

# Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi

Von Robert Haardt

Unser Jahrhundert hat der Forschung eine große Anzahl gnostischer Originaldokumente beschert. Zu Beginn des Jahrhunderts wurden in Chinesisch-Turkestan zahlreiche, in verschiedenen Sprachen (drei iranische Dialekte, Uigurisch, Chinesisch) abgefaßte manichäische Schriften entdeckt. Eine große Bibliothek koptischer manichäischer Texte kam um das Jahr 1930 in Mittelägypten ans Licht, und 1945 (bzw. 1946) wurde von Fellachen bei Nag Hammadi (Chenoboskion) in Oberägypten eine umfangreiche Sammlung gnostischer und hermetischer Schriften in koptischer Sprache aufgefunden.

Die reiche religiöse Literatur der Mandäer — einer noch heute in Iraq und Iran lebenden gnostischen Gruppe — wurde teils durch Bearbeitung von Schriften, die schon geraume Zeit in europäischen Bibliotheken geruht hatten, teils durch die Auswertung neuerworbener Texte erschlossen. Bei alledem sei nicht vergessen, daß wir natürlich schon früher einige gnostische Dokumente besaßen, sei es, daß sie sich als selbständige Schriften erhalten hatten, wie etwa der Traktat „Pimandres“ (Corpus Hermeticum), die koptischen Codices Askewianus und Brucianus und der schon 1896 entdeckte koptische Papyrus Berolinensis 8502, oder sei es, daß sie in den Werken der Häresiologen entweder in vollständiger Gestalt, wie der Brief des Ptolemaios an Flora, oder aber als Zitate und Fragmente überliefert wurden.

Seit der Entdeckung der Gnostikerbibliothek von Chenoboskion<sup>1</sup> sind nun schon zwanzig Jahre verstrichen, und es mag nicht unangebracht erscheinen, sich aus diesem Anlaß in aller Kürze zu vergegenwärtigen, welche Schriften dieser Sammlung bereits ediert vorliegen und welche Hauptprobleme — wir können hier nur einige wenige nennen — sich in der Forschung mittlerweile herauskristallisiert haben.

Der aus dreizehn Papyruscodices bestehende Fund, der sich mit Ausnahme des Großteils von Codex I<sup>2</sup> (Codex Jung) im Koptischen Museum zu Alt-Kairo befindet, wurde unlängst nochmals untersucht und inventarisiert, wobei sich einerseits gewisse Differenzen zu den bisherigen Beschreibungen der Texte ergaben<sup>3</sup>, andererseits aber schon bekannte Resultate bestätigt wurden. Die Bibliothek besteht dem-

<sup>1</sup> Man vgl. z. B. die Beschreibung von *H.-Ch. Puech* in: *E. Hennecke — W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, Band I, 3. Aufl. (Tübingen 1959) 158—271; *J. Dovesse*, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte (Paris 1958 [Englische Ausgabe: New York — London 1960]); *W. C. van Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand (Frankfurt a. M. 1960).

<sup>2</sup> Es existieren im ganzen drei verschiedene Zählungen der Codices. Wir schließen uns jener des Koptischen Museums zu Alt-Kairo an. Der zu Ehren von C. G. Jung „Codex Jung“ genannte Band (nach der Zählung von Puech: Codex II) bzw. der größte Teil desselben gelangte nach interessanten Irrfahrten 1952 in das C.-G.-Jung-Institut in Zürich.

<sup>3</sup> Vgl. *M. Krause*, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo (abgek.: MDIK), 18 (1962) 121—132; ders., Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi (MDIK 19 [1963] 106—113); *M. Krause* und *P. Labib*, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo,



nach aus wenigstens 51 Schriften — frühere Berichte sprachen von 48 bzw. 49 Schriften — und dürfte ursprünglich einen Umfang von 1352 oder 1440 Seiten gehabt haben, von denen jetzt noch etwa 1130 erhalten sind<sup>4</sup>. Da es bekanntlich keine frühen datierten koptischen Handschriften gibt, ist die genauere zeitliche Einordnung der Texte unsicher: ihre Niederschrift fällt wahrscheinlich in das 4.—5. Jh.<sup>5</sup>.

Ihrer Sprache nach zerfallen die Papyrusbücher in zwei dialektale Gruppen: Codex I, X und der erste Teil von Codex XI sind auf Subachmimisch<sup>6</sup>, die übrigen Codices auf Sahidisch<sup>7</sup> abgefaßt.

Ein großer Teil der Chenoboskion-Schriften — sicher alle bisher publizierten — erscheint als Übertragung von griechischen Vorlagen, die aber zum allergrößten Teil verlorengegangen sind<sup>8</sup>.

Von den 51 Texten des Fundes waren schon früher einige bekannt, so eine Version des Apokryphon des Johannes und der Sophia Jesu Christi, die uns der eingangs erwähnte koptische Papyrus Berolinensis 8502 (abgek. BG = Berolinensis Gnosticus) zusammen mit dem gnostischen Evangelium nach Maria erhalten hat<sup>9</sup>.

Wie die manichäischen Texte aus Chinesisch-Turkestan und Mittelägypten, so konnten verständlicherweise auch die Chenoboskion-Texte bis jetzt nur zum Teil ediert werden. Zur ersten Textedition kam es im Jahre 1956, völlig unabhängig übrigens von der im selben Jahre erfolgten Herausgabe eines Tafelbandes mit photographischen Textreproduktionen durch P. Labib<sup>10</sup>. Und zwar wurde der größte Teil des sogenannten Evangelium Veritatis (abgek. EV) veröffentlicht<sup>11</sup>, der zweiten Schrift des Codex Jung, des einzigen Chenoboskion-Codex, der in den Westen gelangte. Die in der Ausgabe fehlenden vier Seiten wurden bald darauf in dem erwähnten Tafelband entdeckt und zusätzlich publiziert<sup>12</sup>.

Das EV — übrigens kein Evangelium im technischen Sinn, sondern eine Homilie — stellt manches Problem. Zunächst ist schon seine genauere Einordnung inner-

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Kairo (abgek.: ADIK), Koptische Reihe I (Wiesbaden 1962) 5 ff., geben eine gute Übersicht über den Inhalt von Codex I—VI.

<sup>4</sup> M. Krause, a. a. O. 131 f. Früher sprach man von 794 erhaltenen Seiten.

<sup>5</sup> Vgl. W. C. Till in: W. C. van Unnik, a. a. O. 156 f.; M. Krause, a. a. O. 110 f.

<sup>6</sup> Die sprachliche Untersuchung der Texte ist über die Anfänge nicht hinausgekommen. Genauer gesprochen, vermutet man hier einen Unterdialekt des Subachmimischen, vgl. E. Edel in: ZÄS 86 (1961) 103 ff.

<sup>7</sup> Das Sahidische zeigt hier allenthalben einen achmimischen und subachmimischen Einschlag.

<sup>8</sup> Vgl. zum Thomasevangelium (Codex II) die Oxyrhynchos-Papyri Nr. 1, 654, 655; zur Sophia Jesu Christi (Codex III) den Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 1081. Zur 7. Schrift des Codex VI ist ein griechisches Original und eine lateinische Übersetzung erhalten (vgl. A. D. Nock - A.-J. Festugière, Corpus Hermeticum, II [Paris 1960] 353 f.). Zur 8. Schrift desselben Codex ein lateinischer Paralleltext und Fragmente des griechischen Originals (Asclepius § 21 ff.; vgl. A. D. Nock - A.-J. Festugière, a. a. O. 322 ff.). — Weiteres Studium wird zeigen, ob auch alle noch nicht publizierten Chenoboskion-Texte tatsächlich Übersetzungen griechischer Originale sind, wie dies zunächst zu vermuten wäre. G. Fecht's Hypothese (Orientalia 30 [1961] 375), das EV sei nicht eine Übertragung aus dem Griechischen, ist sehr unwahrscheinlich und hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt.

<sup>9</sup> W. C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955). Das Apokryphon des Johannes des Chenoboskion-Fundes liegt — wie wir weiter unten sehen werden — in drei Versionen vor (Codex II, III und IV).

<sup>10</sup> Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, I (Cairo 1956).

<sup>11</sup> Evangelium Veritatis, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel (Zürich 1956).

<sup>12</sup> W. C. Till, Die Kairener Seiten des „Evangeliums der Wahrheit“, in: Orientalia 82 (1959), 170—185; Evangelium Veritatis (Supplementum) ed. M. Malinine,



halb der Gnosis schwierig. Die Herausgeber nannten den Text, der ohne Titel überliefert ist, auf Grund seiner Anfangsworte „Evangelium Veritatis“ und identifizierten ihn<sup>13</sup> mit dem von Irenaeus (Adv. haer. III, 11, 9) für die Valentinianer bezugten Evangelium desselben Namens, eine Annahme, die wegen des Fehlens jeder genaueren Nachricht über diese verschollene Schrift unwahrscheinlich ist.

Der Umstand, daß sich die zweite Schrift des Codex Jung mit der weitverzweigten gnostischen Bewegung des Valentinianismus jedoch tatsächlich in etlichen Punkten berührt, ohne daß eine Identifizierung mit einem der überlieferten valentinianischen Systeme möglich wäre, gab zu Versuchen Anlaß, den Text weiterhin dadurch in die valentinianische Gnosis einzuordnen, daß man ihn für ein noch wenig entwickeltes Produkt einer Frühstufe des Valentinianismus erklärt, eine These, die in der einschlägigen Literatur zumeist mit der Annahme verbunden wird, der junge Valentinus selbst sei der Autor unserer Schrift<sup>14</sup>. Diese Vermutung erscheint kaum wahrscheinlich, da ja von den Werken des Valentinus nur einige karge Fragmente auf uns gekommen sind und somit direktes Vergleichsmaterial weitgehend fehlt. Die erste Hypothese jedoch ist mit den wohl unüberwindlichen Schwierigkeiten belastet, die sich dem Nachweis einer direkten Entwicklungslinie vom EV zu einem der bekannten Systeme des Valentinianismus entgegenstellen. Solche präzise historische Zuordnungen sind dem spärlich vorhandenen Material und dem von den Häresiologen tendenziös überlieferten Typus von Valentinianismus inadäquat. Andererseits sind aber auch Unterschiede zwischen dem EV und den valentinianischen Schulen festzustellen, worauf schon die Herausgeber hinwiesen, so daß man mit guten Gründen die treffenden Parallelen unserer Schrift zu den allerdings nicht genuin gnostischen Oden Salomos aufweisen konnte<sup>15</sup>, ohne aber auch hier eine eindeutige Einordnung leisten zu können. Jedenfalls erscheint bei der Standortbestimmung des EV die Christologie des Werkes als wichtiges Kriterium. In ihr überwiegen eher die nicht eigentlich gnostischen Züge (vgl. z. B. die Passionschristologie 20, 10—30), und dies besonders dann, wenn man jene Stelle (31, 4 f.) emendiert<sup>16</sup>, von deren Interpretation zunächst die Beantwortung der Frage nach dem doketischen Charakter der Christologie des EV abhängt. Diese Christologie ist also hier einer Schrift inkorporiert, deren Grundkonzeption jedoch genuin gnostisch ist, denn im Zentrum der Spekulation steht die Erlangung der erlösenden Gnosis des eigenen, aus der Aionenwelt abgesunkenen Geist-Selbst. Nun liegt die Schwierigkeit der religionsgeschichtlichen Einordnung des EV auch darin, daß es kein systematischer Traktat ist, sondern eine Homilie, die das System bereits voraussetzt, auf das sie in bilderreicher und eher verhüllender Sprechweise anspielt und das man deshalb nicht befriedigend rekonstruieren kann. Andererseits ist zu vermuten, daß die homiletische Darlegung zentrales Gedankengut des

*H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till* (Zürich 1961). — An Übersetzungen des vollständigen Textes des EV sind vor allem zu nennen: *H.-M. Schenke*, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Göttingen 1959); — *K. Grobel*, The Gospel of Truth (London 1960); — *W. C. Till* in: ZNW 50 (1959) 165—185.

<sup>13</sup> Evangelium Veritatis, a. a. O. XII.

<sup>14</sup> Vgl. *G. Quispel* in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross (London 1955) 50 und 53; *H.-Ch. Puech* in: E. Hennecke — W. Schneemelcher, a. a. O. I, 166; *W. C. van Unnik* geht so weit, apodiktisch zu behaupten: „The author of the Gospel of Truth was Valentinus himself“ (in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross, 99). *K. Grobel* schließt sich dieser Meinung an (a. a. O. 26), während *J. E. Ménard* die zweite Schrift des Codex Jung für einen homiletischen Kommentar zum valentinianischen Evangelium Veritatis hält (L'Évangile de Vérité [Paris 1962] 27).

<sup>15</sup> *H.-M. Schenke*, a. a. O.

<sup>16</sup> Zu dem Emendationsvorschlag von: sarx ensmat („Fleisch der Ähnlichkeit“ = Scheinleib) als Bezeichnung für den Leib Christi in: smat ensarx („Fleischesgestalt“) vgl. *H.-M. Schenke*, a. a. O. 46; *S. Arai*, Die Christologie des Evangelium Veritatis (Leiden 1964) 85.



vorausgesetzten Systems an primär sinntragenden Stellen verarbeitet, so daß zu fragen wäre, für welches Modell einer gnostischen Richtung jene Mythologumena, die im EV entscheidende Bedeutung zu haben scheinen, als fundierend angesetzt werden können. Das Mythologumenon von der Erlangung der Gnosis ist natürlich zu allgemein, da es allen gnostischen Richtungen zugrunde liegt. Dagegen läßt sich mit *H. Jonas*<sup>17</sup> eine Spekulation, der im Valentinianismus überhaupt fundierende Bedeutung zukommt, auch im EV als grundlegend nachweisen, und zwar handelt es sich um die Vorstellung, daß die ganze außerpleromatische Schöpfung (d. h. der „Mangel“) am Anfang der Entwicklung durch Unwissenheit (*Agnoia*) entstanden ist und in gegenläufiger Bewegung durch Erkenntnis (*Gnosis*) am Ende wieder aufgelöst sein wird, wobei hier der realitätsstiftende, ontologische Charakter der subjektiven Erfahrung (man vgl. den gnostischen *Sophia*-Mythos, insbesondere im Valentinianismus) klar zutage tritt. Diese Lehre findet ihren adäquaten Ausdruck in einer Formel des EV und in einer Notiz des Irenaeus über eine nicht näher bezeichnete valentinianische Gruppe (*Adv. haer.* I, 21, 4). Es handelt sich hierbei um folgende Stellen: „Da einmal das Vergessen entstanden ist, weil sie (scil. die Aionen) den Vater nicht erkannten, so wird dann, wenn sie den Vater erkennen, das Vergessen hinfort nicht mehr entstehen“ (*Codex Jung* 18, 7—11). Die Formel wird in 24, 28 ff. wiederholt, wobei statt „Vergessen“ der Terminus „Mangel“ (= die außerpleromatische Welt) gebraucht wird. Die Nachricht des Irenaeus, die allerdings in einem ganz anderen Kontext steht, lautet folgendermaßen: „Da nämlich durch Unwissenheit Mangel und *Páthos* (Leiden, Leidenschaft) entstanden sind, so wird durch *Gnosis* das ganze aus der Unwissenheit stammende System (scil. die Schöpfung) aufgelöst, so daß also die *Gnosis* die Erlösung des inneren Menschen ist“ (*Adv. haer.* I, 21, 4).

Die von *H. Jonas* beigebrachte Parallele ist zwar ein deutlicher Aufweis valentinianischer Bezugsstellen, die ihm erlauben, das EV in das Begriffsschema eines Valentinianismus einzuordnen. Damit aber sind die Beziehungen nur nominaliter definiert; ein historisch-genetischer Zusammenhang wird jedoch bei der besonderen Quellenlage der *Gnosis* durch Aufreihung in solcher Art dargestellter Invarianten wohl schwerlich zu leisten sein, da ja die Konstituenten der aufgewiesenen Parallelen weitgehend im Dunkel bleiben. Und es ist kaum ratsam, diese Konstituenten durch eine ins Auge fallende Parallelität in der Zeugnisschicht ohne weiteres als evident anzunehmen. Nachdem man sich aber im klaren ist, daß man eine Definition *nur* nominaliter geleistet hat, kann man allerdings sagen, daß das EV eine Spielart des Valentinianismus ist. Der bloße Aufweis von valentinianischen Parallelstellen kann jedoch nicht beanspruchen, eine zureichende Erklärung für den Konstitutionsprozeß des EV zu sein.

Auch die dritte Schrift des *Codex Jung*, „Der *Logos* über die *Anástasis*“, konnte bereits ediert werden<sup>18</sup>. Im Zentrum dieses in Briefform abgefaßten Textes, der neben manchen Unterschieden auch wesentliche Parallelen zum EV aufweist, steht eine gnostische Bestimmung des Begriffes „*Anástasis*“. Es handelt sich um die „*pneumatische Anástasis*“ (45, 40 f.), die hier im Empfange der erlösenden *Gnosis* besteht. Dieses Theologumenon führt zwar in die Nähe des Valentinianismus (vgl. *Clemens von Alexandria*, *Excerpta ex Theodoto* 7, 2), aber diese Zuordnung ist nicht eindeutig, da der gnostische Begriff der *Anástasis* nicht allein auf die Valentinianer beschränkt ist (vgl. *Irenaeus*, *Adv. haer.* I, 23, 5: *Menander*). Die Herausgeber möchten auch den „*Logos* über die *Anástasis*“ dem *Valentinos* selbst oder zumindest einem *Valentinos*-Schüler zuweisen<sup>19</sup>, doch ist hier diese Annahme

<sup>17</sup> Vgl. *Gnomon* 30 (1960) 327—335.

<sup>18</sup> *De Resurrectione* (*Epistula ad Reginum*), ed. *M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till*, *adiuvantibus R. McL. Wilson, J. Zandee* (Zürich 1963).

<sup>19</sup> *De Resurrectione*, a. a. O. XXXIII.



mit denselben — wenn nicht mit größeren — Schwierigkeiten belastet wie im Falle des EV. Eine genaue Bestimmung des „Logos“ in seinem Verhältnis zum EV im besonderen und zur Gnosis im allgemeinen mag weiterer Forschung vorbehalten bleiben.

Die größte Bedeutung von den bisher publizierten Schriften erlangte jedoch zweifellos das Evangelium nach Thomas des Codex II<sup>20</sup>, und zwar wegen seiner Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft, so daß die einschlägige Literatur in wenigen Jahren zu einer schwer übersehbaren Masse angeschwollen ist. Zunächst steht im Mittelpunkt der Diskussion die Frage, ob in dieser Logiensammlung, die ja neben bereits bekannten und unbekanntem Agrapha eine große Menge von Material bietet, das den Synoptikern in mehr oder weniger hohem Grade nahesteht, eine von den Synoptikern *unabhängige* Überlieferung greifbar wird, die von einer vor- und außerkanonischen Stufe der Evangelientradition abhängt. Aus dieser Annahme ergibt sich dann das Problem des Verhältnisses einer solchen Tradition zu den synoptischen Evangelien.

Die Meinungen sind hier naturgemäß geteilt, und die extremen Positionen, zwischen denen sich die Forschung bewegt, werden einerseits durch die in dieser Ausschließlichkeit unhaltbare Behauptung markiert, kein Logion des Thomasevangeliums könne beanspruchen, eine ursprünglichere Fassung als die synoptischen Parallelen zu bieten<sup>21</sup>. Andererseits kann sich die Behauptung, daß im Thomasevangelium auch eine *unabhängige* Überlieferung greifbar werde, die in eine vorsynoptische (bzw. außersynoptische) Schicht zurückreiche, bisweilen in der Literatur zu der Ansicht zuspitzen, Pseudo-Thomas habe die Synoptiker wahrscheinlich überhaupt nicht benützt<sup>22</sup>. Ein Vergleich des koptischen Textes der synoptischen Evangelien mit jenen Logien des Thomasevangeliums, die Ähnlichkeit mit synoptischen Logien aufweisen, scheint jedoch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit zu ergeben, daß Pseudo-Thomas die synoptische Tradition vielfach benutzt hat, daß aber in etlichen Fällen das Vorliegen einer von den Synoptikern unabhängigen Tradition durchaus nicht auszuschließen ist<sup>23</sup>. Neben der mit großem Eifer vortriebenen Erforschung des Thomasevangeliums vom Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft aus stehen die Versuche der Einordnung unserer Schrift in den Zusammenhang der uns bekannten gnostischen Gruppen (hier kommen vor allem Naassener und Valentianer in Frage) und der Aufweis der Theologie des Pseudo-Thomas<sup>24</sup> begrifflicherweise noch etwas im Hintergrund.

Im Jahre 1962 wurden die in der Chenoboskion-Bibliothek erhaltenen drei Versionen des Apokryphon des Johannes, eines der wichtigsten Originaldokumente

<sup>20</sup> Evangelium nach Thomas, koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till und Yassab Abd Al Masib (Leiden 1959). Vgl. auch folgende Übersetzungen: J. Doresse, L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus (Paris 1959); R. M. Grant - D. N. Freedman, The Secret Sayings of Jesus (Garden City - New York - London and Glasgow 1960). Die Übertragung des Thomasevangeliums, die dieses Buch bietet, wurde von W. R. Schoedel verfaßt. — Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: Geheime Worte Jesu — das Thomas-Evangelium (Frankfurt a. M. 1960). Hier und in: W. C. van Unnik, a. a. O., wurde die Übersetzung des Thomasevangeliums von H. Quecke besorgt.

<sup>21</sup> K. Th. Schäfer in: Bibel und Leben I (1960) 70.

<sup>22</sup> Cl. H. Hunzinger in: ThLZ 85 (1960) 843 f.; J. B. Bauer, Studia Evangelica III, in: TU 88 (Berlin 1964) 314.

<sup>23</sup> W. Schrage, Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen (Berlin 1964) 9; vgl. auch J. Kosnetter, Wissenschaft im Dienste des Glaubens (Wien 1965) 29 ff.

<sup>24</sup> Vgl. vor allem B. Gärtner, The Theology of the Gospel of Thomas (London 1961); E. Haenchen, Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (Berlin 1961). R. McL. Wilson, Studies in the Gospel of Thomas (London 1960).



der Gnosis, veröffentlicht<sup>25</sup>. Von diesen drei untereinander in verschiedenem Grade abweichenden Paralleltexten bietet der Codex III eine kürzere, die Codices II und IV hingegen eine längere Version. Ein vierter koptischer Paralleltext entstammt dem schon eingangs erwähnten Papyrus Berolinensis 8502, welcher der kürzeren Version nahesteht und von W. Till im Jahre 1955 veröffentlicht wurde<sup>26</sup>. Unser Apokryphon ist nicht zuletzt deshalb von so großem Wert für die Forschung, weil sich bereits bei Irenaeus Adv. haer. I, 29 ein kurzes Referat über den ersten Teil dieser Schrift findet. Der Häresiologe wird hier wohl einen griechischen Urtypus des Textes vor sich gehabt haben, der dann auch den uns bekannten vier koptischen Übertragungen letztlich zugrunde gelegen haben mag. Das Werk, das der Richtung der Barbelognosis zugehört und durch das Alter der in ihm verarbeiteten Traditionen sowie durch die Geschlossenheit seiner Darstellung besonders bedeutsam ist, muß also wohl schon um die Mitte des 2. Jh. wenigstens in seiner Grundstruktur vorhanden gewesen sein. Die Frage nach dem Verhältnis der Paralleltexte zueinander sowie zur Vorlage des Irenaeus kann noch nicht entschieden werden, da das Problem außerordentlich vielschichtig ist. Jedenfalls können wir eine Untersuchung aller dieser Fragen aus der Feder M. Krauses erwarten<sup>27</sup>.

Im Jahre 1963 endlich wurde das Evangelium nach Philippus, eine weitere Schrift des Codex II, die — wie das Thomasevangelium — bereits durch die Reproduktionen des Labibschens Tafelbandes bekannt gewesen war, in einer Edition vorgelegt<sup>28</sup>. Dieses Evangelium ist nicht identisch mit der von Epiphanius (Pan. 26, 13) genannten gnostischen Schrift gleichen Titels. Der Name des Apostels dürfte in unseren Text, der eher ein Florilegium gnostischer Gedanken als eine zusammenhängende Abhandlung ist, wahrscheinlich später eingefügt worden sein. Unser Philippusevangelium zeigt in etlichen Punkten deutliche Parallelen zu valentinianischen Lehren, so im Sophia-Mythos (z. B. 107, 31; 108, 10—12), und setzt zum Verständnis mehrerer Stellen valentinianische Lehren voraus (z. B. 106, 11 ff.). Auch Erweiterungen valentinianischer Spekulationen scheinen vorzuliegen (z. B. die Lehre von Maria Magdalena als der Paargenossin des irdischen Jesus: 107, 6 ff.). Besonders interessant ist — neben Zeugnissen für eine Reihe gnostischer Sakramente, wie Taufe, Salbung und Eucharistie — vor allem das Material, das unsere Schrift für das Mysterium des Brautgemachs bietet (z. B. 115, 2 ff. 27 ff.), ein Sakrament, das für die valentinianische Schule der Markosier bei Irenaeus, Adv. haer. I, 21, 3 bezeugt ist. Die Erforschung des Evangeliums nach Philippus steht begrifflicherweise ebenfalls noch in den Anfängen, wenn auch

<sup>25</sup> M. Krause und P. Labib, a. a. O. Vgl. auch: Apokryphon Johannis, The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary by S. Giversen (Copenhagen 1963).

<sup>26</sup> Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955).

<sup>27</sup> M. Krause und P. Labib, a. a. O. 37. — Zu den literarkritischen Problemen vgl. H.-M. Schenke in: ZRGG 14 (1962) 57 ff.; 352 ff.

<sup>28</sup> Das Evangelium nach Philippos, herausgegeben und übersetzt von W. C. Till (Berlin 1963). Es muß bemerkt werden, daß W. Till nur der Labibsche Photoband zur Verfügung stand. M. Krause, der Einsicht in das Original-Manuskript nehmen konnte, berichtigt die Lesungen Tills an vielen Stellen (Zeitschrift für Kirchengeschichte I/II [1964] 168 ff.). Die erste Übersetzung des Philippos-Evangeliums ins Deutsche fertigte H.-M. Schenke auf Grund der Labibschens Textreproduktion an (ThLZ 84 [1959] 1—26; ferner in: J. Leipoldt — H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi [Hamburg-Bergstedt 1960] 31—65). Hier ist auch die mit Einleitung und Kommentar versehene Übersetzung von R. McL. Wilson (The Gospel of Philip [London 1962]) zu nennen sowie die Übertragung von J. E. Ménard (L'Évangile selon Philippe [Paris 1964]), der eine umfassende Einführung vorangestellt ist.



schon etliche interessante Untersuchungen zu Einzelproblemen veröffentlicht werden konnten<sup>29</sup>.

Die 5. Schrift des Codex II schließlich (von den Herausgebern „Schrift ohne Titel“ genannt) wurde von *A. Böhlig* und *P. Labib* im Jahre 1962 publiziert<sup>30</sup>. Dieser Text verarbeitet eine Fülle verschiedenartiger Stoffe. Zunächst sind hier Vorstellungen aus dem griechischen Bereich zu nennen, so: Chaos, Tartaros, Eros (Theogonie des Hesiod) oder das Märchen von Amor und Psyche (Apuleius). Der jüdische Bereich ist besonders deutlich vertreten: starke alttestamentliche Bezüge liegen vor, vor allem in der Urgeschichte; ferner kann man einen reichlichen Gebrauch der in der Gnosis so beliebten Henoch-Literatur feststellen, und auch hebräisch-aramäische Wortspiele fehlen nicht.

Auch die ägyptische Mythologie ist u. a. durch die in der hellenistischen Welt weitverbreitete Sage vom Phönix, der hier als Symbol des Paradieses verstanden wird, repräsentiert.

Für die Geschichte des Manichäismus ist es nicht uninteressant, daß unsere Schrift eine Version des sogenannten Mythos der Verführung der Archonten bietet (156, 2—158, 1).

Aber auch christliche Elemente sind deutlich vorhanden: Jesus Christus, das Abbild des Sotér, der sich in der Ogdoás (Achttheit) befindet (153, 26 f.), weilt in der Hebdomás (Siebenheit) bei Sabaoth, der sich von seinem Vater, dem bösen Demiurgen, abgewandt und dafür ein eigenes Reich erhalten hat<sup>31</sup> (153, 25—29). Ferner begegnen uns auch Zitate aus den Synoptikern (z. B. Mt 10, 26 in: 173, 17 ff.).

Obwohl die Schrift eine so große Menge verschiedenartigen Materials verarbeitet, macht sich in der Behandlung und Interpretation des verwendeten Stoffes doch ein deutlicher übergreifender Sinnzusammenhang bemerkbar, der in der Entwicklung der gnostischen Fundamentalprobleme (die Fundierung des anthropologisch-soteriologischen Ansatzes) gründet. So stellt sich dieser Text als ein Versuch dar, gnostische Weltanschauung einheitlich und überzeugend zu explizieren. Trotz ihrer Nähe zu anderen Schriften der sogenannten christlichen Gnosis (bes. zur „Hypóstasis der Archonten“)<sup>32</sup>, ist diese Schrift wohl noch nicht eindeutig einer bestimmten Schulrichtung zuzuweisen.

Nicht unberechtigtes Aufsehen erregte die Veröffentlichung des Großteiles der in Codex V enthaltenen Schriften<sup>33</sup>. Die erste Schrift dieser Edition (Cod. V, 17—24), die wenig bedeutende Apokalypse des Paulus (nicht identisch mit dem bekannten Apokryphon desselben Namens), handelt vom Aufstieg des Apostels in den zehnten Himmeln und verwertet hauptsächlich das innerhalb und außerhalb der Gnosis weitverbreitete Motiv der Himmelsreise der Seele.

<sup>29</sup> Z. B.: *Robert M. Grant*, The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, in: *Vigiliae Christianae* 15 (1961) 129—140; *E. Segelberg*, The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System, in: *Numen* 7 (1960) 189—200.

<sup>30</sup> Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi, im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von *A. Böhlig* und *P. Labib* (Berlin 1962).

<sup>31</sup> Man beachte hier die Spaltung der Gestalt des alttestamentlichen Demiurgen in den verworfenen Archigenétor und seinen Sohn Sabaoth, der Buße tut und sich der Lichtwelt zuwendet.

<sup>32</sup> „Die Hypóstasis der Archonten“ ist eine noch nicht edierte Schrift des Codex II, die aber in dem mehrfach erwähnten Labibischen Photoband zugänglich ist und von *H.-M. Schenke* übersetzt wurde (ThLZ 83 [1958] 661—670; *J. Leipoldt-H.-M. Schenke*, a. a. O. 68—84).

<sup>33</sup> Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von *A. Böhlig* und *P. Labib*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* (Halle/Saale 1963). Nur die erste Schrift des Codex V, der Eugnostos-Brief, wurde noch nicht herausgegeben.



Wesentlich größeres Interesse können die beiden Jakobus-Apokalypsen beanspruchen. Wie man weiß, besteht in der Gnosis eine Tradition, die bestrebt ist, Geheimlehren durch Berufung auf Jakobus den Gerechten zu autorisieren (vgl. Hippolyt, Ref. V, 7, 1. Im Logion 12 des Thomasevangeliums wird Jakobus der Gerechte als Haupt der Gnostiker legitimiert. In diesem Zusammenhang sei auch auf das noch unedierte Apokryphon des Jakobus des Codex Jung 1—36<sup>34</sup> verwiesen).

Die (erste) Apokalypse des Jakobus (24—44) trägt unverkennbar valentinianisches Gepräge, insbesondere in der Lehre von Sophia und Achamoth (z. B. 35, 7; 36, 6. 8). Auch werden valentinianische Kultformeln verarbeitet (33, 16—34, 18; 34, 26—35, 19), die uns schon aus Irenaeus, Adv. haer. I 21, 5 (Epiphanius, Pan. 36, 3, 2—6) bekannt sind, wobei die Vermutung naheliegt, daß beide Fassungen der Formeln auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Ferner wäre für den Gnosisforscher hier auch die in 31, 17—26 vorgetragene doketische Christologie von einigem Interesse.

Die (zweite) Apokalypse des Jakobus (44—63) bietet ein reiches Hymnenmaterial in den Offenbarungsreden. Der Predigt des Jakobus auf den Stufen des Tempels folgt die Beschreibung der Steinigung, die eine genaue Kenntnis der jüdischen Strafvollzugsvorschriften (Traktat Sanhedrin-Makkoth) verrät (vgl. auch den von Hegesipp gegebenen Bericht über das Martyrium des Jakobus bei Eusebius, Hist. eccl. II, 23, 4—18).

Der Charakter des Werkes ist zweifellos gnostisch, so handelt z. B. ein langer Abschnitt (51, 19 ff.) vom Demiurgen, der sich fälschlich für den einzigen Gott hält (56, 26—57, 1; vgl. Is. 46, 9 LXX) — eine aus zahlreichen gnostischen Texten bekannte Blasphemie des Welterschöpfers. Das gnostische Gepräge ist jedoch so allgemein, als daß man die Apokalypse jetzt schon einer bestimmten Schule zuweisen könnte.

Die letzte Schrift des Codex V, die Apokalypse des Adam (64—85; eigentlich: „Die Offenbarung, die Adam seinen Sohn Seth lehrte“, 64, 2 f.), ist von größter Wichtigkeit für die Erforschung der Gnosis wegen der Vielzahl religionsgeschichtlicher Parallelisierungsmöglichkeiten, die dieser Text bietet. Neben zahlreichen jüdischen Elementen — besonders in der Urgeschichte — werden auch Motive greifbar, die mit Täuferkreisen in Zusammenhang zu stehen scheinen, wobei zu beachten ist, daß für die mandäische Gnosis ein ursprünglicher Zusammenhang mit vorchristlichen heterodox-jüdischen Täuferbewegungen wahrscheinlich gemacht wird. In unserer Schrift wird die Taufe aber spiritualisiert und mit der Gnosis gleichgesetzt (85, 25 f.), mit der auch der Begriff eines vergeistigten Gesetzes parallelisiert erscheint (85, 3 ff.). Vor allem enthält der in 77, 27 eingefügte Exkurs über die vierzehn Geburtsgeschichten des Erlösers (hier „Phostér“ = „Erleuchter“ genannt) auch Material iranischer Provenienz (z. B. die Geburt des Mithra 80, 13; 24—25). Allerdings kann der in diesem Exkurs verarbeitete Stoff kaum einen Fingerzeig auf die reale Entstehung der Gnosis geben, vielmehr zeigt er, welche Vorstellungen von Erlösergeburten dem Autor im Rahmen des hellenistischen Synkretismus bekannt geworden sind, die dann durch die Konzeption der Aussage eines letzten, des vierzehnten, des „königslosen“ Geschlechtes (d. h. des Geschlechtes der eigentlichen Gnostiker, vgl. Sophia Jesu Christi 92, 6—7, Hipp., Ref. V, 8, 2. 30 und die Schrift ohne Titel des Codex II, 173, 2) überboten werden. Der Exkurs gibt also eher einen Hinweis für die Wanderung der Topoi als für das genetische Konstitutionsproblem der Gnosis. Dagegen sind die jüdischen Parallelen besser geeignet, Fingerzeige auf einen konkreten historischen Ursprung zu geben, zumal ja auch mandäische Parallelen feststellbar sind.

<sup>34</sup> Vgl. E. Hennecke - W. Schneemelcher, a. a. O. I, 245—249.



Ein sehr wesentliches Problem, das die Adamsapokalypse für die Herausgeber bildet, ist die Frage nach dem vorchristlichen Charakter dieser Schrift. Da die Forschung schon seit geraumer Zeit die Existenz einer vorchristlichen Gnosis in Erwägung zieht, sei dieses Problem, das seit neuestem auch im Zusammenhang mit der Adamsapokalypse diskutiert wird, an dieser Stelle als Abschluß der Übersicht, die wir gegeben haben, ausführlicher behandelt.

A. Böhlig hat an mehreren Stellen der Auffassung Ausdruck verliehen, daß man es in dieser Apokalypse tatsächlich mit vorchristlicher Gnosis zu tun habe. So vertritt er die Meinung, daß wir hier „an einem Original in die vorchristliche Gnosis vorstoßen können“, und sagt ferner: „Die Schrift stammt aus vorchristlicher Gnosis.“<sup>35</sup> Ferner ist Böhlig der Ansicht, der Text weise „auf einen vorchristlichen Ursprung aus jüdisch-iranischer Gnosis hin“<sup>36</sup>. Diese Aussagen scheinen in der Feststellung Böhligs ihre letzte Fundierung zu erhalten, die Adamsapokalypse enthalte „keine Erwähnung Jesu bzw. Christi. Die einzige Stelle, die als Anspielung aufgefaßt werden könnte, ist, ... anders aufzufassen und läßt sich auch (sic!) vorchristlich erklären.“<sup>37</sup> Es handelt sich hier um jene Stelle, in der das Verhalten des Demiurgen und seiner Kräfte gegenüber dem auf Erden erscheinenden Phostér geschildert wird. Der Demiurg muß anerkennen, daß der Phostér („dieser Mensch“: 77, 6) doch „höher“ ist als er selbst und seine Kräfte (77, 6—7), und wird gegen den Erleuchter „einen großen Zorn erregen“ (77, 8). Die Kräfte aber werden den Phostér nicht sehen (77, 14—15) und werden „das Fleisch des Menschen, über den der Heilige Geist gekommen ist, strafen“ (77, 16—18).

Die Mächte halten den Namen des Erlösers für einen Irrtum (wörtlich: „behandeln ihn als Irrtum“) und fragen: „Woher ist er (scil. der Irrtum)<sup>38</sup> oder woher sind die lügnerischen Worte gekommen ...?“ (77, 20—25.)

Die beiden hier erwähnten Motive (der Erlöser wird von den Mächten nicht erkannt, und die Mächte bewirken seine Passion — man vgl. 1 Kor. 2, 8) sind uns aus Texten bekannt, die eindeutig in den Rahmen der christlich-häretischen Gnosis gehören. So berichtet Irenaeus in seinem Referat über ein ophitisch-sethianisches System (Adv. haer. I, 30, 13), daß hier die Mächte über den Erlöser ergrimmt und Jesus kreuzigten. Das sogenannte Evangelium Veritatis erzählt, wie die demiurgische Pláne („Irrtum“) über Jesus erzürnt ist und ihn verfolgt (Codex Jung 18, 22—23), worauf Jesus an ein Holz genagelt wird (ebd. 18, 24). In der ersten Jakobusapokalypse des Codex V wird Jesus von den Archonten getötet (31, 23 f.), während das Volk der Juden an seinem Tode unschuldig ist (31, 21—22). In der Pistis Sophia bringen die Archonten Verfolgung über die zwölf Apostel, in denen sich die Kräfte der zwölf Erlöser des ersten Mysteriums verkörpert haben<sup>39</sup>. Ferner sagt hier Jesus von sich: „Und nicht haben mich die Archonten der Aionen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre.“<sup>40</sup> Aber auch in der simonianischen Gnosis findet sich der verbreitete Topos, daß der Erlöser den Mächten verborgen ist (Epiphanius, Pan. 21, 2, 4).

<sup>35</sup> A. Böhlig - P. Labib, Koptisch-agnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, 5 und 95.

<sup>36</sup> Oriens Christianus 48 (1964) 44.

<sup>37</sup> Ebd. 45.

<sup>38</sup> Ich möchte mit Böhlig (109) das Subjekt des Verbuns in 77, 23 auf „Irrtum“ (77, 22) beziehen. H.-M. Schenke (OLZ 61 [1966] 33) faßt die Worte „die Kraft dieses Menschen“ (77, 6) als Subjekt auf, eine Konstruktion, die auch ihren guten Sinn hat.

<sup>39</sup> C. Schmidt - W. Till, Koptisch-agnostische Schriften, I, 3. Aufl. (Berlin 1959) 7, 4—6.

<sup>40</sup> Ebd. 7, 28—30.



Jedoch auch in nichtgnostischen Schriften begegnen wir jenen Motiven, so in der Ascensio Isaiae 9, 14: „Und der Gott jener Welt wird die Hand gegen seinen Sohn (scil. Christus) ausstrecken, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen am Holze, ohne zu wissen, wer es ist.“<sup>41</sup> Und ferner heißt es 10, 11<sup>42</sup>: „Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du (scil. Christus) mit mir (scil. Gott Vater) zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist.“ Und weiter 11, 16<sup>43</sup>: Er (scil. Christus) war „allen Himmeln und allen Fürsten und jedem Gott dieser Welt verborgen“. Ferner wird in 11, 19<sup>44</sup> die Kreuzigung auf Einwirkung des Satans zurückgeführt. Des weiteren erzählt Justinus Martyr (Apol. I 54—60), wie die Dämonen vergeblich versuchten, das Mysterium der Erlösung zu erkennen und zur Irreführung der Menschen lächerliche Mythen erzeugten.

A. Böhlig ist zwar bereit, in der oben zitierten Stelle der Adamsapokalypse (77, 16—18) eine „Vorstellung vom leidenden Heiland“ zu sehen, bezieht sie aber nicht auf das Leiden Christi, sondern auf eine „ältere Vorstellung vom leidenden Messias“<sup>45</sup>, um dann auf Grund der Tatsache, daß die Adamsapokalypse jüdisches und iranisches Material verarbeitet, hier die Gleichsetzung des Messias mit Sošyant, dem dritten Sohne Zarathustras, zu finden<sup>46</sup>. Um aber diese Synthese — als eine vorchristliche — wahrscheinlich zu machen, müßte es im Judentum in vorchristlicher Zeit die Vorstellung vom leidenden Messias gegeben haben. Eine solche Vorstellung aber findet sich im Judentum nicht vor dem 2. Jh. n. Chr. Die älteste Nachricht von diesem Messias aus dem Hause Joseph bringt eine Baraita Sukka 52a<sup>47</sup>. Die Auffassung von einem vorchristlichen leidenden Messias im Judentum hingegen beruht lediglich auf sehr bestreitbaren religionsgeschichtlichen Konjekturen. Es scheint mir somit wesentlich wahrscheinlicher, in der umstrittenen Stelle der Adamsapokalypse eine Anspielung auf Jesus bzw. Christus zu sehen, um so mehr auch, als ja dort vom „Fleische des Menschen“ und vom „Heiligen Geist“ die Rede ist (77, 16—17). Daraus ergibt sich aber, daß die Schrift nicht rundweg als ein Spezimen vorchristlicher Gnosis anzusehen ist, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß in ihr vorchristliche oder doch — vorsichtiger formuliert — außerchristliche Traditionen von Gnosis greifbar werden können.

Wir stehen nun am Ende unserer Skizze und stellen rückschauend fest, daß bereits zwölf der insgesamt 51 Schriften des Chenoboskion-Fundes ediert vorliegen, während der koptische Text einer weiteren Schrift, der „Hypostase der Archonten“, im Labibischen Photobande zugänglich ist. Es wäre zu hoffen, daß die Veröffentlichung weiterer Texte, die sich schon in Vorbereitung befindet<sup>48</sup>, nicht allzulange auf sich warten läßt.

Die in unserer kurzen Übersicht umrissenen Probleme wollen wir abschließend in einem Résumé zusammenfassen und versuchen, am Maßstab des erreichten

<sup>41</sup> E. Hennecke - W. Schneemelcher, a. a. O., II, 464.

<sup>42</sup> Ebd. II, 465.

<sup>43</sup> Ebd. II, 467.

<sup>44</sup> Ebd. II, 467.

<sup>45</sup> Oriens Christianus 48 (1964) 47, in dem er auf Jeremias, „pais theou“, in: ThWb V, 676 ff. verweist.

<sup>46</sup> Oriens Christianus 48 (1964) 47.

<sup>47</sup> Vgl. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums (Wien 1955) 69.  
<sup>48</sup> Die Schriften „Die Exegese über die Seele“, „Das Buch des Athleten Thomas“ aus Codex II und die acht in Codex VI enthaltenen Schriften sollen ediert werden in: M. Krause und P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und Codex VI (ADIK, Koptische Reihe II). Die „Hypostase der Archonten“ wird wahrscheinlich J. M. Plumley publizieren (vgl. M. Krause in: ZKG I/II [1964] 168, Anm. 3 und 7).



Standes der Wissenschaft bezüglich der Bedeutung der edierten Schriften für die weitere Forschung einige Akzente zu setzen.

Dabei haben wir zu unterscheiden einmal die Koptologie als vorwiegend linguistische Disziplin und zum anderen die Gnosisforschung inklusive ihrer Grenzgebiete (Neutestamentliche Wissenschaft, Geschichte der Alten Kirche, Wissenschaft vom Judentum, allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft).

Die Bedeutung des Fundes für die koptische Linguistik liegt in der Vermehrung des für das 4. Jh. nur spärlich vorhandenen paläographischen Materials. Weiterhin erweisen sich die Texte als sehr fruchtbar für die Dialektforschung: für das Subachmimische stehen drei Codices zur Verfügung, während uns die zehn übrigen Papyrusbücher reiches frühes sahidisches Material mit achmimischen und subachmimischen Einschlügen bieten. Der koptische Wortschatz wird durch neue Worte vermehrt und die Lehnwortforschung erweitert.

Ist das Thomasevangelium besonders für die Synoptikerforschung von großer Wichtigkeit, so dürfen wir hoffen, daß die Chenoboskion-Bibliothek wenigstens indirekt (durch Rückdatierung, d. h. Herausschälung früher Traditionsstücke gnostischer Schriften) vielleicht auch einiges Licht in das Dunkel werfen wird, das über der Geschichte des frühen Christentums in Ägypten liegt.

Durch die aufgefundenen Originalquellen sind wir in der Lage, die patristischen Zeugnisse zu überprüfen und zu ergänzen; die Häresiologen griffen ja unter ganz bestimmten — meist polemischen — Voraussetzungen solche Aspekte der Gnosis heraus, die für sie in der gegebenen Situation wichtig und manipulierbar waren. So ist der Fund von Nag Hammadi auch für die dogmengeschichtliche Forschung relevant, da Tendenzen der Ketzerbestreiter am nicht tendenziös verstellten Material gemessen werden können.

Für die Gnosisforschung selbst haben die Funde von Nag Hammadi unseren Quellenbestand entscheidend bereichert, soviel man bis jetzt sehen kann, hauptsächlich für den Umkreis der sogenannten christlich-häretischen Gnosis (vor allem: sethianische, barbelognostische, valentinianische Schulrichtungen). Besonders ist die jüdische Komponente der Gnosis deutlich geworden; daneben stießen wir immer wieder auf iranische und hellenistische Elemente. Was jedoch die *historische Genesis* der Gnosis angeht, so haben die neuen Quellen bisher keine einschneidenden Änderungen im Problemhorizont gebracht. Allerdings glauben wir, daß auf Grund des Quellencharakters der neuen Funde die Forschung auch in der Fassung des Ursprungsproblems differenziert werden könnte. Denn anders als ein Bericht aus zweiter Hand fordert eine Quelle zu einer Motivsichtung heraus, bei der — besonders im Hinblick auf das ungeklärte Ursprungsproblem — folgendes grundsätzlich zu bemerken wäre:

1. Tritt ein bestimmtes Motiv häufig auf, so läßt es noch keinen unmittelbaren Schluß auf die Genesis des Sinnzusammenhangs (hier: der Gnosis) zu, innerhalb dessen es steht, selbst dann noch nicht, wenn es eine zentrale Stelle einnimmt. In unserem Falle bedeutet das: Die Gnosis muß nicht aus dem Milieu stammen, aus dem die Motive stammen, die quantitativ bevorzugt werden oder die eine zentrale Stelle in der Sinnkonstruktion innehaben. Es ist nämlich durchaus möglich, sich innerhalb eines „gnostischen“ Motivationshorizontes eines irgendwie passenden Motivs aus einem anderen Motivationshorizont zu bedienen, um es umzudeuten und sich entsprechend anzueignen.

2. Einen gnostischen Motivationshorizont (z. B. „gnostische Daseinshaltung“) *ein für allemal* vorauszusetzen, halten wir freilich für problematisch, wenn die Möglichkeit besteht, daß Vorstellungen, Topoi, Philosophumena oder Theologumena bestimmter *nichtgnostischer* Herkunft eine schon geprägte oder nur vorgeprägte Gnosis beeinflusst und dadurch eine weitere Entwicklung dieser Gnosis, auch im



Sinne von Praxis, veranlaßt haben könnten. Gnosis wäre hier also erst zu dem geworden, was wir quellenmäßig vor uns haben. Denn Sprache — und um diese handelt es sich ja — kann einen neuen Sinn aufleuchten lassen und in der Deutung des „Daseins“ wirksam werden sowie bestimmte Verhaltensweisen bedingen.

3. Schließlich könnte es möglich sein, daß Motive, die sich ursprünglich einer bestimmten Region zuweisen lassen, den Menschen, die unsere Schriften verfaßten, lasen und sich nach ihnen motivierten, herkunftsmäßig unbekannt und uninteressant waren: als Topoi nämlich, die weit und breit tradiert wurden, die zum Bildungsarsenal des spätantiken Menschen gehörten und die im Hinblick auf eine aufzuweisende genuine Gnosis bisweilen nur ausschmückenden Charakter hatten.

Eine Erforschung der Gnosis, die sich historischer und auch soziologischer Methoden bedient, begegnet deshalb großen Schwierigkeiten, weil die Quellen dafür wenig geeignet erscheinen. Einer tiefenpsychologischen und auch philosophischen Deutung jedoch stehen sie durchaus offen. Sicher bleibt, daß die Motivgeschichte auch weiterhin einen zentralen Platz innerhalb der Gnosisforschung behaupten wird, und so bedeuten die neuen Quellen besonders für eine an ihnen in dieser Hinsicht zu leistende Erschließung eine große Bereicherung.