

Zur Frage nach *Eugnostos* in Codex III von Nag Hammadi

von
Alexandr L. Khosroyev

Unter der Berücksichtigung, daß fast alle Nag-Hammadi-Schriften anonym oder pseudoepigraphisch geschrieben sind und daß sie im Vergleich zur Autorenliteratur einem anderen kulturellen Niveau angehören,¹ in welchem die sakrale Autorität der Schrift immer wichtiger als der reale Name ihres Autors war,² wird die Frage nach einem rätselhaften *Eugnostos* (ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ) besonders interessant.

Belegt ist der Name zweimal, und zwar mit dem Beiwort »der selige« (ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ) als Autor der 3. Schrift des Codex III (am Anfang und am Ende des Traktates: *Eug* 70, 1 und 90, 12-13), und noch einmal, jetzt mit dem Beiwort »der liebevolle« (ΠΑΓΑΠΗΤΙΚΟΣ), in einer Passage (69, 6-17) der 2. Schrift des Codex (*EvAeg* 69, 10-11), die der fast einmütigen Meinung der Forscher nach nichts anderes als ein Kolophon darstellt.³ Das Problem scheint keine gebührende Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Literatur auf sich gezogen zu haben,⁴ und die Frage, ob es sich hierbei um ein und dieselbe Person handelt, ob man an zwei verschiedene Personen denken muß, oder ob dieses Wort möglicherweise andere Realien als seine Bedeutung als Name widerspiegelt, ist wenigstens für mich offen geblieben. Davon ausgehend, möchte ich mich noch einmal diesem Problem zuwenden.

Die 1. Schrift des Codex V, die eine andere Version des *Eug* enthält (1, 1-17, 18), ist leider sowohl am Anfang als auch am Ende des Textes, wo ein Titel des Traktates zu erwarten wäre, sehr stark beschädigt und unlesbar. Der Autorennamen *Eugnostos* in V. I. 1, 1 und V. I. 17,

18 kann nur aufgrund der 3. Schrift des Codex III wiederhergestellt werden, obwohl es sich nur um die Rekonstruktion eines einzelnen Wortes [ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ?] handeln kann, weil es in beiden Fällen keinen Platz für [ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ] gibt.⁵ Am Ende der zweiten und zugleich letzten Schrift des Codex IV, die eine andere Version des *EvAeg* enthält,⁶ fehlt ein Blatt (eine Seite) des Textes (50, 1 – 81 /?/ oder 82 /?/), wo ein Schlußpassage wie in III.69, 6-17, zu erwarten wäre,⁷ in der sich auch der Name *Eugnostos* befunden haben könnte. Zudem kann man den Titel, der sich vermutlich am Anfang der beiden Versionen der Schrift (III. 40, 12 und IV. 51, 1-2) befand, sowohl für *EvAeg-III*: ΠΧΩΩΜΕ ΝΤΖ[ΙΕ]Ρ[Δ ΠΤΕ ΠΡΠΠΚΗΜΕ] (40, 12-13)⁸ als auch für *EvAeg-IV*: [ΠΧΩΩΜΕ ΕΤΟΥΔ]ΑΒ ΠΤΕ ΝΙ[ΡΠΠΚΗΜΕ] (50, 1-2),⁹ d. h. »das heilige Buch der Ägypter«, nur aufgrund der Analogie mit den Wörtern ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Π)ΠΡΠΠΚΗΜΕ, d. h. »das Ägypterevangelium«¹⁰, die erst im Codex III. 69, 6 vorkommen, erschließen.

Beim heutigen Zustand dieser Texte sieht man nur einen für die beiden Versionen des *EvAeg* zuverlässig bezeugten Titel, nämlich »Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes«. Im Codex III liest man diesen Titel sowohl am Anfang des Traktates (40, 12-13): ΠΧΩΩΜΕ ΝΤΖ[.]Ρ[±10] ΠΤΕ ΠΠΠΟΣ ΝΑΤΗΝΑΥ ΕΡ[ΟΔ ΠΠΠΑ ...] als auch zweimal am Ende: ΤΒΙΒΛΟΣ ΤΖΙΕΡΑ ΠΠΠΟΣ ΠΑΖΟΡΑΤΟΝ ΠΠΠΔ (69, 16-17) und in derselben Form in 69, 18-19 – nur mit dem Unterschied, daß das Wort ΠΝΕΥΜΑ ausgeschrieben ist. Im Codex IV kann man nach der Analogie mit dem Codex III mit ge-

wisser Sicherheit folgenden Titel erschließen: [ΠΧΩΜΕ¹¹ ΕΤΟΥΔ]ΔΡ ΝΤΕ ΝΙ[± 13, Π]ΙΝΟΣ ΝΗΑ [ΤΗΔΥ ΕΡΟΥ ΝΠΗΔ] (50, 1-3; s. Facsimile IV, pl. 58).¹²

Gleichzeitig wird im Text die Aussage getroffen, daß dieses Buch von *Seth* geschrieben wurde (»Das ist das Buch, das der große Seth geschrieben hat ...«: III. 68,1-2; »Dieses Buch hat der große Seth mit den Buchstaben geschrieben«: III. 68, 10-11). Versteht man aber die Genitivkonstruktion ΤΒΙΒΛΟΣ ...ΝΠΗΔ im Sinne der biblischen Auffassung vom Gott(Geist-)geschriebenen (d.h. Gottinspirierten; vgl. z.B. Math. 2:5: γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου) Buch, so ist es nicht so wichtig, welche Bedeutung man für den Genitiv, entweder *possesivus* (d.h. »das Buch gehört dem Geist«) oder *auctoris* (d.h. »das von dem Geist geschriebene Buch«), annimmt. Die zwei angeblich verschiedenen Autorenschaften bedeuten nur, daß Seth, vom Geist inspiriert, dieses Buch geschrieben hat, und gerade deswegen ist sowohl ein geistiger (ΝΣΔΑΙ ΝΠΟΥΤΕ: III. 69, 7; ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ: III. 69, 15) als auch ein materieller (das Buch wurde 2^η 2ΕΝΣΔΑΙ geschrieben: III. 68, 11; IV. 81, 1; und dann auf einem Berg versteckt: III. 68, 12-14) Aspekt des Traktates betont.

Nach diesen Beobachtungen stellt sich sogleich die Frage, warum dieses, von *Seth* durch die Inspiration des Geistes geschriebene, Buch am Ende, und zwar erst im Kolophon (wenn man die Schlußpassage als ein nachträgliches Kolophon betrachtet) unerwartet einen neuen, vom Inhalt des Traktates nicht motivierten, Titel (wenn man »Das Ägypterevangelium« als Titel betrachten will¹³) erhält. Bevor man allerdings diese Frage zu beantworten versucht, stellen sich einige zusätzliche Fragen, und zwar ob es sich wirklich um ein Kolophon des Traktates handelt, das im Laufe der handschriftlichen Überlieferung (auf griechischem oder koptischem Boden) zum Text hinzugesetzt wurde, und so daß der Titel nicht unbedingt ursprünglich wäre, oder ob diese Passage ein-

fach der Schlußteil des Traktates darstellt, und folglich als Zeugnis dienen kann, daß sich dieser, wenn auch modifizierte, Titel neben dem Haupttitel »Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes«, ursprünglich am Anfang der beiden Versionen befand. Es ließe sich als dritte Möglichkeit auch daran denken, ob die Verbindung »Das Ägypterevangelium« überhaupt etwas mit dem Titel der Schrift zu tun hat. Zur Klärung dieser Fragestellungen soll der Text 69. 6-17 näher betrachtet werden.

Die Passage, die graphisch von dem vorangehenden Text getrennt ist, – was dafür zeugen kann, daß wenigstens der letzte Schreiber diesen Teil als etwas ursprünglich dem Traktat nicht Angehörendes oder als etwas, was man absondern mußte, betrachtete¹⁴ (falls er nicht selbst diese Zeilen hinzugefügt hat, s.u.), – und die keine eindeutige Übersetzung zuläßt, lautet:

- 69.6. > ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΝΡΗΠΚΗΜΕ
 7. ΤΒΙΒΛΟΣ ΝΣΔΑΙ ΝΠΟΥΤΕ Τ2ΙΕ
 8. ΡΑ ΕΤ2ΗΠ¹⁵ ΤΕΧΑΡΙΣ ΤΣΥΝ2ΕΣΙΣ
 9. ΤΕΣΘΗΣΙΣ ΤΕΦΡΟΗΣΙΣ ΝΠΠΕ
 10. ΡΣ2ΗΤΣ· ΕΥΓΗΩΣΤΟΣ ΑΓΑΠΗ
 11. ΤΙΚΟΣ 2^η ΠΕΠΗΔ 2^η ΤΣΑΡΞ
 12. ΠΑΡΕΝ ΠΕ ΓΟΓΓΕΣ'Σ'ΟΣ ΝΠ ΝΑ
 13. ΩΡΡΟΥΘΕΙΝ 2^η ΟΥΑΦΘΑΡΣΙΑ
 14. ΙΣ ΠΕΧΣ ΠΩΗΡΕ ΝΠΠΟΥΤΕ
 15. ΠΣΩΤΗΡ· ΙΧΘΥΣ ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ
 16. ΤΒΙΒΛΟΣ Τ2ΙΕΡΑ ΝΠΠΟΣ ΝΔ2Ο
 17. ΡΑΤΟΝ ΝΠΠΗΔ 2ΔΜΗΝ >>>-----
 >>>-----
 18. > ΤΒΙΒΛΟΣ Τ2ΙΕΡΑ ΝΠΠΟΣ
 19. > ΝΔ2ΟΡΑΤΟΝ ΝΠΠΕΥ
 20. > ΝΔ 2ΔΜΗΝ >>>-----

In der Annahme, daß der Kopist des Codex III im voraus wußte, welche Schriften abzuschreiben sind, und deshalb, nachdem er alles ausge-rechnet hatte, den Platz im Codex nicht einsparte¹⁶ (vermutlich hatte er als Vorlage einen Codex, dessen Zusammensetzung identisch

mit der des Codex III war), scheint man das Vorhandensein des letzten überflüssigen Titels erklären zu können: der Schreiber hat den Text in der Zeile 17 beendet und, weil er am Ende der Seite keinen neuen Text anfangen wollte, dort noch einmal den Titel geschrieben, um den restlichen Platz nicht leer zu lassen.¹⁷

Merkwürdig ist vor allem, daß sowohl der abgeordnete Titel (Zz. 18-20) als auch der ihm vorangehende Titel (Zz. 16-17), in denen übrigens die Wortverbindung »Das Ägypterevangelium« fehlt, nach dem Kolophon steht. Denn es wäre zu erwarten, daß ein Schreiber zunächst den ganzen Text abgeschrieben und erst dann ein Kolophon hinzugefügt hätte, in dem er seine frommen Gedanken über den abgeschriebenen Text ausdrücken wollte. So scheint es z.B., in *OrPl* (I. 1, B.7-10) der Fall gewesen zu sein: es steht dort der Titel ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΠΑ[ΥΛΟΥ] ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ >>> und ihm nachfolgend das Kolophon (Benediktion) ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ >>>> †††† Ο Χ ΑΓΙΟΣ.¹⁸

Einige grammatische Zeugnisse erlauben aber die Annahme, daß die Passage 69. 7-17 schon im griechischen Text vorhanden war. Das griechische feminine Adjektiv *ἱερά* (anstatt des normativen sächlichen Adjektivs), das zweimal in der Form *τῆρα* (69, 7 – 8 und 69, 16) vorkommt und das ohne *ῆ* mit dem griechischen Substantiv *βίβλος* verbunden ist, kann man nur aus dem griechischen Original erklären; diese grammatische Abweichung trifft man gelegentlich an anderen Stellen des Traktates (51, 23: *ῶβλομας ῆτελαία*; 55, 3-4: *πνευματικῆ ῆεκκλαεσία*).¹⁹ Zudem findet man die direkte (ohne *ῆ*) Anknüpfung des griechischen Adjektivs an ein Substantiv in 51, 1 (*ῶλικῆ σοφία*).²⁰ Das griechische Adjektiv *θεόγραφος* findet sich einmal übersetzt (69, 7: *τῆραος ῆσῶαι ῆνοῦτε*), ist es ein anderes Mal unübersetzt gelassen (69, 15-16: *ῆεοῖραφος τῆραος* und zwar auch ohne verbindendes *ῆ*); eine solche Unbeständigkeit bei der Übersetzung ein

und desselben Wortes ist auch im Text belegt: *πῶωμῆ* (40, 12) und *τῆραος* (68, 1, 10 etc.), (*πνεῦμα*) *ῆατῆαῦ εῖ[οῦ]* (40, 13) und *αῶοῖρατον* (44, 11 etc.) *ῆτον* (43, 16 etc.) und *αῆαπαῦσις* (65,4), *οῦοῦε* (68, 18) und *αῖαπῆ* (68, 23) etc.²¹

Wenn aber die Passage 69. 6-17 sich schon im griechischen Text befand, darf man versuchen, diese Zeilen als einen Teil des ursprünglichen Textes des Traktates selbst zu erklären, bevor man sie als ein später hinzugesetztes Kolophon betrachtet.

Der Autor des Textes sagt: »die Gnade, das Verständnis, die Erfahrung, der Verstand (ist)²² mit (mir, d.h. mit) demjenigen, der es geschrieben hat, – (d.h. mit) Eugnostos, dem Liebevollen im Geist, im Fleisch ist mein Name *γοῖρεσῶος*,²³ – (und) mit²⁴ meinen Lichtgenossen, (und zwar) unverderblich «²⁵ (69, 8-13).

Diese vier Tugenden kommen auch im Text des Traktates,²⁶ wenn auch in veränderter Reihenfolge vor (*χάρις, αῖσθησις, σύνεσις, φρόνησις*: 52, 9 ff.): sie sind die Gattinen (*σύζυγος*) der vier großen Lichter (*οῦοῖν*; im IV. 64, 2 ff.: *φωστήρ*), die alle zusammen die erste Ogdoad bilden (52, 14-16). Deshalb scheint der Autor, wenn er im Namen des Seth von seinen »Lichtgenossen« (*ναῶβροῦοῖν*) spricht, nicht nur seine Gesinnungsgenossen, die er allerdings als die Kinder Seths betrachtet, sondern auch auf der mythologischen Ebene »die vier großen Leuchter« (51, 17-18) zu meinen, die die Gatten dieser vier Tugenden sind und mit denen Seth eine gemeinsame Mutter hat.²⁷ Als seine *ῶβροῦοῖν* betrachtet der Autor ebenfalls »die Aufnehmer (*παράλήμτωρ*) des großen unverderblichen Geschlechtes (...) des großen Seth«, »die die Diener der vier Lichter²⁸ sind« (III. 64, 22 ff.; IV. 76, 12 ff.). Zieht man diesen mythologischen Hintergrund in Betracht, so kann man vermuten, daß der Autor selbst, – nicht ein Kopist, – die angewandte Idee des Traktates in dieser Passage resümiert hat: diejenigen (wenigstens er selbst), die zum Ge-

schlecht des Seth gehören, sind durch die mit den vier großen Lichtern gemeinsame Mutter und durch den Besitz der vier Tugenden Mitglieder des Pleroma geworden.

In den anderen Texten kann man Vergleichsmaterial finden, das die Situation in *EvAeg* erklären hilft. Der angebliche Autor des *2 LogSeth* (VI. 2), der sich in einer Ich-Proklamation als Jesus Christus, der Menschensohn (69, 21-22) und der Gefährte der Sophia (ΠΩΒΗΡ ΠΤΕ ΤΣΟΦΙΑ: 70, 4-5) bezeichnet und der gleichzeitig mit dem Seth identifiziert werden zu müssen scheint (vgl. der Titel des Traktates in 70, 11-12),²⁹ spricht am Ende des Traktates: »Ruhet nun mit mir, meine pneumatischen Gefährten und Brüder in Ewigkeit« (ΝΑΩΒΗΡ ΠΠΝΑ ΜΠ ΝΑCΝΗΟΥ: 70, 8-10). Diese Passage muß man mit derjenigen am Anfang der Schrift verbinden, in der der Autor sagt, daß er ein Wort zum Ruhm des Vaters erst durch die Güte des Geistes, der ein Gefährte des Autors und seiner Gesinnungsgenossen war (ΩΒΗΡ ΠΠΜΑΝ ΜΠ ΖΕΝΩΗΡ ΠΤΩCΕ), aussprechen konnte (49, 17-25).

In *StelSeth* (VII. 5) trifft man eine Erzählungsverwicklung an, die der des *EvAeg* sehr ähnlich ist. Bei diesem Text handelt es sich ebenfalls um ein ehemals von Seth auf drei Stellen geschriebenes Apokryphon, das seit dieser Zeit verborgen war und erst einem gewissen *Dositheos*³⁰ offenbart wurde (s. am Anfang des Traktates: ΠΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΠΤΕ ΔΩCΙΘΕΟC, 118, 10-11, d. h. ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Δοσιθέου). Dieser *Dositheos*, der nur der Herausgeber zu sein beanspruchte, hat den ihm zugänglich gewordenen Text nicht verändert und ihn nur mit einem kurzen Vorwort versehen, in dem er erzählt, wie er diese Stele gesehen,³¹ gelesen und im Kopf behalten hat und dann »den Auserwählten« gerade in dieser Form gab, »wie sie an jenem Ort geschrieben waren« (118, 13-19; als Ergebnis ist eine angeblich echte Ich-Erzählung des Seth geblieben³²). Es ist für ihn deshalb möglich geworden, weil er »oftmals Mit-

preiser (ΩΒΗΡ ΠΤΕΟΟΥ) mit den (himmlischen) Kräften war und von unmeßbaren Größen gewürdigt wurde« (118, 20-23).

In *EvAeg* handelt es sich ebenfalls um eine Apokalypse, und der Autor sagt nicht umsonst: »Seit den Tagen der Propheten, der Apostel und der Prediger ist der Name³³ niemals in ihre Herzen gekommen (anders konnte es nicht), und ihre Ohren haben ihn nicht gehört« (68, 5-9). Das Buch war von Anfang an auf einem Berg verborgen, »damit es am Ende der Zeiten (...) nach dem Willen des göttlichen Autogenes und des ganzen Pleroma hervorkomme durch die Gabe der unerforschlichen, unausdenkbaren väterlichen Liebe und damit es offenbare dieses unverderbliche heilige Geschlecht des großen Heilands und die, die in Liebe (ἀγάπη)³⁴ zu <ihm>³⁵ beigesellt sind³⁶ ...« (68, 14 ff.).

Betrachtet man nun die Form der Schrift, so sieht man, daß die *Ich-Erzählung*, welche zu erwarten wäre, da es sich um das von Seth geschriebene Buch handelt, fehlt: der Empfänger der in *EvAeg* tradierten Offenbarung hat im Unterschied zu dem der *StelSeth* die angebliche *Ich-Erzählung* des Seth in eine *Er-Erzählung* transponiert. Die Stelle des Empfängers der Offenbarung, falls man annimmt, daß die Schlußpassage des Textes nur ein sekundäres Kolophon war, bleibt jedoch vakant. Obwohl im Text explizit nicht ausgesagt wird, wem dieses Apokryphon letzten Endes offenbart wurde und wer es verkündigt hat, kann man, wenn man die Schlußpassage als eine Zusammenfassung des Traktates selbst (und folglich als das, was von Anfang an im Traktat als Bestandteil vorhanden war) betrachtet, diese Vakanz besetzen. Der Autor war ein gewisser *Concessus* (s. o. Anm. 23)³⁷, der, nachdem er ein Lehrer dieser religiösen Gemeinde geworden war, den geistlichen Namen *Eugnostos* bekam und den man in einer Reihe mit dem obengenannten *Dositheos* und vielleicht mit Personen wie *Adelphius*, *Aquilinus*, *Alexander*, *Philokomos*, *Demostratos*

(Porph., Vit. Plot. 16), über die keine Information, außer ihren (weltlichen?) Namen, auf uns gekommen ist, betrachten könnte. Daher bin ich geneigt, das Verb $\sigma\alpha\lambda\iota$ in dieser Passage nicht im Sinne des bloßen Abschreibens, sondern in dem der Autorenschaft zu verstehen³⁸.

Die Herkunft und Bedeutung des Eigennamens *Eugnostos* bleibt ziemlich unklar. Das Wort $\epsilon\ddot{\upsilon}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ kommt in der klassischen griechischen Literatur vor, jedoch nur in der Bedeutung »wohlbekannt«, »vertraut« (s. LSJ: »well-known, familiar«), was aber kaum zu unserem Kontext paßt. Vielleicht soll man vermuten, daß das Wort $\epsilon\ddot{\upsilon}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, dessen zweiter Bestandteil $\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ in seiner aktiven Bedeutung wohl als Synonym zum Wort $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ zu betrachten ist (die beiden können denjenigen, der eine Kenntnis besitzt, bezeichnen), im Sinne von * $\epsilon\ddot{\upsilon}\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ d. h. »derjenige, der gute Kenntnis besitzt«, in einem religiösen Kreis verstanden wurde und folglich, daß es sich um eine künstliche *ad hoc*-Veränderung der lexikalischen Bedeutung handelt, und zwar für die (Selbst-)Bezeichnung eines (oder nur des ganz bestimmten) Menschen, der entweder von seinen Gefährten mit diesem Namen ausgezeichnet wurde oder sich selbst als die mit einer besonderen Kenntnis ausgezeichnete Person betrachtete.³⁹ In diesem Fall könnte man auch den Beinamen dieses *Eugnostos*, nämlich $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, als selbstgegeben verstehen: dieses Apokryphon konnte nur dem offenbart werden, der nicht nur das Objekt der »väterlichen Liebe« war, sondern selbst die Liebe hatte, d.h. demjenigen, dem es anvertraut war, dem Geschlecht des Seth anzugehören.

Unter der Berücksichtigung, daß der Name *Eugnostos* in anderen Quellen fast nie vorkommt,⁴⁰ sich aber demgegenüber im Codex III als Name des Autors zweier nebeneinander stehenden Schriften findet, ist es gerechtfertigt zu vermuten, daß diese beiden Schriften von ein und derselben Person verfaßt wurden.⁴¹ Für diese Annahme scheinen einige für *EvAeg* und

Eug gemeinsame literarische Verfahren zeugen zu können. In den beiden Schriften sieht man einerseits die ständigen Verweise des Autors auf sich selbst: »wie ich früher gesagt habe« (*EvAeg-III*: 50. 9, 16; 55. 11; 62. 11-12; 63. 5-6; *Eug-III*: 74. 10; 78. 15-16; 83. 3, 11; 84. 12-13; 88. 3-4), andererseits – eine Polemik gegen seine Opponenten: »die einen sagen, daß ..., die anderen sagen, daß ...« (*EvAeg-III*: 60. 12-13, 15; *Eug-III*: 70. 16 ff; 82. 6). Obgleich diese Schriften darüber hinaus zu verschiedenen Gattungen gehören (*EvAeg* ist eine vorzugsweise mit den mythologischen Bildern ausgedrückte Offenbarung, *Eug* ist ein mit der philosophischen Sprache geschriebenes Traktat), liegt ihnen ein vergleichbarer Mythos zugrunde. Einen, wenn auch manchmal wesentlichen, Unterschied in Einzelheiten dieses Mythos sollte man aber nicht unbedingt damit erklären, daß es sich um zwei verschiedene Autoren handelt.⁴² Diese Divergenz konnte ebenso daraus entstehen, daß ein und derselbe Autor sich an verschiedene Zuhörerkreise wandte und deshalb verschiedene Mittel benutzte.⁴³ *Eug* ist für einen engen Kreis von Anhängern geschrieben ($\bar{\nu}\eta\eta\tau\epsilon\ \mu\omicron\upsilon\gamma\upsilon\eta\epsilon$: III. 70, 1-2⁴⁴), und die Schrift wurde in der Form eines philosophischen Gesprächs des Lehrers mit den Schülern konzipiert.⁴⁵ Der Autor, – dessen Beiname $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ höchstwahrscheinlich nicht als selbstgegebenen,⁴⁶ sondern als eine Hinzufügung von einem der Abschreiber des Textes zu betrachten ist, – benutzt in seiner Beschreibung der höchsten Gottheit eine theologische Sprache, die mit der des Klemens von Alexandrien zu vergleichen ist und die nur denjenigen verständlich sein konnte, die mit der griechischen philosophischen Kultur, auch wenn nur oberflächlich, vertraut waren. Vielleicht versuchte der Autor gerade wegen dieser Eigenart seiner Adressaten, für die das Wesen der göttlichen Welt eher die Sache der (halb)philosophischen als der mythologischen Beschreibung war, die mythologischen biblischen Realien möglichst zu vermeiden.⁴⁷

Im Vergleich mit dem *Eug*, hat *EvAeg* keinen Anspruch, ein philosophisches Traktat zu sein. Obwohl der Autor oft dieselben philosophischen Termini wie im *Eug* benutzte, wandte er sich aber vor allem an diejenigen, die mit den verschiedenen hebräischen, sowohl biblischen als auch außerbiblischen, Traditionen gut bekannt waren: denn nur solche Leute konnten sich in den verschachtelten mythologischen Konstruktionen des Autors zurechtfinden. Auf die Frage, warum diese Schrift unerwartet am Ende einen neuen Titel »Das Ägypterevangelium« erhalten hat, kann ich nun eine Vermutung treffen: im Unterschied zu denjenigen, die der Autor in *Eug* »die seinen« nannte und die offenbar bereit waren, die Lehre auf der Ebene einer philosophischen Abstraktion aufzufassen, waren diejenigen, an die er sich mit dem *EvAeg* wandte, noch unfähig, eine derartige Sprache zu verstehen und nach Ansicht des Autors bedurften sie erst einer »guten Botschaft«, die ihnen gestatten könnte, auf den Weg ihrer geistigen Erleuchtung einzutreten. Vor diesem Hintergrund verstehe ich das Wort *Evangelium* in 69. 6 nicht im Sinne des Titels oder der Gattungscharakteristik des Traktates, sondern nur im Sinne eines neutralen Ge-

brauchs, den man überall z. B. bei Paulus finden kann.⁴⁸ Die Leute, an die der Autor sich mit dieser Schrift wendet, bleiben aber noch *Ägypter*, d. h. diejenigen, die sich, der allegorischen Auslegung der Bibel gemäß, von der Materie und den leiblichen Begierden nicht freigemacht und noch keine echte Kenntnis bekommen haben.⁴⁹ Deshalb verstehe ich die ganze Verbindung ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Ἰ)ΠΡΗΠΗΚΗΜΕ nicht als »Das Ägypterevangelium« (d. h. Das von Ägyptern geschriebene Evangelium), sondern als *Die gute Botschaft für die Ägypter*, wo (Ἰ)ΠΡΗΠΗΚΗΜΕ nicht als *genitivus possessivus*, sondern als Dativ des Adressaten verstanden werden muß.

Die Frage sowohl nach den von diesem *Eug-nostos* benutzten Quellen, die er nicht immer geschickt einander anzupassen vermochte, als auch die anderen Fragestellungen, so ob es sich um eine christliche Umarbeitung des *EvAeg* handelt, oder ob man in SJC (III. 4 und V. 1) ebenfalls eine spätere Christianisierung des ursprünglich nicht christlichen *Eug* sehen muß, ferner ob ein und derselbe Autor *Eug* und *SJC* für verschiedene Zuhörer geschrieben hat, oder ob möglicherweise alle drei Texte die alexandrinische Herkunft gehabt haben, etc. lasse ich für eine weitere Untersuchung offen.

Literaturverzeichnis

- Bellet, 1978* – P. Bellet, The Colophon of the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of the Nag Hammadi. – Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, Brill, 1978, 44-65 (NHS, 14).
- Böhlig, 1974* – A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi. (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes). Nach der Edition von A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib ins Deutsche übers. und mit einer Einleitung sowie Noten versehen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1974 (GO VI Reihe: Hellenistica 1).
- 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).
- 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, 1986* – R. van den Broek, The Theology of the Teachings of Silvanus. – VC, 40, 1986, 1-23.
- Chadwick, 1959* – H. Chadwick, The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, Univ. Press, 1959.
- Doresse, 1966/1968* – J. Doresse, »Le livre sacré du Grand Esprit invisible« ou »L'Évangile des Égyptiens«: Texte copte édité, traduit et commenté d'après la Codex I de Nag'a-Hammadi/ Khénoboskion. – JA 254, 1966, 317-435; 256, 1968, 289-386.

- Facsimile III* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex III. Leiden, Brill, 1976.
- Facsimile-IV* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex IV. Leiden, Brill, 1975.
- Facsimile-V* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex V. Leiden, Brill, 1975.
- Khosroyev, 1995* – A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (ASKÄ, 7).
- Krause, 1962* – Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. von Martin Krause und Pahor Labib. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962 (ADAIK, Koptische Reihe, 1).
- Krause, 1978* – M. Krause, Rez.: Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians ... Ed. by A. Böhlig and F. Wisse ... – TR, 74, 1978, 385-388.
- Parrott, 1975* – D. M. Parrott, Evidence of Religious Syncretism in Gnostic Texts from Nag Hammadi. – Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren. Ed. by Birger A. Pearson. Missoula, Mont., Scholars Press, 1975, 173-189.
- Parrott, 1988* – D. M. Parrott, Eugnostos and »All the Philosophers«. – Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig. Hrsg. von Manfred Görg. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, 153-167.
- Parrott, 1991* – Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 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).
- Puech, 1963* – H.-C. Puech, Gnostic Gospels and Related Documents. – E. Hennecke, New Testament Apocrypha. Ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. ed. by R. McL. Wilson. Vol. 1. Philadelphia, The Westminster Press, 1963, 231-362.
- Schenke, 1970* – H. – M. Schenke, Das Ägypter – Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III. – NTS, 16, 1970, 196-208.
- Siegert, 1982* – Nag-Hammadi-Register ... angefertigt von Folker Siegert. Einführung von Alexander Böhlig. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).
- Wilson, 1976* – R. McL. Wilson, The Gospel of the Egyptians. Studia Patristica, XIV, ed. by E. A. Livingstone. Berlin, Akademie-Verl., 1976 (TU, 117).
- Wisse, 1978* – F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. – Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 431-440.
- Zandee, 1991* – The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4). Text, Translation, Commentary by J. Zandee. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1991.

Anmerkungen

1. In solchen Texten kommen historische Realien, die eine Datierung erlauben würden, praktisch nie vor (als die wohl einzige Ausnahme kann *TestVer* (IX.3) gelten, in dem ein anonymer Autor seine Opponenten beim Namen nennt). Diese Texte geben keineswegs die Lehre der einen oder anderen theologischen Schule präzise wieder. Sie sind vielmehr ein Konglomerat von verschiedenen religiösen Vorstellungen, die auf verschiedenen Wegen (aber nicht durch systematische Bildung) zum Gut ihrer Autoren geworden sind. Deswegen scheinen alle Versuche, ihr religiöses System streng einzugrenzen, oder diese Texte einem bekannten Lehrer zuzuschreiben (z. B. *EvVer* (I.3) dem Valentinus, etc.), mißlungen zu sein.
2. Sogar für die Texte, die keine mythologische Autorenschaft haben und die in einem historischen Kontext zu bleiben beanspruchen, kann man leider ihre echten Autoren nicht identifizieren. So richtet sich z. B. der Autor des *Rheg* (I. 4) an einen gewissen, bestimmt historischen, jedoch sonst unbekanntem, *Rheginos*, wobei er seinen eigenen Namen nicht nennt. Welcher Autor sich hinter dem Namen *Silvanus* in *Silv* (VII. 4) versteckt hat, ist ebenfalls absolut unklar: die Vermutung, daß es sich um eine pseudoepigraphische Schrift handelt, deren Autorenschaft dem Reisegefährten des Apostels Paulus zugeschrieben wurde (z. B. Zandee, 1991, 1), oder, daß der Autor ein alexandrinischer Priester namens Σιλβανός gewesen war (Broek, 1986, 19), kann nicht bewiesen werden. Die Identifikation des Autors des *TestVer* (IX. 3) entweder mit *Hierakas* (Wisse, 1978) oder mit *Julius Cassianus* (Pearson, 1981, 118 f.) kann ebenfalls kaum als richtig betrachtet werden. Über das Problem der bislang unidentifizierbaren Autorenschaft der *SSext* (XII. 2) s. Chadwick, 1959.
3. Dorese hat vermutet, daß der im Kolophon genannte *Eugnostos*, der gleichzeitig der Autor des *Eug* war, »ne

- prétend point avoir composé là un ouvrage personnel représentant sa propre inspiration« und nur einer der Abschreiber des *EvAeg-III* war (Doresse, 1968, 319; vgl. u. Anm. 14, 28); Böhlig – Wisse, 1975, 18: »scribal colophon«; nach Ansicht von Broek befand sich das Kolophon zwar schon in der griechischen Vorlage der koptischen Übersetzung, jedoch kaum im griechischen Original des Traktates: »the scribe's name ... is Eugnostos« (Broek, 1977, 233); Bellet meint, daß das Kolophon entweder von dem griechischen Autor oder dem koptischen Übersetzer des Traktates, aber nicht von dem letzten Kopist hinzugefügt wurde (Bellet, 1978, 54, vgl. aber unten Anm. 21); vgl. auch Parrott, 1991, 8. Puech, 1963, I, 362 scheint der einzige Forscher zu sein, der diese Passage vorbehaltlos als einen Bestandteil des Traktates selbst betrachtet und folglich in diesem Eugnostos den Autor der Schrift gesehen hat.
4. Böhlig-Wisse, 1975, 206 haben nur eine flüchtige Bemerkung dazu fallengelassen: »The name Eugnostos is interesting in that there is a tractate by that name in Codex III and V, 'The Letter of Eugnostos'«. Vgl. auch Parrott, 1988, 154: »... although the scribe of the colophon of the tractate that precedes it in Codex III has Eugnostos as his spiritual name, but there is no reason to think that he and the composer of the tractate are the same person«. Bellet, 1978, 44-65 ist der einzige speziell diesem Thema gewidmete Artikel.
 5. S. Facsimile V, pl. 9, Z.1 und pl. 25, Z. 17. Für die Herausgabe der beiden Versionen s. Parrott, 1991.
 6. Die beiden Versionen des *EvAeg* wurden mit einem Kommentar von A. Böhlig und F. Wisse (1975) herausgegeben. Für die Herausgabe dieser Schrift aus dem Codex III s. Doresse, 1966, 330-429.
 7. In einem Fragment des oberen Teils des Blattes 81/82 liest man auf der Seite 81 ein paar Wörter, die Rückseite (82) ist leer (s. Facsimile, IV, pl. 89). Zur Frage, ob diese Schlußpassage im Codex IV überhaupt vorhanden war, s. Böhlig – Wisse, 1975, 8-9.
 8. Böhlig – Wisse, 1975, 52; Doresse, 1966, 330 ergänzt nur $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\tau\epsilon[\iota\epsilon]p[\dots]$ in der Anmerkung: »Peut-être $\bar{\eta}\tau\tau\epsilon[\iota\epsilon]p[\lambda\ \epsilon\tau\tau\eta\eta]$ »; vgl. Facsimile III, pl. 44 und ein Photo dieser Seite bei Doresse (pl. 1), wo der untere Rest des Buchstaben, meiner Ansicht nach, nicht unbedingt als τ (ϵ ?) rekonstruiert werden muß; vgl. die Konjekturen von Krause ($\bar{\eta}\tau\tau\epsilon[\eta\eta]p[\bar{\eta}\eta\eta\eta\eta\eta]$): Krause, 1978, 387), die aber der Zahl der Buchstaben nach (18 im Vergleich mit 24 in der Rekonstruktion von Böhlig – Wisse; die Zahl der Buchstaben pro Zeile variiert in Codex III: ab 20 bis 26) einen leeren Platz am Ende der Zeile voraussetzt. Weil ich kein auf beiden Photos sehen kann, bleibt diese Rekonstruktion für mich ebenfalls fraglich. Noch eine Möglichkeit wurde von Schenke (1970, 197) in seiner deutschen Übersetzung vorgeschlagen: »Das Buch der h[ei]lig[en] ([$\iota\epsilon$]p[$\acute{\alpha}$] Anrufung ($\epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$?))«, d.h. $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\tau\epsilon[\iota\epsilon]p[\lambda\ \bar{\eta}\epsilon\pi\eta\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma]$.
 9. Böhlig – Wisse, 1975, 53.
 10. Im Text liest man $\rho\epsilon\gamma\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\mu\ \bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\eta}\kappa\eta\mu\epsilon$, eine Verbindung, in der man $\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\eta}\kappa\eta\mu\epsilon$ wohl adjektivisch verstehen und folglich »das ägyptische Evangelium« übersetzen muß; die Rekonstruktion eines $\langle\bar{\eta}\rangle$, das der ursprünglichen ... $\bar{\eta}\bar{\eta}$ – Reihe leicht entfallen sein konnte (Böhlig, 1974, 160, Anm. 108), gibt einen besseren Sinn.
 11. An zwei anderen Stellen des *EvAeg-IV* (80, 15 und 26) ist das Wort $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon$ ebenfalls nur nach der Analogie zu rekonstruieren; s. z. B. $\omega\omega\omega\mu\epsilon[\lambda\ \lambda\ \mu\epsilon\ \lambda\ \mu\epsilon\ \lambda\ \mu\epsilon]$ in 80,15 (Facsimile IV, pl. 88) und der Text in III. 68, 1-2.
 12. Allein nur aufgrund des kleinen Fragmentes des oberen Teiles des Blattes 81/82 (vgl. Anm. 7) gibt es keine stichhaltige Begründung zu behaupten, daß die ganze Seite 82 des Codex IV leer war, und folglich, daß die Schlußpassage in *EvAeg-IV* fehlte (vgl. z. B. Böhlig – Wisse, 1975, 8-9: »Since the colophon is clearly secondary there is no need to assume that IV, 2 had the colophon«; vgl. Broek, 1977, 233): denn *EvAeg* war der letzte Text im Codex, und der Kopist konnte wohl, weil er nur einige Zeilen auf der letzten Seite (82) unterbringen brauchte, diese Zeilen nicht auf dem oberen Teil, sondern in der Mitte der Seite hineinzuschreiben anfangen. Wenn man aber vermutet, daß die Schlußpassage in *EvAeg-IV* kürzer als in *EvAeg-III* sein konnte (so war z. B. der Titel der Schrift im Unterschied von III. 69. 16 -19 nur einmal geschrieben, oder hatte das griechische Monogramm $\bar{\iota}\bar{\chi}\bar{\theta}\bar{\gamma}\bar{\tau}$ zusätzlich keine vollgeschriebene Form: $\bar{\iota}\bar{\tau}\ \bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\tau}\ \bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\ \bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\omega}\bar{\gamma}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\ \bar{\rho}\bar{\omega}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}$, wie man es in *EvAeg-III* sieht, eine Entzifferung, die erst von einem koptischen Kopist hinzugefügt wurde), kann man zugeben, daß sich die ganze Schlußpassage auf der Seite 81 unterbringen ließ.
 13. Doresse hat vermutet, daß dieser Titel nachträglich ist und erst damals entstehen konnte, als das berühmte *Ägypterevangelium*, das Clemens von Alexandrien, Hippolytus und Epiphanius erwähnen, nicht mehr im Umlauf war (Doresse, 1968, 302, vgl. S. 327: »au début du III-e siècle« oder gar später). Böhlig, 1974, 36-37 und dann Böhlig – Wisse, 1975, 21 sind überzeugt, daß der Verfasser des Kolophons den Titel »Das [heilige] Buch der [Ägypter]« in »Das Evangelium der Ägypter« modifizierte, weil er vielleicht diese, von ihm abgeschriebene, Schrift dem bekannten *Ägypterevangelium* entgegenstellen wollte. Letztere Mutmaßung, und zwar aufgrund des rekonstruierten Textes, kann kaum als beweiskräftig betrachtet werden. Zudem kann ich sowohl die Behauptung der Herausgeber, daß das Kolophon »a much more Christian character than the tractate it-

- self« aufweist (S. 20-21), als auch die, wenn auch vorsichtig geäußerte, Vermutung (»with great caution«), daß die ägyptische Herkunft des Traktates aufgrund dessen verteidigt werden kann, daß der Autor den biblischen Seth mit dem ägyptischen Gott Seth identifiziert hat, nicht annehmen. Wilson (1976, 244) scheint dazu zu neigen, diesen zweiten Titel als eine spätere Einfügung zu betrachten, aber er läßt die Frage offen (»There are however other possibilities, and it would remain a problem why this title was inserted at this particular place«).
14. Eine graphische Absonderung des Schlußteiles eines Textes bezeugt allein nicht unbedingt, daß es sich immer um einen Zusatz zu dem ursprünglichen Text handelt. Was man heute als das vom restlichen Text graphisch getrennte Kolophon zu *Sibu* (VII.4) betrachtet (118, 8-9: ΙΧΘΥΣ ΘΑΛΥΝΑ ΑΜΗΧΑΝΟΝ; vgl. aber Bellet, 1978, 50-51 darüber, daß sich das Kolophon auf die 5. Schrift, d. h. *StelSeth*, bezieht), konnte ebenso vom Autor des Textes geschrieben worden sein.
 15. Krause, 1962, 19, Anm. 7 betrachtet die Zeilen 6-8 (ΠΕΥΔΑΓΓΕΛΙΟΝ...ΕΤΖΗΠ) als »der volle Titel« des Traktates.
 16. Auf dem Verso des Vorsatzes hat der Schreiber nur den Titel der 1. Schrift geschrieben (s. Facsimile III, pl. 6) und weiter zwischen den anderen Schriften nicht weniger als ein Viertel Schriftspiegel für den Titel leer gelassen (s. *ibid.*, pl. 44, 69, 88, 113), wobei man vermuten kann, daß er die Seiten seiner Vorlage zu reproduzieren versuchte: einige Seiten (SS. 56, 57, 58, 60, 62, 65 etc) haben 26 oder gar 27 Zeilen (S. 66) und der Text füllt das Blatt bis zum unteren Rand aus (der untere Rand hier ist 1,5 cm und sogar weniger breit), während die anderen (z. B. SS. 5, 13) nur 23 Zeilen haben, obwohl unten genug Platz für weitere Zeilen verblieb (der untere Rand ist mehr als 3 cm breit).
 17. Wenn man annimmt, daß der Schreiber des Codex III nicht nur die Zusammensetzung, sondern auch den Umfang der Seiten seiner Vorlage reproduzierte, kann man vermuten, daß die gleiche Anordnung des Materials bereits in der Vorlage bestand und folglich nicht er, sondern sein Vorgänger diesen Titel wiederholt hat.
 18. Es ist aber immer damit zu rechnen, daß ein solches Postscriptum von dem Autor selbst stammen könnte (vgl. Anm. 14 und z. B. das ungelöste Problem der Authentizität der Doxologie in Rom. 16:25-27). Die beiden Kolophone, die man am Ende der Codices II (145, 20-23) und VII (127, 28-32) findet und die nach dem Titel des Traktates folgen, können hier nicht als Beispiel dienen, weil sie sich nicht auf das Traktat, nach dem sie stehen, sondern wohl auf den ganzen Codex beziehen (s. Khosroyev, [1994], 94-97). Im Falle des Codex VII. 127, 28-32 kann aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß diese Passage von dem Autor des *StelSeth* (VII.5) geschrieben wurde und folglich ein ursprünglicher Schlußteil dieses Traktates war.
 19. Dort, wo es sich um ein Adjektiv mit zwei Endungen handelt, findet man bei einem feminin. Substantiv einmal das masc./feminin. (51, 1-2; 54, 8-9; 60, 25-26), einmal das der Norm entsprechende neutr. (51, 8-9; 59, 13-14; 64, 23) Adjektiv.
 20. Die ungewöhnliche Verbindung ΤΡΙΒΛΟΣ ΤΡΙΕΡΑ, anstatt der Verbindung ΤΡΙΒΛΟΣ ΠΡΙΕΡΑ, kann kaum mit der Vermutung, daß ΤΡΙΕΡΑ »as one word« betrachtet wurde (Böhlig – Wisse, 1975, 23), erklärt werden; soll man vielleicht vermuten, daß ΤΡΙΕΡΑ substantiviert als ein selbständiger Titel verstanden wurde?
 21. Böhlig – Wisse, 1975, 23 haben die Herkunft dieser Passage aus einer griechischen Vorlage schon bemerkt; vgl. auch Broek, 1977, 233. Die Vermutung von Bellet (1978, 48-49), daß das Kolophon erst im koptischen Stadium der Überlieferung des Textes entstand (vgl. oben Anm. 3), ist linguistisch kaum begründet. Seine zu kategorische Behauptung: »That it has a strongly Greek character means nothing in a colophon or in a Coptic work of the period« kann ich nicht annehmen, und ein solches griechisches Wort wie ἀγαπητικός, das für griechische Texte nicht oft belegt und das nie ein Lehnwort für die koptische Sprache geworden ist, kann ich nur aus einem griechischen Original erklären.
 22. Weil ein Verb in diesem Satz fehlt, kann man ihn entweder als Konstatierung eines Faktums (»ist«) oder als Hilferuf an diese Tugenden (»sei« in: Böhlig, 1974, 160; »<soient« in: Doresse, 1966, 429; »(be)« in: Böhlig – Wisse, 1975, 166 und Bellet, 1978, 45) auffassen.
 23. Die Bedeutung des Namens ΓΟΓΓΕΣΣΟΣ ist wenigstens für mich nicht klar. Aus den zwei vorgeschlagenen Lösungen – der ersten Erklärung nach bedeutet *Goggessos* (aus griech. γόγγυσος, γογγύζω) derjenige, der Gebete oder die Geheimlehre nicht laut ausspricht, sondern murmelt (Doresse, 1968, 325, 360, Anm. 199, 200, der eine solche Praxis bei den Zoroastrianern findet; vgl. auch Broek, 1978, 234); gemäß aber der zweiten Erklärung ist dieses Wort nur eine verdorbene Form des lateinischen Namens *Concessus* (Bellet, 1978, 46) – ziehe ich die zweite vor (ohne aber sicher zu sein, daß sie endgültig ist) und zwar aufgrund dessen, daß es kaum anzunehmen ist (in Übereinstimmung mit Bellet), daß der weltliche Name eines Menschen (»im Fleisch ist mein Name *Goggessos*«) so »esoterisch« wäre.
 24. Es gibt zwei Möglichkeiten ΠΙ in Zeile 12 zu verstehen: entweder als Konjunktion »und« (in diesem Falle versteht man »meine Lichtgenossen« nominativisch, s. Böhlig – Wisse, 1975, 166: and my fellow lights«) oder als Präposition »mit«. In letzterem Falle versteht man das Syntagma »mit meinen Lichtgenossen« als gleich-

- artiges Satzglied zu »mit (mir ...)«; s. Doresse, 1966, 429: et avec mes compagnons de lumière«; Böhlig, 1974, 160: »und mit meinen ... Lichtgenossen«; Bellet, 1978, 45: »and with my partners in the light«).
25. Weil kaum anzunehmen ist, daß der Autor (oder später ein Übersetzer/Kopist) den Begriff ἀφθαρσία in diesem Kontext nicht konkretisiert hatte (z. B. ἡ ἀφθαρσία, ταφθαρσία), ist ἡ οὐρανία ἀφθαρσία adverbial als »unverderblich« (ἀφθάρτως, d. h. »für immer«; für ἡ οὐ- Till, 1955, § 240) zu verstehen. Vgl. »dans une incorruptibilité« (Doresse, 1966, 429); »in incorruptibility« (Böhlig – Wisse, 1975, 166; Bellet, 1978, 45); und adjektivisch bei Böhlig, 1974, 160.
26. Diese Tatsache wurde schon von Broek, 1977, 233 betont.
27. »Die Kraft des großen Lichtes, προφάνεια, brachte die vier großen Leuchter hervor, Harmozel, Oroiael, Daveithe, Eleleth, und den großen unverderblichen Seth« (51, 15-20). Vgl. eine Übersicht der Lehre von einer gnostischen Sekte bei Iren. Adv. Haer. I. 29, 2, in der es sich nahezu um dieselbe Zusammensetzung der Ogdoad handelt, wobei jedoch Seth nicht erwähnt wird. S. auch Wilson, 1976, 249.
28. Im Codex III. 64, 25: περτοοῦ ἡογοεῖν, in IV. 76, 16: περτοοῦ ἡφωστηρ, d. h. »vier Leuchter«.
29. Eine solche Identifizierung ist in *EvAeg* belegt, in dem es sich um Seth handelt, der Jesus angezogen hat (III. 64, 1-3; IV. 75, 15-17).
30. Ich bin nicht sicher, daß dieser *Dositheos* unbedingt mit demjenigen identifiziert werden muß, der, nach dem Bericht des Epiphanius (Pan. 13), der Stifter einer der samaritanischen Sekten war.
31. Dabei sagt er nicht, wie er sie gesehen hat, ob in einer Vision oder physisch.
32. Die *Ich*-Erzählung des Seth selbst verändert sich allmählich in eine *Wir*-Erzählung der Gemeinde (120, 26 ff.). Vgl. auch *Ich*-Erzählung in *2LogSeth*.
33. Ob hier Seth gemeint ist (dann würde das bedeuten, daß er, der Überzeugung des Autors nach, als Erlöser vor der Erscheinung dieses Traktates überhaupt unbekannt war), oder ob es sich nur um den Titel dieses Buches handelt (in diesem Falle wäre anzunehmen, daß das Buch beansprucht, die einzige echte Kenntnis von Seth zu enthalten), ist letzten Endes für das Verständnis der Tatsache, daß es weiter um die Offenbarung gehen kann, unwichtig.
34. ἡ οὐρανία verstehe ich im Sinne des ἀγαπητικῶς (vgl. Anm. 23), d. h. nicht nur deshalb, daß Gott sie geliebt hat, sondern auch deshalb, daß sie selbst die Liebe haben.
35. Von dem Inhalt der ganzen Passage ausgehend, kann ich ερωοῦ nur als Schreibfehler anstelle von ερωοῦ (d. h. Geschlecht) verstehen.
36. Die Übersetzung von ἡ ἡΕΤΕΒΑΛΗΟΥ ΕΡΩΟῦ ἡ ΔΕΓΑΠΗ bringt mich in Verlegenheit: versteht man das Verb ε(ε)ΙΛΕ Ε- (Q ΔΑΛΗΥ, Crum, 1939, 807b ff.) im Sinne »wohnen bei« (vgl. Doresse, 1966, 427: »et à ceux chez qui ils demeurent selon <la> charité ...«; Schenke, 1970, 208: »die bei ihnen wohnen in Liebe«, vgl. Böhlig, 1974, 158; Böhlig – Wisse, 1975, 164: »and those who dwell with them in love«) und nimmt man an, daß ερωοῦ »bei ihnen« (grammatisch kann es nur der göttliche Autogenes, das Pleroma und das heilige Geschlecht sein) »collectif considéré comme un pluriel« (Doresse, 1966, 427; vgl. »those who dwell with him« in Böhlig – Wisse, 1975, 206, ohne diese Stelle zu kommentieren) gemeint ist, bleibt die Frage, wo der Unterschied zwischen denjenigen, die zum »heiligen Geschlecht« gehören und denjenigen, »die ... bei ihnen wohnen«, liegt. Siegerts Interpretation (1982, 190) dieser letzteren als »Randsiedler der gnostischen Gemeinschaft, Auditores (?)« erklärt nicht, warum diese »Randsiedler«, die auf jedem Fall noch nicht vollkommen sind, bereits im Pleroma wohnen. Meiner Meinung nach, ist aber das Verb nicht im Sinne von »wohnen«, sondern im Sinne von »beigesellt sein zu jemandem« zu verstehen (s. Crum, 1939, 808b-809a: deposit, assign, entrust).
37. Man kann wohl die religiöse Erfahrung und literarische Mystifikation dieses Menschen mit denen des Gründers des Mormonentums Joseph Smith vergleichen, dem das von verschiedenen angeblich biblischen Propheten geschriebene, aber seit Jahrhunderten auf einem hohen Berg verborgene »Buch Mormon« zuerst im Traum und dann physisch offenbart wurde. Seine eigene Autorenschaft hat Smith hinter dem Namen des Mormon, des Moronius etc. versteckt und sein (d. h. Smiths) Name kommt nur ein einziges Mal am Anfang des Buches vor, wo ausgesagt wird, daß er die von ihm entdeckten Blätter aus dem Ägyptischen ins Englische übersetzt habe: folglich beanspruchte Smith, nicht der Autor, sondern nur der Interpret dieser vom Geist inspirierten Schrift und der erste Abschreiber seiner Übersetzung zu sein.
38. Obwohl das Verb im Sinne der Abschrift auch belegt ist: s., z. B., das Kolophon im Codex VI (65, 8 ff.). In den beiden deutschen Übersetzungen ist diese Zweideutigkeit des Verbes wiedergegeben: »(ab)geschrieben hat« (Schenke, 1970, 208; Böhlig, 1974, 160); aber sowohl in der französischen (»qui l'écrit«: Doresse, 1966, 429; vgl. aber sein Kommentar zum Text, 1968, 317: »c'est-à dire 'transcrit'«) als auch in den englischen (»who has written«: Böhlig – Wisse, 1975, 166 = Bellet, 1978, 45) Übersetzungen kommt diese Zweideutigkeit nicht zum Ausdruck. Bezieht man aber das Beispiel mit Joseph Smith auf unseren Eugnostos, so

- darf man annehmen, daß er, der sein Werk auf griechisch geschrieben hat, nur der Übersetzer dieses Apokryphons (und gleichzeitig der Abschreiber seiner eigenen Übersetzung) zu sein beanspruchte: denn, wenn es sich im Text um die Autorenschaft des biblischen *Seth* handelt, so wäre es wahrscheinlich, daß *Eugnostos* davon ausging, daß jener sein Buch nur auf hebräisch geschrieben haben konnte.
39. In dieser Hinsicht stimme ich mit Bellet überein, seine Hypothese jedoch, nach der man im Wort *Eugnostos* nicht einen Eigennamen, sondern den Ehrentitel des Anführers einer gnostischen Gemeinde zu verstehen hat (»Eugnostos is the *charismatic*, official name, in the way that *Apa* defines Pachomius, or *archimandrites* Shenoute«), – und in diesem Falle muß man das dem Eigennamen *Eugnostos* beigefügte Attribut ΠΗΛΛΑΡΙΟΣ (s. o.) als den Eigennamen »according to the flesh« betrachten (Bellet, 1978, 47, 55), – kann ich nicht annehmen.
40. Bei Pape – Benseler ist der Name nur einmal, und zwar in einem weltlichen Milieu, belegt (Arr., An. 3. 5, 3).
41. Bellet, 1978, 53 ff. ist sicher, daß es sich um »zwei Eugnostoi« handelt: *Eugnostos Concessus* und *Eugnostos Macarios* (s. o. Anm. 39); Parrott, 1991, 8 meint, daß der Autor des *Eug* nur ein Namensvetter des Autors des Kolophons war.
42. Als eine Alternative zu der von Doresse vorgeschlagenen Lösung des Problems (*Eugnostos* war der Autor des *Eug*, aber nur einer der Abschreiber des *EvAeg*, s. o. Anm. 3) hat schon Wilson (1976, 245) vermutet: »why should the same man present two different versions of the same material? It is of course not impossible that for reasons beyond our knowledge he simply changed his mind«.
43. Gleichzeitig ist auch an die besondere Mentalität derjenigen zu erinnern, bei denen die Halbbildung und daher die bizarren Vorstellungen eine solche religiöse Kreativität erzeugten, daß sie kaum lange bei ein und demselben Standpunkt bleiben konnten (s. z. B. *Iren. Adv. Haer. I. 18, 1*); dazu vgl. auch eine Behauptung von *Irenäus*, daß die Gnostizisten die eine Lehre für die Uneingeweihten, und zwar öffentlich, aber die andere nur für die Perfekten, und zwar im geheimen, verkündigen konnten (*Adv. Haer. III. 16, 6*).
44. Aber am Ende des Traktates liest man, daß der Lehrer sich nur an einen einzigen Schüler wandte (»Alles, was ich Dir oben gesagt habe, habe ich gesagt«: III. 90, 4-6); für *Eug-V* (17, 8-9), wo die Rekonstruktion des Pluralis (... ΠΗΤ]ῆ »Euch«) an dieser Stelle wohl möglich ist, s. Parrott, 1991, 164.
45. S. z. B.: »Nun laß uns (das obengesagte) auf diese Weise betrachten« (III. 73, 20), oder: »Jetzt reicht es, damit wir (unsere Diskussion) nicht endlos fortsetzen (III. 76, 10-12; in *Eug-V* fehlen diese beiden Sätze).
46. Wenn man natürlich nicht annimmt, daß der Anspruch dieses Lehrers auf seine Ausschließlichkeit so weit ging, daß er sich selbst mit diesem Epitheton versehen hat.
47. Z. B. erwähnt der Autor des *Eug* nie den Namen von *Seth*, obwohl der dem Traktat zugrunde liegende Mythos, davon zeugt, daß »der Sohn des Menschensohnes«, den man der Erlöser nennt (*Eug-V*, 13. 12-14; in *Eug-III* fehlt) nur mit dem *Seth* identifiziert sein kann (s. Parrott, 1975, 178-180).
48. S. z. B. 1 Kor. 4:15: »denn ich habe euch gezeugt in Christus Jesus durchs Evangelium (διὰ τοῦ εὐαγγελίου)«
49. Z. B. betrachteten die Peraten als *Ägypter* alle diejenigen, die in das Wesen ihrer Lehre noch nicht eingedrungen sind (*Hipp., Philos. V. 16*). Eine ausführliche Liste der Beispiele s. bei Doresse, 1968, 303, 331-332, Anm.62, der aber ganz andere Schlußfolgerungen daraus zieht.