SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
10017039552

n zum spätantiken
ptischen Ägypten

Alexandr Khosroyev

Die Bibliothek von Nag Hammadi

Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte

OROS VERLAG

CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY

LIBRARY

Given by

Ernest W. Tune

1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711

Alexandr Khosroyev

Die Bibliothek von Nag Hammadi

Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte

Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten

Herausgegeben von
Prof. Dr. Martin Krause

7

Alexandr Khosroyev, **Die Bibliothek von Nag Hammadi.**
Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte.
Oros Verlag, Altenberge 1995, X+195 S., DM 60,-.
ISBN 3-89375-107-6

1391
K467
95

Alexandr Khosroyev

Die Bibliothek von Nag Hammadi

Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte

Theology Library
CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, CA

Umschlag: D. Rayen, Altenberge

Alle Rechte vorbehalten, 1995
Oros Verlag
Postfach 11 45
D 48337 Altenberge
Tel./Fax (02505) 3534

ISBN 3-89375-107-6

Meiner Mutter,

Meiner Frau,

Meinen Töchtern

Inhalt

Vorwort		**I**
Vorbemerkung		**1**
I. Kapitel:	Zu einigen technischen Charakteristika der Nag-Hammadi-Codices	**3**
II. Kapitel:	Das Sprachproblem der Nag-Hammadi-Texte	**23**
III. Kapitel:	Zur Frage nach dem vermutlichen Besitzer der Bibliothek	**61**
IV. Kapitel:	Zur Frage nach dem Weiterleben der Nag-Hammadi-Schriften in Ägypten	**104**
Zusammenfassung		**134**
Anhang 1:	Noch einmal über die Schreiber der Nag-Hammadi-Codices	**136**
Anhang 2:	Diskussion der Termini "Gnostizismus" und "Gnosis"	**143**
Anhang 3:	Einige Bemerkungen zu den Antonius-Briefen	**158**
Literatur und Abkürzungsverzeichnis		**167**
Stellenregister		**193**

Inhalt

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde in den Jahren 1991/92 in St.Petersburg geplant und in den Jahren 1993/94 in Münster durchgeführt, als ich als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung am Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Westfälischen Wilhelms-Universität arbeitete.

An erster Stelle gebührt mein tiefer Dank Herrn Professor Dr.Dr. *Martin Krause*, der mich im Jahre 1991, als ich ihn zum ersten Mal in Moskau getroffen habe, veranlaßt hat, am Wettbewerb der Alexander von Humboldt-Stiftung teilzunehmen, und der, da sich diese Teilnahme als erfolgreich erwies, mir nicht nur alle Bedingungen für die Arbeit geschaffen hat und dessen unmeßbare Kenntnis des Themas ständig zu meiner Verfügung stand, sondern der zusammen mit seiner Frau *Brigitte Krause* meiner Familie und mir viele unvergeßliche Stunden bereitet hat, und der immer dafür sorgte, daß wir uns in Münster wie Zuhause fühlen konnten.

Mein aufrichtiger Dank gilt Herrn Professor Dr. *Hans Quecke*, mit dem diese Arbeit während seiner Aufenthalte in Münster zuerst (im September 1993, als die Arbeit am Anfang war) besprochen wurde und der, nach der Lesung der ersten Varianten, viele Bemerkungen und Präzisierungen (im September 1994, als die Arbeit fast dem Ende zuging) gemacht hat.

Besonders danke ich Herrn Dr. *Siegfried Richter*, der viele Stunden verschwendete, um mein mangelhaftes Deutsch zu korrigieren, und der, seine Arbeit abbrechend, immer bereit war, mir zu helfen.

Ich danke in gleichem Maße Herrn Dr. *Desmond Durkin*, der nicht nur hilfreich war, sondern auch die Mühe auf sich nahm, mit mir iranische manichäische Texte zu lesen und zu kommentieren.

Die Mühe des Korrekturlesens nahmen Herr *Klaus Ohlhafer* und Herr Dr. *Bernd Witte* geduldig auf sich, so daß ich in ihrer Schuld verbleibe.

Eine große Bereicherung war es für mich, an einem Seminar von Frau Prof. Dr. *Ruth Altheim-Stiel* über Theodor bar Konāi teilnehmen zu können.

Ebenfalls regten die teils antithetischen Diskussionen im Arbeitskreis "Manichäismus" in Münster immer wieder zur Präzisierung meiner Standpunkte an.

Mein ausdrücklicher Dank muß aber letztlich der *Alexander von Humboldt-Stiftung* gelten, deren Stipendium und fortwährende Unterstützung meiner Anliegen die materielle Grundlage für meine Arbeit waren.

Vorbemerkung

Die im Jahre 1945 in Oberägypten (im modernen Gebiet Nag Hammadi) zufällig entdeckte Sammlung koptischer Bücher (vermutlich 12 Codices und 8 Blätter von einem dreizehnten)[1] hat die Forscher vor eine große Menge von Problemen gestellt. Die wissenschaftliche Arbeit ist vor allem auf die Rekonstruktion des Milieus konzentriert worden, das die griechischen Originale dieser verschiedenen religiösen Strömungen der ersten Jahrhunderte angehörenden Texte hervorgebracht hat. Eine andere Richtung der Forschung, die zwar nicht mit einer solchen Quantität der Untersuchungen prahlen kann, hat die Aufmerksamkeit auf das koptische Milieu gelenkt. Obwohl die folgenden Fragen allseitig untersucht worden sind: **1.** Technische Charakteristika der Bücher, **2.** Sprache der Texte, **3.** Vermutliche Besitzer der Buchsammlung, ist das Problem des Ursprunges der Nag-Hammadi-Sammlung noch weit entfernt von einer Lösung geblieben[2].

---

[1] Weil die Entdeckungsgeschichte der Nag-Hammadi-Bibliothek im Laufe der Zeit immer neue Informanten bekam, die immer wieder neue Einzelheiten mitteilten (s. z.B. Robinson, 1981, 21 ff), muß man sie unter Vorbehalt betrachten (vgl. *R.Kasser* und *M.Krause* in: Robinson, 1984, 1-2, Anm.1). Die heutige Anzahl der Handschriften darf man auch nur mit einer gewissen Behutsamkeit akzeptieren: Weil der Entdecker dieser Texte, Muhammad Ali, immer über die von ihm gefundenen 13 gebundenen Codices berichtete, läßt sich vermuten, daß wenigstens ein Codex noch (?) nicht in die Hände der Forscher gekommen ist (wenn er nicht zusammen mit den zwei Ledereinbänden in der Familie des Entdeckers verbrannt wurde); ausführlicher s. Robinson, 1984, 20-21; Pearson, 1992, 985; vgl. auch bei *Robinson* (1984, 21) eine kurze Information über das *EpPt*, eine andere Version der *1ApcJac* und einen unbekannten Dialog zwischen Jesus und seinen Schülern enthaltenden koptischen Codex, der vielleicht nicht aus der Nag-Hammadi-Sammlung stammt und sich jetzt irgendwo in Europa in Privatbesitz befindet (einige Zeilen des *EpPt* aus dieser Handschrift s. bei *M.Meyer* in: Sieber, 1991, 232).

[2] Für die Bibliographie s. Scholer, 1971 (bis 1969) und weiter

Im folgenden möchte ich mit Hilfe der Analyse einiger technischer Charakteristika der Handschriften diese Frage noch einmal untersuchen, und wenn meine Bemerkungen manchmal recht polemisch anmuten, liegt der Grund nicht darin, daß ich die Forscher unterschätze, mit denen ich nicht einverstanden bin - im Gegenteil, ich erkenne ihre Verdienste voll und ganz an, ohne welche diese Arbeit nie geschrieben worden wäre, - sondern der Grund liegt darin, daß eine in den letzten Jahren offensichtlich gewordene Stagnation in den Untersuchungen der Nag-Hammadi-Texte anschaulich zeigt, wie einige ursprünglich als Hypothesen aufgestellte Vermutungen sich beinahe in Dogmen verwandelt haben[3]. Diese Arbeit ist nicht mehr als ein bescheidener Versuch, diesen Stillstand zu unterbrechen, und vielleicht, wenn es nicht zu gewagt erscheint, neue Forschungen zu stimulieren.

Bibliographia Gnostica in Novum Testamentum beginnend in Bd.13 (1971).

[3] In meinem auf russisch geschriebenen Buch, das aber einem anderen Thema gewidmet wurde, hielt ich die Hypothese, daß die Nag-Hammadi-Sammlung den Pachomianern angehörte, ohne sie zu prüfen, für wahrscheinlich (Khosroyev, 1991, 5-6).

I. Kapitel:

Zur einigen technischen Charakteristika der Nag-Hammadi-Texte

Obwohl es üblich ist, die Nag-Hammadi-Handschriften als eine Einheit (natürlich nicht hinsichtlich ihres Inhaltes, sondern hinsichtlich der Tatsache, daß sie zusammen gefunden wurden und deshalb vermutlich einem Besitzer gehörten) zu betrachten, ist es kaum berechtigt zu denken, daß diese große Sammlung von Anfang an an einem Ort, und zwar gleichzeitig, verfertigt wurde, d.h. daß ein einziger Besitzer zu vermuten wäre, der alle diese Bücher auf einmal bestellt und als Ergebnis die ganze Bibliothek bekommen hätte. Es ist vernünftiger zu vermuten, daß diese große Sammlung sich allmählich aus verschiedenen Bücheranschaffungen bildete. Dabei mußten die Bücher nicht unbedingt *sub specie* einer großen Bibliothek verfertigt worden sein, sondern sie konnten, bevor sie in dem, was man heute als die Nag-Hammadi-Bibliothek kennt, vereinigt wurden, andere Besitzer gehabt haben. Eine aufmerksame Betrachtung dieser Handschriften scheint dies zu bestätigen.

Die a priori Vermutung, daß die Bibliothek sich aus mehreren Bestandteilen bildete, bestätigt nicht nur die Analyse der Hände, die zu verschiedenen Schreibschulen gehören (s. Anhang 1), sondern auch das Vorhandensein von verschiedenen Gruppen von Ledereinbänden darin. Dazu wurden zwei abweichende Klassifikationen vorgeschlagen. *Robinson* unterscheidet die folgenden Gruppen: 1. Codices IV, VIII und wahrscheinlich V; 2. Codices VI, IX, X und wahrscheinlich II; 3. (nur unter Vorbehalt) Codices I, III, VII und XI[4]. Etwas anderes ist die Klassifizierung von *Krause*, der zwei Hauptgruppen annimmt: die erste - Codices IV und VIII; die

---

[4] Robinson, 1975a, 184-190. *Wisse* bezweifelt, daß Codex III zur Nag-Hammadi-Bibliothek gehörte; s. Wisse, 1975a, 226. Später spricht Robinson schon von vier Gruppen, indem Codex III in eine selbständige Gruppe abtrennt: Robinson, 1984, 86.

zweite mit drei Untergruppen - 1. Codices VI, IX, X; 2. Codices II, VII, XI und vielleicht I; 3. Codices III und V[5].

Berücksichtigt man die Verteilung der Kartonagedokumente[6] innerhalb der Einbände (dabei enthalten Codices II, III und X keine), so kann man auch einige Gruppen unterscheiden.

Die erste Gruppe (weiter - *Sammlung A*: Codices VI, IX) enthält die griechischen Dokumente von Lokalbedeutung: Codex VI - fragmentierte Listen der Namen, vermutlich für die Besteuerung[7]; Codex IX - sehr fragmentierte Texte, in denen man nur einzelne Wörter lesen kann. In N.45 (Codex VI) und N.147 (Codex IX) treffen wir die Kombination Φαῆρις ἀδελφός an; NN.44-45 und 146-147 sind wahrscheinlich von derselben Hand geschrieben worden[8].

Die zweite Gruppe (weiter - *Sammlung B*: Codices IV, V, VIII) enthält die griechischen Dokumente, die voraussichtlich aus einer staatlichen Kanzlei gekommen sind. Codex IV, NN.16-21: Berichte, in denen man viel zu große Zahlen[9] findet, um zu vermuten, daß diese Dokumente nur eine Ortsbedeutung gehabt haben könnten; Codex V, N.22: ein Bericht, der nicht einen kleinen Ort, sondern die

---

[5] Krause, 1978, 222; vgl. id., 1975, 69-70. Es ist dabei zu bemerken, daß die Codices XII und XIII keine Einbände haben und daß Codex XII seinen kodikologischen Daten nach einzigartig in der Sammlung ist; s. *F.Wisse* in: Turner, 1990, 290. Es sind sogar Zweifel aufgekommen, ob dieser Codex der Sammlung angehörte; s. Wisse, 1975b, 57. Vgl. auch Anm.4.

[6] Die erste vorläufige Beschreibung dieser griechischen und koptischen Dokumente s. bei Barns, 1975, 9-17. Zur Ausgabe aller Kartonagetexte s. Barns, Browne, Shelton, 1981 und auch *Facsimile/ Kartonage*. Die Numerierung der Texte ist nach diesen Ausgaben: *N.* bezeichnet griechische, *N. C* koptische Urkunden.

[7] NN.44-61 (Barns, Browne, Shelton, 1981, 39-51).

[8] Barns, Browne, Shelton, 1981, 103; vgl. Anhang 1 über die Hand der Codices VI und IX.

[9] Z.B. N.17, wo über 3410 s(pathia) Wein berichtet wird; vgl. Barns, Browne, Shelton, 1981, 3: "presumably written in some government office".

ganze Thebais betrifft[10]; Codex VIII, N.143-144: kaiserliche (?) Verordnungen, die nicht nur an Ägypten, sondern an das ganze Imperium gerichtet worden sind[11].

Die dritte Gruppe (weiter - *Sammlung C*: Codices I, VII, XI) enthält zusammen mit griechischen und koptischen Geschäftsdokumenten (z.B. Codex I, NN.1-3 oder Codex VII, NN.62-65, 82[12]) die griechischen und koptischen Briefe (im Codex VII)[13], deren Autoren einen monastischen Fachwortschatz benutzt haben (z.B. N.67 -ein Brief an einen "geliebten Bruder"[14], wo man das Wort μονάχιον findet; N.72 - ein Brief an die (μοναχοῖς) Sansnos und Psatos; N. C 8 - ein koptischer von einem Mönch (MONOXOC) geschriebener Brief; N. C 6 - ein koptischer Brief von Papnutios an "meinen

---

[10] Der Bericht über die Gelderhebung von verschiedenen Städten der Thebais, wo es sich um grosse Geldsummen (40000 Talente etc.) handelt; Barns, Browne, Shelton, 1981, 25-30.

[11] Barns, Browne, Shelton, 1981, 11, 87-100. Ohne das Vorhandensein der kleinen Sammlungen in der Nag-Hammadi-Bibliothek zu berücksichtigen, hat schon Barns vermutet, daß die Dokumente aus Codices IV, V, VIII wahrscheinlich aus "government official circles" entstanden seien (Barns, 1975, 15; vgl. Veilleux, 1986, 282). In der Kartonage dieses Codex befinden sich fünf, wenn auch sehr fragmentierte, private koptische Briefe (N. C 15-19).

[12] Einige griechische Dokumente in Codex VII enthalten genaue Datumsangaben (N.63 - 20 November 341, N.64 - 21 November 346, N.65 - 7 Oktober (?) 348; Barns, 1975, 12; Barns, Browne, Shelton, 1981, 53-58), die als *terminus post quem* für die Verfertigung der Handschriften anzusehen sind und die vorläufige Datierung der Handschriften nach den Händen bestätigt haben. Vgl. Krause, 1975/76, 329-332.

[13] Die Kartonage des Codex VII enthält auch einige koptische Fragmente mit literarischen Texten: der Genesis (N. C 2) und wahrscheinlich einer Moralpredigt (N. C 3); s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 124-133.

[14] Barns, Browne, Shelton, 1981, 60-61. Vgl. auch einen mit den Wörtern "meinem Herrn Bruder[..." beginnenden privaten Brief (N.153) im Codex XI (ibid., 105).

geliebten Vater Pahome"[15]). Berücksichtigt man, daß alle Handschriften dieser Gruppe durch die Schreiber miteinander verbunden sind (s. Anhang 1), so kann man vermuten, daß diese kleine Sammlung in irgendeinem christlichen (monastischen) Milieu[16] verfertigt worden ist (s. u.)[17].

Wenn man also wenigstens drei verschiedene Quellen für die Kartonage der ganzen Bibliothek unterscheiden kann[18]: eine

---

[15] Aufgrund gerade dieser monastischen Realien ist *Barns* zu dem Schluß gekommen, daß die ganze Bibliothek der pachomianischen Gemeinde gehört hatte; Barns, 1975, 13. Darüber, daß der Name "Pachôm" in ägyptischem Milieu von alters her verbreitet war, s. z.B. Leipoldt, 1961, 193-194.

[16] Vielleicht darf man an ein Archiv eines Mönches (s. N.72) und gleichzeitig Presbyters (N.78, wenn es sich um ein und dieselbe Person handelt) mit dem Namen Sansnos denken, der sich in den Kartonagedokumenten des Codex VII oft findet (hier ist immer Sansnos, eine geistliche Person, Adressat: "geliebter Vater" in N.68; "Mönch" in N.72; "geliebter Bruder" in N.73; "Herr Vater" in N.75; "geliebter Sohn" in N.76; "Presbyter" in N.78; vgl. NN.C 5, 8; der Kontext bezeugt, daß es sich nicht um Termini der leiblichen, sondern der geistigen Verwandschaft handelt). Zugunsten eines monastischen Archives s. Barns, 1975, 14; für *Sheltons* vorsichtigere Meinung s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 8-9. Vgl. aber N.69, wo ein gewisser Sansnos der Absender ist und wo es sich um einen anderen Sansnos (Schäfer) handelt (ZZ.18-18, 20).

[17] Übrigens kann man nicht die Möglichkeit ausschließen, daß diese monastischen Texte, nachdem sie nutzlos geworden sind, in ein ganz anderes Milieu geraten sind und dort als Kartonagematerial benutzt worden sein könnten. Vgl. z.B. die Texte (Anfang des 4 Jh.s) aus dem Einband des Codex *B.M. Or.7594* (Mitte des 4 Jh.s), in denen es sich um Priester und παστοφόροι des Hermes und der Aphrodite handelt, was auf ein heidnisches Milieu weist (s. *H.I.Bell* in: Budge, 1912, XIV-XVII; vgl. Layton, 1987, 5 /§ 5/).

[18] Deshalb ist es kaum möglich mit *Shelton*, der diese

Lokalkanzlei, eine Regierungskanzlei und ein privates (monastisches ?) Archiv, kann man auch vermuten, daß es sich um drei (dabei stehen die Codices III und XII wahrscheinlich einzeln; vgl. Anhang 1) kleinen Bücheranschaffungen handelt. Vergleicht man jetzt die Verteilung der Codices nach den Kartonagedokumenten mit der von *Robinson* vorgeschlagenen Klassifikation nach den Ledereinbänden, sieht man, daß sie übereinstimmen.

Die Verteilung der Dublettentexte zwischen diesen Gruppen der Einbände bekräftigt ebenfalls die Vermutung, daß die kleinen Sammlungen zunächst mit der jetzigen großen Bibliothek nichts zu tun hatten. Man sieht, daß sich alle Dubletten in verschiedenen Einbandgruppen finden: *AJ* (II,1; III,1; IV,1); *EvAeg* (III,2 und IV,2); *Eug* (III,3 und V,1); *EvVer* (I,3: subachmimisch und XII,2: sahidisch)[19].

Wenn man das ursprüngliche Vorhandensein von kleinen, selbständig existierenden Buchsammlungen annimmt, kann man verstehen, warum *Codex XIII* zerrissen wurde - vermutlich von seinem ursprünglichen Besitzer - und die daraus entfernten acht Blätter (35,1-50,34: ein ganzer Traktat *Prot*, 35,1-50,24 und die ersten 10 Zeilen der *Schrift o.Tit*, 50,25-34)[20] damals zwischen dem oberen

---

verschiedenen kleinen Sammlungen nicht berücksichtigt, einverstanden zu sein, wenn er über eine einzelne Quelle für die Kartonagedokumente sagt: "it is hard to think of a satisfactory single source for a such variety of documents except a town rubbish heap - which may indeed have been the direct source of all the papyri the bookbinders used", s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 11.

[19] Wenn Codex XII auch keinen Einband hat, ist davon auszugehen, daß er mit den obengenannten Einbandgruppen nichts zu tun hat (s. Anm.5 und Anhang 1).

[20] Die Pagination dieser Blätter ist von *Robinson* aufgrund der Tatsache, daß alle Nag-Hammadi-Codices (außer Codex I; vgl. Anm. 42) nur aus einer Lage bestehen, vorgeschlagen: diese 8 Blätter umfassen drei ineinander gelegte Doppelblätter (der Falz des inneren Blattes ist die Mitte der Handschrift) plus zwei einzelne Blätter; auf dem Verso des zweiten Einzelblattes findet sich der Anfang des Traktates *Schrift o.Tit* (50.25-34); der ganze Text

Einbanddeckel und der ersten Seite von *Codex VI* eingesteckt wurden. Wahrscheinlich hat ein Besitzer des Codex entschieden, die Schriften, die er in einem anderen Codex (möglicherweise war es *Codex II*) zur Verfügung[21] hatte, loszuwerden. Um dieses zu erreichen, mußte er nicht die gesamte Handschrift verderben, sondern er brauchte nur zwei Doppelblätter (33/34 - 47/48 und 31/32 - 49/50, aus denen 33/34 und 31/32 als Einzelblätter in der Handschrift verblieben) in zwei Hälften zu schneiden: dabei blieben sowohl die ersten 30 als auch die letzten 30 Seiten unberührt. Man kann vermuten, daß auf Seite 34, wo sich der vorangehende Traktat befand, genug Platz blieb, um dort die fehlenden 10 Zeilen der *Schrift o.Tit* neu einzuschreiben. Somit ist nach der Beseitigung dieser Blätter ein relativ vollständiger Codex entstanden[22], den

---

dieses Traktates ist im Codex II erhalten (30 Seiten, 97,24-127,17), und wenn dieser Traktat Codex XIII bis zum Ende einnahm, bestand der gesamte Codex aus nicht weniger als 80 Seiten (also aus 20 Doppelblättern; ein Umfang, der für die Nag-Hammadi-Codices üblich ist): Seiten 39/40 - 41/42 des Doppelblattes machten die Mitte der Handschrift aus, weiter gehen 37/38 - 43-44 und 35/36 - 45/46 plus zwei Einzelblätter (47/48 und 49/50), deren erste Hälfte (resp. 33/34 und 31/32) bei der Beseitigung dieser 8 Blätter aus dem Codex abgeschnitten wurde. Der ganze Text des Traktates mußte Seite 51-80 eingenommen haben; s. Robinson, 1972, 74-87.

[21] Unter Annahme der Identität des Schreibers von Codex II und Codex XIII vermutet *Janssens*, daß der erste Text des Codex XIII eine lange Version des *AJ* (s. u. S.27-28) war; s. Janssens, 1978, 2 und die nächste Anm.

[22] Als Ergebnis befand sich der Anfang des Traktates *Schrift o. Tit.* am Ende der Seite 34 und die Fortsetzung auf den Seiten 51 ff. Übrigens könnte Codex XIII nicht unbedingt aus 80 Seiten (20 Doppelblättern) bestanden haben, wie es von *Robinson* aufgrund dessen vorgeschlagen wurde, daß das Doppelblatt 39/40-41/42 die Mitte der Handschrift ausmachte und daß die *Schrift o.Tit* bis zum Ende des Codex reichte (s.o. Anm.20). Berücksichtigt man nämlich, daß Codex II und die Reste des Codex XIII eine bestimmte Ähnlichkeit haben (beide haben keine Paginierung, sie sind

der Besitzer verkaufen oder gegen einen anderen eintauschen konnte. Um die ohne Einband gebliebenen Blätter zu schützen, hat er sie in Codex VI hineingelegt[23]. Vorher hatte er von dort das Vorsatzblatt und mehrere unbeschriebene Blätter herausgerissen, um das dicker gewordene Buch für den Einband passend zu machen[24]. *Robinson* sagt: "The reasons for the removal of this tractate from its codex in late antiquity is obscure"[25]. Aber wenn man das Problem nicht vom Blickwinkel der ganzen Nag-Hammadi-Bibliothek, sondern nur dieser kleinen Sammlung betrachtet[26], kann man Licht ins Dunkel bringen und sehen, daß die Codices II, XIII und VI mit-

---

wahrscheinlich von ein und derselben Hand abgeschrieben, kodikologisch stehen sie einander sehr nahe, s. Robinson, 1972, 81), und berücksichtigt man weiter, daß Codex II aus 38 Doppelblättern bestand, so kann man ungefähr einen ebensolchen Umfang für Codex XIII vermuten. In diesem Falle muß man annehmen, daß wenigstens noch ein großer Traktat nach der *Schrift o.Tit* folgte (welche Texte sich auf den *Prot* vorangehenden Seiten befanden, kann man nur mutmaßen; vgl Anm.21). Nimmt zudem man an, daß dieser Codex so groß wie Codex II war und aus einer Lage bestand, muß man nur die Paginierung, die *Robinson* vorgenommen hat, ändern, wobei das Prinzip der Beseitigung der *Prot* dasselbe bleibt.

[23] Die Codices dieser Gruppe haben fast gleiche Größe (s. Robinson, 1972, 82-83), deshalb haben diese Blätter gut zu Codex VI gepaßt.

[24] Robinson, 1972, 83.

[25] Robinson, 1972, 82; vgl. id. 1984, 19; Turner, 1990, 455. Die Vermutung von *Hedrick*, der über "the single text that we call Codex XIII" spricht, daß alle Schriften (bis auf *Prot)* im Codex XIII orthodox waren und daß sie deshalb, bevor diese Sammlung der ketzerischen Bücher versteckt wurde, aus dem Codex entfernt worden waren, ist absolut unbegründet (Hedrick, 1980, 92, Anm.68).

[26] Robinson, 1972, 82: "The reason for the placement of *Prot* inside the front cover of Codex VI is also obscure. It does not have readily apparent affinities with tractates in Codex VI, whereas there are close affinities with VII,5; VIII,1; and XI,3".

einander, als Bestandteile dieser Sammlung, verbunden waren.

Einige zusätzliche Einzelheiten über die Herausbildung der Handschriften selbst und über den religiösen Geschmack ihrer Besteller kann man aus einem Kolophon des *Codex VI* (65,8-14) ziehen. Der Text lautet: "Die eine Schrift (λόγος), (die + μέν) ihm (gehört), habe ich abgeschrieben. Denn (γάρ) es war eine große Menge (seiner Schriften), die auf mich gekommen ist. Ich habe sie nicht abgeschrieben, annehmend, daß sie (schon früher) auf euch gekommen sind. Sogar (καὶ γάρ) (jetzt) zögere (διστάζω) ich, diese (Schriften) für euch abzuschreiben, da sie vielleicht (schon) auf euch gekommen sind, und (dann) diese Sache euch ermüdet. Weil (ἐπεί) [seine][27] Schriften nämlich (γάρ), die auf mich gekommen sind, zahlreich sind..."[28].

Der Schreiber wendet sich an seine Auftraggeber, die er anscheinend nicht persönlich treffen kann, und entschuldigt sich, daß er, auf eigene Faust, die bei ihm bestellte Handschrift, deren Inhalt vorher besprochen wurde, mit einem unvorgesehenen Text zu ergänzen gewagt hat[29]. Vergleicht man die Verteilung des Textes im Codex VI, so läßt sich erkennen, daß das Kolophon sich nicht auf

---

[27] Am Ende der 14. Zeile hat *Krause* ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓ[ⲱⲧ] ("des Vaters") ergänzt, aber es gibt dort nicht genug Platz für diese Rekonstruktion (s. die Photos in: Krause-Labib, 1971, Taf. 32 und *Facsimile VI*, pl.69); Parrott, 1979, 393 und Mahé, 1982, 459 ergänzen ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲏ ("seine").

[28] Meiner Meinung nach blieb das Kolophon unbeendet: es fehlt hier ein Hauptsatz, von dem der mit der Konjunktion ἐπεί eingeführte Kausalnebensatz abhängen könnte (vgl. auch Anm. 34, 35). *Wisses* Behauptung (nur aufgrund des Vorhandenseins einiger griechischer Wörter im koptischen Text), daß das Kolophon sich schon im griechischen Original befand, ist kaum zutreffend (Wisse, 1977, 98). Für eine argumentierende Erwiderung mit einer Sprachanalyse des Textes s. Mahé, 1982, 461-462. Vgl. auch Anm. 31 und 68.

[29] Der Schreiber zögert nur anläßlich einer von ihm abgeschriebenen Schrift, nicht wegen der anderen, deshalb hat *Scholten* kaum recht, wenn er sagt, "daß der Schreiber keinen präzise definierten Kopierauftrag erhalten hat" (Scholten, 1988, 164).

Schrift 7 (*Orat*)[30], sondern auf Schrift 8 (*Ascl*)[31] bezieht. Zwischen dem ersten und zweiten Text ließ der Schreiber etwa eine drittel Seite leer (S.12, auf der sich nur 22 Zeilen, anstatt wie sonst üblich ungefähr 32, befinden); nach dem dritten Text auf S.35 blieb auch genug Platz, um dort den folgenden Text zu beginnen (24 Zeilen anstatt 32), aber der Schreiber hat diesen Text auf S.36 begonnen; zwischen dem vierten und fünften Text gibt es fast keine Lücke (S.48), aber nach dem fünften Traktat ließ er wiederum etwa eine drittel Seite leer (nur 23 Zeilen des Textes). Vom Ende des sechsten Traktates an beginnt sich die Dichte des Textes zu erhöhen: auf S.63 zählt man schon 36 Zeilen (anstatt 33 auf der S.62), dabei blieb keine Lücke zwischen dem Ende der sechsten

---

[30] Wie *Parrott* meint (1979, 389-391;), dessen Überzeugung darauf gegründet ist, daß ein Kolophon üblicherweise nach dem Text, auf den es sich bezieht, steht (vgl. Bellet, 1979, 4). Es ist kaum anzunehmen, daß der Schreiber, bevor er den Auftrag erledigt hat, einen ungeplanten Text in den Codex eingetragen hat und erst danach auf den Auftrag zurückgekommen ist, dabei riskierend, ihn auf den übrig gebliebenen Seiten nicht unterbringen zu können.

[31] Krause-Labib, 1971, 25; Mahé, 1982, 461-468. Aufgrund der Sprachanalyse hat *Mahé* gezeigt, daß die Schriften 6 und 7 von einem Übersetzer, aber Schrift 8 von einem anderen übersetzt wurden. In diesem Falle kann nur das Zeugnis des Kolophons bekräftigen, daß gerade *Ascl* aus einer anderen Handschrift abgeschrieben wurde. Aber dort, wo man kein anderes Hilfsmaterial hat, kann der Unterschied in der Sprache der Schriften kaum als Beweis für die Bildung eines Codex aus den verschiedenen Handschriften dienen, denn wir wissen nichts darüber, wie die koptischen Übersetzer arbeiteten - ob nur ein Übersetzer sich mit einem ganzen griechischen Codex (besonders, wenn dieser Codex aus mehreren kleinen Schriften bestand) beschäftigte, oder ob die einzelnen Schriften auf unterschiedliche Übersetzer verteilt wurden. Übrigens ist auch nichts bekannt von der technischen Seite der Übersetzung: ob der Übersetzer zuerst einen Entwurf machte, ob er selbst den übersetzten Text abschrieb, ob jemand die Übersetzung mit ihrem Original kollationierte etc.

Schrift und Anfang der siebten[32]; auf S.65, wo Schrift 7 endet und Schrift 8 beginnt, befinden sich schon 38 Zeilen, von denen das Kolophon 7 Zeilen einnimmt (die Buchstaben darin sind eineinhalb mal kleiner als im Text des Traktates); weiter, bis zum Ende des Codex, bleibt die Zahl der Zeilen pro Seite ungefähr dieselbe, aber die letzte Seite (78) hat 43 Zeilen.

Wie man sehen kann, begann der Schreiber ab S.63 Platz zu sparen, deshalb läßt sich vermuten, daß gerade in dieser Zeit eine andere Handschrift mit hermetischen Schriften in seine Hände gelangte[33], und er sich entschloß, eine dieser Schriften auf den nach der Erledigung des Auftrags freigebliebenen Blättern unterzubringen. Um die bestellten Texte von dem Text, den er selbst für die Abschrift gewählt hatte, abzutrennen, hat er zuerst eine kleine Lücke zwischen ihnen gelassen. Nachdem er diesen ungeplanten Text mit Mühe auf den letzten Seiten untergebracht hatte, hatte er keinen Platz mehr für das Kolophon, in dem er sich vor dem Auftraggeber rechtfertigen wollte, und deshalb mußte er seine Entschuldigung in die zwischen Schrift 7 und 8 gelassene Lücke einschreiben. Aber es erwies sich, daß nicht genug Platz für die Improvisation verblieb, und deshalb ist sie unvollendet[34] geblieben[35].

---

[32] Schrift 6 endet auf S.63, Z.32, trotzdem hat der Schreiber auf dieser Seite noch 4 Zeilen der anderen Schrift hinzugesetzt.

[33] Wahrscheinlich nachdem er Schrift 6 schon begonnen hatte abzuschreiben, sonst hätte er nicht so viel leeren Raum zwischen den Schriften 5 und 6 (auf der Seite 51) gelassen.

[34] *Parrott* meint, daß der Schreiber "leaves the sentence incomplete, apparently not wishing to use any more space" (Parrott, 1979, 390; vgl. Anm.28). Aber es ist kaum zu denken, daß der Schreiber, nur um ein paar Zeilen zu sparen, den Satz abgebrochen(!) hätte und stattdessen den neuen Text abzuschreiben begann.

[35] Wenn man das Kolophon als vollendet (s. Krause-Labib, 1971, 187; Mahe, 1982, 459), obwohl grammatisch ungeschickt, betrachtet, kann man nichtsdestoweniger an der Verschiedenheit von Schrift und graphischer Ausstattung deutlich sehen, daß das Kolophon zwischen

Der Schreiber setzt voraus, daß seine Auftraggeber schon im Besitz anderer hermetischer Texte sind. Aber das Vorhandensein im Codex nicht nur der hermetischen, sondern auch der christlichen Schriften verschiedener theologischer Schattierungen legt die Vermutung nahe, daß es sich um eine religiöse Gemeinde (vielleicht eine Familie) handelte, deren Mitglieder eine synkretistische Religiosität besaßen[36]. Nimmt man an, daß dieser Gemeinde die ganze kleine Sammlung (Codices II, VI, IX, X und XIII; s. u. S.20) gehörte, so kann man vermuten, daß sie nur von geringer Größe und nicht so reich war, um sich mehrere Exemplare ein und desselben Textes leisten zu können[37].

Der Inhalt einer Handschrift konnte nicht nur von dem Wunsch des Auftraggebers oder manchmal sogar von dem Geschmack des

---

die schon geschriebenen Texte mit knapper Not hineingesetzt wurde.

[36] Im Wort NIANƧOMOIION (VI,4 */Noema/*, 40,7) sieht *Wisse* (1971, 208, Anm.16) einen Hinweis auf die Häresie "Anhomöer" (d.h. jene, die glaubten, daß der Logos dem Vater "unähnlich" /ἀνόμοιος/ sei), die in der Kirche in der Mitte des 4.Jh.s entstand (s. z.B. Müller, 1941, 444 ff.). Aber der Charakter der Schrift selbst, die zu weit von christologischen Problemen entfernt ist, gestattet nicht, dieser Interpretation zuzustimmen. Wenn man den Charakter dieser kleinen Sammlung berücksichtigt (es gibt darin keine für das innerkirchliche Leben interessierten Schriften), kann man auch kaum vermuten, daß das betreffende Wort in den Text bei einer Abschrift hätte hineingefügt werden können. Deshalb sollte man das Vorhandensein dieses Wortes nicht als *terminus post quem* für die Abschrift des Codex VI benutzen (s. z.B. Robinson, 1977, 15; eine begründete Widerlegung s. Cherix, 1982, 27, Anm.56; seine Übersetzung ist: "ces (énergies) disparates", S.14). Weil diese Stelle unklar ist, muß man die buchstäbliche Übersetzung von *Krause* vorziehen: "die ungleichen (Dinge)" (Krause-Labib, 1971, 155; vgl. Siegert, 1982, 213: "was (dem Gnostiker) nicht entspricht?").

[37] Aber der Inhalt des Kolophons zeigt keineswegs, daß *Ascl* "was not regarded as a holy scripture by those for whom it was copied", s. Säve-Söderbergh, 1975, 5.

Schreibers abhängen, wie man es im *Codex VI* sieht. Offensichtlich konnte ein Original, von dem ein Schreiber seine Kopie machte, eine andere Größe haben als die vor dem Schreiber liegenden leeren Blätter, deshalb konnte nicht jede nachfolgende Kopie die Zusammensetzung seines Originals wiedergeben. Wenn der Umfang der leeren Blätter größer als der der Vorlage war, konnte ein Schreiber sogar nicht wissen, was er, nach Erledigung des Auftrags, auf den übrig gebliebenen Seiten abschreiben würde. In diesem Fall gab es das Problem für ihn, etwas Passendes in der Größe der verbliebenen leeren Seiten zu finden.

Wahrscheinlich liegt eine solche Situation auch im Fall von *Codex II* (vgl. Codex VI) vor. Der Schreiber hatte als Original eine Handschrift, die nur sechs Texte (jetzt II, 1-6) enthielt. Er hat die ihm erforderliche Zahl der Seiten vorher ausgerechnet und dann eine ungefähr gleiche Größe der Seiten im ganzen Codex erhalten[38], ohne irgendeinen Versuch zu unternehmen, Papyrus zu sparen. Als er sein Original abgeschrieben hatte, hat er in seiner Handschrift noch 8 Seiten frei gehabt. Für ihre Ausfüllung wurde ihm *LibTh* (jetzt II,7) angeboten (oder von ihm selbst ausgesucht), und so hat er genau den verbliebenen Platz ausgerechnet, daß die Dichte des Textes pro Seite bis zum Ende des Codex immer gleich blieb[39]. Eine solche Genauigkeit in seiner Kalkulation, die man

---

[38] Pro Seite hat er 34-36 Zeilen (manchmal aber in der Mitte des Codex 37-38: SS.63-66 und SS.68-70 - 37, S.67 - 38 Zeilen), pro Zeile 24-27 Buchstaben geschrieben.

[39] Nur die erste Seite des Textes (S.138 des Codex) hat 43 Zeilen (33-36 Buchstaben pro Zeile), alle anderen (SS.139-144) haben je 42 Zeilen mit derselben Zahl von Buchstaben pro Zeile, dabei ist die Größe der Buchstaben ungefähr eineinhalb Mal kleiner als in den anderen Schriften. *Schenke* meint richtig, daß "die kleine Schreibweise" durch den Mangel des Platzes im Codex bedingt wurde, aber vermutet aufgrund des Sprachunterschiedes zwischen *LibTh* und den anderen Schriften des Codex (s. Anm.143), daß es sich möglicherweise um zu ein und demselben Scriptorium gehörende verschiedene Schreiber handle ("gegebenenfalls ...war also dieser so charakteristische Schriftstil...nicht ein Individual-, sondern ein Gruppenphänomen", s. Schenke, 1989, 2).

durchgehend beobachten kann, gibt Anlaß zur folgenden Vermutung: Hätte er ein Original mit sieben Schriften vor sich gehabt, würde er das Material von Anfang an gleichmäßig über den Codex verteilt haben und alle Schriften wären mit gleichem Duktus geschrieben worden[40]. In der Schreibung des Wortes CWTHP kann man auch eine zusätzliche Bestätigung der sekundären Zusammensetzung von Codex II sehen: in den Schriften 3,5,6 trifft man immer die voll ausgeschriebene Form, aber in *LibTh* kommt das Wort immer als *nomen sacrum* $\overline{\text{CWP}}$ vor[41].

Ebenfalls kann man einige Beobachtungen an *Codex I* machen. Der kodikologischen Analyse nach besteht dieser Codex aus drei Lagen (22+8+6)[42]. Die Schriften 1,2,3,5 sind von einem Schreiber abgeschrieben worden, die Schrift 4 aber von einem anderen. Die vierte Schrift (*Rheg*, 43,25-50,18) beginnt genau in der Mitte der ersten Lage (S.43 /MΓ/, Z.25), die aus 22 Doppelblättern (von A/B[43]-85/86 bis 41/42-43/44) besteht. Alle vom ersten Schreiber

---

[40] Natürlich gibt es auch viele Beispiele dafür, daß ein (unerfahrener?) Schreiber, - der von Anfang an ein Original vor sich hatte, in das er nichts Neues einzuführen brauchte, - bei der Abschrift erst am Ende des Codex bemerkte, daß nicht genug Platz in seiner Handschrift blieb, um den verbliebenen Text unterzubringen: Dann begann er ohne irgendein System Papyrus zu sparen (unterschiedliche Zahl von Buchstaben in den Zeilen und unterschiedliche Zahl von Zeilen auf den benachbarten Seiten). Übrigens konnte ein solcher Schreiber, im anderen Falle, seinen Text in die Länge ziehen, um leeren Platz in der Handschrift auszufüllen. S. z.B. Turner, 1977, 73 ff.

[41] In dieser Form kommt das Wort auch im *AJ* (II,1) vor; darüber, daß dieser Text sein eigenes handschriftliches Schicksal gehabt hat, s. Anm.142. Deshalb hat *Quispel* kaum recht, wenn er vermutet, daß Codex II seine Zusammensetzung schon im griechischen Milieu ("at Antioch?") bekommen hat (Quispel, 1980, 122).

[42] S. Robinson, 1984, 41; vgl. Kasser u.a., 1973, 12, wo 4 Lagen angenommen worden ist.

[43] A/B (die erste Hälfte des Doppelblattes A/B-85/86), die einen kurzen Text (*OrPl*) enthält, ist gleichzeitig das (unpaginierte)

verfertigten Seiten sind paginiert, die Seiten, die vom zweiten Schreiber abgeschrieben wurden, sind unpaginiert (ausgenommen die vom ersten Schreiber paginierte Seite 43, auf der /Z.24/ er den ersten Teil seiner Arbeit beendet hat). Der erste Schreiber hat die Arbeit am Anfang der Seite 51 fortgesetzt, auf der er eine neue Schrift (*TracTri*) abzuschreiben begann, dabei sind auf der vorangehenden Seite (50), auf der der zweite Schreiber die Abschrift des *Reg* beendet hat, zwei Drittel leeren Raumes verblieben. Der erste Schreiber hätte dort ohne Schwierigkeiten *TracTri* beginnen können. Diese Verschwendung des Papyrus (es ist zu bemerken, daß zwischen den Schriften 2 und 3 sowie 3 und 4 vom ersten Schreiber keine leere Zeile gelassen wurde[44]) findet meiner Meinung nach nur eine einzige Erklärung: Am Anfang seiner Arbeit standen dem ersten Schreiber nicht genug Schriften zur Verfügung, um seinen (ursprünglich 22 uneingebundene Doppelblätter großen) Codex auszufüllen. Aber als er die 3. Schrift beendet hatte und als Rest noch eine (*Reg*) verblieb, sollte aus irgendeinem Grund noch ein weiterer großer Traktat aufgenommen werden[45]. Um den Auftrag schneller zu erledigen, wurde der restliche Codex unter zwei Schreibern verteilt: dem zweiten Schreiber wurden 4 Doppelblätter gegeben (41/42+43/44; 39/40+45/46; 37/38+47/48; 35/36+49/50), auf denen er *Reg* nach einer vorläufigen Kalkulation unterbringen mußte. Gleichzeitig begann der erste Schreiber *TracTri* abzuschreiben, und unter Berücksichtigung der dem anderen Schreiber abgegebenen Blätter paginierte er seine Seiten weiter, so daß der ganze Codex eine ununterbrochene Pagination bekam. Wenn man bedenkt, daß jede nachfolgende Lage weniger Blätter als die vorangehende enthält und daß *TracTri* einen großen Umfang (88

Vorsatzblatt des Codex gewesen.

[44] *OrPl* wurde nachträglich auf das Vorsatzblatt geschrieben, und zwar nachdem der Schreiber den Codex beendet hatte und sehen mußte, daß es keinen Platz mehr gab, auf dem er diesen kurzen Text unterbringen konnte. Deswegen ist zwei Drittel der Seite *B* leer geblieben.

[45] Darüber, daß *TracTri* aus einer anderen Handschhrift in den Codex I genommen wurde, s. auch Bemerkungen zur Sprache dieses Codex auf S. 53-55.

Seiten) hat, kann man vermuten, daß es zur Unterbringung des Textes nötig war, den Codex zweimal mit zusätzlichen Lagen zu ergänzen. Dem zweiten Schreiber gelang es unterdessen, seinen Auftrag auf einem kleineren Raum, als geplant war, unterzubringen, aber der gesparte Raum war jetzt nutzlos[46]. Man kann sehen, daß der erste Schreiber seinen Text zum Ende der Seiten manchmal komprimiert und einzelne Wörter oder sogar ganze Syntagmen unter der letzten Zeile hinzugeschrieben hat[47], was davon zu zeugen scheint, daß er die Seiten des Originals in seiner Kopie zu reproduzieren suchte.

Im Zusammenhang mit dem Schülercharacter seiner Hand (vgl. z.B. unterschiedliche Größe der Buchstaben) und mit den vielen Fehlern, die er beim Abschreiben begangen hat (auch wenn sich einige schon im Original befanden)[48], erlaubt dies die Annahme, daß es sich um einen unerfahrenen Schreiber handelt. Im Gegensatz dazu scheint der zweite Schreiber ein professioneller gewesen zu sein: beim Abschreiben hat er praktisch keine Fehler gemacht und sein Material ohne die Absicht, die Materialanordnung des Originals zu reproduzieren (übrigens ist zu bemerken, daß keine Notwendigkeit bestand, Platz zu sparen), geschickt untergebracht.

Dieses Beispiel zeugt davon, daß einerseits die Schreiber die uneingebundenen Blätter abschrieben, und daß es sich andererseits nicht um unkoordinierte Mühe einzelner Personen, sondern um eine

---

[46] Dabei hat der zweite Schreiber seine Seiten nicht paginiert, und sie sind auch unpaginiert (durch Unaufmerksamkeit?) geblieben, nachdem sie wiederum mit dem Codex vereinigt wurden.

[47] S. z.B. SS. 19, 22, 28, 40, 55 etc. In der letzten Zeile (37) der Seite 32 sieht man 24 Buchstaben anstatt 19-20 in den vorangehenden, wobei H im letzten Wort ΠΛΛΝΗ, um die Trennung der letzten Silbe auf die andere Seite zu vermeiden (obwohl der Schreiber im anderen Falle die Trennung des griechischen Wortes gemacht hat: SS.56-57 ΛΙC-ΘΗCΙC), oberhalb der Zeile hinzugeschrieben ist. Aber manchmal hat er umgekehrt die letzte Zeile nicht zu Ende geschrieben und sie mit dekorativen Füllzeichen ausgefüllt: z.B. SS. 3, 41, 59, 92, 93 etc.

[48] *Thomassen* (1989, 6-7) spricht über 210 korrigierte und 243 unkorrigierte Fehler. Vgl. auch Fehler in *ApJac* und *EvVer*.

Art Scriptorium handelte, in dem ein Schreiber mit dem anderen im Notfall seine Arbeit teilen konnte und in dem er erforderliches Schreibmaterial bekam. Gleichzeitig ist die Vermutung, daß Codex I seine Zusammensetzung schon auf griechischem Boden besaß, kaum hiermit zu vereinbaren[49].

Man kann noch eine Bemerkung zum Codex II machen. Dieser Codex ist von ein und derselben Hand abgeschrieben. Gleichzeitig weisen acht Zeilen (47,1-8) einen anderen Schreiber auf. Aber man braucht nicht, wie es mir scheint, mit *Layton* zu vermuten, daß der erste Schreiber in seinem Text auf Seite 47 den Platz leer gelassen hat, weil sein Original an dieser Stelle verdorben war, und der zweite Schreiber später diese Lakune aufgrund des anderen Exemplars des Textes ausgefüllt hat[50]. Vergleicht man die Größe der Buchstaben bei den beiden Schreibern, so sieht man, daß der erste, beim Abschreiben von *EvTh*, in einer Zeile immer 24-26 und der zweite nur 18-22 Buchstaben unterbrachte. Dabei hat der letztere in diesen 8 Zeilen zwei Fehler gemacht (Z.2: C in ⲯC/?/ ist nachträglich oberhalb der Zeile eingefügt; Z.6: in CⲗⲍNOϒⲯK ist ⲍ durchgestrichen). Deshalb kann man vermuten, daß, als der erste Schreiber seine Arbeit zeitweilig nicht fortsetzen konnte, der Auftrag einem anderen übergeben wurde. Die schlechte Qualität seiner Arbeit und die Verschwendung des Papyrus wurden aber rechtzeitig bemerkt, und der Codex wurde dem ersten Schreiber

---

[49] Vgl. z.B. Broek, 1983, 48.

[50] *Layton* vermutet auch, daß der Schreiber zwei Seiten des Codex (die erste jetzt verlorene Hälfte des Doppelblattes C/D-93/94) leer gelassen hat, weil sein Original in dieser Stelle verdorben war (Layton, 1989, 3,4,5). Aber in *Facsimile II* (pl.59/60) sieht man deutlich, daß die leeren Seiten C/D, die sich ursprünglich zwischen S.48 und S.49 (der modernen Pagination nach) befanden, wahrscheinlich schon von Anfang an minderwertig (3 cm schmaler als die anderen) gewesen sind, deshalb hat der Schreiber diese Seiten einfach überschlagen und den Text auf S.49 fortgesetzt. Weil der Anfang (48,35) und das Ende (49,1-2) des Spruches N.95 des *EvTh* zusammenpassen (vgl. *Lk.6,34*), gibt es auch keine Notwendigkeit mit *Layton* zu vermuten, daß wahrscheinlich "a major block of text is missing in logion 95" (S.5).

zurückgegeben. Es gibt keine Notwendigkeit zu vermuten, daß ein und derselbe Schreiber seinen Duktus für einige Zeit verändert hat. Einerseits hätte er das kaum in der Mitte des Satzes (sogar in der Mitte des Wortes) getan, andererseits zeigt die Punktuation, daß es sich um zwei verschiedene Personen handelt: der Schreiber der Zeilen 1-8 hat einen Doppelpunkt bei der Trennung (...CѠTM̄Ⲁ:ΠΛΟΓΟC, 47,7-8) gesetzt, während der Schreiber des restlichen Codex in solchen Fällen einen Schrägstrich benutzt hat (z.B. ⲁϥKOTϥ̄Ⲁ NЄϥMⲁΘHTHC, 46,4-5). Ein Schreiber konnte seinen Duktus wechseln, aber kaum seine orthographischen Eigenarten[51].

Ein Beispiel mit *Codex XI* ist in anderer Hinsicht bemerkenswert. Es handelt sich dabei um eine Handschrift, deren Texte von zwei Schreibern geschrieben wurden, die jeweils einen anderen Dialekt verwendeten[52]. Diese Tatsache scheint nicht nur dafür zu zeugen, daß der Codex aus zwei Handschriften zusammengestellt worden ist (s. u. über die Sprache), sondern auch dafür, daß, obwohl die Nag-Hammadi-Codices in einem sahidischsprachigen Gebiet verfertigt worden sind, die Auftraggeber des Codex sowohl Sahidisch als auch Subachmimisch lesen konnten[53]. Trotzdem wurden für die Arbeit zwei Schreiber (wahrscheinlich nicht zufällig) beauftragt, weil der erste, der nicht nur die Schriften 1 und 2 (A^2) in diesem Codex, sondern auch die Schrift 4 im Codex I (auch A^2) kopiert hat, in der Abschrift der subachmimischen Texte erfahren gewesen zu sein scheint.

Also kann man innerhalb der ganzen Bibliothek die folgenden Bestandteile unterscheiden:

---

[51] Im Falle des Codex I ist auch nicht zu vermuten, daß ein und derselbe Schreiber seinen Duktus verändert hat: vergleicht man z.B. den supralinearen Strich über dem Präfix MNT in den beiden Schriftarten, sieht man $\overline{\text{MNT}}$- beim ersten Schreiber und $\overline{\text{MNT}}$- beim zweiten (s. auch Anhang 1).

[52] Wir haben eine Menge von griechisch-koptischen Bilinguen (s. z.B. Treu, 1965, 95-123) und von Handschriften, die verschiedene griechische und koptische Texte enthalten (z.B. *P.Hamb.Bil.1*: Diebner-Kasser, 1989), aber, soviel ich weiß, keine frühe Handschrift mit zwei koptischen Dialekten.

[53] S. Krause, 1975, 75.

I. Wie die Kartonagedokumente (s. Anm.9), Einbände und Schreiber (s. Anhang 1) bezeugen, hatten die Codices VI und IX (also die *Sammlung A*) eine gemeinsame Herkunft. Die wahrscheinlich von ein und derselben Hand abgeschriebenen Codices II und XIII waren ebenfalls gemeinsamer Herkunft (vgl. ein und dieselbe Version der *Schrift o.Tit*). Da die Codices VI/IX und II/XIII in verschiedenen Scriptorien abgeschrieben wurden (s. Anhang 1) und da der Einband des Codex II, im Unterschied zu den der Codices VI und IX, keine Kartonagedokumente hat und sich etwas von den Codices VI und IX unterscheidet[54], läßt sich ferner vermuten, daß der Einband des Codex II und der fehlende Einband des Codex XIII in einer anderen Buchbinderei verfertigt wurden. Weil aber ein Teil des Codex XIII schon im Altertum in den Codex VI hineingelegt worden war, darf man annehmen, daß diese Codices schon früh zu einer kleinen Bibliothek vereinigt wurden. Dem Einband[55] und vielleicht (wenn wir annehmen, daß der Codex X und acht Zeilen im Codex II von ähnlichen Händen abgeschrieben wurden; vgl. Anhang 1) dem Schreiber nach könnte man mutmaßen, daß der Codex X auch dieser Sammlung angehörte, aber es gibt kein hinreichendes Material, um darauf zu bestehen.

II. Die *Sammlung B*, deren Handschriften (IV, V, VIII) miteinander durch die Schreiber, Einbände, Kartonagedokumente und die Spracheigentümlichkeiten (s. u.) verbunden sind, ist die in sich geschlossenste. Da die Hände dieser Sammlung mit der Hand der Codices VI und IX sehr ähnlich sind, und man sicher sein kann, daß diese fünf Codices in ein und demselben Scriptorium abgeschrieben wurden, gibt es noch eine Möglichkeit: ein und dieselbe Person (oder Gemeinde) bestellte diese kleinen Buchsammlungen nacheinander (zuerst die Codices VI und IX, dann die Codices IV, V, VIII - oder umgekehrt[56]). Dabei bleibt die Frage offen, ob sie

---

[54] *M.Krause* und *J.M.Robinson* haben ihn in verschiedene Gruppen gestellt.

[55] Sowohl *Krause* als auch *Robinson* stellen diesen Einband in die Gruppe mit VI und IX.

[56] Davon, daß es sich um zwei verschiedene Buchanschaffungen handelt und jede von ihnen auf ihren eigenen Wegen in dieses Scriptorium gekommen war, zeugt auch ein bedeutender Sprach-

alle in diesem einen Scriptorium eingebunden wurden (den Unterschied in der Einbandtechnik könnte man damit erklären, daß dem Auftraggeber einmal nicht so viel Geld zur Verfügung stand, und deshalb die einfachen Einbände - Codices IV und VIII - bestellt wurden) oder ob die abgeschriebenen Codices irgendwo in einer anderen Werkstatt eingebunden wurden (in diesem Falle kann man vermuten, daß es sich um zwei verschiedene Buchbindereien handelte, in welche der Auftraggeber die Handschriften gegeben hatte). Das Fehlen von Dubletten in den fünf Codices spricht wohl dafür, daß sie nur einen Auftraggeber (Besitzer) hatten. Als dieser Besitzer einige weitere Bücher (die Codices II und XIII) erhalten hatte, erkannte er, daß es in ihnen zum einen eine Reihe von Dubletten gab (z.B. *Schrift o.Tit*), zum anderen aber auch Texte, die sich bereits in seinem Besitze befanden (z.B. *AJ*)[57]. Am einfachsten war es, die Dubletten in Codex XIII loszuwerden (s. o.). In Codex II befand sich ebenfalls eine Dublette (*AJ*, und zwar genau in derselben Version, die er im Codex IV schon besaß), aber es gab keine Möglichkeit, diesen Text aus dem Buch zu beseitigen, ohne den ganzen Codex zu zerstören[58], so daß als Ergebnis diese Dublette verblieb.

III. Die *Sammlung C*, deren Handschriften (I, VII, XI) auch durch die Gleichheit der Schreiber, Einbände[59] und Kartonage-

---

unterschied zwischen den Codices VI/IX und IV,V,VIII (s. u. S.32).

[57] Deshalb ist es kaum denkbar, daß er diese Codices bestellt hatte, sondern sie gelangten mehr oder weniger zufällig in seine Hände.

[58] Weil *AJ* in dem aus einer Lage bestehenden Codex II der erste Text ist und 32 Seiten einnimmt, hätte man, um diese Schrift zu entfernen, sechzehn Doppelblätter entzwei zerschneiden müssen: in diesem Falle wären die letzten Seiten des Codex (111/112 - 141/142), auf denen drei Traktate untergebracht waren (die zweite Hälfte des *Schrift o.Tit*, *ExAn* und *LibTh*), zu einzelnen ungebundenen Blättern geworden.

[59] *Krause* und *Robinson* betrachten diese als eine Gruppe, obwohl *Robinson* bemerkt, daß diese drei Codices (als auch der Codex III) erst unter Vorbehalt in eine Gruppe abgesondert wurden (Robinson,

dokumente verbunden sind, ist sehr heterogen: Ihre in zwei verschiedenen Dialekten verfaßten Texte sind von drei verschiedenen Kopisten abgeschrieben worden, wobei die Schreibeigenart eines jeden von ihnen zeigt, daß an ein und demselben Ort Schreiber arbeiten konnten, die verschiedene Schreibausbildungen besaßen und verschiedenen Schulen angehörten. Es entsteht sogar die Frage, ob man in diesem Falle überhaupt von einem professionellen Scriptorium sprechen darf.

IV. Sowohl seiner Hand (s. Anhang 1; vgl. Anm.4) als auch den Versionen seiner Texte nach[60] kann man Codex III mit keiner der obengenannten kleinen Sammlungen in Verbindung bringen, und deshalb sollte man ihn wohl als einen alleinstehenden betrachten.

V. Ebenfalls ist Codex XII, nach seiner Kodikologie (s. Anm.5), Hand (s. Anhang 1) und vielleicht der Version eines der Texte (*EvVer*; vgl. Anm.140) einzigartig in der Bibliothek.

Wie es mir scheint, kann man die Vermutung, daß zunächst jede Handschrift und dann jede aus ihnen bestehende kleine Sammlung ihr eigenes Schicksal hatte, mit Hilfe der Sprachanalyse dieser Texte bestätigen.

1975a, 187).

[60] Die Versionen der *EvAeg* (III,2) und *Eug* (III,3) unterscheiden sich von denen in den Codices II, IV und V; die Versionen der *AJ* (III,1) und *SJC* (III,4) entsprechen denen im *Codex Berolinensis* (s. u. S. 28 ff.).

II. Kapitel:
Das Sprachproblem der Nag-Hammadi-Texte

Die Nag-Hammadi-Handschriften sind gemäß der Paläographie und den Kartonagedokumenten mit Sicherheit nicht früher als in die zweite Hälfte des 4. Jh.s zu datieren[61]. Ihrer Sprache nach[62] sind sie in zwei Hauptgruppen einzuteilen: die eine, deren Texte im subachmimischen (lykopolitanischen) Dialekt[63], wenn auch mit einem Einfluß des Sahidischen[64], die andere, deren Texte in Sahidisch mit

---

[61] Aufgrund der datierten Kartonagedokumente (s. Anm.12) und *Turners* (1954, 106) Untersuchung, gemäß der eine durchschnittliche Wiederverwendungszeit der Papyri etwa 25 Jahre betragen muß, hat *Krause* die Handschriften in das 3.Viertel des 4 Jh.s gesetzt (Krause, 1975/76, 331-332). Aber das Beispiel einer anderen gnostischen Handschrift (*P.Berol. 8502*, 5 Jh.; s. Anm.71), deren Kartonage man ins frühe 4 Jh. datiert (s. Treu, 1982, 53-54), zeigt, daß die zeitliche Entfernung bedeutend größer sein konnte, und gestattet, diese zeitliche Grenze an das Ende des 4. Jh.s zu verschieben; vgl. Roberts, 1981, 266: "...a date about the end of the century for the production of the codices, a date which well suits their style of writing".

[62] Die unten folgenden Bemerkungen beanspruchen nicht, eine ausführliche Beschreibung der Sprache der Nag-Hammadi-Texte zu sein: ich will das Problem nur vom Blickwinkel der handschriftlichen Überlieferung aus betrachten.

[63] Man unterscheidet jetzt drei Hauptgruppen innerhalb des subachmimischen Dialekts (*L4, L5, L6*; vgl. Anm.92), die sich durch phonetische, morphologische, wahrscheinlich syntaxische und lexikalische Eigenarten auszeichnen. Man zählt die Nag-Hammadi-Texte zu *L6*; s. z.B. Nagel, 1991, 151-159, hier 154. Dennoch ziehe ich es vor, dort, wo es sich nicht um Formen handelt, die nur für eine Gruppe charakteristisch sind, die alte Bezeichnung A^2 als eine die anderen umfassende zu benutzen.

[64] Aufgrund des starken sahidischen Einflusses hat *Emmel* (1978, 27) die fünfte subachmimisch geschriebene Schrift des Codex I (*TractTrip*) als "crypto-Sahidic?" bezeichnet; vgl. auch Attridge,

einem Einfluß der anderen Dialekte (vor allem des Subachmimischen) geschrieben sind. Aber man kann diese gemischten Dialekte nicht ausschließlich damit erklären, daß man hier ein vorstandardisiertes Stadium in der Entwicklung der koptischen Dialekte vor sich hat[65]. Denn wir haben zwischen den Kartonagedokumenten des *Codex VII* ein Fragment der koptischen Bibel (Gen.32.5-21, 42.27-30, 35-38), dessen Text in normativem Sahidisch (abgesehen von den orthographischen Varianten) geschrieben ist[66], obwohl es wahrscheinlich etwa 50 Jahre früher verfertigt worden ist[67] als die Nag-Hammadi-Codices selbst. Auch in den anderen koptischen Texten aus den Kartonagen (z.B. den Briefen) sehen wir ein ziemlich normatives Sahidisch und fast keine Spuren von Dialektmischung[68]. Wenn man auch im Falle des

---

1985, 1, 160 ff.

[65] S. z.B. Böhlig - Wisse, 1975, 7.

[66] Kasser, 1972, 79-84; vgl. S.79: "Le dialecte (...) est un bon sahidique".

[67] Nach *Kasser* handelt es sich um "une copie copte du début du IV-e siècle, et peut-être même de la fin du III-e siècle", s. Kasser, 1972, 70, 76.

[68] S. z.B. Barns, Browne, Shelton, 1981: VII.C 4 (ein Brief), wo *Browne* nur "occasional lapses from the correct Sahidic" in die Richtung des *A, A^2* findet (S.134): z.B. die Verdoppelung von N vor Vokalen und Sonoranten, ⲚⲦⲁⲢⲈ≠, ⲁⲦⲢⲈ- und ⲈⲚⲯⲁ≠ statt ⲚⲦⲈⲢⲈ≠, ⲈⲦⲢⲈ- und ⲈⲚⲯⲁⲚ≠, ⲁ- des Objektes statt Ⲉ-); VII.C 6-7 (zwei Briefe): "pure Sahidic" (S.139); VIII.C 15-16 (zwei Briefe): "standard Sahidic" (S.147). Auch wenn die Sprache des Kolophons in Codex VI (65.8-14) "est plus proche du sahidique que d'autres passages du Codex VI" (Mahé. 1982, 465), weisen einige Abweichungen ebenfalls auf Einfluß von AA^2 hin: perfektisches ⲈⲦⲁ≠ (65,14) neben ⲚⲦⲁ≠ (65,8), 2. pl. pronom. Suffix ⲦⲎⲚⲈ (65,10,12). Abgesehen davon, daß die Autoren dieser Texte nicht so gebildet waren, daß sie eine normative Orthographie beherrscht und sich ständig an sie gehalten hätten, kann man vermuten, daß ihre Orthographie die mündliche Sprache jener Grenzgebiete widerspiegelte, in denen diese Dialekte sich eng berührten; s. auch Anm.130.

biblischen Fragmentes der Kartonage bezweifeln kann, ob dieser Text im Nag-Hammadi-Gebiet abgeschrieben wurde, ist die Herkunft der restlichen Kartonagetexte gerade aus diesem Gebiet[69] offensichtlich. Das erlaubt mit aller Sicherheit die Schlußfolgerung, daß der Ort, wo die Nag-Hammadi-Texte gefunden worden sind, ein sahidischsprachiges Gebiet war[70].

Den subachmimischen Einschlag der in sahidisch geschriebenen Texte hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Bei seiner Beschreibung der Sprache des *P.Berol.8502* (=*BG*) hat *Till* vermutet, daß man die dort angetroffenen Subachmimismen damit erklären kann, daß das Subachmimische die Mutter- oder Umgangssprache des Übersetzers war[71]. Bei der Analyse der Sprache des *Codex II* hat *Nagel* den Schluß gezogen, daß es sich einerseits um eine Sprachstufe des Koptischen, "in der noch keiner der Dialekte standardisiert war", handelt, andererseits, daß "diese Frühform des Sahidischen nicht des Verfassers Muttersprache war: ihm waren die drei oberägyptischen Dialekte im engeren Sinne (*A*, A^2, *P*) gleichmäßig geläufig"[72]. Bei der Herausgabe der *HA* (*II*, 4) hat *Layton* diesen gemischten Dialekt folgendermaßen definiert: "it is the kind of Coptic that might have been written by a speaker of

---

[69] Den Ortsnamen nach, die man in den Kartonagedokumenten findet, sind alle diese Handschriften in dem Gebiet der *Diospolis Parva* geschrieben worden; s. *Codex I*, N.1: Χηνοβ(όσκια); *Codex V* N.31: Χην(οβόσκια); *Codex IX*, N.153: Χηνοβωσχίτ(ης); *Codex VII*, N.64: κώμη Τεχθὺ τοῦ Διοσπολίτου νομοῦ.

[70] Zum Überblick über alle Gesichtspunkte der Verbreitung koptischer Dialekte s. Kasser, 1991a, 133-141. Ich kann nicht verstehen, warum *Funk*, wenn auch unter Vorbehalt, auf seiner Dialektkarte das Nag-Hammadi-Gebiet als die Zone, in der *L6* verbreitet war, bezeichnet hat; s. Funk, 1988, 182 (Fig.6).

[71] Till - Schenke, 1972, 21. Obwohl der Codex (5 Jh., wahrscheinlich aus Achmim) der Nag-Hammadi-Bibliothek nicht angehört, sind seine Sprache und Inhalt den Nag-Hammadi-Texten sehr ähnlich.

[72] Nagel, 1969, 393-469, hier 468. Die Interpunktion im Zitat ist meine.

A^2 (Subachmimic) attempting to conform to the emergent 'neutral' or common dialect of the Southern Nile Valley, Sahidic"[73]. Dieser subachmimische Einschlag liegt offensichtlich auch in den anderen sahidisch geschriebenen Texten von Nag Hammadi vor. In seiner Analyse der Sprache der *Codices II* und *VI* hat *Krause* gezeigt, daß sich Abweichungen vom Sahidischen ins Subachmimische (mit wenigen Ausnahmen) nachweisen lassen[74]. Ähnlich klingt *Pearsons* Urteil über die Sprache des *Codex IX*: "the predominant non-Sahidic dialectical influence in all three tractates of Codex IX is Subachmimic (A^2)"[75]. Zur sahidischen Sprache des *Codex XIII* (*Prot*) nimmt *G.Schenke* an, daß es sich um einen "Mischdialekt" (ein "durch Lykopolitanisch verunreinigtes Sahidisch") handelt, der "kein Sprach-, sondern ein Schriftphänomen" ist, und stimmt mit *Laytons* Ansicht überein[76]. Der starke subachmimische Einschlag in diesem Text wurde auch von *Turner* betont[77].

Also ist eine große Menge der sahidischen Texte der Nag-Hammadi-Bibliothek (wenigstens die Cod. II,VI,IX,XIII; s. S.20) dem einmütigen Urteil der Forscher nach, auffallend subachmimisiert[78],

---

[73] Layton, 1974, 374. Hier schreibt er auch: "if due attention is paid to syntax and to the membership of paradigms, the underlying dialect may be more accurately classificied as Subachmimic". Vgl. seinen gleichartigen Schluß über die *ExAn* (II, 6): id., 1977, 65-73.

[74] Krause - Labib, 1971, 26-67, hier 63 (Die Sprache von Codex VI); vgl. Krause, 1975, 73: "ein frühes Sahidisch mit wechselnd starkem Einschlag der Nachbardialekte des Sahidischen, vor allem des Subachmimischen und Achmimischen".

[75] Pearson, 1981, 14-18, hier 16, wo der Autor *Laytons* Gesichtspunkt folgt: "the translators of the tractates in Codex IX attempted to translate into Sahidic, but left numerous traces of the A^2 dialect which was presumably their native tongue".

[76] Schenke, 1984, 14-20.

[77] Turner, 1990, 364-367. Der Autor erklärt aber nicht, wo der Grund dieses Phänomens liegt; vgl. Anm. 140.

[78] In einem Überblick über den Zustand des Sprachproblemes der Nag-Hammadi-Texte sagt *Funk*: "A legend was born: the legend of

aber die Annahmen, daß diese subachmimisierten Texte entweder von den Übersetzern, deren Muttersprache das Subachmimische war, ins Sahidische übersetzt worden sind oder, daß es sich um ein frühes vorstandardisiertes Sahidisch handelt, lassen mindestens drei Fragen unbeantwortet: **1.** Warum finden sich in der Bibliothek (und sogar in ein und demselben Codex) in zwei Dialekten (*S* und A^2) geschriebene Texte? **2.** Warum sind nicht nur die sahidischen Texte subachmimisiert, sondern auch die subachmimischen sahidisiert? **3.** Warum ist die Sprache einiger Nag-Hammadi-Schriften nicht nur vom Subachmimischen, sondern auch von den anderen Dialekten beeinflußt?

Für die Erklärung dieses Phänomens muß man vor allem die handschriftliche Tradition der Nag-Hammadi-Schriften berücksichtigen. Obwohl man unter ihnen nur sehr wenig Vergleichsmaterial findet, das erlauben würde, die Entwicklungsgeschichte der Texte zu rekonstruiren, darf man einige vorläufige Bemerkungen machen.

Vom Gesichtspunkt der Entwicklung der handschriftlichen Tradition her ist *AJ* beachtenswert. Wir haben vier Kopien dieser Schrift (eine ist nicht aus der Nag-Hammadi-Sammlung - *BG,2*)[79], die zwei Versionen des Traktates enthalten: die längere (*II,1* und *IV,1*) und die kurze (*III,1* und *BG,2*). Das Problem, ob diese Versionen während des griechischen oder koptischen Stadiums des Textes entstanden sind und welche Version ursprünglich ist, wartet noch auf eine Untersuchung, aber da je zwei Kopien jeder Version zur Verfügung stehen, kann man einige Beobachtungen anstellen.

Die beiden Texte der längeren Version (IV,1 ist stark zerstört) weisen gewisse sprachliche Verschiedenheiten auf. Die subachmimischen Formen in II,1 sind in IV,1 minimal gebraucht: vgl.z.B. ⲚⲦⲁⲢⲞⲨⲈⲓⲰⲢⲘⲈ ⲁⲦⲠⲈ in II,20,32, und das normativ sahidische ⲚⲦⲈⲢⲞⲨⲈⲓⲰⲢⲘ ⲈⲦⲠⲈ in IV, 32,5-6; das perfektische (ohne Endung, 3 pers. pl.) ⲚⲦⲁϩ (II,27,22) und ⲈⲚⲦⲁⲨ (IV,42,25); ⲦⲈⲔⲞ,

---

most or all of the 'Sahidic' Nag Hammadi texts being to a greater or lesser degree influenced by the Subachmimic dialect..." (Funk, 1993, 164). Aber, wie es mir scheint, was die Texte der Codices II, VI, IX und XIII betrifft, ist das keine Legende.

[79] Krause-Labib, 1962; Till-Schenke, 1973, 78-193.

ⲁⲧⲧⲉⲕⲟ, ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲉⲕⲟ (II,22,14; 13,1 und 2; 2,30) und ⲧⲁⲕⲟ, ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ, ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ (IV,6,9; 3,28-29); die Wörter mit dem achmimischen Sproßvokal in II,1 (z.B. ⲟⲩⲱϣⲃⲉ, 25,18; ⲱϭⲃⲉ, 18,10) haben in IV,1 die sahidischen Formen (ⲟⲩⲱϣⲃ, 39,19; ⲱϭⲃ, 28,4); ⲙ̄ⲙⲟ (/A/ II.28,21) und ⲙ̄ⲙⲁⲩ (IV.44,6-7) etc. Wenn in II,1 immer die subachmimische Form des Wortes vorkommt (z.B. ϭⲃⲟⲩⲣ: II,15,33 und passim), sehen wir in IV,1 entweder die subachmimische (ϭⲃⲟⲩⲣ: 24,27,29) oder die sahidische (ϩⲃⲟⲩⲣ: 25,7). Sonst haben wir praktisch miteinander übereinstimmende Texte[80], von denen jeder in seiner handschriftlichen Tradition unvermeidlich Veränderungen durchgemacht hat.

Die kurze Version des *AJ* zeigt zwei Redaktionen des Textes, von denen wahrscheinlich jede "auf eine selbständige Übersetzung des griechischen Textes zurückgeht"[81]. Die beiden Kopien des Textes enthalten einige nicht-sahidische Formen (vor allem A^2), aber es ist kein Grund anzunehmen, daß ein Text mehr sahidisch als der andere ist. Vergleicht man diese Texte, so kann man sich sofort davon überzeugen, daß die Subachmimismen des einen Textes im anderen nicht vorkommen: z.B. das Präfix des Imperfektums ⲛⲁⲥ- (BG 28,17 und 37,16) und sahidisches ⲛⲉⲥ- an der entsprechenden Stelle des Codex III (8,16); das Präfix des Futurums II (oder III) ⲉⲥⲁ- (BG 64,8) und sahidisches ⲉⲥⲛⲁ- (III.32,18); der Posessivartikel ⲡⲟⲩ- (BG 36,9) und sahidische ⲡⲉⲩ- (III.14,4) etc. Gleichzeitig sehen wir die subachmimische pronominale Form der Präposition ⲛⲉϩ (III,10,13) und die sahidische ⲛⲁϩ (BG 31,9); das Pronomen ⲕⲉⲟⲩⲉ (III.5,23) und sahidisches ⲕⲉⲟⲩⲁ (BG 25,7) etc. Außerdem gibt es sogar innerhalb jedes Textes keine Konsequenz in der dialektischen Norm: die unsystematische Benutzung des ⲣ̄- vor den griechischen Verben; bald steht das negative Formant ⲛ̄-, bald fehlt es vor der Negation ⲁⲛ (S); ein und dasselbe Wort oder Formant treffen sich in den verschiedenen Formen (z.B. die Negation ⲁⲛ und ⲉⲛ in

---

[80] Übrigens gibt es in II,1 einige Fälle, in denen wir den im Vergleich mit IV,1 erweiterten Text finden. Vielleicht handelt es sich um zufällige Auslassungen (oder bewußte Abkürzungen) des Schreibers von IV,1 oder im Gegenteil um die Glossen des Schreibers von II,1. Vgl. Anm.41 und 142.

[81] Till - Schenke, 1972, 10.

derselben Zeile: III.5,13; ⲕⲁⲕⲉ /*S*/ und ⲕⲉⲕⲉ /A^2, III.28,5/; ⲛⲁⲉ /A^2, BG 25,21/ und ⲛⲁ /*S*, BG 53,5/ etc.). Festzustellen, welche der beiden Kopien dem Original näher steht, ist kaum möglich: es handelt sich hier um die gewöhnliche Situation, daß jeder Text seine eigene handschriftliche Tradition hat.

Eine ähnliche Situation sehen wir im *EvAeg*, das ebenfalls in zwei verschiedenen Versionen (*III,2* und *IV,2*, die letztere ist ziemlich stark zerstört) auf uns gekommen ist; wahrscheinlich handelt es sich auch um zwei verschiedene Übersetzungen von im Grunde derselben griechischen Vorlage[82], aber auch eine unwesentliche Divergenz zwischen zwei griechischen Versionen könnte sich auf dem koptischen Grund vertieft haben[83]. Zwischen beiden Texten kann man einen gewissen sprachlichen Unterschied erkennen: die Sprache in III.2 enthält eine Reihe von subachmimischen Formen (z.B. ⲟⲩⲛⲁⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲯⲁ ⲁⲛϩⲏ /50,22/ für ⲟⲩⲛⲟⲙⲧⲏ ⲛ̄ⲯⲉ ⲉⲛⲉϩ oder ⲡⲉⲉⲓⲛⲁⲟ ⲛ̄ⲣⲁⲛ /66,22/ für ⲡⲉⲓⲛⲟⲟ ⲛ̄ⲣⲁⲛ), aber die Sprache in IV,2 ist frei von ihnen. Gleichzeitig tauchen in IV,2 einige Merkmale von bohairischen oder faijumischen Dialekten auf, die in III,2 fehlen: z.B. folgt dem Demonstrativpronomen ⲡⲏ (TH, NH) ein Relativsatz[84]. Es ist auch zu bemerken, daß der Übersetzer von IV,2 sehr oft koptische Wörter dort vorzog, wo der Übersetzer von III,2 die griechischen Wörter seines Originals beibehielt.

Ein weiterer Text (*SJC*), eine christliche Umarbeitung einer nicht-christlichen (?) Schrift (*Eug*[85], die jetzt auch in zwei

---

[82] Böhlig - Wisse, 1975, 11, wo jedoch die Notwendigkeit betont ist, alle Divergenzen zwischen III.2 und IV.2 ausführlich zu untersuchen.

[83] Wenn wir auf die Arbeitsqualität des Schreibers von Codex III achtgeben (z.B. die zahlreichen Fehlerberichtigungen oder Auslassungen einiger Zeilen in 24.17, die der Schreiber selbst, nachdem er sie aufgedeckt hatte, unten auf der Seite hinzuschrieb), können wir uns vorstellen (an dem Beispiel nur einer Kopie), wie die neuen Textvarianten entstehen konnten.

[84] S. Böhlig-Wisse, 1975, 10-11; Für *F* vgl. Till, 1930, 3: "ⲡⲏ, TH, NH meistens vor einem Relativsatz"; für *B*: Chaine, 1933, 180.

[85] Wie es *Krause* (1964, 215-223) gezeigt hat.

Varianten in *NHC III,3* und *V,1*[86] verfügbar ist), kommt in zwei Kopien (*NHC III,4* und *BG 3*) vor. Abgesehen davon, daß beide Texte im Laufe der handschriftlichen Tradition unvermeidlich einige inhaltliche, sprachliche und stilistische Veränderungen erfahren haben, stimmen sie miteinander fast vollständig überein, und zweifelsohne liegt ihnen ein und dieselbe Übersetzung zugrunde, die nicht nur auf der in *III,3* bezeugten Tradition des *Eug* beruht, sondern auch von demselben Übersetzer gemacht worden ist. Denn dort, wo *Eug* und *SJC* dem Inhalt nach übereinstimmen, sieht man fast immer den gleichen Wortlaut. Die unbedeutenden Sprachunterschiedlichkeiten konnten leicht während der handschriftlichen Tradition entstanden oder schon in griechischen Vorlagen der beiden Texte vorhanden gewesen sein (vgl. z.B. *Eug-III*, 70,3-71,1 mit *SJC-III*, 92,7-93,8 und *BG* 80,4-81,17). Deshalb kann man kaum mit *Parrott* einverstanden sein, wenn er sagt, daß diese Texte "were translated by members of the same or related scribal groups, which had developped more or less common translation traditions"[87]. Es ist nicht nur schwer vorstellbar, daß zwei Übersetzungen von einem griechischen Original in ein und demselben Kreis verfertigt worden sein können, sondern auch, daß eine von verschiedenen Personen übersetzte Schrift fast immer übereinstimmende (syntaktische, lexikalische) Varianten aufweist.

Seine Überzeugung, daß *Eug-III* und *SJC* von verschiedenen Personen übersetzt wurden, begründet *Parrott* damit, daß eine Passage (*Eug-III*, 75,7-8 und ihre Paralellen in *SJC-III*,99,8-9 und *BG* 91,10-12) in den drei Texten auf verschiedene Weise übersetzt (oder fehlübersetzt) wurde[88]. Aber gerade hier handelt es sich nicht darum, daß der Übersetzer des *Eug-III* die griechische Vorlage nicht verstanden haben könnte, sondern darum, daß ein koptischer Text des *Eug-III* irgendwann im Laufe der

---

[86] Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um zwei unabhängige Übersetzungen, denen verschiedene griechische Vorlagen zugrunde lagen.

[87] Parrott, 1991, 18.

[88] "While *Eug-III* does not translate it, *SJC-III* attempts to do so, but does it incorrectly, and *SJC-BG* also tries und succeds" (Parrott, 1991, 18).

handschriftlichen Tradition verdorben wurde. Die sehr fragmentierte griechische Passage der *SJC*[89], die man aufgrund der koptischen Parallelen rekonstruieren kann (κ[αὶ ἀντωπὸς ἐ]πὶ ἀντ[ω]πῖ[το τῶ προόν]τι ἀγεννήτ[ω πρι...), hilft zu verstehen, was in der koptischen handschriftlichen Tradition passiert sein könnte: man sieht in *Eug-III* (75,7-9), daß der koptische Übersetzer, der mit dieser Phrase offensichtlich Schwierigkeiten hatte[90], alle griechischen Wörter (und sogar die verbale Form ἀντωπῖτο) in seine Übersetzung übertragen hat, und das Ergebnis ist eine nach den Normen der koptischen Sprache ziemlich ungeschickte Konstruktion: ⲛ̄ⲁⲛⲧⲱⲡⲟⲥ ⲉⲡⲓ ⲁⲛⲧⲱⲡⲓⲧⲟ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲟⲛⲧⲟⲥ[91] ⲛ̄ⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ, d.h. "als Gegenüber - weil (ἐπεί) er (ihn) gerade ansieht - des ungeborenen Erstexistierenden". Die handschriftliche Tradition hat den Text entstellt (ⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ, ⲁⲛⲧⲱⲡⲓⲧⲱ mit der gewöhnlichen Verwechselung zwischen ⲱ und ⲟ) und der Schreiber einer Kopie der *SJC* (ob es der Kopist der *SJC-III* war, oder ob es im vorangehenden Stadium der Überlieferung passierte, kann man nicht entscheiden), der die Konjunktion ἐπεί (in der Form ἐπί) für die Präposition ἐπί hielt, hat den Text zu korrigieren versucht: die griechische Form hat er durch die koptische Präposition ϩⲓ ϫⲛ̄ ersetzt, dabei hat die auf sie folgende verbale Form ἀντωπῖτο die

---

[89] Die Herausgabe der Fragmente des griechischen Textes *SJC* (*Pap.Oxy.VIII, 1081*, frühes 4 Jh.) in: Attridge, 1975, 1-8; vgl. auch Parrott, 1991, 211-214, hier 214.

[90] Man sieht, daß die philosophische Sprache der griechischen Originale oft die Übersetzer der Nag Hammadi Texte in Verlegenheit brachte; vgl. z.B. *Zostr* (Sieber, 1991, 26) und *TracTri*. Übrigens konnte ein Übersetzer einfach eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen haben; s. ein schon klassisch gewordenes Beispiel: Platons Fragment (*Resp.588 B - 589 B*; NHC VI,5), dessen Übersetzer "typische Anfängerfehler" machte und "mit der Formenlehre und der Syntax" wohl "auf Kriegsfuß" stand: Schenke, 1974, 239. Vgl. auch unten S.96.

[91] Der griechische Genitiv ΠΡΟΟΝΤΟΣ im koptischen Text scheint dafür zu zeugen, daß das Wort im griechischen Original entweder von dem Substantiv ἀντωπός abhing, oder das Verb ἀντωπέομαι den Genitiv regierte (vgl. Dat.[προόν]τι im *Pap.Oxy.1081*).

Form des Substantives (ⲁⲛⲧⲟⲡⲓⲧⲟⲛ) bekommen. Die Überlieferung der *SJC-BG* war besser, und ein Redaktor, der in diesem Zweig der handschriftlichen Tradition für alle Ersetzungen der griechischen Wörter durch die koptischen verantwortlich war, hatte eine Handschrift vor sich, in der der Text unversehrt war: er hat diese Passage in das normale Koptische transponiert.

Aus ein und derselben Übersetzung stammend, haben diese drei Texte trotzdem eine gewisse sprachliche Verschiedenheit. In allen drei erscheinen sporadisch die nicht-sahidischen Formen: z.B. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ (*Eug-III*,73,6) und ⲉⲙⲁϩⲧⲉ (*SJC-III*, 96,1; *BG* 86,13, vgl. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ in 86,15); ⲯⲁ ⲉⲛⲉϩ (*SJC-III*, 94,15-16; *BG* 84,2-3) und ⲯⲁ ⲁⲛϩⲏ (*Eug-III*,71,19-20); ⲦⲞⲚⲦⲚ̄ (*BG* 80,16) und ⲦⲀⲚⲦⲚ̄ (*Eug-III*, 70,11; *SJC III*, 92,17); negat.Aor. ⲙⲉ≠ (*SJC-III*, 98,5) und ⲙⲁ≠ (*BG*89,14); ⲟⲩⲟⲛ (*SJC-III*, 94,20; *BG* 84,7) und ⲟⲩⲁⲛ (*Eug-III*, 71,23); ⲁⲯ (*SJC-III*, 92,12; *BG* 80,11) und ⲉⲯ (*Eug-III*, 70,7); ⲁⲛ (überall) und ⲉⲛ (*SJC-III*, 91,11; *BG* 90,16); ⲅⲁⲣ (überall) und ⲛ̄ⲅⲁⲣ (*Eug-III*, 70,12,17) etc. Diese Abweichungen kann man auch innerhalb ein und desselben Textes finden: z.B. manchmal in *SJC-III* ⲟⲩⲁⲛϩ (73,4), ⲣⲉⲛ (118,4), ⲟⲩⲱⲯⲉ (118,4) etc. neben den normativen sahidischen Formen. Aber trotzdem trifft man solche Abweichungen in Codex III nicht so oft wie in den Texten z.B. des Codex II[92].

Im Vergleich mit *Eug III* weist der Text des *Eug V* andere sprachliche Eigentümlichkeiten auf. Abgesehen davon, daß *Eug V*

---

[92] *Emmel* hat die Sprache der 5. Schrift des Codex (*Dial*) analysiert und die Abweichungen "in the direction of Subachmimic (and, to a lesser extent, Achmimic)" bemerkt. Er zog die Schlußfolgerung: "the text is reminiscent of the crypto-Subachmimic texts in *NHC II*, though hardly so striking in its deviations from Sahidic" (Emmel, 1984, 31). *Funks* Bemerkungen (in: Schenke, 1986, 179-180) präzisieren *Emmels* Definition und erweitern den von ihm benutzten Umfang der Dialekte (z.B. in A^2 unterscheidet *Funk* drei Dialekte: *Lma, Ljo, Lnh /= L4, L5, L6*, s. Anm.63/), aber im Ergebnis bekommt man eine ziemlich verschwommene Definition, und keine Erklärung der Gründe des Phänomens: "Es handelt sich einfach um ein nach verschiedenen Richtungen hin geöffnetes, nicht gut normiertes Sahidisch".

eine andere Übersetzungstechnik bezeugt, in der der Übersetzer die griechischen Wörter in seiner Übersetzung vermieden hat, enthält der Text nicht nur gelegentlich subachmimische Formen, sondern auch Formen und sogar syntaktische Konstruktionen anderer Dialekte. Neben den A^2 Formeñ findet man: Umstandsatzkonverter ϵλϵ- (7,18; *F*), Präfix des Fut.I Nϵ- (17,16; *F*), fast immer hängt ein Relativsatz vom Demonstrativpronomen ⲡⲏ (TH, NH) ab (gewöhnlich für *B* und *F*), Perfekt II kommt als Temporalis vor (6,21; 10,13 etc; *B* und *F*)[93].

Dasselbe Bild sieht man auch in den anderen Schriften des Codex V: neben den *A*, A^2 Formen treffen sich dort ϵλ- (29,6; *F*), Nϵ- (37,16; 54,25 etc.; *F*), ϩⲏ (statt ϩϵ, 28,21; *F*)[94], ⲡⲏ (TH, NH) mit dem nachfolgenden Relativsatz (*B*, *F*). Ein sehr merkwürdiges Beispiel findet man in *ApcAd* (79,10): über der verbalen Form ⲁⲥϵⲣⲃⲁⲕϵ (d.h. "sie ist schwanger geworden"), die für das Sahidische unbekannt ist, aber im Bohairischen in der Form ϵⲣ BOK! (Crum, 31a) vorkommt[95], hat der Schreiber die sahidische Übersetzung (ⲱⲱ) geschrieben und weiter, zweimal im Text (80,2 und 81,27) dieses sahidische Wort benutzt.

Wenn man die Codices IV und V im Kontext der *Sammlung B* betrachtet, sieht man, daß die Sprache nicht nur dieser zwei Codices, sondern auch des Codex VIII gewisse Merkmale von *B* oder *F* (im Unterschied zu der Sprache der *Sammlung A*) enthält: Neben subachmimischen Formen befinden sich in ihnen auch die Konstruktion ⲡⲏ (TH, NH) vor dem folgenden Relativsatz oder ϵⲧⲁ-

---

[93] S. Parrott, 1991, 22-23.

[94] S. Böhlig-Labib, 1963, 12-14, wo *Böhlig* das Phenomenon damit erklärt hat, daß es sich um "einen aus Mittelägypten stammenden Schreiber (...), der den Text im sahidischen Dialekt verfaßte, aber von Zeit zu Zeit doch mit seiner Muttersprache durchbrach", handelt. Vgl. auch Schenke, 1966, 24: "ein vorklassisches Sahidisch mit starkem subachmimischen bzw achmimischen Dialekteinschlag bei gelegentlichen Fayumismen" und *Parrotts* richtige Bemerkungen (1991, 23; s. u. Anm.139).

[95] Diese kontaminierte Form darf man wahrscheinlich damit erklären, daß sie mehrere Stadien der Adaptierung durchgemacht hat.

als Temporalis (*Zostr.*1,10,15 etc; *EpPt.*135,12, 15-16, 17, 22); die bohairischen (und faijumischen) Formen ⲦⲞⲨⲂⲎⲞⲨⲦ† (*Zostr.*21,12 etc.; vgl. ⲦⲂⲂⲎⲞⲨⲦ†: 10,11), ⲦⲁⲔⲎⲞⲨⲦ† (*Zostr.*9,4-5 etc.; *EpPt.*137,7), ⲯⲈⲃⲓⲎⲞⲨⲦ† (*Zostr.*3,7 etc.), ⲯⲁⲬⲚⲓ (*Zostr.*11,5 etc; s. ⲯⲁⲯⲚⲓ */B/*, Crum, 608a)[96].

Betrachtet man die Sprache der Texte aus der *Sammlung C*, findet man dort auch eigene sprachliche Besonderheiten. *Codex I* und die beiden ersten Schriften des *Codex XI* sind in Subachmimisch geschrieben, *Codex VII* und die zwei letzten Schriften des *Codex XI* auf Sahidisch. Aber das Sahidisch in den verschiedenen Schriften des *Codex VII* ist unhomogen.

In *2 LogSeth*, *ApcPt*, *StelSeth* (VII, 2,3,5) trifft man immer ⲡⲎ (TH, NH) mit einem Relativsatz, aber in *ParSem* und *Silv* (VII, 1, 4) fehlt diese für *B* und *F* charakteristische grammatische Konstruktion; man kann auch das perfektische ⲉⲦⲁ≠ in der Funktion des Temporalis in *ApcPt*[97] und *StelSeth* finden, aber nie in den anderen Schriften des Codex, in denen man Temporalis-Formen (ⲚⲦⲉⲢⲉ≠ */S/* und ⲚⲦⲁⲢⲉ≠ */A,A²/*) antrifft[98]; nur in *StelSeth*, *ApcPt*, *2 LogSeth* befindet sich die Konstruktion mit ⲚⲦⲁ≠ für den indirekten Genitiv bei Nomen regens mit starkem Artikel[99]. Es gibt auch in diesen Schriften manchmal *B/F* verbale Formen: z.B. ⲦⲁⲔⲎⲞⲨⲦ† (*2 LogSeth* 69,18), ⲤϩⲎⲞⲨⲦ† (*StelSeth* 118,18), ⲑⲈⲃⲓⲎⲞⲨⲦ†

---

[96] Über die bohairischen Merkmale des *EpPt* (VIII,2) s. Meyer, 1979, 102 ff. (vgl. auch Quecke, 1979, 125-126: ohne diese Merkmale als *B* zu bezeichnen). Leider hat *Layton* nicht erklärt, was er in Betracht zog, als er bemerkt hat, daß Codex VIII "in a Sahidic (Crypto-Bohairic)" geschrieben ist: "The spelling and morphology of the text usually correspond to classical Sahidic practice (...), but the syntax and to a lesser degree the lexicon are often non-Sahidic, coinciding with Bohairic"; s. in: Sieber, 1991, 4.

[97] Neben Formen mit ⲚⲦⲉⲢⲉ≠ (81,25 */S/*) und ⲚⲦⲁⲢⲉ≠ (72,18; 81,3 */A, A²/*).

[98] S. die "Concordance" von *Sharon* (1992), die das Arbeiten mit Codex VII bedeutend vereinfacht.

[99] S. z.B. Steindorff, 1951, 108-109, § 150 ("*BF* regelmäßig").

(*StelSeth* 120,25), ⲦⲞⲨⲂⲎⲞⲨⲦ† (*ApcPt* 77,28). In dieser Reihe muß man auch die Verwendung der Partikel ϩⲗ- (*StelSeth* 118,27 etc), die sicher nur für das Bohairische (ϧⲗ- und einmal sogar ϩⲗ-; Crum, 629a-b) bezeugt ist, und die für *B* und *F* charakteristische Verbindung der Konjunktion ϩⲓⲛⲁ mit Konjunktiv (*ApPt* 77,8-11; *StelSeth* 119,23: ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲟⲩⲱⲛϩ, wo ⲛ̄ⲧⲉⲕ des Konjunktivs die bohairische Form hat)[100] betrachten. Gleichzeitig sind auch eine Reihe von (sub)achmimischen Formen in diesen Texten erkennbar[101].

Die Sprache der *ParSem* und *Silv* weist andere gemeinsame Eigentümlichkeiten und zwar einen (sub)achmimischen Einschlag auf: In den beiden Schriften kommt oft Kausativ-Infinitiv (ⲧⲣⲉ-) vor (praktisch nie in den Schriften 2,3,5); immer trifft man in *ParSem* und *Silv* ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉ- (ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁ≠) und ⲙⲛ̄ⲧⲉ- (ⲙⲛ̄ⲧⲁ≠) oder die Konjunktion ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ (selten in den Schriften 2,3,5); nur *ParSem* und *Silv* benutzen die Konjunktion ϩⲟⲧⲁⲛ und nur sie lassen δύναμις als *terminus technicus* ohne Übersetzung stehen etc. Unter den (sub)achmimischen Merkmalen kann man die Partikel mit perfektischer Bedeutung ⲉⲣ- (in *ParSem* 38 mal; vgl.auch ⲛ̄ⲧⲁϩ- in *ParSem* 43,20), die Negation ⲉⲛ (*ibid.* 2:14), die Präposition ⲗ- (neben ⲉ-; nur zweimal in *2 LogSeth*), solche Formen wie ⲟⲩⲱⲱⲉ (*ParSem* 10,26), ϩⲉ†ⲉ (*ibid.* 6,36) etc. nennen[102].

Das Sahidische des *Codex XI* (*Allog* und *Hyps*, fast ganz zerstört) ist auch bemerkenswert und in seinem nord-dialektalischen Einschlag den *StelSeth*, *ApcPt*, *2 LogSeth* sehr ähnlich. Neben den gelegentlichen Subachmimismen ϭⲁⲙ/ϭⲟⲙ, ⲧⲉϩⲟ/ⲧⲁϩⲟ, ⲙⲁϩ-/ⲙⲉϩ-, ⲙⲁϥ-/ⲙⲉϥ-, Fut.II ⲉⲕⲁ- (67,38; A^2) beobachtet man hier eine Menge der für *B* und *F* charakterischen syntaktischen Konstruktionen: ⲡⲏ (ⲧⲏ, ⲛⲏ) mit einem Relativsatz (*Allog* 50,29;34 etc; *Hyps* 70,18); perfektisches ⲉⲧⲁ≠ als Temporalis (*Allog* 58,26; 60,28-29 neben ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ≠ /53,37/ und ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉ≠ /46,13; 49,39/); (ⲉⲧ)ⲛⲧⲁ≠ statt eines Possessivpronomens (54,13);

---

100 Einmal findet man ϩⲓⲛⲁ mit Konjunktiv in *ParSem* (13,29). In anderen Fällen (40 in *ParSem*) sieht man das für *S* und A^2 normative Fut.II oder Fut.Neg.

101 Für z.B. *2 LogSeth* s. Painchaud, 1982, 4, Anm.15.

102 Zum subachmimischen Einschlag in der Sprache des *Silv* s. Zandee, 1976, 367-381.

ΘΒΒΙΗΟΥΤ† (57,23)[103].

Um diese Abweichungen vom "standardisierten Sahidischen" in den Nag-Hammadi-Texten zu verstehen, ist es nötig, eine Bemerkung zum gemeinsamen Charakter zu machen. Offensichtlich existierte das Koptische bereits als Mittel des mündlichen Umgangs, bevor die ersten koptischen biblischen Übersetzungen gemacht worden waren. Aber um die Texte einer anderen Kultur in diese Sprache zu übersetzen, mußte man sich nicht nur ein neues Alphabet aneignen, sondern auch vor allem eine neue Schriftsprache erschaffen, die imstande war, die noch fremden Konzepte (sprachliche, religiöse etc.) hinreichend wiederzugeben. Die Tatsache, daß wir von Anfang der koptischen handschriftlichen Tradition an exakte und schon ziemlich hochstandardisierte biblische Übersetzungen haben, zeugt davon, daß sie nicht *ex abrupto* erschienen sind, sondern das Ergebnis einer planmäßigen Vorarbeit (Ausarbeitung der Übersetzungsprinzipien, Zusammensetzung der grammatischen Lehrbücher und Glossarien, Ausbildung der künftigen Übersetzer etc.) von zweisprachigen Menschen gewesen sind[104]. Die neugeschaffene Schriftsprache, die auf eine bestimmte Art von Texten (vor allem biblische Texte) orientiert wurde, konnte kaum als Umgangssprache benutzt worden sein: sie war eine Buchsprache, die man nicht mit der Muttermilch einsaugte, sondern sich in einem lernfähigen Alter aneignen mußte. Wie die frühen Übersetzungen in verschiedene Dialekte zeigen, gab es schon zum Ende des 3.Jh.s wenigstens zwei Übersetzungsschulen - eine bohairische und eine sahidische[105] -, die sich miteinander koordinierten und aus denen

---

[103] S. *J.D.Turners* Sprachanalyse des *Allog* in: Hedrick, 1990, 14-18.

[104] S. z.B. Steindorff, 189-214, bes. 193-195.

[105] Vgl. auch u. S.101 über den oxyrhinchitischen Dialekt. Dabei ist zu bemerken, daß das Problem der Verbreitung der koptischen Dialekte nicht gelöst ist. Wenn das Bohairische mehr oder weniger genau lokalisiert werden kann (Delta), ist es für das Sahidische nicht so klar (ganz Ägypten bis zum Delta /?/). Die umfangreiche Zone der Verbreitung der im Sahidischen geschriebenen Texte kann *Kassers* Vermutung erklären, daß *S* und *B* nicht als "Dialekte", sondern als zwei "koptische Sprachen", die die Funktion der *Koine*

die Übersetzungen (genauer gesagt Umformungen) in andere Dialekte hervorkamen[106].

Man kann mit einer gewissen Sicherheit vermuten, daß beide Zentren unter Kontrolle und in Obhut der Autoritäten der Amtskirche standen, und nicht nur die Übersetzungen selbst, sondern auch die Skriptorien, in denen die übersetzten Texte für die Verbreitung unter den Kirchen abgeschrieben wurden[107]. Außer dieser Zensur sind sich die Übersetzer selbst höchstwahrscheinlich bewußt gewesen, daß sie mit sakralen Texten arbeiten, in die man keine Veränderungen hineinsetzen darf. Sonst wäre es schwer zu erklären,

---

("supraregional common languages") in Ägypten erfüllten, betrachtet werden müssen (Kasser, 1991, 97; eine Modifikation des alten Standpunktes, daß das Sahidische schon früh die Rolle einer literarischen Sprache Ägyptens übernommen hat). Aber für mich stellt sich die Frage: Wer war dafür verantwortlich, daß das Sahidische diese Funktion auszuüben begann - vielleicht die Kirche? Und wenn es die Kirche war, inwieweit erstreckte sich ihr Einfluß, z.B. in der Mitte des 4 Jh.s, auf diejenigen, die außerhalb der Kirche standen. Wo sich das sahidische Übersetzungszentrum befand (Hermopolis?), bleibt auch offen.

[106] Z.B. geht der achmimische Text der kleinen Propheten (Hs. des 4.Jh.s.) auf die sahidische Übersetzung zurück (s. Till, 1927, XXIV, XXX); die achmimische Version der Proverbien (Hs. des 4.Jh.s) ist auch eine Umformung der sahidischen Übersetzung (s. Böhlig, 1936, 35); einige faijumische biblische Texte wurden aus dem Bohairischen transponiert (s. z.B. die Fragmente der *Apostelgeschichte* /Hs. des 4./5. Jh.s/: Kahle, 1954, I, 250, 279-290). Dennoch kann man nicht das Problem mit dieser Verallgemeinerung vereinfachen; s. z.B. ein faijumisches Psalterfragment (obwohl vom 9 Jh.), dessen Text eine selbständige, wahrscheinlich vom bohairischen unabhängige, Übersetzung aufweist (Quecke, 1981, 300-313).

[107] Man sieht in Ägypten keine andere Kraft außer der Kirche (die in dieser Zeit /260-303 A.D./ eine Periode des Friedens und der Blüte erlebte; s. z. B. Andresen, 1971, 302), die ein solches Unternehmen organisiert und für seinen Unterhalt gesorgt haben könnte.

warum die meisten koptischen biblischen Texte so uniform sind.

Aber, weil die Schriftsprache nicht das Prärogativ eines einzelnen konfessionell eingeschränkten Kreises bleiben konnte, konnten natürlich nicht alle Übersetzungen und Skriptorien unter kirchlicher Überwachung stehen. Durchaus nicht alle Christen gehörten der Kirche an, aber sie alle brauchten die biblischen Texte und erbauliche Literatur. Deshalb wurden auch die der Kirche nicht angehörigen Christen sowohl in Übersetzungs- als auch in Abschreibungstätigkeit hineingezogen. Weil solche christliche Gemeinden sich der Kirche gegenüberstellten und nur sich selbst als "die wahren Christen" ansehen konnten (vgl. Anhang 2), koordinierten sie sich kaum: ihre Kontakte waren zufällig und unregelmäßig. Weil ihre Übersetzungen und Skriptorien von der kirchlichen Zensur frei waren, war das Repertoire der Schriften, die dort, wenn auch von Halb-Professionellen (möglicherweise oft aus schlechten Originalen), übersetzt und abgeschrieben wurden, vielfältiger. Diese beiden Umstände spiegelten sich jedoch unvermeindlich in der Qualität der dort verfertigten Texte wieder: oft war sie ziemlich schlecht. Wahrscheinlich sollte man auch den Unterschied zwischen Stadt- und Provinzscriptorien berücksichtigen, wo solche mangelhaften Erzeugnisse produziert worden sein konnten. Dort konnten, während die Standardisierung von Sprache und biblischen Texten in den Zentren schon vollendet war, verschiedene handschriftliche Eigentümlichkeiten und natürlich die von der Kirche abgelehnten Texte lange Zeit überliefert werden[108]. Das sieht man anschaulich, wenn man das Repertoire und den Sprachcharakter der *Bodmer Papyri* betrachtet[109].

---

[108] Wahrscheinlich gehört ein sahidisches biblisches Fragment (5/6 Jh.), das "unabhängig von der sonst bekannten saidischen Jak-Überlieferung ist", solcher Produktion an; s. Quecke, 1978, 238-251, bes.250-251.

[109] Die Fundgeschichte dieser Handschriften, von denen ein kleinerer Teil sich jetzt auch in der Sammlung Chester Beatty befindet, ist ziemlich dunkel. Kasser, 1958, III: "dans la Haute Égypte"; vgl. aber Kasser, 1982, 77, Anm.2: "Les papyrus Bodmer coptes et les manuscripts gnostiques de Nag-Hammadi, découverts les uns et les autres dans les environs de Khénoboskion"; vgl.

Diese Texte, deren wirklicher Besitzer gänzlich unbekannt ist[110] und die nicht nur auf griechisch (und lateinisch), sondern auch in verschiedenen koptischen Dialekten (*S,B,A*^{2}) geschrieben sind, zeigen uns, wie bohairische Texte (und wahrscheinlich subachmimische: bis jetzt sind die subachmimischen Texte von dieser Sammlung noch nicht veröffentlicht[111]) sich an ein sahidisches Milieu anpaßten (s. u. über *Pap Bodmer III*). Deutlich erkennbar sind unter diesen Texten die Produkte der Tätigkeit von verschiedenen Übersetzungsschulen und Scriptorien: es genügt *Pap. Bodmer XXIII* mit *Pap.Bodmer III* zu vergleichen; einige sahidische Texte in der Sammlung weisen ein reines Sahidisch auf, und das zeugt wahrscheinlich davon, daß sie, einmal in einem kirchlichen Scriptorium ins Sahidische übersetzt[112], nie aus dem

---

auch den genauen Ort und die Zeit des Fundes bei *Robinson* (in: Goehring, 1990, XIX): "late in 1952 in Upper Egypt near Dishna (...) 12 km east of the Jabal al-Tarif where Nag Hammadi Codices were discovered" und *Kassers* Widerspruch (1988, 191-194). Über die Herkunft der Sammlung vermutlich aus Panopolis s. Turner, 1968, 51-53. Zu den Fakten paßt aber das vorsichtige "in Oberägypten" bei *Krause* (1967, 437) am besten.

[110] Wenn man annimmt, daß diese nach Sprache, Inhalt, Alter, Form und Qualität unterschiedlichen Handschriften an ein und demselben Ort gefunden wurden (wie Robinson, 1990, 4: "The holdings of the Bibliothèque Bodmer and the Chester Beatty Library that come from the jar at the foot of the cliff /Jabal Abū Manā' - A.K./, and even before that from the little alcove in the Pachomian monastery..."; vgl. auch Scholten, 1988, 159-160), darf man nicht ausschließen, daß eine Gemeinde diese Bücher besitzt haben kann, aber ich sehe bei *Robinson* weder einen Beleg noch eine zuverlässige Argumentation dafür, daß diese Buchsammlung(en) wirklich einem pachomianischen Kloster angehört haben könnten. Berücksichtigt man das Repertoire der Bücher (s. Robinson, 1990, 19-21) und ihr Alter (die Rollen und Codices sind von 2. bis 7. Jh. datiert), so kann man wohl denken, daß sie einem antiken Buchhändler gehörten.

[111] S. aber ein Hinweis bei *Robinson* (1990, 18, Anm.15).

[112] Z.B. *Pap.Bodmer XXIII*; s. Kasser, 1965, 23: "un sahidique

sahidischsprachigen Gebiet herauskamen; die anderen, die in sich das ganze Spektrum der koptischen Dialekte tragen, zeugen für kompliziertere handschriftliche Tradition[113].

Aber gerade dank dieser ungeregelten Verbreitung ist die koptische Welt zu einem kulturellen Kontinuum geworden, und die einmal in einem dialektalen Gebiet übersetzten Texte waren in ganz Ägypten im freien Umlauf, und zwar auch außerhalb der Grenzen ihrer Dialekte (natürlich ohne irgendeine systematische Transposition in andere Dialekte[114], wie es bei den obengenannten biblischen Übersetzungen der Fall war), in die sie ursprünglich übersetzt worden waren. Übrigens waren manchmal sogar die Kopien mit guter Text- und Übersetzungstradition beim Abschreiben gegen das Eindringen fremder Elemente aus den anderen Dialekten nicht abgesichert. Das sieht man z.B. in einem sahidischen Fragment (*Lk.I.29-68*, Hs. spätestens am Anfang des 5.Jh.s aus Akhmim), das

---

remarquablement pur"; 29: "il s'agit d'un seule et même version, homogène et correcte, la version sahidique classique".

[113] Z.B. *Pap.Bodmer XXI. Kasser* (1963, 25, Anm.7) katalogisiert die *A,A*^{2}*,B,F* Abweichungen vom standardisierten Sahidischen und vermutet: "On pourrait croire que le scribe etait plus familiarisé avec le bohairique (ou le fayoumique) qu'avec le sahidique". Vgl. auch Sprachanalyse von dem Herausgeber des anderen sich in der Sammlung Chester Beatty befindenden Teiles des Codex (Shore, 1963, 11 ff.).

[114] *Kassers* Unterscheidung der "deux groupes culturels" (Kasser, 1982, 77-78) und *Orlandis* beiläufige Bemerkungen ("the more 'orthodox' productions /the biblical codices, the Apocrypha, some homilies.../ are very accurate with respect to language, orthography, and material constructions (...). By contrast the 'gnostic' production is, on the whole, much less 'professional'..." - Orlandi, 1986, 56) verdienen, unter der Bedingung, daß man eine solche Produktion 1. nicht als "gnostische", sondern als "außerkirchliche" und deshalb unkoordinierte, oder besser "unzensierte", bezeichnet und 2. nicht statisch, sondern vom Gesichtspunkt der chaotischen handschriftlichen Überlieferung betrachtet, eine allseitige Untersuchung.

eine normative sahidische Übersetzung bezeugt, obwohl es viele Abweichungen vom reinen Sahidischen (ⲯⲉⲭⲉ für ⲯⲁⲭⲉ, ⲁⲭⲙ̄ für ⲉⲭⲙ̄, ⲁⲛⲁⲕ für ⲁⲛⲟⲕ etc.) aufweist[115]. Für eine chaotische Transpositon der Texte, die von der kirchlichen Zensur unabhängig waren, können wir einige konkrete Beispiele anführen.

In einem bohairischen biblischen Fragment (*Phil.III.19-IV.9*; Hs. des 4/5 Jh.s), das vom Herausgeber als "semi-Bohairic" bezeichnet wurde und das auf eine von der klassischen bohairischen Übersetzung unterschiedliche Version hinweist[116], handelt es sich wahrscheinlich um eine Abschrift des ursprünglich bohairischen Textes im nicht-bohairischen Milieu. Sonst ist dort das Vorhandensein des Formanten ⲘⲈⲦ- (*B,F*) neben ⲘⲚ̄Ⲧ- (*S,A,A*^{2}) oder des Posessivartikels ⲡⲟⲩ- (*B,A*^{2}) neben ⲡⲉⲩ- (*S,A*^{2}) etc. schwer erklärbar[117].

Wahrscheinlich muß man auch die Sprache des *Pap.Bodmer III* (Hs. des 4 Jh.s)[118], der eine von der klassischen bohairischen

---

115 Ausführlicher s. Lacau, 1911, 76-81, wo der Herausgeber mit Recht bemerkt hat, daß nicht der Dialekt selbst, sondern der Schreiber für diese fremden Formen verantwortlich war (S.77). Ich zweifle, ob es gerechtfertigt ist, aufgrund des Zustandes der Texte von *Schenute*, wie sie durch spätere Handschriften überliefert sind, die "achmimoid features" in seiner Sprache herauszusuchen und, auch wenn "perhaps hopefully and idealistically" (S.353), von "Shenoute's idiolect" zu sprechen (Shisha-Halevy, 1976, 353-366).

116 Kahle, 1950, 147-150, wo der Herausgeber vermutet, daß es sich wahrscheinlich um eine frühere Übersetzung handelt (S.151).

117 *Kahles* Meinung nach ist dieser Text "evidence that at an early period Bohairic dialects were current which in many ways were much closer to Fayyumic and Sahidic than Bohairic proper" (Kahle, 1954, I, 231, wo man eine Liste der Abweichungen von dem Bohairischen finden kann). Aber es ist kaum vorzustellen, daß ein solches Grundwort wie die Konjunktion "und" irgendwann im Bohairischen (hier immer ⲟⲩⲟ) die sahidische Form (ⲁⲩⲱ - 4 mal in diesem Text) gehabt haben konnte.

118 Kasser, 1958, XII; der Herausgeber hat die stark sahidisch

Version abweichende Text- und Übersetzungstradition bezeugt (z.B. in *Joh* oft mit den *S* und A^2 Lesungen übereinstimmend), als eine Entstellung der ursprünglich bohairischen Sprache seitens der sahidischen Schreiber betrachten. Dies wird von der Tatsache unterstützt, daß die Bodmer Papyri in Oberägypten gefunden wurden, und ist deshalb naheliegender als die Vermutung, daß "le *Pap. Bodmer III* résulte de la transposition, en un dialecte qui voulait être du bohairique, d'un modèle de type sahidique"[119].

Bemerkenswert sind die Texte, die in Kopien verschiedener Dialekte auf uns gekommen sind. In einer Schrift (*Die Apokalypse des Elias*), deren Text sowohl auf Achmimisch (Hs. des 4/5. Jh.s) als auch auf Sahidisch (Hs. des Anfangs des 5.Jh.s; beide Hss. aus Akhmim) zugänglich ist, sehen wir nicht nur anschaulich, wie die Sprache des Textes sich einem neuen sprachlichen Milieu anpassen konnte (zweifellos ist der sahidische Text, der viele achmimische Formen enthält, eine Transposition von einem achmimischen Original), sondern auch, wie aus ein und demselben Text zwei oder mehrere Versionen entstehen konnten[120].

Ein anderes bemerkenswertes Beispiel sieht man in zwei koptischen Versionen des 2.Buches der Makkabäer (eine achmimisch[121], die

---

beeinflußte Sprache des Codex als "un bohairique approximatif" charakterisiert. Der Codex enthält den ganzen Text des *Joh* und *Gen I-IV,2*.

[119] Kasser, 1958, IX.

[120] S. Steindorff, 1899, 17, wo der Herausgeber schreibt: "Die zahlreichen Übereinstimmungen der vorliegenden achmimischen und sahidischen Version lassen ferner keinen Zweifel daran aufkommen, daß beide auf eine gemeinsame achmimische Quelle zurückgehen und daß nicht etwa zwei verschiedene achmimische Versionen des griechischen Originals im Umlauf waren". Die Sprachanalyse der Texte s. ibid. auf S.23-31. Vgl. auch die von *Schmidt* aus einer anderen Handschrift herausgegeben sahidischen Fragmente der *Apok.Elias*, deren Sprache, obwohl dieser Text höchstwahrscheinlich auch aus dem Achmimischen transponiert wurde, reines Sahidisch ist: Schmidt, 1925, 312-321.

[121] Lacau, 1911, 68-76. Hs. des 4 Jh.s (weiter: *C*, wie bei *Lacau*).

andere sahidisch[122]). Zweifellos handelt es sich um ein und dieselbe Übersetzung aus dem Griechischen, und der Charakter des sahidischen Textes läßt vermuten, daß der letztere eine Transposition aus der achmimischen Version sein dürfte (nicht umgekehrt). Ein Vergleich der Texte zeigt, daß, abgesehen von kleinen Abweichungen, die im Verlauf der handschriftlichen Überlieferung entstanden sind, der sahidische Text eine Reihe der achmimischen Eigentümlichkeiten beibehalten hat: ΝЄΜЄϤ (*C* col.1,5 und *CC* 52 A 6); ein Verb ΟΥѠΜ in der Form ѠΜ (s. ЄΥѠΜ ΧΟΡΤΟϹ[123] in *C* col.1,8 und *CC* 52 A 10-11); ЄϤ (für λϤ; *C* col.4,16 und *CC* 57 B 5)[124]; manchmal trifft man in *CC* Mischformen (z.B. ѰλЄ: 53 B 14; vgl. /*S*/ Ѱλ und /*A*/ ѰЄЄ). Man muß hier bemerken, daß der ganze *CC* "shows strong Achmimic und Sub-achmimic influences reminiscent of the Nag Hammadi documents"[125]. Diese Eigentümlichkeit kann man, wie es mir scheint, erklären, wenn man hinter diesen Schriften eine ähnliche, wie im Falle mit *Apoc. Elias*, handschriftliche Überlieferung annimmt[126].

Das Eindringen der Formen des einen Dialektes in den anderen beim Abschreiben des Textes in einem anderen dialektalischen

---

122 Das ist die zweite Schrift des *Crosby-Schoyen Codex* (3/4 Jh.; weiter: *CC*). Der Text ist von *E.S.Meltzer* herausgegeben: s. Goehring, 1990, 83-133.

123 *Lacau* (1911, 72) bemerkt: "Le régime direct de ce verbe ΧΟΡΤΟϹ n'est pas précédé de Ν̄-; c'est une construction extrêmement fréquente en akhmimique".

124 Es gibt im Text des *CC* auch andere achmimische Formen (z.B. ЄϹΠЄ in 64 A 15 oder λЄϹ in 63 A 7), aber Vergleichsmaterial fehlt: der Text *C* bricht ab.

125 Goehring, 1990, LVII (Sprachanalyse des Codex s. auf S.LI-LXII). Aber es ist nicht unbedingt notwendig, diese Sprache als "early" zu bezeichnen.

126 Es ist zu bemerken, daß Melitons *Vom Passa* (*CC*,1) in einem achmimischen Fragment erhalten ist (Goehring, 1984, 255-259; *Kassers* Klassifikation nach ist die Sprache dieses Fragmentes als *I7* zu bezeichnen: Kasser, 1985, 79-82), das aber einen anderen Teil der Schrift enthält und keinen Vergleich der Texte gestattet.

Milieu ist auch für die spätere Zeit, als die koptischen Dialekte schon lange standardisiert worden waren, eine gut bekannte Sache. Dafür geben die koptischen Texte aus dem Faijum (vor allem die *Hamuli Papyri*: 9-10. Jh.) reichliches Material. Man kann hier zwei sahidische Versionen der "Lobrede an Makarius" (*Morgan 609* und *Cairo Hamouli B*) nennen, die nicht nur deswegen interessant sind, weil sie Sahidisch mit faijumischen Formen zeigen (wobei die Faijumismen des einen Textes die des anderen nicht wiederholen), sondern auch deswegen, weil sie eine gute Möglichkeit geben, die Texte zu vergleichen und etwas über die Textentwicklung im koptischen Milieu verständlich zu machen[127].

Außerdem muß man auch das Problem der Diglossie in Betracht ziehen, d.h. die Situation, wenn zwei verschiedene Funktionen ausübenden Formen ein und derselben Sprache in einem Kollektiv existieren (eine ganz normale Situation für jede Sprachgemeinschaft)[128]. Wenn man sieht, wie früh die koptischen biblischen Texte im Vergleich zu anderen fast vollständig standardisiert wurden, kann man dies nicht nur damit erklären, daß diese Standardisierung der biblischen Texte ihres sakralen Charakters wegen erzwungen wurde (während man sich beim Abschreiben der profanen Texte mehr Freiheit erlauben konnte), sondern auch damit, daß es sich hier um zwei verschiedene sprachliche Niveaus handelt: die Sprache der biblischen Übersetzungen, die schon kodifiziert worden war und wahrscheinlich schon den Status einer literarischen Sprache hatte (um sie zu beherrschen, mußte man sie unbedingt lernen), und die Sprache der anderen Übersetzungen, die von den Menschen gemacht

---

[127] Johnson, 1980; vgl. auch *P 8115* und *P 8099* (zwei Pergamentblätter aus der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin); s. Quecke, 1970, 136 (wo der Autor schreibt: "der Dialekt (ist)...überwiegend saidisch, aber dennoch mit so vielen Faijumismen..., daß an der Herkunft des Handschrift aus dem Faijum nicht zu zweifeln ist") und S.446-448.

[128] Die Frage wurde von *Ferguson* mit Material aus den verschiedenen Sprachen ausführlich untersucht (s. Ferguson, 1959, 325-340; vgl. auch Uspenskij, 1983, wo das Problem der Koexistenz und Wechselwirkung der altrussischen und kirchenslavischen Sprachen gründlich analysiert ist).

wurden, die nichts mit den Schulen der biblischen Übersetzer zu tun hatten und kaum eine solide linguistische Vorbereitung hatten. Obwohl das Problem der Stilistik der koptischen übersetzten Texte fast unerforscht ist, haben wir, wenn wir die Qualität der Übersetzungen z.B. der Nag-Hammadi-Texte berücksichtigen (besonders dort, wo wir sie mit den griechischen Originalen vergleichen können), guten Grund zu vermuten, daß sie infolge der Variabilität ihrer Sprache der Umgangssprache näher als der literarischen Sprache standen und deshalb äußerem Einfluß eher ausgesetzt waren[129].

Zweifellos sind die Grenzen der Dialekte immer verschwommen, weil in den Grenzgebieten unvermeidlich eine Wechselwirkung, d.h. das Eindringen der Formen des einen in den anderen, besteht. Eine solche gemischte Form der Sprache zeigt sich vor allem in der mündlichen Rede und infolgedessen in ihrer schriftlichen Fixierung (private Korrespondenz, Inschriften etc.). Wenn aber als Untersuchungsmaterial nicht das mündliche Wort, sondern ein literarischer Text dient, dessen Sprache andere Realien wiederspiegelt und anderen Gesetzen untergeordnet ist, muß man auch andere, kompliziertere Mechanismen berücksichtigen. Die in einem Dialekt geschriebenen (oder übersetzten) und gleichzeitig noch auf eine gewisse überdialektale Norm hin orientierten Texte (die einen mehr, die anderen weniger; s. o. über die verschiedenen Typen der Übersetzungen und Diglossie) konnten, wie ein Gedächtnis (um so mehr die Texte, die eine lange handschriftliche Tradition hinter sich gebracht hatten) die Reste der anderen nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit abgelegenen Dialekte akkumulieren. Nachdem sie aus einem sprachlichen Milieu in ein anderes eingedrungen waren und sich dort mehr oder weniger angepaßt hatten, konnten sie nichtsdestoweniger eine ganze Reihe der Eigentümlichkeiten des Ausgangsdialektes bewahren. Da sich die Situation bei der weiteren Tradierung wiederholte, konnten solche

---

129 Aber ohne eine Spezialuntersuchung ist es kaum möglich zu unterscheiden, ob diese Variabilität aus einer unformalisierten (nichtliterarischen) Sprache entsteht, oder ob sie ein Ergebnis ausschließlich der komplizierten handschriftlichen Überlieferung ist.

Texte eine ganze Anzahl von Eigentümlichkeiten ansammeln, die sie zuvor aus anderen Dialekten aufgenommen hatten. Deshalb können uns diese Texte nicht nur einen synchronen Schnitt geben, der um so breiter ist, je weniger die Sprache der Übersetzung systematisiert war, sondern auch einen diachronen, der um so tiefer ist, je länger und reicher die handschriftliche Tradition war. Diese Texte zeigen uns nicht den Zustand des einen oder anderen Dialektes zur Zeit der Abschrift der Handschrift (also einen "reinen" Dialekt), sondern gewissermaßen ein Konglomerat der Formen jener Dialekte (und sogar der verschiedenen stilistischen Schichten ein und desselben Dialektes), die sie durchlaufen haben. Es läßt sich voraussetzen, daß diese gemischten Dialekte kaum die mündlichen Dialekte (oder sogar Idiolekte) richtig wiedergespiegelt haben. Obwohl in den frühen sahidischen Briefen, für die man natürlich keine handschriftliche Überlieferung annehmen kann, auch eine Reihe Abweichungen vom "reinen" sahidischen Dialekt zu sehen ist, rühren diese Abweichungen nur vom Einfluß benachbarter Dialekte her (z.B. A,A^2)[130]. Deshalb muß man die in einigen Handschriften anzutreffenden bizarren Dialekte, in denen man das ganze Spektrum koptischer Dialekte sehen kann ($S^{A,A2,F,B}$) und die kaum die Norm der literarischen oder lebendigen Sprache wiederspiegelten[131], eher

---

[130] Ganz üblich für die mündliche Sprache der Grenzgebiete. S. Anm. 68 und die von *Crum* herausgegebenen frühen sahidischen Briefe (4/5 Jh.) mit subachmimischem Einschlag: z.B. die nasalisierte Form der griechischen Partikel ⲛ̄ⲇⲉ, ⲛ̄ⲅⲁⲣ (Crum, 1909, N.292); ⲉⲛⲏⲉ und ⲥⲟⲟⲩⲛⲉ (N.352); vgl. ⲗ- des Objektes (Worrell, 1942, 173-174, N.2). Aber es gab in dieser Zeit (4-5 Jh.) auch die Briefe, die in "a pure Sa'idic" geschrieben sind (z.B. Crum, 1909, NN.268, 272).

[131] Andernfalls ist es schwer vorstellbar, daß man in der mündlichen Sprache einmal z.B. ⲁⲛⲟⲕ oder ⲛ̄ⲧⲟⲕ, aber in dem nächsten Satz ⲁⲛⲁⲕ oder ⲛ̄ⲧⲁⲕ aussprechen könnte, wie wir es so oft in den Nag-Hammadi-Texten beobachten können. Es ist kaum möglich mit *Turner* einverstanden zu sein, wenn er in seiner Beschreibung der Sprache des *LibTh* keinen Unterschied zwischen der Sprache, die schon von einem schriftlichen Text bedingt ist, und der mündlichen Sprache macht und sagt: "The fact that the scribe in many cases

als einen (abgestuften) bloß geschriebenen Idiolekt bestimmen.

Beachtet man eine solche abgestufte (in der Zeit, im Raum, durch die verschiedenen sozio-kulturellen Schichten) Übertragung der Texte in der koptischen Welt, braucht man in Ägypten nicht so viele Dialekte zu zählen[132]. Deshalb sollte man auch nicht so sehr von "immigrant dialects" als von "immigrant-Handschriften" sprechen: obwohl wir über die Bevölkerungsmobilität in Ägypten dieser Zeit gut informiert sind[133], haben wir keinen Grund zu vermuten, daß die Leute, die beim Abschreiben der Handschriften (die Hauptquelle unserer Kenntnis der koptischen Dialekte) mitgewirkt haben, an dieser Migration beteiligt waren. Wenn Forscher, die sich vor allem auf die Analyse der von Halb-Professionellen übersetzten Texte stützen, feststellen, daß eine Standardisierung der koptischen Dialekte ziemlich spät einsetzte und infolgedessen die in dem einen oder anderen Dialekt geschriebenen frühen koptischen Denkmäler Spuren von Einflüssen anderer Dialekte tragen, dann ignorieren sie, wie es scheint, die obengenannten Fakten.

Indessen war die Zeit der Standardisierung der koptischen Dialekte genau die Zeit der intensiven Ausbreitung der ins Koptische übersetzten griechischen Texte in der koptischen Welt, und dieser Prozeß verlief nicht nach strikten Gesetzen, sondern spontan und chaotisch. Wenn man die Sprachanalyse schriftlicher Texte als Basis für die Rekonstruktion des lebendigen Dialektes oder für seine Lokalisierung[134] nimmt, muß man auch diesen Umstand

---

vacillated between Subachmimic and Sahidic forms of the same word would suggest that the scribe knew and wrote a mixed dialect lying between the areas where Sahidic and Subachmimic were spoken" (Turner, 1975, 100).

132 S. z.B. Kasser, 1991, 70-73.

133 S. Braunert, 1964.

134 Es ist gut bekannt, daß nicht nur unsere Information über den Fundort koptischer Handschriften meistens gleich Null ist, sondern auch, daß die Handschriften durch Ägypten wanderten und der Fundort nicht unbedingt mit dem Ort der Verbreitung dieses Dialektes gleichzusetzen ist; s. z.B. Worrell, 1934, 63-64.

berücksichtigen: die sprachliche Heterogenität des geschriebenen Textes auf eine Weise zu erklären, als ob es sich um mündliche Sprache handeln würde, ist offensichtlich ungenügend.

Auf die Frage, warum alle sahidischen Texte von Nag Hammadi Einschläge anderer Dialekte tragen, kann man jedoch ziemlich überzeugende Antworten bekommen, wenn man das Problem nicht vom Gesichtspunkt der Synchronie, sondern der Diachronie betrachtet. Man darf annehmen, daß die Nag-Hammadi-Schriften nicht im sahidischsprachigen Gebiet (d.h. nicht dort, wo sie gefunden wurden) übersetzt wurden und daß es sich bei ihnen entweder um sahidische Umformungen von ursprünglich in andere Dialekte übersetzten Texten, oder um Texte, die eine Weile ihres handschriftlichen Lebens in einem nicht sahidischen Milieu verbrachten und eine gewisse Reihe von Eigentümlichkeiten aus den anderen Dialekten in sich eingesogen haben, handelt. Als solche Texte in eine andere sprachliche Umgebung (wo man z.B. Sahidisch gesprochen hat) gekommen sind, mußten sie die entsprechende Modifikation ertragen, um sich dem neuen sprachlichen Milieu anzupassen und dort leichter aufgenommen zu werden. Diese Adaptierung konnten die Schreiber leisten, die den Text beim Abschreiben nach ihren sprachlichen Normen korrigierten und "verbesserten"[135]. Von dem Ausmaß dieser (in diesem Falle sahidischen) Korrektur, die nicht zuletzt von der Dauer der handschriftlichen Tradition abhing, hat dann der Dialektcharakter der einen oder anderen Schrift abgehangen. Wenn man in Betracht zieht, daß die Aufgabe der Schreiber, von denen man vielleicht keine Korrektur gefordert hat, nur die Erledigung des Auftrages war[136] und daß diese Menschen keine professionellen Übersetzer oder Philologen waren und weder grammatische Anleitungen noch Lehrbücher besaßen (s. aber oben über die Übersetzer und die

---

[135] Eine gewisse Transposition von einem Dialekt in den anderen konnte übrigens auf einmal, wenn auch (halb)professionel und nicht regelmäßig, beim Übergang des Textes ins neue Dialektmilieu gemacht worden sein, und bei jeder neuen Abschrift konnte sich ein solcher Text sprachlich weiter modifizieren.

[136] Deshalb wurden für die Abschrift des Codex XI, der Texte in zwei Dialekten enthält, zwei Schreiber beauftragt.

Schreiber der biblischen Texte), ist eine solche Vermischung der Dialekte innerhalb einzelner Texte nicht überraschend[137]: die qualitativen und quantitativen Veränderungen des Originals in jeder nachfolgenden Abschrift[138] hingen von der Korrekturaktivität des Schreibers ab[139].

Infolgedessen sind einige Schriften nur unwesentlich sahidisiert worden (die subachmimischen Texte mit gelegentlichem sahidischen Einschlag), andere bedeutend mehr (die sahidischen Texte mit starkem subachmimischen Einschlag, z.B. in *Sammlung A*). Es gibt in der Bibliothek auch sahidische Texte, die einen komplizierteren Weg in ihrer handschriftlichen Geschichte gegangen sind und die Spuren nicht nur des Subachmimischen, sondern auch anderer Dialekte (*F, B*) enthalten. Deshalb hat *Turner* wahrscheinlich recht, wenn er einen wesentlichen Einschlag der nördlichen Dialekte in der Sprache des *Allog* berücksichtigt und als Möglichkeit für seine Erklärung vermutet, daß wenigstens drei Nag-Hammadi-Texte (*StelSeth, Zostr, Allog*), die sich ihren

---

[137] Vgl. z.B. *Shisha-Halevys* (1991, 198) Bemerkung: "The Nag Hammadi grammatical systems, which vary from one text to another, often seem inconsistent even in one and the same text".

[138] Davon, daß die Schreiber der Nag-Hammadi-Handschriften selbst keine Übersetzer waren, sondern von schon existierenden koptischen Originalen abschrieben, zeugt der Charakter der Schreibfehlerberichtigungen , s. z.B. Parrott, 1979, 4-7; Pearson, 1981, 13-14; Böhlig - Wisse, 1975, 11. Leider wissen wir nicht, wie lange die koptische handschriftliche Tradition dieser Texte dauerte und wie viele Abschriften die nicht erhaltenen koptischen Protographen von den Nag-Hammadi-Texten trennen; s. z.B. Nagel, 1969, 468.

[139] Die Verantwortung der Schreiber für diese "unreinen" Dialekte ist schon von Böhlig - Wisse, 1975, 11-12 unterstrichen worden; vgl. Parrott, 1991, 23: "it is perhaps better to think of those differences as having appeared in the course of transmission as scribes from different regions adjusted the text in an *ad hoc* fashion". Die Meinung von *Barns*, daß Nag-Hammadi-Texte aussehen, "as if their scribes reproduced texts exactly as they found them, without attempting to adapt them to their own linguistic standard" (Barns, 1975, 15), ist kaum annehmbar.

philosophischen Grundgedanken nach ähneln, "a Sahidic translation (d.h. ein Transposition - A.K.) of a Bohairic text" sein könnten[140]. Nimmt man dies an, muß man auch für die anderen Texte mit bohairischen Merkmalen (*LogSeth*, *ApcPt*, *EpPt*) eine solche handschriftliche Überlieferung (eine Transposition aus dem Bohairischen ins Sahidische) voraussetzen[141].

Da aber jeder Codex seine Bestandteile veränderte und jede Schrift darin ein eigenes vorangehendes Leben gehabt haben konnte, ist man gezwungen, jeden einzelnen Text ausführlich zu untersuchen. Z.B. sieht man im *Codex IV* Schriften, die verschiedene Übersetzungs- und handschriftliche Traditionen bezeugen: die zweite Schrift (*EvAeg*) weist ein ziemlich reines Sahidisch auf, wenn auch mit einigen für die nördliche Dialekte kennzeichnenden Zügen, aber die erste Schrift (*AJ*) hat einen sichtbaren subachmimischen Einschlag und zeigt keine *B/F* Eigentümlichkeiten, dabei handelt es sich um dieselbe Version des Textes, die man im stark subachmimisierten *Codex II* findet[142].

---

[140] *J.D.Turner* in: Hedrick, 1990, 15, 173.

[141] *Meyer* hat drei Möglichkeiten für die Erklärung des Einschlags der anderen Dialekte (vor allem des bohairischen) auf die Sprache des *EpPt* vermutet: 1. Weil der bohairische Einschlag nur in einigen Teilen des Textes erkennbar ist, könnte es sich um verschiedene "dialectically divergent materials" handeln, die später in den *EpPt* zusammengefaßt wurden; 2. Weil die Muttersprache des Schreibers nicht Sahidisch war, mußte er beim Abschreiben unvermeidlich etwas aus seinem Dialekt in den Text hineintragen (es konnte auch sein, daß "a plurality of translators, scribes and copyists /.../ with different philological standards and abilities" diesen Sprachzustand des Textes beeinflußt hat); 3. Zu dieser Zeit war die Sprache noch nicht standardisiert (Meyer, 1979, 130-131).

[142] *Nagel* hat bemerkt, daß das *AJ* (II,1), im Vergleich mit den anderen Schriften des Codex II, "relativ das 'reinste' Sahidisch bietet" (Nagel, 1969, 467, wo er auch unterstreicht, daß der Text "stärker als die anderen Schriften von NH II achmimisch durchsetzt" ist). Wahrscheinlich darf man es damit erklären, daß der Text des *AJ* zur Zeit der Abschrift dieser Kopie schon einige

Deshalb kann man mit Sicherheit annehmen, daß *Codex IV* aus den Schriften gebildet worden ist, die von verschiedenen Personen übersetzt wurden und daß diese Schriften, bevor sie in den Codex gelangt sind, jede für sich existierten. Auch die Vermutung, daß *LibTh* aus einem anderen Original in *Codex II* abgeschrieben worden ist (s. oben S.14-15), scheint von der Sprachanalyse bekräftigt zu werden. Im Vergleich mit den Schriften 2-6 (über die sprachliche Eigenart des II,1 /AJ/ vgl. Anm. 140) weist *LibTh* eine Reihe von Besonderheiten auf[143]: es gibt in *LibTh* nicht die griechische Konjunktion ἵνα, dagegen findet man nur in diesem Text eine Verbalform ⲡⲁⲭⲉ-/ⲡⲁⲭⲉⲣ (17 mal); die Verdoppelung von ⲛ̄ vor Vokal oder Sonorant, was man überall in den anderen Schriften des *Codex II* sieht, trifft man nur 2 mal an; die perfektischen Formen mit ϩ (ⲛ̄ⲧⲁϩ,-ⲁϩⲣ) fehlen auch in *LibTh* etc.

Auch kann man aufgrund der Kolophon- und Sprachanalyse (s. oben S.34-35) eine sekundäre Zusammensetzung des Codex VII vermuten: es ist anzunehmen, daß es sich hier um wenigstens zwei Gruppen von Texten handelt (VII,2,3,5 und VII,1,4), die in verschiedenen Sprachgebieten übersetzt wurden, obwohl der Schreiber des Codex vor sich als Vorlage über eine Handschrift, in der schon alle fünf Texte enthalten waren, verfügte[144].

Natürlich war die allmähliche Sahidisierung dieser subachmimischen (oder unter Einwirkung der handschriftlichen Tradition subachmimisierten) und bohairischen Texte nicht

---

Phasen der Adaptierung in ein sahidisches Milieu durchlaufen ist, während sich die übrigen Schriften dieses Codex, die eine unabhängige handschriftliche Tradition gehabt haben könnten, noch in der Mitte des Weges befanden.

[143] Die Sprache des *LibTh* wurde von *Schenke* vor kurzem ausführlich untersucht (Schenke, 1989, 6-18, bes.7-9), seine Ergebnisse sind hier benutzt.

[144] Davon zeugt die Anordnung des Materials: man sieht keine Spuren eines Bemühens, Platz zu sparen; im Gegenteil wird die Dichte der Zeilen pro Seite zum Ende der Handschrift hin geringer als in der Mitte: vgl. z.B. SS.121, 122, 126, die je 34 Zeilen haben, SS. 123, 125 - 33 Zeilen und je 36 Zeilen auf den ersten Seiten (1,2,3,5,6) oder 38 Zeilen auf S.62, 39 Zeilen auf S.64.

fortschreitend und geradlinig: die Behauptung, daß in jeder folgenden Kopie immer weniger Spuren des ursprünglichen Dialektes blieben, ist unhaltbar. Von ursprünglich nicht-sahidischen Originalen, die sich nach einem sahidischen Milieu richteten, wurden zahlreiche Kopien in verschiedene Richtungen zerstreut, die immer neue Varianten erhielten. Die Sahidisierung der einen Textvariante konnte in eine andere Richtung und nach anderen Parametern verlaufen als die der anderen. Deshalb konnten die handschriftlichen Traditionen der umlaufenden Exemplare, bei ihrer gemeinsamen Tendenz zum normativen Sahidischen, lange ihre spezifischen Eigentümlichkeiten behalten.

Zur Bekräftigung des oben Gesagten stehen ein paar Beispiele unter den Nag-Hammadi-Texten zur Verfügung. Um die Vermutung von sahidischen Umformungen einiger ursprünglich auf subachmimisch geschriebenen Texte zu bestätigen, haben wir nur einen Text: die schon lang bekannten koptischen Fragmente eines gnostischen (sethianischen[145]) Traktates (*B.L. Or.4926*) sind von *Oeyen* als subachmimischer Text der *Schrift o.Tit* (Nag-Hammadi-Texte II.5 und XIII.2) identifiziert worden[146]. Er nahm an, daß es sich um zwei unabhängige Übersetzungen aus einer griechischen Vorlage handelt (vielleicht sogar um zwei verschiedene Fassungen)[147]. Weiterhin

---

[145] So *Crum*, der zum erstenmal einige Fragmente dieser Schrift herausgegeben hat (Crum, 1905, 251-252, N.522); *F.G.Kenyon* hat diese Handschrift, über die nichts, abgesehen davon, daß sie in der Einbandkartonage einer anderen Handschrift gefunden worden war, bekannt ist, in das 4.Jh. datiert.

[146] Oeyen, 1975, 125-144. Unter den Nag-Hammadi-Texten gibt es noch eine Schrift (*EvVer*), die sowohl sahidisch (XII,2) als auch subachmimisch (I,3) erhalten ist, aber der sehr fragmentierte Zustand des sahidischen Textes gestattet nicht, einen sicheren Schluß über seine Beziehung zum subachmimischen zu machen. Vgl. jedoch die weitgehenden Rekonstruktionen von *F.Wisse* in: Hedrick, 1990, 332-342.

[147] "Es ist m.E. fast sicher, daß die beiden Versionen zwei selbständigen Übersetzungen aus dem griechischen Original entsprechen, und nicht durch Übertragung von einem koptischen Dialekt in den anderen entstanden sind(...). Aber es handelt sich

bemerkte er, daß die Anzahl der Fälle, in denen der subachmimische Text in II,5 fehlende Ergänzungen enthält, gering ist[148]; gleichzeitig sind die Fälle, in denen der Nag-Hammadi-Text in *B.L.Or.4926* fehlende Erweiterungen besitzt, viel zahlreicher[149]. Es handelt sich um "die interpretierenden Zusätze", die "nach der Übersetzung ins Koptische gemacht wurden", deshalb zeigt *Or.4926* "ein früheres Stadium der Textentwicklung" (S.134).

Anders hat *Layton* das Problem der Wechselbeziehung dieser Texte gelöst. Er bestätigt, daß es sich in beiden Fällen um

---

nicht nur um zwei verschiedene Übersetzungen, sondern es sind an zahlreichen Stellen andere Abweichungen zu verzeichnen, die von einer verschiedenen Entwicklung des Textes zeugen", s. Oeyen, 1975, 132.

[148] Eine verbale Form ⲁϥⲟⲩⲱ[ⲛ]ϩ in Fr.XI, Z.1 fehlt in II,5,124,28 (übrigens, wie *Oeyen* bemerkt, könnte "das Wort aus Versehen im Nag-Hammadi-Text ausgelassen" sein, S.133); ein griechisches Adverb ⲧⲟ[ⲧⲉ] in Fr.I, Z.5 fehlt in II,5, 103,4; es gibt auch drei kleine Erweiterungen: posses.Pronom. ⲡⲟ]ⲩ-in Fr.VI, Z.25; ⲧⲏⲣ̄ϥ[... in Fr.IX, Z.2; ...ⲙⲛⲧ]ⲏⲉⲓⲁⲓⲱ[ⲛ... in Fr.XII, Z.6 (aber die Konjektur "ist nicht voll gesichert", Oeyen, S.144; Layton verzeichnet diese Lesung in seiner Ausgabe des Textes nicht). *Oeyen* hat auf das in II,5 (103,30) fehlende Wort ἄρχων (Fr.II, Z.5) nicht verwiesen (vgl. Anm.149).

[149] Z.B. ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲧⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ in II,5,103,34 und ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉ[ϥⲥⲱ]ⲧⲙ̄ ⲁⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ in Fr.II, Z.8; ⲛ̄ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲭⲁⲟⲥ in II,5, 125,21 und ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ in Fr.XII, Z.4; ⲙ̄ⲡⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲛⲧⲛⲟϭ in II,5, 103,30 und ⲁⲡⲉ[ⲥ]ⲓⲛⲉ in Fr.II, Z.5. Aber man darf in dieser Stelle nicht eine Erweiterung von II,5 sehen, sondern ein Mißverständnis der Phrase, die in *Or.4926* wahrscheinlich einen besseren (abgesehen von dem unverständlichen Verb ϑϩϐⲉ /s. Oeyen, 1975, 135, Anm.3/, das in II,5 als ϭⲱⲗⲡ ⲉϐⲟⲗ wiedergegeben ist) Sinn hat: von einem der Überarbeiter des subachmimischen Originals war das Wort ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ im Syntagma ⲁⲥϑϩϐⲉ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲁⲡⲉ[ⲥ]ⲓⲛⲉ (vielleicht <ⲙ̄> ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ) als ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ (ἀρχή) verstanden: daraus erscheint in II,5 das in Fr.II, Z.5 fehlende "ihrer Größe". *Oeyen* bemerkt auch einige andere, wenn auch auf weitgehenden Rekonstruktionen beruhende Abweichungen; s. Oeyen, 1975, 133.

denselben Text handelt: einige Unterschiede (wenn sie wirklich existieren) zwischen den Texten führen zu den Varianten des griechischen Originals zurück. Seiner Meinung nach haben wir die Übersetzung aus einem koptischen Dialekt in einen anderen, aber er kann nicht feststellen, welcher koptische Text ursprünglich war[150].

Layton machte eine ausführliche Liste der dialektalen und stilistischen Abweichungen zwischen den Texten, aber er hat, wie es scheint, nicht den Charakter der Benutzung der griechischen Wörter in Betracht gezogen. Dennoch fallen sie in II.5 immer mit denen in *Or.4926* zusammmen[151] (dies wäre kaum möglich, wenn wir zwei unabhängige Übersetzungen aus dem Griechischen hätten - gegen *Oeyen*); indessen hat der subachmimische Text oft griechische Wörter dort, wo sie in II.5 entweder weggelassen, oder durch koptische Wörter ersetzt sind[152] (ein Beweis dafür, daß der Text zuerst in das Subachmimische übersetzt wurde). Gleichzeitig scheinen die syntaktischen Konstruktionen einen gewissen Beweis für die Ursprünglichkeit des subachmimischen Textes zu geben: im Vergleich sind viele Stellen von II,5 gegenüber *Or.4926* vereinfacht. Z.B. ist die Partikel N̄ⲑⲓ, die man unter anderem dazu benutzt, um in den übersetzten Texten die Wortfolge des griechischen Originals zu bewahren (Fr.I, Zz.3-4; Fr.II, Z.4), an den entsprechenden Stellen von II,5 (103,2-3 und 103,28-29) nicht

---

150 Layton, 1989, 2, 96-134 (hier 98). Aber bezüglich der Sprache des Codex II bemerkt er, daß das Vorhandensein der subachmimischen Fragmente des Traktates die Möglichkeit zuläßt, daß alle Texte dieses Codex (nach ihm: Kryptosubachmimisch) solche subachmimisierten Umformungen ("transpositions") aus A^2 gewesen sind (Layton, 1989, 1, 7).

151 Die einzige Ausnahme ist ein Verb ἁρμόζω (II,5, 117,22), das in dem subachmimischen Text wahrscheinlich durch COBTЄ (C]BṬⲗT≠, Fr.VI, Z.2) wiedergegeben wurde (vgl. *Prov.8.30 /A/*: COBTЄ und *19, 14*: ϩⲗⲢMOZⲰ).

152 Ein Adverb τότε (Fr.I, Z.5 und Fr.IV, Z.3) ist in II,5 (103,5 und 112,30) weggelassen; ein Substantiv [δύ]ν[α]μ[ι]ς (Fr.I, Zz.4-5) ist durch koptisches ϬOM (II,5,103,3) ersetzt; vielleicht ist ein Substantiv αἰών (Fr.XII, Z.6, vgl. Anm.148) auch ausgelassen (II,5,125,24).

vorhanden[153]. Die Reihe der grammatischen Verbesserungen in II,5 zeigt, wie es scheint, das Streben der Redakteure, den Stil des subachmimischen Textes zu korrigieren, um den Sinn zu präzisieren. Z.B. ist die Konstruktion mit Doppelformant des Perfektums I (ⲁ-), die man in dem subachmimischen Text antrifft, in II,5 durch die einfachere ersetzt (Fr.VI, Z.6 und II,5,103,5; Fr.I, ZZ.2-3 und II,5,102,35); ein Verb mit neutraler Bedeutung (ϵⲓⲣϵ -"machen") ist durch ein anderes ausdrucksvolles (ϧⲱⲕ ϵⲃⲟⲗ - "vollenden") ersetzt, etc[154]. Wenn wir annehmen, daß II.5 eine sahidische Umformung der subachmimischen Vorlage ist, können wir weiter vermuten, daß nicht nur bei den anderen Texten dieser Handschrift sahidische Umformungen, sondern auch bei den anderen Texten der *Sammung A*, deren Sprache ziemlich subachmimisiert ist, die gleichen Umformungen vorliegen (es ist daran zu erinnern, daß *Codex X*, der wahrscheinlich derselben Gruppe angehört, in Subachmimisch geschrieben ist).

Ein deutliches Beispiel für eine, wenn auch mangelhafte, Sahidisierung eines subachmimischen Textes findet man in der 5. Schrift des Codex I (*TracTri*), in der man einmal subachmimische (und achmimische), ein anderes Mal sahidische (wie es scheint ohne System) Formen antrifft: (Konditionalis) ϵⲩⲯⲁ (A^2), ⲁⲩⲯⲁ (*A*), ϵⲩⲯⲁⲛ (*S*); (Prateritum) ⲛϵ≠ (*S*,A^2), ⲛⲁ≠ (*A*); (relatives Perfekt) ϵⲛⲧⲁⲥ (ⲛ̄ⲧⲁⲥ, A^2), ϵⲧⲁⲥ (*A*), ϵⲛⲧⲁ≠ (ⲛ̄ⲧⲁ≠, *S*,A^2); (kausativer Infinitiv) ⲧⲣϵ≠ (*S*,A^2), ⲧ(ϵ)≠ (*A*) etc.; ⲕⲱ (*S*,A^2), ⲕⲱϵ (A^2), ⲕⲟⲩ (*A*, 1 mal); ⲥⲃⲱ (*S*, A^2), ⲥⲃⲟⲩ (*A*, A^2); ⲧⲁϧⲱ (*S*, A^2),

---

[153] Übrigens finden sich ⲛ̄ⲑⲓ-Konstruktion an anderen Stellen des II,5 (102,29-30, 102,32).

[154] Aber, wie zwei identische Kopien der *Schrift o.Tit.* (II,5 und XIII,2 - wahrscheinlich von ein und derselben Hand geschrieben, s. Anhang 1) zeigen, hatte dieser Schreiber den schon in einem vorangehenden Stadium korrigierten Text zur Verfügung. Es ist aber zu bemerken, daß die Orthographie sich bei diesen beiden Kopien manchmal unterscheidet (ϵⲡϵⲓⲇϵ, ⲗⲁⲗⲩϵ /A^2/, ⲇϵ, ⲗⲡⲟⲇⲓⲍϵⲓⲥ in II,5 und ϵⲡⲓⲇϵ, ⲗⲁⲗⲩ, ⲛ̄ⲇϵ /A^2/, ⲁⲡⲟⲇⲓⲍⲓⲥ in XIII,2), was damit erklärt werden kann, daß der Schreiber, wenn er auch die beiden Kopien von ein und derselben Vorlage abschrieb, seine eigene orthographische Korrektur im Laufe der Arbeit automatisch und systemlos eintrug.

ΤΛΧΟΥ (A)[155]. Manchmal kann man kaum unterscheiden, ob es sich um dialektale Formen oder einfach um unsystematisierte Orthographie handelt (z.B. treffen wir für das Qualitativ von ϵⲓⲣϵ mehrere verschiedene Formen: Ο, Οϵⲓ, Οⲓ, Ⲱ, ⲗϵⲓ) etc[156].

Die Forscher haben das Sprachproblem dieses Textes auf verschiedene Weise erklärt. *Kasser* hat vermutet, daß der Text zuerst "fut traduit, assez maladroitement, en un dialecte copte sahidique archaique" und später "on sentit le besoin de retraduire ce texte , en dialecte lycopolitaine: cette traduction fut peut-être effectuée directement par notre copiste lui-même, homme vraisemblablement plus grec que copte[157], et connaissant en tous cas le sahidique (...) mieux que le lycopolitain"[158]. *Attridge* und *Pagels* haben die verschiedenen Fehler im Text des *TracTri* katalogisiert und bemerkten, der Grund für sie liege in koptischen handschriftlichen Traditionen, aber die Frage, warum die Schrift in einem solchen bizarren Dialekt geschrieben ist, haben sie offen gelassen: "It may have originally been translated into one dialect (Sahidic?), then adapted, inconsistently, into Subachmimic. Alternatively, the translator may have attempted to render the text into Subachmimic, although he was more familiar with Sahidic"[159]. *Thomassen* hat unterstrichen, daß "l'influence sahidique

---

[155] Nach *Funk* sind das Infix des Konditionalis ⲯⲗ nur für *Ljo* (bzw. *L 5*, vgl. Anm.58) und *A*, das Präfix des Präteritums Νⲗ≠ nur für *A*, die Basis des kausat.Inf. Τϵ- nur für *A* und die Formen mit -ΟΥ (statt -Ⲱ) auch nur für *A* charakteristisch (Funk, 1985, 137, Tab.1). Weil man die Sprache des *TracTri* kaum in einem System unterbringen kann, hat *Funk* diesen Text für seine Cluster-Analyse nicht herangezogen, aber die Frage entsteht, wohin man diesen Text unter anderen subachmimischen Texten einordnen muß.

[156] Ausführlich über die Sprache des *TracTri* s. *Kasser* und *Malinine* in: Kasser u.a., 1973, 11-35; *Attridge* und *Pagels* in: Attridge, 1985, 160-176; Thomassen, 1989, 21-38.

[157] Vgl. Nagel, 1991, 153: "perhaps not the work of someone whose mother tongue was Coptic".

[158] Kasser u.a., 1973, 35.

[159] Attridge, 1985, 163, 176.

dont le texte (...) témoigne, se limite essentiellement à son apparence orthographique". Seiner Beurteilung nach, mit der ich einverstanden bin, liegt der Grund darin, daß "le texte ait été traduit, à l'origine, dans une variante du subachmimique influencée par l'achmimique, et que les éléments sahidiques dont temoigne l'orthographie du manuscript proviennent du fait que le scribe, et peut-être aussi des scribes précédents, etait plus à l'aise avec le sahidique qu' avec le subachmimique"[160]. Betrachtet man diese aus einer chaotischen handschriftlichen Tradition entstandene sprachliche Inkonsequenz, so muß man annehmen, es handle sich eher um einen künstlichen sprachlich-schriftlichen Konstrukt als um eine lebendige sprachliche Realia[161]. Einerseits zeigt die Sprache anschaulich, wie ein ursprünglich subachmimischer Text sich unter Einwirkung der sahidischen Korrektur verändern konnte, andererseits sieht man hinter dem Text eine komplizierte handschriftliche Überlieferung, die man nicht auf die Opposition *S* - A^2 eingrenzen sollte.

Wenn man gleichzeitig berücksichtigt, daß die anderen subachmimischen Schriften des Codex fast keine Spuren des Sahidischen enthalten, muß man vermuten, *TracTri* habe seine eigene, von ihnen unabhängige handschriftliche Geschichte gehabt und sei aus einer anderen Handschrift in den Codex I gekommen[162].

Auch die anderen subachmimischen Nag-Hammadi-Texte können bezeugen, daß ihre Adaptation in ein sahidischsprachiges Milieu bereits begonnen hatte. Z.B. ist der Dialekt des Codex X (nur eine Schrift: *Mars)* ebenfalls sahidisiert, wenn auch nicht so stark wie jener des *TracTri*. Man findet hier eine Reihe sahidischer Formen, die nicht nur damit erklärt werden können, daß "the A^2 dialect never achieved standardisation"[163], sondern eher damit, daß dieser

---

160 Thomassen, 1989, 34, 38.

161 Deshalb ist es kaum richtig, dieses Sprachphänomen als "a sub-dialect all its own" zu bezeichnen (Pearson, 1981, 223).

162 Ich habe keine sprachlichen Besonderheiten gefunden, welche gestatten würden, einen Unterschied zwischen dem Schreiber von *I,1-3,5* und dem Schreiber von *I,4* und *XI,1-2* zu zeigen.

163 Pearson, 1981, 223, wo (s. S. 223-224) die sahidischen

Codex nicht im subachmimischen Gebiet abgeschrieben wurde.

Also, obwohl die Nag-Hammadi-Bibliothek aus verschiedenen kleinen Sammlungen oder sogar einzelnen Büchern zusammengestellt worden ist, gestattet sowohl das Repertoire der Schriften als auch das Vorhandensein der subachmimischen Texte sowie ein (mehr oder weniger) subachmimischer Einschlag in fast allen sahidisch-geschriebenen Texten folgende Vermutung: Bevor diese Schriften in das Nag-Hammadi-Gebiet gelangten, befanden sie sich eine Zeitlang irgendwo in dem subachmimischen Gebiet in Kreisen, die zweisprachige Menschen vereinigten, die diese (halb)esoterischen Schriften sammelten und lasen. Sie fanden in ihnen einen Einklang ihrer Religiosität und entweder übersetzten sie aus dem Griechischen, oder, wenn es sich um Schriften handelte, die schon früher in einem anderen dialektalen Gebiet ins Koptische übersetzt wurden, transponierten aus einem anderen Dialekt in den eigenen[164]. Ein solcher Ort konnte wohl Lykopolis gewesen sein, wo man Subachmimisch sprach.

Um zu zeigen, wie sich die Sprache im Laufe der handschriftlichen Überlieferung vom Einschlag der anderen Dialekte befreien und "reiner" werden konnte, können wir einen weiteren Text anführen, der in zwei Kopien erhalten ist. Es handelt sich um den ganzen Text des *Silv* und ein Pergamentblatt des 10/11 Jh.s. *(Or 6003)* aus dem Britischen Museum, das ein Stück der dem hl. Antonius zugeschriebenen Schrift enthält und fast identisch mit *Silv* (*NHC VII,4:97,9-98,22*) ist[165]. Aufgrund einiger sprachlicher Verschiedenheiten in den beiden Texten versuchte *Funk* zu zeigen,

---

Abweichungen von A^2 katalogisiert worden sind.

[164] Ein gutes Beispiel gibt *Eug*, der in zwei verschiedenen Versionen, die in verschiedenen Übersetzungsschulen gemacht wurden, auf uns gekommen ist. Obwohl das Sahidische beider Versionen subachmimischen Einfluß zeigt, enthält *Eug V* noch einen Einschlag der nördlichen Dialekte, was bedeuten kann, daß diese Schrift aus dem Norden gekommen ist und eine Zeitlang in einem subachmimischen Gebiet blieb.

[165] S. Crum, 1905, 407 (N.979). Die Schrift wurde von *Funk* identifiziert und mit der Analyse aller Abweichungen von *Silv* herausgegeben (Funk, 1976, 8-21).

daß es "sich um voneinander unabhängige Übersetzungen, denen im wesentlichen (...) ein und derselbe (vermutlich griechische) Ausgangstext zugrunde lag", handelt[166].

Man kann aber kaum damit einverstanden sein, weil viele Passagen in diesen Texten wörtlich übereinstimmen. Abgesehen davon, daß die beiden Texte ihr eigenes handschriftliches Schicksal (der eine ein kürzeres, der andere nicht weniger als sieben Jahrhunderte länger) gehabt und deshalb verschiedene Veränderungen unvermeindlich durchgemacht haben, kann man fast alle Abweichungen klassifizieren und erklären. In *Or 6003* sieht man sowohl einen systematischen Ersatz der griechischen Wörter durch die koptischen[167] als auch, um den Text "besser" zu machen, den Ersatz einiger koptischer Wörter durch ihre Synonyme: z.B. ungewöhnliches ⲢⲘ̄ⲚⲯⲞⲬⲚⲈ in *Silv 97,19* durch normatives für S ⲢⲈⲫⲬⲒⲯⲞⲬⲚⲈ in *Or 6003 /a 11/*; oder ⲘⲠⲢⲚⲈⲬ ⲯⲁⲬⲈ ...ⲈⲂⲞⲗ in *Silv 97,15-16* durch ⲘⲠⲈⲢⲞⲨⲈⲚⲤ̄ ⲯⲁⲬⲈ ...ⲈⲂⲞⲗ in *Or 6oo3 /a 8/*, um die Wiederholung desselben Verbes (s. ⲘⲁⲫⲚⲈⲬ ⲯⲁⲬⲈ ...ⲈⲂⲞⲗ in *Silv.97,13*) zu vermeiden (s. auch zweimal hintereinander Ⲧⲁⲗ≠Ⲕ in *Silv 98,7,8* durch ⲦⲁⲚⲤⲞⲨⲦ≠Ⲕ und ⲇⲁⲗⲰⲰ≠Ⲕ in *Or 6003 /a 14,15/*)[168]. Obwohl die Passage selbst für die nicht-sahidischen Formen nicht repräsentativ ist, sieht man, daß A^2 neg. Aorist Ⲙⲁⲫ- in *Silv 97,11,13* durch normales *S* ⲘⲈⲫ- in *Or 6003 /a 5,6/* zweimal ersetzt, die Präposition ⲘⲘⲚ̄ mit der geminierten M (*Silv 97,31; 98,16*) in *Or 6003* wie ⲘⲚ̄ geschrieben wurden; ein Verb ⲞⲨⲰⲰⲈ (*Silv 98,14*) hat die normative *S* Form ⲞⲨⲰ[ⲯ][169] in *Or 6003 /a 18/*, ein Imperativ

---

166 Funk, 1976, 16; vgl. auch Janssens, 1981, 352-353: "Il s'agit de deux traductions - independantes - d'un seul et même texte (probablement grec)..."; Veilleux, 1986, 297: "these are two independent translations of the same text, which was probably in Greek".

167 Die deutliche Tendenz, die griechischen Wörter durch die koptischen zu ersetzen, trifft man auch im *SJC-BG*; s. o. S.29 ff.

168 Dasselbe kann man z.B. in der *Schrift o.Tit* (im Vergleich mit *B.L.Or 4926*) und in der sahidischen *Apok.Elias* (im Vergleich mit dem achmimischen Text) sehen (vgl. o. S.52 ff. und S.42).

169 Der Schriftspiegel des Blattes gestattet hier nicht mehr als

ⲁⲣⲓⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ (*Silv 98,20-21*) hat die Form ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ in *Or 6003 /a 22/*: als Ergebnis wird die Sprache des *Or 6003* ziemlich rein Sahidisch[170].

---

einen Buchstabe zu ergänzen.

[170] Offensichtlich wurde diese Korrektur nicht unbedingt vom Schreiber des *Or 6003* gemacht. Die Abweichungen vom klassischen Sahidisch (ⲙⲡⲉⲣ- statt ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄-, ⲙⲅⲁⲥ statt ⲙⲕⲁⲥ, ⲙ̄ⲧ̄- statt ⲙⲛ̄ⲧ-) kann man orthographisch und vielleicht phonetisch erklären. In dem Facsimile des *Or 6003* (Funk, 1976, Taf.IV) kann man nicht so deutlich ⲉⲏⲣ- in ⲟⲩⲱⲱ ⲉⲏⲣⲁⲛⲁϥ (Z.21) sehen, aber im Original liest man ⲉⲏⲣ- (vgl. *Silv 98,18-19*: ⲉⲕⲣ-ⲁⲛⲁϥ), was vielleicht zeigt (wenn es sich nicht um einen Schreibfehler handelt), daß der Text im Laufe der handschriftlichen Überlieferung andere Dialekteinschläge bekommen haben könnte (vgl. Funk, 1976, 17-18).

III. Kapitel:
Zur Frage nach dem vermutlichen Besitzer der Bibliothek

Nehmen wir mehrere ursprüngliche Besitzer dieser kleinen Sammlungen an, worum es sich im Kapitel I handelte, so können wir daraus folgern, daß diese Leute nicht nur ein sehr ähnliches Repertoire von Büchern (vgl. z.B. die Dubletten) hatten, sondern auch, daß Bücherneuanschaffungen auf den gleichen Wegen (wahrscheinlich diente das subachmimische Gebiet als Zwischenglied in der handschriftlichen Überlieferung) zu ihnen gekommen sein konnten. Später jedoch, als diese kleinen Sammlungen in eine große vereinigt worden waren und wahrscheinlich Eigentum einer größeren Gemeinde (?) wurden, gab es keine Notwendigkeit mehr, die Dubletten zu entfernen, weil eine öffentliche Bibliothek immer Dubletten braucht.

Aber auf die Fragen, wie und von wem die kleinen Sammlungen in eine große vereinigt wurden, welche Beziehungen die Besitzer der kleinen Sammlungen untereinander hatten und von welcher Natur diese zu vermutende große Gemeinde war, wird es keine eindeutigen Antworten mehr geben können. Es läßt sich weiter vermuten, daß diese kleinen Sammlungen voneinander unabhängig in Gebrauch waren und daß sie erst dann zu einem Zeitpunkt vereinigt worden sind, als eine Notwendigkeit entstand, die Bücher aus dem Gebrauch zu nehmen: in diesem Falle darf man annehmen, daß die große Sammlung als eine öffentliche Bibliothek nie in Gebrauch war. Sonst wäre es schwer zu erklären, warum die in Codex VI hineingelegten acht Blätter aus Codex XIII (zu einer Zeit als diese beiden Codices noch Teile einer kleinen Sammlung waren), nachdem die kleinen Sammlungen in die große vereinigt worden waren, im Codex VI gelassen wurden, ohne einen Versuch zu machen, sie irgendwie zu schützen, was man, wenn es sich um eine große Bibliothek gehandelt hätte, erwarten sollte.

Dazu noch eine Bemerkung. Obwohl diese kleinen Sammlungen in demselben Gebiet, in dem sie entdeckt wurden[171], auch angefertigt

---

[171] Die Überzeugung von *Doresse*, daß die Bibliothek in einer Höhle, die einem zu christlicher Zeit vernachlässigten Friedhof der Diospolis Parva angehörte, gefunden wurde (Doresse, 1958, 151,

wurden (s. Anm.69), bedeutet das nicht unbedingt, daß sie alle zu gleicher Zeit produziert worden sind: der zeitliche Abstand von einer Sammlung zur anderen könnte etwa eine Generation oder mehr betragen[172]. Berücksichtigt man, daß die genaue Fundstelle der Handschriften und die Umstände, unter denen sie verborgen wurden, uns unbekannt sind, sollte man mit der Möglichkeit rechnen, daß der Krug, in dem die Handschriften gefunden wurden, für ihre Besitzer als eine Art Genisa diente, wohin sie die ausgemusterten Codices von Zeit zu Zeit legten[173]. Aber in jedem Falle kann man sicher sein, daß diese Bücher nicht von ihren Gegnern, sondern von denjenigen, für die sie gewisse sakrale Autorität hatten, begraben wurden[174].

Trotzdem gab es auf die Frage, wem diese große Bibliothek gehörte und wer diese halbphilosophischen (oder philosophisierenden) Texte las und sie verstehen konnte[175], verschiedene Antworten:

1. Da viele Nag-Hammadi-Schriften über den biblischen Seth sprechen, gehörte die Sammlung einer gnostischen[176] (Sethianischen)

154; nach ihm wurden die Handschriften von den Gnostikern versteckt, s. Anm.177), ist durch *Robinsons* Ausgrabungen an diesem Ort nicht bestätigt worden (s. Elderen, 1979, 226).

172 Darüber, daß man die frühen koptischen Handschriften nur ungefähr datieren kann, s. *W.C.Till* im Anhang zu: Unnik, 1960, 156-157.

173 Über diese Praktik bei den Juden und Christen s. z.B. Roberts, 1979, 6-7.

174 Über die Praktik der Vernichtung (nicht Vergrabung) unerwünschter Bücher s. Speyer, 1981.

175 Diese Texte setzen doch voraus, daß ihre Leser die griechische philosophische Kultur zumindest ein wenig kennen mußten; s. Böhlig, 1975, 9-53. Darüber, daß die Originalsprache dieser Texte griechisch war, s. z.B. Krause, 1975, 77-79.

176 **N.B.** Um eine undifferenzierte Verwendung der Termini zu vermeiden, bei der solche ihrer Herkunft nach verschiedenen religiösen Erscheinungen wie der christliche *Gnostizismus*, der dem Christentum gegenüber gleichgültige *Hermetismus* und der dem Christentum feindliche *Mandäismus* mit ein und demselben Begriff

Gemeinde[177]; **2.** Da die Sammlung aus Schriften verschiedener gnostischer und nicht-gnostischer Schulen besteht, war sie Privatbesitz eines Menschen, der eine synkretistische Mentalität gehabt hat[178]. **3.** Da die Bibliothek Schriften verschiedener gnostischer Strömungen enthält, ist sie von jemandem, der der Kirche angehörte, mit der Absicht gesammelt worden, ein polemisches Buch gegen Gnostiker zu schreiben[179]; **4.** Da der Fundort der Handschriften in der Nähe des Ortes liegt, an dem *Pachomius der Große* seine ersten Klöster gegründet hat[180], und

---

Gnosis (bzw. *Gnostiker, gnostisch*) bezeichnet sind, ziehe ich vor, bezüglich der Christen, deren Christentum eine spezifische (mythologische, ethische etc.) Prägung erhielt, von *Gnostizismus* (bzw. *Gnostizist, gnostizistisch*) zu sprechen. Meiner Definition nach kann *Gnostizismus*, dieses ganz konkrete religiös-historische Phänomen, wenn auch vielgestaltig in seinen Erscheinungen, in dem verschiedene in anderen religiösen Bewegungen implizit schon vorliegende Motive zum erstenmal eine Art System bekamen, nur christlich sein. Der Terminus *Gnosis*, bei dem immer wenigstens ein Adjektiv erforderlich ist (z.B. *heidnisch* für Hermetismus, *kirchlich* für Klemens, *jüdisch* für Philo, etc.), ist ein verschwommenerer, sich wohl nur auf die Sphäre der Mentalität beziehender Begriff, der an sich mit konkreten historischen Phänomenen nichts zu tun hat (s. Anhang 2). Wenn ich aber die Argumentation der anderen Forscher betrachte, benutzte ich deren Terminologie.

[177] Puech, 1950, 145; Doresse, 1958, 283; vgl. auch Jonas, 1964, 379-380 und Jonas, 1972, 293.

[178] Krause, 1978, 241-242. .

[179] Säve-Söderbergh, 1967, 553 (Diskussion: 559-562); id., 1975, 3-13. Für *Säve-Söderbergh* waren diese potenziellen Ketzerkämpfer höchstwahrscheinlich die Pachomianer, obwohl er selbst nicht sicher ist, ob die letzteren "literate and well educated enough" waren, um solche polemischen Werke zu verfassen (1975, 13). Vgl. auch seine vorsichtigere Äußerung in 1981, 71-83.

[180] 5,3 Km vom Kloster Scheneset und 8,7 Km vom Kloster Pabau; s. Robinson, 1977, 16.

aufgrund einiger Kartonagedokumente, in denen man eine Reihe von monastischen Realien findet, ist diese Bibliothek Eigentum eines der pachomianischen Klöster gewesen[181].

Zu jeder dieser Vermutungen lassen sich aber folgende Gegenargumente finden[182].

1. Abgesehen davon, daß der Terminus *Sethianer* selbst einen gewissen Zweifel erregt[183], ist das Repertoire der Nag-Hammadi-Texte so vielfältig (es gibt in der Sammlung sehr unterschiedliche Schriften, die nicht nur christlichen, sondern auch außerchristlichen religiösen oder philosophischen Strömungen zuzurechnen sind), daß man kaum mit *Doresse* auf diesem Grund irgendeine Konfessionszugehörigkeit der Besitzer determinieren kann[184].

---

[181] Der Gesichtspunkt, der jetzt dominierend geworden ist: s. z.B. Barns, 1975, 9-17; Robinson, 1977, 17 ff.; Wisse, 1978, 431-440; Hedrick, 1980, 78-94; Chadwick, 1980, 3-16; Van den Broek, 1983, 47; Goehring, 1986, 236-257; Scholten, 1988, 144-172; Pearson, 1992, 987.

[182] Zum Überblick über alle Stellungnahmen zu dieser Frage s. Veilleux, 1986, 271-306.

[183] Verschiedene Gnostizisten und jüdische Gnostiker brachten große Pietät dem biblischen Seth entgegen (z.B. bei den Valentinianern war er der Stammvater der Pneumatiker, s. *Clem., Ex.Th. 54.1,3*; vgl. seine Rolle bei den *Gnostikern*, *Sethianern*, *Archontikern* /nach einer Klassifizierung der gnostischen Sekten von *Epiphanius*/, s. *Pan.26.8,1; 39.5,1; 40.7,1* etc. - ein jeder solcher Gnostizist kann sich *Sethianer* nennen), aber es gab unter ihnen kaum eine besondere Gruppe, die sich allen anderen "Nicht-Sethianern" entgegensetzte. S. z.B. Tardieu, 1977, 204-210; Wisse, 1981, 563-576 und für die entgegengesetzte Meinung s. Schenke, 1981, 588-616.

[184] Vgl. Krause, 1978, 242-243; Wisse, 1978, 432. Mit der Annahme, daß "die Gemeinde sethianisch war", hat *Jonas* in der Nag-Hammadi-Sammlung das Vorhandensein vieler Schriften bemerkt, die nicht als sethianisch bezeichnet werden können. Aber man sollte sich wohl, wie es mir scheint, der voreiligen und unproduktiven

2. Die Vermutung von *Krause*, daß der Besitzer der Bibliothek ein reicher Mann war, dem die Bücher ins Grab gelegt wurden (nach einem noch in christlicher Zeit angewandten altägyptischen Brauch), gründete sich auf der Annahme von *Doresse* (s. Anm.171)[185]. Aber diese Hypothese kann ebenfalls nicht als ausreichend betrachtet werden (obwohl man damit übereinstimmen muß, daß der angebliche Besitzer, nach dem Repertoire der Bücher zu urteilen, "Anhänger eines ausgeprägten Synkretismus" war[186]), weil ein einzelner Mann, selbst wenn er reich gewesen wäre,sich kaum die Verschwendung geleistet hätte, einen Text in drei Kopien zu besitzen[187]. Auch die Annahme, daß nicht ein Buch, sondern eine große Bibliothek mit einem Toten beerdigt wurde, ist kaum wahrscheinlich[188].

Klassifizierung der gnostizistischen Schulen aufgrund der Nag-Hammadi-Texte enthalten: z.B. *AJ*, *HA*, *Schrift o.Tit* sind nach *Jonas* barbelognostisch, nach *Schenke* (1981, 588) sind *AJ* und *HA* sethianisch. Vgl. auch *Bellets* (1978, 64-65) Mutmaßung, daß eine um das Jahr 412 von *Schenute* aus seinem Gebiet verbannte sethianische Gruppe sich nach Süden begab und dort "the Chenoboskion group" (d.h. die der Besitzer der Nag-Hammadi-Texte - A.K.) gebildet oder verstärkt hat.

185 "Unter der Voraussetzung, daß Doresse im Recht war..."; s. Krause, 1978, 242. Der Autor hat beabsichtigt, noch einmal zum Thema zurückzukommen (s. 1978, 243, Anm.218).

186 In einer anderen Beziehung hat *Veilleux* vermutet, daß solche "gnostic speculations", die man überall in den Nag-Hammadi-Schriften findet, "could easily interest an officer of the civilian or military administration who came from the educated circles of Alexandria or of Shmin" (mit Bezugnahme auf einen Text von Schenute: Leipoldt, 1908, 32, 23 ff.; s. Veilleux, 1986, 282-283).

187 Es handelt sich um das *AJ*, wobei zu bemerken ist, daß Codex IV ganz überflüssig in der Bibliothek gewesen war.

188 Vgl. aber Krause, 1983, 90, wo die Nag-Hammadi-Texte nicht erwähnt sind. Annehmend, daß die Kartonagedokumente in den Klöstern Pachoms entstanden sein könnten (Krause, 1978, 242; vgl. aber Krause, 1975, 72, Anm.4, wo *Barns* Folgerungen bezüglich der

3. Abgesehen davon, daß die anonymen oder pseudoepigraphen Nag-Hammadi-Texte kaum repräsentativ für häresiologische Zwecke waren, weil polemische Literatur sich immer mit konkreten Lehrern und Lehren beschäftigt, kann man die Hyphotese von *Säve-Söderbergh* erst dann ernstnehmen, wenn man sicher ist, daß die Besitzer dieser Sammlung eine Art orthodoxe Christen oder, was *Säve-Söderbergh* selbst anzunehmen geneigt ist, wirklich Pachomianer waren[189] (und in diesem Falle stellt sich die Frage, inwieweit sie

---

pachomianischen Herkunft dieser Dokumente "zu hypothetisch und zu weitreichend" genannt wurden), hat *Krause* vermutet, die leeren Codices hätten dort zum Verkauf verfertigt worden sein können (vgl. Säve-Söderbergh, 1975, 7). Aber gemäß der üblichen Praktik wurden die Blätter zuerst geschrieben und erst dann eingebunden: s. z.B. Turner, 1968, 12; vgl. auch S.15-18 über den *Codex I*.

[189] Vgl. Anm. 179. *Wisse* ist sicher, daß die Sammlung den Pachomianern gehörte ("...the codices were produced by Pachomian monks rather than sectarians, Wisse, 1978, 433), aber seine Argumente gegen die Möglichkeit, daß die Bücher für häresiologische Zwecke gesammelt wurden, sind an sich nicht überzeugend. Er schreibt, daß die Texte "lack the kind of disparaging remarks and warnings which one expects to find with heretical books copied for the purpose of refutation" (S.435). Aber, um gegen die Ketzer zu polemisieren, brauchte man nicht unbedingt neue Kopien zu verfertigen: für diesen Zweck konnte man schon vorhandene Bücher aus verschiedenen Quellen sammeln. Diese Handschriften wurden natürlich nicht von dem angeblichen Häresiologen, sondern von verschiedenen Schreibern, die ihren Auftrag erledigten, abgeschrieben, deshalb muß man kaum erwarten, in solchen Texten "disparaging remarks and warnings" zu finden. "The main argument against the heresiological use of the codices, schreibt *Wisse* weiter (S.436), is provided by the content of the tractates. Only a minority (? - A.K.) of them can strictly be called heretical..." (er gibt hier nur drei Titel dieser, seiner Meinung nach, "heretical" Schriften). Aber abgesehen davon, daß nicht "a minority", sondern "a majority" der Nag-Hammadi-Texte von den kirchlichen Christen als "heretical" betrachtet werden mußte, ist es offensichtlich, daß die Handschriften, da sie eben nicht

orthodox waren und ob sie überhaupt imstande waren, polemische Schriften zu verfassen), aber der Vermutung, daß die Sammlung einem pachomianischen Kloster gehörte, kann man mit vielen Argumenten widersprechen.

4. Wir haben schon gesehen, daß die große Sammlung der Nag-Hammadi-Texte wahrscheinlich aus mehreren kleinen und zwar nicht unbedingt gleichzeitig angefertigten Sammlungen zusammengestellt wurde (s.o. S.3 ff.), aber die Forscher, die die Zugehörigkeit der Bibliothek zu den Pachomianern verteidigen, scheinen diese Tatsache zu ignorieren[190]. Sie nehmen auch ohne weiteres an, daß die Kartonagedokumente der Codices aus einer einzigen Quelle gekommen

---

für einen häresiologischen Zweck abgeschrieben wurden, nicht ausschließlich "ketzerisches Material" erhielten. Nur ein Argument von *Wisse* ("there are no writings from the main heretics of fourth century Egypt: the Arians, Manichaeans, Originists /sic./ and Meletians", S.436) könnte als relevant für das Thema angenommen werden. Vgl. auch Wisse, 1979, 102.

[190] Obwohl *Scholten* bemerkt hat, daß die 8 Blätter von Codex XIII schon in der Antike in Codex VI eingelegt wurden und daß "kleinere Sammlungen von Nag-Hammadi-Codices bereits vor ihrer Zusammenfügung existiert haben könnten", denkt er, daß diese Fakten nicht beweiskräftig sind und "es sich um einzelne Hausbibliotheken des Klosters handelt" (Scholten, 1988, 163 und Anm.160). Ohne seine Überzeugung zu erklären, nimmt *Böhlig* an, daß die aus mehreren kleinen Sammlungen zusammengestellte Nag-Hammadi-Bibliothek den Pachomianern gehörte ("Aus gewissen Indizien hat man die Ansicht gewonnen, daß die Texte aus einem pachomianischen Kloster stammten"). Aber ich kann nicht verstehen, aus welchem Grund die Bücher, die "verschiedene Mönche oder Mönchsgruppen (...) als Privatbesitz beim Eintritt ins Kloster mitgebracht haben" (Böhlig, 1982, VIII) den Pachomianern gehört haben müßten, weil das bedeuten würde, daß die Kartonagedokumente ihrer Herkunft nach nichts mit den pachomianischen Klöstern zu tun gehabt haben, - (vgl. aber *Böhligs* vorsichtiges Urteil in: Böhlig, 1994, 144). Vgl. auch Hedrick, 1980, 91 darüber, daß die Bücher in den Klöstern gesammelt (nicht verfertigt) wurden (vgl. auch Anm. 246).

sind und daß diese Quelle eine pachomianische Gemeinde war[191]. Weil die Hypothese über die pachomianische Herkunft dieser Dokumente mehr Anhänger als alle andere gefunden hat[192], muß man sie ausführlicher als die anderen analysieren[193].

Meiner Meinung nach liegt das Problem jedoch nicht in erster Linie darin, daß die Information, die man aus den Kartonagedokumenten bekommt, auf den ersten Blick im Widerspruch zum Bild der pachomianischen *Koinonia*[194] steht, das man aus den

---

[191] Vgl. z.B. Barns, 1975, 13: "Since it is hardly conceivable that there could have been more than one orthodox monastic organisatiom simultaneously operating in the same place, we should be justufied in concluding, *even without further evidence* (A.K.), that the Nag Hammadi material came from a Pachomian monastery". Letzten Endes ist *Barns* geneigt, *Säve-Söderberghs* Hypothese anzunehmen (1975, 16). Vgl. auch Wisse, 1979, 101: "in spite of the predominantly gnostic content of the Nag Hammadi codices, they were not written and owned by members of a gnostic sect but by monks in the Pachomian monasteries near Nag Hammadi" und Goehring, 1986, 251.

[192] Die pachomianische Herkunft dieser Dokumente wurde schon von *Shelton* bezweifelt ("There are no certain traces of classical Pachomian monasticism in the cartonnage, Barns, Browne, Shelton, 1981, 1-11, hier 11); s. auch Veilleux, 1986, 278-283. Vor kurzem hat aber *Pearson* behauptet: "Three major factors point to a monastic provenance for Nag Hammadi Codices", d.h. der Ort der Textentdeckung, die Kartonagedokumente, die Kolophone; der Autor denkt an eines der pachomianischen Klöster: Scheneset-Chenoboskion, Pabau oder Tabennesi (Pearson, 1992, 987).

[193] Die folgenden Autoren haben auf der pachomianischen Herkunft der Sammlung mit vielen Argumenten bestanden: Wisse, 1978; Wisse, 1979; Hedrick, 1980; Goehring, 1986; Scholten, 1988. Deshalb wird mein Widerspruch vor allem auf ihren Beweisgrund gelenkt.

[194] S. z.B. das Schreiben einer Frau an zwei Mönche mit der Bitte, daß sie die Vermittler bei dem Kauf von einer Wagenladung Spreu für ihr Vieh werden sollten (Barns, Browne, Shelton, 1981, 69, N.72).

literarischen Quellen (vor allem aus den verschiedenen Versionen der *Pachomii Vita*) kennt[195]. Abgesehen davon, daß es sich um zwei ihrem Charakter nach verschiedene Quellen handelt (die literarischen Texte wurden von den Generationen von Mönchen nach Pachomius Tod mit der ganz bestimmten Absicht verfaßt, ein ideales Bild der Koinonia darzustellen, die monastischen Kartonagedokumente des Codex VII aber wurden nicht für die Veröffentlichung geschrieben, und natürlich hatten ihre Autoren nicht die Absicht, ihre Konzeption des Monastizismus kommenden Generationen zu hinterlassen), muß man berücksichtigen, daß Dokumente immer nur ein einseitiges Schlaglicht auf das Phänomen werfen können, während literarische Texte ein diachronisches (leider kann man das nicht immer deutlich unterscheiden) Bild geben. Das sieht man z.B. in *Vit Pach I, 127* (Halkin, 80,34 ff.), wo es darum geht, daß die zu der Zeit von Pachomius Tod groß und reich gewordenen pachomianischen Klöster, um sich zu unterhalten, schon eine verzweigte Wirtschaft und Eigentum besaßen und unvermeidlich zu den weltlichen Sorgen herangezogen worden sind: dies Bild, das man sich für den Anfang des Zönobitentums kaum vorstellen kann, findet eine Bestätigung in den späteren Dokumenten[196].

Berücksichtigt man, daß die Kartonagedokumente gerade aus der Zeit (s. Anm. 12) stammen, als die "Verweltlichung" der pachomianischen Klöster begann (d.h. als die Beziehungen der

---

[195] Gerade aus diesem Grund hat *Shelton* es abgelehnt, die pachomianische Herkunft der Kartonagedokumente anzuerkennen. Bei seiner Erörterung, daß man diese Texte mit unserer Vorstellung über eine pachomianische Gemeinschaft kaum in Übereinstimmung bringen kann, hat er auch bemerkt, der Grund könne darin liegen, daß "our sources on classical Pachomianism may be misinformed or deliberately idealized, or may represent a stage of development later than that of the papyri"; s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 5-6, Anm.11.

[196] S. z.B. Wipszycka, 1975, 625-636: es handelt sich um ein Papyrusfragment aus dem Jahr 367/368, an dem man erkennt, daß zu dieser Zeit die Pachomianer über umfangreiche Besitztümer verfügten. Zur Analyse des wirtschaftlichen Lebens der pachomianischen Klöster s. Rousseau, 1985, 153.

Mönche mit der äußeren Welt vielfältiger wurden), so kann man annehmen, daß diese Texte in den pachomianischen Klöstern geschrieben worden sein könnten, aber diese Annahme allein (unter der Bedingung, daß solche Dokumente ebenfalls beliebigen anderen monastischen Gemeinden gehört haben könnten) ist offensichtlich kein zuverlässiges Zeugnis für die pachomianische Herkunft der Handschriften. Diesen Mangel an Beweisen scheinen alle Forscher zu sehen, die die pachomianische Herkunft der Nag-Hammadi-Texte verteidigen, weshalb sie gezwungen sind, auf dieser einzigen, und zwar fragwürdigen Grundlage weitere Hypothesen zu bauen (z.B. die Bestätigung der pachomianischen Herkunft durch die Analyse der Kolophone der Nag-Hammadi-Texte oder durch die Anwesenheit der Gnostiker in den pachomianischen Klöstern, s.u.). Als Ergebnis entstehen, wie mir scheint, ziemlich schwankende Konstruktionen[197].

---

[197] S. z.B. Chadwick, 1980, 15. Um zu zeigen, daß "the hypothesis of a gnostic sympathiser among Pachomius's monks is not ridiculous", nimmt er als Beispiel ein in die erste Hälfte des 4. Jh.s datiertes Papyrusfragment unbekannter Herkunft (*P.Ash.Inv.3*), das eine Liste von Büchern (wahrscheinlich ein Bibliothekskatalog, übrigens nicht unbedingt aus einer Klosterbibliothek) enthält, in dem man neben den biblischen Büchern und Schriften von *Origines* eine schwer lesbare Stelle findet: απαβαλ....[(Z.11; inzwischen hat der Herausgeber dieses Textes bemerkt, daß die andere Lesung: αναβαλ....[auch möglich ist; Roberts 1938, 187). *Chadwick* schlägt die Rekonstruktion απα Βαλεντῖ[νος] vor, d.h. *Vater Valentin*, und setzt fort: "For heretical penetration into orthodox monasteries we have plentiful evidence..." (vgl. auch Koschorke, 1981a, 129-130). Darüber, daß diese Hypothese ziemlich grundlos ist, s. Helderman, 1983, 389-390 und Scholten, 1988, 156, Anm.96. Auf dem inzwischen aus dem Ashmolean Museum erhaltenen Photo des Fragments kann ich kein λ lesen (das zweimal im Fragment vorkommende λ /ZZ.4 und 16/ hat eine ganz andere Form), sondern ein τ (vgl. ein ähnliches τ in Z.6); ich kann nicht behaupten, daß anstatt π (der Buchstabe ist kaum lesbar) ν zu sehen ist, aber wenn man verschiedenen Formen des ν im Text berücksichtigt, ist es wohl möglich. Deshalb lese ich vorläufig αναβατ[..., eine Lesung, welche wohl die Rekonstruktion ἀναβατ[ικὸν ʿΗσαίου] gestattet, und

Die Leichtigkeit, mit der *Barns* behauptet hat, daß keine andere monastische Formation um die pachomianischen Klöster herum existiert haben könnte (s. Anm.191), fußt auf den Zeugnissen der literarischen Texte, genauer gesagt auf dem darin festzustellenden fast absoluten Mangel an Informationen über irgendeine mit den Pachomianern rivalisierende monastische Organisation. Die Tendenz dieser schon vom Standpunkt des kirchlichen Christentums geschriebenen Texte[198] - eine Tendenz, die man mit dem Wunsch, die pachomianische Bewegung als die einzig echte und von Anfang an der Kirche zugehörige darzustellen, erklären kann, - kann nicht zum Beweis dafür dienen, daß die Pachomianer in der ganzen Thebais vollständig dominiert haben. Daß die Situation in der Tat eine andere war, zeigen kleine Hinweise, die manchmal aus den gut zensierten literarischen Quellen durchsickern. Man kann hier an einen gewissen *Aotas* erinnern, dessen Versuch, eine Art Koinobion zu gründen, nicht solchen Erfolg hatte wie bei Pachomius (*Vit.Pach. I.120*; Halkin, 77,35 ff.); oder an Pachomius Worte darüber, daß am Anfang seines monastischen Lebens Markioniten und Meletianer ihn zu ihrem Glauben zu bekehren versucht haben (*Ep.Amm.12*; Goehring, 132,13-15); oder die Erzählung über einen thebanischen Mönch-Ketzer (*Ep.Amm.2*; Goehring 125,1 ff.). Übrigens, als Pachomius noch am Anfang seines Unternehmens war, gab es anscheinend auch keine Einmütigkeit innerhalb der Kongregation selbst: s. die Erzählung über Pathelphius, der die Auferstehung des Fleisches verneinte (*Ep.Amm.26*; Goehring, 148-149), vgl. auch die Geschichte, wie Pachomius die Mönche, denen eine "fleischliche Gesinnung" eigen war, aus dem Kloster verbannt hat (*Vit.Pach. I,38*; Halkin 23,17 ff.)[199].

Aber während man vermuten kann, daß mit der Zeit je nach Festigung der Organisation immer weniger innere Reibungen entstanden - (um sie zunichte zu machen, wurden strenge Regeln nicht

---

besser in diese Liste, die vor allem biblische Bücher aufzählt, paßt.

198 Über das Dossier der pachomianischen Schriften und über das Problem ihrer Datierung s. z. B. Veilleux, 1968, 16-158.

199 Über heterodoxe Mönche in diesem Gebiet s. Veilleux, 1986, 275-277.

nur zur inneren Disziplin, sondern auch zur Aufnahme von Novizen /z.B. *Praec.49, 139;* Boon, 25,9 ff; 49,13 ff./ oder von Besuchern /*Praec.51-54;* Boon, 26,17 ff./ oder zum Mönchsverhalten außerhalb des Klosters /*Praec.46,* Boon, 24,12 ff./ etc. ausgearbeitet), weil die einzige Möglichkeit für die Kongregation, sich nicht aufzulösen und ihre Identität zu bewahren, gerade die innere, nicht nur disziplinarische[200], sondern auch geistige Einheit war[201], - gibt es keine Beweise dafür, daß die Pachomianer sich bemüht hätten, die anderen monastischen Bildungen aus dem Gebiet zu verdrängen. Wenn man sich an die Erzählung erinnert, wie Pachomius die unabhängig von ihm (und wahrscheinlich früher) gestifteten Klöster (nach ihrer eigenen Bitte) in seine Kongregation aufgenommen hat (z.B. *Vit.Pach.I, 54*: Chenoboskion und Monchoses), dann kann man wohl annehmen, daß es in dem Gebiet auch andere monastische Bildungen mit eigenen Grundsätzen von Lebensführung und Wirtschaft (und wahrscheinlich eigenen Konfessionen) gab, die nicht in die pachomianische Kongregation hineingekommen, sondern

---

[200] Übrigens konnten disziplinarische (aber nicht dogmatische) Streitigkeiten in der Kongregation während ihrer Wendepunkte ausbrechen; s. z.B. *Vit.Pach.I, 127* über Apollonius Aufstand im Kloster von Monchoses.

[201] Natürlich hätten diese Regeln ohne den gemeinsamen geistigen Grund (s. weiter) nicht viel Wert gehabt. Sonst müßte man sich vorstellen, daß die Bewohner der pachomianischen Klöster Angehörige einer Art Armee von Söldnern waren, die ausschließlich für die Erzielung ökonomischen Gewinns kämpfte. Zweifelsohne handelt es sich hier um ein ideales Modell, welches nicht alle Einzelheiten voll erfassen kann - ebenso wie übrigens jeder andere beliebige Versuch das Wesen eines komplizierten Phänomens in knappen Worten darzustellen fehlschlagen muß - und mir liegt der Gedanke fern, daß Leute mit unterschiedlicher sozialer Herkunft, Bildung, Temperamenten etc. in einem einfachen Schema untergebracht werden könnten. Gleichzeitig bin ich aber sicher, daß die autoritär geprägte Lebensweise der Pachomianer imstande war, verschiedene Äußerungen dieser Mannigfaltigkeit zu unterdrücken.

selbständig geblieben sind[202]. Aber wer in solchen Klöstern wohnte und welche Ordnung sie sich gegeben hatten, kann man nur mutmaßen. Ohne Zweifel sind die Formen der Lebensweise und Konfessionen der Mönche in der uns interessierenden Zeit in dem betreffenden Gebiet vielfältiger gewesen als diejenigen, welche unsere Quellen bezeugen, aber leider wissen wir über die konkreten Formen dieser Mannigfaltigkeit fast nichts[203].

Zur Erkundung dieser unbekannten Seiten in der Geschichte der frühen monastischen Bewegung wären andere Dokumente erforderlich (wie, z.B., ein Archiv der meletianischen[204] Mönche[205], das eine

---

[202] Deshalb ist es kaum möglich mit *Scholtens* Resumé einverstanden zu sein ("...aus der Zeit der Entstehung der Nag-Hammadi-Codices liegen keine Nachrichten über Mönchsverbände nichtpachomianischer Art in der Region vor, da die Dominanz der Pachomianer offenbar ungebrochen anhält", Scholten, 1988, 172).

[203] Z.B. *Hierakas von Leontopolis*, ein älterer Zeitgenosse des Pachomius, - ein Asket, der sowohl in griechischer als auch in ägyptischer Weisheit gut gebildet war - hat viele ägyptische Asketen mit seiner Lehre (strenge Enhaltsamkeit, Verneinung der Auferstehung des Fleisches) angezogen (*Epiph., Pan. 67,1*), aber wir haben keine Information, ob die Hierakiten überhaupt eigene Klöster stifteten, und wenn ja, was für Klöster das waren. Man kann keine Schlußfolgerung über den Charakter der Einsiedelei Hierakas aus dem Bericht über das Leben des *Epiphanius*, daß Hierakas "in seinem Kloster" (ἐν τῷ μοναστηρίῳ αὐτοῦ; *Vit.Epiph.27;* Dindorf, 31,28) wohnte, ziehen.

[204] Das Schisma (nicht Ketzerei) von *Meletius* ist innerhalb der Kirche am Anfang des 4.Jh.s nicht aus einem theologischen, sondern aus einem disziplinarischen Grund entstanden (s. *Epiph., Pan.68*). Man hat keinen Grund zu vermuten, daß die Meletianer, weil sie von der großen Kirche verurteilt wurden, andere, für die kirchlichen Christen unannehmbare, Bücher lasen. Deshalb hat die Vermutung über die Zugehörigkeit der Nag-Hammadi-Texte zu den Meletianern (s. Veilleux, 1986, 284) nicht mehr Evidenz als diejenige über ihre pachomianische Herkunft.

[205] Bell, 1924; Kramer, Schelton, Browne, 1987. Im Vergleich mit

reichliche Dokumentsammlung enthält), wohingegen sich die sehr fragmentierten Kartonagedokumente der Nag-Hammadi-Handschriften als kaum informativ erweisen und zwar nicht nur in dieser Hinsicht, sondern auch für die Lösung des Problemes, aus welcher monastischen Gemeinde die Texte stammen.

Um sich in den verschiedenen Formen des ägyptischen Monastizismus zurechtzufinden, ist man gezwungen, vor allem dem von den kirchlichen Autoren des 4/5 Jh.s. vorgegebenen Schema zu folgen. Sie unterscheiden eine zönobitische Form, deren Anfang mit *Pachomius* verbunden ist; eine anachoretische Form, die mit *Antonius* in ihrer Blütezeit stand, und eine tadelnswerte Zwischenform: jene, die nach dieser Ordnung leben, nennt Hieronymus *remnuoth* (Ep.22,34)[206], und Johannes Cassianus - *sarabaita* (Conlat. XVIII.3,2)[207]. Ihrer Meinung nach gehörten sowohl

---

dem pachomianischen Mönchtum haben wir hier ein anderes Bild: es gibt für die Meletianer nur dokumentarische Zeugnisse, die literarischen Texte fehlen.

[206] Vermutlich ist das Wort eine lateinische Form des koptischen ⲢⲘ̄ⲚⲞⲨⲰⲦ, "ein Mensch, der einzeln wohnt", oder ⲢⲘ̄ⲚⲀⲨⲞⲦ, "ein Mensch des Klosters (der Zelle)": s. Kramer, Shelton, Browne, 1987, 19, Anm.15. Vielleicht darf man ⲢⲘ̄ⲚⲞⲨⲰⲦⲈ in *Hom.92,2*, wo dieses nur an dieser Stelle vorkommende Wort unübersetzt geblieben ist (vgl. Crum, 1939, 495b: "A^2 messenger (?)", wo der Autor das Wort aus dem Verb ⲞⲨ(Ⲱ)ⲰⲦⲈ (*S*,A^2) "send" führt), zum Vergleich heranziehen.

[207] Der Terminus *sarabaita* kann als latinisierte Transliteration des koptischen Wortes erklärt werden, s. Hengstenberg, 1935, 356-357: *awet* (ⲁⲨⲎⲦ, *S*) "Kloster" ("monastic *congregation*, monastery": Crum, 1939, 21b; vgl. Westendorf, 1965, 15) ist der letzte Teil des Wortes, das anfängliche *sa+n* (oder *sar* = "man of": Crum, 1939, 316a; vgl. Westendorf, 1965, 193) gibt dem Wort die Bedeutung "ein Mensch des Klosters" (in der pachomianischen Literatur ist aber *Kloster* immer durch ⲤⲞⲞⲨϩⲤ̄ oder ϩⲈⲚⲈⲈⲦⲈ wiedergegeben; s.Ruppert, 1971, 64 ff.). Ob man *Sarabaita* mit dem koptischen ⲤⲁⲢⲁⲔⲰⲦⲈ (aus Ⲥⲁ-Ⲣⲁ-ⲔⲰⲦⲈ "Wanderer /Mönch/", wo das Verb ⲔⲰⲦⲈ "wandern" bedeutet; für eine Etymologie s. Nagel, 1967, 123 ff. und Krause, 1992, 90) vergleichen soll (wie Crum, 1939, 354b:"? misread

das zönobitische Mönchtum als auch die einzeln lebenden Anachoreten zu der Amtskirche, aber die *remnuoth*, gewissermaßen als "Bastardbildung", befanden sich außerhalb der Kirche. Und obwohl die meletianischen Archive, wie es scheint, diesen Gesichtspunkt bestätigen (jetzt sieht man, daß das Organisationsprinzip der meletianischen Gemeinde ähnlich demjenigen war, das *Hieronymus* und *Cassianus* getadelt haben)[208], war die Realität von diesem einfachen Schema weit entfernt[209].

Vor allem war ein solcher Terminus wie *remnuoth* die Bezeichnung für eine bestimmte Form des monastischen Lebens und wies weder auf die Zugehörigkeit zur Kirche noch auf eine bestimmte Konfession hin. Solche Bildungen, zu denen man vermutlich die vom 4. Jh. an bezeugten verschiedenen religiösen Brudergemeinschaften hinzuzählen muß, konnten sowohl in den

---

Sarabaita"), ist problematisch, und zwar deswegen, weil die ϹΑΡΑΚΩΤΕ diejenigen waren, die keinen ständigen Wohnort hatten, während die *Sarabaita* ein seßhaftes Leben führten. Darüber, daß das Wort ϹΑΡΑΚΩΤΕ in der späteren Tradition zu einer Art Schimpfwort geworden ist, s. Krause, 1992, 89-92. Vgl. Anm. 209.

208 Ausführlicher s. Kramer, Shelton, Browne, 1987, 17-20.

209 Diese Vielgestaltigkeit des frühen Mönchtums verstehend hat *Isidorus von Sevillia* versucht, ein detaillierteres, und zwar aus anderen Quellen kompilliertes, Schema zu geben: "Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua vero terrima, atque omnimodis evitanda", d.h. genus coenobitarum, eremitarum, anachoretarum und (pseudo)anachoretarum, circumcellionum und diejenigen, die sich "*sarabaitae* oder *remobothitae*" nennen (*Isid., Eccl.off.II,16;* PL 83, 794-799). Vgl. auch *Isid., Etym.lib.VIII,5, N.53* (PL 82, 302): "Circumcelliones...quos *Catopitas* vocant"; *Catopitae* erklärt man aus dem Koptischen: ϪΩΤϵ/ϪϵΤ-/ϪΑΤ- "wandern" und ΑΥΗΤ "Kloster" (Calderone, 1967, 103), was dem Wort eine mit ϹΑΡΑΚΩΤΕ ähnliche Bedeutung gibt. Darüber, daß man die *Circumcelliones* kaum als Mönche in einem eigenem Sinn betrachten kann, s. Frend, 1969, 542-549. Auf jeden Fall bezeugen die zahlreichen koptischen Termini für diese monastischen und monastisierenden Formen des Lebens, daß verschiedene Abarten des letzteren in Ägypten gediehen.

Städten als auch in den Dörfern entstehen, sowohl von Kopten als auch Griechen oder Leuten von beliebiger Nationalität und Sprache, von Gebildeten oder Analphabeten gegründet und unterhalten werden. Wenn man sich daran erinnert, daß die Sehnsucht nach den verschiedenen Formen der Einsamkeit[210] sich nicht aus dem Bekenntnis zu einer bestimmten Konfession ergab, daß die Zurückgezogenheit von der Gesellschaft nie den Zweck verfolgte, eine "theoretische Orthodoxie" zu erreichen, daß die ersten monastischen Bildungen nie und nirgends von der Amtskirche, sondern von den Laien gestiftet wurden, für die das asketische Leben das *alpha* und *omega* ihrer Weltanschauung wurde, ist eine solche konfessionelle, soziale und kulturelle Polarisation innerhalb der Bewegung nicht erstaunlich. Deshalb brauchten sich die Leute, die sich zu solchen, oft sehr kleinen[211], Gemeinschaften vereinigten, ihrer konfessionellen Zugehörigkeit nicht immer vollkommen bewußt gewesen zu sein und nicht weiter gegangen zu sein als sich einfach als Christen zu betrachten. Natürlich könnten sich die Mitglieder dieser verschiedenen Vereinigungen als μοναχοί betrachtet und ihre Einsiedelei μονάχιον[212] genannt haben[213]. Bei dieser Mannigfaltigkeit

---

[210] Es ist hier daran zu erinnern, daß das Streben nach den verschiedenen Formen des asketischen Lebens in den ersten Jahrhunderten nicht nur für Christen, sondern auch für Juden und Heiden kennzeichnend war; s. z.B. Dodds, 1965, 30-36.

[211] *Hieronymus* sagt über *remnuoth*: "hi *bini* vel *terni nec multo plures* (A.K.) simul habitant suo arbitratu ac dicione viventes et de eo, quod laboraverint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia, habitant autem quam plurimum *in urbibus et castellis* (A.K.)..." (Ep.22,34). Vgl. auch Pachomius Erwähnung der kleinen Mönchsgruppen (δύο δύο ἢ πέντε ἢ δέκα τὸ πολύ), die im Gebiet, wo er seine neun Klöster gegründet hat, wohnten (*Vit.Pach.I, 112;* Halkin, 73,8-10).

[212] *N.72*: s. o. S.5. Das Wort scheint zum ersten Mal bezeugt zu sein: s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 7-8, 61.

[213] Weder *Hieronymus* noch *Cassianus* nennen uns einen griechischen oder lateinischen Namen einer solchen Form des monastischen Lebens; man kann vermuten, daß sie, da sie kein einheitliches

der Formen monastischen Lebens, über die man nicht sehr viel weiß, ist es deshalb kaum gerechtfertigt, unbedingt nur an die Pachomianer als die Erzeuger dieser Dokumente zu denken[214]: das Problem der Zugehörigkeit der Nag-Hammadi-Texte so zu betrachten, als ob es sich ausschließlich um eine Entscheidungsfrage zwischen pachomianisch und nichtpachomianisch handle, reicht offensichtlich

---

Organisationsprinzip aufweisen, auch keinen einheitlichen Namen bekommen haben. Vielleicht ist die Bezeichnung φιλόπονοι (vgl. φιλοπόνιον, d.h. ein Ort, wo sie wohnten; über diese halb-monastischen Brudergemeinschaften, in die übrigens Frauen Zugang haben konnten, s. Wipszycka, 1970, 511-525) einer dieser griechischen Namen gewesen. Solche halb-monastischen Bildungen konnten manchmal der Kirche nahe stehen und einige kirchliche Funktionen übernehmen (ibid., 515 f.), vgl. *P.Col.inv.187* (Zz.14-15): Antonius der Diakon und Isa(a)k der Mönch (ausführlicher s. Judge, 1977, 72 ff.); einen der Nag-Hammadi-Kartonagebriefe (N.77, Zz.6-9), in dem man einen Mönch und Presbyter (wenn die Identifikation richtig ist, s. Anm.20) Sansnos bittet, die von einem Bischof empfohlenen Menschen aufzunehmen; *P.Jews.1913*: die enge Vebindung eines Presbyters namens Pageus mit Mönchen. Über eine mögliche Identifikation der *remnuoth* mit dem griechischen ἀποτακτικοί s. Judge, 1977, 80 ff.; über den zugrunde liegenden Begriff ἀποτάξις s. z.B. Bacht, 1983, 157-158, Anm.199.

214 *Schelton* hat schon bemerkt: "it seems most probable that they are further examples of Jerome's unorganized *remnuoth*" (Barns, Browne, Shelton, 1981, 7). Vgl. *P.Col.inv.187* von 324 A.D., wo man das Wort μοναχός zum ersten Mal als *terminus technicus* für "Mönch" findet; s. Judge, 1977, 79 darüber, daß es sich in diesem Text auch um *remnuoth* handelt (vgl. o. Anm. 208). Wenn man aber dieses oder jenes monastische Phänomen mit *remnuoth* bezeichnet, bedeutet das nur, daß es weder dem Zönobitentum noch dem Anachoretentum angehörte. Und es ist immer daran zu erinnern, daß eine solche Bandbreite von Erscheinungen hinter diesem Gattungsbegriff verborgen ist, daß eine genauere Charakterisierung dessen, was im Einzelfall damit gemeint ist, in der Regel nicht möglich ist.

nicht[215].

Wenn man nichtsdestoweniger von der Vermutung ausgeht, daß die Nag-Hammadi-Texte den Pachomianern gehörten, muß man fragen, ob sie diese Bücher wirklich besitzen und lesen konnten. Theoretisch konnten sie es, aber praktisch taten sie es wohl kaum. Dabei muß diese Möglichkeit nicht aufgrund dessen ausgeschlossen sein, daß die Pachomianer orthodox waren (wie sie in den späteren Quellen dargestellt wurden) und nur die von der Amtskirche empfohlenen Bücher lasen (deshalb interessierte sie so etwas wie die Nag-Hammadi-Schriften nicht), sondern aus anderen Gründen.

Vor allem, wenn man das pachomianische Mönchtum betrachtet und dabei Kategorien wie *Orthodoxie* oder *Nicht-Orthodoxie* (d.h. Häresie) benutzt, bekommt man kaum eine richtige Vorstellung vom Charakter des Phänomens[216]: Denn wenn man die *theologische Vorbereitung* sowohl des Pachomius selbst[217] als auch seiner

---

[215] Aber gerade auf diese Weise versuchen einige Forscher das Problem zu lösen. S. z.B. *Goehring*: "The fact that various documents (der Kartonage - A.K.) do not mention specific Pachomian connections is not proof that they did not belong to the Pachomians" (1986, 249); vgl. auch *Scholten*: "Daß spezifisch Pachomianisches fehlt, aber alle Texte aus der näheren oder entfernteren Umgebung von Chenoboskion, Diospolis parva und Tentyra stammen, weist eher auf die Herkunft aus den (pachomianischen - A.K.) Klöstern hin als auf das Gegenteil" (1988, 159).

[216] Davon ausgehend, daß Pachomius selbst und die Bewohner seiner Klöster orthodox waren, und weiter vorbehaltlos bekennend, daß die Nag-Hammadi-Handschriften von diesen Mönchen verfertigt worden sind, hat *Säve-Söderbergh* vermutet, daß das Ergebnis ihrer "Orthodoxie" eine schriftliche Polemik gegen Häresien war.

[217] Als Sohn ägyptischer Heiden wurde er, als er 20 Jahre alt war, zum Christentum bekehrt: in der Kirche des Dorfes Chenoboskion "wurde er unterrichtet (κατηχηθείς; wir haben keine Information, wie lange der katechetische Unterricht dauerte; *Bo 8* sagt kein Wort über diese Vorbereitung) und getauft" (*Vit.Pach.I,5;* Halkin, 4,11); danach wohnte er während mehrerer Jahre bei einem Eremiten namens Palamon (*Vit.Pach.I,6; Bo 10* spricht über seinen 3-

Anhänger, die Zusammensetzung der Gemeinde[218] und ihre Beziehungen zu der offiziellen Kirche berücksichtigt[219], kann man nicht erwarten, daß der Stifter selbst oder seine nähere Umgebung die "orthodoxe" Lehre, wie sie von *Athanasius von Alexandria* geprägt wurde, formuliert und ihre philosophische Sprache verstanden haben könnten. Von Anfang an lag die Fokussierung der Weltanschauung dieser Leute, die sich aus freier Wahl entschieden hatten, nicht in der Welt, sondern in der Einsamkeit, mit dem Ziel nach strengen disziplinarischen Vorschriften zu leben, auf einer anderen Ebene als die der weltlichen Christen. Die pachomianische *Orthodoxie* war immer und vor allem die pachomianische *Orthopraxie*, deren Regeln nicht von den kirchlichen Autoritäten diktiert wurden, sondern eine innere Erfindung der Gemeinde waren.

---

jährigen Aufenthalt nach der Taufe in Chenoboskion) und erst dann entschied er sich, sein eigenenes Kloster zu stiften.

[218] Obwohl die ersten Klöster ethnisch, sozial und kulturell ziemlich heterogen waren, bestand die überwältigende Mehrheit der Mönche aus Kopten benachbarter Orte (z.B. *Vit.Pach.I,79;* Halkin, 53,7ff.), die, wie Pachomius selbst, kein Griechisch konnten und in der Theologie kaum erfahren waren.

[219] Die Tatsache, daß die Kirche von Anfang danach trachtete, solche mächtigen monastischen Bildungen als Verbündete zu gewinnen, bedeutet nicht, daß die Mönche sich ihrerseits auch unter den Schutz der Kirche stellen wollten. Vgl. *Johannes Cassianus* Worte im Anfang des 5 Jh.s.: "Haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia (...): omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos" (*Inst.XI,18*) und die Erzählung darüber, wie Pachomius Athanasius mied, als der letztere ihn als Priester weihen wollte (*Vit.Pach.I,3o; Bo 28*). Übrigens war es nur ein ideales Modell, und einige ehemalige pachomianische Mönche konnten sogar den Bischofsrang erreichen, wie man z.B. aus der Erzählung über die Synode in Latopolis erkennt (*Vit.Pach.I,112;* Halkin, 72,30-32). Wahrscheinlich war Theodor († 368) der erste, der versuchte, den Zönobitismus der amtlichen Kirche näherzubringen; s. z.B. Chadwick, 1981, 19; Goehring, 1986, 244-245.

Wisse hat diesen Tatbestand zu Recht betont[220]. Aber, wie es mir scheint, darf man diese zwei verschiedenen Grundhaltungen, nämlich die Orthopraxie (ein *modus vivendi*) und die Orthodoxie/Häresie (ein *modus cogitandi et credendi*), nicht auf einer kausal zusammenhängenden Ebene behandeln, wie *Wisse* es tut. Seiner Meinung nach mußten die Pachomianer, wenn sie zur Orthopraxie tendierten, unvermeidlich zu etwas Ketzerischem abgerutscht sein. Als deutliches Beispiel der "unorthodox views", in dem man die Verwandschaft mit "the use of series of vowels and nonsense syllable in gnostic works" sehen kann und das "a further link between Pachomian monasticism and the Nag Hammadi Codices" gibt, nennt *Wisse* die von Pachomius in Geheimschrift geschriebenen Briefe[221]. Die Geheimschrift in diesen Briefen[222] hat jedoch sowohl mit der Kryptographie, die man nicht nur in den gnostischen oder magischen, sondern ebenso in verschiedenen christlichen Texten findet[223], als auch mit der Heterodoxie nichts zu tun. Eine solche Geheimschrift sowie Geheimsprache ist für die verschiedensten geschlossenen Vereinigungen aller Zeiten gut bezeugt und man benutzte sie nicht, um etwas Häretisches mitzuteilen, sondern, um eine unerwünschte Information vor Unbefugten zu verbergen. Im Falle der Geheimschrift des Pachomius darf man wohl daran denken, daß der enge Kreis der Schüler Pachomius bei persönlichen Kontakten sowohl diese Art Schrift, als auch die gleiche Art Sprache nicht nur für sakrale, sondern auch für Alltagsthemen[224] benutzt

---

220 Wisse, 1978, 437; id., 1979, 102; vgl. auch Chadwick, 1981, 18.

221 Wisse, 1978, 437,438. Solche Texte, wie jene aus Nag Hammadi, "could satisfy the fascination of monks with everything esoteric"; vgl. id., 1979, 103.

222 S. die ausführlich kommentierte Herausgabe von Quecke, 1975.

223 Wie Veilleux, 1986, 285-286 das schon bemerkt hat.

224 Vgl. *Hieron., Praef.9*; Boon, 9,3: "ut scriberent sibi et loquerentur". Das Problem ist die Frage, woher Pachomius seine Kenntnis dieser Sprache bekommen hat (aus der Armee /??/, wo die Soldaten eine solche Sprache dafür benutzt haben konnten, um nicht von den Offizieren verstanden zu werden; darüber, daß Pachomius

hat.

Bei seinem Versuch zu beweisen, daß die Nag-Hammadi-Texte nicht einer gnostischen Gemeinde angehört haben konnten, sondern den Pachomianern als eine Art erbaulicher Literatur dienten, hat *Scholten* bemerkt, daß "die Motivation von gnostischer und mönchischer Askese völlig anders gelagert ist"[225]. Dem muß man zustimmen, denn man sieht, daß sich die Orthopraxie der Pachomianer nicht auf eine enkratistische Weltanschauung (d.h. der Schöpfer der Welt und die Welt selbst sind schlecht, deshalb muß man sie hassen), die man in mehreren Nag-Hammadi-Schriften antrifft, sondern auf den aus der Bibel entlehnten Glauben beruft, daß der Schöpfer, der gut ist, die schlechte Welt nicht gebildet haben könne, aber wenn man zwischen Gott und Welt wählen müßte, sollte man, um zu Gott näher zu kommen, auf die Welt verzichten.

Dieser Glaube der Pachomianer wurde nicht nur auf die Bibel gegründet, deren gute Kenntnis, weiteres Studium und ständige Meditation[226] das *sine qua non* für jeden Mönch war[227], sondern auch auf die andere höchste, und zwar ebenfalls auf den biblischen Bücher beruhende, Autorität - nämlich die *Traditio Patrum* (unter

---

Unternehmen von seinen militärischen Erfahrungen beeinflußt sein konnte, vgl. *Nagels* Vermutung über die Einwirkung der römischen Kommandosprache auf *Pachomius Praecepta* (1974, 114-120; vgl. auch Leipoldt, 1961, 199).

225 Scholten, 1988, 165, mit der Bezugnahme auf: Stroumsa, 1981, 557-573, wo das Problem des prinzipiellen Unterschiedes zwischen dem gnostischen Enkratismus und der christlichen Askese untersucht ist. Aufgrund dessen schließt *Scholten* die Möglichkeit aus, daß die Gnostiker "in den Klöstern des vierten Jahrhunderts" gewohnt haben könnten.

226 Vgl. *Theodors* Worte: "Ein einziger Psalm kann uns retten, wenn wir ihn richtig (ΚΑΛΩϹ) verstehen" (*Vit.Pach.Bo 189,* Lefort, 177, 20-22).

227 Diese "tiefe Verwurzelung der Pachomianer im Alten und Neuen Testament" (Krause, 1981, 230) sieht man in jedem Text des pachomianischen Korpus; s. ausführlich: Veilleux, 1968, 262 ff.; Ruppert, 1971, 128-158.

vielen anderen Beispielen s. z.B. *Vit.Pach.I,58;* Halkin, 40,10 ff.). Das, was wir heute als *Vita Pachomii* kennen und das uns in mehreren Versionen vorliegt, erhielt nicht sofort seine schriftliche Fixierung: dieser ging eine Entwicklungsstufe in mündlicher Tradition voran, als die Worte des Meisters (seine ethischen Gespräche und Kommentare zu den biblischen Texten[228]) und seine Lebensweise von den Mitgliedern der Gemeinde als Vorbild im Gedächtnis behalten wurden (z.B. *Vita Pach.I,10; 46; 98-99*)[229]. Deshalb sollte man die Rolle der außerbiblischen Texte im Leben der pachomianischen Gemeinde nicht überschätzen und auch nicht annehmen, daß die pachomianische Tradition von Anfang an auf anderen Unterbauten als der Bibel beruhte und erst später durch und durch verbiblisiert wurde[230].

Das bedeutet jedoch, daß die Mönche, wenn sie auch keine echten Theologen (vom Gesichtspunkt eines alexandrinischen Christen aus, der mit dem Instrumentarium der griechischen Philosophie ausgerüstet war) gewesen sind, zwischen biblischen und antibiblischen Konzepten klar unterscheiden konnten. Deshalb ist es schwer vorzustellen, daß die Pachomianer als ihre erbauliche

---

228 Aber nicht die monastischen Regeln, deren erste nicht erhaltene Version aller Wahrscheinlichkeit nach schon zu Lebzeiten des Pachomius in Koptisch aufgeschrieben wurde; s. z.B.Veilleux, 1968, 131; Bacht, 1983, 42, 61, Anm. 199.

229 Obwohl "das alte Mönchtum auf dem Grunde der Hl. Schrift stehen wollte" (Heussi, 1936, 276), muß man immer die Wichtigkeit der mündlichen Überlieferung nicht nur für das pachomianische Mönchtum berücksichtigen; für die sketischen Mönche vgl. z.B. *Amouns* Überzeugung: Wenn der Mönch keine gute Vorbereitung hat, ist es für ihn besser, über die Worte der Väter als über die Bibel (weil es eine "nicht kleine Gefahr gibt", sie falsch zu verstehen) zu sprechen (*Apoph.Patr.*: *Amoun 2;* PG 65,128C). Es ist auch zu bemerken, daß die Vorstellung über die Orthopraxie gemäß den verschiedenen Überlieferungen der Väter in verschiedenen monastischen Bildungen unterschiedlich war.

230 Vgl. die Briefe Pachomius (z.B. N.11a /Quecke, 1975: koptisch, 115-116; griechisch, 109-110/), in denen man sieht, daß der Stifter selbst kaum andere Autoritäten, als die Bibel, kannte.

Lektüre Bücher benutzt haben könnten, die oft nicht nur mit der Bibel und den Geboten der Väter nichts zu tun hatten, sondern auch das Entgegengesetzte lehrten. Wenn man dies trotzdem vermutet, nimmt man an, der Glaube der Pachomianer sei so amorph gewesen, daß es ihnen egal war, was sie lasen und wovon sie sich leiten ließen[231]. Andererseits, wenn man vermutet, daß gerade die Pachomianer, aber nicht irgendjemand anderer diese Texte gelesen habe, sollte man fragen: Warum lasen sie sie?[232] Die bloße Behauptung, daß diese Schriften ihnen als erbauliche Lektüre dienten, scheint mir unzureichend zu sein.

Wisse hat dennoch versucht, diese Frage zu beantworten. Ausgehend davon, daß die Nag-Hammadi-Texte von den Pachomianern verfertigt wurden, hat er auf diesem Fundament seine Konzeption des pachomianischen Mönchtums erstellt, entsprechend welcher das

---

[231] Weil die Interessen der Mönche nicht auf Theologie, sondern auf das asketische Leben konzentriert waren, denkt *Wisse*, werteten sie ihr Lesematerial nicht seinem Inhalt nach, sondern nur danach, inwieweit es asketisch war (Wisse, 1979, 102). Weil der Gnostizismus zu dieser Zeit schon keine Gefahr mehr für die Kirche war, - setzt er fort, - "there would have been less offence in reading gnostic works" als bei den Schriften der Manichäer, Arianer, Origenisten und Meletianer (ibid., 103, Anm.9). Sofort entsteht die Frage, aus welchem Grund ein gewöhnlicher Mönch zwischen z.B. den manichäischen Schriften und *ApJoh* oder *Schrift o.Tit* unterscheiden konnte und die letzteren als weniger gefährlich betrachtete.

[232] *Scholten* analysiert dieses Problem nicht. Richtig bemerkend, daß "orthodoxy-or-heresy attitude" (wenn man die Theologie betrachtet) zu der pachomianischen Bewegung nicht paßt, hat *Goehring* die Schlußfolgerung gezogen: "As difficult as it may be for us to fathom in this modern age of reason, it was not impossible for one (in der Zeit Pachomius - A.K.) to support Athanasius and read the Nag Hammadi Text" (Goehring, 1986, 247). Wenn ich diese ziemlich kasuistische Schlußfolgerung richtig verstanden habe, wäre es danach möglich, Athanasius in seinem Kampf gegen die Häresien zu unterstützen und gleichzeitig die Bücher dieser Ketzer zu lesen.

Mönchtum in der Mitte des 4. Jh.s noch keine "organisation and political muscle"[233] gehabt hätte, um ein ernster Gegner der Gnostiker zu werden, und viele Gnostizisten sich deshalb an die christliche anachoretische und zönobitische Bewegung angeschloßen hätten; um diese These zu beweisen, nimmt er als Beispiel wiederum die Nag-Hammadi-Texte[234]. Ein solcher Syllogismus ist weder logisch, noch methodisch richtig: Denn aufgrund einer noch nicht bewiesenen Vermutung wird die nächste Vermutung vorgeschlagen, die man aufgrund der ersten beweist. In diesem Falle fragt man sich, ob diese Konstruktion hält, wenn man auf die Nag-Hammadi-Texte als Beweismaterial verzichtet. Dafür, daß die Gnostizisten eine Zuflucht in den pachomianischen Klöstern gefunden hätten, gibt es in anderen Quellen keinen einzigen Beweis.

Wenn man trotzdem annimmt, daß "many Gnostics joined the Christian anchoritic and early cenobitic movements"[235], müßte man

---

[233] Wenn das Zönobitentum, *Wisses* Meinung nach, noch keine Organisation in der zweiten Hälfte des 4 Jh.s. (d.h. mindestens ein paar Generationen nach seiner Entstehung) gehabt hat, darf man fragen: Wann ist diese Organisation erschienen? Vgl. auch Hedrick, 1980, 84, wo der Autor über diese Zeit als über "the formational years of the monastic system" (oder: "the early years of the movement", S.91) spricht.

[234] Wisse, 1978, 433. Richtig unterstreichend, daß das Mönchtum in dieser Zeit ziemlich unabhängig von der Kirche gewessen sein konnte, fragt *Wisse*, ob das monastische Leben für die Gnostiker attraktiv gewesen wäre und ob es Raum für ihre Heterodoxie ließ, und setzt fort: "Our information for this period is scant, but it deserves to be re-examined with this question in mind. A beginning will be made with the information provided by the Nag Hammadi Codices" (ibid, 434), als ob es selbstverständlich sei, daß diese Texte aus einem pachomianischen Kloster gekommen sind.

[235] Wisse, 1978, 433, aber auf S.438 schreibt er: "The varied content of the books shows that they (d.h. die Mönche - A.K.) were not just adherents of a gnostic sect who had for some reason or other joined a Christian monastery. Rather the tractates suggest that they were ascetics with pronounced heterodox and syncretistic interests". Da *Wisse* zwei verschiedene Erklärungen ein und

sich zunächst fragen: Welche Gründe hatten diese Leute, sich diesem Mönchtum anzuschließen? Was zwang die Gnostizisten, wenn sie wirklich vor der Gesellschaft fliehen wollten, nicht ihre eigenen Klöster zu stiften, um dort das monastische Leben nach ihrer Art zu führen, sondern in ein für sie absolut fremdes Milieu einzudringen, wo sie kaum Möglichkeit hatten, ihre Identität zu erhalten? Wenn man sie aber als Individuen definiert, die verschiedene (nicht nur biblische) Traditionen in ihre eigenartige Weltanschauung umschmolzen, die gegenüber den "einfachen" Christen davon überzeugt waren, daß die Erlösung nicht allen, sondern nur den Auserwählten möglich sei, die ihre innere Freiheit und Unabhängigkeit höher als irgendeine weltliche Obrigkeit stellten (über ihre Auffassungen der Askese s. o.), sieht man ein in allen Belangen dem Pachomianismus entgegengesetztes Phänomen. Weil eine solche auf verschiedenen Traditionen (unter denen eine ansatzweise Kenntnis der griechischen Philosophie nicht den letzten Platz einnahm) gegründete bizarre Mentalität und als ihre Verkörperung eine solche bizarre schriftliche Produktion nur auf einem entsprechenden Grund entstehen konnte, muß man die vielgestaltigen gnostizistischen Strömungen als ein städtisches Phänomen *par excellence* betrachten. Das Faktum, daß diese Texte aus dem Griechischen ins Koptische übersetzt wurden, ist allein kein Beweis dafür, daß diejenigen, die diese Schriften auf Griechisch lasen, sie unter der koptischen Landbevölkerung zu verbreiten suchten[236]. Der Anspruch sowohl dieser Texte selbst als auch der

---

desselben Phänomens vorschlägt, bleibt mir gänzlich unklar, welche richtig sein soll. Ich bin auch nicht sicher, ob "the varied content of the books" ein hinreichendes Argument dafür sein kann, daß die Besitzer der Nag-Hammadi-Texte nicht "adherents of a gnostic sect" gewesen sein konnten: es ist kaum vorzustellen, daß die Anhänger einer gnostizistischen Sekte nur die Bücher ihrer Schule lasen und sich für die anderen Schriften nicht interessierten. Vgl. auch Hedrick, 1980, 80: "in the early years of the Pachomian movement (i.e. A.D.313-346) a Christian gnostic faction /.../ would probably have found (in den pachomianischen Klöstern - A.K.) a tolerant environment".

236 Die Übersetzungstätigkeit setzt nicht immer die

ihrer Benutzer, daß sie ein geheimes, nur von Auserwählten erreichbares Wissen enthielten, setzt kaum eine solche missionarische Aktivität voraus, besonders unter den Leuten, die ihrer Bildung und ihren Interessen nach von vornherein zu Unverständigen verurteilt waren. In Anbetracht dessen, daß es sich um zwei verschiedene Ausprägungen religiöser Mentalität handelt, darf man daran zweifeln, daß für die Gnostizisten in dem pachomianischen System überhaupt Platz blieb.

Mit der Vermutung, daß die Gnostizisten wegen der Gefahr von Verfolgungen durch kirchliche Autoritäten "von der Stadt aufs Land" flohen, kann ich auch nicht einverstanden sein: dafür müßte man annehmen, daß diese der mittleren Ebene der Gesellschaft (man kann das aufgrund ihres Bildungsgrades behaupten) angehörenden Leute mit Leichtigkeit von ihrer städtischen Lebenweise in eine ländliche wechselten und daß daraus eine Bewegung mit einem regelrechten Massencharakter wurde, wie ihn etwa die bäuerische Anachoresis hatte[237]. Dafür hat man aber keine Beweise[238].

Um zu zeigen, daß frühes Mönchtum in Ägypten eine Zwischenstation für gnostizistische und andere asketische Sektierer war, verband *Wisse* die Nag-Hammadi-Texte mit den *Hierakiten* (s. Anm.203)[239]. Diese Vermutung bleibt aber nicht

---

Missionarstätigkeit voraus (vgl. z.B. *Septuaginta*).

[237] S. Kippenberg, 1991, 412, wo der Autor Valentinianer und Manichäer (über die Manichäer als ein von Anfang an ihrer missionarischen Bestrebungen nach grundsätzlich anderes Phänomenon als die städtischen Gnostiker s. u.) in einer Reihe betrachtet und schreibt: "Verfolgte Gnostiker hatten außer einer Unterwerfung unter die Kirche nur die Alternativen: entweder die Städte zu verlassen oder aber in den Städten zu bleiben und ihre gnostische Überzeugung zu verbergen". Meiner Meinung nach blieb für die Gnostizisten nur die zweite Möglichkeit.

[238] Die Forderungen der zahlreichen kaiserlichen Edikte (s. *Cod.Theod.XVI*), verschiedene Häretiker (nicht speziell die Gnostizisten) aus den Städten zu vertreiben, können keineswegs davon zeugen, daß sie wirklich aufs Land flohen.

[239] Wisse, 1978, 438-440.

unwidersprochen. *Wisses* Behauptung, daß man die heterodoxen und schismatischen Neigungen im frühen Zönobitentum mit dem Beispiel *Hierakas* anschaulich illustrieren kann[240], findet keine Bestätigung in den Quellen. Wenn *Epiphanius* uns erzählt, daß πολλοὶ τῶν ἀσκητῶν τῶν Αἰγυπτίων αὐτῷ (Hierakas) συναπήχθησαν (*Pan.67.1,6*), bedeutet das keineswegs, daß die Pachomianer auch in diese Bewegung hineingezogen wurden: Hierakas führte sein anachoretisches Leben nahe bei Leontopolis, der Hauptstadt der Diözese im Ostdelta[241], die ersten Zönobien sind aber in Oberägypten entstanden. Man kann bezweifeln, daß die Hierakiten irgendwann außerhalb Oberägyptens Einfluß ausübten: es ist bekannt, daß sie noch am Ende des 4. Jh.s im arsinoitischen Gau[242] bekämpft wurden[243], aber man hat keine Information darüber, daß sie in die pachomianischen Klöster eingedrungen sind. Um seine Behauptung zu untermauern, vermutet *Wisse*, daß ein solcher Traktat wie *TestVer* (IX,3) von Hierakas selbst oder von einem seiner Anhänger geschrieben wurde. Obwohl die beiden viel Gemeinsames in ihrer ethischen Einstellung haben, gibt es einen großen Unterschied zwischen ihnen: Der anonyme Autor des *TestVer* war zweifelsohne ein gnostizistischer Dualist, Hierakas war ein Christ (Χριστιανός), dessen Theologie kaum gnostizistisch war: wenn sie eine solche gewesen wäre (d.h. wenn Hierakas zwei Götter oder Prinzipien anerkannt hätte), hätte *Epiphanius* dies sicherlich bekämpft[244]. Deshalb bin ich sicher, daß dieses Beispiel nicht eine

---

240 "...the heterodox and schismatic tendencies of anchoritic and early cenobitic monasticism are vividly illustrated by the influential Egyptian ascetic Hieracas": Wisse, 1978, 438.

241 Helck, 1974, 177-179 (vgl. die Karten N.11-13).

242 Über die geographische Lage dieses Gaues s. Helck, 1974, 172-174.

243 Vgl. die in einige griechische Hss. der *Historia Lausiaca* aufgenommene Geschichte über einen hierakitischen Asket, der viele andere Asketen an sich gezogen hat und gegen den *Makarios* kämpfen mußte (der griechische Text bei: Preuschen, 1897, 124-130); ausführlicher s. White, 1932, 115-117.

244 *Epiphanius* tadelt ihn nur für seine Lebensweise (πολιτεία,

imaginäre "transition from gnostic sectarian to Pachomian monk"[245] belegt, sondern höchstens ein neues Mythologem in der bereits früher mythologisierten und deswegen schlecht bekannten Geschichte des Zönobitentums erzeugt.

Noch eine Erklärung für das Vorhandensein dieser Bücher in den pachomianischen Klöstern ist von *Hedrick* vorgeschlagen worden. Seiner Vermutung nach gab es dort eine Gruppe von Visionären, die sich im Unterschied zur übrigen Gemeinde als "'perfect' Christians" betrachteten ("a spiritual elite") und die die Nag-Hammadi-Texte sammelten "not for their unique doctrinal positions or particular brand of gnosticism but because they were primarily interested in gnostic visions and secret revelations"[246]. Abgesehen davon, daß die Argumente, mit denen *Hedrick* seine Mutmaßung verteidigt, nicht überzeugen können[247], läßt es sich kaum

---

Pan.67,1,4), aber nicht für seine Theologie; s. Khosroyev, 1991, 171-172.

[245] Wisse, 1978, 440, wo man auch erfahren kann, daß aufgrund seiner "individualistic (...) nature" (?! - A.K.) das Zönobitentum "especially attractive to the gnostic ascetics" war.

[246] Hedrick, 1980, 93. Ohne weiteres nimmt der Autor die Hypothese von *Barns* und *Robinson* als bewiesen an und baut darauf eine neue Hypothese.

[247] Z.B. *Hedricks* Behauptung, daß "emphasis on a 'present' or 'spiritual' resurrection /.../ has a gnostic character" und daß "marked emphasis on the spiritual resurrection /.../ 'inclines' the Pachomian tradition on this issue in the direction of John's Gospel, and gnosticism, rather than in the direction of Paul and orthodoxy" (mit Bezugnahme auf *Vit.Pach.56-57*; Hedrick, 1980, 90 in dem Abschnitt, der "Gnostic motifs" genannt ist) ist unbegründet. Denn diese Passage handelt nicht von der Betonung der geistlichen Auferstehung durch die Verneinung der fleischlichen (was man in einigen gnostizistischen Texten sehen kann), sondern von der allrettenden Mission Christi, der nicht nur körperlich von den Toten auferstehen kann, sondern bereits geistlich in diesem Leben. Widerspruch *expressis verbis* s. Veilleux, 1986, 286. Dazu muß man auch bemerken, daß die Beobachtungen über "das visionäre

vorstellen, daß nicht alle Mönche in den Klöstern nach ein und denselben Regeln lebten, sondern daß es dort sogar eine Gruppe gegeben haben soll, die diese Regel mißachtete und von den restlichen Gliedern der Gemeinde damit unkontrollierbar war. Diese zu weit gehende Rekonstruktion des inneren Lebens der Gemeinde hat keine Bestätigung in den Quellen.

Als *Scholten* das Thema "Bücher bei den Pachomianern" untersuchte und dabei zeigte, daß die Mönche, weil sie "nicht bloß mattenflechtende Analphabeten gewesen sind" (S.172), die Bücher gern lasen und abschrieben[248], hat er eine Frage, die vor allen anderen gestellt werden müßte, verschwiegen: Hatten die Pachomianer (wenn auch nicht alle, sondern nur einige) wirklich die praktischen Möglichkeiten, beliebige Bücher (und zwar in solch großer Anzahl wie durch die Nag-Hammadi-Sammlung bezeugt) zu lesen und sogar zu verfertigen? Läßt es sich vermuten, daß in den pachomianischen Klöstern, die nach einer strengen Vorschrift lebten und wo jeder Schritt des Mönches kontrolliert wurde[249], ein Scriptorium (oder mehrere) existieren konnte, in dem die Bücher ohne Zensur abgeschrieben wurden?[250]. Eine derart reglementierte

---

Element" in der pachomianischen Überlieferung schon von *Bousset* gemacht worden sind, natürlich ohne die Nag-Hammadi-Texte zu kennen (Bousset, 1923, 236-244). *Hedrick* hat seine Vermutung auf *Boussets* Gesichtspunkt gegründet, ohne die Arbeit des letzteren auch nur einmal zu erwähnen.

248 Scholten, 1988, 145-153.

249 Die Regel bezüglich der Bücher s.: *Praec. 25, 100, 101* ("Codices, qui in fenestra /wahrscheinlich = Mauernische; s. Bacht, 1983, 189, Anm.378/... reponuntur ad vesperum, erunt sub manu secundi qui numerabit eos et ex more concludet", Boon, 41,3-5); vgl. *Leg.*7: "Si quis absque conscientia duorum ierit ad alteram domum, vel ad alterius domus fratrem, codicem ad legendum mutuum postulare, vel quodlibet aliud, et in hoc conuictus fuerit, monasterii ordine increbabitur".

250 Wahrscheinlich in Hinsicht darauf hat *Wisse* geschrieben: "We are clearly not dealing with the standardized products of a monastic scriptorium and bindery but with uncoordinated individual

Lebensweise ließ kaum Möglichkeiten für eine illegale Tätigkeit, zu der nicht nur eine Person, sondern das gesamte Kollektiv (jene, die Papyrus und Leder kauften, die Schreiber, die Buchbinder etc.) herangezogen worden wäre[251]. Es ist nicht denkbar, daß das auf uns gekommene strenge pachomianische Statut, das seine endgültige Form wahrscheinlich nicht früher als am Ende des 4 Jh.s. bekommen hat[252], zur Zeit des Abschreibens der Nag-Nammadi-Codices bezüglich der inneren Disziplin liberaler war. Man muß daran erinnern, daß die pachomianischen Klöster (im Unterschied zu anderen monastischen Bildungen) von Anfang an mit Mauern von der äußeren Welt abgeschirmt wurden (s. *Vit.Pach.S*^{3}: ⲡⲥⲟⲃⲧ ⲛ̄ⲧⲥⲟⲟⲩϩⲉⲥ̄; Lefort, 108, a 28), eine Tatsache, deren Konsequenz man nicht unterschätzen darf[253]. Natürlich darf man nicht ausschließen, daß einige Mönche in den Klöstern sich für solche Texte interessiert haben und daß einige unerwünschte Bücher von außen in die Klöster hereingeschmuggelt worden sein könnten, aber es gibt keinen Hinweis, daß solche Bücher von der Art der Nag-Hammadi-Schriften waren.

Wenn man einräumt, daß nicht nur der Grund, sondern auch die (sogar ungefähre) Zeit der Isolierung der Bibliothek unbekannt ist, wird die jetzt fast einmütig angenommene Hypothese, daß diese Codices von den pachomianischen Mönchen im Anschluß an den bekannten *(39) Osterbrief von Athanasius* (367 A.D.), in dem, neben der Angabe des *Passa*-Datums, der Kanon der biblischen Bücher

---

efforts" (1978, 435). Aber diese verschwommene Behauptung hebt das Problem nicht auf. Vgl. auch Robinson, 1977, 16: "The very fact that the library seems to have been made up by combining several smaller collections tends to point toward individual Christian Gnostics or monasteries producing the individual books or small collections for their own spiritual enlightenment...".

[251] Deshalb ist *Wisses* Behauptung ("In the middle of the fourth century /.../ monks in the Pachomian monasteries were able to produce and use books which included gnostic and other unorthodox material", 1978, 436) kaum annehmbar.

[252] Ausführlich s. Veilleux, 1968, 116-132; vgl. Anm.215.

[253] S. z.B. Chadwick, 1981, 14-15.

empfohlen und eine Warnung gegen das Lesen häretischer Schriften ausgesprochen wurde, verborgen worden sind[254], ziemlich zweifelhaft[255]. Denn man kann nicht nur nicht sicher sein, daß diese Bibliothek den Pachomianern gehörte, sondern auch nicht, daß die Nag-Hammadi-Texte zur Zeit, als dieser Brief geschrieben wurde, schon existiert haben (s. Anm. 61). Ferner folgt aus der Tatsache, daß der Brief auf *Theodors* Befehl ins Koptische[256] übersetzt wurde, um als Vorschrift für die Mönche bei der Wahl ihrer Lektüre zu dienen (*Pach.Vit.Bo 189;* Lefort 178,1-4) nicht zwangsläufig, daß die pachomianischen Klöster ein Herd häretischer Literatur in der Art der Nag-Hammadi-Texte waren[257].

Das andere, von *Dechow* aufgrund der Annahme, daß die den "gnosticized and Origenist Pachomians" gehörenden Bücher nach den strengen Maßregeln der kirchlichen Autoritäten gegen Origenisten von den Besitzern selbst versteckt wurden, vorgeschlagene Datum (400-404 n.Chr.) ist ebenfalls zu spekulativ[258]. Ich kann nicht

---

254 *Doresse* hat schon vermutet, daß die Handschriften von den Gnostikern, die mit dem wachsenden Einfluß der pachomianischen Koinonia in diesem Gebiet nicht mehr rivalisieren konnten, nach diesem Brief verborgen wurden (Doresse, 1958, 155).

255 Vgl. Veilleux, 1986, 290-291. Die Hypothese geht *a priori* von der Voraussetzung aus, daß die Besitzer der Bücher in irgendeiner Beziehung zu der Amtskirche standen und auf ihre Maßregeln gegen ketzerische Schriften unbedingt reagieren mußten.

256 Die Fragmente des koptischen Textes bei Lefort, 1955, 15-22; 58-62.

257 Und um so weniger folgt daraus, daß dieser Brief zu einer Säuberung der Klöster von häretischen Büchern geführt hat, wie *Wisse* (1978, 437) behauptet ("We know of such a purge under abbot Theodore, the successor of Pachomius, in response to Athanasius' anti-heretical Paschal letter of 367 c.e."). Einen ausführlichen Widerspruch hat Scholten, 1988, 165-166 eingelegt.

258 Dechow, 1975, 183 ff. Vgl. auch *Orlandis* Vermutung (1982, 85-95) über die Beziehungen zwischen den Nag-Hammadi-Texten und den Anhängern von *Evagrius*, die in pachomianische Klöster eingedrungen sind. Für ein Datum nach dem Jahr 431 s. auch Young, 1970, 129.

verstehen, warum die Origenisten solche Bücher, gegen die *Origenes* selbst unermüdlich polemisierte, lesen sollten.

Trotzdem hat man versucht, die pachomianische Herkunft der Nag-Hammadi-Handschriften auch aufgrund der Kolophonanalyse zu beweisen[259], aber es ist zu bezweifeln, daß die Kolophone (s. o. S. 10 ff. über das Kolophon in Codex VI[260]) irgendein stichhaltiges Indiz dafür liefern.

Das Kolophon, mit dem *Codex II* (nach *LibTh)* endet, lautet: "Gedenkt meiner, meine Brüder, [in] euren Gebeten (προσευχή). Friede (εἰρήνη) den (τοῖς) Heiligen (ἁγίοις) [und] den[261] Pneumatikern (πνευματικός)" (145,20-23)[262]. *Robinson* und *Wisse*[263] folgend, ist *Scholten* aufgrund dessen, daß einerseits das Kolophon graphisch vom restlichen Text abgetrennt ist, anderseits solche Begriffe wie "Brüder", "Heilige" und "Pneumatiker" für das pachomianische Milieu üblich waren[264], überzeugt, daß dieses Kolophon "von einem mönchischen Abschreiber stammen und sich an

---

[259] Vgl. z.B. *Pearsons* Resume: "Colophons and scribal notes (especiallly in codices I, II, VII) containing pious Christian prayers and the like, are the indications of a monastic provenience for the actual copying of the manuscripts" (Pearson, 1992, 987).

[260] Mit der Annahme, daß die Nag-Hammadi-Codices in den pachomianischen Klöstern abgeschrieben wurden, konnte *Scholten* nicht erklären, warum der Auftraggeber des Codex VI und der Schreiber durch eine so große Distanz getrennt waren, daß der letztere seine Entschuldigung nicht mündlich, sondern schriftlich erbeten mußte (Scholten, 1988, 164).

[261] In *Facsimile II* kann man jetzt nur [..]ΝΙΠΝЄΥΜΑΤΙΚΟϹ lesen (vgl. Krause-Labib, 1971, Taf.21), aber auf dem früheren Photo von *Doresse* sieht man deutlich ΜΝ̄ ΝΙΠΝЄΥΜΑΤΙΚΟϹ (s. Facsimile II, pl.6).

[262] Übersetzung von *Krause* s.in: Krause-Labib, 1971, 106.

[263] Robinson, 1977, 17-18; Wisse, 1978, 435.

[264] Aufgrund gerade dieser Termini setzt *Kuntzmann* das Kolophon in ein valentinianisches Milieu (Kuntzmann, 1986, 176-177).

mönchische Leser wenden" müsse[265]. Es gibt aber einige Hinweise, die darauf schließen lassen, daß das Kolophon nicht von einem koptischen Schreiber hinzugefügt wurde[266], sondern sich schon im griechischen Original fand[267] (und folglich nichts mit "pachomianischer Herkunft" zu tun hat): denn "ϵIPHNH TOIC ⲁΓIOIC" ist eine ohne Übersetzungsversuch (mit dem griechischen Artikel TOIC und ⲁΓIOIC ohne ϩ für spiritus asper /ἁγίοις/[268]) in den koptischen Text übertragene griechische Phrase. Die Frage ist, ob MN̄ NIΠNϵYMⲁTIKOC im griechischen Original stand oder (weil man die griechische Dativ-Form ΠNϵYMⲁTIKOIC ohne Artikel erwarten müßte) diese Wörter von einem koptischen Schreiber hinzugeschrieben wurden[269]. Weil das Wort πνευματικός oft in den Schriften 3,4,5,6 des Codex II vorkommt (niemals in II,7), kann man vermuten, daß das Kolophon sich ursprünglich in jener Handschrift befand, aus der der Schreiber die Schriften 2-6 abschrieb[270]: er hat zuerst *LibTh* aus einer anderen Handschrift kopiert (s. oben S.12) und nachträglich das Kolophon aus der ersten Handschrift

---

[265] Scholten, 1988, 161.

[266] Ein Kolophon, mit dem die vierte Schrift des *Codex VII* endet (ⲒⲬϴYC ϴⲁYMⲁ ⲁMHⲬⲁNON, 118,8-9), und ein anderes, das die zweite Schrift des Codex III beendet (69,6-17) und in dem man auch das Wort ⲒⲬϴYC findet, gehen beide ebenfalls auf die griechischen Originale zurück. Ich verstehe nicht, aus welchem Grund diese Forscher diese zwei Kolophone als griechisch, aber zwei andere (II,145,20-23 und VII,127,28-32) als koptisch betrachtet haben (s. z.B. Scholten, 1988, 162, Anm.145).

[267] S. Mahe, 1982, 463-464; Kuntzmann, 1986, 176.

[268] In den Schriften 3,4,5,6 des Codex II sieht man ϩ immer für ἁ: z.B. ϩⲁΓIOC in *HA* 97,20-21; ϩⲁPMⲁ in *Schrift o.Tit* 102:18 etc.; vgl. aber ⲁⲗYCIC in *LibTh* 140,31; über sprachliche Eigentümlichkeit des *LibTh* s. o. S.51.

[269] Turner, 1975, 199.

[270] Darüber, daß die erste Schrift des Codex II (*AJ*) höchstwahrscheinlich ihre eigene handschriftliche Tradition hatte, s. Anm.142.

hinzugeschrieben[271].

Das Kolophon, mit dem *Codex VII* endet ("Dieses Buch gehört der Vaterschaft. Der Sohn ist es, der es geschrieben hat. Segne /CMOY/ mich, Vater. Ich preise /†CMOY/ dich, Vater, in Frieden /εἰρήνη/. Amen /ἀμήν/", 127, 28-32)[272], enthält ebenfalls keine Hinweise auf seine monastische Herkunft[273]. Betrachtet man nämlich das Kolophon nicht nur vom Gesichtspunkt des aus dem Kontext gerissenen Begriffes MN̄TЄIѠT, sondern vom ganzen Codex aus, kann man feststellen:

Das Kolophon folgt gleich nach dem Titel ("Die drei Stelen des Seth", 127,27) des dreiteiligen Traktates, in dem der erste Teil beginnt mit den Worten: "Ich preise dich, Vater" (118,25-26: †CMOY ЄPOK ΠIѠT), und weiter im Text (119,4-6) trifft man diese Verbindung noch einmal: †CMOY ЄPOK [ΠI]ѠT. CMOY ЄPOI ΠIѠT.

Die Beziehung *Vater - Sohn* spielt eine wichtige Rolle in der Komposition des Traktates. In einem Segnen des Vaters am Anfang des ersten Teiles betont der *Ich*-Erzähler seine Sohnschaft: "Ich segne dich, Vater, der *Geradama*, ich, dein Sohn *Emmacha-Seth* (...); ich bin dein Sohn und du bist(...) mein Vater" (118,25-119,1).

In der Schrift 2 des Codex findet man mehrmals den Begriff *Vaterschaft* (MN̄TIѠT: 54,15; 61,29,34; 66,29; 67,2-3). Der angebliche Empfänger der Offenbarung, die dem Traktat zugrunde liegt, ist ebenfalls ein *Sohn*, d.h. der *Menschensohn* (63,5; 64,11-

---

271 Weder *Kuntzmann* (nach dessen Urteil sich das Kolophon auf *LibTh* bezieht; Kuntzmann, 1986, 176-177) noch *Scholten* berücksichtigen die Möglichkeit, daß Codex II seiner Zusammensetzung nach nicht unbedingt sein Original wiedergeben mußte.

272 Übersetzung von *Krause* in: Krause-Girgis, 1973, 199.

273 Vgl. Robinson, 1977, 18: "The term fatherhood may refer to the leadership of a monastery"; Wisse, 1978, n.15: "a term referring to the monastic leadership". Ihnen folgend urteilt *Scholten*: Dies Kolophon "besagt nichts anderes, als daß das Buch (=Codex VII) dem Kloster als religiöser Gemeinschaft gehört" (Scholten, 1988, 161, Anm.140 mit der Bezugnahme auf: Crum, 1939, 87a, wo es nur ein Beispiel für die Benutzung dieses Wortes gibt).

12; 65,19; 69,21-22) oder *Jesus Christus* (69,21), der von Anfang an "im Schoß des Vaters" war (70,5-6) und nun sich damit beschäftigt, die Unbegreifbarkeit dieser *Vaterschaft* den perfekten Christen zu erklären.

Es ist zu bemerken, daß der Terminus MN̄TЄIWT in monastischen Schriften selten bezeugt ist (dabei kommt er nie in der pachomianischen Texten vor) und seine präzise nur aufgrund der Etymologie erschließbare Bedeutung im monastischen Milieu ziemlich unklar ist[274]. Gleichzeitig findet man viele Belege in den Nag-Hammadi-Texten (*Prot* 48,14,26,30; *EpPt* 136,28; *TracTri* 59,36-37), was davon zeugt, daß dieser Begriff in dem Milieu derjenigen, die diese Texte verfaßten und lasen, sehr gebräuchlich war. Ebenfalls bezeichnet ein kirchlicher Polemist (Schenute ?) mit diesem Terminus höhnisch diejenigen (ϩЄNMN̄TIWT N̄TIMINЄ[275]), die sich als Besitzer geheimer Kenntnis verraten, d.h. die Gnostizisten[276].

Obwohl *Scholten* bemerkt, daß MN̄TЄIWT eine wichtige Rolle in den gnostizistischen Texten (z.B. in *NHC VII,2*) spielte, kann dieser Terminus in *2 LogSeth* seiner Meinung nach keine Beziehung zu demjenigen im Kolophon haben, weil diese Schrift von dem

---

[274] Vgl. z.B. *Lemms* Interpretation: "die Gesamtheit der älteren Mönche des Klosters, die gewissermaßen den Vorstand bilden": Lemm, 1908, 59 (= Lemm, 1972, 33).

[275] Über eine solche Bedeutung der ⲡⲓ (†, NI), "die man wohl nur als affektiv bezeichnen kann", s. Polotsky, 1957, 230.

[276] Zum Text s. Orlandi, 1985, 36 /0376/. Die Tatsache, daß der Autor des Traktates mit verschiedenen christlichen Lehren (vor allem *Meletianer* und *Origenisten*, aber auch mit den Gnostizisten, ohne sie beim Namen zu nennen) kämpft, kann nur davon zeugen, daß er sich ganz in den Bahnen der kirchlichen Polemik bewegte (vgl. z.B. die Themen des *39. Osterbriefes* von *Athanasius* und des Traktates, in dem der Autor sich immer auf die Autorität des *Athanasius* stützt), aber gestattet kaum die Verallgemeinerung, dieser Traktat zeige "that texts such as those from Nag Hammadi were widely read by the monks in Upper Egypt" (Orlandi, 1986, 56 mit der Bezugnahme auf: Orlandi, 1985).

Kolophon mit drei anderen Texten (VII,3-5) abgetrennt ist[277]. Natürlich könnte man *Scholtens* Verlegenheit nur dann nachempfinden, wenn man davon ausgehen würde, daß jede Handschrift ihre ursprüngliche Zusammensetzung im Laufe der Überlieferung immer unverändert beibehalten würde. Aber es ist offensichtlich, daß die Codices ihre Zusammensetzung wegen des Geschmacks des Auftraggebers (oder gar des Schreibers) oder wegen der Größe der vorhandenen leeren Blätter, in die die Vorlage abgeschrieben werden mußte, etc. ändern konnten. Die Sprache dieses Codex bezeugt, daß er wenigstens aus zwèi Gruppen von Schriften zusammengesetzt wurde, die in verschiedenen Schulen und wahrscheinlich in verschiedenen Dialektgebieten übersetzt wurden (s.o. S.35).

Wenn man vermutet, daß sich ursprünglich nur drei Schriften (*2 LogSeth, ApcPt, StelSeth*) in einem auf uns nicht gekommenen Codex befanden (wobei in diesem Codex auch andere, jetzt nicht erhaltene Schriften vorhanden gewesen sein könnten, in denen der Terminus MN̄T!ⲰT vorkam) und daß ein frommer Schreiber das Kolophon dem Kodex, als eine Zusammenfassung seines Inhaltes, gerade in diesem Stadium hinzuschrieb, darf man annehmen, daß sich das Kolophon auf den ganzen damaligen Codex bezog. Damit kann aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß sich der Terminus MN̄T!ⲰT in *StelSeth* auf den Seiten *125-127*, wo jetzt mehrere Zeilen zerstört und unlesbar sind, befunden haben könnte. In diesem Falle könnte sich das Kolophon nur auf *StelSeth* bezogen haben[278].

---

[277] Scholten, 1988, 161. *Claude* rechnet mit einer Möglichkeit, daß das Kolophon sich auf den letzten Traktat bezogen haben konnte, aber er betrachtet es als eins, das den ganzen *Codex VII* abschließt (Claude, 1983, 116).

[278] Dieselbe Situation sieht man im Colophon des Codex III (69.6-17). Ein Autor des Colophons, das sich schon im griechischen Original befand, ruft vier Tugenden (χάρις, σύνεσις, αἴσθησις, φρόνησις) auf denjenigen, der den Text geschrieben hat, aber im Text *EvAeg* (III,52, 9-14) tragen die weiblichen Wesen, die für die Vollendung der Ogdoas hervorgekommen sind, diese griechischen Namen ; s. Broeck, 1977, 233.

Weil alle Realien der beiden Kolophone aus den Schriften selbst erklärt[279], dagegen Beziehungen zwischen diesen Kolophonen und dem pachomianischen Mönchtum kaum bewiesen werden können, darf man nicht den Inhalt dieser Kolophone als Argument für die pachomianische Herkunft der Nag-Hammadi-Schriften benutzen.

Obwohl das Repertoire der Nag-Hammadi-Schriften aus dem Kontext der monastischen Literatur herausfällt und nicht ihrer Mentalität, wie wir sie aus dieser Literatur kennen, entspricht, haben einige Forscher versucht, eine Reihe von Nag-Hammadi-Texten mit dieser Literatur zu vergleichen, um zu zeigen, daß die Mönche Literatur von der Art der Nag-Hammadi-Schriften gelesen und daraus manches entlehnt hätten. Aber ihre Ergebnisse sind kaum stichhaltig[280]. Obwohl solche vom Gesichtspunkt einer beliebigen christlichen Theologie und Ethik "neutralen" Texte wie *Silv* oder *SSext* im monastischen Milieu durchaus gelesen werden konnten (das zeigt anschaulich *Or 6003*; s.o. S.57-58[281]), bedeutet das nicht, daß die ganze Nag-Hammadi-Sammlung im monastischen Milieu irgenwann benutzt worden wäre. Weil ein Codex sich aus verschiedenen Handschriften zusammensetzen konnte, darf man kaum erwarten, daß ein solcher Codex (um so mehr eine solche Sammlung von Codices) aus dem einen Milieu in das andere in unveränderter Zusammensetzung wanderte. Wenn auch dieser oder jener monastische Text einigen Nag-Hammadi-Schriften ähneln mag, so darf man doch nicht postulieren, daß dieses Material unbedingt *via* Nag-Hammadi-Sammlung in die monastische Literatur gekommen ist[282] (vgl. Anhang 3).

---

[279] Obwohl ich die Frage, ob das Kolophon des Codex VII auf ein griechisches Original zurückgeht, oder ob es erst auf koptischem Grund entstanden ist, nicht beantworten kann.

[280] Ausführlicher s. Vielleux, 1986, 291-301 ("the harvest is rather meager", 291).

[281] Vgl. auch ein Zitat (?) aus *Silv 86.1-4* im "Λόγος ἀσκητικός" (§ 43, § 104; Des Places) von *Stephanus von Theben* (5.Jh.) neben vielen anderen Parallelen in den beiden Texten (Khosroyev, 1991, 128-130).

[282] Deshalb ist auch folgende Schlußfolgerung kaum richtig: "das Mönchtum könnte sehr wohl Kontakt gehabt haben mit den Autoren

Zu welchen Ergebnissen kann man bei der Behandlung der Frage nach der Herkunft der Nag-Hammadi-Sammlung letzten Endes kommen? Meiner Meinung nach gibt es keine stichhaltigen Hinweise darauf (auch der Fundort der Texte kann nur als Indiz ohne Beweiskraft bewertet werden, vgl. Anm.1), daß die Bücher von pachomianischen Mönchen verfertigt wurden und pachomianischen Klöstern gehörten[283]. Man darf nicht weiter gehen als bis zur Annahme irgendwelcher religiöser Gemeinden (letzendlich nur eine /?/) als Besitzer dieser Buchsammlung(en) (mit *J.Doresse*, aber ohne die betreffende Gemeinde als sethianisch zu bezeichnen), deren Mitglieder eine stark synkretistische Mentalität besaßen und keineswegs Traditionalisten waren (mit *M.Krause*, aber ohne eine reiche Person als Besitzer zu vermuten).

Wenn man kein pauschalisierendes Schwarz-Weiß-Bild der damaligen religiösen Situation erhalten will, sollte man sich keinesfalls auf die zwei Pole *Heidentum* und *Christentum* beschränken[284] und alles in diesen Rahmen unterzubringen versuchen: um sich einer wirklichkeitsgetreueren Auffassung zu nähern, muß man alle religiösen Phänomene, die sich in dieser Zeit entwickelten und die man kaum mit einem einzigen Terminus erfassen kann, als wichtig betrachten. Wie sollte man z.B. diejenigen Gläubigen bezeichnen, die sich nicht offen zum Christentum

---

(*sic.- A.K.*) der Texte aus Nag Hammadi (...). Durch diese Werke könnte man evtl. eine Brücke zu bauen suchen zwischen dem Monastizismus und dem Gnostizismus in Nag Hammadi (...)": Myszor, 1989, 88 (obwohl der Autor am Anfang seines Aufsatzes schreibt, daß "sich Zusammenhänge zwischen Texten aus Nag Hammadi und dem Mönchtum vor allem in Schriften zeigen, in denen gnostische Elemente fehlen oder ganz gering sind", S.73).

283 Der Fall der Nag-Hammadi-Texte zeigt daher nicht, daß "alle heute noch vorhandenen alten koptischen Handschriften aus Klöstern stammen" ("Die Nag-Hammadi-Texte machen mit großer Wahrscheinlichkeit keine Ausnahme": Scholten, 1988, 172 mit Bezugnahme auf Crum, 1892, 48).

284 Eine grundlegende Arbeit von *Rémondon*, die eine etwas spätere Zeit betrifft, ist aber nach diesem Modell gebaut (Rémondon, 1952, 63-78); s. Anhang 2.

bekannten, sich aber für die christliche Lehre interessierten und sich sozusagen an einem religiösen Scheideweg befanden, oder diejenigen, die zuerst Christen waren, aber danach vom Glauben abgefallen sind, oder aber diejenigen, für die das Christentum nichts mit der Kirche zu tun hatte, sondern ein Weg zur individuellen Erlösung geworden war und die möglicherweise Schriften in der Art derer aus Nag Hammadi gern lasen, etc? Im 4. und 5. Jh. sieht man in den Städten Oberägyptens nicht nur verschiedene heidnische intellektuelle Kreise, die die Traditionen der klassischen griechischen Literatur und Philosophie fortsetzten und so lebten, als ob kein Christentum um sie herum existierte[285], sondern auch allerlei Ausprägungen einer solchen religiösen Mentalität (mit unterschiedlichem Grad von christlichem Einfluß), die man als synkretistisch (obwohl das Wort selbst kein *terminus technicus* ist, ist es brauchbar, wenn man eine Konfessionszugehörigkeit nicht präzise definieren kann) bezeichnen kann. Um das zu zeigen, reicht es aus (ohne über die Nag-Hammadi-Texte zu sprechen), nur auf *Zosimus aus Panopolis*[286] und die vermutlich aus Diospolis Magna (Theben) gekommenen magischen Papyri[287] zu verweisen. Die Mentalität der Autoren solcher Schriften

---

[285] Ausführlicher s. z.B. Rémondon, 1952, 63-78; Cameron, 1965, 470-509.

[286] S. Fowden, 1986, 120, der "Platonism and Gnosticism together Judaism and (...) the 'oriental' wisdom of Hermes und Zoroaster" als geistiges Milieu des *Zosimus* ansieht; vgl. auch Reitzenstein, 1904, 102 ff. Wie *Zosimus* Religiosität auch bezeichnet werden mag, ist zu bemerken, daß *Jesus Christus*, wenn auch marginal, in seinem System auch vorkommt (13,1). Die Zeit des *Zosimus* ist in den Anfang des 4 Jh.s zu setzen (Riess, 1893, 1348). Obwohl kein koptischer Text seines Traktates ("Über den Ω Buchstaben", eine Textausgabe s. Jackson, 1978) auf uns gekommen ist, macht das Faktum, daß der letztere ins Syrische übersetzt wurde, das ehemalige Vorhandensein einer koptischen Übersetzung wahrscheinlich.

[287] Vgl. das zaghafte Eindringen der christlichen Realien in diese Texte (z.B. "Gott der Hebräer, Jesus" in *PGM IV,3019-3020*; Preisendanz, I, 170).

ist als Hintergrund zu verstehen, vor dem sich das Hauptereignis abspielte: das Verdrängen des Heidentums durch das Christentum.

Wie weit der Prozeß der Christianisierung zur Zeit, als die Nag-Hammadi-Codices versteckt worden sind, fortgeschritten war, läßt sich nicht genau bestimmen[288], aber man darf annehmen, daß sich verschiedene Arten des Christentums in verschiedenen Teilen des Landes nicht gleichmäßig ausbreiteten: mit fortschreitender Südlage wird der Einfluß der Amtskirche schwächer, das Christentum weniger unifiziert, und dort verblieben mehr Christen, für die der Glauben nicht unbedingt mit der amtlichen Kirche verbunden war. *Roberts* hat einmal vermutet, daß Oxyrhynchus mit seinen zahlreichen Mönchen, Klöstern, Kirchen in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s "more of an orthodox Christian centre than other cities", die weiter nach Süden lagen, war[289]. Dieses Bild scheinen jetzt die verschiedenen im oxyrhynchitischen Dialekt geschriebenen Bücher (*Codex Glazier, Codex Scheide*, beide wahrscheinlich vom Anfang des

---

[288] *Bagnalls* Versuch aufgrund der Eigennamenanalyse den Grad der Christianisierung Ägyptens zu zeigen (zum Ende des 4 Jh.s fast 90% der Bevölkerung; Bagnall, 1982, 105-124), wurde von *Wipszycka* (1986, 173-181) mit Recht bestritten. Es wäre aber interessanter, nicht "la christianisation de l'Égypte" in allgemeinen Zügen zu untersuchen, sondern zu klären (obwohl der Charakter des verfügbaren Materials kaum gestattet, auf zuverlässige Ergebnisse zu hoffen), ob die Christianisierung in verschiedenen Gebieten Ägyptens gleichmäßig voranging und was für eine Art Christentum sich in verschiedenen Teilen des Landes und unter verschiedenen Schichten der Bevölkerung ausbreitete.

[289] Roberts, 1979, 70-71. Man darf aber vermuten, daß das Christentum in Oxyrhynchus viel früher, schon im seinem griechischen Stadium, dieses zu sein anstrebte: s. *P.Oxy III,405* (spätestens die erste Hälfte des 3 Jh.s.) mit einem Text des *Adv.Haer.* von Irenäus, der bezeugen kann, daß das dortige Christentum schon damals gegen Ketzerei kämpfte (ibid., 23, 53; dabei ist aber die Zufälligkeit der Papyrusfunde zu berücksichtigen). Vgl. auch die Kalkulation von *Wipszycka* über die Verteilung der Bistümer durch Ägypten: 44 im Delta und nur etwa 29 im Mittel- und Oberägypten (Wipszycka, 1983, 183-186).

5.Jh.s[290], und *al-Mudil-Codex*, vielleicht vom Ende des 4.Jh.s[291]; alle auf Pergament) zu bestätigen, deren Kodikologie, Hände, gleiche Art der Ausschmückung und der ziemlich reine, fast ohne Abweichungen, unifizierte Dialekt (was darauf schließen läßt, daß diese Texte nie aus dem oxyrhynchitisch-sprachigen Raum getreten sind) wohl auf professionelle kirchliche Scriptorien weisen und die wahrscheinlich für eine kirchliche Benutzung bestimmt worden sind[292].

Ein anderes Bild sieht man aber im Falle der Nag-Hammadi-Texte. Wo sie auch übersetzt sein mögen, ihre abgestufte handschriftliche Überlieferung und die deswegen entstandene bizarre Sprache zeigen anschaulich, daß es in dieser Zeit in Ägypten außerhalb der Kirche stehende Christen gab, unter denen solche Schriften sehr populär waren. Vermutlich gab es zwischen solchen Christen in verschiedenen Teilen Ägyptens Beziehungen, durch welche ein Textaustausch möglich war, dabei kann man auch vermuten, daß solche Texte nie das städtische Milieu verließen und von Stadt zu Stadt wanderten, weil gerade dort immer Leute waren, die soweit mit der griechischen philosophischen Bildung vertraut waren, um solche Schriften zu verstehen (s. Anm. 175).

Höchstwahrscheinlich wurden solche Bücher von zweisprachigen Ägyptern übersetzt und zwar nicht zum Zweck der Verbreitung der Lehre, sondern deswegen, weil zu dieser Zeit die Kenntnis des Griechischen bei den Kopten, sogar in den Städten, allmählich zu schwinden begann, so daß in den Kreisen der außerhalb der Amtskirche stehenden städtischen Halbintellektuellen, die ihre eigene Auffassung vom Christentum hatten (wobei sie sich nicht unbedingt zu einer konkreten christlichen Schule zählten) und die derartige Texte früher im Original gelesen haben könnten, aber

---

290 Ausführlicher s. Schenke, 1981 und Schenke, 1991.

291 G.Gabra, Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen / mittelägyptischen) Dialekt (im Druck). Aber leider stellen weder *Schenke* noch *Gabra* die Frage, in welchem Milieu diese Bücher verfertigt worden sind.

292 Ich kann aber die Frage nicht beantworten, ob Oxyrhynchus als drittes Zentrum (vgl. o. S.36 ff.) der kirchlichen Übersetzungstätigkeit betrachtet werden muß.

keine professionellen Übersetzer waren[293], die Notwendigkeit begriffen wurde, diese immer weniger verstandenen Schriften für den eigenen Gebrauch zu übersetzen[294].

Die Tatsache, daß die Nag-Hammadi-Texte nicht in der Stadt, sondern irgendwo auf dem Land gefunden wurden, bedeutet nicht unbedingt, daß sie gerade dort abgeschrieben und gelesen wurden. Sie könnten wohl von den Besitzern aus der Stadt gebracht worden sein, um hier versteckt zu werden. Eine solche Stadt könnte Diospolis Parva (kopt. Hou) gewesen sein, die in dieser Zeit die Haupstadt der Diözese war[295] und die von dem vermutlichen Ort der Entdeckung etwa 10 km entfernt liegt. Obwohl die Kartonagetexte der Nag-Hammadi-Codices verschiedenen Quellen entstammen (s. oben S. 7), gestattet 1. das Vorhandensein der aus einer staatlichen Kanzlei gekommenen Verordnungen, 2. die Tatsache, daß diese

---

[293] Mit Rücksich auf diese Faktoren kann ich nicht mit *Kassers* Vermutung einverstanden sein, daß der Übersetzer des *TracTri* "apparement mieux le grec que le copte" konnte und daß diese Übersetzung "dans un milieu hellénistique, socieux de rendre la doctrine gnostique accessible aux Egyptiens de langue copte" entstand (Kasser u.a., 1973, 33, 35); vgl. Anm.90 und S.29-31 über manchmal mangelhafte Kenntnis des Griechischen seitens der Übersetzer der Nag Hammadi Texte. Dabei ist zu bemerken, daß die Griechen selbst niemals Übersetzer geworden zu sein scheinen (vgl. z.B. Momigliano, 1975, 148), noch nicht einmal für das Ziel der christlichen Mission.

[294] Anstoß könnte von der zu dieser Zeit von der Kirche angefangenen (ebenfalls in den Städten) forcierten Übersetzungstätigkeit gekommen sein. Ich weiß nicht, ob der sogenannte koptische Patriotismus irgendeine Rolle dabei gespielt hat. Vgl. *Böhligs* Resume: "Diese Übersetzung dürfte allerdings kaum erst im Kloster vorgenommen worden sein, sondern von einzelnen Interessenten stammen. Dafür sprechen die verschiedenartigen Übersetzungen gleicher Bücher. Es handelt sich also wahrscheinlich um einen Kreis von Häretikern, die nicht einer bestimmten Schule angehörten, sondern ihre privaten religiösen Ansprüche befriedigen wollten" (Böhlig, 1994, 144-145).

[295] Helck, 1981, 89-90.

heterogenen Dokumente meistens auf griechisch geschrieben sind[296] und 3. daß einige Dokumente vom Land in die Stadt geschickt worden zu sein scheinen[297], an eine Stadt als ihr Repositorium zu denken.

Jetzt entsteht die Frage, ob diese oder ihnen ähnliche Texte irgendeinen Einfluß auf die religiöse Kultur des christlichen Ägypten ausgeübt haben, oder ob sie spurlos verschwunden sind, obwohl sie sich in gewissen Kreisen während einer sehr langen Zeit einer großen Beliebtheit erfreut hatten. Dafür möchte ich auf eine solche religiöse Bewegung wie den *Manichäismus*, der in Ägypten viele Nachfolger fand, kurz eingehen.

---

[296] Diesen Umstand hat *Shelton* als zulässiges Argument gegen die pachomianische Herkunft der Dokumente herangezogen; s. Barns, Browne, Shelton, 1981, 6-7.

[297] Z.B. N.1 (Barns, Browne, Shelton, 1981, 15-17); N.65 (ibid., 57-58); vgl. den von einem Bewohner der *Chenoboskia* - Χηνοβωσχίτ(ης) - verschickten Brief (N.153, ibid., 105): natürlich ist nicht im Absender der Ort zu finden, an dem dieser Brief gelagert und später als Verstärkung des Einbandes benutzt wurde, sondern in seiner leider nicht erhaltenen Adresse.

IV. Kapitel:
Zur Frage nach dem Weiterleben der Nag-Hammadi-Texte in Ägypten

Der subachmimische Dialekt, in den einige Texte aus Nag Hammadi übersetzt wurden und dessen Einschlag mehrere andere Texte aus dieser Sammlung enthalten, war in dem Gebiet rings um Lykopolis verbreitet. Verschiedenen Zeugnissen nach (vor allem den in subachmimisch geschriebenen manichäischen Texten[298]) ist auch die manichäische Missionsarbeit mit diesem Gebiet verbunden.

Das Repertoire der zur Zeit zu unserer Verfügung stehenden subachmimischen Texte[299] ist ziemlich klein und sein Charakter weist, wie man vermutet hat, auf ein bestimmtes, - man könnte sagen - ein ketzerisches Milieu hin[300]. Ist es ein Zufall, daß die beiden großen koptischen Buchsammlungen - die manichäischen Texte

---

[298] Obwohl diese Texte in der Fajumischen Oase gefunden wurden, waren sie ihrem Dialekt nach irgendwo im subachmimisch-sprachigenen Raum übersetzt worden. Die Frage, ob sie in diesem Gebiet abgeschrieben und erst dann nach Medinet Madi gebracht wurden, oder ob man diese Texte dort von subachmimischen Originalen kopierte (dies könnte eine Sprachanalyse der Texte hinsichtlich der gelegentlichen Fajumismen zeigen), bleibt bis jetzt offen.

[299] Das von *Simon* gesammelte subachmimische Material (Simon, 1946, 497-509) muß man jetzt mit den neuen Texten ergänzen (s. z.B. Nagel, 1991, 152-153).

[300] Dieser Dialekt wurde von *Nagel* (1964, 212) als "eine soziologische Erscheinung" definiert. Es ist aber nicht unbedingt so, daß Schriften wie z.B. *Gosp.Joh.* oder *Acta Pauli* von den Gnostikern übersetzt und benutzt wurden, und folglich muß eine Verallgemeinerung wie "das Subachmimische war die Sprache der Ketzer" unter Vorbehalt angenommen werden. Vgl. Layton, 1974, 374: "Literary Subachmimic is almost exclusively a medium for dualist theology", wo neben den manichäischen und gnostischen Schriften, die man wirklich als "dualistisch" bezeichnen kann, die *Acta Pauli*, *Gosp.Joh* und ein *meletianischer Brief* genannt werden.

und die Texte von Nag Hammadi - aus Oberägypten stammen, oder kann man irgendeine Beziehung zwischen ihnen feststellen? Darüber kann man hier ein paar Vermutungen machen.

Obwohl es offensichtlich ist, daß der Manichäismus sehr früh feste Wurzeln in Ägypten geschlagen hat, sind die Fragen, auf welchem Wege genau und woher der Manichäismus nach Ägypten gekommen und von welchem Charakter er gewesen ist, noch immer nicht gelöst. Obwohl es keinen Zweifel gibt, daß das Syrische (oder vorsichtiger: eine Art des Aramäischen) die Sprache der ursprünglichen Predigten der Manichäer war und die ersten manichäischen Missionare aus der aramäischsprachigen Welt nach Ägypten kamen, gibt es den verfügbaren Daten nach zwei verschiedene Antworten:

1. Aufgrund der direkten (*Acta Arch.*[301]; *Epiph., Pan.66*[302]) und indirekten (*Alexander von Lykopolis*[303]; *die subachmimischen*

---

[301] Über diese pseudo-historische, aber mit einem gewissen historischen Anspruch geschriebenen Schrift, die ungefähr in der Mitte des 4. Jh.s auf Griechisch (?) verfaßt wurde (das Original ist nicht erhalten) und bald ins Lateinische übersetzt wurde, s. z.B. Lieu, 1988, 69-88.

[302] *Epiphanius* hat seine Information über den Anfang des Manichäismus meistens aus den *Acta Arch.* entlehnt. Eine einfache geographische Angabe dieses Textes auf die "superior Thebais" (*LXII,4*; Beeson, 90,23-24) als den Ort, wo die ersten manichäischen Missionare eingedrungen sind, ist von *Epiphanius* wesentlich erweitert. Seinem Bericht nach ist ein gewisser Skythianos, ein sarazenischer Kaufmann und Manis Vorläufer (vgl. *Acta Arch. LXII,2 ff.*), der auch ein guter Kenner des Griechischen war, aus Indien nach Oberägypten gekommen und hat sich dort, in Hypsele, der Stadt neben Lykopolis, niedergelassen. Darüber, daß der Weg von Indien und Persien nach Alexandreia und Rom durch die ägyptischen Häfen am Roten Meer und weiter nilstromabwärts geführt haben konnte, s. *Periplus Maris Erythraei*.

[303] Für einen ausführlichen Kommentar zum Text s. Villey, 1985. Alexander sagt nicht, woher die ersten Missionare nach Lykopolis gekommen sind. Gleichzeitig muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß der Name *Alexander von Lykopolis* nicht unbedingt über den Ort

manichäischen Texte[304]) Zeugnisse gibt es einen Grund anzunehmen, daß die ersten Manichäer in Ägypten von Südosten über die Handelswege durch das Rote Meer gekommen sind und Lykopolis[305] zum Zentrum ihrer missionarischen Arbeit gemacht haben[306]. Zur Bekräftigung der Vermutung, daß wenigstens einige koptische Übersetzungen manichäischer Schriften aus dem Syrischen ohne eine griechische Vermittlung gemacht werden konnten[307], geben die in Ägypten gefundenen syrischen manichäischen Texte (die Fragmente

---

seiner Tätigkeit Auskunft gibt, sondern nur über seinen Geburtsort: berücksichtigt man seine Ähnlichkeit mit den Lehren der alexandrinischen Platoniker (s. z.B. Horst-Mansfeld, 1974, 6 ff.), kann man vermuten, daß er in einer philosophischen Schule dieser Stadt lehrte.

[304] Bis jetzt bleibt die beste Einführung in alle Probleme dieser Handschriften: Schmidt - Polotsky, 1933, 4-89.

[305] Aber dennoch hat die Vermutung von *Koenen* darüber, daß der *CMC* im Gebiet von Lykopolis gefunden worden sei (Koenen, 1973, 240 f.) keinen sicheren Grund, weil sie ausschließlich darauf beruht, daß Lykopolis ein Zentrum des Manichäismus in Ägypten war. Vgl. Henrichs - Koenen, 1970, 100: "Wahrscheinlich stammt der Codex aus einem Grab in Oxyrhynchos" und S.103: man kann "die Existenz einer christlich getarnten manichäischen Kirche in Oxyrhynchos annehmen". Übrigens ist das Problem des Ursprunges des *CMC* weit von der endgültigen Lösung entfernt; vgl. Fonkic - Poljakov, 1990, 22-30 (die Autoren datieren die Hs. ins 8 Jh. und verbinden ihre Herkunft nicht unbedingt mit Ägypten; leider hat der Artikel bislang keine weitere Diskussion provoziert).

[306] S. z.B. Peeters, 1933, 399; Seston, 1939, 367; Vergotte, 1944 (=1977, 388); Puech, 1972, 541; Koenen, 1983, 97; Lieu, 1992, 117.

[307] S. schon Schaeder, 1933, 340-341, 344; vgl. auch Peeters, 1933, 397; Vergote, 1944 (=1977, 389). *Nagel* denkt, daß eine Gruppe der manichäischen Psalmen (die *Thomaspsalmen*, Allberry, 203-224), im Gegensatz zu den anderen manichäischen Psalmen (Alberry, 1-202), die griechische Zwischenübersetzungen hatten, direkt aus einem ostaramäischen Original übersetzt wurde (Nagel, 1980, 15-16).

aus Oxyrhynchos[308] und jetzt die noch nicht herausgegebenen Texte aus der Dakhla Oasis[309]) zusätzliches Material[310].

2. Aufgrund der Zeugnise *M 2*[311] und des *Gemeindebriefes aus Theonas* (?) *Kanzlei* (*Pap.Ryl.469*)[312] ist auch zu vermuten, daß der

---

[308] Burkitt, 1925, 111-119.

[309] Z.B. "A bilingual Manichaean text in Coptic and Syriac", s. Hope, 1991, 41-50, hier 43. Ich danke Herrn Dr. *L.Depuydt*, der mir freundlicherweise seinen noch nicht erschienenen Aufsatz "A Manichaean Bilingual Text in Coptic and Syriac from the Dakhle Oasis" zur Verfügung gestellt hat.

[310] Die Herausgeber des *CMC* haben zu zeigen versucht, daß dieser Text aus dem Ostaramäischen übersetzt worden ist; s. Henrichs - Koenen, 1978, 146-147, Anm.208; Henrichs, 1979, 352-353. Nichtsdestoweniger ist hier etwas Vorsicht geboten. Obwohl es zwar einige semitische Spuren im *CMC* wie auch in den koptischen manichäischen Texten gibt, darf man nicht voreilig (solange wir keine syrischen Originale haben) syrische Vorlagen postulieren. Man kann daran erinnern, daß alle Versuche, hinter dem griechischen Text der neutestamentlichen Evangelien eine aramäische Vorlage zu entdecken, kein Ergebnis brachten, obwohl man in diesen griechischen Texten nicht weniger Semitismen als in den obengenannten manichäischen Texten finden kann. Die Möglichkeit darf nicht ausgeschlossen werden, daß solche Semitismen aus der Sprache eines "productive bilingual" (im Sinne *Weinreichs*) herrühren, der das Aramäische als Muttersprache hatte, aber auf griechisch schreiben konnte. Über die Situation der Zweisprachigkeit und ihre Einwirkung auf Texte, s. z.B. Weinreich, 1964 und Horsley, 1989, 5-40.

[311] Ein mittelpersisches Fragment, in dem über einen der Schüler Manis, *Adda*, gesagt ist, daß er noch zu Manis Lebzeiten "bis nach Alexandrien kam", s. in: Andreas - Henning, 1933, 302. *Koenen* (1983, 97) denkt, daß diese manichäische Mission vom Roten Meer "nilabwärts nach Alexandrien" gekommen ist.

[312] Roberts, 1938, 38-46 (N.469). Ein anderes Dokument aus dieser Zeit, das *Edikt Diokletians* gegen die Manichäer, das am 31. März 297 (oder 302) in Alexandria erlassen wurde, kann nicht zum Beweis

Manichäismus nach Ägypten von Norden durch Alexandria gekommen ist[313]. *Pap.Ryl.469* zeugt davon, daß die griechischsprachigen Manichäer schon am Ende des 3.Jh.s (wenn die Datierung von *Roberts* richtig ist) in Alexandria für das kirchliche Christentum eine gewisse Gefahr darstellten. Darüber, daß die manichäischen Gemeinden im 4 Jh. in Nord-Ägypten sehr verbreitet waren, sprechen die ägyptischen kirchlichen Autoren *Serapion von Thmuis* und *Didymos aus Alexandria*[314].

Offensichtlich beruht jede der beiden Möglichkeiten auf zuverlässigen Zeugnissen, die mit Sicherheit die Anwesenheit der Manichäer sowohl in Süd- als auch in Nordägypten schon für das letzte Viertel des 3. Jh.s beweisen[315]. Aber sei es im Norden, oder sei es im Süden, unsere Quellen sprechen immer über griechischsprachige Manichäer, die für ihre Predigten griechische Schriften benutzten[316]. Diese Tatsache und auch das Zeugnis in *M 2*,

---

für die Ausbreitung des Manichäismus in dieser Stadt dienen, weil es als Reaktion des Kaisers nicht auf die Situation in Alexandria, sondern auf einen Bericht des Prokonsuls von Afrika (Karthago) über den Erfolg der manichäischen Mission dort erschienen ist (gegen Tardieu, 1982, 11).

[313] Tardieu, 1982, 5-19.

[314] S. auch eine Erzählung über das Streitgespräch zwischen dem in Alexandria bekannten Manichäer *Aphtonios* und dem Bischof aus Antiocheia *Aetius* (*Philost., H.E. III,15*; Bidez, 46,23 ff.).

[315] *Vergote*, seinen früheren Gesichtspunkt revidierend (s. Anm.306), spricht über zwei Wege des Eindringens des Manichäismus in Ägypten ("une au nord, qui se prolongeait jusque' à Alexandrie, et une au sud, se dirigeant vers la région d'Assiout", s. Vergote, 1985, 472). Aber, obwohl eine solche Lösung die Schwierigkeiten der Wahl beseitigt, bleiben die Fragen, ob diese beiden Wege von gleicher Wichtigkeit für die manichäische Mission waren und ob sie gleichzeitig waren.

[316] S. z.B. *Pap.Ryl.469*, wo der Autor über die manichäischen ἐπαοιδαί (Z.24) und ἔγγραφον (Z.30) spricht, oder *Alexander von Lykopolis* (Brinkmann, 8,22-23) über die von Manichäern benutzten τὰς...γραφὰς παλαιάς (wahrscheinlich die biblischen Bücher) τε καὶ

daß die ersten Manichäer schon zu Manis Lebzeiten nach Alexandria gekommen sind[317], gestattet zu vermuten, daß die erste manichäische Mission in Ägypten von Anfang an auf ein griechisches Milieu orientiert wurde. In diesem Fall mußte vor allem Alexandria (nicht Oberägypten und auch nicht Lykopolis, obwohl die Stadt "halb-hellenisiert" war[318]) - die Weltstadt, wo die Manichäer nicht nur dankbare Zuhörer, sondern auch ihre zweisprachigen Kompatrioten, die seit jeher dort wohnten[319], gefunden haben konnten, - die Hauptzielscheibe ihrer Aufmerksamkeit geworden sein.

Überall in der christlichen Welt wandten sich die Manichäer vor allem an die christlichen Gemeinden, weil dort infolge der gemeinsamen christlichen Grundlage (s. Anhang 2) ihre Predigten besser verständlich waren[320]. Aber man sieht, daß die Manichäer in Ägypten sich nicht nur mit den christlichen Gemeinden begnügt haben. Ein platonischer Philosoph, *Alexander von Lykopolis*, berichtet, daß seine philosophische Schule Zielscheibe manichäischer Propaganda geworden war und daß die Manichäer dort so erfolgreich waren, daß sich viele seine Kommilitonen ihrem Glauben zugewandt haben (Brinkmann, 8, 14-16,).

Um zu verstehen, wie dies geschehen konnte, ist zuerst die Frage zu stellen: Ist Mani selbst mit der griechischen philosophischen Kultur bekannt gewesen, und war folglich sein System von Anfang an von philosophischer Sprache geprägt? Wenn man behauptet, daß Mani etwas von dieser Kultur gekannt hat, muß man weiter gehen und fragen: In welcher Sprache konnte er Zugang zu

---

νέας (wahrscheinlich die von ihnen selbst verfaßten Schriften).

317 Diese Information aus *M 2* kann als sicher angesehen werden, weil sie durch andere Quellen bestätigt wird; vgl. aber Anm.388.

318 S. z.B. Kees, 1927, 2310-2312. Dabei bleibt die Frage offen, ob dem Bericht der *Acta Arch.* (und nach ihnen des *Epiphanius*) irgendeine historische Tatsache zugrunde liegt oder ob diese Geschichte aufgrund der bloßen Anwesenheit der Manichäer in diesem Gebiet erst von dem Autor der *Acta Arch.* erfunden wurde.

319 Über die Syrer in Alexandria s. z.B. *Dion Chrys., Ad Alex. XXXII.40.*

320 S. z.B. Seston, 1939, 368-369.

dieser Tradition erhalten? In welcher Form hat er diese Tradition gekannt? Wo konnte er die Möglichkeit dafür bekommen?

Man weiß, daß Mani bis zum Alter von 25 Jahren in der Gemeinde der Täufer lebte (*CMC 18,1 ff.; 73,5 ff.*), aber man hat keine Information darüber, ob er Griechisch konnte[321] oder ob die Täufer selbst ein Interesse an griechischen philosophischen Denkformen gehabt haben. Das Problem, inwieweit die griechischen philosophischen Ideen und Begriffe in der Lehre Manis selbst anwesend waren, kann aufgrund der übersetzten (seien es griechische oder koptische) Texte nicht gelöst werden. Deshalb ist es kaum möglich mit *Böhlig* einverstanden zu sein, wenn er sagt: "Wenn man Mani zugesteht, Theologe zu sein, darf man bei ihm auch den Gebrauch philosophischer Denkformen unterstellen"[322]. *Böhligs* Rekonstruktion des philosophischen Hintergrundes Manis selbst aufgrund der *Kephalaia* ist, m.E., nicht korrekt. Denn, wenn die kirchlichen Häresiologen sagen, daß Mani von den griechischen Philosophen beeinflußt war (*Acta Arch., Epiphanius, Titos von Bostra, Kyrillos von Jerusalem, Sokrates*)[323], äußern sie nicht mehr als Gemeinplätze der kirchlichen Polemik darüber, daß alle christlichen Ketzer ihre Irrtümer aus der griechischen Philosophie

---

321 S. *Schaeder*, der davon überzeugt war, daß Manis System von Anfang an philosophisch war: "Er besaß auch eigne Kenntnisse vom Griechischen (...); zur selbständigen Lektüre griechischer Schriften befähigten sie ihn aber kaum" (S.72) mit dem Hinweis auf die Seite (S.112), wo gesagt ist, daß sich das Wort ὕλη im Wortschatz Manis befand; s. Schaeder, 1927 (= 1968, 15-107).

322 Böhlig, 1989, 551-585, hier 552.

323 Vgl. "...heresis de Pythagore fonte libatur et commixta magicis artibus astrologia quoque utuntur, sicut et ipse Pythagoras de his exordium sumit" (*Acta Arch., LXVIII,6*; Beeson, 99.23-24); oder "τὸν Ἀριστοτελικὸν μιμησάμενος βίον" (*Cyril, Cat.6,22*; Reischl, 184); oder "τὴν Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου δόξαν εἰς τὸν Χριστιανισμὸν παρήγαγε" (*Socr., H.E.I,22*; PG 67, col.136 B), wo Sokrates sagt, daß Mani Ἑλληνίζει Χριστιανισμός.

entlehnt haben[324].

Weder Mani selbst noch die manichäische Tradition nennen unter seinen Vorgängern griechische Philosophen oder Weise[325]: für Mani gab es andere Autoritäten - *Buddha*, *Zoroaster*[326], *Jesus* (z.B. *Keph.1*; 12,16 ff). Er betrachtete seine Lehre als die von Gott gegebene und verzichtete auf den Einfluß aller menschlichen Autoritäten: "Die Wahrheit und die Geheimnisse (...) habe ich nicht von Menschen empfangen oder von fleischlichen Geschöpfen, aber auch nicht aus dem Studium von Schriften (οὐδὲ ἐκ τῶν ὁμιλιῶν τῶν γραφῶν, *CMC 64,8 ff.*)", sondern "[durch] die Offenbarung Jesu [Christi]" (*CMC* 61,20-21). Wenn die Täufer über Mani sagen: "Er will zu den Heiden gehen" (*CMC 80.16-17*), denken sie natürlich nicht an griechische Philosophen, sondern an *Paulus*, der für sie

---

[324] S. z.B. *Hipp., Philos.VII.14* darüber, daß Basilides' System von Aristoteles beeinflusst worden ist, oder *Philos.VI.21-29* über Platons Einfluß auf Valentinus' System.

[325] Aber Mani selbst konnte eine abstrakte Pietät vor der griechischen Kultur haben, die er als eine der ältesten betrachtet hat; s. z.B. das mittelpersische Fragment *M 6040* (Sundermann, 1981, 86-88), wo Mani als die drei ältesten Sprachen (resp. Kultur) zusammen mit dem Syrischen ([swry]g: *Sundermanns* Lesung) zwei andere - die Griechische und Indische - nennt. Natürlich zeugt das nicht von seiner Kenntnis dieser Kultur, sondern ist ein *locus communis* der synkretistischen Mentalität dieser Zeit; vgl. z.B. die Pietät der Griechen gegenüber der ägyptischen, persischen oder indischen Kultur ohne etwas Konkretes darüber zu wissen.

[326] Personen wie *Buddha* oder *Zoroaster* waren aber für *Mani* nur die Wendepunkte in der Heilsgeschichte der Menschheit, und ihre Lehre hatte wohl kaum einen starken Einfluß auf *Mani*. Über die buddhistischen Einflüsse s. z.B. Sundermann, 1986, 11-19; die Behauptung, daß das System von *Mani* "in allen entscheidenden Punkten vom Zervanismus ausgegangen" ist (Widengren, 1978, 314), halte ich für unannehmbar: wenn *Mani* in einem christlichen Milieu gebildet wurde (s. jetzt *CMC*), verstehe ich nicht, warum er "offenbar als Reformator der zervanitischen Religionsanschauung im Iran auftreten" wollte: ibid.

Ketzer war und dessen Lehre Mani stark beeinflußt hat[327].

Mani hat, wahrscheinlich noch während seines Aufenthaltes bei den Täufern, etwas über die Doktrinen von *Markion*[328] und *Bardeisan* kennengelernt, aber die Frage ist, ob Bardeisan selbst so gut griechisch konnte, um philosophische Texte zu lesen. Man darf vermuten, daß Bardeisans Kenntnis der griechischen philosophischen Tradition nicht weiter ging, als seine Bekanntschaft mit verschiedenen philosophischen und halbphilosophischen ins Syrische übersetzten Texten (z.B. mit hermetischen Schriften[329] und wahrscheinlich Doxologien oder Florilegien aus den Schriften der griechischen Philosophen[330]).

---

[327] Es ist wohl denkbar, daß gerade die unermüdliche missionarische Tätigkeit von *Paulus* im Westen als Vorbild für *Manis* eigene spätere Mission im Osten diente; vgl. Anm.332.

[328] *Manis* Hochverehrung für *Paulus* und sein Streben, eine eigene unabhängige Kirche zu stiften, scheinen unter diesem Einfluß zu entstehen.

[329] S. Drijvers, 1970, 190-210. Seiner Meinung nach muß Bardeisan nicht als "der aramäische Philosoph", sondern als "ein aramäischer Theologe" betrachtet werden, der sich nicht auf die echten philosophischen Schriften, sondern auf verschiedene halbphilosophische Traditionen stützte: er war in der vulgären griechischen Philosophie seiner Zeit zuhause, die "the common property of every intellectual or semi-intellectual who felt the urge to pronounce upon the problems of man and the cosmos" war (S.192). Vgl. *Burkitts* Urteil: "the impression I get is that he (Bardeisan - A.K.) had little or no first-hand knowledge of Greek writings" (in: Mitchell, 1921, CXXVI).

[330] Die nur in einer Hs. des 7.Jh.s überlieferte syrische Schrift "*Brief des Mara bar Sarapion*" (wahrscheinlich vom Ende des 3.Jh.s) zeugt davon, daß dieser heidnische Autor, obwohl er etwas von der christlichen Lehre kannte, mit der philosophischen Schultradition (vor allem mit der stoischen Ethik) bekannt war (s. Schulthess, 1897, 365-391). Aber seine Erzählungen über griechische Philosophen, die keine Bestätigung in den Quellen finden, sind nicht aus seinem eigenen Kopf hervorgegangen, wie

Wir wissen mit Sicherheit, daß Mani viel an jüdischen und christlichen Apokryphen benutzte: das war ein literarischer Hintergrund seiner Lehre[331]. Sogar eine der Hauptideen seiner Theologie, die vom himmlischen Zwilling, ist höchstwahrscheinlich aus den *Thomasakten* entlehnt worden[332]. Aber das ganze stark mythologisierte vielgestufte System Manis geht auf andere Quellen zurück, d.h. auf die dualistischen Vorstellungen, wie man sie bei verschiedenen *Gnostizisten* (s. Anhang 2) dieser Zeit überall in der römischen Welt sehen kann[333]. Diese verschiedenen Lehren, wie auch *Bardeisans* System[334], sind unter der Einwirkung jenes Gedankengutes, das seine vulgärphilosophische Verkörperung (in vorchristlicher Zeit?) im griechischsprachigen hellenistischen Judentum (in Alexandria?) fand[335], gebildet worden. Aus einem solchen Judentum haben sich diese philosophisierenden Systeme in anderssprachige, z.B. syrische, Gebiete verbreitet.

Schulthess (S.371, Anm.4) dachte, sondern aus den Florilegien, die oft eine Menge apokryphes Material enthalten.

331 S. z.B. Nagel, 1973, 149-182; Kaestli, 1977, 107-116.

332 Vielleicht konnten nicht nur einige Aspekte seiner Theologie, sondern auch seine Missionstätigkeit (z.B. seine Reise nach Indien) von *Thomas* Tradition inspiriert sein; s. Sundermann, 1986, 12.

333 Die enge Verwandtschaft des Manichäismus mit dualistischen gnostischen Schulen war schon für die kirchlichen Häresiologen offensichtlich. Für *Didymos von Alexandria* unterscheidet sich Manis Lehre keineswegs von der des Simon Magus, Menander, Satornilus, Basilides, Karpokrates, Valentinus; s. *De Trin. III.42* (PG 39, 989-992).

334 Ob man Bardeisan unter die *Gnostizisten* stellen muß, ist hier unwichtig; zu verschiedenen Lösungen des Problems s. z.B. Ehlers-Aland, 1970, 334-351 und Drijvers, 1975, 109-122.

335 Das Problem des Ursprunges des *Gnostizismus* ist eines der umstrittensten in der Geschichte der Religion der ersten Jahrhunderte, aber eine ganze Reihe von Zeugnisen fordert, seinen Mutterleib im (vorchristlichen?) gnostisierenden hellenistischen Judentum zu suchen. Für einen Überblick des Problems s. z.B. Pearson, 1990, 10-28 (s. auch Anhang 2).

Aber jetzt entsteht die Frage, ob das Syrische der Zeit Manis imstande war, jenen griechischen philosophischen Geist, den man in solchen griechischen (vulgär-) philosophisch-religiösen Systemen wie z.B. *Hermetismus*[336] oder *Valentinianismus*[337] deutlich erkennt, zu bewahren[338]. Hier muß man daran erinnern, daß die echte Hellenisierung der syrischen Kultur (als die griechische philosophische Terminologie in das Syrische gekommen ist) wahrscheinlich nicht früher als am Ende des 5.Jh.s begonnen hat[339]. Vor dieser Zeit wurden die auf den syrischen Boden gelangten und ins Syrische übersetzten griechischen philosophischen Begriffe kaum als griechische philosophische Termini aufgefaßt[340]. Im

---

[336] S. z.B. *Theilers* Definition des Hermetismus als "Proletarier-platonismus" (Theiler, 1966, 113), in der *Proletarier* nicht in einer soziologischen Bedeutung, sondern als *vulgär* verstanden werden muß.

[337] Vgl. *Nocks* Definition des Gnostizismus: "Platonism run wild" (Nock, 1972, 949). Ausführlicher s. Pearson, 1984, 55-72.

[338] Natürlich blieb bei den Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen der Inhalt des manichäischen Mythos erhalten. Wenn *Ephräm* schreibt, daß die Manichäer über *Hermes* bei den Ägyptern und über *Platon* bei den Griechen sprechen (s. Mitchell, 1921, 2, XCVIII /engl. Übersetzung/), bedeuten beide Namen für uns fast dasselbe: die vulgär-platonische Philosophisierung und der mit ihr zusammengebundene philosophisierende Hermetismus - beide waren absolut fremd für Ephräms traditionschristliche Bildung. Davon, daß die hermetischen Schriften ins Syrische übersetzt wurden, zeugt Ephräm selbst, als er die hermetische Lehre über das "Gefäß" (κρατήρ) und das Fallen der Seelen darlegt (Mitchell, 2, XCIX). Genau so wie in dem *Brief des Mara bar Serapion* diagnostiziert man die stoische Ethik nur aus dem Kontext, aber kaum aus der philosophischen Terminologie.

[339] S. z.B. Brock, 1982, 17-34; id., 1979, 69-87; Schall, 1960. Übrigens ist eine ganze Reihe der griechischen Alltags-, Haushalts- und politischen Begriffe schon früher ins Syrische eingedrungen.

[340] Wenn man, im Interesse der besseren Einsicht in die Sache,

manichäischen Kontext haben sie einen neuen mythologischen Sinn bekommen und existierten als gewöhnliche semitische Begriffe, die jedem, der nichts über griechische Philosophie wußte, verständlich waren.

Man braucht hier nur ein Beispiel anführen. Es handelt sich um die für das manichäische System sehr wichtige Reihe der Begriffe: *hawnā, madd'ā, re'yānā, mahšabhthā, tar'ītā*[341]. Diese syrischen Wörter geben hier griechische, früher von den Gnostikern aus der populären griechischen Philosophie entlehnte, Termini wieder: νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός[342]. Mani hat sie in sein System aus einer schon existierenden syrischen Übersetzung irgendeiner gnostizistischen (oder gnostizisierenden[343]) Schrift

---

wirklich zwischen mehreren verschiedenen Typen des Gnostizismus (z.B. syrisch und ägyptisch) unterscheiden muß, sollte man berücksichtigen, daß dieser Unterschied nicht auf der religiösen Mentalität (sie war ein und dieselbe) und auch nicht auf dem Gedankengut (auch wenn es sich, wegen des Individualismus der Autoren etc. unterscheiden kann), sondern vor allem auf den verschiedenen Möglichkeiten und Arten dieser Kulturen und Sprachen, die gleichen Realien auszudrücken, beruht.

[341] Bei *Theodor bar Kōnai* (Lib.Schol., Scher, 313, 17), der diese Wörter wahrscheinlich aus originalen manichäischen Schriften genommen hat (In *Schaeders* Übersetzung: "Bewußtsein, Vernunft, Denken, Vorstellung, Gesinnung", s. Reitzenstein - Schaeder, 1926, 342). Eine Liste der manichäischen Texte in verschiedenen Sprachen, in denen man diese Begriffe finden kann, s. bei Waldschmidt-Lentz, 1926, 42.

[342] Man findet sie z.B. in *Eug* (III.73,9-12) und *SJC* (III.96,4-8) Zur griechischen Reihe s. *Acta Arch.* X,1 (Beeson, 15, 11 = *Epiph., Pan.66.28,1;* Holl, 63,3-4); die koptische Reihe s. unten. Vgl. auch νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις bei *Simon* (*Hipp., Philos.VI.12,2;* Marcovich, 217,3-4) oder νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις bei *Basilides* (*Iren., Haer.I.24,3*).

[343] Man trifft diese Begriffe auch in der griechischen Fassung der *Acta Thomae 27* (Bonnet, 142,19-143,1) an - aber nicht im syrischen Text, der vermutlich als Grundlage für die griechische Übersetzung

entlehnt und war sich kaum darüber im klaren, daß hinter diesen Wörtern das Gedankengut der einen oder der anderen philosophischen Schule gestanden haben könnte. Wenn man schaut, wie diese griechischen Begriffe in anderen syrischen Texten übersetzt wurden, sieht man, daß die Übersetzer kaum irgendwelche Unterschiede zwischen ihnen begriffen haben konnten: für sie bedeuteten alle diese Wörter nicht mehr als nur etwas, das mit geistigen Fähigkeiten verbunden ist[344].

Deshalb, wenn Mani etwas aus Bardeisan oder den gnostizistischen Systemen geschöpft hat, war es vor allem die Idee ihres Mythos und auch einzelne Begriffe[345], deren ursprünglich

---

diente. Weil der syrische Text nur in einer Handschrift, die "eine katholisierende Überarbeitung" aufweist, erhalten ist (s. z.B. Drejvers, 1989, 290), bedeutet das nicht, daß Mani diese Begriffe nicht aus einer anderen Version des syrischen Textes der *Acta Thomae* entlehnt haben konnte; vgl. Anm.332. Deshalb ist es nicht unbedingt nötig, mit *Orbe* und *Tardieu* zu vermuten, daß Mani diese Liste aus "Eug/Sg J, à travers le relais de Bardesane" entnommen hat; s. Tardieu, 1984, 366.

[344] S. z.B. diese Begriffe im syrischen NT (die *Peschitta*), wo man einen Versuch sieht, ein und dasselbe griechische Wort auf verschiedene Weise zu übersetzen, um es an den Kontext anzupassen: νοῦς (18 mal) ist nur einmal durch *hawnā* (*Off.Joh.13:18*; wie bei *Theodor bar Kōnai*, s. Anm.341) wiedergegeben (10 mal durch *re'yānā*; 6 mal durch *madd'ā*; einmal - *tar'ī̱tā*). Vgl. ἔννοια (je einmal - *tar'ī̱tā* und *re'yānā*) etc.

[345] Die wenigen griechischen Wörter, deren Vorhandensein man in den originalen Schriften Manis vermuten kann (s. z.B. βῶλος, ὕλη, ὑποδέκται in *Ephräms* Polemik gegen die Manichäer, s. ausführlicher bei Burkitt, 1925, 65-67, 94-95), kommen nicht unbedingt direkt aus griechischen Quellen (wie *Burkitt* meinte), aber höchstwahrscheinlich aus den ins Syrische übersetzten gnostischen Schriften, in denen diese Begriffe als *termini technici* ihre griechische Form beibehalten haben. Deshalb darf man *Burkitts* Behauptung ("Mani drew his inspiration from *the West, as much as, if not more than, from the East around him*" - Burkitt, 1925, 67; die Hervorhebung ist meine) mit einer gewissen Vorsicht betrachten.

philosophische Bedeutung im Syrischen (besonders für die Menschen, die keine philosophische Schulung besaßen) freilich unerkennbar war[346]. In dem durch und durch mythologisierten System Manis (und natürlich auch seiner Mentalität als Visionär und Künstler nach) gab es kaum einen Raum für philosophische Spekulationen. Es läßt sich denken, daß die ganze vielgestufte mythologische Konstruktion Manis, die darauf orientiert ist, daß jedes Individuum seinen Platz in dieser Welt erkennen und sich durch diese Kenntnis von den Fesseln der Materie befreien konnte (nur in diesem Sinn kann man den Manichäismus als philosophisch betrachten), nicht durch Lektüre oder mündliche Predigten (obwohl Mani selbst sich sehr bemüht hat, sein System den Schülern mündlich und schriftlich zu erklären; s. z.B. in den *Kephalaia*: eine Frage des Schülers - die ausführliche Antwort des Lehrers), sondern nur anschaulich, mit Bildern und Zeichnungen, verständlich werden konnte[347].

Aber jetzt darf man fragen: wenn Manis System ziemlich weit vom philosophischen Denken entfernt war, warum konnten die Manichäer in die philosophische Schule von *Alexander* eindringen und dort so großen Erfolg haben?[348] Auf diese alte Frage wurden

---

[346] *Drijvers* verallgemeinerndes Postulat: "Through Tatian, Bardaisan, and possibly other channels Greek philosophy, mainly Middle Platonism, contributed to the theological framework of Syriac-speaking Christianity and linked it with the Greek-speaking West, in particular with Antioch" mit der gleich folgenden Bemerkung: "Systematic research on philosophical elements in this theology is an urgent need..." (Drijvers, 1982, 174) ist nicht annehmbar, und zwar gerade weil "systematic research" eben fehlt. Vgl. z.B. die abwertende Haltung *Ephräms* gegenüber griechischer Kultur: "Glücklich, wer nicht verkostet hat das Gift der Weisheit der Griechen" (Beck, 1955, 7) und die Aufsätze von *S.Brock*.

[347] S. z.B. Klimkeit, 1982, 14 ff. Wie mit Recht unterstrichen wurde, proklamierte sich *Mani* "als Offenbarer der Weisheit, die wir als religiöse, nicht als intellektuelle Weisheit, nicht als Philosophia im hellenischen Sinne zu fassen haben" (Schmidt-Polotsky, 1933, 41).

[348] Für mich stellt sich nicht die Frage, warum die Gnostizisten sich in *Plotins* Schule in Rom befanden. Dank Plotins Polemik

verschiedene Antworte vorgeschlagen. *Schaeder* hat behauptet, daß das System Manis selbst ursprünglich philosophisch gewesen ist und daß Alexander es genau so wiedergegeben hat, wie es bei Mani selbst war[349]. Ihm hat *Harder* zugestimmt[350]. Gegen sie ist *Reitzenstein* mit der These aufgetreten, daß das System Manis mit philosophischer Spekulation nichts zu tun hatte und daß Alexanders Darstellung des Manichäismus "von einem zum Manichäismus übergetretenen Neuplatoniker herrührt"[351].

Die letztere Vermutung erklärt aber weder die Ursache des manichäischen Erfolges in der platonischen Schule noch den philosophischen Einschlag, den man deutlich in manichäischen Schriften aus Ägypten sieht (koptische Manichaica und *CMC* - die *Reitzenstein* unbekannten Texte; s. unten), deshalb würde das Einverständnis mit *Reitzensteins* Gesichtspunkt bedeuten, daß alle manichäischen Texte mit philosophischem Einschlag ebenfalls durch die Hände derer, die vom Platonismus zum Manichäismus bekehrt wurden, gegangen sind. Wahrscheinlich gibt es aber eine andere Erklärung des Problemes. Ich glaube, daß man den Manichäismus erst dann als ein philosophisierendes System (genauer gesagt, ein immer mythologisch verbleibendes System mit einem philosophischen Wortschatz) definieren kann, als er sich auf griechischem Boden

---

(*Enn.II.9*) und jetzt einigen Nag Hammadi Schriften (z.B. *Zostr*, *Mars* , *Allog*, vgl. *Porph.*, *Vit.Plot. 16*) wissen wir, daß sie platonisierende dualistische Christen waren, die ihre Lehre mit der Plotins Schülern verständlichen platonisierenden Sprache ausdrückten.

[349] Schaeder, 1927; s. z.B. S.110: "es läßt sich beweisen, daß Mani selber diese rein philosophischen, aus dem griechischen Denken herrührenden Begriffe in genau dem gleichen Sinn gebraucht hat wie Alexander"; oder S.118: "...die Darstellung des manichäischen Schöpfungsmythus bei Alexander (...) nicht (...) eine frei philosophische Ausdeutung, sondern eine vollkommen getreue Interpretation ist, deren begriffliches Inventar von Mani selber herrührt".

[350] Harder, 1930, 247-250.

[351] Reitzenstein, 1931, 188; vgl. auch id., 1929, 92-93.

die griechische vulgär-philosophische Kultur angeeignet hatte. Es läßt sich vermuten, daß die Manichäer, bevor sie in die Schule *Alexanders* gerieten, irgendwo eine vorbereitende philosophisierende Schulung[352] bekommen hatten, die ihnen auf syrischem Boden fehlte.

Wenn man annimmt, daß sie vom Norden kamen und, bevor sie Lykopolis erreichten, einen, vielleicht länger dauernden, Aufenthalt in Alexandria gehabt hatten, kann man diese philosophisierende Metamorphose (treffender ausgedrückt könnte man, vielleicht, "verphilosophisierende" sagen) des Manichäismus verstehen. Wenn *Alexander* sagt, daß seine Information ἀπὸ τῶν γνωρίμων τοῦ ἀνδρός (d.h. von den Schülern Manis selbst) ausgeht (Brinkmann, 4, 23-24), betont er wahrscheinlich nur, daß seine Widerlegung der manichäischen Lehre auf zuverlässige Quellen begründet ist; deshalb kann diese Phrase nicht als Zeugnis dafür dienen, daß in die Schule Alexanders unbedingt die syrischen Manichäer, für die die griechische philosophische Kultur nur ein Überbau über ihrer Mutterkultur war, gekommen waren. Zu Alexander konnten wohl auch die zum Manichäismus bekehrten Griechen gekommen sein, bei denen sich der Manichäismus auf alexandrinische (halb)philosophische Bildung gelegt hatte. Für diese Vermutung spricht wohl Alexanders Zeugnis, daß einige "mehr gebildete" (χαριέστεροι) Manichäer "nicht unerfahren in griechischer Literatur" waren (ἑλληνικῶν οὐκ ἄπειροι λόγων, Brinkmann, 8, 5-6)[353].

---

[352] Natürlich sind sie keine echten Philosophen geworden. Alexander weigert sich in den Manichäern solche anzuerkennen, weil beide verschiedene Methoden benutzen, um die Wahrheit zu erreichen: als "die Anfänge der Beweisführung" (τῶν ἀποδείξεων ἀρχαί) gibt es bei griechischen Philosophen "unmittelbare Ausgangspunkte" (αἱ προτάσεις αἱ ἄμεσοι), während die Manichäer alle Spekulationen auf ihren Heiligen Schriften gründen (ἡ τῶν προφητῶν φωνή, Brinkmann, 9, 2-4); s. auch. Horst - Mansfeld, 1974, 59, Anm.215.

[353] Ich kann hier keine Entgegensetzung: "Griechen-Nichtgriechen" sehen (wie Harder, 1930, 248). Für die Bedeutung des Wortes Ἕλληνες s. Reitzenstein, 1930, 187, Anm.6.

An dieser Stelle sei noch daran erinnert, daß das Christentum in Alexandria ein ganz anderes war als das in den syrisch-sprachigen Gebieten, wo der Manichäismus aufkam, und die dort eingedrungene neue Lehre mußte sich, um Hoffnung auf missionarischen Erfolg zu haben, die besondere alexandrinische philosophisierende Koine (man kann sogar sagen: besondere religiöse Mentalität) aneignen.

Dafür, daß das alexandrinische Christentum (in seinen verschiedenen Abzweigungen) ein platonisierendes *par excellence* war, hat man mehr als ausreichende Beweise. Das sieht man nicht nur auf dem elitären (sowohl gnostizistischen als auch kirchlichen, z.B. *Valentinus, Klemens, Origenes)*, sondern auch auf dem mittleren Niveau[354], auf dem der Unterschied zwischen solchen Formen des Christentums ausgeglichener war (*SSext* /jetzt auch NHC XII,1/, *Silv*, *AuthLog*, *ExAn*, *TestVer* etc[355]). Übrigens haben nicht nur die Christen dort diese philosophisch-religiöse Sprache benutzt, sondern auch die Philosophen und die philosophierenden Menschen (z.B. *Hermetisten*) sowie die Juden (ein anonymer Autor der *Sprüche des Solomons, Philo)*. In dieser Situation mußte der Manichäismus sich der neuen kulturellen Umgebung anpassen, und zweifellos hat er sich angepaßt, wie er es immer und überall tat, wenn er in neue Gebiete kam[356].

---

[354] Mit dem Wort *elitär* bezeichne ich die literarische Produktion derjenigen, die, wegen ihres Autorenbewußtseins und ihrer Autorität in den Kreisen, für die sie ihre Schriften bestimmt hatten, ihre Schriften mit eigenem Namen unterschrieben. Im Unterschied zu diesen gab es eine große Menge von Autoren *mittleren* Niveaus, für die die Frage einer echten Autorenschaft immer sekundär blieb, und die es vorzogen, ihre Schriften verschiedenen Autoritäten der Vergangenheit zuzuschreiben (anonyme oder pseudoepigraphische Schriften). Gerade solche Menschen waren die Autoren der Nag-Hammadi-Schriften.

[355] Daß diese Texte ein Produkt des religiösen Schaffens alexandrinischer Halbintellektueller war, jeder mit einer eigenen Auffassung von Christentum, versuchte ich früher zu zeigen: s. Khosroyev, 1991.

[356] Vgl. z.B. die mitteliranische oder chinesische Variante des

Bei wem haben die Manichäer dort eine solche Ausbildung bekommen können? Natürlich bei jedem, an den sie ihre Predigten richteten, aber es gab dort einige Christen, denen die manichäischen Predigten sehr nah und verständlich waren, und deren Lehren den Manichäern besonders imponierten. Das waren die verschiedenen Gruppen der *Gnostizisten*, die manchmal sogar zu einer kirchlichen Gemeinde gehören konnten (s. Anhang 2, Anm.443), aber sich meistens in selbständigen Gemeinschaften formierten und sich den kirchlichen Christen entgegenstellten[357].

Man darf hier an eine besondere religiöse Mentalität innerhalb der mittleren Bevölkerungsschicht einer Weltstadt denken, deren Träger sich als *Christen* bekannten, auch wenn ihr *Christentum* wegen des Strebens, aus verschiedenen Traditionen zu schöpfen und ihr Gedankengut in eine Art System umzuschmelzen, von Anfang an keine unifizierte Form gehabt haben konnte. Diese Menschen, die durch verschiedene Anthologien der platonischen und platonisierenden Texte, Vorträge von vulgären Philosophen, Verkehr miteinander etc. auch an der griechischen philosophischen Bildung beteiligt waren, sind aber keine echten Philosophen geworden (vgl. Anm. 352). Obwohl es kaum möglich ist, diese verschiedenen Strömungen, die in keiner einheitlichen Organisation vereinigt waren und keine zentrale Autorität und keine Zensur besaßen, auf ein einheitliches System des Denkens und der religiösen Praxis zurückzuführen (s. Anhang 2), kann man doch einige gemeinsame Züge unterscheiden:

1. Bei ihnen wurden alle *Christen* in verschiedene Klassen geteilt, wobei die kirchlichen Christen im Vergleich mit den Besitzern der esoterischen Kenntnis die niedrigste Stufe einnahmen[358]; sie alle standen in der Opposition zur Kirche und

---

Manichäismus, wo der Grundmythos trotzdem unversehrt erhalten war.

[357] S. z.B. Vergote, 1944, 388: "Der Manichäismus...mußte sich in erster Linie an Gnostiker richten"; Koenen, 1983, 95: "Christentum und Gnostizismus (ohne mit *Koenen* diese beiden so scharf abzutrennen), die sich beide in Ägypten verbreiteten, waren der Nährboden, auf dem auch der Manichäismus gedieh".

[358] Für die zahlreichen Beispiele in den gnostizistischen Texten s. Koschorke, 1978. Dazu, daß die Manichäer sich ebenfalls als

wurden von den kirchlichen Autoritäten verfolgt.

2. Sie lehnten das Alte Testament ab und stützen sich in ihrer Theologie auf die neutestamentlichen Schriften, vor allem auf *Paulus*.

3. Außerdem erkannten sie eine gewisse geheime Tradition an, die ihnen nicht nur von biblischen, sondern auch von anderen Weisen der Vergangenheit mitgeteilt wurde (*Adam*, *Seth*, *Zoroaster*, *Zostrianos*, *Allogenes*, *Nikotheos*, *Hermes* etc.).

4. Die Theologie vieler von ihnen war dualistisch.

5. Die Lebensführung vieler von ihnen war asketisch.

Wenn man **I.** die oben erwähnten Charakteristiken der gnostizistischen Strömungen (wie sie in einigen Nag-Hammadi-Texten dargestellt sind) mit der manichäischen Lehre und Praxis, **II.** das Repertoire der Nag-Hammadi-Texte mit den Büchern, die die Manichäer lasen, und endlich **III.** die technische Sprache der Nag-Hammadi-Texte mit der der koptischen Manichaica vergleicht, sieht man, daß sie viel Gemeinsames haben[359].

I. Die Hauptfragen, die z.B. der Autor des *TestVer* (NHC IX.3) in seinem Streitgespräch mit den kirchlichen Christen erörtert, haben auch eine Schlüsselstellung in der manichäischen Lehre (abgesehen von dem Anspruch auf einzigartige Kenntnis und dem scharfen Dualismus, was für die beiden die grundlegenden Prinzipien sind): 1. Die Ablehnung der Wassertaufe[360]; 2. Die

---

veri christiani bezeichneten (während die kirchlichen Christen für sie nur *semichristiani* waren), s. z.B. Koenen, 1978, 163. Es handelt sich um den Anspruch fast aller in Opposition zur herrschenden Ideologie stehenden Geheimgruppen darauf, daß nur sie die echte Kenntnis besitzen und deswegen verfolgt sind (s. z.B. *Corp.Harm.IX,4*; Nock-Festugière I, 98.1-4; oder die Ansprüche der modernen christlich-gefärbten esoterischen Strömungen); eine Devise, die immer eine starke Wirkung auf die am religiösen Scheideweg stehenden Halbgebildeten ausübte.

[359] Das wurde vor schon dreißig Jahren von *Rudolph* mit vielen Beispielen betont; s. Rudolph, 1965, 156-190; vgl. auch id., 1988, 191-200.

[360] Dazu, daß die Wasser-Taufe (βάπτισμα), an der die bösen Archonten teilnehmen, eine falsche Hoffnung (ἐλπίς) auf die

Verneinung der Auferstehung des Leibes: für beide kann sie nur pneumatisch sein, weil der Leib immer böse ist[361]; 3. Der Verzicht auf diese böse Welt und, als Ergebnis, die asketische Praxis (*Enkratismus*)[362]; 4. Das Alte Testament als die Schöpfung des bösen Gottes (oder der Archonten) ist negativ bewertet[363]; 5. Alle anderen Christen (nicht nur die kirchlichen) sind unechte Christen[364]. 6. (Wahrscheinlich) die Ablehnung des Martyriums als eine Art des

---

Erlösung ist, s. die beiden sehr ähnlichen Passagen aus *Keph.6,* (S.33.29-33) und *Test.Ver.69,8 ff.*

361 S. *TestVer 36,29 ff.*(obwohl stark zerstört), wo es sich um "fleischliche Auferstehung" (ANAC]TACIC N̄CAPKIKH), die unecht ist, handelt; vgl. *(Bema)Ps.* 229: "...die Auferstehung der Toten - der neue Äon für die Seelen - die uns den alten Menschen ausgezogen hat und den neuen Menschen auf uns gegeben hat"..." in diesem Fleisch gibt es denn niemanden, der von der Sünde frei sei" (S.25,12-14; 21-22); letzten Endes gehen die beiden Aussagen auf *Paulus* zurück (vgl. *I Kor.15,42-44; Eph.4,22-24* und auch vermutlich ein und dasselbe Verb KAK≠ AϩHOϒ in den beiden Passagen; in *TestVer:* [KAK]Oϒ AϩHOϒ).

362 Z.B. APOTA[Γ]H [M̄MKOC]MOC in *TestVer 69,23-24* und APOTACCЄ M̄MKOCMOC in *Keph.7* (S.36,11) als der Weg zur Erlösung, was von beiden vor allem als die Entwurzelung der Begierden (πάθος: ἐπιθυμία, ἡδονή etc.) aus der Seele begriffen wurde (vgl. dazu Anm.213).

363 Vgl. die scharfe Polemik gegen das alttestamentliche Gesetz (νόμος), das von den Archonten der Finsternis gegeben wurde, in *TestVer 29,6 ff.* und z.B. *Aug., Util.cred.II,4* über die Manichäer "vetus Testamentum discerpentes" oder *Acta Arch.XL.* darüber, daß Satan die Bücher des Gesetzes und der Propheten erfunden hat. Trotzdem wurden einige alttestamentliche Figuren (z.B. *Seth*) sowohl von den Gnostizisten als auch von den Manichäern hoch respektiert.

364 Vgl. die Aussage des Autors des *TestVer* (31,24 ff.) zu der Stellung der echten Christen gegenüber allen anderen, die in der Unwissenheit verbleibend nur durch Worte, aber nicht durch Taten Christen sind; zu den Manichäern s. Anm. 358.

Glaubensbekenntnisses[365].

Ein anderes Beispiel ist der Mythos über die Seele. Die Erzählung über ihren Fall in die Materie ("Körper der Sünde"), die sie veranlaßt zu sündigen, das Vergessen ihrer himmlischen Herkunft, das Kommen des νοῦς von oben, um "ihr die Erinnerung an ihre ursprüngliche Seinsform" zu geben, ihre Reue und die Heimkehr *(Keph.138)*[366] findet man jetzt in derselben Form und mit demselben Vokabular in zwei Texten aus der Nag-Hammadi-Sammlung (*AuthLog* and *ExAn*)[367].

Die anderen Schriften dieser Sammlung enthalten zahlreiche Realien, die denjenigen in den manichäischen Texten so ähnlich sind, daß man oft nicht entscheiden kann, ob diese Realien in die gnostischen Texte von Manichäern interpoliert, oder von Manichäern in ihr System aus den gnostischen Texten übernommen wurden: z.B. ein Weltbrand, der 1468 Jahre dauert (*Keph.24*, S.75,22-23 und *Noema 46,27-29*).

II. Die Titel der Nag-Hammadi-Schriften und ihre vermutlichen Autoren: *ApokAdam*, *ParSem*, *2 LogSeth*, *StelSeth*, *Zostr*, *Mars*, *EvTh*,

---

[365] S. *TestVer 31,24 ff.* (vgl. z.B. *Iren., Haer.III,18,5; Clem., Strom.IV.16,3)*. Übrigens lehnten nicht alle *Gnostizisten* das Martyrium ab: *Clemens von Alexandria* erzählt auch von solchen, die sich "wegen des Haßes auf den Demiurgen" den Tod zu erlangen beeilten (*Strom.IV.17, 1-2)*. Man weiß von vielen Märtyrern unter den Manichäern, aber das Problem ist, ob sie freiwillig zum Martyrium gingen. Alle Informationen darüber, daß die Manichäer sich, um Verfolgungen und Martyrium zu vermeiden, scheinbar zum kirchlichen Christentum bekehrten, kommen von den kirchlichen Polemikern (s. z.B. Stroumsa, 1982).

[366] Eine deutsche Übersetzung dieses Kapitels s. in: Schmidt-Polotsky, 1933, S.70-71; der koptische Text ist noch nicht herausgegeben, aber ist zugänglich im Nachlaß von *W.E.Crum* (Oxford, Griffiths Institut, *Crum MSS II.30,23*).

[367] Obwohl diese beiden Texte dem Ursprung nach mit dem *Gnostizismus* nichts zu tun haben (s. z.B. Zandee, 1981, 513-531; Khosroyev, 1991, 131-160), könnten sie, wenn sie in den gnostizistischen Kreisen gelesen wurden, wohl als gnostizistisch betrachtet werden.

EvPh, *ActPt*, *die hermetischen Schriften* (NHC VI, 6-8)[368] sind dieselben oder ähnlich denen, die die Manichäer benutzt haben: die Apokalypsen und geheimen Schriften von *Adam*, *Seth*, *Sem*, *Nikotheos*, *Hermes*[369], verschiedene apokryphe Evangelien (*Thomas*, *Philippus*[370] etc.) und die apokryphen Apostelakten (s. Anm. 331).

Weil man die meisten in **I.** und **II.** betrachteten Realien nicht nur in den manichäischen Texten aus Ägypten findet, handelt es sich zweifelsohne um das ursprüngliche manichäische Gedankengut, und es gibt kaum einen Grund zu vermuten, daß diese Realien im Manichäismus erst auf griechisch-koptischem Boden und erst dort aus gnostizistischen Texten entlehnt vorkommen[371].

---

[368] Dazu vgl. auch die Bücher, die Gnostiker in Plotins Schule mitgebracht haben: die Apokalypsen des *Zoroaster*, *Zostrianos*, *Nikotheos*, *Allogenes*, *Messos*; s. Porph., Vit.Plot.16.

[369] S. z.B. eine Liste der Apokalypsen in *CMC*: des Adam (50,1), Sethel (Σηθηλ, 50,8), Enos (52,8), Sem (55,10); vgl. "Enosch, Sem, Schem (= Sem /?/), Nikotheos (s. *Hom.*, Polotsky, S.68,17: ⲛⲓⲕⲉⲟ. [.., aber in Facs. Manich. II, pl.68 kann man ⲛⲓⲕⲟⲑⲉ.[.. deutlich lesen); die anderen Beispiele s. bei Puech, 1949, 144 ff., Anm. 241. Darüber, daß die Manichäer auch die hermetischen Schriften benutzten s. *August.*, *C.Faust. XIII,1*; vgl. Anm. 338.

[370] Über *EvTh* bei den Manichäern s. z.B. Blatz, 1987, 95; über *EvPh* s. Schenke, 1987, 149.

[371] *Tardieu* hat vermutet, daß z.B. eine solche Figur wie *Seth(el)* in der manichäischen Literatur Ägyptens als Ergebnis des Einflusses von den dortigen Gnostizisten auf die dortigen Manichäer erscheint ("il peut constituer une trace d'une pénétration séthienne dans le manichéisme égyptienn": Tardieu, 1973, 557); für einen begründeten Widerspruch s. Stroumsa, 1984, 145-146. Damit will ich aber nicht behaupten, daß die koptischen manichäischen Schriften und der *CMC* im Syrischen (ob alle diese Texte syrische Originale gehabt hatten, oder einige von ihnen erst auf griechisch geschrieben worden waren, ist ein anderes Problem, das eine spezielle Untersuchung erfordert) dieselbe Form hatten, die sie jetzt haben: selbstverständlich konnten sie bei der Übersetzung mit neuen Einzelheiten ergänzt werden (um so mehr als

III. Wenn man sich der Sprache der koptischen manichäischen Texte zuwendet, sieht man hier eine Reihe griechischer Wörter, die man immer in den koptischen Übersetzungen der gnostischen Schriften trifft: ψυχή, ὕλη, μορφή, εἴκων, οὐσία, ἐνέργεια, πάθος, ἡδονή, φθόνος, λύπη, ἐπιθυμία, etc. Daß diese Begriffe den beiden religiösen Strömungen gemeinsam gewesen sein konnten, ist nicht unerwartet: der größte Teil dieser Wörter, die nicht durch die Übersetzungen gnostizistischer Texte, sondern früher schon durch biblische Übersetzungen ins Koptische geraten sind, wurde von allen Christen benutzt[372]. Aber neben diesen Wörtern befindet sich hier eine Reihe griechischer aus einem philosophischen Wortschatz entlehnter Termini, die man in den aus dem Griechischen ins Koptische übersetzten gnostischen Texten beobachten kann: νοῦς, νοερός, ἀφθαρτός, ἐνθύμησις, πνευματικός, ψυχικός, ὑλικός, μεταγγισμός, φωστήρ, βῶλος, προβολή, etc[373]. Die Frage entsteht: Wie konnten diese manichäischen aus dem Syrischen übersetzten Begriffe genau dieselbe Form bekommen, welche sich in den griechisch-

---

es sich um keine kanonischen Schriften Manis selbst handelt). Leider haben wir kein Vergleichsmaterial, das die Möglichkeit gibt, das zu bestätigen, aber das Vorhandensein der ägyptischen Namen in den koptischen manichäischen Psalmen läßt daran denken. Vor der endgültigen Veröffentlichung der syrisch-koptischen Bilingua aus der Dakhla-Oasis (obwohl ich nicht sicher bin, daß die Verallgemeinerung aufgrund eines solchen kurzen und fragmentierten Textes gerechtfertigt sei) sollte man aber die Vermutung nur unter Vorbehalt äußern, daß die Manichäer "from Syriac directly into Coptic" übersetzen konnten (Gardner, 1993, 33). Vgl. Böhlig, 1989a, 415-416 ("gegen direkte Übertragung aus dem Syrischen").

[372] Obwohl diese Begriffe in der biblischen Sprache, im Unterschied zu den gnostizistischen und manichäischen Texten, keine philosophische Konnotationen hatten.

[373] Es ist auch zu bemerken, daß eine andere Reihe solcher Termini jetzt hinter der koptischen Übersetzung verborgen ist; vgl. z.B. ⲚⲞⲨⲤ, ⲘⲘⲈⲨⲈ, ⲤⲂⲰ, ⲤⲀⲬⲚⲈ, ⲘⲀⲔⲘⲈⲔ (*Ps.228*, Alberry, 23,14 ff.; etc) und Anm. 341, 343.

koptischen gnostischen Texten findet?[374]. Oder genauer: Wie konnten sie wiederum in den begrifflich gleichen griechischen philosophischen Kontext übersetzt werden?

Eine der Möglichkeiten, dies zu erklären, ist die Vermutung, daß die manichäischen Übersetzer, bevor sie ihre Arbeit begannen, gerade in diesen gnostizistischen Kreisen von Alexandria, deren Religiösität immer für äußere Einflüsse geöffnet war und in denen eine Literatur von der Art der Nag-Hammadi-Texte gelesen wurde, ihre halbphilosophische Schulung bekommen haben[375]. Man sollte nicht denken, daß diese beiden religiösen Strömungen in Ägypten, wie übrigens überall, unabhängig existierten. Bestimmt waren sie miteinander verwoben, da es sich um zwei auf demselben Boden erscheinende ähnliche Mentalitäten handelt, deren Träger Menschen

---

[374] Hier meine ich die griechischen Vorlagen der koptischen gnostischen und manichäischen Texte, aus denen diese philosophischen Begriffe in die koptischen Schriften gelangten. Wie schwer es war, einen Begriff durch zwei Übersetzungen (griechisch-syrisch, syrisch-griechisch) zu bewahren (wenn es sich nicht um Wörter handelte, die ihre griechische Form im Syrischen beibehalten haben; s. Anm. 335), sieht man am Beispiel des Wortes Φεγγοκάτοχος, mit dem aller Wahrscheinlichkeit nach die syrische Verbindung *sapet zīwā* "der den Glanz hält" übersetzt wurde, was auf ein griechisches Wort δοξοκράτωρ zurückgeht (s. Böhlig, 1980, 56). Übrigens muß man damit rechnen, daß die Manichäer dies bewußt getan haben könnten, um dieses spezifisch manichäische Mythologem zu betonen. Zu welchen Sinnentstellungen das Hinübertragen eines Begriffes aus einer Sprache in die andere führen konnte, kann man am Beispiel des Namens *Curbicus* (*Cubricus*) sehen, den *Mani*, dem Bericht des *Acta Arch.*(*LXIV.2 ff.*) nach, schon vor dem Anfang seiner Karrierre getragen hatte und der höchstwahrscheinlich nichts anderes als das entstellte mitteliranische Wort *kirbakkar*, das "Wohltätiger" bedeutet und das vielmals in mitteliranischen manichäischen Texten bezüglich *Mani* belegt ist (s. z.B. Sundermann, 1981, 164 und Puech, 1949, 25, 108-109, Anm.73).

[375] Dabei muß man sich daran erinnern, daß der Manichäismus vom philosophischen Denken nur oberflächlich berührt wurde und mythologisch *par excellence* geblieben ist.

von mittlerer Kultur und von einem eklektischen Denken waren: ihre religiösen Systeme versuchten sie nicht aufgrund einer einzelnen tief untersuchten Tradition zu bilden, sondern aufgrund jener vielen Traditionen, die ihnen zugänglich waren und in denen sie immer das, was sie wollten, gefunden haben. Wir wissen über die Fähigkeit der Manichäer zur Nachahmung, und wenn diese in ihrem Grund christliche Religion sich an andere Religionen (*Buddhismus, Zoroastrismus, Islam*) anpassen konnte, so konnte sie sich noch leichter nach verschiedenen Formen des Christentums richten[376].

Wahrscheinlich haben die zweisprachigen Manichäer, die in solche gnostizistischen Kreise von Alexandria gerieten, dort eine Reihe von Schriften vorgefunden, die sie schon früher auf Syrisch kennengelernt hatten[377]. Dieses gemeinsame religiös-literarische Material hat nicht nur ihre Kontakte, sondern auch die Aufgabe der zukünftigen Übersetzung aus dem Syrischen ins Griechische erleichtert. Ich glaube, daß die Manichäer in Ägypten gerade von solchen Christen ihre Kenntnisse der philosophischen Sprache erhalten konnten[378], und in diese Sprache die Werke ihres Lehrers

---

[376] Bei der Analyse der chinesischen manichäischen Texte hat *Bryder* ganz recht unterstrichen, daß manichäische "missionary technique", d.h."transmission" der Lehre von einer Kultur in die andere, nicht nur auf "translation", sondern auch auf "transformation" des ursprünglichen Materials beruhte; s. Bryder, 1992, 334-341.

[377] Übrigens könnten sie auch einige nicht-manichäische syrische Schriften nach Ägypten mitgebracht haben.

[378] Ein mittelpersisches Fragment *M 2* /R I, 19-20; vgl. R I, 5-6/ (Andreas-Henning, 1933, 301-302; vgl. Anm.311 und 388) erzählt, daß *Adda* auf dem Weg nach Alexandria "zahlreiche Erwählte /wcydg'n/ und Hörer /nywš'g'n/ erwählte". Die Frage entsteht: Aus welchen Kreisen wurden diese *Erwählten*, wenn man das Wort als *terminus technicus* für die *electi* verstehen will, so schnell rekrutiert? (z.B. war *Augustinus* neun Jahre ein manichäischer *auditor /Conf.IV.1/*, ohne den Grad des *electus* zu erreichen). Ob sie ehemalige Gnostizisten waren, für die es einfacher als für andere Christen war, das Wesen der manichäischen Lehre zu begreifen, bleibt offen.

und seiner Schüler übersetzten, bzw. eigene Schriften verfaßten. Gerade in diesem Milieu wurde das griechische manichäische philosophisierende Vokabular geboren[379]. Natürlich konnten die Manichäer in Ägypten sich von den dortigen Gnostizisten nicht nur die philosophische Sprache für ihre Übersetzungen aus dem Syrischen ins Griechische aneignen. Sie konnten etwas Neues aus ihnen entlehnen und ihrem ursprünglichen Material hinzufügen. Ob man dieses neue Material von dem originalen trennen kann, ist ein anderes Problem.

Bezüglich der Frage, warum der Manichäismus im lykopolitanischen Gebiet so verbreitet und populär werden konnte, kann man die folgende Vermutung machen. Die Zeit des manichäischen Eindringens in Ägypten (durch Alexandria)[380] fiel mit der Stärkung des kirchlichen Christentums im Norden des Landes[381] zusammen. Deshalb konnten schon zu dieser Zeit die Manichäer sich dort keine

---

[379] Deshalb hat *Henrichs*, wenn er schreibt: "the Manichaean translators (...) must also have been familiar with Christian (? - A.K.) and...Neoplatonic language and literature" (Henrichs, 1973, 36, auch 56-58; vgl. Henrichs - Koenen, 1978, 139 ff., Anm.190, 191, 194), nur zur Hälfte recht: man kann hier nur an eine philophisierende aus der gnostizistischen Literatur entlehnte Sprache denken. Ebenfalls erklären *Böhligs* (1989, 555 ff.) zahlreiche und an sich sehr interessante Exkurse in die Geschichte der antiken Philosophie nicht, auf welchen Wegen ein solches Gedankengut in den Manichäismus kam.

[380] Die verfügbaren Quellen gestatten nicht, das genaue Datum festzustellen; s. Vergote, 1944, 387: "wahrscheinlich schon zwischen 244 und 260"; vgl. aber eine Hypothese von Tardieu (1982, 10), daß erst im Jahre 270 "les manichéens ont pour la première fois pénétré en Égypte, avec l'armée palmyrénienne".

[381] Der Prozeß begann erst mit dem Bischof von Alexandria Demetrios (189-231), während bei Dionysius (247-264) schon das kirchliche Christentum in Alexandria zu dominieren scheint; s. z.B. Bauer, 1964, 57 ff.; Andresen, 1971, 122-123; Griggs, 1990, 67-70.

ungehinderte Tätigkeit leisten[382] und waren bald gezwungen (dabei darf man nicht den ursprünglichen missionarischen Eifer des Manichäismus unterschätzen), weiter nach Süden zu gehen[383], wo sie von der Vormundschaft der kirchlichen und staatlichen Autoritäten freier waren und wo, in den weit von der Metropole entfernten hellenisierten Städten, viele Christen lebten, denen, wie diesen Manichäern selbst, die griechische philosophische Tradition zumindest vom Hörensagen bekannt war und für die das Christentum nicht unbedingt mit der Amtskirche verbunden war und keine kanonischen Zwänge aufweisen mußte. Diejenigen, die eine Art Nag-Hammadi-Schriften lasen[384], waren gerade solche Christen, aber es ist einzuräumen, daß das Christentum, zu welchem sich die Besitzer z.B. der Nag-Hammadi-Sammlung bekannten, sich schon immer einer streng terminologischen Klassifizierung entzog.

Nach der Verlagerung der Mission von Alexandria nach Süden predigten wahrscheinlich die Manichäer (wobei man damit rechnen muß, daß diese Missionare jetzt nicht mehr unbedingt zweisprachige /syrisch-griechisch/ Syrer, sondern möglicherweise zweisprachige /griechisch-koptisch/ Griechen waren) zuerst auf Griechisch und zwar in den Städten, wo diese Sprache, sogar für die koptische Bevölkerung, noch verständlich war. In einer solchen Stadt (Lykopolis) und zwar in einem griechisch gebildeten Milieu (die

---

[382] Dazu ist zu berücksichtigen, daß die römischen Kaiser von Diokletian (s. Anm.312) an - egal, ob sie Heiden oder Christen waren, - die Manichäer verfolgten (s. z.B. Kaden, 1953, 55-68).

[383] Trotzdem bedeutet das nicht, daß die Manichäer spurlos aus Nord-Ägypten verschwunden sind: die Polemik der Kirchenväter im 4. Jh. zeigt auch dort ihr erfolgreiches Weiterleben.

[384] Es ist immer daran zu erinnern, daß sowohl die Nag-Hammadi-Texte als auch die manichäischen Schriften nur einen kleinen glücklicherweise auf uns gekommenen Teil der in ihrer Zeit reichlichen Literatur darstellen, trotzdem können sie uns eine allgemeine Vorstellung (aber keine ausführliche Information) davon geben, wie vielfältig diese Literatur war. Übrigens darf man andererseits auch nicht denken, daß "the fullness of Manichaean writings that is available to the modern scholar (...) were equally available to Manichaeans everywhere" (Lim, 1989, 245).

Schule von *Alexander*[385]) findet man sie schon am Ende des 3. Jh.s[386]. Aber im Laufe der Zeit trugen sie, - erzwungen oder freiwillig, um ihre Lehre weiter zu verbreiten, - ihre Mission in entfernte Gebiete (dabei waren sie gezwungen, die koptische Sprache stärker zu verwenden[387]), wo man sie, ungefähr ein halbes Jahrhundert später, z.B. in der Dakhla-Oasis sehen kann[388].

---

[385] Obwohl *Alexander* kein Christ war, hatte er bestimmt ein Interesse für das Christentum, und es läßt sich vermuten, daß das letztere, ebenso wie der Manichäismus, in seiner Schule von einem philosophischen Gesichtspunkt aus betrachtet wurde (ἡ χριστιανῶν φιλοσοφία, Brinkmann, 3,1). Übrigens können verschiedene Christen seine Schule besucht und an den Disputen teilgenommen haben. Vgl. z.B. eine Erzählung darüber, wie die heidnischen Philosophen in die christliche Schule von *Origenes* gekommen sind (*Eus., H.E. VI,19,2*), oder darüber, wie Paulus zwei Jahre lang in der Schule eines gewissen Tyrannos gelehrt hat, wo sowohl Juden als auch Hellenen seine Hörer gewesen sind (*Act.Ap.19,9-10*).

[386] Es ist kaum möglich über diese Vermutung hinaus zu gehen und die aus den verschiedenen Traditionen (historischen und pseudohistorischen, griechischen und iranischen) gekommenen Berichte (*Alex.Lyc., Acta Arch., Epiph., M 2*) über die ersten manichäischen Missionare in Ägypten (*Adda, Pappos, Thomas, Hermas*) zu harmonisieren, deshalb ist es zu schwer mit *Tardieu*s weitgehenden Rekonstruktionen der Ereignisse ("le groupe d'Addā" ist im Anfang des Jahres 270 nach Alexandria mit der palmyrischen Armee gekommen etc.) einverstanden zu sein (s. Tardieu, 1982, 10-12).

[387] Wie die planmäßige Übersetzungsaktivität der Manichäer in verschiedenen Gebieten der Welt zeigt (vgl. z.B. *M 5794 /I R, 4-10/ = T II D 126* /Andreas-Henning, 295/, in dem Mani selbst spricht, daß seine Religion deshalb besser als die anderen ist, weil sie "in allen Sprachen" verbreitet ist), waren ihre Motive andere als im Falle der Übersetzung der Nag-Hammadi-Texte (vgl. o. S.101-103).

[388] Dabei kann ich nicht mit denjenigen Forschern einverstanden sein, die aufgrund nur eines einzigen Zeugnisses (*M 2*) darüber,

Jetzt kehren wir zum Problem des Eindringens der Nag-Hammadi-Texte nach Oberägypten zurück. Die Analyse ihrer handschriftlichen Überlieferung hat gezeigt, daß eine solche Literatur in Ägypten, und zwar schon im Koptischen, unter verschiedenen Christen, die vermutlich keiner Amtskirche angehörten und ihre eigenen Wege suchten, sehr populär und verbreitet war und daß es einen

---

daß *Adda*, der in seiner Mission "bis nach Alexandria kam" (s. Anm.298), "viele *mānestānān* gründete" (*R I, 18-19*; der Text berichtet aber nicht, in welchen Ländern genau er dies gemacht hat), zu beweisen versuchen, daß schon zum Ende des 3.Jh.s die Manichäer in Ägypten eigene Klöster hatten (s. z.B. Koenen, 1983; Lieu, 1981, 155-159) und daß diese angeblichen manichäischen Bildungen das Zönobitentum beeinflußt hätten (Vergote, 1944, 396 ff.; Stroumsa, 1986, 308-309). Abgesehen davon, daß das Wort *mānestān* im eigentlichen Sinne nicht mehr als einfach *Haus* oder *Wohnstätte* bedeutet (ausführlicher s. Utas, 1985, 655 ff.) und vielleicht eine dem griechischen Begriff οἶκος ähnliche Konnotation hat (vgl. die Mehrdeutigkeit des Wortes in den *Paulus*-Briefen oder das *domus* eines manichäischen Auditor in Rom bei *Aug., De mor.man.XX,74*), ist zu bemerken, daß ein solcher Gegenstand wie "Kloster" (oder etwas Ähnliches; auch wenn die manichäische Lebensführung immer anstrebte, streng asketisch zu sein) den griechischen, lateinischen oder koptischen manichäischen Texten absolut unbekannt ist. Unter Berücksichtigung, daß dieser Text an sich keineswegs als historisch zu betrachten ist (z.B. war es dem Autor des Textes unwichtig - oder er besaß keine Kenntnis mehr darüber -, welche Texte genau *Mani* dem *Adda* geschickt hat, als letzterer im Römerreich predigte - "das Evangelium und zwei andere Schriften": *R I,10* -, oder in welchen Ländern genau *Adda* verweilte), ist es deshalb kaum gerechtfertigt, aufgrund dieses Textes, über dessen Entstehungszeit und Herkunft man nichts Bestimmtes sagen kann, eine solch weitgehende Rekonstruktionen zu machen (s. ein ausgewogenes Urteil von *Asmussen*, 1965, 260-261, Anm.14). Könnte es sein, daß die Phrase "*nišāst was mānestānān*": *Adda* "hat viele "Häuser" gegründet", eigentlich bedeutet: Adda hat viele Hausgemeinschaften zu der manichäischen Religion bekehrt? Vgl. z.B. *1 Kor.1:16*.

Buchaustausch zwischen ihnen gab. Wie früher auf dem griechischen Boden so standen auch jetzt die ägyptischen Manichäer wahrscheinlich vor allem gerade mit diesen Christen in Beziehung und lenkten ihre Missionspredigten auf sie. Wenn man dies berücksichtigt, läßt es sich vermuten, daß die Manichäer, die sich zu dieser Zeit noch am Anfang ihrer koptischen Übersetzungstätigkeit befanden, solche Texte als Hilfsmittel für sich selbst und für ihre Zuhörer benutzt haben und damit sogar an ihrer Verbreitung beteiligt gewesen sein können[389]. Wenn man sich daran erinnert, welche Rolle die Manichäer in der Verbreitung der literarischen Sujets durch die Welt gespielt haben[390], und daß sie verschiedene gnostische Texte benutzen konnten[391], wird diese Vermutung nicht ganz unerwartet sein...

---

[389] Die Frage, ob solche vereinzelten Versuche, die griechischen Texte ins Koptische zu übersetzen, wie man sie z.B. im Falle der Nag-Hammadi-Texte sehen kann, die manichäische Übersetzungspraktik irgendwie beeinflußte, fordert eine allseitige Untersuchung. Trotzdem würde ich die Frage von *Böhlig:* "Hat vielleicht die manichäische Mission in Ägypten den Gnostikern als Beispiel gedient, das sie angeregt hat (...) die griechischen Vorlagen ins Koptische zu übertragen?" (Böhlig, 1994, 144) genau umgekehrt stellen.

[390] S. z.B. Asmussen, 1975, 37-43.

[391] Dazu, daß die Verehrer *Manis* nicht nur seine Schriften, sondern auch die Werke *Basilides* und der anderen Gnostiker lasen, s. z..B. Alfaric, 1918, I, 62 mit Bezugnahme auf *Hieronimus, Adv.Vig.6* (PL 23, 359-360) und *Jes.LXIV* (PL 24, 622-623).

Zusammenfassung

Auch wenn die Nag-Hammadi-Schriften, wie übrigens alle anderen Texte derartiger religiöser Literatur (s. Anm. 354), keine konkrete Information über die historischen Ereignise oder Persönlichkeiten der christlichen Geschichte enthalten (s. aber Anm. 427; vgl. Anm. 36), gestattet ihr Inhalt, eine besondere geistige Atmosphäre der ersten Jahrhunderte des Christentums besser zu verstehen und ihr heutiger Zustand (d.h. die Handschriften selbst und die Hände, die Einbände und die Kartonagedokumente, die Sprache der Texte und die Kolophone etc.), einige Beobachtungen aus ihrem Leben im koptischen Milieu zu machen. Als Ergebnis der vorgelegten Untersuchung scheint man das folgende feststellen zu können:

1. Sowohl technische Charakteristika als auch die Sprache dieser Texte zeigen, daß ein langes Stadium einer komplizierten handschriftlichen Überlieferung jedes Codex (und gar jeder Schrift) in verschiedenen dialektalen Gebieten der endgültigen Zusammenstellung dieser Codices zu einer (?) großen Sammlung voranging und folglich derartige Texte in bestimmten Kreisen der Christen sehr populär waren.

2. Auch wenn man bei der heutigen unzureichenden Kenntnis der religiösen Situation in Ägypten in den ersten Jahrhunderten und den letztlich im Dunkeln verbliebenen Umständen der Entdeckung der Codices weder den letzten Besitzer noch die Übersetzer dieser Schriften präzise bestimmen kann,

3. kann man nichtsdestoweniger sicher sein, daß es neben dem Christentum, das sich schon früh in einer Amtskirche institutionalisiert hatte, auch immer Christen gab (vor allem in den Städten mit ihrer Wechselwirkung und Fluktuation verschiedener Kulturen und Traditionen) , die sich, wegen ihrer psychologischen Veranlagungen, sozialen Schmälerung, vorangehenden eklektischen Bildung etc. in einer (inneren) Opposition zum kirchlich organisierten Christentum befanden und die immer wieder eigene Wege suchten, ohne sich dabei unbedingt mit einem besonderen Namen zu bezeichnen. Auf der Suche nach neuen und oft untraditionellen religiösen Wahrheiten benutzten sie allerdings Bücher aus verschiedenen christlichen und außerchristlichen Strömungen, die

eine solche Wahrheit bereits erreicht zu haben beanspruchten. Berücksichtigt man die verzweigte handschriftliche Tradition und die daraus entstandene bizarre Sprache der hier untersuchten Texte, so darf man keineswegs Texte in der Art derer von Nag Hammadi als ein marginales Phänomen in der Entwicklungsgeschichte des Christentums betrachten.

Was auch immer die Antworten sein mögen auf die zahlreichen Fragen, vor die die Nag-Hammadi-Texte uns gestellt haben, in jedem Fall ist noch viel zu tun, um diese Sammlung in ihren echten historischen Kontext einzufügen.

Anhang I

Noch einmal über die Schreiber der Nag-Hammadi Codices

Der erste Forscher, der die Hände der Handschriften untersucht hat, war *Doresse*. Er hat neun Schreiber festgestellt: 1. Codex III; 2. Codices IV-VI, VIII und IX; 3. Codex VII; 4. Der zweite Teil des Codex XI; 5. Codex XIII; 6. Codex II; 7. Codex XII; 8. Codex X und ein Teil des Codex I; 9. Der andere Teil des Codex I und der erste Traktat des Codex XI. Diese Schreiber hat *Doresse* dem Charakter der Hand nach in vier Gruppen geteilt: 1. Codices III-IX; 2. Codices II, XI-XIII; 3. Codex X; 4. Codex I[392].

Krause hat "vorläufig nur acht verschiedene Schreiber" unterschieden: 1. Codices IV-VI, VIII und IX; 2. Codex X und ein Teil von Codex I; 3. Der andere Teil von Codex I und die ersten beiden Traktate von Codex XI; 4. Die letzten beiden Traktate von Codex XI und Codex VII; 5. Codex III; 6. Codex II; 7. Codex XIII ("dessen Schrift der von Codex II sehr ähnlich ist"); 8. Codex XII[393].

Mit dem Hinweis auf *M.Manfredis* Analyse der Hände ("a rapid survey") bestreitet *Robinson* die Schlußfolgerung von *Doresse* und *Krause* darüber, daß die Codices IV-VI, VIII und IX von einem Schreiber geschrieben sind. Seiner Meinung nach sind vier Schriften (1,2,3,5) von Codex I und Codex X von verschiedenen Schreibern geschrieben; nur ist die Schrift der Codices VI und VIII sehr ähnlich, dagegen sind Codices IV, V und IX von anderen Schreibern gemacht[394].

Emmel unterscheidet 14 Schreiber: 1. Vier Schriften (1,2,3,5) von Codex I; 2. Vierte Schrift von Codex I und zwei Schriften (1,2) von Codex XI; 3. Codex II (außer 8 Zeilen: 47,1-8); 4. Acht Zeilen (47,1-8) im Codex II; 5. Codex III; 6. Codex IV; 7. Codex V; 8. Codex VI; 9.Codex VII und die beiden letzten Schriften (3,4)

---

[392] Doresse, 1958, 164-167. Die von *Doresse* vorgeschlagene Numerierung der Codices ist hier durch die moderne ersetzt.

[393] Krause, 1963, 110-111; vgl. auch id., 1975, 70-71; id., 1978, 224.

[394] Robinson, 1975b, 17-18; id., 1975a, 186 ff.

des Codex XI; 10. Codex VIII; 11. Codex IX; 12. Codex X; 13. Codex XII; 14. Codex XIII. Seiner Meinung nach kann man aber diese Zahl fast halbieren und nur von 8 Schreibern sprechen: Wahrscheinlich muß Schreiber 1 mit Schreiber 14 zu identifizieren sein; Schreiber 4 ist sehr ähnlich mit Schreiber 13; Schreiber 6, 7, 8, 10 und 11 sind sich ebenfalls sehr ähnlich, obwohl diese Ähnlichkeit "rather to the influence of a single scribal school" zuzuschreiben ist[395].

Williams hat die Hände der Codices IV, V, VI, VIII und IX untersucht. Seiner Analyse nach sind diese Codices, obwohl sie eine gewisse Ähnlichkeit haben, von verschiedenen Schreibern geschrieben. Den paläographischen Eigenarten nach muß man sie in zwei Untergruppen aufteilen: einerseits die Codices IV und VIII, anderseits die Codices VI und IX, wobei Codex V eine Zwischenposition einnimmt ("we have a paleographical feature distingwishing V from IV and VIII")[396].

Ein paar Bemerkungen kann man dieser Diskussion hinzufügen. Obwohl die Hände und die Gestalt des Textes in den Codices II und XIII sehr ähnlich sind (vgl. z.B. den oft fehlenden supralinearen Strich über den beiden letzten Konsonanten[397]; die supralinearen Striche am Ende der Zeilen, die in den beiden Handschriften über den rechten Rand des Schriftspiegels hinaustreten; am Ende der Zeile wird der untere Haken von ϩ weit nach rechts verlängert; der langgezogene Mittelstrich des ϵ am Ende der Zeile, etc.), deuten einige Unterschiede zwischen ihnen darauf hin, daß möglicherweise keine Identität der Schreiber besteht, aber sicherlich ein und dieselbe Schreibschule am Werke war. Solche kleinen Unterschiede sind u.a.: 1. Ein sehr oft oben nicht geschlossenes O in Codex XIII; 2. der mit dem Rest des Buchstaben nicht verbundene Mittelstrich bei ϵ in Codex XIII; 3. ϩ im oberen Teil ist in Codex II eckiger ; 4. M in Codex II steht einer unizialen Schrift näher, während M in Codex XIII ziemlich kursiv ist. Übrigens sind diese Abweichungen nicht so ausschlaggebend, um auf zwei verschiedenen Händen zu bestehen, und man darf die Möglichkeit nicht ausschließen, daß ein und derselbe Schreiber die beiden Codices,

---

395 Emmel, 1978, 27-28.

396 Williams, 1992, 334-342.

397 Wisse, 1972, 189.

jedoch mit verschiedener Schnelligkeit abschrieb[398].

Der Schreiber des Codex XII kann keineswegs mit dem Schreiber der acht Zeilen in Codex II identifiziert werden[399]. Obwohl man nicht so viel Material für den Vergleich hat, sieht man, daß ⲗ in diesen 8 Zeilen immer doppelt so klein ist wie die anderen Buchstaben, während ⲗ im Codex XII eine normale Größe hat; im Unterschied zu Codex XII ist der Mittelstrich bei ⲉ im 47,1-8 immer mit dem Abstrich nach unten geschrieben. Buchstaben wie ⲱ, ⲯ, ϥ, ⲧ, ⲣ sind von den beiden Händen immer auf verschiedene Weise geschrieben; der supralineare Strich in ⲥⲱⲧⲙ steht in Codex II (47,7) gerade über dem ⲙ̄, im Codex XII (z.B. 16,24; 53,1) zwischen ⲧ und ⲙ.

Man kann aber diese Zeilen mit der Hand des Codex X vergleichen[400]. Obwohl die Schrift des letzteren fetter ist, die Buchstaben verschiedene Höhe haben und viel größer als in II.47,1-8 sind, sehen ihre Formen in beiden Codices sehr ähnlich aus (dabei kann man kaum für einige Buchstaben, nämlich /ⲉ ⲙ ⲡ ⲧ ⲩ/, eine unifizierte Form finden): der Balken beim ⲉ mit Abstrich nach unten (z.B. X.8, 2,3,4 etc., vgl. überall in 47,1-8); ⲱ und ⲯ haben unten eine fast runde (ohne Vertiefung) Form; ein tief hinuntergezogenes (mal eckiges, mal sattelförmiges) Mittelteil des ⲙ; rechts hat ⲧ bei seinem oberen Balken einen Abstrich nach unten (obwohl es auch andere Formen des ⲧ gibt); oft ist ⲗ fast zweimal kleiner als die anderen Buchstaben (z.B. X.7, 21,22 etc., immer in 47,1-8); das Bein des ⲣ, das einen sehr kleinen Kopf hat, schleift nach links (z.B. X.6,13,17,18 etc, vgl. II.47,5,8) etc. Dazu kann man auch bemerken, daß die beiden Schreiber am Ende der Zeile

---

398 Vgl. Layton, 1976, 84: "a faster script (im Codex XIII), but apart from changes attributed to speed the writing is identical".

399 Emmel, 1978, 28: "The hand of scribe 4 is remarkably similar to that of scribe 13, but the surviving work of the former is too little (only eight lines of text) to permit a certain identification".

400 Vgl. aber *Pearsons* Urteil: "the hand of Codex X cannot be identified with that of any other codex in the Nag Hammadi Library" (Pearson, 1981, 222).

einen Doppelpunkt benutzten (X.9,2 und II.47,7)[401]. Man darf annehmen, daß die beiden Schreiber ein und derselben Schule angehörten.

Es ist offensichtlich, daß die Codices IV, V, VI, VIII und IX sehr eng miteinander verbunden sind. Abgesehen davon, daß sich ihre Hände sehr ähneln, sieht man in ihnen das gleiche System supralinearer Zeichen: Eine besondere (mit Abstrich) Form des Π und T am Ende des Wortes (auch T in den Formanten ЄT-, ΛT-, MNT-), ϩI und ein Verb ЄI haben immer einen supralinearen Strich, doppeltes ΓΓ ist graphisch (wenn auch in den Codices IV/VIII und V/VI/IX auf verschiedene Weise[402]) getrennt. Weil wir nicht wissen, welcher zeitliche Abstand zwischen den Handschriften lag (wenn die Codices nicht auf einmal abgeschrieben wurden, konnte ein Schreiber - fast unvermeidlich - im Laufe der Zeit seinen Duktus verändern), ist es schwer zu entscheiden, wie viele Kopisten bei der Abschrift dieser Codices arbeiteten. Deshalb ist es kaum richtig nur aufgrund dessen, daß Ⲱ im Codex VI, im Unterschied zu Codex IX, zwei Drittel der Höhe der anderen Buchstaben hat (ich selbst habe dies Phänomen nicht gefunden), zu behaupten, daß die Codices VI und IX von verschiedenen Schreibern kopiert wurden[403]. Was man wirklich sehen kann, ist die unterschiedliche Schreibung von ΛϤ: im Codex VI sind diese Buchstaben fast nie miteinander verbunden (z.B. S.9: etwa 15 mal ohne Verbindung und nur einmal /Z.1/ in Ligaturform), im Gegensatz dazu ist die Verbindung dieser Buchstaben im Codex IX ganz üblich[404]. Aber das muß nicht bedeuten,

---

401 Beim Beschreiben der Interpunktionszeichen in Codex X hat *Pearson* den Doppelpunkt nicht bemerkt (Pearson, 1981, 219).

402 Williams, 1992, 338.

403 Williams, 1992, 340, wo der Autor schreibt: "Ironically, I have found the hands of VI and IX to be in fact the most difficult of the five to distinguish from one another". Ein "elongated Ⲩ", das man in Codex VI, im Unterschied zu Codex IX, manchmal am Ende der Zeile sieht, kann nicht als Beispiel dienen, weil das Ende der Zeilen in Codex IX in der Regel fehlt.

404 Man bemerkt sofort, daß Codex IX, in dem solche Buchstaben als Λ,Є,Π,T,Ⲩ,ϩ,ϭ mit dem nachfolgenden Buchstaben (besonders wenn

daß die beiden Codices unbedingt von verschiedenen Kopisten abgeschrieben wurden, ebenso gut könnte ein und derselbe Kopist (vgl. z.B. eine ungewöhnliche in den anderen Handschriften dieser Gruppe fehlende Verbindung in ⲗϥ /das ⲗ verbindet sich manchmal nicht mit dem oberen Teil des ϥ, sondern mit dem unteren: VI,9,13;23 und IX,41,12;43,11/ in beiden Codices am Anfang der Zeile) mit verschiedener Schnelligkeit gearbeitet haben: Als Ergebnis findet man im Codex IX den kursiveren Duktus.

Aufgrund des gemeinsamen Verfahrens der Abtrennung des doppelten ΓΓ (mit der Hilfe des zurückgezogenen Abstrich bei dem ersten Γ[405]) betrachtet *Williams* die Codices V, VI und IX als eine Gruppe, aber aufgrund nur eines einzigen Unterschiedes (hin und wieder die Schreibung ϒ mit dem langen Fuß in der Mitte der Zeile in Codex V) behauptet er, daß der Codex V von einem anderen Kopisten abgeschrieben wurde. Dies ist aber kein zwingender Schluß, denn es ist sehr gut vorstellbar, daß verschiedene Umstände, wie z.B. die Schnelligkeit beim Abschreiben, einen prägenden Einfluß auf den Duktus ausüben könnten[406].

Ebenfalls ist ein Unterschied zwischen den Codices IV und VIII nur aufgrund verschiedener, nicht immer vorkommender Schreibungen des ϭ in N̄ϭ nicht genug, um sicher zu sein, daß sie von verschiedenen Kopisten abgeschrieben wurden[407]. Wie im Falle der Codices VI und IX lag wahrscheinlich der Grund darin, daß ein und derselbe Schreiber verschieden schnell seinen Text abschrieb.

---

solcher als linkes Element einen vertikalen Strich hat) fast immer verbunden sind, viel mehr Ligaturen aufweist als Codex VI.

[405] Im Unterschied zu den Codices IV und VIII, in denen ein doppeltes ΓΓ durch einen Abstand abgetrennt ist; s. Williams, 1992, 338.

[406] Vgl. z.B. den unbedeutenden Unterschied in der Hand zwischen dem ersten Teil des Codex *PPalau Rib* (Inv.-Nr.181: *Lk*) und dem zweiten (Inv.-Nr.183,182: *Joh, Mk*), den der Herausgeber damit zu erklären neigt, daß "zwischen der Niederschrift dieser beiden Teile" von einem Schreiber ein zeitliches Intervall gelegen haben konnte (Quecke, 1984, 65-67, hier 67).

[407] Williams, 1992, 339.

Unter der Berücksichtigung der von *Williams* beschriebenen Unterschiede in der graphischen Formung des doppelten ΓΓ (mit einfachem Zwischenraum in den Codices IV/VIII und mit Abstrich in den Codices V/VI/IX) und der Tatsache, daß die anderen unbedeutenden Abweichungen leicht mit einem zeitlichen Abstand von einer Handschrift zur anderen, der Qualität des Papyrus sowie der Schnelligkeit der Abschrift erklärt werden können, kann man mit Sicherheit nur zwei Schreiber unterscheiden. Dabei bin ich nicht sicher, daß die für jeden von ihnen charakteristische graphische Kennzeichnung (phonetisch verstanden sie das Phänomen gleichartig) als eine allmähliche Entwicklung und Vervollkommnung[408] erklärt werden muß.

Der Codex VII und die letzten beiden Schriften des Codex XI sind zweifelsohne von ein und derselben Hand abgeschrieben. Interessant ist aber, daß die ersten beiden Schriften des Codex XI von einem anderen Kopisten gemacht wurden, der einer anderen Schreibschule angehört zu haben scheint (z.B. T mit Abstrich am Ende des Wortes oder Formantes[409], die Verbindung ϩι und das Verb ϵι mit supralinearem Strich in VII und XI,3-4; vgl. ein einfaches T und ϩι und ϵι ohne supralinearen Strich in XI,1-2).

Der letzte hat auch die Schrift 4 im Codex I abgeschrieben, aber die vier übrigen Schriften sind von einer anderen Hand kopiert. Obwohl der ganze Codex auf Subachmimisch geschrieben ist, gehörten die Schreiber verschiedenen Schulen an (z.B. hat die Verbindung ϩι immer ein Trema über ι beim zweiten Schreiber, aber niemals beim ersten; im Unterschied zur Hand des I, 1,2,3,5 gibt es fast keine Interpunktion in I,4, etc.[410]).

---

[408] Aus diesem Grund betrachtet *Williams* die "Codices IV and VIII as the oldest 'core' in this part of the library" und nimmt an, daß "the articulation system in VI und IX is a development from that in IV and VIII" (Williams, 1992, 341-342).

[409] Vgl. mit den Codices IV,V,VI,VIII und IX; aber es gibt keinen Abstrich beim Π bei diesem Schreiber.

[410] Man kann bemerken, daß dieser Schreiber immer † anstatt Ψ schreibt.

Die Hände der Codices III[411] und XII sind eigenartig und können nicht mit den anderen Händen der Bibliothek verglichen werden.

Also kann ich die folgenden Schreibarten unterscheiden:

1. Die Codices IV,V,VI,VIII und IX sind wahrscheinlich nicht von mehr als zwei Händen abgeschrieben;

2. Die Codices II und XIII scheinen ein und derselben Hand anzugehören;

3. Der Codex X und die acht Zeilen in Codex II (47,1-8) weisen möglicherweise auf ein und dieselbe Schule hin: zwei (?) Hände;

4. Der Codex VII und die letzten beiden Schriften des Codex XI stammen von einer Hand;

5. Die vierte Schrift des Codex I und die ersten beiden Schriften des Codex XI stammen ebenfalls von einer Hand;

6. Die Schriften 1,2,3 und 5 des Codex I;

7. Der Codex III;

8. Der Codex XII.

---

411 Es ist aber zu bemerken, daß die Hand des *Codex III* derjenigen der subachmimischen Fragmente (*Or. 4926*) sehr ähnlich ist.

Anhang 2
Diskussion der termini "Gnostizismus" und "Gnosis"

Wenn man über die *Christianisierung* eines Landes (in unserem Falle Ägyptens) spricht und versucht zu verstehen, inwieweit das *Heidentum* von dem *Christentum* verdrängt worden ist und inwieweit zu einer bestimmten Zeit der Wandel im Bewußtsein der Bevölkerung vor sich gegangen ist, benutzt man den Terminus *Christentum* gewissermaßen als Gattungsbegriff[412].

Aber versucht man festzustellen, was genau unter dem Begriff *Christianisierung* in jedem konkreten Falle zu verstehen ist, und geht dabei nicht über diesen Gattungsbegriff hinaus, bekommt man kaum ein wirklichkeitsgetreues Bild von der Vielfältigkeit der Prozesse. Bei dieser sehr breiten Verwendung des Terminus faßt man sozusagen das Christentum als einen Bruch auf, bei dem nur der Nenner bekannt ist, während der Zähler fehlt, und im Ergebnis kann man nicht beantworten, ob es sich um die Christen handelt, bei denen sich eine christliche Mission (welche? - kirchliche oder außerkirchliche) auf ihre griechische oder jüdische Bildung legte, oder ob die Neubekehrten Leute waren, deren religiöse Welt ausschließlich von altägyptischen religiösen Vorstellungen geprägt war; ob es sich um eine Gemeinde, deren Mitglieder durch ein Gefühl der Identität verbunden waren, oder um eine einzelne Person, für die die Bekehrung zur neuen Religion eine Absonderung von ihren Nachbarn bedeutete, die noch keine Christen wurden (oder um mehrere unvereinbare Typen des Christentums an ein und demselben Ort), handelte etc.

Um dies zu erreichen, oder sich zumindest dem Verständnis dieses Phänomens zu nähern, ist es vonnöten, zwischen den Ausprägungen dieser Gattung zu unterscheiden. Ohne hier die ephemeren und nur von lokaler Bedeutung christlichen Strömungen und Schulen zu berücksichtigen, von denen man oft nichts außer ihren Namen kennt, sind das *kirchliche Christentum*, der *Gnostizismus* und der *Manichäismus* zu beachten (um nur die

---

412 S. z.B. Bagnall, 1993, 278-289, wo der Autor nur das kirchliche Christentum betrachtet.

wichtigsten und gut dokumentierten zu nennen), die, das religiöse Leben Ägyptens während der 2.- 4. Jahrhunderte bestimmend, sich allerdings auch in den verschiedensten Prägungen zeigen konnten und deren Grenzen untereinander fließend waren.

Unter dem Sammelnamen *Christentum* verstehe ich die Gesamtheit verschiedener Strömungen, die sich ihrer Organisation, kultischen Praktiken, heiligen Schriften, Theologie und sogar Ethik nach bedeutend unterscheiden konnten, aber für die der Glauben an *Jesus Christus* als Mittler zwischen Gott und Menschen grundlegend wurde und die sich als *Christen* bekannten.

Das *kirchliche Christentum*, auch wenn es in seinen konkreten Erscheinungen kein Monolith war, zeichnet sich vor anderen Formen des Christentums durch das von Anfang an vorhandene Bewußtsein aus, daß nur eine einzige Kirche (als *Corpus Christi*) existieren könne und die ganze christliche Welt einheitlich sein müsse. Die Einheit dieser Christen[413]), die sich, im Unterschied zu den *Gnostizisten* (s.u.), als *Neues Israel* verstanden, basierte auf den gemeinsamen heiligen Schriften, auf den gleichen Ritualen und auf der kirchlichen Hierarchie.

Wenn man das ganz konkrete sowohl in vielen Berichten der kirchlichen Häresiologen als auch in originalen religiösen Schriften bezeugte Phänomen, das man jenachdem entweder mit dem Terminus *Gnostizismus* oder mit dem Terminus *Gnosis* bezeichnet (womit durchaus die Gefahr einer gewissen terminologischen Verwirrung besteht), im Rahmen der frühchristlichen Geschichte ansieht, scheint es sehr nützlich zu sein, zwischen diesen beiden im wissenschaftlichen Gebrauch vorhandenen Termini eine Grenze zu ziehen. Dies gestattet, deutlich zwischen dem, was dem Christentum angehört, und dem, was nichts mit ihm zu tun hat, zu unterscheiden, so daß im weiteren eine Verwirrung in der Sache vermieden wird.

Deshalb bezeichne ich, im Unterschied zu einigen Forschern, für die die beiden Begriffe *Gnosis* und *Gnostizismus* ein und

---

[413] Z.B. ist dieses Gefühl der *übergemeindlichen Verbundenheit* (Andresen, 1971, 43) von verschiedenen Pastoralbriefen, die christliche Gemeinden von Anfang an austauschten, reich dokumentiert.

dasselbe bedeuten[414], fast in Übereinstimmung mit dem *Documento finale* des Kolloquiums von Messina[415], mit dem Begriff *Gnostizismus*

---

[414] Z.B. *Rudolph* (1990, 65) versteht "unter Gnosis und Gnostizismus dasselbe; erstere als Selbstbezeichnung einer spätantiken Erlösungsreligion, letzterer als neuere Bildung davon". Sieht man aber von der kleinen christlichen Gruppe ab, deren Mitglieder sich zumindest als γνωστικοί - d.h. diejenigen, die γνῶσις besitzen, - bezeichneten (s. *Clem., Strom.III.30,1* über die Anhänger einer gewissen *Prodicus*, die sich γνωστικοί nannten; vgl. *Tert., Scorp.1,5, 15,6*, wo die *Gnostici* den *Valentinianern* entgegensetzt sind; oder *Iren., Adv.Haer.I.11,1:* γνωστικὴ αἵρησις; s. Smith, 1981, 796-807), ist zu dieser Definition zu bemerken, daß in den uns überlieferten Quellen *Gnosis* niemals "als Selbstbezeichnung" einer der betreffenden Gruppierungen belegt ist. Andererseits, z.B. bei *Irenäus*, umfaßte dieser bei ihm von *Paulus* kommende Begriff (s. *I Tim.6,20:* ψευδώνυμος γνῶσις) alle Ketzer, auch wenn sie mit *Gnosis* überhaupt nichts zu tun hatten (z.B. *Ebionäer* in: *Adv.Haer.I.26,2*). *Gnosis* als ein "spätantikes" Phänomen zu bezeichnen ist kaum gerechtfertigt: ich bin sicher, daß ein solches Attribut sowohl gegenüber dem *Manichäismus* oder dem *Mandäismus* (dessen Alter und Herkunft im Dunkel liegen) zu einer inhaltlichen und terminologischen als auch gegenüber den *gnostizistischen* Strömungen des 2.Jh.s zu einer chronologischen Verwirrung führt. Betrachtet man z.B. unter vielen anderen das Verständnis des Begriffes bei *Demandt* (1989), so gelangen wir ausschließlich in die Zeit von Diocletian bis Justinian! Darüber, daß der Begriff *Religion* in diesem Falle kaum paßt, s. u. S.153.

[415] "Um einen undifferenzierten Gebrauch der Ausdrücke *Gnosis* und *Gnostizismus* zu vermeiden, scheint es im Interesse aller zu liegen, durch gleichzeitige Anwendung der historischen und der typologischen Methode einen bestimmten Sachverhalt festzustellen: den 'Gnostizismus', d.h. methodisch von einer bestimmten Gruppe von Systemen des zweiten Jahrhunderts nach Christus auszugehen, die 'Gnostizismus' nennen zu sollen man sich allgemein einig ist. Im Gegensatz dazu würde man unter 'Gnosis' ein 'Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist', verstehen" (*Origini, XXIX*).

(bzw. *Gnostizist*, *gnostizistisch*) das ganz konkrete historisch faßbare Phänomen: bestimmte auf dem Boden des Christentums gewachsene Bewegungen der ersten Jahrhunderte (ihrer Theologie nach vorwiegend dualistisch[416], obwohl manchmal auch monistisch[417]), die eine Reihe gemeinsamer Charakteristika aufweisen (der Anspruch auf den einzigartigen *Gnosis*besitz und als Ergebnis die Entgegenstellung zu anderen Christen, der Mangel an einheitlicher Organisation und das Entlehnen aus verschiedensten außerbiblischen Traditionen[418] und als Ergebnis, in Wechselwirkung mit ihrer anspruchsvollen Mentalität, ein regelrechter Individualismus in

---

[416] Dualismus an sich hat nichts mit dem Gnostizismus zu tun. Er konnte bei verschiedenen Individuen oder in verschiedenen Religionen geboren werden als ein Versuch, das Problem der Theodizee zu lösen. Entscheidend ist die Frage, ob diese Ansicht eine Form erhielt und in einem regelrechten System ausgebaut und inwieweit sie in verschiedenen Kulturen und Zeiten verbreitet wurde. Das Problem bleibt trotzdem ungelöst, wo man die Wurzel eines solchen radikalen Dualismus, der in verschiedenen gnostischen Systemen vorhanden ist, suchen muß: weder aus dem Judaismus, dessen Erbe in vielen gnostizistischen Konzepten erkennbar ist, noch aus dem Platonismus (wenn auch in seiner vulgären Form), dessen Einfluß auf den Gnostizismus man zumindest in den griechischsprachigen Gebieten deutlich erkennen kann, kann er erklärt werden.

[417] S. z.B. *Strom.III.5,3*, wo *Clemens Epiphanes*, den Sohn von *Karpokrates*, als den Stifter der "monistischen Gnosis" (μοναδικὴ γνῶσις) nennt. Vgl. eine Behauptung von *Irenäus* (*Adv.Haer.IV.33,3*, ohne diesem Zeugnis absoluten Wert beizumessen) darüber, daß die Lehre der Valentinianer zweierlei sein konnte: monistisch (öffentlich) für die Uneingeweihten und dualistisch (im geheimen) für die Perfekten; s. auch *Adv.Haer.III.16,6*.

[418] Gerade hier liegt der Überzeugung von kirchlichen Christen nach die Wurzel des Übels (*Iren., Adv.Haer.III.2,2*); gerade dies unterscheidet das wahre Christentum (ἀληθινὸς χριστιανισμός), das nur einer einzigen Tradition folgt, von den verschiedenen Häresien (*Orig., Cels.II.27*).

ihrem Schaffensprozeß[419], etc.)[420].

Obwohl die kirchlichen Häresiologen versuchten, diese Strömungen zu systematisieren und eine Nachfolgerschaft zwischen ihnen herzustellen, verstanden sie schon die Schwierigkeit des Problems und betonten daher als charakteristischen Zug die individuelle Freiheit der *Gnostizisten* bei ihrer theologisch-mythologischen Tätigkeit. Man kann darum zweifeln, ob die gnostischen Schulen, gerade wegen dieser Freiheit und wegen des Mangels an allgemein anerkannter Tradition, lange ihre ursprüngliche Identität bewahren konnten und daß das, was die kirchlichen Polemiker mit ein und demselben Namen benannten, wirklich ein und dasselbe Phänomen war. Gerade deswegen bekommt man von den Häresiologen die verschiedenen, einer mit dem anderen nicht übereinstimmenden Berichte über das System von *Basilides*[421]. Gerade deswegen stimmt die Lehre von *Valentinus* selbst, wie man sie aus den Fragmenten seiner Schriften kennt, mit den Lehren seiner Schüler nicht überein[422].

---

[419] S. z.B. *Iren., Adv.Haer.I,11,1*: "Wenn man bloß zwei oder drei von ihnen nimmt, so haben sie zur gleichen Sache nicht dieselbe Meinung, sondern geben an Inhalten und Bezeichnungen ganz Gegensätzliches von sich" (die Übersetzung von Brox, 1993, 207); vgl. id. *I.18,1; I.28,1* und *Plot., Enn.II.9,6* (Beutler-Theiler, 118,1-2: "sie erfinden neue Lehren (καινολογούντων) für die Gründung ihrer eigenen Schule (αἵρεσις)".

[420] Ich versuche hier nicht, die Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus zu beantworten, die "eine der größesten Rätsel der frühchristlichen Geschichte bleibt" (Wilson, 1972, 261).

[421] S.z.B. *Iren., Adv.Haer.I.24,3-7; Clem., Strom.IV.81,1* und *Hipp., Philos.VII,20-27*. Dazu, daß die verschiedenen Namen der Sekten nicht mehr als eine häresiologische Fiktion gewesen sein könnten, s. Wisse, 1971, 205-223.

[422] Aufgrund dieser kleinen Fragmente (zum Text s. Völker, 1932, 57-60), die kaum ein paar Seiten des typographischen Textes einnehmen, versucht *Markschies* das System des *Valentinus* zu rekonstruieren und dabei zu beweisen, daß der "*Valentin der Fragmente kein Valentinianer* (im Sinne der späteren

In der Frage, ob die *Gnostizisten* Christliches in ihre Systeme nur oberflächlich aufgenommen haben (und dann muß der *Gnostizismus* als eine religiöse Gattung *sui generis*, wie das *Christentum*, betrachtet werden), oder ob sie bereits *Christen* waren (auch wenn sie vom Gesichtspunkt eines Menschen, der nur der biblischen Tradition angehört, als sehr verdächtig betrachtet worden sein müssen), als sie ihre Systeme bildeten, muß man sich nach der heutigen Beleglage für die zweite Möglichkeit entscheiden[423]: Ihrem Selbstbewußtsein nach waren die *Gnostizisten*

---

mythologisierten valentinianischen Systeme - A.K.) *war*" (Markschies, 1994, 105, Anm. 374; der Autor verschweigt aber eine Möglichkeit der Evolution der religiösen Ansichten des *Valentinus*). Wenn man aber z.B. *Fr.1* (*Clem., Strom.II.36,2 ff.* = Völker, 1932, 57-58) betrachtet, in dem von der *unvollkommenen* Schöpfung des Menschen durch die *Engel* berichtet wird (im Unterschied zu den Lehren seiner Schüler, nach denen der *Demiurg* den Menschen geschaffen hat; m.E. ist das wichtigste in diesem Mythus nicht, ob die Engel oder der Demiurg alles geschaffen haben, sondern, daß es ohne Gottes Willen gemacht wurde, so daß die Ausprägung des Dualismus prinzipiell die gleiche ist), und wenn man hier nicht "die Vorstufe des mythologischen Valentinianismus" sieht, sondern nur "eine geistige Zwischenstufe zwischen Philo und Clemens Alexandrinus" (S.105), muß man, dieser Argumentation folgend, auch *Saturninus* und *Carpocrates*, die lehrten, daß *mundum* und *ea quae in eo sunt ab angelis* geschaffen wurden (*Iren., Adv.Haer.I.24,1; I.25,1*), oder diejenigen Gnostizisten, nach deren Lehre die sieben *virtutes* einen unvollkommenen Menschen geschaffen haben (*Iren., Adv.Haer.I.30,6*; vgl. *AJ*) gleichfalls aus dem mythologischen Gnostizismus eliminieren. Deshalb könnte man *Markschies* Behauptung: "Valentin besaß offenbar neben den biblischen Schriften (...) keine weiteren Offenbarungsschriften" (S.103) nur dann akzeptieren, wenn man wirklich glaubt, daß die Erzählung über die Engel, die sich vor ihrer Schöpfung entsetzt haben (φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις; *Fr.1*), in der Bibel vorkommt.

[423] Nicht nur die kirchlichen Polemiker sahen im *Gnostizismus* ein (wenn auch verzerrtes) *Christentum*, sondern auch der platonische

Christen, wenn sie auch radikal dem für alle Christen gemeinsamen jüdischen Erbe abzuschwören suchten. Der Grund einer solchen Auffassung des Christentums lag einerseits wahrscheinlich darin, daß diese Leute aus einem *gnostisierenden* (s.u.) Milieu zum Christentum kamen, wo eine Verschmelzung der jüdischen und vulgär-philosophischen Vorstellungen schon stattgefunden hatte, wo eine dualistische Auffassung der Gottheit mit der scharfen Feindseligkeit zur Welt schon vorhanden sein konnte und wo solche Texte wie z.B. *Eug*, *Mars*, *Allog*, *Zostr* oder *AJ*[424] entstanden und im Gebrauch waren. Andererseits hing diese Interpretation des Christentums nicht nur von der vormaligen religiösen Kultur des Individuums ab, sondern auch (vielleicht gar vor allem) von seinen psychischen Anlagen und geistigen Ansprüchen. Deshalb konnten nicht nur diejenigen zum *Gnostizismus* kommen, die sich vor ihrer Bekehrung in einem *gnostisierenden* Milieu bewegten, sondern auch diejenigen, die aufgrund einer besonderen für derartige Ideen offenen oder fruchtbaren Bewußtseinslage (Denken, religiöse Intuition etc.), auch wenn sie mit diesem Milieu früher nichts zu tun hatten und z.B. dem kirchlichen Christentum angehörten[425], immer

---

Philosoph *Kelsus* betrachtete die verschiedenen gnostischen Schulen als zweifelsohne dem Christentum zugehörend, s. z.B. *Orig.*, *Cels. V,61* (*die Valentinianer*), *V,62* (*die Simonianer*) etc.; vgl. *Cels.III,12*; *Porph.*, *Vit.Plot.16*.

[424] Zu der außerchristlichen Herkunft des *Eug* s. Anm.85; dazu, daß *AJ* ebenfalls außerhalb des Christentums entstand, s. z.B. vor kurzem Pearson, 1993, 155-165. Man kann nur mutmaßen, ob solche von den christlichen Gnostizisten in der Schule *Plotins* benutzten (*Porph.*, *V.Plot.16*) und in der Nag-Hammadi-Sammlung erhaltenen Schriften wie *Allog* und *Zostr*, die in ihrer vorliegenden Form keine christlichen Spuren aufweisen, eine christliche Umarbeitung von ihrer Herkunft nach nicht-christlichen Traktaten (wie im Falle des *Eug* - *SJC*) durch Plotins Gegner waren.

[425] S. z.B. *Tertullians* Bericht (*Adv.Val.*, 4) darüber, daß *Valentinus* zuerst ein der Amtskirche angehörender Christ war (und sich gar um den Papststuhl in Rom bewarb) und sich dann zum *Gnostizismus* bekehrte (*Irenäus* Überzeugung nach unter dem Einfluß der sogenannten gnostischen Häresie /τῆς λεγομένης Γνωστικῆς

wieder untraditionelle theologische Wege suchten.

Diese zwei Faktoren haben immer eine bedeutende Rolle im Charakter des Christentums von Neubekehrten gespielt, und das, was ich als *Gnostizismus* bezeichne, war nur die Gesamtheit von verschiedenen Versuchen, die christliche Lehre mit den Mitteln jener *gnostisierenden* Mentalität zu erklären, von der diese Leute geprägt waren[426]. Deshalb blieb der *Gnostizismus*, als eine Möglichkeit (unter anderen) der Auffassung des Christentums[427], immer *Christentum*, und gerade deshalb wurde er zur Zielscheibe für die kirchenchristlichen Ketzerbekämpfer. Aber das bedeutet nicht, daß der Gnostizismus vom Gesichtspunkt eines kirchlichen Christentums eingeschätzt und deswegen als eine Häresie betrachtet werden soll, um so mehr soll man nicht annehmen, daß das kirchlich organisierte Christentum immer ursprünglich war[428], oder umgekehrt,

---

αἱρέσεως/, *Adv.Haer.I.11,1*); oder die Erzählung über die Bekehrung des ehemaligen kirchlichen Christen *Markion* zum *Gnostizismus* unter dem Einfluß des *Kerdon* (*Iren., Adv.Haer., I.27,2; Epiph., Pan.42.1,1* und *4*).

[426] Vgl. z.B. verschiedene Abarten des Christentums, deren Träger, wegen ihrer im Traditionsjudaismus fest eingewurzelten Religiosität, *Jesus* nicht als Gott anerkannten.

[427] Die *Gnostizisten* verfaßten ihre eigenen sowohl gegen andere Gnostizisten als auch gegen das *kirchliche Christentum* gelenkten polemischen Schriften; vgl. z.B. *TestVer.*, in dem ein unbekannter Autor nicht nur mit den kirchlichen Christen, sondern auch mit den Anhängern des *Valentinus* (56,5), *Basilides* (57,6-7: Sohn des Basilides /?/ Isido[rus]) und eines Simon (?: CI[MѠ]NIΛNOC, 58,2-3) polemisiert. Über eine Reihe von solchen Schriften, die unter den Nag-Hammadi-Texten jetzt zugänglich sind, s. Koschorke, 1978.

[428] Wenn auch vom Gesichtspunkt der kirchlichen Christen der Gnostizismus immer eine Ketzerei war, die aus der Kirche hervorgegangen war: s. z.B. *Clem., Strom. VII. 107,2-3*; für *Origenes* war die Zugehörigkeit zur Kirche ein entscheidendes Kriterium für das wahre Christentum: er zieht die Grenze zwischen dem kirchlichen (ἐκκλησιαστικός) Christentum und dem des *Herakleons* (*Joh.13,44*) oder des *Valentinus* (ἡμεῖς...ἀπὸ τῆς

daß das gnostizistische Christentum ihm voranging. Bei der Entgegenstellung dieser beiden handelt es sich um zwei zugleich existierende Möglichkeiten, ein und dasselbe Phänomen zu begreifen.

Den Begriff *Gnosis* (bzw. *Gnostiker, gnostisch oder gnostisierend*) benutze ich nur zur Bezeichnung der breiten (gegenüber verschiedenen Traditionen offenen, aber nicht unbedingt dualistischen), gleichzeitig aber Ausschließlichkeit (wegen des *Gnosis*besitzes) beanspruchenden Mentalität[429], die immer wieder innerhalb der schon existierenden religiösen Strukturen (sei es der platonisch gefärbte Paganismus, das Judentum oder das Christentum)[430] auftauchen konnte und die nicht nur das Gut einzelner Personen werden, sondern sich manchmal auch in eine Art Bewegung (z.B. *Gnostizismus*, *Hermetismus*) verwandeln konnte[431].

ἐκκλησίας, *Cels.V.61*).

[429] Ein gutes Beispiel solcher Mentalität kann eine kühne Aussage von dem Autor des *Eug-III* (70,8 ff.) geben: "Die Weisesten unter ihnen von der Einrichtung der Welt an haben über die Wahrheit vermutet, und diese Vermutung hat die Wahrheit nicht erreicht. Denn es wurde auf drei Arten und Weisen von allen Philosophen über die Einrichtung (der Welt) gesprochen. Deswegen stimmen sie nicht überein... Keiner von ihnen gehört zur Wahrheit" (und nur diejenigen, die die vom Autor vorgeschlagene Lehre aufnehmen, bekommen sie). Vgl. auch *Schrift o.Tit* (97,24 ff.) und die Behauptung von *Plotins* Gegner, daß Platon und die anderen alten Philosophen nicht in die Tiefe des geistigen Wesens eindringen konnten: dies können nur diejenigen machen, die die *Gnosis* besitzen; vgl. auch *Plot., Enn.II.9,6* (Beutler-Theiler, 118, 26-28 und *Porph., Vit.Plot.16*).

[430] Dieser parasitäre Charakter der Gnosis (bzw. des Gnostizismus) wurde mit Recht von *Rudolph* betont, s. z.B. Rudolph, 1975, 772.

[431] Territorial begrenze ich dieses Phänomen mit dem Römischen Reich, ohne über *Gnosis* in Tibet etc. zu urteilen, was außerhalb meiner Kenntnisse liegt. Zeitlich kann man die massenhafte Verbreitung dieser Mentalität in diesem Raum kaum früher als die Zeitenwende fixieren.

Obwohl diejenigen, die sich zu der *Gnosis* als einer besonderen Art des Begreifens der Gottheit bekannt haben, wahrscheinlich "a new mental focus" hatten[432] (wenn sie auch innerhalb der alten religiösen Strukturen blieben), besaßen sie kein einheitliches dogmatisches System, keine gemeinsame Organisation, Kultus, Schriften (vgl. mit dem *Manichäismus*), also alles das, was gestatten würde, dieses Phänomen eine Religion an sich zu nennen. Natürlich konnte eine *gnostische* (z.B. hermetische) oder *gnostizistische* Gemeinde aufgrund der gemeinsamen Bücher, kultischen Praktiken, ihrer lokaler Organisation etc. ein Gefühl von Identität haben, aber es ist kaum vorstellbar, daß im Bewußtsein dieser Leute etwa eine Art *gnostischer* oder *gnostizistischer* Welt (wie z.B. die kirchliche Welt, *Christenheit*, die, wenn auch mit verschiedenen Schismen durchdrungen, die verschiedenen Kirchen vereinigte) existiert habe.

Weil man die Herkunft der *Gnosis*, oder sozusagen der *gnostischen* Weltempfindung (die ich als eine Realisation gnostischer Mentalität in verschiedenen Formen und verschiedenen kulturellen Milieus verstehe) kaum aus einem konkreten Milieu oder einem konkreten Land heraus oder gar in Verbindung mit einer Stifterpersönlichkeit[433] erklären kann, darf man sich die *Gnosis*

---

[432] Tröger, 1981, 87.

[433] Ob der angebliche Stifter einer solchen Bewegung (wenn es sich nicht um eine mythologische Persönlichkeit handelt, z.B. *Hermes*) ein Visionär war, für den die Überzeugung, daß er die perfekte *Gnosis* von sich selbst und des Gottes besitze, das Ergebnis seiner geistigen Erfahrung (Erleuchtung, Offenbarung etc) war, und seine Adepten und Nachfolger eine Art Halbintellektuelle waren, die eine Unzufriedenheit mit den existierenden religiösen Strukturen fühlten und glaubten, in der Nachfolge eines Visionärs auf einfache Weise eine Art vollkommenes Wissen zu erlangen, ist ein Problem für die Religionspsychologie. Ebenfalls kann nur von dieser das Phänomen erörtert werden, wieso für einige gottsuchende Menschen die zweifelnde Frage "Je mehr ich erkenne, desto besser weiß ich, daß ich nichts weiß" (oder: "Je näher ich zu Gott komme, desto weiter bin ich von ihm fort") keine Bedeutung besitzt, und für andere eine endlose Kette von schwieriger geistiger Arbeit

nicht als eine *Religion*[434], sondern als eine *Religiosität* denken. Diese *Religiosität* - ein persönliches religiöses Gefühl, das nicht nur von der sozialen Angehörigkeit oder dem Bildungsniveau, sondern vor allem von der psychischen Eigenarten des Individuums bedingt ist, - könnte man wohl in eine Reihe mit einer *apokalyptischen* oder *magischen* Religiosität stellen. In diesen Fällen handelt es sich ebenfalls um eine psychische Stimmung, die sich immer innerhalb einer schon existierenden Religion realisiert, und deshalb in jeder Religion eine eigene Form bekommt[435].

Bei dieser abgegrenzten Verwendung der Begriffe *Gnosis* und *Gnostizismus*[436] denke ich nicht nur daran, daß man kaum ein und dasselbe Phänomen mit zwei verschiedenen Termini benennen oder, umgekehrt, mehrere ihrer religionshistorischen Herkunft nach verschiedene Phänomene (auch wenn ihnen eine ähnliche Mentalität zugrunde liegt) auf den einen Nenner bringen[437] darf, sondern auch an die Semantik und das Wortbildungsmodell dieser Termini. Die in

---

aufwirft: in dieser Hinsicht ist die *Gnosis* des *Gnostizismus* von der *Gnosis* z.B. des *Klemens von Alexandria* weit entfernt.

[434] S. z.B. "Gnostic religion" (Jonas, 1958; Tröger, 1981); "Gnosis als Weltreligion" (Quispel, 1951); "Erlösungsreligion" (Rudolph, 1990, 65); "Der Gnostizismus ist (...) eine spätantike parasitäre, kosmopolitische Religion" (id., 1975, 772).

[435] Wie stark aber die Besessenheit von einer solchen Art Religiosität das Aussehen einer traditionsbekennenden Religion verzerren kann, sieht man anschaulich z.B. am jüngsten Beispiel der Sekten von *Jim Jones, David Koresh* oder *Luc Jouret*.

[436] Im Unterschied zur Überzeugung von *Rudolph* (1970, 18: "Unglücklich und gefährlich dagegen ist das Auseinanderreißen von Gnosis und Gnostizismus, da beide Begriffe bereits so eng mit den bekannten spätantiken Phänomenen verbunden sind und 'Gnosis' selbst von den christlichen Häresiologen zu seiner Kennzeichnung verwendet wurde...".

[437] Vgl. z.B. Rudolph, 1970, 19: "Statt einer künstlichen Auseinanderreißung sollte stärker als bisher Gnosis und Gnostizismus identifiziert werden...".

der neuen Zeit geschaffenen *ismus*-Begriffe bedeuten in der Regel das, was historisch ganz faßbar ist und zeitlich einen Anfang und ein Ende hat (ohne irgendeine negative Nebenbedeutung in sich zu tragen), während der Wurzelbegriff selbst in solchen Wortbildungen keine spezifisch historische Konnotation enthält. Wenn man von einem *Protest* gegen die Amtskirche spricht, bedeutet das nicht, daß man den *Protestantismus* meint: verschiedene Bewegungen des Protestes begleiteten die christliche Geschichte, aber nur eine bekam den Namen *Protestantismus*. Vergleichbar wäre es, würde man ein solches ganz konkretes historisches Phänomen, wie beispielsweise den *Sozialismus*, nicht mit diesem Sammelnamen, sondern mit dem einfachen Adjektiv "*sozial*" - dem Begriff, der für verschiedene Bewegungen von zentraler Bedeutung war, - benennen (ebenfalls gehört nicht jeder, der ein *Kapital* hat, zum *Kapitalismus*, und nicht jeder, der eine persönliche *pietas* besitzt, gehört zum *Pietismus* etc.). Oder würde man etwa, über das kirchliche Christentum sprechend, die ganze Religiosität als "*Glaube*" bezeichnen, da für dessen Anhänger nicht die γνῶσις, sondern die πίστις am wichtigsten war, dabei vergessend, daß der Glaube Basis jeder Religion bildet?

Andererseits, verwendet man den Terminus *Gnosis*, dem Usus der kirchlichen Ketzerbekämpfer folgend, zur Bezeichnung verschiedener christlicher Strömungen, deren Anhänger von der *gnostisierenden* Mentalität geprägt wurden, schätzt man dieses Phänomen *volens nolens* negativ ein, weil dieser Begriff in der kirchlichen polemischen Literatur immer mit der Bedeutung "die *falsche Erkenntnis*" benutzt wurde. Deshalb stellt sich durchaus die Frage, ob die wissentliche Benutzung von parteiischen Termini für eine unvoreingenommene wissenschaftliche Untersuchung gerechtfertigt ist[438].

---

[438] *Markschies* (1991, 868-871), um hier nur einen der letzten Aufsätze zum Thema zu nennen, für den *Begriff und Definition* der *Gnosis* und des *Gnostizismus* "schillern" und "problematisch bleiben", lehnt den Terminus *Gnostizismus* aufgrund dessen ab, daß "die in Messina 'Gnostizismus' genannte Bewegung (vgl. oben Anm.415) von ihren altkirchlichen Gegnern *Gnosis* genannt wird..." (S.868), benutzt daher nur den Terminus *Gnosis* und bezeichnet

Manichäismus betrachte ich ebenfalls als eine gnostizistische Abzweigung des Christentums[439], wenn auch Mani selbst sein ursprüngliches durch das Prisma seiner *gnostischen Religiosität* verstandenes *Christentum* relativ schnell in eine selbständige *Religion* (mit allen Attributen einer neuen *Offenbarungsreligion*: Kirche, Hierarchie, Kultus, das heilige Schrifttum, Mission[440])

---

dabei unchristliche Schriften (hermetische etc., d.h. alles, was, meiner Definition nach, zur *Gnosis* zu zählen ist) als "*nichtgnostische (...), die aber einzelne Motive oder Kombinationen enthalten*" (S.868-869) (es ist zu bemerken, daß eine solche verschwommene Beschreibung kaum terminologische Kraft besitzt). Die Behauptung von *Markschies*: "Die Bezeichnung dieser Systeme als *Gnosis* (statt 'Gnostizismus') ist gerechfertigt, weil hier die Erkenntnis eine soteriologische Funktion gewinnt" (S.870) ist als Argument, wenigstens für mich, gleichermaßen kraftlos, weil *Erkenntnis* in denjenigen religiös-philosophischen Systemen (wie z.B. *Hermetismus*), in denen sie als wichtiges Element vorhanden ist, immer diese Funktion ausführt.

[439] Obwohl der *Manichäismus* eine auffallende Fähigkeit zur Anpassung an seine religiöse Umwelt besaß, konnte er nie und nirgends auf sein ursprüngliches Christentum, und zwar sogar in den Ländern, wo das Christentum immer marginal blieb (s. z.B. die chinesischen Texte in: Waldschmidt-Lentz, 1926; vgl. die chinesische Hymnenrolle /6-82/ in: Glintzer, 1987, 11-20) verzichten. Deshalb hat *Asmussen* kaum recht, wenn er sagt: "The spread of Christianity eastwards into the heart of Asia made possible an extensive use of the name of Jesus. From the Atlantic to China, Manichaean missionaries could with equanimity include Jesus in their sermons without being misunderstood" (1975, 109). Nach dem heutigen Forschungsstand sollte man aber meinen, daß diese Missionare nicht Jesus in ihre Predigten *einschließen* konnten, sondern keine Möglichkeit hatten, ihn *auszuschließen*, weil er (auch wenn er in einem komplizierteren und vielstufigeren System als dasjenige der kirchlichen Christen eingefaßt und auf eine andere Art und Weise begriffen wurde) immer ein Grundstein ihrer Lehre war.

[440] Wie Mani selbst dies *expressis verbis* formuliert hat, s. z.B.

umgesetzt haben konnte. Aber auch wenn unter dem Gesichtspunkt der Form der Manichäismus als eine echte Religion betrachtet werden kann, so kann er unter dem Gesichtspunkt des Inhaltes nur als das letzte große Erzeugnis des *Gnostizismus* und unter dem der Mentalität als *gnostisch* verstanden werden.

Wenn man von der bekannten Formel "Gnosis minus Christentum ist Gnosis"[441] ausgeht, kann man die Idee fortsetzen: "Christentum minus Gnosis bleibt trotzdem Christentum" und sofort sehen, daß es sich um zwei voneinander unabhängige und auf der terminologischen Ebene kaum vereinbare Realien handelt: das *Christentum* als ganz konkretes, wenn auch in vielfältigen Formen zutage tretendes, religiös-historisches Phänomen - die *Gnosis* als das, was weder mit einer Religion, noch mit einer bestimmten Zeit verbunden ist. Gleichzeitig ist aber "Gnostizismus minus Christentum" (nach meinen Definitionen) kein *Gnostizismus* mehr (bestenfalls *Gnosis*), und man kann sich kaum vorstellen, daß die kirchlichen Häresiologen gegen einen solchen Gnostizismus polemisieren würden. Nimmt man aus dem *Manichäismus* alle christlichen (und zwar in einer *gnostizistischen* Bekleidung) Realien weg, stellt sich ebenfalls die berechtigte Frage, ob wirklich Manichäismus übrig bleibt[442].

Betrachtet man verschiedene Richtungen innerhalb des Christentums, so ist aber zu berücksichtigen, daß nicht jeder

---

M 5794 (= T II D 126, Andreas-Henning, 1933, 295-296*)*. *Brown* hat mit Recht unterstrichen: "the eclecticism, even the confusion, of Gnostic literary remains at Nag Hammadi contrasts vividly with the organised dogmatism of the Manichaean scriptures. Manichaeism was a religion organized for survival in a harsher age than that which saw the spread of a *salonfähig* Gnosticism" (Brown, 1972, 110, Anm.3).

441 Quispel, 1951, 28.

442 Sowohl für die kirchlichen Autoren, als auch für *Alexander von Lykopolis* ist der Manichäismus erst eine christliche Ketzerei. Darüber, daß die Manichäer selbst sich als *veri christiani* betrachteten s. Anm.358.

damalige Christ (vor allem wohl derjenige, der der Amtskirche[443] nicht angehörte und der - besonders dort, wo eine solche Gemeinde einfach fehlte, - viel von seinem ehemaligen Glauben beibehielt), der in seiner Auffassung des Christentums freier war und sogar in einer Zweigläubigkeit lebte, zwischen den verschiedenen Strömungen unbedingt unterscheiden konnte, und das, was von der Höhe unserer Zeit aus als mehr oder weniger klar abgegrenzt erscheint[444], für ihn kaum differenziert faßbar war. Wenn man auf die Nag-Hammadi-Schriften schaut, die sich, wegen der Unmöglichkeit in vielen von ihnen einen einzigen religiösen Nenner zu finden, bis jetzt der Klassifizierung entziehen, sieht man, daß ihre Autoren gerade solche Christen waren. Zu solchen Christen bin ich wohl geneigt, auch die Leser dieser Schriften hinzuzuzählen.

---

[443] Ich meine hier vor allem die zensierende, nicht unbedingt bewußte Wirkung der kirchlichen Gemeinde auf ihre Mitglieder: durch eine gewisse katechetische Vorbereitung, Kultus, innerkirchliche Disziplin, etc., mit einem Wort durch all das, was einen Christen von seiner Vergangenheit unwiderruflich abtrennen mußte. Aber es blieb oft ein unerreichbares Ideal und in der Wirklichkeit konnte das Bild ein anderes sein: vgl. z.B. die Zeugnisse der kirchlichen Häresiologen davon, daß die Gnostiker sich in den kirchlichen Gemeinden befanden und sogar priesterliche Pflichten darin leisten konnten (*Iren., Adv.Haer., syr.Fragm.*, Harvey, I,457; *Epiph., Pan.40,1,5*. S. auch Koschorke, 1981, 757-769).

[444] Der Wunsch moderner Forscher, alles zu systematisieren, geht aber manchmal zu weit: s. z.B. die von *Layton* (1987, 357 ff.) vorgeschlagene Klassifizierung "The school of St.Thomas", in welche die mit dem bloßen Namen des Apostels Thomas verbundenen verschiedenen Schriften aufgenommen wurden, wobei (abgesehen davon, daß das Wort "school" einen konkreten Lehrer impliziert, dessen Lehre die Schüler fortsetzen und entwickeln) zu bemerken ist, daß sie in verschiedenen Sprachen (z.B. *Thomasakten* in syrisch, *LibTh* in griechisch), in verschiedenen Milieus (vgl. die neutestamentliche Sprache des *EvTh* und philosophisierende Sprache des *LibT*) und vermutlich in verschiedenen Ländern (*EvTh* - Edessa /?/, *LibTh* - Alexandria /?/) verfaßt wurden.

Anhang 3

Einige Bemerkungen zu den Antonius-Briefen

Ein wichtiges Problem, wenn man wirklich eine Beziehung zwischen einigen Nag-Hammadi-Texten und dem Monastizismus zu zeigen versucht (vgl. Anm.280), ist das Problem der Wahl der Quellen für den Vergleich. Wenn man z.B. die *Antonius*-Briefe[445] mit den Nag-Hammadi-Texten vergleicht und davon ausgeht, daß diese Briefe authentisch sind und folglich auf koptisch geschrieben wurden, besteht die Gefahr, daß man von beiden eine falsche Vorstellung bekommt.

Vor allem ist die Annahme, daß *Antonius* selbst diese Briefe verfaßt hat, kaum so einfach beweisbar, um auf ihr ohne weiteres andere Hypothesen aufzubauen[446].

---

[445] Es handelt sich um eine Sammlung von sieben Briefen, die nur in späteren Übersetzungen (arabisch, georgisch, lateinisch) erhalten ist. Obwohl dieser Umstand oft das Erkennen der ursprünglichen Terminologie des Originals erschwert, sieht man, daß der Autor, dessen Sprache (dort, wo man die ursprünglichen Termini erkennen kann) und Vorstellungen mit denen der alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes ähnlich ist, ein philosophisch gebildeter Christ war: eine Tatsache, die gestattet hat, ihn, schon von Anfang des 16 Jh.s. an (s. Rubenson, 1990, 60), in die Reihe der Origenisten zu stellen. Diese These, die aufgrund der Überzeugung, daß die Briefe unecht sind, vorgeschlagen wurde, verteidigt jetzt *Rubenson* und zwar aufgrund seiner Überzeugung, daß die Briefe authentisch sind und deshalb *Antonius* ein "Origenist monk" war (Rubenson, 1990, 96).

[446] *Myszor* hat das Problem nur mit einer Bezugnahme auf *Klejnas* Aufsatz (Klejna, 1938, 309-348; vgl. u. Anm.454) gelöst: "Es geht (...) um die sieben Briefe, deren Authentizität seit den von A. (*sic.*) Klejna durchgeführten Untersuchungen nicht in Frage gestellt wurde" (Myszor, 1989, 74). Sein Versuch, mit Hilfe einiger Nag-Hammadi-Schriften "eine Brücke (...) zwischen dem Monastizismus und dem Gnostizismus in Nag Hammadi" zu bauen (S.88; vgl. o. Anm.282), läßt für mich zumindest zwei Fragen

Die Sprache des einzigen erhaltenen koptischen *Antonius*-Briefes[447] zeugt an sich keineswegs für ein koptisches Original. Einige Male trifft man im Text die Verbindung Substantiv mit Adjektiv in einer Form, die für das Koptische (wenn es sich nicht um einen übersetzten Text handelte) ungewöhnlich wäre, aber die man aus einem griechischen Original erklären kann: ⲁⲅⲁⲡⲏ ...ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲏ (*N.4*; Winstedt, 541,4; anstatt des normativen ⲁⲅⲁⲡⲏ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ), ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲉⲣⲁ (542,11; anstatt ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲉⲣⲟⲛ); vgl. aber das normative ⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ (543,5)[448] und grammatisch auch

---

unbeantwortet: über welchen *Monastizismus* spricht der Autor und was versteht er unter dem Terminus *Gnostizismus*? (s. auch Anm.464). Andererseits behauptet *Rubenson*, aufgrund dessen, daß solche philosophisierenden Texte wie die Nag-Hammadi-Codices zur Mitte des 4 Jh.s. hin ins Koptische übersetzt wurden, daß "there was a Coptic literary culture in the making and (...) there was a demand for religious and philosophical texts in Coptic". Seine Folgerung daraus ("Thus there is /.../ no need to presuppose that the letters have been written in Greek"; Rubenson, 1990, 38) ist aber keineswegs zwingend oder gar als Beweis für koptische Originale brauchbar.

[447] Auf koptisch (s. Winstedt, 1906, 540-545) sind nur ein Brief vollständig (*N.4* nach der Numerierung des koptischen Textes = *N.7* nach der Numerierung der von einem jetzt verlorenen griechischen Original in 16.Jh. gemachten lateinischen Übersetzung: PG 40, 998-1000 = *N.7* der georgischen Übersetzung: Garitte, 1955, 42-46) und die Reste von zwei anderen (das Ende der *N.3* und der Anfang der *N.5* = *N 6* und *N.5* /lat./ = *N.6* und *N.3* /georg./) erhalten.

[448] *Rubenson* hat nur die grammatisch ungeschickte Verbindung ⲕⲏⲣⲩⲅⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ (Winstedt 541,11) bemerkt: "Eine griechische Femininendung ist im Koptischen ungewöhnlich, und es muß sich hier um eine falsche Analyse von κήρυγμα als Femininum handeln" (Rubenson, 1989, 106). Es ist aber kaum sinnvoll, diese grammatisch unrichtige Verbindung aufgrund eines koptischen Originales zu erklären (dieser Logik folgend muß man vermuten, daß ⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ vom koptischen Autor als Neutrum verstanden wurde, weil das mit ihm verbundene Adjektiv ⲛ̄ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ die Form des Neutrums hat; für *Rubenson* ist in diesem Falle "die Genuskongruenz von

das merkwürdige ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲟⲥ (543,9), wo das Adjektiv λόγιος (kein Lehnwort im Koptischen[449]) wohl auf ein griechisches Original weist; dasselbe kann man über ein Verb ⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲉ sagen, das nur selten, und zwar in übersetzten Texten auftaucht. In diese Reihe ist auch der griechisch geschriebene Titel ⲟⲙⲁⲓⲟⲥ (? ὁμοίως) ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲩ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ (zweimal: *N.4* und *5*) zu nehmen, in dem der griechische *genitivus auctoris* nicht durch das koptische ⲛ̄- (ⲛ̄ⲧⲉ-) wiedergegeben wurde[450].

Die Fakten, daß 1. die gesamte handschriftliche Tradition

Substantiv und Adjektiv verletzt"). Berücksichtigt man, daß der Übersetzer dieses Briefes bei den Femininsubstantiven die Femininadjektive immer beibehalten hat, kann man vermuten, daß in einer griechischen Handschrift, von der diese Übersetzung gemacht wurde, κήρυγμα schon als Feminin verstanden war: deshalb hat das Adjektiv die Femininform angenommen.

[449] Das Wort ist auch für das Griechische seltsam; im NT einmal in AG 18:24, wo die sahidische Übersetzung ⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ⲡϣⲁϫⲉ hat. Ein unerwartetes Masculinadjektiv ⲗⲟⲅⲓⲟⲥ bei dem Substantiv in Plural (ϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ) wäre möglicherweise daraus zu erklären (ohne darauf zu bestehen), daß sich im griechischen Original die von dem Verb γράφω abhängige Verbindung ἀνθρώποις λογίοις befand und daß das Adjektiv gerade in dieser Form in die koptische Übersetzung gekommen ist (mit dem nachfolgenden Ausfall ⲓ aus der Endung; vgl. z.B. ⲧⲟⲓⲥ ⲁⲅⲓⲟⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ im Kolophon des Codex II, 145.20-23.

[450] Obwohl man eine solche gräzisierte Form in original koptischen Texten auch findet (s. z.B. einige Titel von *Schenutes* Schriften: ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩ oder ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩ), kann dieser Titel im Hinblick auf die anderen Hinweise für ein griechisches Original als ausschlaggebendes Indiz für ein solches betrachtet werden. Vgl. z.B. Nagel, 1980, 15-16, wo der Autor die Beibehaltung griechischer Deklinationsformen in einigen koptischen manichäischen Texten (z.B. κ̅υ̅ /= Κυρίου/ʿΗρακλ(είδου) in Ps. 231^{b},1) als Beweis für eine "griechische Vorlage der koptischen Übersetzung" betrachtet; zu den Nag-Hammadi-Texten s. Krause, 1975, 77-78.

dieser Briefe *Antonius* als den Autor nennt[451], 2. Hieronymus (*Vir.ill., 88*) über eine Sammlung von sieben Briefen spricht (schon im Jahre 392), 3. viele Themen dieser Briefe sich ebenfalls in der *Vita Antonii* von Athanasius vorfinden, 4. einige *Antonius* Apophtegmata mit Worten des *Antonius* aus den Briefen identisch sind[452] etc., können nur davon zeugen[453], daß diese Briefe schon früh geschrieben wurden, aber die Frage bleibt trotzdem: von wem und wann?[454] Wenn man der alten Tradition, die eindeutig bezeugt, daß

---

[451] Die Tatsache, daß das Korpus der Schriften, die in den handschriftlichen Traditionen in allen Sprachen *Dionysius Areopagita* zugeschrieben wurden, beweist natürlich keineswegs, daß dieser Zuhörer von Paulus (*Act.17,34*) wirklich ihr Autor war.

[452] S. *ApophPatr: Ant.22* (PG 65, 84 *A/B*) und *Epist I* (PG 40, 979 *A/B*); eine Ähnlichkeit, die nicht beweist, daß die Briefe authentisch sind.

[453] Vor kurzem hat *Rubenson* versucht, die Echtheit dieser, seiner Ansicht nach ursprünglich koptisch geschriebenen, Briefe mit diesen Argumenten zu beweisen: Rubenson, 1989, 97 ff; id., 1990, 36 ff.; id., 1992, 16-27.

[454] Als Argument für die Authentizität der Briefe führt *Klejna* das Faktum an, daß "in fast allen Schreiben mehr oder weniger die gleichen Gedankengänge wiederkehren" und schließt daraus: "kein Fälscher kommt auf den Gedanken, sechsmal das gleiche mit wenigen Umänderungen und Zutaten als Briefe eines Mannes wie Antonius auszugeben..." (Klejna, 1938, 334-335). Diese Behauptung kann aber kaum als Beweis für die Echtheit dienen; eher umgekehrt: solche Eintönigkeit macht es möglich, inhaltliche Fehler zu vermeiden, die eine Fälschung verraten würden. Gleichzeitig anzunehmen, daß *Antonius'* "Redeweise oft weitschweifig" und sein "Gedankengang" deshalb "nicht mehr recht durchsichtig" ist, weil er diese Briefe schrieb, als er mehr als 80 Jahre alt war (id., S.339), d.h. bei ihm eine gewisse Altersschwachsinnigkeit zu vermuten, ist m. E. eine unzulängliche Argumentationsweise. Es ist zu bemerken, daß weder *Athanasius* selbst noch die *Apophtegmata* von diesen Briefen sprechen.

Antonius Analphabet im Griechischen war[455], keine Gewalt antun will und auch nicht mutmaßen will, daß er "a good knowledge (...) of current philosophical themes und concepts" besaß[456], muß man wohl

---

[455] Darüber, daß γράμματα μὴ μαθών (*Vit.Ant.72*) sich vor allem auf die griechische Bildung bezieht, s. z.B. Garitte, 1939, 11-17. Dieses Bild paßt gut zum Bild eines reichen ägyptischen Bauern, für den die Unfähigkeit zu lesen und zu schreiben wohl die Norm war; z.B. war *Aurelius Isidoros*, wenn auch *sitologos*, Analphabet; unter anderen vgl. z.B. Bagnall, 1993, 243: "...there was no necessary link between wealth or officeholding on the one hand and literacy on the other(...)". *Rubenson* denkt trotzdem, daß Athanasius das Bild des Anachoreten bewußt verdreht und aus einem gut (und zwar platonisch) gebildeten Menschen, welcher *Antonius* als Abkömmling einer reichen Familie sein mußte, einen ungebildeten gemacht hat, um zu zeigen, daß *Antonius* θεοδίδακτος war (Rubenson, 1992, 20). Ein solches Argument kann wohl nicht verwendet werden. Betrachtet man auf eine solche Weise die Schrift des *Athanasius*, kann man genau so gut annehmen, daß er einen armen ägyptischen Bauern in einen reichen verwandelt hat, um zu unterstreichen, wie groß das Opfer des *Antonius* war, auf alles, was er besaß, zu verzichten. In diesem Falle darf man nicht "his social background as a rich landowner" vermuten, und über seine griechische Bildung sprechen, für deren Annahme es dann keinen Grund mehr gibt. Ich verstehe ebenfalls nicht die Annahme, daß *Antonius*, wenn er ungebildet war, seine Briefe diktieren konnte (Chitty, 1966, 20; vgl. Veilleux, 1986, 294: "nothing prevents an illiterate person from dictating letters or other types of writings"): wie kann man von einem Menschen, der griechisch ungebildet war, eine solch gute Kenntnis griechisch-philosophischer Terminologie erwarten?

[456] Rubenson, 1992, 27, wo der Autor sogar über "the school of St.Antony" spricht und offensichtlich annimmt, daß *Antonius'* Zuhörer die gleiche philosophische Vorbereitung erhielten (vgl. Rubenson, 1990, 47). Um die Annahme zu vermeiden, daß *Antonius* in der Philosophie θεοδίδακτος war, und um zu erklären, wo *Antonius*, der seit dem Alter von 18 Jahren in der Wüste lebte, eine solche Bildung bekommen haben konnte, vermutet *Rubenson*, daß "the

vermuten, daß irgend jemand aus griechisch-theologisch gebildeten Kreisen (von Alexandria?) begeistert von diesem Werk des *Athanasius* das Korpus der Briefe als lebendige Illustration (und zwar aufgrund seiner eigenen Theologie und nicht der des *Athanasius*[457]) sowohl der Schrift des alexandrinischen Bischofs als auch der Mentalität des *Antonius*, wie man sie aus der *Vita* erkennen konnte, auf griechisch verfaßte[458]. Der große Einfluß, den die von *Athanasius* (nach dem Jahre 356) geschriebene *Vita Antonii* auf verschiedene, nicht nur monastische, Traditionen hatte und auch der wichtige Platz, den die philosophischen Termini in der Theologie des Autors der Briefe einnahmen[459], können als Indizien

---

theological background of the letters would have been easily accessible to Antony if he had been a disciple of wandering ascetics teaching a philosophically speculative theology following the various schools of Alexandria, including the Origenist tradition" (id., 1990, 143).

[457] Deshalb bin ich nicht sicher, daß "the idea that the letters might be dependent on the *Life* can easly be dismissed", weil "there is no reference in the letters to the principal theological ideas of the *Life*" und daß man sogar in ihnen "a number of conflicting ideas" finden kann (Rubenson, 1990, 37).

[458] Dabei kann man auch eine andere Möglichkeit nicht ausschließen: es läßt sich vermuten, daß diese im griechisch theologisch gebildeten Milieu, und zwar lange vor *Athanasius*, geschriebenen Briefe erst später, und nicht unbedingt im monastischen Milieu (es gibt in diesen Briefen verdächtig wenig wirklich monastische Realien), ihre heutige Autorschaft erhalten haben: dann kann man hier denselben Mechanismus vermuten, welchen man im Falle mit *Silv* und *Or 6003* beobachtet (vgl. u. Anm.462).

[459] Schon *Dörries* hat unterstrichen, daß solche Termini wie νοερὰ οὐσία (im koptischen Text: *N.4*, Winstedt, 542, 11; *N.5*, 545,2) oder eine Phrase wie *interpretatio autem Israel est intellectus aspiciens ad Deum* (es gibt keinen griechischen oder koptischen Text dieses Briefes; eine lateinische Übersetzung von *Abraham Ecchelensis* aus dem Arabischen s. in: PG 40, 1006 B) kaum "im Munde eines Kopten möglich" sind (Dörries, 1966, 219).

für diese Möglichkeit angesehen werden.

Gerade über diese griechischen Briefe sprach *Hieronymus*, aber weil er gewußt hat, daß *Antonius* im Griechischen ungebildet war, war er sicher, daß das Original nur auf koptisch geschrieben sein konnte. Dieses ursprüngliches Corpus hat aber bald begonnen, sich zu verbreitern, und hatte zur Zeit von *Schenute* und *Besa* die anderen Briefe schon in sich aufgenommen[460]. Davon, daß in der späteren monastischen sowohl griechischen als auch koptischen Literatur eine große Menge der *Antonius* zugeschriebenen Schriften (und zwar nicht unbedingt innerhalb der Briefsammlung) zirkulierten, zeugen z.B. ein von *Garitte* herausgegebener griechischer *Antonius*-Brief[461] und *Or 6003*[462].

Die philosophische Theologie der sieben *Antonius*-Briefe zeugt offensichtlich davon, daß ihr Autor nicht im Dorf, sondern in der Stadt, wo er wohl die Möglichkeit hatte, entsprechende Bücher zu lesen und eine theologische Schule zu besuchen, seine Bildung bekommen hatte. Weder die Sprache und Theologie der Briefe, noch unsere heutige Kenntnis der koptischen Texte, unter denen es bis jetzt keine philosophische Schrift gibt, von welcher man behaupten

---

460 S. z.B. die von *Garitte* analysierten Briefzitate bei diesen Autoren (nicht nur aus dem Sieben-Briefe-Corpus, sondern aus der jetzt nur auf lateinisch und arabisch erhaltenen Zwanzig-Briefe-Sammlung): Garitte, 1939, 20 ff., ohne dabei mit *Garitte* einverstanden zu sein, daß diese Briefe auf koptisch als Originalsprache geschrieben wurden.

461 Garitte, 1942, 97-123.

462 Dieses Stück des *Silv* wurde nicht mechanisch in die monastische Literatur entlehnt, sondern unter einer gewissen Redaktion, bei der das, was für den Mönch uninteressant war (nicht wegen des "more marked pessimism", wie *Veilleux* vermutet: 1986, 297; z.B. *Silv 97,21-30*), aus dem Text ausgeschlossen wurde. Bezüglich *Silv* hat *Veilleux* geschrieben: "A possible Egyptian origin, near Alexandria, at the end of the second or beginning of the third century, has been mentioned, but that theory is based *on the point of contact with Antony, which still needs clarification*" (1986, 294; die Hervorhebung ist meine). Diese Behauptung ist aber absolut grundlos; s. z.B. Zandee, 1991; Khosroyev, 1991, 92-130.

könnte, daß sie vorbehaltlos ursprünglich auf koptisch geschrieben worden sei, gestatten es, die Echtheit der Briefe anzunehmen. Eine gewisse Verwandschaft dieser Briefe mit einigen Nag-Hammadi-Texten[463], deren Originale auf griechisch, und zwar höchstwahrscheinlich in Alexandria, geschrieben wurden, zeugt anschaulich davon, daß es sich um ein gemeinsames platonisch beeinflußtes christliches Milieu handelt (vgl. o. S.120)[464], das mit

---

[463] Die von *Myszor* angeführten Beispiele (abgesehen davon, daß man kaum, solange man nichts Bestimmtes über die Herkunft der *Antonius*-Briefe weiß, d.h. um welches Mönchtum es sich handelt, die verallgemeinernde Aussage treffen darf, daß "das Mönchtum sehr wohl Kontakt mit den Autoren (sic!) der Texte aus Nag Hammadi gehabt haben könnte", S.88) kann man nicht als sorgfältig ausgesucht betrachten. Z.B. "Auf eine interessante Annäherung zwischen Antonius-Briefen und Nag Hammadi Texten weist allein die Bezeichnung 'Schlamm' für den Leib hin. Die *Silv* und *AuthLog* sprechen über den Leib, als sei er Schlamm" (S.80). Man findet aber keinen Hinweis auf den *Antonius*-Text und die aus *Silv* (104,29-31) und *AuthLog* (29,16) angeführten Stellen enthalten keinen Vergleich des Leibes mit Schlamm. Auch "die Mächte des Widersachers", über die *Myszor* mit der Bezugnahme auf *AuthLog 30,27; 33,26* und *Silv 85,31; 91,19* spricht (S.80), kann man nur in *Silv 91,19-20* finden. Die Auffassung "Nus der Seele (was diese von *Myszor* erfundene Verbindung bedeutet, verstehe ich nicht) ist das im Menschen geschaffene Element" kommt, nach *Myszor*, in *AuthLog 22,4-9, 22,27-34* und *Silv 92,10; 117,1-5* vor (S.77), aber, abgesehen davon, daß *AuthLog 22,4-9* eine Lakuna enthält, in der man kaum ein paar ganz erhaltene Worte sieht, findet man in diesen Stellen nichts Ähnliches. Der Ausdruck 'psychè logiké', denkt der Autor, kann "man analog zur 'Usia noera' der Antonius-Briefe verstehen" (S.77; vgl. ein paar Zeilen oben: Antonius "Begriff 'Usia noera' entspricht *in etwa* /A.K./ dem Begriff Nus in den Schriften von Nag Hammadi, bezeichnet aber etwas anderes als Seele..."), aber, obwohl die Adjektive λογική und νοερά als Synonyme verwendet werden können, handelt es sich um zwei absolut verschiedene Begriffe, etc.

[464] Dabei war dieses Milieu nicht unbedingt mit dem *Gnostizismus*

dem Anachoretentum des *Antonius*, wie man es aus anderen Quellen kennt, nichts zu tun hat. Wenn man ein solches städtisches Christentum in ein Milieu projiziert, in dem es früher nicht bezeugt war, und damit vermutet (nur aufgrund der unbewiesenen Autorschaft dieser kleinen Gruppe von Texten), daß nicht nur griechisch gebildete Christen in den Städten, sondern auch die koptischen Christen im Lande imstande waren, das Christentum platonisch zu deuten[465], muß eine solche Rekonstruktion (genau wie jene, entsprechend der die Nag-Hammadi-Texte den Pachomianern gehört haben sollen) als mißlungen betrachtet werden.

---

verbunden. Wenn man trotzdem sagt, daß "these letters of Antony are perhaps (...) the texts where some clear doctrinal contacts of a general nature with Gnosticism can be found!" (Veilleux, 1986, 294), wäre es interessant zu wissen, was man unter dem Terminus *Gnostizismus* versteht. Für "die Suche nach Zusammenhängen zwischen dem Mönchtum (d.h. den *Antonius*-Briefen - A.K.) und den Texten aus Nag Hammadi" hat *Myszor* solche ausgewählt, die "nur einen lockeren Zusammenhang mit dem Gnostizismus" haben (S.73; hier entsteht dieselbe Frage, was der *Gnostizismus* für den Autor bedeutet), aber weiter ist der Autor des *Silv* als "der gnostische Verfasser" (S.77) genannt.

[465] Man kann eine Reihe von Beispielen anführen, die zeigen, daß es im anachoretischen Milieu griechisch gebildete Menschen gab, aber in diesen Fällen handelt es sich um diejenigen, die aus der Stadt in die Wüste kamen; ohne hier über *Evagrius* zu sprechen (s. z.B. Chitty, 1966, 49 ff.), s. die Geschichte des *Isidorus* von Alexandria, der "in den Heiligen Schriften und in den göttlichen Dogmen" sehr erfahren war (*Hist.Laus. I;* Butler, 15, 8-11) und der ein wichtiges Spiel in den kirchlichen Streiten seiner Zeit spielte (s. Butler, 1898, II, 185, Anm.7), oder des *Ammonius*, der "ein ausgezeichneter φιλόλογος war" (*Hist.Laus. XI;* Butler, 32,20), oder die Erzählung über die echte philosophische Bildung von *Heron* (*ibid. LVIII;* Butler, 152, 5 ff.). *Antonius* ist aber in diese Reihe nicht aufzunehmen.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

I. Die Nag-Hammadi-Texte. Abkürzungen.

I,1	*OrPl*	-	Das Gebet des Apostel Paulus
I,2	*EpJac*	-	Epistula Jacobi Apocrypha
I,3	*EvVer*	-	Evangelium Veritatis
I,4	*Rheg*	-	Der Brief an Rheginos
I,5	*TracTrip*	-	Tractatus Tripartitus
II,1	*AJ*	-	Das Apokryphon des Johannes
II,2	*EvTh*	-	Das Thomasevangelium
II,3	*EvPh*	-	Das Philippusevangelium
II,4	*HA*	-	Die Hypostase der Archonten
II,5	*Schrift o.Tit*	-	Die Schrift ohne Titel (Vom Ursprung der Welt)
II,6	*ExAn*	-	Die Exegese über die Seele
II,7	*LibTh*	-	Das Buch des Thomas
III,1		-	s. II,1
III,2	*EvAeg*	-	Das Ägypterevangelium
III,3	*Eug*	-	Eugnostos, der Selige
III,4	*SJC*	-	Sophia Jesu Christi
III,5	*Dial*	-	Der Dialog des Erlösers
IV,1		-	s II,1
IV,2		-	s. III,2
V,1		-	s. III,3
V,5	*ApocAdam*	-	Die Apokalypse des Adam
VI,1	*ActPt*	-	Die Taten des Petrus und der 12 Apostel
VI,3	*AuthLog*	-	Authentikos Logos
VI,4	*Noema*	-	Der Gedanke unserer großen Kraft
VI,5	*Plat*	-	Plato. Politeia 588 B-589 B
VI,7	*Orat*	-	Oratio
VI,8	*Ascl*	-	Asklepios
VII,1	*ParSem*	-	Die Paraphrase des Seem
VII,2	*2LogSeth*	-	Der zweite Logos des großen Seth
VII,3	*ApcPt*	-	Die Apokalypse des Petrus
VII,4	*Silv*	-	Die Lehren des Silvanus
VII,5	*StelSeth*	-	Die drei Stelen des Seth
VIII,1	*Zostr*	-	Zostrianos
VIII,2	*EpPt*	-	Epistula Petri ad Philippum
IX,1	*Melch*	-	Melchisedek

IX,3 *TestVer* - Testimonium Veritatis
X,1 *Mars* - Marsanes
XI,3 *Allog* - Allogenes
XI,4 *Hyps* - Hypsiphrone
XII,1 *SSext* - Die Sextussprüche
XII,2 - **s. I,3**
XIII,1 *Prot* - Die dreigestaltige Pritennoia
XIII,2 - **s. II,5**

BG - Codex Berolinensis 8502

II. Quellen zum Gnostizismus, Manichäismus und Mönchtum
(Auswahl)

Acta Arch. - /Hegemonius/. Acta Archelai. Ed. C.H.Beeson. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906 (GCS, 16).

Alex. Lyc. - Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Leipzig, Teubner, 1895.

CMC - Codex Manichaicus Coloniensis. Hrsg. von A.Henrichs und L.Koenen. - ZPE, 19, 1975, 1-85; 32, 1978, 87-199; 44, 1981, 201-318; 48, 1982, 1-59.

Corp. Herm. - Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D.Nock et trad.par A.-J-Festugière. I-IV. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Ep.Amm. - s. **IV:** *Goehring*, 1986a, 124-158.

Epiph. Pan. - Epiphanius. Ancoratus und Panarion. Hrsg. von Karl Holl. Bd.1-3. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915, 1922, 1933 (GCS, 25, 31, 37).

Hipp. Philos. - Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von M. Marcovich. Berlin, Walter de Gruyter, 1986 (PTS, 25).

Hist.Laus. - s. **IV:** *Butler*, 1898.

Hom. - Manichäische Homilien. Bd.1. Hrsg. von H.J.Polotsky. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1934 (Manichäische Handschriften der Sammlung A.Chester Beaty, Bd.1).

Iren. Adv.Haer. - Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses. Ed. W.W.Harvey. Vol.1-2. Cambridge, Typis Academicis, 1857.

Keph. - Kephalaia Bd.I,1 (S.1-244). Hrsg. von H.J.Polotsky und A.Böhlig. Stuttgart, W.Kohlhammer Verl., 1940 (Manichäische

Handschriften der Staatlichen Museen Berlin); Kephalaia Bd.I,2 (S.244-291). Hrsg. von A.Böhlig. Stuttgart, W.Kohlhammer Verl., 1966.

M 2 - s. **IV**: Andreas-Henning, 1933.

Pap.Ryl.469 - s. **IV**: Roberts, 1938.

Ps. - A Manichaean Psalm-Book. Pt.II. Ed. by C.R.C.Allberry. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol.2).

Vit.Pach. - Sancti Pachomii Vitae Graeca. Ed. F.Halkin. Bruxelles, Soc.des Bollandistes, 1932 (Subsidia Hag.19).

Vit.Pach.Bo - S(ancti) Pachomii Vita bohairice scripta. Ed. L.Th.Lefort. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1953 (CSCO, 89; Scriptores Coptici 7).

Vit.Pach.S - S(ancti) Pachomii Vitae sahidice scripta. Ed. L.Th.Lefort. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1952 (CSCO, 99/100, Scriptores Coptici 9/10).

S.auch **IV:** Lefort, 1955; Leipoldt, 1908; Mitchell, 1912; Orlandi, 1985; Quecke, 1975; Scher, 1960; Schmidt-Glintzer, 1987; Sundermann, 1981; Völker, 1932; Winstedt, 1906.

III. Abkürzungsverzeichnis

Colloque - Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi. Québec, 22-25 août 1978. Ed. par Bérnard Barc. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1981 (BCNH. "Études", 1).

Congrès, IV -Actes du IV-e Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988. Ed. par Marguerite Rassart-Debergh et Julien Ries. T.1-2. Louvain-la-Neuve, Univ.Catholique de Louvain, Inst.Orientaliste, 1992.

Congress, V - Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992. Vol.1. Ed. by Tito Orlandi; vol.2. Ed. by D.W.Johnson. Roma, C.I.M., 1993.

Facsimile/ Cartonnage. - The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Cartonnage. Leiden, Brill, 1979.

Facsimile II - The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex II. Leiden, Brill, 1974.

Facsimile VI - The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex VI. Leiden, Brill, 1972.

Facs.Manich.II - The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol.II. Homilies & Varia. Facsimile Edition. Ed. by Soren Giversen. Genève, Patrick Cramer Éd., 1986 (Cahiers d'Orientalisme, 15).

Festschrift Böhlig - Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Alexander Böhlig. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1972 (NHS, 3).

Festschrift Crum - Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum, Boston, The Byzantine Institute Inc., 1950.

Festschrift Jonas - Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Festschrift Labib - Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 6).

Festschrift Polotsky - Studies Presented to Hans Jakob Polotsky. Ed. by Dwight W.Young. Beacon Hill, Pirtle & Polson, 1981.

Gnosis and Gnosticism - Gnosis and Gnosticism. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1977 (NHS, 8).

Gnosis und Gnostizismus - Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von Kurt Rudolph. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (WdF, 262).

Les Textes - Les Textes de Nag Hammadi. Éd. par Jacques-É. Ménard. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 7).

Manichaean Studies - Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (August 5-9, 1987). Ed. by Peter Bryder. Lund, Plus Ultra, 1988.

NTA - Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. 5 Aufl., Bd.1-2. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 1989.

Origini - Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni publicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden, Brill, 1967 (Suppl. to Numen, 12).

Rediscovery - The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Vol.1: The School of Valentinus; Vol.2: Sethian Gnosticism. Ed. by Bentley Layton.

Leiden, Brill, 1980, 1981 (SHR, Suppl. to Numen, 41).

Röm.-byz. Ägypten - Das römisch-byzantinische Ägypten. Hrsg. von G.Grimm, H,Heinen, E.Winter, Mainz, Verl. Philipp von Zabern, 1983 (Aegyptiaca Treverensia 2).

Roots - The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by Birger A.Pearson & James E.Goehring. Philadelphia, Fortress Press, 1986.

Studia Manichaica - Studia Manichaica. II Internationaler Kongreß zum Manichäismus. 6.-10. August 1989, St.Augustin/Bonn. Hrsg. von G.Wießner und H.-J.Klimkeit. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1992.

Zum Hellenismus - Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1975 (GO; VI.Reihe: Hellenistica, Bd.2).

IV. Literaturverzeichnis

Alfaric, 1918/1919 - P.Alfaric, Les Écritures manichéennes. Vol.1-2. Paris, Emile Nourry, Editeur, 1918/1919.

Andreas-Henning, 1933 - F.C.Andreas - W.Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkkestan II. - SPAW, Phil.-Hist. Kl., 1933, 294-363.

Andresen, 1971 - B.C.Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart, Verl. W.Kohlhammer, 1971.

Asmussen, 1965 - J.P.Asmussen, X^{u}āstvānīft. Studies in Manichaeism. Copenhagen, Prostant apud Munksgaard, 1965.

Asmussen, 1975 - J.P.Asmussen, Manichaean Literature. Delmar, New York, Scholars'Facsimiles & Reprints, Inc., 1975.

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

Attridge, 1985 - Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol.1: Introductions, Texts, Translations, Indexes. Vol.2: Notes. Vol.ed. Harold W.Attridge. Leiden, Brill, 1985 (NHS, 22, 23).

Bacht, 1983 - H.Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs II. Pachomius - Der Mann und sein Werk. Würzburg, Echter Verlag, 1983.

Bagnall, 1982 - R.S.Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt. - BASP, 19, 1982, 105-124.

Bagnall, 1993 - R.S.Bagnall, Egypt in Late Antiquity. Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

Barns, 1975 - J.W.B.Barns, Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices. A Preliminary Report. - *Festschrift Labib*, 9-17.

Barns, Browne, Shelton, 1981 - Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Covers. Ed. by J.W.B.Barns, G.M.Browne and J.C.Shelton. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 16).

Bauer, 1964 - W.Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2 Aufl. hrsg. von G.Strecker. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1964.

Beck, 1955 - Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide. Hrsg. und übers. von E.Beck. Louvain, Impr.Orientaliste L.Durbecq, 1955 (CSCO 154-155; Scriptores Syri 73-74).

Bell, 1924 - H.I.Bell, Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. London, Oxford Univ. Press, 1924.

Bellet, 1978 - P.Bellet, The Colophon on the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi. - Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R.McL.Wilson, Leiden, Brill, 1978, 44-65 (NHS 14).

Bellet, 1979 - P.Bellet, Bibliographical Glosses and Grammar in Ogdoad (VI:62,33-63,9.31-32). - Enchoria, 9, 1979, 1-4.

Betz, 1986 - The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells. Ed. by H.D.Betz. Chicago, Univ.of Chicago Press, 1986.

Blatz, 1987 - B.Blatz, Das koptische Thomasevangelien. - *NTA*, 1, 93-113.

Böhlig, 1936 - A.Böhlig, Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte. Stuttgart, Verl. von W.Kohlhammer, 1936.

Böhlig, 1975 - A.Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi. - *Zum Hellenismus*, 9-53.

Böhlig, 1980 - Die Gnosis. Bd.3: Der Manichäismus. Eingeleitet, übers. und erläutert von A.Böhlig (unter Mitwirkung von J.P.Asmussen). Zürich-München, Artemis Verl., 1980.

Böhlig, 1982 -s. *Siegert*, 1982.

Böhlig, 1989 - A.Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus. - Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 2 Teil. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 551-585.

Böhlig, 1989a - A.Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den

Texten von Nag Hammadi. - ibid., 414-453.

Böhlig-Labib, 1963 - Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. Hrsg., übers. und bearb. von Alexander Böhlig und Pahor Labib. Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Univ., 1963.

Böhlig, 1994 - A.Böhlig-C.Markschies, Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1974 (BZNW, 72).

Böhlig-Wisse, 1975 - Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. with Transl. and Comment. by Alexander Böhlig and Frederik Wisse. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 4).

Bousset, 1923 - W.Bousset, Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1923.

Braunert, 1964 - H.Braunert, Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit. Bonn, Lüdwig Röhrscheid Verl., 1964.

Brock, 1979 - S.Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity. - Greek-Roman-and Byzantine Studies, vol.20, 1979, 69-87.

Brock, 1982 - S.Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitude to Greek Learning. - East Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Ed. by Nina G.Garsojan..., Washington, 1982, 17-34.

Broek, 1977 - R.van den Broek, Rez.: Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. by A.Böhlig and F.Wisse. Leiden, Brill, 1975. - VC, 31, 1977, 231-234.

Broek, 1983 - R.van den Broek, The Present State of Gnostic Studies. - VC, 37, 1983, 41-71.

Brown, 1972 - P.Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. - id., Religion and Society in the Age of St.Augustine, London, 1972, 94-118.

Brox, 1993 - Irenäus von Lyon. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien. I. Übers. und eingeleitet von Norbert Brox. Freiburg, Herder, 1993.

Bryder, 1992 - P.Bryder, Transmission, Translation, Transformation. Problems concerning the Spread of Manichaeism from one culture to another. - *Studia*

Manichaica, 334-341.

Büchler, 1980 - B.Büchler, Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. München, Kösel-Verl., 1980.

Budge, 1912 - Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt. Ed. by E.A.Wallis Budge. London, Order of the Trustees, 1912.

Burkitt, 1925 - F.C.Burkitt, The Religion of the Manichees. Cambridge, Univ. Press, 1925.

Butler, 1898 - C.Butler, The Lausiac History of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism. I-II. Cambridge, Univ. Press, 1898.

Calderone, 1967 - S.Calderone, Circumcelliones. - La Parola del Passato, 22 (fasc.113), 1967, 94-109.

Cameron, 1965 - A.Cameron, Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt. - Historia, 14, 1965, 470-509.

Chadwick, 1980 - H.Chadwick, The Domestication of Gnosis. - *Rediscovery*, 1, 3-16.

Chadwick, 1981 - H.Chadwick, Pachomius and the Idea of Sanctity. - The Byzantine Saint. Univ.of Birmingham 14-th Spring Symposium of Byzantine Studies. Ed. by S.Hackel. London, Fellowship of St. Alban and St.Sergius, 1981, 11-24.

Chaîne, 1933 - Éléments de grammaire dialectale copte. Paris, 1933.

Charon, 1992 - R.Charon, Concordance des Textes de Nag Hammadi. Le Codex VII. Louvain-Paris, Le Presses de l'Univ.Laval - Éditions Peeters, 1992 (BCNH, "Concordances", 1).

Cherix, 1982 - P.Cherix, Le Concept de notre grande puissance (CG VI,4). Texte, remarques philologiques, traductions et notes. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1982 (Orbis Biblicus et Orientalis, 47).

Chitty, 1966 - D.J.Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxford, Basil Blackwell, 1966.

Crum, 1905 - W.E.Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, British Museum, 1905.

Crum, 1909 - W.E.Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library. Manchester, Manchester Univ.Press, 1909.

Crum, 1939 - A Coptic Dictionary. Compiled ...by W.E.Crum. Oxford,

Clarendon Press, 1939.

Dechow, 1975 - J.Dechow, Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Univ.of Pennsylvania, 1975 (Ph. Diss.).

Demandt, 1989 - A.Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian: 284-565 n.Chr. München, C.H.Beck' sche Verlagsbuchhandlung, 1989 (H.d.A., 3.Abt., 6.Teil).

Diebner-Kasser, 1989 - Hamburger Papyrus Bil.1. Die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg... Hrsg. von B.J.Diebner und R.Kasser. Genève, Patrick Cramer Éd., 1989 (Cahiers d'orientalisme, 18).

Dodds, 1965 - E.R.Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, Univ.Press, 1965.

Dörries, 1949 - H.Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. - NAWG, I Phil.-hist. Kl., 1949, N.14, 359-410 (überarb. Variante: Dörries, Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1966).

Doresse, 1958 - J.Doresse, Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris, Librarie Plon, 1958.

Drijvers, 1970 - H.J.W.Drijvers, Bardeisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of His Time. - Jaahbericht "Ex Oriente Lux", 21, 1970, 190-210.

Drijvers, 1975 - H.J.W.Drijvers, Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus. - Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Hrsg. von Albert Dietrich, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 109-122.

Drijvers, 1982 - H.J.W.Drijvers, Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity. - The Second Century, 2, 1982, 157-175.

Drijvers, 1989 - H.J.W.Drijvers, Thomasakten. - NTA, 2, 289-367.

Ehlers-Aland, 1970 - B.Ehlers-Aland, Bardesanes von Edessa - ein syrischer Gnostiker. - ZKG, 81, 1970, 334-351.

Elderen, 1979 - B. van Elderen, The Nag Hammadi Excavations. - BA, 42, 1979, 225-231.

Emmel, 1978 - S.Emmel, The Nag Hammadi Codices Editing Project: a Final Report. - ARCE. Newsletter N.104, 1978.

Emmel, 1984 - Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior.

Contr. S.Emmmel, H.Koester, E.Pagels. Ed. by Stephen Emmel. Leiden, Brill, 1984 (NHS 26).

Ewelyn White, 1926 - H.G.Ewelyn White, The Monasteries of the Wadi'n Natrūn. Pt.2. New York, Metropolitan Museum of Art, 1926.

Ferguson, 1959 - C.A.Ferguson, Diglossia. - Word. Journal of the Linguistic Circle of New York, vol.15, 1959, N.2, 325-340.

Fonkic - Poljakov, 1990 - B.L.Fonkic - F.B.Poljakov, Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex. - BZ. 83, 1990, 22-30.

Fowden, 1986 - G.Fowden, The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge, Cambridge Univ.Press, 1986.

Frend, 1969 - W.H.C.Frend, Circumcellions and Monks. - JTS, 20, 1969, 542-549.

Funk, 1976 - W.-P.Funk, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. - ZÄS, 103, 1976, 8-21.

Funk, 1985 - W.-P.Funk, How Closely Related are the Subakhmimic Dialects? - ZÄS, 112, 1985, 124-139.

Funk, 1988 - W.-P.Funk, Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic. - Historical Dialectology. Ed. by Jacek Fisiak. Berlin..., Mouton de Gruyter, 1988, 149-192.

Funk, 1993 - W.-P.Funk, Toward a linguistic Classification of the "Sahidic" Nag Hammadi Texts. - *Congress, V*, 2,1, 163-177.

Gardner, 1993 - I.Gardner, A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis. - Orientalia, 62, 1993, 30-59.

Garitte, 1939 - G.Garitte, A propos des lettres de s. Antoine l'ermite. - Muséon, 52, 1939, 11-31.

Garitte, 1942, - G.Garitte, Une lettre grecque attribuée à s.Antoine. - Muséon, 55, 1942, 97-123.

Garitte, 1955 - Lettres de S.Antoine. Version géorgienne et fragments coptes éd. par Gérard Garitte. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1955 (CSCO, 148; Script.iberici, 5).

Goehring, 1984 - J.E.Goehring, A new Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion. - Muséon, 97, 1984, 255-259.

Goehring, 1986 - J.E.Goehring, New Frontiers in Pachomian Studies. - *Roots*, 236-257.

Goehring, 1986a - J.E.Goehring, The Letter of Ammon and

Pachomian Monasticism. Berlin-N.Y, Walter de Gruyter, 1986.

Goehring, 1990 - The Crosby-Schoyen Codex MS 193 in the Schoyen Collection. Ed. by James E.Goehring. Lovanii, E.Peeters, 1990 (CSCO 521; Subsidia T.85).

Griggs, 1990 - C.W.Griggs, Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E. Leiden, Brill, 1990 (Coptic Studies, 2).

Harder, 1930 - R.Harder, Prismata II. - Philologus, 1930, 247-250.

Hedrick, 1980 - C.W.Hedrick, Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. - NT, 22, 1980, fasc.1, 78-94.

Hedrick, 1990 - Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Ed. by Charles W.Hedrick. Leiden, Brill, 1990 (NHS, 28).

Helderman, 1983 - J.Helderman, Rez.: *Rediscovery*. - BibOr, 40, 1983, 386-393.

Hengstenberg, 1933 - W.Hengstenberg, Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtum. - Actes du IV-e congrès international des études byzantines (Sofia, Sept., 1934). Vol.1. Sofia, 1935, 356-357.

Henrichs, 1973 - A.Henrichs, Mani and Babylonian Baptists: a Historical Confrontation. - HSCP, 77, 1973, 23-59.

Henrichs, 1979 - A.Henrichs, The Cologne Mani Codex Reconsidered. HSCP, 83, 1979, 339-367.

Henrichs - Koenen, 1970 - A.Henrichs - L.Koenen, Ein grichischer Mani-Codex. - ZPE, 5, 1970, 97-216. S. auch **II:** *CMC*.

Heussi, 1936 - K.Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1936.

Hope, 1991 - C.A.Hope, The 1991 Excavations at Ismant El-Kharab in the Dakhleh Oasis. - BACE, 2, 1991, 41-50.

Horsley, 1989 - G.H.R.Horsley, New Documents Illustrating Early Christianity. Vol.5: Linguistic Essays. North Ryde, Macquarie Univ., 1989.

Horst-Mansfeld, 1974 - An Alexandrian Platonist Against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus". Transl., with an Introd. and Notes by P.W.van der Horst and J.Mansfeld. Leiden, Brill, 1974.

Jackson, 1978 - Zosimos of Panopolis On the Letter Omega. Ed. and Transl. by H.M. Jackson. Missoula, Scholars Press, 1978 (SBL. Text and Translations N.5).

Janssens, 1978 - La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII,1). Texte établi

et présenté par Yvonne Janssens. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH. "Textes", 4).

Janssens, 1981 - Y.Janssens, Les Lecons de Silvanos et le monachisme. - *Colloque*, 352-361.

Johnson, 1980 - A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria. Ed by D.W.Johnson. Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1980 (CSCO, 415/416; Scriptores Coptici, 41/42).

Jonas, 1958 - H.Jonas, The Gnostic Religion. 2 Ed.Revised. Boston, Beacon Press, 1972.

Jonas, 1964 - H.Jonas, Die Mythologische Gnosis. Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Judge, 1977 - E.A.Judge, The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P.Coll. Youtie 77) and the Origin of Monasticism. - JAC, 20, 1977, 77-89.

Kaden, 1953 - E.-H.Kaden, Die Edikte gegen Manichäer von Diokletian bis Justinian. - Festschrift H.Lewald. Basel, 1953, 55-68.

Kaestli, 1977 - J.-D.Kaestli, L'utilisation des actes apocryphes des apotres dans le manichéisme. - *Gnosis and Gnosticism*, 107-116.

Kahle, 1954 - P.Kahle, Bala'izah. Coptic Texts from deir el-Bala'izah in Upper Egypt. Vol.1-2. London, Oxford Univ. Press, 1954.

Kasser, 1958 - Papyrus Bodmer III. Evangile de Jean et Genèse I - IV.2 en bohairique. Ed. par Rodolphe Kasser. Louvain, SecrétariatSCO, 1958 (CSCO; Scriptores Coptici 25)

Kasser, 1963 - Papyrus Bodmer XXI. Josué VI,16-25, VII,6-XI,23, XXII,1-2, 19-XXIII,7,15-XXIV,23 en sahidique. Publ. par Rodolphe Kasser, Kologny-Genève, Bibl. Bodmeriana, 1963.

Kasser, 1965 - Papyrus Bodmer XXIII. Esaie XLVII,1-LXVI,24 en sahidique. Publ. par Rodolphe Kasser. Cologny-Genève, Bibl. Bodmeriana, 1965.

Kasser, 1972 - R.Kasser, Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un Codex gnostique. - Muséon, 85, 1972, 65-89.

Kasser, 1982 - R.Kasser, Le dialecte protosaidique de Thèbes. - A.f.Pap., 28, 1982, 67-81.

Kasser, 1985 - R.Kasser, Encore un document protolycopolitain. - Muséon, 98, 1985, 79-82.

Kasser, 1988 - R.Kasser, Status questionis 1988 sulla presunta origine dei cosidetti Papiri Bodmer. - Aegyptus, 67, 1988, 191-194.

Kasser, 1991 - R.Kasser, Dialect, Immigrant. - *Coptic Encyclopedia*, vol.8, 1991, 70-73.

Kasser, 1991a - R.Kasser, Geography Dialectal. - *Coptic Encyclopedia*, vol.8, 1991, 133-141.

Kasser, 1991b - R.Kasser, Dialects, Grouping and Major Groups of. - *Coptic Encyclopedia*, vol.8, 1991, 97-101.

Kasser u.a., 1973 - Tractatus Tripartitus. Pars I. De supernis. Ed. R.Kasser, M.Malinine, H.-Ch.Puech, G.Quispel, J.Zandee. Bern, Francke Verl., 1973.

Kees, 1927 - H.Kees, Lykonpolis. - PW, XIII.2, 2310-2312.

Khosroyev, 1991 - A.L.Khosroyev, Alexandrinisches Christentum nach den Nag-Hammadi Texten (NHC II,6; VI,3; VII,4; IX,3), Moskau, 1991 (auf russisch).

Kippenberg, 1991 - H.G.Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherschaft. Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verl., 1991.

Klejna, 1938 - F.Klejna, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe. - ZKT, 62, 1938, 309-348.

Koenen, 1973 - L.Koenen, Zur Herkunft des Kölner Mani-Codex. - ZPE, 11, 1973, 240-241.

Koenen, 1978 - L.Koenen, Augustine and Manichaeism in Light of the Light of the Cologne Mani Codex. - ICS, 3, 1978, 154-195.

Koenen, 1983 - L.Koenen, Manichäische Mission und Klöster in Ägypten. - *Röm.-byz. Ägypten*, 93-108.

Koschorke, 1978 - K.Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, Brill, 1978 (NHS, 12).

Koschorke, 1981 - K.Koschorke, Gnostic Instruction on the Organisation of the Congregation: The Tractate "Interpretation of Knowledge" from CG XI. - *Rediscovery*, 2, 757-769.

Koschorke, 1981a - K.Koschorke, Patristische Meterialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis. - Gnosis und Gnosticism. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1981 (NHS,

17).

Kramer,Shelton,Browne, 1987 - Das Archiv des Nepheros und verwandte Texte. - Aegyptiaca Treverensia, hrsg. von B.Kramer, J.C.Shelton und G.Browne. Bd.4. Mainz am Rhein, Verl. Philipp von Zabern, 1987.

Krause, 1963 - M.Krause, Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi. - MDAIK, 19, 1963, 106-113.

Krause, 1967 - M.Krause, Schätze aus dem zweiten großen Fund koptischer Handschriften. - OLZ, 62, 1967, 437-445.

Krause, 1975 - M.Krause, Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi. - *Festschrift Labib*, 65-89.

Krause, 1975/76 - M.Krause, Zur Bedeutung des Handschriftenfundes von Nag Hammadi für die Koptologie. - Miscellanea in Honorem Joseph Vergote. Ed. by P.Naster... Leuven, 1975/76, (OLP, 6/7).

Krause, 1978 - M.Krause, Die Texte von Nag Hammadi. - *Festschrift Jonas*, 216-243.

Krause, 1981 - M.Krause, Der Erlassbrief Theodors. - *Festschrift Polotsky*, 220-238.

Krause, 1983 - M.Krause, Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen. - *Röm.-byz. Ägypten*, 85-92.

Krause, 1992 - M.Krause, Der Münsteraner Anteil am Dänisch-Deutsch-Schweizerischen Editionsprojekt der Manichäischen Chester Beatty Codices. - *Studia Manichaica*, 80-92.

Krause-Labib, 1962 - Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes. Hrsg. von Martin Krause und Pahor Labib. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962.

Krause-Labib, 1971 - M.Krause und P.Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI. Glückstadt, Verl. J.J. Augustin, 1971.

Krause-Girgis, 1973 - M.Krause - V.Girgis, Die drei Stelen des Seth. - Christentum am Roten Meer. Bd.2. Hrsg. von Franz Altheim und Ruth Stiehl. Berlin - N.Y., Walter de Gruyter, 1973, 181-199.

Kuntzmann, 1986 - R.Kuntzmann, Le Livre de Thomas (NH II,7). Texte établi et présente par Raymond Kuntzmann. Québec, Les Presses

de l'univ.Laval, 1986 (BCNH. "Textes", 16).

Lacau, 1911 - P.Lacau, Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique. - BIFAO, T.VIII, 1911.

Layton, 1974, 1976 - B.Layton, "The Hypostasis of the Archons or the Reality of the Rulers". Newly Edited from the Cairo Manuscript with a Preface, English Translation, Notes and Indexes. - HTR, 67, 1974, 351-425; 69, 1976, 31-101.

Layton, 1977 - B.Layton, Editorial Notes on the "Expository Treatise concerning the Soul" (Tractate II,6 from Nag Hammadi). - BASP, 14, 1977, 65-73.

Layton, 1987 - B.Layton, Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906. London, The British Library, 1987.

Layton, 1987a - The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions by Bentley Layton. New York, Doubleday & Company, Inc., 1987.

Layton, 1989 - Nag Hammadi Codices II,2-7 together with XIII,2, Brit.Lib. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655. Ed. by Bentley Layton. Vol.1-2. Leiden, Brill, 1989 (NHS, 20, 21).

Lefort, 1955 - S.Athanase lettres festales et pastorales en copte. Ed. par L.-Th.Lefort. Louvain, Imprimerie Orientaliste L.Durbecq, 1955.

Leipoldt, 1908 - Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia. Ed. J.Leipoldt. Adiuv. W.E.Crum. III. Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1908 (CSCO; Scriptores Coptici, 4).

Leipoldt, 1961 - J.Leipoldt, Pachôm. - BSAC, 16, 1961/1962, 191-229.

Lemm, 1908 - O.v.Lemm, Koptische Miscellen XXVI-XXXII. XXVI. Zur Leidener Handschrift Insinger N.89. = Lemm, Koptische Miscellen I-CXLVIII. Unveränderter Nachdruck der 1907-1915 im "Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.Pétersbourg" erschienenen Stücke. Hrsg. von P.Nagel..., Leipzig, Zentralantiquariat der DDR, 1972, 29-34.

Lieu, 1983 - S.N.C.Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manicheism. The Capita VII Contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>. - JAC, 26, 1983, 152-218.

Lieu, 1988 - S.N.C.Lieu, Fact and Fiction in the Acta Archelai. - *Manichaean Studies*, 69-88.

Lieu, 1992 - S.N.C.Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and

Medieval China. 2 ed., rev. and expanded. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1992.

Lim, 1989 - R.Lim, Unity and Diversity Among Western Manichaeans: a Reconsideration of Mani's *sancta ecclesia*. - RÉA, 35, 1989, 231-250.

Mahé, 1982 - J.-P.Mahé, Hermès en Haute-Égypte. T.2. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (BCNH. "Textes", 7).

Markschies, 1991 - C.Markschies, Gnosis/Gnostizismus. - Neues Bibel-Lexikon. Hrsg. von M.Görg und B.Lang. Bd.1. Zürich, Benzinger, 1991, 868-871.

Markschies, 1994 - s. *Böhlig*, 1994.

Meyer, 1979 - M.W.Meyer, 'The Letter of Peter to Philip' (NHC VIII, 2). Text, Translation, and Commentary. (Ph.Diss. 1979). Ann Arbor, Univ.Microfilms International, 1980.

Mitchell, 1912, 1921 - S.Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. Vol.1-2. Vol.2: Transcribed (...) by C.W.Mitchell and completed by A.A.Bevan and F.C.Burkitt. London, Williams and Norgate, 1912, 1921.

Momigliano, 1975 - A.Momigliano, Alien Wisdom. The Limits of Hellenisation. Cambridge, Cambridge Univ.Pr., 1975.

Müller, 1941 - K.Müller, Kirchengeschichte. Bd.I,1. 3 Aufl. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1941.

Myszor, 1989 - W.Myszor, Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte. - JAC, 32, 1989, 72-88.

Nagel, 1964 - P.Nagel, Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts. Halle-Saale, 1964 (unveröffentlicht).

Nagel, 1967 - P.Nagel, Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches. - OLZ, 62, 1967, 123-130.

Nagel, 1969 - P.Nagel, Grammatische Untersuchungen zu Nag Hammadi Codex II. - Die Araber in der Alten Welt. Bd.5, Th.2. Hrsg. von Franz Altheim und Ruth Stiehl. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 393-469.

Nagel, 1973 - P.Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. - Gnosis und Neues Testament. Hrsg. von K.-W.Tröger. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1973, 149-182.

Nagel, 1974 - P.Nagel, Diktion der römischen Kommandosprache in den Praecepta des Pachomius. - ZÄS, 101, 1974, 114-120.

Nagel, 1980 - P.Nagel, Die Thomaspsalmen des koptisch - manichäischen Psalmenbuches. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.

Nagel, 1991 - P.Nagel, Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmimic). - *Coptic Encyclopedia*, vol.8, 1991, 151-159.

Nock, 1972 - A.D.Nock, Gnosticism. - Essays on Religion and the Ancient World. Vol.2. Ed. by Zeth Stewart. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972, 940-959.

Oeyen, 1975 - C.Oeyen, Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen "Schrift ohne Titel". - *Festschrift Labib*, 125-144.

Orlandi, 1982 - T.Orlandi, A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi. - HTR, 75, 1982, 85-95.

Orlandi, 1985 - Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione a cura di Tito Orlandi. Roma, C.I.M., 1985.

Orlandi, 1986 - T.Orlandi, Coptic Literature. - *Roots*, 51-81.

Parrott, 1979 - Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. Ed. by Douglas M.Parrott. Leiden, Brill, 1979 (NHS, 11).

Parrott, 1991 - Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Ed. by Douglas M.Parrott. Leiden, Brill, 1991 (NHS, 27).

Pearson, 1981 - Nag Hammadi Codices IX and X. Ed. by Birger A.Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15).

Pearson, 1984 - B.A.Pearson, Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes (NHC X,1). - HTR, 77, 1984, 55-72.

Pearson, 1990 - B.A.Pearson, Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins. - id., Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis, Fortress Press, 10-28.

Pearson, 1992 - B.A.Pearson, Nag Hammadi Codices. - The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D.N.Freedman. New York, Doubleday, 1992, vol.4, 984-993.

Pearson, 1993 - B.A.Pearson, Apocryphon Johannis Revisited. - Apocryphon Severini *presented to* Soren Giversen. Ed. by Per Bilde... . Aarhus, Aarhus Univ.Press, 1993, 155-165.

Peeters, 1933 - P.Peeters, Rez.: Carl Schmidt und H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. - AnBol. 51, 1933.

Polotsky, 1957 - H.J.Polotsky, Rez.: W.C.Till, Koptische Grammatik

(Saidischer Dialekt). Leipzig, Harrassowitz, 1955. - OLZ, 52, 1957, 219-234.

Preuschen, 1897 - E.Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Giessen, J.Rickersche Buchhandlung, 1897.

Puech, 1949 - H.Ch.Puech, Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, Civilisations du Sud, 1949

Puech, 1950 - H.Ch.Puech, Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte: premier inventaire et essai d'identification. - *Festschrift Crum*, 91-154.

Puech, 1972 - H.Ch.Puech, Le Manichéisme. - Histoire des religions, II. Paris, Encyclopédie de la Pléade, 1972, 523-644.

Quecke, 1970 - H.Quecke, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet. Louvain, Univ. Catholique de Louvain, 1970 (Publications de l'Institut Orientaliste, 3).

Quecke, 1975 - H.Quecke, Die Briefe Pachoms. Regensburg, Kommissions-Verlag, 1975 (Textus Patristici et Liturgici, 11).

Quecke, 1978 - H.Quecke, Das sahidische Jak-Fragment in Heidelberg und London (S.25). - Orientalia, 47, 1978, 238-251.

Quecke, 1979 - H.Quecke, Rez.: J.É.Ménard, La lettre de Pierre à Philippe. Québec, 1977... - Biblica, 60, 1979, 122-127.

Quecke, 1981 - H.Quecke, Ein faijumisches Psalterfragment (Ps 16,4 ff.). - *Festschrift Polotsky*, 300-313.

Quecke, 1984 - H.Quecke, Das Johannesevangelium. Text der Hs. PPalau Rib. Inv.-Nr.183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Hs. M 569. Roma-Barcelona, 1984 (Papyrologica Castroctaviana, 11).

Quispel, 1951 - G.Quispel, Gnosis als Weltreligion. Zürich, Origo Verl., 1951.

Quispel, 1980 - G.Quispel, Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John. - *Rediscovery*, 1, 118-127.

Reitzenstein, 1904 - R.Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, Teubner, 1904.

Reitzenstein, 1929 - R.Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig, Teubner, 1929.

Reitzenstein, 1931 - R.Reitzenstein, Alexander von Lykopolis. - Philologus, 86, 1931, 185-198.

Reitzenstein-Schaeder, 1926 - R.Reitzenstein-H.H.Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. Leipzig, Teubner, 1926.

Rémondon, 1952 - R.Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V-e - VII-e siècles). - BIFAO, 51, 1952, 63-78.

Riess, 1893 - E.Riess, Alchemie. - PW, I.1, 1893, 1338-1355.

Roberts, 1938 - Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol.III. Manchester, 1938.

Roberts, 1938a - C.H.Roberts, Two Oxford Papyri. - ZNW, 37, 1938, 184-188.

Roberts, 1979 - C.H.Roberts, Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt. London, Oxford Univ.Press, 1979.

Roberts, 1981 - C.H.Roberts, Rez.: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Cartonnage. Leiden, Brill, 1979. - JTS, 32, 1981, 265-266.

Robinson, 1972 - J.M.Robinson, Inside the Front Cover of Codex VI. - *Festschrift Böhlig*, 74-87.

Robinson, 1975a - J.M.Robinson, The Construction of the Nag Hammadi Codices. - *Festschrift Labib*, 170-190.

Robinson, 1975b - J.M.Robinson, On the Codicology of the Nag Hammadi Codices. - *Les Textes*, 15-31.

Robinson, 1977 - J.M.Robinson, Introduction. - Nag Hammadi Library in English. Leiden, Brill, 1977.

Robinson, 1981 - J.M.Robinson, From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices. - *Colloque*, 21-58.

Robinson, 1984 - J.M.Robinson, Introduction. - The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Depart. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Introduction. Leiden, Brill, 1984.

Robinson, 1990 - J.M.Robinson, The Pachomian monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer. - The Institute for Antiquity and Christianity. Occasional Papers, N.19, 1990, 1-27.

Robinson-Elderen, 1977 - J.M.Robinson - B. van Elderen, The Second Season of the Nag Hammadi Excavation 22 November - 29 December 1976. - GM, 24, 1977, 57-72.

Rousseau, 1985 - P.Rousseau, Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley - Los Angeles, Univ.of California Press, 1985.

Rubenson, 1989 - S.Rubenson, Der vierte Antoniusbrief un die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe. - OrChr 73, 1989, 97-128.

Rubenson, 1990 - S.Rubenson, The Letters of St.Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, Univ.Press, 1990.

Rubenson, 1992 - S.Rubenson, St.Antony, "The First Real Coptic Author"? - *Congrès, IV*, 2, 16-27.

Rudolph, 1965 - K.Rudolph, Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen. - Koptologische Studien in DDR. Halle-Wittenberg, 1965, 156-190.

Rudolph, 1970 - K.Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht (Fortsetzung). - ThR, 36/1, 1-61.

Rudolph, 1975 - K.Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. - *Gnosis und Gnostizismus*, 768-797.

Rudolph, 1988 - K.Rudolph, Mani und Gnosis. - *Manichaean Studies*, 191-200.

Rudolph, 1990 - K.Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3 Aufl., 1990.

Ruppert, 1971 - F.Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1971.

Säve-Söderbergh, 1967 - T.Säve-Söderbergh, Gnostic and Canonical Gospel Tradition. - *Le Origini*, 552-559.

Säve-Söderbergh, 1975 - T.Säve-Söderberg, Holy Scripture or Apologetic Documentation? The "Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. - *Les Textes*, 3-13.

Säve-Söderbergh, 1981 - T.Säve-Söderbergh, The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism. - *Colloque*, 71-83.

Schaeder, 1927 - H.H.Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. - Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von F.Saxl. IV Vorträge 1924/1925. Leipzig, Teubner, 1927, 65-157 (= H.H.Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. von C.Colpe. Darmstadt,

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 15-108).

Schaeder, 1933 - H.H.Schaeder, Rez.: Carl Schmidt und H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. - Gnomon, 9, 1933, 337-362.

Schall, 1960 - A.Schall, Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Schenke, 1984 - Die Dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII). Hrsg., übers., und. komment. von Gesine Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1984 (TU, 132).

Schenke, 1966 - H.-M.Schenke, Rez.: Böhlig-Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. - OLZ, 61, 1966, 23-34.

Schenke, 1974 - H.-M.Schenke, Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Nag Hammadi Codex VI. - OLZ, 69, 1974, 236-242.

Schenke, 1981 - H.-M.Schenke, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. - *Rediscovery 2*, 588-616.

Schenke, 1981a - Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide). Hrsg. von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1981 (TU, 127).

Schenke, 1986 - H.-M.Schenke, Rez.: Stephen Emmel /Ed./, Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior. Leiden, Brill, 1984. - Enchoria, 14, 1986, 175-187.

Schenke, 1987 - H.-M.Schenke, Das Evangelium nach Philippus. - *NTA*, 1, 148-173.

Schenke, 1989 - Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II,7). Neu hrsg., übers. und erklärt von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1989 (TU, 138).

Schenke, 1991 - Apostelgeschichte 1,1-15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier). Hrsg. von Hans-Martin Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1991 (TU, 137).

Scher, 1960 - Theodorus Bar Koni. Liber Scholiorum II. Ed. A.Scher. Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (CSCO, 69; Scriptores Syri, 26).

Schmidt, 1925 - C.Schmidt, Der Kolophon des Ms.orient.7594 des Britischen Museums. Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse. - SBPAW, XXIV, 1925, 312-321.

Schmidt-Glintzer, 1987 - Chinesische Manichaica. Mit

textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Hrsg. und übers. von H.Schmidt-Glintzer. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 (SOR, 14).

Schmidt - Polotsky, 1933 - C.Schmidt - H.J.Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. - SPAW, Phil.-hist. Klasse, I. Berlin, 1933, 4-89.

Scholten, 1988 - C.Scholten, Die Nag-Hammadi Texte als Buchbesitz der Pachomianer. - JAC, 31, 1988, 144-172.

Schulthess, 1897 - F.Schulthess, Der Brief des Mara bar Sarapion. - ZDMG, 51, 1897, 365-391.

Seston, 1939 - W.Seston, L'Égypte manichéenne. - ChrÉ, 14, 1939, 362-372.

Shisha-Halevy, 1976 - A.Shisha-Halevy, Akhmimoid Features in Shenoute's Idiolect. - Le Muséon, 89, 1976, 353-366. d

Shisha-Halevy, 1991 - A.Shisha-Halevy, Sahidic. - *Coptic Encyclopedia*, 8, 1991, 194-202.

Shore, 1963 - Joshua I-VI and Other Passages in Coptic. Ed. from a Fourth-Century Sahidic Codex in the Chester Beatty Library, Dublin by A.F.Shore. Dublin, Hodges Figgis & Co.Ltd, 1963 (Chester Beatty Monographs, 9).

Sieber, 1991 - Nag Hammadi Codex VIII. Contributors B.Layton, M.W. Meyer, J.H.Sieber, F.Wisse. Ed. by John H.Sieber. Leiden, Brill, 1991 (NHS, 31).

Siegert, 1982 - Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F.Siegert. Einführung von A.Böhlig. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26)

Simon, 1946 - J.Simon, Note sur le dossier des textes subakhmimiques. - Muséon, 59, 1946, 497-509.

Smith, 1981 - M.Smith, The History of the Term Gnostikos. - *Rediscovery 2*, 796-807.

Speyer, 1981 - W.Speyer, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. Stuttgart, Anton Hiersemann Verl., 1981 (Bibliothek des Buchwesens, 7).

Steindorff, 1899 - Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzungen, Glossar von G.Steindorff. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

Steindorff, 1950 - G.Steindorff, Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur. - *Festschrift Crum*,

189-214.

Steindorff, 1951 - G.Steindorff, Lehrbuch der koptischen Grammatik, Amsterdam, Ara-Philo Press, 1951.

Stroumsa, 1981 - G.Stroumsa, Ascèse et gnose. - Revue Thomiste, 89, 1981, 557-573.

Stroumsa, 1982 - G.Stroumsa, Monachisme et marranisme chez les manicheens d'Égypte. - Numen, 29, 1982, 184-201.

Stroumsa, 1984 - G.Stroumsa, Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 24).

Sundermann, 1981 - W.Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Berlin, Akademie-Verl., 1981 (BBT, 11).

Sundermann, 1986 - W.Sundermann, Mani, India and the Manichaean Religion. - South Asian Studies, 2, 1986, 11-19.

Tardieu, 1973 - 'Les trois stèles de Seth'. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi. Introd. et trad. par M.Tardieu - RSPhTh, 57, 1973, 545-575.

Tardieu, 1977 - M.Tardieu, Les livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'hérésiologie. - *Gnosis and Gnosticism*, 204-210.

Tardieu, 1982 - M.Tardieu, Les manichéens en Égypte. - BSFE, N.94, Juin 1982, 5-19.

Tardieu, 1984 - M.Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris, Les Éditions du Cerf, 1984

Theiler, 1966 - W.Theiler, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, Walter de Gruyter, 1966.

Thomassen, 1989 - Le Traité Tripartite (NH I,5). Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen. Trad. par L.Painchaud et E.Thomassen. Québec, Les Presses de l'Univ.Laval, 1989 (BCNH. "Textes", 19).

Till, 1927 - Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten. Hrsg. von Walter Till. Hauniae, Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1927.

Till-Schenke, 1972 - W.Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2 Aufl. bearb. von H.-M.Schenke. Berlin, Akademie-Verl., 1972 (TU, Bd.60^2).

Treu, 1965 - K.Treu, Griechisch-koptisch Bilinguen des Neuen Testaments. - Koptologische Studien in DDR. Halle-Wittenberg,

1965, 95-123.

Treu, 1982 - K.Treu, P.Berl.8508: Christliches Empfehlungschreiben aus dem Einband des koptisch-gnostischen Kodex P.8502. - A.f.Pap., 28, 1982, 53-54.

Tröger, 1981 - K.-W.Tröger, The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives. - *Colloque*, 86-98.

Turner, 1954 - E.G.Turner, Recto and Verso. - JEA, 40, 1954, 102-106.

Turner, 1968 - E.G.Turner, Greek Papyri. An Introduction. Princeton, Princeton Univ.Press, 1968.

Turner, 1977 - E.G.Turner, The Typology of the Early Codex. Univ.of Pennsylvania Press, 1977.

Turner, 1975 - J.D.Turner, The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II,7): The Coptic Text with Transl., Introd. and Commentary. Missoula, Montana, Scholars Press, 1975 (SBL Dissertation Series 23).

Unnik, 1960 - W.C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand. Frankfurt a.Main, Verl. Heinrich Scheffler, 1960.

Uspenskij, 1983 - B.A. Uspenskij, Die sprachliche Situation in der Kieva Russ und ihre Bedeutung für die Geschichte der russischen literarischen Sprache. Moskau, 1983 (auf russisch).

Utas, 1985 - B.Utas, Mānistān and Xānaqāh. - Papers in Honour of Prof. Mary Boyce. Leiden, Brill, 1985, 655-664.

Veilleux, 1968 -A.Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle. Romae, "I.B.C." Libreria Herder, 1968 (Stud.Ans. 57).

Veilleux, 1986 - A.Veilleux, Monasticism and Gnosis in Egypt. - *Roots*, 271-306.

Vergote, 1944 - J.A.L.Vergote, Der Manichäismus in Ägypten (die hollandische Variante des Artikels im 1944). - Der Manichäismus. Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 385-399 (WdF 168).

Vergote, 1985 - J.A.L.Vergote, L'expansion du manichéisme en Égypte. - After Chalcedon. Studies in Theoloogy and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his 70-th

Birthday. Ed. by C.Laga..., Leuven, 1985 (OLA, 18),

Villey, 1985 - Alexandre de Lykopolis. Contre la doctrine de Mani. Par André Villey. Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Völker, 1932 - Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Hrsg. von W.Völker. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1932.

Waldschmidt-Lentz, 1926 - E.Waldschmidt-W.Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus. Berlin, 1926 (APAW, Jhrg.1926, Phil.-Hist. Kl.).

Weinreich, 1953 - U.Weinreich, Languages in Contact. New York, Mouton, 1953.

Widengren, 1978 - G.Widengren, Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung. - *Festschrift Jonas*, 278-315.

Williams, 1992 - M.A.Williams, The Scribes of Nag Hammadi Codices IV, V, VI, VIII, and IX. - *Congrès, IV-e*, 2, 334-342.

Winstedt, 1906 - E.O.Winstedt, The Original Text of one of St Antony's Letters. - JTS, 7, 1906, 540-545.

Wipszycka, 1970 - E.Wipszycka, Les confreries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. - Proceedings of the 12-th International Congress of Papyrology. Ed. by D.H.Samuel. Toronto, A.M.Hakkert Ltd., 1970, 511-525 (ASP, 7).

Wipszycka, 1975 - E.Wipszycka, Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payments pour les apora. - Le monde grec. Pensée, litterature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux. Bruxelles, 1975, 625-636.

Wipszycka, 1986 - E.Wipscycka, La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. A propos d'une étude de R.S.Bagnall. - ZPE, 62, 1986, 173-181.

Wipszycka, 1988 - E.Wipszycka, La christianisation de l'Égypte aux IV-e - VI-e siècles. Aspects sociaux et ethniques. - Aegyptus, 68, 1988, 117-165.

Wisse, 1971 - F.Wisse, Nag Hammadi Library and the Heresiologists. - VC, 25, 1971, 205-223.

Wisse, 1972 - F.Wisse, Rez.: L' évangile selon Philippe. By J.É. Ménard. Strasbourg, Univ. de Strasbourg, 1967. - JAOS, 92, 1972, 188-189.

Wisse, 1975a - F.Wisse, Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction. - *Festschrift Labib*, 225-238.

Wisse, 1975b - F.Wisse, Die Sextus Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. *Zum Hellenismus*, 55-86.

Wisse, 1977 - F.Wisse, Rez.: M.Krause - P.Labib, Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und VI. Glückstadt, 1971. - ZDMG, 127, 1977, 95-98.

Wisse, 1978 - F.Wisse, Gnosticismm and Early Monasticism in Egypt. - *Festschrift Jonas*, 431-440.

Wisse, 1979 - Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I: Cryptography. - Enchoria, 9, 1979, 101-120.

Wisse, 1981 - F.Wisse, Stalking those Elusive Sethians. - *Rediscovery 2*, 563-576.

Worrell, 1934 - W.H.Worrell, Coptic Sounds. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1934.

Worrell, 1942 - Coptic Texts in the University of Michigan Collection. Ed. by W.H.Worrell. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1942.

Young, 1970 - D.W.Young, The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations. - VC 24, 1970, 127-137.

Zandee, 1976 - J.Zandee, Deviations from Standardized Sahidic in "The Teachings of Silvanus" (Nag Hammadi Library Codex VII,4). Le Muséon, 89, 1976, 367-381.

Zandee, 1981 - J.Zandee, "Die Lehren des Silvanus" und drei andere Schriften von Nag Hammadi (Nag Hammadi Codices VII,4 und II,6; II,7; VI,3). - MDAIK, 37, 1981, 513-531.

Zandee, 1991 - The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII,4). Text, Translation, Commentary by J.Zandee. Leiden, Nederlands Instituut vor heet Nabije Oosten, 1991.

Stellenregister (Auswahl)

1. Nag-Hammadi-Schriften

Codex II:
- 47,1-8 - *18*
- 48,35 ff - *18*
- 97,24 ff - *149*
- 145,20-23 - *93 ff.*

Codex III:
- 52,9-14 - *97*
- 69,6-17 - *93*
- 70,8 ff. - *151*
- 73,9-12 - *115*
- 75,7-8 - *30*
- 96,4-8 - *115*
- 99,8-9 - *30*

Codex VI:
- 40,7 - *13*
- 46,27-29 - *124*
- 65,8-14 - *10 ff., 24*

Codex VII:
- 97,9-98,22 - *58*
- 97,21-30 - *164*
- 118,8-9 - *93*
- 118,24-25 - *95*
- 119,4-6 - *95*
- 127,28-32 - *93 ff.*

Codex XI:
- 29,6 ff. - *123*
- 31,24 ff. - *123*
- 36,29 ff. - *123*
- 69,8 ff. - *123*
- 69,23-24 - *123*

Codex XIII:
- 35,1-50,24 - 7
- 50,25-34 - 7

BG:
- 91,10-12 - *30*

2. Monastische Texte

Ap.Patr (alphabetisch):
- Amoun 2 - *82*
- Antonius 22 - *162*

Ep.Amm.:
- 2 - *71*
- 12 - *71*
- 26 - *71*

Hier.Praef.9 - *80*

Leg. 7 - *89*

Praec.:
- 49 - *72*
- 139 - *72*

Vit.Pach.Bo:
- 8 - *78*
- 10 - *78*
- 28 - *79*
- 189 - *81, 91*

Vit.Pach.:
- I,6 - *78*
- I,30 - *79*
- I,38 - *71*
- I,54 - *72*
- I,58 - *81*
- I,79 - *79*
- I,112 - *79*
- I,120 - *71*
- I,127 - *69, 72*

3. Manichäische Texte

(griechische)

CMC:

18,1 ff. - *110*
50,1 ff. - *125*
61,20-21 - *111*
64,8 ff - *111*
73,5 ff. - *110*
80,16-17 - *111*

(koptische)

Hom.:

S.68,17 - *125*

Keph.:

Kap.6 - *124*
24 - *124*
138 - *124*

(Bema)Ps.:

N. 228 - *126*
229 - *123*

(mittelpersische)

M 2 - *128, 131*
M5794 - *131*
M 6040 - *111*

4. Christliche Autoren

Acta Archelai:

X,1 - *115*
LXII,2 - *105*
LXII,4 - *105*
LXVIII,6 - *110*

Augustinus:

C.Faust.XIII,1 - *125*
Conf.IV,1 - *128*

Clemens v.Alex.:

Strom.II.36,2 - *148*
III.5,3 - *146*
III.30,1 - *145*
IV.17,1-2 - *124*
IV.81,1 - *147*
VII.107,2-3 - *150*

Didymos v. Alex.:

De Trin.III,42 - *113*

Epiphanius:

Pan.42.1,1 - *150*
66.28,1 - *115*
67.1 - *73, 87*

Eusebius

H.E.VI.19,2 - *131*

Hippolytus:

Philos.VI.12,2 - *115*

Irenäus:

Haer.I.11,1 - *145*
I.24,3 - *115*
I.26,2 - *145*
I.28,1 - *147*
I.30,6 - *148*
III.2,2 - *146*
III.16,6 - *146*
IV.33,3 - *146*

Origenes:

Cels.II.27 - *146*
III.12 - *149*
V.61-62 - *149*
Joh.13.44 - *150*

Philostorgius:

H.E.III.15 - *108*

Socrates:

H.E.I.22 - *110*

Tertullian:

Adv.Val.4 - *149*
Scorp.I.5 - *145*

5. Heidnische Autoren

Alex.Lyc.:
3,1 - *130*
4,23-24 - *119*
8,5-6 - *119*
8,14-16 - *109*
8,22-23 - *108*
9.2-4 - *119*

Corp.Herm.:
IX,4 - *122*

Dion.Chrys.:
Ad Alex.XXXII,40 - *109*

Plot.:
Enn.II.9,6 - *145*

Porph.:
Vit.Plot.16 - *118, 125*

6. Handschriften

B.L.Or.4926 - *52 ff.*
B.M.Or.6003 *58 ff.*
B.M.Or.7594 - *6*
P.Ashm. Inv.3 - *70*
P.Berol.85o2 - *23, 25*
P.Bod.III - *39*
P.Bod.XXI - *40*
P.Bod.XXIII - *39*
P.Col.Inv.187 - *77*
P.Hamb.Bil.I - *19*
P.Oxy.405 - *101*
P.Oxy.1081 - *31*
P.Ryl.469 - *107, 108*

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF

Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten

Herausgegeben von
Prof. Dr. Martin Krause

1. *Cäcilia Wietheger,* Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften. Oros Verlag, Altenberge 1992, XVI+532 S., DM 94,80.
   ISBN 3-89375-044-4
2. *Katarzyna Urbaniak-Walczak,* Die "conceptio per aurem". Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat. Oros Verlag, Altenberge 1992, XV+263 S., DM 69,80.
   ISBN 3-89375-047-9
3. Die Verkaufsurkunden von Klosterteilen des Apa-Apollon-Klosters von Bawit (BM Or 6201-6204 u. 6206), herausgegeben, übersetzt und untersucht von *Martin Krause*
4. *Bernd Witte,* Die Schrift des Origenes "Über das Passah". Textausgabe und Kommentar. Oros Verlag, Altenberge 1993, 247 S., DM 65,80.
   ISBN 3-89375-089-4
5. *Siegfried Richter,* Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Oros Verlag, Altenberge 1994, XII+351 S., DM 80,-.
   ISBN 3-89375-091-6
6. *Bernd Witte,* Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38. Oros Verlag, Altenberge 1993, 163 S., DM 45,80.
   ISBN 3-89375-090-8
7. *Alexandr Khosroyev,* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Oros-Verlag, Altenberge 1995, X+195 S., DM 60,-.
   ISBN 3-89375-107-6

Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten

Herausgegeben von
Martin Krause

In den **"Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten"** werden Texteditionen und Untersuchungen erscheinen, die allen Bereichen der Kultur Ägyptens (Sprache, Geschichte, Religion, Archäologie und Kunst) von der Spätantike an gewidmet sind. Unter ihnen befinden sich Arbeiten über Gnosis, Manichäismus, Mönchtum, Kirchengeschichte Ägyptens, Inschriften und Grabsteine, Themen aus dem Bereich der Archäologie und Ikonographie sowie zum Weiterleben Ägyptens in koptischer Zeit (survivals).