeln, ob unser Text wirklich mit einem Satz im Präsens I anfängt, dessen Prädikatskern unser $\epsilon\iota\tau\bar{\nu}$ - ist. Wenn man sich dadurch nun zu der Erwägung einer elliptischen Formulierung veranlaßt fühlt, so möchte man fragen, ob etwa die prädikative Basis schon für *dieses* $\epsilon\iota\tau\bar{\nu}$ - (wie dann auch für das andere "freie" im übernächsten Satz) in dem erst noch folgenden Ausdruck $\omega\lambda\gamma\omicron\lambda\omicron\gamma\ \epsilon\zeta\omicron\gamma\ \delta\tau\alpha\pi\omicron\theta\eta\kappa\eta$ zu sehen ist. Dieser Ausdruck ist ja sowieso ein Teil dessen, was bei der Erstkonfrontation mit dem EvPhil Schwierigkeiten gemacht hat. Er heißt wörtlich: "man bringt sie (d. h. die *Früchte* als die *Produkte* der Landwirtschaft) in die Scheune ein". Man könnte nach alledem den Anfang von # 115 (auch) so verstehen: "Was die Landwirtschaft der Welt betrifft, so bringt man ihre Früchte in die Scheune ein durch viererlei, und zwar bringt man sie ein durch Wasser, Erde, Wind und Licht."

Zu jenem als Prädikationsbasis erwogenen Ausdruck unseres Textes gibt es übrigens eine erhellende paränetische Parallele. Der Hinweis auf sie findet sich bei Crum (521 b 31f.) Es handelt sich um eine Passage aus "The Instructions of Apa Pachomius the Archimandrite". Sie lautet im ganzen: $\pi\alpha\psi\eta\rho\epsilon\ \dots\ \dagger\pi\epsilon\kappa\omicron\gamma\omicron\iota\ \epsilon\pi\pi\omicron\gamma\tau\epsilon\ \bar{\nu}\theta\epsilon\ \bar{\mu}\pi\epsilon\tau\chi\omicron\ \bar{\mu}\bar{\nu}\ \pi\epsilon\tau\omega\zeta\bar{\epsilon}\ \delta\gamma\omega\ \kappa\bar{\nu}\delta\omega\lambda$

¹³⁴⁰ Vgl. Polotsky 1990: 223 (# 28).

ΕΖΟΥΝ ΕΤΕΚΑΠΟΘΥΚΗ^(sic!) ΝΝΑΓΑΘΟΝ ΜΠΝΟΥΤΕ' und wird von Budge folgendermaßen übersetzt: My son, . . . Set out on the way to God after the manner of one who soweth and reapeth, and thou shalt enter into thy treasure-house (or, granary) of the good things of God.¹³⁴¹ Ich glaube aber nicht, daß das am Ende richtig ist (wie denn auch Crums Einordnung dieses Gebrauchs von ωλ als intransitiv nicht stimmen dürfte). Es muß vielmehr heißen: " . . . und du wirst einbringen in deine Scheune die guten (Gaben) Gottes."

Schließlich verdient noch die rhetorische Form der Auswertung des Vergleichs einen Blick. Ihre äußere Struktur läßt sich zunächst folgendermaßen sichtbar machen:

ΠΝΚΑΣ	ΤΕ ΤΠΙCΤΙC ÷	ΤΑΙ ΕΝΔΕ ΝΟΥΝΕ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤC
ΠΜΟ[Ο]Υ [ΔΕ]	ΤΕ ΘΕΛΠΙC ÷	ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤC Ε[ΝCΟ]ΕΙΨ
ΠΠΝΔ	ΤΕ ΤΑΓΑΠΗ ÷	ΕΒΟΛ [ΖΙΤΟ]ΟΤC ΕΝΔΥΞΑΝΕ
ΠΟΥΕΙΝ Δ[Ε]	ΤΕ] ΤΓΝΩCΙC ÷	ΕΒΟ[Λ Ζ]!Τ[ΟΟ]ΤC ΤΝΠ[ωΖ]

Im vorderen Block sieht es so aus, als bestimme der Possessivartikel von ΚΑΣ die folgenden einfachen Artikel mit. Von solchem "Vorzeichen" hängt ja schließlich auch das Subjekt/Prädikat-Verhältnis innerhalb dieser Nominalsatzreihe ab. Im zweiten Block konstatieren wir eine interessante stufenweise Verminderung der Emphase. *Zeile 1*: Extraposition des präpositionellen Objekts und Fokalisierung des *Präpositionalausdrucks* durch Transposition der *Verbform* (in das Präsens II); *Zeile 2 und 3*: Extraposition und Fokalisierung des *Präpositionalausdrucks* (Präsens II); *Zeile 4*: Hervorhebung durch bloße Extraposition des *Präpositionalausdrucks*. Die rhetorische "Antiklimax" würde freilich noch klarer, wenn wir das ΕΝ- in *Zeile 1* gar nicht als Präsens II, sondern als *Circumstantialis* verstehen und in diesem Satz eine *adjektivische* Cleft Sentence mit *circumstantialer Glose* sehen würden. Das "Gefälle" im rechten Block könnte man dann so verdeutlichen:

"Der Glaube ist es, in dem wir Wurzel fassen.
Durch die Hoffnung ist es, daß wir uns ernähren.
Durch die Liebe ist es, daß wir wachsen.
Durch die Erkenntnis reifen wir."

116a (p. 79,31-33) Dieser kleine, wegen seiner Lücken letztlich unverständlich bleibende, Text hängt, wie sich im Laufe der Forschungsgeschichte herausgestellt hat, thematisch und motivisch enger mit dem Vorhergehenden (# 115) als mit dem Folgenden (# 116b) zusammen. Dennoch kann er nicht einfach als ein Teil (der Schluß) des vorhergehenden Abschnitts betrachtet werden. Zu deutlich wird mit ΤΧΑΡΙC = "Die Gnade" ein *neues* Thema eingeführt. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist eigentlich nur eine äußerliche und besteht in dem (katalogischen) Motiv der *Vierfältigkeit* einer Sache: Vierfältig wie die Landwirtschaft (in diesem oder jenem Bereich) ist auch die Gnade.

Wenn man raten will, wie der kurze Spruch, in dem sich die ersten beiden Aspekte der Gnade ja mit hinreichender Sicherheit rekonstruieren lassen, weitergegangen sein mag, so kann man, was den *Gegenstand* betrifft, diese Aussage über die Gnade mit den reicheren Aussagen über den verwandten Begriff der Wahrheit in Zusammenhang zu sehen versuchen. Was jedoch die *Form* der Aussage betrifft, so erinnert unser Fragment an die Aussage über den Heiligen

¹³⁴¹ Budge 1913: 360 (Hervorhebung von mir).

Geist in # 33. Viel kann ja nicht mehr gefolgt sein. Und die Reste lassen jedenfalls ahnen, daß es nur mit einer Variante von Aspekt eins und zwei, aber in umgekehrter Reihenfolge, weitergegangen ist.

116b (p. 79,33-80,4) Dieser Paragraph ist die Einleitung zu einem Aussagenkomplex, zu dem auch noch ## 117.118 gehören. Er könnte, unter dem Gesichtspunkt seiner Funktion und Stellung im größeren Kontext des EvPhil, verstanden werden als eine Bezugnahme auf Jesus als das *Vorbild* jener Liebe, von der in # 110a die Rede war. Die besondere Schwierigkeit seines Verständnisses im einzelnen besteht darin, daß man nicht weiß, worauf sich einige seiner Sätze eigentlich beziehen. Wir sind also wieder, um zu verstehen, darauf angewiesen, (auf Verdacht hin) unsererseits "experimentell" eine solche Beziehung zu suchen. Der "Hauptverdacht" besteht darin, daß wir es mit einer homiletisch-paränetischen Anwendung von Mt 11,28 zu tun haben. Und es sieht so aus, als erfolge die Auslegung dieses *Haupttextes* unter Zuhilfenahme zweier *Nebentexte*. Über das Stichwort *πραῦς* scheint die Auslegung von Mt 11,28 verbunden zu sein mit der Seligpreisung Mt 5,5: μακάριοι οἱ πραεῖς. Und infolge einer "Gleichung": *πραῦς* = *μὴ λυπῶν* könnte außerdem eine Verbindung bestehen zu der Geschichte vom reichen Jüngling (Mk 10,17-22 Parr),¹³⁴² der ja *auch* der Aufforderung Jesu δεῦτε πρὸς με nachkommen wollte, aber *keine ἀνάπαυσις* für seine Seele erfuhr, sondern, wie es von ihm heißt, ἀπῆλθεν *λυπούμενος* (Mk 10,22).

Unsere hiesige *Einleitung* zu diesem Komplex besteht nun aus vier "Gliedern": 1. aus einer allgemeinen Seligpreisung; 2. aus einer ausdrücklichen Beziehung derselben auf Jesus (Jesus hat die in der Seligpreisung implizierte "Bedingung" erfüllt); 3. aus der Beschreibung und Begründung dieser Erfüllung; 4. aus einem Aufruf, Jesus nachzueifern, um genauso vollkommen zu werden wie er.

Diese Auffassung hängt aber nun direkt ab *von*, oder steht wenigstens in enger Beziehung *zu*, einer bestimmten Lösung zweier grammatisch-semantischer Einzelprobleme. Das erste betrifft die Deutung des Ausdrucks *παεῖ ἐμπεϛ-*. Er wird hier verstanden als ein Äquivalent dessen, was normalerweise *πετεῖ μπεϛ-* oder gegebenenfalls auch *πῆ ετεῖ μπεϛ-* heißen würde oder heißen müßte,¹³⁴³ nämlich als ein *generalisierender* Adjektivsatz (der das *grammatische* Subjekt dieses einleitenden *Nominalsatzes* und das *sachliche* Subjekt der in ihm ausgedrückten *Seligpreisung* ist).¹³⁴⁴ Der Grund für diese Auffassung ist der folgende identifizierende Satz. Die offensichtlich demonstrative Kraft des *παεῖ* in diesem Satz scheint die Neutralisierung derselben im *παεῖ* des vorangehenden Satzes vorauszusetzen. Andererseits könnte der Gebrauch des Umstandssatzes in

¹³⁴² "Der reiche Jüngling" war uns ja schon einmal "begegnet", nämlich als erwogener Bezug von # 107b.

¹³⁴³ So wird zwar vielfach übersetzt (vgl. vor allen Dingen: "Blessed is the one who on no occasion caused a soul [*distress*] [Isenberg bei Layton 1989: 203]; und: "[Blessed] is he who has not [*caused grief to*] anyone" [Layton 1987: 350 (*Hervorgehobenes* steht jeweils nur in den Anmerkungen))), aber es ist eben die Frage, ob und inwiefern das überhaupt legitim ist. Meine diesbezüglichen Schwierigkeiten mit dem Ausdruck spiegeln sich in der Übersetzung bei Schneemelcher wider (1987: 170).

¹³⁴⁴ Vgl. zur Problematik dieser Sache Polotsky 1987: (über den generellen und explikativen Adjektivsatz) 78-89 (## 51-62) und 89-93 (## 63-67).- Diese Form der Einführung des Subjekts einer Seligpreisung ist jedoch nicht singular, sondern hat ihre Entsprechungen auch anderswo in demselben Codex, nämlich in EvThom # 69: *ΖΜΜΑΚΑΡ Ι ΟC ΝΕ ΝΑΕ Ι ΝΤΑΥΔ Ι ΩΚΕ ΜΜΟΟΥ <ΕΥΟΥΔΔΒ> ΖΡΔ Ἰ ΖΜ ΠΟΥΖΗΤ* = "Wohl denen, die verfolgt wurden, <sofern sie reinen> Herzens <sind>"; und in ExAn p. 135,16f.: *ΖΜΜΑΚΑΡ Ι ΟC ΝΕ ΝΑΕ Ι ΕΤΠΕΝΘΕ Ι* = "Wohl denen, die da trauern." Vielleicht muß man sich vor solchem *παεῖ* / *ΝΑΕ Ι* einfach ein "imaginäres" (*ΠΡΩΜΕ*) / (*ΝΡΩΜΕ*) vorstellen. Vgl. zu dieser Form einer Seligpreisung EvThom # 103: *ΟΥΜΔ[ΚΔ]Ρ Ι ΟC ΠΕ ΠΡΩΜΕ ΠΑΕ Ι ΕΤCΟΟΥΝ ΧΕ Ζ[Ν ΔΩ] ΜΜΕΡΟC ΕΝΛΗCΤΗC ΝΗΥ ΕΖΟΥΝ* = "Wohl dem (Mann), der weiß, wo die Räuber eindringen werden."

"Vertretung" des Relativsatzes mit dem "Ersatz" von π- oder πΗ durch παει unmittelbar zusammenhängen (Reduktion des Transponenten durch Direktkontakt).¹³⁴⁵

Das andere Problem ist die genauere Bedeutung der ersten Hälfte des dritten Satzes ἀϑ̄ρ̄απαντα ἴπμα τηρϑ, wobei ich auf Zustimmung dafür hoffe, daß die gewöhnliche Übersetzung mit: "er trat dem ganzen Ort entgegen" o. ä.¹³⁴⁶ bar jeden Sinnes ist. Die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks ergibt sich nicht aus der einfachen Zusammenfügung der Grundbedeutung seiner einzelnen Elemente, sondern aus dem semantischen Gegenüber des Gesamtausdrucks zur zweiten Hälfte desselben (dritten) Satzes: ἴπεϑ̄ρ̄βαρει ἄλαδγ. Im Gegenüber zu λαδγ "niemand" muß πμα τηρϑ eben "alles" bedeuten. Und das komplexe logische Gegenüber von: "er legte niemandem (d. h.: keinem *anderen*) eine Last auf" müßte also so etwas sein wie: "all das Schwere, was zu erfüllen war, erfüllte er selbst". Ich verstehe also das Verb ἀπαντᾶν als *intransitivum* und ἴπμα τηρϑ als allgemeines Ortsadverb. Und vielleicht kommt man von dem, was möglich ist, zu dem, was man erwartet, am einfachsten durch die Annahme, daß der problematische Ausdruck *elliptisch* ist und daß gemeint ist: "er kam überall hin, wo er gebraucht wurde, wo es etwas Schweres zu tun gab, wo er jemandem eine Last *abnehmen* konnte, etc."¹³⁴⁷

117 (p. 80,4-8) Die Erkenntnis der wirklichen Grenzen dieses kleinen Textkomplexes, also: wo er eigentlich anfängt und wo er zu Ende ist, war - wenigstens für mich - ein langwieriger und mühsamer Prozeß. Aber (wenigstens) jetzt herrscht Klarheit!

Es geht hier um die zögernde und zweifelnde Rückfrage der zu Jesu Nachfolge Eingeladenen (δεῦτε πρὸς με πάντες . . . καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ [Mt 11,28/29]), ob denn die Forderung nicht zu hoch ist. Formuliert ist das im Diatribe-Stil, wo die unbestimmte Person *zunächst* durch die 1. Pers. Pl., *und dann* durch die 3. Pers. Sgl. ausgedrückt ist.¹³⁴⁸

Der Abschnitt setzt ein mit einem sehr komplizierten Satz, für dessen Verständnis es wesentlich ist zu sehen, daß das satzeinleitende παει eine Extraposition darstellt, deren nächstgelegener "Vertreter" innerhalb des Satzes das ρϑ in ερϑϑ ist und die dann auch in dem nächsten παει nebst ερατϑ noch einmal aufgenommen wird. Auch abgesehen von der Verschiebung der Struktur durch die Verlagerung eines Innengliedes an die Satzspitze ist die Syntax noch schwierig genug, um Layton zu veranlassen, sie mit einem Hinweis auf Crum zu verifizieren.¹³⁴⁹ Mit dem "Wort" dürfte auf eine bestimmte *Schriftstelle* verwiesen werden. Und die

¹³⁴⁵ Vgl. Polotsky 1990: 245-247 (# 23).

¹³⁴⁶ So ich selbst noch 1987: 170. Vgl. aber auch z. B. Layton: "he has encountered the whole place" (1987: 350).

¹³⁴⁷ Die Lösung des hiesigen Textproblems steht übrigens im Zusammenhang mit der Beobachtung (von Louis Painchaud, Québec), daß es ungewöhnliche (adverbielle) Ausdrücke mit ΠΜΔ ΤΗΡϑ (als Erweiterung) im EvPhil auch sonst noch gibt. Vgl. die Diskussion der Sache im Kommentar zu # 110a.

¹³⁴⁸ Vgl. Shisha-Halevy 1986: 204 [# 7.2.5.1 (2)].

¹³⁴⁹ Vgl. 1989: 202 (*erster* Apparat zu 80:5). Die Stelle, auf die dort verwiesen wird, ist: Crum: 775 a 27. Vielleicht ist es der Umstand, daß wir statt des bei Crum erscheinenden ϑε hier ein ϑωϑ haben, was Shisha-Halevy veranlaßt, die Berechtigung einiger Elemente des hier vertretenen Textverständnisses in Frage zu stellen. Er möchte den Satz lieber wie folgt übersetzen: "As for this, the Word *questions* us about it, as it is difficult to establish" (Brief vom 12. August 1988 [Hervorhebung von mir]). Die/eine Bibelstelle, auf die der so verstandene Satz paßt, wäre dann innerhalb der Perikope von der Zebaidenfrage (Mk 10,35-40 Par) der Vers Mk 10,38 (δύνασθε πιεῖν . . . βαπτισθῆναι:).

müßte dann wohl Mk 10,23-27 Parr sein.

Es folgen zwei Fragen, eine ganz allgemeine, die bloß die andere Seite des einleitenden Aussagesatzes ist ("wenn das so schwer ist, wie können wir es dann schaffen?"), und eine sehr spezielle, die sachlich dann den Übergang zu # 118 darstellt, insofern als jener die *Beantwortung* eben dieser Frage ist.

In diesem letzten Satz, der zweiten, speziellen Frage, geht ja die Rede, die bisher in der Stilform der 1. Pers. Pl. gehalten war, in die Form der 3. Pers. Sgl. über. Und da damit kein grundsätzlicher Wechsel von Thema und Perspektive verbunden ist, hat man dieses $\rho\upsilon$ in $\epsilon\upsilon\eta\lambda\alpha\tau$ eben als die *generische* Person zu verstehen. Sachlich zielt diese Frage auf die Möglichkeit (oder eben *Unmöglichkeit*) der Übernahme und Umsetzung von Jesu $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\mu\epsilon$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$. . . $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\acute{\upsilon}\sigma\omega$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\varsigma$ (Mt 11,28) beim Eintritt in Jüngerschaft ($\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\epsilon$ $\acute{\alpha}\pi'$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$ [Mt 11,29]): Ist denn auch für die Jünger ein $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\acute{\upsilon}\epsilon\iota\upsilon$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ bzw. ein $\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\upsilon$ $\pi\acute{\omega}\sigma\iota\upsilon$ möglich?

118 (p. 80,8-23) Wir kommen zu einem Textstück, auf das insbesondere zutrifft, was Layton in diesem Zusammenhang sagt, nämlich: "The translation of this whole paragraph is uncertain."¹³⁵⁰ Ohne "Kompaß" ist man hier völlig "aufgeschmissen", so daß man nicht einmal weiß, wer oder was eigentlich als gut und wer oder was als böse verstanden ist. Nun, nach unserem "Kompaß" ist das die Antwort auf die Schlußfrage von # 117. Und dabei ist diese Frage offenbar in dem Sinne verstanden, daß $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\acute{\upsilon}\epsilon\iota\upsilon$ ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$) und $\mu\grave{\eta}$ $\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota\upsilon$ ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha$) vollständig äquivalent sind. Und die Antwort erklärt nun diese Voraussetzung für falsch, indem sie die Sache gleichzeitig richtigstellt. Und diese Richtigstellung besteht im wesentlichen in der Darlegung, daß die positiv und die negativ beschreibbaren Seiten des geforderten Handelns *nicht ganz*, sondern nur zum Teil, deckungsgleich sind. Wohl lautet die Forderung, *gar niemanden* zu betrüben; aber das heißt eben nicht automatisch auch, *wirklich alle* zu erquicken. Die Erquickung gilt nur all denen, die mühselig und beladen sind, also *nicht* den Zufriedenen und Wohllebenden; sie gilt somit nur den Armen, und eben nicht auch den Reichen. Zum Verständnis der Antwort im einzelnen ist dann noch wichtig, daß *beide* Begriffe des Guten *zweiwertig* behandelt werden: Sowohl $\nu\epsilon\tau\eta\lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon$ / $\pi\epsilon\tau\eta\lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron$ ($\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ / δ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$) als auch $\pi\epsilon\tau\omega\omicron\omicron\pi$ / $\pi\epsilon\tau\omega\pi\epsilon$ $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ (δ $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omega\upsilon$ / $\sigma\chi\acute{\omega}\nu$) können im materiellen Sinne (Güter/Wohlergehen) und im ethischen Sinne (Gut-Sein/Sich-Gut-Verhalten) gebraucht werden.

Satz 1 stellt zunächst das, was man *nicht* tun darf, nämlich zu betrüben, als die grundlegende Forderung, die auch universal gilt, heraus. Diese erste Hälfte mit ihrer rhetorischen Entfaltung impliziert übrigens ein ganzes Ethos, ein Ethos der $\pi\rho\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\varsigma$. Vom Zusammenhang her fällt der Ton jeweils auf die erste Hälfte der Veranschaulichung. Also, das Nicht-Betrüben gilt auch gegenüber den Großen und Ungläubigen. Nicht aber das Erquicken! Das sagt nun der zweite Teil des ersten Satzes. M. E. wirkt die Negation von $\omega\omega\epsilon$ $\lambda\alpha\eta$ hier weiter und ist es nicht so, daß jetzt dem, was man nicht tun darf, das, was man tun soll, folgt. Man könnte das auch so sagen: Was man tun soll, ist wohl da, aber nur als Implikation. Der volle Gedanke dürfte nämlich sein: Erst in zweiter Hinsicht kommt die (positive) Pflicht zu erquicken; denn erquicken darf man nur die Kleinen und Gläubigen, nicht aber die Großen und Ungläubigen, das heißt die, die sich ja schon selbst in ihrem Wohlstand "erquicken". Damit ist das abgelehnt, was man im frühen Christentum $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\lambda\eta\mu\psi\iota\alpha$ genannt hat.

Satz 2 macht einen "Abstecher" in den Bereich der Polemik *in Sachen*: Verhalten der

¹³⁵⁰ 1987: 350 (App. zu 99b).

Christen zu den Reichen. Man soll nicht, wie weithin üblich, den Reichen um eines Mahles willen, zu dem man eingeladen zu werden hofft, zum Munde reden. Und die Gefahr in dieser Hinsicht ist groß! Vgl. Jak 2,1-7; ActPt, NHC VI, p. 11,26-12,13.

Satz 3 trägt nach, daß der Nachfolger Jesu das, was er nicht tun soll, auch gar nicht tun kann. Die Wahl der Bezeichnung des Nachfolgers: "Wer das Gute tut" mag durch das Vorbild Jesu als des Guten bestimmt sein (vgl. Mk 10,17: διδάσκαλε ἀγαθέ; 18: τί με λέγεις ἀγαθόν), während das "Nicht-Können" so gemeint sein dürfte, daß es zum *Wesen* der Rechtschaffenheit gehört, daß sie den (bösen) Reichen *wider die Natur* ist.

Satz 4 hat schon andere Exegeten an Aussagen wie Joh 6,38 erinnert. Wie Jesus selbst, tut auch der Nachfolger nicht seinen eigenen Willen, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Aber es könnte sein, daß hier in johanneischer *Form* ein synoptischer *Inhalt* "transportiert" würde, nämlich so etwas wie Mk 2,17 Parr.

Satz 5 leitet, unter Beibehaltung der Kategorie des Nicht-Könnens, nun denjenigen Gedanken ein, dem der ganze Rest des Paragraphen gewidmet ist. Er wird insgesamt dreimal formuliert, sozusagen in drei verschiedenen "Anläufen" zu erfassen gesucht (a: *Satz 5*; b: *Satz 6 und 7*; c: *Satz 8 und 9*). Und dabei sind offenbar folgende drei Ausdrücke:

πετρε Ἰησοῦ	"wer das Gute tut"	(<i>Satz 3</i>)
πετωπε καλως	"wer sich gut verhält"	(<i>Satz 6</i>)
πετευνταχ Ἰησοῦ	"wer die Natur (dazu) besitzt"	(<i>Satz 8</i>)

Synonyme zur Bezeichnung des Nachfolgers Jesu. Wenn auch ein solcher die Reichen nicht erquicken soll und kann, so soll und kann er ja aber auch sie wenigstens nicht betrüben; und doch kommt es durch ihn bei ihnen tatsächlich zur Betrübnis. Und diese theologische Aporie (von wohlbekannter, nämlich Theodizee-artiger Struktur) wird damit gelöst, daß gesagt wird, der Nachfolger ist nicht der *Grund*, sondern nur der *Anlaß* dieser Betrübnis. Der Grund liege vielmehr im bösen Inneren der Reichen selbst.

Gegen Ende des *Satzes 5* ist die Form und Funktion von εϑῆροϑῆριε ein Problem. Formal kann es nichts anderes sein als ein negativer Konditionalis. Aber seine ungewöhnliche, nämlich "nachhinkende" Stellung macht ihn zu dem Äquivalent eines εἰ μὴ-Satzes. Was wirklich dasteht, vertritt also ein εἰ μὴ εϑῆροϑῆριε.

Zum zweiten "Anlauf" (*Satz 6 und 7*) könnte man als eine Art von Veranschaulichung des offenbar Gemeinten das Ende des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,10-15) benutzen, besonders die Worte von V. 15b: ἡ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστὶν ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι;

Innerhalb der dritten Version des Schlußgedankens von # 118 (*Satz 8 und 9*) soll der *Satz 8* wohl den ergänzenden Gedanken einbringen, daß das, was der Nachfolger Jesu (hier als *Besitzer* der guten *Natur* apostrophiert) tut, eigentlich dazu bestimmt ist zu erfreuen (und nicht zu betrüben) und daß sein Tun diese Freude auch bewirkt, allerdings nur bei Gott, dem "Guten" schlechthin (vgl. Mk 10,18: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς), und allen Menschen, die selbst auch gut sind. Der letzte Satz schließlich (*Satz 9*), der noch einmal die unnatürliche Wirkung auf die anderen formuliert, verursacht durch sein allerletztes Wort, das Adverb κακως, das irgendwie schwer beziehbar ist, noch einmal eine gewisse Irritation. *Satz 8 und 9* stehen aber doch in einem komplementären Verhältnis, innerhalb dessen auch der "Stellenwert" des κακως definiert sein mußte. Man kann die in den beiden Sätzen obwaltenden Entsprechungen nun so darstellen:

ΠΕΤΕΥΝΤΑΥ ΜΜΑΥ ΝΤΦΥΣΙΣ † ΟΥΝΟϚ ΜΠΕΤΝΔΝΟΥϚ
ΖΟΕΙΝΕ ΔΕ ΕΒΟΛ ΖΝ ΠΔΕΙ ΣΕΧΛΛΥΠΕΙ ΚΑΚΩΣ.

Das heißt aber, das "in der Luft hängende" κακως hätte eine einsichtige Funktion nur, wenn es mit zur Bezeichnung der (durch den wesenhaft Guten) betrübt werdenden Bösen gehören würde. Das wiederum geht aber nur, wenn man sich - wie bei dem zweimal vorkommenden Adverb καλλως - eine Basis mit ωπε/ωοοπ vorstellen würde, was auf eine Konjektur <εγωοοπ> κακως am Textende hinausliefe: "Einige aber werden durch diesen betrübt, <(solche) die> böse <sind>."

119 (p. 80,23-81,14) Die Paränese wird hier mit einem besonders ausführlich dargebotenen Gleichnis fortgesetzt und *abgeschlossen*. Den paränetischen Topos, um den es geht, kann man im Klartext in Kol 4,5f. lesen, wo er übrigens auch das Ende einer (Neophyten-)Paränese bildet. Und das ist die Verpflichtung, die eigene Sache *durch das Wort* recht zu vertreten gegenüber denen "draußen", gegenüber denen "drinnen" und gegenüber denen "in der Mitte". Das Motiv aus der Kolosser-Parallele, daß das Wort ἐν χάριτι erfolgen soll, ebenso wie die ausdrückliche Bezugnahme auf den Sachverhalt der Jüngerschaft in unserem EvPhil-Text könnte unseren # 119 der Sache nach als eine natürliche Fortsetzung des unmittelbar vorhergehenden Komplexes ## 116b.117.118 erscheinen lassen.

Das alles merkt der *Ersthörer* oder *Erstleser* natürlich (bestenfalls) erst hinterher. Denn zunächst ist es ja der Sinn dieser Art von Paränese, ihn ganz durch das neue Bild "gefangenzunehmen". Zum Bild in seiner Gesamtheit ist zu bemerken, daß hier von dem (doch wohl *allumfassend* vorgestellten) Besitz eines οικοδεσπότης sogleich und einseitig nur der Besitz an Nahrungsbedürftigen und ihrer Nahrung in den Blick kommt. Solche Erhaltung des lebendigen Besitzes durch Ernährung gilt aber wohl in der antiken Vorstellung überhaupt und entsprechend auch in der Gleichnisrede als ein sehr wesentliches Element für die Führung und das Funktionieren eines großen Besitztums, wie innerhalb des NT z. B. an der Perikope vom treuen und untreuen Knecht zu sehen ist (Mt 24,45-51 par Lk 12,42-46; vgl. unter diesem Gesichtspunkt besonders jeweils den Eingangsvers).

Von den Einzelheiten des Bildes sind einige Elemente der Nahrung nicht mit (letzter) Sicherheit zu ergänzen oder zu deuten. Aber glücklicherweise ist das dem Verständnis des Gleichnisses nicht ernsthaft abträglich. Was nämlich die Schweine außer den Eicheln als Futter bekommen, ist zwar wohl erhalten und heißt ΜΑΜΟΥ ΝΟΕΙΚ (p. 81,1); es ist aber nicht klar, ob es zu dem Lemma ΜΗ (Crum 158 b 23-47) gehört, bzw. wie es da eingeordnet werden müßte, und wieso es dann ein "seriöses" Schweinefutter (wie hier offensichtlich) bezeichnen kann. Außerdem ist die lexikalische Problematik nur eine Seite der Sache neben der landwirtschaftlichen.¹³⁵¹ Die Hauptnahrung der Schweine ist - jedenfalls heute - tatsächlich eine etwas unappetitlich aussehende

¹³⁵¹ Vgl. besonders die Verbindung mit ΟΕΙΚ in ΜΗ ΟΕΙΚ als Wiedergabe von κόπρος (verstanden als Straf-"Essen") (Crum 158 a 40-43). Und siehe auch die diesbezügliche Notiz in Emmels Register unter ΜΑΜΟΥ (bei Layton 1989: 295a). Wenn ΜΑΜΟΥ nicht ein ganz anderes Wort ist, müßte man den hiesigen Gesamtausdruck *so* analysieren: ΜΔ-ΜΟΥΝ-ΟΕΙΚ, dabei ΜΔ- stat. nom. von ΜΗ "Urin"; und ΜΟΥ(N)- Konstruktform von ΜΟΥ "Wasser". Und das ganze müßte eine geläufige, volkstümliche Bezeichnung des breiartigen Schweinefutters sein unter dem Gesichtspunkt, daß es "zarteren Gemütern" wie flüssiger Kot erscheinen kann und auch so riecht.

"Pampe".¹³⁵² Die (aus alter Zeit stammenden) "korrespondierenden" Ergänzungen der Lücken in Z. 27 und 30f. (p. 80) zu [κ|κ|] bzw. κ|κ| --- können nicht (mehr) als sachgemäß gelten und werden hiermit aufgegeben. Sie widersprechen ja auch schon dem Prinzip der *exempli gratia*-Rekonstruktionen, insofern als sie das Verständnis blockieren, statt es zu befördern. Damit aber kommen wir zu der "schönsten" Lücke. Das ist die am Anfang von p. 80,30, wo es um die Frage geht, was die Kinder außer dem Brot noch zu essen bekommen. Daß da als "Zubrot" das Fleisch genannt war, ist natürlich nicht absolut sicher. Aber wenn es überhaupt für jemanden bestimmt war, für wen denn sonst? Und die *Vorstellung*, daß da das Fleisch gestanden hat, ist unter zweierlei Hinsicht wichtig. Einmal würde daraus hervorgehen, daß die "Kinder" dieses Gleichnisses keine *kleinen* Kinder sind, sondern große Söhne (und Töchter). Andererseits braucht man das *Braten*-Essen hier, damit es zu den (vorher nicht genannten) *Knochen* kommt, die dann (von der Herren Tische) den Hunden vorgeworfen werden. Das wichtigste aber ist, daß da in der Mitte noch die Buchstaben(reste)]αΔ[entziffert werden konnten. Und deren *Deutungsmöglichkeit* als — εΔΥ]αΔ[Ϸ — ist für mich zu einem "Schlüsselerlebnis" der Exegese geworden. Das heißt nämlich dann in der Sache: Die Söhne bekommen schon *fertiggebackenes* Brot (und schon gebratenes Fleisch), während die Slaven nur die *Zutaten* zu ihrem (auch noch viel geringeren) Mahl erhalten, das sie sich dann selbst erst zubereiten müssen. Und weiter bedeutet das, daß dieser Teil des Gleichnisses auf das sorgfältigste als Sprungbrett für die in Aussicht genommene Anwendung vorbereitet worden ist, wie ja denn auch nur für diesen Teil die Anwendung expliziert wird: der fertigen Nahrung entspricht τὰ τέλεια, den bloßen Zutaten τὰ πρώτα.

Was nun diese Anwendung betrifft, so ist es überaus auffällig, daß dem Autor außer an dem gerade genannten Einzelpunkt mehr an dem, wie der Jünger (im Unterschied zu anderen) *ist*, als daran, was er *tut* (d. h., wie er nun im einzelnen zu dem und jenem *redet*) gelegen zu sein scheint. Jedenfalls finden sich in der Mitte beim Übergang vom Bild zur Deutung, die dann gar nicht wirklich durchgeführt wird, drei ganz wichtige Gesichtspunkte formuliert: 1. Der Jünger Jesu, der etwas von seiner Jüngerschaft versteht, ist *klug*.¹³⁵³ 2. Der wahre Jünger Jesu sieht (wie sein Meister [vgl. Joh 2,25]) auf das, was *im* Menschen ist. 3. Für das Verhalten des Jüngers Jesu in dieser Welt ist wichtig zu wissen, daß es viele gibt, die nur so aussehen wie Menschen, innen aber (wie) Tiere sind.

Hinsichtlich des hier (so) entworfenen oder implizierten Jüngerbildes ist aber auch noch eine Grundsatzfrage zu entscheiden, nämlich die, ob es "hierarchisch" oder "demokratisch" ist. Während Isenberg in eindrucksvoller Weise hier im Jünger den Typ des Priesters oder Bischofs abgebildet sieht, der die einen (die "Skaven") auf die Initiation vorbereitet, die er an den anderen (den "Kindern") schon vollzieht,¹³⁵⁴ versteht Layton den bestimmten Singularartikel π- im Rahmen der Übergangswendung τΔΕΙ ΤΕ ΘΕ ΜΠΜΔΘΗΤΗΣ ΜΠΠΟΥΤΕ *generisch* und übersetzt folglich konsequent pluralisch: "Just so *are* the disciples of god" usw. (alles im Plural).¹³⁵⁵ Ich bin nun

¹³⁵² Unter dem "landwirtschaftlichen" Gesichtspunkt, was Schweine wirklich fressen ("schlabbern") vgl. auch Lk 15,16: der verlorene Sohn ἐπεθύμει χορτάσθῆναι ἐκ τῶν κερπύλλων ὡς ἡσθίου οἱ χοῖροι. Andererseits gehört natürlich zur "Welt der Sprichwörter" die Vorstellung, daß Schweine Kot lieben (und fressen); vgl. Mt 7,6 und 2Petr 2,22.

¹³⁵³ Der Gesichtspunkt der Klugheit findet sich ja hier in unserem # 119 auffällig stark betont. Das ist in ganz ähnlicher Weise übrigens auch in Gleichnissen des EvThom so; vgl. dort ## 8. 76.

¹³⁵⁴ Vgl. 1968: 287. 324.

¹³⁵⁵ 1987: 350 (Hervorhebung von mir).

deziert der Meinung, daß das Recht hier auf der Seite Laytons liegt. Der falsche "hierarchische" Schein ist *objektiv* bedingt durch eine gewisse Inkongruenz der inneren Struktur des Bildes (da sorgt eben ein einzelner Mensch für andere, die von ihm ganz und gar abhängig sind) mit dem erklärten Bereich der Anwendung. Und der *subjektive* Faktor liegt in der Möglichkeit der Verknüpfung des paränetischen Kontextes und der hiesigen paränetischen *Abzweckung darauf*, wie der Jünger zu anderen *reden* soll.

Im Unterschied zu den Menschen, die nur außen Mensch, aber innen Tier sind, werden die "Sklaven" auffällig positiv gesehen. Das kann man getrost so behaupten, obgleich gar nicht gesagt wird, welche Art von Mitmenschen damit gemeint sind. Selbst hier am Ende, wo allein das Bild konkret angewendet wird, geschieht das nur halb. Es wird nur gesagt, welchen Sachverhalt die *Speise* der Sklaven und Kinder abbildet, nicht aber, *wen diese selbst* meinen. "Sklave" bleibt also als Metapher stehen; aber als solche und *in der hiesigen Bewertung* ist sie nach rückwärts verbunden über # 114 und # 110a mit # 87: die hiesigen "Sklaven" scheinen dieselben Menschen zu meinen, die dort mit einer anderen Metapher als die "Kinder der Hochzeit" bezeichnet werden. Was aber nun die enthüllende Bezeichnung des den "Sklaven" und den "Kindern" Gegebenen betrifft, so ist ja jetzt klar, daß $\bar{\nu}\omega\rho\eta$ und $\bar{\nu}\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ als Objekt des jeweiligen τ - aufzufassen sind und also die Wiedergabe von $\tau\delta$ $\pi\rho\omega\tau\alpha$ bzw. $\tau\delta$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ sein dürften. Die Frage ist dann nur noch, wie weit man berechtigt ist, die Wort-Bedeutung dieser Objekte "das Erste" und "das Vollkommene" gleich noch weiter paraphrasenhaft zu interpretieren.¹³⁵⁶ Dieses "Geben" ist jedenfalls ein "Geben" durch die mitteilende *Rede*. Der wahre Jünger Jesu teilt den einen "das Erste", den anderen "das Vollkommene" mit. Da nun mit den Kindern nach dem oben über den "demokratischen" Charakter des Jüngerbildes Gesagten nur die *Mitjünger* gemeint sein können, darf man wohl so verstehen, daß der Jünger mit den "Sympathisanten" über die Wahrheit nur andeutungsweise, nur verhüllt, reden kann, während im Kreise der Eingeweihten offen geredet wird. Es mag schließlich nicht überflüssig sein, unseren Text noch mit ähnlichen Aussagen zu derselben - oder einer sehr ähnlichen - Sache, die aber eine andere Terminologie gebrauchen, zu vergleichen. Und da kommt zunächst der Metaphern-Komplex $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ im Gegenüber zu $\beta\rho\omega\mu\alpha/\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\delta$ $\tau\rho\omicron\phi\eta$ als der "Speise" für die $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$ bzw. die $\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota/\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ in Frage (vgl. vor allem 1Kor 3,1f. und Hebr 5,12-14). Aus dem Zusammenhang des 1Kor vgl. außerdem noch: $\Sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\nu$ $\delta\epsilon$ $\lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\iota\varsigma$ (2,6). Ein ähnliches Gegenüber ist dann aber auch $\tau\delta$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ und $\tau\delta$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ als das, was einem $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ bzw. einem $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ entspricht (vgl. 1Kor 13,9-12).¹³⁵⁷

120a (p. 81,14-19) und # 120b (p. 81,19-21) Wir befinden uns plötzlich wieder im Bereich theologischer Spekulation. Es beginnt also etwas Neues. Und dieses Neue ist für Borchert nichts Geringeres als der große Schlußabschnitt des EvPhil, der dem Thema des wesenhaften

¹³⁵⁶ Dabei habe ich Isenberg im Auge, wenn er übersetzt: "To the slaves he will give only *the elementary lessons*, to the children he will give *the complete instruction*" (seit 1977; vgl. NHLibEng: 148; NHLibEng³: 157; bei Layton 1989: 205 [Hervorhebung von mir]). Und das halte ich eben für übertrieben. Bei Layton selbst ist es im Grunde genau umgekehrt. Zwar paraphrasiert auch er sehr stark aber er bleibt dabei ganz und gar im Bild: " ...; if slaves, a first course (that is, a single dish); if children, a complete meal" (1987: 350).

¹³⁵⁷ Vgl. zum Verständnis und der Bedeutung der Sache, um die es hier in # 119 geht, auch Guillaumont/Guillaumont 1989: 37-40.

Gegensatzes zwischen dem Verborgenen und dem Offenbaren gewidmet sei.¹³⁵⁸ Das ist ein wichtiger und guter Wegweiser. Da aber nun andererseits M. Turner, auch mit guten Gründen, innerhalb *ihres* "letzten Viertels" von EvPhil eine Zäsur (noch) zwischen jenen *sieben* Seiten (p. 77,15-84,14) und den *letzten beiden* (eschatologisch ausgerichteten) Seiten (p. 84,14-86,18) - also in unserer Nomenklatur: *zwischen* # 123d und # 124 - ansetzt,¹³⁵⁹ lassen wir unseren Blick erst einmal nur bis # 123d schweifen. Wenn wir den Blick noch weiter senken, sehen wir, daß das Thema "Verborgenen/Offenbar" eingeleitet wird mit einem kleinen Block abstrakter Ausführungen, der (auf p. 81) von Z. 14 bis zu Z. 34 reicht, also unsere ## 120a.b.121a.b umfaßt. An der thematischen und theologischen Zusammengehörigkeit dieses Blocks besteht (auch bei mir) nicht der geringste Zweifel. Wenn ich an meiner Unterteilung trotz der geäußerten Kritik¹³⁶⁰ festhalte, ja sie sogar noch "weitertreibe", so nur deswegen, weil wiederum die *Gesichtspunkte* wechseln und ich jedenfalls die Einheit in der Verschiedenheit besser zu erkennen hoffe, wenn ich die Teilstücke (die ja vielleicht bloß Fragmente sind) ein bißchen voneinander abrücke, also "Lücken" zwischen ihnen schaffe.

Das kleine Stück, mit dem dieser Block anfängt und das wir jetzt # 120a nennen, ist schon nach dem dritten Satz, in Z. 19, wieder zu Ende. Sein einziger Zweck scheint darin zu bestehen, den ungewöhnlichen Begriff eines *Sohnes* des Menschensohnes zu erklären.¹³⁶¹ In formaler Hinsicht muß man unseren # 120a als eine Parallele zu # 39 betrachten. Die hiesige Eingangsformel entspricht genau der dortigen. Vgl. also:

(# 120a)	ϥϥοοπ ἄβι . . .	αγω	ϥϥοοπ ἄβι . . .
(# 39)	κεογλ πε . . .	αγω	κεογλ πε . . .

Man könnte also mit vollem Recht auch hier übersetzen: "Das eine ist der Menschensohn, und etwas anderes ist der Sohn des Menschensohnes"; oder auch: "‘Menschensohn’ und ‘Sohn des Menschensohnes’ ist nicht dasselbe." Und was das erste ist, darüber scheint zwischen Autor und Adressaten Einigkeit zu bestehen: Eine Bezeichnung Jesu. Aber was ist das andere? Ähnlich wie # 39 müßte sich dann auch unser Paragraph auf einen anderen, uns unbekanntem, Text beziehen, um einen schwierigen Begriff daraus zu erklären. Und die Worte des dritten Satzes, die diese Erklärung enthalten, bedeuten: der Ausdruck "Sohn des Menschensohnes" ist eine Bezeichnung des Demiurgen als eines Werkzeugs des "Menschensohnes", der der Soter ist. Sachlich wäre also die Zielaussage von # 120a in etwa die "maskuline" Version dessen, was in # 16a steht. Und ihre vollen Konturen bekäme sie erst im Lichte von ## 99a.b, die man geradezu als einen Kommentar sowohl schon zu # 120a als auch zu dem ganzen Rest unseres kleinen Textblockes benutzen kann. Das jedenfalls ist mein Versuch der Lösung des Rätsels, den dieser Satz jedem Interpreten aufgibt. Eine entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß in dem (präsentischen) Ausdruck

¹³⁵⁸ Er sagt am Ende seines Kommentars von # 119: "It is with such an affirmation concerning the disposition (δ ι ἄθ ε σ ι ς) within the external form (μ ο ρ φ ῆ) that Philip begins the concluding portion of his treatise wherein is presented the fundamental difference between the hidden and the revealed" (1967: 417).

¹³⁵⁹ 1994: 126-138.

¹³⁶⁰ Vgl. besonders Borchert 1967: 377¹.417; Isenberg 1968: 445.

¹³⁶¹ Zum Begriff des Menschensohnes selbst und auch zu der Vorstellung vom *Samen* des Menschensohnes vgl. ## 54.102b.

πετ-ωντ der Infinitiv -ωντ nicht intransitiv/passivisch gebraucht sein kann, sondern ein *Transitivum* (wenn auch ohne Objektsausdruck) sein muß.¹³⁶² Hinzu kommt dann noch, daß -ωντ das übliche Äquivalent für κτίζειν ist. Man darf sich also als Hintergrund getrost ein griechisches ὁ κτίζων (sc. τὸν κόσμου) vorstellen. Der Widerstand, den der Text einem solchen Verständnis zu leisten scheint und der darin besteht, daß dann im Lichte des Folgenden (# 121a) dieser "Sohn" vom Menschensohn ja nicht *gezeugt*, sondern *geschaffen* sein müßte, erlischt angesichts theologischer Kategorien, in denen es später möglich ist, vom Sohne Gottes zu betonen: γενονηθέντα οὐ ποιεθέντα.¹³⁶³ Innerhalb dieses Kategoriensystems gibt es eben den Unterschied zwischen bloß geschaffenen und gezeugten Söhnen.

Im nächsten Satz, unserem # 120b, ist der Menschensohn nun plötzlich selbst das Thema. Von einer Dualität ist freilich auch hier die Rede. Aber es geht dabei um die beiden Fähigkeiten des Schaffens und Zeugens (in ihrer Dialektik: κτίζειν vs. γενονω), von denen zunächst nur gesagt wird, daß der "Menschensohn" jedenfalls, also der Soter, der eigentliche Welterschöpfer und Weltlenker, sie *beide* besitzt. Damit ist zugleich ein Ausgangspunkt gewonnen zu einer Entfaltung der für EvPhil so typischen Lehre von den zwei Seinsstufen¹³⁶⁴ an Hand der Begriffe und der Vorstellung des Schaffens (-ωντ/κτίζειν) und des Zeugens (-ωντ/γενονω). Wenn man aber den Blick statt auf das, was folgt, auf das richtet, was vorhergeht, so kann # 120b dem ausdrücklichen Inhalt von # 120a vielleicht den Gedanken hinzufügen, daß der Menschensohn/Soter seine Fähigkeit zu schaffen an seinen (von ihm geschaffenen) "Sohn", den Demiurgen, delegiert hat, aber die Fähigkeit zu zeugen natürlich zurückbehalten mußte.

121a (p. 81,21-28) und # 121b (p. 81,28-34) Der "Sprung" zwischen # 120b und # 121a besteht in dem Übergang aus einem bestimmten Bezugsfeld in Allgemeingültigkeit. Und es ist eben die Unschärfe und Mehrdeutigkeit der generellen Adjektivsätze von der Form: πεντα- bzw. πετ-, die der nun folgenden Darlegung der Seinsstufenlehre an Hand der Begriffe "Schaffen" und "Zeugen" den ihr eigentümlichen paradoxen Aspekt verleihen. Nun ist der hiesige Textabschnitt außer mit den schon genannten ## 99a.b auch noch mit # 86 auf das engste verwandt. Ja diese drei Komplexe stehen in einem Dreiecksverhältnis und erklären sich gegenseitig. Für unseren Text hier ergibt sich in dieser Perspektive als das Prinzip der Sache, daß die irdisch-menschliche Sphäre des Hervorbringens durch Schaffen und Zeugen gesehen wird als Abbild einer doppelten Hervorbringungsweise im kosmischen und pneumatischen Bereich. Und dadurch, daß bei der Übertragung aus dem irdischen in den überirdischen Bereich bestimmte irdische Differenzierungen bzw. Begrenzungen entfallen, kommt es zu den Unstimmigkeiten der metaphorischen Rede. Andererseits ist aber auch klar, daß im (überirdischen) Anwendungsbereich "Werke-Schaffen" das Hervorbringen von zeitlich Begrenztem und also Vergänglichem meint im Gegenüber zum "Kinder-Zeugen", das die Hervorbringung von grenzenlos Ewigem bezeichnet. Außerdem dürfte sich mancher Einzelzug der Aussagen über das Schaffen daraus erklären, daß dem Autor die Wortbedeutung des kosmogonischen *terminus technicus* δημιουργός deutlich vor

¹³⁶² Vgl. die Anfänge der Ventilierung dieser Frage bei Till (1963: 80f.) und Borchert (1967: 418).

¹³⁶³ Die Idee, diesen Komplex des EvPhil in Zusammenhang zu bringen mit den christologischen Kontroversen, die zu dieser Formulierung des Nicaeno-Constantinopolitanum geführt haben, stammt von Isenberg (1968: 297f.).

¹³⁶⁴ Vgl. dazu den Kommentar zu # 1.

Augen steht.¹³⁶⁵

Der Abschnitt beginnt in # 121a mit der Betonung des Umstandes, daß die jeweilige Hervorbringungsweise dem eigenen Hervorgebrachtwordensein entspricht - also (wiederum) mit einer Art Anwendung des für EvPhil ja auch so wichtigen Grundsatzes: Gleiches zu Gleichem. Und dabei kommt es nun sofort, in der ersten Hälfte von # 121a, zu besonders schrillen Ungereimtheiten der Bildsprache.¹³⁶⁶ Wenn man im "Nachfassen" aber dann die Frage stellt, ob es denn irgendwo ein "Muster" gibt, auf das die Aussagen des Textes, wie sie nun einmal wirklich sind, passen, so sieht man zu seiner Überraschung, daß sie zunächst einmal "haargenau" auf das, was vorher in ## 120a.b vom Demiurgen und dem Soter gesagt worden war (bzw. wie wir die betreffenden Aussagen glaubten verstehen zu sollen), passen: "Dieser Schöpfer ist selbst ein Geschöpf" usw. Wenn man das erst einmal weiß, dann sieht man auch, woran das liegt, daß es nämlich die Perfektform samt ihrer Extension durch $\alpha_1 \epsilon + \text{inf. (caus.)}$ ist, worin die Vorstellung vom Demiurgen und Soter aufgenommen ist: der Demiurg hat die ihm eigene Fähigkeit vom Soter übertragen bekommen, während dieser die seine direkt von Gott hat. Andererseits wollen sich diese Anfangssätze von # 121a aber auch nicht auf *diese eine* Beziehung festlegen und dadurch einschränken lassen.

Die "Bewegung" des Textes ist ein solche, von der bereits erfolgten Anwendung des Bildbereichs aus, *zurück* zu diesem Bereich, aus dem das Bildmaterial stammt. Zur Unterstreichung der Theorie wird jedenfalls in der zweiten Hälfte auf wirkliches irdisches Schaffen Bezug genommen, und zwar auf ein solches, aus dessen üblicher Nomenklatur man falsche metaphysische Schlüsse ziehen könnte. Besonders plastisch (und natürlich) wird diese zweite Hälfte, wenn sie einen *Künstler* meint, für den ja die Kunstwerke, die er hervorbringt, tatsächlich seine "Kinder", in denen er sich verewigt, sind, und zwar nun wiederum so, daß dieser Künstler als Typos des Demiurgen verstanden ist. Zum letzten Satz, nicht zuletzt hinsichtlich meiner Ergänzung von $\bar{\nu}[\alpha\beta\eta\gamma\epsilon]$ als Pendant zu νεφωηρε vgl. # 99b. Es sieht ganz danach aus, als funktioniere das Begriffspaar: $\alpha\omega\beta/\alpha\beta\eta\gamma\epsilon$ vs. $\omega\eta\text{ρε}$ als eine Art "Auflösung" der Rätselrede von $\tau\alpha\mu\iota\omicron/\omega\omega\text{ντ}$ und $\alpha\pi\omicron$.

In # 121b geht es um einen *anderen Aspekt* des gleichen Vorstellungsbereichs. Und wie die hier herrschende präsentische Form des generellen Adjektivsatzes zeigt, bleibt es bei der Nähe zum Bildbereich, die mit der zweiten Hälfte von # 121a eingesetzt hatte. Außerdem ist der Verwandtschaftsgrad innerhalb des Dreiecks: # 86 — ## 99a.b — ## 121a.b verschieden. Während # 121a enger mit ## 99a.b zusammengeht, gehört # 121b mehr zu # 86. Das dortige Paar: Kraft und Ruhe wird hier "vertreten" durch das Paar: Sichtbares und Verborgenes. Und wie dort findet sich auch hier ein Hinweis darauf, daß das betreffende irdische Tun einen überirdisch/pneumatischen Sachverhalt abbildet, daß der irdische Erzeuger ein Ebenbild des Soter ist. Hier war das freilich viel kürzer in einem Umstandssatz, dessen Verbaldruck sich nicht

¹³⁶⁵ Diesen sehr wichtigen Aspekt kann man einer Bemerkung Ménards entnehmen (vgl. 1967: 238).

¹³⁶⁶ Es ist übrigens geradezu faszinierend zu sehen, wie Wilson mit dem ihm eigenen exegetischen Instinkt auf die Unstimmigkeiten des Textes reagiert (da der Text an der Oberfläche offenbar nicht stimmt, sucht er schließlich - und mit Erfolg - "unter Wasser" [1962: 181f.]), nämlich genauso, wie es der Autor schon von seinen ursprünglichen Hörern erwartet haben mag.

sachlich evident rekonstruieren läßt, ausgedrückt.¹³⁶⁷ Das Licht für diese Textstelle kommt also ganz und gar von # 86 her.

Sonst enthält unser # 121b, der ja im Grunde nur sagt, was wirklich so ist - der springende Punkt liegt nur darin, *daß* er es und gerade *so* sagt - nur noch ein Problem. Es lautet: Warum sagt der Autor hier alles zweimal bzw. was mag die Relevanz des kleinen Wörtchens [—ο]N (Z. 32) sein, das, wenngleich nur zum Teil erhalten, hier offenbar als Vorzeichen der Wiederholung fungiert. Der Sinn des "und *wiederum* sage ich" kann nur *in dem* liegen, *worin* sich die "Wiederholung" von der Erstfassung unterscheidet. Das aber muß man *ablesen!* Und zu diesem Zweck seien die beiden Versionen einmal *ohne* Partikel, Punkte und Klammern untereinandergesetzt:

(1a)	ΠΕΤΣΩΝΤ ΕΓΡ̄ΖΩΒ	ΖΝ ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ	ΔΥΩ <u>ΝΤΟΥ</u> ΖΩΩΥ	ΦΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ
(2a)	ΠΕΤΣΩΝΤ ΕΓΣΩΝΤ	ΖΝ̄ ΟΥΦΑΝΕΡΟΝ		
(1b)	ΠΕΤΣΠΟ ΕΓΣΠΟ	ΖΝ̄ ΟΥΠΕΘΗΠ	ΔΥΩ <u>ΝΤΟΥ</u>	ΦΖΗΠ
(2b)	ΠΕΤΣΠΟ ΕΓΣΠΕ <u>ΩΗΡΕ</u>	ΖΝ̄ ΟΥΠΕΘΗΠ		

Es sieht nun so aus, als träte in der Wiederholung an die Stelle der Aussage über den *Hervorbringenden* eine über das *Hervorgebrachte*, auch wenn das nur in 2b ausgeführt ist. Eine wirklich substantielle Ergänzung des schon Gesagten wäre das aber erst, wenn gleichzeitig die Funktion der Adverbien (2a: ΖΝ̄ ΟΥΦΑΝΕΡΟΝ; 2b: ΖΝ̄ ΟΥΠΕΘΗΠ) eine andere wäre. Sie müßten nicht mehr zum Verb gehören, sondern dessen Objekt näher bestimmen (bzw., im Falle von 2a, vertreten). Die entscheidende Aussage wäre dann die ganz am Schluß, daß die hervorgebrachten Kinder solche sind, die es nur im Verborgenen sind.

122a (p. 81,34-82,10) Von der Vorstellung eines Zeugens im Verborgenen geht unser Autor jetzt über zu einer längeren Darlegung über die irdische Hochzeit als das Abbild der pneumatisch/überirdischen, unter dem besonderen Gesichtspunkt des Geheimnischarakters (p. 81,34-82,26). Die sachliche Verbindung mit dem Vorhergehenden ist aber nicht so eng, wie vielfach angenommen wird. Während z. B. die Perspektive in ## 120a.b.121a.b wesentlich kosmogonisch war, scheint sie hier vorwiegend eschatologisch zu sein. Auch ist das Textstück (p. 81,34-82,26) keineswegs ein in sich geschlossener Text, so daß man, um ihn überhaupt zu verstehen, gut daran tut, die vier "Akte", in denen er sich vor unseren Augen entrollt, jeweils erst einmal für sich zu nehmen. Als Ergebnis dieses Prozesses eines "Verstehens durch Zerkleinerung" hat sich mir nun ergeben, daß dieses ganze "vieraktige Drama" eine Art Predigt (bzw. Fragmente einer solchen) über das Gleichnis von den Zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) ist. Durch die frühen Kommentare zieht sich ja als eine Art "Pflichtübung" - und ohne jede Wirkung auszuüben - der Verweis auf die enigmatische Bemerkung Grants, die unseren Text schon irgendwie mit diesem Gleichnis in Zusammenhang bringt: "The Matthaean parable of the Wise and Foolish Virgins ends with a cryptic eschatological saying: 'No one knows the day' (25:13). The Gnostics know what

¹³⁶⁷ Isenberg hatte folgende Rekonstruktion vorgeschlagen: [Ε]Υ[Ο]ΥΔ[ΤΒΕ ΠΔΡΔ]Θ Ι ΚΩΝ (vgl. Layton 1989: 204 App. zu Z. 31). Und das ist offenbar die Grundlage seiner Übersetzung von 1977: "[since he is superior to every] image" (NHLibEng: 148). Das sieht gut aus; und ich hatte es schon einmal in meinen Text übernommen (vgl. 1987: 171: "[weil] er das Abbild [ü]ber[trifft]"). Aber inzwischen scheint sie mir nicht mehr evident genug und macht auch mehr Schwierigkeiten als sie löst.

this saying means.¹³⁶⁸ Ich selbst bin von dem *antecedens*losen ΝΑΕΙ (Z. 17) auf die "Zehn Jungfrauen" gekommen: dieses ΝΑΕΙ kann sich nämlich nur auf die fünf klugen Jungfrauen beziehen; und das folgende ΝΚΟΟΥΕ (Z. 19) entsprechend auf die fünf törichten. Und zwischen Akt 2 und 3 (# 122b und # 122c) ist dann auch ein Schauplatzwechsel anzusetzen. Während Akt 2 in und vor dem *Schlafgemach* der Braut spielt (ΚΟΙΤΩΝ [Z. 13f.]), ist der Ort der Handlung in Akt 3 der *Hochzeitsfestsaal* (ΝΥΜΦΩΝ [Z. 18]). Und die Sache in der Mitte *so* zu sehen,¹³⁶⁹ ist mir zu der einzig vernünftigen Lösung dieser, wie es schien, den Sitten zuwiderlaufenden Anweisung geworden, wonach schließlich sogar alle Kinder des Bräutigams die Braut in ihrem Schlafzimmer besuchen dürfen,¹³⁷⁰ mit der man bisher - nach dem Ausdruck allergrößter Verwunderung - exegetisch nur fertig werden konnte, indem man die "unmoralischen" Aktionen in den pneumatisch/himmlichen Bereich verlagerte. *Neu* für mich ist *jetzt* als mögliche Antwort auf die Frage, wieso denn die "Zehn Jungfrauen" so plötzlich auf die Bühne kommen, daß sie vielleicht überhaupt nicht "erst *hinzukommen*", sondern von Anfang an schon auf der Bühne sind; wir haben es nur nicht gemerkt. Oder eben: die späte Kombination meines "Anstoß-Nehmens" mit Grants alter Idee!¹³⁷¹

Der erste Satz unseres # 122a redet dann gar nicht von den, anderen unbekanntem, zeitlichen Gewohnheiten, nach denen ein verheiratetes Ehepaar verkehrt, sondern vom geheimgehaltenen Hochzeitstermin. Und der "Schatten" dieses ersten Satzes bzw. seine Voraussetzung wäre: Deswegen müssen eben die zehn Jungfrauen "auf gut Glück" ausziehen, um den Bräutigam einzuholen. In dieser Perspektive bekommt nun auch das ΞΙ ΖΙΜΕ im zweiten Satz plötzlich Farbe. Es ist eben nicht vom *Haben* einer Frau, sondern vom *Nehmen* einer Frau die Rede. Dabei hätte man die perfektische Basis in dem Gesamtausdruck ΝΕΝΤΑΖΞΙ ΖΙΜΕ darauf zu beziehen, daß der eigentlichen Hochzeit gewisse Verhandlungen vorausgegangen sind. *Erworben* hat der Bräutigam die Braut schon; er muß den Vertrag durch die Hochzeit nur noch besiegeln. Im übrigen verbindet sich dieser Satz *innerhalb* des EvPhil mit # 60a und *außerhalb* desselben mit einer Partie des hermetischen Traktats Asclepius (# 21 bzw. NHC VI p. 65,15-66,2).¹³⁷²

Der Gesichtspunkt, unter dem dieser erste Akt steht, ist deutlich formuliert: Die irdische Hochzeit, von der das Gleichnis redet, ist in ihrem Geheimnischarakter ein Abbild der überirdisch-pneumatischen Hochzeit. Daß von den verschiedenen Aspekten, unter denen die Vorstellung von einer pneumatischen Hochzeit im EvPhil erscheinen kann (dem protologischen, dem sakramentalen, dem eschatologischen) hier der eschatologische dominiert, geht nicht nur aus den

¹³⁶⁸ Grant 1961: 136 [Die Sätze dienen als Einleitung zu dem dann folgenden Zitat des Anfangs von # 122(a,b,c,d)]. Vgl. z. B. Wilson: 1962: 183; Borchert 1967: 422.

¹³⁶⁹ Vgl. Schenke 1987: 171 mit Anm. 80.

¹³⁷⁰ "However, if *Philip* still has 'a marriage of the world' in mind in (p. 82): 15-17, 'Let her be manifest only to her father and her mother and to the friend of the bridegroom and to the sons of the bridegroom, his permissiveness is nothing short of scandalous!' (Isenberg 1968: 245). Isenberg bezieht unseren ganzen Text schließlich, und zwar in eindrucksvoller Weise, speziell auf das Sakrament der Initiation (1968: 245-247).

¹³⁷¹ Vgl. übrigens auch EvThom # 75 unter der Frage, ob nicht auch darin, wie Quispel meint, eine Bezugnahme und Anwendung des Gleichnisses von den Zehn Jungfrauen zu sehen ist (1981: 234f.).

¹³⁷² Vgl. dort besonders die Stichworte "Geheimnis" (ΜΥΣΤΗΡΙΟΥ) und "Abbild" (ΕΙΚΩΝ). Im Asclepius ist der irdische Liebesvollzug das geheimnisvolle und wunderbare Abbild des göttlichen Schöpfungsaktes.

konkreten Worten, mit denen am Ende von # 122a diese unbesudelte Hochzeit beschrieben wird, hervor, sondern eben auch schon aus dem (mutmaßlichen) neutestamentlichen Hintergrund: das Gleichnis von den Zehn Jungfrauen ist ja seinem Wesen nach ein eschatologisches Gleichnis!

122b (p. 82,10-17) Dieser zweite Akt des Dramas läßt mit seinen drei Sätzen drei (relativ) verschiedene Szenen vor unseren Augen erscheinen. Die Grundvorstellung des ganzen ist aber klar. Der Akt zeigt das *Haus der Braut*, wo man den Bräutigam erwartet. Und es geht um die ideale Form der irdischen Hochzeit, die die *Jungfräulichkeit* der Braut voraussetzt.

Dabei ist der erste Satz noch ganz allgemein formuliert. Die Hochzeit soll - nach irdischen Kategorien - rein sein. Und rein ist sie nur, wenn ihr Geheimnischarakter bewahrt wird. Der Vollzug der ehelichen Gemeinschaft muß im Verborgenen geschehen und verbietet Zuschauer. Jegliche $\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$, die vor den Augen anderer geschieht, ist $\pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha$. Daß der erste Satz eben dieses meint, kann man seinen wirklichen Worten ohne weiteres entnehmen und wird durch die Asclepius-Parallele vollends deutlich. Gleichwohl ist der entscheidende Punkt durch den bloßen Infinitiv $\kappa\omega\kappa\alpha\lambda\eta\chi\upsilon$ im Verbalausdruck $\epsilon\varphi\omega\lambda\kappa\omega\kappa\alpha\lambda\eta\chi\upsilon$ (also ohne Angabe dessen, *wer* ausgezogen wird, und dessen, *was* ihm ausgezogen wird) so auffällig formuliert, daß man die Frage nicht gut unterdrücken kann, ob hier nicht doch etwas abhanden gekommen ist. Jedenfalls könnte man von dem hier benutzten Topos her durchaus erwarten, daß es hieße: "wenn sie sich der Scham entblößt", d. h.: "wenn sie die Scham ablegt, verliert *etc.*", was koptisch $\epsilon\varphi\omega\lambda\kappa\alpha\kappa\upsilon\alpha\lambda\eta\chi\upsilon$ $\mu\pi\omega\iota\pi\epsilon$ heißen würde.¹³⁷³

Der zweite Satz erinnert innerhalb des EvPhil an # 112. Andererseits und zugleich kann seine Aussage wie eine feminine Version der in Mt 5,27f. ausgedrückten Gesichtspunkte erscheinen. Im Kontext geht es natürlich darum, daß die Braut *vor der Hochzeit* keinerlei reale oder sublimale Hurerei treibt. Die sublimale Version besteht darin, daß sich die Braut nackt, oder so gut wie nackt, von einem anderen Mann sehen läßt.¹³⁷⁴

Satz drei zeigt nun aber eine ganz andere Szene bzw. "erzählt sich die Geschichte selbst" hier in einer ganzen Reihe von Szenen, die (eigentlich) aufeinander folgen. Jedenfalls ist erst einmal das $\omicron\gamma\omega\nu\eta\epsilon\beta\omicron\lambda$ (Satz 3) von dem $\nu\alpha\gamma$ (Satz 2) fast so verschieden wie $\kappa\omicron\iota\tau\omega\nu$ (# 112b) und $\nu\gamma\mu\phi\omega\nu$ (# 122c). Es handelt sich nicht um die Begierde erregende Erscheinung eines nackten Weibes, sondern um das Erblicken der Braut im Festschmuck. Zunächst dürfen nur Vater und Mutter der Braut sie so sehen; dann der Freund des Bräutigams bei der Brautwerbung; und schließlich, auf der Hochzeitsfeier selbst, alle, die zur Hochzeit geladen sind (sofern sie rechtzeitig eingetroffen sind). Dabei kann der ungewöhnliche Ausdruck "Kinder des *Bräutigams*" der Sache nach nichts anderes meinen als der übliche Ausdruck "Kinder des *Brautgemaches*".¹³⁷⁵ Vielleicht erklärt sich diese Wortwahl hier auch aus der neutestamentlichen Textgrundlage: die

¹³⁷³ Vgl. zu dem Motiv vor allem EvThom # 37,2, besonders falls die Wendung $\zeta\omicron\tau\alpha\nu\epsilon\tau\epsilon\tau\bar{\nu}\omega\delta\alpha\kappa\epsilon\kappa\text{-}\tau\eta\chi\upsilon\tau\bar{\nu}\text{-}\epsilon\zeta\eta\gamma\mu\pi\epsilon\tau\bar{\nu}\omega\iota\pi\epsilon$ doch - im Unterschied zur griechischen Version - heißen sollte: "Wenn ihr euch eurer Scham entblößt", "wenn ihr eure Scham ablegt". Hinzu kommt das Erscheinen des Motivs des $\acute{\alpha}\sigma\chi\eta\mu\omicron\nu\epsilon\tau\upsilon$ auch in der Asclepius-Parallele. Daß man sich gerade bei dem *Verbum compositum* $\kappa\omega\kappa\alpha\lambda\eta\chi\upsilon$ leicht vertun konnte, zeigt im EvThom der # 21,4.

¹³⁷⁴ "The whole passage is one which compares 'the marriage of the world' to 'the undefiled marriage.' The passage is concerned with nuptial propriety. It seems to say that if (the consummation of) the 'marriage' should in some way be 'exposed' to eyes other than those of the bride and bridegroom, or if the bride herself should be seen (*perhaps in dress unsuited for public exposure*), then 'fornication' has been committed. *The severity of the judgment is no greater than that of Jesus in Matt. 5:27-28*" (Isenberg 1968: 245 [Hervorhebung von mir]).

¹³⁷⁵ Es ist unter diesem Gesichtspunkt, daß die entsprechende Variante zu Mt 9,15 (D latt) wichtig wird.

Hochzeitsgäste wären hier ausnahmsweise so bezeichnet, weil die ganze Vorstellung bestimmt ist von dem Gefolge, *das der erwartete Bräutigam mitbringt*.

Ob auch über Akt zwei ein höherer Gesichtspunkt waltet - noch der von # 122a oder ein anderer (zwischen durch) -, läßt sich dem Text nicht ohne weiteres ansehen. Wegen des Stils der Warnung bzw. des Imperativs sowie wegen der Parallele zu dem paränetischen # 112 könnte man fragen, ob der besondere "Punkt" von # 122b etwa der gleiche ist wie der von # 119: Das Vollkommene den Vollkommenen; das Heilige den Heiligen!

122c (p. 82,17-23) Als letzte betreten auch die "Kinder der Braut", wie man in Analogie sagen könnte, das heißt: die - vom Haus der Braut aus - dem Zuge des Bräutigams entgegengeschickten Jungfrauen, sofern sie "klug" waren und die Aufgabe der Einholung erfüllt haben, den Festsaal. Das Motiv des Eingehens "an jedem Tag", das in der Abbeviatur unseres Textes nur bei diesen "Festteilnehmern" erscheint, hat seinen guten Grund im Bereich des Bildmaterials. Eine große Hochzeit, besonders also die Hochzeit einer Jungfrau, dauert eben mehrere Tage.¹³⁷⁶ Daß das, was die einen genießen und die anderen, die wegen Torheit Ausgeschlossenen, entbehren müssen bzw. woran sie nur in sehr indirekter Weise Anteil haben, (auch) hier, unter entsprechender Transponierung bekannter Elemente, ganz auf die Braut zugeschnitten ist, liegt an der Gesamtperspektive des Textes: das "Kleinod", um das es geht, ist die im elterlichen Haus bis jetzt behütete Braut, die alle, vom Bräutigam selbst bis zur jüngsten Jungfrau, endlich sehen, hören und riechen möchten.

122d (p. 82,23-26) Die Geschichte, bzw. ihr "Kryptogramm", ist zu Ende. Aber die Bildrede von Bräutigam, Braut und Brautgemach geht noch weiter, und zwar in (direkt) lehrhafter Weise. Oder, mit anderen Worten, unser "vierter Akt" tritt den drei vorangegangenen nicht einfach an die Seite, sondern ist eine Art Nachspiel. Daß die Weise, in der hier mit denselben Wörtern geredet wird, plötzlich eine ganz andere ist, wird an den einleitenden Pluralformen am deutlichsten sichtbar, zeigt sich aber auch im Umspringen der Bedeutung von ΝΥΜΦΩΝ, das *hier*, gleichbedeutend mit ΚΟΙΤΩΝ, das "Allerheiligste" einer Hochzeit meint. Auch gehört ja erst/nur hier der Bräutigam neben der Braut, zu dem, was zu sehen begehrt wird. Während der Plural "Bräutigame und Bräute" unseren # 122d formal mit # 102a verbindet, dürfte eine enge Sachbeziehung zwischen # 122d und # 61a bestehen. Der Plural erklärt sich hier wohl aus dem Gedanken, daß *jeder seinen* Bräutigam *und seine* Braut braucht. Und wie schon rein sprachlich das einzig für das ΠΑΕΙ am Ende in Frage kommende *Antecedens* der Ausdruck ΠΝΥΜΦΩΝ ist, so ergibt sich auch logisch aus dem Sachverhalt, daß für das, was zwischen Bräutigam und Braut im Brautgemach geschieht, nur die vier Wände des Brautgemachs Zeugen sind, der zunächst unreal unmutende Schluß, daß *man* diesen Vorgang nur *auch* sehen kann, wenn man selbst *zum Brautgemach wird*. Nun ist das aber in Wirklichkeit gar nicht unreal, sondern wir haben es hier einfach mit der an sich wohlbekanntem, aber für das EvPhil umstrittenen, Vorstellung von der menschlichen Seele als dem Brautgemach, in dem sich Schutzengel und Licht-Selbst des Menschen vereinigen, zu tun.¹³⁷⁷ Der Gesichtspunkt, unter dem unser "Drama" im Nachspiel endet, wäre also die Notwendigkeit, die eigene Seele zum Brautgemach zu machen, um so die erlösende

¹³⁷⁶ Vgl. Isenberg 1968: 222. 239. Bei den von Isenberg angeführten Parallelen ist speziell davon die Rede, daß die Hochzeit einer Jungfrau, und entsprechend das Gesamt ritual der kirchlichen Initiation, *sieben* Tage dauert.

¹³⁷⁷ Siehe oben Kommentar zu # 61a.

Vereinigung des himmlischen Doppelgängers mit dem eigenen Licht-Selbst zu befördern.

123a (p. 82,26-29) Hier mit p. 82,26 beginnt wieder ein längerer paränetischer Abschnitt, der bis p. 84,14 reicht. Man könnte es auch so sehen, daß jetzt *fortgesetzt* wird, was mit # 110a begonnen hatte. Ja, daß hier zunächst, und ganz überraschend, ein Abraham-Beispiel angeführt wird, könnte irgendwie mit der Orientierung - dort und hier - gerade am achten Kapitel des Johannes-Evangeliums zusammenhängen. Auch sind die Forderungen, das Fleisch zu vernichten (# 123a) und (als ein der Versklavung durch die Sünde Entkommener) nicht mehr zu sündigen (# 110a), praktisch identisch.

Nun ist der Text in sich schön und klar. Der einzige Unsicherheitsfaktor ist die Lücke am Anfang von Z. 27, die sich nicht mit absoluter Sicherheit ergänzen läßt, so daß sie in Laytons Text eben offen bleibt. Und man möchte doch so gern auch wissen, wie dieser Abraham-Topos wirklich angefangen hat. Nun ist das Nachdenken darüber vielleicht gar nicht so hoffnungslos. Die Anfangsworte des Textes: $\bar{\nu}\tau\epsilon\rho\epsilon\ \alpha\beta\rho\alpha\zeta\alpha\mu\ [\dots]\ \epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\eta\lambda\gamma$ dürften nämlich sachlich gleichbedeutend sein mit einem einfachen $\bar{\nu}\tau\epsilon\rho\epsilon\ \alpha\beta\rho\alpha\zeta\alpha\mu\ \eta\lambda\gamma$ und nur eine stilistisch-rhetorische Erweiterung davon darstellen. Das ist aber nur möglich, wenn das, was in der Lücke gestanden hat, der Infinitiv eines Verbs unvollständiger Prädikation war.¹³⁷⁸ Und das einzige dieser Verben, das in der Sprache des EvPhil mit dem kausativen Infinitiv als seinem Komplement gebraucht wird und auch semantisch paßt, ist eben $\zeta\iota$.¹³⁷⁹ Und da das die Lücke nur etwa zur Hälfte ausfüllt, hätte man sich davor eben noch eine Konjunktion wie $\delta\epsilon$ vorzustellen.

Es bleibt nur noch übrig, ein Wort über den hiesigen Begriff des Fleisches zu sagen. Das EvPhil redet ja in sehr vielfältiger und variabler Weise vom Fleisch. Das ist aber nicht wirklich verwirrend, weil ja der Kontext jeweils den semantischen Inhalt definiert. *A propos* "Fleisch" ist der nächste Verwandte unseres Textes # 62. Wenn die negative Wertigkeit hier noch stärker hervortritt, könnte es an dem paulinischen Hintergrund, den dieser Aspekt von # 123a haben mag, liegen. Gemeint ist das Sündenfleisch, also das Fleisch *qua* Sitz der Sünde. Man könnte auch sagen, das Fleisch sei hier als Wurzel der Bosheit verstanden. Und das dürfte auf jeden Fall der Punkt sein, der diese kurze Abraham-Notiz als "Einleitung" zu den folgenden breiten und schubweisen Ausführungen zum Thema "Wurzel der Bosheit" geeignet erscheinen lassen kann.

123b (p. 82,30-83,11) Dem Beispiel aus der Heilsgeschichte folgt ein Beispiel aus der Natur. Es handelt sich um einen ausführlichen Vergleich. Zu dem hiesigen Schluß von sichtbaren auf unsichtbare Sachverhalte und dem sprachlichen Ausdruck dieser Relation vgl. oben die Ausführungen zu # 113. Die Sachaussage des Textes ist, daß es nötig ist, zu erkennen, was die Wurzel der Bosheit ist, das heißt woher die Bosheit eigentlich kommt. Das Ende dieses Abschnitts ist durch einen *Parallelismus membrorum* deutlich markiert. Er lautet in einer Paraphrase, in der die beiden Feminina (Wurzel und Bosheit) unterscheidbar sind, folgendermaßen:

"Wenn die *Wurzel* der Bosheit erkannt wird, löst sich die *Bosheit* auf.
Wenn die *Wurzel* der Bosheit sichtbar wird, geht die *Bosheit* zugrunde."

¹³⁷⁸ Das von der Sache her so gut passende Motiv der *Freude* des Abraham, das sich ja auch von Anfang an den Interpreten aufgedrängt hat, ergibt keinen grammatisch evidenten Ausdruck. Bei einer Rekonstruktion: [$\rho\alpha\omega\epsilon$] $\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\eta\lambda\gamma$ (vgl. Layton 1989: 206 App.) wäre nämlich das Element $\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\eta\lambda\gamma$ keine *natürliche* Erweiterung von $\rho\alpha\omega\epsilon$. Zwischenzeitlich hatte ich übrigens die Ergänzung [$\mu\alpha\tau\epsilon$] erwogen, aber doch schließlich Zweifel auch an deren linguistischer Legitimität bekommen.

¹³⁷⁹ Vgl. die Formel $\zeta\iota\ \epsilon\tau\rho\epsilon$ - in # 120b (p. 81,19f.) und # 121a (p. 81,21f.).

Das klingt einfacher, als es ist. Und die Frage des Hörers oder Lesers, was denn nun diese Wurzel ist, deren Bloßlegung so wunderbare Dinge nach sich zieht, wird vorerst noch nicht beantwortet. Die Spannung bleibt.

Unser schöner und klarer Text enthält aber noch ein kleines, sozusagen "übriggebliebenes" Teilproblem.¹³⁸⁰ Es geht um die Wendung κατα ππα[ρραδιγμ]α μπρωμε ετογυνεε εβολ (p. 82,32f.). Wenn man das, wie bisher üblich, auf die sprachlich gewiß nächstliegende Weise versteht, d. h. das *Antecedens* des Adjektivsatzes ετογυνεε εβολ in dem unmittelbar vorhergehenden πρωμε sieht, ergibt sich ein Ausdruck, der der Sache nach irgendwie "komisch" wirkt. Das ist zwar nicht unverständlich, wenn man als Gegensatz den inneren, verborgenen Menschen sieht, um den es ja dann im Sachbereich bei der Rede von der Bosheit, sofern diese eben im Herzen wohnt, geht. Gleichwohl möchte ich für die bisher gar nicht gesehene andere Beziehungsmöglichkeit plädieren, die den Adjektivsatz ετογυνεε εβολ auf den vorhergehenden Gesamtausdruck ππα[ρραδιγμ]α μπρωμε bezieht. Danach wäre dann gemeint: der Mensch hinsichtlich seiner Eingeweide ist ein klares Beispiel für den gemeinten Sachverhalt.

123c (p. 83,11-30) Mit dem Zitat von Mt 3,10 Par bekommt die Rede von der Wurzel plötzlich einen anderen Aspekt: Statt um die *Bloßlegung* der Wurzel geht es jetzt um das *Ausreißen*. Mit der Vorstellung von der Wurzel ist dieser andere Aspekt natürlich unmittelbar gegeben: wenn es die Wurzel einer schlechten Sache ist, muß die Sache eben mitsamt der Wurzel entfernt werden! Bei dem einleitenden Schriftzitat mag die vom koptischen Neuen Testament verschiedene Form auffallen und einer Betrachtung wert erscheinen. Vgl.

(Mt)	ἦδη δὲ ἡ ἀξίλυη πρὸς τῆς ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται
(Lk)	ἦδη δὲ καὶ ἡ ἀξίλυη πρὸς τῆς ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται
(Mt S)	ΧΙΝ ΤΕΝΟΥ ΔΕ ΠΚΕΛΕΒΙΝ ΚΗ ΖΔ ΤΝΟΥΝΕ ΝΝΩΗΝ
(Lk S)	ΧΙΝ ΤΕΝΟΥ ΔΕ ΠΚΕΛΕΒΙΝ ΚΗ ΖΔ ΤΝΟΥΝΕ ΝΝΩΗΝ
(Mt B)	ΖΗΔΗ ΔΕ ΠΙΚΕΛΕΒΙΝ ΦΧΗ ΖΔ ΘΝΟΥΝΙ ΝΝΙΩΦΗΝ
(Lk B)	ΖΗΔΗ ΔΕ ΠΙΚΕΛΕΒΙΝ ΦΧΗ ΖΔ ΘΝΟΥΝΙ ΝΝΙΩΦΗΝ
(Mt M)	ΖΙ ΠΚΕΛΕΒΙΝ ΚΗ ΕΖΡΗΪ ΖΔ ΤΝΟΥΝΕ ΝΝΩΗΝ
(Phil)	ΗΔΗ ΤΑΞΕΙΝΗ <u>СММОНТ</u> ΔΤΝΟΥΝΕ ΝΝΩΗΝ

Dabei geht es mir nicht um den einfachen Sachverhalt, daß das Wort für "Axt" nicht übersetzt, sondern das griechische Wort als Lehnwort beibehalten ist, sondern um die Differenz im Verbalausdruck: Stative von zwei verschiedenen Verben jeweils erweitert durch - wie es scheint - eine andere Präposition. Und die Frage ist, ob dieser Schein wirklich verlässlich ist. Nun ist zwar die Konstruktion сμине ε-/ερο an sich wohl bezeugt; aber es ist eben die Frage, ob in der Verknüpfung des Stativs von сμине mit dem speziellen Wort "Wurzel" hier nicht doch *ebenfalls* die Präposition ε- gebraucht ist, von der nur das Hori - in Folge der notorischen "Hori-Schwäche" der Orthographie dieser Kopie von EvPhil - nicht geschrieben wäre.

Hervorhebenswert ist weiterhin die Art und Weise, wie (nach Abraham) nun auch noch Jesus selbst als ethisches Vorbild erscheint. Das scheint in Entsprechung zu stehen zu dem

¹³⁸⁰ Was ich hier zu unterbreiten im Begriff bin, ist eine Idee von Louis Painchaud (Québec, Herbst 1994). Ich selbst habe erst durch seine diesbezügliche Anfrage gemerkt, wie sehr mich diese Stelle, bei üblichem Verständnis, bisher immer gestört hatte.

einleitenden Zitat. Und die Argumentation würde besonders suggestiv sein, wenn man sich vorstellen dürfte, daß unser Text das Wort von der Axt für ein *Herrenwort* hält und *als ein solches* zitiert: Jesu Wort und Jesu Tat entsprechen einander! Und es wäre nicht einmal gesagt, daß EvPhil gegenüber EvMt und EvLk unbedingt im Unrecht sein müßte. Manche der Jesus- bzw. Johannes-Traditionen scheinen nämlich "gewandert" zu sein. Die Vorbildlichkeit Jesu findet sich nun ausgedrückt in dem Satz: $\alpha\tau\bar{\epsilon}\ \delta\epsilon\ \pi\omega\rho\kappa\ \bar{\nu}\tau\eta\sigma\upsilon\eta\epsilon\ \bar{\mu}\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon\ \zeta\eta\kappa\omicron\omicron\upsilon\gamma\epsilon\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\epsilon\rho\varsigma$ (p. 83,16-18). Daß $\bar{\mu}\pi\mu\alpha\ \tau\eta\rho\upsilon$ nicht die genetivische Extension von $\tau\eta\sigma\upsilon\eta\epsilon$ sein kann, sondern als Entsprechung von $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\epsilon\rho\varsigma$ ein adverbialer Ausdruck sein muß mit der Bedeutung: "überall", "gänzlich", "vollständig", davon war gelegentlich schon die Rede.¹³⁸¹ Jesus ist dabei als vollkommenes *menschliches* Vorbild gesehen: ohne Sünde, weil er sie in sich vollständig besiegt hat. Aber wer sind nun eigentlich "die anderen"? Da es nicht "alle anderen" heißt, möchte man am ehesten eine Anspielung auf die direkten Jünger und die Apostel sehen.¹³⁸²

Eine solche Sicht der Dinge wird übrigens auch noch dadurch unterstützt, daß im Rahmen des unmittelbar folgenden direkten ethischen Apells (p. 83,18-21) die Angeredeten im kohortativen "Wir" erscheinen und somit von "den anderen" der Vorbildbeschreibung deutlich abgerückt sind. Die Stufung wäre also: 1. Jesus; 2. "andere"; 3. "wir". In diesem Appell wird übrigens auch deutlich, daß hier (wie auch im Folgenden) die Bosheit als eine Sache des Herzens, also als etwas, das sich wesentlich im Inneren des Menschen "abspielt", gesehen ist.

Die direkte Mahnung wird sogleich in ihrer Dringlichkeit dadurch unterstrichen, daß ausgeführt wird, was geschieht, wenn man ihr nicht entspricht, wenn man also die Bosheit samt ihrer Wurzel nicht *erkennt* und dadurch *ausreißt*. Und diese andere Möglichkeit (wie übrigens auch das, was am Anfang von # 123d gesagt ist) wird nun in auffälliger Weise nicht nur unter Benutzung bestimmter paulinischer Worte, sondern geradezu in den Kategorien des Paulus ausgedrückt. Aber sie sind "transponiert". Was Paulus in Röm 5,21 und 7,14-24 sagt, ist aus dem Koordinatensystem "Sünde - Gerechtigkeit" in das von "Unwissenheit/Irrtum - Erkenntnis/Wahrheit" übertragen worden.

Auch dieser Abschnitt, den wir # 123c genannt haben, hat einen markanten Abschluß in dem Satz: "Solange [sie existiert, wirkt sie", der sich in dieser seiner Relevanz vielleicht nicht auf den ersten Blick erschließt. Der Sinn dürfte sein: Man kann die Bosheit nicht beherrschen, nicht beschränken oder verringern. Ganz oder gar nicht! Man wird sie nur los, wenn man ihr die Existenz nimmt, wenn man sie total vernichtet (wie man nach # 123a das Fleisch vernichten soll).

123d (p. 83,30-84,14) Jetzt erfährt man endlich, was denn nun eigentlich die Wurzel der Bosheit ist, deren Erkenntnis solch wunderbare Befreiung bewirkt. Ja, dieser Sachverhalt wird jetzt thematisiert, aber nicht ohne einen deutlichen Neuansatz. Statt "Wurzel" heißt es jetzt "Mutter". Die gesuchte Wurzel/Mutter der Bosheit ist die Unwissenheit bzw. der Irrtum. Gemeint ist natürlich nicht eine (tautologische) Unwissenheit *in bezug auf* die Bosheit, sondern Unwissenheit im globalem Sinne. Am besten hilft man sich, wenn man sich vorstellt, daß die Unwissenheit in bezug auf *Gott* oder *das Göttliche* gemeint ist. Es ist das ja ein paulinischer, bzw. von Paulus nur aufgenommen jüdischer, Gedanke, daß die Verkennung Gottes aller Laster Anfang ist (Röm 1,18-32).

¹³⁸¹ Vgl. oben im Kommentar zu # 110a und # 116b.

¹³⁸² Stroud möchte demgegenüber unter "den anderen" (p. 83,17) lieber die *Vorläufer* Jesu bezeichnet sehen, wobei ein besonderer Akzent auf Johannes dem Täufer liege (vgl. 1970: 180-186).

Hier kommt nun auch eine Art "heilsgeschichtlicher" Aspekt - und zwar nicht ohne deterministischen Akzent - in die Betrachtung. Diese Unwissenheit wird man nicht einfach los, wenn und weil man es möchte. Sondern dazu bedarf es der *Offenbarung* der Wahrheit (über Gott) bzw. der Erkenntnis (Gottes). Formal faßbar wird dieser "heilsgeschichtliche" Aspekt an dem Begriff der Vollendung (ἄρκ εβολ p. 84,1 und πλήρωμα p. 84,13f.) nebst den Strukturen des jeweiligen unmittelbaren Kontextes sowie *und vor allem* an dem "reziprok-proportionalen" Vergleich zwischen Unwissenheit und Erkenntnis. Erst beherrscht allein die Unwissenheit das Feld und sie ist stark und lebendig, weil und solange sie (in ihrem Wesen) nicht erkannt wird. Wird sie dann, durch das Hinzutreten der Erkenntnis, erkannt, stirbt sie. Solange die Erkenntnis unerkannt ist, ist sie nur der Möglichkeit nach vorhanden, also ähnlich "tot" wie die Sünde nach Röm 7,8b.9b. Wird sie aber erkannt und angenommen, so kommt sie zum Leben, wird stark, ja stärker als die Unwissenheit, so daß diese von der Erkenntnis überwunden wird.

Die einzige noch problematische Lücke in # 123d findet sich in der deterministischen Passage gleich nach dem Eingang, wo die "Kinder" der Unwissenheit und die "Kinder" der Erkenntnis, nebst ihrem (ewigen) Geschick, einander gegenübergestellt werden (p. 83,33-84,2). Es entsprechen sich also:

ΝΕΤΨΟΟΠ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΜΝΤ[ΔΤΣΟΟΥΝ]	ΟΥΤΕ ΝΕΥΨΟΟΠ ΔΝ <i>etc.</i>
[.]	ΣΕΝΔΧΩΚ ΕΒΟΛ <i>etc.</i>

Wir brauchen uns also nur nach einem solchen *Äquivalent* der genauen (und zu langen) Entsprechung von ΝΕΤΨΟΟΠ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΜΝΤΔΤΣΟΟΥΝ, und das wäre ΝΕΤΨΟΟΠ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΓΝΩΣΙΣ, umzusehen, das in die relativ kleine Lücke paßt. Und dafür ist eben in meinen Augen, wenn in der Lücke auch ein ΔΕ Platz finden müßte, ΝΔ ΤΜΕ der beste Kandidat.¹³⁸³ — Der Paragraph endet mit folgendem parallelen Satzpaar:

"Wenn wir die Wahrheit erkennen, werden wir die Früchte der Wahrheit in uns finden.
Wenn wir uns mit ihr verbinden, wird sie unsere Vollendung empfangen."

Und in diesem Rahmen findet sich, in der zweiten Hälfte des zweiten Satzes, eine "Verkehrung" der Relationen, die so unerwartet ist, daß z. B. Isenberg (seit 1977) etwas ganz anderes glaubt übersetzen zu müssen, als dasteht, nämlich: "it will *bring* our fulfillment".¹³⁸⁴ Das Problem ist also, warum es ΣΝΔΧΙ ΜΠΝΠΛΗΡΩΜΑ heißt, und nicht ΤΝΝΔΧΙ ΜΠΕΣΠΛΗΡΩΜΑ ("werden wir ihre Vollendung empfangen"). Der bisher einzige Versuch einer Erklärung findet sich bei Sevrin und lautet: "La connaissance se dit en termes d'échange (les fruits de la Vérité sont dans le gnostique; la Vérité reçoit son Plérôme)".¹³⁸⁵ Vielleicht darf man sich den programmierenden Gedanken direkt so vorstellen: Die Früchte, deren Samen die Wahrheit in uns hineingesät hat, wachsen in uns. Und wenn sie reif sind, geben wir sie der "Frau Wahrheit" zurück, so daß sie sie in "ihre Scheune" einbringen kann.

¹³⁸³ Bei Layton bleibt die Lücke oben im Text zwar offen. Aber sein und Isenbergs Vorschlag zu ihrer Füllung liegt auf der gleichen Linie und lautet: ΝΕΤΖΝ ΤΜΕ "Those who are in the truth" (Layton 1989: 209 App. zum koptischen Text *und* zur englischen Übersetzung).

¹³⁸⁴ Vgl. NHLibEng: 150; NHLibEng³: 159; bei Layton 1989: 209 (Hervorhebung von mir).

¹³⁸⁵ 1972: 274⁹³.

124 (p. 84,14-21) Die Paränese wird wieder von theologischer Reflexion abgelöst. Und zwar wird ein Gedanke entfaltet, der für das EvPhil von zentraler Bedeutung ist und schon in den ## 12c.67a.b.c.69a zur Sprache kam und dann in # 125a (p. 85,12-16) und in # 127b (p. 86,12f.) wiederaufgenommen werden wird. Wo dieser Topos beginnt, ist klar;¹³⁸⁶ nicht aber, wo er exakt endet bzw. ob und wie er mit der folgenden "Apokalypse" zusammenhängt.¹³⁸⁷ Es ist vielleicht am besten, in diesem Paragraphen ein Übergangsstück zu sehen, das den ganz von eschatologischen Gesichtspunkten beherrschten Schlußteil des EvPhil einleitet.¹³⁸⁸ Man hätte das ganz am Anfang stehende "jetzt" im Sinne eines "jetzt noch" zu hören, das automatisch im Hörer die Vorstellung eines "bald schon" hervorruft.

Unser kleiner Text besteht aus einem Kerngedanken, der mit drei Vorzeichen und einem Schlußkommentar versehen ist. Der nackte "Kern" besteht in folgender metaphysischer These: Sowohl in dieser (von Gott) geschaffenen Welt als auch in der oberen/kommenden Welt der Wahrheit gibt es Sichtbares und Verborgenes, aber im Bereich der Schöpfung ist das Sichtbare stark und das Verborgene schwach, im Bereich der Wahrheit ist das Sichtbare schwach und das Verborgene stark.¹³⁸⁹ Und die drei Vorzeichen sind (von innen nach außen/vorn): 1. wir sagen, daß; 2. wir haben/wir halten uns an; 3. jetzt (gilt). Es ist allerdings nun nicht erkennbar, wieweit in den Text hinein die determinierende Kraft der Vorzeichen reicht. Entsprechend der oft elliptischen Redeweise des EvPhil möchte ich den Text unter der Voraussetzung zu verstehen suchen, daß sie den gesamten Kerngedanken bestimmen. Dieser Versuch kommt auch schon in der Übersetzung zum Ausdruck. Das "wir sagen" hat vielleicht in bezug auf die Welt Dinge dann mehr die Nuance von "wir wissen", in bezug auf die Dinge der Wahrheit die Nuance von "wir glauben". Das "wir haben" würde eng mit dem "jetzt" zusammengehen und besagen: Solange wir in dieser Welt leben, haben wir *direkten* Zugang nur zu dem, was sichtbar ist, sei es nun von der Welt, sei es von der Wahrheit.¹³⁹⁰

Solche Auffassung von der Reichweite der Vorzeichen entschärft zugleich die (praktische und theoretische) Schwierigkeit des Vergleichsausdrucks $\tau\alpha\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \epsilon\epsilon\ \bar{\nu}$ - in der Mitte (Z. 17): das "ebenso" würde sich nur auf das Haben dessen, was sichtbar ist, beziehen.¹³⁹¹

¹³⁸⁶ p. 84,14 ist ja genau der Punkt, wo für M. Turner innerhalb des so anderen letzten Viertels von EvPhil die Zäsur zwischen den "sieben Seiten" und den letzten zwei liegt.

¹³⁸⁷ Vgl. zu dieser doppelten Problematik, gewöhnlich in Auseinandersetzung mit meiner Paragraphenzäsur, vor allem Till 1963: 81; Borchert 1967: 382. 432f.; Isenberg 1968: 397; Sevrin 1972: 199/200⁵¹. 276¹⁰¹.

¹³⁸⁸ Das ist übrigens auch das Ergebnis, zu dem Borchert kommt (der allerdings die Zäsur eine Zeile früher ansetzt): "While it could be argued that the thought is continuous in logia 124 and 125 ..., the break seems sufficient at (p. 84):20 to propose that log. 124 is a *prefatory* logion which introduces the complex argument of log. 125" (1967: 433 [Hervorhebungen von mir]).

¹³⁸⁹ Auch das diesem konkreten Gedanken zugrunde liegende allgemeine "Muster" von der Umkehrung der Werte zwischen dieser und jener Welt ist dem Leser des EvPhil schon wohlvertraut; vgl. ## 24. 87. 103.

¹³⁹⁰ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt Laytons schöne und sachgemäße Übersetzung des $\text{OYN T \Delta N \bar{M} \Delta Y \bar{N}}$ - durch: "we have access to" (1987: 352 [Hervorhebung von mir]).

¹³⁹¹ Vgl. die Bewußtmachung und Erörterung dieser Schwierigkeit bei Sevrin (1972: 276/7¹⁰³; "Bien que la cheville $\tau\Delta\epsilon\ \tau\epsilon\ \epsilon\epsilon$ [84,17] paraisse signifier en réalité un parallèle, le mouvement de la pensée voudrait qu'on la rende non par 'ainsi', mais par 'au contraire'." *Usw.*). Eine von Sevrins Erwägungen, nämlich die konjekturale Hinzufügung eines ΔN , hat Eingang in den Apparat von Laytons Textausgabe gefunden (1989: 210). Praktisch zutage tritt die gemeinte Schwierigkeit in Isenbergs Übersetzung

Auch der Kerngedanke von # 124 selbst ist noch schwierig genug. Nur an der Oberfläche ist die Sache klar. Wenn man dagegen den Gedanken wirklich "mitdenken" will, kommt man - aus zunächst unerklärlichen Gründen - in Schwierigkeiten.¹³⁹² Man kann das Dunkel, das über dem Text liegt, aber wenigstens zunächst einmal lokalisieren. Es konzentriert sich über der Teilbehauptung, daß die verborgenen Dinge der Welt schwach und unbedeutend sind. Von der Wurzel der Bosheit hat der Autor doch gerade, wenigstens was die "Schwäche" betrifft, genau das Gegenteil gesagt. Und die Philosophen haben über die Ideen ganz anders gedacht. Das heißt aber, der Text zwingt uns wieder, nach Bereichen der Wirklichkeit zu suchen, auf die das, was der Text sagt, paßt und die speziell also der Autor im Auge gehabt haben mag. Nach dem letzten, deutenden Satz des Paragraphen, der ja zeigt, worauf das Gewicht liegt und welchem Zweck die ganze metaphysische Konstruktion nur dient (nämlich einer Art "Sakramentsplatonismus"), müßte man auch die verborgenen Dinge der Welt als die Widerspiegelungen der sichtbaren und realen Welt Dinge sehen, also so etwas wie Träume, Wünsche, Erinnerungen. Theoretisch ist Sevrin der partiellen Nicht-Stimmigkeit des Textes nachgegangen.¹³⁹³ Er findet den Hauptgrund darin, daß diese Art zu denken auf einen einfachen Dualismus: sichtbare Welt (für stark gehalten, aber in Wirklichkeit schwach) — verborgene Wahrheit (für schwach gehalten, aber in Wirklichkeit stark) angelegt ist und die weitere Dualisierung jedes dieser beiden Glieder nicht verträgt. Einer seiner Gedanken läuft noch darauf hinaus, daß, weil der Bereich der Wahrheit in die Schöpfung hineinreicht und hineinwirkt, eine dualistische Aufspaltung der Grundaussage von der Wahrheit sinnvoll oder notwendig ist - aber eben *nicht auch* von der Schöpfung. Nur wenn der Dualismus "schief", das heißt *unausgewogen* ist, ist er sachgemäß. Und damit wissen wir schließlich auch, woher das Dunkel gerade über der oben genannten Stelle kommt.

125a (p. 84,21-85,21) Mit der großartigen eschatologischen Perspektive, die in diesem Paragraphen entfaltet wird, hat das EvPhil sein Ende und Ziel erreicht, auch wenn der Autor danach noch ein bißchen weiterredet.¹³⁹⁴ Dabei ist es die eschatologische Relevanz der dem EvPhil so wichtigen *theologia crucis*, die dieses Schlußgemälde beherrscht, und zwar so sehr, daß dadurch die parallele Vorstellung vom Brautgemach - hier mit der Variante *κοιτων* bezeichnet - etwas in den Hintergrund gedrängt wird. Danach gilt das Zerreißen des Tempelvorhangs nebst der Öffnung des Allerheiligsten als das entscheidende Heilsereignis, das durch die Kreuzigung des Erlösers bewirkt wird; das Zerreißen des Tempelvorhangs ist also verstanden als der Höhepunkt und das *eigentliche Ende* der Passionsgeschichte. Die Öffnung des Allerheiligsten im Tempel zu Jerusalem ist aber nur das irdische Symbol für das gleichzeitige himmlische Geschehen der

"contrast" [anstelle seines sonstigen "compare"] (seit 1977; vgl. NHLibEng: 150; NHLibEng³: 159; bei Layton 1989: 211). Layton versucht demgegenüber, die sachlich nötig erscheinende Negierung durch die Deutung dieses Textteils als Frage zu erreichen: "Are the hidden aspects of truth *like this*? Are they powerless? And are they contemptible? No, rather these hidden aspects are mighty, glorious" (1987: 352 [Hervorhebung von mir]).

¹³⁹² Wiederum als ein Zeichen für die objektive Schwierigkeit des Textes (unter der Oberfläche) möchte ich Isenbergs Übersetzung dessen, was "gesagt wird", werten: "We say, 'The strong *who* are held in high regard are great *people*. And the weak *who* are despised are the obscure'", in der er die Dinge auf Personen deutet (NHLibEng³: 159; bei Layton 1989: 211). Die Vorstufe dafür war: "We say, 'The strong are they *who* are held in high regard. And the obscure are the weak *who* are despised'" (NHLibEng: 150 [Hervorhebungen von mir]).

¹³⁹³ Vgl. 1972: 146.

¹³⁹⁴ Das ist übrigens schon die Auffassung von Wilson: "... the document reaches something of a climax towards the end of 'saying' 125, after which the 'Gospel' is quietly rounded off in 'sayings' 126 and 127" (1962: 10).

Freigabe des Zugangs zum himmlischen Urbild dieses Tempels, in das der Erlöser als himmlischer Hoherpriester zusammen mit den von ihm Erlösten direkt vom Kreuz aus aufsteigt und eintritt. Zugleich bedeutet das Zerreißen des Tempelvorhangs (hier und dort) durch die Kreuzigung das Ende der irdischen Welt. Sie kann nur solange bestehen, wie der himmlische Tempel geschlossen ist. Seine eschatologische Öffnung und die damit verbundene Ausstrahlung von unvermischem Licht bedeutet ihr Ende. Und dieses Ende wird nun unter dem Bilde der Sintflut gesehen. Die Welt wird nicht durch Feuer, sondern durch Wasser vernichtet, in dem alle anderen Menschen, die der Erlöser bei seinem Aufstieg ins himmlische Heiligtum nicht mitnimmt, ertrinken, sofern sie nicht das Holz des Kreuzes als rettende Arche benutzen können, die sie bei steigendem Wasser wenigstens bis vor den Eingang des himmlischen Tempels trägt, wo die verderbende Kraft des Wassers aufhört. Das heißt, wenn man die Bildseite unseres Textes beim Wort nimmt, daß er die Vorstellung einer *Himmelfahrt* auch *des Kreuzes* selbst voraussetzt oder impliziert,¹³⁹⁵ deren bekanntestes Zeugnis ja das Petrus-Evangelium ist (X, 39-42). Natürlich gehört zu dieser Konzeption auch noch, daß all das, was in der Perspektive der Ewigkeit *schon* (und ein für allemal) geschehen ist, sich im Rahmen der irdischen Zeit erst (nach und nach) *noch* realisieren muß.

Nun kann man diese Lehre des EvPhil von der Heilswirkung der Kreuzigung und des Kreuzes im wesentlichen verstehen als eine (sekundäre) theologische Kombination des bekannten Erzählungsmotivs aus der synoptischen Passionsgeschichte (Mk 15,38; Mt 27,51; Lk 23,45) mit der Hohenpriester-Christologie des Hebräerbriefes, wie sie ja denn durch vielfältige Verbindungslinien auch noch mit anderen Motiven, besonders Taufmotiven, in Urchristenheit und Alter Kirche verbunden ist.¹³⁹⁶ Aber wie nun diese Verbindungen mit der "Außenwelt" gar nicht so interessant sind wie die "Stimmigkeit" der Motive im Inneren, so kann man sich (wenigstens) fragen, ob das EvPhil in seiner Kreuzestheologie nicht doch eine *urwüchsige* Christologie reflektiert, von der sowohl die synoptische Passionsgeschichte als auch der Hebräerbrief abhängig wären.¹³⁹⁷

Was die Einzelheiten betrifft, so enthält unser Paragraph zwei problematische Stellen, wo die Beantwortung sachlicher Fragen direkt mit der Lösung sprachlicher Probleme zusammenhängt. Die erste findet sich ziemlich am Anfang und ist das Textstück von νερε bis ντκτικισις (p. 84,23-25), das nach der *communis opinio* bedeuten soll: "Der Vorhang verdeckte zuerst, wie Gott die Schöpfung verwaltete."¹³⁹⁸ Nun paßt das aber überhaupt nicht zum Kontext und führt, wenn

¹³⁹⁵ Die Ähnlichkeit der direkten Aussagen vom Kreuz in # 125 (p. 84,33-85,1) mit der spezifisch valentinianischen Horos-Vorstellung dürfte nicht das Entscheidende sein. Es ist hier ja nicht das Kreuz, das den vor dem Untergang Fliehenden den Eintritt in das himmlische Heiligtum verwehrt. Das Kreuz ist vielmehr ihre Rettung vor dem Untergang.

¹³⁹⁶ Zu neutestamentlichen "Parallelen" vgl. besonders Wilson 1962: 190-192; zum Motiv der rettenden Flügel bzw. Arme (von Jesu Kreuz) vgl. Bauer 1963: 298; Borchert 1967: 438; zur Flut als Motiv altkirchlicher Taufkatechese vgl. Isenberg 1968: 165f.

¹³⁹⁷ Die "Inspiration" zu dem Versuch, die Sache so zu sehen, verdanke ich einem Vortrag: "From noble death to crucified Messiah", den Adela Yarbro Collins (von der University of Chicago) 1993 auf dem SNTS Meeting in Chicago gehalten hat und dessen springender Punkt für mich ihre Rekonstruktion einer "Pre-Markan Passion Narrative" war. In dieser Rekonstruktion lautet der Anfang: $\text{Καὶ ἔρχονται εἰς χωρὶον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἄδημονεῖν κτλ.}$ (Mk 14,32/33) und war das Ende: $\text{Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τῆν γῆν ἕως ὥρας ἑνάτης. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ [καὶ] ἐξέπνευσεν. καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ὀρθῶν ἕως κάτω}$ (Mk 15,33/34/37/38). Dabei geht es mir gar nicht darum, ob diese Rekonstruktion nun wahrscheinlicher ist als andere Rekonstruktionen bzw. andere (mehr *formgeschichtlich* bestimmte) Vorstellungen von der Entstehung der Passionsgeschichte. Für mich besteht die Faszination einfach darin, daß es *möglich ist*, so zu denken.

¹³⁹⁸ So ich selbst noch 1987: 172.

man es wirklich zu verstehen sucht, zu den merkwürdigsten exegetischen und theologischen Konstruktionen. Was man nach dem "Anlauf" und dem noch Kommenden erwartet, ist vielmehr, einerseits daß der Vorhang verdeckt, *was* im Allerheiligsten ist, und andererseits daß die Schöpfung und Erhaltung der Welt davon abhängig ist, daß dieser Vorhang geschlossen ist. Die mit diesen sachlichen Anstößen konvergierenden linguistischen sind, daß hier der Stativ $\zeta\omicron\upsilon\beta\bar{\epsilon}$ mit seiner passivischen Bedeutung gebraucht ist, und eben nicht der Infinitiv $\zeta\omicron\upsilon\beta\bar{\epsilon}$, und daß $\pi\omega\varsigma$ die Einleitung einer *direkten* Frage ist.¹³⁹⁹ Es sind also in Wirklichkeit zwei Sätze, die wortwörtlich bedeuten: "Der Vorhang war zuerst verborgen. Wie ist es, daß Gott die Schöpfung verwaltet?" Und deren Miteinander könnte im Rahmen des Kontextes wohl den Sinn haben, den unsere (wirkliche) Übersetzung oben wiederzugeben versucht.

Die andere problematische Stelle ist die Deutung des Motivs, daß das Zerreißen des Tempelvorhangs "von oben bis unten" erfolgt (also das Stück von $\epsilon\tau\upsilon\epsilon \pi\alpha\epsilon\iota$ bis $\bar{\eta}\tau\alpha\lambda\lambda\eta\epsilon\iota\alpha$ = p. 85,5-13), oder, mit anderen Worten, das Stück von # 125a, das mit # 76d parallel ist. Aber während # 76d an der *Bewegung* des Reißens von oben bis unten, sofern sie die Gegenbewegung des Aufsteigens von unten nach oben verlangt, interessiert ist, ist der Punkt hier, daß bei dieser Art des Zerreißens garantiert ist, daß nichts von dem, was im Allerheiligsten ist, verborgen bleibt. Da das nun schon die *Lösung des Problems* ist, bleibt es nur noch übrig, das Problem als solches nachträglich bewußt zu machen. Sein Kern ist die Mehrdeutigkeit bzw. Rätselhaftigkeit dreier $\bar{\eta}$. Und die Gesamtstruktur dieses Stückes kann man sich wie folgt veranschaulichen:

$\epsilon\tau\upsilon\epsilon \pi\alpha\epsilon\iota \bar{\eta}\pi\epsilon \pi\kappa\alpha\tau\alpha\pi\epsilon\tau\alpha\varsigma\mu\alpha \pi\omega\varsigma$

$\bar{\eta}\pi\varsigma\alpha\eta\tau\pi\epsilon \omicron\upsilon\alpha\alpha\tau\chi \quad \epsilon\pi\epsilon\iota \bar{\eta}\epsilon\upsilon\eta\alpha\omicron\upsilon\epsilon\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta} \pi\varsigma\alpha\eta\tau\pi\epsilon \omicron\upsilon\alpha\alpha\tau\omicron\upsilon$
 $\omicron\upsilon\tau\epsilon \bar{\eta}\pi\varsigma\alpha\eta\pi\iota\tau\bar{\eta} \omicron\upsilon\alpha\alpha\tau\chi \ \delta\alpha\bar{\eta} \bar{\eta}\tau\alpha\chi\pi\omega\varsigma \ \epsilon\pi\epsilon\iota \ \bar{\eta}\alpha\chi\eta\eta\alpha\omicron\upsilon\omega\eta\bar{\eta}\bar{\eta} \ \epsilon\beta\omicron\lambda \ \bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta} \ \pi\varsigma\alpha\eta\pi\iota\tau\bar{\eta} \ \omicron\upsilon\alpha\alpha\upsilon$

$\alpha\lambda\lambda\alpha \bar{\eta}\tau\alpha\chi\pi\omega\varsigma \ \bar{\eta}\tau\pi\epsilon \ \epsilon\pi\iota\tau\bar{\eta}$
 $\delta\eta\lambda\alpha \ \pi\varsigma\alpha\eta\tau\pi\epsilon \ \omicron\upsilon\omega\eta \ \bar{\eta}\delta\alpha\bar{\eta} \ \bar{\eta}\bar{\eta}\epsilon\tau\bar{\eta}\pi\varsigma\alpha\eta\pi\iota\tau\bar{\eta}$

$\chi\epsilon\kappa\alpha\delta\alpha\varsigma \ \epsilon\eta\eta\delta\alpha\upsilon\omega\kappa \ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\eta \ \delta\pi\pi\epsilon\theta\eta\pi \ \bar{\eta}\tau\alpha\lambda\lambda\eta\epsilon\iota\alpha$

Das $\epsilon\tau\upsilon\epsilon \pi\alpha\epsilon\iota$ ist also *kataphorisch*. Und der (äußerste) Rahmen der Gesamtaussage ist: $\epsilon\tau\upsilon\epsilon \pi\alpha\epsilon\iota (\delta)\pi\kappa\alpha\tau\alpha\pi\epsilon\tau\alpha\varsigma\mu\alpha \pi\omega\varsigma \ \chi\epsilon\kappa\alpha\delta\alpha\varsigma \ \epsilon\eta\eta\delta\alpha\upsilon\omega\kappa \ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\eta \ \delta\pi\pi\epsilon\theta\eta\pi \ \bar{\eta}\tau\alpha\lambda\lambda\eta\epsilon\iota\alpha$ = "Zu dem Zweck zerriß der Vorhang, daß wir eingehen in das Verborgene der Wahrheit." Das Geheimnis der *ersten beiden* $\bar{\eta}$ ist nun im Grunde schon gelüftet, wenn Layton übersetzt: ". . . the veil was not torn only at the top - for then only *the upper region would be opened*. Nor was it only at the bottom that it was torn - for then only *the lower realm would be revealed*."¹⁴⁰⁰ Da braucht nur noch der "Unterbau" freigelegt zu werden. Diese beiden $\bar{\eta}$ sind nicht, wie man

¹³⁹⁹ Es müßte sonst wenigstens $\chi\epsilon$ vorausgehen wie z. B. in EvThom # 29 und Dial p.134,13.

¹⁴⁰⁰ 1987: 352 (Hervorhebung von mir). Eine "Prophezeiung" in dieser Richtung kann man auch schon in Borcherts unvollkommener Übersetzung entdecken, sofern sie in dem Punkt, auf den es hier ankommt, das Richtige getroffen hat. Sie lautet: "... the veil did not tear at the top only, since *those above would not alone be opened*. Neither did it tear at the bottom only, since *that below was not to be revealed alone*" (1967: 383 [Hervorhebung von mir]).

gewöhnlich versteht, der Dativ,¹⁴⁰¹ sondern die Anknüpfung des direkten Objekts.¹⁴⁰² Dabei sind die Subjektsausdrücke freilich ganz verschieden. Während in ΝΕΥΝΔΟΥΕΝ (p. 85,6f.) mit der 3. Pers. Pl. die unbestimmte grammatische Person zur Umschreibung des Passivs gebraucht ist, hat in ΝΑΥΝΔΟΥΩΝΣ ΕΒΟΛ (p. 85,9) die 3. Pers. Sgl. ein bestimmtes *Antecedens*, und zwar den Vorhang. Das *dritte* $\bar{\nu}$ (p. 85,11) ist dagegen noch ein völliges Geheimnis, und seine Problematik ist von anderer Art. Es hat mit den ersten beiden nur gemein, daß es von der *communis opinio* ebenfalls für einen Dativ, nämlich für eine Art Fortsetzung bzw. Apposition des unmittelbar vorhergehenden ΝΑΝ, gehalten wird. Daß das ungrammatisch ist, hat die amerikanische "Schule" zwar auch schon erkannt,¹⁴⁰³ aber noch keine Lösung für das Problem gefunden. Wenn die Wortfolge ΔΝΑ ΠΣΑΝΤΠΕ ΟΥΩΝ ΝΑΝ ΝΝΕΤΜΠΣΑΜΠΙΤΝ̄ (p. 85, 10-12) mit dem Vorhergehenden sachlich übereinstimmen soll, muß man *postulieren*, daß dies problematische $\bar{\nu}$ überhaupt nicht zu einer der normalen Kategorien gehört, sondern das allein übrig gebliebene Ende der Präposition $\bar{\nu}$ ist. Daß das aber nun keine *bodenlose* "Spekulation" ist, zeigt sogleich einer der folgenden Sätze (p. 85,18f.), der ganz offenbar demselben Satzmuster gehorcht. Vgl.

ΔΝΑ ΠΣΑΝΤΠΕ	ΟΥΩΝ ΝΑΝ	<Μ>Ν̄	ΝΕΤΜΠΣΑΜΠΙΤΝ̄	(p. 85,10-12);
ΔΝΤΕΛΕΙΟΝ	ΟΥΕΝ ΝΑΝ	ΜΝ̄	ΝΕΘΗΠ ΝΤΑΛΗΘΕΙΔ	(p. 85,18f.).

Die übrigen anmerkungswerten Probleme oder Phänomene von # 125a lassen wir jetzt noch *der Reihe nach* Revue passieren. Der Anfang mit ΠΚΟΙΤΩΝ ΔΕ ΨΖΗΠ (p. 84,21f.) ist ja merkwürdig (und einer der Gründe für die Irritation hinsichtlich der Frage, wo der Text eigentlich anfängt). Aber er entspricht dem Schlußsatz: ΑΥΩ ΔΠΚΟΙΤΩΝ ΤΩΣΜ ΜΜΟΝ ΕΖΟΥΝ (p. 85,20f.), ja bildet mit ihm eine Art *inclusio*. Nur scheint die Reihenfolge dieser beiden Grenzsätze "verkehrt" zu sein (man muß eingeladen sein, um beim Hingehen feststellen zu können, daß die Tür ja verschlossen ist). Man könnte sich die Sache so erklären, daß der # 125a die Auslegung eines Textes ist, der als ganzer erst am Ende (mit der Formel ΕΤΒΕ ΠΑΕΙ [p. 85, 18]) zitiert wird.

Der in der Anmerkung zur Übersetzung gegebene Erklärungsversuch für das ΔΕ in ΣΕΝΔΚΩ ΔΕ (p. 84,27) hat zur Prämisse die gängige Auffassung, daß wir es da mit einer regelrechten (Bedingungssatz-)Apodosis zu tun haben, die zu der Protasis ΕΨΩΔΠΩΣ ΔΕ (p. 84,25) gehört. Man könnte freilich diese "Protasis" auch für eine Ellipse halten oder das im Nachsatz vermißte Glied - der Sache nach - im zweiten (konjunktivischen) Teil des Vordersatzes ΑΥΩ ΝΤΕ ΝΑ ΠΣΑΝΣΟΥΝ ΟΥΩΝΣ [ΕΒΟΛ] (p. 84,26f.) finden.

Der rätselhafte Ausdruck ΤΗΝΤΝΟΥΤΕ ΤΗΡΣ (p. 84,29)¹⁴⁰⁴ könnte mit der Rede von

¹⁴⁰¹ Bei der Deutung der beiden $\bar{\nu}$ als Dative erhält man mit "den/dem *Oberen*" ("... aufgetan für die Oberen/das Obere") eine ganze Kategorie von Wesen bzw. Dingen zuviel. Vgl. zu dem Problem der Beziehung der so "entstandenen" *Oberen* besonders Sevrin 1972: 121.

¹⁴⁰² Zum Anschluß des Objekts an den Infinitiv in der Gestalt ΟΥΕΝ vgl. ΔΨΟΥΕΝ ΝΝΕΨΒΑΛ = "Er öffnete seine Augen" (UW p. 116,5); und zu den Problemen dieses Verbs überhaupt vgl. Funk 1977: 34³².

¹⁴⁰³ Das muß der Grund dafür sein, daß von der 1./2. zur 3. Auflage von NHLibEng Isenbergs Übersetzung von "Those above opened to us who are below" (150) zu "Those above opened to us the things below" wechselt (159; so dann auch bei Layton 1989: 211 [also N jetzt als Objektsanknüpfung verstanden]). Und Layton selbst übersetzt: "The upper realm was opened for us in the lower realm" (1987: 352 [versteht also N als die Präposition; Hervorhebungen von mir]).

¹⁴⁰⁴ Vgl. besonders die Bemerkungen darüber bei Borchert 1967: 439¹ und Sevrin 1972: 120 (unten). Die einfache Deutung auf die Gestalt des valentinianischen Demiurgen geht jedenfalls (schon wegen des *Augens* ΤΗΡΣ) nicht auf.

"diesem Haus" (p. 84,27), wenn damit die Welt als irdischer Tempel Gottes gemeint sein sollte, zusammenhängen, und beides zusammen könnte dann eine Hinweis darauf sein, daß die gemeinte Flucht und Rettung aller nicht priesterlichen Gläubigen mit Hilfe vorgegebener apokalyptischer Metaphern ausgedrückt ist. Die Querverbindung mit Asclepius # 24 = NHC VI, p. 70,3-21 ist ja doch zu auffällig. Vgl. besonders:

ΤΜΝΤΝΟΥΤΕ ΔΕ ΤΗΡ̄C CΑΠΩΤ [ΕΒΟΛ] ΝΝΕΕΙΜΑ ΕΖΟΥΝ ΔΝ̄ ΕΝΕΤΟΥΔΑΒ (EvPhil p. 85,29f.);
 ΤΜΝΤΝΟΥΤΕ ΤΗΡ̄C ΝΑΛΟ Ζ̄Ν ΚΗΜΕ ΝCΠΩΤ ΕΖΡΑΪ ΕΤΠΕ (Askl, NHC VI, p. 70,17-19).

Wenn man diese Übereinstimmungen für zufällig halten darf, könnte man ΜΝΤΝΟΥΤΕ als Übersetzung von εὐσεβεία (und nicht von θεϊδότης) ansehen und im Sinne eines *abstractum pro concreto* verstehen ("die ganze Frömmigkeit" = "alle Frommen").¹⁴⁰⁵

Gegen Ende (p. 85,13-15) kommt der Autor noch einmal auf die Thematik der zweiten Hälfte des # 124 zurück, und zwar zu dem Zweck, den Gegensatz zwischen dem, was die Sakramente des Initiationsrituals *bedeuten* und wie sie *aussehen*, mit Hilfe eines Gesichtspunktes, der schon in dem Sprichwort von # 104b zur Sprache kam, abzuschwächen (p. 85,16-18). Nur im direkten Vergleich mit der Herrlichkeit, die sie abbilden, wirken sie gering!

125b (p. 85,21-29) Daß der Text hier nicht einfach weitergeht, sondern in p. 85,21 eine Zäsur liegt, die einen neuen Textabschnitt markiert,¹⁴⁰⁶ diesen Eindruck haben auch andere gewonnen. So läßt Isenberg (seit 1977) hier seinen großen Schlußabschnitt beginnen¹⁴⁰⁷, während für Layton hier der Anfang seines *vorletzten* Exzerptes liegt.¹⁴⁰⁸ Die Sache hängt damit zusammen, daß die Textsignale hier nicht eindeutig sind und also nicht ohne weiteres gegeben ist, worauf sich das "es" [im koptischen Text (das Präformativ) q- und (das Suffix) = q-] eigentlich (zurück-)bezieht.¹⁴⁰⁹ Das Thema ΚΑΚΙΑ und die Logik des ΕΖΟΥCΟΝ scheinen nämlich über # 125a hinweg auf # 123b zurückzuverweisen. Vgl. speziell # 123b (p. 83,8-11) mit # 125b (p. 85,21-25):

(# 123b)	ΕΦΖΟΥCΟΝ ... ΤΝΟΥΝΕ ΝΤΚΑΚΙΑ ΖΗΠ CΧΟΟΡ ÷
(# 125b)	ΕΝΖΟΥCΟΝ ... <u>ϣ</u> ΖΗΠ ΤΚΑΚΙΑ ΟΥΟCϥ ... ÷
(# 123b)	... ΔCΨΔΝΟΥΩΝΖ ΔΕ ΕΒΟΛ ΔCΩX̄N̄
(# 125b)	ΖΟΤΑΝ ΔΕ Ε <u>ϣ</u> ΔΩΛΠ ΕΒΟΛ ΤΟΤΕ ...

¹⁴⁰⁵ Die Rede in der 3. Pers. Sgl. fem. geht ja dann sowieso (p. 84,34-85,1) in die 3. Pers. Pl. über. Vgl. zu diesem Übergang besonders Laytons Übersetzung: "And *all deity* will flee from here: but *it* will not flee into the holy [of] holies, for *it* cannot mix with unalloyed [light] and the fullness that has no [defect]. Rather, *it* will dwell under the wings of the cross, [and under] its arms. This ark will be [for *people's*] salvation when the watery flood rages over *them*" (1987: 352). Laytons Übersetzung kann einen geradezu auf den Gedanken bringen, ob etwa vor dem letzten (zitierten) Satz eine "Unterbrechung" im Textfluß anzusetzen ist und mithin das Kreuz gar nicht die Arche wäre, sondern - wie üblich (vgl. 1Petr 3,20-22) - die Taufe.

¹⁴⁰⁶ Siehe Schenke 1987: 173.

¹⁴⁰⁷ Vgl. NHLibEng: 150; NHLibEng³: 159; bei Layton 1989: 213.

¹⁴⁰⁸ Vgl. 1987: 353 (sein Exzerpt Nr. 106 entspricht unseren ## 125b. 126a.b).

¹⁴⁰⁹ Eine relativ ausführliche Diskussion des Problems der Beziehung dieses q-~~q~~ q- findet sich bei Sevrin 1972: 253⁵⁷.

Man brauchte dann, als (unausgedrücktes) *Antecedens* für # 125b, aber nicht nur - anstelle des Femininums ΤΝΟΥΝΕ - ein *grammatisches* Maskulinum, sondern, damit die Sachaussage von # 123b hier nicht auf den Kopf gestellt erscheint, zugleich ein *sachliches* Gegenstück von ΤΝΟΥΝΕ, z. B. so etwas wie ΠΕΣΒΩΛ ΕΒΟΛ = "ihre Auflösung". Als ein Zeichen, daß hier wirklich ein Problem liegt, mag man Laytons grammatisch eleganten Lösungsversuch betrachten, auch wenn er den Text sachlich nicht besser verständlich macht. Er findet das Beziehungswort nämlich überhaupt nicht in dem, was vorhergeht, sondern in dem, was noch folgt: die Auflösung von ΕΝΖΟΟΝ ΜΕΝ ρΖΗΠ (Z.21f.) sei ΠΡΠΕΡΜΑ ΜΠΠΝΑ ΕΤΟΥΔΔΒ (Z. 23f.). Diese Deutung geht aus seiner Übersetzung dieser Stelle hervor, die lautet: "Insofar as *the seed of the holy spirit* is hidden, evil - though inert - has not been removed from *its* midst".¹⁴¹⁰ Beim "Durchspielen" all dieser Möglichkeiten komme ich aber doch nur wieder zu demselben Ergebnis, das Sevrin schon vor vielen Jahren erzielt hat, wonach doch die nächstgelegene Beziehungsmöglichkeit, nämlich das ΠΚΟΙΤΩΝ vom Anfang und Ende des # 125a, auch das wahrscheinlichste *Antecedens* ist.¹⁴¹¹

Das soll aber nun nicht bedeuten, daß hier doch nur der Gedanke von # 125a weitergeht. Zwar ist weiterhin vom Schlaf/Brautgemach die Rede. Aber der Gesichtspunkt ist (wieder) plötzlich ein anderer. Das ΕΝΖΟΟΝ hat schon einen anderen Zeitbezug als den, der den # 125a bestimmt. Gemeint ist nicht (mehr): vom Uranfang der Welt bis zu ihrer Auflösung, sondern: vom Ende der Welt, das mit Kreuz und Himmelfahrt des Erlösers im Grunde schon gekommen ist, bis zum endgültigen Offenbarwerden dieses Sachverhalts. Also, es geht hier um die Dialektik des eschatologischen "Schon und Noch nicht" unter der besonderen Zuspitzung auf das *prinzipielle* Schon des Heils im Verhältnis zu seiner *endgültigen* Realisierung. Entsprechend ist die Art der Verborgenheit des Brautgemachs hier eine andere als dort. Gemeint dürfte hier sein: es ist nur noch nicht endgültig und allen offenbar, daß es schon offen ist. Die Rede von der Schlechtigkeit bzw. Bosheit (ΚΑΚΙΑ/ΠΟΝΗΡΙΑ) wäre nicht (in erster Linie) moralisch, sondern "metaphysisch" gemeint und bezöge sich also auf das, was man auch "die Macht der *Finsternis*" nennen könnte, obgleich die konkrete Formulierung der zweiten Hälfte des ersten Satzes ein wenig an die matthäische Vorstellung von der Kirche als eines *corpus mixtum* erinnert bzw. speziell an die Darlegung dieses Sachverhalts im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30.36-43). Als Parallelen zur Aussage ΤΚΑΚΙΑ ΟΥΟΟϷ (Z. 22) könnten gelten: einerseits - der Sache nach - Joh 16,11/19,30, andererseits - nach Sache *und Form* - ÄgEv, NHC IV, p. 75,17-20: Δ[γ]ω ΔϷϷΕΙ ϷϷ ΝΝΙ ΒΟΜ ΝΤΕ ΠΙΜΝΤΩΜΤΕ ΝΝΕΩΝ ΔΥΩ ΔϷΟΥΟϷΟΥ ΕΒΟΛ ΖΤΤΟΟΤϷ = "Und er nagelte die Kräfte der dreizehn Äonen an das Kreuz und machte sie *dadurch* (nämlich durch *das Kreuz*) zunichte." Ich möchte nach alledem den Einleitungssatz von # 125b wie folgt verstehen: "Solange die eschatologische Öffnung des Brautgemachs/des Allerheiligsten noch nicht voll realisiert ist, ist die *Macht* der Bosheit zwar schon gebrochen, ist die *Bosheit selbst* aber noch nicht endgültig von dem Samen des Heiligen Geistes abgetrennt worden."

Der Paragraph als ganzer setzt natürlich voraus, daß die endgültige Öffnung des Allerheiligsten die endgültige Vernichtung der Welt und ihrer Macht ist. Ausgeführt wird hier aber nur, was das für alle *Erwählten*, den Samen des Heiligen Geistes, bedeutet, nämlich ihre endgültige Befreiung und Erlösung kraft einer Salbung mit dem aus dem Allerheiligsten herausflutenden reinen Licht. Die damit gegebene Vorstellung einer (nun nicht mehr sakramentalen, sondern) eschatologischen Salbung kommt freilich nach all dem, was das EvPhil über die Sakramente und

¹⁴¹⁰ 1987: 353 (Hervorhebung von mir).

¹⁴¹¹ Vgl. Sevrin 1972: 253⁵⁷ [Seitenmitte; unter a)].

ihre Bedeutung bzw. Wirkung ausgeführt oder angedeutet hat, etwas unerwartet. Und wie man sich die Sache erklärt, hängt nicht unwesentlich wiederum von der Beziehung eines \approx ϵ , diesmal des \approx ϵ im Ausdruck $\text{NETN}^2\text{HTY THTPOY}$ (Z. 27), ab. Es gibt theoretisch drei mögliche *Antecedentia*: 1. das Schlaf/Brautgemach = das Allerheiligste; 2. der Same des Heiligen Geistes; 3. das dem Allerheiligsten entströmende Licht. Für die erste Möglichkeit hat sich Sevrin entschieden,¹⁴¹² für die zweite Layton.¹⁴¹³ Einzig natürlich erscheint mir indessen nur die dritte. Es ergeht den Erwählten wie der Goldmarie im Märchen von Frau Holle: sie werden von herabflutendem Licht völlig überschüttet. Und dies "materielle", physisch/metaphysische Überschüttetwerden nennt unser Autor eben "Salbung". Das Sich im Licht Befinden *ist* also im Grunde schon die Salbung mit dem Licht! Und dabei mag unser Autor zugleich auch ein traditionell-apokalyptisches Motiv (wieder/neu-)verwendet haben: zur Bekleidung mit dem himmlischen Gewand, zur Bekanzung mit der himmlischen Krone gehört auch die Salbung mit himmlischem "Öl" (die man sich der Bekleidung vorausgehend vorzustellen hat). Vielleicht hängt das Motiv auch mit der Priesterschaftsvorstellung¹⁴¹⁴ von # 125a zusammen: die, die zum Stamm der Priesterschaft gehören, bedürfen, bevor sie das Allerheiligste betreten können, noch einer hohenpriesterlichen Salbung.¹⁴¹⁵ Jedenfalls erweckt die Reihenfolge der Worte und Sätze in dieser zweiten Hälfte von # 125b die Vorstellung, daß diese Salbung mit dem *Prozeß* des Einzugs ins Allerheiligste, mit dem *Geschehen* von (endgültiger) Befreiung und Erlösung, zusammenhängt, also noch "vor der Tür" stattfindend zu denken ist.

In diesem Zusammenhang kann man dann schließlich noch die Frage stellen, ob die hiesige Verwendung des Salbungsmotivs (noch) einen Rückschluß auf das ja rätselhaft gebliebene Sakrament der Erlösung zuläßt, im Sinne einer Verstärkung der Vermutung, daß dessen Vollzug (auch nur) in einer Art Salbung bestanden hat: es wäre die hier beschriebene wirkliche und die endgültige Erlösung vollziehende Lichtsalbung, die die Salbung mit irdischem "Stoff" im *Ritus* der "Erlösung" vorabbildet. Andererseits weckt der allerletzte Satz von # 125b auch die Erinnerung an ganz frühe Aussagen des EvPhil, nämlich an ## 9a.b.c.d.e.

126a (p. 85,29-31) und # 126b (p. 85,31-32) Diese beiden Sentenzen schließen sich gut an die Schlußsentenz von # 125b an und scheinen sich überhaupt mehr an das, was vorhergeht, als an das, was folgt, anzulehnen. Man könnte sich diese drei Sentenzen gut unter dem *gemeinsamen* Vorzeichen des dortigen TOTE (p. 85,28) vorstellen; etwa so:

Dann (endlich wird sich das Wort erfüllen):

Die Sklaven werden fre[i] sein [und] erlöst werden die Gefangenen.

J[ede] Pflanze, [die n]icht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, [wird] ausgerissen [werden].

Was getrennt ist, wird sich vereinigen; w[as leer ist,] wird sich füllen.

Nun ist aber die mittlere Sentenz das Zitat eines Herrenwortes (Mt 15,13). Und wenn man nicht

¹⁴¹² Vgl. 1972: 253⁵⁷ [unten unter b)].

¹⁴¹³ Vgl. folgenden Satz seiner Übersetzung: "But when *this seed* is revealed, then perfect light will stream forth upon each person, and all *who belong to it* will [be] anointed" (1987: 353 [Hervorhebungen von mir]).

¹⁴¹⁴ Zu dieser Vorstellung von der "Priesterschaft" an sich bzw. zu p. 85,2f. vgl. Tertullian de bapt. 7 (bei Stroud 1970: 152).

¹⁴¹⁵ Vgl. unter diesem Gesichtspunkt UW, NHC II, p. 111,2-8 (# 57) und im EvPhil selbst # 92.

annehmen will, daß für unseren Autor *auch die anderen beiden* Sentenzen Herrenworte waren, werden durch das Zitat in der Mitte diese beiden anderen Sentenzen mehr voneinander getrennt als miteinander verbunden. Aber auch für den exegetischen Versuch, die Dinge im (höheren) Zusammenhang zu sehen, mag es wieder gut sein, die beiden als # 126a und # 126b gezählten Sentenzen erst einmal vom *Vorhergehenden*, von *einander* und vom *Folgenden* abzurücken.

Das Herrenwort, also unser # 126a, ist aber nun, auch für sich betrachtet, ohne eine "mitgehörte" imaginäre Einführungsformel nicht verständlich. Als solche Formel reicht auch nicht ein einfaches: "Der Herr hat gesagt:", sondern es müßte schon so etwas sein wie: "Dann wird sich *erfüllen*, was der Herr mit folgenden Worten *vorhergesagt* hat:". Das EvPhil will also mit Hilfe dieses Zitats im hiesigen Zusammenhang einen ganz bestimmten eschatologischen Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Da aber das Zitat nun ein Bildwort ist, müssen wir wieder ein bißchen *raten*, während die ursprünglichen Adressaten vielleicht *fragen* konnten. Es scheint zwei Möglichkeiten des Verständnisses zu geben. Die Nächstliegende ist vielleicht, daß hier noch nachgetragen wird, was das Kreuz des Erlösers und die Öffnung des himmlischen Heiligtums für eine (bisher noch nicht genannte) *dritte* Menschengruppe (das wären nach klassisch-valentinianischer Terminologie: die ὄλικοί bzw. σαρκικοί) bedeutet: Während das priesterliche Geschlecht (der πνευματικοί) in den Tempel einzieht und die (bloß) Frommen (die ψυχικοί) vor dem Tempel Rettung finden, wird der Rest der Menschen, also die Unfrommen, ihrer fremden Herkunft und ewigen Bestimmung gemäß, vernichtet. Nun muß man aber bei den Pflanzen, besonders falls der Ton auf ihrem Ausgerissenwerden liegen sollte, nicht unbedingt an Menschen denken. Und damit kommen wir zu der zweiten Verständnismöglichkeit. # 126a könnte sagen wollen, daß und wie erst bei endgültiger Öffnung des Allerheiligsten die zwar nichtige, aber eben noch vorhandene Schlechtigkeit/Bosheit ("alles Böse") aus der Mitte das Samens des Heiligen Geistes entfernt wird (# 125b). Und da nun *das* Böse immer nur von *den* Bösen vertreten wird, brauchen die beiden erwogenen Verständnisrichtungen einander gar nicht wirklich auszuschließen.

Als eine Art Nachtrag, zur Abrundung des eschatologischen Bildes, könnte man auch # 126b verstehen. Auch er ein (eindrucksvolles) Bildwort! Aber nur, wenn man die Lücke, die der Text hier aufweist, sach- und stilgemäß ergänzt. Das kann von Laytons "poss. restore $\bar{\nu}$ [NOYEPHY]", womit der Satz dann bedeuten würde: "Those who are separated will unite [*with one another*] and will be filled", m. E. nicht gelten.¹⁴¹⁶ So kurz nach $\bar{\nu}\bar{\zeta}\bar{M}\bar{\zeta}\bar{\lambda}\bar{\lambda}$ $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\lambda}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ [$\rho\bar{o}\bar{c}$ $\bar{\lambda}\bar{\gamma}\bar{\omega}$] $\bar{\nu}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}\bar{c}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\epsilon}$ $\bar{\nu}\bar{\delta}\bar{\iota}\bar{\chi}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{o}\bar{c}$ (p. 85,28f.) kann unser

ΝΕΤΠΟΡΧ	СЕНΔΩΤῚ
Ν[.]	СЕНΔΜΟΥΖ

auch nur ein synonymer *Parallelismus membrorum* sein und erscheint mir also die Rekonstruktion *dessen, was sich füllen wird*, als $\bar{\nu}$ [ΕΤΦΟΥΕΙΤ] so gut wie zwingend.

Durch das Motiv der Vereinigung, aber auch durch die ganze Form der Aussage, ist unser # 126b nach rückwärts besonders verbunden mit # 69a. Und es dürfte auch genau dieses Motiv sein, bzw. (nur) die erste der beiden Parallelaussagen, um derentwillen die Sentenz hier zitiert wird. Sie ist der "Anlauf" zu dem, was sogleich in # 126c über das Schlafgemach, das ja der Ort

¹⁴¹⁶ Vgl. Layton 1989: 212 Apparat und Isenbergs (auf S. 213) gegenüberstehende Übersetzung (*Inhalt der Klammer* aber auch nur in einer Fußnote).

der eschatologischen Vereinigung ist, ausgeführt wird. Mit anderen Worten, der Autor beginnt hier, die von der Kreuzestheologie (Einzug mit dem Hohenpriester in das durch die Kreuzigung geöffnete Allerheiligste) etwas in den Hintergrund gedrängte *parallele* Heilsvorstellung (Vereinigung der bisher getrennten Paare im himmlischen Brautgemach) noch zu gebührender Geltung zu bringen.

126c (p. 85,32-86,4) Hier also wird das Stichwort $\kappa\omicron\iota\tau\omega\omicron\upsilon\omicron\varsigma$, das im # 125a nur im *Rahmen* und in # 125b nur *implizit* vorkam, aufgenommen und das eschatologische Heil als die Erfüllung des im Mysterium des Brautgemachs Vorabgebildeten und im überbietenden Vergleich mit der wirklichen irdischen Hochzeit beschrieben. Dabei liegt der Ton auf dem Licht, in dem sich die himmlische Hochzeit vollzieht. Und durch das Lichtmotiv ist unser # 126c nach rückwärts mit der zweiten Hälfte von # 125b und nach vorn mit ## 127a.b verbunden. Als weitere "Koordinaten" von # 126c wären noch die rückwärtigen Verbindungslinien einerseits zu # 82a (unter dem Gesichtspunkt des Lichtes bei der Vereinigung), andererseits zur zweiten Hälfte von # 122a (als Parallele) zu registrieren.

Einem genaueren Verständnis von # 126c stehen aber nun diejenigen seiner Lücken im Wege, die nicht mit absoluter oder hinreichender Sicherheit ergänzt werden können. Aber, um zu verstehen, müssen wir es doch wenigstens versuchen. Es gibt *zwei* solche "neuralgischen Punkte". 1. $\sigma\epsilon\omicron\alpha\chi\epsilon\rho\omicron\ \bar{\mu}\rho\omicron\gamma[\dots]\ |\ \omicron\ \Gamma\alpha\rho\ \bar{\nu}\theta\epsilon$ etc. (Lücke ist am Ende von Z. 33). Klar ist, daß *vor* dem grammatischen "Wort", das mit \omicron aufhört, eine Satzäsur liegt. Klar *scheint* auch zu sein, daß die erste Hälfte der Lücke zu $\bar{\mu}\rho\omicron\gamma[\omicron\epsilon\ \iota\ \bar{\nu}\ \text{---}]$ zu vervollständigen ist.¹⁴¹⁷ Aber in Wirklichkeit ist "das Licht" ($\rho\omicron\gamma\omicron\epsilon\ \iota\ \bar{\nu}$) kein *natürliches* Objekt des Anzündens ($\chi\epsilon\rho\omicron$). Angezündet werden kann nur etwas, was nachher brennt: also so etwas wie Feuer, Flamme, Leuchter, Fackel, Lampe. Und das Licht brennt nicht selbst, sondern wird nur durch das Brennen von etwas anderem verursacht.¹⁴¹⁸ Wir erhalten uns nun die Möglichkeit der Ergänzung eines *natürlichen* Objekts, wenn wir in $-\rho\omicron\gamma[\text{---}]$ nicht Artikel + Wortanfang sehen, sondern den Possessivartikel "ihr(e)". Und dessen vom Kontext her angebotene¹⁴¹⁹ und am nächsten zu liegen scheinende *natürliche* Extension wäre $-\kappa\omega\zeta\tau\ \text{---}] = \text{"ihr [Feuer ---]"}.$ Aber dabei hätte nun das *Possessivum* noch keinen natürlichen Stellenwert. Das, was hier anzuzünden ist, müßte etwas sein, das die Einzugskandidaten wirklich *besitzen/haben*, also: Lampe(n) oder Fackel(n). Und da das nun durch den Artikel als Maskulinum definiert ist, hat das koptische Lexikon für die hiesige Ergänzung praktisch nur $\zeta\eta\beta\bar{\epsilon}$ zur Verfügung. Diese *Vorstellung* davon, wie der Text hier ursprünglich einmal gelautet haben mag, hat nun zugleich den Vorteil - und findet darin auch eine willkommene Bestätigung -, daß sie mit der Vorstellung, die hinter ## 122a.b.c.d zu stehen scheint, konvergiert. Unser Autor käme hier also noch einmal auf das eschatologisch verstandene Gleichnis von den Zehn Jungfrauen zurück: Die, die sich zum Einzug in das himmlische Brautgemach bereit machen,

¹⁴¹⁷ Vgl. für den gegenwärtigen Stand der Einsicht vor allem Laytons Text nebst Isenbergs Übersetzung (Layton 1989: 212 bzw. 213 [Isenberg so übrigens schon NHLibEng: 151]), aber auch Krause 1971: 124; und ich selbst noch 1987: 173.

¹⁴¹⁸ Freilich kann "Licht" als Objekt des Anzündens, besonders bei metaphorischem Gebrauch, nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Aber die einzig mir bekannte "Ausnahme" ist Silv p. 106,14f.: $\rho\omicron\gamma\omicron\epsilon\ \iota\ \bar{\nu}\ \epsilon\tau\bar{\iota}\bar{\nu}\zeta\eta\tau\epsilon\ \chi\epsilon\rho\omega\ \bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\tau}\bar{\rho}\ \zeta\eta\beta\bar{\epsilon}$ = "Entzünde das Licht, das in dir ist, und lösche es nicht (wieder) aus." Aber auch da geht es gleich "natürlich" weiter mit: $\bar{\mu}\alpha\rho\ \epsilon\ \lambda\alpha\lambda\gamma\ \Gamma\alpha\rho\ \chi\epsilon\rho\epsilon\ \zeta\eta\beta\bar{\epsilon}\ \epsilon\theta\eta\rho\ \iota\ \bar{\nu}\ \omicron\gamma\tau\epsilon\ \epsilon\bar{\nu}\epsilon\gamma\omega\eta\rho\epsilon$ (p. 106,15-17) = "Es zündet ja doch niemand eine *Lampe* für Tiere oder ihre Jungen an."

¹⁴¹⁹ Vgl. einerseits $\delta\gamma\omega\ \delta\gamma\kappa\omega\zeta\tau\ \bar{\rho}\omicron\gamma\omicron\epsilon\ \iota\ \bar{\nu}\ \epsilon\rho\omega$ (# 82a, p. 71,5f.), andererseits $\bar{\pi}\kappa\omega\zeta\tau\ \omega[\delta\alpha\bar{\rho}\bar{\rho}\omicron\gamma\omicron\epsilon\ \iota\ \bar{\nu}]\ \bar{\nu}\bar{\tau}\omicron\gamma\omega\eta$ (hier # 126c, p. 85,35-86,1).

wären hier am Anfang von # 126c gemäß dem Typus der fünf klugen Jungfrauen gesehen.— Was nun das andere Ende der Lücke anbelangt, so führen alle Indizien (nämlich: verbliebener Raum in der Lücke, das als eigene Silbe am Zeilenbruch abgetrennte ο, das mit ihm zusammengehörende $\bar{\nu}\epsilon\epsilon$) zu ein und demselben Schuß: wir haben es hier zu tun mit einer Prädikation des verbalen Syntagmas $-\omicron \bar{\nu}\theta\epsilon$ (+ gen.) = "sein wie, gleichen" ($-\omicron$ ist also der Stativ von $\epsilon\iota\rho\epsilon$).¹⁴²⁰ Da wegen der Silbenverhältnisse am Zeilenbruch die am Ende der Lücke anzusetzende präsentische Konjugation silbisch gewesen sein muß und zugleich als grammatische Person die 3. Sgl. m. am wahrscheinlichsten ist (weil sie mit $\pi\kappa\omicron\iota\tau\omega\bar{\nu}$ kongruiert, aber auch insofern, als sie neutralisiert verstanden werden kann¹⁴²¹), wäre hier die Form des Präsens $\Pi\epsilon\gamma$ zu rekonstruieren.

2. $-\bar{\nu}\gamma\mu\omicron\varsigma \epsilon\tau\bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon$ [.] | $\omega\phi\eta\epsilon \bar{\nu}\tau\omicron\gamma\omega\eta$ (Lücke ist am Ende von Z. 34). Das Problem ist hier die Deutung des Elements $-\bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon$ [---]. Es gibt da praktisch gar keinen "Spielraum". Und wenn man nicht auf eine Deutung überhaupt verzichten will, wird man dankbar Laytons Idee als das einzig möglich Erscheinende aufnehmen, diesen "Rest" also zu $-\bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon$ [$\epsilon\eta\pi$ ---] ergänzen¹⁴²² und dabei das Element $-\bar{\nu}$ als die Präposition "in" etc. verstehen, die hier das geläufigere $\bar{\nu}\bar{\nu}$ verträte. Aber während Layton nun den Rest der Lücke mit [--- $\underline{\epsilon\omega\delta\gamma}$] füllt,¹⁴²³ den Satz also im Circumstantialis weitergehen läßt, möchte ich vor der Kette der Aoriste lieber eine Satzäsur annehmen und also bloß [---' $\omega\delta\gamma$] rekonstruieren.

(3.) Es gibt eigentlich noch eine dritte, in Laytons Text im entscheidenden Teil offengelassene Lücke, nämlich: $\pi\kappa\omega\bar{\nu}\tau'$ ω [$\alpha\gamma$] * $\bar{\nu}\tau\omicron\gamma\omega\eta$ (Lücke ist am Ende von Z. 35, der letzten Zeile der Seite).¹⁴²⁴ Aber hier kann ich nun gar keine Schwierigkeit sehen. Das Feuer kann doch nichts anderes "machen" als eben zu "leuchten"; und das heißt auf Koptisch $\bar{\rho}\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\bar{\nu}$.¹⁴²⁵

Nachdem wir nun mit alledem die Sache so weit geklärt haben, daß wir ein *linguistisch* klares "Bild" vom Text unseres Paragraphen haben, bleibt nur noch übrig, das *sachliche* Profil dieses "Bildes" zu beschreiben. Wir haben es hier (wieder) zu tun mit einem Vergleich (man *braucht* und *hat* Licht bei der himmlisch/eschatologischen Hochzeit wie bei einer irdischen), bei dem der Gesichtspunkt der Gleichheit von dem einer "überbietenden" Ungleichheit überlagert wird. Dabei ist nur der Gesichtspunkt der Gleichheit ausdrücklich durch einen eigenen sprachlichen Vergleichsausdruck kenntlich gemacht, während der Gesichtspunkt der Überbietung

¹⁴²⁰ Unter dem Gesichtspunkt der Geläufigkeit des Syntagmas $-\omicron \bar{\nu}\theta\epsilon$ (+ gen.) = "sein wie, gleichen" vgl. *einerseits* aus dem sahidischen NT: Mt 23,27; 28,3; Jak 1,6; 4,14; Apk 9,7.10, *andererseits* von den NH-Texten: ÄgEv, NHC III, p. 57,3; (Plato) Resp, NHC VI,5, p. 49,20; ParSem p. 47,26; 2LogSeth p. 61,19 ($-\underline{\epsilon} \bar{\nu}\theta\epsilon$).

¹⁴²¹ Hinsichtlich der Neutralisierbarkeit bzw. Redundanz des "Verbindungsgliedes" () $\phi\omicron$ vgl. jeweils Mt 7,29 und Apg 6,15 in *M* und *S*:

$\delta\gamma\omega$	$\bar{\nu}\bar{\nu}\delta\gamma\delta \epsilon\bar{\nu}$	$\bar{\nu}\theta\eta \bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon\gamma\gamma\bar{\rho}\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\gamma\varsigma$;
$\delta\gamma\omega$		$\bar{\nu}\theta\epsilon \delta\bar{\nu} \bar{\nu}\bar{\nu}\epsilon\gamma\gamma\bar{\rho}\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\gamma\varsigma$.
$\bar{\nu}\delta\gamma\bar{\nu}\epsilon \epsilon\pi\epsilon\gamma\delta\delta$	$\epsilon\gamma\delta$	$\bar{\nu}\theta\eta \bar{\mu}\pi\delta\delta \bar{\nu}\omicron\gamma\delta\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$;
$\delta\gamma\bar{\nu}\delta\gamma \epsilon\pi\epsilon\gamma\delta\omicron$		$\bar{\nu}\theta\epsilon \bar{\mu}\pi\delta\omicron \bar{\nu}\omicron\gamma\delta\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$.

¹⁴²² Siehe Layton 1989: 212 App.

¹⁴²³ Vgl. Layton 1989: 212 App.

¹⁴²⁴ Vgl. Layton 1989: 212.

¹⁴²⁵ Bei Layton im Apparat wenigstens als *Ergänzungsmöglichkeit* genannt (1989: 212 App.).

nur durch die *inhaltliche* Füllung und die *Reihung* der betreffenden Sätze zum Ausdruck kommt.¹⁴²⁶

127a (p. 86,4-12) und # 127b (p. 86,12-18) Hinsichtlich dieses Schlußstückes des EvPhil gibt es einerseits eine *communis opinio*, die alle Exegeten vereint, andererseits ein *Problem*, an dem sie sich deutlich in zwei Lager teilen. Es herrscht die allgemeine Überzeugung, daß einerseits bekannte Grundgedanken des EvPhil wiederholt werden und daß andererseits eine radikal vergegenwärtigte Eschatologie zur Sprache kommt. Das die Geister scheidende *Problem* ist das unscheinbare $\Delta\Upsilon\omega$ ON in Z. 11, und zwar unter der Frage nach der Art der Zäsur, die es markiert, ob es dem vorangehenden, mit $\kappa\alpha\lambda\eta$ eingeleiteten Konditionalsatz noch einen parallelen zweiten hinzufügt oder ob mit ihm eine ganz neue Konditionalsatz-Periode beginnt. Also man versteht Z. 9-13 *entweder*:

$\Delta\Upsilon\omega$ $\text{M}\bar{\text{N}}$ $\lambda\alpha\delta\Upsilon$ $\text{N}\Delta\psi\bar{\text{P}}\text{C}\kappa\Upsilon\lambda\lambda\epsilon$ $\bar{\text{M}}\text{P}\Delta\epsilon\text{I}$ $\bar{\text{N}}\text{T}\epsilon\epsilon\text{I}\text{M}\epsilon\text{I}\text{N}\epsilon$
 $\kappa\alpha\lambda\eta$ $\epsilon\Upsilon\bar{\text{P}}\text{P}\text{O}\lambda\text{I}\text{T}\epsilon\Upsilon\epsilon\Theta\Delta\text{I}$ $\text{Z}\bar{\text{M}}$ $\text{P}\kappa\text{O}\text{C}\text{M}\text{O}\text{C}$
 $\Delta\Upsilon\omega$ ON $\epsilon\Upsilon\psi\Delta\epsilon\text{I}$ $\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\text{Z}\bar{\text{M}}$ $\text{P}\kappa\text{O}\text{C}\text{M}\text{O}\text{C}$ ÷

$\text{H}\Delta\text{H}$ $\Delta\Upsilon\text{X}\text{I}$ $\bar{\text{N}}\text{T}\Delta\lambda\text{H}\Theta\epsilon\text{I}\Delta$ $\text{Z}\bar{\text{N}}$ $\bar{\text{N}}\text{Z}\text{I}\kappa\omega\text{N}$ ÷¹⁴²⁷

oder:

$\Delta\Upsilon\omega$ $\text{M}\bar{\text{N}}$ $\lambda\alpha\delta\Upsilon$ $\text{N}\Delta\psi\bar{\text{P}}\text{C}\kappa\Upsilon\lambda\lambda\epsilon$ $\bar{\text{M}}\text{P}\Delta\epsilon\text{I}$ $\bar{\text{N}}\text{T}\epsilon\epsilon\text{I}\text{M}\epsilon\text{I}\text{N}\epsilon$
 $\kappa\alpha\lambda\eta$ $\epsilon\Upsilon\bar{\text{P}}\text{P}\text{O}\lambda\text{I}\text{T}\epsilon\Upsilon\epsilon\Theta\Delta\text{I}$ $\text{Z}\bar{\text{M}}$ $\text{P}\kappa\text{O}\text{C}\text{M}\text{O}\text{C}$ ÷

$\Delta\Upsilon\omega$ ON $\epsilon\Upsilon\psi\Delta\epsilon\text{I}$ $\epsilon\text{B}\text{O}\lambda$ $\text{Z}\bar{\text{M}}$ $\text{P}\kappa\text{O}\text{C}\text{M}\text{O}\text{C}$
 $\text{H}\Delta\text{H}$ $\Delta\Upsilon\text{X}\text{I}$ $\bar{\text{N}}\text{T}\Delta\lambda\text{H}\Theta\epsilon\text{I}\Delta$ $\text{Z}\bar{\text{N}}$ $\bar{\text{N}}\text{Z}\text{I}\kappa\omega\text{N}$ ÷¹⁴²⁸

Nun finden sich aber die beiden Sachverhalte, die die *communis opinio* hervorhebt, an verschiedenen Orten dieses Schlußstückes, ja sie erscheinen "sorgsam" verteilt jeweils auf den ersten oder zweiten Teil des Textes. Und in Anbetracht dieses Phänomens kann man nun fragen, ob etwa auch das *Problem* des Textes, das auf der einen (jetzt besonders durch die Amerikaner vertretenen) Seite zu einem theologisch so widersinnigen Verständnis von Z. 9-13 verführen konnte, damit zusammenhängt, daß wir alle eine hier vorhandene größere (Paragraphen-)Zäsur bisher übersehen haben. Das heißt, ich möchte den Versuch unternehmen - unter modifizierter Aufnahme einer sehr alten Idee von de Catanzaro¹⁴²⁹ -, dies Schlußstück des EvPhil durch eine

¹⁴²⁶ Als "Paradebeispiel" eines solchen Vergleichs unter Überlagerung der Gesichtspunkte gilt in der neutestamentlichen Wissenschaft Röm 5,12-21.

¹⁴²⁷ Schenke (seit) 1959: 26 = 1960: 64f.; Ménard 1967: 117; Sevrin 1972: 139. 142.

¹⁴²⁸ Wilson 1962: 194; Till 1963: 71; Borchert 1967: 385; Isenberg 1968: 399; NHLibEng: 151; NHLibEng³: 160; bei Layton 1989: 213. 215; Krause 1971: 124; Layton 1987: 353. Das Textverständnis dieser "*Gegenseite*", auf die ich auch selbst einmal geraten bin (vgl. 1987: 173), liest sich z. B. wie folgt: "And nothing can harass such a person even while living in the world. And, furthermore, when that person leaves this world, he or she has already received the truth in the form of images" etc. (Layton 1987: 353).

¹⁴²⁹ Vgl. 1962: 69. Er läßt den neuen Paragraphen (freilich) erst mit $\text{P}\kappa\text{O}\text{C}\text{M}\text{O}\text{C}$ $\Delta\Upsilon\psi\omega\text{P}\text{I}\epsilon$ $\bar{\text{N}}\text{N}\Delta\text{I}\omega\text{N}$ (Z. 13) beginnen.

Zweiteilung *genau an der neuralgischen Stelle* besser verständlich zu machen.

127a ist eine Art Wiederholung von schon Gesagtem in zweierlei Hinsicht. Was das Lichtmotiv betrifft, also daß man ein Lichtgewand braucht, um nach dem Tode beim Aufstieg den Archonten zu entkommen, so ist das hier Gesagte, wenigstens stofflich, weithin einfach parallel zu dem, was in den ## 77.106 steht. Und dann ist hier nun auf den Lichtempfang diejenige dem EvPhil geläufige Denkkategorie übertragen, sonst freilich am Begriff der Auferstehung entfaltet (vgl. ## 21.63c.90a), wonach man das eschatologische Gut entweder schon hier - oder eben gar nicht - empfängt.

Das Gefälle, in dem diese geläufigen Topoi noch einmal dargeboten werden, ist freilich den Erfordernissen des Endes einer Schrift, wo es gilt, Wesentliches zusammenzufassen, angemessen. Das vorletzte Wort der Botschaft des EvPhil ist also die Unterstreichung der Einladung, sich zum Sohn des Brautgemachs machen zu lassen - unter der Verheißung, daß man dadurch das Heil als Errettung aus der Welt erlangt. Und in diesem Zusammenhang wird man dann auch den Begriff des Brautgemachs nicht auf den speziellen letzten Akt des Initiationsrituals beziehen, sondern als eine Bezeichnung für das Gesamtritual verstehen.

Ein anderer, innerer, mehr formaler Aspekt des Gefälles von # 127a ist nun, daß der Bogen, der mit $\epsilon\rho\omega\alpha\ \omicron\gamma\alpha\ \omega\mu\pi\epsilon$ (Z. 4) beginnt, mit der Wendung $-\epsilon\ \iota\ \epsilon\upsilon\omicron\lambda\ \gamma\bar{\mu}\ \pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (Z. 11f.) sein natürliches Ende erreicht hat. Alles, was - nach dem Anfang zu urteilen - erwartet werden konnte, ist gesagt. Da fehlt nichts mehr! Wie aber ist dann die besondere Art des Parallelismus der beiden, offenbar aus rhetorischen Gründen an das Ende der Periode gestellten, konditionalen *Protasen* zu verstehen? Ich sehe zwei Möglichkeiten. Im Spiegel des doppelten Konditionalis von # 122b könnte man die Grundkonzeption des hiesigen Satzes verstehen als: "Und niemand kann einen solchen belästigen, *nicht nur wenn* er die Welt verläßt, *sondern sogar auch wenn* er (noch) in der Welt wandelt." Nur hätte unser Autor ein Interesse daran gehabt, das geläufige Schema des $\omicron\gamma\ \mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\ \dots\ \delta\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\upsilon\ \mu\upsilon\zeta\upsilon\kappa\epsilon\upsilon\eta\iota$ und die (durch $\delta\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\upsilon$ bezeichnete) *Ausnahme* an den Anfang zu stellen. Und dabei wird eben die Struktur: $\omicron\gamma\ \mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\epsilon\varphi\omega\delta\alpha\upsilon\ \dots\ \delta\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\upsilon\ \epsilon\epsilon\varphi\omega\delta\alpha\upsilon$ - transformiert zu: $\kappa\alpha\upsilon\ \epsilon\epsilon\varphi(\omega\delta\alpha\upsilon)$ -¹⁴³⁰ $\dots\ \delta\gamma\omega\ \omicron\upsilon\ \epsilon\epsilon\varphi\omega\delta\alpha\upsilon$ -. Die andere Deutungsmöglichkeit besteht darin, die beiden Protasen auf verschiedenen Ebenen zu sehen, und zwar die eine als primäres, die andere als sekundäres Textelement. Und es wäre nun die *zweite* als die ursprüngliche Fortsetzung der (vorangestellten) *Apodosis* anzusehen, und die erste als eine Art aktueller Einschub.¹⁴³¹

127b setzt nun mit $\mu\delta\eta$ noch einmal neu an! Natürlich bleibt des Subjekt der Aussagen das gleiche wie in # 127a, aber die Perspektive ist (wieder) eine andere - in diesem Falle ist es die Perspektive der Zeit, die schlagartig anders wird: Der Blick wird von der schon erreichten ewigen Seligkeit noch einmal auf das Leben hier in der irdischen Zeitlichkeit zurückgerichtet. Das $\mu\delta\eta$ ist ja sozusagen auch das Leitwort für die hier nun in unerwarteter Radikalität noch "nachgereichte" Auffassung von der Gegenwärtigkeit der im EvPhil entfalteten Eschatologie. Eine gewisse Anknüpfungsmöglichkeit für diesen mit $\mu\delta\eta$ eingeleiteten neuen Gesichtspunkt könnte

¹⁴³⁰ Die Form $\epsilon\gamma\bar{\rho}\ \pi\omicron\lambda\ \iota\ \tau\epsilon\gamma\epsilon\varsigma\epsilon\delta\alpha\ \iota$ (Z. 10) könnte übrigens sehr wohl als der kurze Konditionalis gedeutet werden. Aber auch wenn man an der einfacheren Auffassung als *Umstandssatz* festhält, so ist *ein solcher* im Rahmen derartiger Satzmuster syntaktisch einem Konditionalis doch durchaus gleichwertig.

¹⁴³¹ Mit dieser "Zwischenbemerkung" kommen übrigens (neben den Archonten) auch die das Leben hier in der Welt bedrohenden Dämonen (von ## 49.61a) noch einmal ins Bild.

man in der ΚΑΝ-Protasis kurz vor dem Ende von # 127a sehen. Ja, # 127a und # 127b scheinen geradezu an ihrer "Kante" "verzinkt" zu sein. Denn in gewisser Weise oder eigentlich gehören zusammen, *einerseits*:

... ΔΥΩ ΜἸ ΛΑΔΥ ΝΑΨῚΚΥΛΛΕ ἸΠΔΕΙ ΝΤΕΕΙ ΜΕΙΝΕ
 ΕΦΨΔΕΙ ΕΒΟΛ ΖἸ ΠΚΟΜΟC
 "... Und niemand kann einen solchen belästigen,
 wenn er die Welt verläßt";

und *andererseits*:

ΚΑΝ ΕΦῚΠΟΛΙΤΕΥΕCΘΑΙ ΖἸ ΠΚΟΜΟC
 ΗΔΗ ΔΥΖΙ ΝΤΑΛΗΘΕΙΑ ΖἸ ΝΖΙΚΩΝ
 "Selbst wenn er (noch) in der Welt wandelt,
 so hat er (doch) schon die Wahrheit in den Abbildern empfangen."

Schon in dem *ersten Satz* erscheint die dem Leser vertraute Relation von Abbild und Wahrheit (oder, wie man auch sagen könnte, von Verheißung und Erfüllung) geradezu auf den Kopf gestellt. Statt daß wie bisher die Abbilder nur auf die Wahrheit hinweisen, wird die ganze Wahrheit jetzt als in den Abbildern wirklich und wesentlich anwesend behauptet (oder, in der anderen Terminologie: statt daß die Verheißung auf die Erfüllung vorweist, ist die Erfüllung jetzt in der Verheißung schon gegeben; gewissermaßen nach dem Motto: "Die Verheißung *ist* die Erfüllung").

Der *folgende Satz*: "Die Welt ist (ihm) zum Äon geworden" übertrifft den ersten aber noch an theologischer Kühnheit. Er bedeutet ja - "übersetzt" - nichts geringeres als: "Die Erde ist (ihm) der Himmel" bzw.: "Die Hölle ist (ihm) das Paradies". Natürlich bedarf eine solch überspitzte These einer Erläuterung der Hinsicht, unter der sie gelten soll, und auch einer Begründung. Beides kommt nun zwar im *dritten Satz*: ΠΑΙΩΝ ΓΔΡ ΕΦΨΟΟΠ ΝΔΥ ἸΠΛΗΡΩΜΑ, bei dem wohl diese Funktion, nicht aber der Inhalt auf den ersten Blick klar ist. Als Aussage "funktionieren" kann er freilich nur unter der Voraussetzung daß ΠΛΗΡΩΜΑ hier *kein* Synonym für ΔΙΩΝ ist; also nicht: "Vollendung", sondern (bloß): "Erfüllung". Damit heißt die Aussage wörtlich: "Der Äon ist ihm Erfüllung" bzw.: "Er hat den Äon als Erfüllung". Und das scheint dann im Prinzip nur *bedeuten* zu können: "Er hat den Äon als das, was ihn erfüllt" oder: "Der Äon erfüllt ihn jetzt schon ganz und gar", wie immer man das dann in der wirklichen Übersetzung auch *formulieren* mag. Und ein solcher Gedanke erinnert natürlich dann an den neutestamentlichen Satz von der Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τῶς ὑμῶν ἐστίν (Lk 17,21 [und zwar bei dem Verständnis des ἐν τῶς ὑμῶν als "*inwendig in euch*"]).¹⁴³²

Was noch folgt, also der Schluß unseres Paragraphen, besteht nicht aus *einem* (langen) Satz, sondern aus *zwei*. Jedenfalls scheint diese Textauffassung sowohl ein grammatisches als auch ein sachliches Problem zu lösen. Sie vermeidet nämlich die syntaktische Schwierigkeit, das Hauptverb ΦΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ (Z. 15) mit *zwei* Umstandssätzen, einem davor und einem danach, zu "belasten", und sie stellt nicht vor das Problem, wie denn ein und derselben Person ein und dieselbe Sache zugleich sichtbar und verborgen sein kann. In dem Satz ΔΥΩ ΕΦΨΟΟΠ ΝΤΕΕΙ ΖΕ

¹⁴³² Wenn diese Interpretation richtig ist, könnte man eine Querverbindung zwischen diesem Satz von # 127b und der Aussage von # 69e, wonach das *Innere* als die *Fülle* identisch mit dem *Oberen* ist, sehen.

ϕογονς εβολ ναϕ ογλλϕ (Z. 15f.) heißt der protatische Umstandssatz wörtlich: "Und indem er (der Äon) auf diese Weise (d.h. im Inneren des betreffenden Menschen) existiert." Und so kann eben der Hauptsatz verständlicherweise sagen, daß der so (als innerer Besitz) des Menschen verstandene Äon nur diesem selbst sichtbar ist - sozusagen nach dem Grundsatz: In sich selbst hineinschauen kann nur jeweils jeder selbst!

Wenn der *allerletzte Satz* demgegenüber die Verborgenheit desselben Äons betont, dann muß der Gesichtspunkt noch einmal ein anderer sein. Die einfachste Annahme wäre, daß der Äon jetzt auch noch als außerhalb des vollkommenen Menschen befindliche Größe in den Blick gefaßt wird, die er ja *auch* ist. In dem konkreten Satzmuster:

	εϕζηπ <u>ΔΝ</u>	Ζ᾿ ΠΚΔΚΕ	Μ᾿ ΤΟΥΨΗ
<u>ΔΛΛΔ</u>	εϕζηπ	Ζ᾿ΝΝΟΥΖΟΟΥ ᾿ΤΕΛΕΙΟΝ	Μ᾿ ΟΥΘΕΙΝ ΕϕΟΥΔΔΒ

mit den zwei "korrespondierenden" zweiten Präsentia, von denen das zweite auch fehlen könnte und wohl nur aus rhetorischen Gründen noch einmal aufgenommen ist, ist die Verborgenheit "des Äons" als der himmlischen Welt der Vollendung und Seligkeit vorausgesetzt und wird nur deren besondere Art bestimmt.

REGISTER

Autorenregister

Attridge, H. 266⁵⁰². 267⁵⁰³. 288⁵⁹⁶

Barns, J. 207²²⁹. 223. 238. 244. 252. 280⁵⁶³. 334⁷⁸⁰. 347. 347⁸⁴². 361⁸⁹⁶. 365. 369. 369⁹²⁹. 465. 465¹²⁵⁹

Bauer, J. B. 150. 150³⁹. 302. 331. 331⁷⁷³. 474¹²⁹⁸. 477. 477¹³¹³. 478¹³¹⁷. 481¹³²⁸. 483. 483¹³³⁶. 507¹³⁹⁶

Bauer, W. / Aland, K. u. B. 246⁴¹¹. 247⁴¹⁷. 254⁴⁴⁹. 256⁴⁵⁵. 277⁵⁵²

Bethge, H.-G. 251⁴³³. 278⁵⁵⁴

Billerbe, P. 160⁶⁷. 239³⁷⁸. 324⁷⁴⁷. 332⁷⁷⁷

Blaß, F. / Debrunner, A. / Rehkopf, F. 143¹⁸. 147³⁰. 193¹⁸⁰. 219²⁸⁶. 257⁴⁵⁸

Blümner, H. 302⁶⁴⁵

Borchert, G. L. 139². 144¹⁹. 145²². 153⁴⁴. 155. 155⁵². 157. 157⁶². 164^{76.78}. 176. 176¹¹⁰. 177¹¹⁵. 180¹²².

181. 185. 189¹⁵³. 191. 194¹⁸¹. 196¹⁸⁴. 198¹⁹⁶. 203. 206²²³. 207²²⁹. 208²³¹. 209. 209²⁴¹. 211²⁴⁴. 222. 222²⁹⁹.

227³²⁹. 229. 230. 231. 234. 235³⁵⁷. 238³⁷². 240. 240³⁸⁴. 241³⁸⁵. 244³⁹⁷. 247. 247⁴¹⁶. 253. 254. 254⁴⁴⁵.

255. 256. 257⁴⁵⁷. 258^{461.464.465}. 260⁴⁷¹. 262. 267⁵⁰⁴. 268⁵¹⁰. 269⁵¹⁶. 271. 271⁵²⁸. 272⁵³¹. 273⁵³². 275.

275⁵⁴³. 278⁵⁵³. 280⁵⁶³. 283⁵⁷⁸. 292⁶⁰⁹. 293. 293⁶¹². 296⁶²². 297. 299⁶³⁵. 304. 304⁶⁵³. 305^{659.660}. 307. 313⁶⁹⁵.

314⁷⁰². 322. 322⁷³⁶. 323⁷⁴⁰. 324⁷⁴⁶. 329⁷⁶². 336⁷⁹³. 339. 339⁸⁰³. 341. 341⁸¹¹. 342⁸¹⁵. 346⁸³⁷. 347⁸⁴². 350⁸⁵³.

364⁹¹⁰. 365. 369⁹³⁴. 374⁹⁵⁰. 375. 375⁹⁵². 382. 389. 392¹⁰¹⁵. 393. 397¹⁰³⁷. 403¹⁰⁵⁹. 405¹⁰⁶⁶. 413¹⁰⁸⁹. 415¹⁰⁹⁴.

416. 423. 426¹¹³². 430¹¹⁴⁴. 434¹¹⁵⁹. 442. 443. 454^{1223.1224}. 462¹²⁴⁹. 466. 466¹²⁶⁵. 468. 475. 480¹³²⁶. 481¹³³⁰.

482. 484. 493. 494¹³⁶⁰. 495¹³⁶². 498¹³⁶⁸. 505^{1387.1388}. 507¹³⁹⁶. 508¹⁴⁰⁰. 509¹⁴⁰⁴. 516¹⁴²⁸

Bousset, W. / Greßmann, H. 300⁶³⁸

Budge, E. A. W. 200²⁰⁵. 486. 486¹³⁴¹

Bultmann, R. 147³¹. 239³⁷⁸. 245⁴⁰⁴. 310⁶⁸⁷. 315⁷⁰⁵. 331. 357⁸⁸⁸

Capelle, W. 179

Chaîne, M. 172⁹⁹

Collins, A. Y. 507¹³⁹⁷

Connolly, R. H. 302⁶⁴²

Crum, W. E. 174¹⁰⁷. 184^{137.138}. 200. 200²⁰⁵. 214. 258. 269. 287⁵⁹³. 331. 351⁸⁶⁵. 485. 486. 488. 488¹³⁴⁹.

491. 491¹³⁵¹

de Catanzaro, C. J. 207²²⁹. 222³⁰⁰. 238. 247⁴¹⁴. 252⁴³⁷. 304⁶⁵⁴. 347⁸⁴¹. 369. 369⁹²⁹. 375. 397. 465. 465¹²⁵⁹. 516

de Conick, A. D. / Fossum, J. 460¹²⁴²

Elsas, C. 362⁹⁰³

Emmel, S. 218²⁸¹. 231. 270⁵²¹. 326⁷⁵⁰. 342. 342⁸¹⁷. 357⁸⁸⁶. 386⁹⁹⁴. 483¹³³⁵. 491¹³⁵¹

Erichsen, W. 450¹²¹²

Foerster, W. 163. 164⁸⁰. 190¹⁵⁷. 313⁶⁹⁶

Funk, W.-P. 141⁷. 173¹⁰¹. 185¹³⁹. 196. 196^{186.187.188.190}. 214²⁶¹. 215²⁶⁴. 217²⁷⁸. 247⁴¹⁵. 250^{429.430.431}.

252⁴³⁷. 353⁸⁷³. 386⁹⁹⁶. 410¹⁰⁸⁰. 417¹¹⁰⁴. 478¹³¹⁶. 509¹⁴⁰²

Gaffron, H.-G. 139¹. 203²¹⁵. 204. 204²²⁰. 233³⁴⁹. 234. 234^{351.353}. 235. 238. 239. 240³⁸². 242³⁹⁰. 249.

249^{420.421.422}. 250. 265. 265⁴⁹⁷. 266^{499.501}. 267⁵⁰⁴. 268⁵¹². 302. 302⁶⁴². 303^{650.652}. 318⁷¹⁷. 329. 330.

331^{771.773}. 332. 332⁷⁷⁵. 334^{784.785}. 335⁷⁸⁷. 336^{790.791.792.795}. 341⁸¹². 342⁸¹⁴. 343⁸²⁴. 350. 350⁸⁵³. 352⁸⁶⁶. 353.

354. 356. 358⁸⁹². 372. 375⁹⁵². 376. 381. 382. 399. 399¹⁰⁴³. 400. 400¹⁰⁴⁶. 401. 402. 404¹⁰⁶². 405¹⁰⁶⁴.

417¹¹⁰⁵. 418¹¹⁰⁸. 432¹¹⁵⁴. 439. 439^{1172.1173.1174}. 446. 446¹¹⁹⁵. 447. 447^{1198.1201}. 449¹²⁰⁷. 450. 450¹²¹⁰. 451.

451¹²¹³. 456. 456¹²³³. 458¹²³⁷. 470¹²⁷⁹. 473¹²⁹⁶. 474^{1297.1298.1301}. 475. 475^{1306.1307}. 477¹³¹¹. 478¹³¹⁴. 479.

479¹³²²Grant, R. M. 219^{287.288}. 290⁶⁰¹. 419. 449. 481¹³²⁸. 497. 498. 498¹³⁶⁸Green, M. 144²⁰. 165⁸¹Guéraud, O. / Nautin, P. 226³²⁵. 254⁴⁴⁶. 257⁴⁶⁰Guillaumont, A. / Guillaumont, C. 493¹³⁵⁷

Helmbold, A. 208. 309

Hengel, M. 249⁴²⁵Hennecke, E. 268⁵⁰⁹. 338⁷⁹⁹Hennecke, E. / Schneemelcher, W. 245⁴⁰⁶. 338⁷⁹⁹Hirsch, S. 211²⁴⁸Holzhausen, J. 414¹⁰⁹¹

Horner, G. 338

Isenberg, W. W. 142. 143^{15.16}. 144²¹. 145^{22.24}. 146. 152⁴². 154. 154^{46.49.50}. 155. 160⁷⁰. 162. 162⁷³. 164. 164^{77.78}. 166. 167. 167⁸⁵. 168. 168⁸⁹. 169. 169^{91.94}. 170. 172⁹⁷. 174. 175. 176. 183. 183¹²⁹. 184. 185. 186¹⁴⁴. 187. 190. 192¹⁶⁹. 193. 193¹⁷⁷. 195¹⁸³. 196. 196^{185.189}. 197¹⁹¹. 198¹⁹⁷. 199. 200. 201. 201²⁰⁷. 202²¹³. 203^{215.216}. 204. 204²¹⁹. 205²²². 206²³³. 207²²⁹. 208. 209. 211²⁴⁴. 212^{249.251.252}. 214²⁵⁸. 216^{268.269.270}. 217. 218²⁷⁹. 220. 220²⁸⁹. 221^{293.294}. 222. 222³⁰⁰. 223. 223^{307.309}. 226. 226³²⁰. 227. 227^{328.329.330}. 228³³¹. 232. 232³⁴⁶. 234. 234³⁵¹. 238³⁷². 241. 241³⁸⁵. 243³⁹⁵. 244^{398.402}. 247⁴¹⁴. 251. 252⁴³⁸. 253. 254^{444.445}. 259. 259⁴⁶⁷. 260. 261. 261⁴⁷⁹. 263⁴⁸⁵. 267⁵⁰⁵. 268^{507.510}. 271. 271⁵²⁶. 272^{530.531}. 273⁵³³. 274. 275^{543.546}. 278⁵⁵³. 279⁵⁵⁶. 280. 282⁵⁷⁶. 284. 284⁵⁸³. 285. 286⁵⁸⁷. 291⁶⁰⁸. 297^{625.626}. 298⁶³¹. 299. 299⁶³⁶. 302. 302⁶⁴². 303⁶⁴⁸. 304⁶⁵⁴. 305⁶⁶⁰. 306⁶⁶². 308⁶⁷¹. 309. 310. 310^{686.688}. 311⁶⁸⁹. 312⁶⁹⁴. 313⁶⁹⁷. 316. 317. 318. 319. 319^{718.720.722}. 321⁷³³. 323⁷⁴⁰. 324. 325⁷⁴⁹. 326. 328. 329⁷⁶². 334^{780.782.784}. 335⁷⁸⁷. 342. 342⁸¹⁶. 343^{825.826}. 344. 346⁸³³. 347⁸⁴¹. 348. 350⁸⁵³. 354. 356. 358⁸⁹³. 359. 359^{894.895}. 361. 361⁸⁹⁶. 362⁹⁰⁴. 363. 364. 364⁹⁰⁸. 365. 368⁹²⁵. 369. 370. 370⁹⁴⁰. 371. 372⁹⁴⁶. 374⁹⁴⁸. 375⁹⁵². 377. 377⁹⁶⁰. 378. 378⁹⁶². 382. 382⁹⁸². 384⁹⁸⁹. 385⁹⁹³. 387. 387⁹⁹⁹. 390¹⁰⁰³. 391. 391¹⁰⁰⁸. 392¹⁰¹⁵. 393. 393¹⁰¹⁶. 395. 396¹⁰³². 397^{1037.1038}. 399. 400¹⁰⁴⁵. 401. 403. 406¹⁰⁶⁸. 408¹⁰⁶⁹. 409. 410. 410^{1077.1078}. 412. 412^{1084.1087}. 413¹⁰⁸⁹. 414^{1090.1093}. 415. 416. 416^{1102.1103}. 418. 418¹¹⁰⁷. 422¹¹¹⁹. 423. 424¹¹²⁶. 426^{1133.1134}. 428¹¹³⁹. 430¹¹⁴⁵. 432. 432¹¹⁵¹. 433¹¹⁵⁸. 434¹¹⁵⁹. 435¹¹⁶². 436. 437. 437¹¹⁶⁷. 438. 439¹¹⁷². 441^{1176.1177}. 442. 443. 443¹¹⁸⁶. 448^{1203.1204}. 452¹²¹⁶. 454. 455. 455^{1227.1229}. 456. 456^{1232.1233}. 459¹²³⁹. 461. 461¹²⁴⁵. 462. 462^{1248.1251}. 463¹²⁵³. 464. 465. 466. 466¹²⁶⁵. 467. 468. 468¹²⁷³. 470^{1278.1280}. 471. 472. 472¹²⁸⁸. 473¹²⁹⁵. 475¹³⁰⁷. 476¹³¹⁰. 479¹³²³. 480¹³²⁴. 481. 481^{1327.1329}. 482¹³³¹. 483¹³³⁵. 484¹³³⁹. 487¹³⁴³. 492. 493¹³⁵⁶. 494¹³⁶⁰. 495¹³⁶³. 497¹³⁶⁷. 498¹³⁷⁰. 499¹³⁷⁴. 500¹³⁷⁶. 504. 505^{1387.1391}. 506¹³⁹². 507¹³⁹⁶. 509¹⁴⁰³. 510. 513¹⁴¹⁶. 514¹⁴¹⁷. 516¹⁴²⁸

Jeremias, J. 141⁸

Jernstedt, P. 349

Jonas, H. 268⁵⁰⁶Kahle, P. E. 321⁷³¹

Kasser, R. 201. 214. 296. 297

King, K. 385⁹⁹¹Koch, H. 150⁴⁰Koenen, L. / Römer, C. 148³⁵Koschorke, K. 182¹²⁷. 183^{128.132}. 186¹⁴³Krause, M. 208²³¹. 244. 275⁵⁴³. 329. 334⁷⁸⁰. 342⁸¹⁶. 346⁸³⁷. 358⁸⁹⁰. 368⁹²³. 369. 375. 386⁹⁹⁵. 391. 392¹⁰¹⁵. 396¹⁰³⁴. 397¹⁰³⁸. 416. 416¹¹⁰¹. 514¹⁴¹⁷. 516¹⁴²⁸

Layton, B. 141. 141^{6.7}. 142. 142¹². 146. 146²⁷. 148. 148³⁷. 152^{42.43}. 155. 155⁵⁷. 161⁷¹. 167. 167⁸⁶. 168.
 168^{86.89}. 169⁹⁴. 172. 172⁹⁷. 173. 174. 174¹⁰³. 175. 176. 179. 183¹³³. 184. 184¹³⁶. 185. 186. 187¹⁴⁷. 193.
 196. 196¹⁸⁹. 197¹⁹². 199. 199^{199.201}. 200. 200^{202.203}. 201. 201^{206.207}. 207²²⁹. 208²³². 209. 212^{251.252}. 214²⁵⁸.
 215. 215²⁶⁶. 216. 216^{268.271.272.273}. 217. 217^{274.275.276}. 218^{279.281.284}. 219²⁸⁵. 221²⁹⁵. 222. 222²⁹⁸. 223.
 223^{305.309}. 225³¹⁹. 227. 227^{328.330}. 229³³⁵. 230. 230³³⁸. 231. 232. 232³⁴⁴. 233³⁴⁹. 234. 234³⁵¹. 237. 237³⁶⁵.
 241³⁸⁶. 243. 244. 244^{398.402}. 245⁴⁰³. 246. 247⁴¹⁵. 248⁴¹⁹. 251. 252. 256. 257⁴⁵⁷. 258⁴⁶³. 260. 260⁴⁷³. 261.
 261^{478.479}. 263. 263^{485.486}. 264. 273⁵³³. 275. 275⁵⁴³. 279^{557.561}. 280⁵⁶³. 282⁵⁷⁶. 283⁵⁸⁰. 283. 284. 284⁵⁸².
 285⁵⁸⁶. 290⁶⁰¹. 291. 291^{607.608}. 295⁶¹⁹. 296. 296⁶²³. 297. 297^{626.630}. 298. 298⁶³¹. 299. 299⁶³⁶. 304⁶⁵⁴.
 305⁶⁶⁰. 308. 308⁶⁷¹. 309. 309⁶⁷⁷. 310. 310⁶⁸⁶. 314^{700.701}. 317. 317⁷¹³. 318. 318^{714.716}. 319. 319⁷¹⁸. 320.
 320⁷²⁸. 323⁷⁴⁰. 326. 326⁷⁵¹. 327. 327⁷⁵². 328. 329⁷⁶². 333. 334^{780.783}. 335⁷⁸⁸. 337⁷⁹⁶. 341⁸⁰⁹. 342.
 342^{816.819.821}. 343⁸²⁷. 345. 346. 346⁸³³. 347⁸⁴¹. 348. 350⁸⁵³. 351. 351⁸⁶². 353⁸⁷³. 354. 354⁸⁷⁸. 355. 356⁸⁸⁰.
 357⁸⁸⁶. 358. 359. 359^{894.895}. 361. 361^{899.900}. 364. 365. 366⁹²⁰. 367. 368. 368^{925.927}. 369⁹²⁹. 370⁹⁴⁰. 371.
 371^{942.944}. 378. 378^{962.963}. 379. 379⁹⁶⁵. 383. 384. 384⁹⁸⁹. 386. 386⁹⁹⁴. 387. 387⁹⁹⁹. 389¹⁰⁰². 390.
 391^{1007.1008}. 392. 392^{1013.1015}. 393. 393¹⁰²⁰. 395. 395¹⁰²⁷. 397^{1036.1038}. 408. 408¹⁰⁶⁹. 410. 410¹⁰⁷⁹. 412.
 412¹⁰⁸⁴. 414¹⁰⁹³. 415. 416^{1098.1102}. 418¹¹⁰⁷. 423^{1123.1124}. 425. 426¹¹³⁰. 427¹¹³⁵. 428¹¹³⁹. 430¹¹⁴³. 431. 432.
 432^{1151.1152}. 435¹¹⁶². 437. 438. 442^{1178.1181}. 443. 443^{1186.1187.1188.1190}. 445¹¹⁹³. 450. 450¹²¹¹. 452¹²¹⁶. 454.
 454¹²²². 455¹²²⁵. 456¹²³². 457. 460. 461. 461^{1244.1245}. 462. 462^{1248.1251}. 463. 463¹²⁵³. 464. 464¹²⁵⁸. 466.
 466¹²⁶¹. 467. 468. 468^{1271.1273}. 469¹²⁷⁵. 471. 471¹²⁸⁶. 476¹³¹⁰. 481^{1327.1329}. 482¹³³¹. 483¹³³⁵. 487¹³⁴³. 488.
 488¹³⁴⁶. 489. 491¹³⁵¹. 492. 493. 493¹³⁵⁶. 497¹³⁶⁷. 501. 501¹³⁷⁸. 504¹³⁸⁴. 505^{1390.1391}. 506¹³⁹². 508. 509¹⁴⁰³.
 510. 510^{1405.1407}. 511. 512. 513. 513¹⁴¹⁶. 514¹⁴¹⁷. 515. 515^{1422.1423.1424.1425}. 516¹⁴²⁸

Leipoldt, J. 161⁷¹. 268⁵⁰⁹

v. Lemm, O. 278

Levene, A. 204²²⁰

Liddell, H. G. / Scott, R. 236³⁵⁸. 246^{410.411}. 475¹³⁰³

Lietzmann, H. / Kümmel, W. G. 300⁶³⁸

Loisy, A. 475¹³⁰⁸

MacDonald, D. R. 385⁹⁹¹

Markschies, C. 414¹⁰⁹¹

Ménard, J.-É. 145. 155. 164⁷⁸. 181. 188¹⁴⁸. 189¹⁵². 192. 194¹⁸¹. 202²¹¹. 204. 207²²⁵. 208. 211²⁴⁴.
 224³¹¹. 234³⁵³. 252⁴³⁷. 257⁴⁶⁰. 259. 264⁴⁸⁹. 273⁵³³. 274. 275⁵⁴³. 277. 282⁵⁷⁶. 292⁶⁰⁹. 295. 305⁶⁵⁸. 311⁶⁹⁰.
 316⁷¹⁰. 322. 322^{736.737}. 324⁷⁴⁶. 325⁷⁴⁹. 327. 327⁷⁵⁴. 329⁷⁶². 338⁷⁹⁹. 339. 339⁸⁰³. 342⁸¹⁵. 346⁸³⁷. 348⁸⁴⁴. 366.
 368. 369. 392¹⁰¹⁵. 394. 394¹⁰²³. 396¹⁰³². 397¹⁰³⁷. 415¹⁰⁹⁵. 417¹¹⁰⁵. 418¹¹⁰⁸. 419¹¹¹⁴. 422^{1117.1118}. 424^{1126.1127}.
 431. 442. 450¹²⁰⁹. 473¹²⁹⁴. 474¹²⁹⁸. 481¹³³⁰. 496¹³⁶⁵. 516¹⁴²⁷

Metzger, B. M. 279⁵⁵⁵

Nagel, P. 197¹⁹². 218²⁸¹. 321⁷³¹

Osing, J. 299⁶³⁶

Pagels, E. H. 211²⁴⁴

Painchaud, L. 194. 214²⁶¹. 353⁸⁷³. 368^{924.927}. 417¹¹⁰⁴. 471¹²⁸⁷. 478¹³¹⁶. 488¹³⁴⁷. 502¹³⁸⁰

Parrott, D. M. 288^{595.596}

Pearson, B. A. 213²⁵⁶. 300⁶³⁹

Plisch, U.-K. 176¹¹¹. 391¹⁰⁰⁹. 394. 395¹⁰²⁵. 480¹³²⁵

Poirier, P.-H. 217²⁷⁸

Polotsky, H. J. 141. 142. 151⁴¹. 191¹⁶⁶. 193¹⁷⁶. 208^{233.234}. 232³⁴⁵. 270. 270⁵²³. 285⁵⁸⁶. 298⁶³². 353⁸⁷². 357⁸⁸⁹. 398^{1039.1041}. 485¹³⁴⁰. 487¹³⁴⁴. 488¹³⁴⁵

Reinking, K. 302⁶⁴⁵

Rewoliński, E. T. 160⁶⁸. 325. 404¹⁰⁶³

Richardson, C. C. 473¹²⁹⁵

Quecke, H. 345⁸³¹

Quispel, G. 498¹³⁷¹

Rüger, H.-P. 313⁶⁹⁹

Schenke, G. 226³²⁴

Schille, G. 156⁶⁰

Schimmel, A. 268⁵⁰⁷

Schneemelcher, W. 270^{518.522}. 320. 331⁷⁷¹. 369⁹³⁶. 374. 383⁹⁸⁶. 385⁹⁹². 387⁹⁹⁹. 392¹⁰¹². 433¹¹⁵⁶. 487¹³⁴³

Schüngel, P. 294⁶¹⁶

Segelberg, E. 249⁴²¹. 252. 254⁴⁴⁴

Sevrin, J.-M. 146. 146²⁹. 159^{63.64}. 160⁷⁰. 182¹²⁷. 183. 183¹³⁴. 188. 188¹⁴⁹. 190. 192^{168.172}. 193¹⁷⁷. 203²¹⁵.

205²²². 212²⁵⁰. 221^{291.293}. 224. 225. 226. 228³³¹. 232³⁴⁷. 234. 234³⁵³. 235. 238. 239. 242³⁹⁰. 244³⁹⁸. 245.

246. 247. 248. 249^{420.421.422}. 249. 250. 256. 265. 265⁴⁹⁷. 266^{499.501}. 271. 275. 278⁵⁵³. 280⁵⁶⁵. 281⁵⁶⁹.

282⁵⁷⁶. 297⁶²⁸. 303^{647.649.650.651}. 305⁶⁶¹. 308^{672.673}. 316⁷⁰⁸. 318⁷¹⁷. 320⁷²⁶. 324. 327. 327⁷⁵⁴. 329⁷⁶².

334^{782.784}. 335⁷⁸⁷. 341⁸¹⁰. 342⁸¹⁴. 343⁸²⁶. 345⁸³⁰. 350. 352⁸⁶⁷. 353. 359. 363. 364⁹⁰⁸. 372. 375. 375⁹⁵².

376. 381. 389. 391¹⁰⁰⁸. 392¹⁰¹⁵. 395. 395¹⁰³¹. 399¹⁰⁴³. 402^{1050.1051}. 402. 402^{1053.1056}. 413¹⁰⁸⁹. 419¹¹¹². 429.

434¹¹⁵⁹. 439. 439¹¹⁷⁴. 441¹¹⁷⁷. 445¹¹⁹⁴. 446¹¹⁹⁶. 447¹¹⁹⁸. 451. 452. 452¹²¹⁷. 455. 456. 456^{1231.1233}.

459^{1238.1241}. 463¹²⁵². 470^{1277.1280.1281}. 471. 471^{1282.1283}. 474¹³⁰¹. 475. 478. 478¹³¹⁹. 504. 505^{1387.1391}. 506.

509^{1401.1404}. 510¹⁴⁰⁹. 511. 511¹⁴¹¹. 512. 516¹⁴²⁷

Shisha-Halevy, A. 142. 183¹³¹. 185¹³⁹. 214²⁶⁰. 217^{277.278}. 222. 232³⁴³. 248⁴¹⁹. 258⁴⁶³. 270. 270⁵²³. 280⁵⁶².

281⁵⁷². 282⁵⁷⁷. 285⁵⁸⁶. 289⁵⁹⁷. 293⁶¹⁰. 294. 294⁶¹⁴. 310. 312⁶⁹³. 321⁷²⁹. 329. 352⁸⁶⁹. 358⁸⁹¹. 362⁹⁰¹.

378⁹⁶¹. 390. 398. 398^{1040.1041}. 471¹²⁸⁷. 488^{1348.1349}

Siegert, F. 188¹⁵⁰. 189¹⁵⁵. 191¹⁶⁵. 351⁸⁶⁵

Smith, R. 282⁵⁷⁶

Stroud, W. J. 503¹³⁸². 512¹⁴¹⁴

Thomassen, E. 224. 225^{313.314}. 266⁵⁰². 295⁶¹⁷. 403¹⁰⁵⁷. 406¹⁰⁶⁷. 411¹⁰⁸³

Thraede, K. 269. 269⁵¹⁴

Till, W. C. 140. 143¹⁵. 155. 172⁹⁹. 178. 183¹³¹. 208²³¹. 214. 223³⁰⁶. 227³²⁹. 231³⁴². 238. 275⁵⁴³.

279^{557.559}. 280⁵⁶³. 286⁵⁸⁸. 287. 309. 310. 321⁷³¹. 329. 329⁷⁶². 330. 330⁷⁶⁷. 337. 342^{815.820}. 347. 348^{844.846}.

366. 386⁹⁹⁵. 396¹⁰³². 397¹⁰³⁸. 495¹³⁶². 505¹³⁸⁷. 516¹⁴²⁸

Turner, M. L. 215²⁶⁵. 221²⁹⁴. 343⁸²³. 449¹²⁰⁶. 475. 475¹³⁰⁹. 494. 505¹³⁸⁶

van Unnik, W. C. 313⁶⁹⁵. 324. 324^{746.747}. 328⁷⁵⁶. 329⁷⁶²

Völker, W. 248⁴¹⁹. 265. 419¹¹¹³

Wendland, P. 307⁶⁶⁴. 350⁸⁵⁸

Westendorf, W. 218²⁸²

Widengren, G. 242³⁹⁰

Williams, M. A. 185¹⁴²

Wilson, R. McL. 140³. 146²⁶. 155. 157. 157⁶¹. 159. 159⁶⁴. 164. 164⁷⁷. 175. 176¹⁰⁹. 180¹²². 183¹⁴⁸.
189¹⁵³. 194¹⁸¹. 195^{182.183}. 208²³¹. 209. 211²⁴⁴. 212²⁵³. 226. 227³²⁹. 230. 230³³⁶. 238³⁷⁶. 245⁴⁰⁵. 254. 254⁴⁴⁴.
257⁴⁵⁷. 259. 260. 266⁴⁹⁹. 267⁵⁰⁴. 270⁵¹⁷. 275⁵⁴³. 279⁵⁵⁷. 281⁵⁶⁷. 282. 282⁵⁷⁵. 286⁵⁸⁷. 287⁵⁹¹. 290⁶⁰¹. 292⁶⁰⁹.
293. 311. 319. 319^{719.721}. 322. 329. 329⁷⁶². 335⁷⁸⁷. 338⁷⁹⁹. 342⁸¹⁵. 343⁸²⁴. 366. 377⁹⁶⁰. 394¹⁰²⁴. 397¹⁰³⁸.
400¹⁰⁴⁵. 402¹⁰⁵⁰. 424. 428. 431. 434¹¹⁵⁹. 442. 452¹²¹⁸. 454^{1223.1224}. 454. 484. 496¹³⁶⁶. 498¹³⁶⁸. 506¹³⁹⁴.
507¹³⁹⁶. 516¹⁴²⁸

Witte, B. 226³²⁵. 254⁴⁴⁶. 257⁴⁶⁰. 439¹¹⁷²

Sachregister

- Abbild(ung) 192. 255. 336. 352. 376. 409. 428. 429. 495. 497. 498. 498¹³⁷². 518
Abel 294. 300. 422
Abraham 501. 501¹³⁷⁸. 502
Achamoth 162. 207. 212. 224. 235. 248. 248⁴¹⁹. 274. 277. 287. 289. 294. 295. 336. 352. 357. 362. 415. 415¹⁰⁹⁴. 419. 461
Adam-Christus-Typologie/Parallele 206. 255. 256. 257. 292. 298. 421. 422. 443
Adam/Paradies(-Thema o.ä.) 256. 292. 391. 438
Ätiologie (o.ä.) 251. 265. 269. 335. 336. 397. 418. 431. 439. 449. 473
Allegorie 150. 258. 403. 424
allegorisch 271. 281. 282. 341. 397. 398. 399. 404¹⁰⁶³. 424
allegorisieren 315. 424
Allegorisierung 279. 424¹¹²⁸
Allerheiligstes 404. 405. 405¹⁰⁶⁵. 407. 408. 500. 506. 508. 511. 512. 513. 514
Anaximander 182
Anaximenes 182
Antityp(os) 212. 242. 255. 322. 391¹⁰⁰⁹. 443
antitypisch 444
Apollinaris 234. 243³²⁹
Apophthegma 147. 278. 334. 335. 336
Apostelgeschichten, apokryphe 251. 278
Archonten 194. 195. 196. 197. 198. 203. 206. 207. 212. 213. 225³¹⁵. 245. 274. 275. 275⁵⁴⁷. 276. 300. 319. 335. 352⁸⁶⁶. 355. 356. 358. 393. 399. 410. 410¹⁰⁸⁰. 414. 415. 418. 468. 517. 517¹⁴³¹
archontisch 194. 206
Auferstehung 175. 186. 202. 209. 225. 225³¹⁸. 226. 226³²⁴. 227. 228. 229. 230. 233. 235. 237. 240. 241³⁸⁷. 242. 243. 244. 267. 324. 325. 344. 362. 363. 364. 364⁹⁰⁹. 365. 376. 377. 382. 395. 396. 397. 406. 407. 433¹¹⁵⁸. 434. 436¹¹⁶³. 448. 448¹²⁰³. 458. 517
Augustin 483
Aussendungsrede 220
- Barbelo 192
Baruchbuch 300
Basilides 410¹⁰⁷⁴
Basilidianismus 160
Baum der Erkenntnis 195. 391. 413. 424. 424¹¹²⁸. 444. 445. 446
Beispiel 139
Bekehrung(-) 139. 142. 146. 151. 153. 154. 159. 160. 161. 164. 169. 170. 171. 183. 209. 220. 251. 280. 301. 315. 316. 325. 372. 430. 453. 472
Bekehrungsaspekt 145. 152. 183. 202
Bekehrungskatechese 159
Bekehrungsparänese 164
Bekehrungspredigt 145. 251. 278. 299
Bekehrungssprache 145
Bekenntnis 185
Bild(-) 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 150. 151. 152. 153. 159. 160. 161. 162. 163. 165. 166. 167. 168. 169. 171. 172. 173. 180. 182. 194. 203. 204. 208. 209. 213. 222. 228. 234. 239. 240. 258. 258⁴⁶⁵. 259. 266. 267. 280. 284. 294. 295. 301. 302. 303⁶⁴⁶. 304. 314⁷⁰³. 315. 316. 323. 324. 325. 330. 331. 336. 337. 340. 344. 375. 383. 385. 385⁹⁹³. 397. 400. 401. 402. 403. 406. 414. 420. 440. 454.

460. 467. 475. 480. 480¹³²⁴. 481. 482. 483. 484. 485. 491. 492. 496. 500. 507. 513. 515. 517¹⁴³¹
 (-)bildlich 139. 146. 148. 151. 292. 294. 303. 397
 Bildrede 140. 141. 159. 160. 164. 203. 228. 237. 258. 259. 260. 277. 280. 284. 292. 302. 303. 304.
 314. 325. 373. 397. 458. 466. 475. 479. 500
 Bildwort 146. 147. 148. 150. 151. 161. 165. 218²⁸⁴. 228. 238. 239. 240. 334. 336. 337. 399. 513
 Brautgemach 163. 212. 235. 243. 248. 250. 251. 265. 265⁴⁹⁷. 336. 345. 349. 352. 353. 354. 373.
 373⁹⁴⁷. 374. 376. 377. 381⁹⁷⁷. 382. 383. 397. 398. 399. 403. 403¹⁰⁵⁹. 406. 406^{1067.1068}. 407. 408. 409.
 409¹⁰⁷⁰. 410¹⁰⁷⁶. 411. 412. 413. 414. 419. 420. 421. 426. 429. 430. 430¹¹⁴⁵. 431. 449. 452. 452¹²¹⁷.
 460. 461. 462. 462^{1247.1248}. 463. 499. 500. 506. 511. 512. 514. 517
 Buße (zweite) 484

Castor und Pollux 180

Celsus 439¹¹⁷²

Christologie 189. 209. 211. 216. 220. 245. 352. 394. 419. 507

christologisch 158. 205. 211. 224. 225. 227. 228. 246. 247. 388. 411. 412. 416. 417. 421. 495¹³⁶³

Christus-Hymnus 189

Clemens Alexandrinus 477

Constantinopolitanum 183. 210²⁴². 495¹³⁶³

Credo 183. 186. 187. 188. 192. 210. 212. 220. 225. 272

Cyrril von Jerusalem 344

Dämon(-) 198. 319. 320. 350. 350^{859.860}. 351. 351⁸⁶¹. 352. 352⁸⁶⁶. 355. 358. 359. 422. 460. 517¹⁴³¹
 dämonisch 319. 350. 355

Dämonologie 213. 350. 352

Demiurg 172. 177. 207. 300. 335. 362. 391. 414. 415. 453. 455. 480¹³²⁵. 494. 495. 496. 509¹⁴⁰⁴

Determiniertheit 316

deterministisch 504

Diatriben(-) 230. 236. 297. 298. 320. 366. 368⁹²³. 375. 401. 402. 466. 488

Dioskuren 180

Doketismus/doketistisch 211. 395

Dualismus 149. 168. 182. 183. 263. 295. 385. 506

dualistisch 185. 245. 274³³⁶. 305. 325. 337. 346

Einführungsformel 513

Einweihung 151

Elia 327

Empedokles 481

Entmischung 181. 182

Erlöster Erlöser 176

"Erlösung" 251. 376. 381⁹⁷⁷. 382. 403. 406. 406^{1067.1068}. 407. 410¹⁰⁷⁴. 418. 452. 452¹²¹⁷. 453. 480. 512

Eschatologie 430. 434. 444. 516. 517

eschatologisch 153. 163. 165. 169. 191. 239. 242. 250. 254. 255. 306. 379. 392. 397. 398. 399. 406.
 409. 413. 429. 430. 430¹¹⁴⁴. 431. 442. 444. 446. 461. 494. 497. 498. 499. 505. 506. 507. 511. 513.
 514. 515. 517

Eschaton 306

Ethik 154. 279. 280. 473¹²⁹²

ethisch 206. 470. 473. 485. 489. 502. 503

Ethos 489

Eucharistie(-)/eucharistisch 203. 206. 232³⁴⁶. 234. 234³⁵¹. 235. 237. 237³⁶³. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 269. 280. 314. 327. 328. 329. 374. 376. 377. 381. 381⁹⁷⁷. 382. 396. 406. 435. 441. 452. 452¹²¹⁷. 453. 457. 470. 470¹²⁷⁸. 472

Exzerpt(-) 155. 178. 251. 255. 256. 256⁴⁵³. 275⁵⁴². 299⁶³⁴. 318. 339. 339⁸⁰¹. 361. 364. 436. 450. 451. 510. 510¹⁴⁰⁸

Feuerflut 242

Florilegium(-) 251

Gara 148

Gegenbild 206. 213

Geistseele 225³¹⁵. 229. 231. 248. 335. 352. 461

Gesetz 195. 300. 325. 424¹¹²⁸. 444. 445. 484

Gesamtseele 175. 176

Gewand 254. 374. 410. 411. 458. 512. 517

Gewand-Metapher/Vorstellung/Motiv 189. 231. 252. 411. 411¹⁰⁸³. 458

Glaubensbekenntnis 183. 187. 210. 328

Gleiches zu Gleichem (Motiv) (o.ä.) 147. 149. 201. 305. 460. 482. 496

Gleichnis(-) 141. 168. 219. 228. 229. 254. 255. 258. 259. 271. 272. 276. 284. 285. 286. 287. 292. 292⁶⁰⁹. 293. 294. 301. 302. 303. 304. 304⁶⁵⁵. 314. 315. 316. 317. 318. 322. 325. 326. 327. 331. 333. 337. 341. 354. 355. 361. 367. 371. 373. 393. 402. 403. 406. 421. 440. 454. 460. 469. 479. 480. 480¹³²⁵. 481. 482¹³³². 490. 491. 492. 492¹³⁵³. 497. 498. 498¹³⁷¹. 499. 511. 514

Glossator 166. 236

Gotteszeugung 400. 401

Hebräer(-) 139. 140. 142. 159. 160. 160⁷⁰. 161. 162⁷³. 163. 188. 210. 214. 215. 310. 311

hebräisch/Hebräisch 163. 211. 221. 222. 290. 291. 328

Heide 139. 140. 153. 162. 169. 184. 461

Heidentum 153

heidnisch 153. 154. 156. 198. 201. 202

heilbringend 226

Heiliger Geist 192. 206. 207. 210. 211. 211²⁴⁶. 233. 234. 234³⁵⁰. 235. 248⁴¹⁹. 256. 260. 262. 265. 267. 268. 271. 272. 273. 274. 280. 283. 283⁵⁷⁸. 286. 287. 292. 292⁶⁰⁹. 294. 295. 296. 325. 336. 343. 358. 377. 378. 400. 400¹⁰⁴⁷. 422. 448. 449. 456. 456¹²³³. 475. 479. 486f. 511. 512. 513

Heilsgeschehen 151. 152. 363

Heilsgeschichte 207. 417. 418. 501

heilsgeschichtlich 323. 504

Heilsgewißheit 377

Heilslehre 300

Heilsstreben 362

Heilsvermittlung 171

Heilswerk (o. ä.) 170. 421

Heilswirkung 250. 382. 406. 507

Helena 270. 336

Herakleon 164. 166

Heraklit 179

- Herausgeber 355
 Herrenmahl(-) 249. 250. 253. 280. 472. 479
 Himmelfahrt *des Kreuzes* 507
 Himmelfahrt (vom Kreuz) 226. 511
 Himmelfahrt der Seele (o.ä.) 228. 229. 409. 448
 Himmelsgewand (o.ä.) 231. 234. 247. 468
 Hippolyt 210. 211. 211²⁴⁵. 352
 Hochzeitsmahl 251. 254. 255. 371. 373. 374. 377. 429. 430. 430¹¹⁴⁵
 Hochzeitsmahlgleichnisse 251. 371
 Hoheslied 307. 479¹³²³
 hyperbolisch 246
- Ignatius 431
 Initiation(-) 160⁷⁰. 209. 228. 251. 253. 265. 272. 286. 301. 306. 310⁶⁸⁸. 316. 328. 335. 343. 372. 376. 377. 382. 385. 399. 402. 403. 406. 407. 430¹¹⁴⁵. 431. 446. 449. 452. 452¹²¹⁷. 453. 470. 470¹²⁷⁸. 472. 480. 492. 498¹³⁷⁰. 500¹³⁷⁶. 510. 517
 Inkarnation 212
 Irenäus 315. 353. 354. 354⁸⁷⁶. 394
- Jahwe-Name 188
 Jakobus 250
 Jaldabaoth 300
 johanneisch 153. 206. 226. 254. 316. 360. 476. 477. 490
 Johannes(-) 175. 177. 233. 234. 263. 312. 476. 483
 Johannes Chrysostomus 267
 Johannes Markus 277
 Johannes der Täufer 303. 336. 344. 503. 503¹³⁸²
 Joseph (Vater Jesu) 211. 212. 215. 215²⁶⁷. 422. 436. 437
 Jude 139. 160. 162⁷³. 184. 461
 Judenchrist/judenchristlich 139. 148³². 159. 211
 Judentum 139. 140. 145. 159. 165. 324. 325
 (-)jüdisch 139. 163. 164. 165. 166. 167. 188. 191. 212. 231. 297. 300. 324. 439. 444. 503
 Jungfrau(-) 211. 212. 213. 280. 370. 399. 413. 419. 421. 422. 422^{1117.1119}. 497. 498. 499. 500. 500¹³⁷⁶
 Jungfrauengeburt 210. 211²⁴⁴. 212. 215
 Justin (Gnostiker) 300
- Kain 294. 299. 299⁶³⁴. 300. 422
 katechetisch 278. 299. 484
 Kautes und Kautopates 180
 Kelch 249. 452. 452¹²¹⁷. 453. 455. 456. 456^{1231.1233}. 457. 470. 472. 472¹²⁸⁸
 Kindheitsgeschichte 332
 Kirchenordnung 459
 Kleid des Himmelreiches 240
 kosmogonisch 497
 Kreuz(-) 226. 327. 329. 379. 380. 380⁹⁷². 382. 394. 396. 437. 437¹¹⁶⁷. 438. 444. 446. 448. 448^{1203.1204}. 507. 507^{1395.1396}. 510¹⁴⁰⁵. 511. 513. 514
 Kreuzigung 226. 328. 382. 393. 506. 507. 514

Kuschta 476

Lebensbaum (o.ä.) 194. 379. 393. 413. 437. 437¹¹⁶⁷. 438. 439. 444. 446

Leib *Christi* (o.ä.) 176. 224. 328. 329. 395. 412. 419. 421. 457. 458

Licht-Selbst 354. 500. 501

Lieblingsjünger(-) 270. 335. 336

Lithargoel 379⁹⁶⁸

(-)Liturgie(-) 249. 249⁴²⁵. 250. 265. 269. 280. 329. 402. 418. 459

liturgisch 242. 249. 249⁴²⁵. 251. 252. 265. 266. 269. 335. 418. 455. 456. 456¹²³¹. 470¹²⁷⁷. 471. 473

Lot(s Weib) 282

Manda 476

Mani 148

Manichäer/manichäisch 148. 322

Marcus (Valentinianer) 192. 266⁴⁹⁸

Maria Magdalena 265⁴⁹⁷. 270. 334. 334⁷⁸². 335. 335⁷⁸⁸. 336. 336⁷⁹²

Melito von Sardes 429⁴²⁵

Metapher 145. 147. 149. 152. 160. 163. 164. 165. 167. 168. 169. 170. 189. 194. 205. 209. 240. 254. 265. 295. 301. 306. 307. 314⁷⁰³. 316. 323. 331. 341⁸¹³. 343. 360. 373. 389. 393. 422¹¹¹⁷. 437. 467. 475. 478. 482. 493. 510

Metaphorie 149

Metaphorik 150. 153. 165. 206. 209. 252. 258. 280. 330. 337. 480

metaphorisch 147. 148. 150. 151. 152. 160. 171. 172. 205. 209. 260. 269⁵¹³. 302. 323. 371. 377. 390. 398. 447¹¹⁹⁸. 479. 479¹³²⁰. 495. 514¹⁴¹⁸

Methodius 279⁵⁵⁶

Mischung 181. 271

Mission(-) 209. 220. 267. 278

missionarisch 140

Missionspredigt 251. 322. 328. 333

Missionsrede(-) 252. 255. 436

Mithras-Kult 180

moralisch 300. 511

Name(n) 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 194. 195. 197. 198. 220. 221. 222. 223. 242. 247. 271. 272. 273. 274. 281. 282. 282⁵⁷⁷. 283. 286. 289. 290. 290⁶⁰³. 311. 312. 313. 314. 327. 328. 343. 344⁸²⁹. 375. 377. 378. 380. 406¹⁰⁶⁷. 431. 433. 446. 446¹¹⁹⁷. 447. 461. 462. 464

Namensvielfalt 139

Narsai 302. 304⁶⁵⁵

Neophyt(en) 140. 184. 253. 280

Neophyten-Paränese 280. 476. 481. 491

Nikodemus 264. 267

Norea 213

Offenbarung 191. 192. 245. 336. 467. 504

Öl(-) 243. 243³⁹⁵. 268⁵⁰⁹. 315. 343. 380⁹⁷². 401. 438. 439. 446. 452. 452¹²¹⁷. 453. 457¹²³⁶. 472. 480. 512

Opfer(-) 198. 199. 200. 201. 202. 202²¹³. 219. 279. 280. 322. 322⁷³⁷. 323. 403. 405. 406. 408. 424.

- 424¹¹²⁷. 460
 Ophitenformel 439¹¹⁷²
 Origenes 245. 247. 439¹¹⁷²
 Ostergeschichte 244
- Parabel-Theorie 140
 paradox/Paradox 149. 152. 153. 203. 227. 230. 231. 276. 287. 338. 495
 Paradoxie 149. 152. 153. 205
 Parallelismus membrorum 165. 262. 501. 513
 Paränese 165. 169. 359. 481. 483. 491. 505
 paränetisch 164. 278. 280. 300. 367. 475. 481. 483. 484. 485. 487. 491. 493. 500. 501
 Paronomasie 147
 Passa-Aspekt 170
 Passa-Homilie 429⁴²⁵
 Passalamm 253. 254
 Passamahl-Typologie 254⁴⁴⁶
 Passa-Typologie 253
 Paßformel 278
 Passionsgeschichte (o. ä.) 393. 395. 506. 507. 507¹³⁹⁷
 paulinisch 285. 329. 330. 366. 396. 427. 434¹¹⁵⁹. 455. 457. 474. 475. 501. 503
 paulinische Theologie 178
 Paulinismus 325. 329. 370
 Paulus(-) 159. 206. 236. 256. 269⁵¹³. 311. 329. 368. 370. 425. 442¹¹⁸³. 444. 457. 460. 476. 477. 484. 503
 Petrus 278. 312. 368
 Philippus 251. 255. 322. 333. 436. 437. 437¹¹⁶⁸. 447. 451
 Philippus-Akten 251. 255. 278. 436
 Philo 160. 161⁷¹. 268⁵⁰⁸
 Platon 402
 platonisch 182. 363
 Platonismus 181. 506
 Pleroma 182. 185. 190. 224. 224³¹². 248. 362. 385⁹⁹³. 389. 395. 421. 430¹¹⁴⁴
 pleromatisch 188
 Pneumatiker(-) 224. 250. 266. 275. 286. 289. 335⁷⁸⁷. 344. 401. 409. 411. 421. 429. 430¹¹⁴⁴. 493. 513
 pneumatisch 176. 224. 284. 286. 287. 335. 336⁷⁹². 352. 355. 395. 420. 421. 495. 496. 497. 498
 polymorpher Christus 245⁴⁰⁸. 246. 271⁵²⁷
 Polymorphie Jesu 245
 Präexistenz(-)/präexistent 189. 224. 266. 418. 420. 421. 429
 Prodikos 166
 Proselyt(-) 139. 140. 141. 142. 160. 170
 Protologie 299. 418
 protologisch 242. 394. 399. 498. 413
 Prototyp 336. 336⁷⁹³
 prototypisch 461
 Proverbium/Proverbien 150. 158. 295
- Rechtfertigungslehre 366

Redaktion(-) 236. 453

Redaktor 186

(-)Ritual 253. 265. 272. 328. 343. 343⁸²⁶. 375. 382. 399. 402. 403. 406. 406¹⁰⁶⁷. 407. 431. 446. 452. 452¹²¹⁷. 470. 470¹²⁷⁸. 472. 500¹³⁷⁶. 510. 517

rituell 154. 251. 376. 447¹¹⁹⁸. 452¹²¹⁷

Ritus 265. 266⁴⁹⁸. 267. 269. 303. 374. 375. 376. 377. 379. 382. 403¹⁰⁵⁹. 439. 446. 447. 448. 449. 452¹²¹⁷. 455. 480. 512

Ruhe 166. 228. 426. 427. 431

Sakrament(-) 182. 202²¹³. 203. 234. 235. 238. 240³⁸⁴. 243. 244. 247. 249. 250. 253. 301. 316⁷⁰⁸. 330. 373. 374. 375. 376. 376⁹⁵⁷. 377. 381. 382. 397. 398. 399. 401. 403. 403¹⁰⁵⁹. 405. 406. 406¹⁰⁶⁸. 407. 409. 410^{1074.1076}. 411. 416. 418. 420. 430. 435. 439. 446¹¹⁹⁷. 447. 447¹²⁰⁰. 451. 452. 452¹²¹⁷. 453. 455. 457. 460. 463. 473. 473¹²⁹². 498¹³⁷⁰. 506. 510. 511. 512

sakramental 234. 234^{350.351}. 352. 372. 375. 377. 382. 385⁹⁹³. 397. 413. 430¹¹⁴⁵. 447¹¹⁹⁸. 470. 473. 479^{1320.1321}. 480. 498. 511

Salböl 243. 372. 379. 402

Salbung 240. 242. 243. 251. 267. 268⁵⁰⁹. 269. 306. 315. 316. 343. 343⁸²⁶. 372. 373. 374. 374⁹⁴⁸. 376. 378. 380. 381. 381⁹⁷⁷. 382. 399. 400. 400^{1044.1045}. 401. 402. 406. 418. 436. 439. 445. 445¹¹⁹⁴. 446. 446¹¹⁹⁷. 447. 447^{1198.1200}. 448. 448^{1203.1204}. 479. 480. 511. 512

salvandum 175

Salvator 175

Scheltrede (o.ä.) 286. 288

Schenute 321. 361

Schöpfungsmittlerschaft 189

Seinsstufen 139. 146. 147. 149. 186. 258. 259. 293⁶¹². 298. 495

Seinswandel/wechsel 139. 146. 259. 454

Seth 422

sethianisch 192. 380⁹⁷¹

Sethianismus 189. 189¹⁵⁵

Simon von Kyrene 437

Simon Magus 344

Simonianismus 270

Sintflut 241. 242. 507

"Sitz im Leben" 139. 249. 280. 324. 335. 378. 385

Sitaios 148

Sodom und Gomorrha 242

Soter 162. 163. 224. 235. 248. 248⁴¹⁹. 271⁵²⁷. 274. 282. 286. 287. 292. 294. 295. 335. 352. 419. 419¹¹¹². 429. 461. 494. 495. 496

Spruchwort 158. 206. 228. 286. 287. 315. 365. 455. 465. 492¹³⁵². 510

Stephanus 306

Sündenfall (Fall) 205. 411. 413

Symbol(on) 139. 219. 234. 253. 264. 272. 284. 336. 375. 377. 380. 383. 385. 385⁹⁹³. 409. 424. 479. 506

Synoptiker(-)/synoptisch 263. 333. 373. 490. 507

syrisch/Syrisch/Syrien 204. 211²⁴⁷. 221. 221²⁹⁴. 222. 327⁷⁵⁴. 328. 396. 422¹¹¹⁸. 424¹¹²⁷. 476. 478

Syzygie(-) 162. 212. 235. 270. 271⁵²⁷. 274. 336

- Tauf(e/-) 145. 160⁷⁰. 162⁷³. 170. 202. 203. 211. 216²⁷⁰. 226. 228. 240. 241. 242. 243. 251. 252. 254. 269. 286. 286⁵⁸⁷. 301. 302⁶⁴¹. 303. 304. 306. 307. 310. 310⁶⁸⁸. 311. 315. 316. 319. 320. 322. 322⁷³⁷. 324. 325. 331. 332. 333. 335. 341. 343. 343⁸²⁷. 344. 345. 359. 365. 372. 373. 374. 376. 377. 378. 381. 381⁹⁷⁷. 382. 385. 394. 397. 399. 400. 400^{1044.1045}. 401. 402. 402¹⁰⁵³. 403. 403¹⁰⁵⁷. 406. 406^{1067.1068}. 407. 416. 418. 418¹¹⁰⁹. 422. 429. 431. 432. 432^{1152.1153}. 433. 433¹¹⁵⁸. 434. 434¹¹⁵⁹. 435. 435¹¹⁶². 436. 445. 446¹¹⁹⁷. 448. 449. 449¹²⁰⁷. 457. 457¹²³⁶. 458. 459. 468. 473. 473^{1295.1296}. 474. 475. 484¹³³⁹. 507. 510¹⁴⁰⁵
- Taufbekenntnis 154. 311. 312
- Taufhomilie 301
- Taufkatechese 183. 203²¹⁶. 220. 267. 313. 324. 328. 403. 479¹³²³. 507¹³⁹⁶
- Taufkuß 269. 335. 336
- Taufparänese 154. 365. 475
- Tempel(-) 219. 250. 403. 404. 404¹⁰⁶³. 405. 405¹⁰⁶⁵. 406. 406¹⁰⁶⁸. 407. 408. 506. 507. 508. 510. 513
- Tempeltopographie 140. 403
- Tetragramm 191
- Thales 182
- Theodotos 450
- theologia crucis 506
- Traditio Symboli 183
- Traditionsgeschichte/traditionsgeschichtlich 252. 277
- Typos 202. 202²¹³. 203. 213. 219. 226. 242. 248. 336. 421. 443. 496. 515
- (-)Typologie 162⁷³. 406. 407. 408
- typologisch 406
- Urbild 206. 428. 507
- urbildlich 419
- Valentin(us) 209. 414. 414¹⁰⁹¹
- Valentinianer 274. 344. 415
- valentinianisch 162. 185. 189. 192. 207. 210. 211. 211^{244.245}. 212. 213. 224. 235. 248. 249. 251. 266. 270. 275. 278. 281. 289. 290. 295. 315. 334⁷⁸⁵. 335. 344. 352. 354. 357. 362. 401. 404. 410¹⁰⁷⁴. 418. 419. 419¹¹¹². 429. 453. 507¹³⁹⁵. 509¹⁴⁰⁴. 513
- Valentinianismus 210. 224. 226. 270. 289. 355
- Vereinigung/vereinigen 384. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 416. 419. 422. 424
- Vergleich 160. 202. 203. 204. 205. 222. 239. 240. 287. 302. 315. 321. 322. 354. 355. 372. 420. 425. 426. 434. 435. 460. 474. 484. 501. 515. 516¹⁴²⁶
- Verklärung 244. 245. 248
- vielnamig 207. 235
- Wahrheit(-) 139. 149. 153. 154. 162⁷³. 186. 191. 192. 194. 195. 208. 209. 212. 222. 223. 227. 241. 253. 262. 268. 272. 304. 305. 322. 336⁷⁹². 375. 377. 380. 381⁹⁷⁷. 383. 393. 425. 441. 461. 476. 486. 493. 503. 504. 505. 506. 518
- Wahrheitsmythus 192
- Weisheit(slehre) 254. 280. 281. 288. 289. 290. 291. 365. 474
- Wiedergeburt 154. 159. 160. 243. 257. 258. 260. 265. 325. 372. 373. 375. 376. 397. 400. 401. 418
- Zebedaiden(-) 277

Zitationsformel (o.ä.) 156. 166. 276. 277. 287
 Zweinaturenlehre 211. 388

Griechische Termini

ἀγαπητῶς	194
ἄγγελος	326
(τὸ) ἄγιον τοῦ ἁγίου	405 ¹⁰⁶⁴
ἀγοράζειν	179
ἀδιάφορον	360
αἰσθητόν	242
αἴτιον	397. 431. 449. 473
ἄλλότρια	277
ἄλμοπότις	282
ἀνακεφαλαιωσασθαι	224
ἀναπαύειν	489
ἀνάπαυσις	363. 364. 487. 489
ἀνάστασις (ἐκ νεκρῶν)	225. 363. 364
ἀνδρεία	357
ἀνέβλεψα	330
ἀνῆρ	493
ἀντίμιμον πνεῦμα	415
ἄνω/ἄνωθεν	262. 273
ἄπαντῶν	488
ἀπατᾶσθαι	186
ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός	226. 228
ἀπογράφειν	143
ἀποκατάστασις	324. 377. 390
ἀπολαύειν	466 ¹²⁶³
ἀπόλλυσθαι	287
ἀπολύτρωσις	480
ἀποστολικός	369. 370
ἄρτος	328
ἀρχή	182
ἀσχημονεῖν	499 ¹³⁷³
ἄσώματου	242
ἄτιμος	229. 317
αὐλή	404
βᾶπτειν	303
βαπτίζειν (ἐν ὕδατι)	303
βασιλεία (τοῦ θεοῦ)	254. 263
βασιλεύς	254
βρῶμα	493
γάλα	493

γάμος	346
γευνᾶν	258. 259. 495
γῆ	422 ¹¹¹⁶
γίνεσθαι	139. 259. 338
γυνῶθι σαυτόν	306
γυνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ	444
γυμνός	254 ⁴⁴⁹
δεικνύναι	184. 185
δεύτερος θεός	189
δημιουργός	495
διακονεῖν	429
διδάσκειν	184
διδόναι	206
(τὰ) διεσκορπισμένα	329
δικαιοσύνη	357
δικαιοῦν	425
δισσῆ φύσις	242
δοξάζειν/δοξασθῆναι	226. 425
δύναμις/δυνάμεις	198. 326. 327. 346. 428. 428 ¹¹⁴⁰ . 467
Ἑβραῖος	139. 140. 142
εἰκονικός	428
εἰκῶν	182. 395. 428. 498 ¹³⁷²
εἶναι	338
ἐκουσῶς	172
ἐκχεῖν	474. 475 ¹³⁰⁶
ἐμφυσᾶν	267. 421
ἔνδυμα γάμου	373
ἔντιμος	278
ἔξεστιν	477
(τὰ) ἐπεκτεταμένα	329
ἐπιθυμία	356. 357
ἐπουράνιος	256
ἔργα	428
ἐρημία	293
(τὰ) ἐστῶτα	185
εὐαγγέλιον	252
εὐγένεια	297
εὐλογεῖν	472
εὐσέβεια	510
εὐχαριστεῖν	425. 456. 472
εὐχαριστία	249. 250
ἔχειν	279
θειότης	510
θύειν	323

θυσία	323
ἴδιος	172. 277 ⁵⁵⁰
Ἰουδαῖος	139
καθαρισμός	241
καθαρόν	242
καθάρσια	234 ³⁵⁴ . 243
καρπὸς τοῦ πνεύματος	268
καταγινώσκειν	235
καταφιλεῖν	268
καταφρονεῖν	253
κάτω	273
κενοῦν	474. 475 ¹³⁰⁶
κήρυγμα	252
κλέπτειν	246
κληρονομεῖν	146
κοινωνεῖν	269
κοινωνία	250. 335. 336. 346. 399. 457
κοινωνός	269. 270. 334. 414
κοσμεῖν	157. 158
κοσμικὸς	182. 184. 187. 190. 191
κοσμοκράτωρ	295
κόσμος	157. 158. 182
κρείσσω	239
κρίσις	323. 337
κρυπτόν	273
κτᾶσθαι	258. 259
κτίζειν	495
κτίσις	326. 327
κτίσμα	326
κυριεύειν	446
κύριος	189
λαμβάνειν	471 ¹²⁸²
λογικόν	247
λυπεῖν	487. 489
λυτροῦν	178. 179
μέμφεσθαι	235
μένειν	294
(τὰ) μένοντα	185
μεσότης	362. 362 ⁹⁰² . 369
μετέχειν	352
μόνος	191
μορφή	246. 247
μύρον	480

μυστήριον	224. 346. 498 ¹³⁷²
μυστηριωδῶς	381. 382
Ναζαρηνός	223
Ναζωραῖος	223
νεκρός	157. 158
νήπιος	285. 493
νοεῖν/νοεῖσθαι	185. 190. 191
νοητόν	242
νοῦς	339
νυμφών	353. 397
οἰκοδεσπότης	491
οἰνοπότης	282
ὄνομα/ὄνόματα	185. 431
ὄνομα ὀνομάζειν	461
ὀνομάζεσθαι	461
ὀπτασία	368. 370
οὐσία	143
(τὰ) πάθη	357
παλιγγενεσία	324
πάντα	381
παντέλειος	457
παράδεισος	437
παραπίπτειν	453
παράπτωμα	453
παστός	397. 398. 399. 408
πατήρ τῶν πάντων	189
περιπατεῖν	269
περισεΐα	256
περισεύειν	256
πίστις	371
πιστός	359
πλανᾶσθαι	287
πλάσσειν	421
πληροῦν	474
πλήρωμα	504
πνεῦμα (ἁγίου)	212. 323. 457
πνευματικός/πνευματικοί	275. 493. 513
(τὰ) πνεύματα	419
πνοή	422 ¹¹¹⁶
ποιεῖν	139. 259. 382. 383
πολλάκις	359
πόμα πνευματικόν	456
πορνεία	499
πραΐς	487

πραΰτης	489
προελθεῖν	173
προπάτωρ	182. 189
προσεύχεσθαι	408
προσήλυτος	142. 170
προσκυνεῖν	276. 408
προσφέρειν	323
προσφορά	323
προσωπολημψία	489
(τὰ) πρῶτα	492. 493
πρῶτος θεός	189
πῦρ σωματικόν	243
ῥῆσις βαρβαρική	289. 290
σαρκικός	513
σάρξ	262
σὰρξ πνευματική	396
σοφία	212. 357
σταυροῦν/σταυροῦσθαι	329. 330 ⁷⁶⁴
στεῖρα	281
στερεὰ τροφή	493
σύζυγος	414
συνιστάναι	347. 348
συνουσία	499
σύστασις	347. 348
σῶζειν	179
σῶμα (πνευματικόν)	396. 457
σωματικόν	242
σωτήρ	313
σωτηρία	313
σωφροσύνη	357
ταλαίπωρος	325
τεκνογονεῖν	258
τεκνογονία	258
τεκνοποιεῖν	258. 259
(τὰ) τέλεια	492. 493
τέλειος	206. 264. 266. 493
τελειοῦν	474
τιθέναι	173
τιμᾶν	425
τιμή	317
τίμιος	317
τροφή	203 ²¹⁸
τύπος	182

ὕλικα ἢ πράξεις	316
ὕλικός	513
ὕπηρετεῖν	276. 429
ὕποτάσσεσθαι	293
(ἄν)υψοῦν/ὕψωθηῖναι	226. 477 ¹³¹³
φανερῶν	273
φανέρωσις	273
φάρμακου ἄθανασίας	379
φέρειν (ἐπί)	206. 279
φθῶνος	357
φιλεῖν	268. 268 ⁵⁰⁸
φίλημα	268
φιλία	268. 268 ⁵⁰⁸
φόβος	357
φυσικῶν	326
(ἐμ)φυσιοῦν	476. 477 ¹³¹³
φύσις	326. 327
φωτισμός	402
χαρίζεσθαι	189
χάρις	265
χοῦκος/χοῦκοί	256. 275
χρῆσμα	243
ψυχικός/ψυχικοί	275. 513
ὠφελεῖν	200

Semitische Wörter in Umschrift

<i>èkh</i>	291
<i>ger</i>	170
<i>hâkhâm</i>	291
<i>hakhmath-mâweth</i>	291
<i>hokhmôth</i>	289
<i>mâweth</i>	290
<i>naṣ rājâ</i>	221
<i>nâzar</i>	223 ³⁰⁷
<i>prs</i>	328
<i>prś</i>	328
<i>pr̄satâ</i>	329
<i>pr̄stâ</i>	328
<i>qal-wa-chomer</i>	256
<i>ruach</i>	211

Stellenregister

Altes Testament

Genesis

	444. 444 ¹¹⁹²
1,11f.	437
1,26	339
1,26f.	201
1,28	339 ⁸⁰¹
1,30	341
2,7	297. 414. 421. 421 ¹¹¹⁶
2,8	437
2,8-9a.16	204
2,21f.	391. 391 ¹⁰⁰⁸
2,24c	465
(Kap.) 2.3	442 ¹¹⁸³
3,17-19	204 ²¹⁹
11,30	281 ⁵⁷⁰
41,54-57	203 ²¹⁷

Exodus

2,12	227 ³²⁶
20,18	332 ⁷⁷⁷
21,2-6	484
21,5	484
22,9	287 ⁵⁹³
29,37	405 ¹⁰⁶⁴
33,19	303

Leviticus

2,13	279. 280
2,13a	279 ⁵⁵⁸
2,13c	279

Deuteronomium

8,3b	263
------	-----

Richter

13,2	281 ⁵⁷⁰
------	--------------------

1. Samuel

1,7f. 282

1. Könige

17,4f. 327

19,5-8 327

Psalmen

49,4 289⁵⁹⁸

(In LXX-Zählung)

19,5f. 419

19,6a 419

21,2a 393

125,5 163

Sprüche

1,20 289⁵⁹⁸

9,1 289⁵⁹⁸

20,29 158

24,7 289⁵⁹⁸

24,15 186

Hoheslied

1,2b.3a 479¹³²³

Jesaja

302

1,18 302

50,1 172⁹⁸

54,1 257⁴⁵⁹. 281. 281⁵⁷⁰

Neues Testament

Matthäus

	371. 433. 469. 503
1,21	313 ⁶⁹⁷
3,10	502
3,11	402 ¹⁰⁵⁶
3,15	433
4,3	142
4,4	263
5,5	487
5,27f.	499. 499 ¹³⁷⁴
6,2.5.16	167
6,24	253. 481
7,6	492 ¹³⁵²
7,13f.	365
7,21	216 ²⁶⁸
7,29	515 ¹⁴²¹
8,11	429
8,12	371
8,22	147
9,15	430 ¹¹⁴⁵ . 499 ¹³⁷⁵
10,11-14	392
10,24	455 ¹²²⁶
10,28	360. 371 ⁹⁴⁴
11,5	157
11,11	453 ¹²¹⁹ . 464
11,19	282
11,28	487. 489
11,28/29	488
11,29	489
13,24-30.36-43	511
13,45	317 ⁷¹²
14,16	442 ¹¹⁷⁹
15,13	216 ²⁶⁸ . 512
16,17	216 ²⁶⁸
16,25	371 ⁹⁴⁴
17,21	473
18,19	216 ²⁶⁸
18,35	216 ²⁶⁸
19,18f.	300
19,21	469
20,10-15	490
20,15b	490
20,20	277
21,28-31a	367
22,1-14	254. 373

22,4	323 ⁷³⁸
22,10	178
22,11f.	254
22,11-13	373
22,13	371
22,14	209
23,8f.	260
23,27	515 ¹⁴²⁰
23,35	371 ⁹⁴⁴
24,45-51	491
25,1-12	255
25,1-13	497
25,13	497
25,21.23	338. 393
25,30	371
27,24	152
27,46	290 ⁶⁰³ . 393. 393 ¹⁰²¹
27,51	507
27,55f.	271
28,3	515 ¹⁴²⁰

Markus

1,8	344
1,13	327
1,15	417
2,17	490
2,19	373
2,27f.	446
5,23	475
5,43	442 ¹¹⁷⁹
6,4	317
6,10	220
6,10f.	392
6,37	442 ¹¹⁷⁹
9,3	332
9,49	279. 279 ⁵⁵⁸
10,17	490
10,17-22	487
10,17-27	469
10,18	490
10,19	300
10,22	487
10,23-27	489
10,27	469
10,31	239
10,35-40	488 ¹³⁴⁹

10,38	488 ¹³⁴⁹
10,38f.	458
10,45	429
11,11	338 ⁸⁰⁰ . 478
11,15-19	219. 219 ²⁸⁷
12,18-27	463
12,25	267
14,23	457
14,25	429
14,32/33	507 ¹³⁹⁷
15,21	437
15,33/34/37/38	507 ¹³⁹⁷
15,34	393. 393 ¹⁰²¹
15,38	507
15,40f.	271
16,16	309 ⁶⁷⁴

Lukas

	503
1,38	321
3,16	402 ¹⁰⁵⁶
4,32	349 ⁸⁴⁹
6,21.25	288 ⁵⁹⁴
7,29	425
7,34	282
8,8	312 ⁶⁹²
8,54	312 ⁶⁹²
8,55	442 ¹¹⁷⁹
9,4f.	392
9,60	147
10,5-11	392
12,4f.	360
12,37	429
12,42-46	491
13,24	365
15,11-32	316
15,12	149
15,12.13	291 ⁶⁰⁴
15,16	492 ¹³⁵²
15,23.27.30	323 ⁷³⁸
16,12	277 ⁵⁵¹
16,13	481
16,24	312 ⁶⁹²
17,10	382 ⁹⁸⁰
17,21	518
17,25	167

18,14b	141 ⁸
18,20	300
22,26	291 ⁶⁰⁴
22,27	147
23,12	349 ⁸⁴⁹
23,45	507
24,31	247

Johannes

	153. 153 ⁴⁴ . 206. 253 ⁴⁴³ . 337. 441
1,3	189 ¹⁵⁴
1,11	172
1,12	232. 264 ⁴⁸⁸
1,26.31.33	344
1,32.33	417 ¹¹⁰⁶
2,1-11	430 ¹¹⁴⁵
2,13-22	219
2,25	492
(Kap.) 3	262. 263. 264
3,3	262
3,3.5	209. 254. 263. 264. 400
3,5	262. 304. 402 ¹⁰⁵⁶
3,6	262
3,8	287
3,19	337
4,7	442
4,44	317
(Kap.) 6	441 ¹¹⁷⁶
6,22-51a	234
6,31f.	203
6,31.52	442 ¹¹⁷⁹
6,38	490
6,51b-58	203. 234
6,53f.	233. 254
6,53ff.	230 ³³⁹
6,66	269
(Kap.) 8	501
8,31-46	153 ⁴⁴
8,32	476
8,44	300. 300 ⁶³⁸
9,11	330
10,9	252 ⁴³⁷
10,17f.	175
12,46	337
13,4f.12-20	147
14,2	219

14,22	477
16,11	511
16,33	360
17,5	338 ⁸⁰⁰
19,25	271
19,30	511
19,34	234
20,21f.	267
20,(31)	475 ¹³⁰⁸

Apostelgeschichte

	312
1,5	344
2,3	243 ³⁹⁴
2,28	474 ¹³⁰⁰
3,6	312
4,3	338 ⁸⁰⁰
4,10	312
4,23	408
4,32	455 ¹²²⁶
5,31	313
5,36	345 ⁸³¹
6,5	370
6,15	515 ¹⁴²¹
7,56	306
8,9	345 ⁸³¹
8,9-24	344
8,13.15-17.21	344
8,14-25	278
8,23	349 ⁸⁴⁹
9,31	349
10,18	312 ⁶⁹²
10,38	446
10,44-48	344
11,16	344
11,26	447
12,12	277
13,23	313
15,7	174 ¹⁰²
18,25	344
19,2-6	344
19,6	344
19,26	324 ⁷⁴⁵
20,35	307 ⁶⁶⁶
23,15.20	168
28,6	168

28,9	349 ⁸⁵⁰
28,19	168
 <i>Römer</i>	
	193
1,18-32	503
1,18-3,20	236
1,21	425
1,23.25	426 ¹¹²⁹
2,22	220
2,26-29	298
3,(1.)3	236
3,5	266 ⁵⁰²
4,1	182
4,24	193
5,3b-5a	347
5,5	478
5,5b	479
5,12	391
5,12-21	206. 256. 351. 516 ¹⁴²⁶
5,15	256
5,17	256
5,20	256
5,21	503
6,1ff.	473 ¹²⁹²
6,12-23	202 ²¹²
7,7ff.	442 ¹¹⁸³
7,8b.9b	504
7,10	360
7,14-24	503
7,19	366
7,24	320. 325
8,4	193
8,14ff.	260
9,1	427
9,15	303
10,2	325
12,3	313 ⁶⁹⁵
12,12	253
13,9	300
14,13	152
16,2	378 ⁹⁶¹

1. Korinther

	476. 477. 484. 493
2,6	493
2,9	466
2,9b	466
3,1f.	493
6,12	477
6,16a	465
6,16b	465
6,17	465
8,1	476 ¹³¹⁰ . 477
8,1b	476
8,2b α	477
8,5	460
8,6	189 ¹⁵⁶
10,4	456
10,16	456. 457
10,16f.	457
10,17	352
10,23	382 ⁹⁸⁰
11,3.9	446
11,24	328. 457
11,25	455. 457
12,13	319 ⁷¹⁹ . 457
12,23	317
13,8-13	187
13,9f.12	188
13,9-12	493
13,11	285
13,12	305
13,13	188. 484
15,20	232. 233. 241
15,21f.44b-49	206
15,21f.45-49	256
15,44	396
15,48f.	256. 256 ⁴⁵⁴
15,51	347 ⁸³⁹
15,54	361

2. Korinther

2,17a	344 ⁸²⁹
4,7	228
5,3	231
7,14	427
8,7	475

11,2	481
11,3	300. 300 ⁶³⁸
11,10	427
12,1	370
12,2-4	370

Galater

	311
1,17	311
3,1	330
3,15	266 ⁵⁰²
3,21	444 ¹¹⁹²
3,28	319 ⁷¹⁹
(Kap.) 4	145 ²⁵
4,1	356 ⁸⁸¹
4,1f.	284. 285
4,19	268 ⁵¹³
4,21-31	162 ⁷³
4,25-26	162 ⁷³
4,27	257 ⁴⁵⁹ . 281 ^{567.570}
5,1	483
5,1.13	476
5,13	483
5,19-23	481
5,21	355
5,22f.	268
6,7	186
6,14	329. 330 ⁷⁶⁴

Epheser

	379
1,10	224
1,21	461
2,1-10	202 ²¹²
4,5	309 ⁶⁷⁴
4,7	313 ⁶⁹⁵
4,13	313 ⁶⁹⁵
4,21	427
5,6	186
5,25-33	481
5,32	347 ⁸³⁹ . 435. 466
6,10-17	485
6,12	319 ⁷²³

Philipper

	189
2,7b	246
2,9	189. 431 ¹¹⁴⁸
2,9-11	189
3,8	444
3,13	329 ⁷⁵⁷

Kolosser

	491
1,6	189 ¹⁵⁴
2,11	281 ⁵⁷¹
2,11-15	226 ³²⁵
2,13	202 ²¹²
2,21	444 ¹¹⁹¹
3,11	319 ⁷¹⁹
4,5f.	491

1. Thessalonicher

5,19	243 ³⁹⁴
------	--------------------

1. Timotheus

2,7	427
2,15	258
3,8	282
3,16	435
5,14	258

Titus

2,14	179
------	-----

Hebräer

	507
3,13	312 ⁶⁹²
4,13	247 ⁴¹⁷
5,2	349 ⁸⁵⁰
5,12-14	493
5,13	356 ⁸⁸¹
8,1	321

9,22	397
10,34	239 ³⁷⁹
10,35	407
11,1	307 ⁶⁶⁹
13,17	168

Jakobus

1,6	515 ¹⁴²⁰
1,9	339 ⁸⁰⁴
2,1-7	490
2,12	168
2,19b	319 ⁷²³
3,9	324 ⁷⁴⁵
4,14	515 ¹⁴²⁰
4,17	367

1. Petrus

1,3.23	397
1,18	179
2,5	323 ⁷³⁹
3,7	463
3,20f.	242 ³⁸⁹
3,20-22	510 ¹⁴⁰⁵

2. Petrus

2,3	344 ⁸²⁹
2,5-8	242
2,22	492 ¹³⁵²
3,5	347. 348

1. Johannes

	310 ⁶⁸⁷ . 331. 357
1,5-2,27	331
2,15	481
2,15-17	360
3,1	260. 477
4,5	477
4,8.16	478
4,18	407

Apokalypse

2,7.17	442 ¹¹⁷⁹
9,7.10	515 ¹⁴²⁰
14,18	312 ⁶⁹²

Apokryphen und Pseudepigraphen*Acta Johannis*

	251
94-96	402 ¹⁰⁵³

Acta Petri

	314 ⁷⁰³
38	383 ⁹⁸⁶

Acta Philippi

34	383 ⁹⁸⁶
----	--------------------

Acta Thomae

	251
49	250. 251
147	383 ⁹⁸⁶
157	380 ⁹⁷²

Ägypterevangelium

	384
Fragment f	383 ⁹⁸⁶ . 392 ¹⁰¹²

Apokalypse des Paulus

	370
39	369. 370

Arabisches Kindheitsevangelium

	331
--	-----

<i>Ebionäerevangelium</i>	417 ¹¹⁰⁶ 433
Fragment 3	417 ¹¹⁰⁶ 433. 433 ¹¹⁵⁶
<i>4. Esra</i>	
9,34-46	239 ³⁷⁸
<i>Kindheitszählung des Thomas</i>	331
<i>2. Makkabäer</i>	
5,0	252 ⁴³⁷
6,1	252 ⁴³⁷
6,7	252 ⁴³⁷
6,21	252 ⁴³⁷
7,1	252 ⁴³⁷
7,3	252 ⁴³⁷
7,9	252 ⁴³⁷
7,12	252 ⁴³⁷
7,25	252 ⁴³⁷
7,30	252 ⁴³⁷
<i>Oden Salomos</i>	
13	307 ⁶⁶⁵
27,1-3	380 ⁹⁷³
39,8	189 ¹⁵²
42,1f.	380 ⁹⁷³
<i>Petrus-Evangelium</i>	393. 394. 507
19	393 ¹⁰²¹
V, 19	290 ⁶⁰³
X, 39-42	507
<i>Protevangeliium Jakobi</i>	
12,2.4	246 ⁴¹¹

556

Philippus-Evangelium

Sirach

4,11 477¹³¹³
36,29(21) 398
46,1 313⁶⁹⁷

Vita Adae et Evae

1-4 204

Apostolische Väter

1. Clemens

8,4 302
52 323⁷³⁹

2. Clemens

2,1-3 257⁴⁵⁹. 281⁵⁶⁷
12,2 383⁹⁸⁶. 392¹⁰¹²

Didache

249
9,4 249. 250. 329⁷⁵⁸
10,5 249. 250
10,6 252⁴³⁹
11,2 417
12,1 417
16,6 380⁹⁷³

HERMAS

165. 167. 169

similitudines

III.IV 165. 167. 169
IV 3 169⁹⁰
IV 4 169⁹⁰
IV 5.8 169⁹⁰
IX 13 343
IX 13,2 341⁸¹³

IGNATIUS

an die Epheser

18,2 431
20,2 379⁹⁶⁷

an die Magnesier

3,2 247⁴¹⁷

an die Philadelphier

4 253

an die Römer

7,3 331. 333
234³⁵³

an die Smyrnäer

7,1 253⁴⁴³

an die Trallianer

8 234³⁵³

Kirchenväter / Alte Kirche

AGATHONICUS VON TARSUS

Apologie

5b,17 450¹²¹²
6b,22 450¹²¹²

APOLLINARIS VON HIERAPOLIS

Über das Passa

Fragment 4
(v. Otto, Corp. apol. IX 487) 234³⁵⁴

APOPHTHEGMATA PATRUM

Cassian 8 (68) (PG 65, 245C) 150. 150⁴⁰
Nr. 225 172

AUGUSTIN

Tract. in I Joh. ep.

2,14; PL 35, 1997 483¹³³⁶

CHRYSOSTOMOS

Taufkatechesen

X 3	299 ⁶³⁷
XI 32	267 ⁵⁰⁵ . 268 ⁵⁰⁷

CLEMENS ALEXANDRINUS

Excerpta ex Theodoto

4,1	245
4,1-3	245
22,6.7	418 ¹¹⁰⁸
35,1	248 ⁴¹⁹
36,2	332
41,2	248 ⁴¹⁹
42,2	226 ³²⁴
49,1	207 ²²⁷
59.60	211 ²⁴⁵
68	161. 162. 163
77,1	319 ⁷²⁵
77,3	319 ⁷²⁵ . 450
77,(,3)	319
81	242 ³⁹⁰
81,3	287 ⁵⁹⁰
82,1	453 ¹²¹⁹ . 457 ¹²³⁶ . 470 ¹²⁸⁰
82,1.2	457 ¹²³⁶ . 470 ¹²⁸⁰
82,2	457 ¹²³⁶

stromateis

III 104	424 ¹¹²⁶
VI 52,3f.	209
VII 41,1	166 ⁸³
VII 104,5-105,2	477 ¹³¹³

(PSEUDO-)CLEMENTINEN

322⁷³⁷*Homilien*

II 23,1-3	336
II 23,1-25,2	270 ⁵²²
X 6,3	299 ⁶³⁷ . 300

EPIPHANIUS

ancoratus
60

270⁵¹⁸

panarion

30,13,7f.
78,8,1
78,9,6

417¹¹⁰⁶
270⁵¹⁸
270⁵¹⁸

HIPPOLYT

Kirchenordnung

46,6
46,6-8
46,7f.

268⁵⁰⁹
269⁵¹⁵
268⁵¹¹

refutatio

V 8,32 (Naassenerpredigt)
V 8,44 (Naassenerpredigt)
V 26,22f.
VI 9,5 (Apophasis Megale)
VI 9,5f. (Apophasis Megale)
VI 17,3 (Apophasis Megale)
VI 34,6
VI 35,5-7
VI 35,6
VI 35,7

440
346⁸³⁵
300
242³⁹⁰
274⁵³⁵
272⁵²⁹. 274⁵³⁴. 307⁶⁶⁴
350. 354
211²⁴⁴
418¹¹⁰⁸
210²⁴³

IRENÆUS

289

adversus haereses

I 1,1
I 1-8
I 4,1
I 4,5
I 5,1
I 5,3
I 5,4
I 5,5f.

189
289
248⁴¹⁹. 329⁷⁵⁷
248⁴¹⁹. 419¹¹¹³
207²²⁷
207^{226,227}
357⁸⁸⁷
414

560

Philippus-Evangelium

I 6,2	315. 316
I 6,4	343. 344
I 7,1	362 ⁹⁰⁵
I 7,2	211 ^{245.245}
I 8,2	394
I 13,2	265
I 13,2.3	266 ⁴⁹⁸ . 353
I 13,3	265
I 14,3	192
I 15,3	418 ¹¹⁰⁸
I 21,2	376
I 21,3	189 ¹⁵² . 290 ⁶⁰² . 313
I 21,5	278. 289 ⁶⁰⁰ . 410 ¹⁰⁷⁴
I 24,6	160 ⁶⁹ . 410 ¹⁰⁷⁴
III 21,10	422 ¹¹¹⁷
IV 4,2	313 ⁶⁹⁵

epideixis

43	338
53	221 ²⁹²
94	281 ⁵⁶⁷

JUSTIN

Apologie I

65	269 ⁵¹⁵
----	--------------------

METHODIUS VON OLYMPUS

Symposium

I 1.	279
------	-----

NARSAI

Homilien

XXI	302 ⁶⁴¹
-----	--------------------

ORIGENES

de oratione

5,1	166 ⁸³
-----	-------------------

peri pascha

12,25-14,13	254 ⁴⁴⁶
34,26-29	257 ⁴⁶⁰
46,24-29	226 ³²⁵

TERTULLIAN

de baptismo

7	512 ¹⁴¹⁴
---	---------------------

Griechisches

CORPUS HERMETICUM

X 25	202
XI 20	305 ⁶⁵⁸
XII 1	202

Asclepius

# 21	498
# 21b	346 ⁸³⁵
# 24	510

EPIKTET

dissertationes

4,5,15	277 ⁵⁵²
--------	--------------------

HERAKLEON

Fragment 32-36	164
Fragment 36	164. 166

Kölner MANI CODEX

	148
74,8-76,9	148. 148 ³⁵
76,5f.	148. 148 ³⁶

562

Philippus-Evangelium

LUCIAN

Deorum Concilium

9-11 (533f.)

201²¹⁰

OXYRHYNCHUS-PAPYRI

1052

316

1081

288

PAPYRUS BODMER 12

249⁴²⁵

PHILO ALEXANDRINUS

Quaestiones in Exodum

II 46

160

rer. div. her.

40

268⁵⁰⁸

40-53

268

51

268. 268⁵⁰⁶

spec. leg.

I 289f.

279

PHILOSTRAT

vita Apollonii

III 38

350⁸⁶⁰. 351⁸⁶³

PLATO

Respublica

VI 507de

402¹⁰⁵⁰

(IX) 588b-589b

339⁸⁰¹

IX 588b-589

294⁶¹⁶

IX 589a/b

294⁶¹⁶

SEXTUSSprüche

404 343⁸²³

VALENTINUS

Fragment Nr. 1 414
Fragment Nr. 6 209

ZAUBERPAPYRI

IV 3263 290⁶⁰³
V 134 290⁶⁰³
XXXV 28 290⁶⁰³

Lateinisches

LAKTANZ

divinae institutiones
IV 8 338

Rabbinisches

GnR 14 (10^c) 324⁷⁴⁷
ExR 5 (71^a) 332⁷⁷⁷
Midr Ps 2 # 11 (15^a) 324⁷⁴⁷
Sanh 91^a 324⁷⁴⁷

Gnostische und verwandte Literatur in koptischer Überlieferung

NHC I 321⁷³¹

NHC I,1: *Gebet des Apostels Paulus* 410¹⁰⁸⁰
A 9-11 410¹⁰⁸⁰

NHC I,2: *Epistula Jacobi Apocrypha*

3,34-4,22 474¹²⁹⁹
5,6-9 360

564

Philippus-Evangelium

5,18f.

227³²⁶

5,21

360

14,35f.

231³⁴²

NHC I,3: *Evangelium Veritatis*

188

18,24-29

379⁹⁶⁹

31,4-7

396¹⁰³³

31,22

371⁹⁴³

38,6-40,29

188. 191¹⁶⁴

40,8f.14

188

40,9

343

40,20-23

191¹⁶⁴

NHC I,4: *Rheginusbrief*

225³¹⁹. 244

45,39-46,2

361

NHC I,5: *Tractatus Tripartitus*

225. 295⁶¹⁸

58,24-29

266⁵⁰⁰

94,14-20

295⁶¹⁷

117,23

406¹⁰⁶⁷

120,1f.

225

124,25-125,20

418¹¹⁰⁸

128,19f.33f.

383⁹⁸³

128,19-129,8

406¹⁰⁶⁷

128,24

406¹⁰⁶⁷

128,33f.

406¹⁰⁶⁷

128,36-129,2

403¹⁰⁵⁷

NHC II

197. 214. 218. 321. 321⁷³². 335⁷⁸⁸. 353. 368

NHC II,2: *Thomas-Evangelium*

161. 162. 166. 338. 339. 383. 384. 492¹³⁵³. 499¹³⁷³

6

166

8

492¹³⁵³

11

153

13

313⁶⁹⁵

13,3a

440

14

166

14,4

392

17

466

17c

466

19

338⁷⁹⁸

19,1

338

# 19 (p. 36,18)	357 ⁸⁸⁶
# 21,4	499 ¹³⁷³
# 22	392 ¹⁰¹²
# 22,4	383 ⁹⁸⁶
# 22,5	384
(# 22) p. 37,28	384
# 23	257 ⁴⁶⁰
# 28	277 ⁵⁵²
# 29	228. 229. 508 ¹³⁹⁹
# 37,2	499 ¹³⁷³
# 47,2	481
# 49	263
# 51	363
# 52	149
# 56	440
# 59	364 ⁹¹¹
# 60	202
# 64, p. 44,33	218
# 64	218 ²⁸³
# 69	487 ¹³⁴⁴
# 75	498 ¹³⁷¹
# 76	492 ¹³⁵³
# 80	440
# 83	411 ¹⁰⁸¹
# 103	487 ¹³⁴⁴
# 105	161
# 106	392 ¹⁰¹²
# 108	264. 265 ⁴⁹³
# 111	153
# 114	392 ¹⁰¹²

NHC II,4: *Hypostase der Archonten*

	207. 213
87,22	207 ²²⁴
88,11	207 ²²⁴
88,34/89,1	207 ²²⁴
89,11-31	213 ²⁵⁴
91,30-92,3	213 ²⁵⁴
92,2f.	213 ²⁵⁵
92,18-93,2	213 ²⁵⁴
94,5-7	414 ¹⁰⁹³
96,12	207 ²²⁴

NHC II,5: *Vom Ursprung der Welt*

	174. 287
102,26-35	296
107,32	353 ⁸⁷¹

107,36/108,1	353
110,2f.	416
110,2-111,1	379 ⁹⁷⁰
111,2-8 (# 57)	379 ⁹⁷⁰ . 512 ¹⁴¹⁵
114,7-15	272 ⁵²⁹
114,29f.	174
116,5	509 ¹⁴⁰²
117,4-6	351
122,10	417
126,16ff.	287
126,35f.	411 ¹⁰⁸¹

NHC II,6: *Exegese über die Seele*

	176. 177. 268 ⁵⁰⁶ . 351 ⁸⁶¹ . 376 ⁹⁵⁷ . 481
127,25-27	177
128,23-26	481
129,31	281 ⁵⁷³
131,34-132,2	376 ⁹⁵⁷
132,2.13.25f.26f.	383 ⁹⁸³
133,34-134,3	268 ⁵⁰⁶
134,2f.	481
134,4f.11-13	397 ¹⁰³⁵
134,4-15.28-34	376 ⁹⁵⁷
134,6-15	226 ³²⁴
134,29	397 ¹⁰³⁵
134,34	387
135,16f.	487 ¹³⁴⁴

NHC II,7: *Buch des Thomas*

	262. 288. 337. 368. 370. 371
138,34	142
138,35	166 ⁸²
138,39-139,12	262
139,11	166 ⁸²
139,11f.	356 ⁸⁸²
139,18f.	411 ¹⁰⁸¹
139,18-20	337
141,25-142,2	368
141,32-36	371 ⁹⁴³
142,26-143,7	364 ⁹¹¹ . 368
142,40-143,7	371 ⁹⁴³
143,5-7	364 ⁹¹⁴
143,8-145,8	288 ⁵⁹⁴
144,2f.	288
144,19-36	361

NHC III,1: <i>Apocryphon Johannis</i>	194. 195. 197
27,6-8	197 ¹⁹³
NHC III,2: <i>Ägypter-Evangelium</i>	226 ³²⁵
57,3	515 ¹⁴²⁰
NHC III,3: <i>Eugnostos</i>	267. 288
73,21-74,7	288
81,7-10	267
NHC III,4: <i>Sophia Jesu Christi</i>	
98,1-9	288
NHC III,5: <i>Dialog des Erlösers</i>	270 ⁵²¹
134,13	508 ¹³⁹⁹
NHC IV,2: <i>Ägypter-Evangelium</i>	226 ³²⁵
75,17-20	511
NHC V,1: <i>Eugnostos</i>	
3,15-24	288
9,17-21	267
NHC V,2: <i>Apokalypse des Paulus</i>	
22,8f.	371 ⁹⁴³
NHC V,3: <i>(Erste) Apokalypse des Jakobus</i>	289
32,28-36,6	289 ⁶⁰⁰
33,20-34,18	278
34,26-35,19	278
36,5f.	289 ⁵⁹⁹ . 290
56,14f.	264 ⁴⁹²

NHC V,4: <i>(Zweite) Apokalypse des Jakobus</i>	250. 251
45,20-25	250
46,14-19	231 ³⁴²
56,7-14	231 ³⁴²
58,20-23	231 ³⁴²
60,23-61,1	250
61,1	250
62,12-15	250

NHC V,5: *Apokalypse des Adam*

64,6-19	297 ⁶²⁹
64,22f.	391

NHC VI 478¹³¹⁶

NHC VI,1: *Taten des Petrus und der zwölf Apostel*

	379 ⁹⁶⁸
7,6	450 ¹²¹²
11,26-12,13	490

NHC VI,2: *Brontê*

	272 ⁵²⁹ . 287. 288
13,9f.	149 ³⁸
13,22f.	281 ⁵⁶⁷
13,30-32	272 ⁵²⁹
14,15-23	288
16,11-13	289
19,10-12	287

NHC VI,3: *Authentikos Logos*

	176
28,22-30	176 ¹¹³

NHC VI,5: (PLATO) *Respublica*

	294 ⁶¹⁶
48,16-51,23	339 ⁸⁰¹
49,20	515 ¹⁴²⁰
51,16-23	294 ⁶¹⁶

NHC VI,6: *De Ogdoade et Enneade*

59,19	478 ¹³¹⁶
-------	---------------------

NHC VI,8: *Asklepios*

	498. 498 ¹³⁷² . 499. 499 ¹³⁷³
65,15-66,2	346 ⁸³⁵ . 498
65,21-24	352 ⁸⁶⁸
66,8,9	185 ¹⁴¹
70,3-21	510
70,17-19	510
74,23	478 ¹³¹⁶

NHC VII,1: *Paraphrase des Sêem*

47,26	515 ¹⁴²⁰
-------	---------------------

NHC VII,2: *Zweiter Logos des großen Seth*

61,19	515 ¹⁴²⁰
-------	---------------------

NHC VII,3: *Apokalypse des Petrus*

	176. 177
76,34-77,3	177
77,30-32	363 ⁹⁰⁶
77,33-78,1	344 ⁸²⁹
79,15f.	342 ⁸²²

NHC VII,4: *Lehren des Silvanus*

	337
92,15-33	297 ⁶²⁹
102,23-26	337
106,14f.	514 ¹⁴¹⁸
106, 15-17	514 ¹⁴¹⁸
117,9/10	252 ⁴³⁷

NHC VII,5: *Drei Stelen des Seth*

122,8,10	192 ¹⁷⁰
123,8	192 ¹⁷⁰

NHC VIII,1: *Zostrianus*

131,2	474 ¹³⁰²
-------	---------------------

NHC VIII,2: *Brief des Petrus an Philippus*

	251 ⁴³³ . 278
--	--------------------------

570	Philippus-Evangelium
NHC IX,1: <i>Melchisedek</i>	322 ⁷³⁷
NHC IX,3: <i>Testimonium Veritatis</i>	
41,25f.	348
NHC XI	321 ⁷³¹
NHC XI,1: <i>Interpretation der Gnosis</i>	176. 395. 481
p. 6	480 ¹³²⁵
10,34-36	391 ¹⁰⁰⁹ . 392 ¹⁰¹⁴
13,14-17	394
14,29	176 ¹¹²
NHC XI,2: <i>Valentinianische Abhandlung</i>	
25,33-39	404 ¹⁰⁶²
25,36	405 ¹⁰⁶⁵
NHC XI,3: <i>Allogenes</i>	
58,19f.23	182 ¹²⁶
NHC XIII	321 ⁷³¹
NHC XIII: <i>Protennoia</i>	
47,34ff.	231 ³⁴²
48,7-14	231 ³⁴²
49,7f.	275 ⁵⁴⁷
49,28-32	231 ³⁴²
50,12-15	226 ³²⁴
BG 1: <i>Evangelium nach Maria</i>	182
7,3-6	181
7,4f.	181
7,6	181
8,8	351 ⁸⁶⁵
8,12-15	267

BG 2: *Apocryphon Johannis*

	194. 195. 197. 300
24,2.8	191 ¹⁶⁵
51,8-52,17	414
55,18-57,8	194
56,1f.	197 ¹⁹³
56,3f.5f.	197 ¹⁹⁴
62,3-63,5	300

BG 3: *Sophia Jesu Christi*

	288
79,2-4	455 ¹²²⁶
89,9-20	288

Koptische Manichaica*Kephalaia*

Nr. 122, p. 295,4-7	215
---------------------	-----

Manichäisches Psalmenbuch (II)

141,6-16	322 ⁷³⁶
192,10f.	322 ⁷³⁶
214,3f.	316 ⁷⁰⁷
214,4	316

Sonstige koptische Texte

Djeme-Papyri

	321
403 (Index II)	321 ⁷³⁰

EVAGRIUS

Ostrakon (P. Berol. 14 700)	472 ¹²⁸⁹
-----------------------------	---------------------

PACHOMIUS

<i>Instructions</i>	485
(Budge 1913: 151,1f.)	200. 200 ²⁰⁵

Papyrus Bodmer 19

338

Papyrus Bodmer 23

172⁹⁸

Pierpont Morgan Library

Handschrift M 569	338. 442 ¹¹⁷⁹
-------------------	--------------------------