

Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism

Stockholm August 20–25
1973



Filologisk-filosofiska serien 17

KUNGL. VITTERHETS
HISTORIE OCH ANTIKVITETS AKADEMIEN

**KUNGL. VITTERHETS
HISTORIE OCH ANTIKVITETS AKADEMIENS**

HANDLINGAR

Filologisk-filosofiska serien

SJUTTONDE DELEN

no. 1-2

STOCKHOLM 1977

Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism

Stockholm August 20–25
1973



Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden
E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

*Utgivet med anslag från
Statens humanistiska forskningsråd*

INTERNATIONAL COLLOQUIUM ON GNOSTICISM
sponsored by

Royal Academy of Letters, History and Antiquities
Villagatan 3, S-114 32 Stockholm

Professor Dag Strömbäck (President)

Honorary President of the Colloquium
Professor Hans Jonas

Organizing Committee
Professor Frithiof Rundgren
Professor Torgny Säve-Söderbergh
Professor Geo Widengren

AC

50

VS

no. 17

Secretariate
Mr. David Hellholm
Dr. Kaarina Drynjev
Dr. Jan Hjärpe

Editor
Geo Widengren
assisted by **David Hellholm**

© Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 1977

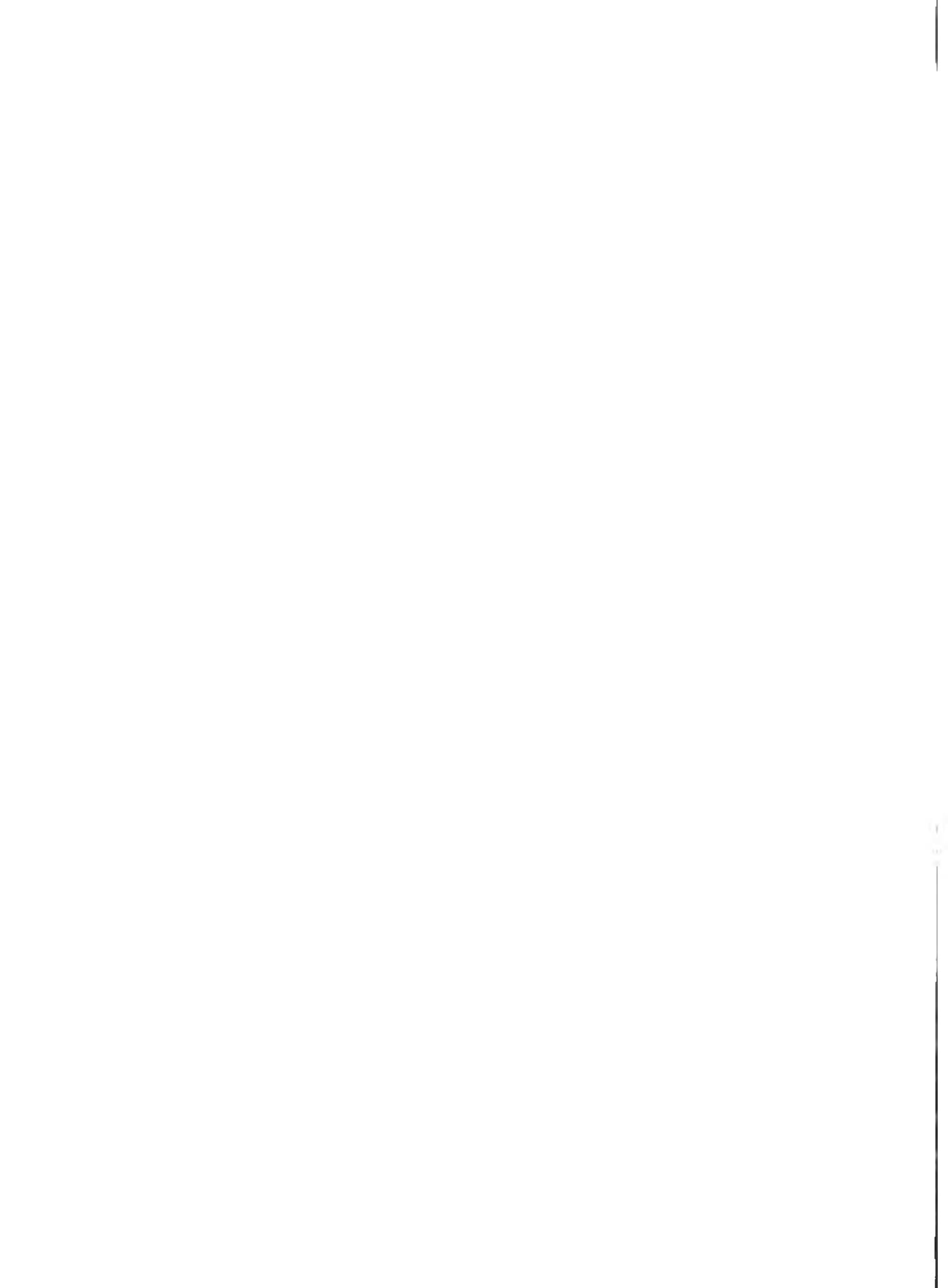
ISBN 91-7402-025-0
ISSN 0083-677X

Printed in Sweden by
Borgströms tryckeri, Motala 1977

Phototype setting by
TEXTgruppen i Uppsala AB

Contents

<i>Preface</i>	
<i>Program</i>	
<i>Participants</i>	
Hans Jonas: A Retrospective View	1–15
Ugo Bianchi: A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism ..	16–26
Eric Segelberg: Zidqa Brika and the Mandaean Problem	27–33
Barbara Aland: Gnosis und Philosophie	34–73
Jan Bergman: Kleine Beiträge zum Naassenertraktat	74–100
Martin Krause: Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts	101–110
George W. MacRae: Discourses of the Gnostic Revealer	111–122
Jacques-É. Ménard: La Notion de Résurrection dans l'Épître à Rhèginos	123–131
James M. Robinson: The Three Steles of Seth and The Gnostics of Plotinus	132–142
Birger A. Pearson: The Figure of Norea in Gnostic Literature	143–152
Marc Philonenko: La plainte des âmes dans la <i>Koré Kosmou</i>	153–156
H. Ludin Jansen: Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres	157–163
R. McL. Wilson: The Gnostics and the Old Testament	164–168
Hans Dieter Betz: Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch	169–178
Martin Krause: Bericht über zwei neue Reihen für die Nag Hammadi Texte: die Facsimile Edition und die Nag Hammadi Studies	179–180



Preface

In 1966 April 13–18 thanks to the initiative of Prof. Bianchi there was arranged at the University of Messina, under the auspices of I.A.H.R., a magnificent conference on the Origins of Gnosticism. The Proceedings were published already in 1967 under the title “Le Origini dello Gnosticismo”. As is evident from the name of the publication the conference was concerned exclusively with the origins of Gnosticism. It was an idea not far away to follow up the extremely interesting Messina conference by another colloquium on Gnosticism, even if it had to be arranged on a much more modest scale. Accordingly an International Colloquium, sponsored by the Royal Swedish Academy of Letters, History, and Antiquities, was organized August 20–25 1973, in the house of the Academy in Stockholm.

The papers presented are now published after some delay, caused on the one hand by the wish to have as many papers published as possible, on the other hand by the inevitably slow arrangements for publication in one of the Academy's series.

The Organizing Committee wishes to thank the former President of the Academy Prof. Strömbäck for his active interest and support, and also Mr. Högnér, at that time Director of Administration, for help in various ways.

The Committee is further much obliged to the Secretaries for their assistance, and among them Mr. Hellholm should be mentioned with special gratitude.

That Prof. Jonas was willing to accept the post as Honorary President of the Colloquium was a source of great satisfaction.

The participants were free to choose their subjects within the wide field of Gnosticism. It was but natural that a certain emphasis happened to be placed on the Coptic texts from Nag Hammadi. In that way, however, the Syrian-Egyptian type (to use the terminology introduced by Jonas) was dominating at the cost of the Iranian type. To some extent Prof. Hartman's paper “Iranian Influences in post-exilic Judaism” was intended to compensate for this lack of balance. That paper, however, is not published here since its content is largely identic with another contribution published by Prof. Hartman in the interval.

Geo Widengren
Editor

Program

August 20 (Monday)

- 18.00 Opening session.
19.30 Supper offered by the Academy (Coq rôti, Sturegatan 19).

August 21 (Tuesday)

- 10.00 Working session. Communications:
Hans Dieter Betz:
Observations on some Gnosticizing Passages in Plutarch.
Ugo Bianchi:
Quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme.
Jan Bergman:
Zitieren—Alludieren—Etymologisieren. Einige Bemerkungen zur naassenischen Exegese.
14.30 Working session. Communication:
Marc Philonenko:
La plainte des âmes dans la Koré Kosmou.
15.15 Discussion about Corpus Hermeticum esp. Poimandres.
Introduction by
Herman Ludin Jansen:
Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres.
17.00 Light Supper offered by the Organizing Committee (Coq rôti, Sturegatan 19).
20.00 The Drottningholm Theatre (W.A. Mozart: Così fan tutte).

August 22 (Wednesday)

- 10.00 Working session. Communications:
Martin Krause:
Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts.
James M. Robinson:
The Three Steles of Seth (CG VII, 5).
Birger A. Pearson:
The Figure of Norea in Gnostic Literature.
14.30 Working session. Communications:
Jacques-É. Ménard:
La Notion de Résurrection dans l'Épître à Rhéginos.
George W. MacRae:
Discourses of the Gnostic Revealer.
16.00 Discussion.
17.30 Visit to the Museum of National Antiquities (Narvavägen).
19.00 Dinner offered by the Organizing Committee (The Museum of National Antiquities).

August 23 (Thursday)

09.30 Excursion to Uppsala.

13.00 Lunch offered by the Organizing Committee (Göteborgs Nation, S:t Larsgatan 7).

Visits to Linné's Hammarby and the castle Skånelaholm.

August 24 (Friday)

10.00 Working session. Communication:

Barbara Aland:

Die simonianische Gnosis und die Apophasis Megale.

R. McL. Wilson:

The Gnostics and the Old Testament.

14.30 Working session. Communication:

Eric Segelberg:

Zidqa brika and the Mandaean Problem.

15.15 Discussion about the question of iranian influences in postexilic Judaism as a necessary condition for the development of gnostic ideas. Introduction by

Sven S. Hartman:

Iranian Influences in postexilic Judaism.

19.00 Dinner offered by the Organizing Committee (Brända Tomten, Stureplan).

August 25 (Saturday)

16.00 Concluding session. Communication:

Hans Jonas:

A Retrospective View.

18.00 Dinner offered by the Organizing Committee (Park Hotel, Karlavägen).

Participants

Doz. Barbara Aland, Roxeler Strasse 12, D-44 Münster, Germany

Prof. Kurt Aland, Roxeler Strasse 12, D-44 Münster, Germany

Dr. Gudmar Aneer, Prästgården, S-740 62 Dannemora, Sweden

Prof. Jan Bergman, Teol. inst. Box 511, S-751 20 Uppsala, Sweden

Prof. Hans Dieter Betz, Claremont Graduate School, 831 Dartmouth Avenue, Claremont, Calif. 91711, USA

Prof. Ugo Bianchi, Via Principe Amedeo 75, I-00185 Roma, Italy

Dr. Kaarina Drynjev, Stigbergsvägen 5, S-752 42 Uppsala, Sweden

Prof. Sven S. Hartman, Theologicum, Sandgatan 1, S-223 50 Lund, Sweden

Mr. David Hellholm, Bellmansgatan 74 III, S-754 28 Uppsala, Sweden

Dr. Jan Hjärpe, Bellmansgatan 82 I, S-754 28 Uppsala, Sweden

Doc. Anders Hultgård, Gråmesvägen 6, S-752 52 Uppsala, Sweden

Prof. Hans Jonas, 9 Meadow Lane, New Rochelle, N.Y. 10805, USA

Prof. Gustav Karlsson, Adolf-Martens-Strasse 4 B, D-1 Berlin 45, Germany

Prof. Alv Kragerud, Tomas Heftyes gate 2 B, Oslo 2, Norway

Prof. Martin Krause, Melcherstrasse 30, D-44 Münster, Germany

Prof. Herman Ludin Jansen, Eiksveien 44, Eiksmarka, Oslo 7, Norway

Prof. George W. MacRae, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Mass. 02138, USA

Prof. Jacques-É. Ménard, 10 rue Massenet, F-67 Strasbourg, France

Prof. Birger A. Pearson, University of California, Department of Religious Studies, Santa Barbara, Calif. 93106, USA

Prof. Marc Philonenko, Faculté de Théologie Protestante, Palais Universitaire, F-67 Strasbourg, France

Mrs. Eva Riad, Trädgårdsgatan 10, S-752 20 Uppsala, Sweden

Prof. Helmer Ringgren, S:t Johannesgatan 4 A, S-752 21 Uppsala, Sweden

Prof. James M. Robinson, Claremont Graduate School, 831 Dartmouth Avenue, Claremont, Calif. 91711, USA

Prof. Frithiof Rundgren, Östra Ågatan 41, S-753 22 Uppsala, Sweden

Prof. Luise Schottroff, Kakteenweg 13, D-65 Mainz 21, Germany

Prof. Eric Segelberg, 5959 Spring Garden Road, Apt. 1510 Halifax, N.S. Canada B3H 1Y5 Tt.

Prof. Torgny Säve-Söderbergh, Kyrkogårdsgatan 27, S-752 35 Uppsala, Sweden

Prof. Geo Widengren, Karlavägen 95, S-115 22 Stockholm, Sweden

Prof. R. McL. Wilson, St Mary's College, St Andrews, Fife, Scotland

Dr. Leon Yarden, Sibyllegatan 28, S-114 43 Stockholm, Sweden

A Retrospective View *

by Hans Jonas

The Honorary President thanks the real President of this gathering for the honour of having made him Honorary President. The burdens of that office are small; rather I should say there were no burdens, only a gratefully accepted show of consideration on the part of this colloquium and its organizers. But the one burden indeed connected with the office was to give the concluding address. About this Professor Widengren wrote me the following: "I think it would be most interesting to us, for instance, to learn something about the circumstances that generated your interest in Gnosticism, about your contacts with Bultmann and possibly other German scholars, in short, some fragments of your autobiography as a scholar."

A more tempting suggestion could not have been dangled before a scholar in his advancing years. I at least found myself unable to resist the opportunity so graciously offered to indulge in an *apologia pro vita mea*, so far as this *vita* is connected with the adventurous story of Gnosticism during this century, which has been so eventful for the exploration of our field. It may even be said that in this century Gnosticism, which is bound up with the development of Early Christianity, matured or graduated from a field for church historians, and mainly as an object of stern criticism on the part of the Church Fathers, to a topic that has drawn into its orbit more and more scholars of different fields. It is now difficult to define which field, which particular section of scholarship is the true home of research in Gnosticism. It cuts across so many fields, but not only that, it also touches in its own essence on so many issues and predicaments of modern man, i.e., on questions of which the nineteenth century was completely unaware, happily for them, and of which we of necessity must be aware in the dislocated century in which we live. There is an empathy with Gnosticism, an element of topicality to it which it has not had since the time when the Church Fathers fought it as a danger to the Christian creed.

* *Author's Prefatory Note.* This talk was given in free improvisation, without notes, and inspired by the atmosphere of intimacy which the preceding days of the Colloquium had created between the speaker and that particular, small, and close-knit audience. It is this intimacy bound to the occasion more than the rambling due to improvisation that made me hesitate to let the tape-recorded talk become part of the official Proceedings, thereby making the personal outpourings of the moment a lasting statement to an anonymous wider public. My eventual consent owes most to the sensitive editing of the transcript by Mr. David Hellholm, to whom I here express my sincere thanks for his dedicated and ingenious labors. This text was reviewed by me once more, and I now release it, still not without a sense of embarrassment, but in the comforting knowledge that among the now enlarged audience are the friends who were the original and so kindly responsive recipients of these autobiographical indulgences. —H.J.

Although the assignment given me is perhaps not without some general interest, still I must ask your indulgence for this being very much self-centered. When the request for this talk reached me, I was high up in the Austrian Alps without access to sources or to my own notes, so that when I am asked to reminisce now, I really can only reminisce, that is, draw on the memories as they happen to lie ready in me. I could not check anything, either booktitles or publication-dates, and sometimes surely I will make slips in chronology and other matters. Definitely, this is not a scholarly presentation. Having thus pleaded 'not guilty' and transferred the responsibility for this kind of a talk to Professor Widengren—who I think can bear it—I can now avail myself of the freedom given me.

To reminisce is a dangerous matter as everyone knows. What one looks back at and especially if about 50 years lie between the narrator and the matters he is to talk about, then, of course, things have somehow been edited in one's mind, unintentionally but inevitably. The question asked of me is: What brought me to Gnosticism? Since I am not a philologist or a theologian (and certainly not a Christian theologian) or historian, but entered university with the intent of studying philosophy in the hope of becoming a philosopher, a few words about the formative influences of my adolescence may be permitted.

In my later school years, when one begins to choose one's own intellectual food somewhat independently of what the teachers in "Secunda" and "Prima" tell one to, I had two or three decisive reading experiences of an intellectual, moral and emotional nature. Those were the concluding years of the First World War and the beginning of the post 1918-period. A world had collapsed and the violent motions of nascency and, as it later turned out, abortion of the German Republic took place. The two or three decisive mental experiences were the following: Firstly, the *Prophets of Israel*, whom I read at that time not in Hebrew, but in a translation provided by the Protestant text-critical school in a beautiful edition from what later became my own publishers, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. The translators were Gunkel, Gressmann and others.¹ It was through their historical rendering and their text-critical notes, connected with a commentary, that I discovered the Prophets of Israel; not through the Jewish 'Religionsunterricht' of my childhood, but through the Protestant rendering of that school. Secondly, *Immanuel Kant*, of whom I read as my first reading "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", which begins with this immortal sentence that thunders through my life similarly to the words of the Prophets: "Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als einzig ein *guter Wille*."² And thirdly, there

¹ *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* von H. Gressmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stärk und P. Volz, Göttingen 1911 ff.

² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3rd ed. 1906, p. 10.

was *Martin Buber*. At that time I read Buber's famous "Drei Reden über das Judentum"³ and "Die Legende des Baalschem", the beginnings of his great work on Chassidism, and strangely enough it blended with Kant and with the Prophets of Israel. It was a blending which could probably not stand a rigorous critique of compatibility, but somehow it fused in my own mind, thus, when I entered university, two things were clear for me. One was that I wanted to study philosophy. The other was that religion is an essential aspect of humanity, and that no study of philosophy is possible without somehow being joined with a study of the religious phenomena. How much of a personal commitment to one or another religion or creed is at play in such a vision is a secondary consideration. The first consideration was that religion, especially as part of the tradition of Western man, is as indispensable an aspect in giving account of oneself and one's background as is the great tradition of philosophy starting with the Greeks, with Socrates, Plato and Aristotle. This combination has somehow gone with me through my life, and this statement is the first attempt to explain what brought a philosophy-student to the study of Gnosticism.

But of course, it would be a distortion to pretend that things are only governed by internal consistency, by intrinsic logic; accident and chance play a role. Without certain teachers, influences, and tasks set at one time or another, without a certain combination of circumstances (to use the word from Professor Widengren's letter), which in my case were mainly focused in the two names of Heidegger and Bultmann, I would not have become what I am, and the study of Gnosticism would have, for better or for worse, gone without the participation of Hans Jonas. It was this combination which I encountered in Marburg that brought me to the study of Gnosticism by a sequence of events which I will briefly relate, and that also somewhat explains why I thought and still think that Gnosticism, apart from the challenge it poses to philologists, historians, theologians and so on, also poses a challenge to the philosopher. Among philosophers I am still, it seems, the only one who has acted on that belief; but I will here, as well as I can, give account of myself on your homeground, where in spite of everything I have always been something of an outsider, because my interest was not quite the same as that of the real workers with the texts, i.e. those who read Iranian, Coptic, Turkish, etc., and who know the whole field at first hand.

What was the philosophical situation at the time when I studied in the twenties in Germany? There was the powerful figure of Edmund Husserl in Freiburg, the founder of the phenomenological school in philosophy, and there was his disciple, a young, impressive and disturbing "Privatdozent", Martin Heidegger, who in some manner transferred the phenomenological method, i.e. the careful description of phenomena of the mind, from the purely cognitive field to which Husserl

³ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1920; idem, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main 1922.

had confined it (perception, thinking, knowing, conceptualization, and so on) to the phenomena of *existence*, i.e. the individual enmeshed in the *concerns* of life, being more than an *ego cogitans*, being engaged in the business of living and dependent on the ‘facticity’ of his being which he had not chosen himself. Kierkegaard, in addition to Husserl, stood behind Heidegger: not the theologian Kierkegaard or Kierkegaard the Christian thinker, but Kierkegaard the discoverer of ‘existential’ thought as such. In other words, in the person of Heidegger ‘existentialism’ had entered the sacrosanct domain of the strictly objective, descriptive style of Husserlian phenomenology. A whole young generation came under his spell. It so happened that Heidegger, after I had first experienced him as a “Privatdozent” under Husserl in Freiburg, received a call to Marburg/Lahn, and his faithful students, including myself, followed him. One of the most wonderful combinations came about there, namely a close friendship between Heidegger and Bultmann. It was almost “bon ton” among certain of Heidegger’s disciples to go also to Bultmann and study New Testament theology and, if admitted, to enter Bultmann’s seminar on New Testament; and vice versa, for the better or more favoured or serious students of Bultmann to go to Heidegger’s lectures and, if admitted, also to be members of his seminars. As a result this consensus of young minds came about: study both fields! While I had continued the study of the Old Testament for three semesters in Berlin during my early student years under Gressmann and Sellin in addition to attending the “Hochschule für die Wissenschaft des Judentums”, I found myself, through this combination, suddenly a student of New Testament theology.

I will try, if I can, to cut a long story short. Quite soon, in 1924, I was an active member of Bultmann’s New Testament seminar together with another Jewish student of Heidegger, to whom a life-long friendship has bound me since: it will be 50 years next year that we have been friends. She is Hannah Arendt, whose name is surely known to some of you as that of a political philosopher. We two were the only Jews in Bultmann’s seminar. One day I accepted an assignment from Bultmann, namely to submit a report about the concept of *γινώσκειν θεόν* – *γνώσις θεοῦ* in the Fourth Gospel. Let me say a few words about the importance of the Gospel of John to Bultmann. In his New Testament work he felt more and more attracted to this Gospel for reasons which, I would say, belong to the non-arguable ones, a kind of decision about which it is entirely inappropriate to ask: Is it correct or incorrect? I never followed him there, since I personally never liked the Fourth Gospel particularly. To me, the epistles of Paul, which I also learned to know through Bultmann, became the most essential, the most interesting, the historically and philosophically decisive documents in the New Testament. But Bultmann’s love was the Fourth Gospel, and through its medium came the point of contact with Gnosticism: especially with the newly discovered Mandaean documents that came out of the masterhand of Lidzbarski⁴ and were

⁴ M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Göttingen 1920; idem, *Das Johannesbuch der*

first, if I remember rightly, treated in their possible importance for the Gospels by Reitzenstein in “Das Mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung”.⁵ It was the possible bearing of the Mandaean nomenclature, of their vocabulary and their imagery on the problem of authorship and the whole meaning and spirit of the Gospel of John, which brought Bultmann into the realm of gnostic studies. And so one day he assigned to me the task of investigating the meaning of the terms *γινώσκειν θεόν* – *γνώσις θεοῦ* in the Fourth Gospel for a report in his seminar session. This is what I meant with the role of chance in the story of a life. The Gospel of John, which I actually liked least of all the books of the New Testament, became my destiny through this connection. For, when I prepared this seminar paper (in 1925 or 1926), I delved, of course, into the background which Bultmann himself had pointed out. For the first time I studied the Mandaean writings in Lidzbarski’s translation. I studied Reitzenstein. I read Norden’s “Agnostos Theos”, which had come out in a second edition about that time. It was a powerful book, which I think was subtitled “Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede”.⁶ I found myself in a world where I soon realized one thing: This is not just a task for a seminar paper. It kept growing under my hands. Well, the result was that I committed what in itself is an unforgivable sin. Instead of using my thirty minutes of the seminar session for the report and leaving the remaining hour and a half for discussion, I kept talking from notes for two solid hours and at the end of the session still had not come remotely to the end of what I had to say. Looking back I believe that this determined a good part of my future, because what then happened was that Bultmann, who had said only a few words at the end, talked to me afterwards and said, “Jonas, this was really important! You must go on with it! This is only a beginning!” He did more. He told Heidegger, who was my main teacher and under whom I was supposed to write my doctoral dissertation, about my performance, including its unfinished character. Heidegger talked to me about it and said, “If you want to, I am willing to accept a dissertation in philosophy on that topic or something connected with it. I have Bultmann’s assurance that he will serve as a ‘Korreferent’ for that kind of dissertation.” That settled it.

What was my conception then, when I started seriously? The time had come after many years of being a student. In Germany at that time you could draw out your university studies as long as you liked or your father permitted by sending his monthly “Wechsel”. One could also change universities at will. I do not know how matters are now, but at the time I moved from Freiburg to Berlin, from Berlin

Mandäer, Giessen 1925; idem, *Ginza, Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925.

⁵ R. Reitzenstein, *Das Mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1919 Abh. 12), Heidelberg 1919.

⁶ Ed. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 2nd ed. Leipzig and Berlin 1923.

back to Freiburg, from Freiburg to Marburg. When Marburg became a bit boring to me, once I worked on the dissertation and did not attend classes anymore, I went to Heidelberg for some time, which was a much livelier place in some respects. The time had come when I had, after all, to produce something and show my father that I was not the eternal student. So I ‘conceived a conception’, to use gnostic language, and brought forth an emanation, so to speak, a still formless fruit, and its name was to be “Pistis and Gnosis”. I wanted to take up the question: Why did the Church reject Gnosticism? Apart from the obvious reason that many of its teachings were fantastic and not in agreement with the Gospels, why was *Gnosis as such* from Paul on rejected as a possible option? Why was Pistis chosen instead? This I wanted to explain to my own satisfaction and probe into the meaning of that momentous decision, for “Pistis” and against “Gnosis”. I realized that the first thing to do was to try to understand what is “Pistis” and what is “Gnosis”. I started with “Gnosis”, for obvious reasons, “Gnosis” had one familiar basis, namely the Greek philosophical antecedents of the term “to know”. As a student of Plato and Aristotle I was familiar (or thought I was) with what knowledge means in the Greek context. And so I set myself as a first task to find out what is *different* in the gnostic from the Greek meaning of “Gnosis”. I started to collect material from the patristic literature (which I still have lying in copious notes, destined never to be used) about the meaning of “to know” in the religious context. It turned out to be very different from that of theoretical knowledge in philosophy and science, and the religious thinkers themselves were aware of the difference. As an example I refer to the Genesis sentence “and Adam knew Eve his wife”. There, “to know”, stands for the sexual union, and already the Church Fathers used the sentence exegetically for denoting a knowledge that terminates in a reciprocal union with its object—namely, God—as opposed to the ‘distancing’, theoretical knowledge of the Greeks. You still find Luther making the same use of this Hebrew paradigm. Clearly, to “know God” in the Hebrew sense is different from the knowledge of the Divine in the Aristotelian sense. Yet neither of the two is “gnostic”. But there is a third sense: “Gnosis” as *mystical* knowledge, and this the Genesis passage is particularly apt to represent when given that turn (from which patristic exegesis on the whole refrained). It was in this direction that I began to search for the meaning of *γνώσις θεοῦ* in the gnostic context; and once I had discerned such a salvational *type* of ‘knowledge’ with its own phenomenology, I suddenly glimpsed, as in a blinding light, the possible, nay persuasive hypothesis that what the Gnostics understood by “Gnosis” is by no means confined to them in the environment of declining antiquity: rather, that what the later Platonists—Plotinus, Porphyry, and others—had to say about the highest form of knowledge, about the union with the One, is another, more refined version of this same type of knowledge that goes beyond the knowledge of ‘logos’ and of ‘theory’ in the Greek tradition. In other words, I suddenly found my terms widened even beyond the vast enough sphere of theological thought—Christian and Jewish, orthodox and heretical—and stretch also over the whole sphere of late-pagan

quasi-philosophical thought that hovers on this curious borderline of philosophy and mysticism, where it is difficult to say whether it is philosophy in the sense of Plato and Aristotle, or whether it is mysticism. It is, of course, both. At this point, the vastness of the subject took matters out of my hand and relegated “Pistis”, the original matching mate of my twin-topic, to an indefinite “later”. “Pistis and Gnosis” shrank to “Gnosis” pure and simple. And this I decided to attack from the end rather than from the beginning, from Plotinus and the Neoplatonists after him, even as late as Dionysius Areopagita, that is: from the philosophic-mystical elaborations of that “knowing” which is at the same time a union with the divine reality. My aim in this was not a record of its history but a hermeneutics of its phenomenology as it manifested itself in those testimonies. That was the subject of my doctoral dissertation, “Der Begriff der Gnosis”, which only made passing references to the whole mythological area of the second century, and concentrated mainly on third and fourth century ‘spätantikes’ thinking. However, for future publication, I had to write a historical introduction to that, namely on the mythological “Gnosis” of the second century, which I more and more realized presented the real flesh-and-blood form of what appeared in such a spiritualized, conceptually rarefied form in the later mystical thinkers who tried to keep as much as possible within the Greek tradition. That introduction, once the dissertation itself lay behind me, grew into the first volume of “Gnosis und spätantiker Geist”. And so, what my position in your field of scholarship rests on is the fragment of a fragment of my original plan. From “Pistis and Gnosis”, it focused upon “Gnosis” and from “Gnosis” it focused on the “Mythological Gnosis” mainly of the second century.

Who were the scholars in the field at that time, besides Bultmann who had a wonderful way of letting me do what I wanted or felt driven to do? Who were the authorities in the existing literature? Reitzenstein, whom I mentioned, was a strange kind of force, one who gave you a push in one direction, and after some time revised himself, after he had come under some other influence, or some other light had dawned on him, and gave you a push in another direction. I first studied the “Poimandres”⁷, and Gnosticism was mainly of Egyptian origin. Then he discovered Iran, and the “Urmensch-Gayomart” traditions.⁸ Each time he managed to have an expert in the field as his advisor and translator of the texts. It was, for the Iranian period, I think, Andreas in Göttingen with whom he collaborated. Each time such a turn happened, the student of the field had to make himself familiar as best he could with this new background area for Gnosticism. From Egyptology to Iranology. It was, of course, Harnack who at first so strongly emphasized the Greek background with his thesis that Gnosis is “die akute

⁷ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

⁸ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; idem, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed. Leipzig 1927.

Hellenisierung des Christentums".⁹ Each time one had to switch, not necessarily in one's conviction or in one's conception of the subject itself, but at least in one's inventory of the knowledge of facts, and one could never really keep pace. The happy situation in which the sources for Gnosticism were the Church Fathers—Irenaeus, Hippolytos, Epiphanius, Tertullian, etc.—which after all you could read and where you had your material well defined, was changed beyond recognition. The Turfan fragments, which had been discovered at the beginning of the century, began slowly to be published step by step, a process which I think is still going on.¹⁰ Then the Coptic Mani-library was discovered in Egypt, which Schmidt and Polotsky started to edit.¹¹ Furthermore, Lidzbarski, as I have mentioned, brought out the Mandaean documents. In other words, the ideal situation in which everything could be kept in the family, the family of New Testament theologians and early church historians, was gone and one was thrown into this open field of ever new texts, in ever new languages, and you could never be sure that you had the evidence now. On the contrary, you never could keep pace, and I still remember how it was a race with time to get some of the Kephalaia material into the first edition of "Gnosis und spätantiker Geist". It was just touch and go. I think, the first two "Lieferungen" were out by that time. This is familiar to you. Little did I dream that twenty years later the floodgates would open. Nobody anticipated Nag Hammadi.

Meanwhile I had advanced in my work in spite of these handicaps, the greatest of which was that my language-knowledge was restricted to Greek, Latin, Hebrew and a bit of Aramaic. I knew enough Aramaic to understand Mandaean terms, but I never went on to learn Coptic. I did not foresee, of course, what would happen later. But somehow I managed by 1933 to have finished the manuscript of "Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis".¹² Then came 1933, and the idea of a "Habilitation" was finished; but I had the manuscript. I made my farewell-visit to Bultmann in Marburg, the only one of my academic teachers I wanted to see once more before I emigrated. London was the first stop of my emigré-life. I went there, not because I had any intention of settling in England, but because I wanted to finish the studies on Gnosticism, and the library of the British Museum was there, as was also another, the Doctor William's Library which I found very useful. I considered London a better place to do this work and also the proofreading of the first volume, then my final

⁹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol 1, Freiburg 1886.

¹⁰ E.g. F.C. Andreas-W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I–III, hrsg. von W. Henning (SPAW 1932–34), Berlin 1932–34. Cf. now M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960.

¹¹ C. Schmidt-H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler* (SPAW 1933), Berlin 1933; C. Schmidt, "Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten," *ZKG* 52(1933), pp. 1ff.

¹² H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (FRLANT 51), Göttingen 1934. 3rd, revised and enlarged edition 1964.

destination, Jerusalem, where I would hardly have found all I needed by way of sources and literature. In any case, I thought this was the moment to make contact with some British scholars in the field of Gnosticism. So far, all my direct teachers and the indirect teachers, i.e. authors of the books that had instructed me, were German: Reitzenstein, Bousset¹³ etc., the whole “Religionsgeschichtliche Schule”, and the Orientalists too (Cumont^{13a} excepted). I sent a part of my manuscript on “Gnosis und spätantiker Geist” to Burkitt, whose “Church and Gnosis”¹⁴ I had read with the little English I knew at the time. Of course, I had not missed the fact that his view of Gnosticism was very different, not only from mine, but from German scholarship at that time.

Nevertheless, I was unprepared for the response I got in a letter from Professor Burkitt. May I just mention that I had, of course, something practical in mind. After all, I had to seek contact in the non-German world, having ceased to be a member of the German, not only of the nation but also of the German academic community. I had to establish myself somehow in a non-German world. I got back a letter, to the effect: I have read your manuscript with interest, but I must tell you frankly that with this kind of view of the matter, which is completely in the German vein, you cannot hope to cut any ice here. I even remember the sentence, “Of what audience are you thinking? Who should read that here?” It was not an encouraging letter to a young emigré-scholar, but it opened my eyes for the first time to how nationally determined the different views of one and the same subject were at that time. I think, it is no longer that way, but at that time, to come from the German school, meaning Reitzenstein and Bousset and Schaeder and Bultmann and so on, was a bad thing. It gave one a bad name, but incidentally so and certainly not politically at that time. This is no longer the spirit of international scholarship today. I had one other attempt at British “contacts”. Gershom Sholem in Jerusalem, the great scholar of Jewish Mysticism, had become interested in my work since he had read parts of the manuscript. When he heard that I was going to London, he said, “You must visit an old friend of mine, Evelyn Underhill, an internationally renowned authority on mysticism. She will surely be interested in what you are doing,” and he wrote me a letter of introduction to her. I sent it to Evelyn Underhill and got a kind reply. In due course, I was invited to tea and there I learned to know the English tea ceremonial: a beautifully laid table, old silver and china, the presence of three or four couples, etc. It was absolutely a ritual. Mrs. Underhill, a frail old lady of noble features, poured the tea, and then she addressed the seated guests in turn with the proper polite questions. When my turn came, she said, “Dr. Jonas, I understand you are working on Gnosticism?” I

¹³ W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907; idem, Art. “Gnosis” in *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, Vol. 7, Stuttgart 1912, col. 1503–1533 and art. “Gnostiker” *ibid.*, col. 1534–1547; idem, *Kyrios Christos*, 2nd edition, Göttingen 1921, pp. 183–215.

^{13a} E.g. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3rd German ed., Leipzig 1923; idem, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3rd German ed., Leipzig 1931.

¹⁴ F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932.

replied eagerly, "Yes, I am." She said, "That must be interesting!"—and passed on to the next. Well, so much for my attempt to break into the British establishment.

In 1934, "Gnosis und spätantiker Geist I" came out in Germany, with that remarkable Foreword by Bultmann which was doubtly so at the time. Incidentally, my publishers too have always behaved in a very fine manner in everything concerning me and my work. In 1935, I went to Jerusalem, there to continue my work and to become part of this new Zionist-Hebrew community. This meant a switch in language—a long toil of "blood, sweat and tears". In between I asked myself: How is "Gnosis und spätantiker Geist" doing?, because an author, and certainly a beginner, waits for reviews. But it was a difficult situation for German reviewers. How does one review the work of a Jewish emigré-scholar? If you praise it, that may be dangerous, and if you blame it, you come under the suspicion that you have not been objective for political reasons. The way out of the dilemma was mostly: no reviews. There was a notable and clever exception. *Gnomon* brought a long and searching review, in English, by A.D. Nock:¹⁵ the one extensive review in Germany of "Gnosis und spätantiker Geist" was in the English language and by a British scholar living in America.¹⁶ Then I remember a Dutch review by G.A. van den Bergh-van Eysinga¹⁷, and a few from France. Finally, a French-Canadian Dominican wrote a long monograph of fifty or sixty pages on "Gnosis und spätantiker Geist" in a periodical which, I think, was a semi-annual publication edited by the House of the Dominican Order in Ottawa.¹⁸ Well, things in Palestine and the developments in Germany and the world diverted my attention and often my time from the unfinished job on Gnosticism, and the question of reviews was no longer even of vestigial interest.

I will not bother you now with the war-years, in which I served as a volunteer in the British Army, except to say that, cut off from books and from all the paraphernalia of scholarship, I was forced to suspend all work—research and writing, even thinking—on "Gnosis" and its halfborn second part. Instead, I undertook a thorough revision of my philosophical views, and I came back from the war with the decision to work out a philosophical program which would take me far afield from historical studies, from late antiquity, from Gnosticism and so on, namely: the philosophical understanding of our organic Being, and not only ours, but of life in general. Why the experience of the war and the parallel rethinking of first principles led me to this particular philosophical decision, is not part of the story now. In 1945 I was quite decided to say "goodbye" to Gnosticism. I also thought that 12 years of a philosopher's life devoted to the inquiry of a historical subject

¹⁵ A.D. Nock, Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, *Gnomon* 3(1936), pp. 605–612. First German version in *Gnosis und Gnostizismus* (WdF CCLXII), ed. K. Rudolph, Darmstadt 1975, pp. 374–386.

¹⁶ In fairness, it should be added that some German periodicals may have waited for Part II, whose impending publication had been announced—optimistically—on the cover of Part I.

¹⁷ G.A. van den Bergh van Eysinga, Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 24(1935), pp. 74–77.

¹⁸ Attempts at identification were regretfully in vain. —D.H.

was enough of apprenticeship, that now I should directly attack philosophical problems not connected with particular historical situations. However, I made the experience that many a "Goodbye" may be an "Auf Wiedersehen", and somehow I had from that time on to live a double life rather than be in one area of work.

Since my time is running out, let me now say something about my coming back to Germany, which to some extent meant picking up where my scholarly beginnings had been broken off; that was in the rather dramatic context of entering Germany with the British occupying forces in 1945. Incidentally, it gave me the opportunity to make true the vow with which I had left Germany in 1933, namely, never to return except as the soldier of a conquering army. I visited those I thought I ought to visit. There was Karl Jaspers on the one hand, and Bultmann on the other, but unfortunately, not Heidegger.

The meeting with Bultmann is so memorable—a reunion exactly twelve years after saying goodbye to him—that I must report it. In 1945 I stood on the threshold of his house, in the battle-dress of a British Artillery Sergeant, with my battle-decorations on it. Mrs. Bultmann opened the door, stared at me for some seconds and then burst into a torrent of words and tears. I cannot trust myself to repeat that scene here. . . . With the words "Rudolf, you have a visitor", she led me into his study. There he was sitting, as always, at his desk, pale but peaceful, his collar several sizes too wide for his neck shrunken from undernourishment. "Herr Jonas!", he exclaimed and hastened toward me. And then, after the first, hurried exchange of words—we both still standing in the middle of the room—something unforgettable happened. I had come to Marburg from Göttingen and carried under my arm a book¹⁹ which Mr. Ruprecht, Bultmann's publisher and mine, had asked me to take to him, because civilian mail service was not yet restored in devastated Germany so soon after the surrender. At this wrapped book Bultmann pointed and asked, "Darf ich hoffen, dass dies der zweite Band der Gnosis ist?" ("May I hope that this is the second volume of the 'Gnosis'?").²⁰ Words fail me to express what these words of loving interest and unshaken faith in the continuity of the mind's business did to me at that moment. Twelve cataclysmic years—of Hitler, of a world war, of the destruction and collapse of Germany, of untold sorrow—were bridged by this stunningly sober and touching question. In all the deafening noise of the world, *he* had not ceased to think of this unfinished matter and to care about it!

After this encounter, and some others (as with Karl Jaspers), it became extremely difficult for me to abide by my decision to make a clean break and keep myself exclusively free for the philosophical task I have referred to. Then, with time, came other factors. One was that I suddenly heard of Nag Hammadi. I think, it was first in the "Vigiliae Christianae", edited by Quispel, that I became

¹⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Meyers KEK II), Göttingen 1941.

²⁰ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teilerste Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen 1954. 2nd edition 1966.

acquainted with this new fact and, of course, one held one's breath. What would come from it? By the decree of fate, it was the "Evangelium Veritatis"²¹ that came out first and *that*, of course, was irresistible to me. *That* was the type of Gnosis which I had mostly thought of; *that* to me was somehow the core, the essence of Gnosticism. Rightly, yet by sheer accident, it was the first piece of the Nag-Hammadi treasure to become public. So when *Gnomon* asked me to review it, I agreed. And so, I was "in" again.²² One such event after another enticed me back—for instance, Bianchi's invitation to Messina in 1966 to present a paper on the phenomenology and typology of the gnostic phenomenon²³ and the appearance of Doresse's book "The Secret Books of the Egyptian Gnostics" in English translation,²⁴ which again I was asked to review this time, by the *Journal of Religion* in Chicago;²⁵ or an almost private New Testament colloquium of theologians in the United States, to which James Robinson recruited me and which used to meet annually on the occasion of some public convention, more than once in our home in New Rochelle for long sessions (sustained by potatoe salad, saussages and beer). Such events, following one another over the years, brought it about that I returned again and again to my old, if often betrayed, love—though with diminishing expertise in the newer developments of the field. Yet I must not conceal the satisfaction I felt when, in Messina, at the first international conference on Gnosticism (who would have dreamt of such a thing ever to happen when I did my wayward work in the early thirties!), I found that some of the vocabulary I had coined more than three decades before had become part of the lingua franca of the field and was used almost as a matter of course.

But meanwhile—since this should not be an exclusively autobiographical report—the work in the field had really changed. Much of what was formerly guesswork had now become a matter for very solid questions of fact. Unfortunately (or fortunately?) the texts are of such a kind that they again admit different interpretations. So we will never really get out of the guessing game in this field. Also, since the time when I started work on it under Bultmann, and with Bousset, Reitzenstein, etc. as the guiding lights, I think that the whole style of work in this field has so changed that there must now be a division of labour, a distribution of tasks, a collectivity of effort which justifies and necessitates the kind

²¹ *Evangelium Veritatis*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zürich 1956, and *Supplementum*, ed. the same and W. Till, Zürich 1961.

²² H. Jonas, Review of *Evangelium Veritatis*, *Gnomon* 32(1960), pp. 327–335.

²³ H. Jonas, "Delimitation of the gnostic phenomenon—typological and historical," *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 90–104. Reprinted under the title "The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood" in the author's work mentioned below in note 29. German version under the title "Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis" in *Gnosis und Gnostizismus* (WdF CCLXII), ed. K. Rudolph, Darmstadt 1975, pp. 626–645.

²⁴ J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, and the enlarged English edition *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London and New York 1960.

²⁵ H. Jonas, Review of J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, *Journal of Religion* 42 (1962), pp. 262–273.

of meetings that started in Messina, of which this is the second, and which, it is to be hoped, will be repeated from time to time. Formerly, one could count on an occasional publication in the field which a synthesizer like me could integrate with his previous knowledge—something from the pen of a Reitzenstein or Schaefer or Cumont (whom I must not fail to mention among the great elders), or from Polotsky or Henning among the later ones. Somehow the “whole” seemed still manageable, if with a dash of impudence and at the price of some dilettantism. Today, however, a process is underway, of which I need not tell this audience, but of which I must say for myself that I now definitely am on the sidelines, an observer of what others do.

Sometimes I find cause for believing that I was right in the way I saw it at the time when we did not have the new evidence yet. At other times I see that I probably guessed wrong. In any case, since I have been honoured with being the figure-head of this meeting and with making this speech, I think that, in a sense, it is a farewell-speech insofar as my own further participation in the on-going work is concerned. It is not only a question of age, which of course is a factor; it is a question of competence in the particular fields of knowledge. It is the coptologist's day. It is the iranologist's day. The philosopher, the historian of religion, and the explorer of the history of ideas have to defer, for a time now, to what the specialists and those working with the texts come up with. There will come again a time when the likes of me may try their hands in attempts at integration and new interpretation of the total phenomenon and the extraction of some philosophical relevance.

But may I, nevertheless, not conclude with a message of such resignation or withdrawal. I want to say, finally, a few words about why I think that Gnosticism is really interesting, apart from the fact that so many documents happened to be discovered, which somehow cry out for edition and interpretation. What is really important here? What is interesting? In other words, why should a philosopher spend his time on the interpretation of such a phenomenon? Now, I have given one answer to that question in an essay which I published first in 1952 under the title “Gnosticism and Modern Nihilism”,²⁶ and which later was added as an epilogue to my English book “The Gnostic Religion”.²⁷ What attracted me originally was not just the accident that I had to write a seminar paper on *γνῶσις θεοῦ* in the Fourth Gospel. Something in Gnosticism knocks at the door of our Being and of our twentieth-century Being in particular. Here is humanity in a crisis and in some of the radical possibilities of choices that man can make concerning his view of his position in the world, of his relation to himself, to the absolute and to his mortal Being. And there is certainly something in Gnosticism that helps

²⁶ H. Jonas, “Gnosticism and Modern Nihilism”, *Social Research* 19 (1952), pp. 430–452. Reprinted also in the author's works mentioned below in note 28.

²⁷ H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd edition Boston 1963.

one to understand humanity better than one would understand it if one had never known of Gnosticism. The same can be said of other historical phenomena, but there it has never been contested: everybody agrees that the knowledge of Greek Antiquity, of Socrates and Plato, of the Greek tragedians is an essential contribution to an understanding of what man is. But to see it in this strange and even shocking form of an extreme option about the meaning of Being, the situation of man, the absolute importance of selfhood and the wrestling with the saving of this selfhood from all the powers of alienation that impinge on man—to live in the company of this kind of thinking and imagery (in this case the most congenial vehicle of thought) is, I think, of interest not merely to the historian of religion. I still confess to a primary *philosophical* interest in the subject of Gnosticism and that is, in my own eyes, the true *apologia* for my life as a scholar, for my having spent so many years (with so many others forcibly diverted to non-contemplative pursuits) on the exploration of a field of which my fellow-philosophers do not know a thing and of which most of them could not care less. I think, though, it is their loss. Thus I like to think that even in my present philosophical project, which is “technology and ethics”, I can still profit from what Gnosticism has taught me.

One may say that one link between the study of Gnosticism and that of the modern situation of man is provided by “*dualism*” as such, which figures very large in the story of what leads to a philosophy of organism.²⁸ Gnosticism has been the most radical embodiment of dualism ever to have appeared on the stage of history, and its exploration provides a case study of all that is implicated in it. It is a split between self and world, men’s alienation from nature, the metaphysical devaluation of nature, the cosmic solitude of the spirit and the nihilism of mundane norms; and in its general extremist style it shows what radicalism really is. All this has been acted out in that deeply moving play as a lasting paradigm of the human condition. The analogical modernity of ancient Gnosticism, or the hidden Gnosticism in the modern mind, has struck me early and was expounded in the essay I mentioned. So in the gnostic paradigm we have all these things with the sharpness of unblushing naiveté, and that proves an enlightening help. I could go on arguing an analogy between things gnostic and things modern, or a relevance of things gnostic to things modern and of Gnosticism to Philosophy. But you and I must inevitably suspect that what I would really be doing is to try to persuade myself of some continuity in my life’s intellectual journey—and of that, one’s own

²⁸ H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York 1966. German edition, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

biased self is the last judge to be trusted. But at least my bias, for what it is worth, tells me that I did keep faith of some sort with my theoretical beginnings—that is: with Gnosticism.²⁹ Thank you very much for your patience.

²⁹ H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed To Technological Man*, Englewood Cliffs, N.J., 1974. Part Three of this book deals in particular with "Religious Thought of the First Christian Centuries". Besides the essay mentioned already in note 23 cf. "The Hymn of the Pearl: Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gnosticism" (Originally in *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt, Nashville 1965); "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought" (Originally in *Journal of Religion* 44(1969)); "Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation: A 'Divine Comedy' of the Universe" (Originally in *Journal of the Universalist Historical Society* 8(1969–70)); "The Soul in Gnosticism and Plotinus" (Originally in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971).

A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme*

par Ugo Bianchi

Un colloque destiné à l'étude du gnosticisme nous donne l'occasion pour réfléchir à quelques réactions qui se sont manifestées pendant ces dernières années à propos d'une tentative (Colloque de Messine, 1966) de situer d'un point de vue de méthodologie consciente la thématique relative au gnosticisme, à son essence, à ses origines (ou manifestations premières).

Le but premier de cette tentative était d'éviter des 'précompréhensions' inadéquates. Et il faut dire tout de suite (étant donné que la plupart des remarques s'est adressée à la tentative de précision terminologique exprimée par le document en objet) que nous sommes d'accord avec les savants qui ont écrit que, dans certaines conditions, la clarté des concepts peut rendre plus obscure la chose dont on traite (Schenke, *Theol. Lit.-Zeit.* 93, 12, p. 905), et que l'adoption prématurée d'une terminologie arrêtée peut être dangereuse (Haardt, *Or. Lit.-Zeit.* 66, 258). Mais nous persistons à demander une terminologie qui ne soit pas insuffisamment articulée par rapport au degré de maturation atteint par les connaissances actuelles. D'autre part, comme la question n'était évidemment pas limitée à l'aspect terminologique, nous avançons aussi des remarques pour ce qui est d'une méthodologie qui ne reste pas en deçà des problèmes autorisés par les matériaux qui sont actuellement à la disposition des savants.

1° Le but de la proposition faite à Messine était de suggérer des instruments pour une analyse à effectuer, une analyse en règle avec la méthode historico-comparative, qui est la méthode de l'histoire des religions. Il ne s'agissait donc pas d'arriver à des *generalizations* d'ordre spéculatif, théorique, ou purement phénoménologique. Il ne s'agissait pas non plus d'arriver à la délinéation de 'Idealtypen'. Il s'agissait de trouver une voie pour pénétrer dans ce réseau de réels et de concrets qui s'offre à ceux qui étudient le gnosticisme, pour identifier des phénomènes, les comparer, donc les distinguer, éventuellement les rassembler en familles, caté-

* Ces pages n'entendent pas constituer une revue des positions prises par de nombreux savants à propos des travaux du Colloque de Messine, mais examiner seulement quelques malentendus qui semblent s'être produits à propos de certaines formulations du 'document final' du Colloque.

gories et contextes, dans la trame complexe des influences, des filiations, des développements parallèles ou divergents, des convergences. Rien n'aurait été perdu si l'analyse historico-comparative eût mené à un certain moment à confirmer des points essentiels de cette interprétation 'existentielle' du propre (du 'principe de construction') du gnosticisme que H. Jonas a offert à l'attention des savants. Mais il faut dire que quand nous avons confirmé à M. Jonas, à New York en 1965, le thème « *Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical* » nous avons entendu lui adresser, en toute amitié, une espèce d'invitation non tant à la définition du gnosticisme, mais bien à une délimitation stricte de celui-ci par rapport à certains auteurs ou textes (Plotin, Origène, et d'autres encore) du *spätantiker Geist*.

2° C'est la raison même pour laquelle, voulant se concentrer sur le thème du gnosticisme sur la base d'une recherche historico-comparative, on avait conçu un colloque sur les *origines* du gnosticisme. Cette qualification du thème de Messine ne s'explique donc pas proprement à partir d'un certain goût pour les questions d'origine; ni elle ne s'explique par une identification arbitraire des concepts de recherche historique et de recherche des commencements. La raison principale d'avoir choisi le thème des origines du gnosticisme était justement de souligner que le problème d'une catégorie 'gnosticisme', comme le problème d'une catégorie 'dualisme anti-cosmique', 'gnoste salvatrice' etc. était le problème d'une définition historique, historico-comparative, de ces concepts; mieux: de ces réalités historiques, qu'il s'agissait d'étudier comme telles, et donc non seulement comme *phänomena* mais bien aussi, autant que possible, en tant que *genomena*.

3° Il est évident que cette position du problème impliquait et implique une théorie de la méthode en histoire des religions: une méthode qui soit en règle avec toutes les exigences de la recherche philologique et de la méthode historico-comparative: une méthode, bien sûr, qui n'est pas le vieux comparatisme évolutionniste, (bien qu'elle n'ignore pas le concept de 'typologie historique')¹, qui n'est pas le comparatisme phénoménologique, qui n'est pas cette façon *religionsgeschichtlich* qui simplifiait arbitrairement avec son *erklären* et parfois ignorait les exigences de la philologie, de la chronologie et de l'histoire. Ce n'est pas un hasard si ces dernières années ont vu se multiplier les discussions sur la méthode de l'histoire des religions; et il faut considérer du moins une heureuse coïncidence que ce colloque de Stockholm sur le gnosticisme soit immédiatement suivi d'une autre rencontre, elle-aussi en terre scandinave, sur les questions méthodologiques de la science des religions.

Mais continuons de fouiller cette intention méthodologique, ce projet historico-

¹ Vr., pour ce concept, nos explications dans U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani (Edd.), *Problems & Methods of the History of Religions*, Leiden 1970 (Suppl. to *Numen* XIX), p. 21 ss. et dans G. Castellani (Ed.), *Storia delle religioni*, 6th ed., Torino 1971, vol. I, p. 9-12. Vr. aussi le texte de notre contribution au Colloque de Turku (août 1973) sur la méthode de l'histoire des religions.

comparatif, qui était à la base de la rencontre messinoise. Certains parmi les savants qui ont écrit, d'ailleurs avec bienveillance et attention, à propos des travaux et du document final de ce colloque, ont souligné que la caractérisation du gnosticisme faite dans ce même document assumait la description phénoménologique du gnosticisme faite par Hans Jonas. Tandis que K. Rudolph a approuvé explicitement cette caractérisation (tout en avançant des objections pour d'autres parties du document : vr. *Theol. Rundschau* 36,1,p.15), Morton Smith a affirmé (*Journal of Biblical Liter.* 89, p. 82) que le document délinéait un système qui en réalité ne correspond, dans son complexe, à aucun système gnostique réel et historique; par ailleurs, Jonas ne décrirait qu'un *ideal type* 'gnosticisme' qui a en lui, toujours d'après Morton Smith, le grave danger de donner à penser au profane qu'il existe quelque part dans l'histoire. D'où, évidemment, l'absurde de vouloir chercher une origine à ce qui n'existe pas. Si les choses en eussent été ainsi Morton Smith eût eu complètement raison. Mais il faut remarquer que la caractérisation du gnosticisme dans le document ne visait nullement à refléter un système gnostique déterminé, ni à établir *le* système gnostique (qui évidemment n'existe pas); il ne s'agissait pas non plus d'établir un *Idealtypus* 'gnosticisme'. Il s'agissait plutôt d'établir une série cohérente (d'une cohérence objective) de traits qui soit indubitablement gnostique². Et cela dans le contexte d'une recherche non-achevée, *tentative*, mais visant à établir des points fermes: car on ne saurait contester p. ex. que dans les contextes respectifs l'idée d'un élément divin donnant occasion à l'existence du monde comme conséquence de sa crise, avec ses corollaires anthropologiques (anti-somatisme), cosmologiques, sotériologiques, ne soit une idée typiquement gnostique, bien qu'elle n'épuise pas *le* gnosticisme ni *tout* gnosticisme. Mais l'intention de ces remarques se comprendra mieux en lisant le point suivant.

4° Nous avons déjà remarqué que l'intention du colloque et du document (tout insuffisant que celui était, étant donné l'impossibilité d'organiser dans les détails une masse énorme d'éléments et de points de vue particuliers) était d'aborder le 'gnosticisme' de façon inductive (analytico-comparative) et — afin de souligner le caractère concret, historique, de la recherche — de le considérer en tant que *genomenon*, ou série de *genomena* susceptibles d'être encadrés dans un contexte de relevance historique. Cette intention ne reculait même pas devant la possibilité d'élargir le problème comparatif non pas à une typologie ou une phénoménologie arbitraire *weltgeschichtlich*, mais bien à une 'typologie historique' rigoureuse (et, si nécessaire, *weltgeschichtlich*).

Il nous paraît évident que cette attention au contexte historique et aux origines, loin de prêter à des intentions futiles et velléitaires, ne devrait autoriser non plus l'objection avancée par quelques savants, que le fait d'attirer principalement l'atten-

² Il se peut que la qualification en 'série cohérente' des caractéristiques du gnosticisme des sectes du IIe siècle proposée par le document ad B 1 soit arbitraire en tant que sélective; mais il faut se demander si Morton Smith n'exagère pas à son tour, et de façon plus dangereuse, quand il prétend qu'on prenne en charge, pour une définition du gnosticisme, Clément d'Alexandrie et le 'gnosticisme chrétien orthodoxe' (*Journ. Bibl. Liter.* 89, p. 83; vr. plus bas).

tion sur « les systèmes du IIe siècle que tout le monde s'accorde à dénommer gnostiques » implique un pas en arrière dans la position du problème du gnosticisme et de ses origines (vr. Schenke, *Theol. Literaturzeitung* 93, p. 905). Selon Schenke on reviendrait ainsi à la position « hérésiologique » et on excluerait principalement du gnosticisme et de sa problématique des faits tels que certaines hérétiques dénoncés dans le N.T., et Simon le Magicien, Ménandre, les Hermetica, les Mandéens.

Selon notre avis toute cette critique a été causée par un malentendu, linguistique plus que méthodologique. La source de ce malentendu a été selon toute vraisemblance l'expression du document : « partir méthodologiquement d'un certain groupe de systèmes du IIe siècle . . . ». La proposition de partir des sectes du IIe s. « que tout le monde s'accorde » à définir gnostiques était loin d'exclure la considération des faits du Ier ou des systèmes pour lesquels il y a discussion (il y avait, p. ex., le cas du marcionisme, que nul n'a le droit d'exclure de la problématique relative aux commencements ou aux premiers développements gnostiques, quelle que soit la décision finale à propos de l'appartenance de Marcion). Au contraire, la proposition visait purement et simplement à choisir méthodologiquement (et donc avec une certaine mesure d'arbitraire contrôlé) un *point de départ* (pour la recherche comparative, non pas pour la chronologie !), un territoire ferme, une pièce de résistance indubitablement pertinente (certainement 'gnostique') pour la recherche historico-comparative. Cette recherche allait ensuite élargir de façon philologiquement correcte l'examen du patrimoine documentaire dans toutes les directions : c.-à-d. dans la direction des époques précédentes, des époques subséquentes, et des milieux contemporains. On aurait obtenu ainsi l'élaboration du contexte comparatif, fondée non pas sur une définition opérative mais arbitraire du 'gnosticisme', mais bien sur le choix du point de référence le plus indiscutable dans les manifestations les plus mûres et donc les plus typiques de ce qui est 'gnostique' (et sans exclure que la 'maturation' n'ait impliqué des déplacements de faits antérieurs éventuellement non moins intéressants pour une histoire du gnosticisme encore à dégager). Il va de soi que quand l'élaboration de ce contexte eût porté à considérer le premier siècle ap. J.-Chr. ou des temps encore antérieurs, la conscience historique du chercheur aurait mis celui-ci en garde contre la tentation de 'lire' le premier siècle par les lunettes colorées du deuxième (une caution que M. Wilson a toute raison de recommander; une caution qui n'est pas incompatible avec les cautions en sens opposé de MM. Säve-Söderbergh et Quispel). En d'autres termes, une prise solide de conscience de ce qui est le donné 'gnostique' (*die Gnostik*) classique du IIe siècle, loin de préjuger l'étude des faits du Ier, aurait eu l'effet opposé de mieux préparer à cette même étude; ce qui n'est pas pour surprendre, si on considère ce principe général de la méthode historico-comparative: à savoir que l'expérience initiale du chercheur, fondée sur la connaissance directe et claire, est l'élément le plus propre à fonder, dialectiquement, cette synthèse avec le nouveau et le moins connu dans laquelle consiste le progrès méthodique de toute connaissance historique et en général scientifique.

5° Bien des discussions ont été soulevées aussi par la distinction proposée par le document messinois à propos de l'usage des termes 'gnose' et 'gnosticisme'. Tandis que Morton Smith (*Journ. Biblical Literat.* 89, p. 82) a pu écrire que « this is a useful distinction; I hope the book succeeds in making it customary », Schenke s'est montré très contraire: « mit dem vorgeschlagenen 'Gnosis'-Begriff (c.-à-d. la gnose en tant que connaissance des mystères divins réservée à une élite - U.B.) ist m.E. — um es freundlich auszudrücken — wenig anzufangen ». La position de Rudolph (qui accepte le terme *Gnostizismus*, et qui admet que toutes les gnoses ne sont pas le gnosticisme) est critique aussi sur ce point.

A ce propos j'ai la possibilité, en tant que responsable des travaux de Messine et bien informé des particularités de leur déroulement ainsi que des phases de la préparation du document final, de dire que l'intention manifestée dans la première version du document n'était pas tellement de différencier dès les premières lignes les termes gnose et gnosticisme, mais bien de délimiter cette 'gnose' qui est la gnose du gnosticisme, en laissant en position secondaire cette opposition terminologique gnose-gnosticisme qui semble commander tout le texte et qui peut prêter au malentendu, comme l'expérience d'avant le colloque et d'après le démontre. Seulement au dernier moment on a anticipé, sur une suggestion visant à une complétude formelle, la distinction, ce qui a pu causer une déviation de l'optique du document.

Ceci dit, et une fois reconnu que le terme 'gnose', avec le terme 'gnostique', a constitué un terme technique et un signe de reconnaissance (ou un lieu commun) du gnosticisme (M. Puech et d'autres ont demandé qu'on prête attention, après tout, à la manière dont les gnostiques ou certains d'entre eux s'appelaient eux-mêmes), il faut pourtant dire que les expressions 'fausse gnose' dans le N.T. et 'le vrai gnostique' chez Clément doivent être considérées : et cela non seulement pour ce qui est de l'intention polémique avec laquelle des 'non-gnostiques' (dans le sens du gnosticisme) ont pu dans l'antiquité révéndiquer à eux-mêmes le mérite de la 'vraie gnose' ou de la 'gnose' simpliciter (cf. Schenke, *Die Gnosis*, in *Umwelt des Christent.*, Bd. I, p. 375); — mais bien aussi — ce qui est plus important — pour souligner le fait que la question historico-religieuse du gnosticisme n'est pas réglée par ce *test* souverain que serait l'importance donnée au terme gnose. Que l'on réfléchisse à cette phrase de Morton Smith (*Jo. Bibl. Lit.* 89, p. 83), qui, dans sa cohérence formelle (sur le plan de la pure terminologie), est fourvoyante et inadmissible sur le plan historico-religieux: « Not one of the writers who attempted to define 'gnosticism' ever thought of asking just which ancient groups did call themselves 'gnostics', or just which were called so by their neighbors. (Had these questions been asked, someone might have noticed that the most insistently self-styled 'gnostic' whose works have come down to us is Clement of Alexandria. As things were, orthodox Christian gnosticism was wholly ignored). » Il nous semble que cette phrase contienne la source de confusions remarquables, car elle juxtapose dans une même proposition herméneutique les groupes qui s'appelaient 'gnostiques', comme dénomination d'une 'secte', et l'appellation de 'gnostique', voire de

'vrai gnostique' que Clément s'attribue dans le contexte d'une école, mieux dans le contexte de la révélation des profondeurs (et de l'orthodoxie) d'une théologie. (Ceci est dit tout en reconnaissant le bien fondé de l'opposition programmatique de Smith au 'gnosticisme' come *ideal type*: vr. ci-dessus, où nous illustrons le sens, selon nous, du procédé historico-comparatif visant à l'identification du gnosticisme et à l'étude de ses origines.) (Nous reviendrons sur 'gnose et gnosticisme' ci-dessous, ad 8.)

6° Une série de remarques, souvent critiques, ont été adressées par quelques savants (parmi ceux déjà cités) aux termes 'pré-gnosticisme', 'proto-gnosticisme' etc. mentionnés dans le document de Messine (vr. aussi Drijvers, *Nederl. Theol. Tijdschrift*, 22, 5, 321 ss., d'ailleurs critique sur l'ensemble). Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les questions impliquées, car ce signifierait devoir reprendre toute la matière qui a formé l'objet du colloque. Nous nous bornons à souligner que si la discussion sur la gnose et le gnosticisme, sur le *pré-* et le *proto-*, a pu souffrir d'un certain 'court-circuit' entre phénoménologie et histoire, comme Drijvers le veut, cela, en principe, ne dépend que de la condition même de la recherche historico-comparative. Bien entendu, il s'agit d'un danger à éviter. Mais notre examen du gnosticisme visait à établir des contextes et de processus ultérieurs et plus vastes, qui sont la trame de l'histoire. Dans ces conditions, nous ne comprenons pas la raison pour laquelle il nous soit méthodologiquement défendu d'aller d'ores et déjà au delà d'une énumération statistique et analytique d'éléments de pratique et de croyance qui caractérisent les systèmes du gnosticisme classique du IIe siècle (ces éléments bien sûr, peuvent faire défaut, l'un ou l'autre, dans tel ou tel système), et qu'il nous soit défendu d'extraire de ces éléments nombreux un complexe succinct mais cohérent (d'une cohérence intrinsèque, car il s'agit souvent de corollaires présentés comme tels par les gnostiques eux-mêmes) de positions mentales. Selon nous, ce complexe cohérent et succinct - ce 'propre' - peut être décrit, et l'idée de la crise d'un élément divin, avec ses implications cosmologiques, anti-somatiques et anti-cosmiques, peut bien être considérée comme une marque de 'gnosticisme'. (Il y a, c'est vrai, l'exemple de Marcion, auquel Drijvers se réfère: l'hérésiarque de Sinope n'a pas l'idée de la crise du divin et de l'appartenance divine de l'âme. Mais c'est justement l'existence d'un anti-somatisme chez Marcion que devrait être considérée)³. Une fois le propre (ou du moins, si on préfère, un aspect essentiel et central) du gnosticisme classique du IIe siècle mis en évidence, on a le droit de chercher si ce propre ou cet aspect s'est déjà réalisé dans des expressions religieuses des siècles antérieurs. On pourra discuter le bien fondé des analogies (qui à ce niveau ne concernent pas encore la *Weltgeschichte* mais bien la *Spätantike*) et des liaisons historiques; on ne peut pas, ce nous semble, contester le principe méthodologique, en invoquant le court-circuit phénoménologie-histoire. Car il n'est justement pas question de phénoménologie ici, mais bien de philologie, de recherche

³ *Studia Evangelica* V (ed. F.L. Cross): *Texte und Untersuchungen* Bd 103, pp. 24-41.

inductive et positive fondée sur l'analyse du particulier et du contexte, et de comparaison historique. Ni, pour les mêmes raisons, y est-il question, du moins en principe (vr. ci-dessus), de 'hermeneutic circle'.

Ceci nous porte à insister sur la distinction du 'pré-' et du 'proto-'. Il nous semble que cette distinction soit non seulement utile et légitime, mais nécessaire, dans l'intérêt justement de la recherche historique et historico-comparative. Une fois le propre (ou un aspect essentiel et central) des systèmes du gnosticisme classique du IIe siècle identifié, il est parfaitement raisonnable de distinguer (a) ces manifestations religieuses dans lesquelles les éléments solidaires de cet essentiel puissent se retrouver (s'ils s'y retrouvent vraiment, ce sera la discussion philologique à le montrer et l'étude des médiations ou canaux éventuels de transmission), et (b) ces manifestations religieuses dans lesquelles on peut constater seulement la présence de thèmes, motifs, termes, qui n'intègrent pourtant pas la conception essentielle en question. En conclusion, cette distinction du *pré-* et du *proto-* vient justement rejoindre les exigences dont il a été question dans ces pages. Car, d'autre part, si le gnosticisme du IIe s. apr. J. Chr. est condamné à rester un « aggregate of a series of individualistic responses to the religious situation », comme le veut Nock (Harv. Th. Rev. 57, p. 273), on se demande alors quels sont les critères, et quelles sont les doctrines, qui identifient cette 'série' et qui permettent de rassembler et identifier cette série à l'intérieur du monde religieux de la *Spätantike*, de cet 'age of anxiety'. Si d'autre part l'accent historico-religieux est posé surtout sur la 'situation religieuse' de cet âge, alors on fait l'histoire de la *Spätantike*, et non pas du gnosticisme; et on se demande s'il y a eu d'autres personnes religieuses ou partageant la spiritualité de leur temps qui n'aient pas été gnostiques, et pourquoi. Il faut donc étudier et distinguer le gnosticisme dans le contexte du *spätantiker Geist*, par l'application, il est vrai, (et nous rejoignons ici Drijvers, mais c'était bien aussi le sens de la rencontre messinoise), de la méthode comparative qui se fonde sur l'analyse des réels, et qui tend à établir les contextes. Nous sommes donc d'accord avec Drijvers pour dire que « methodical clarity can only be obtained, if all the texts relating to all the Gnostic groups (mais: *quels* sont les groupes gnostiques, et *tous* les groupes gnostiques?) are worked over once more *separately* and examined according to one established system » (op. cit., p. 350): mais la deuxième partie de cette déclaration nous pose déjà de graves problèmes quand nous lisons, quelques lignes plus bas, « it would seem worth while to put the same questions to all the texts usually accounted Gnostic, and that in the most simple form, to which a definite or gradated answer may be given; for instance: is an evil Demiurge referred to or not, are there speculations regarding Gen. I or not, do we meet with the conception of the salvator salvandus, and so on ». Ce procédé 'statistique' est évidemment insuffisant; en d'autres termes, Drijvers a raison de critiquer le fait que « so far, nearly every scholar put different questions to the texts, depending on his own view of the phenomenon Gnosticism, and naturally this view was confirmed by the texts » (l.c.) ; mais il faut se rendre compte que l'application d'un questionnaire, avec ses *items* standardisés, ne presuppose pas

moins une « view of the phenomenon Gnosticism ». D'autre part, l'expression 'mauvais' appliquée p. ex. au démiurge n'a de sens que dans le contexte d'un système de références (le démiurge de Marcion, dans quel sens est-il 'mauvais', 'juste' etc.; qu'est-ce qu'on entend par 'mauvais' dans telle métaphysique, ou dans l'autre, dans tel type de dualisme ou dans l'autre?).

Tout bien considéré, il faut admettre avec Drijvers que le procédé de la recherche historique doit traiter les réels dans un certain sens 'séparément' (dans le sens que l'histoire étudie le concret, donc le particulier), mais aussi que la trame de rapports, le contexte, le processus, qui peuvent résulter de la comparaison historique sont eux aussi, bien qu'à un niveau ultérieur de la recherche, un réel et un particulier (non pas une *generalization* anthropologique ou phénoménologique).

C'est bien par cette voie qu'on peut arriver à parler de 'gnosticisme'; mais il faudra aussi tenir compte d'un autre aspect de la recherche historique et historico-comparative. On ne devra pas 'partir' d'une définition du gnosticisme; on devra 'bâtir' cette définition, de façon de plus en plus adéquate et peut-être difficilement achevée (ce sont les 'Idealtypen' qui sont achevés en matière de recherche historique; mais il sont aussi abstraits et heuristiques). On bâtira cette définition en 'partant méthodiquement' de l'analyse de ces textes qui nous interpellent le plus directement ('the texts usually accounted Gnostic' [Drijvers, l.c., p. 350]); bien entendu, ce privilège ne sera pas définitif, il sera contrôlé durant la recherche, de façon que la liste puisse s'élargir ou se modifier autrement. Mais il ne s'agira pas de poser des questions rigidement pré-établies (et comment?) aux textes, aux docteurs et aux écoles pris en considération; au contraire: il s'agira de les laisser parler, laissant au métier et à la bonne foi de l'historien l'exercice légitime de cette auscultation; car cet exercice n'est pas exempt de vérification, après tout. En somme, il s'agira d'opérer une synthèse dialectique entre le déjà connu (dans les limites où il est connu, et que l'expérience vérifiera) et ce qui doit être connu; pour être concret: entre ce qui se présente à première vue comme gnostique (c.-à-d. typique des systèmes gnostiques classiques, même avec exceptions) et ce qui forme l'objet de l'étude ultérieure, soit à l'intérieur de ces systèmes (qui pourront se manifester finalement différents de l'idée qu'on s'était faite d'eux) soit dans d'autres manifestations, plus anciennes, plus récentes ou contemporaines, dans les milieux de la *Spätantike* et aussi, avec toutes les cautions de la philologie et de la méthode historique, en dehors de celle-ci. Mais ce dernier argument est l'objet du paragraphe suivant. Ce qui nous intéresse ici est de souligner que l'exigence de l'approche unitaire et, si nous pouvons dire, holistique demandée par Drijvers est importante et légitime, mais elle ne saurait être satisfaite par le fait de demander des réponses *per se et non* à des gens, les gnostiques, qui ne se sont pas posés nécessairement les *mêmes* questions (dans le même ordre d'urgence et avec les mêmes instruments idéologiques et implications pratiques).

7° Nous en venons maintenant au point peut-être le plus délicat de la discussion relative aux propositions du colloque de 1966, le point relatif à la question d'une

Weltgeschichte de la gnose et du gnosticisme. La discussion a été compliquée du fait que chez les critiques deux couples d'opposés se sont entremêlés, « *Spätantike* et *Weltgeschichte* » et « gnosticisme et gnose », avec les difficultés et aussi les malentendus attachés à l'un et à l'autre.

La première chose à remarquer est que le terme *Weltgeschichte* ne saurait se comprendre dans le contexte d'une théorie jungienne des archétypes, comme le titre du livre de Quispel aurait pu le faire entendre. Il n'implique non plus le *Idealtypus* en tant que concept heuristique et donc jusqu'à un certain point indépendant de la vérification historique. Au contraire, le terme *Weltgeschichte* était compris dans le document messinois dans le contexte de la question historico-comparative, dans les deux sens possibles: ou bien (a) dans le contexte de ces mouvements qui pourraient être reconnus comme les antécédents ou les incarnations posthumes des mouvements gnostiques classiques, dans le sens d'une continuité historique objective (p. ex. — selon notre avis — l'orphisme par rapport à l'anthropologie gnostique; ou bien le catharisme par rapport au mouvement gnostique lui-même); ou bien (b) dans le sens d'une 'typologie historique', concept que nous avons illustré ailleurs (n. 1), et qui ne se confond pas avec le *Idealtypus* ni avec la pure phénoménologie. C'est peut-être justement dans ce sens de la 'typologie historique' qu'on peut proposer une comparaison sous le signe 'gnostique' entre l'Inde des Upanishads et la Grèce orphique, voire le gnosticisme de la *Spätantike*, et donc sans le besoin d'hypothiser nécessairement des rapports directs entre l'Inde et le monde méditerranéen (et sans préjudice de toute liaison diffusionniste éventuelle que l'avenir pourrait nous faire connaître).

Justifiée ou non que l'assomption sous une même catégorie gnostique de ces phénomènes du monde méditerranéen et du monde indien puisse s'avérer, on ne saurait en tout cas identifier, dans l'intention du document, l'éventuelle *Weltgeschichte* du gnosticisme avec l'affirmation d'une présence universelle possible de ce phénomène dans les différents milieux culturels et religieux du monde. Ni on n'aurait le droit d'identifier cet éventuel phénomène diffus que serait le gnosticisme dans le contexte *weltgeschichtlich* avec un concept de gnose comme étant un halo plus ou moins vague entourant le gnosticisme à l'état cristallisé et solide que serait le gnosticisme de la *Spätantike*.

Pour ce qui est de la première question, Drijvers écrit à bon droit (op. cit., p. 331): « Could the 'Grundkonzeption des Gnostizismus' be expressed, for instance, by means of traditions taken from the religions of the North-American Indians or from those of the Papuans? Those who speak of a *Weltgeschichte* of Gnosticism will give an affirmative answer here » (suit la cit. de *Le Origini* p. XXVIII). Or, la réponse ne saurait être aussi catégorique que Dr. le voudrait. Que le gnosticisme ait pu avoir une *Weltgeschichte*, c.-à-d. une histoire complexe et longue, à la suite de phénomènes de diffusion ou de développements parallèles dans différentes et lointaines parties du monde (là où les conditions existaient), n'est pas la même chose qu'admettre que le gnosticisme doive pouvoir se manifester partout. Pour faire un exemple: la *Weltgeschichte der Steinzeit* n'implique

pas, en principe, que toutes les cultures aient dû connaître ou pouvoir connaître une *Steinzeit*. Et le cas du gnosticisme est plus favorable pour notre argument, étant donné le caractère d'un 'âge de la pierre' comme phénomène très enraciné dans l'histoire culturelle la plus élémentaire.

En d'autres termes: une *Weltgeschichte* (que l'on ne doit pas entendre dans le sens d'une universalité parfaite et *de iure*) est toujours une *Geschichte*, à affronter selon une méthode historique, qui constate et étudie les phénomènes là où elle réellement les constate. Les cas théoriques et les hypothèses non qualifiées ne sont pas admis. D'autre part, le fait que le colloque ait compris une communication sur les Aztèques n'implique pas nécessairement que ceux-ci doivent être intégrés dans le gnosticisme; car les matières les plus différentes ont pu être considérées dans l'intérêt de la comparaison; de plus, on a pris le soin de distinguer de la gnose typique du gnosticisme une gnose comme « connaissance des choses divines réservée à une élite ».

8° Comme nous l'avons dit, cette dernière formulation a causé des objections, mais peut-être aussi des malentendus, à la suite de circonstances matérielles auxquelles nous avons fait allusion ci-dessus (par. 5). Pour les raisons ci-dessus expliquées cette définition n'est pas aussi importante pour les finalités du colloque qu'on pourrait le penser. Car il s'agissait pour le colloque d'établir ce qu'est la gnose du gnosticisme, tout en admettant qu'un élément de cette gnose, élément peut-être nécessaire mais non suffisant, puisse être constitué par le fait d'être une connaissance d'élite des mystères divins. Ce qui importe en tout cas est de souligner que cette notion plus large de gnose n'entendait pas exprimer une pure catégorie phénoménologique, ni entendait-elle dénommer des phénomènes qui seraient périphériques par rapport au gnosticisme de la *Spätantike*⁴. Au contraire, le concept de « connaissance (sotériologique, mais pas nécessairement telle) des mystères divins réservée à une élite », doit s'entendre dans le sens d'une entité historique à rechercher et à étudier historiquement (et donc historico-culturellement) là où elle de fait se rencontre. Il n'y a donc aucun problème de conflit épistémologique avec l'étude du phénomène du gnosticisme et de la gnose du gnosticisme. Ni la gnose dans le sens large du terme n'a à voir avec une périphérie *weltgeschichtlich* du gnosticisme ou de la gnose du gnosticisme. Il s'agit, comme nous l'avons déjà remarqué, de deux problèmes différents: celui de la diffusion (à expliquer de façon 'diffusionniste' ou de façon 'paralléliste') de phénomènes réalisant le propre du gnosticisme (crise d'un élément divin liée à l'origine du monde et à la destinée humaine; dithéisme; anti-somatisme), et celui de la diffusion d'expériences religieuses fondées sur le concept d'une connaissance d'élite relative aux mystères divins. On pourra concéder que ce dernier phénomène peut apparaître moins typique que le

⁴ [P.S. — Les remarques importantes de Wilson (Mél. Puech, pp. 423—429) appellent ici une petite réserve pour ce qui concerne sa formule 'from Gnosis to Gnosticism' comprise comme exprimant un 'développement' (p. 425 s.)].

précédent, mais il a quand même sa typicité et donc il autorise la position d'un problème historique qui le concerne. Et peu importe, selon nous, qu'on donne la préférence, pour cette connaissance d'élite, au terme *Esoterik*, comme le veut Rudolph, une fois qu'il soit clair qu'il ne s'agit pas précisément d'un « Auseinanderreissen von Gnosis und Gnostizismus » (Theol. Rundsch. 36, 1, p. 18 et 20) et qu'il ne s'agit pas d'attribuer en principe la 'gnose' au Ier siècle et le 'gnosticisme' au IIe, le problème du gnosticisme (dans le sens ci-dessus précisé: crise etc.) et de ses manifestations éventuelles antérieures au IIe siècle étant tout autre chose. Le problème était plutôt de voir si les positions idéales qui sous tendent les textes du N.T., les textes de Clément sur le 'vrai gnostique', les textes de Qumran ou du mazdéisme classique pouvaient ou non être rangées sous le même titre *religionsgeschichtlich* (ou, si on veut, *phänomenologisch*, mais d'une phénoménologie contrôlée par l'histoire) avec les positions idéologiques et les présupposés d'un gnosticisme initial autant qu'on veut, mais spécifique (impliquant p.ex. l'idée d'une crise d'un élément divin, ou un dualisme divin, ou l'anti-somatisme et l'anti-cosmisme).

C'est justement la raison pour vouloir étudier le gnosticisme comme *phainomenon* et comme *genomenon* spécifique ou comme série articulée de *phainomena* et *genomena* spécifiques, et pour avancer la caution de ne pas lire le Ier siècle avec les lunettes du IIe. Le problème historique du gnosticisme existe, que celui-ci soit *ableitbar* ou non; le problème de la méthode historique pour l'affronter existe aussi. On ne pourra problématiser le 'gnostique' dans le sens spécifique (c.-à-d. du gnosticisme, qui seul intéresse ici), qu'en partant méthodiquement de l'« oeil du typhon », c.-à-d. de sa manifestation la plus déclarée (les sectes du IIe siècle).

Or, contrairement à ce que veut Morton Smith (Jo. Bibl. Liter. 89, p. 82), les valentiniens, les basilidiens, voire les marcionites ont entre eux (dans le complexe) des solidarités idéologiques bien plus spécifiques qu'avec Clément. D'autre part, il s'agissait avant tout de la problématisation, donc du 'départ méthodique'. On pourra corriger en route, si cela s'avérera nécessaire, dans ce chemin à rebours vers les temps antérieurs; on approfondira peut-être la notion de ces solidarités gnostiques classiques ou des racines dont elles se nourrissent; on pourra même revenir, mieux armés, sur les systèmes classiques du IIe siècle. Ce sera en tout cas le résultat de cette synthèse dialectique et méthodique dont il était question au commencement. C'était le but de notre rencontre, que de vouloir insister sur la méthode, plus que sur les théories.

Zidqa Brika and the Mandaean Problem

by Eric Segelberg

There is no doubt that the Mandaean problem has been brought much closer to its solution during the last three decades. A number of scholars have made valuable contributions but the enormous textual material discovered and largely published by the late Lady E.S. Drower is still to a great extent virgin soil. It should be possible to write some kind of history of the Mandaean religion based on that vast literature, but for the present it seems still far off. A great many special studies, research on a number of problems have to be completed before a more detailed history of Mandaean thought and Mandaean cult can be written.

There is no need to enter upon a bibliographical study here. Every scholar in the field knows fairly well what has been done by Lady Drower, Geo Widengren, Kurt Rudolph, R. Macuch and T. Säve-Söderbergh. One should observe that Säve-Söderbergh's study on the Manichaean Psalms of Thomas and their relation to the Mandaean *masiqta*-hymns now may have to be further developed. Not so that his discovery of the affinity between the two texts could be challenged. But because the discovery of the Greek Manichaean Cologne Codex seems to indicate that Mani originally did not belong to a Mandaean community but to the sect of Elchasai. Consequently Mani has had much more Christian background than has been thought up to now. The Coptic Manichaean Psalms with their sometimes very obvious Christian character may belong to a part of the Manichaean literature which was not the result of Manichaeans adopting Christian or Christian Gnostic traditions when spreading to the West, but belong to an earlier epoch. Fresh analysis may contribute to the solution of such problems. But now we have to ask again: What is the relation between the *masiqta*-hymns and the Psalms of Thomas? Do such hymns belong to the early Manichaean or even Elchasaitic literature and cult or are they the result of Mandaean influence upon the growing Manichaeism? Are both Mandaeans and Manichaeans influenced by Elchasai?

In this paper there should be dealt with a problem related to the *masiqta*, namely that of the *zidqa brika*. Both *masiqta* and *zidqa brika* are rites, more or less elaborate and complicated which contain a ritual meal, especially connected with the dead. Let us assume for the moment that the *masiqta* hymns which date back to the third or at least the fourth century were at that time also connected with the ritual act called the *masiqta*, with its sixty-six bread, *fatire*, which are anointed etc. In the *zidqa brika* ceremony only five *fatire* are used together with the unusual type of bread called *ša*, which is broken in two pieces. There follows also a so-called *dukrana*, remembrance, which should not be compared with the comme-

moration of the dead at any ordinary eucharistic celebration in Eastern or Western tradition, but rather with the *mnemosynon* in the Greek Orthodox Church, which is a kind of prayer said over a special type of food, *kolyba*. The prayers are said for the departed and they are recited on a certain number of days after the departure of the soul, including anniversaries. The words *dukрана* and *mnemosynon* have the same meaning.¹ The origin of this Christian custom seems to be unknown, but its kinship to the Mandaean as well as other meals for the dead seems obvious. It should also be noticed that on certain days at the end of the *orthros*, (the morning prayers) the Greek Orthodox Church blesses five pieces of bread and some oil. The history of that common and highly appreciated custom seems also unknown. It is generally regarded as following up the tradition from Jesus who had five loaves and two fishes at one of his miraculous feedings of the multitudes but such a biblical background may not necessarily be the whole truth.

I

The different ritual meals among the Mandaeans and their interrelation present a number of historical problems still unsolved. The purpose of this paper is to contribute to the history of the *zidqa brika* by observing a few features of the hymns belonging to that ceremony.

The texts are published by Drower in CP (beginning trsl. p. 240).² The first hymn (348) is a myrtle hymn, said "when they twine its sprigs". Next hymn, 349, is recited when the *ganzibra* takes the myrtle and the phial of wine from the acolyte, *ašganda*. It begins: "Come, come, lofty messenger (*ašganda*), come, come from the House of my Father. Come and irradiate us with the radiance of Life, . . . Refresh us with some of the good things (*tabuta*) provided there."

When the myrtle is being distributed to the *uthras* and priests CP 350 is said, dealing with "the root of the fresh myrtle set up before the King", the King saying: "Take from me this fresh myrtle and bless the *škinata* with a blessing. . . ." Here follows an *asuta*, a formula indicating the nature of the act following and asking for 'health, purity and the forgiving of sins' for those connected with that particular *zidqa brika*.

The short CP 351 "This is the blessed oblation" (*hazin zidqa brika*) introduces the central act. The structure of verses 3–5 'Kušta regaleth his friends' is truly Semitic with parallelism. Kušta and Yawar-Ziwa are the mythological figures introduced.

CP 352–355 are four interesting hymns, all introduced by "I am the white *pihta*" (*ana pihta hiwara*). The *pihta*, the white bread, is introduced as speaking, presenting itself. It has been transplanted from 'Life's treasure house' (352). In 353

¹ Cf. Drower: *The Sacramental Bread*, ZDMG 1955, p. 116 sq.

² A transliteration of some of the hymns in Drower, *op. cit.* p. 129–133.

there are more mediators Yawar (-Ziwa), Nṣab-Ziwa, Zarziel-Nhura-Rba and as the last in the row Hibil -Ziwa, who brought it into the earthly world. In 354 Hibil is the transplanter. In 355 "Life summoned and sent in his benevolence" the *pihta*, "in the strength of Hibil Ziwa he sent me to this world".

The function of the *pihta* is to spread truth, enlighten darkened hearts, to illumine and transform, and to remove the misery which "the Seven had brought to bodies" (352). Those who partake of the *pihta* do it in different ways. "The good who eat it with sincerity arise and behold the place of light" (352). But those who "eat with a lie", partake of it hypocritically, will "be bound and lie in darkness" (352).

According to 353 the *pihta* was given to Adam and all his sons, and they ate it in sincerity and did not "perform any misuse" and "the Seven had no dominion over" the *pihta*. The second generation also behaved well. But when a third generation arose, Adonai built a house (the Jerusalem temple and community?) and the Seven got hold of it. "It was dispersed among the 362 nations." "Then they ate me with falsehood (*kadba*) . . ." *Pihta* lost "radiance, order, taste and glory" and "they mad me the fodder of beasts". Also according to 354 everything was well in the first and second age, but in the third "liars obtained power" over it.

Naṣoraean who eat the *pihta* falsely will be punished (353); in 354 Naṣoraean are called the chosen and they are encouraged to eat it in sincerity.

Adherents of other religions are condemned. Those baptized in water, "who eat me with a clot of blood", may refer to Christians and they will have to dwell with the demon Mahzur; a woman who does not believe in prayer and praise will be made to dwell in the dwelling of Ruha- d- Qudša. In 353, Bel and Šamiš enter the scene, step before Ptahil the creator, and ask permission "to create a creation from start to finish". They got permission and created rice (Irunza qiriue). But Ptahil was upset: "From this creation which ye have created, how can *pihta* come therefrom?" Then an angel was produced who baked proper *pihta* whereupon Ptahil was pleased: "when Ptahil saw it he brightened." He said: "The excellence of this mystery which ye have created surpasseth all creations . . . You two 'fundamentals' (*kane*) - - the *zidqa* and the table (*patura*) - - Yawar hath blessed with his blessing. And this, the third 'kana', I, Ptahil, have blessed with my benediction." He sets certain rules: those who abuse it, will be punished - - e.g. they may be thrown into "the cauldrons of Messiah and Holy Spirit". Also in 354 there are mentioned representatives of the evil: the lion of unprecise meaning, the devil (Satana), Simiael (probably Ishmael).

In the shorter 355, the negative aspects are not stressed but the positive: "I came, and became an offering set apart for the world and (source of strength for the priests)." Further we learn that *pihta* "set apart Sunday and the morn of the day, (anpe yuma) whose name is revered".

These four *pihta* hymns have certain features in common. The opening words "I am the white *pihta*" and the final words "I testify to Yawar-Ziwa of whose bounty we have partaken". The final words recur also with small variations in CP

351, 356–360. There follows the phrase: “And Life is victorious” — which is usually the ending of a text. So you may very well ask whether the sentence “I testify” really belongs to the text originally. It may be a kind of formalized ending. A careful analysis may make it possible to say whether these four *pihta* hymns belong to the same period or not, whether they have undergone more considerable changes or revisions. Only a few features should, however, be observed here which may help us to appreciate the hymns.

They all begin with the *Ego eimi* sentence, which certainly reminds us of the words of Jesus: I am the bread of life (egō eimi ho artos tēs zoēs) . . . He who believes in me shall never thirst. (John 6.35.)

The *pihta* is a representative of the Saviour, bringing light, salvation into this world. It is connected with the time of creation. To use Christian terminology it seems to have been “created before all time”. Adam had it and also the second generation. In that respect the hymns reflect a common Mandaean opinion that the first generations consisted of good Madaeans, thereby also reflecting the Jewish background of the religion. The pastoral aspect is stressed: the *pihta* should be partaken of in sincerity and not hypocritically, in lie (*kadaba*).

A negative attitude to Judaism is also present. In opposition to the two accepted figures, Adam and Hibil (Abel), stands Adonai as a representative of the evil Jewish God of creation; evil are also the Seven, and the devil Simiael, who is possibly Išmael. There are also preferably anti-Christian features: Ruha *d* Qudša and Messiah are among the evil ones. But Sunday is accepted as being instituted by the *pihta*.

Mandaean figures referred to are few, which seems to be an indication of a fairly early date for these hymns. Yawar is the main figure; besides in the final phrase, he appears in both 353 and 354. Hibil (-Ziwa) recurs in 353–355. Occasionally other intermediaries, “emanations”, appear such as Nšab-Ziwa, Zarziel-Nhura-Rba, and what is more surprising: Šamiš and Bel, Semitic, or rather Babylonian gods who are introduced as some kinds of “héros civilisateurs”, bringing rice for the use of *pihta*³. The text is not quite clear. Did Ptahil reject the bread baked of rice or was it accepted? Did the angel make another kind of bread or did he just instill in the rice bread the right light elements? We shall not try to solve these problems right now. But what we learn from this passage, is that the Mandaean religion, coming from the west, is suddenly confronted with two Babylonian gods and rice. These gods are in some way adopted in the Mandaean system, they pay homage to Ptahil, they create a kind of bread, but we are not sure if it was really accepted or not. Here we have a good example of syncretism at work.

A few more notes: (a) The white *pihta*, reminds us of the gnostic term known from Origen: *chrisma leukon*.⁴ By being called white, shining, the sacramental ele-

³ Rice coming from India was known in the West since the time of Alexander the Great. Its appearing here can consequently not be helpful for determining the date of the text.

⁴ Origen, *Contra Celsum* VI, 27.

ment is declared to be a carrier of 'light substance'. (b) The parallelism, traditional in Semitic poetry, is prevalent here as is the case in other early good Mandaean hymns. (c) Naṣoraeans are mentioned but no Mandaeans, which is also an indication of a fairly early origin.

From what has been said it is impossible to decide about the time or place of origin of CP 352–355. One could, however, venture a rather vague guess, that they belong to the second or third century and that they display the Western heritage of the Mandaeans with its anti-Jewish and anti-Christian elements at the moment when they first came into contact with Babylonian deities. (Bel and Šamiš, however, could also represent Syrian deities, although this possibility seems rather a remote one.)

II

Another group of hymns now begins which does not begin with the selfpredication. First two hymns, 356–357 follow, which although in the manuscripts regarded as one single hymn, are divided into two by Drower, who thinks that 356 ends after the formula: "I testify to Yawar-Ziwa who refresheth us with his bounty." We do here follow her interpretation. Here Manda d Hiia is calling the righteous admonishing them about "my oblation". The key words in these hymns are: "Behold my oblation (*zidqa*) . . . transplanted from the House of the Great Life." These words are repeated and the faithful are called upon to partake in sincerity, silence and purity, with prayer and praise, with hymns and recitations. The partaker is likened to a gazelle (I accept here Rudolph's conjecture interpreting šibia as šbijah, Rudolph, II p. 287 n. 2) or a lion and there are a few more poetic descriptions of them. He who does not participate properly, will fall into the Great Sea of Suf. At the end of 356 before the final phrase CP 351 is repeated.

CP 357 begins: "Behold my oblation . . . Who ate it?" thereby showing that it is a continuation of 356 lines 22–23. A number of more or less identifiable peoples or sectarians are mentioned: Jews, Kiwanaiia (Saturn worshippers), Yazuqaeans (Brandt here suggested iexai, Elchasai's brother), Idumaeans, Zandiqs (Manichaeans?), Arabs who are all partaking of the *zidqa* in falsehood, whereas the Naṣoraeans are "the faithful of heart who ate it".

It seems as if 357 were a hymn written later on the model of or as a developing of 356. For CP 356 is in itself a well composed poem, mainly positive, rejecting only one kind of false worshippers. CP 357, on the other hand, concentrates upon the heretics and has only one positive section at the end. Probably 357 had to be written when the Mandaeans were confronted with several unexpected sects or people. It is a pity that some of the names should be so hard to identify. If *zandiq* is correctly identified with Manichaeans you would expect that 357 was written at the end of the 3rd century at the very earliest and before the Moslem era, because the Arabs are characterized as drinking blood, a probably pre-Moslem feature or

characteristic. Perhaps the end of the fifth century would be the *terminus ante quem*. CP 356 with its simple beauty could perhaps be dated back to the third century or even earlier.⁵

Now follows a group of twelve hymns, 358–369, which all begin in the same way: “When He opened His garment and when radiance was formed.” Then follows a question: “to whom was . . . revealed?” What was given or revealed? In 358 light, 359 (work of) construction, 360 good gift (tabuta), 361 understanding, 362 explanations, 362 Life’s messenger, 363 prayer and praise given, 364 mystic converse. In 365 a question is asked in the same place: Who was the architect of the netherworld? In 366 there is no question, but it is said to Yawar: “Go thou, Dazzling one, show thy divine image to the elect righteous . . .”; 367, to whom was this mystic archetype /dmuta/ given; 368 again no question but “transmitters, transplanners were appointed”. In 369 the question is asked: Who became king over the light?

The central figure in all twelve except 368 is Yawar. In 368 *Manda d Hiia* appears, another indication in addition to the different structure that CP 368 may be of another origin than the rest. In 360 Yušamin and the uthras, sons of Yušamin, appear; for the rest there are no other mythological figures. Yawar is the mediator to whom were given all the spiritual things asked for in the aforementioned questions. This undeveloped mythological stage seems to indicate an early date of origin.

A further analysis of all these hymns is certainly necessary but even this preliminary study indicates that we have here a hymn cycle which is the result of highly developed literary skill which becomes even more obvious in the original language and a distinct doctrine. There are no special features indicating a late date; you would rather suggest that we have also here texts (p. 368 not excluded) belonging to an early period, the second or third century.

It is certainly premature to draw far reaching conclusions from this material which has not been discussed by scholars previously; Rudolph has quoted one at length without any real comments, only “als Illustration für die Auffassung des ‘Zidqa’ als rituelles Mahl” (op. cit. II. p. 287). One might, however, suggest that we have here texts explaining the nature of the Mandaean meals, in particular the *zidqa brika*, meals where the bread and the tabuta as a whole is bringing light, salvation to the partakers. It would be an interesting task to study all the meals and their texts together, to see to what extent the meals are just variations, different lines of development of the one original cultic meal, or if they are originally stemming from different roots.

At present it seems also premature to say something more definite about the

⁵ *Zandiq* is puzzling. Could it contain a Semitic root *sdq*, Mand. *zdq* with dissimilation similar to that in e.g. *manda*? If so, one would expect to trace a Western group behind that name, not primarily Sadducees but rather people of Qumran, adherents of the teacher of righteousness. Cf. R. Macuch, *Studia Mandaica*, I, 1976, pp. 77 sq., 137 sq.

origin of these cultic meals. Rudolph (II. 414) thinks that the *masiqta* with its wider cluster of surrounding ceremonies is “Persian” (die Mandäische ‘Totenmesse’ in ihrem Grundbestand persische Elemente enthält). He further thinks (op. cit. p. 415) that the reconstructed Manichaean death ceremonies which are supposedly quite close to the Mandaean “einen Terminus ad quem für unsere Frage nach der Urgestalt der mandäischen Masiqta handlung abgaben”. Rudolph further states that the Mandaean adherence to the “Stadium der magischen Anwendung der Seelenhymnen” is older than the Manichaean and rightly so. This does not imply that the use of the term magical is acceptable.

What he has to say about the death ceremonies probably also applies to the ritual meals. What Mani might have accepted from Mandaeans or related groups is not the baptism – contrary to what we thought, the Cologne text says he was originally the adherent of a Baptist sect—but the sacred meal. The sacred food which the elect partake of not only for cultic but also for nourishment purposes, is not necessarily the result of Mani’s creative mind but might be modelled upon the Mandaean meals such as the *zidqa brika*, *laufa*, or even *masiqta*.

To what extent these Mandaean meals are “Persian” by origin should perhaps be studied further. Inasmuch as the Gnostic myth has an Iranian background and this myth is the contents of the *pihta* doctrine or of the *zidqa brika*, one must accept an Iranian background. But even so, does this necessarily mean that we have an Iranian tradition adopted by the Mandaeans when in the East or is this myth with its cultic appearance part of the Mandaean heritage from the West? Or, to put it in another way: Does the baptism come from the West, the meals from the East?

This preliminary study of these hymns rather speaks in favour of the Western origin also of the meals. The hymns are so thoroughly Semitic, the West-Semitic character is strong and the obvious influence from Mesopotamian sources is negligible and at times antagonistic and what is there can be interpreted in another way. Ideas like those in the *pihta* hymns might very well have been current in Palestine or at least in the West as early as the 1st century. How else could St. John write:

Verily, verily I say unto you,
Mose did not give you the bread from
heaven, but my father gives the true
bread of heaven to you. The bread of
God is that which is coming down from
heaven and gives life to the world.
(6, 32–33) . . . I am the bread
of life. (v. 35).

Abbreviations:

CP = Drower, *The Canonical Prayerbook*.

Rudolph = Rudolph, *Die Mandäer. I resp. II*.

ZDMG *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*.

Gnosis und Philosophie

von Barbara Aland

Daß gewisse Analogien zwischen Gnosis und zeitgenössischer Philosophie des zweiten und des nachfolgenden Jahrhunderts bestehen, ist ebenso offenkundig, wie die Bedeutung dieser Tatsache ungeklärt ist.¹ Um so dringender ist die Frage nach der Bedeutung dieses Phänomens. Hier ist ein merkwürdiger Fehlbestand auf seiten der Gnosisforschung zu konstatieren. Während man sich nämlich in den der Philosophie des zweiten Jahrhunderts gewidmeten Untersuchungen mit Erfolg bemüht, die Bedeutung dieser Analogien für die Philosophie herauszuarbeiten, ist ähnliches in der Gnosisforschung kaum zu bemerken. Dabei liegt die Wichtigkeit dieser Frage für unser Verständnis von Gnosis, je ernster man diese Analogien nimmt, auf der Hand. Warum wurden philosophische Formelemente übernommen? Werden sie überhaupt übernommen oder gehören philosophische Strukturen wesensmäßig und von Anfang an zur Gnosis? Wenn das nicht der Fall sein sollte, welche Auswirkungen hat die Übernahme dann auf die Gnosis? Erweist sich das Übernommene als ihrem Wesen adäquat oder nicht? Kommt sie vielleicht erst dadurch zu ihrem eigentlichen Charakter? Diesen Fragen soll im folgenden in einem ersten Versuch nachgegangen werden. Es sind Fragen, die das Wesen der Gnosis des zweiten Jahrhunderts betreffen, nicht aber Fragen nach ihrem Ursprung überhaupt. Dieses Problem — das sei ausdrücklich bemerkt — bleibt bewußt ausgeklammert. Eine neue Ursprungshypothese ist nicht beabsichtigt. Wenn uns die großen gnostischen und philosophischen Texte des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts keinen Aufschluß über das Anliegen ihrer Verfasser geben, dann bleibt jede Frage danach wohl überhaupt unmöglich.

I

Der Text, den wir uns ausgesucht haben, um daran als Beispiel das Verhältnis von Gnosis und Philosophie zu erörtern — mehr ist im gegebenen Rahmen nicht möglich — liegt scheinbar recht abseits. Es ist die Apophasis Megale, die ein Werk des berühmten Simon Magus sein soll. Auf den ersten Blick ist dieser Text, den Hippolyt im 6. Buch seiner *Refutatio omnium haeresium* (Kapitel 9–18) überliefert,

¹ Vgl. vor allem H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, 2. Aufl. 1967, 223–264.

eines jener unerfreulichen Produkte der kaiserzeitlichen Antike, die, maßlos, ziellos, form- und gestaltlos, durchaus nicht zu näherer Betrachtung einzuladen scheinen. Wenn man sich trotzdem mit ihr befaßt hat, so geschah das eben um des angeblichen Autors Simon willen. Bis heute sind die Stimmen nicht verstummt, die den Anspruch der Apophasis, ein Werk jenes Urvater der Häresien zu sein, als rechtens anerkennen und daher in ihr ein Zeugnis besonders früher und ursprünglicher Gnosis sehen. Wir halten das für verfehlt, wie im einzelnen zu zeigen sein wird, und meinen, daß die Apophasis vielmehr eine verhältnismäßig späte Schrift der Gnosis ist, an der sich das Verhältnis von Gnosis und Philosophie beispielhaft studieren läßt. Da die Apophasis zweifellos ein Traktat aus der gnostisch—simonianischen Schule ist, bietet ein Ansatz bei ihr außerdem den unschätzbaren Vorteil, daß uns hier mehrere Entwicklungsstadien einer gnostischen Sekte erhalten sind, aus deren Vergleich wichtige Schlüsse gezogen werden können.

So weit, so gut. Die Schwierigkeiten, die der hier gewählte Zugang zu den genannten Problemen dennoch bietet, liegen im Text der Apophasis selbst. Er ist schwierig und zuweilen dunkel und enthält Partien, die kaum gnostisch zu sein scheinen bzw. nicht mit dem übereinstimmen, was wir an grundlegenden Fakten aus anderen gnostischen Texten gelernt zu haben glauben. Seine Interpretation war daher häufig kontrovers. Es konnte insbesondere keine *communis opinio* darüber hergestellt werden, ob oder mit welchen Einschränkungen die Wiedergabe der Apophasis bei Hippolyt zuverlässig sei. Einen gewissen Abschluß der vorhergehenden Forschung brachte im Jahre 1952 ein Aufsatz von E. Haenchen, der im Zusammenhang mit der Frage: „Gab es eine vorchristliche Gnosis?“² eine ausführliche Auslegung des Textes bei Hippolyt bot. Er ging davon aus, daß es sich dabei um längere Exzerpte aus einer Vorlage handelte, die Hippolyt „so gut es ging“ zusammengestellt habe. Haenchen ist also der Auffassung, daß es sich bei der Hauptmasse des hippolytischen Textes von Ref. 6, 9–18 um eine zusammenhängende gnostische Schrift handele. Das ist als gemeinsamer Ausgangspunkt und Grundlage für alle späteren Untersuchungen, wie auch die hier vorgelegte, festzuhalten. Haenchen gelingt es, das gnostische Anliegen der Schrift eindringlich deutlich zu machen und damit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des schwierigen Textes zu leisten. Er legt jedoch eine harmonisierende Interpretation vor, die über manche Schwierigkeit im einzelnen großzügig hinweggeht. So wird z.B. nur konstatiert, nicht aber erklärt, warum im Anfang des hippolytischen Textes davon ausgegangen wird, daß diese sichtbare Welt sich anscheinend harmonisch aus der geistigen Welt, bzw. beide aus Gott entfaltet haben und beide sog. *φύσεις* des (Ur)-Feuers, die verborgene und die erscheinende, „friedlich nebeneinander existieren“ scheinen³. Ein solches harmonisches Verhältnis der sonst im Gnostizismus ja im unversöhnlichen Gegensatz zu einander gesehenen

² So der Titel seiner Studie, ZThK 49, 1952, 316–349, wiederabgedruckt in: E. Haenchen, *Gott und Mensch*, 1965, 265–298 (danach wird hier zitiert).

³ 269 f. zu Ref. 6, 9, 4–8.

Welten, ist kaum hinreichend damit erklärt, daß der Autor hier mit „Begriffen griechischer Philosophie“ arbeite⁴, sondern es muß verdeutlicht werden, warum er das tut. Wenn Haenchen am Ende seiner Interpretation sagt, wir hätten es in dem von Hippolyt wiedergegebenen Text mit einer „Abschwächung der mythischen Wirklichkeit“ zu tun, mit der „ein Zurücktreten des gnostischen Grunderlebnisses Hand in Hand“ gehe: „der Dualismus des gnostischen Mythos wird abgeschwächt“⁵, so ist das ein Urteil, das die eigentlichen Fragen erst aufwirft. Denn was ist das für eine Gnosis, bei der das eigentliche „Grunderlebnis“ zurücktritt? Verdient sie noch den Namen Gnosis? Und vor allem: Warum tritt das Grunderlebnis zurück? Um welchen anderen Tendenzen Raum zu geben? Der bloße Hinweis auf die Verwendung der „Sprache der Stoa und Platons“⁶ vermag hier nichts zu erklären, wenn nicht deutlich gemacht wird, warum der gnostische Autor sich dieser Sprache bediente.

Die Schwierigkeiten, die der Text bietet, gehen nun zwei neuere Arbeiten zum Thema entschlossen in anderer Weise an. J. Frickel⁷ versteht den von Hippolyt gebotenen Text nicht, wie bisher üblich, als Exzerpt oder eine Reihe von Exzerpten Hippolyts aus der Apophasis, sondern als einen alten gnostischen Kommentar bzw. eine Paraphrase zu Apophasis, die Hippolyt vorgelegen und die er nahezu wörtlich ausgeschrieben habe. Die Zitate aus der Apophasis, die Hippolyts Text enthält, seien schon in diesem antiken Kommentar enthalten gewesen, die Apophasis selbst habe Hippolyt nicht vor sich gehabt. Mit dieser Unterscheidung von eigentlicher Apophasis Megale und Kommentar dazu, für die Frickel beachtliche stilistisch-formale Argumente anführt, könnte ein Weg zur Erklärung der disparaten Elemente in dem Text, den Hippolyt uns bietet, gewiesen sein. Doch Frickel verfolgt ihn nicht. Er setzt dagegen von vornherein voraus, daß die eigentliche Apophasis tatsächlich, wie bei Hippolyt behauptet, ein Werk des historischen Simon sei und daß der Kommentator „sachlich die gleiche Lehre wie die Apophasis vortragen“ wolle⁸. Diese eigentliche Apophasis gelte es daher aus ihren Reflexen in dem Kommentar zu rekonstruieren, da in ihr eine ‘Grundschrift der Gnosis’ ja das Dokument eines ‘gnostischen Ursystems’ zu vermuten sei⁹. Leider ist diese von Frickel angekündigte Rekonstruktion bisher nicht erschienen. Was er in verschiedenen Aufsätzen zu dem gesamten Fragenkomplex Apophasis Megale seither als Aussage der Apophasis stichwortartig skizziert hat¹⁰, ist eine Lehre, deren Zu-

⁴ 269 f.

⁵ 286 f.

⁶ 286.

⁷ Die ‘Apophasis Megale’ in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, *Orientalia Christiana Analecta* 182, 1968.

⁸ 128.

⁹ Vgl. unten Anm. 10.

¹⁰ Eine neue Deutung von Gen. 1,26 in der Gnosis, in: Festschrift Widengren Bd. 1, 413–423; Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase, *Le Muséon* 1972, 425–450; vgl. auch: Eine neue kritische Textausgabe der ‘Apophasis Megale’ (Hippolyt, Ref. 6,9–18), *Wiener Studien* 85, 1972, 162–184, und die erste Arbeit Frickels zum Thema, in der die These seines Bu-

sammenhang mit der Gnosis kaum deutlich erscheint, geschweige denn als Lehre Simons des Magiers zu verifizieren wäre.

Eine merkwürdige Form von 'Gnosis' sieht auch J.M.A. Salles-Dabadie¹¹ in Hippolyts Apophasisbericht. Er weist zwar mit großer Nachdrücklichkeit auf die fundamentalen Unterschiede zu den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts hin, unter denen an erster Stelle wieder die positive Beurteilung dieser Welt genannt wird, die der Autor als treuer Schüler hellenistischer Philosophie vertreten habe¹², glaubt aber, daß die Lehre der Apophasis, so wie sie uns durch Hippolyts Exzerpte überliefert sei, den Keim zur Fortentwicklung in Richtung der großen gnostischen Systeme in sich geborgen habe. Die Lehre der Apophasis sei daher als eine 'sehr archaische' Form der Gnosis zu betrachten, die auf Simon selbst zurückgeht, „une gnose tellement archaïque, qu'elle ne mériterait pas le nom de 'gnose', si nous ne savions, par ailleurs, que plusieurs systèmes gnostiques se sont inspirés de sa doctrine"¹³. Dieses Letztere scheint mir nun allerdings Salles-Dabadie in keiner Weise deutlich gemacht zu haben, noch je deutlich machen zu können. Mit Recht hat schon K. Rudolph darauf verwiesen, daß Salles-Dabadies These von der angeblichen Benutzung der Apophasis in den verschiedenen Berichten über die simonianische Gnosis von Justin bis Tertullian durchaus umkehrbar sei¹⁴. Das Verdienst der Arbeit Salles-Dabadies liegt nicht in seinem Ergebnis, sondern, wenn man so will, darin, daß er einige Denkanstöße gegeben hat, die die weitere Bemühung um den schwierigen Text fördern können: so den entschlossenen Hinweis auf die Unterschiede zwischen Apophasis und andern bekannten gnostischen Systemen wie auch die Aufforderung, die Beziehungen der Apophasis zur zeitgenössischen Philosophie zu untersuchen¹⁵.

Die drei hier kurz skizzierten und sehr unterschiedlichen Arbeiten zur Apophasis Megale stimmen immerhin darin überein, daß sie alle in dem von Hippolyt überlieferten Text (Ref. 6, 9–18) eine gnostische Schrift sehen, die Hippolyt mehr oder weniger wörtlich und mehr oder weniger vollständig wiedergegeben habe. Trotz der verbleibenden Unsicherheiten ist damit eine Grundlage für die weitere Arbeit gegeben. Darüber hinaus scheint mir Frickels Quellenscheidung zwischen einer eigentlichen Apophasis und einem Apophasiskommentar den fruchtbarsten Ansatz für eine weitere Bemühung um den Text zu bieten. Ich setze sie daher bei diesem Versuch einmal arbeitshypothetisch voraus, ohne jedoch Frickels übrige Thesen zu dieser Apophasis zu übernehmen.

ches vorweggenommen wurde: Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis? in: *Le origini dello Gnosticismo*, Messina 1968, 37–49.

¹¹ *Recherches sur Simon le Mage*, I, L' 'Apophasis megalè', Gabalda 1969.

¹² 109 f.

¹³ 108.

¹⁴ *ThR* 37, 1972, 337.

¹⁵ Was dazu im einzelnen gesagt wird, ist aber nicht überzeugend. Man muß bei einem Vergleich wirklich von der zeitgenössischen Philosophie ausgehen, nicht von Platon selbst, und man muß wesentliche Charakteristika dafür auswählen, nicht allgemeine Philosophumena, die von überall her stammen können.

II

Was wissen wir von der Apophasis? Um einen möglichst sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, gehen wir von den Textstücken in Hippolyts Apophasisbericht (so wird im folgenden der gesamte die Apophasis betreffende Abschnitt Ref. 6,9–18 bezeichnet) aus, die ausdrücklich als Zitate aus der Apophasis gekennzeichnet sind. Es handelt sich um den Spruch 6, 9, 4 (136, 16–19), der wahrscheinlich die Einleitung der Apophasis bildete – derselbe Spruch wird auch in der gnostischen Naassenerpredigt¹⁶ zitiert, hier sogar in einer vollständigeren Form als im Apophasisbericht – und um die Zitate in 14,4 (139,25 f.) und 18,2–4 (144,10–19). Dazu kommt die Erwähnung der Apophasis in 11, die Anspielung auf den Einleitungsspruch in 14,6 und möglicherweise die Zitate aus 17,2 und 3, bei denen Simon und die Apophasis aber nicht ausdrücklich genannt werden. Über den Zitatcharakter dieser Stellen herrscht weitgehend Einigkeit. Alle diese Textstücke bezeichnen einen gemeinsamen Gedanken, der folgendermaßen zu skizzieren ist. Eine Urkraft – bildhaft beschrieben als ‘Wurzel des Alls’, als Feuer oder ‘ungeteilter’ Punkt – ist vor allem. Sie ist selber nichts und besteht aus nichts (*ἢ μηδὲν οὐσα καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα*)¹⁷, enthält aber potentiell (*δυνάμει*) das All, Seiendes und Nicht-Seiendes, Gewordenes und Ungewordenes, in sich¹⁸ und entläßt es stufenweise aus sich, nach der Art eines Punktes, der sich nach und nach zu ungreiflicher Größe entfaltet¹⁹. Dabei entsteht der sog. sichtbare Teil (*τὸ φανερόν*) der Urkraft aus dem ‘verborgenen’ (*τὸ κρυπτόν*), d.h. die sichtbare Welt aus der intelligiblen, der ‘verborgene’ Teil ist in dem ‘sichtbaren’ verborgen²⁰. Beide Teile existieren also in Harmonie neben- und ineinander. Auf diesen Grundgedanken beziehen sich alle genannten Zitate. Z.T. werden Einzelheiten näher ausgeführt, wie z.B. in dem größeren Fragment am Ende des Apophasisberichtes 18,2–4, z.T. werden Einzelaspekte in mythischer Sprache beschrieben, wie etwa in 14,4 und 17,2 und 3. Alle Einzelheiten fügen sich jedoch dem genannten Grundgedanken ein.

Dieser Gedanke, dieser Entfaltungssatz, wie wir ihn der Kürze halber nennen wollen, besaß offenbar für Gnostiker eine gewisse Anziehungskraft. Denn nicht nur der Verfasser des Apophasisberichtes legt ihn seiner Schrift zugrunde, sondern er wird, wie schon erwähnt, auch in der sog. gnostischen Naassenerpredigt zitiert, einem Werk, das nicht dem Bereich simonianischer Gnosis entstammt. Entsprechend wird das Apophasiszitat hier auch nicht unter Simons Namen eingeführt. Es war also nicht die Autorität Simons, die den Verfasser der Naassenerpredigt zu seinem Zitat veranlaßte, sondern es kam ihm offensichtlich auf den In-

¹⁶ Bei Hippolyt, Ref. 5, 9, 5.

¹⁷ Ref. 5, 9, 5 = 98, 23.

¹⁸ Ref. 6, 9, 6 f.; dazu auch 6, 11.

¹⁹ Ref. 5, 9, 5.

²⁰ Ref. 6, 9, 7 f.

halt des Zitats selber an, 'auf die Entfaltung der Urkraft zur Vielheit des Alls bzw. im Bilde gesprochen, auf das Wachsen des ungeteilten Punktes zu unfaßlicher Größe.

Und das ist verständlich! Denn woher dieser Entfaltungssatz auch immer stammen mochte, er war auf jeden Fall gnostisch verstehbar und interpretierbar. Das war um so mehr in jenen gnostischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts der Fall, in denen es zeitweise geradezu zum Programm erhoben worden war, jedweden fremden Text, sei er philosophischer, dichterischer oder welcher Provenienz auch immer, auf die gnostische Weltdeutung hin auszulegen²¹.

Im Falle des Entfaltungssatz der Apophasis lag diese Ausdeutung sehr nahe. Sie war in zweierlei Hinsicht möglich. Einmal war die Urdynamis aus der Apophasis, die das All aus sich entläßt, natürlich auf den höchsten Gott der Gnosis zu beziehen, der ein Pleroma aus sich hervorgehen läßt und von dessen Pneuma sich nach großen Irrungen und Tragödien schließlich in jedem gnostischen Pneumatiker ein Teil findet. Der Entfaltungssatz, — so verstanden, — war für den Gnostiker daher geradezu ein Beweis für das Vorhandensein dieses pneumatischen Funken in ihm und der damit gegebenen unzerstörbaren Verbindung zu dem höchsten Gott. Andererseits war der Satz von der kleinen Kraft, die zu unermeßlicher Größe anwachsen muß, auch auf das Pneuma im Menschen selbst zu beziehen. Denn dieses Pneuma war ja nach gnostischer Anschauung im menschlichen Leib und in dieser Welt gefangen. Es muß daher wieder befreit und seinem Ursprung wieder zugeführt werden. Im Sinne dieser Rückwendung ist daher für den Gnostiker der Entfaltungssatz ebenfalls zu verstehen. Er besagt dann, wie im Apophasisbericht ausführlich dargelegt wird, daß jener göttliche Funke im Menschen nur punkthaft, d.h. potentiell, *δυνάμει*, vorhanden ist, daß er aber die Möglichkeit zur endgültigen Erlösung in sich birgt, wenn er nur zu unermeßlicher Größe „wächst“ und „ausgebildet“ (*ἐξεικονίζεσθαι*) wird. Denn „das Große wird aufgehen in dem unendlichen und unveränderlichen Äon und unterliegt nicht mehr dem Werden“²².

Diese zweifache gnostische Interpretation des Apophasissatzes — im Sinne der Entfaltung der göttlichen Urkraft als Begründung für das Vorhandensein des göttlichen Pneumas im einzelnen Menschen und im Sinne der Rückwendung, der 'Rückentfaltung' dieses Pneumas zu seinem Ursprung — bestimmt Thema und Inhalt des gesamten Apophasisberichtes. Dem fügen sich auch seine scheinbar disparaten Teile ein. Die Schrift kann insgesamt als Auslegung des Entfaltungssatzes der Apophasis mit teilweise predigthafem Charakter verstanden werden: In vielfacher Wiederholung und unter immer neuen Bildern kehren die gleichen gnosti-

²¹ Vgl. dazu besonders Hippolyt, Ref. 5, 9, 6 f. Das Psalmwort: „Es gibt keine Worte noch Reden, deren Stimme nicht gehört wird“ (19,4), wird in diesem Sinne verstanden. Dementsprechend verkünden für den Gnostiker, der pneumatisch zu hören versteht, auch die Schauspieler im Theater und überhaupt alle Menschen, die etwas sagten, ohne es zu wissen, die „großen Geheimnisse“. Bestes Beispiel für eine solche gnostische Ausdeutung fremder Texte ist die gesamte Naassenerpredigt bei Hippolyt 5,6–9.

²² 14,6 = 140,5–6.

schen Grundfakten ständig wieder, der Kreislauf des Pneumas in das Werden und aus dem Werden wieder zurück wird anhand des Entfaltungssatzes aus der Apophasis den gnostischen Hörern immer erneut verdeutlicht, wobei ganz besonderes Gewicht auf der Rückwendung, der notwendigen 'Ausbildung' des göttlichen Funkens, liegt.

Allerdings muß jetzt auf einen charakteristischen Unterschied zwischen dem Entfaltungssatz der Apophasis und seiner Auslegung und Anwendung im Apophasisbericht aufmerksam gemacht werden. Während in den Zitaten der Apophasis und insbesondere in ihrem Einleitungsspruch 6,9,4 ff. anscheinend von einem harmonischen Entwicklungsprozeß von der Urkraft zur Welt die Rede war, und vor allem die beiden Erscheinungsformen des Urfeuers, die sichtbare und die unsichtbare, „friedlich neben- und ineinander zu existieren“ scheinen²³, ist das im Apophasisbericht durchaus nicht der Fall, sondern hier wird durchgängig die übliche gnostische Verdammung und Abwertung der Welt vorausgesetzt. Das geht sowohl aus dem gesamten Tenor der Schrift hervor – denn die immer wiederholte, eindringliche Mahnung zur Besinnung auf den göttlichen Funken im Menschen ist nach gnostischem Verständnis ja nur deshalb sinnvoll, weil dieser Funke den absoluten und einzigen Gegensatz zu dieser, dem Verderben geweihten, feindlichen Welt darstellt – wird aber auch *expressis verbis* anhand von Bildern und alttestamentlichen Zitaten mehrfach betont. Ein Beispiel sei an Stelle von vielen hier genannt. In 6,9,8 wird im unmittelbaren Anschluß an Zitat bzw. Paraphrasierung der Apophasis in 6,9,4–7 das Urfeuer mit dem Weltenbaum aus dem Traume des Nebukadnezar verglichen (Dan. 4,7 ff.). Das scheint zunächst ein adäquater Vergleich zu sein, denn wie das Urfeuer die 'Schatzkammer' des Verborgenen und Offenbaren ist, so 'lebt alles Fleisch' von jenem Baum. Der kundige Leser des Alten Testaments spürt aber sogleich den Unterschied. Denn jener Baum wird ja umgehauen, seine Zweige abgeschlagen und sein Laub abgeschnitten, nur sein Wurzelstock bleibt bestehen (Dan. 4,11–12). Daß der Verfasser dies bei seinem Vergleich von vornherein im Auge hatte, zeigt sich im Folgenden. Denn nun ist davon die Rede, daß Stamm, Zweige und Blätter des Baumes, die, wie es heißt, dem 'Offenbaren' des Feuers entsprechen, angezündet und niedergebrannt werden, und nur die Frucht des Baumes, wenn sie „ausgebildet wird und ihre eigene Gestalt erhält“ (6,9,10 = 137,12) vor dem Feuer gerettet und in die Scheuer getan werden soll. Denn allein die Frucht sei geworden, um in die Scheuer getan zu werden, die Spreu – so in deutlicher Beziehung auf Matth. 3,10 – um ins Feuer geworfen zu werden. Spreu sei aber der gesamte Stamm des Baumes, also jenes 'Offenbare' des Feuers. Er ist von vornherein und seinem Wesen gemäß dem Verderben bestimmt, denn er ist überhaupt nicht „um seinetwillen, sondern nur um der Frucht willen geworden“ (6,9,10=137,15).

Damit endet der Vergleich. Der Unterschied zur Konzeption der Apophasis ist sehr deutlich geworden. Denn hier kann jetzt keine Rede mehr von einem „friedli-

²³ So formuliert Haenchen, *Gott und Mensch* 269.

chen Neben- und Ineinander“ der beiden Erscheinungsformen des Urfeuers sein, vielmehr ist der Bereich des ‘Offenbaren’ vollständig gegenüber dem des ‘Verborgenen’ abgewertet, allein das „Verborgene“, die Frucht des Baumes, und d.h. jener göttliche Funken im Menschen, gilt. Alles andere ist nur Spreu.

Das ist zweifellos echte Gnosis. Damit ist aber auch das Problem bezeichnet, um das es jetzt gehen muß: Ist auch der Entfaltungssatz der Apophasis gnostisch oder ist er ursprünglich ganz anderer Herkunft und nur, wie andere Texte auch, von gnostischen Autoren adaptiert und gnostisch interpretiert worden? Wenn Frickel mit seiner Quellenscheidung zwischen eigentlicher Apophasis und Apophasiskommentar recht hätte, bestünde diese Möglichkeit, die er selber allerdings nicht bedacht hat, ja durchaus. Sie wäre zweifellos auch geeignet, eine Erklärung für die Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen zu bieten. Sehen wir also näher zu.

III

Zunächst hat Hippolyt selber den Entfaltungssatz der Apophasis mit pythagoreischer Philosophie in Zusammenhang gebracht. Am Ende des vierten Buches seiner Refutatio gibt er ein längeres Referat der Lehre des Pythagoras. Er versteht darunter, wie nicht anders zu erwarten ist, das neupythagoreische Schema seiner Zeit, und zwar insbesondere dessen monistische Version, die uns auch sonst mehrfach bezeugt ist²⁴. Danach steht an der Spitze des Systems die Monas, die Inbegriff aller Zahlen ist; sie erzeugt die Dyas, das Prinzip der Vielheit; aus beiden geht die Trias und darauf die Tetras hervor, die als ‘heilige Vierzahl’ wiederum alle anderen Zahlen in sich hat²⁵. Dieses Zahlenschema wird mit den Grundformen der geometrischen Figurenwelt parallelisiert. Am Anfang steht der ‘ungeteilte Punkt’ (= Monas). Aus ihm entsteht, wenn er auf und ab bewegt wird (*ῥυέν τὸ σημεῖον*), die Linie (= Dyas), daraus in gleicher Weise (*γραμμὴ ῥυεῖσα*), die Fläche (= Trias) und schließlich der Körper (= Tetras)²⁶. Es beruhe also, so faßt Hippolyt zusammen, die Natur des großen Körpers auf dem winzigen kleinen Punkt, und eben das sei es, was Simon folgendermaßen ausgedrückt habe: *τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἶονεὶ σημεῖον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον*²⁷. Das entspricht in Kürze zusammengefaßt dem Entfaltungssatz der Apophasis; eine fast wörtlich gleiche Formu-

²⁴ Eine ausführliche Zusammenstellung der Quellen s. bei Krämer, Geistmetaphysik 45–49.

²⁵ Hippolyt, Ref. 4,51, 4–8; vgl. dazu 6,23,1 ff. und 4,43,4–10.

²⁶ Vgl. die nahezu wörtliche Übereinstimmung mit der Schilderung neupythagoreischer Lehre bei Sextus Empiricus, Adv. math. 10,281 ff. Zu Sextus als Quelle für die ersten Kapitel des 4. Buches der Refutatio Hippolyts vgl. Frickel, Apophasis Megale 75 ff.

²⁷ 4,51,3.

lierung findet sich, als Zitat aus der Apophasis gekennzeichnet, im Apophasisbericht 5,14,6²⁸.

Wir sind gewöhnlich geneigt, Hippolyts Ableitungen gnostischer Systeme schnell abzutun. Zwar kann tatsächlich kein Zweifel daran bestehen, daß er in seinem Bestreben, die Abhängigkeit der gnostischen Häresien von griechischer Philosophie zu beweisen, viel zu weit geht. Aber deshalb muß er nicht vollständig und in jedem Fall unrecht haben, sondern es ist durchaus möglich, daß er gewisse Übereinstimmungen richtig gesehen hat, die es allerdings differenziert und ohne die polemische Abzweckung Hippolyts zu erklären gilt.

Im Falle der Apophasiszitate liegen gewisse Beziehungen zum Pythagoreismus auf der Hand, und zwar über die von Hippolyt schon angedeutete grundsätzliche Parallelität hinaus. Unter Pythagoreismus muß man dabei natürlich die zeitgenössische neupythagoreische Philosophie verstehen und zwar insbesondere jene Systeme, die in enger, ja unlösbarer Verbindung zum gleichzeitigen Platonismus standen²⁹. Auf die Zahlenlehre der Apophasis hat Frickel aufmerksam gemacht³⁰. Aus dem kurzen Zitat in 6,11 entnimmt er, daß der sog. verborgene Bereich der Urkraft aus einem System von intelligiblen Zahlen bestanden haben müsse, dessen Aufbau im einzelnen wir aber nicht mehr rekonstruieren könnten. Diese Zahlen seien „im Sinne der Neupythagoreer“ zu verstehen. Diese Beobachtung, so scheint mir, läßt sich von einem andern Fragment her noch erheblich präzisieren³¹. Darüber hinaus ist eine ganze Reihe von auffälligen Übereinstimmungen mit neupythagoreischer Literatur in Begriffen und Bildern zu konstatieren. Wie in der Apophasis so wird auch dort die Urkraft als Wurzel (*ρίζα*), Samen (*σπέρμα*), Punkt (*σημείον*) und Quelle (*πηγή*) beschrieben.³² Ihre Gleichsetzung mit dem Feuer könnte stoischen Einfluß verraten, findet sich aber ebenso auch in den chaldäischen Orakeln³³, die zum Neupythagoreismus und Vorneuplatonismus in enger Beziehung stehen. Außerdem weist Hippolyt selbst an anderer Stelle auf die

²⁸ Vgl. auch Hippolyt, Ref. 4,51,9 und 14. An beiden Stellen werden Simon und Valentinus gemeinsam von pythagoreischer Philosophie abhängig gemacht. Entsprechend behandelt Hippolyt im 6. Buch die simonianische und die valentinianische Gnosis gemeinsam und weist wiederum ausführlich auf ihren Zusammenhang mit 'pythagoreischer und platonischer' Lehre hin (6,20,4 und 6,21 ff.).

²⁹ Vgl. Hippolyts sachlich richtigen Hinweis auf die pythagoreische *und* platonische Philosophie, s. vorige Anm.

³⁰ Apophasis Megale 123 ff. mit älterer Literatur, vgl. auch 98 ff.

³¹ Vgl. unten S. 44 ff.

³² Vgl. Nikomachos, Introd. arithm. I c. VIII 9, XI 3; Jamblich, Theol. arithm. p. 40,15; 58,2 De Falco; Theon von Smyrna, Expositio p. 37,15 ff. Der dort, wie auch bei Jamblich, Theol. arithm. p. 4,18, begegnende Ausdruck *σπέρμα πάντων* für die Monas ist der Formulierung der Apophasis *ρίζα τῶν ὄλων* parallel, vgl. Hipp. 6,9,5 p. 136,21 und 5,9,5 p. 98, 19. Vgl. weitere Belege für die *πηγή*-, *ρίζα*-Metaphorik, zusammengetragen bei H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, 2. Aufl. 1967, 301 Anm. 420 und 346 ff.

³³ W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis, Breslauer Philologische Abh. 7,1, 1894, p. 13.

Feuer- und Sonnensymbolik der Pythagoreer und Platoniker hin³⁴. Die so beschriebene Urkraft hat den Charakter der *δύναμις* (Potenz), d.h. sie enthält die sich aus ihr entfaltende Wirklichkeit potentiell schon in sich³⁵. Die gleiche Vorstellung findet sich, zusammen mit den Bildern von Wurzel und Quelle, bei den schon genannten neupythagoreischen Autoren³⁶. Die Begriffe, mit denen die Entfaltung dieser Urkraft dort umschrieben wird, finden sich zum großen Teil in unsern Apophasisfragmenten wieder. Insbesondere das Fragment aus 17,3, das von der Selbstteilung, der Selbstzeugung, der Ausdehnung, dem Sich-Suchen und Finden der einen Dynamis spricht, läßt sich in fast allen verwandten Termini in neupythagoreischer/vorneuplatonischer Literatur nachweisen³⁷. Der letzte Satz des Apophasiszitates aus der Naassenerpredigt schließlich – *ἡ μηδὲν οὐσα, φησί, καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμή ἀμέριστος οὐσα γενήσεται ἑαυτῆς ἐπινοία μέγεθος τι ἀκατάληπτον*³⁸ – läßt sich über die Übereinstimmung in der bloßen Terminologie hinaus unmittelbar als Ausdruck neupythagoreisch-platonischer Prinzipienlehre verstehen: Der nichtseiende Punkt, d.h. der über das Sein hinausgehobene Urgrund, entläßt aus sich die unbegrenzte Ausdehnung (*μέγεθος τι ἀκατάληπτον*), d.h. die Vielheit bzw. die sog. unbegrenzte Zweiheit der Pythagoreer, und zwar *ἑαυτῆς ἐπινοία*, aufgrund seines eigenen Wollens. Dieser Satz entstammt den zeitgenössischen pythagoreisch-platonischen Diskussionen über das Verhältnis von Eins und Vielheit, deren Gegensätzlichkeit durch den Ansatz eines höheren, noch qualitätslosen, aber alles umfassenden Urgrundes überwunden wurde³⁹. Den näheren Beweis dafür liefert das 18. Kapitel des Apophasisberichtes, dem wir uns jetzt zuwenden müssen.

³⁴ Ref. 6, 28,1 f.

³⁵ Ref. 6,9,4; vgl. 6,9,6.

³⁶ Jamblich, Theol. arithm. p. 1,8 ff; 4,4 ff. Theon von Smyrna, Expositio p. 37,15 ff. u. ö. Vgl. dazu Krämer, Geistmetaphysik 346 f.

³⁷ Vgl. Theon von Smyrna, Expositio p. 99,24 ff. (*ἡ μονὰς . . . ἀδιαίρετος καὶ δυνάμει πάντα*); Numenius bei Chalcidius, in Tim. 295: *recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante*; Hippolyt, Ref. 4,43,4 p. 65,15 (*τὸν θεὸν εἶναι μονάδα ἀδιαίρετον καὶ αὐτὴν ἑαυτὴν γεννῶσαν*); Jamblich, Theol. arithm. p. 2,16 f. (*ἑαυτὴν . . . γεννῶσα ἐξ ἑαυτῆς*) s. auch 3,17; Theon von Smyrna, Expositio p. 100,9 *πρώτη δὲ αὐξή καὶ μεταβολή ἐκ μονάδος εἰς δυάδα . . .*); s. auch p. 97,17 f.; p. 27,1 ff. (*ἡ μονὰς . . . τὴν ἑτερότητα ζητοῦσα τὴν δυάδα . . . ἐποίησε*).

³⁸ Ref. 5,9,5 = 98,23 f.

³⁹ Schon im 1. Jh. vor Chr. hatte der Platoniker Eudorus von Alexandria auf die pythagoreische Prinzipienlehre zurückgegriffen, nach der ein höchstes Eins, als Prinzip von allem, abzusetzen war von einem zweiten Eins als Grund des Seins und der diesem zweiten Eins entgegengesetzten, unbestimmten Zweiheit als böses Prinzip, vgl. Eudorus' Referat über die Pythagoreer bei Simplicius, in phys. p. 181,10–30. Die hier zum ersten Mal begegnende Spaltung des höchsten Begriffes in ein Eins, das nur Einheit ist, und ein Eins, das schon die Vielheit in sich birgt, wird von der platonischen Diskussion über die Stufung des Seins aufgenommen und im Neuplatonismus zur letzten Konsequenz entwickelt. Vgl. dazu H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandria, Hermes 79, 1944, 25–39.

IV

Diesem 18. Kapitel des Apophasisberichtes kommt besondere Bedeutung zu. Denn es enthält eine Prinzipienlehre, die über den Ursprung des Seins und die Entstehung der Welt grundsätzlich Auskunft gibt. Sie übernimmt damit die Funktion des Mythos in andern gnostischen Systemen. Wir können daher von ihr entscheidenden Aufschluß für das Verständnis des gesamten Apophasisberichtes erwarten.

Diesem theoretischen Anspruch scheint allerdings das Kapitel bei näherem Zusehen doch nicht gerecht werden zu können. Denn die dargebotene Prinzipienlehre, die ausdrücklich als Zitat aus Simons Apophasis bezeichnet und mit feierlichen Worten eingeleitet wird (6,18,2; p. 144,9 ff.), ist dunkel und schwierig. Scheinbare Widersprüche, sinnlos anmutende Doppelungen und Unklarheiten stehen ihrem Verständnis entgegen⁴⁰. Dabei beginnt der Text zunächst klar und deutlich mit der feierlich-mythischen Schilderung der Weltwerdung: zwei Schößlinge aller Äonen gibt es, aus einer Wurzel, der eine oben, *νοῦς τῶν ὄλων*, das All durchwaltend (*διέπων τὰ πάντα*), der andere unten, die *ἐπίνοια μεγάλη*, das All gebärend (*γεννώσα τὰ πάντα*). Sich gegenüberstehend (*ἀντιστοιχοῦντες*) bilden sie eine Syzygie und lassen den mittleren Zwischenraum entstehen, die 'unfaßliche Luft', d.h. den Raum für die Schöpfung. In ihm ist der Vater, der alles trägt (*βαστάζων πάντα*) und nährt, was Anfang und Ende hat, d.h. der eigentliche Welterschöpfer. Bis hierher haben wir einen einheitlichen, in sich geschlossenen Zusammenhang vor uns, der stark an Kapitel 13 sowie 14,3–5 erinnert. Terminologie und sprachliche Form des Abschnittes stimmen ganz zu den andern wörtlichen Zitaten aus der Apophasis, so daß kein Zweifel daran besteht, daß wir es mit einem wörtlichen Zitat zu tun haben. Nun aber beginnt nicht nur ein 'merkwürdiges Ineinander'⁴¹ der Räume und Größen, sondern auch der Stil ändert sich abrupt. Der hochgestimmte Ton und die hohe Wortwahl weichen nüchternen, argumentativ folgernden Aussagen in abstrakter, halbphilosophischer Terminologie. Kurze Sätze und Satzstücke stehen oft ohne grammatische Verbindung nebeneinander, fast schwerfällig, jedoch nicht ohne Nachdrücklichkeit.

Auffälliger noch ist der Bruch im gedanklichen Ablauf: Jener Vater, „der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat“, aus 18,4 (= 144, 18 f.), wird zunächst als *ἑστῶς, στάς, στησόμενος* bezeichnet⁴² und weiterhin als eine „mannweibliche Kraft, entsprechend der vorherseienden unendlichen Kraft, die weder Anfang noch Ende hat“ (*ὧν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν δύναμιν ἀπέραντον, ἥτις οὐτ' ἀρχὴν οὐτε πέρασ ἐχει*⁴³).

Aus dieser zuletzt genannten Kraft sei die Epinoia hervorgegangen und so die 'zwei geworden' (*ἐγένετο δύο* 18,4 = 144,22). Was ist das für eine Epinoia? In der

⁴⁰ Dazu teilweise schon Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 283 mit Anm. 2.

⁴¹ So Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 283.

⁴² Dazu s. unten S. 53 ff.

⁴³ 6,18,4 = 144,19–21.

bisherigen Literatur zum Apophasisbericht wird diese Frage stets von der Voraussetzung aus beantwortet, daß der gesamte Abschnitt 6,18,2–7 als durchgängiges Zitat aus der Apophasis anzusehen sei. Diese Ansicht wird nur unzulänglich damit begründet, daß in dem ganzen Abschnitt 18,2–7 kein *‘φησίν’* vorkomme, wie das in anderen von Hippolyt referierten Stücken der Fall sei.⁴⁴ Spätestens hier, bei der Frage nach der in 18,4 = 144,22 auftretenden Epinoia, wird sie m.E. endgültig hinfällig. Denn faßt man den Abschnitt 18,2–7 als einen ununterbrochenen Textzusammenhang auf, dann müßte diese Epinoia aus der ‘vorherseienden’ Kraft eine zweite Epinoia sein, die von jener in 18,3 (=144,15) genannten unterschieden ist. Wie verträgt sich damit dann aber die Aussage, daß sie ‘Zwei wurde’ (18,4 = 144,22), d.h. doch offenbar ‘Zwei’ nach der ‘vorherseienden Kraft’ als Eins? Wie können diese beiden Kräfte aber Eins und Zwei sein, wenn ihnen doch die ‘eine Wurzel’ und die aus ihr stammenden ‘Schößlinge’, Nus und Epinoia (18,2–3 = 144,11–15), vorgeordnet sind? Weiter: Wie kann jener Vater aus 18,4 (=144,18), der alles trägt und nährt, „was Anfang und Ende hat“, der also Vater des Begrenzten ist und erst aus Nus und Epinoia entstand, identisch sein mit jener ‘vorherseienden’, unendlichen Kraft, die ‘weder Anfang noch Ende hat’ (18,4 = 144,20 f), wie Haenchen offenbar voraussetzt? Die Charakterisierung dieser Kraft als ‘unendlich’ weist doch vielmehr auf jene erste Urkraft der Apophasis hin, für die die Bezeichnung *δύναμις ἀπέραντος* geradezu fester Begriff ist. Überhaupt müßte, ein einheitlicher Sinnzusammenhang der §§ 2–7 vorausgesetzt, das gesamte in 18,4–7 geschilderte Geschehen als ein sekundäres, erst jenem Vater der begrenzten Dinge aus 18,4 nachgeordnetes, verstanden werden. Abgesehen davon, daß es für den dann entstehenden wirren und widersprüchlichen Bericht keine Parallelen in gnostischer oder zeitgenössisch philosophischer Literatur gäbe, steht dem auch die Terminologie des gesamten Abschnitts entgegen, die an den – pythagoreisch zu verstehenden – Zahlen eins und zwei orientiert ist.

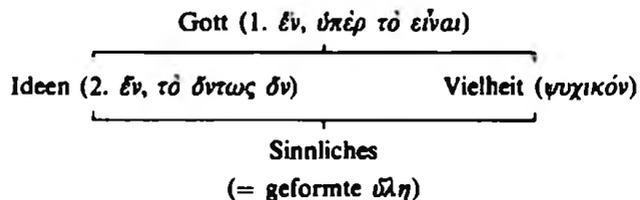
Alle Schwierigkeiten lösen sich dagegen, wenn man erkennt, daß das Apophasiszitat offensichtlich schon in 18,4 (= 144,19) endet und mit dem stilistisch andersartigen Abschnitt *οὐτός ἐστιν ὁ ἐστῶς, στάς, στησόμενος* u.s.f. (144,19 ff.) der Kommentator zu sprechen beginnt, der nun seinerseits, das mythische Zitat kommentierend und präzisierend, seine Prinzipienlehre darlegt, die seiner Meinung nach sachlich der des Apophasiszitates entspricht. Die Interpretation muß diese These beweisen. Dabei wird sich zeigen, daß hinter der mythischen Form des Apophasiszitates ein philosophisches pythagoreisches Gerüst steckt, das der Kommentator in seiner Fassung deutlicher herausarbeitet. Zum Vergleich dient

⁴⁴ Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 283 mit Anm. 1; Frickel, *Apophasis Megale*, meint dagegen, daß die *‘φησίν’* schon in dem Hippolyt vorliegenden Text eingefügt gewesen seien, und zwar häufig, um einen neuen Gedanken oder Abschnitt vom Vorhergehenden abzuheben. Wie dem aber auch sei, keinesfalls läßt sich hinter den über den Apophasisbericht verstreuten *φησίν* ein Gesetz erkennen, das stets zwingend angewandt werden müßte, so daß also das Fehlen des *φησίν* im Abschnitt 18,2–7 nichts besagt.

das, was uns an Resten der pythagoreisch-platonischen Literatur der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte erhalten ist. Besonders wichtig sind die Systeme des Moderatus⁴⁵ und Numenius⁴⁶. Sie werden daher beide in ausführlichen Anmerkungen dargestellt, auf die sich die folgende Interpretation jeweils bezieht.

Wenden wir uns zunächst dem Apophasiszitat zu (p. 144,10–19). Die eine

⁴⁵ Moderatus war ein Pythagoreer des ausgehenden 1. Jahrhunderts n. Chr. Über seine Lehre existieren verschiedene kleinere Referate und Notizen, die alle durch Porphyrius vermittelt sind. Deshalb gibt es verschiedene Schwierigkeiten und Uneinigkeiten bei der Interpretation, insbesondere bei der Frage, wie weit Moderatus den späteren Neuplatonismus schon vorbereitete. Für unsere Zwecke besonders wichtig ist ein Referat bei Simplicius, in phys. 230,34 ff., in dem sich Simplicius auf ein wörtliches Zitat des Porphyrius aus Moderatus' Schrift *περί ὄλης* stützt. Daraus läßt sich folgendes als Lehre des Moderatus' entnehmen: Er setzte, in Auslegung des platonischen Parmenides, ein erstes *ἐν* an, das über allem Sein ist, danach ein zweites *ἐν*, das *τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν* ist, d.h. mit den Ideen identisch ist, dann ein Drittes, das am Einen und den Ideen nur Anteil hat, das *ψυχικόν*, und schließlich eine letzte *φύσις*, die der *ἀίσθητά*, die keinen Anteil an der Eins und den Ideen hat, sondern nur in Form der Abspielung von jenem geordnet ist (*κατ' ἐμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆαι*). Diese Größen stehen nun folgendermaßen in Beziehung zueinander: Als Gott, das erste *ἐν*, das Werden der Dinge aus sich heraus schaffen wollte, ließ er aus sich in einem Akt der Selbstentäußerung (*κατὰ στέρησιν*) die Vielheit (*ἡ ποσότης*) hervorgehen (ich lese mit Zeller u.a. *ἐχώρισε* in 231,9), und zwar die bloße Vielheit an sich, die er aller seiner *λόγοι* und *εἶδη* beraubte. Diese Vielheit ist daher form- und gestaltlos, aber aufnahmefähig für Formung und Gestaltung, die ihr zukommen müssen. Die Materie ist eine Abschattung dieser aus Gott hervorgegangenen Vielheit. Sie wird *κατ' ἐμφασιν ἐκείνων*, d.h. durch eine Art indirekte Fernwirkung des Eins und der Ideen, geformt. Im Schema läßt sich diese Lehre folgendermaßen zusammenfassen



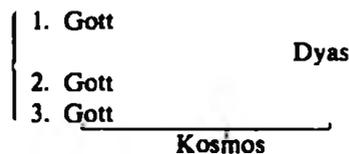
Zu Moderatus vgl. vor allem E.R. Dodds, *Classical Quarterly* 22, 1928, 136–139; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 119 und *Entretiens de la Fondation Hardt* T. 3, 1955, 85 ff.; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* IV 1954, 22 f. 38 f.; H. Dörrie, *Hermes* 83, 1955, 457; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, 251 ff. 323 f.

⁴⁶ Numenius von Apamea ist Pythagoreer und Platoniker (vgl. dazu H. Dörrie in: *Der kleine Pauly* 192, s.v. Numenius) aus der 2. Hälfte des 2. Jh. Von ihm und über ihn ist uns, wenn auch nur fragmentarisch und in dritten Quellen, doch erheblich mehr überliefert als über andere vergleichbare Philosophen der Zeit, außer Albinus, so daß schon darin seine Bedeutung für den hier verfolgten Vergleich liegt. Numenius unterscheidet sich insofern von andern Platonikern, als er seine Lehre nicht nur von Platon herleitete, sondern darüber hinaus von Pythagoras und Moses, sowie er sie überhaupt in Übereinstimmung mit der aller großen Weisen der Vorzeit empfand. Über die Interpretation des Numenius, insbesondere seinen Standort im Platonismus und die Frage, inwiefern er den späteren Neuplatonismus vorbereitete, herrscht noch keine einheitliche Meinung. Vgl. dazu vor allem R. Beutler, *RE Suppl.* 7, 668–679, E.R. Dodds, *Numenius und Ammonius*, *Entretiens d.l. Fondation Hardt* 5, 1957, 1–61 und, ausführlich und mit Diskussion älterer Literatur, H.J. Krämer, *Geistmetaphysik*, 63–92. Vor kurzem erschien eine begrüßenswerte neue Ausgabe der Fragmente von E. des Places, *Numénius Fragments, Texte établi et traduit*, Paris 1973. Wir zitieren nach der Fragmentenzählung dieser Ausgabe, fügen jedoch jeweils die bisher übliche Zählung nach Leemans bei.

Im folgenden wird nur die Struktur der Lehre des Numenius beschrieben, die für einen Vergleich

mit dem Apophasisbericht notwendig ist. Numenius geht als Pythagoreer von einem dualistischen pythagoreischen Schema aus. Danach stehen sich Gott (als singularitas) und Materie (als duitas indeterminata und immensa) gleich ewig und ungeschaffen gegenüber (fr. 52,1 f. = Test 30 L). Die Materie ist in ständigem Fluß begriffen und formlos, sie ist die causa malorum wie Gott die causa bonorum (fr. 52,33 ff.). Aus Gott und Materie, singularitas und duitas, entsteht die Welt (fr. 52,74 f.), und zwar derart, daß Gott die Materie, d.h. die *ἀόριστος δυάς*, ordnet und begrenzt (cf. exornare, limitare 52,8.9–11, a digestore deo 52,11). Die auf diese Weise begrenzt gewordene Materie wird als mater corporeorum et nativorum deorum (d.h. der Sterne und Planeten) bezeichnet (fr. 52,100 ff.), bzw. anders ausgedrückt: sie ist der Kosmos selbst.

Dieses einfache pythagoreische Schema stimmte nun nach Numenius' Überzeugung (fr. 52,4) mit Platons Lehre vollständig überein. Wie Numenius die Verbindung zwischen beiden sah, bzw. herstellte, sei an Hand der wichtigsten Charakteristika aus der einzigen systematischen Schrift *περί τάχαθου* dargestellt. Hauptproblem war, wie die Beziehung zwischen Gott und Materie, *ἐν* und *δυάς*, gedacht werden konnte, ohne daß die Transzendenz Gottes beeinträchtigt wurde. Numenius' Lösung lag, dem Platonismus seiner Zeit entsprechend, in einer Differenzierung bzw. Stufung des Begriffes Gott. Zunächst sondert er einen ersten Gott aus – näher bestimmt als *νοῦς* (fr. 16,2 = 25 L) *αὐτοάγαθον* (fr. 16,9), *ὁ ὢν* (fr. 13,3 = 22 L) etc. cf. Krämer 69 – der gar nicht in Beziehung zur Materie (*δυάς*) tritt. Er ist frei von aller besonderen Tätigkeit (*ἀργός ἔργων συμπάντων*, fr. 12,13 = 21 L) und *ἑστωίς* (fr. 15,2 = 24 L). Das heißt aber nicht, daß er ohne alle Schöpfungskraft wäre, sondern er ist im Gegenteil Demiurg der *οὐαίαι* und *ιδέαι* (fr. 16,5.9 = 25 L), und seine *στάσις* nennt Numenius eine *κίνησις σύμφυτος*, von der die Ordnung, die Beständigkeit und das Heil (*σωτηρία*) sich über alles verbreite (fr. 15,7–10 = 24 L). Damit ist angedeutet, daß der erste Gott in Beziehung zu den unter ihm folgenden Seinsstufen steht, daß er sie potentiell, keimhaft (vgl. das Bild des 'Samens' in Numenius' Gleichnis vom Bauern und Sämann, fr. 13 = 22 L), in sich enthält. Der zweite Gott ist Demiurg im Bereich des Werdens und dort 'Nachahmer' des ersten Gottes (fr. 16,1 ff. = 25 L). Er ist auch gut wie jener, aber nicht aus sich selbst, sondern nur durch Partizipation am ersten (fr. 19,8 ff. = 28 L), er ist seinem Wesen nach 'bewegt' (*κινούμενος* fr. 15,3 = 24 L vgl. auch „*δι' οὐρανοῦ λόντα*“ fr. 12,14 = 21 L) und tritt in Verbindung zur Hyle (*δυάς*). Er „sorgt für sie“ (*περιέχει* fr. 11,19 = 20 L) und 'eint' sie, wird aber gleichzeitig von ihr wegen ihres unruhig, ungeordnet strebenden Wesens 'gespalten', so daß er in zwei verschiedene 'Götter', d.h. Aspekte ('Haltungen' Beutler RE a.O. 672,20) zerfällt (fr. 11,11 ff. = 20 L). Das Verhältnis beider zueinander wird durch das Gleichnis vom Steuermann verdeutlicht (fr. 18 = 27 L). So wie er, wenn er sein Schiff lenkt, zugleich zum Himmel (d.h. den Ideen) und nach unten sehen muß, so blickt der zweite Gott einerseits auf die *νοητά* und erhält von dort die Richtlinien für sein Tun (fr. 11,17 = 20 L; fr. 15,5 = 24 L; cf. fr. 13 = 22 L), und wirkt andererseits als sog. 3. Gott (fr. 11,14 = 20 L) auf die Hyle, und zwar nur in einer Art 'Fernwirkung' (*τοις ἀκροβολισμοῖς* fr. 12,19 = 21 L), wobei er aber doch in Gefahr gerät, sich an sie zu verlieren (fr. 11,16 ff. = 20 L). In dieser nach unten, zur Hyle, gerichteten Bestrebung erhält er den Kosmos am Leben (fr. 12,17 ff. = 21 L), der ja, und damit kommen wir auf die pythagoreische Darstellung des fr. 52 zurück, aus dem Zusammenwirken von Gott und Hyle entsteht bzw. durch die von Gott begrenzte Dyas selbst dargestellt wird. Damit sind die für unseren Vergleich wichtigen Hauptzüge der numenianischen Lehre beschrieben. Sie läßt sich im Schema etwa folgendermaßen darstellen



Festzuhalten bleibt noch, daß der erste Gott noch nicht über das Sein hinausgehoben ist, sich eine Tendenz dahin aber bemerken läßt. Der Schwierigkeiten im einzelnen bleiben viele. Erwähnt sei nur der Bericht des Proclus, nach dem der dritte Gott des Numenius im Kosmos selbst besteht (fr. 21,3 = Test. 24 L). Krämer meint, den Widerspruch zu der oben vorgetragenen Auffassung des fr. 11, nach der der untere Teil des Schöpfergottes dem dritten Gott entspricht, auflösen zu können, indem er darauf hinweist, daß dieser untere Teil des Demiurgen als Lebensprinzip des Kosmos mit diesem identifiziert oder doch der Kosmos von ihm repräsentiert werden könnte (82). Mit Recht? Vgl. dazu fr. 16,11 und 16 = 25 L.

Wurzel an der Spitze des Systems ist als *σιγή ἀόρατος* und *ἀκατάληπτος* beschrieben. Sie ist Ursprung und Prinzip von allem, was nach ihr entsteht. Sie entspricht dem Eins eines monistischen pythagoreischen Schemas. Aus ihr geht die Zweiheit der beiden sog. 'Schößlinge', Nus und Epinoia, hervor. Beide sind unterschiedlich charakterisiert. Der Nus trägt Züge des zweiten Gottes des Numenius. Er durchwaltet das All⁴⁷ und übergibt der Epinoia – so dürfen wir unter Hinzuziehung des verwandten Kapitels 6,13 des Apophasisberichtes ergänzen – die *νοερούς καρπούς*, die ihm vom Vater überkommen sind. Die Epinoia empfängt sie, als *γεννώσα τὰ πάντα*, d.h. sie nimmt die Stelle der (intelligiblen) Hyle des numenianischen Systems bzw. die der *ποσότης* bei Moderatus ein. Nus und Epinoia bilden eine Syzygie und „stehen einander gegenüber“ (*ἀντιστοιχοῦντες*). Dieser pythagoreische Fachterminus bezeichnet das Gegenüber von Gegensätzen (z.B. *πέρας – ἄπειρον, περιττὸν – ἄρτιον*), die sich nach alter pythagoreischer Lehre jeweils von der Eins, dem Ursprung alles Positiven, bzw. der Zwei, dem Ursprung alles Negativen, ableiten⁴⁸. Aus der Syzygie von Nus und Epinoia geht schließlich die sinnliche Welt hervor. Der Autor des Apophasiszitates drückt das in einer mythologisch und philosophisch sehr beziehungsreichen Sprache aus; es heißt, Nus und Epinoia ließen den „mittleren Raum“ (*τὸ μέσον διάστημα*) „sichtbar werden“ (*ἐμφαίνουσι*), d.h. die unfaßliche Luft, die weder Anfang noch Ende hat. In ihr sei „der Vater, der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat“, d.h. der Demiurg der sinnlich wahrnehmbaren Welt⁴⁹. Der Begriff des *διάστημα* ist uns aus der Basilides-Überlieferung geläufig⁵⁰. 'Raum' oder auch 'Räume' nennt Basilides, ganz mit dem Autor des Apophasiszitates übereinstimmend, immer die Orte, die unterhalb des überkosmischen Bereichs und von jenem 'entfernt' und getrennt liegen. Der Raum wird als 'mittlerer' wahrscheinlich deshalb bezeichnet, weil es unter ihm noch weitere Räume gibt, die jeweils tiefere Stufen und Ausprägungen des Sinnlichen bezeichnen. Auch der merkwürdige Terminus 'unfaßliche Luft' für den Bereich der nicht wahrhaft seienden *αἰσθητά* ist nicht ganz ungewöhnlich in gnostischer Literatur⁵¹. Bedeutsamer noch erscheint mir jedoch das Verbum, mit dem das Hervortreten jenes mittleren Raums umschrieben wird: Nus und Epinoia lassen ihn in einem Akt distanzierter, indirekter Fernwirkung nur „erscheinen“

⁴⁷ *διέπων τὰ πάντα*, vgl. bei Numenius *δι οὐρανοῦ ἰών* fr. 12 = 21 L und *περιέπει*, scil. *τὴν ὄλην*, fr. 11 Ende = 20 L. Beide Wendungen spielen auf Plato, Phaedrus 246 e 5 an.

⁴⁸ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* 986a.

⁴⁹ 18,3 f. = 144,16–19.

⁵⁰ Hippolyt, Ref. 7,22,15; 24,5; 25,2.4.6; 26,6; 27,4.6.9; Clemens, *Stromata* II 10,3. In der gleichen Bedeutung vgl. *διάστημα* auch in andern gnostischen Systemen, z.B. dem der – pythagoreisierenden – Doketen bei Hippolyt, Ref. 8,8,8; vgl. im übrigen den Index der Ausgabe von Wendland s.v. *διάστημα*.

⁵¹ Valentin, dessen Lehre Hippolyt gerade in ihrer Abhängigkeit vom Pythagoreismus eng mit der Apophasis zusammenordnet, bezeichnet als 'Luft' jenen Raum außerhalb des Pleromas, d.h. außerhalb der seienden Äonenwelt, in dem der Demiurg entsteht, Ref. 6,37,7–8. Auch in den Chaldäischen Orakeln scheint der Bereich der Materie gelegentlich als 'Luft' bezeichnet zu werden. Vgl. in der neuen Ausgabe von E. des Places, Paris 1971, fr. 61 (= p. 33 Kroll) mit Anm. 6 auf S. 135 und fr. 73 (= p. 37 f. Kroll).

(ἐμφαίνουσι). Man begreift die Tragweite dieses Begriffes nur, wenn man zugleich die Diktion etwa des Neupythagoreers Moderatus im Ohr hat. Bei ihm hieß es im Bericht des Simplicius⁵², die φύσις der αἰσθητά habe ihre Existenz nur als Abspiegelung des wahrhaft Seienden, d.h. des Eins und der Ideen, gewonnen, sie sei κατ' ἐμφασιν ἐκείνων κεκοσμηῆσθαι. Ebenso ist auch im Apophasiszitat die sinnliche Welt nur als Reflex des Seienden zu verstehen⁵³. Der philosophische Terminus des ἐμφαίνειν zusammen mit dem mythologischen des διάστημα verdeutlichen so recht genau die Qualität der gottfernen, nur 'reflektierten' Welt.

Damit schließt das Apophasiszitat ab. Für den Gnostiker, der es anführt, ist auch in der Tat damit, daß die Entstehung der Welt aus dem Seienden erklärt wird, das Entscheidende gesagt. Der Kommentator knüpft seine Auslegung mit den Worten οὗτός ἐστιν ὁ ἐστώς, στάς, στήσομενος an das Zitat an, d.h. er identifiziert den am Ende des Zitates genannten Demiurgen, den πατήρ ὁ βασιτάζων πάντα mit dem ἐστώς, στάς, στήσόμενος (144,19). Daran schließt er seine Deutung der Weltwerdung an, indem er das Apophasiszitat Schritt für Schritt interpretiert und dabei die pythagoreisierenden Züge schärfer hervorhebt. Die Anknüpfung οὗτός ἐστιν. . . ist nicht ungewöhnlich. Auf ähnliche erklärende Überleitungen von einem Apophasiszitat zum Kommentar des Apophasisberichtes hat schon Frickel aufmerksam gemacht⁵⁴. Die Aussage, daß der Demiurg, der stellvertretend für den Kosmos steht, „mannweiblich“⁵⁵ entsprechend der vorherseienden, unendlichen Kraft“ (18,4 = 144,19 f.) sei, schafft den Übergang zur Prinzipienlehre des Kommentators. Denn unverkennbar ist mit dieser προῦπάρχουσα δύναμις die eine und erste Wurzel des Apophasiszitates gemeint (144,12), d.h. der eine Urgrund alles Seienden, von dem auch der Kommentator in seiner Darlegung der Weltwerdung ausgeht.

Im Anfang war nur diese erste unendliche Kraft, „ohne Anfang und Ende“, „einzig“ (144,21). Sie ist, zieht man das Apophasiszitat aus der Naassenerpredigt heran⁵⁶, noch reine Negativität, ein nichtseiender Punkt, enthält aber als unendliche doch schon potentiell alles Seiende in sich⁵⁷, das demgemäß mit Notwendigkeit aus ihr hervorbrennen und sich verwirklichen muß. „Aus ihr ging die Epinoia, die in der Einzigkeit war“ – d.h. in der ersten Kraft – „hervor (προελθούσα), und es wurde die Zwei“ (144,21 f.) Die Art dieses Hervorgangs wird jetzt präziser

⁵² In phys. p. 231,3 f.

⁵³ Auch bei Numenius sorgt der Nus übrigens nur in einer Art Wirkung aus der Ferne für die Materie (cf. fr. 12,19 = 21 L τοῖς ἀκροβολισμοῖς).

⁵⁴ z.B. ἐστι δὲ τοῦτο . . . in 9,6 = 136,27, vgl. Frickel, Apophasis Megale 114 und ἐστιν οὖν . . . in 17,1 = 142,26, vgl. Frickel 151 mit Anm. 4.

⁵⁵ Der Kosmos ist entsprechend seinem Hervorgehen aus Nus und Epinoia 'mannweiblich'. Das ist gut pythagoreische Lehre, vgl. Hippolyt, Ref. 1,2,12 und 4,43,8.

⁵⁶ Hippolyt, Ref. 5,9,5 ἢ μηδὲν οὐσα καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμή ἀμέριστος. . .

⁵⁷ Zur potentiellen Kraft des Unendlichen vgl. Plotin 6,9,6,40 ff.: „So muß man ihn (den Urgrund) auch als unendlich (ἀπειρον) ansehen, nicht weil er an Größe oder Zahl unabschreibbar wäre, sondern weil die Fülle seines inneren Vermögens unumfaßbar ist (τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως, Übersetzung Harder).

beschrieben und zwar in genauer Parallele zu pythagoreisch-platonischen Schemata der Zeit, mit denen der Autor vertraut gewesen sein muß. „Jener (erste Vater, bzw. jene erste Urkraft) war einer. Als er seinen Gedanken in sich hatte, war er einer, jedoch nicht [mehr] erster, obwohl er vorherseiend war“ (*ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν* — scil. *τὴν ἐπίνοιαν* — *ἦν μόνος, οὐ μέντοι πρῶτος, καίπερ προὑπάρχων*, 144,22–24). Jene erste Urkraft also, die allein ‘erste’ war, ‘dachte’ nicht, sie ist ja *μηδὲν οὐσα*. Indem sie ‘denkt’, und zwar sich selbst denkt, muß sie von ihrem ersten — rein negativen — Ursprung abgehoben werden. Vorbild für diese sublimen Unterscheidung ist die Stufung des Göttlichen, die im platonischen Denken der Zeit allenthalben vorgenommen wurde und damit den Neuplatonismus vorbereitete. Ich verweise nur auf Moderatus⁵⁸, andere wären gleichfalls zu nennen. Diese Stufung ist auch schon im Apophasiszitat (Unterscheidung von Wurzel und gebendem Nus 18,2 f) angedeutet. Sie ist hier aber wesentlich präziser philosophisch begründet. „Als er“ — der Urgrund — „sich selbst von sich selbst erschien, wurde er zweiter. Aber er wurde nicht Vater genannt, bevor sein Gedanke ihn Vater nannte“ (144,24). Damit kommt nun die dritte Größe des Apophasiszitates, die Epinoia, aktiv ins Spiel. Denn es genügt nicht, daß der Urgrund sich selbst denkt. Dieser sein Gedanke muß, aus ihm hervorgetreten, sich auf ihn zurückbeziehen, in mythischer Sprache: ihn Vater nennen. Erst dann ist der Urakt der ersten Zeugung vollendet, wird der Urgrund zum Vater. Dieser Doppelakt von Hervorgang und Rückwendung wird im folgenden noch einmal ausführlich expliziert: „Als er“ — der Urgrund — „sich selbst aus sich selbst hervorbrachte, offenbarte er sich den eigenen Gedanken (*ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανερώσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν*). So machte es die erschienene Epinoia nicht gleichfalls, sondern als sie ihn sah, barg sie den Vater in sich, d.h. die Kraft, und es ist [nun] eine mannweibliche Kraft auch die Epinoia“ (144,25–29). Es ist ersichtlich, daß hier an das Vorbild der vom Nus empfangenden Epinoia aus dem Apophasiszitat (18,3; vgl. 13) angeknüpft wird. Im Zusammenhang des Kommentars wird aber deutlicher, welche Vorstellungen hinter beiden Darlegungen stehen. Die Epinoia, die den Vater sieht und ihn in sich birgt, entspricht offensichtlich der aus Gott hervorgegangenen ‘Vielheit’ des Moderatus, die ‘aufnahmefähig’ ist und von Gott begrenzt wird, bzw. der *ἀόριστος δυνάς* des Numenius, deren ungeordnet strebendes Naturell vom Nus gebändigt wird⁵⁹. Bekannt ist jedoch vor allem, daß

⁵⁸ Vgl. seine Unterscheidung zwischen einem ersten *ἐν*, das *ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν* ist, und einem zweiten *ἐν*, *ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν*, den Ideen, bei Simplicius, in *phys.* 230,41–231,1. Vgl. auch Eudorus, oben S. 43, Anm. 39 und Numenius, bes. fr. 16 = 25 L — der erste Gott als *ἀρχή* und *αἴτιον τῆς οὐσίας*. Vgl. dazu auch die ‘pythagoreische’ Fassung (so Hippolyt, Ref. 6,29,4) des valentinianischen Mythos. Danach ist die Monas an der Spitze des Systems *μόνος, ἡρεμῶν, ὡς λέγουσι καὶ ἀναπαύομενος, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος*, bis sie ‘einmal’ (*ἔδοξεν αὐτῷ ποτε*) beschloß, das Schönste, was sie in sich hatte (*ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ*), hervorzubringen, um ein Objekt für ihre Liebe zu haben, Ref. 6,29,5; s. auch Irenäus, Adv. Haer. 1,1,1, Harv. 8 f.

⁵⁹ Vgl. oben S. 46 Anm. 45 und S. 46 Anm. 46. — In einer früheren kleinen Arbeit zur Apophasis Megale (Die A.M. und die simonianische Gnosis, Bemerkungen zu J. Frickel, Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, in: *Theologie*

Plotin den Akt der ersten Entfaltung des Einen, bzw. entsprechend aller weiteren Hypostasen, auseinander als Hervorgang, Rückwendung und Begrenzung durch Rückwendung beschreibt. Der Belege sind viele⁶⁰. Mir scheint, daß hier in unserem kurzen Kommentar zum Apophasiszitat ein System entfaltet wird, das noch stärker als andere vorneuplatonische Schemata auf Plotin hinweist.

Ergebnis der Rückwendung der Epinoia zu ihrem Ursprung ist, daß sie 'mannweiblich' wird (144,27 f., vgl. oben 144,19). Um es mit Numenius neupythagoreisch auszudrücken: sie ist die begrenzt gewordene Dyas⁶¹, d.h. faktisch der Kosmos selbst. Damit ist der Kommentator in seiner paraphrasierenden Auslegung am Ende des Apophasiszitates angekommen, d.h. bei dem, was dort in mythologischer Sprache mit *μέσον διάστημα*, mit „unfaßliche Luft“ bzw. mit dem „Vater, der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat“ umschrieben wird (144,16–19). Alles Weitere ist lediglich Wiederholung bzw. Hervorhebung jener Züge dieser neupythagoreischen Prinzipienlehre, die dem gnostischen Verfasser des Kommentars besonders wichtig sein mußten. „Daher stehen sie einander gegenüber“ – d.h. Nus und aufnehmende Epinoia⁶² – „denn in nichts unterscheidet sich die Kraft [noch] von der Epinoia, sie sind eins. Aus dem Oberen findet sich die Kraft, aus dem Unteren die Epinoia. So ist folglich auch das, was von ihnen erscheint“, – d.h. die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge – „eins seiend wird es als zwei erfunden, mannweiblich hat es das Weibliche in sich. So ist der Nus in der Epinoia, ungetrennt von einander, eins seiend werden sie als zwei erfunden“ (144,29–145,5).

Damit endet nicht nur die Darlegung der Prinzipienlehre, sondern der Apophasisbericht überhaupt. Dieses Ende mag etwas abrupt und merkwürdig erscheinen, ist in der Sicht des gnostischen Verfassers des Apophasisberichtes aber nicht ohne Konsequenz. Denn diese Apophasispredigt, wie man sie auch nennen könnte, enthält ja kaum etwas anderes als den immer wiederholten, dringenden Hinweis darauf, daß etwas Göttliches im Menschen sei, das es 'auszubilden' gelte. Wie dieses Göttliche in den Menschen gelangt ist, mußte daher erklärt werden. Der Autor tut es, indem er neupythagoreisch-platonische Vorbilder benutzt und aufgrund

und Philosophie 48, 1973, 410 ff.) habe ich die Tatsache, daß die Epinoia den Vater in sich 'verbirgt' (144,27 f.) als schuldhaftes Handeln der Epinoia interpretiert (414 f.), und zwar in Parallele zum simonianischen Mythos bei Irenäus und insbesondere Tertullian, *De anima* 34,1 ff. Die Diskussion nach meinem Referat auf der Akademietagung und vor allem das intensive Studium neupythagoreisch-platonischer Texte nachher haben mich in diesem Punkt zu einer Revision meiner Ansicht bewogen.

⁶⁰ Vgl. Enn. 5,1,6,17–7,48, bes. 7,5 f.; 5,2,1, bes. 9 ff. Die Rückwendung des aus dem *ἐν* hervorgegangenen Emanats wird zuweilen als eine Art Sehvorgang (*δῶρις*) beschrieben, 'der noch nicht zum Sehen gelangt ist', dann aber, als er den Ursprung erkennt, sieht und 'sehende Sehkraft' wird, (*καὶ οὕτως γνοῦσα εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα δῶρις. τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς. . .* 5,3,11,10 f.), d.h. 'begrenzt' und im eigentlichen Sinne Nus wird. Vgl. dazu Krämer, *Geistmetaphysik* 312 ff. mit zahlreichen Parallelstellen.

⁶¹ Vgl. fr. 52,100 ff. = Test 30 L.

⁶² Vgl. den Terminus oben im Apophasiszitat 144,16.

derer abschließend feststellt: *οὕτως ἐστὶ νοῦς ἐν ἐπινοίᾳ*. Nur dieses festzustellen, war notwendig. Eine differenziertere Ableitung der einzelnen Stufen dieser sichtbaren Welt oder was immer man von einer exakten philosophischen Darstellung sonst erwarten könnte, war hier nicht erforderlich. Ob allerdings diese „Ausleihe“ fremden philosophischen Gutes von dem gnostischen Anliegen des Verfassers her überhaupt sinnvoll und berechtigt war, wird zu fragen sein müssen⁶³.

V

Bevor wir jedoch dazu kommen, müssen wir noch einmal auf die Beziehungen zwischen den Kapiteln 9–17 des Apophasisberichtes und der abschließenden Prinzipienlehre in 18 ausführlicher eingehen. Denn zwar ist mit der Feststellung, daß der Nus in der Epinoia und das heißt auch das Göttliche im Menschen sei, die Begründung für die Hauptaussage der Apophasispredigt gewonnen. Aber diese Predigt enthält abgesehen von ihrer deutlich erkennbaren Intention so viele dunkle und bisher kaum annähernd befriedigend erklärte Stellen und Wendungen, daß gefragt werden muß, ob diese sich vielleicht auch in Beziehung auf die als solche neu erkannte und interpretierte Prinzipienlehre in 18 erhellen lassen, bzw. umgekehrt, ob sich unsere Interpretation des Kapitels 18 an dem übrigen Apophasisbericht und auch gerade an seinen schwierigen Stellen bewährt.

Mir scheint das der Fall zu sein. Den besten Ansatzpunkt für eine Untersuchung dieser Art bildet die merkwürdige Formel *ἐστῶς, σιάς, σιησόμενος*, zuweilen auch siebte Kraft genannt⁶⁴, die den Apophasisbericht wie ein roter Faden durchzieht und bisher trotz verschiedenster Versuche noch nicht völlig erklärt worden ist⁶⁵. Die „rätselhafte Formel“⁶⁶ erläutert der Autor des Apophasisbericht-

⁶³ Mit sicherem Einfühlungsvermögen hat Hans Jonas in seinem großen Gnosisbuch (*Gnosis und spätantiker Geist I*, 354 f.) schon festgestellt, daß der in 18,2–7 geschilderte Prozeß der ersten Entfaltung Gottes auch 'neuplatonisch' weiterverlaufen könnte. Er selbst findet das 'spezifisch Gnostische' erst in der Darstellung des simonianisch gnostischen Mythos bei Irenäus und Tertullian, nach der die vom Vater ausgegangene Ennoia in ihre eigene Schöpfung verstrickt und von ihr festgehalten wird. Diesen Mythos verbindet Jonas mit der Prinzipienlehre aus Hippolyt, Ref. 18,2–7 derart, daß er ihn sinngemäß einfach an sie anschließt und in der 'mannweiblich' gewordenen Epinoia die Ennoia des Mythos erblickt, die 'von da ab' die Zeugungskraft des Vaters in sich aufgenommen habe und nun in der geschilderten Weise des Mythos 'Trägerin des ferneren Seinschicksals' werde. Gegen diese zunächst einleuchtende Konstruktion spricht entscheidend, daß auf eine solche Verknüpfung von Apophasisbericht und Mythos nichts in den Texten hinweist, und vor allem die Tatsache, daß dann der Autor des Apophasisberichtes seine Darlegung ja abgebrochen haben müßte, bevor er zu ihrem eigentlich gnostischen Spezifikum gelangt wäre. Das ist mehr als unwahrscheinlich. Es bleibt daher nur, den Text ernst zu nehmen und die Absicht des Autors tatsächlich in der Begründung der Feststellung *οὕτως ἐστὶ νοῦς ἐν ἐπινοίᾳ* zu sehen. Die Frage nach der Adäquatheit der Heranziehung philosophischen Gedankengutes in einem gnostischen Traktat wird aber durch den Jonasschen 'Lösungsversuch' mit Schärfe gestellt.

⁶⁴ Vgl. bes. Ref. 6,13.

⁶⁵ Vgl. Ref. 6,12,3 f.; 13; 14,2 ff.; 17,1 f.; 17,6 und 18; dazu auch Ref. 4,51,9; 10,12,3 f.

⁶⁶ Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 279.

tes selbst folgendermaßen: In jedem Menschen sei das selige und unvergängliche Göttliche verborgen, aber nur *δυνάμει*, nicht *ἐνεργείᾳ*, und das sei der, der „steht, sich hinstellt und stehen wird“. Er „steht (*ἑστῶς*) oben in der ungezeugten Kraft, er stellt sich hin⁶⁷ (*στάς*) unten in den Fluß der Wasser, im Bilde gezeugt, er wird stehen (*στησόμενος*) oben bei der seligen unendlichen Kraft, wenn er ausgebildet wird“⁶⁸. Haenchen hat schon darauf hingewiesen, daß hier offensichtlich auf den gnostischen Mythos, das Heilsdrama von Abstieg und Rückkehr des Göttlichen, angespielt wird⁶⁹. Das ist im weiteren Sinne auch sicher richtig, läßt sich aber doch in Beziehung auf die Prinzipienlehre in 18 noch sehr viel präziser erklären.

Zunächst: Daß Gott als *ἑστῶς* bezeichnet wird, lag im Bereich des Simonianismus nahe. Wir kennen den Titel eines *ἑστῶς* für den vergöttlichten Simon aus mehreren, auch nichtgnostischen Quellen⁷⁰. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß er, zu welcher Zeit das auch immer zum ersten Mal gewesen sein mag, mit Simon verbunden wurde. Der Begriff *ἑστῶς* lag außerdem, wie schon L. Cerfaux mit zahlreichen und eindrucklichen Belegen aus Philosophie (Philo, Numenius), Hermetik und Gnosis gezeigt hat, in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten 'in der Luft'⁷¹ – so ist seine Verwendung im Apophasisbericht keineswegs verwunderlich⁷². Die Formulierung 'στάς' = „er stellt sich hin in den Fluß ...“ (142,28 f) ist sprachlich natürlich von der Bezeichnung *ἑστῶς* her zu erklären. Was kann sie im Zusammenhang des Apophasisberichtes sachlich aber anderes bedeuten als jenes Heraustreten des göttlichen Urgrundes aus sich selbst, jenes 'Hintreten' vor sich selbst, welches eine Rückbeziehung zu seinem Ursprung im-

⁶⁷ Gegen Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 280 mit Anm. 1 auf S. 279, der *στάς* mit 'jetzt stehend' übersetzt. Vgl. dazu unten S. 53 f.

⁶⁸ 17,1 = 142, 26–143,2.

⁶⁹ Vgl. a.a.O. 280.

⁷⁰ Vgl. Clemens von Alexandrien, *Strom.* 2,52,2; Hippolyt, *Ref.* 6,9,2; Pseudoclementinen, *Rec.* 1,72,3; 2,7,1 ff., bes. 2,7,2 f. und 11,3; 3,47,3; *Hom.* 2,22,2 ff. *Hom.* 2,22,3 f. (vgl. *Rec.* 2,7,2) heißt es, Simon habe sich gemäß seinem Anspruch, der Christus zu sein, auch 'der Stehende' genannt, und diesen Titel habe er sich zugelegt, 'da er ewig bestehen' (*ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ*) und sein Leib nicht dem Vergehen anheimfallen werde. *ἑστῶς* und *στησόμενος* sind hier also deutlich im Sinne des Bestehens als Gegensatz zum Vergehen verstanden. Die Bedeutung der Formel im Apophasisbericht ist sehr viel weiter. Sie kann allenfalls indirekt von dem Titel *ἑστῶς* abgeleitet werden, von dem allein her sie nicht zu verstehen ist.

⁷¹ *La Gnose Simonienne, III, La Brebis perdue, Recherches de Science Religieuse* 16, 1926, 492–498, wiederabgedruckt in: *Recueil Lucien Cerfaux, tome 1, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Vol. VI–VII, 249–254*. Vgl. auch *La Gnose Simonienne, II, La notice des Clémentines, Recherches de Science Religieuse* 16, 1926, 18–20, = *Recueil L. Cerfaux* 221–223.

⁷² Es ist allerdings gerade wegen des häufigen Vorkommens des Begriffs nicht möglich, von der Bezeichnung *ἑστῶς* her auf die Herkunft der simonianischen Gnosis zu schließen, wie immer wieder versucht worden ist. So H. Waitz, *Simon Magus in der altchristlichen Literatur*, *ZNW* 5, 1904, 121–143, bes. 139 ff.; zuletzt H.G. Kippenberg in einer längeren Anmerkung seines Buches *Garizim und Synagoge*, Berlin 1971, 347, 136. Die gelehrte Kenntnis der samaritanischen Überlieferung scheint mir hier allerdings mit ihm ins Kraut geschossen zu sein. Seine Interpretation der Apophasis ist nicht überzeugend und somit auch die Ableitung des Begriffes aus samaritanischem Erbe nicht.

pliziert, das im Prinzipienkapitel so genau beschrieben wird (18,3 bzw. 4–6=144,21–29)? Nur durch den doppelten Akt von Hervorgang und Rückwendung, so lernten wir dort, kann und muß sich die potentielle Kraft des göttlichen Urgrundes entfalten und verwirklichen. Eben das besagt auch die Formel *ἑστῶς, στάς, στησόμενος*, wie die Fortsetzung des Textes beweist: „Denn drei Stehende (*ἑστῶτες*)“ – Haenchen paraphrasiert: Stadien⁷³ – „gibt es, und ohne daß es drei stehende Äonen gibt, wird der Ungezeugte⁷⁴, der sich nach ihnen über den Wassern bewegt, nicht geordnet (*κοσμεῖται*) . . .“⁷⁵. Man könnte auch pythagoreisch sagen: ohne daß Gott die *ἀόριστος δυάς* aus sich entläßt, wird sie, sich rückwendend, nicht „begrenzt“, entsteht der Kosmos nicht, bzw. verwirklicht sich die *δύναμις* Gottes nicht und „kehrt nicht zu sich zurück“.

Daß das *στάς* der Formel *ἑστῶς, στάς, στησόμενος* auf diese Weise nicht überinterpretiert ist, sondern tatsächlich in diesem Sinne gemeint ist, zeigt nun eine Reihe von Parallelen aus gnostischer Literatur, die bisher, solange man bei der Bemühung um die 'rätselhafte Formel' ausschließlich bei dem Begriff *ἑστῶς* ansetzte, überhaupt noch nicht in den Blick getreten sind. Die folgenden Belege sind alle nicht-simonianisch. Sie kennen die Formel *ἑστῶς, στάς, στησόμενος* nicht, wohl aber den Akt des *στάς* in eben der Bedeutung, wie ihn der Apophasisbericht schildert. Es ist nicht verwunderlich, daß zumindest einige dieser Belege ebenfalls deutlich neupythagoreischen Einfluß verraten.

Das ist vor allem bei dem Valentinianer Markus der Fall. Nach Irenäus' Bericht⁷⁶ verkündete er als göttliche Offenbarung über das Wesen Gottes und die Entstehung des Alls (*τῶν πάντων γένεσις*): Als der nicht-denkende (*ἀνενώητος*⁷⁷) und nicht-seiende (*ἀνούσιος*) Vater sein unsagbares Wesen erzeugen und sein Unsichtbares gestalten sollte, habe er seinen Mund geöffnet und ein Wort hervorgehen lassen, das ihm gleich war. Dieses sei vor ihn hingetreten (*παραστάς*) und habe ihm sein Wesen gezeigt (*ὑπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν*), da es selbst als Gestalt des Unsichtbaren in Erscheinung trat (*αὐτός* – scil. *ὁ λόγος* – *τοῦ ἀοράτου μορφή φανείς*). Offensichtlich ist hier derselbe Vorgang gemeint wie in Kap. 18,5f. des Apophasisberichtes. So wie dort der Urvater seinen eigenen Gedanken aus sich hervorbringt, dieser aber erst als selbständige Wesenheit aus dem Vater herausgetreten, ihn ansehen (*ιδούσα*) und ihn rückbeziehend in sich aufneh-

⁷³ Vorchristliche Gnosis 280.

⁷⁴ *ἀγέννητος* liest die einzige erhaltene Handschrift P, Wendland konjiziert *γέννητος* (?). Gemeint ist jedenfalls der aus Gott hervortretende Geist. Vgl. dazu auch die Neuausgabe des Apophasisberichtes von Salles-Dabadie a.a.O. (s. oben S. 37, Anm. 11) 32 mit Anm. zu Zeile 22 (*ἀγέννητος*).

⁷⁵ 17,2 = 143,2–4. Zum Terminus *κοσμεῖσθαι* vgl. Moderatus' „ . . . κατ' ἔμφασιν ἐκεῖνων κεκοσμησθαι“ bei Simplicius, in phys. 231, 3f., vgl. auch 231,22–24, dazu s. oben S. 46. Im Sinne der idealen Ordnung der aus dem Urprinzip hervorgegangenen Äonenwelt vgl. den Begriff auch bei den Doketen, Hippolyt, Ref. 8,9,3 und 10,16,3.

⁷⁶ Adv. Haer. 1,14,1.

⁷⁷ Nicht: 'unbegreifbare', wie meistens übersetzt wird. Gemeint ist der über dem Denken stehende nicht seiende Gott, vgl. den Apophasisbericht, 6,18,5 f.

men muß, um dann erst, nachdem auf diese Weise eine Antistoichie entstanden ist, zur welterschaffenden Kraft zu werden, muß auch bei Markus der Logos Gottes vor diesen hintreten und ihm sein Wesen, ihn widerspiegelnd, zeigen. Erst dann, aufgrund dieser Rückbeziehung, kann der hervorgegangene Logos bzw. die ihm nach Markus innewohnenden einzelnen Logoi selber Laut werden und in ähnlicher Weise wie zuvor der Urvater Laute hervorbringen, die dann in ähnlicher Rückbeziehung wie auf der ersten Stufe des Werdens wiederum neue Laute hervorbringen u.s.f.⁷⁸

Verwandt ist weiterhin das Apokryphon des Johannes, wenn hier auch die Darstellung noch stärker mythologisiert ist. Die aus Gott hervorgegangene Ennoia, so heißt es in 27,6 f., „stellt sich vor ihn hin“ (ΛΑΛΩΡΑΤΣ ΕΠΕΧ ΗΤΟ ΒΒΟΛ 27,6 f.), ‘erkennt’ (17) ihn und wird so zu dem ‘ersten Menschen’, dem nicht alternden mannweiblichen Äon, von dem alle weiteren Äonen ihren Ausgang nehmen. Derselbe Akt des ‘Hinstellens’ wird dann in der Folge bei der Entstehung aller weiteren Äonen beschrieben⁷⁹. – Als Ausdruck höchsten Preises begegnet das ‘στάς’ auch in einer erst kürzlich veröffentlichten Schrift aus Nag Hammadi, den sog. ‘drei Stelen des Seth’, die als Offenbarung eines Dositheos ausgegeben werden⁸⁰. In einer hymnusartigen Anrede an den Nus als den zuerst aus Gott entstandenen Äon, heißt es darin mehrfach: „du hast dich hingestellt, du hast dich zuerst hingestellt“ (ΛΑΛΩΡΑΤΚ · ΑΚΨ (Ι)ΟΡΨΙ ΝΑΛΩΡΑΤΚ ·⁸¹). Auch hier ist dasselbe erste Vor-sich-Hintreten Gottes vor sich selbst gemeint⁸². Zugleich wird hier stark die rettende Funktion betont, die dem Akt des στάς eignet, weil jenes Heraustreten Gottes aus sich selbst zugleich seine Rückkehr und die derjenigen, die zu ihm gehören, impliziert⁸³.

⁷⁸ 1,14,1; Harv. 130,8–131,6. Zum Vergleich sei noch einmal ein Passus aus einer Frühschrift Plotins zitiert, der den Prozeß von Hervorgang und Rückwendung als Urakt des Denkens in ähnlichen Termini beschreibt, Enn. 5,2,1,9 ff., in der Übersetzung Harders: „... so ist es (scil. das *έν*) gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht. Das so Entstandene aber wendete sich zu Jenem zurück (*έπιστρέφη*) und wurde von ihm befruchtet, und indem es entstand, blickte es auf Jenes hin; und das ist der Geist. Und zwar brachte sein Hinstehen zu Jenem das Seiende hervor, sein Schauen zu Jenem den Geist; da er nun zu Jenem hinstand, um es zu schauen, wird er Geist und Seiendes ineins (*και ή μέν πρός εκείνο στάσις αυτού τὸ δν έποίησεν, ή δέ πρός αυτό θεά τὸν νοῦν έπει οὖν έστη πρός αυτό ίνα ίδη, όμοῦ νοῦς γίνεται και δν*). Da dieser ein Abbild von Jenem ist, tut er das Gleiche wie Jenes, indem er Vermögen in Fülle ausschüttet (*δύναμιν προχέας πολλήν*); und dies ist ein Bild von ihm, so wie er seinerseits ein Bild dessen ist, was vor ihm sein Vermögen ausgeschüttet hatte.“ Das ‘Hinstehen’ (*στάσις*) und ‘Schauen’ (*θεά*) des Zweiten zu jenem Ersten hin bedeutet für Plotin genauer ‘Begrenzung’ und ‘Form’ (*όρισμός και μορφή*), die das Zweite von dem Ersten erfährt. Erst dadurch kommt das Zweite, der Nus, das *δν*, zur Existenz (vgl. 5,1,7,24–26). Vgl. zum Gesamtkomplex auch Krämer, Geistmetaphysik 323 ff.

⁷⁹ Vgl. 28,9; 28,17; 29,4; 31,1; 31,8; 31,14; 32,1 usw.

⁸⁰ Es sei daran erinnert, daß in den pseudoclementinischen Homilien ein Dositheos als Konkurrent Simons auftaucht, Hom. 2,23 f.

⁸¹ 119,4; 119,16–18; 121,9 f.

⁸² Vgl. bes. 119,4 ff.; 120,8 f.

⁸³ Als *άπόστας* interpretiert schließlich Valentinus den Fall der Sophia (bei Irenäus 1,11,1, Harv. 100,6), was möglicherweise als eine bewußte Umdeutung zu verstehen ist. Denn wie im ersten Akt

Es ergibt sich also: Das *στάς* in der Formel *ἔστώς, στάς, στησόμενος* beschreibt den Urakt der ersten Selbstreflexion Gottes, der gleichzeitig Prototyp für alles weitere Hervorbringen ist. Mit dem Akt des *στάς* ist daher angedeutet, daß Gott nicht bei sich selbst blieb; in der Konsequenz jenes ersten *στάς* liegt die Entstehung der Welt. Von daher erklären sich die verschiedenen und scheinbar widersprüchlichen Aussagen über den „*ἔστώς, στάς, στησόμενος*“ bzw. die sog. siebte Kraft⁸⁴, als jeweils verschiedene Aspekte der ersten Selbstentfaltung Gottes. So soll diese Kraft einerseits der erste Gedanke Gottes sein, der vor allen Äonen entstanden ist (14,3), andererseits aber die Kraft, die in den ersten sechs bzw. den ersten zwei entstandenen Kräften liegt (12,1–4 bzw. 14,2). Ihr wird demiurgische Kraft zugeschrieben, wenn sie als Urheber jener „guten Dinge, die Mose lobte und sehr schön nannte“ bezeichnet wird⁸⁵. Einerseits also hat diese Kraft „alles in sich“ (14,4) und „hält alle“ (17,6), ist „Mutter und Vater, Vater des werdenden und Wachsen für das, was ernährt wird, nichts bedürftig, sich selbst genug“ (17,6), andererseits kann auch von ihr gesagt werden, daß sie ‘ausgebildet’ werden müsse, um nicht zu ‘verschwinden’ bzw. nicht „mit der Welt zugrunde zu gehen“ (12,4; 14,6). Werde sie aber ausgebildet, so sei sie in Wesen, Kraft, Größe und Vollendung eins mit der ungezeugten, unendlichen Urkraft (12,3) und komme nicht mehr ins Werden (14,6; vgl. auch 17,7).

Es ist also unmöglich, diese Kraft, die im weitesten Sinne demiurgische und erlösende Funktionen in sich vereint, mit einer bestimmten Gestalt des gnostischen Mythos zu identifizieren. Aber der Autor des Apophasisberichtes ist auch offenbar weder an einem Mythos, der die Entstehung der Welt beschreibt noch an einer systematisch-philosophischen Ableitung der Welt, wie wir sie in höchster Vollendung bei Plotin vorfinden, interessiert. Ihm genügt es, jenen Urakt der Zeugung beschrieben zu haben, in dem Gott selbst das Werden initiiert, bzw. sich selbst ins Werden gibt. Daraus folgt für ihn zum ersten, daß Gott zu sich zurückkehren müsse, also ein *στησόμενος* werden müsse, und weiterhin, daß, auch ohne daß es durch eine ausführliche Ableitung dargelegt würde, auch im Menschen, jenem letzten Produkt des Werdens, Gott noch vorhanden sein müsse, wenn auch nur in einer Schwundform oder, in den eigenen Worten des Verfassers, *δυνάμει*. Und darauf kommt nun alles an, daß der Mensch durch ‘Wort und Lehre’⁸⁶ lernt und

des Hervorbringens der Gedanke Gottes, der vor ihm hingetreten ist, ihn rückbeziehend in sich aufnimmt, so nimmt die fallende Sophia ihren Ursprung, dargestellt durch ihren *συζυγος*, gerade nicht in sich auf und kann daher nur eine ‘Fehlgeburt’ hervorbringen. Der Vorgang des *στάς* ist pervertiert zum *ἀπόστας*.

⁸⁴ Zur Siebenzahl, die bei Orientalen und Griechen, insbesondere auch in der pythagoreischen Zahlensymbolik große Bedeutung hatte, vgl. den bekannten Exkurs bei Philo, *De opif. mundi* 89–128, bes. 100 und *Leg. alleg.* I 8–15, bes. 15 (die Sieben ist *μονάδι κατά τινα λόγον ὁ ἀπτός*). Vgl. auch die Ausführungen bei Clemens, *Strom.* 6,138–148 und zur pythagoreischen Lehre wiederum Hippolyt, *Ref.* 4,51,8 ff.

⁸⁵ 13; 14,5, vgl. auch ihre Identifizierung mit jenem Schöpfervater aus dem Apophasiszitat, ‘der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat’, 18,4.

⁸⁶ Vgl. 16,5; 17,7.

erkennt: im Menschen ist Gott und zwar als der, der steht, sich hinstellt und stehen wird, oder in andern Worten: der *eine* Gott, der Ursprung von allem ist, sich ins Werden gibt und aus dem Werden zu sich zurückkehrt. So gesehen hat die Formel *ἔστώς, στάς, στησόμενος* als Bezeichnung, ja als Name Gottes, eine eminent soteriologische Bedeutung. Denn dadurch, daß dem Menschen gesagt wird, daß dieser *ἔστώς, στάς, στησόμενος* in ihm verborgen ist (17,1), und sei es auch nur als Schwundform, ist ihm nicht nur sein Woher sondern auch sein Wohin gewiesen. Weil es der *ἔστώς, στάς, στησόμενος* ist, der in ihm verborgen ist, darf er die Gewißheit haben, daß auch er zu seinem Ursprung zurückkehren wird.

Bedingung dafür ist allerdings, daß die göttliche Kraft in ihm 'ausgebildet' oder noch anschaulicher übersetzt: 'zum Ebenbild' wird⁸⁷ (*ἐξεικονίζεσθαι*). Was ist damit gemeint? Nach dem Gesagten ist das nicht mehr schwer zu erkennen, wenn auch schwierig, praktisch ethisch festzulegen. Jenes erste Vor-sich-Hintreten Gottes, das einen Rückbezug Gottes zu sich selbst als Ursprung einschließt, kann im Apophasisbericht auch als Zum-Bild-Werden Gottes, als Zeugung im Bild o.ä. beschrieben werden⁸⁸. So wie deshalb Gott zum Bild seiner selbst wurde, so muß auch der Mensch zum Bild dessen werden, nach dem er geschaffen ist (14,5). Wie also die aus Gott hervorgetretene Epinoia ihn ansah und ihn in sich aufnahm und erst dadurch zur Existenz gelangte (18,6), so muß auch der Mensch im Rückbezug auf seinen Ursprung sich verwirklichen. Damit wird auch die Allegorie der *φλογίνη ρομφαία ἢ στρεφομένη* aus Gen. 3,24⁸⁹, die den Baum des Lebens bewacht, verständlich: So wie jenes Schwert 'sich wendet', so muß sich auch der Mensch wenden, um zum Baum des Lebens zu gelangen. Er kann das allerdings nur, wenn ihn das ihm zukommende Wort (*λόγου τοῦ προσήκοντος* 16,5; 17,7) trifft. Ohne dieses Wort, das ihn über sein Wesen aufklärt, ist der Graben zwischen ihm und Gott unüberspringbar.

VI

Die Beziehungen zwischen dem Hauptteil des Apophasisberichtes in 9–17 und der Prinzipienlehre in 18 sind damit deutlich geworden. Die Prinzipienlehre mit ihrer Darstellung vom Werden der Welt aus dem einen Ursprung wird als Begründung für die Verkündigung der Apophasispredigt verstanden und als solche schon von ihrem Anfang an vorausgesetzt. Die teilweise schwer verständlichen und dunkel anmutenden Wendungen und Bilder aus den Kapiteln 9–17 klären sich im Blick auf die Prinzipienlehre. Das konnte und mußte hier nicht in allen Einzelheiten vorgeführt werden, die Formel *ἔστώς, στάς, στησόμενος* steht als Beispiel für

⁸⁷ So nach der Übersetzung von Jonas; den Begriff vgl. Ref. 12,3; 14,6; 16,5 u.ö.

⁸⁸ Vgl. 14,4; bes. 17,1; vgl. ähnlich das Apokryphon des Johannes 27,1 ff.

⁸⁹ Vgl. 6,17,6 f.

anderes. Damit erhebt sich nun aber die schon am Ende von Abschnitt IV angeklungene Frage mit um so größerer Dringlichkeit: Kann die in 18 entwickelte, kaum verhüllt pythagoreisch-platonische Prinzipienlehre sachlich überhaupt die Grundlage für eine gnostische Verkündigung bieten? Zieht der gnostische Autor sie berechtigterweise als Begründung seiner Predigt heran? Oder anders gefragt: Gibt es ein eigentlich gnostisches Spezifikum dieser Prinzipienlehre aus 18 und worin besteht es?

Wenn im Apophasisbericht immer wieder auf die Notwendigkeit der 'Ausbildung' des Göttlichen im Menschen hingewiesen wurde, so geschah das in dem Bewußtsein, daß alles andere am Menschen außer jenem nur als Möglichkeit in ihm angelegten Göttlichen ohnehin nur Spreu sei, die dem Untergang geweiht ist⁹⁰. Diese Überzeugung kann man als eine gnostische bezeichnen. Der Autor des Apophasisberichtes wußte noch etwas von dem Verlorensein des Gnostikers in dieser ihm fremden Welt, er ahnte, wenn auch dunkel, sogar noch etwas davon, daß dieses Verlorensein ursächlich mit Schuld und Abfall von Gott zu tun hatte, wie manche der alttestamentlichen Zitate, die er anführt, beweisen⁹¹. Aus der in 18 geschilderten Prinzipienlehre ist davon allerdings nichts zu entnehmen. Ganz im Gegensatz etwa zu den valentinianischen Systemen entsteht die Welt hier nicht auf einen Urfall des Göttlichen hin, sondern sie entwickelt sich als notwendige Folge der ersten Selbstreflexion Gottes, die, einmal angeregt, eine weitere und weitere Entfaltung bedingt. Eine so völlige Abwertung der Welt, wie sie der übrige Apophasisbericht voraussetzt, ergibt sich daraus keineswegs. Denn zwar ist die Welt nach beiden Darstellungen in 18 'mannweiblich', d.h. gemischt, aber eben doch nicht mehr. Auch die philosophischen Parallelen zu unserer Darstellung, leiteten sie nun die Materie von Gott selbst ab wie Moderatus, oder setzten sie eine Gott gleichewige und schlechte Materie an wie Numenius, stimmen doch darin überein, daß sie diesen Kosmos als einen von Gott geformten keineswegs völlig verurteilen.

Das heißt aber, daß Prinzipienlehre und die im Apophasisbericht vorauszusetzende gnostische 'Daseinshaltung' nicht gänzlich in Übereinstimmung zu bringen sind. Es gelingt nicht, das gnostische Bewußtsein vom Gefangensein in dieser Welt durch die Prinzipienlehre des Mythos zu begründen, sondern die an zeitgenössischen philosophischen Systemen orientierte Prinzipienlehre des Apophasisberichtes wirkt lediglich als sekundäre Zutat, die das Proprium der gnostischen Lehre des Apophasisberichtes nicht zu erhellen vermag. Zwar wird eine äußerliche Verbindung hergestellt, indem die Prinzipienlehre zu erklären scheint, wie das Göttliche in den Menschen kam. Doch aus dieser 'Erklärung' ergibt sich nicht die spezielle gnostische 'Ethik', die der Apophasisbericht fordert.

Anders ausgedrückt: die kaum verhüllt pythagoreisch-platonische Lehre in

⁹⁰ Vgl. bes. 9,9 f.; 10,2; 14,6 auch 12,4 und 17,7.

⁹¹ Jes 1,2 in 13; Jes 5,7 in 10,1 man beachte dazu den biblischen Kontext des Zitates.

Kapitel 18 bedingt im Grunde auch eine dementsprechende pythagoreisch-platonische Ethik, d.h. eine Ethik der allmählichen Loslösung vom Sinnlichen, der stufenweisen Katharsis durch Ausübung der einzelnen mathematischen Wissenschaften und der Philosophie und schließlich der Angleichung an Gott⁹², eine Ethik also des stufenweisen Zurückschreitens zu dem ersten Ursprung, aus dem alles entstand. Das aber ist keineswegs die Forderung, die der Autor des Apophasisberichtes stellt. Für ihn liegt das Heil ausschließlich in der Konzentration auf jenen göttlichen 'Funken' im Menschen. Eine allmähliche Katharsis, bei der der Mensch in der Ausübung der sittlichen Tugenden in dieser Welt zwar nur die unterste Stufe auf dem Weg zur *ὁμοίωσις θεῶν* betritt, aber doch immerhin damit schon auf dem Wege ist, wäre für ihn völlig sinnlos, weil er – als echter Gnostiker und im Gegensatz zu der von ihm vertretenen Prinzipienlehre – voraussetzt, daß dieser Kosmos ganz und gar schlecht ist und keinerlei Möglichkeiten zum Heil bietet. Für ihn gibt es daher überhaupt keine 'Ethik' im eigentlichen Sinne, sondern es kann ausschließlich nur darum gehen, jenes als Möglichkeit in ihm angelegte Göttliche 'auszubilden', zum 'Ebenbilde' der unvergänglichen Urkraft zu machen (*ἐξεικονίζεσθαι*). Alles andere, und sei es die subtilste Philosophie, führt nicht zum Heil, eben weil auch die Philosophie zur Welt gehört und deshalb nicht über sie hinausführen kann.

Ein gebildeter zeitgenössischer Philosoph hätte diesen Heilsweg zweifellos mit Verachtung als barbarisch von sich gewiesen. Und das von seiner Sicht aus mit Recht. Denn sie ergibt sich nicht aus der angenommenen Prinzipienlehre. Wir müssen einem solchen Urteil nicht folgen, können aber zusammenfassend festhalten: es erweist sich, daß die in 18 vorgetragene Prinzipienlehre und der übrige Apophasisbericht keine organische Einheit bilden, sondern auseinanderfallen. Das Verhältnis beider zueinander ist so zu bestimmen, daß der in gnostischer Tradition erzogene und lebende Autor des Apophasisberichtes versucht hat, eine neupythagoreisch-platonische Prinzipienlehre seiner gnostischen Verkündigung einzuverleiben. Das ist ihm nur oberflächlich gelungen und war auch nicht anders möglich.

VII

Daraus ergibt sich nun aber die Frage, wie der Autor des Apophasisberichtes bzw. schon der der Apophasis selbst überhaupt auf die Idee kommen konnte, pythagoreisch-platonische Gedanken in so grundlegender Weise in ihre gnostische Verkündigung einzubeziehen. Eine Teilantwort auf diese Frage besteht zwei-

⁹² Auf die individuellen Unterschiede in der Lehre einzelner Philosophen kommt es hier nicht an. Die Ethik mit dem Ziel der Angleichung an Gott ist im Kern immer dieselbe. Vgl. dazu schon Eudorus, dann bes. Theon von Smyrna, Albinus und vor allem Plotin, passim, Belegstellen bei Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 12. Aufl. 1926, 531, 540, 543, 607 f.

fellos darin, daß gnostische Theologen an dem Kernstück mittel- und vorneuplatonischer Philosophie, nämlich die Transzendenz Gottes gegenüber dieser Welt herauszuarbeiten, von ihrem eigenen gnostischen Anliegen her außerordentlich interessiert sein mußten und daher zu „Anleihen“ geneigt sein mochten, ohne daß die Konsequenzen bis ins letzte durchdacht wurden. Diese pauschale Antwort genügt aber angesichts eines Textes wie dem des Apophasisberichtes, der über bloße ‘Anleihen’ weit hinausgeht, nicht.

Hier hilft vielmehr ein Blick auf den gnostisch-simonianischen Mythos, der bei Irenäus⁹³ und Tertullian⁹⁴ überliefert ist, und den auch schon Justin⁹⁵ gekannt zu haben scheint. Danach wird Simon mit dem höchsten – gnostischen – Vater identifiziert, der den Gedanken zur Weltschöpfung faßt. Dieser Gedanke, die *ἔννοια*, die als *mater omnium*⁹⁶ bezeichnet wird, geht aus dem Vater hervor, „erkennt den Willen des Vaters“ und wendet sich „in die unteren Regionen“ (*ad inferiora*) hinab, um dort Engel und Mächte zu schaffen, die diese Welt hervorbringen sollen. Von ihnen wird sie später in der Schöpfung festgehalten, so daß sie nicht zu ‘ihrem Vater’ zurückkehren kann, und zwar ‘aus Mißgunst’, weil jene Engelmächte ihr die Rückkehr zum Vater nicht gönnen, von der sie befürchten müssen, daß sie ihnen die Verbindung zum höchsten Vater ganz abschneidet⁹⁷. Die *Ennoia* wird schließlich sogar in einen Körper eingeschlossen, um dann immer erneut in weiblichen Körpern gefangengesetzt zu werden, bis Simon als Erlöser kommt, um sie und mit ihr das Menschengeschlecht zu befreien und von ihren Fesseln zu erlösen.

Dieser typisch gnostische Mythos ist lose mit einer Nachricht über Simon und eine Dirne Helena verbunden, mit der er zu Lebzeiten umhergezogen sein soll. Wie Simon mit dem höchsten Gott des gnostischen Mythos, so wird Helena mit seiner ersten *ἔννοια* identifiziert. Sachlich hat der gnostische Mythos mit der Helenageschichte nichts zu tun, sondern beides ist sekundär verbunden worden. Dazu mag beigetragen haben, daß sich das Bild der Dirne, die in einem Bordell letzte Zuflucht findet, besonders gut dazu eignete, die äußerste Schmach und Verlassenheit zu demonstrieren, der das Göttliche in dieser Welt, die es nicht erkennt, ausgesetzt ist. Wann Simon mit einer Helena in Verbindung gebracht worden ist, können wir nicht mehr erkennen⁹⁸.

⁹³ Adv. Haer. 1,23,2, Harv. p. 191 f.

⁹⁴ De anima 34,1 ff., ed. Waszink p. 49 f.

⁹⁵ Apol. 1,26; vgl. auch Dial. c. Tryph. 120.

⁹⁶ Vgl. Numenius fr. 52,100 ff. = Test. 30 L, die ‘begrenzte’ *Dyas* wird als ‘*mater corporeorum et nativorum deorum*’ bezeichnet.

⁹⁷ So verstehe ich den Sinn des „*propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cuiusdam putari esse*“ Irenäus, Adv. Haer. 1,23,2, Harv. 192,3 f. Vgl. auch den Paralleltext bei Tertullian De anima 34,3 „*ab his non perinde animo retentam. . .*“ mit Waszinks Kommentar 408. Dieser ‘Neid’ der Engelmächte hat durchaus Parallelen in gnostischer Literatur (gegen W. Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander, in: *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, 190–196, s. 192), vgl. die Lehre der Sethianer bei Hippolyt, Ref. 5,19,6; das Apokryphon des Johannes BG 52,1 ff., ähnlich auch Irenäus, Adv. Haer. 1,30,7. u.a.

⁹⁸ Handelt es sich um eine historische Tatsache oder um eine antihäretische Behauptung, die dann wieder positiv von den Simonianern aufgenommen wurde? Ist ein Helenakult im Spiel? Zu

Leicht erkennbar ist aber die Beziehung des gnostischen Mythos bei Irenäus zu der im 18. Kapitel des Apophasisberichtes geschilderten Prinzipienlehre. Vor dem Hintergrund des bei Irenäus geschilderten Mythos wird überhaupt erst klar, warum der Autor des Apophasisberichtes es wagen konnte, eine so philosophisch orientierte Prinzipienlehre anzubieten, die von ihrer Herkunft her nichts mit Gnosis zu tun hatte. Denn jetzt wird deutlich, daß der simonianische Verfasser in der philosophischen Darstellung offenbar den ihm bekannten Mythos wiederzugeben meinte. Alle wesentlichen Fakten und Daten stimmen überein: der höchste Vater und Gott, der einen Gedanken faßt; der aus dem Vater hervortretende, sich selbstständigende Gedanke, der den Vater 'erkennt' oder in der Sprache des Apophasisberichtes, ihn 'in sich birgt'; die aus der 'Mutter' entstehenden demiurgischen Mächte und die Welt, in der das Göttliche 'verborgen' oder deutlicher gnostisch formuliert 'gefangen' ist. Die pythagoreisch-platonische Prinzipienlehre wird dem älteren simonianisch gnostischen Mythos aufgepfropft. Der Verfasser des Apophasisberichtes glaubte offenbar, von gewissen Einzelheiten zeitgenössischer pythagoreisch-platonischer Philosophie angezogen, das Anliegen des ihm vertrauten alten Mythos in pythagoreischen Wendungen und Gedanken besser ausdrücken zu können.

Der Apophasisbericht als Ganzes wird damit erst auf dem Hintergrund des gnostisch-simonianischen Mythos bei Irenäus voll verständlich. Denn seine scheinbar unvereinbaren Bestandteile, das gnostische Bewußtsein des Gefangenseins in dieser Welt, und die ungebrochen harmonische Ableitung der Welt aus dem höchsten Gott, wurden von seinem Verfasser nicht als Gegensätze empfunden, weil er mit beidem nur dem alten Mythos zu entsprechen und ihn wiederzugeben meinte. Nur das war seine Absicht.

Es ergibt sich damit: die philosophische Gestalt des Mythos im Kapitel 18 des Apophasisberichtes hat sekundären Charakter. In dem, was uns an Quellen zur Gnosis erhalten ist, ist es selten, daß uns verschiedene Überlieferungsstufen desselben gnostischen Mythos vorliegen. Hier ist dieser Glücksfall gegeben: der Weg vom Mythos zur 'philosophierenden' Gnosis ist deutlich. Er ist ein Weg in die Irre. Der philosophische Anstrich des Apophasisberichtes bleibt bloßer Aufputz, ohne das gnostische Anliegen mit neuen Mitteln neu ausdrücken zu können. Offen bleibt dabei die Frage, ob überhaupt ein sinnvoller Einfluß zeitgenössisch platonischer Philosophie auf gnostische Theologie denkbar ist⁹⁹. Mit einer bloßen Über-

dieser viel verhandelten Frage, die hier nur am Rande interessiert, vgl. Haenchen, *Vorchristliche Gnosis* 290 f. mit Hinweis auf G. Quispel, *Simon en Helena*, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 1952, 339–345 (Helenakult). Weitere Literatur bei Foerster, s. oben S. 60, Anm. 97, 190, Anm. 8.

⁹⁹ S. dazu unten S. 69 ff. Um es noch einmal ganz deutlich zu machen: Es geht mir in dieser Arbeit nicht um die Frage nach dem Ursprung von Gnosis einerseits und Platonismus andererseits. Sondern beide Phänomene werden, wie es der Ausgangstext des Apophasisberichtes nahelegt, als bereits hoch entwickelte nebeneinander betrachtet und die Beziehungen untersucht, die in diesem Stadium zwischen beiden bestanden. Für diese Zeit liegen Texte vor, aufgrund derer präzise Thesen möglich sind. Bei der Ursprungsfrage sind wir auf Hypothesen angewiesen.

nahme philosophischer Gedanken war jedenfalls nichts gewonnen. Das erweist der Apophasisbericht.

VIII

Hat man einmal den Weg vom älteren simonianischen Mythos zur philosophierenden Gnosis erkannt, so ergeben sich von daher noch weitere Aufschlüsse über die Entwicklung der simonianischen Gnosis, die hier kurz skizziert werden sollen. Ausgangspunkt dafür ist die Person Simons selbst. Sie wird, wie bekannt, im simonianischen Mythos bei Justin, Irenäus und Tertullian mit dem höchsten Gott identifiziert. Daß das Schwierigkeiten in sich barg, zeigt sich schon im erweiterten Simonianismus, in der Lehre des 'Nachfolgers' Simons Menander, wie Irenäus sie uns überliefert¹⁰⁰. Danach ist nämlich Menander nicht mehr die „erste Kraft, die allen unbekannt ist“ sondern nur noch der von ihr ausgesandte Erlöser der Menschen¹⁰¹. Im übrigen stimmt Menanders Verkündigung ganz mit der Simons überein. An diesem einen Punkt zeigt sich aber, daß offenbar spätestens zu Irenäus' bzw. Justins Zeit, wahrscheinlich aber schon früher¹⁰², die Identifizierung der höchsten, unendlichen göttlichen Kraft mit dem als Menschen erschienenen Simon als Sakrileg empfunden und aufgegeben wurde. Der Apophasisbericht steht, wie nicht anders zu erwarten, ganz in dieser Linie. Soweit Simon überhaupt noch erwähnt wird – seine Person tritt weitgehend zurück – wird er ebenfalls nicht mehr mit dem göttlichen Urgrund gleichgesetzt, der ja nur *δύναμις* in der Potentialität ist, sondern allenfalls mit der aus ihm hervorgegangenen Kraft¹⁰³. Der philosophische Einfluß im Apophasisbericht ließ eine andere Einordnung Simons gar nicht zu. Auch in diesem Punkte zeigt sich also wieder, wie im Simonianismus die Entwicklung vom älteren Mythos zur jüngeren philosophierenden Gnosis verlief.

¹⁰⁰ Adv. Haer. 1,23,5; vgl. auch schon Justin, Apol. 1,26,4.

¹⁰¹ Diesen Unterschied beachtet Foerster (s. oben S. 60, Anm. 97) nicht.

¹⁰² Eine genaue Datierung der gnostischen Lehre Menanders ist nicht möglich. In die Zeit eines historischen Menanders reicht sie aber wohl sicher nicht. Sondern wie auf Simon selbst, so wurde auch auf seinen 'Nachfolger' gnostischer Mythos erst sekundär aufgepfropft. Vgl. dazu unten S. 65 ff.

¹⁰³ Vgl. Hippolyt, Ref. 6,18,1 und dazu auch Hippolyts Einleitung des Apophasisberichtes, in der von dem Anspruch Simons, der Christus zu sein, der „steht, sich hinstellt, stehen wird“ die Rede ist (9,1 f. = 136,4 f.). Frickel hat (Apophasis Megale 148 ff.) mit einigen Gründen zu zeigen versucht, daß die Erwähnung Simons in 18,1 nur Zusatz Hippolyts und im Apophasisbericht ursprünglich nur von dem Göttlichen, das in jedem verborgen ist, gesprochen worden sei. Das hieße, daß im Apophasisbericht Simon als göttlicher Erlöser überhaupt nicht mehr vorkommt. Sei dem wie ihm sei – die Sache ist nicht endgültig zu beweisen – auf jeden Fall wird man Hippolyts Äußerungen nicht als reine Erfindungen ansehen können, sondern er muß eine Überlieferung gekannt haben, in der Simon als aus Gott hervorgegangene, zweite göttliche Kraft verstanden wurde (vgl. auch die ps.klem. Hom. 2,22,3, in denen es von Simon heißt, er sei auch als der Christus aufgetreten und habe sich als der 'Stehende' bezeichnet). Daß diese Überlieferung der Apophasisbericht gewesen ist, liegt immer noch am nächsten.

Damit ist nun aber zumindest ein kurzer Blick zurück in die Zeit vor dem bei Irenäus und wahrscheinlich auch schon bei Justin bezeugten Mythos notwendig. Es fragt sich nämlich, wie es zu dieser Identifizierung Simons mit dem höchsten Gott überhaupt kommen konnte. Ohne mich allzu tief auf die umstrittene Frage der Ursprünge der simonianischen Gnosis einlassen zu können, möchte ich doch folgendes zu erwägen geben.

Bekannt ist die früheste Erwähnung Simons in der Apostelgeschichte 8,4 ff. Der ihm dort zugeschriebene und von ihm selbst beanspruchte Titel einer „*δύναμις μεγάλη*“ (8,10) wird nach fast einhelliger Meinung der Forschung als Bezeichnung einer Gottheit verstanden¹⁰⁴. Nicht völlig geklärt ist es, ob es sich dabei um die höchste Gottheit schlechthin oder um eine aus ihr emanierende, zweite Stufe der Gottheit handelt¹⁰⁵. H.G. Kippenberg¹⁰⁶ hat vor einiger Zeit beachtliche Gründe dafür angeführt, daß der Titel *δύναμις μεγάλη* aus samaritanischen Überlieferungen zu erklären und in Entsprechung zu dem samaritanischen Gottesbegriff des כִּילָה רַבָּה die ‘erlösende Gottheit’ bezeichne. Simon sei also bereits nach Apg 8,10 als „rettender Gott“ verstanden worden. Selbst wenn das zutrifft, bleibt die Frage, ob sich allein von diesem Begriff her eine tragfähige Brücke zu dem gnostischen Erlösergott Simon aus dem simonianischen Mythos bei Irenäus (und Justin) ergibt. Haenchen hat sie in seinem bekannt gewordenen Aufsatz bejaht¹⁰⁷ und konnte von daher eine ununterbrochene Entwicklungslinie der simonianischen Gnosis von der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts, d.h. dem Auftreten Simons, an¹⁰⁸ bis zu den Zeiten der Apophasis zeichnen. Zu Unrecht, wie mir scheint. Von der Bezeichnung Simons als große Kraft in der Apostelgeschichte führt kein direkter Weg zu dem gnostischen höchsten Gott Simon, wie inzwischen auch K. Beyschlag dargelegt hat¹⁰⁹.

Wie kam es dann aber zu der merkwürdigen und ungewöhnlichen Identifizierung Simons mit der höchsten Gottheit? Folgende Erklärung bietet sich an: Als im 2. Jahrhundert gnostische Sekten, die alle miteinander konkurrierten, wie Pilze

¹⁰⁴ Vgl. die Kommentare zur Apostelgeschichte von Haenchen, Meyerscher Kommentar, 5. Aufl. 1965, 253 und Conzelmann, Handbuch zum NT 1963, 53; dazu Haenchen, Vorchristliche Gnosis 297, Foerster (s. oben S. 60, Anm. 97) 192 f.; K. Beyschlag, Zur Simon-Magnus-Frage, ZThK 68, 1971, 395–426, bes. 410 und ff (dagegen 415: „Der in Apg 8 geschilderte Simon war wirklich nur ein berühmter Magier“) und G. Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, 1950, 47 ff., s. auch die in den folgenden Anmerkungen genannte Literatur. Anders Grant, Gnosticism and Early Christianity 1959, 72.

¹⁰⁵ Vgl. dazu Conzelmann, a.a.O. 53 und Beyschlag, a.a.O. 413 f. mit Belegen.

¹⁰⁶ Garizim und Synagoge, 1971, 328 ff., bes. 345 ff.

¹⁰⁷ Vorchristliche Gnosis 297 f.

¹⁰⁸ Ja sogar noch über dieses in vorchristliche Zeit hinaus, vgl. Haenchen a.a.O. 298.

¹⁰⁹ Vgl. seine ausführliche Argumentation a.a.O. 412 ff., die im wesentlichen darauf basiert, daß die im gnostisch-simonianischen Mythos bei Irenäus zahlreich begegnenden christlichen Motive darauf hindeuteten, daß dieser Mythos erst ein Produkt des christlichen Gnostizismus des 2. Jahrhunderts und sekundär auf Simon überpflanzt sei, (vgl. die Zusammenfassung 424). Beyschlag macht aber nicht deutlich, warum es zu dieser ‘Überpflanzung’ und zu der trotz aller Parallelen doch auch merkwürdigen und eigenständigen Form des simonianischen Mythos bei Irenäus kam.

aus dem Boden schossen, lag es nahe, sich auf der Suche nach einem geeigneten 'Namenspatron' auch des großen Gegenspielers der Apostel, Simon, zu erinnern¹¹⁰. Wie die großen Abtrünnigen des Alten Testaments, allen voran die Schlange und Kain, nach denen sich jeweils gnostische Gruppen benannten, gehörte auch er zur 'Gegenpartei' und war insofern geeignet im Zuge der charakteristischen gnostischen Umdeutung¹¹¹ als Kündler jenes wahren Gottes interpretiert zu werden, der den sog. Normalen, in Wahrheit aber blinden Anhängern des Schöpfergottes verborgen ist. Aus dem Bereich des Neuen Testaments wurde in ähnlicher Weise auch Judas als gnostischer Prototyp verherrlicht und ein 'Evangelium des Judas' verfaßt¹¹². Gegenüber Gestalten aus dem Alten Testament boten die aus dem Neuen zusätzlich den Vorteil, daß es sich um historisch faßbare Personen handelte, auf die man sich auch als Sektenstifter berufen konnte, womit dann gleichzeitig das 'apostolische' Alter der eigenen Sekte glänzend erwiesen und man vor den bekannten großkirchlichen Anwürfen geschützt war. Daß solche Überlegungen richtig waren und ihren Zweck erreichten, zeigt treffend die anti-agnostische Polemik der Kirchenväter, der von nun an Simon als Urvater aller Häresien galt¹¹³.

Im Falle Simons kam aber noch ein zweites hinzu. Er war kein gewöhnlicher Abtrünniger wie andere von der Gnosis für ihre Partei reklamierte Gestalten. Er gab sich selbst als Gott aus und wurde, wie die Apostelgeschichte bewies, als Gott von andern verehrt. Diesen Anspruch konnte man sich zunutze machen und Simon nun in besonders kühner Umdeutung als Verkörperung des wahren und höchsten Gottes der Gnosis verkündigen. Daß diese Identifizierung bei ausgebildeter gnostischer Theorie nicht ewig bestehen bleiben konnte, lag nahe und wird durch Menander und dann den Apophasisbericht erwiesen. Der Name Simon hatte ja aber auch inzwischen seinen Zweck erfüllt; die Sekte, die sich seiner Person bemächtigt hatte, war etabliert. Simon, der Gott, konnte an Bedeutung in ihrer Lehre abnehmen.

¹¹⁰ In Haenchens und Foerstes Beweisführung (Vorchristliche Gnosis 297, s. auch Foerster a.a.O. oben S. 60, Anm. 97) gibt es in dieser Hinsicht eine Ungenauigkeit. Ihre Argumentation für den Zusammenhang zwischen dem gnostischen Gott Simon und der großen Kraft aus der App. gründet auf der Beobachtung, daß Simon (außer Mani) der einzige 'Sektenstifter' sei, dem göttliche Aspirationen zugeschrieben wurden. Das stimmt so nicht. Denn tatsächlich beweist nichts, daß Simon in erster Linie als 'Sektenstifter' von einer gnostischen Gruppe angesehen wurde. Vielmehr ging es für alle gnostischen Sekten zunächst darum, eine Art 'Patron' zu finden, dessen Name schon ihr gnostisches Daseinsverständnis allegorisch zum Ausdruck brachte. Diese 'Namenspatrone' wurden aber durchaus vergöttlicht, wie z.B. die Naassener mit ihrem Gott, der Schlange. (Hippolyt, Ref. 5,6,3 f. und 5,9,11 ff.) und die Kainiten mit dem von ihnen vergöttlichten Kain (Irenäus, Adv. Haer. 1,31,1) beweisen. In Parallele zu dieser verbreiteten Suche nach 'Namenspatronen' muß man auch die Reklamierung Simons verstehen. Daß er dann zusätzlich in der Rolle des 'Sektenstifters' auch noch andere Vorteile aufzuweisen hatte, ist eine andere Sache. Dazu s. oben.

¹¹¹ Vgl. dazu die klassische Darstellung von Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934, 214–223.

¹¹² Irenäus, Adv. Haer. 1,31,1.

¹¹³ Irenäus, Adv. Haer. 1,23,2 und 4.

So wird verständlich, warum gnostischer Mythos und gnostische Lehre sekundär mit Simon in Verbindung gebracht wurden, ohne daß eine sachliche Beziehung von dem historischen Simon zur Gnosis bestanden hätte¹¹⁴. Ebenso ist auch das Helenamotiv, das schon bei Justin begegnet, zwar ungewöhnlich in einem gnostischen Mythos, dennoch aber kein Zeichen für eine besonders frühe oder ursprüngliche Gnosis. Wie Simon selbst so wurde auch die Gestalt der Helena erst sekundär in den gnostischen Mythos eingepaßt, was nicht ganz ohne sichtbare Ungereimtheiten und Widersprüche abging. So wird beispielsweise aus der Gefährtin Simons im Mythos sein von ihm ausgegangenes *ἔνωια*-Kind, das zu 'ihrem Vater'¹¹⁵ zurückkehren will und es nicht vermag, weil es von den Engelmächten in der Welt festgehalten wird. Hier zeigen sich deutlich die Schwierigkeiten des Unterfangens, die Gestalt der Helena in einen hochgnostischen Mythos einzubauen. Warum das überhaupt geschah, darüber sind nur Vermutungen möglich, derer wir uns in diesem Zusammenhang enthalten können¹¹⁶.

IX

Eingehen müssen wir allerdings auf die Frage nach der Apophasis Megale selbst. Wir hatten am Anfang die Frickelsche These einer Scheidung von eigentlicher Apophasis und auslegendem Apophasisbericht arbeitshypothetisch vorausgesetzt, und diese These hatte sich bewährt. Insbesondere das Prinzipienkapitel 6,18 war überhaupt nur zu verstehen, wenn man erkannte, daß es keinen einheitlich zusammenhängenden Text darstellt, sondern in 18,4=144,19 ein Bruch besteht, der zwei zwar sachlich verwandte, stilistisch und inhaltlich aber dennoch unterschiedliche Prinzipienlehren voneinander trennt. Reicht das aus, um die Existenz einer Apophasis neben dem auslegenden Apophasisbericht bei Hippolyt als gesichert anzusehen? Mir scheint, daß die These mit allem Ernst in Erwägung zu ziehen ist. Theoretisch bleibt natürlich die Möglichkeit, daß es nach alter *communis opinio* nur *eine* Apophasis gegeben hat, die Hippolyt in 6,9–18 referiert, zitiert und zusammenfaßt. Man müßte dann aber annehmen, daß diese Apophasis ein sehr

¹¹⁴ Am Rande sei hier auch noch auf die um 190 entstandenen Petrusakten verwiesen, in denen Simon, der göttliche Zauberer, der beansprucht, seine Zaubertaten in Gottes Namen zu tun, bekämpft wird (vgl. bes. 4 und 8). Der Verfasser der Akten wendet sich nicht gegen simonianisch-gnostische Lehre, die er offensichtlich gar nicht kennt (dazu Schneemelcher, in: Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II 186) sondern allein gegen den Magier Simon, der die 'große Kraft Gottes' sein will (4). Daß die Petrusakten ihre Nachrichten über Simon dennoch nicht nur aus Apg. 8,4 ff. beziehen, zeigt die Tatsache, daß sie auch von Simons Anspruch, der Christus zu sein, wissen (4). Es muß also eine von der simonianischen Gnosis unabhängige Überlieferung gegeben haben, die sich wie diese ebenfalls auf Simon berief und den Charakter Simons als göttlicher Zauberer aus Apg 8,4 ff. weiter ausschmückte. Gegen sie wenden sich die Petrusakten.

¹¹⁵ Irenäus, Adv. Haer. 1, 23, 2; Harv. 192,8.

¹¹⁶ Vgl. dazu Haenchen, Vorchristliche Gnosis 290 f. und oben S. 60, Anm. 98.

uneinheitliches Gebilde gewesen ist, das so unterschiedliche Stücke wie 18,2–4 und 18,4–7 nebeneinander enthielt. Will man diese Voraussetzung machen, so ist das möglich, ohne daß die bisher in dieser Arbeit vorgetragenen Thesen davon berührt werden. Denn, worauf es uns hauptsächlich ankam nachzuweisen: 'pythagoreisierende' Gnosis sind beide, Apophasis und angenommener Apophasisbericht; auch die von uns skizzierte Entwicklung der simonianischen Gnosis ist unabhängig von der Frickelschen These.

Sollte es jene eigentliche Apophasis aber tatsächlich gegeben haben – eine gewisse konjunktivische Ausdrucksweise ist auf diesem Gebiet nicht zu vermeiden, mag aber immer noch besser sein als eine zu große Sicherheit im Aufstellen von Hypothesen – so müssen wir fragen, wo ihr Standort in der Geschichte der simonianischen Gnosis anzusetzen ist. Stört sie vielleicht die bisher angenommene Entwicklung und nötigt sie uns gar zu der Annahme, sie sei ein Werk des historischen Simon, der dann also doch schon der Urheber einer gnostischen Lehre gewesen sei, wie Frickel annimmt¹¹⁷?

Davon kann keine Rede sein. Die Apophasis ist keine „Grundschrift der Gnosis“¹¹⁸. Vielmehr bleibt es dabei: der Zentralgedanke der Apophasis, wie wir ihn aus den Fragmenten bei Hippolyt rekonstruieren können, ist gar nicht ursprünglich gnostisch¹¹⁹. Der Begriff der unbegrenzten Potentialität einer Urkraft¹²⁰ ist aus anderen – philosophischen – Zusammenhängen übernommen. Viel eher als die Apophasis dem historischen Simon als einem Urvater der Gnosis zuzuweisen, muß man also fragen, ob sie überhaupt eine gnostische Schrift war und nicht vielmehr eine mystisch–neupythagoreische Abhandlung etwa nach Art der Chaldäischen Orakel oder der hermetischen Literatur. Die fingierte Verfasserschaft des Simon allein wird kaum ausreichen, um sie eindeutig für die Gnosis in Anspruch zu nehmen.

Um Klarheit in dieser Frage zu erlangen, hilft wieder nur ein Vergleich mit andern gnostischen Schriften. Dabei zeigt sich, was Frickel ganz übersieht, daß der Gedanke der Entfaltung eines noch rein negativen Urgrundes und der damit verbundenen Stufung des Göttlichen auch zahlreichen anderen gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts von Basilides bis Monoimus zugrunde liegt¹²¹. Dieser

¹¹⁷ Vgl. schon den Untertitel seines Buches zur Apophasis Megale „Eine Paraphrase zur Apophasis Simons“. Ähnlich in der Beurteilung der Ursprünglichkeit der Apophasis W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 1961, 146–153, bes. 147 f. Vgl. auch seine „Gnosis in Korinth“, 2. Aufl., 1965, 32 ff.

¹¹⁸ So der Ausdruck Frickels in „Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?“ in: *Le origini dello gnosticismo*, 1967, 197–202.

¹¹⁹ Vgl. dazu oben 41 ff.

¹²⁰ Frickel spricht von dem 'dynamischen Gottesbegriff' als dem Zentralgedanken der Apophasis, so zuletzt *Muséon*, 75, 1972, 437, Anm. 37.

¹²¹ Vgl. zu Basilides Hippolyt, Ref. 7,21 ff.: Der nicht-seiende (*ὄνκ ὄν*) Gott bringt einen nicht-seienden Samen hervor, der potentiell die Welt enthält (21,1 ff.). Gott und Samen entsprechen hier dem Urgrund, bzw. der einen Wurzel, und dem Nus, d.h. der 'zweiten' Stufe des Göttlichen, der die Epinoia in sich enthält, aus dem Prinzipienkapitel des Apophasisberichtes 6,18. Zu vergleichen ist

Gedanke war also offenbar tatsächlich 'gnostisch verstehbar', wie wir eingangs dieser Studie behaupteten¹²² und konnte daher in gnostischen Schriften vorkommen. Es war auch höchstwahrscheinlich noch nicht einmal ein Fündlein des Apophasisautors, ihn für seine gnostische Verkündigung heranzuziehen, sondern er entsprach damit nur einer in gnostischen Kreisen des 2. Jahrhunderts weit verbreiteten Neigung zum 'Pythagoreisieren'¹²³. Apophasis und Apophasisbericht sind nur Beispiele für diesen allgemeinen 'Trend' und gerade deshalb ja auch geeignet als Ausgangstext für die hier gestellte Frage nach „Gnosis und Philosophie“ zu dienen.

Wie weit der Einfluß pythagoreischer Denk- und Sprechweise in gnostischen Schriften, deren Zugehörigkeit zum Gnostizismus niemand bestreitet, gehen kann, zeigt insbesondere die Lehre des Gnostikers Monoimus. Ihre Übereinstimmungen mit der Apophasis in Inhalt¹²⁴ und Form¹²⁵ sind so augenfällig, daß die Gleichartigkeit im Typ mit der Apophasis nicht bezweifelt werden kann, und es allein schon deshalb wahrscheinlich ist, daß auch die Apophasis von einem gnostischen Autor als gnostische Schrift verfaßt wurde¹²⁶. Eine besonders eindrucksvolle Übereinstimmung sei kurz erwähnt. Sie findet sich in einem Brief des Monoimus an einen seiner Anhänger, dem er folgendes rät: „Laß davon ab, nach Gott und der Schöpfung und dergleichen zu suchen. Suche dich selbst von dir aus (*ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ*) und lerne, wer es ist, der schlechthin alles in dir sich aneignet und spricht: mein Gott, mein Nus, mein Denken (*διάνοια*), meine Seele (*ψυχή*), mein Körper (*σῶμα*) . . . und wenn du das sorgfältig suchst, wirst du dich selbst in dir selbst finden, das Eine und das Viele entsprechend jenem Punkt und du wirst von dir selbst den Ausgang finden“ (*εὐρήσεις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἐν καὶ πολλὰ κατὰ τὴν κεραίαν ἐκείνην, ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν διεξοδὸν εὐρών*)¹²⁷.

weiterhin die 'pythagoreische' Fassung der valentinianischen Lehre bei Hippolyt, Ref. 6,29,4 ff.; die Lehre der Doketen bei Hippolyt, Ref. 8,8–11, bes. 8,8,3 (der erste Gott wird mit dem 'Samen' eines Feigenbaumes verglichen, der von absolut kleiner Gestalt, *δυνάμει δὲ ἀπειρον μέγεθος*, sei); die Lehre des Monoimus, Hippolyt, Ref. 8,12–15. Dazu unten S. 67 f. Entfernter zu vergleichen sind auch Einzelheiten aus den Lehren der Peraten, Ref. 5, 12,5 und 5,17,8 ff (vgl. dort p. 115,23 den Terminus *ἐξεικονίζεσθαι* in der gleichen Bedeutung wie im Apophasisbericht); der Naassener, Ref. 5,9,1 ff., in deren „Naassenerpredigt“ Ref. 5,9,5 ja auch, wie erwähnt, das Zitat aus der Apophasis enthalten ist; und der Sethianer, Ref. 5,19,1 ff. — Es fällt auf, daß alle diese Systeme bei Hippolyt überliefert sind. Es wäre möglicherweise sogar zu erwägen, ob nicht Hippolyt bzw. seine Quelle, die gnostischen Systeme, die er darstellt, vorzugsweise unter diesem Gesichtspunkt der sich notwendig entfaltenden Urkraft, die den Fall ersetzt, ausgewählt hat. Denn der Unterschied zu den Darstellungen bei Irenäus ist beträchtlich, selbst wenn es sich um die gleichen Gruppen handelt, und ist meistens auf diesen Grundunterschied (Fall oder automatische Entfaltung der Urkraft) zurückzuführen.

¹²² Vgl. oben S. 39.

¹²³ Vgl. zum Gesamtkomplex auch Krämer, Geistmetaphysik 234–264.

¹²⁴ Vgl. Hippolyt, Ref. 8, 12, 5–7 (der eine, ungeteilte Punkt, der alles in sich enthält, etc.).

¹²⁵ Vgl. bes. Ref. 8, 12, 5 und 6 mit der Apophasis in Ref. 6, 17, 2 Ende und 3.

¹²⁶ Dafür, daß sie in gnostischen Kreisen Autorität besaß, spricht natürlich auch, daß sie in der Naassenerpredigt, Ref. 5, 9, 5 ausführlich zitiert wurde.

¹²⁷ Ref. 8, 15, 1 f.

Hier ist von jener Konzentration auf das eigentliche Ich die Rede, die im Apophasisbericht (und ähnlich wohl auch in der Apophasis selbst) „zum Bilde werden“ (*ἐξεικονίζεσθαι*) heißt. Bemerkenswert und im Bereich der Gnosis ungewöhnlich ist, daß der Mensch in allen seinen Aspekten (göttlicher Kern, Nus, Denken, Seele, ja sogar Körper) in Beziehung zu jener Urkraft gesetzt wird („lerne, wer es ist, der alles in dir sich aneignet und spricht: mein Gott, mein Nus . . .“). Das entspricht der Grundlehre der Apophasis, nach der alles, Sichtbares und Unsichtbares, der göttlichen Urkraft entstammt¹²⁸. Monoimus und die Apophasis sind damit Belege dafür, daß die Lehre von der Entfaltung der Urkraft sogar bis ins sinnlich Wahrnehmbare hinein in gnostische Texte eingedrungen ist¹²⁹.

Für die Apophasis ergibt sich damit: Sie ist zwar keine „Grundschrift der Gnosis“, erwuchs aber bestimmten gnostischen Strömungen des 2. Jahrhunderts, die dadurch charakterisiert sind, daß sie sich ziemlich weitgehend zeitgenössisches philosophisches Gedankengut adaptierten. Der Apophasisbericht – wenn man ihn denn von der Apophasis unterscheiden will – setzt die schon in ihr zu beobachtende Tendenz zum ‘Pythagoreisieren’ in verstärktem Maße fort. Beide entstammen dem verhältnismäßig späten Stadium einer ‘philosophierenden’ Gnosis. In relativer Chronologie ergeben sich damit folgende Entwicklungsstufen der simonianischen Gnosis: der Mythos, wie er bei Irenäus und bruchstückhaft schon bei Justin überliefert ist, der mystisch-philosophische Traktat der Apophasis und der strenger philosophierende Apophasisbericht. Absolut lassen sie sich kaum festlegen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß das späteste Stadium des Apophasisberichtes erst aus dem Ende des 2., wenn nicht aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammt.

Daß Simon als angeblicher Autor der Apophasis ausgegeben wurde, war nicht ungeschickt. Wir hatten ja schon von den Schwierigkeiten gesprochen, die einer dauerhaften Integration des ‘Gottes’ Simon in ein gnostisches System des 2. Jahrhunderts entgegenstanden. Wenn in dieser Situation eine gnostische Verkündigungsschrift unter Simons Namen auftauchte, waren diese Schwierigkeiten behoben. Denn Simon war durch eigene Worte vom höchsten Gott zu seinem Verkündiger geworden¹³⁰, ihm zwar noch wesensgleich, aber doch nachgeordnet. In dieser Rolle des verkündigenden Erlösers war er ohne Anstoß für geschärftes hochgnostisches Empfinden.

¹²⁸ Vgl. Ref. 6, 9, 4 und 6; 9, 11; 17, 3.

¹²⁹ Vgl. aber dennoch, auch bei Monoimus, die ‘gnostische’ Abwertung der Welt, die sich in 8, 14, 8 äußert („Heuschrecken, d.h. Gras, nennt er die Verwandlung der Elemente in Fleisch (*εἰς σάρκα*). Denn alles Fleisch ist wie Gras“), dazu den Apophasisbericht 6,10.

¹³⁰ Anders Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 148 und 153.

X

Was ergibt sich aus all dem nun für das Verhältnis von Gnosis und Philosophie? Bei dieser Frage ist bisher, bewußt oder unbewußt, meistens der Maßstab der Philosophie angelegt worden. Es kann dann nicht verwundern, wenn Antworten gegeben wurden, die von Gnosis als „heruntergekommener Philosophie“, als „Proletarierplatonismus“ u.ä. sprachen¹³¹. Selbst Jonas, dessen berühmtes Werk den umgekehrten Weg zu gehen scheint, indem er selbst den Neuplatonismus als Fortsetzung und Konsequenz der Gnosis betrachtet, leistet indirekt einer Ansetzung nur dieses Maßstabes Vorschub, da für ihn zwar die gesamte Bewegung von der „Mythologie zur mystischen Philosophie“¹³² unter der Bezeichnung Gnosis zusammengefaßt werden kann, aber doch eben der Neuplatonismus Plotins die letzte Spitze und vollkommenste Konsequenz dieser Bewegung ist, die unter Verzicht auf letztlich nicht schwergewichtige Vorteile, die der Mythos bot, erreicht wurde. Für Jonas wäre Gnosis, grob vereinfachend gesagt, also nicht heruntergekommene, sondern vorbereitende Philosophie, Weg zum Neuplatonismus.

Unsere bisherigen Ausführungen haben schon erkennen lassen, daß wir eine solche Beurteilung nicht für zutreffend halten können. Das muß nun genauer dargelegt werden. Wir hatten gesehen, daß die zeitgenössische pythagoreisch-platonische Philosophie offenbar eine starke Anziehungskraft auf gnostische Theologen ausübte. Die Stufung des Göttlichen, der erfolgreich unternommene Versuch, den Hervorgang der Welt aus Gott zu beweisen, ohne daß dessen Transzendenz beeinträchtigt würde, all das mußte Gnostikern, und zwar desto mehr, je gebildeter sie waren, vertraut und für ihre eigenen Zwecke brauchbar erscheinen. Dazu kam noch, daß die notwendige Gesetzlichkeit, mit der sich die Entfaltung des Urgrundes zur Vielheit im philosophischen System vollzog, zu erklären und zu *beweisen* schien, wo der gnostische Mythos nur *setzte* und damit zufällig blieb. Wenn der gnostische Autor des Apophasisberichtes ‘bewies’, daß „so der Nus in der Epinoia ist“, so hatte das eine andere Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft, als wenn der simonianische Mythos lediglich erzählte, daß die Ennoia von den Engelmächten in der Welt festgehalten wurde. Die Frage ist nun, ob ein solcher ‘Beweis’, wie ihn der Verfasser des Apophasisberichtes antritt, indem er kurzerhand den Mythos durch eine philosophische Prinzipienlehre ersetzt, dem gnostischen Anliegen, das der Autor wie der Mythos vertritt, nützt oder nicht; ob die gnostische Theorie durch die Heranziehung der Philosophie gefördert wird oder, anders ausgedrückt, ob eine Prinzipienlehre wie die aus 18,4 ff, die wie Jonas es formulierte, „nach demselben Anfang auch neuplatonisch verlaufen könnte“, Grundlage gnostischer Verkündigung sein kann oder nicht.

¹³¹ So W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, 112 f.

¹³² So der Untertitel des 2. Bandes seines Gnosisbuches, vgl. dort bes. 122 ff.

Mir scheint, daß sie es nicht sein kann. Einen der Gründe dafür haben wir oben schon angeführt. Eine sich mit zwangsläufiger Seinsgesetzlichkeit vollziehende Entfaltung der Urkraft müßte notwendigerweise zu einem 'neuplatonisch' vollkommenen Kosmos führen, in dem Gott, „zugegen ist“¹³³. Daß davon im Apophasisbericht nicht die Rede sein kann, wurde schon gesagt. Die gänzliche Trennung von Gott und Welt bei dennoch vorausgesetzter Verbindung zwischen Gott und Mensch ist allgemein gnostisches Theologumenon, und es bedürfte dafür kaum noch des Zeugnisses Plotins, der eben dies als Gipfelpunkt gnostischer Verblendung und 'Gottlosigkeit' brandmarkt¹³⁴.

Ein anderer, noch wichtigerer Grund ist jetzt zu nennen. Eine Seinsgesetzlichkeit der Entfaltung vorausgesetzt, muß der Mensch kraft seiner Seele, die eben wegen dieser Seinsgesetzlichkeit in immerwährender Beziehung zum Urgrund steht, sich selbst erlösen, oder angemessener ausgedrückt: 'glücklich' werden können. Denn mit seiner Seele hat er die Fähigkeit, in rationalem Denken und diskursivem Nachvollziehen der Stufen des Göttlichen am Seienden nicht nur teilzuhaben, sondern es selbst zu *sein*¹³⁵. Er kann kraft des Denkens in eigener Autarkie, die Glückseligkeit und das Gute erlangen¹³⁶. Eine solche Autarkie des Menschen ist offenbar ebenfalls nicht das, was der Apophasisbericht lehren will. Denn er legt großen Wert auf das 'Wort' und die 'Lehre', die den einzelnen Menschen 'treffen' müssen (*ἐὰν οὖν τύχη τοῦ λόγου τοῦ προσήκοντος καὶ διδασκαλίας . . .*¹³⁷), damit er die in ihm nur schlummernde Möglichkeit des Göttlichen verwirklichen kann. D.h. erst das Wort klärt den einzelnen Gnostiker darüber auf, daß ein Göttliches in ihm verborgen ist. Diesem Wort muß er am Anfang glauben, muß es als die ihn 'betreffende' Wahrheit annehmen. Nichts anderes als die Verkündigung dieses anzunehmenden Wortes will die ganze Apophasispredigt sein. D.h. aber, daß die 'neuplatonische' Prinzipienlehre in 18,4 ff. dort nicht am Platze ist und auch nicht wirklich genutzt wird. Denn wenn in ihrer letzten Konsequenz die Autarkie des Menschen liegt, so ist gerade eine solche Lehre keineswegs die offene oder auch nur heimliche Absicht des Verfassers des Apophasisberichtes, sondern steht in völligem Gegensatz zu Sinn und Gehalt seiner gesamten gnostischen 'Verkündigung', womit wiederum deutlich wird, daß die philosophische Prinzipienlehre in 18,4 ff. nur in Verkennung ihrer Konsequenzen fälschlicherweise von dem gnostischen Autor in seine Predigt aufgenommen wurde.

¹³³ Vgl. Plotin 2,9,16,24; dazu auch 4,8,1,44. 2,15 f. 49 f. u.ö.

¹³⁴ 2,9,16,13–39. 18,17 ff.

¹³⁵ Vgl. Plotin 6,5,7.

¹³⁶ Der Mensch ist ja diesem System gemäß, wie Plotin es einmal ausdrückt, überhaupt nicht Mensch, wenn er nicht, sei es *δυνάμει*, sei es *ἐνεργεία*, das 'vollkommene Leben', das der Urgrund darstellt, besitzt (1,4,3,33–4,36, bes. 4,9 f.). Wenn aber *ἐνεργεία*, d.h. wenn er im Denken „zur Identität mit diesem fortgeschritten ist“, dann „ist er sich selber das Gute, vermöge dessen, was er besitzt“ (. . . *αὐτὸς αὐτῷ τῷ ὅπερ ἔχει*) Der, der solches Leben besitzt, kann also in eigener Autarkie die Glückseligkeit und das Gute erlangen (*αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζωὴν ἔχοντι . . . εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ* 1,4,4,23 f., vgl. auch 1,4,9,28 ff. u.ö.

¹³⁷ Ref. 6,16,5 = 142, 17 f.; vgl. auch 6,17,7.

Damit kommen wir zu dem Punkt, an dem wir nicht mehr bei dem Text des Apophasisberichtes allein stehen bleiben können, sondern darüber hinausgreifend fragen müssen, ob vielleicht in andern gnostischen Schriften eine sachlich adäquatere Beziehung zur Philosophie besteht, oder anders gefragt: ob diese 'neuplatonische' Autarkie des Menschen wenigstens eine heimliche Tendenz der Gnosis ist. Jonas hat diese These vertreten und in glänzender Darlegung im zweiten Band seines Werkes vorgeführt¹³⁸. Für ihn führt ein gerader Weg vom Valentinianismus, der die Erlösung in der Erkenntnis, der 'Gnosis' also, sieht, die aber, weil in mythischer Form, d.h. in zu glaubender Erzählung mitgeteilt, nur in der Form der Vorstellung erfüllt werden kann, zum Neuplatonismus, in dem der Mythos der Darlegung einer alternativlosen Seinsgesetzlichkeit weicht und dadurch dem einzelnen Subjekt die Erfahrung ermöglicht wird, im Vollzug des Denkens das Gedachte realiter zu bewegen, ja es zu sein. „Das Phantasiemäßig-Willkürliche“ des Mythos, das „ein Seinsgesetz zwar spiegelte, aber zugleich im Symbolisch-Fabelhaften verhüllte,—dies irrational Gegebene mußte Platz machen einer phänomenologisch ausweisbaren Notwendigkeit von Sein und Bewegung, die die begriffliche Spontaneität des Erkenntnissubjektes *ebenso aus sich* (im Original gesperrt), als eigene Bewegung, hervorbringen können mußte — und die hierdurch erst wirklich *Erkenntnis*, statt nur geglaubter Erzählung, werden konnte“¹³⁹.

Diese These ist von Altphilologen bestritten worden, die den Neuplatonismus als von der Gnosis unabhängige Größe sui generis herausstellten. Es ist aber die Frage, ob nicht vielmehr die Gnosis in dieser Ableitung nicht zu ihrem Recht kommt. Ist die Gnosis wirklich damit auf den ihr angemessenen Begriff gebracht, daß sie, wie Jonas formuliert, „ein Seinsgesetz zwar spiegelte“, aber — noch — „im Symbolisch-Fabelhaften verhüllte“? Wenn diese Frage hier gestellt wird, muß betont werden, daß sie erst durch Jonas ermöglicht wurde, der uns den Blick für das Phänomen Gnosis geöffnet hat, wie überhaupt deutlich geworden sein mag, was der Versuch dieser Darstellung seiner Arbeit verdankt. Zum anderen muß klar sein, daß hier nur vorläufig und skizzenhaft versucht werden kann, zu einem Problem Stellung zu nehmen, das für das Verständnis der Gnosis von entscheidender Bedeutung ist. Mir scheint, daß der gnostische Mythos „ein Seinsgesetz“ gerade nicht spiegelt, und wenn er es streckenweise zu spiegeln scheint, so nur, um es dann doch an entscheidender Stelle zu durchbrechen, so daß die ganze Gesetzlichkeit umso deutlicher als Trugschluß erwiesen wird. Anders ausgedrückt: der gnostische Mythos will den Menschen gerade nicht als autark, sondern als bedürftig erweisen. Das gelingt, indem die Gesetzlichkeit der Entfaltung des Urgrundes durch den „Fall“ unterbrochen wird. Er wird zwar als Folge der Mannigfaltigung im Pleroma erklärt¹⁴⁰, aber diese Erklärung vermag doch nicht die völlige Um-

¹³⁸ Gnosis und spätantiker Geist II 1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 2. Aufl. 1966, 145 ff., bes. 155 ff.

¹³⁹ Jonas a.a.O. 165.

¹⁴⁰ Vgl. Irenäus, Adv. Haer. 1,2,2; dazu Jonas, a.a.O. II 1, 159.

wandlung¹⁴¹ des fallenden Göttlichen in ein anderes Genos, d.h. eben den Fall-Charakter des Geschehens, wirklich zu erläutern. Die 'Kette des Seins' wird vielmehr durchbrochen, wobei es auf Begründungen im allgemeinen gar nicht so sehr ankam als eben auf die Tatsache selbst¹⁴². Zeuge dafür ist uns wieder Plotin, der die 'Herabsenkung' der gesamten Seele, d.h. eben den Fall der Sophia, von seiner Sicht her mit völligem Recht als unlogisch kritisiert¹⁴³. Konsequenz eines solchen Falles ist, daß er vom Gefallenen selbst her nicht wieder aufgehoben werden kann. Denn die Verbindung ist ja gerissen. Das gilt auch und gerade für den valentinianischen Mythos. Denn wenn der Fall dort im Umschlag der *γνώσις* des Pleromas in *ἄγνοια* besteht, in Unwissenheit, die weltbegründend wird, so ist doch diese *ἄγνοια*, auch wenn sie klar erkennbar nur eine pervertierte Gnosis, nur 'Leidenschaftsform' dessen, was eigentlich wahrhaft wäre, ist, doch eben Unkenntnis und als solche unfähig, von sich aus wieder zur Gnosis zu kommen.

Es ist nun aber die Frage, ob das auf den Neuplatonismus hinweist, oder ob nicht vielmehr dies als gnostische Grundsituation gemeint ist: der Gefallene, der sich nicht selbst erlösen kann, und dem, soll ihm geholfen werden, gesagt werden muß, daß er gefallenes Göttliches ist, das als solches eine Verheißung in sich trägt. Oder valentinianisch ausgedrückt: dem gesagt werden muß, daß die *ἄγνοια*, in der er lebt, nur eine pervertierte Gnosis ist und als solche noch hinweist auf die Urform, deren Gegenbild sie ist. Solches Sagen geschieht im Mythos, der allerdings nur epische Mitteilung, zu glaubende Erzählung, ist. Aber etwas anderes ist ja auch angesichts der Situation gar nicht möglich. Dem völlig in *ἄγνοια* Verfallenen kann nur mitgeteilt werden, daß sein Zustand pervertierte Gnosis und damit auch grundsätzlich wieder umkehrbar ist, und kraft der inneren Evidenz dieser Mitteilung kann der Gefallene sie auch annehmen. Er kann aber nicht auf sie verzichten und selbst und von sich aus in „mystisch-intellektueller Autarkie“¹⁴⁴ zur Identität mit dem Sein fortschreiten. Der Mythos ist also für gnostisches Daseinsverständnis die einzig mögliche und angemessene Form der Heilsvermittlung und insofern eine nicht ersetzbare Endform¹⁴⁵. Wollte man ihn dennoch gegen neuplatonische Seinsgesetzlichkeit austauschen, so ginge unendlich viel mehr verloren als nur „die entscheidende Krisenstruktur des Mythos, die Form“ (n.b.!) „tragischer Peripetie“, die „Miterregung des Gemüts“ und die „Schauer nacherlebender Sympathie“¹⁴⁶. Verloren ginge vielmehr die eigentliche gnostische Aussage selbst, die nämlich, daß der Mensch verloren ist aber dennoch – weil *ἄγνοια* die Leideform von *γνώσις*, und das heißt Heil, ist – eine sichere Hoffnung hat.

¹⁴¹ Vgl. Plotin 2,9,8,3 f.: Die Gnostiker glauben, „daß er (der Demiurg) infolge einer Umwendung aus einem Zustand in einen andern und einer Wandlung (*τραπένητα ἐκ τινος εἰς τι καὶ μεταβάλλοντα*) zum Urheber der Schöpfung geworden sei“.

¹⁴² Vgl. die zahlreichen, oft ausgesprochen törichten und sachfremden Begründungen für den Fall der Sophia, die der Bedeutung des Geschehens für den Mythos in keiner Weise gerecht werden.

¹⁴³ 2,9,4 f. und 10.

¹⁴⁴ Jonas II 1,167.

¹⁴⁵ Anders Jonas 163.

¹⁴⁶ So Jonas 167.

Dies an gnostischen Texten nachzuprüfen und ausführlich aus ihnen zu belegen, wäre reizvoll und notwendig. Dafür kämen vor allem auch Texte wie der Johanneskommentar des Herakleon und das Evangelium Veritatis in Betracht, die zwar den Mythos voraussetzen, ihn aber nicht zum alleinigen Gegenstand ihrer Darstellung machen und dadurch für uns gnostische Theologie oft deutlicher ausdrücken. Vielleicht ebnen solche Texte dann auch den Weg zu einem besseren Verständnis des Mythos, vielleicht kommt man sogar dahin, die vielgeschmähte *φύσις σωζομένη* der Valentinianer als mythisches Bild für jene „sichere Hoffnung“ des Gefallenen zu verstehen, von der gesprochen wurde. Denn das ist sie und keineswegs Ausdruck der Verfügung über das Heil.

Damit ergibt sich: Von der Philosophie ist die Gnosis in ihrem Grunde geschieden. Wenn philosophische Formelemente in gnostische Texte übernommen werden, so geschieht das entweder in bloß additiver Übernahme und ohne wirkliche Einsicht in die Konsequenz dieses Tuns – das ist der Fall im Apophasisbericht – oder das philosophische System wird bewußt benutzt, aber an entscheidender Stelle durchbrochen und dadurch in sein Gegenteil verkehrt – das ist der Fall im Valentinianismus. Gnosis ist also weder ‘heruntergekommene’, noch vorbereitende Philosophie, sondern Offenbarungs- und Erlösungsreligion. Wenn das aber so ist, und wenn die Verkündigung der Hoffnung für das hoffnungslos Gefallene der Inhalt der gnostischen Predigt ist, dann wird verständlich, warum die Gnostiker sich nicht nur philosophischer sondern stärker noch auch christlicher Sprache und Symbole als Ausdrucksformen bedienten, ja man versteht, daß gerade die Größten unter ihnen sich als Christen fühlten und Christen sein wollten. Es ist sogar zu fragen, ob nicht gnostische Theologen im 2. Jahrhundert in besonderer Weise befähigt waren, bestimmte wesentliche Inhalte christlicher Botschaft zu erfassen und zu verkündigen. Das heißt nicht, daß die Unterschiede verwischt werden sollten. Es heißt aber, daß die Stimme christlich gnostischer Theologen aus dem 2. Jahrhundert ernst genommen werden sollte, und zwar nicht nur, weil möglicherweise damals christliche Verkündigung an viele griechische Gebildete gar nicht anders herangetragen werden konnte – auch das ist ein sehr ernsthaft zu erwägender, historischer Aspekt – sondern auch weil gnostische Theologie, vielleicht sogar nicht weniger als die mancher großkirchlicher Autoren, den Charakter des Hinweises auf das Evangelium trägt, dessen wir bedürfen.

Kleine Beiträge zum Naassenertraktat

von Jan Bergman

I. Prolegomena

Nur in einem einzigen altkirchlichen Werk gibt es eine längere Ausführung über die gnostische Sonderrichtung der „Naassener“, und zwar in der Schrift, deren Titel *ὁ κατὰ πασῶν αἵρεσέων Ἐλεγχος* ist. (Wir nennen sie im folgenden nur Elenchos.) Ja, wenn man von dieser umfassenden Schilderung absieht, begegnet diese Sektenbezeichnung überhaupt nur zweimal bei Theodoret von Kyros (Haer.fab. comp. I 13: Migne PG LXXIII 361–364 c und Quaest. 49 in 4 Reg.), der sich in diesem Zusammenhang als direkt oder indirekt vom Elenchos abhängig zeigt. Die naassenische Richtung wird aber hier nicht als die ursprüngliche Gnosis betrachtet. Natürlich muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass die bei Hippolyt als ‘naassenisch’ bezeichnete Richtung in anderen Zusammenhängen unter anders lautenden Benennungen z.B. als ‘Ophiter’ oder ‘Gnostiker’ schlechthin auftritt. Zur Namensfrage kommen wir unten zurück. Hier sei nur bemerkt, dass Hippolyt einerseits zwischen den Naassenern und den Ophiten unterscheidet (vgl. VIII 20,3; S. 239,13), andererseits *γνωστικοί* als Selbstbezeichnung der Naassener auführt (6,4; S.72,2 usw.) Dieser Tatbestand bewirkt, dass jede Untersuchung über die Naassener mit Fragen über das Werk Elenchos anzufangen hat. Auf diesem Gebiet gibt es manche Probleme, von denen wir hier kurz einige berühren wollen, ehe wir die besonderen Themata, die für uns von speziellem Interesse sind, zur Behandlung aufnehmen können.

Den Titel des Werkes haben wir schon festgestellt. Sowohl in den Handschriften als auch in der späteren Literatur kommt aber zuweilen auch die Bezeichnung *Φιλοσοφούμενα* vor. Diese doppelte Betitelung des Werkes erklärt sich aus seiner speziellen Anlage. Das Werk besteht nämlich aus zwei (eigentlich drei) Teilen, von denen der erste die Bücher I–IV umfasst, während die Bücher V–IX den zweiten Teil bilden. (Als dritter Teil kommt so das X. Buch, die sog. Epitome, hinzu.) Die Rubrizierung *Philosophumena* beabsichtigt nur die erste Hälfte, von der seit langem Auszüge in mehreren Handschriften bekannt sind. Der Hauptteil des Werkes aber, der eigentliche Elenchos (die Bücher V–IX), von dem das ganze Werk mit gutem Fug seinen Namen erhalten hat, ist uns nur in einer einzigen Handschrift zugänglich, die sich seit 1842 in Paris befindet (Paris, HS Supplément. grec 464). Zum Verhältnis der beiden Hälften des Werkes zu einander und zur Absicht, die diese Anlage des Werkes bestimmt hat, kommen wir unten zurück.

Die Verfasserfrage ist auch heute nicht ganz entschieden. In der handschriftlichen Überlieferung der *Philosophumena* kommt zuweilen der Name Origenes vor

(siehe Wendland S. XI f.), weshalb in der älteren Literatur das Werk öfters unter Origenes' Schriften aufgenommen wurde. In der modernen Forschung, besonders nach Bearbeitung der Pariser Handschrift, ist Hippolyt als Autor vor Origenes bevorzugt worden. Hippolyt hat auch lange nach der öffentlichen Meinung der Forscher als Verfasser des Elenchos gegolten. So nimmt z.B. die Berliner Kirchenväter-Commission ohne jeden Kommentar den Elenchos – oder mit lateinischer Benennung die *Refutatio omnium haeresium* – als dritten Band der Hippolytus' Werke auf. (Es handelt sich um die postume Ausgabe von Paul Wendland, 1912.) Hippolyts' Verfasserschaft vom Elenchos ist aber von P. Nautin heftig bestritten worden. (Hauptsächlich in den beiden Werken in der von ihm gegründeten Reihe 'Études et textes pour l'histoire du dogme de la trinité'. I–II: Hippolyte et Josipe, Paris 1947, und Hippolyte, Contre les hérésies. Fragment, Paris 1949). Nautin hat mehrere wichtige und richtige Beobachtungen gemacht, aber viele seiner Bemerkungen sind nicht stichhaltig. Es ist ihm zwar gelungen in mehreren Punkten aufzuzeigen, auf wie schwachen Stützen die Hypothese der Verfasserschaft Hippolyts ruht, er hat mich aber gar nicht von der Unmöglichkeit dieser Attribuierung überzeugt. Wenn ich weiterhin von dem Namen Hippolyt Gebrauch mache, bin ich von der Unsicherheit der Verfasserschaft wohl bewusst, und wer so will kann ein Fragezeichen dem Namen zufügen. Die folgenden Untersuchungen nehmen auch keinen Bezug auf die übrigen Schriften des Hippolyt. Dem Vorschlag Nautins, einen sonst ganz unbekanntem Josipos, der in der handschriftlichen Überlieferung anderer Werke, die eine gewisse Beziehung zum Elenchos aufzeigen, zuweilen auftritt, als den Verfasser des Elenchos anzuerkennen, bin ich auf jeden Fall sowohl aus sachlichem als auch aus praktischem Grund nicht bereit zu folgen. (Für die umfassende Debatte, die diese polemischen Schriften Nautins erweckt haben, siehe *Dict. Théol. Cath.*, Table analytique p. 2087–88).

Hier ist nicht der Ort, näher auf die Verfasserfrage des Elenchos einzugehen, die übrigens für die Kirchen- und Dogmengeschichte wichtiger ist – und dies erklärt das eifrige Engagement Nautins – als für die Geschichte des Gnostizismus. Eine Tatsache soll doch hervorgehoben werden: Das Vorhandensein einer gewissen Verbindung zwischen dem Elenchos Hippolyts (?) und Irenäus und seinem einflussreichen Elenchos ist nicht davon abhängig, ob Hippolyt der Verfasser ist oder nicht. Es gibt zwar eine Notiz bei Photius, welche für Hippolyt eine Lehrjüngerschaft bei Irenäus andeutet (Photius, *Bibliotheca* cap. 121; für die betreffenden Stellen bei Photius vgl. Nautin 1947, S. 16 f. und 94 f.). Wenn Hippolyt nicht der Verfasser ist, ist natürlich diese oft angeführte Notiz ganz wertlos für die Beurteilung von den Beziehungen zwischen Irenäus' Werke und unserem Elenchos. Diese Beziehungen stehen jedoch fest, da Irenäus im Elenchos zweimal direkt erwähnt wird (S. 173,12 und 189,11) und seine Auslegungen in langen Stücken referiert werden (siehe Stellenregister Wendland S. 297 s.v. Irenaeus).

II. Der Sinn der Anlage des Elenchos

Wir haben schon die Hauptstruktur von der Ketzerwiderlegung Hippolyts angedeutet, als wir feststellten, dass das Werk in zwei Hälften zerfällt, und zwar die Philosophumena (Buch I–IV) und den eigentlichen Elenchos (Buch V–IX). Hinter dieser Anlage steht ein bestimmter Gedanke: Die in der ersten Hälfte ziemlich kurz dargelegten philosophischen Systeme und Vorstellungen – wobei das Wort ‘philosophisch’ in einem äusserst weiten Sinn zu fassen ist (hierher gehören auch allerlei Spekulationen – z.B. astrologischer Art – und Mysterien und damit verbundene kultische und magische Handlungen) – sollen als Grundlage für die eigentlichen Ausführungen der zweiten Hälfte dienen. Der tragende Gedanke dabei ist nämlich, dass die Gnostiker, als sie ihre Lehren und Systeme, Mysterien und Spekulationen aufbauten, von den alten Philosophen, Mystagogen, Astrologen usw. stark abhängig waren. Diese Abhängigkeit kann am schlagkräftigsten demonstriert werden, wenn man zuerst die ursprünglichen Lehren mit ihren wirklichen Urhebern dargestellt hat. Im Lichte dessen ist es möglich, die Gnostiker als ‘Lehrendiebe’ oder ‘Worträuber’ zu entlarven. Denn eben als solche will Hippolyt sie dem Leser vorstellen. Das Gewicht, das er dieser besonderen Betrachtungsweise beimisst, tritt dadurch hervor, dass er ein neues Wort als Terminus technicus hierfür geprägt hat, und zwar *κλεψιλογος* mit dem dazu gehörigen Zeitwort *κλεψιλογεῖν*.

Dieses Wort, das sich nicht früher in der griechischen Literatur belegen lässt – es fehlt überhaupt im Lexikon von Liddell-Scott (et. al.) – ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine eigene Prägung Hippolyts. Trotz der evidenten Prägnanz dieses Wortes für ‘Plagiator’ (usw.) wird es auch nicht in der späteren Literatur gebraucht; wenigstens nimmt das patristische griechische Wörterbuch von G.W.H. Lampe (Oxford 1961, S. 756) s.v. *κλεψιλογέω* und *κλεψιλογος* nur je zwei Stellen, alle vier aus Hippolyts Elenchos herausgeholt, auf.

Es ist aber nicht nur diese neue Wortprägung als solche, die vom Gewicht dieser besonderen Betrachtungsweise für Hippolyt zeugt, sondern auch ihre markante Verwendung in programmatischen Textstellen hebt die Bedeutung der Auffassung hervor. Die Wortbildung – die bei Hippolyt etwa doppelt so reichlich zu belegen ist als es Lampes Lexikon angibt (ich habe 7 Belege notiert) – tritt nämlich in folgenden wichtigen übergreifenden Kontexten auf (a) Am Ende der Vorrede (I Vorrede 11; S.4,7–8) beim Übergang zu den Philosophumena stellt Hippolyt fest, dass die Naturphilosophen erst behandelt werden sollen, und fügt dabei den Kommentar hinzu: „Denn besonders im Verhältnis zu diesen Philosophen sind die ersten Vertreter der Heresien als ‘Lehrendiebe’ aufgetreten.“ In diesem Zusammenhang drückt Hippolyt die Intention seines Elenchos auf folgende Weise aus: „Indem wir jedem der Vorläufer sein Eigentum zurückgeben, werden wir die Heresiarchen in ihrer schändlichen Nacktheit vorstellen.“ (b) Diese Absicht wird nun auch am Ende der Philosophumena hervorgehoben. Als letztes Wort der ersten Hälfte des Werkes steht bezeichnenderweise gerade *κλεψιλόγους*. Es heisst näm-

lich: „Es ist nun angebracht zu deren (d.h. der Philosophen) Jüngern, oder besser ‘Lehrendieben’, überzugehen.“ (IV 51,14; S.76,32). (c) Im Inhaltsverzeichnis des Buches V kehrt so das Zeitwort *κλεψιλογεῖν* wieder (V 4; S.77,11; für die Sethianer). (d) Zweimal werden besonders auf Marcion und einen seiner Jünger diese Ausdrücke bezogen (*κλεψιλογος* – VII 29,2; S. 210,14 – und *κλεψιλογεῖν* – VII 31,8; S. 217,20), wobei Empedokles als der ‘bestohlene’ Philosoph angegeben wird. Einen besonderen Grund für diese Hervorhebung des Marcion wollen wir unten aufzeigen. (e) Beim Abschluss des neunten Buches, d.h. des Gesamtwerkes (IX 31,1; S. 264,21 ff.), wird zurückblickend die Verwirklichung des Elenchos nach der schon anfangs angegebenen Intention festgestellt: Die Widerlegung der Heretiker ist schon durch die ausführliche Darlegung von den Lehren teils der Philosophen teils der Heretiker offenbar, denn diese, die dabei als Diebe oder Entleiher der Lehren dastehen, haben die von den Griechen – d.h. hier die Heiden – mit Mühe zusammengestellten Lehren als göttliche Offenbarungen vorgestellt. (f) Ausserdem finden wir das Wort auch am Ende des Buches X (X 34,2; S. 292,12) in der Verbindung „die richtigen Verheissungen der heretischen Lehrendiebe“.

Schon dieser Aufbau des Elenchos Hippolyts – der ganz von der Disposition des entsprechenden Werkes Irenäus’, der „Widerlegung und Entlarvung der fälschlich genannten Gnosis“, abweicht – wird somit von einer bestimmten Überzeugung getragen: Die ‘neuen Offenbarungen’ der Heretiker sind nicht neu sondern dahinter stecken die alten Lehren der Philosophen (usw.). Die Anklage seitens Hippolyt zielt aber nicht nur auf mangelnde Originalität der Heretiker, was eine geringe Beschuldigung wäre, sondern bezieht sich auf das betrügliche, falsche Verfahren der Gnostiker. Selbstverständlich sind es vor allem die unheiligen Verbindungen von heidnischen Lehren und christlichen Ansprüchen, die Hippolyt so eifrig ist anzugreifen.

Diese Tendenz ist nun besonders augenfällig, wenn es z.B. um Marcion geht, der offenbar als Jünger des Empedokles enthüllt werden soll, oder um den persönlichen Gegner Hippolyts, Noëtos, dem ein wütender Angriff gilt, wobei Hippolyt ihn als Jünger des dunklen Herakleitos zu entblößen wünscht. In beiden diesen Fällen handelt es sich um drastische Enthüllungen, denn selbstverständlich haben diese Männer nie selbst von einer Abhängigkeit dieser Art gesprochen, geschweige denn, dass sie über solche Übereinstimmungen stolziert sind. Als Angriffstaktik gegen den Widersacher Noëtos – und auch gegen die Marcioniten – ist diese Strategie Hippolyts gut verständlich, und m.E. dürfte die Anlage des Werkes äusserst von diesen aktuellen persönlichen Verwicklungen abhängig sein. Inwieweit stimmt aber diese Taktik in Bezug auf die Naassener? In welchem Umfang ist davon Gebrauch gemacht? Der äusseren Disposition des Elenchos nach kommt ja den Naassenern eine Schlüsselstellung zu, da gerade diese Richtung als die erste Heresie ausführlich dargelegt wird. Wir werden nun diesen Fragen näher nachgehen, denn meiner Meinung nach sind sie gut geeignet, die Sonderstellung, die den Naassenern im Werke Hippolyts zugemessen wird, zu beleuchten.

III. Die Funktion von Jakobus und Mariamne im äusseren Rahmenwerk

Die Behandlung der Naassener bei Hippolyt zeigt eine auffällige Struktur auf, die wir bei den folgenden Schilderungen nicht wiederfinden. Zuerst wird eine kurze Zusammenfassung der Lehren gegeben (6,5–7), dann wird dieses Lehrensystem – mit der Betonung, dass hier aus einer grossen Menge nur die Hauptlehren angedeutet worden sind – als eine angebliche Überlieferung des Herrenbruders Jakobus zu Mariamne bezeichnet (7,1). Diese Behauptung veranlasst so Hippolyt diese ‘gottlosen’ (ἀσεβειῖς) Heretiker, die durch einen solchen Anspruch nicht nur Mariamne und Jakobus sondern auch den Erlöser selbst belügen, durch das Aufzeigen, wovon die Lehren sich eigentlich herleiten lassen und welche Autoritäten als wirkliche Lehrmeister der Naassener gelten sollen, zu widerlegen. Die Funktion dieser Traditionsangabe innerhalb der Darstellung Hippolyts ist somit offenbar. Mit diesem Rahmenwerk sind aber zur selben Zeit mehrere Probleme verbunden, von denen ich hier wenigstens die wichtigsten andeuten will.

Zuerst ist die Frage, welches das Verhältnis zwischen dem mit diesen angeblichen Traditionsträgern verbundenen, nur kurz summierten Lehrsystem und den umfassenden folgenden Ausführungen ist. Diese Frage drängt sich auch dadurch auf, dass die kurze Schilderung der Naassener, die in der Epitome zu lesen ist (X 9; nur 13 Zeilen in der Textausgabe Wendlands) fast wörtlich dieselben summarischen Lehrenangaben und ihre angebliche Attribution zur Traditionskette Jakobus-Mariamne wiedergibt, über die folgenden Darlegungen aber kein einziges Wort mitzuteilen hat.

Das viel debattierte Sonderproblem, das mit dem Verhältnis zwischen der Epitome (Buch X) einerseits und der ausführlichen Darlegung des Elenchos (Buch I–IX) andererseits zusammenhängt, müssen wir hier beiseitelassen¹. Wir können nur feststellen, dass, wenn die besonders von J. Frickel behauptete Ansicht zu billigen ist – und vieles spricht dafür –, für die Epitome Sonderquellen vorgelegen haben, die in der ausführlichen Behandlung nicht benützt worden sind, so könnte man sich folgende Sachlage denken: Bezüglich der Naassener haben Hippolyt zwei verschiedene Quellen zur Verfügung gestanden, teils das ausführliche Naassenertraktat, das sich kaum zusammenfassen lässt, teils die kurze für eine Epitome gut geeignete Lehrensumme. Seiner Gewohnheit nach hat Hippolyt keinen ernsthaften Versuch gemacht, die beiden Quellen zusammenzuarbeiten.² Für die

¹ Vgl. zuletzt J. Frickel, Die ‘Apophesis Megale’ in Hippolyt’s Refutatio, Rom 1968, S. 51 ff.

² Bei zwei Punkten kann man vielleicht eine leichte Harmonisierung der beiden Traditionen entdecken. (a) Die Dreiteilung wird 8,4 mit Geryones verbunden und so auch in der Summe 6,6, nicht aber in dem entsprechenden Passus der Epitome (X 9,1). (b) Eine ähnliche Beobachtung lässt sich auch bezüglich der ‘gnostischen Formel’ feststellen. Diese weist in der Summe dieselbe ausführliche Gestalt auf wie in 8,38, während die Fassung in der Epitome in verkürzter und unstilisierter Form auftritt. Dieser Tatbestand kann m.E. am natürlichsten so erklärt werden, dass die beiden kompletten Fassungen ursprünglich im Traktat zuhause sind, bei der Hinzufügung der anderen Quelle (= die der Epitome) wurden aber die diese kompletierenden Details in die Summe hineingearbeitet.

Epitome war die Wahl der Quelle leicht. Was die ausführliche Behandlung der Naassener im Buch V anbelangt, hat Hippolyt dem langen Traktat schlechthin die kurze Summe vorangestellt, wobei die hauptsächliche Intention wohl nicht diejenige eine Diskrepanz zwischen der Hauptbehandlung und der Epitome zu vermeiden, sein dürfte – solcher gibt es nämlich auch sonst manche, und das Problem des Verhältnisses der beiden Quellen zu einander wurde ausserdem durch dieses Seite-bei-Seite-Stehen nicht gelöst sondern eher erhärtet. Die Erklärung dieses Verfahrens seitens Hippolyt dürfte stattdessen gerade mit der soeben festgestellten Funktion der angeblichen Traditionsangabe zusammenhängen, welche Angabe ihm einen nicht nur sachlich sondern auch moralisch trefflichen Ausgangspunkt für die Wiederlegungsstrategie darbot.

Zu dieser merkwürdigen Überlieferungsangabe gibt es nun in der ganzen Darstellung des Elenchos keine Parallelen. Unter den 38 von Hippolyt behandelten Heresien wird für keine andere Richtung eine solche Verbindung mit der Urkirche beansprucht. Schon dieser Tatbestand ist bemerkenswert. Hiermit lässt sich auch eine andere Beobachtung verbinden. Die andere Quelle, d.h. das ausführliche Traktat, war anscheinend anonym, was sonst nicht für die betreffenden gnostischen Sekten die Regel ist (die Sethianer und die Doketen sind jedoch in dieser Hinsicht Parallelfälle). Möglicherweise hat auch diese Anonymität des Traktates die Hinzufügung der Zusammenfassung mit ihrer Fixierung einer gewissen naassensischen Tradition an die beiden wohlbekannten Personen begünstigt.

Die Möglichkeit, dass das ausführliche Naassenertraktat, als es Hippolyt bekannt wurde, sich schon als eine Jakobus-Mariamne-Tradition vorstellte, ist natürlich nicht ganz auszuschliessen. Wir können nur feststellen, dass wir keine Andeutung darüber weder formaler noch inhaltlicher Art im vorliegenden Traktat haben vorfinden können. Kein einziges Mal tritt hier Mariamne oder Jakobus als vermeintliche(r) Traditionsträger(in) auf – wir begegnen nur monoton den anonymen Zitationswörtern *φησι* und *φασί* –, und auch im Kommentar Hippolyts, wo eine Missbilligung zur behaupteten Provenienz der betreffenden Überlieferungen am Platz gewesen wäre – ich denke an Stellen wie 8,1; 9,7; 10,1 und vor allem 11, den Schlusskommentar – sucht man vergebens die Namen Jakobus und Mariamne. Die Erwähnungen von den alttestamentlichen Gestalten Mariam (Miriam 8,2) und Jakob (8,19) sind auch mit keinen Spekulationen über Mariam-Mariamne bzw. Jakob-Jakobus verbunden, wie man sonst den Gnostikern zutrauen könnte. Eine frühere Verbindung des Traktats mit einer Jakobus-Mariamne-Überlieferung ist somit unbeweisbar.

So weit angelangt, kann man natürlich fragen, ob diese für Hippolyt so wichtige Angabe über Jakobus und Mariamne, nicht schlechthin erdichtet worden ist, um ihren guten Dienst bei der Widerlegung der Naassener zu leisten. Für Hippolyt war auf jeden Fall ein solcher heretischer Anspruch willkommen.

Und dennoch dürfte es sich hier nicht um eine reine Erdichtung handeln – was schon psychologisch unwahrscheinlich ist. Hippolyt ist an der Widerlegung der Heresien persönlich allzu beteiligt, als dass er bei der Bekämpfung ganz aus der

Luft gegriffene Spekulationen benütze. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab es gnostische Gruppen – vielleicht sogar in der Umgebung Hippolyts –, die gerade Jakobus-Mariamne-Überlieferungen als Legitimation von Lehrensystemen beanspruchten, die etwa demjenigen, was bei Hippolyt summiert wird, ähnelten. Diese Gruppen stellten sich anscheinend als ‘Gnostiker’ dar, sicher nicht als ‘Naassener’, denn diese alte Benennung war – wie uns Hippolyt selbst lehrt (6,4) – durch die Bezeichnung ‘Gnostiker’ ersetzt worden. Gewisse Übereinstimmungen der Lehren (vor allem die zentrale Stellung des Menschen, Adamas genannt, und des Menschensohnes; die wichtige Dreiteilung der Welt; die Bedeutung der Hymnen) – mit entsprechenden Temata im Naassenertraktat dürften so eine Annäherung der beiden verschiedenen Traditionen begünstigt haben und Hippolyt den Eindruck einer inneren Verbindung der Quellen gegeben haben, so dass die vorliegende Zusammenstellung als motiviert erschien.

Ehe wir die Behandlung dieses äusseren Rahmenwerks abschliessen, sollen noch einige Gedanken zum Thema Jakobus-Mariamne-Überlieferungen hinzugefügt werden.

Die Gründe dazu, dass sowohl Jakobus als auch Mariamne in einem christlich-agnostischen Milieu gern mit Offenbarungen und Sonderüberlieferungen verbunden werden, sind leicht verständlich. Als ‘Herrenbruder’ war Jakobus nach der alten semitischen Betrachtungsweise, die später im Kaliphentum ihren offiziellen Ausdruck gefunden hat, der legitime Nachfolger Jesu und der lebendige Träger der fortgesetzten Offenbarung.³ Schon im paulinischen Katalog über die Zeugen der Auferstehung wird Jakobus erwähnt, wenn auch nur an vierter Stelle (1 Kor. 15,7), nach dem Hebräer-Evangelium (zitiert Hieronymus, *De viris illustr.* 2) aber ist er der Hauptzeuge der Auferstehung. Der beste Beleg seiner ausserordentlichen Stellung liefert dennoch das Logion 12 des Thomas-Evangeliums, wo der Herr seinen Jüngern die Ermahnung gibt: „Ihr werdet zu Jakobus dem Gerechten gehen, dessentwegen der Himmel und die Erde entstanden sind.“ Hornschuh (a.a.o.) spricht nach den Angaben von Clemens Alexandrinus (bei Eusebius HE II 1,4–5) von einer offiziellen jakobischen Tradition, nach der Jakob der Gerechtfertigte, Johannes und Petrus nach der Himmelfahrt als die Ersten mit der Gnosis betreut wurden, welche so über die übrigen Apostel und die Siebzig weitergeführt wird. Gegen diese gemeinkirchliche Traditionskette traten aber in gnostischen Kreisen Sonderoffenbarungen des Jakobus auf. In den Pseudoclementinen spielt er eine hervorragende Rolle, und in der *Pistis Sophia* begegnen wir ihm auch⁴.

³ Für den Kaliphatsgedanken sei auf H. Freiherr von Campenhausen, ‘Die Nachfolge des Jakobus’ in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63, 1950/51, S. 133–144, und E. Stauffer, ‘Zum Kaliphat des Jakobus’, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4, 1952, S. 193–214, hingewiesen. Über die Stellung des Jakobus in den altkirchlichen und gnostischen Traditionen orientiert gut M. Hornschuh in Hennecke-Schneemelcher³, II, S. 48 ff.; vgl. weiter J. Doresse, ‘The Secret Books of the Egyptian Gnostics’, 1960, S. 236 f.; A. Böhlig-P. Labib, *Koptisch-agnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle 1963, bes. S. 27 und 65.

⁴ Dank der Nag Hammadi-Fünde kennen wir jetzt drei verschiedene Jakobus-Schriften, wovon zwei Apokalypsen sind.

Hier wird er als Typos des vollkommenen Pneumatikers vorgestellt. Die Traditionskette bei Hippolyt weist einen ähnlichen esoterischen Zug auf: Die Überlieferung wird von Jakobus nicht dem Apostelkreise sondern Mariamne allein anvertraut.

Welche Stellung hatte denn diese Mariamne in demselben Milieu? Gewöhnlich mit Maria Magdalena gleichgestellt⁵ gilt auch sie – nach der kanonischen Evangelientradition – als erste Zeugin der Auferstehung. Im berühmten letzten Logion des Thomas-Evangeliums (Nr. 114 nach der konventionellen Rechnung) wird gerade für Maria (Magdalena) die entscheidende Verwandlung zu lebendem Geist von Jesus vorausgesagt. Besonders hervorragend ist sonst ihre Stellung in der Schrift *Pistis Sophia*, wo sie, allein unter den Weibern mit Namen genannt, alle die anderen Jünger an Weisheit weit übertrifft und als bevorzugte Gesprächspartnerin des Herren auftritt (unter den 46 Fragen, die an Jesus gerichtet werden, stellt Maria allein nicht weniger als 39). So lesen wir auch in derselben Schrift folgende Aussage Jesu (cap. 96; Schmidt S. 148, 25 ff.): „Maria Magdalena und Johannes, der Jungfräuliche (*παρθένος*), werden alle meine Jünger überragen und alle Menschen, die Mysterien in dem Unaussprechlichen empfangen werden, und sie werden zu meiner Rechten und zu meiner Linken sein und ich bin sie und sie sind ich.“ Auf die merkwürdige apokryphe Schrift „Die Fragen Maria“⁶ sei weiter hingewiesen.

Je für sich standen somit Jakobus der Herrenbruder und Mariamne (Maria Magdalena) als ganz ausserordentliche Offenbarungsträger da, die auch anscheinend gewisse Traditionen von Jakobus dem Apostel bzw. von Maria, der Herrenmutter, auf sich überzogen hatten. In ein und derselben Traditionskette zusammengelenkt, wie es der Fall bei Hippolyt ist, finden wir sie aber m.W. nie. Man hat zwar gemeint, dieselbe Konstellation liege vielleicht in der ersten Jakobusapokalypse der Codex V von Nag Hammadi vor⁷, die Angaben hier sind doch unklar: Das Weib, das in einem fragmentarischen Kontext (37,11) flüchtig erscheint, bleibt unbekannt, und ausserdem spielt Addai eine vermittelnde Rolle, so dass auf jeden Fall eine erweiterte Traditionskette vorliegt. Dann wäre ich eher geneigt in der einleitenden Angabe der *Epistula apostoli Jacobi* (Codex VII 3): „Die Reden des Jakobus des Gerechten von Mereim, einem der Priester, geschrieben“ eine Entstellung von der Verbindung Jakobus-Mariamne zu erkennen, da ein Priester Mereim m.W. sonst völlig unbekannt ist. Dass Maria und Jakobus in ein und demselben Milieu auftreten können, bezeugen z.B. sowohl das Thomasevangelium als auch die *Pistis Sophia* – doch ohne dass eine enge Verbindung der beiden zu belegen ist.

Eine Paarbildung – wie hier Jakobus und Mariamne – kommt aber in Offenbarungskontexten nicht selten vor. Das klassische gnostische Beispiel stellt natür-

⁵ Vgl. H. Puech in Hennecke-Schneemelcher I⁴, S. 246, 250 f; und Hornschuh ebd. II³ S. 50.

⁶ Siehe Hennecke-Schneemelcher I⁴, S. 250 f.

⁷ Siehe Böhlig-Labib a.a.O., S. 27.

lich Simon und Helena dar. Auch das oben nach der Pistis Sophia (cap. 96) angeführte Paar Maria Magdalena und Johannes der Jungfräuliche, das alle andere als Empfänger der höchsten Mysterien weit überragen wird, könnte von derselben Vorstellung zeugen.

In diesem Fall – siehe das ausführliche Zitat oben – dürfte m.E. die bekannte Kreuzigungsszene den Ausgangspunkt bilden, wo Maria, die Herrenmutter, hier als Maria Magdalena gedeutet, die in den synoptischen Evangelien beim Kreuz die erste Stelle inne hat, zur Rechten und Johannes zur Linken des Herren dargestellt sind. Diese Situation ist nun gnostisch als Offenbarungsszene interpretiert worden; vgl. die Aussagen über 'die Offenbarung des Kreuzes' im 'Unbekannten altgnostischen Werk' (Schmidt S. 336, 7 ff.). Diese wichtige Stelle in der Pistis Sophia wäre m.E. einer Spezialuntersuchung wert. Hier muss ich mich damit begnügen, zwei gnostische Interpretationen von den harmonisierten Evangelienangaben anzudeuten. Die johanneischen Worte Jesu über die neuen Familienbeziehungen zwischen Maria und Johannes, die durch seinen Tod ins Leben berufen werden sollten, sind in mystische Identitätsaussagen übergegangen, was eine Zusammenstellung von *εἰς τὰ ἴδια* in Joh. 19,27 mit derselben Formel in Joh. 1,11 hat begünstigen können. Weiter ist wohl dabei das Aufgeben des Geistes als eine Übergabe des Geistes, d.h. aller Geheimoffenbarungen, an die beiden anwesenden künftigen Offenbarungsträger, Maria und Johannes, anzusehen. Dass Johannes in diesem Kontext als *παρθένος* bezeichnet wird, ist – wie die folgende Ausführung erklären will – charakteristisch.

Diese Paarbildung ist nun von einer ganz bestimmten Vorstellung diktiert, die besonders im Falle Simon-Helena evident ist. Die Offenbarungen sollen durch Geburt in die Welt kommen und dazu sind zwei Eltern nötig. Da es aber um eine geistige Geburt geht und alle Kräfte dabei auf diese konzentriert werden sollen, müssen die Partner, dem Äusseren nach, als *παρθένος* auftreten (vgl. den Gebrauch dieses Epithetons für Johannes im oben behandelten Passus der Pistis Sophia). Diese Betrachtungsweise entspricht offenbar der genau für das Naassenertraktat äusserst wichtigen Vorstellung, dass Attis gerade durch seine Entmannung für das geistige Zeugen besonders geschickt ist (siehe besonders 7,11–15 und Hippolyts heftige Reaktion auf diese Vorstellung 9,10–11).

Ein genaues Studium in dieser Perspektive von dem Gebrauch der verschiedenen hiermit zusammenhängenden Termini im Naassenertraktat unter Vergleich mit dem Logion 114 des Thomas-Evangeliums (usw.) ist sehr ergiebig. Hier kann ich nur auf einige Schlüsselstellen kurz hinweisen: 7,15 *οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν; ἀλλὰ καινὴ κτίσις*, "καινὸς ἄνθρωπος", *ὃ ἔστιν ἀρσενόθηλυς*; 7,40 *ἡ ἄνω γεννωμένη (γένεσις) = ἡ κατ' αὐτοῦ πνευματικὴ γένεσις* (vgl. 8,2; 10, 18, 21, 23 usw.); die Auslegung von Jes. 54,1 „Die Kinder der Einsamen sind mehr als die derer, die den Mann hat“ (8,36; darauf dass dieser Passus gerade aus dem betreffenden Kontext heraus zu verstehen ist, hat K. Drynjevff mich aufmerksam gemacht) und vor allem den wichtigen Passus 8,44–45, nach dem die Pneumatiker ihre Kleider ablegen sollen und *γενέσθαι νυμφίους ἀπρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος*.

Die Vorstellung von der geistigen Geburt, die die in *παρθένος* verwandelten Mann und Weib hervorbringen, lässt sich somit reichlich im Naassenertraktat

belegen. Ist es aber nicht abenteuerlich auch eine ähnliche Vorstellung für die Paarbildung Jakobus-Mariamne bei Hippolyt zu postulieren?

Ich meine, dass man eine solche Annahme sowohl durch äussere als auch durch innere Indizien stützen kann. Bei einem Vergleich zwischen Helena und Mariamne ist folgende Übereinstimmung auffällig; Helena wurde bekanntlich nach der Tradition in einem Bordell von Simon gefunden (siehe *Iren. Haer. I, 23,2*; *Just. Apol. I, 26* usw.⁸;) und stellte somit die Erniedrigung des gefallen Menschen auf konkreteste Weise dar. In Maria Magdalena erkannte die altkirchliche Tradition die Sünderin im Hause des Pharisäers Simon (Luk. 8,37 ff.). In beiden Fällen haben wir somit mit prostituierten Weibern zu tun, die in ausgewählte Offenbarungsträgerinnen verwandelt wurden. Diese augenfällige Parallelität dürfte kein Zufall sein.

Meiner Meinung nach gibt es aber auch im Texte der Lehrensumme, die auf Jakobus-Mariamne bezogen wird, eine Stelle, welche die hier vorgeschlagene Interpretation von dieser Paarbildung gut beleuchtet, und zwar der Wortlaut des kleinen Hymnus auf den mannweiblichen Menschen Adamas (6,5). Dieser Hymnus wird auch im Abschnitt über Monoïmos in einem weiteren Kontext aber in kürzerer Form angeführt (VIII 12,5). Hier wird vom Menschen, der mit der Monas gleichgestellt wird, ausgesagt: *αὐτὴ μήτηρ, αὐτὴ πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα* „Sie (die Monas = der Mensch) ist zur selben Zeit Mutter und Vater, die beiden unsterblichen Namen.“ In der Summe der Lehren von Jakobus und Mariamne lautet aber der Anfang der Hymnus so: *ἀπὸ σοῦ πάτερ καὶ διὰ σέ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα* (κτλ) „Von dir, Vater, und durch dich, Mutter, die beiden unsterblichen Namen . . .“. Über die Umkehrung der Ordnung Vater-Mutter brauchen wir uns nicht zu kümmern, die Folge bei Monoïmos erklärt sich nämlich leicht als eine Art Genusattraktion von Mutter zum femininen Wort *μονάς*. Und die Formulierung *αὐτὴ μήτηρ, αὐτὴ πατήρ* ist schlechthin eine Umschreibung des *ἀρσενοθηλύς*. Die präpositionellen Ausdrücke sind dagegen m.E. äusserst einleuchtend. Meiner Meinung nach sind sie nur verständlich, wenn sie in die Perspektive einer Geburt eingesetzt werden. Das *ἀπὸ σοῦ* misst dem Vater, d.h. dem Samen, jeden Ursprung zu, das *διὰ σέ* drückt die Mittlerschaft, d.h. konkret die Schwangerschaft der Mutter, aus. Ein Zusammenwirken der beiden ist für jede Geburt nötig, beide bleiben ewig da.

Was bedeuten nun diese hymnischen Formeln, wenn sie auf das Paar Jakobus und Mariamne bezogen werden? Als zusammenwirkende Offenbarungsträger fungieren auch sie in den Rollen des Vaters und der Mutter. Jakobus wird der Ursprung der hiesigen Tradition zugeschrieben, und er hat Mariamne die Offenbarungen als fruchtbaren Samen übergeben. Mariamne ihrerseits vermehrt und vermittelt die ihr anvertrauten Überlieferungen. Erst eine solche Interpretation wird dem – für sowohl Gnostiker als auch Mystiker – wichtigen Zusammenhang zwischen Geburt und Offenbarung völlig gerecht.

⁸ Für den mythologischen Hintergrund sei auf die Ausführungen von W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 77 ff., hingewiesen.

Zwei Exkurse werden hier diesem Abschnitt hinzugefügt, da sie beide aus dem Ringen mit dem Problem, ob eine tiefere Verbindung zwischen der Jakobus-Mariamne-Überlieferung und dem eigentlichen Naassenertraktat vorliege oder wahrscheinlich sei, hervorgewachsen sind. Beide machen Exkurse auch in dem konkreten Sinne aus, dass sie Wege aufweisen, welche während der Untersuchungen betreten worden sind, die aber nicht an einem sicheren Ziel angelangt sind. Da ich teils meine, dass diese Exkursionen nicht als Abweichungen vom Thema zu betrachten sind, teils auch von der Ansicht bin, dass sie gut mögliche Untersuchungswege beleuchten, will ich diese „Methoden“ – im eigentlichen Sinn des Wortes gebraucht – kurz andeuten. Wenn ich auch soeben die Meinung ausgesprochen habe, dass diese Wege nicht zu einem sicheren Ziel geführt haben, möchte ich gleichzeitig feststellen, dass das in den beiden folgenden Exkursen dargelegte Material m.E. höchst einleuchtend ist, wenn man von der Annahme ausgeht, dass ein enger Zusammenhang zwischen dem Offenbarungspaar Jakobus-Mariamne und dem Naassenertraktat tatsächlich vorhanden ist.

Exkurs 1: Mariamne und der phrygische Schlangenkult nach den Acta Philippi

Bei meinen Nachforschungen über die Rolle Mariamnes in der alten Kirche bin ich auch an der apokryphen Schriftsammlung Acta Philippi angelangt (für eine Orientierung über die Acta Philippi siehe Hennecke-Schneemelcher, II³, S. 404 mit weiteren Hinweisen). M.W. ist bisher niemand auf die Idee gekommen, nach einer etwaigen Verbindung zwischen dieser ziemlich jungen Apostelgeschichte und dem Naassenertraktat zu fragen. Und dennoch finde ich, dass in den Acta Philippi (cap. 94 ff.) mehrere Daten vorliegen, die m.E. so auffällig an die im Naassenertraktat für einen phrygischen Kult zu belegenden Verhältnisse erinnern, dass ich nicht umhin komme, einen etwaigen Zusammenhang zu postulieren. Hier muss ich mich damit begnügen, die in dieser Hinsicht wichtigsten Daten in dem betreffenden Abschnitt der Acta Philippi (cap. 94 ff.), anzudeuten. (Die Seitenhinweise beziehen sich auf die Textausgabe von M. Bonnet, Acta Philippi et Acta Thomae. Accedunt Acta Barnabae. Leipzig 1903. Auf die verwickelte Quellenlage brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen.)

1. Die Philippus zugeteilte Missionsprovinz ist gerade „das Land der Ophianen“ (*ἡ χώρα τῶν Ὀφιαίων* S. 37,27). Dass diesem Gebiet die Bezeichnung „das Land der Schlangenverehrer“ gebührt, geht aus der Schilderung mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor. Jesus stellte selbst fest: „Jene Menschen verehren die Schlange, die Mutter der Schlangen“ (S. 37,10 f.; hier steht *ἐχιδνα, μήτηρ τῶν ὄφρων*, während S. 38,2–3 statt *ἐχιδνα* das homonyme Wort *δράκαινα* steht). Und als konkreter Kampf gegen die Schlangen – natürlich auch symbolisch aufzufassen – wird so die Missionstätigkeit beschrieben (cap. 96 ff.). Dass dabei gerade der Schlangemutter eine führende Rolle zugemessen wird, dürfte von der Verachtung des Weiblichen abhängen.

2. Als Ort für das Martyrium Philippi (cap. 108 ff.) wird eine Stadt Ophiorhyme erwähnt, die ausdrücklich mit *Ἱεράπολις τῆς Ἀσίας* gleichgestellt wird. Die Szene findet somit gerade in der phrygischen Hauptstadt Hierapolis statt, wo der Schlangenkult hervorgehoben wird (cap. 113 redet von Kultbildern der Schlangen).

3. Augenfällig ist die durchgängige enkratitische Haltung der Acta: Die Verkündigung zielt wiederholt auf Aufhebung der Ehe, und wir hören mehrmals von der Verwandlung des weiblichen Geschlechtes (Charitane legt bei der Taufe ein männliches Kleid an, cap. 44; Mariamne wird herausgefordert, ihre weibliche Gestalt ganz zu verwandeln, cap. 95, usw.). E. Peterson (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 31, 1932, S. 97 ff.) will hierin und in anderen Tendenzen einen Ausdruck für eine Entwicklung von der Eustathianischen Askese zur Mesalinischen Mystik sehen.

4. In diesem Zusammenhang spielt nun Mariamne – die vor dem 94. Kapitel nicht erwähnt wird – gerade als ‘Schwester’ Philippus’ eine hervorragende Rolle. Sie wird von Jesus mit der auffälligen Formel *ἐκλελεγμένη γυναικῶν* angeredet (cap. 95).

Wenn man nun diese Daten mit Angaben des Naassenertraktats vergleicht, ist vor allem folgendes festzustellen: Was die Punkte 1–2 anbelangt, reden sie von einem wohlentwickelten phrygischen Schlangenkult. Die phrygische Verankerung der Naassenergemeinde ist in langen Stücken des Traktates evident, und als Schlangenverehrer treten sie nicht nur durch ihre Bezeichnung hervor, sondern von den Kultbildern der Schlangen wird ausdrücklich gesprochen (9,12), und sie werden in der Epitome schlechthin als *οἱ τοῦ ὄφραως λειτουργοί* (X 9,1) vorgestellt. (Der Rolle der Schlange bei den Naassenern soll eine besondere Untersuchung gewidmet werden.) Zur enkratitischen Haltung mit Konzentration auf das weibliche Geschlecht liefert das Traktat auffällige Parallelen: Der weibliche Geschlechtsverkehr ist nach ihrer Lehre etwas sehr Schlechtes und Verbotenes (7,14); ja, es wird als Werk der Schweine und der Hunde bezeichnet (8,33); und eine viel debattierte Stelle, die auch oben gestreift wurde (8,44) redet von dem Ablegen der Kleider und der Verwandlung in männliche *νύμφιοι*.

Wenn nun Mariamne zusammen mit Philippus gerade in diesem Kontext erscheint – sie wird in den Acta nur mit der phrygischen Partei verbunden – fragt man sich, ob dieses Auftreten nicht von ihrer traditionellen Verbindung mit den phrygischen Naassenern abhängig ist, wobei das Paar Philippus-Mariamne als paralleles Paar zu Jakobus-Mariamne (Jakobus, der erste Bischof von Jerusalem, war nach cap. 107 schon seit langem tot, als diese phrygische Mission stattfand) – und zu Mariamne-Johannes in der Pistis Sophia – aufzufassen ist. Ich meinerseits will gern in diesem Abschnitt der Acta Philippi eine Art Anti-Überlieferung erkennen, die darauf zielt, Mariamne von jeder positiven Verbindung mit den phrygischen Schlangenverehrern (Naassenern) wirksam reinzuwaschen. Zur selben Zeit lassen sich in mehreren Punkten offenbare Übereinstimmungen in Leh-

ren, Termini und Formulierungen zwischen dem Traktat und den Acta feststellen, die aber hier nicht näher erörtert werden können. Ein gründliches Studium von diesen interessanten Daten dürfte ausserdem mehr zum Verständnis der Acta Philippi als zur Erleuchtung vom Hintergrund des Naassenertraktats beitragen.

Exkurs 2: Das Paar Osiris-Isis (usw.) und das Paar Jakobus-Mariamne

Mit zwei Prämissen wollen wir diesen Exkurs einleiten.

Erstens soll angenommen werden, dass dieses Offenbarungspaar Jakobus und Mariamne tatsächlich schon früh mit der Überlieferung, die jetzt im Naassenertraktat vorliegt, als die authentischen Tradenten verbunden gewesen sind. Die im vorgehenden Exkurs angegebenen Daten der Acta Philippi könnten ja so gedeutet werden, – wenn ich auch nicht eine solche Deutung befürworte – dass anscheinend eine frühe Verbindung zwischen Mariamne und den phrygischen Schlangenerlehrern vorhanden war.

Zweitens wird die oben gegebene Interpretation von Jakobus und Mariamne als einem Offenbarungspaar gebilligt, so dass wir bereit sind, in diesen beiden eine Parallele zum bekannten gnostischen Paar Simon und Helena zu erkennen. Damit sind wir auch dessen bewusst, dass hinter solchen Paarbildungen oft mythische Paare entdeckt werden können, wie vor allem Bousset (Hauptprobleme, Kap. II, Die 'Mutter' und der 'unbekannte Vater'; S. 58 ff.) uns belehrt hat. Das bedeutet aber auch, dass diese Offenbarungspaare selbst mythische Züge aufweisen können und dass ihnen dieselben vorbildlichen Rollen zukommen, wie den mythischen Protagonisten.

Nachdem ich nun das Naassenertraktat auf der Suche nach etwa parallelen Paarbildungen genau durchgelesen habe in der Überzeugung, dass eine Auffassung von dem Offenbarungspaar Jakobus-Mariamne wie die hier angenommene notwendig in der Botschaft selbst ihre Spuren hinterlassen muss, so habe ich folgendes gefunden. Nach den 'assyrischen Mysterien' (7,11 ff.) – die hier in einer synkretistischen, sowohl von den griechischen als auch von den phrygischen Mysterien her bereicherten Ausgestaltung vorgestellt werden – treten vier Paare auf, und zwar Adonis-Aphrodite, Adonis-Persephone, Endymion-Selene und Attis-die Göttermutter/Rhea. Diese werden nach der Dreiteilung der Welt, die im zitierten Bibelwort Phil. 2,10 angedeutet wird, so verteilt: Adonis-Aphrodite steht für die irdische Welt, Adonis-Persephone/Kore für die chthonische und Endymion-Selene für die erhobene Welt, während das letzte Paar mit der hyperkosmischen Welt verbunden wird. Das Paar Attis-Rhea stellt so natürlich für die phrygischen Pneumatiker, die den Kern der naassenischen Gemeinde ausmachen, das höchste Vorbild dar. Gerade in diesem Zusammenhang finden sich nun – an den Attismythos anknüpfend – Aussagen derselben enkratitischen Art, wie diejenigen, die wir auch in den Acta Philippi mit Mariamne verbunden vorfanden. Hier könnte sich der Pneumatiker natürlich an die ehemalige Sünderin, die aber verwandelt wurde und nun etwa als vorbildliche *παρθένος* dasteht, erinnern.

In einem anderen Passus (8,2) finden wir als Vertreter des oberen Geschlechtes folgende Reihe von vier Personen: Mariam, 'die Gesuchte', Jothor, der grosse Weise, Sephora, 'die Sehende', und Moses. Diese Reihe zerfällt natürlich in zwei Paare, wobei Mariam, die an erster Stelle erwähnt wird, unsere besondere Aufmerksamkeit beansprucht. Das Epitheton 'die Gesuchte' lässt sich leicht in das gnostische Muster: "das Verlorene – das Gesuchte – das Gefundene – das Errettete" einordnen. Dass Mariam von dem Pneumatiker leicht als Deutewort für Mariamne aufgefasst werden könnte, ist offenbar.

Die besten Möglichkeiten zu Assoziationen an Jakobus und Mariamne bietet aber m.E. der Passus über die ägyptischen Mysterien (7,23–24), wenn man versucht, ihn mit den Augen des Gnostikers zu betrachten. Hier wird Isis, für die *Φύσις*, *Γένεσις* und *Κτίσις* als Wechselwörter stehen, mit sieben Gewändern versehen. Die Siebenzahl tritt auch später im Zitat aus den Sprüchen Salomonis (24,16) auf: „Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf.“-Nun war diese Zahl schon im Lukas-Evangelium mit Mariamne verbunden (Luk. 8,2 wird Maria Magdalena als diejenige vorgestellt, von der sieben Geister ausgetrieben worden waren). Hier könnten gewiss die Gnostiker sinnreiche Verbindungen ersinnen, die um „das veränderliche Werden“ (*ἡ μεταβλητῆ γένεσις*; S. 84,8) kreisten. Hier deutete ich nur einige mögliche Assoziationsbahnen an: die sieben Gewänder – die sieben Planetensphären mit ihren Archonten – die sieben bösen Geister – der siebenmalige Fall – das siebenmalige Wiederaufstehen – der siebengestaltige Heilige Geist. Mariamne könnte in ihrem Leben dieses veränderliche, ambivalente Werden gut illustrieren. Und *ὁ δίκαιος* im Bibelzitat dürfte den Gnostiker an Jakobus, den Herrenbruder, erinnern, der bekanntlich in der Tradition in der Regel mit diesem Ehrennamen versehen wird. Davon dass auch Isis – genau wie Helena und Mariamne – wenigstens vereinzelt als Prostituierte bezeichnet werden konnte, zeugt eine Notiz bei Epiphanius (siehe Bousset, a.o. S. 81).

IV. Zur Schlüssel- und Sonderstellung der Naassener im Elenchos

Im vorigen Kapitel haben wir aus verschiedenen Perspektiven heraus die Wichtigkeit von der Angabe, dass Jakobus und Mariamne die für die naassenischen Offenbarungslehren verantwortlichen Tradenten seien, unterstrichen. Für Hippolyt machte diese Behauptung der Gnostiker den selbstverständlichen Ausgangspunkt seiner heftigen Widerlegung aus. Für die Gnostiker selbst konnte dieses Offenbarungspaar, wie wir soeben angedeutet haben, eine ganz wesentliche Rolle spielen und sogar mythische Dimensionen annehmen. Diese letzte Tendenz dürfte natürlich auch dazu beigetragen haben, den Zorn des Verfassers der Widerlegung noch mehr zu erregen. Da die betreffende Berufung auf urchristliche Autoritäten – wie wir auch feststellten – innerhalb des Elenchos ganz einmalig ist, ist sie geeignet, die Sonderstellung der Naassener in diesem Werke hervorzuheben. Für uns

war dieser Tatbestand ausserdem der Grund für die ziemlich ausführliche Sonderbehandlung von diesem wichtigen Thema.

Es gibt aber mehrere andere Züge, die zu dieser Sonder- und Schlüsselstellung der Naassener in der Widerlegung Hippolyts beitragen. Unsere nächstliegende Aufgabe ist nun, diese näher festzustellen.

A. Die Naassener als Jünger von Thales

Der erste Abschnitt der Philosophumena (I 1,1), wird, wie es sich gebührt, dem Philosophen Thales von Milet gewidmet, dessen Feststellung, das Wasser sei Anfang und Ende des Alls, sogleich angeführt wird. Von diesem Grundprinzip hängt u.a. die Bewegung der Sterne ab, und Thales wird als der erste astronomische Lehrmeister der Griechen angegeben. In diesem Zusammenhang wird auch die bekannte Anekdote vom Fall in den Brunnen erzählt. Wichtiger ist das Dogma über das Wasser: *θεὸν δὲ τοῦτ' εἶναι τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τελετὴν ἔχον* (I 1,3).

Bei der bewussten Anlage des Elenchos, über die oben mittels des Stichwortes *κλεψιλογος* berichtet wurde, könnte man den Verdacht haben, dass eine gewisse Korrespondenz zwischen diesem ersten Abschnitt der Philosophumena und der ersten Partei der anderen Hälfte, d.h. der Behandlung der Naassener vorzufinden sei. Dies ist auch der Fall. Da m.W. niemand früher diesem wichtigen Tatbestand die ihm gebührende Aufmerksamkeit gewidmet hat, dürfte es angebracht sein, diesem Verhältnis hier näher nachzugehen.

Unmittelbar auf die äusserst zentrale Auslegung von der Bezeichnung der Naassener (9,12), welcher wir in einem anderen Zusammenhang unser Interesse widmen wollen, folgt die bedeutungsvolle Feststellung (9,13): „Diese (d.h. die Naassener) sagen aber, die Schlange sei die feuchte Natur (*τὴν ὑγρὰν οὐσίαν*), ganz wie Thales von Milet, und gar nichts von dem, was ist, sei es unsterblich oder sterblich, beseelt oder unbeseelt, könne ohne diese existieren“. Hippolyt hat somit ganz klar diese wichtige Übereinstimmung zwischen der Hauptlehre des Thales und der für das naassenische System überhaupt charakteristischen Schlangenlehre markiert.

Dass wir es hier nicht mit einer nur beiläufigen Anmerkung seitens Hippolyt zu tun haben, dürften folgende Überlegungen glaubhaft machen. Erstens sei festgestellt, dass Thales sonst im Elenchos nie in einem ähnlichen Zusammenhang angeführt wird, obwohl es auch bei anderen Richtungen dazu Möglichkeit gegeben hätte. Im Naassenertraktat führt diese Aussage direkt zur allegorischen Auslegung von den vier Paradiesströmen; eine solche findet sich auch bei den Peraten sowie bei Justin und Simon Magus. Zweitens soll beachtet werden, dass schon das Inhaltsverzeichnis des 5. Buches uns über die Abhängigkeit der Naassener von den Philosophen der Griechen unterrichtet. Drittens kann folgende weiter zielende Beobachtung gemacht werden. In den Philosophumena sind die ersten vier Abschnitte je einer einem Philosophen gewidmet, und zwar Thales, Pythagoras, Empedokles und Herakleitos. Danach bricht diese klare Disposition ab, was die-

sem Quartett eine markante Stellung sichert. Wendland (S. XVIII der Textausgabe) hat darauf hingewiesen, dass hier eine Art *διαδοχή* vorliegt. Gerade diesen Philosophen werden aber auch in der zweiten Hälfte wichtige Rollen zugeteilt: So wie Thales mit den Naassenern nahe zusammengestellt wird, so werden auch Pythagoras, Empedokles und Herakleitos als Lehrmeister mit Valentinus (IV 21 ff.), Marcion (VII 29 ff.) und Noëtus (IX 7 ff.) eng verbunden. Bezüglich der danach folgenden Philosophen (Anaximenes, Anaximander usw., I 6 ff.) können wir aber keine solche Abhängigkeit im Elenchos belegen. Dies kann kein Zufall sein, sondern hier ist deutlich ein bewusstes Verfahren seitens Hippolyt zu spüren. Dass Hippolyt dabei auch eine Art fester *διαδοχή* für die Reihe Naassener – Valentinus – Marcion – Noëtus hat hervorheben wollen, lässt sich wohl kaum beweisen. Zu beachten ist auf jeden Fall, dass die Reihenfolge in beiden Kontexten dieselbe ist. Wenn man eine feste *διαδοχή* annimmt – und ich bin dazu bereit –, so erklärt sich noch besser, dass Hippolyts wütende Heftigkeit bei der Widerlegung, die im Falle Noëtus' äusserst leichtverständlich ist, auch auf die Naassener überzogen worden ist.

Diese Überlegungen berechtigen uns m.E. damit zu rechnen, dass für Hippolyt diese Beziehung der Naassener zu Thales wirklich wichtig war. Als Urgnostiker seien die Naassener Jünger des griechischen Urphilosophen Thales. Einen besseren Beweis für die Richtigkeit von der äusseren Anlage seines Werkes konnte Hippolyt wohl nicht finden. Diese enge Zusammenstellung von Thales und den Naassenern brachte aber auch andere wichtige Konsequenzen mit sich. Lasst uns nun diese mit den Augen Hippolyts betrachten.

Erstens sei festgestellt, dass die These von der Jüngerschaft der Naassener zu Thales natürlich geeignet war, die Falschheit der angegebenen Jakobus-Mariamne-Überlieferungen zu enthüllen. Wenn die Hauptlehren der Naassener auf Thales bezogen werden könnten, dürfte man nicht länger wagen, sie als Geheimlehren des Herrenbruders Jakobus und der hochgeschätzten Mariamne vorzustellen. Oben haben wir schon die wesentlichen Punkte des kleinen Abschnittes über Thales in der *Philosophumena* (I 1) referiert. Lassen sie sich mit den Hauptlehren der Naassener so weit vereinigen, dass die Behauptung Hippolyts von dieser bestimmten Abhängigkeit ziemlich glaubhaft ist?

Bei der Beantwortung dieser Frage können wir selbstverständlich nicht in alle Details gehen, sondern müssen uns oft mit summarischen Feststellungen begnügen.

a) Das Wasser spielt – ganz in Einklang mit der betreffenden Lehrenaussage – im Naassenertraktat eine ganz auffällige Rolle. Schon in der Summe der Urmenschenvorstellungen (6,3–6), wo die Rolle der Protagonistin natürlich der Erde zukommt, spielt in der ägyptischen Version der Nil die Hauptrolle, was sich auch gut mit der späteren Gleichstellung des Osiris mit dem Wasser (7,23; S. 84,5) vereinen lässt. Wenn in diesem Kontext vom Wesen des Samens geredet wird (7,25), dürfte es als Zeichen der gewöhnlichen Gleichstellung Wasser – Sperma

aufgefasst werden, die natürlich für Thales bei der Behauptung, das Wasser sei Ursprung des Alls wesentlich ist, und auf Osiris bezogen vorzüglich klappt. Auf den befruchtenden Regen wird angespielt (7,26 und 34). Okeanos spielt als „Werden von Göttern und Werden von Menschen“ in der Homerosexegeese eine wichtige Rolle (7,38; vgl. weiter 8,20), und hier werden auch das Rote Meer (7,39) und „der grosse Jordan“ (7,41) erwähnt. Die Verbindung „Wasser und Geist“ tritt oft auf (7,40; 8,37). Das Zeitwort *βεῖν* wird auffällig oft gebraucht und besonders accentuiert (z.B. S. 89,24; 94,26; 96,22 f.; 102,11 f.). Auf die lange Ausführung über die vier Paradiesströme sei auch hingewiesen (9,15–18), wenn auch diese nicht für die Naassener eigen ist. Im Anschluss zu zwei Bibelzitate (1. Mos. 1,7 und Joh. 4,10 ff) lesen wir folgendes (9,19): „Zu diesem Wasser, heisst es, kommt jede Natur und sucht auf, was ihres Wesens ist, und jeder Natur kommt von diesem Wasser das Eigene hinzu.“ Das klingt gewiss als ein treffliches Thales-Wort!

Wir haben diese Dokumentation ziemlich ausführlich gemacht – sie lässt sich dennoch leicht vermehren! – um massiv aufzuweisen, dass es wegen dieser ganz auffälligen Rolle des Wassers im Naassenertraktat, keine allzu gewagte Unternehmung seitens Hippolyt war, die Naassener gerade mit Thales zu verbinden. In seinem scharfen und zur selben Zeit witzigen Schlusskommentar zum Naassenertraktat (11) zeugt anscheinend Hippolyt selbst noch einmal von dem Gewicht, das er dem Passus, von dem wir ausgegangen sind (9,13), zumisst. Auf schlagfertige Weise verwendet er nämlich hier den Vergleich von der *ὄδρα*, was eine vorzügliche Charakterisierung derjenigen ist, welche als Mitte ihres Lehrensystems die Schlange, die das Wasser ist, verkünden. (Es sei bemerkt, dass derselbe Vergleich schon im Elenchos des Irenäus I 30; Harvey S. 241 vorliegt, auf die Valentinianer bezogen. Wenn Hippolyt ihn auch daraus herausgeholt hätte, dürfte die Anwendung gerade hier dennoch von der behandelten Lehrenaussage der Naassener abhängig sein.)

b) Thales spricht ja nicht vom Wasser ohne Bestimmungen sondern hebt als wesentliche Charakterzüge Unabhängigkeit, Ewigkeit, und Göttlichkeit hervor. Das Wasser ist zwar Ursprung und Ende des Alls, hat aber selbst weder Anfang noch Ende. Dass dieselben Eigenschaften auf jeder Seite des Naassenertraktats leicht zu belegen sind – und oft gerade im Zusammenhang mit dem Wasser – ist so offenbar, dass es sich erübrigt, Belege für das äusserst gewöhnliche *αἰώνιος* (usw.) anzuführen.

c) Zu notieren ist weiter die Rolle der Astronomie im Thalesabschnitt. Direkt ausgesagt wird, dass, u.a. die Bewegungen der Sterne vom Wasser abhängig sind. Hier denkt man sofort an das ägyptische Theologumenon, das im Naassenertraktat erscheint (7,23; für andere Belege siehe Wendland im Apparat z.St.) und das schon in einem anderen Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit beansprucht hat. Hier wird Osiris mit dem Wasser gleichgestellt, Isis aber, mit den sieben Planetensphären als Gewändern umwoben, mit der sich verwandelten Natur. Ihr mythisches Irren wird somit auf die Bewegungen der Sterne transponiert (vgl.

πλάνη-πλανῆται), Osiris gilt aber in beiden Fällen als Ursache der Bewegungen. Die Fortsetzung, die Formeln bringt, welche sich leicht mit dem Wasserdogma des Thales vereinen lassen, weist auf, dass das ganze Geschehen auch konkret als ein kosmischer Coitus aufgefasst werden kann. Hier taucht anscheinend unmotiviert eine Ausführung über *ἀγαθός* auf (7,26), zu der merkwürdigerweise eine gewisse Parallele gerade im Kontext, wo die ausdrückliche Erwähnung von Thales steht, zu finden ist (9,14). Ich bin davon überzeugt, dass hinter beiden diesen Stellen ein und dieselbe echtägyptische Vorstellung zu erkennen ist.

Hier ist selbstverständlich nicht der Ort, diesen spannenden Zusammenhängen näher nachzugehen. Ich will jedoch darauf hinweisen, dass ich in meinem Vortrag „*Quelques réflexions sur nfr – nfr.t – nfrw*“⁹ diesen ägyptischen Hintergrund teilweise gezeichnet habe. Wichtig ist natürlich, dass *nfr* für den Phallos stehen kann. Dass für Osiris, der in einem Hymnus des M.R. als „Mumie mit dem langen Phallos“ bezeichnet wird, metaphorisch ‘Phallos’ stehen kann, ist in Anbetracht des mythischen Geschehens äusserst plausibel. M.E. dürfte eine Doppelauslegung des Osirisnamens Wennophre-Onnophris, teils als „Derjenige, dessen Güte bleibt“ (o.ä.), teils als „Derjenige, dessen Phallos bleibt“ (o.ä.), zur Befestigung des Vorstellungskomplexes wirksam beigetragen haben, der in der seltsamen Verbindung von *ὕδωρ* und *ἀγαθός* sowohl 7,23–26 und 9,13–14 zu belegen ist.

Das Hervorheben eines ägyptischen Theologumenon, das gerade in einem Kontext auftaucht, mit dem Thales verbunden wird, ist wichtig. Thales ist bekanntlich der Erste in einer langen Reihe von hervorragenden Griechen, von deren Aufenthalt in Ägypten und deren Belehrung seitens der ägyptischen Priester so viele Angaben in der hellenistischen Welt im Umlauf waren. (Hippolyt zeugt auch davon, IX 17,2, wenn auch nicht im betreffenden Abschnitt der *Philosophumena*.) Die ägyptischen Partien des Naassenertraktats könnten somit auch für eine Verbindung mit Thales ausgenützt werden.

d) Wenn es um die Kombination der beiden Themata ‘Wasser’ und ‘Astronomie’ geht, die für Thales in den *Philosophumena* festgestellt wird, so sei darauf hingewiesen, dass wir es bei manchen der unter a) angeführten Strömen – so z.B. Okeanos und ‘des grossen Jordans’ – gerade mit Himmelswassern zu tun haben.

e) Mit der abschliessenden bekannten Anekdote, nach welcher der zum Himmel heraufblickende Thales in einen Brunnen fällt, dürfte niemand bei der ersten Lesung eine ernsthafte Absicht verbinden wollen. Möglicherweise wundert man sich darüber, dass eine Anekdote in einem so kurzen Abschnitt Platz gefunden hat, denn Anekdoten gehören nicht dem gewöhnlichen Stil Hippolyts zu. Wenn man aber die von uns hier angelegte Perspektive ernsthaft anwendet, so dass man den Abschnitt der *Philosophumena* und den Naassenertraktat parallel liest, muss man sich dennoch fragen, ob nicht hinter der Anführung dieser Anekdote eine ganz bestimmte Intention Hippolyts steckt. Weist nicht diese Anekdote schlagfertig

⁹ Gedruckt in *Actes du XXIX^e Congrès international des Orientalistes. Égyptologie. Vol. 1, Paris 1975, S. 8 ff.*

auf, dass der nach oben blickende Pneumatiker nicht den himmlischen Okeanos erreicht, sondern in den Brunnen fällt?

B. Die universalistische Perspektive

Wenn auch Hippolyt die Philosophumena mit der klassischen griechischen Philosophenreihe beginnen lässt, ist seine Perspektive nicht auf die griechische Welt eingeschränkt. Dass übrigens Thales selbst die Türen gegen Ägypten (usw.) öffnen konnte, haben wir soeben festgestellt. Am Ende des Buches I wird auf ganz bewusste Weise der weltweite Horizont des Werkes dadurch markiert, dass die zwei letzten Abschnitte den Brahmanen (I 24) bzw. den Druiden (I 25) gewidmet werden. Diese beiden Gelehrtengruppen stehen offenbar als Vertreter des äussersten Ostens bzw. des entferntesten Westens da. Diese weltweite Perspektive begegnet uns auch im Schlusswort des ganzen Elenchos (X 34,1), wo in oratorischem Stile „Griechen und Barbaren, Chaldäer und Assyrer, Ägypter und Libyer, Indier und Äthiopier, Kelter und Latiner, ja ihr alle, die ihr Europa, Asien und Libyen bewohnt“ angedredet werden (vgl. weiter IV 43,1). Es ist interessant zu beobachten, dass die beiden entferntesten Philosophenschulen auch näher mit der griechischen Welt verbunden sind: So soll Demokrit in Berührung mit den indischen Gymnosophisten getreten sein (I 13,1) und für den Pythagoräer Zamolxis wird ein Kontakt mit den Druiden behauptet (I 2,17). Gewöhnlich wird aber die Völkerwelt durch die konventionelle Formel „Griechen und Barbaren“ zusammengefasst. So ist z.B. im kurzen Rückblick auf die Philosophumena beim Übergang zum eigentlichen Elenchos (V 6,1) der Fall, so auch beim Abschluss des Buches IX (31,1).

Tatsächlich ist aber ganz natürlich das Interesse auf diejenigen Kulturen konzentriert, welche mit der griechischen innerhalb der hellenistischen Mittelmeerwelt um die Ehrenstellung wetteifern. In einer Darlegung verschiedener Göttervorstellungen (IV 43,3–4) erscheinen die Perser – die sonst nur einmal ganz beiläufig erwähnt werden (V 21,10–11) –, die Babylonier, und die Ägypter, die hier als das aller älteste Volk bezeichnet werden. Eine polemische Zusammenfassung in der Epitome (X 5,1) redet von „der Weisheit der Griechen . . . , den Lehren der Ägypter, . . . , dem systemlosen Aberglauben der Chaldäer . . . , der sinnlosen Manie der Babylonier“.

Dies ist gerade die von mehreren Kulturen befruchtete Welt, der wir auch im Naassenertraktat begegnen. Wir fanden es angebracht, die verschiedenen Stellen aus den anderen Teilen des Elenchos hier gesammelt darzulegen, um einen passenden Hintergrund für die Behandlung des Naassenertraktats unter dieser Perspektive zu zeichnen. Denn in keinem anderen Abschnitt begegnet ein so massiver Synkretismus wie es in diesem Traktat der Fall ist. Ja, es ist fraglich, ob sich überhaupt innerhalb der griechischen Literatur sonst ein so synkretistisches Werk entdecken lässt.

Nach dem Inhaltsverzeichnis, das dem Buch V vorausgeht, sind die Naassener bei

der Zusammenstellung ihres heretischen Systems teils von den Philosophen der Griechen, teils von den Tradenten der Mysterien ausgegangen. Wenn auch keine Nationalitätsangaben für die betreffenden Mysterien hier zu lesen sind, zeigt die Fortsetzung mit aller Deutlichkeit auf, dass hiermit manche Kulte verschiedener Provenienz gemeint werden. Beim Auftakt der Widerlegung ruft Hippolyt aus (7,1): „Lasst uns zu den Geheimkulten gehen, aus denen sie ihren Mythos erhalten haben, zu den barbarischen und den griechischen, wenn es sich gebührt, und lasst uns sehen, wie diese Menschen die verborgenen und unaussagbaren Mysterien aller Völker durcheinandermengen, sie lügnerisch dem Christus zuschreiben und so diejenigen betrügen, die diese Kultgebräuche der Völker nicht kennen.“

Wenn man von dem polemischen Ton absieht, muss man feststellen, dass Hippolyt hier anscheinend eine gute Beschreibung der Sachlage gibt. Das Traktat zeugt in der Fortsetzung reichlich sowohl von einigen verschiedenen Ingredienzen des naassenischen Kultes und den damit verbundenen Vorstellungen als auch von dem ganz bewussten und energisch betriebenen Versuch, diese bunten zum Teil grundverschiedenen Gebräuche und Lehren zu einem zusammenhängenden System zusammenzuschmelzen. Den Naassenern sollten keine Kulte fremd sein, denn nach dem wichtigen Passus, wo ihre Bezeichnung Naassener näher ausgelegt wird (9,12), werden sie nicht nur direkt mit der Schlange (*ῥάα*) sondern auch indirekt mit jedem Tempel (*ναός*) verbunden: „Denn jener Schlange allein ist jedes Heiligtum, jeder Geheimkult, jedes Mysterium gewidmet, und es kann unter dem Himmel überhaupt kein Geheimkult ausgefunden werden, wo es kein Tempel mit einer Schlange gibt, von der der Tempel seine Bezeichnung hat.“ Ein universalistischer Anspruch lässt sich wohl kaum ersinnen! Wie unmöglich auch diese Etymologie dem modernen Philologen sei —, für die Naassener stellte sie eine Etymologie im wahren Sinne dieses Wortes dar, d.h. „eine wahre, authentische Lehre“.

So finden wir im „Urmenschenkatalog“ (6,3–6) neben einer Reihe von griechischen Prätendenten auch Vertreter kretensischer, phrygischer und libyscher, ägyptischer, assyrischer und chaldäischer Provenienz. Und fast genau dieselben Nationalitäten treten im bekannten Attishymnus als Verehrer ein und desselben Gottes unter verschiedenen Benennungen zusammen auf (9,8).

So könnte man das Exemplifizieren fortsetzen und aus dieser fast unerschöpflichen Schatzkammer den einen Beleg nach dem anderen herausholen, aber die schon zitierten Beispiele dürften genug sein, um zu beleuchten, dass das Naassenertraktat von einem äusserst lebendigen Synkretismus zeugt, dessen Umfang und Konsequenzen kaum zu übertreffen ist.

Wie ist denn diese folgerichtige synkretistische Haltung mit ihrer maximalen Offenheit und ihrer welterobernden Tragweite überhaupt möglich? Meiner Meinung nach lässt sie sich nur erklären und verstehen, wenn sie in einer ganz bestimmten existentiellen Auffassung fest verankert ist. Am tiefsten gesehen, d.h. mit den Augen des Pneumatikers durchschaut, gibt es für alle Wesen und Dinge einen gemeinsamen Urgrund, und nur deshalb lassen sie sich vereinen, wie verschiedenartig sie auch zu sein scheinen. Das ausserordentliche Interesse der

Gnostiker an den Kosmogonien – so sind z.B. in der christlich-gnostischen Literatur Genesis 1–3 und der Johannesprolog die am meisten zitierten Bibelabschnitte (Elenchos zeigt 63 Zitate aus Genesis 1–3 auf!) – hängt davon ab, dass dieser Urgrund – wenn er auch selbst keinen Anfang hat, jedoch am Anfang am deutlichsten zu erfassen ist.

Wie drückt nun das Naassenertraktat diese existentielle Auffassung aus? Eine ausführliche Antwort auf diese Frage zu geben ist hier praktisch unmöglich, da fast jede Zeile des Traktates davon redet. Hier können wir nur einige der wichtigsten Termini und Stichwörter kurz anführen.

Schon bei der Erklärung der naassenischen Selbstbezeichnung ‘die Gnostiker’ (6,4) – „sie allein kennen die Tiefen“ – begegnen wir einem typischen gnostischen Terminus für diesen ‘Urgrund’, und zwar *βάθος*. Dieses wichtige Wort (vgl. Schlier in ThWBzNT I, S.515 f. und U. Wilckens, Weisheit und Torheit, 1959, S.82 Anm. 1), das im Neuen Testament mit den polären Bestimmungen ‘die Tiefen Gottes’ (1 Kor. 2,10) bzw. ‘die Tiefen Satanas’ (Apok. 2,24) auftritt – in unserer Stelle kann beides mit einbegriffen sein –, kommt oft in anderen gnostischen Systemen als Hypostase vor. Im Naassenertraktat tritt das Wort in einem einleuchtenden Kontext im Gleichnis vom Säemann auf, dem wir eine Sonderinterpretation widmen sollen.

Im Zusammenhang mit der Behandlung vom Wasserdogma Thales’ haben wir auch die bedeutungsvollen Entsprechungen dazu im Naassenertraktat berührt. „Wasser“, „Sperma“, und „Geist“ stehen hier als austauschbare Größen des ‘gnostischen Vitalismus’ (so U. Bianchi, *Le problème des origines du gnosticisme*, S. 9, in *Le Origini dello Gnosticismo*, Suppl. Numen XII, 1969).

Wie ein roter Faden läuft das ganze Traktat hindurch der in diesem Zusammenhang höchst wesentliche Wortstamm *γεν-*. Er erscheint in einer Menge von wechselnden Wortgestaltungen, von denen hier nur einige registriert werden können. Im kurzen Hymnus auf Adamas (6,5), für dessen Anfang wir oben aus anderen Gründen den Kontext der Geburt befürworteten, hören wir von den *γονεῖς αἰώνων*. Das erste Bibelzitat im Traktat (Jes. 53,8), das überhaupt den Auftakt der Widerlegung ausmacht (7,2), enthält als Schlüsselwort *γενεά*, an dem der ganze Urmenschenkatalog aufgehängt wird (für andere Belege dieses Wortes siehe 8,2; 8,5 usw.). Sowohl Aphrodite (7,11) als Isis (7,23) werden mit der *γένεσις* schlechthin gleichgestellt, sowie auch Okeanos mit ihr nahe verbunden ist (7,38). Von „Geburt“ wird auch übrigens sehr oft geredet (z.B. 8,2,15,37,40,41) und das entsprechende Zeitwort *γίνεσθαι* ist sehr beliebt und gibt dem ganzen Dasein – wie auch dem Traktat – seinen besonderen Rhythmus. So ist jede Existenz in das Spannungsfeld zwischen Sein und Werden, zwischen Ruhe und Bewegung, eingestellt (siehe vor allem 7,9 und 11 – S. 81,7 und 14; 9,4 – S. 98,15–16; 9,13).

V. Zur naassenischen Exegese

Wenn wir nun zum Studium der naassenischen Exegese übergehen, ist es wichtig,

dass wir die soeben geschilderte grosse Perspektive festhalten. Auf diesen weiten Kontext weist auch nachdrücklich eine programmatische Aussage hin, die Hippolyt mit kritischen Bemerkungen anführt: *πνευματικὰ φάσκοντες πάντα γίνεσθαι* (9,7). Nach der Meinung der Naassener gibt es somit in allem was geschieht und in allem was entsteht etwas Pneumatisches. Diese Sachlage stellt natürlich den Gnostiker vor die Aufgabe, in jedem Geschehen und Entstehen nach dem tieferen Sinn, *τὸ πνευματικόν*, d.h. was seine eigene Existenz berührt, zu fragen. In gewisser Hinsicht kann man deshalb die Behauptung wagen, dass das ganze Leben des Gnostikers eigentlich eine Art Exegese ausmacht. Hippolyt stellt seinerseits in diesem Zusammenhang säuerlich fest, dass die Naassener alles was die Menschen sagen und tun nach ihrem eigenen Sinn (*πρὸς ἴδιον νοῦν*; vgl. dieselbe Formel 6,2) – d.h. ganz willkürlich – auslegen. Für den Pneumatiker gibt es in allem was er hört, sieht und liest etwas Pneumatisches, das er auf sein eigenes Leben beziehen soll.

Die Behauptung, das jedes Geschehen (usw.) pneumatisch ist, bedeutet aber selbstverständlich nicht, dass es auch von jedermann als solches erlebt oder verstanden wird. Umgekehrt wird betont, dass z.B. der Schauspieler, der im Theater den Attishymnus vorträgt, selbst nicht von den grossen Mysterien, die darin stecken, bewusst ist (*οὐκ εἰδὼς ἃ λέγει* 9,7). Auf ähnliche Weise verhält es sich offenbar mit der Mehrzahl der Anwesenden. Nur die Pneumatiker, die dem Auditorium angehören, können das pneumatische Geschehen mitmachen und verstehen.

Die angeführte weitgreifende Formel macht so jeden beliebigen Gegenstand fähig, eine pneumatische Botschaft zu tragen. Dies erklärt nun die augenfällig weiten Referenzrahmen des Naassenertraktats. Fysische und physiologische Daten, geologische, botanische und zoologische Materien können dazu helfen, die Tiefen zu enthüllen. Alles kann dem Gnostiker bei der Exegese brauchbar sein.

Es ist aber evident, dass gewisse Bereiche dafür besonders gut geeignet sind, das pneumatische Geschehen zu beleuchten und die tiefen Wahrheiten zu verkünden, und zwar das erlebte kultische Verfahren und die alten schriftlichen Überlieferungen. Gerade mit den althergebrachten Kultgebräuchen und mit den altertümlichen Schriften waren ja besonders gern die Mysterien verschiedener Art verbunden.

Bezeichnend für die Naassener ist nun die ganz auffällige Rolle, die dem Kult zugemessen wird. Schon die gern gebrauchte Etymologie ihres Namens – deren universalistische Auslegung oben betont wurde – zeugt von einer kultischen Verankerung.

Nach der einleitenden Lehrensumme (6,5) waren die Naassener für ihre vielen wechselnden Hymnen bekannt, was auch von einer polemischen Aussage Hippolyts (6,3) bestätigt wird. Das Traktat selbst enthält auch mehrere Hymnen, ja, etwa die Hälfte der Schrift ist als ein fortlaufender Kommentar des bekannten Attishymnus angelegt. Bemerkenswert ist nun, dass die Auslegungen von den Gliedern des Hymnus im voraus gegeben werden (8,3 ff) (8,4 ff.), was ein typischer Charakterzug der gnostischen Schriftauslegung ist (vgl. G. Widengren, „Die

Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung“ in Liber amicorum. Festschrift für C.J. Bleeker, 1969, S. 269 ff). Dieses merkwürdige Verfahren hängt aber von dem wichtigen Prinzip *simul absconditum ac revelatum* ab, von dem unser Traktat wiederholt zeugt (7,20 „die selige zugleich verborgene und enthüllte Natur“; vgl. auch das Zitat aus dem Thomasevangelium ebd. und vor allem 7,27–28). Die Pointe dabei ist, dass gerade in den allen zugänglichen, ganz öffentlichen Kultgegenständen oder Kultformeln die den Pneumatikern allein zugänglichen Geheimnisse verborgen sind. Dieser Tatbestand bringt nun das Verhältnis mit sich, dass das Naassenertraktat für den Nicht-Eingeweihten eine Fülle von offenen Widersprüchen und Inkonssequenzen aufweist. Das pneumatische Zeugen, das in der Entmannung des Attis sein hohes Vorbild hat und als sein Ideal den neuen mannweiblichen Menschen lobt (7,13–15), wird gerade mit den grob ithyphallischen Kultstatuen des Hermes Kyllenios (7,29) oder den beiden samothrakischen Männern (8,10) verbunden. Dahinter scheint dieselbe Erfahrung vorzuliegen, die sich im Sprichwort „Les extrêmes se touchent“ ausdrückt. Etwa dieselbe Regel könnte auch bei den vielen Etymologisierungen in Funktion treten, wenn man sie anscheinend so beurteilt; je dunkler und verhüllter, desto offener ihre tiefe Wahrheit. Man vergleiche auch die Bedeutung der *λόγοι ὑπέρογκοι* Kaulakau, Saulasau, Zesar (8,4) und allerlei Lautassoziationen, die wenigstens nach unserem Urteil willkürlich und oberflächlich sind, von den Gnostikern aber als Träger der tiefsten und wahrsten Geheimnisse aufgefasst wurden. Ein extremes Beispiel soll hier als Illustration angeführt werden: Ἔδεμ (der Garten Eden) wird durch das Partizip *δεδεμένον* näher erklärt (9,15; S. 101,2–3). Solche Etymologien und Lautassoziationen kommen gewiss auch in manchen anderen Schriften ziemlich oft vor, im Naassenertraktat aber wimmelt es von ihnen, so dass ihre Analyse und Bewertung für eine Sonderbehandlung anstehen müssen.

Wenn auch die Vorliebe der Naassener für kultische Handlungen und Mysterien auf jeder Seite des Traktates zu deutlichem Ausdruck kommt, dürfte jedoch der erstaunlich reiche Gebrauch von literarischen Quellen einen noch auffälligeren Eindruck geben. Kein anderer Abschnitt des Elenchos kann in dieser Hinsicht mit dem Naassenertraktat weder in der Anzahl verschiedener Quellen noch in der Gesamtzahl der Zitate wetteifern. Schon eine Aufrechnung der Autorennamen oder Schriftentitel dürfte einleuchtend sein. Neben dem Alten Testament (woraus etwa 50 Zitate vorliegen – das bedeutet etwa ein Viertel der Gesamtzahl für den ganzen Elenchos) und dem Neuen Testament (etwa 65 Belege), die bezüglich der Zahl der Zitate eine Klasse für sich bilden, sind aus der alten griechischen Kultur Homeros, Empedokles, Herakleitos, Anakreon, Hippokrates und vielleicht Parmenides vertreten. Unter altchristlichen und gnostischen Schriften werden ausdrücklich das Ägypterevangelium und das Thomasevangelium sowie Simons Apophasis zitiert, während andere als Zitate anerkannte Aussagen, deren Provenienzen nicht angegeben werden, unsicher sind (vgl. Wendland S. 297). Mit einer ziemlich grossen Zahl von anonymen Zitaten dürfte man jedoch zu rechnen haben.

Dieses reichliche Zitieren hängt natürlich von der oben festgestellten Offenheit

der Naassener ab. Wenn Hippolyt sie gern als *κλεψίλογοι* betrachten möchte, dürfte eine solche Anklage den Naassenern selbst völlig fremd, ja, unverständlich sein. Für sie stellte dieser Reichtum an Quellen offenbar einen entschieden positiven Wert dar. Da der tiefere Zusammenhang für sie schon im voraus gegeben war, war es nur natürlich, ihn in verschiedenen Quellen zu erkennen zu suchen. Damit war auch der parallele Gebrauch von Schriften verschiedener Provenienz nicht nur zugelassen sondern sogar empfohlen. Hippolyts äusserst negative Reaktion auf diese Quellenvermischung, wenn die heilige Schrift eine unter den betreffenden Schriften war, ist für uns leicht verständlich – kaum aber für die Naassener selbst. Hippolyts Kommentar, der bissige Ironie atmet, lautet so (8,1): „Diesen und ähnlichen Lehren folgend, verehren diese ganz merkwürdigen Gnostiker, Erfinder einer neuen Kunst der Schriftauslegung, ihren eigenen Propheten Homeros, der solche unaussprechlichen Lehren verkündet, und vergehen sich gegen die Nicht-Eingeweihten, indem sie Stellen der heiligen Schrift mit solchen Spekulationen zusammenstellen.“ Lasst uns die unmittelbare Ursache dieses heftigen Ausbruches seitens Hippolyts ein wenig näher betrachten.

a) Eine Probe der „neuen Kunst der Schriftauslegung“

„*Scriptura per scripturam explicatur*“ stellt eine bekannte Regel der Schriftauslegung dar. Was Hippolyt in diesem Fall so aufgebracht macht, ist die Tatsache, dass die Naassener ganz verschiedene Schriften für eine gegenseitige und gemeinsame Aufklärung verwenden. Auf dem *συνάγοντες* liegt der Schwerpunkt seiner Attacke. Demselben Ausdruck sind wir schon oben, auf die Mysterien aller Völker bezogen (7,1), begegnet. In beiden Fällen geht es um dieselbe synkretistische Haltung der Naassener. Ihr kultisches Agieren und ihr Verfahren bei der Schriftauslegung laufen ganz parallel.

Die Hauptstelle, die im betreffenden Abschnitt (7,30–41) mit den bunt zusammengewebenen Zitaten sozusagen als Kette fungiert, besteht aus Versen 1–12 im letzten Gesang der Odyssee. Die Aufnahme gerade dieses Textes ist leicht verständlich; hier tritt Hermes Kyllenios – von dem soeben die Rede war (7,29) – gerade als Psychopompos auf. Dadurch, dass Angaben über den näheren Kontext ausgeschlossen sind, gelingt es dem gnostischen Ausleger, dem Wort *ἐξεκαλείτο* einen neuen Sinn zu geben. Bei Homer handelt es sich nur um ein Herausrufen der Seelen aus dem Hause Odysseus' heraus, im Kontext des Traktats nimmt dank des Fehlens eines Kontextes das Herausrufen der Seelen eine kosmische Dimension an. Ausserdem erinnert das Zeitwort an das *ἐκλεκτή* 6,7, das für die 'Engelgemeinde', d.h. das Geschlecht der Pneumatiker, steht. Der Sinn ist sonst klar: Es handelt sich um die Psychiker, die dank dem Psychopompos Hermes in Pneumatiker verwandelt werden. Dieser Sinn wird so durch eine typische Interpretation *ad hoc* von *μνηστήρων* 'den Freiern' befestigt, was mit *ἀνεμνησμένων* „den sich erinnernden“ – einem Ausdruck, der zur gnostischen Kunstsprache gehört – wiedergegeben wird. Diese Wiedergabe, die auch später (S. 87,3) wiederkehrt, ist ein-

malig, für das verwandte Wort *μνηστός* lässt sich der entsprechende Doppelsinn belegen. Hieran wird so teils ein Empedokles-Zitat angeknüpft, wobei anscheinend das Wort *μῆκος*, das als gnostische Hypostase belegt werden kann, als Stichwort gedient hat, teils eine merkliche Erwähnung von Esaldaios (El-Shaddaj), der sonst kaum eine Rolle im Traktate spielt (vgl. 8,5?). (Als 'feuriger Gott' soll er wohl der Gegenspieler zum Wasser-Anthropos sein.)

In der Fortsetzung spielt so Hermes' goldener *βάβδος* eine wichtige Rolle. Er wird mit dem eisernen *βάβδος* in Psalm 2,9 gleichgestellt, wozu der Ausleger den Kommentar hinzufügt, Homer habe den Stab wegen „der Unbegreiflichkeit der seligen Natur des Logos“ (!) verschönert. Interessant ist zu beachten, dass durch die Verbindung mit dem Psalm, Hermes' Zauberstab auch als Hirtenstab gelten kann, was an Attis als *ποιμὴν λευκῶν ἀστρῶν* erinnert (vgl. *Λευκάδα πέτρην* später im Homer-Zitat; 7,37 f.).

Die Erwähnung vom Schlaf und Erweckung bei Homer wird so mit dem Erweckungsruf in Eph. 5,14 verbunden. Weiter wird ein eleusinisches Geheimwort angeführt, wohl als Parallele zum Erweckungsruf, dem durch das lose Anziehen von 1 Kor. 15,27 und Röm. 10,18 eine weltweite Dimension gegeben wird. Hier schliesst sich somit der Kreis, denn der Ruf des Hermes und derjenige des Christus, der beiden Hirten, werden so miteinander gleichgestellt.

Im weiteren Verlauf interessiert sich der Ausleger für das Wort *πέτρην*, das als *Ἀδάμας – ἀδάμας* verstanden wird. Die Assoziationen laufen schnell: auf 10 Zeilen finden sich Anspielungen auf mindestens 5 Bibel-Worte und auf einen homerischen Ausdruck. Ausserdem sind die naassenischen Lieblingsworte 'Gehirn' und 'geprägt' zu notieren.

Im nächsten Abschnitt des Homer-Textes hat der Ausleger nicht Hermes' ungewöhnliches Epitheton *ἀκάκητα* verstanden sondern hat es anders bezogen und eine eigene Etymologie dafür erfunden. Die Erwähnung von den Strömen des Okeanos gibt so dem Ausleger die Möglichkeit, die für ihn äusserst zentrale Verbindung vom Wasser und Leben der Götter, d.h. auch der Pneumatiker, zu entwickeln. Eine sinnreiche Verwendung von Psalm 82 (81),6 und 7 lässt die beiden Verse die wechselnden Strömrichtungen des Okeanos widerspiegeln. Ausserdem liegen hier Zitate aus noch fünf verschiedenen Bibelbüchern, drei im AT, zwei im NT, vor. Zu bemerken ist, dass Ägypten und das Rote Meer hier den für das AT gewöhnlichen negativen Sinn bewahren. Hinter dem abschliessenden Passus (der von Josua 3 ausgeht) dürfte man die Absicht ahnen, eine Verbindung zwischen Jesus – mittels Josua, dessen Name griechisch mit Jesu zusammenfällt – und dem Himmelswasser zu errichten, ganz wie Christus früher mit Hermes gleichgestellt wurde. Eine ausführliche Exegese hätte noch manche Verbindungslenke zwischen den bunt gemischten Zitaten aufweisen können. Denn die Mischung ist gar nicht so sinnlos, wie man beim ersten Blick annimmt.

b) Das Gleichnis vom Säemann in naassenischer Ausgestaltung

Bei einer synkretistischen Exegese der Art, der wir soeben begegnet sind, dürfte es niemandem entgehen, dass er es mit einer „neuen Kunst der Schriftauslegung“ — um Hippolyt zu zitieren — zu tun hat. Es gab aber auch unter den Naassenern eine Exegese anderer Art, die nicht beim ersten Blick so auffällig war, die aber dennoch die gnostische Sonderbotschaft vermitteln konnte. Als ein einleuchtendes Beispiel einer solchen Schriftauslegung wollen wir uns nun mit der naassenischen Ausgestaltung des Gleichnisses vom Säemann beschäftigen. Diesem Passus hat Hippolyt keinen eigenen Kommentar hinzugefügt. Und auch moderne Exegeten (Grant-Freedman, *The Sayings of Jesus*, 1960, S. 98) haben behaupten können, dass hier nur bedeutungslose Abweichungen im Verhältnis zu den synoptischen Ausgestaltungen zu notieren seien. So ist aber nicht der Fall, wie unsere kurze Auslegung klar machen soll. Um die Behandlung von einer Reihe Detailfragen entlasten zu können, schliesse ich eine synoptische Wiedergabe des Gleichnisses dem Texte an, der ich ausserdem den entsprechenden Text bei Hippolyt (8,29) hinzugefügt habe.

Erstens soll festgestellt werden, dass der Wortlaut keiner einzigen der synoptischen Versionen folgt sondern fastmehr wie eine Art Harmonisierung der drei Versionen aussieht. Diese Tatsache hier näher zu belegen erübrigt sich. M.E. dürfte hier eine bewusste Harmonisierung vorliegen, die beabsichtigt, eine 'Urschrift' des Gleichnisses darzubieten.

Das Gleichnis vom Säemann

Math 13	Mark 4	Luk 3	Hippol V, 8,29
<p>Ἰησοῦ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν.</p> <p>⁴ καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὁ μὲν ἔπασεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἔλθοντα τὰ πειρινὰ κατέφαγεν αὐτά. ⁵ ἄλλα δὲ ἔπασεν ἐπὶ τὰ πετρώδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξαντίλειν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάρους γῆς. ⁶ ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. ⁷ ἄλλα δὲ ἔπασεν ἐπὶ τὰς ἀκανθὰς, καὶ ἀνήβησαν αἱ ἀκανθαὶ καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά. ⁸ ἄλλα δὲ ἔπασεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν καὶ ἔβιβου καρπὸν.</p> <p>ὁ μὲν ἑκατὸν, ὁ δὲ ἐξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα. ⁹ ὁ ἔχων ὦτα ἀκούτω.</p>	<p>² ἀκούετε. Ἰησοῦ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείρειν.</p> <p>⁴ καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὁ μὲν ἔπασεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πειρινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτά. ⁵ καὶ ἄλλα ἔπασεν ἐπὶ τὰ πετρώδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξαντίλειν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάρους γῆς. ⁶ καὶ ὅτε ἀντίλειν ὁ ἡλῖος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. ⁷ καὶ ἄλλο ἔπασεν εἰς τὰς ἀκανθὰς, καὶ ἀνήβησαν αἱ ἀκανθαὶ καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. ⁸ καὶ ἄλλα ἔπασεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἔβιβου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερον εἰς τριάκοντα καὶ ἐν ἐξήκοντα καὶ ἐν ἑκατὸν. ⁹ καὶ ἔλεγιν· ὅς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούτω.</p>	<p>¹ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν τὸν σπῆραν αὐτοῦ.</p> <p>καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὁ μὲν ἔπασεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη, καὶ τὰ πειρινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτά. ⁴ καὶ ἔπαρον κατέπασεν ἐπὶ τὴν πέτραν,</p> <p>καὶ φωνὴν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. ⁷ καὶ ἔπαρον ἔπασεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συμφύμισαι αἱ ἀκανθαὶ ἀπέπνιξαν αὐτά. ⁸ καὶ ἔπαρον ἔπασεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, καὶ φωνὴν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα.</p> <p>ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούτω.</p>	<p>«ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν καὶ τὰ μὲν ἔπασεν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ κατεπατήθη, τὰ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη καὶ ἐξαντίλειν», φησί, «καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάρους ἐξηράνθη καὶ ἀπέθανε</p> <p>τὰ δὲ ἔπασεν», φησί, «ἐπὶ τὴν γῆν καλήν καὶ ἀγαθὴν, καὶ ἐποίησε καρπὸν, ὁ μὲν ἑκατὸν, ὁ δὲ ἐξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα, ὁ ἔχων», φησί, «ὦτα ἀκούειν ἀκούτω.»</p>

Math 13,1 τῆς οἰκίας B Θ Λ Ορις ἐκ τῆς οἰκίας S na bo ἀπὸ τῆς οἰκίας C W φ ἂ γρ ay e pe
 D it sy
 Mark 4,8 αὐξανόμενα S B na αὐξάνοντα C Θ Λ φ κ ρ ι τ' αὐξανόμενοι A D W it vg bo
 ἀκούτω φ καὶ ὁ συνίων συνίτω D it
 Luk 8,8 τοῦ οὐρανοῦ :- D W it sy c t'

Zweitens soll das Weglassen einer Textpartie beachtet werden. Der Text stellt zwar überhaupt eine Kurzform dar, im hier gemeinten Fall haben wir es aber sicher mit einer besonderen Absicht zu tun. Ich denke an das Weglassen der dritten Alternative des Gleichnisses („Und etliches fiel unter die Dornen . . .“). Damit bietet das Gleichnis drei, anstatt vier, verschiedene Möglichkeiten dar, was natürlich der gewöhnlichen gnostischen Dreiteilung des Menschengeschlechtes entsprechen soll.

Zwei weitere, anscheinend unbedeutende Abweichungen im Naassenertext sind noch zu beachten. Zuerst das Weglassen des *γῆς* in der Phrase *διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς*. Diese kleine Veränderung lässt uns entdecken, warum gerade die darauffolgende Alternative fortgelassen worden ist. Auch eine Zufügung – was in einer Kurzform des Textes wie dieser auffällig ist – bekräftigt diese Einsicht: auf *ἐξηράνθη*, das in den drei synoptischen Versionen allein das Schicksal dieser Saat angibt, folgt *καὶ ἀπέθανε* „und es starb“. Das ist das Schicksal der Psychiker (und auch der Hyliker – die Zufügung soll wohl für beide Kategorien gültig sein). Der Grund dieses Sterbens ist *διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος*. Die Psychiker entbehren *βάθος*, was dagegen die Pneumatiker auszeichnet. Denn hier handelt es sich nicht länger um *βάθος γῆς* sondern um die Tiefe der Gnosis. *Βάθος* kann – wie wir früher (zu 6,4) beobachteten – auch hier bei den Naassenern diese Spezialbedeutung haben.

Eine Zufügung findet sich aber auch bei der letzten Alternative. Das Land wird als „das schöne und gute“ bezeichnet. Hierin eine Kombination von der Markus-/Matthäusversion und der Lukasversion zu sehen, ist – wie die Fortsetzung verstehen lässt – nur ein Teil der Wahrheit. Hier wird nämlich „das schöne und gute Land“ auf Kanaan bezogen und zitiert wird Deut. 31,20, wo Jahve dem Moses sagt: „Ich werde euch in ein (schönes und) gutes Land hineinführen, in ein Land, das von Milch und Honig fließt.“ Der LXX-Text hat aber hier nur *ἀγαθός* (Grant, ebd., fehlt auch in dieser Hinsicht), im Zitat bei Hippolyt stehen beide Bestimmungen. Möglicherweise haben Stellen wie Exodus 3,8 und Deut. 9,7, wo eine doppelte Bestimmung vorliegt (doch *πολλή* statt *καλή*) unseren Text beeinflusst. Auf jeden Fall sei festgestellt, dass *καλός* eine Art Ehrenwort für die Naassener zu sein scheint (vgl. 8,6: S. 90,4 und 8,7: S. 90,17).

Die hier vertretene Exegese benützt im Gegensatz zur anderen Methode nur kleine Mittel. Es gelingt ihr aber auch so dem Texte einen evidenten gnostischen Sinn zu schenken.

Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts

von Martin Krause

Das Thema „Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts“ habe ich deshalb gewählt, weil das Thema unseres Symposions ‘Gnostizismus’ lautet. Nach der Definition von Messina¹ versteht man unter Gnostizismus primär gnostische Systeme des 2. Jahrhunderts nach Christus, wie sie uns in den Berichten der Kirchenväter überliefert sind. Da ich kein Patristiker bin, sondern ich mich zur Zeit vorwiegend um die Publikation und Interpretation der in koptischer Sprache bei Nag Hammadi gefundenen gnostischen Bibliothek bemühe, erschien mir diese Fragestellung für das Thema dieses Symposions gut geeignet, nämlich der Frage nachzugehen, ob die „Paraphrase des Sêem“ dem Hippolyt als Vorlage für seinen Bericht über die Sethianer gedient haben kann. Könnte sie bejaht werden, hätten wir gleichzeitig eine Verbindung zwischen einem Kirchenväterbericht und einer Abhandlung aus Nag Hammadi und ebenso ein wichtiges Datum, den terminus ad quem, für eine nichtchristlich-gnostische Schrift gewonnen.

Die Voraussetzungen für diese Arbeit sind gut: 1972 ist der Tafelband von Codex VII² publiziert worden, in dem der koptische Text der „Paraphrase des Sêem“ abgebildet ist, und vor einigen Wochen ist eine Transkription des koptischen Textes nach meiner Abschrift von 1961 mit deutscher Übersetzung und Indices erschienen³. Der Bericht Hippolyts in Elenchos V, 19–22 liegt bereits seit 1916 in der Textausgabe von Paul Wendland vor⁴. Meine Ausführungen sind daher leicht überprüfbar.

¹ Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966 (= Studies in the History of Religions XII), XX ff.

² The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codex VII, Leiden 1972.

³ M. Krause, Die Paraphrase des Sêem in: F. Altheim u. R. Stiehl, Christentum am Roten Meer 2. Bd., Berlin 1973, 2–105; 200–229.

⁴ P. Wendland, Hippolytus Werke 3. Bd. Refutatio omnium haeresium, Leipzig 1916 (= GCS 26), 116–125; deutsche Übersetzung von K. Preysing, Des hl. Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena) 2. Aufl. München 1922 (= Bibl. der Kirchenväter 40), 124–132. Der Text ist auch, z.T. unvollständig, übersetzt von H. Leisegang, Die Gnosis, 4. Aufl. Stuttgart 1955, 151–156; R. Haardt, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967, 94–98 und zuletzt von W. Foerster, Die Gnosis 1. Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich u. Stuttgart 1969, 383–391, dessen Übersetzung im Folgenden zitiert wird.

Die „Paraphrase des Sēm“ ist bekanntlich nicht die einzige gnostische Originalschrift von der angenommen wird, sie sei die Quelle eines Kirchenväterberichtes für die von ihm bekämpfte Häresie gewesen. Ich nenne als weitere Schrift nur das „Apokryphon des Johannes“, von dem Carl Schmidt⁵ meinte, es sei die Vorlage des Berichtes des Irenäus über die Bärbelo-Gnosis. Nach dem Bekanntwerden von vier Handschriften, von denen je zwei eine Lang- und eine Kurzfassung des Textes enthielten und ihrem Vergleich mit dem Bericht des Irenäus ergab sich aber, daß dem Irenäus *nicht* das „Apokryphon des Johannes“ vorgelegen haben kann, sondern ein – wohl kürzerer – Text, der nur Ähnlichkeit aufwies mit der Kosmogonie und dem Fall der Sophia im „Apokryphon des Johannes“⁶.

Die These, die „Paraphrase des Sēm“ bilde die Vorlage des Berichtes Hippolyts über die Sethianer, wurde von H.-Ch. Puech⁷ und Jean Doresse⁸ aufgestellt und allgemein⁹ akzeptiert, weil der Text bis auf kurze Inhaltsangaben¹⁰ unbekannt war. Doresse¹¹ schreibt: „It is certain that the treatise to which the author of the *Philosophumena* is alluding was identical, or nearly so, with the text of which we have now the Coptic version in our hands.“ Widerspruch gegen diese Aussagen wurde erst 1970 laut, als Fred Wisse¹², zwar nur mit einigen Sätzen, da ihn die Gestalt des Erlösers in dieser Schrift interessierte, auf die Verwandtschaft zwischen beiden Texten einging. Seitdem liegt eine von der gängigen Meinung abweichende Aussage vor, die Wisse nicht näher begründet hat. Er stellt zwar einerseits „striking agreements in content“¹³ fest, andererseits „the many details missing in Hippolytus' account and the lack of verbal agreement make it most unlikely that he (nämlich Hippolyt) made use of a copy of the Greek Vorlage of the Paraphrase of Shem“.¹⁴ Wisse glaubt, Hippolyt habe vorgelegen „a Sethian interpretation of it (nämlich der Paraphrase), in which a Christianizing ingredient must have been involved“¹⁵.

⁵ C. Schmidt, *Philotesia*. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag, Berlin 1907, 317–336; 335 f.

⁶ M. Krause, *Die Barbelognosis* in: *Die Gnosis* 1. Bd. Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Foerster, Zürich und Stuttgart 1969, 133–139, 138.

⁷ H.-Ch. Puech. *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte* in: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950, 91–154, 123 f.

⁸ J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1950, 173; engl. Übersetzung: *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960, 150.

⁹ Ich nenne nur wenige Namen: G. Widengren, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* in: *Colloquio di Messina*, aO. 57: K. Rudolph, *Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung* in: *Von Nag Hammadi bis Zypern*, hrsg. v. P. Nagel, Berlin 1971 (= *Berliner Byzantin. Arb.* 43), A. 32 auf S. 13.

¹⁰ Vgl. M. Krause u. P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II u. VI*, Glückstadt 1971 (= *Abh. d. Deut. Archäol. Inst. Kairo, Kopt. Reihe Bd. 2*), 4 (mit Lit.).

¹¹ Doresse, aO. 150.

¹² F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem* in: *Novum Testamentum* 12, 1970, 130–140.

¹³ Wisse, aO. 138.

¹⁴ Wisse, aO. 138 A. 3.

¹⁵ Wisse, aO. 138.

Für eine Stellungnahme, welche der bisher geäußerten Thesen richtig ist oder ob wir noch mit einer weiteren Möglichkeit rechnen müssen, ist die Kenntnis der Arbeitsweise Hippolyts von entscheidender Bedeutung. Diese bisherige Lücke unserer Kenntnis ist seit einigen Jahren durch die Arbeiten unseres Kollegen Josef Frickel¹⁶ geschlossen worden. Er hat bekanntlich und meines Erachtens zu Recht in seinen Arbeiten darauf verwiesen, daß auch die literarkritischen und formgeschichtlichen Methoden der Bibelwissenschaft auf die patristischen Quellen übertragen werden müssen, eine Arbeitsweise, die nach meiner Ansicht¹⁷ auch für die Nag Hammadi Schriften unentbehrlich ist. Auf Grund seiner Untersuchungen kann Frickel¹⁸ Hippolyt eine sehr gute Arbeitsmethode bescheinigen. Hippolyt gibt in seinen Berichten praktisch *Wort für Wort* seiner Vorlagen wieder. Daneben bietet er redaktionelle Zusätze: Einleitungen bzw. verbindende Zwischenbemerkungen. Er kürzt zwar auch gelegentlich, aber nur Unwichtiges, das „nichts mehr zum Verständnis des Systems“ beiträgt. Eine Zusammenfassung gnostischer Systeme ist nicht nachweisbar, ebensowenig Analysen der gnostischen Quellen. Selbst in freien Überleitungen zu neuen Abschnitten werden Worte der Vorlage eingeflochten. Obwohl Frickel den von uns zu untersuchenden Bericht in V, 19–22 bisher noch nicht untersucht hat, ist damit zu rechnen, daß auch auf ihn die Ergebnisse der Arbeitsmethode Hippolyts zutreffen. Das um so mehr, als J.M.A. Salles-Dabadie¹⁹ in seiner 1969 erschienenen Dissertation – unabhängig von Frickel – zu demselben Ergebnis gekommen ist, daß nämlich Hippolyt „im großen und ganzen getreu seinen Vorlagen folgt“²⁰.

Bei dieser Arbeitsmethode Hippolyts können wir beim Vergleich seines Berichtes mit dem, was als seine Vorlage bezeichnet wird, erwarten, daß Hippolyt zwar

1. Text ausläßt, aber keinen Sinnentstellenden, daß er
2. aber seine Quelle Wort für Wort wiedergibt, er
3. sie vielleicht mit redaktionellen Zusätzen versieht, er aber
4. seine Vorlage nicht verfälscht. Wir dürfen also keine inhaltlichen Widersprüche zwischen Vorlage und Bericht finden.

¹⁶ J. Frickel, Die „Apophesis Megale“ in Hippolyt's Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, Rom 1968 (= *Orientalia Christiana Analecta* 182); vgl. auch den Vorbericht: Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis? in: *Colloquio di Messina*, aO. 197–202; ferner ders., Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase in: *Le Muséon* 85, 1972, 425–450.

¹⁷ M. Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum in: Mullus, Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1, 1964, 215–223; ders., Literarkritische Untersuchung des Apokryphon des Johannes, Habil.-Schrift (Maschinenschrift) Münster 1965; ders., Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte in: *Colloquio di Messina* aO. 61–88, 74 ff.

¹⁸ Frickel, Die „Apophasis Megale“, aO. 81 ff.

¹⁹ J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I. L'apophasis megalè*, Paris 1969 (= *Cahiers de la Revue Biblique* 10).

²⁰ Vgl. K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht in: *ThR* 37, 1972, 333.

Betrachten wir nun einige ausgewählte Beispiele der vier genannten Kriterien — alle zu nennen verbietet die mir zur Verfügung stehende kurze Zeit.

1. Es fehlen sehr große Teile der „Paraphrase des Sêem“ im Bericht Hippolyts: den 49 Handschriftenseiten der koptischen Vorlage stehen nur knapp 9 Seiten der griechischen Handschrift gegenüber (f. 48^r–52^r). Der viele fehlende Text — so könnte eingewendet werden — brauche an sich nicht von Hippolyt weggelassen worden sein, denn er hätte schon in seiner Vorlage fehlen können, falls diese kürzer als die heutige Form der „Paraphrase des Sêem“ gewesen wäre. Man könnte sich dabei auf die Ergebnisse einer *literarkritischen* Untersuchung²¹ des Textes stützen, die zeigen, daß die Komposition des Textes in seiner uns heute vorliegenden Form spät ist. Der Text muß im Laufe der Zeit gewachsen sein. Diese Teile fehlen auch bei Hippolyt. Dazu gehört u.a. der längere Titel (1,2–6), nach welchem die Schrift eine Paraphrase über den ungezeugten Geist ist, die nach dem Willen der Größe, der obersten Gottheit, Derdekeas, der Sohn dieser Gottheit dem Sêem offenbart hat. Ferner die Rahmenhandlung (1,6–17), in der geschildert wird, wie diese Offenbarung zustande kam: nach dem Vorbild der Hermetik²² und der Apokalyptik²³ wird das Denken Sêems vom Körper getrennt²⁴ und in die Nähe des Lichtes entrückt. Dort vernimmt er die Offenbarung des Derdekeas, zunächst eine Kosmogonie. In dieser könnten mehrere Lobpreisungen, an das erhabene, grenzenlose Licht gerichtet, sekundär sein.

An die Kosmogonie schließen sich im Wechsel mehrere Paränesen und Vorhersagen an. Sie sind an Sêem gerichtet, zuweilen wird aber auch—aus dem literarischen Rahmen fallend — eine Mehrzahl von Hörern angesprochen²⁵. Von 32,16–34,16 folgt eine Paraphrase der vorher im Text genannten Wesen, eingeleitet durch: „das ist die Paraphrase“²⁶. In 41,21 ff. glaubt man, das Ende der Schrift vor sich zu haben, weil die Rahmenhandlung vom Anfang der Schrift wieder aufgenommen wird: Sêem erhebt sich wie von einem langen Schläfe.

Es folgen dann aber noch 9 Seiten Text, vorwiegend eine Apokalypse und in 47,10 f. erhebt sich Sêem nochmals „wie von einem langen Schläfe“. Danach²⁷ spricht Sêem Makarismen, und der Traktat schließt mit einer Aufforderung des

²¹ Die literarkritische Untersuchung wird mit dem Kommentar zu dieser Schrift von mir vorbereitet, vgl. inzwischen die knappen Ausführungen von Wisse, aO. 130 f.

²² Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II,1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954, 49 ff.; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste* I, Paris 1944, 313 ff.

²³ Vgl. z.B. den slaw. Henoah (E. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, 217 ff.) und die Paulusapokalypse (E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokalypsen* II, Tübingen 1964, 536 ff.); Wisse, aO. 130 f.

²⁴ Vgl. auch H. Leisegang, *Der heilige Geist* I, Leipzig 1919, 163 ff. (die Ekstase und mystische Schau) und R. Lichtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901, 23 ff.

²⁵ VII 20,14; 24,2.4–16; 25,4–13 und 33,32.

²⁶ Wisse, aO. 130 hält diesen Teil der Schrift für die „actual paraphrase“.

²⁷ VII 47,16 ff.

Derdekeas an Sēm²⁸, von nun an auf Erden in Dankbarkeit und Glauben zu wandeln. Nach seinem Tode würden seine Anhänger in den Besitz dieser Lehre kommen.

Das genannte Material könnte sekundär sein. Dadurch würde der Umfang der „Paraphrase des Sēm“ reduziert, dem Bericht Hippolyts angenähert und gleichzeitig erklärt, warum diese Angaben und noch viele andere, die ich hier nicht aufzählen kann²⁹, im Bericht Hippolyts fehlen.

Als 2. Punkt müßten wir – falls die „Paraphrase des Sēm“ ihm vorgelegen hätte – eine wortwörtliche Wiedergabe einzelner Passagen im Bericht Hippolyts wiederfinden. Diese kann ich aber leider nicht feststellen. Es gibt zwar einige wenige Übereinstimmungen zwischen dem Bericht Hippolyts und der „Paraphrase des Sēm“, diese kann ich aber nicht als wortwörtliche Wiedergabe klassifizieren, sondern nur als – und damit kommen wir zu

Punkt 3 – mit redaktionellen Zusätzen versehene Wiedergaben. Hierzu rechne ich die Aussage über die drei Prinzipien: die Passage lautet in der „Paraphrase des Sēm“ (1,26–28): „es gab Licht und Finsternis und Geist war in ihrer Mitte“. Hippolyt (V, 19,2) sagt *αἱ δὲ τῶν ἀρχῶν, φησὶν, οὐσίαι φῶς καὶ σκότος· τούτων δὲ ἐστὶν ἐν μέσῳ πνεῦμα ἀκέραιον*.

Die Bezeichnung der drei Urkräfte als *ἀρχαί* bei Hippolyt könnte man als redaktionellen Zusatz bezeichnen, ebenso die Bezeichnung des Geistes als *ἀκέραιον*, die in der „Paraphrase des Sēm“ fehlt. Hier wird nur einmal (1,19) von einer ΔΥΝΑΜΙΣ ΠΛΗΚΕΡΑΙΟΣ gesprochen, aus der Sēm stammt. Übrigens ist noch ein verschiedener Sprachgebrauch bei Hippolyt und der „Paraphrase des Sēm“ zu verzeichnen: die drei Prinzipien bezeichnet Hippolyt³⁰ als *ἀρχαί* und deren Kräfte als *δυνάμεις*. In der „Paraphrase des Sēm“ werden aber die drei Prinzipien als ΔΥΝΑΜΙΣ oder ΗΘΟΣ ΠΛΗΚΕΡΑΙΟΣ³¹ oder als ΝΟΥΗΘ „Wurzeln“³² bezeichnet.

Als redaktionelle Zusätze Hippolyts könnte man in 19,3 u. 4 die Lage des Geistes als zwischen Finsternis *unten* und Licht *oben* betrachten und vielleicht auch die Beschreibung des Geistes als: „nicht ein Wehen wie ein Windstoß oder ein leichter Hauch, der bemerkt werden kann, sondern wie ein Duft der Myrrhe oder die feine Kraft des Räucherwerkes, das zusammengesetzt ist, die hindurchdringt mit unbegreiflichem, mit Worten nicht zu beschreibendem Wohlgeruch“³³, die in der „Paraphrase des Sēm“ ebenso fehlt wie die Angabe in 19,4, daß der Wohlgeruch des Geistes „sich ausdehnte und überall hingetragen wurde, wie wir beim Weihrauch im Feuer den Wohlgeruch überall hin sich verbreiten merken“³⁴.

²⁸ VII 48,30 ff.

²⁹ Sie werden in der in A. 21 genannten Untersuchung genannt.

³⁰ Z.B. in 19, 1.2.8.

³¹ VII 1,23 u.ö.

³² VII 2,7.

³³ Foerster, Gnosis I, aO. 384.

³⁴ Foerster, Gnosis I, aO. 384.

Als redaktionelle Zusätze Hippolyts müßte man ferner mehrere Paragraphen bezeichnen, etwa 19,7.9.10.12.14–21³⁵, die vollständig oder z.T. in der „Paraphrase des Sēm“ fehlen. Bei einigen wäre das durchaus zu rechtfertigen, weil sie nichts inhaltlich Wichtiges aussagen, wie etwa 19,7: „Ein natürliches Abbild davon ist im Antlitz des Menschen zu sehen: die Pupille, dunkel von den dahinter liegenden Wassern, erleuchtet durch den Geist. Wie nun die Finsternis um den Glanz kämpft, damit der Funken ihr dient und sie sehen kann, so kämpfen auch das Licht und der Geist um ihre Kraft, sie bestreben sich, ihre Kräfte, die mit dem dunklen und furchtbaren Wasser unten vermischt sind, zu bekommen und wieder an sich zu bringen“³⁶.

Dagegen erscheinen mir wichtige Aussagen bei Hippolyt, die in der „Paraphrase des Sēm“ fehlen, nicht als nur redaktionelle Zusätze Hippolyts. Ich greife 19,10 heraus: „Wie der Abdruck eines Siegels von einem Schlag her nach einem Zusammenstoß, so geschieht hier ähnlich das Zusammenstoßen der Kräfte zu dem hin, der die heraufkommenden Wesenheiten ausbildet. Da nun die Kräfte der drei Prinzipien unzählig sind und aus den unzähligen Kräften unzählige Zusammenstöße kommen, so sind notwendig Bilder unzähliger Siegel entstanden. Diese Bilder sind die Urbilder der verschiedenen Lebewesen“³⁷.

Vor große Probleme stellt uns die Tatsache, daß

4. *inhaltliche* Unterschiede zwischen der „Paraphrase des Sēm“ und dem Bericht Hippolyts bestehen, die nach der guten Arbeitsweise Hippolyts nicht auftreten dürften. Wir finden zwar oft dieselben Termini in beiden Schriften. Diese werden aber in anderem Zusammenhang genannt, so daß Unterschiede, ja Widersprüche zwischen beiden Texten zu verzeichnen sind. Ich beschränke mich wieder auf einige Beispiele:

Bei Hippolyt lesen wir in 19,5: „die Finsternis aber ist ein *furchtbares Wasser*“³⁸. Nach der „Paraphrase des Sēm“ aber ist die Finsternis „*Winde im Wasser*. Diese (nämlich die Finsternis) hatte den Nus, bekleidet mit einem unruhigen Feuer (2,1–3)“. Nach Hippolyt ist „mit dem Geist das Licht herabgezogen und heruntergebracht in die so beschaffene Natur“³⁹. Nach der „Paraphrase des Sēm“ (2,7–10) herrschten die drei Wurzeln „in sich allein und waren miteinander bedeckt, jede einzelne mit ihrer Kraft“. Bei Hippolyt lesen wir in 19,6 über die Finsternis: „Die Finsternis ist *nicht unverständig*, sondern ganz klug und weiß, wenn das Licht von der Finsternis weggenommen wird, bleibt diese allein, dunkel ohne Licht, ohne Kraft, ohne Wirken, schwach. Darum strengt sie sich mit aller Einsicht und Überlegung an, den Glanz und den Funken des Lichts mit dem Wohlgeruch des Geistes bei sich zu behalten“⁴⁰.

³⁵ Näheres vgl. in der in A. 21 genannten Arbeit.

³⁶ Foerster, Gnosis I, aO. 384 f.

³⁷ Foerster, Gnosis I, aO. 385.

³⁸ Foerster, Gnosis I, aO. 384.

³⁹ Foerster, Gnosis I, aO. 384.

⁴⁰ Foerster, Gnosis I, aO. 384.

In der „Paraphrase des Sêem“ (2,12 ff.) kannte nur das Licht „die Niedrigkeit der Finsternis und ihre Unordnung, daß die Wurzel nicht ebenbürtig war“ – d.h. daß Licht und Finsternis nicht ebenbürtig waren – von der Finsternis heißt es dort (2,15 ff.) „die Ungleichheit (*ἀνωμαλία*) der Finsternis aber war ohne Wahrnehmung, daß es nämlich nichts über ihm gibt“. Noch deutlicher werden die Unterschiede in den verschiedenen Aussagen über die Entstehung von Himmel und Erde. Bei Hippolyt heißt es in 19,11: „Aus dem ersten, großen Zusammenstoß der drei Prinzipien (d.h. von Licht, Finsternis und Geist) wurde das grosse Siegelbild von Himmel und Erde. Himmel und Erde haben das Aussehen wie der Mutterschoß, mit dem Nabel in der Mitte“⁴¹.

Nach der „Paraphrase des Sêem“ (19,23 ff.) nimmt Sêem, der Sohn der Größe, Tiergestalt an und bittet den Mutterschoß, die *μήτρα* – ich zitiere 19,29–20,10 – „zu veranlassen, daß ein Himmel und eine Erde entstehen, damit sich das ganze Licht erhebe, denn auf eine andere Weise würde die Kraft des Geistes nicht von der Fessel gerettet werden können, es müßte denn sein, daß ich – nämlich Sêem – ihr (dem Mutterschoß) in einem Tierausssehen erschien. Daher gewährte sie (die *Metra*) es mir (Sêem), als ob ich ihr Sohn wäre. Und wegen meiner Bitte erhob sich die Natur, da sie von der Kraft des Geistes und der Finsternis und dem Feuer besaß. Sie (die *μήτρα*) legte nämlich ihre Erscheinungsformen ab. Als sie sie weg- geworfen hatte, blies sie auf das Wasser. Der Himmel wurde geschaffen. Und aus dem Schaum des Himmels entstand die Erde“. Also nicht aus dem Zusammenstoß der drei Prinzipien, sondern durch das Blasen der *μήτρα* auf das Wasser entsteht der Himmel und aus dem Schaum des Himmels die Erde.

Von einem einzigen Zusammenstoß berichtet die „Paraphrase des Sêem“, während im Bericht Hippolyts mehrfach davon die Rede ist, wie Sie schon hörten. In 5,16 f. stößt der Nus der Finsternis mit dem ungezeugten Geist zusammen (*ἀντινάσσειν*, bei Hippolyt *συνδρομή* genannt). Das führt zur Spaltung der Natur in vier Teile, in vier Wolken.

Diese und weitere Unterschiede und Widersprüche zwischen der „Paraphrase des Sêem“ und dem Bericht Hippolyts lassen drei verschiedene Schlüsse zu:

1. Hippolyt ist seiner Arbeitsmethode untreu geworden und verändert seiner Bericht gegenüber der Vorlage oder
2. die von Frickel erschlossene Arbeitsmethode ist falsch oder
3. die uns vorliegende Paraphrase des Sêem war nicht Hippolyts Vorlage für seinen Bericht über die Sethianer.

Ich glaube nicht, daß die ersten beiden genannten Schlüsse richtig sind. Es ist nämlich wenig wahrscheinlich, daß Hippolyt seine Arbeitsmethode in seinem Bericht über die Sethianer geändert hat. Und die von Frickel erschlossene Arbeitsmethode ist – wie wir schon wissen – von ihm unabhängig von einem weiteren

⁴¹ Foerster, Gnosis I, aO. 385.

Wissenschaftler festgestellt worden. Inzwischen hat ihm auch Kurt Rudolph zugestimmt⁴².

So bleibt m.E. nur die 3. Möglichkeit als die sinnvollste bestehen, daß nämlich Hippolyt nicht die uns erhaltene „Paraphrase des Sêem“ als Quelle für seinen Bericht über die Sethianer benutzte, wie auch Wisse⁴³ meint. Das kann man m.E. bereits aus zwei Angaben des Hippolyt-Berichtes herauslesen, aus 21,1 und 22,1, die ich Ihnen vorlesen möchte, zunächst 21,1: „Solches und Ähnliches ist's, was sie (die Sethianer) in unzähligen Schriften sagen“⁴⁴ und 22,1 schreibt er: „Die Meinung der Sethianer erscheint uns damit deutlich genug gemacht zu sein. Wenn aber einer ihre ganze Anschauung kennenlernen will, vertiefe er sich in das Buch, das Paraphrase Seths heißt. Dort wird er alle ihre Geheimnisse finden“⁴⁵. Diese Aussagen lassen m.E. den Schluß zu, daß Hippolyt einige der – wie er sagt – unzähligen Schriften der Sethianer seinem Bericht zugrunde gelegt hat und er demjenigen, der die vollständige Geheimlehre der Sethianer kennen lernen will, auf die „Paraphrase des Seth“ verweist.

Selbst diese „Paraphrase des Seth“ muß nicht identisch sein mit der uns erhaltenen „Paraphrase des Sêem“. Es ist angenommen worden, daß ein Schreibfehler vorliegt⁴⁶, aber der Name **CHΘM** wird 25mal⁴⁷ in derselben Schreibung in dieser Schrift verwendet. Der Name Seth begegnet nicht in dieser Schrift, sondern in Codex VII nur im 2. und 5. Traktat: in der 2. Schrift nur im nachgesetzten Titel (70,12) *δεύτερος λόγος τοῦ μεγάλου Σηθ* und in der 5. Schrift, den „Drei Stelen des Seth“, siebenmal⁴⁸, sechsmal im vor- bzw. nachgestellten Titel und einmal im Text: **ΕΜΜΑΧΑ CHΘ** (128,28). Das heißt, in Codex VII wird zwischen **CHΘM** und **CHΘ** unterschieden. Daß eine Identität der Namen Sêem und Seth vorliegt – wie Wisse unter Verweis auf Augustin⁴⁹ annimmt – ist mir zweifelhaft. Bei Augustin ist Sêem nämlich der Sohn Noahs, in der „Paraphrase des Sêem“ aber ist Sêem nicht der alttestamentliche Sêm, Sohn des Noah, sondern ein Wesen, das – wie es in unserem Text (1,19) heißt – aus einer reinen Kraft stammt, der Zuerst-Seiende auf Erden ist (1,20–21). Er ist also der Stammvater einer gnostischen Schule, dem diese Lehren zuteil wurden, weil seine Wurzel ins Vergessen gefallen war (1,28–29). Er wird noch weitere Lehren auf der Erde erhalten (41,1 ff.), um sie öffentlich zu verkünden und nach seinem Tode werden sie von seinen Anhäng-

⁴² K. Rudolph in: ThR 37, 1972, 325 ff.; vgl. auch die Rezensionen bei D.M. Scholer in: NT 13, 1971, 326 (Nr. 2489 r–2492 r) und in: NT 14, 1972, 318 (Nr. 2685 r–2686 r). Bedenken erhebt K. Beyschlag in: ThLZ 95, 1970, Sp. 669 ff.; vgl. dazu Rudolph, aO. 329 f.

⁴³ Wisse, aO. 138.

⁴⁴ Foerster, Gnosis I, aO. 389.

⁴⁵ Foerster, Gnosis I, aO. 391.

⁴⁶ Doresse, aO. 154.

⁴⁷ Vgl. s.v. **CHΘM** im Index bei Krause in: Altheim-Stiehl, aO. 228.

⁴⁸ Vgl. s.v. **CHΘ** im Index bei Krause in: Altheim-Stiehl, aO. 228.

⁴⁹ Wisse, aO. 138 A. 1; Augustin, de haeresibus 19.

ern, seinem Geschlecht – wie es achtmal⁵⁰ heißt – weiter tradiert werden.

Es haben wohl vor allem die Namensähnlichkeit: „Paraphrase des Seth bzw. Sêem“ und die Gleichheit der drei Prinzipien Licht, Finsternis und Geist dazu geführt, daß die These aufgestellt wurde, die „Paraphrase des Sêem“ in Codex VII sei die Vorlage des Hippolyt für seinen Bericht über die Sethianer gewesen. Wisse⁵¹ hat bereits auf Irenäus, *adv. haer.* I 30,1 verwiesen, wo diese drei Prinzipien um die Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt sind, und Bousset hat bereits in seinen Hauptproblemen⁵² auf die iranischen Quellen verwiesen, was unser Gastgeber, Herrn Widengren, in seinem Messina-Vortrag⁵³ noch näher ausgeführt hat. Hier muß nun, nachdem der Text vollständig vorliegt, weiter gearbeitet werden.

Dazu gehört auch die Überprüfung der These von Wisse, daß die Vorlage Hippolyts eine sethianische Interpretation der „Paraphrase des Sêem“ mit christlichen Einschüben gewesen sei⁵⁴, was ich bezweifle. Vielleicht wird Frickel oder ein anderer Patristiker nach der von ihm erschlossenen Arbeitsmethode die Vorlage Hippolyts zu rekonstruieren versuchen⁵⁵. Es wird sich dann zeigen, ob diese erschlossene Vorlage als eine sethianische Interpretation der „Paraphrase des Sêem“ mit christlichen Einschüben bezeichnet werden kann oder nicht.

Bereits jetzt ist somit erwiesen, daß zwei der bei Nag Hammadi gefundenen Schriften, das „Apokryphon des Johannes“ und die „Paraphrase des Sêem“, die man nach ihrer Auffindung als Grundlagen von Kirchenväterberichten angesehen hat, diesen Kirchenvätern nicht in der uns bekannten Fassung vorgelegen haben können. Obwohl in dem Nag Hammadi Fund viele uns bisher unbekannte gnostische Originaltexte bekannt geworden sind, müssen wir bedenken, daß dieses erhaltene gnostische Schrifttum nur ein kleiner Teil des sehr umfangreichen gnostischen Schrifttums gewesen ist, von dem uns die Kirchenväter berichten. Es muß auch mehrfach gnostische Schriften gegeben haben, die denselben Titel trugen, weil die bei den Gegnern der Gnostiker überlieferten Zitate nicht in den gleichnamigen Schriften von Nag Hammadi enthalten sind⁵⁶.

Hoffen wir, daß die Untersuchungen der in Codex VIII und XI enthaltenen gnostischen Werke, die z.T. von den Gegnern Plotins verwendet worden sein sol-

⁵⁰ Dein Geschlecht: VII 26,2. 18 f.: 28,22; 31,2; 32,29; 34,17 f. 31f.; euer Geschlecht: VII 25,13.

⁵¹ Wisse, aO. 139 u. A. 1.

⁵² W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 121 ff.

⁵³ Widengren, aO. 57 ff.

⁵⁴ Wisse, aO. 138.

⁵⁵ Die Publikation der Rekonstruktion der Vorlage der Paraphrase, die den 2. Teil seiner Dissertation bildete, stellt Frickel (*Die „Apophysis Megale“*, aO. 10) in Aussicht.

⁵⁶ So findet sich z.B. das von Epiphanius überlieferte Zitat des Philippusevangeliums (übersetzt von H.-Ch. Puech in: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3. völlig neubearb. Aufl. hrsg. von W. Schneemelcher I, Tübingen, 1959, 195) nicht im Philippusevangelium von Nag Hammadi. Dasselbe gilt für das Ägypterevangelium, vgl. Puech, aO. 270.

len⁵⁷, ein positiveres Ergebnis liefern werden als die bereits untersuchten Schriften. Der „Allogenes“ aus Codex XI ist in der soeben erschienenen Facsimile-Edition von Codex XI bis XIII⁵⁸ allen Interessenten zugänglich geworden.

⁵⁷ Vgl. z.B. Puech, *Les nouveaux écrits*, aO. 129 ff.

⁵⁸ The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codices XI, XII and XIII, Leiden 1973, 45 ff. (= Taf. 51 ff.).

Discourses of the Gnostic Revealer

by George W. MacRae

In the religious literature of many ancient cultures of the Mediterranean region and beyond, the 'I-am' style of self-proclamation on the part of a deity is very widespread. Because it occurs in the biblical literature also, both Hebrew and Greek, it has been thoroughly discussed by such scholars as Norden, Bultmann, Schweizer¹ and others, and it is not my intention to offer any general presentation of it here. The authors mentioned, beginning with Eduard Norden,² have pointed out that the *ἐγὼ εἰμι* style is not ultimately Greek in origin but oriental. However, the *ἐγὼ εἰμι* proclamation does occur in early Greek sources, such as the Homeric Hymn to Dionysus.³ What is non-Greek is the repeated use of the form in aretalogies, a use not attested prior to Hellenistic times.⁴ It is precisely the repeated use of the expression which constitutes the revelation genre that I wish to discuss here.

I

Given the predominance of this usage in the Hellenistic period, and given the essentially revelatory quality of the Gnostic literature, it is not at all surprising that we should have abundant examples of the *ἐγὼ εἰμι* or simply *ἐγὼ* style in the Coptic Gnostic library from Nag Hammadi. The examples range from utterances of the risen or earthly Jesus in several writings to the solemn proclamations of unnamed revealers throughout several tractates. A few quotations will illustrate the Gnostic proclivity toward this particular genre. In the *Gospel of Thomas* (logion 77) Jesus says:

I am the light that is above them all.
I am the All. The All came forth from me,
and the All attained to me.
Cleave a (piece of) wood, I am there;
lift up the stone and you will find me there.⁵

¹ E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Stuttgart: Teubner, 1956⁴), 177–239; R. Bultmann, *The Gospel of John, A Commentary*, tr. G.R. Beasley-Murray et al. (Philadelphia: Westminster, 1971), 225–226; E. Schweizer, *Ego Eimi, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965³).

² *Agnostos Theos*, p. 183.

³ *εἰμι δ' ἐγὼ Διόνυσος ἐπιβρομος* . . . (line 56).

⁴ I am indebted to Professor Albert Henrichs of Harvard University for this observation.

⁵ CG II, 2, 46, 22–28. A. Guillaumont et al., *The Gospel According to Thomas* (Leiden: Brill, 1959), 43 (punctuation modified).

In the *Second Apocalypse of James* it is again Jesus, addressing James, who uses the I-am style:

I am the beloved;
 I am the just one;
 I am the Son of the Father.
 I speak as I have heard;
 I ordain as I have been commanded;
 I teach you as I have learned.
 Behold, I speak that I may go forth.
 Give heed to me . . .⁶

The ending of the *Apocryphon of John* in its longer version (CG II, 1; IV, 1) provides another example in which the speaker is Christ only by implication of the undoubtedly secondary literary attribution of the document; in reality it is Sophia in one of her manifestations or a variant of the Sophia figure who speaks:

Now I am the perfect Pronoia of the All.
 I changed myself into my seed,
 for I was of old, walking in every path.
 For I am the richness of the light.
 I am the remembrance of the Pleroma.
 I went about in the great darkness
 and I persevered until I went into the midst
 of the prison,
 and the foundations of chaos were shaken.
 And I hid myself from them because of their
 wickedness, and they did not know me.⁷

In addition to brief examples of this sort, which could easily be multiplied, there are whole tractates in the Nag Hammadi library which are written in this style. One example is the work called *The Three Appearances* in Codex XIII (2), in which a similar Sophia-type figure narrates a triple descent into the sense-perceptible world. Another, and much more striking, example is the work called *The Thunder: Perfect Mind*, with which the remainder of this discussion will be concerned.

II

The second tractate of Codex VI (pp. 13–21)⁸ is unique in the Nag Hammadi library in its combination of form and content and virtually unique as a distinct lit-

⁶ CG V, 4, 49, 8–17. Text in A. Böhlig and P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Halle, 1963), 71.

⁷ CG II, 1, 30, 11–21. Text in M. Krause and P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1962), 195.

⁸ Text in M. Krause and P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Glückstadt: Augustin, 1971), 122–132.

erary work in the context of literature from the Roman and Hellenistic periods. It is written entirely in the first person and mainly in the 'I-am' style. The document is nearly intact, with very minor lacunae at the tops of the first four pages and damage to a few lines at the tops of the remaining pages. Like all the Nag Ham-madi works, it is undoubtedly a translation from Greek. The manuscript may be dated with some probability in the latter half of the fourth century; the date of composition of the work is completely unknown.

The title, 'The Thunder: Perfect Mind,' $\Upsilon\epsilon\beta\rho\omicron\upsilon\tau\eta\iota\varsigma$: NOYC $\bar{\text{N}}\text{T}\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\text{C}$, is nowhere referred to in the body of the work⁹ and is quite unusual. The expression 'perfect mind' designating a celestial figure is not uncommon in the gnostic literature,¹⁰ but the designation 'thunder' is nowhere else found in the literature as a title. On the other hand, its association with deities and with heavenly voices is widespread: e.g. Job 26:14; John 12:29, Rev 6:1; in classical literature the familiar *Jupiter tonans*; the Isis aretology inscriptions; Greek magical formulas, and the like. In this tractate the title implies that the revealing figure who speaks is the voice of the thunder. In the literature on Gnosticism in antiquity there is one interesting parallel in Epiphanius' account of the 'Gnostics'. Referring to their use of a 'Gospel of Eve', he writes:

This is what they say: I stood upon a high mountain and saw a tall man and another one, short. And I heard as it were the voice of thunder (*φωνή βροντῆς*), and I drew near to hear, and it (or:he) spoke to me and said: 'I am thou and thou art I, and wherever thou art there am I; and I am sown in all. And whenever thou wilt thou gatherest me, and gathering me, thou gatherest thyself.'¹¹

In a translation of our document recently published in *Theologische Literaturzeitung*,¹² the members of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften have argued that the title should be read "Nebront, or Perfect Mind" ($\text{N}\epsilon\beta\text{-}\rho\omicron\upsilon\tau\eta\iota\varsigma$ H NOYC $\bar{\text{N}}\text{T}\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\text{C}$). They suggest that although unattested in this form, the name Nebront designates a revealer figure derived ultimately from the biblical Nimrod and appearing as Namrus in Mandaean sources and Nebroel or Nebrōth in Manichean. As a name for a Sophia-type figure, this would be similar to Barbelo. I must judge this suggestion unlikely even though there is a significant parallel to our document in the Mandaean *Ginza*. On paleographical grounds alone, 'Nebront' is not a possible reading.¹³

⁹ The reconstruction $\text{ΠNOY}\text{C}$ $\bar{\text{N}}[\text{T}\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\text{C}]$ at 18,9 is possible but merely a conjecture.

¹⁰ E.g. *Apocryphon of John* (II, 1) 8,29 and frequently in many tractates.

¹¹ *Pan.* 26. 3.1 (Holl, vol. 1, p. 278).

¹² Vol. 98 (1973) 97–104.

¹³ Whether the initial letter is to be read as Υ or N may perhaps be debated, but the mark of punctuation after $\Upsilon\epsilon\beta\text{-}\rho\omicron\upsilon\tau\eta\iota\varsigma$: shows that the scribe understood it as distinct from what follows;

In its content the entire work *The Thunder* is a proclamation in the first person, without any narrative context, by an apparently female deity who is not identified by name. There are no structural divisions in the discourse, but it is circular and repetitive in style, interweaving three types of statement: self-proclamations in the 'I-am' style, exhortations to heed the speaker, and reproaches for failure to heed, to love, to listen, and the like. The text begins:

I was sent forth from the power,
 and I have come to those who reflect upon me,
 and I have been found among those who seek after me.
 Look upon me, you who reflect upon me,
 and you hearers, hear me.
 You who are waiting for me, take me to yourselves.
 And do not banish me from your sight.
 And do not make your voice hate me, nor your hearing.
 Do not be ignorant of me anywhere or any time.
 Be on your guard. Do not be ignorant of me.
 For I am the first and the last.
 I am the honored one and the scorned one.
 I am the whore and the holy one.¹⁴

I know of only very few parallels to the contents of the document in Gnostic or biblical literature. Such appellations as 'the first and the last' are familiar from Isa 44:6; 48:12; Rev 1:17. And there is the saying about the inside and the outside familiar from the *Gospel of Thomas* (logion 22; 37, 26–27). But in general there is nothing specifically Christian or Jewish in *The Thunder*, nor indeed is there any clear reference to Gnostic mythology, though we shall return in a moment to the sense in which this is a Gnostic document.

The most distinctive feature of *The Thunder* is the fact that the assertions made by the speaker in the 'I-am' style are for the most part antithetical and even paradoxical.

For I am knowledge and ignorance.
 I am shame and boldness.
 I am shameless; I am ashamed.
 I am strength and I am fear.
 I am war and peace.
 Give heed to me.
 I am the one who is disgraced and the great one.¹⁵

The speaker does not merely claim to be the source or essence of what is good,

moreover, the loanword H, "or", would require a superlinear mark as in line 14 on the same page. See the photograph in *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VI* (Leiden: Brill, 1972)

¹⁴ CG VI, 2, 13, 2–18.

¹⁵ CG VI, 2, 14, 26–34.

wise, orderly, and the like, but she identifies herself with their opposites also. It is this feature of the work that markedly sets it off from most other examples of the 'I-am' proclamation in revelation literature, whether Gnostic or not.

III

As formal models for this style of discourse, two distinct uses of the self-proclamation genre come to mind. The first is in certain passages, especially the wisdom hymns, of the Old Testament and Jewish literature, typically the hymn of Proverbs 8, which like *The Thunder* is a blend of self-identification and invitation to hear:

- 4 To you, O men, I call,
and my cry is to the sons of men.
5 O simple ones, learn prudence;
O foolish men, pay attention.
12 I, wisdom, dwell in prudence,
and I find knowledge and discretion.
14 I have counsel and sound wisdom,
I have insight, I have strength.
15 By me kings reign,
and rulers decree what is just;
17 I love those who love me,
and those who seek me diligently find me.

But the wisdom hymns do not contain the long lists of 'I-am' statements, nor of course the element of antithesis. Some of the hymnic passages in Deutero-Isaiah also illustrate the form, and in one case (Isa 45:5–7) the antithetical element is applied to Yahweh's creative activity.

- 5 I am the Lord, and there is no other,
besides me there is no God;
I gird you, though you do not know me,
6 that men may know, from the rising of the sun
and from the west, that there is none besides me;
I am the Lord, and there is no other.
7 I form light and create darkness,
I make weal and create woe,
I am the Lord, who do all these things.

The second model for the form of *The Thunder* should be sought in the famous Isis inscriptions, the so-called aretalogies.¹⁶ These provide a model for the pattern of statements in the first person, ἐγὼ or ἐγὼ εἶμι, repeated at length and covering a wide range of subjects:

¹⁶ See W. Peek, *Der Istshymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin, 1930); J. Bergman, *Ich bin Isis* (Uppsala, 1968), and the review by D. Müller, *Orientalistische Literaturzeitung* 67 (1972) 117–130.

Isis am I, the queen of every land.
 And I was taught by Hermes,
 and with Hermes I discovered letters, the sacred
 and the profane ones, so that not everything
 should be written with the same letters.
 I set laws for men and I made legislation that
 none can set aside.
 I am the eldest daughter of Kronos.
 I am the wife and the sister of King Osiris.¹⁷

Just as in Hellenistic times the Isis hymns seem to have influenced the Jewish wisdom hymns, as Conzelmann has shown à propos of Sirach 24,¹⁸ so I take it the Gnostic author of *The Thunder* is familiar with the wisdom literature and the Isis aretologies or some combination of both.

IV

Bearing in mind the distinctive antithetical character of the material in our document, for which the Isis inscriptions do not account, we find few parallels elsewhere in ancient revelation literature. Let me enumerate a few examples that are more or less relevant. To begin with the remote, there are some interesting examples of the 'I-am' style, or its converse, 'you are', combined with antithetical predicates in the ancient Hindu literature at various levels.¹⁹ One instance from the Bhagavad Gita will suffice to show the genre:

I am the Father of this universe, and even
 the Source of the Father. I am the Mother of
 this universe, and the Creator of all. I am
 the highest to be known, the Path of purification,
 the holy OM, the three Vedas . . . I am life immortal
 and death: I am what is and I am what is not.²⁰

In view of the Indian thinkers' search for ways to express the otherworldly transcendence of the gods and the sense of illusion in worldly existence, such language is not surprising and is perhaps not very relevant for comparison with our document either.

In Iranian literature too there are traces of similar assertions, though without the 'I-am' form. For example, in the hymn of Vayu in *Yasht XV*, ch. 11, we have a few antithetical predications in the form 'my name is . . .'. Here the background is the dualism of worlds:

¹⁷ The Kyme inscription, lines 3a–6 (text in Bergman, *Ich bin Isis*, p. 301). Most of the epithets are standard in the inscriptions, though the latter vary in length and order.

¹⁸ H. Conzelmann, 'The Mother of Wisdom', in *The Future of Our Religious Past*, ed. J.M. Robinson (London: SCM, 1971), 230–243.

¹⁹ E.g. Rig Veda 10.125.4–8; Atharva Veda 10.8.27–28; Śvetāśvatara Upanishad 4.3–4. I am grateful to Professor D.M. Parrott for calling these passages to my attention.

²⁰ Bhagavad Gita 9.17–19. Translation J. Mascaró, *The Bhagavad Gita* (Baltimore: Penguin, 1962), 81.

My name is Vayu, O holy Zarathustra!
My name is Vayu, because I go through
(vyēmi) the two worlds, the one which
the Good Spirit has made and the one
which the Evil Spirit has made . . .

My name is He that goes forwards.
My name is He that goes backwards.
My name is He that bends backwards . . .

My name is He that unites; my
name is He that re-unites; my name
is He that separates.²¹

The motif is not a sustained one, however, though its use in a dualistic context may have some significance in comparison with *The Thunder*.

Perhaps one of the most important points of comparison is the Heraclitus tradition, which in the period when Gnosticism developed, was a popular form of speculation among Stoic philosophers and Church Fathers alike (Hippolytus preserves a number of the fragments precisely in his heresiological writing). Here too we fail to find the 'I-am' form, but antitheses, 'opposites', are predicated of the deity. The Heraclitan doctrine of the unity or harmony of opposites is well enough known not to require full description here. The unity is God or the Logos; the most illustrative passage to cite is fragment 67:

God is day night, winter summer, war peace,
satiety hunger, — *all the opposites, this is
the meaning* — and undergoes alteration in the
way that fire, when it is mixed with spices,
is named according to the scent of each of them.²²

One of the most enigmatic of the fragments even asserts that the 'Thunderbolt steers all things'.²³ Though it is quoted by Hippolytus in the same context as statements about the opposites, it may be nothing more than coincidence in comparison with our Gnostic tractate.²⁴ Kirk says of the unity of opposites in connection with fragment 67: "Here we learn that God is inherent in the world, that he underlies all change, and that he provides the essential unity of things which is elsewhere called the Logos. Presumably God has no separate existence outside the

²¹ Verses 43–47; *The Zend-Avesta*, Part II: The Sīrōzahs, Yaṣts, and Nyāyis, tr. J. Darmesteter, Sacred Books of the East XXIII (Oxford: Clarendon, 1883), 258–260.

²² Translation of G.S. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments* (Cambridge, 1954), 184. The italicized words are commonly regarded as a gloss, perhaps by Hippolytus himself. I am grateful to Professors A. Henrichs and A.H. Armstrong, who independently called my attention to the importance of Heraclitus in this context.

²³ *Ibid.*, p. 349: τὰ δὲ πάντα οὐκίζει κεραυνός.

²⁴ The latter uses βροντή whereas Heraclitus uses κεραυνός, but both words are common in association with Zeus.

phenomenal world – to this extent Heraclitus can be called a pantheist'.²⁵ It is probable that the common interest in Heraclitus and the opposites may have contributed something to the background of *The Thunder*. But it is apparent that the Nag Hammadi work is very distant from Heraclitus in its non-pantheistic dualism, its lack of a unifying element such as fire, its more radical identification of the divine speaker with both knowledge and ignorance.²⁶

Among other parallels to *The Thunder*, the 'I-am' statements of Jesus in the Fourth Gospel may be mentioned. These do not contain the antithetical content, however, except possibly for the assertion of John 11:25, 'I am the resurrection and the life'. Against the background of the two competing eschatological perspectives of the Fourth Gospel, resurrection and (eternal) life are in fact conflicting symbols. But this is an isolated example. One could also look to the 'Hymn of Christ', often characterized as Gnostic, in the apocryphal *Acts of John*, ch. 94–96. It uses the I style, though not *ἐγὼ εἰμι*, and contains a few examples of paradox or antithesis:

- 18 I will flee, and I will remain.
- 21 I have no house, and I have houses.
- 22 I have no place, and I have places.
- 23 I have no temple, and I have temples.
- 39 What I now am seen to be, that I am not.²⁷

The force of this comparison with *The Thunder* is weakened, however, when one recalls that the hymn is preoccupied with inculcating a docetic Christology.

The most striking, and perhaps most significant, parallel to our revelation discourse genre is to be found in Mandaean literature. It is the speech of 'Ewath, the holy spirit' in the so-called 'Book of Dinanukht', the sixth book of the *Ginza*. This is a peculiarly obscure part of the *Ginza* but perhaps a very ancient one. In it Ewath does not have the evil connotations she has elsewhere in the *Ginza* in her role as the goddess of the underworld. Dinanukht 'the wise scribe' (compare Enoch in Jewish literature) is portrayed as discovering in the book called Dišai the existence of the opposites death-life, darkness-light, error-truth, destruction-edification, wounding-healing, but despite his searching, he is ignorant of their whereabouts. Only a revelation can tell him, and Ewath the holy spirit appears in his Škina and identifies herself . . .

- I am death, I am life.
- I am darkness, I am light.
- I am error, I am truth.

²⁵ *Heraclitus*, p. 201.

²⁶ On the sense in which Heraclitus might have held that "good and bad are the same" without denying the law of contradiction, see Kirk, *Heraclitus*, pp. 93–96.

²⁷ Translation in *New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson, vol. II (Philadelphia: Westminster, 1964), 229–231.

I am destruction, I am edification.
 I am wounding, I am healing.
 I am the wise man who is older and earlier than
 the builder of heaven and earth.
 I have no kin among kings, and there is no other
 throne in my kingdom . . .²⁸

Perhaps this passage echoes an older *topos* in the Mandaean literature that has roots in common with *The Thunder*. Perhaps, too, the revelation of Ewath is related to the paradoxical utterances of the celestial Eve in certain of the Gnostic myths from Nag Hammadi.²⁹ To the latter we must now turn briefly.

V

In the Nag Hammadi literature itself, I know of only one significant use of similar assertions in the 'I-am' style, pointed out some years ago by Martin Krause.³⁰ Its significance lies in the fact that it suggests a function within the familiar Gnostic creation myth which such paradoxical revelation material may have had as the utterance of the heavenly Sophia-Eve. The example occurs in the untitled tractate (sometimes referred to as *On the Origin of the World*) in Codex II.

Now Eve is the first virgin. When she gives birth without a male, she is the one who has healed herself. Therefore it is said of her that she said: 'I am the portion of my mother and I am the mother, I am the wife, I am the virgin, I am the pregnant one, I am the physician, I am the comforter of pains. My husband begot me, and I am his mother and he is my father and lord. He is my power; whatever he wills he speaks. I come into being reasonably. But I have given birth to a lordly man'.³¹

In the parallel document *The Nature of the Archons* there is a trace of the same material, but without direct quotation.³² The context is the coming into being of the heavenly Eve in the Gnostic midrash on the Genesis story in which the creation and fall of Adam and Eve are projected onto a precosmic plane. In this form

²⁸ M. Lidzbarski, *Ginzā* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 207. On the passage see T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1949), 148–149.

²⁹ But Ewath (ⲉⲱⲏⲁ) is not the Mandaic name for Eve (ⲉⲱⲏⲁ). Nevertheless, the celestial Eve of the Gnostic myths is much more than the biblical personage.

³⁰ "Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte", *Le origini dello gnosticismo*, ed. U. Bianchi (Leiden: Brill, 1967), 82.

³¹ CG II, 5, 114, 4–15. Text in A. Böhlig and P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Berlin: Akademie, 1962), 74.

³² CG II, 4, 89, 14–17. Text in R.A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons* (Berlin: DeGruyter, 1970), 24.

of the myth Eve, the first virgin, who is also fertile, is the tradent of the gnosis, hence a revelatory figure. She is also a paradoxical figure as both virgin and mother of the living. The author of the untitled work clearly indicates that the revelatory hymn in the I style is not originally a part of the myth itself: 'It is said of her that she said . . . ?'

The passage cited in the untitled work is not taken directly from *The Thunder* but parallels fairly closely an early section of it.

I am the wife and the virgin.
 I am the mother and the daughter.
 I am the members of my mother.
 I am the barren one,
 and many are her sons.
 I am she whose wedding is great,
 and I have not taken a husband.
 I am the midwife and she who does not bear.
 I am the solace of my labor pains.
 I am the bride and the bridegroom,
 and it is my husband who begot me.
 I am the mother of my father,
 and the sister of my husband,
 and he is my offspring.
 I am the slave of him who prepared me.
 I am the ruler of my offspring.
 But he is the one who [begot me] before the time
 on a day of birth.
 And he is my offspring [in] (due) time,
 and my power is from him.
 I am the staff of his power in his youth,
 [and] he is the rod of my old age.
 And whatever he wills happens to me.³³

The images used are those having to do with familial relationships and birth, and even though there is a great deal of repetition in *The Thunder*, this set of images is not repeated. It may be the case, therefore, that both *The Thunder* and the untitled work incorporate a traditional passage that had its own independent existence. I find no other specific allusions to this passage elsewhere in Gnostic literature, however.

VI

The most challenging and most interesting question for the interpreter of the Nag Hammadi Gnostic documents is to inquire into the *meaning* of them. In this instance it is to ask the question, What is being asserted by the unusual document

³³ CG VI, 2, 13.20–14.9.

we have before us? I should like to suggest an answer to this question on three distinct levels of interpretation.

First, if we return for a moment to the Isis aretology model, it is clear that part at least of the purpose of the long list of identifications is to assert the universality of the goddess. Isis is 'the queen of every land'. She is identified with many deities and usurps their prerogatives; she is the author not only of creation but of all cultural, social, agricultural, economic, political, and religious conventions. But antitheses and contradictions are not predicated of her; on the contrary, it is Isis who distinguishes between opposites and thus is the source of order in the universe.³⁴ In *The Thunder*, on the other hand, the predications in the form of antithesis and paradox are used to show that the Gnostic revealer, whether Sophia or another, is of a totally other order that transcends cosmic, social, ethical and religious values. The deity is not the source of order in the cosmos, but is wholly transcendent with respect to the cosmos. Such an assertion of transcendence is not unexpected in a Gnostic work: one might compare the kind of *theologia negativa* we find in Basilides or in the Nag Hammadi work *Eugnostos the Blessed*.³⁵ But *The Thunder* is a striking way to assert the divine transcendence, for it implies the rejection of all value systems that are at home in the world. Perhaps we find a trace of a similar form of expression in the *Megale Apophasis* in the well known description of the divine power:

This is (the meaning of) their saying, 'I and thou are one, thou art before me, I am after thee'. This, he says, is one power, divided as being above and below, self-generating, self-increasing, self-seeking, self-finding, its own mother, its own father, its own sister, its own consort, its own daughter, its own son, father, mother, unity, the root of all things.³⁶

Secondly, the theoretical rejection or reversal of values in the world is in Gnostic literature an expression of the fundamental dualist perspective of the Gnostic. 'In this world', says the *Gospel of Philip*, 'there is good and there is evil. The good things in it are not good and the evil things in it are not evil. But there is something evil after this world which is really evil: what is called the middle. That is death'.³⁷ An even clearer statement of the attitude implied in *The Thunder* is found at an earlier place in the *Gospel of Philip*:

³⁴ Cf. R. Merkelbach, 'Der Eid der Isismysten', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967) 55–73.

³⁵ In translation by M. Krause in *Die Gnosis*, Zweiter Band, ed. W. Foerster (Zürich: Artemis, 1971), 37–39; CG III, 3, 71,14–74,19 (more fragmentary parallel in CG V, 1).

³⁶ Hippolytus, *Ref.* VI.17.2–3. Translation *Gnosis*, vol. I, ed. W. Foerster and R. McL. Wilson (Oxford: Clarendon, 1972), 258.

³⁷ CG II, 3, 68, 9–16. Text in J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe* (Strasbourg, 1967), 76.

Light and darkness, life and death, right-hand things and left-hand things, are brothers to one another. They are inseparable. For this reason the good are not good, nor the evil evil, nor is life life, nor death death. That is why each one will be dissolved into its origin from the beginning. But the things that are above the world are indissoluble, eternal.³⁸

In our document the heavenly voice can even assert 'I am knowledge, I am ignorance', for the divine truth is of a totally other order.

Finally, one must ask whether such theoretical assertions have any practical consequences for the Gnostic's life. Here we might recall the familiar charge of the patristic heresiologists that the Gnostics practiced all sorts of evil as an expression of their true identity with the transcendent world. In describing the Carpocratians and their way of life Irenaeus states as the basis of their conduct a principle that may sum up part of the implications of *The Thunder*.

They have raved with such madness that they claim to have in their power and to do anything whatever that is sacrilegious and impious. For, they say, things are evil or good only by human estimation.³⁹

He repeats the statement about the Carpocratians, using the formula 'some things are called good, some things evil, according to men's estimation, though nothing is by nature evil'.⁴⁰ And of the Simonians he says almost the same: οὐ γὰρ ἔστι φύσει κακός, ἀλλὰ θέσει.⁴¹

It has often been observed that the Nag Hammadi library contains little or nothing to substantiate the heresiologists' claim that the Gnostics practiced immorality. In general, that statement is true, but perhaps in the radical rejection of conventional values expressed in *The Thunder* we have a Gnostic author's own way of stating the principle quoted by Irenaeus.

Thus, even though *The Thunder* does not refer directly to any of the familiar Gnostic myths, it may best be understood as an expression of a profoundly Gnostic mentality. If the world of human experience is not in fact the true world, then its values and its order are proclaimed irrelevant by the voice of the thunder. Someone who in my opinion was decidedly not a Gnostic, St. Paul, could say much the same: 'There is no Jew nor Greek, there is no slave nor free man, there is no male nor female, for you are all one in Christ Jesus' (Gal 3:28). But he could not say that God is both knowledge and ignorance.⁴²

³⁸ CG II, 3, 55, 14–23. Text *ibid.*, p. 50.

³⁹ 'Sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt.' Irenaeus, *Adv. haer.* I. 25.3 (Harvey, p. 207).

⁴⁰ οὐδενός φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος. *Adv. haer.* I. 25.5 (Harvey, p. 210).

⁴¹ *Adv. haer.* I. 23.3 (Harvey, p. 194).

⁴² The author wishes to express his thanks to the members of the Colloquium for their fruitful discussion of this paper. In its slightly revised form, it incorporates several of their suggestions.

La Notion de Résurrection dans l'Épître à Rhéginos

par Jacques-É. Ménard

Les textes gnostiques ont toujours besoin d'être interprétés à deux niveaux différents, soit qu'ils dépendent d'une *Vorlage* qu'ils relisent dans une perspective gnostique, soit qu'ils veulent donner l'impression d'orthodoxie. L'auteur de l'*Épître à Rhéginos* pourrait se tenir bien près de la notion orthodoxe juive de résurrection et voudrait se faire l'interprète de la notion paulinienne de *σῶμα πνευματικόν*.

En effet l'eschatologie de *Rhéginos*, bien que plus individualisée que celle de Paul ou de l'iranisme, en a retenu des traits essentiels qu'il est bon de rappeler ici, avant de souligner que ce ne peut être toutefois le seul aspect sous lequel il faille étudier la notion de résurrection de ce traité, qui côtoie dans le Codex Jung l'*Évangile de Vérité*, par exemple, dont la notion de résurrection est bien celle d'un éveil à la conscience claire. Déjà dans *Rhéginos* la résurrection est une reprise en main de ce qu'on est. Une idée chère aux gnostiques.

I. Une première notion de résurrection dans l'Épître à Rhéginos

Tout comme *Rhéginos*, l'Apôtre Paul admettait en 1 *Cor* 15, 39 ss la pluralité des chairs. La sentence 23 de l'*Évangile selon Philippe* blâme également aussi bien ceux qui nient la résurrection de la chair que ceux qui la proclament¹ :

Il y en a qui
craignent de (*μήπως*) ressusciter nus.
C'est pourquoi ils veulent ressusciter
dans la chair (*σάρξ*) et ils ne savent pas que ceux qui
portent (*φορεῖν*) la [chair (*σάρξ*), ceux-là] sont nus.
Pour ceux qui se [dépouilleront] au point de se
mettre nus [ceux-là] ne sont pas nus. Il n'y a ni chair (*σάρξ*)
[ni sang qui peut] hériter (*κληρονομεῖν*)
[du Royaume de] Dieu. Quelle est celle qui n'hérite-
ra (*κληρονομεῖν*) pas? Celle que nous avons revêtue. Mais (*δέ*) quelle
est celle qui héritera (*κληρονομεῖν*)? Celle du Christ
et son sang. C'est pourquoi (*διὰ τοῦτο*) il a dit:

¹ Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, 1967 [commentaire, p. 142–143]. Nous soulignons le passage important.

« Celui qui ne mangera pas ma chair (σάρξ) et ne boira pas mon sang n'a pas la vie en lui ». Qu'est-ce que sa chair (σάρξ)? Sa chair (σάρξ) est le Logos (λόγος), et son sang, l'Esprit (πνεῦμα) – Saint. Celui qui a reçu ceux-là a une nourriture (τροφή) et une boisson et un vêtement. Moi, je blâme les autres, ceux qui disent qu'elle ne ressuscitera pas. Or (εἴτα), ils sont tous les deux dans la déchéance. Tu dis que la chair (σάρξ) ne ressuscitera pas. Mais (ἀλλά) dis-moi qui ressuscitera, pour que (ἵνα) nous te vénérions? Tu dis que l'esprit (πνεῦμα) est dans la chair (σάρξ), et il y a aussi cette lumière dans la chair (σάρξ). Car ce que tu diras, tu ne dis rien en dehors de la chair (σάρξ). Il faut ressusciter dans cette chair (σάρξ) parce que tout est en elle.

Et l'auteur de l'*Épître à Rhèginos* enseigne de la même manière (p. 47, 2–12)²:

... ne doute (δισταζειν) pas de la résurrection (ἀνάστασις), mon fils Rhèginos. Car (γάρ) si tu n'existais pas dans la chair (σάρξ), tu as reçu la chair (σάρξ) quand tu es entré en ce monde (κόσμος). Pourquoi (alors) ne recevras-tu pas la chair (σάρξ), si tu montes dans l'Eon (αιών)? Ce qui est supérieur à la chair (σάρξ) est pour elle cause (αἴτιος) de la Vie. Ce qui existe à cause de toi, n'est-il pas (μη) ce qui est tien ?

Aussi bien dans l'esprit de *Rhèginos* que dans celui de Philippe il est supposé à l'intérieur de l'homme un esprit, une chair qui est supraterrrestre, ou mieux une lumière, un peu comme cette lumière, dans l'iranisme, qui laisse l'élément terrestre (*gê-tik*) se fondre ou se transfigurer immédiatement après la mort en l'élément céleste (*mênok*)³. Tel est l'enseignement d'un autre passage de *Rhèginos* (p. 45, 24–46, 2):

² Notre traduction de l'*Épître à Rhèginos* se rapproche de celle des éditeurs de l'édition princeps. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till (R. McL. Wilson, J. Zandee), *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Codex Jung F. XXII^r – F. XXV^v (p. 43–50), Zurich-Stuttgart, 1963.

³ Cf. H. Corbin, *Le temps cyclique dans le mazdéisme*, dans *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), p. 149–183 ; J. Duchesne-Guillemin, *Espace et temps dans l'Iran ancien*, dans *Revue de Synthèse* 55–56 [XC] (1969), p. 259–280. Comme dans l'iranisme, le temps terrestre est dans la *Lettre d'Eugnoste* une copie du temps céleste : les 360 jours de l'année sont une réplique des 360 Puissances, cf. p. 84, 4 ss et M. Krause, *Eugnostosbrief*, dans W. Foerster, M. Krause, K. Rudolph, *Die Gnosis, II : Koptische und mandäische Quellen (Die Bibliothek der Alten Welt)*, Zurich-Stuttgart, 1971, p. 43.

Alors (τότε) donc, comme l'Apôtre (ἀπόστολος)
l'a dit, nous avons souffert
avec lui, et nous sommes ressuscités
avec lui, et nous sommes montés au ciel
avec lui. Mais (δέ), si nous
sommes manifestés dans
ce monde (κόσμος), le revêtant (φορεῖν),
nous sommes ses rayons (ἀκτίς)
et nous sommes
entourés par
lui jusqu'à notre couchant, ce qui
est notre mort en cette
vie (βίος) ; nous sommes attirés au ciel
par lui comme les rayons (ἀκτίς)
par le soleil sans que rien ne nous fasse
obstacle. Telle est
la résurrection (ἀνάστασις) spirituelle (πνευματικῆ),
qui engloûtit la psychique (ψυχικῆ)
tout aussi bien (ὁμοίως) que la charnelle (σαρκικῆ).

Ces dernières lignes laissent entendre que si la chair est sauvée, c'est d'une chair spirituelle qu'il s'agit, tout comme à la p. 46, 24 il sera dit que c'est l'esprit (νοῦς) qui sera sauvé. Et pourtant, un peu plus loin dans son traité (p. 47, 26–48, 12), notre auteur invoquera le témoignage de Mc 9, 14 ss sur la Transfiguration pour prouver que la résurrection de la chair n'est pas une illusion.

Il semble donc que l'Épître tenterait une synthèse de deux courants de pensée auxquels elle était confrontée : le courant judéo-chrétien, ou encore iranien, d'une résurrection de l'homme entier et celui, grec cette fois, d'une survie unique de l'esprit. Pour notre auteur, s'il y a dans sa pensée sur la résurrection discontinuité entre les deux états, terrestre et céleste, de la chair, il y a toutefois continuité, grâce à l'homme intérieur et à la chair spirituelle qui conserve des caractéristiques personnelles identifiables. Semblable interprétation se rapproche de la doctrine paulinienne, — bien que la résurrection survienne ici immédiatement après la mort —, et aussi de l'idée iranienne de la transfiguration du juste en sa *daēna* au moment de la traversée du pont Činvat. Mais d'autre part l'auteur de notre traité tient tout aussi fermement à l'idée que l'homme ressuscité est celui qui redécouvre ce qui est sien, — ce qui veut dire dans le langage gnostique, son « moi » essentiel et transcendantal (p. 47, 11–12) —, ou encore que l'homme ressuscité est celui qui se libère de ce monde et se ressaisit lui-même (p. 49, 32–36) :

... et il
sera délivré de cet élément (στοιχεῖον),
afin qu'il ne soit pas dans l'erreur (πλανᾶν), mais (ἀλλά)
se saisisse lui-même de
nouveau tel qu'il était d'abord.

Le maître de Rhèginos tente donc une synthèse entre deux courants de pensée aussi diamétralement opposés que le judéo-christianisme, d'une part, et l'hellénisme, d'autre part. La tentative de synthèse est par conséquent à étudier à deux niveaux, et cette synthèse se révèle encore une fois être plus du syncrétisme qu'une synthèse. Ainsi que nous l'avons à maintes reprises répété, la gnose est née dans des milieux populaires. Elle sait faire flèche de tout bois. Elle tente de rassembler en un tout homogène des éléments épars empruntés à des contextes différents et à des doctrines consistantes qui n'avaient été jusque là que le bien propre des Ecoles et des Académies. Le difficile problème des origines de la gnose demeure entier, si l'on ne tient compte de ce phénomène du syncrétisme de l'époque qui coïncide avec l'éclosion et la diffusion des manuels scolaires, s'adressant aux couches sociales de petite et de moyenne culture.

II. La notion juive et iranienne de résurrection

Les deux conditions corporelles de *σῶμα ψυχικόν* et de *σῶμα πνευματικόν* que Paul oppose l'une à l'autre reflètent l'idée qu'on se faisait de la résurrection dans les milieux rabbiniques. Certains passages rabbiniques mettent expressément en rapport l'esprit et la résurrection des morts 'aux jours du Messie'. De tous ces textes celui qui éclaire de manière décisive le milieu littéraire de l'adamologie dont dépend Paul et qui est renfermée dans l'expression *πνεῦμα ζωοποιούν* est le *Genesis Rabba* 14 (10c)⁴ :

Et il insuffla dans ses narines (Gen 2, 7 b). Ceci enseigne qu'Il l' (Adam) a façonné comme une masse sans vie s'étendant de la terre jusqu'au ciel pour lui insuffler ensuite une âme. Car en cet éon la vie lui est accordée par le moyen de la respiration, tandis que dans l'éon à venir il la recevra comme un don ainsi qu'il est écrit : Et je mettrai mon esprit en vous (Ez 37, 14).

L'auteur rabbinique oppose comme Paul la condition humaine première à celle des temps messianiques, obtenue à la résurrection et due à une nouvelle effusion de l'Esprit divin. Semblable interprétation d'Ez 37, 1—14 est courante chez les

⁴ Cf. J. Theodor, *Bereshit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, Berlin, 1912, p. 132. Les dimensions immenses d'Adam sont celles de l'Adam-macrocosme de la littérature rabbinique, cf. *Tanch B* תוֹרֵיִךְ 19 a « Dieu créa l'homme à son image » (*Gen* 1, 27). Et il le créa dans des dimensions qui s'étendaient d'un bout à l'autre du monde » ; aussi *Gen R* 8 (6a). 19 (13a) ; *Pesiqta R* 46 (187 b) ; *Sanh* 38 b, 18 ; H.-M. Schenke, *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen, 1962, p. 127—130. Cette ressemblance de l'homme à l'image de Dieu a été influencée par la représentation répandue en Orient d'un Roi paradisiaque doué de propriétés divines, mais aussi par l'idée encore plus répandue d'un géant primordial dont les dimensions rejoignaient celles du cosmos dans lequel il s'étendait, tel le Purusha hindou, cf. *Rg Veda* X, 90 ; K. Rudolph, *art. Urmensch*, dans *RGG*³, 1962, VI, col. 1195—1197.

rabbins³; l'oracle fait même l'objet de la lecture liturgique au temps de la Pâque⁶. La Règle de la Communauté de Qumrân (1 QS IV, 20–23), pour ne citer que ce témoignage entre bien d'autres, établit également un lien essentiel entre l'homme eschatologique et l'esprit de sainteté. Il y est dit qu'au 'moment de sa visite' ou 'du jugement' Dieu nettoiera les oeuvres de chacun et qu'il épurera le coeur de l'homme

en arrachant tout l'esprit de perversité de ses membres charnels et le purifiant par l'esprit de sainteté de tous les actes d'impiété ; et il l'aspergera de l'esprit de fidélité comme d'une eau lustrale.
(Ainsi seront enlevées) toutes les abominations mensongères (où) il s'était vautré par l'esprit de souillure.
Il fera comprendre aux justes la connaissance du Très-Haut et enseignera la sagesse des Fils du ciel (les anges) aux parfaits de conduite.
Car eux, Dieu les a choisis en vue de l'Alliance éternelle et toute la gloire d'Adam leur (appartiendra).

L'auteur se rapproche de 1 Cor 15 lorsqu'il mentionne la transformation radicale de l'homme dans les termes d'une purification, au moyen de l'effusion de l'esprit, de ce qui est 'charnel'. Il n'y avait qu'un pas à franchir pour mentionner un corps purifié par l'esprit, un *σῶμα πνευματικόν*.

Mais par delà Qumrân, nettement influencé par le dualisme iranien, s. Paul et l'auteur de l'Épître à Rhèginos rejoignent certaines idées chères à l'Avesta récent sur la résurrection, celle, entre autre, du *Yesht* 22, 7–12. Le texte décrit la rencontre de l'âme du juste et de sa *daēna*, représentée sous les traits d'une jolie jeune fille se tenant dans un beau jardin. A l'admiration du juste devant une telle apparition la *daēna* répond, comme le fait le vêtement au jeune prince du *Chant de la Perle* des Actes syriaques de Thomas⁷, qu'elle est la nature de son propre corps et que, si elle est belle, c'est parce que le juste l'a rendue ainsi grâce à ses bonnes actions, ses bonnes paroles et ses bonnes pensées (vv 11–12)⁸ :

11. Alors sa propre nature lui répond. Je suis, ô jeune homme, tes bonnes pensées, tes bonnes paroles et tes bonnes actions, la nature même de ton propre corps. Qui t'a faite de cette grandeur (de demander le jeune homme), de cette excellence, de cette beauté, avec une odeur si parfumée, ainsi triomphante, dominant tes ennemis, telle que tu te présentes à moi ?

12. C'est toi, ô jeune homme, qui m'a faite ainsi (formée de) ton bon penser, (de) ton bon parler, (de) ton bon agir, la nature de ton propre corps avec cette grandeur, cette excellence, cette odeur parfumée, cette force victorieuse triomphant des ennemis.

³ Cf. *Pesiqta* 76 a ; *Pesiqta R*, Supplément I (192 b) ; *Gen R* 77 (49c) ; *Lev R* 27 (125 c) ; *Midr Qoh* III, 15 (20b).

⁶ Cf. *T B Megilla* 31 a.

⁷ Cf. J.-E. Ménard, *Le «Chant de la Perle»*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), p. 289–325.

⁸ Nous empruntons la traduction de C. de Harlez, *Avesta. Livre sacré de Zoroastre* traduit du texte zend (*Bibliothèque Orientale*, V), Paris, 1881, p. 570–571. C'est nous qui soulignons.

La tradition iranienne qui s'est cristallisée dans ce texte du *Yesht* a pu facilement servir de substrat à l'eschatologie qumrânienne et paulinienne, et elle expliquerait partiellement la notion que notre auteur a de la résurrection. Son idée de chair spirituelle, renfermant une lumière, rejoint celle des iraniens prônant que l'être matériel et terrestre (*gêtik*) et que l'être spirituel et céleste (*mênok*) sont remplis d'une lumière qui leur sert de lien.

Il ne faudrait pas toutefois s'y méprendre. La résurrection est bel et bien déjà arrivée pour le gnostique de *Rhèginos* (p. 49, 9–16) :

... ne va pas
comprendre (*νοεῖν*) partiellement (*μερικῶς*), ô (*ὦ*) Rhègi-
nos, ni (*οὔτε*) te conduire (*πολιτεύεσθαι*)
selon (*κατὰ*) cette chair (*σάρξ*), à cause de
l'Unité —, mais (*ἀλλά*) dégage-toi
des divisions (*μερισμός*) et des
liens, et déjà (*ἤδη*) tu possèdes
la résurrection (*ἀνάστασις*).

Et si cette possibilité existe pour le gnostique de remonter d'une multiplicité à une Unité, dont la résurrection n'est en somme que le symbole, c'est parce que celle-ci ne fait que lui restituer ce qui est sien (p. 47, 2–12). Or, c'est là toute la notion centrale d'un autre traité gnostique à la lumière duquel il faut aussi interpréter le *De resurrectione*. Ce traité est l'*Évangile de Vérité* du Codex Jung.

III. La connaissance de soi et la résurrection dans l'*Évangile de Vérité*

La connaissance exposée par l'*Évangile de Vérité* (p. 27, 11–15) est une connaissance de soi-même, c'est-à-dire une reconnaissance par le spirituel de son origine divine : « Tous les espaces sont ses émanations (?) (du Père)⁹. Ils ont su que c'est de lui qu'ils sont sortis, comme des fils d'un Homme parfait. »¹⁰ Ou encore : « Celui qui possèdera ainsi la gnose connaît d'où il est venu et où il va. Il sait, comme quelqu'un qui, s'étant enivré, s'est détourné de son état d'ivresse, a accompli un retour sur soi-même et a rétabli cc qui lui est propre. »¹¹ Cette prise de conscience et cette reconnaissance de ses origines est le moyen de remonter vers le Père : « Alors, celui qui sait prend ce qui lui est propre et il l'attire à soi. Car celui qui est ignorant est déficient, et il manque de beaucoup, puisqu'il manque de ce qui doit le perfectionner. Puisque la perfection du Tout est dans le Père, il est nécessaire que le Tout remonte vers Lui (et) que chacun prenne ce qui lui est propre.* »¹² Et c'est ainsi que le spirituel atteint à l'immortalité et aussi à la résurrection.

⁹ L'expression † signifie originellement un "don" ; vu le contexte, elle pourrait signifier ici 'émanation'.

¹⁰ Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile de Vérité (Nag Hammadi Studies, 2)*, Leyde, 1972, p. 54.

¹¹ p. 22, 13–19.

¹² p. 21, 11–22.

En effet, si cette prise de conscience de soi-même est décrite comme une sortie de l'enivrement causé par l'oubli (σωε, λήθη)¹³, elle est comparée au songe dont se réveille celui qui possède la connaissance, ou encore, à la résurrection elle-même : « Mais ils (les gnostiques) les (fictions du sommeil) abandonnent comme un rêve dans la nuit et, la gnose du Père, ils l'apprécient à la mesure de la lumière. C'est ainsi qu'ont agi tous ceux qui étaient comme endormis, lorsqu'ils étaient ignorants, et c'est ainsi qu'ils se redressent, comme s'ils s'éveillaient. Heureux celui qui est revenu à lui et s'est réveillé, et bienheureux celui qui a ouvert les yeux des aveugles ! Et l'Esprit s'est empressé de le ressusciter, tendant la main à celui qui était étendu par terre, il le consolide sur ses pieds, car il n'avait pas encore ressurgi. »¹⁴

La grande remarque qui s'impose à la lecture de ces textes de l'*Évangile de Vérité*, c'est que nous avons affaire ici à une « pensée dominée par la nostalgie d'une situation initiale qui commande toute actualité, par un mythe de la *Urzeit* et de l'*Ursprung* »¹⁵. C'est dans la mesure où elle remontera au Plérôme-Olympe que l'âme se reconnaîtra elle-même et qu'elle sera délivrée de toutes ces Puissances qui la retenaient à la matière et à l'erreur. Et elle en sera délivrée par le *νοῦς*, le *λόγος*, le *πνεῦμα*. Et les grands événements historiques comme celui du Christ, par exemple, deviennent ici de l'atemporel et du mythique¹⁶. Le Christ en croix n'est que le symbole de l'homme crucifié à la matière¹⁷, et la résurrection elle-même est devenue le symbole du passage de l'inconscient ou du subconscient à l'état de conscience pure.

Comme on peut le constater, la notion de 'connaissance' dans l'*Évangile de Vérité* se rapproche beaucoup de celle des milieux gnostiques ou gnosticisants¹⁸. Si l'on voulait maintenant tenter de donner une définition de la gnose en partant de ce que nous venons de dire et en apportant quelques autres témoignages émanant des milieux les plus divers du gnosticisme, on pourrait dire que la principale caractéristique de cette mystique, c'est avant tout une connaissance du 'moi' véritable, sans laquelle la connaissance de tout ce monde et de toute la cosmologie dont les divers systèmes gnostiques sont avant tout redevables à leurs milieux respectifs, ne saurait être ni totale ni universelle. Cette connaissance du 'moi' est la condition primordiale à laquelle prétend la gnose¹⁹. A travers son moi, le gnostique voit

¹³ Cf. p. 17, 14, 33, 36 ; 18, 1, 6, 8, 11, 18 ; 20, 38 ; 21, 36.

¹⁴ Cf. p. 25, 11–25.

¹⁵ Cf. H.-Ch. Puech, *La gnose et le temps*, dans *Eranos Jahrbuch* 20 (1952), p. 110 ; K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis*, *ibid.* 8 (1940–1941), p. 157–229.

¹⁶ Cf. H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 110.

¹⁷ Cf. *Évangile de Vérité*, p. 30, 2–31, 4 ; Platon, *Phédon*, 83 d. La notion platonicienne de la croix devait être exploitée par les courants gnostiques ultérieurs, cf. G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), p. 221 s.

¹⁸ Cf. J.-E. Ménard, *La 'Connaissance' dans l'Évangile de Vérité*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 41 (1967), p. 1–28 ; Id., *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit*, dans *Christentum und Gnosis (=Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 37)*, Berlin, 1969, p. 59–64.

¹⁹ H.-Ch. Puech a démontré dans ses cours du Collège de France que le phénomène de la gnose est sensiblement le même partout, cf. par ex., *Annuaire du Collège de France* 58 (1957–1958), p.

Dieu. C'est de l'immanentisme grec ou oriental, non du créationisme biblique²⁰. L'Homme Primordial est cette parcelle de divinité que nous devons reconnaître en nous-mêmes²¹. Et puisque notre destin se joue dans l'Olympe céleste où les anges²² sont notre 'moi' transcendantal, il faut que toutes les semences de divinité que nous portons en nous-mêmes se groupent autour du Sauveur, afin de pouvoir entrer au Plérôme²³. C'est alors que l'homme, n'oubliant plus sa racine²⁴, devient

233–239 ; *ibid.* 62 (1961–1962), p. 195–203 ; *ibid.* 63 (1962–1963), p. 199–213 ; *ibid.* 64 (1963–1964), p. 209–226. Ainsi dans le manichéisme, cf. C.-R.-C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook*, part. II, Stuttgart, 1938, p. 219, 19–20 ; Augustin, *Contre Fortunat*, XX : p. 99, 21–23 Zycha : *qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet ex qua originem trahat* ; dans le mandéisme, cf. *Livre de Jean*, p. 170, 17–18 Lidzbarski ; *ibid.*, p. 171, 16–19 ; *Ginzâ de gauche*, III, 4 : p. 513, 5–10 Lidzbarski ; chez les Grecs, cf. Platon, *I Al.*, 133 b. d ; Cicéron, *Tuscul.*, V, 70 ; Sénèque, *Ep.*, LXXXII, 6 : p. 302, 6–12 Hense ; Plotin, *Enn.*, V, 1, 1 ; VI, 9, 1. 7. Dans un texte de Tourfân le héros se prétend fils de roi, fils de Zarwân, cf. F.-W.-K. Mueller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*, II (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*), Berlin, 1904, p. 29. Le manichéen doit retrouver son 'moi' (grêv), cf. F.-C. Andreas, W.-B. Henning, *Mittelranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*), Berlin, 1934, p. 877. Le *Chant de la Perle* des *Actes syriaques de Thomas* décrit la descente du fils du roi dans un pays étranger et son oubli du Père ; à la lecture d'une lettre (cf. *Évangile de Vérité*, p. 19, 34–35) le fils se reconnaît, il entend l'appel du Père, il se convertit, se revêt des habits royaux et remonte vers son Père. On lisait déjà en 1949 sous la plume de M. Puech la même définition du phénomène gnostique manichéen : « Comme dans toutes les gnoses également, cette connaissance de soi et de Dieu contient en elle-même la certitude du Salut. Se connaître, c'est, en effet, se reconnaître, retrouver et récupérer son vrai 'moi', auparavant obnubilé par l'ignorance où nous plongeait notre mélange avec le corps et la matière ; la *gnôsis* est *epignôsis* . . . Il y a consubstantialité entre Dieu et les âmes ; les âmes ne sont que des fragments de la substance divine. Ce qui revient à dire que c'est une partie de Dieu qui est ici-bas déchue, liée au corps et à la matière, mêlée au Mal. Mais, du même coup, nous sommes assurés que Dieu ne saurait se désintéresser du Salut de ses membres, ainsi engloutis et souffrants, qu'il les ressaisira et les réintégrera à lui. En somme, à travers nous, c'est Dieu qui se sauvera lui-même : Dieu sera à la fois sauveur et sauvé ; il sera le 'Sauveur-sauvé', figure centrale de tout gnosticisme. Et nous-mêmes, nous sommes aussi des 'sauveurs-sauvés'. L'élément à sauver est notre âme ; l'élément sauveur, l'esprit ou l'intelligence (en grec, le *noûs* ; dans les textes nord-iraniens, le *manûhmêd*), la partie supérieure de nous-mêmes dont émane l'acte de connaissance et qui nous est restituée par cet acte même », cf. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (*Bibliothèque de diffusion*, LVI), Paris, 1949, p. 71–72.

²⁰ Cf. *C.H.*, XIII, 22.

²¹ Cf. Hippolyte, *Elench.*, V, 6, 6 : p. 80, 5–9 Wendland ; V, 8, 38 : p. 96, 7–9 ; X, 9, 2 : p. 268, 15–16.

²² Cf. *Évangile de Vérité*, p. 19, 27–33. Le terme copte ΜΟΥΗΓ ΝΞΟ signifie littéralement « création, ouvrage, disposition, formation de face ». Semblable interprétation de *Mt* 18, 10 est communément alexandrine. De plus, certaines théories marcosiennes prétendaient que les anges contemplant la face du Père, qu'ils en sont 'les formes' ou qu'ils tirent en haut 'les formes', c'est-à-dire les 'spirituels' ou les 'gnostiques' qui sont les images ou les reflets des anges, cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 13, 3 : I, p. 118, 6–7 Harvey ; I, 13, 6 : I, p. 125 ; I, 14, 1 : I, p. 131, 13 ; H.-Ch. Puech, dans *Evangelium Veritatis* (*Studien aus dem C.-G. Jung-Institut*, VI), Zurich, 1956, p. 52 ; W. Voelker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (*Texte und Untersuchungen*, 57), Berlin, 1952, p. 403 s. La réunion de l'image et de l'ange constitue le thème central du nouvel *Évangile selon Philippe*.

²³ Cf. *Extraits de Théodote*, 26, 3 : p. 112 Sagnard ; 34, 2 : p. 134 ; 42, 2 : p. 150 ; 49, 1 : p. 162.

²⁴ Cf. *Ginzâ de droite*, XV, 20 : p. 379, 19–34 Lidzbarski ; *Ginzâ de gauche*, III, 4 : p. 513, 5–17 ; J.-E. Ménard, *L'Évangile de Vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, 1962, In-

Fils du Père. Les ouvrages gnostiques préfèrent le mot 'Père' à celui de Dieu, pour mieux souligner la filiation divine de l'Homme parfait. C'est le cas de l'*Évangile de Vérité*, où Dieu n'apparaît que deux fois, alors que le 'Père' y revient plus de quatre-vingt fois.



Comme dans le cas d'autres écrits gnostiques²⁵, l'*Épître à Rhéginos* et sa notion de résurrection sont à interpréter à deux niveaux. Si l'écrit est redevable à un milieu judéo-chrétien et iranien de sa notion de chair spirituelle, il l'est tout autant, sinon davantage, à un milieu hellénistique où l'immortalité est avant tout celle du *νοῦς*. L'*Épître à Rhéginos* n'est pas un chef-d'œuvre mais une œuvre de petite ou de moyenne littérature qui tente une synthèse. Elle demeure du syncrétisme dans son amalgame d'éléments hétéroclites qu'elle ne réussit pas à fondre en un tout consistant. De plus, dans ces milieux de petite et de moyenne culture les distinctions trop nettes que l'on voudrait établir entre l'hellénisme de l'immortalité de l'âme et le judaïsme de la résurrection des corps ne valent pas. Notre traité tient avant et par-dessus tout à une retrouvaille des origines divines de l'homme par l'homme lui-même, et sur ce point il se sépare du don paulinien d'un *σῶμα πνευματικόν*. L'homme est une émanation de Dieu, il n'est pas sa créature. En ressuscitant, il se ressuscite lui-même.

dex, s.v. *βίζα*, p. 214. L'emploi de *βίζα* pour souligner l'origine divine du *νοῦς* est fréquent dans la littérature hermétique, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV : *Le Dieu inconnu et la gnose (Études Bibliques)*, Paris, 1954, p. 187, n. 4 ; Oppien, *Halieutica*, I, 409 Meir : *Ζεῦ πάτερ εἰς δὲ σε πάντα καὶ ἐκ σέθεν ἐπιπίωνται*.

²⁵ Cf. J.-E. Ménard, *Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus*, dans *Christentum und Gnosis*, p. 46–58.

The Three Steles of Seth and The Gnostics of Plotinus

by James M. Robinson

The purpose of this paper is to itemize the close similarities between the Three Steles of Seth (Nag Hammadi Codex VII, Tractate 5) and two other Nag Hammadi tractates, *Allogenes* (XI, 3) and *Zostrianos* (VIII, 1),¹ as an indirect way of associating the Three Steles of Seth with Neo-Platonic gnostics mentioned by Porphyry in his *Life of Plotinus* 16 as producing “revelations by Zoroaster and Zostrianos and Nicotheos and Allogenes and Messos and other people of the kind”, works refuted by Plotinus’ school.

The Nag Hammadi tractates *Allogenes* and *Zostrianos*, though not in their titles designated revelations, seem to fit the Neo-Platonic context so well that their identification with the tractates mentioned by Porphyry has not been seriously put in question.² If such works as *Allogenes* and *Zostrianos* circulated in Neo-Platonic circles as *revelations* of *Allogenes* and of *Zostrianos*, the Three Steles of Seth, though not listed by Porphyry, might have circulated in such circles as the revelation of Dositheos. The Three Steles of Seth is designated in the text in a

¹ Quotations from these tractates (and from Codex X) are based on draft translations being prepared for The Coptic Gnostic Library edition by myself (The Three Steles of Seth), Orval Wintermute and John D. Turner (*Allogenes*), John H. Sieber (*Zostrianos*) and Birger Pearson (*Marsanes*). There were early reports to the effect that the apocalypse of Messos in Porphyry’s list had also been discovered in the Nag Hammadi library, along side of *Allogenes* in Codex XI. Jean Doresse, “Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte: La bibliothèque de Chenoboskion”, *VigChr* 3 (1949) 135. Henri-Charles Puech, “Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte (Premier inventaire et essai d’identification)”, *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, 1950, p. 106. Even though these reports were given credence by the encyclopaedia article of M.S. Enslin, “Messos, Apocalypse of”, *The Interpreter’s Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1962), III, 365–366, they are erroneous. The tractate *Allogenes*, comprising pp. 45–69 of Codex XI, refers to Messos as the recipient of the revelation (XI, 50, 19; 68, 28). These leaves must have been attributed to a separate tractate in order to make the identification with the title in Porphyry’s list.

² John H. Sieber, “An Introduction to the Tractate *Zostrianos* from Nag Hammadi,” *Novum Testamentum* 15 (1973) 233–240, reaches this conclusion for *Zostrianos* on the basis of his work as first translator of the tractate. The view is followed by Francisco Garcia Bazán, “Gnostica: El Capitulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio”, *Salesianum* 36 (1974) 463–478, who moves from Sieber’s tentative dating of *Zostrianos* “no later than Plotinus’ death in 270 A.D.” (p. 238) to the roundly affirmed date “anterior to the school year of 265–266 when Plotinus produced his anti-gnostic argument” (p. 472, note 34).

rather odd way as a revelation. The term seems to dangle at the conclusion of the text as if an afterthought: "And you taught yourselves the infinite things. Marvel at the truth which is within them, and (at) the revelation" (127,23–26). Thereupon follows the subscript title "The Three Steles of Seth". This title is a firmly-fixed nomenclature, since it is reflected in the superscript titles of the three parts, "The First Stele of Seth" (118,24–25) etc. and the subscript titles of the first two parts, "The First Stele of Seth" (121, 16–17) etc. This would lead one to expect, in view of the absence of a superscript title, an *incipit* such as one finds: "... the three steles of Seth, the father of the living and immovable race" (118, 11–13). It is all the more surprising that this predictable *incipit* is preceded by "The revelation of Dositheos of ..." (118, 10–11), since neither Dositheos nor the term 'revelation' recurs in the body of the tractate. Thus the *incipit* and the *explicit*, perhaps at a redactional level, prominently mark the tractate as a revelation, to which, as in the formulation of titles by Porphyry, is appended the designation of the legendary personage to whom the book is ascribed.³ Since Seth is firmly established as the ultimate author, Dositheos can at best be introduced as transmitter (118, 14–19). Thus Porphyry could have had this tractate in view in suggesting there were revelations of other persons he did not itemize.

I. Allogenes

The tractate *Allogenes* does not mention Seth by name, nor does the tractate the *Three Steles of Seth* use the name *Allogenes*. But in his report on the *Archontics* Epiphanius (40, 7, 2) refers to *Σήθ, ὄν καὶ Ἀλλογενῆ καλοῦσι*. *Allogenes* is a predicate of the great invisible Spirit in the *Gospel of the Egyptians* (IV, 50, 21; *allogenos* in III, 41, 6–7), in which Seth plays a predominant role. And a passage in the *Three Steles of Seth* (VII, 120, 1–15) does play on what seems to be a variant translation, *kegenos*, "another race", which is interpreted: "thou art not similar" (VII, 120, 6). This race is then "over another race", i.e., the term seems to be used as an adversative pair, "the one . . . the other". The same is then repeated in the plural of "my seed". Thus the titles of the two tractates do point to some relationship.

The most distinctive formal trait of the *Three Steles of Seth* is the three-fold organization of the tractate. Although this structural trait is not shared with *Allogenes* (though found in the *Trimorphic Protennoia*, XIII, 1), the three-fold structure seems to be a reflex of a central theological concept that is shared with *Allogenes*. Various triadic terms occur in the *Three Steles of Seth*, predominantly in the second stele addressed to Barbelo. She is 'thrice' (VII, 122, 12; 123, 25), 'three-

³ Alexander Böhlig and Frederik Wisse, *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, in *The Coptic Gnostic Library (Nag Hammadi Studies 4; Leiden: E.J. Brill, 1975)*, pp. 18–23, present a discussion of the similar phenomenon in the titles of the *Gospel of the Egyptians*, a tractate which in various respects is similar to the tractates discussed here.

fold' (VII, 122, 11; 123, 24), 'a triple power' (VII, 121, 32–33; 123, 23). She is also "from one indivisible triple [power]" (VII, 121, 31–32), to whom reference may be made in VII, 120, 20–22, "he who was given to us in triple power". Of this triadic language only the term 'triple power' occurs in *Allogenes*, where it does so frequently. It is apparently associated with Barbelo at least in XI, 64, 34–36, "the triple power of the first thought of the invisible spirit", since the first thought is identified with Barbelo (XI, 53, 27–29) and is no doubt the *Protennoia* of XIII, 1 (called Barbelo XIII, 38, 9). The designation 'triple male' is used in the first stele (VII, 120, 29–30; 121, 8–9; cf. "he who caused the malenesses that really are to become male thrice" 120, 17–19), and frequently in *Allogenes*.

In both tractates this threeness is understood as derived from a oneness that persists in the plurality. The *Three Steles of Seth* states: "Thou wast divided everywhere; thou didst continue being one" (VII, 121, 10–11). "Thou hast become numerable . . . Thou didst continue being one (f.). Yet becoming numerable in division, thou art threefold. Thou art truly thrice, thou one (f.) of the one (m.)" (VII, 122, 8–13). In *Allogenes*, in addition to the paradoxical expression 'the indivisible dividing likeness' (XI, 53, 29–30), there is an important passage (XI, 49, 28–38, see below) which provides a philosophical rationale for the basic concept that "the three are one, although they are three by individuation".

Whereas the *Three Steles of Seth* consists primarily of hymnic praise addressed to the divine, *Allogenes* consists primarily of revelations, including an ecstatic trip in which revelation takes place. Hence the predominant literary forms occurring in the two tractates are not parallel. Yet there is one section in *Allogenes* consisting of hymnic praise offered by *Youel* that may be compared with the praise common in the *Three Steles of Seth*, and there is one section of the *Three Steles of Seth* referring to an ecstatic trip comparable to the ecstatic trip in *Allogenes*. The comparison tends to indicate that the two tractates belong to the same tradition, even though each is devoted primarily to a different aspect of a shared experience.

The hymnic praise in *Allogenes* is as follows (XI, 54, 11–37):

Thou art great, *Armedon*! Thou art perfect, *Epiphaneus*! And in accord with that energy of thine is the second power and the knowledge from which blessedness derives, *Autoer*, *Beritheus*, *Erigenaor*, *Orimenios*, *Aramen*, *Alphleges*, *Elelioupheus*, *Lalameus*, *Yetheus*, *Noetheus*! Thou art great! He who knows [thee] knows the All! Thou art one, thou art one, he who is good, *Aphredon*! Thou art the aeon of aeons, he who is perpetually! — Then she (sc. *Youel*) praised the entire one, saying: *Lalameus*, *No[eth]eus*, *Senaon*, *Asine[us]*, . . . *riphanios*, *Mellephaneus*, *Echemaoni*, *Smoun*, *Optaon*, he who is! Thou art he who is, the aeon of aeons, the unbegotten, who is higher than the unbegotten ones, *Yatomenos*, thou alone for whom all the unborn ones were begotten, the unnameable one!

This invocation of praise is to be compared with a passage in the *Three Steles of Seth* which invokes by name a similar list of mythological personages (VII, 125, 23–126, 16):

Thou art one, thou art one, just as there is one (who) will say to thee: Thou art one, thou

art a single living spirit! How shall we give thee a name? We do not have it. For thou art the existence of them all! Thou art the life of them all! Thou art the mind of them all! Thou [art he in whom they all] rejoice! Thou hast commanded all these [to be saved] through thy word [. . .] who is before him, the Hidden One, blessed Senaon, [he who] brought himself forth, [Asi]neus, [. . .]ephneus, Optaon, Elemaon, great Power, Emouniar, Nibareus, Kandephoros, Aphredon, Deiphaneus, thou who art Armedon to me, power-begetter, Thalanatheus, Antitheus, thou who existeth with thyself, thou who art before thyself!

These passages share specific acclamations (“Thou art one”, “he who is”) and the concept of being unnameable, as well as mythological names (Senaon, Asineus, Optaon, [Echemaoni = Elemaon?], Aphredon, Armedon). Elsewhere in the two tractates there are further shared mythological personages (Barbelo, Autogenes, Kalypptos and Protophanes). And acclamations in the Allogenes passage that are not present in the parallel passage in the Three Steles of Seth do occur elsewhere in the Three Steles of Seth: “Thou art perfect” three times in VII, 121, 14–16; *megas* acclamations (“great is . . .”) in VII, 119, 15; 121, 20; “the good” as a predication in VII, 119, 15–16; “thou art the aeon of aeons” in VII, 124, 8–9; “unbegotten” as a predication in VII, 119, 22 and as a vocative in VII, 123, 21–22. Thus the one section of hymnic praise in Allogenes makes use of the same stock phrases one finds throughout the Three Steles of Seth. When during his ecstatic trip Allogenes saw “all those about whom I had heard” and “praised all of them” (XI, 58, 36–38), one may well assume the praise, had it been recorded, would also have been like that found in the Three Steles of Seth. But rather than recording the praise, as does the Three Steles of Seth, Allogenes records the trip itself.

The ecstatic trip in Allogenes apparently involves an ascent through three heavens corresponding to the threefold structure of the deity, Mind, Life and Existence. Allogenes is “taken by the eternal light out of the garment that was upon me, and taken up to a holy place whose likeness cannot be revealed in the world” (58, 26–34). Here, standing “above my knowledge” (59, 1), Allogenes “[inclines] to the knowledge of the totalities” (59, 2–3), which may be a reference to Mind, since Knowledge represents Mind in the triad in 49, 26–28; “He is Vitality and Knowledge and That-which-is”. Then Allogenes “saw [holy] powers” (59, 4–5) who instruct him. This instruction (59, 9–60, 12) consists of an outline of the further ecstatic trip which is then narrated (60, 15–61, 28) in a way quite parallel to the instruction. Thus one has what amounts to two accounts that can be compared to clarify the underlying conception. The description of ecstasy that had introduced the whole section (58, 26–33) apparently implies that Allogenes has already risen ecstatically to a first place of revelation, for before further ascent he is to behold (59, 10) or hear (60, 16) his own blessedness in silence, ‘knowing’ himself as he is (59, 12–13). Then there is a ‘withdrawal’ (*αναχωρεῖν*) to the ‘Vitality’ (59, 14; 60, 19–20). This Vitality, corresponding to Life (cf. 49, 31. 35), the second, female personage in the presupposed trinity, is designated as “moving” (59, 16), “an undivided, intellectual, eternal motion” (60, 25). Thereupon follows a further ‘withdrawal’, if (or when) Allogenes wishes to stand (59, 18–19; 60,

29–30), to the Existence (*ὑπαρξις*), the highest personage in the trinity, which is standing and stilling itself according to the likeness of the one who truly stills himself (59, 21–23; 60, 32–36). Here Allogenes receives “a revelation of him by means of a primary revelation of the unknown one” (59, 27–29; 60, 38–61, 1). This supreme being is characterized paradoxically as “the one whom, if you should know him, be ignorant of him” (59, 30–32; 61, 17–19). It is apparently this sense of reticence in the presence of the numinous that comes to expression in a third use of the term “withdraw”, which hence may not be a still further withdrawal from the world, but rather the turn to the descent: When “you become afraid in that place, withdraw to the rear because of the energies” (XI, 59, 34–35). It would be parallel to the injunctions “[do not] further dissipate” (60, 3), “do not desire to be [eternal]” (60,5), “cease hindering the effortlessness that exists in you by seeking incomprehensible matters” (61, 25–28). The warnings become in the actual narration a transition to an audition: “. . . rather hear about him in accordance with the capability provided by a primary revelation and disclosure” (61, 28–31). Thereupon follows a *theologia negativa* that is quite parallel to that in the Apocryphon of John (BG 8502, 23–25), many of whose phrases also recur in the third stele. At the end of this audition is the injunction “do not seek anything more, but go” (67, 22–24). “It is not fitting to waste more time seeking” (67, 33–35). Then follows the motif typical of the conclusion of a revelation, the recording of the revelation for the worthy (Allogenes’ son Messos).

This three-stage ascent followed by descent that Allogenes describes twice in such detail seems to be mentioned in passing at the conclusion of the Three Steles of Seth (VII, 127, 6–21), with the implication that the hymnic praise recorded on the three steles was used during such a trip: “He who will remember these and give glory always will become perfect among those who are perfect and unattainable by suffering from any quarter. For they all bless these individually and together. And after these they shall be silent. And just as they were ordained, they ascend. After the silence, they descend from the third. They bless the second; after these the first. The way of ascent is the way of descent.” The reference to silence may imply the presence at the peak of the ascent of the Ineffable, “the One who truly stills himself and rules over all these in silence and effortlessness” (XI, 59, 23–26), “the Mediator of the Triple Power who dwells in stillness and silence and is unknown” (XI, 61, 19–22). “When you become perfect in that place, still yourself” (XI, 59, 36–37). Thus Allogenes helps to understand the ascent implicit in the recitation of the three steles and the Three Steles of Seth helps to understand the kind of praise that seems to have been an integral part of the trip.

II. Zostrianos

The name Zostrianos occurs not only in the subscript title to VIII, 1 and the appended cryptogram, but (unlike the name Zoroaster that occurs only in the cryptogram) also occurs in the body of the tractate, including the fragmentary *in-*

cipit. But this does not present a basic impediment to associating the tractate with the Three Steles of Seth, since the name Seth is also prominent in Zostrianos, as “the son of Adamas, Seth” (VIII, 30, 9–10; cf. 51, 14). Even the rare and cryptic name Emmacha Seth (VII, 118, 28) recurs (VIII, 6, 25: Seth Emm[acha]) in a cluster of parallel names: Geradamas (VIII, 6, 23, cf. VII, 118, 26), Autogenes (VIII, 6, 24, cf. VII, 119, 16) and Mirothea(s) (VIII, 6, 30, cf. VII, 119, 12); cf. VIII, 51, 14–16: “[the Son] of Adamas, Se[th Emma]cha Seth, Father of [the] unshakeable [race].” Especially the conclusion of Zostrianos is similar to the Three Steles of Seth. “And I joined with all of them, and I blessed . . .” (VIII, 129, 8–9) is similar to the opening of the Three Steles of Seth (VII, 118, 20–21): “Many times I joined in giving glory with the powers.” Then Zostrianos begins his proclamation addressed to the Sethians (VIII, 130, 16–17): “Know those who are alive and the holy seed of Seth.” Zostrianos “wrote three tablets and left them for knowledge to those who come after me, the living elect” (VIII, 130, 1–4). Although the term stele is here replaced by tablet (*πίξος*), this could be a reference to the three steles apparently composed by Seth and transmitted to Dositheos, who “gave them to the elect” (VII, 118, 16–17); if not a direct reference to the tractate the Three Steles of Seth, the same tradition must be presupposed.

The trinitarian pattern shared by the Three Steles of Seth and Allogenes also occurs in Zostrianos. ‘Triple power’ is an attribute of the invisible spirit (VIII, 24, 12–13; 79, 21–22; 87, 13; 97, 2; 118, 11–12; 128, 20; cf. 80, 18). ‘Triple male’ is also common (VIII, 24, 4; 44, 30; 51, 22; 52, 16; 61, 17–18). The triad of Existence, Life and Mind, with Knowledge representing Mind (as in Allogenes) and the second and third interchanged, occurs in reverse order in a listing of ‘perfect waters’ (VIII, 15, 4–17):

The water of Life which belongs to Vitality, that in which you have now been baptised in the Autogenes; [and the water] of blessedness which [belongs to] Knowledge, that in which you will be baptised in the Protophanes; and the water of Existence which belongs to divinity which belongs to the Kalyptos. And the water of [Life exists in] a power, that belonging to [blessedness] (exists) according to substance, and that belonging to [divinity] (exists) according to [Existence].

The association of blessedness with Knowledge or Mind also makes it possible to identify the triad in VIII, 14, 13–14: “the Existence and the blessedness and Life”. Given the mythological names associated in VIII, 15, 4–17 with the three philosophical personages (Existence = Kalyptos, Life = Autogenes, Mind = Protophanes), one may detect the triad at several places in Zostrianos where the three mythological personages occur together. “And the only-begotten Kalyptos, since he pre-exists, is an origin of the Autogenes; he is a god and a fore-father, a cause of the Protophanes, a father of his parts; he is a father-god since he is a first knowledge. And he is unknown, for he is a power and a father from himself. Therefore, he is [fatherless], and the invisible, triple power, the first thought [of] all [these], is the invisible spirit.” (VIII, 20, 4–18; similarly also 22, 4–14; 44.

24–31; 58, 14–16; 124, 14–22). In *Allogenes* the triad of names occurs together twice: *Autogenes* (XI, 51, 26; 58, 12), *Protophanes* (XI, 51, 20; 58, 17), *Kalyptos* (XI, 51, 17; 58, 19). Although this triad of names does not occur together in the *Three Steles of Seth*, all three names are attested: The name *Kalyptos* occurs only as the abbreviated *nomen sacrum* KLS (VII, 122, 14; 123, 1; 126, 5), which in *Allogenes* is spelled out fully (XI, 45, 31; 46, 31; 51, 17; 58, 19; the plural XI, 46, 33); in *Zostrianos* both forms occur. In the *Three Steles of Seth* the name *Autogenes* occurs at VII, 119, 16 and the name *Protophanes* occurs in connection with *Mind* in VII, 123, 5–6: “*Protophanes*, great male *Mind*.”

Like *Allogenes*, *Zostrianos* is more occupied with the narrations of an ecstatic trip and the accompanying revelation than with the hymnic praise involved in such ecstasy. Yet the same stock of hymnic phrases and mythological names found in the *Three Steles of Seth* recurs in the few instances of hymnic invocation in *Zostrianos*.

Thou art one, thou art [one], thou art one, the child of [the child . . .] *Yato[menos]* . . . Thou art one, thou [art one . . .] *Semelel* [. . .], *Telmachae* [. . .], *Omothem* [. . .] . . . Thou art spirit from spirit. Thou art light from light. Thou art [silence] from silence. Thou art thought from thought, the son of [god]. (VIII, 51, 24–52, 2. 6–9. 18–24)

Thou art great, *Aphr[edon]*, thou art perfect, *Neph[redon]*. — She says to his Existence, Thou art great, *Deipha[neus]*, his activity and life and divinity. Thou art great, *Harmedon*, the one belonging to [all] the glories *Epiph[aneus]*. (VIII, 86, 13–20)

In addition to such stock phrases of invocation as “thou art one” and “thou art perfect”, and familiar names such as *Aphredon*, *Deiphaneus* and (*H*)*armedon*, the formula “thou art N from N” occurs in the *Three Steles of Seth* (VII, 120, 26–28): “Thou art a Father from a Father, a word from a command.” The comparison drawn above between the passage involving mythological names in the *Three Steles of Seth* (VII, 125, 23–126, 16) and the main hymnic passage in *Allogenes* (XI, 54, 11–37) also applies here, since part of the passage from *Allogenes* recurs in *Zostrianos* (VIII, 88, 10–21):

Be[rithus, *Erigenaor*], *Or[imene]os*, *Ar[amen]*, *Alph[ege]s*, *Elilio[upheus]*, *Lalameus*, *Notheus*, thy name is great [. . .] is strong; that one who knows brings truth to all these. Thou art one, thou art one, thou art *Siou*, *E[. . .]*, *Aphredon*, the aeon of the aeons of the perfect great one, the first *Kalyptos*.

The two texts are so nearly identical that one must postulate, if not a dependence of one on the other, then a mutual dependence on some fixed text.

Although *Zostrianos* has too many extensive lacunae to speak with certainty about the overarching train of thought, the tractate begins with an ecstatic trip leaving behind “those very ones to whom you will return another [time] in order to preach to a living [generation] and to save those who are worthy” (VIII, 4, 13–17), to which the tractate returns toward the end when *Zostrianos* descends to the world to “go about preaching the truth to all of them” (VIII, 130, 8–9). There

are more stages in the ascent in Zostrianos than the triad reflected in Allogenes and the Three Steles of Seth. This could be the result of preceding (or succeeding) the triad by other stages, and/or subdividing members of the triad into more than one stage each. Such possibilities are suggested by the ecstatic trip in a comparable though fragmentary tractate, Marsanes (X, 2, 16–19. 26–28; 3, 18–19. 25–26; 4, 2–4. 7. 10–11. 13–22):

The first [and the] second and the [third] are the cosmic and the material . . . The fourth [and the] fifth which are above, [these] you have come to know. . . . But the sixth, concerning the self-begotten ones. . . . And the [seventh], concerning the self-begotten power . . . And the eighth, concerning the Mind which is [male]. . . . The ninth . . . [The] tenth, [concerning Barbelo, the] virgin . . . [The eleventh] and [the twelfth] speak of the Invisible One who possesses three powers and the spirit which does not have being, belonging to [the first] Unbegotten (f.). The thirteenth speaks concerning [the] Silent One who was not known.

Zostrianos describes the ascent as follows (VIII, 4, 21–24; 5, 14–21. 26–6, 2):

I very quickly and very gladly went up with him (sc. an angel) to a great light-cloud. I [released] my body upon the earth . . . I was baptised there, and I received the image of the glories which are there. I became like one of them. I passed out from the airy [earth], and I passed by the copies of the aeons, after having been baptised there seven times [in] living [water] . . . I ascended to the repentance which [really] exists, [and I was] baptised there four times. I passed by the sixth [. . .]. And I ascended to the [. . .].

Then Zostrianos mounts through four aeons, in each of which he is baptised in the name of Autogenes, takes on a heavenly existence and stands on the aeon (a fifth such baptism is reported in VIII, 53, 14–54, 1). Between each stage there is blessing, which is reported most fully between the first and second: “With the souls I blessed the divine Autogenes and the [fore-]father, Geradamas . . . Autogenes, the [first] perfect [man] and Seth Emm[acha and] the son of Adamas, the [Father of the immovable] race and the [four Illuminators] . . . and Mirothea, the mother . . . and Prophania . . .” (VIII, 6, 21–31). Between the other stages the reference to blessing is briefer: “With the sons of [Seth] I blessed these very ones” (VIII, 7, 8–9). “I [blessed] these very ones” (VIII, 7, 15–16). “And I [blessed these very ones]” (VIII, 7, 21–22). Although the text becomes increasingly fragmentary and hence the course of events difficult to trace, this four-fold (or five-fold) ascent associated with Autogenes may well be followed by comparable ascents to the other two members of the triad, as in Allogenes and the Three Steles of Seth. Perhaps an ascent to Protophanes is involved in a fragmentary section near the middle of the tractate (VIII, 61, 15–23; 62, 12–14; 63, 10–19):

Then she brought me into the great [aeon], the place where the perfect triple male (is). And I saw the invisible child in invisible light. Then she again baptised me . . . Yoel . . . said to me, “You have [received] all the [washings] in which she is worthy to [give] baptism.” . . . She [stripped me] and she went (and) stood before the Protophanes. Then I was [stand-

ing] above my spirit praying fervently to the great lights within [thought]. I was calling upon Salamex and Se[. .]en and the all-perfect . . .

Similarly some two-thirds through the tractate references to “the first Kalyptos” (VIII, 85, 11) and to “Existence” (VIII, 85, 13; 93, 6–7) followed by the fragment “if you give glory concerning him” (VIII, 93, 3–5) may indicate the third stage in the triad is being attained. Although the fragmentary nature of these sections makes it difficult to determine the structure in which these phrases are to be placed, a passage earlier in the tractate leads one to expect some such development (VIII, 18, 5–10).

The great, male, invisible, perfect Mind, Protophanes, has his own water, as you will see when you arrive at his place. This is also the case with the unborn Kalyptos.

The ascent seems to be correlated with hymnic praise throughout (VIII, 44, 24–31).

I brought a blessing to the living and unborn [God who is] in truth and (to) the unborn [Kalyptos] and (to) the Protophanes, (the) invisible, perfect, male Mind, and (to) the invisible triple male child and (to) the divine Autogenes.

Toward the end of the tractate the descent seems to be narrated stage by stage (VIII, 129, 4–12. 16–17. 22–130, 1):

He brought me into Protophanes, the great, male, perfect Mind, and I saw all these who were there in the manner in which they exist in it within one. And I joined with all of them, and I blessed the Kalyptos aeon and the virgin Barbelo and the invisible spirit . . . I came forth to the perfect individuals . . . And when I again came to the aeons of the Autogenes, I received a true likeness, pure, worthy of perception. I came down to the copies of the aeons and I proceeded to the airy [earth].

This is comparable to the descent in Allogenes and the Three Steles of Seth. It is at this point that the three tablets are written for the living elect. Zostrianos then “came into the perceptible world and put on my temple” (VIII, 130,4–7), and began to preach to “the holy seed of Seth” as “those who are alive” (VIII, 130, 16–17).

III. Neo-Platonism

The importance these Nag Hammadi tractates may have for the history of Neo-Platonic thought can be illustrated from one striking instance. In 1933 E.R. Dodds⁴ drew attention to an elaboration of the Existence-Life-Mind triad found in Proclus, *Elements of Theology* 103; though all three ingredients occur in each member, each receives its name from that one of the three that predominates: *καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ*

⁴ E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1933, second edition 1963), pp. 92, 93, 254, and in the *Addenda et corrigenda* of the second edition, p. 346.

νῶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν. In 1957 Pierre Hadot⁵ moved this *theologoumenon* back from the Fifth to the Fourth Century by pointing it out in Marius Victorinus, *adv. Arium* IV 5: “Haec tria accipienda ut singula, sed ita ut qua suo plurimo sunt, hoc nominentur et esse dicantur. Nam nihil horum quod non tria sit. Esse enim hoc est esse, si vivat, hoc est in vita sit. Ipsum vero vivere, non est vivere quod vivat intelligentiam non habere. Quasi mixta igitur, et, ut res est, triplici simplicitate simplicia.”⁶ In 1960 he identified the same doctrine in a letter to Marius Victorinus from Candidus (I, 3, 16–21): “Et vero ipsum esse, ipsum est et vivere et intellegere. Secundum enim quod est, et vivit et intelligit et, secundum quod vivit, et est et intellegit et, secundum quod intellegit, et est et vivit et secundum unum tria et secundum tria unum et secundum ter tria unum, unalitas simplex et unum simplex.”⁷ Hadot concludes⁸ with regard to Marius Victorinus and Candidus, “Cette doctrine, à peu près unique dans tout le quatrième siècle, leur est commune”. But this doctrine can be traced back to the Third Century in language almost identical with that of later centuries, since it occurs in Allogenes (XI, 49, 28–38): “For then That-which-is constantly possesses his Vitality and Intellect, and Vitality possesses Existence and knowledge. The Intellect possesses Life and That-which-is. And the three are one, although they are three by individuation.”⁹

At the conference on Les sources de Plotin sponsored by the Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique on 21–25 August 1957 Hadot presented a paper on “Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin”. Although he could not document the basic triad prior to Plotinus, he identified parallel triads in earlier texts and hence presented the following hypothesis: “Les manuels ou résumés de la doctrine de Platon avaient, dès avant Plotin, fait une place spéciale à la triade être-vie-pensée, en la rapprochant de la division des trois parties de la philosophie et de la distinction entre les trois étapes de la *paideia*.”¹⁰ If however this triad is now found to permeate a series of Nag Hammadi tractates, some of which were known to Plotinus, the whole question needs to be restudied. This is only one of the many places in which one can sense the loss to the advancement to knowledge involved in the fact that for a generation since their discovery the Nag Hammadi codices have remained largely inaccessible. One can only imagine how different the 1957 conference on the sources of Plotinus might have been if this material, twelve years after its discovery, had been actually available.

⁵ Pierre Hadot, “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, 3; Geneva: Fondation Hardt, 1966), p. 127.

⁶ *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la trinité*, text established by Paul Henry, introduction, translation and notes by Pierre Hadot (Sources chrétiennes, 68–69; Paris: Les éditions du Cerf, 1960), pp. 514–515.

⁷ In *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la trinité*, pp. 110–111.

⁸ In the Introduction to *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la trinité*, p. 23.

⁹ XI, 49, 30–33 presents a corrupt text reading as it stands” . . . Intellect, and the Life has Vitality possesses Non-Existence and Knowledge . . .”

¹⁰ “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, p. 128.

Since the presentation of this paper in August 1973 Michel Tardieu has published the first part of a useful study of the Three Steles of Seth in relation to the vocabulary of Neo-Platonism. He locates the Three Steles of Seth "at the end of the Second Century or the very beginning of the Third, perhaps in the neighborhood of Assiut, that is to say, in the region and the epoch of the birth of Plotinus".¹¹

¹¹ "Les Trois Stèles de Seth: Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 545–475 (introduction and translation); the commentary is to appear in a subsequent fascicle. The quotation is from p. 558. On the occasion of a visit to Claremont on 11 July 1975 Tardieu reported that his quotations on p. 555 from Zostrianos are based on the draft transcription and translation by John Sieber for the Coptic Gnostic Library edition.

The Figure of Norea in Gnostic Literature

by Birger A. Pearson

One of the most interesting figures in gnostic myth and lore is a feminine personage most frequently called “Norea”, but known also under other names, such as ‘Noria’, ‘Noraia’, ‘Horea’, ‘Orea’, ‘Horaia’, and ‘Nuraita’. Her appearance in some of the Coptic gnostic texts from Nag Hammadi—one of them as yet unpublished—provides a good occasion for a discussion of the relevant texts in which she appears, with the purpose of defining with greater precision than heretofore her original name, the history of the traditions in which she plays a role, and her function in gnostic myth.

A brief run-down of the gnostic evidence will be useful at the outset:

In the fourth tractate of Codex II from Nag Hammadi,¹ entitled *The Nature of the Archons* (NatArch),² Norea or Orea (both names occur interchangeably) is the virgin daughter of Eve, but also plays a role in the story of Noah and the flood. When Noah builds the ark she attempts to board it, and when she is refused she blows against the ark and destroys it with fire. When the wicked creator-archons attempt to seduce her, as they had attempted to seduce her mother Eve, she cries out for help. Eleleth, one of the heavenly Illuminators, comes to rescue her. He reveals to her the truth concerning the archons and concerning the heavenly world.

In CG IX, 2: *The Thought of Norea* (unpublished),³ Norea is represented as crying out to the heavenly world and receiving aid from the “four holy helpers”, the gnostic Illuminators, and is brought into the heavenly Pleroma.

¹ C(airensis) G(nosticus) II,4. For a brief account of the forthcoming complete edition of the Nag Hammadi codices, with a table giving the titles of all the documents, see J.M. Robinson, “The Coptic Gnostic Library”, *Novum Testamentum* 12 (1970), 81–85. For a complete bibliography on the Coptic texts and on Gnosticism in general, see D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*, (Nag Hammadi Studies 1; Leiden, 1971), with annual supplements in *NT*.

² See R.A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary* (Patristische Texte und Studien 10; Berlin, 1970), and P. Nagel, *Das Wesen der Archonten* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1970/6; Halle, 1970). Bullard’s and Nagel’s pagination of the text follows the plate numbers in P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* (Cairo, 1956). Page references in this article will be to the pagination of the codex itself. There is a difference of 48 pages; i.e. in the aforementioned editions the text of this document runs from 134, line 20, to 145, line 23, whereas the text in the codex is 86,20–97,23. Cf. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II* (Leiden, 1974).

³ CG IX: 27,11–29,5.

In CG II, 5: *On the Origin of the World* (OnOrWld),⁴ we are informed that the feminine names of the seven powers of chaos can be found “in the first book of Noraia”.⁵ We also informed that the history of the various (lower) heavens and their glories is recorded “in the first treatise of Oraia”.⁶

The earliest Patristic evidence for the figure of Norea in gnostic traditions is Irenaeus. In his account of the system of the “Sethian Ophites”,⁷ we learn that after the birth of Cain and Abel, Adam and Eve brought forth, by the providence of Pronikos, Seth and then Norea.⁸ Seth and Norea thus represent the ancestry of spiritual mankind. This evidence is supplemented by Epiphanius’ account of the Sethians, where we are informed that the Sethians assert that “a certain Horaia is the wife of Seth”.⁹ Epiphanius goes on to say that other heretical sects as well honor “a certain power” (*δύναμιν τινα*) under the name Horaia (*Ὠραία*), but the Sethians identify her specifically as the wife of Seth. Thus from Irenaeus we learn of a ‘Norea’ who is the sister of Seth, and from Epiphanius we learn that she is called ‘Horaia’, and is Seth’s wife (and as a member of the second generation of mankind necessarily Seth’s sister).¹⁰

According to the cryptic remarks of Filastrius, the Nicolaitan gnostics venerated Barbelo and a certain woman (called) Nora.¹¹ This Nora is doubtless meant to be a reference to ‘Norea’. Epiphanius tells us that a group of gnostics who followed the heresy of Nicolaus and the Nicolaitans fabricate books among which is a book called ‘Noria’.¹² These heretics, Epiphanius goes on to say, refer to this

⁴ See A. Böhlig and P. Labib, *Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 58; Berlin, 1962). Böhlig’s edition follows the pagination in Labib’s volume of plates. Page references in this article will be to the pagination of the Codex itself. The text runs from 97,24 (Böhlig, 145,24) to 127,17 (Böhlig 175,17).

⁵ 102,10–11: *2H TAYOPH NHBAC NHPAIAIC*. Böhlig translates, “im ersten Buch der Norea”. Note the Greek genitive ending preserved (anomalously) in the Coptic.

⁶ 102,24–25. Böhlig’s text: *2H TAYOPH HΛOCOC N(N)ΩPAIAIC*. His translation: “im ersten Logos der Norea”. (Again the greek genitive ending is preserved). Cf. the interchangeable *Nωρεα* and *Ωρεα* in NatArch. There is no doubt that the two references are to one and the same document, circulating probably under the name of Norea or Noraia. Cf. the testimony of Epiphanius, cited below.

⁷ In *Haer.* 1.30.1 (Harvey ed. 1.28.1) the Latin text identifies these gnostics as *alii* (he has previously dealt with the “Barbelognostics” in 1.29); the Greek text as preserved (and modified?) by Theodoret identifies them as “the Sethians whom some refer to as Ophians or Ophites”.

⁸ *Post quos secundum providentiam Prunici (=Sophia) dicunt generatum Seth, post Noream.* *Haer.* 1.30.9 (=Harvey 1.28.5).

⁹ *γυναῖκά τινα Ὠραίαν λέγουσιν εἶναι τοῦ Σήθ, Panarion* 39.5.2 (GCS ed. Holl). Holl suggests in a note that *Ὠραία* is possibly a scribal error for *Νωρέα*, and refers us to *Iren. Haer.* 1.30.9. That *Ὠραία* is not a “scribal error” shall become clear in the course of our argument.

¹⁰ Epiphanius “refutes” the Sethians by referring to the authority of the *Book of Jubilees*, according to which the wife-sister of Seth was Azura (*Ἀζουρά*); cf. *Jub.* 4.11.

¹¹ *Isti Barbelo venerantur et Noram quandam mulierem.* *Her.* 33.3 (CCSL ed. Heylen). In a note Heylen informs us that Fabricius’ edition (1721) reads *Noriam*, but we are invited to compare *νοῦρα* in Epiphanius *Pan.* 24.1 (a mistaken reference; it should be 26.1.5).

¹² *καὶ βιβλους πλαττουσι Νωριαν τινὰ βιβλον καλοῦντες, Pan.* 26.1.3

Noria as Noah's wife, intending to translate the name of the Pyrrha of Greek mythology into a pseudo-Semitic name, Nora,¹³

What is of special interest is the gnostic myth that Epiphanius relates in this connection. Noria, Noah's wife, was refused permission to enter the ark; so she burned it, not once but three times. Noria was acting on behalf of the higher power, Barbelo, whereas Noah was obedient to the lower archon. Thus Epiphanius provides us with a version of the same myth concerning Norea and the ark which we find in CG II,4, although we are not told in the Nag Hammadi document that Norea is Noah's wife. Epiphanius also tells us that Noria reveals to gnostic mankind the duty of gathering the seed of men and women which represents the seed stolen by the archon from the heavenly mother. Thus the motif of the sexual seduction of the archon(s) occurs also, though in a form different from that in the Nag Hammadi text.

Our heroine occurs also in Mandaean and (probably) Manichaean literature. In the second book of the *Ginza (R)* Noah and the flood are mentioned, and the wife of Noah is given the name 'Nuraitā'.¹⁴ However in another passage Nuraitā appears as the wife of Noah's son, Šum (=Shem).¹⁵ And in yet another text¹⁶ Nūraitā appears as the wife of the heavenly scribe Dinānūkht.¹⁷

In the Manichaean system as described in the *Acta Archelai* a very interesting passage occurs in the context of a description of Manichean soteriology, a passage which represents the Manichaean understanding of the phenomenon of physical death:

"A certain virgin comely and well-adorned (*παρθένος τις ὠραία κεκοσμημένη*)¹⁸ attempts to despoil the archons that had been borne up and crucified in the firmament by the Living Spirit, and she appears to the male archons as a beautiful woman, but to the female archons as a handsome and lusty young man. The ar-

¹³ On Epiphanius' remarks on the etymology of 'Noria' see below. Epiphanius goes on to say that Noah's wife's name was neither 'Noria' nor 'Pyrrha' but 'Barthenos' (*βαρθενώς*, 26.1.6). Perhaps *βαρθενώς* is a corruption of *παρθένος*, and we recall that in some of our texts dealing with Norea/Horaia she is called a "virgin". Cf. also Holl's note referring us to the name of Noah's mother in *Jubilees* 4.28, Bētēnōs. This name is probably a corruption of *bath 'enōš*, "daughter of Enos". Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* V (Philadelphia, 1925), p. 146.

¹⁴ *Ginza R* 2.1.121, Lidzbarski tr. p. 46, line 4.

¹⁵ *GR* 18, Lidzbarski 410,7. Cf. Lidzbarski's remarks in *Das Johannesbuch der Mandäer* (Gies-sen, 1915, r.p. 1966), p. 58. Cf. also prayer no. 170 in *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, E.S. Drower ed. (Leiden, 1959), p. 152.

¹⁶ *GR* 6, Lidzbarski 211,36 and 39. On these texts see K. Rudolph, *Die Mandäer* I (FRLANT 74; Göttingen, 1960), p. 83, n.1, and 169, n.2.

¹⁷ Dinānūkht = Iranian Denanuxt, "the one who speaks in accordance with religion", according to Andreas. Cf. Lidzbarski, *Ginza*, p. 205. Lidzbarski points out certain features of Dinānūkht which are reminiscent of the Babylonian Noah, Ut-Napištim. It is therefore understandable that his wife should be called Nūraitā (=Norea). Note also that in the passage in which Nūraitā appears in this sixth book, she is opposing her husband. This motif is very much in character with some of the traditions concerning Noah's wife, not only the gnostic tradition already mentioned, but others yet to be brought out. See below.

¹⁸ Lat: *Virgo quaedam decora et exornata*.

chons, whenever they look at her in her beautiful appearance, are overcome with the passion of love, and unable to grasp her they burn terribly, out of their minds with the pangs of love. Whenever they run after her the virgin disappears."¹⁹

The resultant wrath of the archons brings about pestilence and death.

We are here very close to the myth of the seduction of the archons²⁰ which we have encountered in other gnostic texts dealing with Norea/Horaia. We have now only to raise the logical question as to the identity of the beautiful and seductive virgin in this Manichaean passage, and it appears that we have the answer in the text itself. For there is no reason necessarily to take the Greek word *ώραία* as a simple adjective. Why not interpret the phrase in question as meaning, "a certain well-adorned virgin, Horaia" (*παρθένος τις 'Ωραία κεκοσμημένη*)?²¹

Thus we have been presented with a number of gnostic texts dealing with a figure called 'Norea', 'Horaia', etc., who is associated with the patriarchs of the deluvian and ante-deluvian era (Seth, Noah, Shem) and who attracts sexually the 'archons' of the world.

Who is this figure? What is her original name, and what is the origin of the myths and legends revolving around her?

A number of etymologies for the name 'Norea' have been proposed. Epiphanius, in the context of his discussion of the Nicolaitans and related sects (*Pan* 26.1.5), saw in the name 'Noria' (*Νωρία*) an attempt to translate the name of the Greek flood-heroine Pyrrha (*Πύρρα* = 'fiery') into Aramaic: *נוּרָא* = *נורא*, 'fire'. Epiphanius thus contrives a word-play on the activity of Noria in burning Noah's ark. His etymology can hardly be considered the correct one, at least with respect to the origin of the name, although it is possible that the 'Nicolaitans' (or whoever they were) arrived at this (secondary) etymology themselves in explaining a figure they had gotten from earlier tradition.²² Nor are any of the other etymologies thus

¹⁹ Hegemonius, *Acta Archelai* 9 (GCS ed. Beeson). The translation is my own.

²⁰ The myth of the seduction of the archons is a very prominent aspect of the Manichaean soteriology. The Third Messenger sails in his vessel of light (=the moon) across the vault of heaven and shows himself to the demonic powers, as a "virgin of light" to the males and as a naked resplendent youth to the females. On this myth and the possible Iranian background of some of the details see G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, trans. C. Kessler (New York, 1965), 56–58. W. Bousset emphasizes the parallels in other gnostic sources; see *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), 76–77. Bousset sees a difference between the "virgin of light" in the other texts (and in *Acta Archelai* 13) and the virgin in the passage quoted above, but the myth is ultimately the same. On Manichaean redemption see also H.-C. Puech, "The Concept of Redemption in Manichaeism", in *Papers from the Eranos Yearbooks 6: The Mystic Vision*, ed. J. Campbell (Princeton, 1968), 247–314.

²¹ Cf. also R. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, p. 98.

²² It is also possible that the story of the burning of the ark is based upon an understanding of the name 'Norea' as meaning 'fire'. The word *nūra* can also mean 'light'; cf. the "virgin of light" in the Manichaean system referred to above. On the cult of *Panagia Al Nouria* in Beirut see the interesting comment of E. Segelberg, "Old and New Testament Figures in Mandaean Version", in S. Hartman, ed., *Syncretism* (Stockholm, 1969), 235. I am grateful to Professor Segelberg for calling my attention to this article.

far suggested any better than that of Epiphanius. Bousset, for example,²³ sees in 'Noria' a Hebrew equivalent of the name Epiphanius himself gives to Noah's wife, *Βαρθενώς*. Bousset takes this name to be a corruption of *παρθένος*, and thus proposes a derivation from Hebrew נַרְוָה = 'young maiden'. Bullard²⁴ understands the original form of Norea to be 'Orea', to which the Coptic particle N has been attached to yield the name 'Norea'. 'Orea' is thus an Egyptian name, in Bullard's view, and he connects it with the fire-breathing snake, the uraeus. This interpretation, in my view, is far-fetched. But we ought not simply dismiss the name 'Norea' and its various equivalents as an *ad-hoc* invention, similar to names found in such pseudepigraphic books as *Jubilees*.²⁵

I think we can find the original name of Norea and the origin of the myths about her by referring to non-gnostic Jewish material of a haggadic nature, rabbinic and pseudepigraphical. It is true that the name "Norea" does not occur in these materials,²⁶ but we are undaunted by this. For if we press the search we soon encounter the figure of Na'amah, and she, in turn, leads us back to: Hōraia. Indeed, they are one and the same!

'Na'amah' is a biblical name. It is the name of the daughter of the Cainite Lamech, the sister of Tubal-cain, in Genesis 4.22. And in 1 Kings 14.21 'Na'amah' is the name given to the mother of Rehoboam. It is the first occurrence of the name which is of relevance to us.

In the *Midrash Rabbah* on Genesis there occurs an interesting debate on Genesis 4.22. R. Abba b. Kahana comments,

"Naamah was Noah's wife; and why was she called Naamah? Because her deeds were pleasing."

R. Abba is contradicted by the majority, however, ("the Rabbis"), who say, "Naamah was a woman of a different stamp, for the name denotes that she sang to the timbrel in honour of idolatry."²⁷

²³ *Hauptprobleme*, p. 14, commenting on the same passage in Epiphanius.

²⁴ *Hypostasis of the Archons*, pp. 95–98. P. Nagel, assuming the original form of the name to be Norea (Gr. *Νωραία*), supplies an interesting note in his edition to account for the dropping of the *N* in the Coptic text of NatArch: "Der Ausfall von *N* in 140,11 [=Codex, 92,11] *ασει δε νοι ωρα* ist m.E. nicht als innerkoptischer Kopierfehler, sondern durch falsche Wortabgrenzung der griechischen Vorlage erklärbar: *KAI/HAΘEN/ΩΡΑΙΑ*." Thus in his Greek retroversion he reads at this point in the text: *καὶ ἦλθε Νωραία*. See *Das Wesen der Archonten*, p. 76. Professor Bentley Layton, of Yale University, has kindly called my attention to this note. Of course, the absence of the *N* in so many other occurrences of the name Norea makes Nagel's ingenious suggestion quite impossible.

²⁵ As Preuschen does. See "Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht", in *Festgrüss für Bernhard Stade*, ed. W. Diehl et al. (Giessen, 1900), p. 242, n. 2. Preuschen mentions the name "Azura" as an example. Cf. *Jub.* 4.11 and Epiphanius *Pan.* 39.6, and cf. n. 10 above.

²⁶ My good friend Michael Stone of Hebrew University in Jerusalem suggests that 'Noaba' in Ps.-Philo *Ant. Bibl.* 1.1 may be a corruption of 'Norea'. That is possible, but I think it is more probable that the original name here was 'Na'amah'. See below.

²⁷ *Genesis R.* 23.3, trans. H. Freedman (Soncino ed., London, 1939). Text: J. Theodor and Ch. Albeck ed. (Jerusalem, 1965).

The name 'Na'amah' (נַעֲמָה) means "pleasing, lovely," from the verb נָעַם, "be pleasing, lovely". R. Abba's comment reflects a prior tradition in which Noah's wife is given the name Na'amah, and is equating this Na'amah with the sister of Tubal-cain in Genesis 4.22. He is also making a pun on her name in his remark that "her deeds were pleasing" (Heb: נַעֲמָה נַעֲמָה). The majority position is also a pun on the name 'Na'amah', for a secondary meaning of the verb *nā'ēm* is, "to sweeten the voice, to sing".²⁸ Na'amah was not a pious woman, as R. Abba alleges, because "she sang to the timbrel in honour of idolatry (בְּנִעְמָה בַּחֲרֹף לַעֲבוֹדַת זָרָה). The majority position is capable of (at least) three different interpretations: (a) Noah's wife Na'amah, the sister of Tubal-cain, was an evil woman, and not a pious one; (b) Noah's pious wife, Na'amah, is a different Na'amah from the Cainite woman of the same name; (c) Noah's wife is not to be confused at all with Na'amah, for her name and lineage are completely different. And, in fact, all three possibilities occur in Jewish haggadah.²⁹

We are especially interested in the traditions concerning the wickedness of Na'amah. In late medieval legends, preserved in English and Slavonic texts but reflecting much earlier traditions, Noah's wife is represented as in league with the devil in order to thwart the building of the ark.³⁰ Even in the Koran the wife of Noah is regarded as a wicked woman. In Sura 66.10 the (unnamed) wife of Noah and the wife of Lot are paradigms of unbelief. "They were under two of our righteous servants, but they betrayed them."³¹

One of the most interesting features of the legend concerning the Cainite Na'amah is her sexual liaison with the "sons of God" (=angels) referred to in Genesis 6.2³² As a Cainite woman she was amongst those who went about stark naked,³³ and because of her striking beauty Na'amah was able to seduce the angels Aza and Azael.³⁴ In some Cabbalistic legends Na'amah, the sister of Tubal-cain, pro-

²⁸ Cf. Jastrow's *Dictionary*, *ad loc.*

²⁹ (b): On Noah's pious wife, Na'amah, the daughter of Enosh (*bath 'enōš*, cf. *Bētēnos* in *Jub.* 4.28 and n. 13 above) see *Yashar Noah* 14b; cf. Ginzberg, *Legends* I, 159; V, 179. In *Tobit* 4.12 Noah is listed as one of the patriarchs who "took wives from among their brethren". Thus Noah's wife would be a Sethian woman and not a Cainite. But her name is not given in *Tobit*. (c): According to *Jubilees* 4.33 Noah married 'Emzārā, the daughter of Rākēēl, the daughter of his father's brother. 'Emzārā is a corruption of אִמַּת זָרָה, "mother of the seed (of man)". Cf. Ginzberg, *Legends* V, 146. According to the *Book of the Cave of Treasures* Noah's wife's name was Haikal, the daughter of Namos, the daughter of Enoch. See Bezold, ed. *Die Schatzhöhle*, p. 17.

³⁰ On these legends see M.R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (London, 1920), 13–15. James sees in these legends later forms of a folk-tale concerning Noah's wife used and re-interpreted by the gnostics described by Epiphanius. I concur with this view.

³¹ See Arberry's translation, vol. 2 (London, 1955).

³² The identification, בְּנֵי אֱלֹהִים = angels, is already current in some Jewish circles before Christ. See e.g. *1 Enoch* 6–9. Cf. P. Alexander, "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6", *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), 60–71.

³³ See *Pirke de Rabbi Eliezer* 22, a tradition attributed to R. Meir. Cf. also *Targum Ps. Jonathan*, Gen. 6.2.

³⁴ *Zohar* I, 55a. 'Azael' and 'Shamhazai' are singled out among the angels in *Targum Ps. Jonathan*, Gen. 6.4. Cf. also *1 Enoch* 6–9 and the role of Semjāzā and Azāzēl. But Na'amah does

duced the arch-demon Ashmedai (=Asmodeus)³⁵ as the result of a liaison with the angel Shamdan.

Now as a beautiful Cainite woman, Na'amah is simply living up to her lineage. For after all Cain himself, according to a well-known Jewish tradition found in the Palestinian Targum, in the Talmud, and in Midrash, was said to be the product of a liaison between Eve and the devil, Samael.³⁶

One other (possible) occurrence of the name "Na'amah" is relevant here. The opening passage of Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities* reads as follows (1.1):

*Initium mundi. Adam genuit tres filios et unam filiam, Cain, Noaba, Abel et Seth.*³⁷ "Beginning of the world. Adam begat three sons and one daughter, Cain, Noaba, Abel, and Seth."

'Noaba', the daughter of Adam, strikes us as vaguely familiar. Compare the *Chronicles of Jerahmeel* 26.1:

"Adam begat three sons and three daughters, Cain and his twin wife Qalmana, Abel and his twin wife Deborah, and Seth and his twin wife Noba."³⁸

Seth's twin wife 'Noba' in the latter passage is manifestly the same as 'Noaba' in the former, and that is not surprising, for it is well known that the *Chronicles of Jerahmeel* is dependent upon the Latin text of Pseudo-Philo.³⁹ Bearing in mind that Pseudo-Philo's Latin reflects a translation process in two stages, i.e. from Hebrew into Greek into Latin,⁴⁰ we should not be surprised at the corrupt state of personal names in the Latin text. And I suggest that 'Noaba' is a textual corruption of Greek *Νοεμα* = Hebrew נֹעַמָּה, Na'amah.)⁴¹

Thus, from Pseudo-Philo and *Jerahmeel*, we can ascertain that in certain Jewish circles of a comparatively early period the sister of Seth was given the name 'Na'amah'.

not occur here in the Targum, or in *1 Enoch*. According to *Zohar* III, 76b Na'amah seduced the "sons of God" (Gen. 6.2) and produced various kinds of demons. Na'amah herself, according to the same passage, appears to men in their dreams in order to excite their lust.

³⁵ Cf. Ginzberg, *Legends* V, 147 f. On the demon Ashmedai/Asmodeus, who first appears in Jewish literature in the Book of Tobit (3.8), see L. Ginzberg, "Asmodeus or Ashmedai" in the *Jewish Encyclopedia*. The Iranian derivation, disputed by Ginzberg, seems to me to be most plausible: *aešma-daeva*. On the activity of *Aešma* see e.g. *Bundahišn* 28.15–17 (in SBE V).

³⁶ *Targum Ps.-Jonathan*, Gen. 4.1; *Yebamoth* 103b, *Abodah Zarah* 22b; *Shabbath* 146a; *Pirke de Rabbi Eliezer* 21; *2 Enoch* 31.6; *Zohar* III, 76 b.

³⁷ G. Kisch, ed., *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, 1949).

³⁸ M. Gaster, trans., *The Chronicles of Jerahmeel* (London 1899; r.p. with a Prolegomenon by H. Schwarzbaum, New York, 1971). Cf. Josephus *Ant.* 1.52: Adam and Eve had two male children and also daughters; cf. 1.68 for Seth and many others.

³⁹ Cf. Schwarzbaum's remarks on pp. xxxiv ff. of his Prolegomenon.

⁴⁰ For an ingenious attempt to reconstruct the Hebrew original of a portion of Ps.-Philo by a process of retroversion, Latin-Greek-Hebrew, see J. Strugnell, "More Psalms of David", *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), 207–216.

⁴¹ *Νοεμα* is the LXX form of Na'amah in Gen. 4.22. Cf. also Josephus *Ant.* 1.65: *πατήρ δὲ θυγατρός γενόμενος ὁ Λάμεχος Νοεμᾶς ὄνομα* (LCL ed.). Professor Robert Kraft of the University of Pennsylvania has indicated to me in private conversation that the *M* and the *B* appear very similar in many Greek manuscripts of wide-ranging date, thus confirming the probability of a corruption from *Νοεμα* (or, hypothetically, *Νοαμα*) to *Νοαβα*.

Now we perceive, too, that the gnostic myths and legends surrounding Norea/Horaia are, in fact, the same as, or similar to, stories circulating in Jewish Haggadah concerning Na'amah: She is the (wife-) sister of Seth, or the wife of Noah. She attempts to thwart the construction of the ark. She attracts the amorous attentions of angelic beings. We have only to remark that, in fact, Na'amah and Norea are one and the same! The original form of the name 'Norea' is, in fact, Horaia (Ὠραία, "pleasant, lovely"), the equivalent in Greek of the Hebrew name Na'amah (נַעֲמָה).

The change of name, from Na'amah to Nōraia, can be accounted for by suggesting that haggadoth dealing with Na'amah were appropriated in Greek-speaking Jewish communities, and in the process the name was translated into Greek, a phenomenon which occurs even in the LXX (e.g. Eve- Ζωή, Gen. 3.20).⁴² And, in fact, Ὠραία is attested as a personal name amongst the Jews of the Diaspora.⁴³

The form "Norea" is easily explained. The *ai-e* interchange, of course, is standard as a result of the similarity in pronunciation (from at least the early Roman period) of *ε* and the diphthong *ai*. 'Noraia/Norea' is a mixed form: the initial letter of Na'amah (נ) has become attached to the name (H)ōraia. An exact analogy is found in the Armenian *Gospel of Seth* edited by Preuschen: Noah's wife's name is given as No'emzara, a transparent combination of Na'amah and 'Emzara (*Jub.* 4.33).⁴⁴ The Mandaean form 'Nūraitā' (נוראיתא) is simply the stem *Norai* with the feminine emphatic ending *-ta*. The other variations require no comment.

Thus we have discovered in Jewish haggadah⁴⁵ the origins of the figure of Norea, an important personage in gnostic mythology. Of course, it is evident that the gnostics did not simply take over without change the various haggadoth relating to Na'amah/Horaia. Gnostic hermeneutics effect a rather dramatic change in the character of the figure, a change in valence and, even more important, an escalation of her symbolic significance.

A final look at two of the Nag Hammadi texts with which we began will illustrate this point. First, the *Nature of the Archons*:

⁴² It is also possible that legends arising in the Diaspora concerning *Hōraia* were appropriated in Semitic-speaking areas and amalgamated with those of Na'amah. Horaia, or the mixed form Norea, might also come to be used in Semitic-speaking circles. Cf. Mandaean Nuraita.

⁴³ See *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, ed. Frey, No. 1509, an epitaph of a girl named Ὠραία. Cf. "Prosopography of the Jews in Egypt," Appendix II in Tcherikover-Fuks, ed., *Corpus Papyrorum Judaicarum* III.

⁴⁴ See Preuschen, "Die apokryphen gnostischen Adamschriften", p. 199. The *o* in No'emzara reflects the influence of the Hebrew *ayin* in Na'amah; cf. *Νοεμα* in LXX. A less likely explanation for the initial *N-* in Norea and the *No-* in No'emzara is to suggest influence from the name "Noah", the husband of Norea-No'emzara.

⁴⁵ For other examples of the appropriation of Jewish haggadah by the gnostics see my article, "Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG IX.3)" in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren* I (*Numen* Suppl. 21; Leiden, 1972), 457-470. See also my article on the "Nag Hammadi Codices" in the 1973 Yearbook of the *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1974).

The “villains” of this piece are Samael and his fellow archons. “Samael” is the Creator-God of the Old Testament, who thinks he is the only God.⁴⁶ The gnostic author of this document has thus equated YHWH, who declares his sole Deity in Isaiah 43.11–13; 44.6; 45.6, with the devil of Jewish haggadah, Samael.⁴⁷ The wicked creator-archons are bent upon holding under their demonic power Adam and Eve and their progeny, whereas a higher power intervenes in order to bring *gnosis* and freedom to man. The narrative of the first four chapters of Genesis is presented according to this perspective.

When after the birth of Seth Eve brings forth a daughter, Norea, it is said that she is to be a “help for future generations of men”. (91, 34–92, 2). The text moves quickly to focus upon Genesis 6, and the resolve of the wicked archons to destroy man with a flood. In the destruction of Noah’s ark Norea is functioning as a representative of the heavenly world, whereas Noah is ignorantly obedient to the lower powers of creation. Thus a personage who is regarded as wicked in Jewish haggadah for her machinations against Noah is regarded oppositely in the gnostic version of the myth. And when the archons attempt to seduce Norea, as they had also attempted to seduce her mother Eve,⁴⁸ they are unsuccessful. And we perceive that the story of wicked Na’amah and the angels of Genesis 6 is similarly reversed.⁴⁹ In her cry for help to the heavenly world—answered by the appearance of the Illuminator Eleleth (92,33–93,32)—Norea becomes a poignant symbol of gnostic mankind, fettered to the material world, but presented with the possibility of salvation. To Norea this salvation comes in the form of the revelation that Eleleth gives her (94,2–end), a revelation which ends with a glorious Trishagion!

Norea thus functions in this text both as a feminine heavenly power, a redeemer-figure working in behalf of gnostic mankind against the machinations of the world-rulers, and as a symbol of spiritual mankind in need of redemption. She is, in other words, a gnostic “Sophia” figure.⁵⁰

The “Sophia” symbolism attached to Norea is even more clear in the unpublished text from CG IX, called the *Thought of Norea* (CG IX, 2).⁵¹ In this text

⁴⁶ CG II: 86,27–87,4

⁴⁷ On Samael see B. Pearson, “Jewish Haggadic Traditions”, p. 467.

⁴⁸ See 89,21 ff. and 92,19 ff. In the story of the adventures of the archons with Eve the archons spend the night with a substitute, her “shadow” (σάισε). We have here a “docetic” interpretation of the seduction of Eve by the archons. Cf. the Jewish tradition of the seduction of Eve by Samael, referred to above.

⁴⁹ But cf. Norea and the archons according to Epiphanius, *Pan.* 26.1.9, a myth which is acted out in the gnostic ritual, if we can believe Epiphanius’ testimony, *Pan.* 26.4.1–5.6. Cf. what Augustine reports of the Manichaeans, *Haer.* 46.2. It is to be noted that the Nag Hammadi text reflects an ethic of continence rather than of “libertinism”. But gnostic ethics can work either way. Cf. H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958), 46.

⁵⁰ On the gnostic Sophia see especially G. MacRae, “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum* 12 (1970), 86–101.

⁵¹ CG IX,2 was transcribed and translated into Danish by Søren Giversen; Giversen’s Danish was rendered into English by C.J. de Catanzaro. The transcription and the English translation have

Norea cries out⁵² to the exalted beings of the heavenly Pleroma.

“They [heard] and they received her into her place forever. They gave her the Father of Nous, Adamas, as well as the voice of the Holy Ones, in order that she might rest in the ineffable Epinoia, in order that (she) might inherit the first Nous which (she) had received, and that (she) might rest in the divine Autogenes . . . There will be days when she will [behold] the Pleroma, and she will not be in deficiency, for she has the four holy helpers⁵³ who intercede on her behalf with the Father of All, Adamas.”⁵⁴

This passage reminds us very much of the Valentinian gnostic myth of the redemption of Sophia and her restoration to the Pleroma.⁵⁵

Thus Norea, a naughty girl in Jewish legend, has become for the gnostics a moving symbol of acosmic redemption.

been revised and edited by me on the basis of study of photographs of the ms. in the possession of the Institute for Antiquity and Christianity in Claremont, California, and study of the ms. itself in the Coptic Museum in Cairo. It will be published in vol. 10 (Codices IX and X, ed. B. Pearson) of *The Coptic Gnostic Library*, a complete edition of the Nag Hammadi codices (General Editor, James M. Robinson), in the series, “Nag Hammadi Studies” (Leiden).

⁵² Cf. NatArch (CG II,4) 92.32–93.2.

⁵³ Probably a reference to the four “Illuminators” (*φωστῆρες*) who appear frequently in gnostic texts (e.g. the *Apocryphon of John*, CG II,1: 7.30–8.21), one of whom is Eleleth, who appears to Norea as “helper” and revealer in NatArch (cf. 93.8 *et passim*).

⁵⁴ The angular brackets indicate editorial corrections of scribal errors in the text. Square brackets indicate editorial reconstructions of lacunae.

⁵⁵ See e.g. Irenaeus *Haer.* 1.2.5–6, on the restoration of the “Upper Sophia”, and 1.7.1 on the eventual restoration of the “Lower Sophia”, Achamoth.

La plainte des âmes dans la *Koré Kosmou*

par Marc Philonenko

La *Koré Kosmou* est un des écrits les plus curieux de la gnose hermétique. Stobée nous a transmis de longs extraits de cet ouvrage¹. Reitzenstein², Bousset³ et, plus récemment, le R.P. Festugière ont montré tout l'intérêt de ce document⁴.

L'ouvrage, d'une extrême complexité, est parcouru de strates entremêlées⁵. Dans son état actuel, la partie centrale du texte est constituée par une révélation d'Hermès sur la Genèse (9–63).

La création des âmes est naturellement une étape essentielle de cette cosmogonie. Dieu assigne aux âmes qu'il crée des sections et des dépôts (*τμήματα και ταμειᾶ*) dans les hauteurs de la nature céleste (16). Si elles observent les lois divines, le ciel est prêt à les accueillir à nouveau, ainsi que les trônes chargés de vertus (*θρόνοι τε ἀρετῆς πεπληρωμένοι*), mais si elles se révoltent, Dieu ne sera pas long à leur forger des chaînes et des supplices (17). Or les âmes vont être saisies du désir de créer à leur tour et, surtout, elles vont s'armer d'une audace indiscrete, quitter leurs sections et leurs dépôts et ne plus consentir à demeurer en un seul lieu (24). Le Seigneur de l'univers va alors fabriquer l'homme: dans cet organisme humain, les âmes subiront un juste châtement (25). A cette nouvelle, les âmes gémissent et se lamentent en deux longues plaintes.

Écoutons d'abord un extrait de la première: « Ciel, principe de notre naissance, éther et air, mains et souffle sacré du Dieu Monarque . . . , nous allons être emprisonnées en des tentes (*σκηνώματα*) ignobles et viles » (34).

Et voici un extrait de la seconde plainte: « Et qu'il nous sera pénible aussi d'entendre les vents nos frères qui soufflent dans l'air, puisque nous ne nous mêlons plus à leur souffle ! La demeure (*οἶκος*) qui nous attend, au lieu de ce monde sublime, c'est l'étroit volume du coeur (*ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος*). » (36).

Le monarque divin, ayant pris place sur le trône de vérité (*ἐπὶ τοῦ τῆς ἀληθείας καθίσας θρόνου*) déclare aux âmes que celles d'entre elles qui continueront d'être

¹ Nous citerons la *Koré Kosmou* dans l'édition et la traduction de A.D. Nock et A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, IV, Paris, 1954, p. 1–22.

² R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 136–146; Die Göttin Psyche, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1917, p. 70–87.

³ W. Bousset, article "Kore Kosmu", in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XI, 2, Stuttgart, 1922, col. 1386–1391.

⁴ A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, III, Paris, 1954, p. CXXVI–CCXIX.

⁵ Voir A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, III, p. CLXVIII–CCXIX.

sans péché habiteront les régions du ciel, tandis que les autres sont destinées à errer de corps en corps (38–39). Les âmes emprisonnées dans les corps cherchent querelle aux dieux du ciel et se servent comme instruments des hommes qui leur appartiennent pour faire naître la guerre sur la terre (53). Les Eléments adressent alors, et chacun à leur tour, une requête à Dieu le Monarque, ainsi le Feu: « Maître », dit-il, « Artisan de ce monde nouveau, Nom caché au sein des dieux et vénérable jusqu'à ce jour pour tous les hommes . . . » (κρυπτὸν ἐν θεοῖς καὶ σεβαστὸν ὄνομα μέχρι νῦν ἅπασιν ἀνθρώποις) (55).

Comme Bousset l'a remarqué, le premier, avec une grande perspicacité, il y a dans la *Koré Kosmou*, antérieure à cette doctrine des âmes emprisonnées dans les corps, une doctrine des esprits tombés sur la terre⁶.

Il y a plus. La structure du récit est manifestement tirée du livre d'*Hénoch*: à la faute des âmes dans la *Koré Kosmou* correspond, dans le livre d'*Hénoch*, la chute des anges⁷; à la plainte des âmes dans la *Koré Kosmou* répond la plainte des âmes dans le livre d'*Hénoch*⁸; aux crimes des âmes dans les corps correspondent les impiétés des anges déchus⁹; à la plainte des quatre Eléments répond la prière des quatre grands anges¹⁰.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de voir utilisé dans la *Koré Kosmou* d'origine égyptienne, un écrit essénien, le livre d'*Hénoch*, bien connu en Egypte à l'époque romaine¹¹.

On relève en outre dans la *Koré Kosmou* divers traits dont l'origine juive n'est pas douteuse: l'idée que les âmes ont leurs sections et leurs dépôts¹²; l'idée qu'aux âmes obéissantes sont promis des trônes chargés de vertus¹³; l'idée que les âmes sont emprisonnées dans des tentes ignobles et viles¹⁴; l'évocation de Dieu qui, sous les traits d'un monarque, prend place sur le trône de vérité¹⁵ et les qualificatifs de 'Maître', d'« Artisan de ce monde nouveau » et surtout de 'Nom caché'¹⁶.

⁶ W. Bousset, *art. cit.*, col. 1390.

⁷ Comparer *Koré Kosmou* 22–24 et *I Hénoch* 6 et voir H.D. Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalypitk, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, p. 402.

⁸ Comparer *Koré Kosmou* 34–37 et *I Hénoch* 9,3.

⁹ Comparer *Koré Kosmou* 53 et *I Hénoch* 8,1.

¹⁰ Comparer *Koré Kosmou* 54–63 et *I Hénoch* 9.

¹¹ Cf. J.T. Milik, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, *Harvard Theological Review*, 64, 1971, p. 333–378; Fragments grec du livre d'*Hénoch* (P. Oxy. XVII 2069), *Chronique d'Egypte*, 46, 1971, p. 321–343.

¹² Rapprocher les ταμεία de *Koré Kosmou* 16 et 24 des *promptuariorum* de *IV Esdras* 4,35;4,41;5,9;6,22;7,32;7,95 et du *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,13. Voir là-dessus, P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, p. 257.

¹³ Comparer *I Hénoch* 108,12; *Ascension d'Esaié* 9.10;9,18 et voir W. Scott, *Hermetica*, III, Oxford, 1926, p. 512.

¹⁴ Pour l'emploi de σκήνωμα pour désigner le corps humain, comparer *Paralipomènes de Jérémie* 6,3 : ἐτοίμασον σεαυτὴν, ἡ καρδιά μου, καὶ εὐφραίνου καὶ ἀγάλλου ἐν τῷ σκηνώματι σου, λέγω τῷ σαρκικῷ οἴκῳ σου et voir M. Philonenko, *Le Testament de Job*, Introduction, traduction et notes, Paris, 1968, p. 53.

¹⁵ L'expression ἐπὶ τοῦ τῆς ἀληθείας . . . θρόνου est très sémitisante.

¹⁶ Comparer *I Hénoch* 69,14 et voir Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*³, Tübingen, 1926, p. 309, note 2.

Ces remarques laissent supposer que l'auteur de la *Koré Kosmou* a utilisé d'autres sources juives que le seul livre d'*Hénoch*.

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder l'objet propre de cette étude, la plainte des âmes et tout particulièrement le paragraphe 36 de ce passage : « La demeure (οἶκος) qui nous attend, au lieu de ce monde sublime, c'est l'étroit volume du cœur (ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος). »

Ce texte étonnant n'a guère retenu l'attention. Le R.P. Festugière, toutefois, a bien noté l'allitération voulue οἶκος / ὄγκος¹⁷. Or, une allitération toute voisine se retrouve en un contexte analogue dans le *Legum allegoriae* de Philon d'Alexandrie: « C'est pourquoi la partie populeuse et tumultueuse qui est en nous, lorsqu'elle désire les maisons qui sont en Egypte, c'est à dire dans la masse corporelle (ὄτε τῶν ἐν Αἰγύπτῳ, τουτέστι τῷ σωματικῷ ὄγκῳ, οἰκιῶν ἐφίεται), tombe dans des plaisirs qui amènent la mort, non pas la séparation de l'âme et du corps, mais la destruction de l'âme par le vice. »¹⁸ Non seulement l'allitération philonienne ὄγκῳ οἰκιῶν est toute voisine de celle qu'offre la *Koré Kosmou*, mais cette allitération est reprise aux deux étages d'une même anthropologie: chute des âmes dans les corps pour l'écrit hermétique, séparation de l'âme et du corps pour l'auteur alexandrin.

La rencontre est trop précise pour être fortuite et l'on doit, dès maintenant, supposer une source commune à Philon et à la *Koré Kosmou*. Il est, en effet, peu vraisemblable que la *Koré Kosmou* dépende ici de Philon ou que Philon reprenne les données de la *Koré Kosmou*.

Au reste, ὄγκος, qui est assez rare est un des vocables favoris de Philon. On en relève près de quarante exemples dans l'index de Leisegang¹⁹. L'une de ces attestations est particulièrement intéressante. On lit dans le *Quod Deterius*: « Serait-ce donc vraisemblable que l'esprit humain avec toute sa petitesse, enfermé qu'il est dans l'étroit volume du cerveau ou du cœur (μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις) puisse contenir toute l'immensité du ciel et de l'univers... ? »²⁰

L'allitération que nous avons relevée dans la *Koré Kosmou* et dans le *Legum allegoriae* ne se retrouve pas dans le *Quod Deterius* et c'est le νοῦς ἀνθρώπινος qui s'incorpore et non la ψυχή. En revanche, on trouve dans le *Quod Deterius* l'expression si caractéristique de βραχέσιν ὄγκοις que nous avons remarquée, mais au singulier, dans la *Koré Kosmou* et qui était absente du *Legum allegoriae*. Ici encore, Philon paraît se souvenir de sa source. Ce pluriel, βραχέσιν ὄγκοις, mérite d'être noté. Il ne vient pas de la source commune à Philon et à la *Koré Kosmou*, mais révèle l'hésitation du philosophe à prendre parti dans un débat médical sur la localisation de l'âme: l'âme a-t-elle son siège dans le cerveau ou dans le cœur ? Philon

¹⁷ A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, IV, p. 35, note 126.

¹⁸ *Legum allegoriae*, 2,77 (traduction C. Mondésert).

¹⁹ *Philonis Alexandrini opera*, VII, 2, Berlin, 1930, p. 565–566.

²⁰ *Quod Deterius*, 90 (traduction I. Feuer).

marque ailleurs son incertitude : « Que ce récipient se trouve être le cerveau ou le coeur, laissons aux gens habiles en ces matières d'en discuter sagement. »²¹

De fait, ce grave débat se trouve tranché, dans un sens ou dans l'autre, par la littérature médicale²².

Il est temps de préciser maintenant, autant que faire se peut, la nature et l'origine de la source commune à Philon et à la *Koré Kosmou*. Notons d'abord que l'allitération *οἶκος / ὄγκος* implique que la source a été rédigée en grec.

Pour le fond, l'idée que l'âme est logée dans l'étroit volume du coeur n'est pas sans exemple. Elle rappelle de façon frappante l'enseignement de certains milieux esséniens. Nous avons pu montrer, en rapprochant *IV Esdras* et la notice du *De bello judaico* de Flavius Josèphe sur la secte juive, que cet historien avait utilisé un document où se trouvaient consignées les articulations d'une catéchèse orale essénienne influencée par l'hellénisme: l'âme est immortelle, elle est à l'étroit dans la prison des corps et aspire à s'en évader pour regagner les cieux²³.

La source commune à Philon et à la *Koré Kosmou* présuppose cette catéchèse. Mieux encore, elle la précise sur un point essentiel en s'efforçant de localiser le siège exact de l'âme: l'âme est dans le coeur. La source témoigne ainsi de curieuses préoccupations médicales. Notons que ces préoccupations n'étaient pas étrangères aux Esséniens qui, selon le témoignage de Flavius Josèphe, « s'appliquent avec un zèle extraordinaire à l'étude des ouvrages des anciens, choisissant surtout ceux qui ont en vue l'utilité de l'âme et du corps. C'est là qu'ils étudient, pour guérir les maladies, les racines qui défendent contre elles et les propriétés des pierres »²⁴.

Le livre d'*Hénoch*, en un passage auquel la *Koré Kosmou* fait allusion à deux reprises, témoigne également de ces préoccupations²⁵.

On tiendra donc pour vraisemblable que la source commune à Philon et à la *Koré Kosmou* est d'origine essénienne. Par là se trouvent ouverts deux champs d'étude: Philon et l'essénisme d'une part, hermétisme et essénisme d'autre part.

²¹ *De Posteritate*, 137 (traduction R. Arnaldez).

²² Cf. M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte*, Berlin, 1901, p. 14–17.

²³ M. Philonenko, L'âme à l'étroit, in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 421–428.

²⁴ Flavius Josèphe, *De bello judaico*, 2.8,136 (traduction A. Dupont-Sommer).

²⁵ Comparer *Koré Kosmou* 42 et 45 et *I Hénoch* 8.3.

Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres

von H. Ludin Jansen

Der Verfasser des Buches erteilt uns eine Reihe selbstbiographischer Auskünfte (27 ff). Daraus ergibt sich offenbar, dass er sich selbst als einen visionären Verkünder betrachtet: *ἤρξαμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος*, „Ich fing an, das Schöne in Gottesfurcht und Gnosis zu verkünden“ (27). Er ist, mit anderen Worten, ein religiöser Verkünder oder, wie er es auch ausdrückt: *καθοδηγὸς ἐγεγόνην τοῦ γένους*, „Ich bin ein Wegweiser für das Menschengeschlecht geworden“ (29) und: *φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους*, „Ich will leuchten für die Unwissenden in diesem Geschlecht“ (32). Wie so manche seiner Zeitgenossen betrachtet er sich auch als einen besonders „Ausgesandten“, *ἀνειθην*, nämlich vom Vater (27). Als Verkünder tritt er mit bezeichnenden imperativischen Aussagen auf, wie z.B.: *νήψατε* „werdet nüchtern“ (27), *μετανοήσατε* „bekehrt euch“ (28), *ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν*, „befreit euch von dem verhüllten Licht, nehmt an der Unsterblichkeit teil, und gebt die Verderbnis auf“ (28).

Ehe er ausgesandt wurde, um diesen Auftrag auszuführen, wurde er vom Vater *δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θεάν*, „mit Kraft ausgestattet und über die Natur aller Dinge und diese erhabene Schau belehrt“ (27), was er an einer anderen Stelle auf die Weise ausdrückt, dass er durch Gott eingeblasen sein Werk begann: *θεόπνοος γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον*, „Durch Gott eingeblasen und der Wahrheit teilhaftig, bin ich aufgetreten“ (30). Diese Worte geben seine Reflexionen wieder über das visionäre Erlebnis, das er in seinem Buche beschreibt, ein Erlebnis, welches man nach seiner eigenen Meinung betrachten soll als Quelle seines Bewusstseins, zum Verkünder berufen zu sein.

Die äusseren Umstände in Verbindung mit dieser Szene schildert er folgendermassen: „Einmal, als ich mich auf das Seiende konzentrierte und diese meine geistige Vertiefung sich gewaltig steigerte, während meine körperlichen Sinne gebunden waren, wie bei denen, die vom Schlaf beschwert sind nach Essen oder nach körperlicher Anstrengung, da kam es mir vor, dass eine unfassbare, überaus grosse Gestalt zu mir kam, meinen Namen rief und sagte: Was willst du hören oder sehen, lernen und mit deinem Geiste ergreifen? Da sagte ich: Du aber, wer bist du? Ich, antwortete er, bin Poimandres, der Geist des Ursprungs. Ich kenne deinen Wunsch, und ich bin überall bei dir. Da antwortete ich: Ich wünsche, das Seiende zu ergreifen, dessen Natur zu erkennen und Gott kennenzulernen. Ja, ich

hege einen innerlichen Wunsch, darüber zu hören. Da antwortete er mir aufs neue: Halte nur fest an dem, was du zu wissen wünschest, so will ich dich unterrichten“ (1–3).

Schon dieser Abschnitt trägt, ebenso wie das nachher Folgende, ein deutliches Gepräge von der Tendenz, die durch die ganze Schrift hindurchzieht, nämlich, dass sie eine Belehrung sein will vom dem Wege zum Heil. Der Beschreibung fehlt es an Spontaneität, an Farbenreichtum, das man hätte erwarten sollen in Verbindung mit einer religiösen Erfahrung, die einen Boten Gottes erschaffen und gebildet haben soll. Dass die Vision dennoch als eine Berufung gelten will, erhellt mit aller Deutlichkeit aus den abschliessenden Worten: *οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ*: „Wenn du nun alles erhalten hast, willst du denn nicht ein Wegweiser der Würdigen werden, so dass das Menschengeschlecht durch dich von Gott gerettet werden kann?“ (26).

Was in diesem Abschnitt steht, ist ein nüchterner Bericht mit unmittelbarer Hinwendung zum Leser, eher als ein Referat der Worte des Poimandres während des Erlebnisses: „Halte nur fest an dem, was du zu wissen wünschst, so will ich dich unterrichten.“

Dieses pädagogische Ziel wird noch deutlicher aus den moralischen Reflexionen, die man in dem Abschnitt 20–30 findet. Ein Auszug daraus wird dies veranschaulichen können:

„Welche grosse Sünde begehen die Unwissenden, sagte ich, dass sie der Unsterblichkeit beraubt werden sollen?“

„Es scheint mir, als ob du über das Gehörte nicht nachgedacht hast. Habe ich nicht gesagt, du solltest aufmerksam sein?“

„Ich bin aufmerksam. Ich erinnere mich dessen und danke.“

„Wenn du aufmerksam gewesen bist, sage mir denn, warum diese Sterblichen den Tod verdienen!“

„Es ist, weil die schwarze Finsternis die Quelle des individuellen Körpers ist. Aus der Finsternis kommt nämlich die nasse Natur, woraus sie in der Sinnenwelt den Körper hergestellt hat, und aus welcher sie dem Tode das Lebenswasser schenkt, dessen er bedarf.“

„Ja, du scheinst dies wirklich verstanden zu haben!“

Wir dürfen wohl behaupten, dass wir hier ein Stück gnostischer Katechese haben, eine Reihe Fragen mit dazu gehörenden richtigen Antworten.

Was den Inhalt dieses Abschnittes betrifft, so muss man sagen, dass er hauptsächlich von gnostischem Denken bestimmt ist. Das schliesst jedoch nicht aus, dass er mit einer ausgesprochen jüdischen Betonung dessen beginnt, dass der Tod eine Folge von menschlicher Sünde ist: *τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας*; „Welche grosse Sünde begehen die Unwissenden, sagte ich, dass sie der Unsterblichkeit beraubt werden sollen?“ (20).

An diese Perioden mit Fragen und Antworten schliesst sich eine Reihe von Sätzen, in denen religiös-ethische Ideen hervorgehoben werden, die auch unser Interesse beanspruchen: „Der mit Geist begabte Mensch muss sich selbst kennenler-

nen“ (21). „Ehe sie (d.h. die Gottesfürchtigen) ihren Körper dem Tode ausliefern, fassen sie einen Hass wider ihre Sinnen, weil sie wissen, was sie bewirken“ (22). „Ich bin weit entfernt von den Unverständigen und Bösen, den Hasserfüllten und Neidischen, den Habsüchtigen, Mörderischen und Ungöttlichen, und ich habe einem Dämon Raum gegeben, der für Rache sorgt“ (23).

Dieses Schema, nach dem die beiden Menschentypen, die Gottesfürchtigen (*εὐσεβεῖς*) und die Ungöttlichen (*ἀσεβεῖς*), gegeneinander aufgestellt werden, ist uns besonders vertraut aus den alttestamentlichen Psalmen und der jüdischen Weisheitsliteratur.

Die pädagogisch bestimmte Ausdrucksweise kommt indessen auch sonst in der Schrift vor, wenn sie auch wegen des Inhalts in diesem Abschnitt besonders stark hervortritt.

Am wenigsten kommt diese Form zum Ausdruck in dem anthropologischen Stück 12–19, wo sie sich auf ein paar Bemerkungen des Visionärs im Blick auf die Worte des Poimandres beschränkt (16) und eine kurze Aufforderung des Poimandres an den Zuhörer, dass er aufmerksam sein soll (18). Vom gnostischen Gesichtspunkt betrachtet ist jedoch dieser Abschnitt der wichtigste Teil der Belehrung, weil die Entstehung und Eigenart des Menschen und dessen Stellung im Weltall hier behandelt wird, ein Hauptgedanke in jedem gnostischen System.

Dieser Entstehungsprozess fing damit an, dass der Nous, der Geist, einen kosmischen Menschen gebar, sich selber gleich, *ἀπεκύησεν ἀνθρώπων ἀντὶ ἰσόν* (12), und mit Rücksicht auf das Erdendasein ihn mit Schöpferwillen und Schöpfergewalt ausstattete, denjenigen Gewalten entsprechend, die sein Bruder, der Demiurg, im Feuerbereich bekommen hatte. Von dem Machtbereich des Demiurgen, der himmlischen Sphäre, wandte dann dieser Mensch seinen Blick gegen die Erde, wurde wie Narzissus von der Liebe zum eigenen Spiegelbild ergriffen und zog, wie es heisst, in die unverständige Form herunter. Hier wurde er umarmt und gebunden von der Natur, die schon im voraus von seiner übernatürlichen Schönheit gefesselt war. Das Ergebnis dieser intimen Verbindung wurden sieben bisexuelle Wesen, eine Art Mittelwesen zwischen dem Urmenschen und den irdischen Menschen. Die monosexuellen Wesen der Erde entstanden endlich dadurch, dass Gott eingriff und die bisexuellen Wesen in Männer und Frauen teilte. Unter Einwirkung der Planeten fingen die irdischen Menschen an, Kinder zu erzeugen, mit der Folge, dass der Tod in die Welt eintrat, weil die Menschen sich von Begierde und von fehlender Einsicht leiten liessen.

Blicken wir nun auf diesen Abschnitt zurück, wird es ganz deutlich, dass wir es hier mit dem gewöhnlichen gnostischen Mythenmaterial zu tun haben, das von dem himmlischen Wesen handelt, das herabsteigt, von der Materie gebunden wird und durch seine Eigenart des Menschen Ausrüstung, Ziel und Bedürfnis der Erlösung bestimmt. Indessen gibt es einen Punkt in der Darstellung, der in unserem Kontext von wesentlicher Bedeutung ist, die Tatsache nämlich, dass ein biblischer Gedanke den Zusammenhang unterbricht. Während im rein gnostischen Stoff behauptet wird, dass dieser Uranthropos vom Nous geboren wurde, wird die Be-

zeichnung Nous unmittelbar danach durch das Wort Theos ersetzt. Plötzlich steht zu lesen, dass Gott „seine eigene Form liebte und ihm (d.h. dem Menschen) alles, was er selbst geschaffen hatte, überliess“ (12), eine Aussage, die auf Gen. 1,26 ff. zu ruhen scheint. Im Folgenden ist auch von „Gottes schöner Form“ die Rede (14) und von der Spaltung der bisexuellen Wesen „durch Gottes Willen“ (18). Eine letzte Aussage knüpft auch den Text unmittelbar an Gen. 1,28ff. an, nämlich: „Sogleich sprach Gott das heilige Wort: Wachst und mehrt euch und werdet zahlreich“ (18).

Sowohl was Form als auch Inhalt betrifft, scheint somit an diesem Orte eine gewisse Spannung zu bestehen zwischen gnostischem und jüdischem Material. Nous, der Geist, kann natürlich personifiziert werden, was unter anderem daraus erhellt, dass er als *ὁ πάντων πατήρ* bezeichnet wird. Gott kann aber nach jüdischer Auffassung überhaupt nicht gebären. Das würde ja voraussetzen, dass er androgyn sei, ein ganz unmöglicher Gedanke. Nach jüdischer Vorstellung ist Gott Schöpfer, und als Schöpfer wird er am Ende dieses Abschnitts erwähnt: *παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα* „er überliess ihm alles, was er geschaffen hatte“. Der Verfasser hat offenbar gemeint, es sei notwendig, die Schöpfung zu beachten, wenn von der Entstehung des Menschen die Rede ist. Man kann sich deshalb schwerlich dem Eindruck entziehen, dass der Verfasser in Bezug auf das Menschenbild eine gewisse Schwierigkeit mit dem gnostischen Material gehabt hat. Es ist daher naheliegend zu glauben, dass wir hier die jüdische Schwierigkeit vorfinden, das gnostische Menschenbild anzunehmen.

Was bisher vom Verfasser und seinem Zweck gesagt ist, wird weiter durch das Material bestätigt, das wir zu besprechen übrig haben, nämlich das kosmogonische Stück (4–11), die Beschreibung der Himmelfahrt des befreiten Menschen (24–26) und das Danklied des Verfassers im 31. Abschnitt.

Im ersten Abschnitt (4–5) dieses kosmogonischen Stückes (4–11) schildert der Verfasser, wie er hineingeschaut hat in das, was Poimandres späterhin als das Urbild des Daseins bezeichnet: *εἶδες ἐν τῷ νῶ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου*, „Du hast nun im Nous das Urbild gesehen, den ersten Ursprung des unergründlichen Anfangs“ (8). Was er bei dieser Gelegenheit schaut, bezeichnet er als ein starkes Licht: *φῶς δὲ πάντα γεγενημένα, εὐδιόν τε καὶ ἁλαρόν*, „Alles wurde Licht, still und hell scheinend“ (4). Nach einer Weile schleicht aber eine schlangenähnliche Finsternis hervor, verhüllt teilweise das starke Licht, um dann herabzusinken und in eine Art nasser Substanz verwandelt zu werden, *εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν* (4). Endlich tritt der Logos hervor, *λόγος δῆλος*, wie es heisst, und breitet sich über die Substanz hin. Dies führt dazu, dass die Elemente, welche die Substanz enthält, Feuer, Luft, Wasser und Erde, ihren Platz im Weltall einnehmen. Der Logos tritt somit als ordnendes Prinzip im Kosmos hervor, ebenso wie es in den neuplatonischen Systemen der Fall ist.

Der Rest des kosmogonischen Abschnitts (6–11) besteht hauptsächlich in Erläuterung und Vertiefung der Visionsschilderung. Poimandres fragt, wird selbst gefragt und belehrt. Die Vision geht so beinahe über in das, was wir eine Audition

nennen dürfen. Wesentlich neu im Zusammenhang ist die Auskunft darüber, wie der Demiurg entstanden ist und an der schöpferischen Tätigkeit teilgenommen hat: *ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωῆ καὶ φωῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν*, „Der Geist, Nous, Gott, der bisexuell ist und als Leben und Licht hervortritt, erzeugte durch den Logos einen anderen Geist, einen Demiurgen“ (9). Die Urmomente, das Licht, das wegen des Zusammenhangs mit dem Geist identisch ist, die Finsternis oder, wie es auch heisst, die Substanz, und der Logos, die wirksame Kraft, werden mit einem neuen Geistwesen ergänzt, dem Demiurgen. Dieser geht hervor durch einen Zeugungsakt zwischen dem höchsten Wesen, dem Geist, und dem Logos. Dass der Logos dabei ist, ist ganz natürlich, da der Logos hier wie bei den Neuplatonikern, die wirksame und schöpferische Kraft des Daseins ist. Wenn wir später, in dem anthropologischen Abschnitt hören, dass der Urmensch, der übrigens als Bruder des Demiurgen gekennzeichnet wird, auch vom Geist geboren wird, steht dort nichts vom Logos. Das hängt wohl damit zusammen, dass die Schilderung dort (12), wie wir schon hörten, ein bewusst biblisches Gepräge trägt.

Der Demiurg fängt augenblicklich an zu schaffen (9). Von was schafft er aber? Der Verfasser richtet die Frage an Poimandres: *τὰ οὖν, ἐγὼ φημι, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη;* „Woher aber, sagte ich, stammen die Elemente der Natur?“ (8). Die Antwort mag uns auf den ersten Blick etwas verwirrend dünken: *ἐκ βουλής θεοῦ, ἦτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο*, „Von Gottes Willen her, der, nachdem er den Logos bekommen hatte und die schöne Welt erblickt hatte, dieselbe imitierte.“ Schwierig ist hier das Wort *βουλή*, das gewöhnlich „Wille“ oder „Rat“ bedeutet. Sowohl Reitzenstein (Corp. Herm. I, S. 19- als auch Jonas (The Gnost. Rel., S. 171 ff) haben diese Schwierigkeit empfunden und haben darauf aufmerksam gemacht, dass wir nach dem in der Vision des Urbildes Gesagten nicht *βουλή* erwarten sollten, sondern *φύσις* oder *σκότος*, Natur oder Finsternis. Persönlich glaube ich, die Schwierigkeit sei durch die Annahme zu lösen, dass man irrtümlich *βουλή* anstatt *βροχή* gelesen hat, welches Feuchtigkeit bedeutet. Das ist ein anderer Name für die nasse Substanz, *ὕγρα φύσις*, die aus der Finsternis entstand (4). Diese Feuchtigkeit oder nasse Substanz ist es, welche mit Hilfe des Logos die Elemente erzeugt hat. Der Logos hat sich ja, wie es heisst, über die nasse Substanz gelegt, so dass die verschiedenen Elemente, *στοιχεῖα*, Feuer, Luft, Wasser und Erde, sich in geordneten Kreisen um die Erde ausschieden (4–5). Damit war die Materie vorhanden, welche der Demiurg für sein Schöpfungswerk brauchte.

Der Demiurg hat die Planeten geschaffen, die sieben *διοικηταί*, Gouverneure, wie sie heissen, und setzte sie in schwingende Bewegung um die Sinnenwelt herum. Durch ihre nach unten gerichtete, wir würden astrale Wirkung sagen, wurden Wasser und Erdboden von einander geschieden; die Luft brachte Vögel hervor, das Wasser schwimmende Geschöpfe und die Erde vierfüssige Tiere und Schlangen (11).

Wenn wir früher bemerkten, dass die Einführung des Begriffes Theos im Zu-

sammenhang ziemlich überraschend erschien, so gilt das auch für diesen Abschnitt. In der Beschreibung des Urbildes wird Theos nicht erwähnt. Es wird nur von dem Licht, von der Finsternis, der nassen Substanz und von dem Logos gesprochen. In der Erklärung des Poimandres dagegen begegnet uns die Bezeichnung Gott in mehreren Verbindungen. Hier begegnet uns m.a.W. ein philosophisch geprägter Mythenstoff, der den Ursprung des Kosmos als eine Entfaltung unpersonlicher Kräfte beschreibt. Dieser Stoff wird dann in der Erklärung mit einem monotheistischen, in der Hauptsache, dürfen wir wohl sagen, alttestamentlich bestimmten Gedankensystem, verbunden, in welchem hinter dem Kosmos eine oberste Gottheit steht, die alles Geschehen schafft und leitet.

In dem Abschnitt, der die endliche Erlösung beschreibt (24–26), heisst es, dass der Mensch beim Tode zuerst, seinen materiellen Körper zur Veränderung (*ἀλλοίωσις*) übergeben muss, so dass er unsichtbar (*ἀφανής*) wird. Dann kann er das Hinaufsteigen durch die sieben Zonen beginnen, in dessen Verlauf er die Eigenschaften ablegt, die während des Erdenlebens am Körper klebten.

Nachdem der Mensch von all dem befreit worden ist, das er einmal in den sieben Sphären erhalten hat, steigt er hinauf zur achten Sphäre, wo er zusammen mit denen, die schon da sind, einen Hymnus zum Vater singt. Nach einem Aufenthalt dort steigt der Mensch mit den anderen weiter hinauf bis zur neunten Sphäre, übergibt sich den Kräften (*δυνάμεις*) und wird selbst eine Kraft in Gott: *τούτο ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι*, „Dies ist der gute Ausgang für diejenigen, die die Gnosis erreicht haben, Gott zu werden“ (26).

Das Motiv des Aufsteigens durch die Sphären ist wohl bekannt aus anderen gnostischen Texten. Indessen gibt es etwas Besonderes, das in unserem Zusammenhang bemerkenswert ist: Der Mensch oder, wie geradezu gesagt wird, der Körper ist es, der nach einer Veränderung, die ihn unsichtbar macht, dieses Aufsteigen unternimmt, nicht die Psyche, nicht die *scintilla animae*. Und obgleich die endliche Erlösung darin besteht, dass der Mensch eine *δύναμις* wird, eine Kraft in Gott, wird dennoch die Vorstellung von einer individuellen Existenz bewahrt. Das ergibt sich aus dem Umstand, dass der Mensch während seines Zusammenseins mit andern in der achten Sphäre Hymnengesang hört von den Kräften in der letzten, der neunten Sphäre: *ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῆ τι νῆδεῖα ὑμνουσῶν τὸν θεόν*, „Gleichgebildet mit denen, die mit ihm zusammen sind, hört er Kräfte, die sich oberhalb der achten Sphäre befinden, mit schöner Stimme Hymnen an Gott singen“ (26).

Wir müssen dabei festhalten, dass hier das endliche Heil dem ganzen Menschen gilt, und zwar dem ganzen gereinigten Menschen. Diese Betonung, dass der ganze Körper an dem endlichen Heil teilnehmen wird, lässt sich am besten verstehen, wenn der Verfasser in seiner Meinung von semitischer Denkart beeinflusst ist.

Ein letztes Anzeichen dafür, dass der Verfasser ein Jude ist, gibt es in dem Hymnus, den wir am Schluss des Buches finden (31):

„Heilig ist Gott, der Vater aller Dinge.
Heilig ist Gott, dessen Wille durch sein Werk ver-
wirklicht wird.
Heilig ist Gott, der von den Seinen erkannt werden will und
erkannt wird.
Heilig bist du, der du alles durch dein Wort geschaffen hast.
Heilig bist du, den die ganze Natur abbildet.
Heilig bist du, den die Natur nicht geformt hat.
Heilig bist du, der du stärker bist als alle Kraft.
Heilig bist du, der du über alles Lob erhaben bist.“

Mit diesem Gedicht dankt der Verfasser für das, was er bekommen hat, für geistige Klarheit, und dass er eine Lebensaufgabe zu erfüllen hat. Der Hymnus ist durchgehend monotheistisch, unterstreicht besonders stark Gottes Macht und Schöpfungsthat und betont ausdrücklich, dass Gott alles durch sein Wort erschaffen hat, *ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα*.

Starke Konzentration um das didaktische Ziel prägt dieses Werk, wie wir schon gesehen haben. Deshalb ist die Beschreibung der Vision, wie erwähnt, rationalisiert worden. Dies macht sich natürlich immer geltend, wenn man ein ekstatisches Erlebnis mit Hilfe von Gedanken darstellen will. Wo die religiöse Weisung so stark in den Vordergrund tritt wie hier, verursacht diese Rationalisierung eine bedeutende Verminderung der Spontaneität. Selbstverständlich ist es eine Frage, in welchem Grade dieser Verfasser wirklich ein Ekstatiker gewesen ist, m.a.W., ob hier eine ursprüngliche religiöse Erfahrung mystischer Natur vorliegt und nicht nur die Anwendung eines überlieferten Schemas, das man in gnostischen Kreisen offenbar auch benutzt hat, wenn man hervorheben wollte, dass die Lehren, die man brachte, himmlischen Ursprungs waren.

Diese Frage mit Sicherheit zu beantworten ist natürlich schwer. Einige Umstände sprechen indessen dafür, dass der Verfasser wirklich solche aussergewöhnliche Erfahrungen gehabt hat, wie er beschreibt. Er Spricht z.B. davon, in Entzückung, *ἐκπληξίς* zu sein (8), im Geist, *ἐν τῷ νοῦ* zu schauen (7), von einer Vertiefung zu ausserordentlicher Höhe, *διανοία σφόδρα μετεωρισθείση* (1). Endlich begegnet uns der für die Mystik so kennzeichnende Gedanke, dass Gott unsagbar und unbestimmbar ist, und nur durch Schweigen beschrieben werden kann, *σιωπῆ φωνούμενος* (31).

Der Verfasser scheint also mit der mystischen Terminologie und Denkart ganz vertraut zu sein, was sich am leichtesten erklären lässt, wenn er persönliche Erlebnisse gehabt hat, die es natürlich und angemessen machen, solche Ausdrücke zu wählen.

The Gnostics and the Old Testament

by R. McL. Wilson

In recent years there has been among scholars an increasing tendency to emphasise what Professor Jonas once called “the Judaistic thesis”:¹ the theory, that is, which stresses the significance of the Jewish element in Gnosticism and locates the *fons et origo* of the gnostic movement in a Jewish context. Jonas himself is not convinced. In a later article² he recognises, as we all must, the “liberal use of Jewish material”, the “abundance of OT exegesis” which, he says, “is evidence of a proximity, even a fascination with Jewish themes”; but he goes on to raise some fundamental questions about what we *mean* when we talk about the Jewish origins of Gnosticism. Similarly Professor van Unnik³ has written of “some contact with Judaism”, of a “knowledge of Jewish saga”, but argues that we cannot speak of a direct influence of Judaism. What Jewish material we encounter has passed through the medium of a Greek translation.

More recently, arguing against the alleged Jewish evidence for a pre-Christian Gnosticism, Professor E.M. Yamauchi⁴ writes that “for the most part the Gnostics’ knowledge of the Old Testament seems very truncated and limited generally to the opening chapters of Genesis”, and further that “most of the Old Testament materials are used in quite a perverse way”. This second point is beyond dispute, as his examples show; the first however is open to question, although the impression is indeed often conveyed that the Gnostics either did not know, or were not interested in, the Old Testament, apart from these opening chapters of Genesis. It is perhaps of interest to recall that when Papyrus Bodmer III was first published the attempt was made to assign it to a gnostic milieu—and one argument was the fact that this papyrus contains the Gospel of John and the first three chapters of Genesis.⁵ But it should be noted that the boast of the Demiurge in certain systems is drawn not from Genesis but from texts in Exodus and in the book of the prophet Isaiah.⁶

What then are the facts? What books are used, and how often are they used?

¹ *The Gnostic Religion* (Boston 1958), 33 n. 1.

² *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt (Nashville 1965), 286ff.

³ *Vig.Chr.* 15 (1961) 65ff., esp. p. 81.

⁴ *Pre-Christian Gnosticism* (London 1973) 144f.

⁵ See Massaux in *NTS* 5 (1958–9) 212.

⁶ The Apocryphon of John and the parallel passage in Irenaeus combine Exod. 20:5 and Isaiah 45:5, 46:9; other systems, like those of Ptolemy or the Hypostasis of the Archons, use the Isaiah texts only.

What is the distribution of the quotations over the various gnostic groups? Here the publication of Professor Foerster's *Gnosisbuch*⁷, with its extensive *Stellenregister*, provides the opportunity and the basis for an objective appraisal. This is of course an anthology, and does not provide a complete conspectus, but it does afford the absolute minimum. Moreover, the quotations have been identified as they occur, as clear and unmistakable quotations, and there can be no question of enlarging the number by the inclusion of doubtful cases.

Statistically, the evidence fully justifies remarks about the gnostic predilection for the early chapters of Genesis. The vast preponderance of the quotations comes from the first six chapters of that book (125, as against 21 from the rest of the book), but there are numerous references also to Exodus (37), the Psalms (31) and Isaiah (43). Altogether seventeen OT books are represented, the others being Leviticus (1), Numbers (3), Deuteronomy (7), Joshua (3), 1 Samuel (3), 2 Samuel (1), 1 Kings (2), Job (3), Proverbs (8), Jeremiah (4), Ezekiel (2), Daniel (4), and Hosea (3). It is worthy of note that the two quotations of Ezekiel occur in the new Nag Hammadi texts, one in the Hypostasis of the Archons, the other in the Exegesis on the Soul—a further reminder, if one were necessary, of the dangers of the *argumentum e silentio*. The fact that a book is not cited is no proof that it was not known. This paucity of reference to Ezekiel is the more interesting in view of the prominence in certain circles, sometimes described as 'gnostic', of speculation on the themes of the throne and the chariot. Nor is there any citation in the gnostic texts from the Song of Songs. Thus two of the four areas in regard to which the rabbis viewed any speculation with suspicion⁸ are not attested in the gnostic material. This silence does not of course prove that such speculation was never current among the gnostics, but it does prompt to caution in the labelling of such speculation without more ado as 'gnostic'. It may be added that the one reference to the sixth chapter of Isaiah relates not to the prophet's vision in the temple but to the verse quoted in the Gospels: "I will make heavy the ears of their heart, that they may not understand and may not see" (Is. 6:10).

A further warning is provided by the case of the *Poimandres*. Long ago Professor C.H. Dodd⁹ compared the cosmogony of this Hermetic text with the creation story in Genesis, assuming—as he felt justified in doing—"that the Genesis account, in one form or another, lay before the Hermetic writer". Professor Haenchen¹⁰ however demurs: "In Wirklichkeit reichen die Berührungen mit der Genesis keineswegs so weit." In point of fact Professor Foerster identifies only two ex-

⁷ Werner Foerster, *Die Gnosis* (2 vols., Zürich 1969, 1971; ET vol. 1 Oxford 1972, vol. 2 1974).

⁸ Origen (*Comm. in Cant. Praef.* [G.C.S. xxxiii, p. 62.22–30]) lists the beginning of Genesis, with the creation story, the passages in Ezekiel relating to the cherubim and the building of the Temple, and the Song of Songs. Cf. M. Chag. ii. 1: the forbidden degrees may not be expounded before three persons, the story of creation before two, nor the (chapter of) the Chariot before one alone, unless he is a sage that understands of his own knowledge.

⁹ *The Bible and the Greeks* (London 1935) 99ff.; quotation from p. 103.

¹⁰ *Gott und Mensch* (Tübingen 1965) 337.

press quotations from Genesis in the book. What conclusions are to be drawn from a broad general similarity, with a number of fairly close parallels—and yet only two exact citations? Did the author of *Poimandres* know Genesis, as Dodd believed, or did he not? Another case is provided by the Gospel of Truth, of which Massaux writes,¹¹ without specifying any details, that the author “seems to work with the Fourth Gospel and Genesis”. The numerous New Testament allusions have of course been examined by Professor van Unnik¹²—but Professor Foerster’s index lists not a single Old Testament quotation for this book. Frequency or infrequency of direct quotation is perhaps not a satisfactory criterion of the influence of one document on another: the presence of quotations may suggest knowledge, but their absence does not betoken ignorance.

The fact that seventeen books are quoted does not necessarily signify a widespread knowledge of the Old Testament among all the gnostic groups. It might well be that certain schools were much more biblically oriented than others, that a few groups were conversant with a wide range while others show little or no interest at all. The question of distribution therefore falls to be raised. There are no Old Testament quotations at all in the extracts from Simon and Menander or the associates of Marcion, or in the fragments of Valentinus; nor are there any in five of the eight Nag Hammadi texts included in the second volume, the Letter of Eugnostus, the Gospel of Truth, the Treatise on the Resurrection, the Gospel of Philip and the Book of Thomas. Explanations for this are not difficult to imagine: the fragmentary state of our knowledge, the fact that we are dealing with extracts, or in the case of the Coptic texts the nature of the author’s concerns. In the *De Resurrectione*, for example, the author’s possible scope for quotation from the Old Testament was limited indeed. There is also the fact that a reporter summarising a document might omit a quotation, or condense it into a passing allusion, where an extract might include the quotation in full as in the more detailed reports or in the original documents.

Among the earliest Christian gnostics four books are cited: Gen. 1:26 by Saturninus, one of the Ten Commandments (which might come either from Exodus or Deuteronomy) by the Carpocratians, and the episode of Korah, Dathan and Abiram from Num. 16 by the Cainites. In view of the wider range of some later groups, this might be thought to indicate a more intensive concern with the Old Testament with the passage of time, but that could be a conclusion based on inadequate evidence: Heracleon cites two books only, the Docetists, the Peratae and Monoimus three each, and some others four. The widest range of Old Testament citation is in the section devoted to Marcus and others, with quotations from ten books; then come the Megale Apophasis with eight books, the Naassenes and Hippolytus’ account of Valentinianism with seven, and Basilides, Ptolemy and the

¹¹ NTS 5 (1958–9) 212.

¹² *The Jung Codex*, ed. F.L. Cross (London 1955) 81ff.

libertine gnostics with six each. Reference to Hippolytus prompts yet another warning: how far are these quotations actually contained in the gnostic texts, how far are they fathered on the gnostics by the heresiologists who reported them? If the latter were the case, it would largely destroy any significance of such quotations unless they could be proved beyond doubt to belong in the texts in question.

The six occurrences of Gen. 1:26 do not make it the most frequently cited text, for it is surpassed by the eight quotations each of Gen. 1:2 and Gen. 2:7 and the nine of Isaiah 45:5. Gen. 2:7 incidentally affords an interesting example of the difficulty of determining what is or is not a quotation or allusion: according to Saturninus, when man was created he could not stand erect because of the powerlessness of the angels—until the power above sent a spark of life which raised him up. Professor Foerster adds no reference here, but Professor Grant in his *Anthology*¹³ does. There is surely some connection with Gen. 2:7—but how far can we claim it as a quotation?

The quotations from the early chapters of Genesis are fairly widely spread, most of the sections in the *Gnosisbuch* containing at least one. The preponderance here rests with the sections on Ptolemy (16 cases) and on Barbelognosis (14), while the Hypostasis of the Archons, as might be expected from the nature of that work, has no fewer than 25. One curious fact is that Monoimus has only two quotations from Genesis and four from Exodus, while the Marcosian section contains fourteen from Genesis (seven from the early chapters, seven from the remainder of the book) and eleven from Exodus. The greatest partiality for the Psalms is shown by the Naassenes with twelve quotations and Basilides with six. Eight of the quotations of Isaiah occur in the Naassene section, and five in that on Barbelognosis.

In the light of this survey it may perhaps be argued that in fact the gnostics' knowledge of the Old Testament was *not* truncated or inadequate.¹⁴ The evidence seems rather to suggest a selective use: they chose those parts which could be adapted to their purposes and gave them a new interpretation. It may be of some significance that they show no particular interest in the historical books.

A few final points may be made in conclusion. Of the four quotations from Jeremiah two occur in the Naassene section and two in the Exegesis on the Soul. Such a coincidence makes it tempting to identify the Exegesis as a Naassene document, the more especially since the LXX version of Jer. 17:9 is quoted in the one and Jer. 17:10 in the other. The temptation must however be strenuously resisted, since the identification rests on a quite inadequate basis.¹⁵

¹³ R.M. Grant, *Gnosticism. An Anthology* (London 1961) 31.

¹⁴ It may be noted here that "truncation" is more appropriate to Marcion, who in Tertullian's famous dictum did his Biblical Criticism with a pen-knife; the charge against the gnostics was rather that they distorted Scripture to suit their own ends. Cf. H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* (London 1954) 168f., 194.

¹⁵ W.C. Robinson (*Novum Testamentum* 12 (1970) 116) notes "marked affinities with the Naassene views", but Martin Krause in the Foerster *Gnosisbuch* (ii. 126, ET 103) assigns the text to "one of the Valentinian schools".

Secondly, the occasional occurrence in the list of references to the LXX version must give warning against the facile assumption that Old Testament quotations are proof of Jewish origin, for the LXX was also a Christian book, and in time indeed a Christian rather than a Jewish book. No proof of a pre-Christian Jewish Gnosticism—or Gnosis—is to be found on this basis alone.

Finally it may be noted, for use in further and more detailed research, that we need to examine the manner in which the Old Testament is used: whether what we have is a quotation with a midrashic comment that re-interprets it, or a paraphrase which shows knowledge of a text without actually quoting it, or lastly a “proof-text” method by which texts are dragged in subsequently to support some tenet that has already been developed quite independently.

Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch

by Hans Dieter Betz

The purpose of this paper is to point out briefly the significance for the study of gnosticism of three passages from the philosopher Plutarch of Chaeronea.¹ These passages have in the past, I think, escaped due recognition by scholarship. They are embedded in other material, and their importance for gnosticism is not visible at first sight. All three passages employ conceptuality of Greek origin and character and discuss matters of Greek religion. There is no redeemer myth or any other exotic mythology from the East or South that would justify calling the texts 'gnostic'. Nevertheless, I propose to call them 'gnosticizing' because of the peculiar way in which the Greek conceptuality is interpreted. As we shall see, certain Greek religious and philosophical concepts have been pushed towards a point of interpretation, at which their meaning does not seem different any more from what we find, e.g., in the Corpus Hermeticum.² There is also the strange phenomenon that all three passages express views which go further towards gnosticism than Plutarch does in other places. We have sufficient reason for speculating that he draws on older source material, although it may never be possible to recover any concrete 'Vorlagen'. Plutarch's way of using sources is strange in that sometimes he includes source material without identifying where it is from. This attitude expresses a peculiar submissiveness of judgment, especially when it comes to matters of religious importance. At these points he likes to let mythology or philosophical authorities other than his own have the last word. When these authorities go further in the gnostic direction than he himself would go in his own formulations, he nevertheless accepts them as congenial to his own views, and thereby he allows himself to be pulled in their direction.

I

Plutarch's little diatribe *ει καλῶς εἶρηται τὸ λάθε βιώσας* is intended to disprove

¹ See also my contribution to the Festschrift for Geo Widengren, "Ein seltsames mysterientheologisches System bei Plutarch" (in: *Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren oblata*, vol. I, Leiden 1972, 347–354).

² I have tried to point out similar developments in my articles "Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment Kore Kosmu" (*ZThK* 63, 1966, 160–187); "The Delphic Maxim *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ* in Hermetic Interpretation" (*HThR* 63, 1970, 465–484).

Epicurus' famous maxim.³ Plutarch argues against Epicurus mostly by using historical and literary examples that prove that 'being known' is better than 'being unknown'.⁴ The concepts throughout are *ἡ γκῶσις* ('being known') and *ἡ ἄγνοια* ('being unknown')⁵. That these concepts must be understood in the ordinary way is evident from the synonyms⁶, especially *δόξα* and *ἀδοξία*⁷. However, in 1129 D Plutarch moves from rather mundane examples to religious language. He compares the issue under discussion with the phenomenon of sleep⁸. "Do you not observe how at the onset of night a slow heaviness comes over the body and an inert reluctance over the mind, while our reason, withdrawing into itself like a dim fire . . ." By contrast, at sunrise the light sets everything into motion: it "blends doing and thinking in one and all into a single whole, as its light calls them to attention and imparts a common motion . . ." Then "all men, drawn by mutual attraction as by a strong bond, arise from their separate slumbers to engage in their tasks".¹⁰ In the following section 1129 F–1130 B Plutarch sets forth his own view about life, and it is here that we find some rather strange doctrines. The language of *γκῶσις* / *ἄγνοια* and their derivatives or synonyms looms much weightier than the subject of the diatribe would require. Plutarch begins by stating the purpose of human 'birth' (*ἡ γένεσις*): "I hold that life itself and indeed a man's very birth and becoming are a gift of God to make him known"¹⁰ (*Δοκῶ δὲ ἐγὼ καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὄλωσ τὸ φῦναι καὶ μετασχεῖν ἀνθρώπων γενέσεως εἰς γκῶσιν ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι*).

Before his birth man is *ἀδηλος καὶ ἄγνωστος*, drifting in the form of small particles in the universe. But when he is born, he "gathers together with himself", acquires size and conspicuousness: *καθίσταται δῆλος ἐξ ἀδήλου καὶ φανερός ἐξ ἀφανούς*.

Why this is so, Plutarch explains by a philosophical definition: "For to become

³ The edition referred to is that by Benedict Einarson & Phillip H. De Lacy, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, 1967 (The Loeb Classical Library). Cf. also the edition by Max Pohlenz & Rolf Westman, *Plutarchus, Moralia*, vol. VI:2, 1959 (Bibliotheca Teubneriana). For the composition see Goffredo Marmeli Lattanzi, "La composizione del *De latenter vivendo* di Plutarco" (*Rivista di filologia e di istruzione classica* 60, 1932, 332–337).

⁴ Konrat Ziegler, *RE* 21:1 (1951), 765–767 thinks the work is an unfinished sketch; Pohlenz, *Plutarchus, Moralia*, vol. III (1929), p. XVII (Bibliotheca Teubneriana), suggests it was posthumously edited from the "Nachlass".

⁵ *γκῶσις*: 1129 B,C,F; *ἄγνοια*: 1129 B,D; 1130 B,D,E.

⁶ *ἀγνοεῖν*: 1128 C,D,F; 1129 C; *γινώσκειν*: 1128 D; 1130 A; *ἀγνώμων*: 1128 D; *ἀμαθής*: 1128 D.

⁷ *δόξα*: 1128 B,C; 1129 C; 1130 C; *ἀδοξία*: 1128 B; 1130 E.

⁸ See also De Is. 383 BC. The theme of sleep and awakening is very important for gnosticism. See Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, 3rd ed. (FRLANT, NF 33; Göttingen 1964), 113 ff.; Id., *The Gnostic Religion*, 2nd ed. (Boston 1963), 68ff.; George W. MacRae, "Sleep and Awakening in Gnostic Texts" (in: *Le origini dello gnosticismo*, Suppl. to "Numen", vol. XII, Leiden 1967, 496–507).

⁹ The translation is that by Einarson & De Lacy. *ὁ λογισμός* is apparently the highest part of the soul.

¹⁰ The translation is that of Einarson & De Lacy.

is not to pass into being, but to pass from being to being known" (*οὐ γὰρ εἰς οὐσίαν ὁδὸς ἢ γένεσις, ὡς ἐνιοὶ λέγουσιν, ἀλλ' οὐσίας εἰς γινῶσιν*).

The definition rejected in the first part of the statement is known to us from the Ps.-Platonic *Definitions* and from Aristotle.¹¹ The implication of the second part is set forth in the next statement: *ἢ γένεσις* does not "create" (*ποιεῖ*) τὰ γινόμενα, but only "reveals" (*δείκνυσιν*) them. Likewise, the opposite of *ἢ γένεσις*, *ἢ φθορά*, does not mean the change of something that is to something that is not, but "rather the removal from our sight of what has suffered dissolution".¹² This doctrine evidently assumes that the terms *γένεσις* and *φθορά* do not mean here what they usually mean: *γένεσις* does not mean that something which has no being can come into being. Rather, something that is possesses being already. What happens through *γένεσις* is that this entity passes from *οὐσία εἰς γινῶσιν*. Conversely, at the point of *φθορά* something that has being cannot simply lose that quality and become non-being, but it merely disappears into the unknown. Plutarch substantiates this doctrine by some further theological considerations (1130 A ff.).

1. He alludes to the dualism of Apollo/Hades. Referring to old precepts associating Apollo with the sun,¹³ he interprets his epithets "Delios" and "Pythios" etymologically.¹⁴ By contrast, Hades, "the Lord of the opposite realm", "whether god or demon", is interpreted as *αἰδὲς καὶ ἀόρατον*.¹⁵

2. He explains the old name for man, *φῶς*, as coming from *φῶς* ("light"). This etymology is thought to prove that a strong love for being known and knowing is part of human nature.

3. He turns to the experience of the soul (1130 B), agreeing with "some philosophers" who hold that in substance the soul is light (*φῶς*)¹⁶. As proofs for this he uses the present and the eschatological experiences of the soul.

(a) In the present it can be observed that "ignorance", "the unilluminated", "the dark" cause much disturbance, hostility, and anxiety, and in the absence of light the soul is unable to take pleasure in anything. By contrast, light, like some universal seasoning, turns everything into pleasure, joy, and friendliness.¹⁷ Consequently: "He who throws himself into the state of ignorance, wraps himself in darkness and buries his life in a cenotaph appears to suppress his birth altogether

¹¹ Cf. Ps.-Plat., De. 411 A; Arist., Topica 6:2, 139 b 20; Met. Γ 2, 1003 b 7. See the note in Einarson & De Lacy.

¹² 1130 A: ... οὐδὲ ἢ φθορὰ τοῦ ὄντος ἀριστὶς εἰς τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἀλλὰ μάλλον εἰς τὸ ἀδηλον ἀπαγωγὴ τοῦ διαλυθέντος.

¹³ On the identity of Apollo and the sun cf. De def. 394 A; Pyth. orac. 400 A–D; also the note in Loeb, vol. XIV, ad loc.

¹⁴ Cf. De E apud Delph. 385 B (see above).

¹⁵ 1130 A: τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, ὀνομάζουσιν, ὡς ἂν εἰς αἰδὲς καὶ ἀόρατον ἡμῶν, ... Cf. De E ap. Delph. 394 A (see above), and the note in Loeb, vol. XIV, ad loc.

¹⁶ 1130 B: αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἐνιοὶ τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῆ οὐσία νομιζουσιν ...

¹⁷ Einarson & De Lacy, ad loc., refer to Plut., Non posse suaviter vivi 1093 A, and Arist., Protr. Frag. 9, ed. Ross.

and to say no to being.” (*ὁ δὲ εἰς τὴν ἀγνοίαν αὐτὸν ἐμβάλλων καὶ σκότος περιамπισχόμενος καὶ κενотаφῶν τὸν βίον ἔοικεν αὐτὴν βαρύνεσθαι τὴν γένεσιν καὶ ἀπαυδᾶν πρὸς τὸ εἶναι.*)

(b) That the “Land of the Blessed” belongs to “fame and being” (*τῆς γε δόξης τε καὶ τοῦ εἶναι*) is born out by eschatological mythology. In 1130 C Plutarch presents a description of the afterlife: apparently he distinguishes between three places, two of them being the land where the blessed stay. Both of these places enjoy the light.¹⁸ However, the “third path” is the pit of darkness, the place of punishment for the wicked. Their lot is “to be put away in ignorance and oblivion”.¹⁹ In fact, Plutarch concludes, there is but one punishment for the wicked: “obscurity and ignorance and complete disappearance, which carries them off from Lethe to the joyless river and plunges them into a bottomless and yawning ocean, an ocean that sucks into one abyss all failure to serve or to take action and all that is inglorious and unknown.”²⁰

While the eschatological section is more conventional, with its usual *topoi* and Plutarch’s own interpretation easily recognizable, the preceding section 1130 B is interesting to the student of gnosticism. Admitting that he uses the views of other philosophers, but unfortunately not naming them, Plutarch’s statements are more religious than the subject would require. That the substance of the soul is light was taught by Heracleides Ponticus,²¹ and there are other ideas here which were rather commonplace at the time of Plutarch. However, the apparent identification of *γνώσις* with being and of *ἀγνοία* with non-being is extraordinary. Taken together with what was said before in 1129 F–1130 A, *ἡ γένεσις* describes a process, by which an entity endowed with ‘being’ moves from the state of ignorance to that of knowledge. We may conclude that this knowledge is meant to be self-knowledge and redemptive, as it is said to be the sole purpose and content of life. The opposite, *ἀγνοία*, implies non-being, both here and in the hereafter.

II

Because of the numerous parallels with Plutarch, some excerpts transmitted by Stobaeus under the name of Themistius have been rightly attributed to our author.²² One of these is of special importance for gnosticism. Having been most likely

¹⁸ See the notes by Einarson & De Lacy, ad loc., also Lattanzi, “La composizione”, 334.

¹⁹ 1130 D: . . . *δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοία καὶ λήθη τοὺς κολαζομένους.* Cf. also Plut., *De sera num.* 564 F; *non posse suaviter vivi* 1093 A.

²⁰ 1130 E: . . . *ἐν κολαστήριον ὡς ἀληθῶς τῶν κακῶς βιωσάντων, ἀδοξία καὶ ἀγνοία καὶ παντελῶς ἀφανισμός, αἴρων εἰς τὸν ἀμειδῆ ποταμὸν ἀπὸ τῆς Λήθης καὶ καταποντιζῶν εἰς ἄβυσσον καὶ ἀχανῆς πέλαγος, ἀχρηστίαν καὶ ἀπραξίαν πᾶσάν τε καὶ ἀγνοίαν καὶ ἀδοξίαν συνεφελλόμενον.* The translation is that of Einarson & De Lacy.

²¹ Frag. 98, 100, ed. Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII (Basel 1969). Cf. also Plut., *Quaest. Rom.* 281 B.

²² Plutarch, Frag. 178, edited and translated by F.H. Sandbach, *Plutarch’s Moralia* (The Loeb Classical Library), vol. XV, 1969, 316–325. Sandbach did also the edition in the Teubner series (Plutarchus, *Moralia*, vol. VII, 1967, 107–110). Quotations are taken from the Teubner edition. As

a part of Plutarch's lost treatise *Περὶ ψυχῆς*, it contains a dialog between Timon and Patrocleas about the soul and her experiences in regard to the afterlife. The situation of the soul in this life is described as one of complete ignorance.²³ When the soul passes out of this body she must undergo a complete change and transformation.²⁴ Several experiences are discussed which raise the question of how the soul is related to the body.

1. When the time of death draws near, the soul experiences something like those who are initiated into "the great mysteries". This is the reason for the similarity of the terms *τελευταῖν* and *τελειῶθαι*.²⁵ Plutarch gives us a veiled description of what these experiences are like: "In the beginning there is straying and wandering, the weariness of running this way and that, and nervous journeys through darkness that reach no goal, and then immediately before the consummation every possible terror, shivering and trembling and sweating and amazement. But after this a marvellous light meets the wanderer, and open country and meadow lands welcome him; and in that place there are voices and dancing and solemn majesty of sacred music and holy visions. And amidst these, he walks at large in new freedom, now perfect and fully initiated, celebrating the sacred rites, a garland upon his head, and converses with pure and holy men; he surveys the uninitiated, unpurified mob here on earth, the mob of living men who, herded together in mirk and deep mire, trample one another down and in their fear of death cling to their ills, since they disbelieve in the blessings of the other world." From this we can learn that "the soul's entanglement with the body and confinement in it are against nature, . . .".²⁶

2. This conclusion is confirmed in a lengthy discussion about sleep.²⁷ In this discussion Timon gives all the reasons why sleep is the most pleasant experience of all.²⁸ What it all comes down to is that in sleep the soul is separated from the bo-

M.R. James had discovered (The Classical Review 14, 1900, 23), Clement of Alexandria quotes from the section in Ecl. Proph. 34 f. See also M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2nd ed., vol. 2 (München 1961), 680; E. Des Places, *La religion grecque* (Paris 1969), 213f.

²³ Lines 3–4: *ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, . . .*

²⁴ Lines 2–3: *Ὅστω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὄλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην* On the whole see also the previous frag. 177.

²⁵ Lines 4–6: *. . . πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευταῖν ἤδη γένηται τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι*. George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961), 264ff., claims that no conclusions can be drawn from the description as to what actually happened at the mysteries at Eleusis. As far as details are concerned he may be right. But what the passage is all about must still be explained. Interestingly, Clement of Alexandria refers to it as *τὰ τῆς γνώσεως μυστήρια* (Ecl. Proph. 35:1). Noteworthy is also the similarity of this passage and the experiences of the soul in the myth sections of *De sera num.*, *De genio Socr.*, and *De facie in orbe lunae*. Frag. 177, line 21f., explains the word *θάνατος* etymologically as from *θεὸν ἄνω* indicating the journey of the soul into heaven.

²⁶ Lines 7–21. The translation is that by Sandbach.

²⁷ See above note d.

²⁸ Lines 22–23: *ὅτι τῶν περὶ ἡμᾶς παθῶν ὁ ὕπνος ἡδιστόν ἐστι*.

dy, as she withdraws from the bodily functions and concentrates upon herself.²⁹ While at death the soul leaves the body altogether, in sleep she does so only temporarily and playfully.³⁰ Nevertheless, the temporary relief from the oppressive burden of the body, otherwise tied to her, gives her an enormous pleasure. This shows that long familiarity with and gradual accommodation to the burden of the body may make the soul forget her condition, but when the burden is lifted she feels nothing but relief.³¹ Thus, there can be no doubt that the bodily functions are 'unnatural' and make the soul suffer.³²

Plutarch then draws the conclusion as to what this means for the relationship between body and soul.³³ What are the bonds that bind the two together? Why is the soul holding so fast to the body?

In his answer he compares the attitude of the soul with that of Odysseus clinging to the fig-tree.³⁴ Likewise, the soul clings to the body, not because of love for it but because of the uncertainty of death: *οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἐχεσθαι καὶ περιπεπλῆχθαι δι' εἰδνοίαν οὐδεμίαν αὐτοῦ καὶ χάριν, ἀλλ' ὀρρωδοῦσα τοῦ θανάτου τὴν ἀδηλότητα.*

If this is true, and a quotation from Hesiod's Works and Days proves that it is, the consequences are clear. The gods "have not strained the soul tight to the body by any bonds of flesh".³⁵ In other words, the human body and its functions cannot provide a prison for the divine soul. Rather, "the one bond and the one prison they have constructed for her and wrapped around her, is her own uncertainty and disbelief about what follows after death".³⁶ Therefore, traditional teaching that the soul is imprisoned by the body must be false. In reality, she is imprisoned by her

²⁹ Lines 38–40: *χωρίζεται γὰρ ἐν τῷ καθυδεῖν ἀνατρέχουσα καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατεταῖσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.* The opposite view that sleep causes the soul to become even deeper commingled with the body is rejected. See Sandbach's note ad loc.

³⁰ Lines 48–49: *φεύγειν γὰρ ἔοικε κομιδῇ τὸ σῶμα θνήσκουσα δραπετεύειν καὶ καταδαρθάνουσα.* Conversely, *γένεσις* is explained etymologically as *ἐπὶ γῆν νεύσις* (line 26). Cf. *De sera num.* 566 A.

³¹ Lines 42–48: *ἀντιμαρτυρεῖ γὰρ τῇ ἀναισθησίᾳ καὶ ψυχρότητι καὶ βάρει καὶ ὠχρότητι τὸ σῶμα κατηγοροῦν τῆς ψυχῆς ἐκλειψιν μὲν ὅταν τελευτήσῃ μεταστάσιν δ' ὅταν καθυδῆ. καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὴν ἡδονὴν ποιοῦν, ἀπόλυσις καὶ ἀνάπαυλα τῆς ψυχῆς, ὡσπερ ἀχθος κατατιθεμένης καὶ πάλιν ἀναλαμβάνουσης καὶ ὑποδυομένης.* Cf. *Frag.* 177, lines 27f., where *γενέθλιον* is explained to mean *δθλων* καὶ πόκων μεγάλων ἀρχὴν γενομένην (ἡμέραν).

³² Lines 63–68: *Ἐν γὰρ αἰτιον, . . . τούτων ἀπάντων, ὅτι τῷ παρὰ φύσιν τὸ κατὰ μικρὸν συνήθη καὶ σύντροφον ἐποιεῖ τὴν αἰσθησιν, ὥστε μὴ πάνυ δυσχεραίνειν πάσχουσαν, ἀπαλλαγείσης δὲ καὶ μεταβαλοῦσης εἰς τὴν φύσιν, φαίνεται παρευθύς. τῷ οἰκείῳ τὰλλότριον καὶ ἡδομένῳ τὸ λυποῦν ὅτι παρὴν βαρῶνον.* That the incorporation of the soul in the body is *παρὰ φύσιν* is stated in lines 20 and 70, as well as in *De facie* 926 C/D.

³³ For Plutarch's views on this subject see Maurits Pinnoy, "Les rapports entre l'âme et le corps dans les Ethiques de Plutarque" (in: *Antidorum W. Peremans sexagenario ab alumnis oblatum [Studia Hellenistica, 16; Louvain 1968]*, 191–200).

³⁴ Homer, *Od.* μ 432. See also *Plut.*, *De tranq. animi* 476 B, where the same comparison is made.

³⁵ Lines 88–89: . . . *οὐ σαρκίνους τισὶ δεσμοῖς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν κατατείναντες, . . .* The translation is by Sandbach.

³⁶ Lines 89–91: . . . *ἓνα δεσμόν αὐτῇ καὶ μίαν φυλακὴν μηχανησάμενοι καὶ περιβαλόντες, τὴν ἀδηλότητα καὶ ἀπιστίαν τῶν μετὰ τὴν τελευτῆν*

ignorance about herself. For if the soul were persuaded to believe what she will encounter after death, "nothing could hold her".³⁷

III

The third passage concludes the dialog "De E apud Delphos".³⁸ After various interpretations of the Delphic E have been proposed by the participants in the dialog, Plutarch's teacher Ammonius³⁹ is given the last word, to present, no doubt, what Plutarch himself regarded the most adequate explanation for the mysterious letter at the entrance of Apollo's temple. However, Ammonius sets forth not only such an explanation, but along with it a whole theological 'system' (392 A–394 C).

The first part contains a discussion of anthropology. Its introductory thesis denies categorically that man can have any share in 'being'.⁴⁰ Alluding to Anaximander,⁴¹ man is defined as belonging to 'mortal nature', which is at some stage between coming into existence and destruction. As such it is but an uncertain and unstable appearance. Even if one would apply the whole force of his mind (*ἡ διάνοια*), he could not comprehend it; if one wanted to grasp it, it would escape like water that runs through the fingers that try to catch it. The conclusion is a radical skepticism: human reason (*ὁ λόγος*) may be able to trace the plurality of entities during their erratic course between coming into existence and perishing, but it is totally incapable of recognizing anything that has 'being'.⁴² Evidence for this comes from Heraclitus' word about the river into which one cannot step twice.⁴³ Also the various stages of human life⁴⁴ serve as an example: from the seed we change to an embryo, then to a baby, then to a boy, young man, mature man, elderly and old man. One stage is separated from the next by total discontinuity:⁴⁵ "Dead is the man of yesterday, for he is passed into the man of to-day; and the

³⁷ Lines 91–93: *ἐπει τὴν γε πεισθεῖσαν, ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι.*

³⁸ Quotations are given according to the edition by W. Sieveking, *Plutarchus, Moralia*, vol. III, 1929 (Bibliotheca Teubneriana). For the problem of the philosophical traditions that have 'inspired' the discourse, see John Whittaker, "Ammonius on the Delphic E" (*The Classical Quarterly*, N.S. 19, 1969, 185–192); Id., "Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute" (*Symbolae Osloenses* 48, 1973, 77–86); Hans Joachim Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin 1971), 181f.

³⁹ See C.P. Jones, "The Teacher of Plutarch" (*Harvard Studies in Classical Philology* 71, 1966, 205–213).

⁴⁰ 392 A: *Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβεβαίαν αὐτῆς.*

⁴¹ Cf. Sieveking, *ad loc.*

⁴² 392 B: *... τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἐκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται τῇ μὲν εἰς τὸ γιγνόμενον αὐτοῦ τῇ δ' εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδ' ὄντως ὄντος δυνάμενος.*

⁴³ 392 B.

⁴⁴ 392 C.

⁴⁵ The various stages are separated by "deaths".

man of to-day is dying as he passes into the man of to-morrow.⁴⁶ In fact, there is no such thing as one person: "Nobody remains one, nor is he one; but we become many."⁴⁷ What appears to us as one person is only a *φάντασμα καὶ κοινὸν ἔκμαγεῖον ὄλης*. This chaotic discontinuity⁴⁸ pertains to the entire human life: "Our senses, through ignorance of reality, falsely tell us that what appears to be is."⁴⁹ 'Being' is then defined as the absolute opposite of "mortal nature": *Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἰδῖον καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἰς ἐπάγει.*⁵⁰

This 'being' is identical with god (*ὁ θεός*) as totally transcendent.⁵¹ Negatively, this means that 'time' must be denied to him: *καὶ ἐστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρρωχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον*. Positively, he is 'oneness' and 'totality'⁵²: *... εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτ' ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον.*

In the next section the language shifts from that of radical skepticism to mystical Platonism. Also, 'being' is now identified with Apollo, the god of Delphi.⁵³ This identification is accomplished through etymology: Apollo means 'not many', that is, 'oneness', 'simplicity', 'purity'.⁵⁴ Plutarch rejects as not going high enough the views of those who identify the god with the sun.⁵⁵ These people need to be awakened as from a dream and encouraged to contemplate the waking vision of Apollo and his being.⁵⁶ At this point the radical skepticism of the previous section is set aside or rather supplemented by the Platonic view that sense perception is not altogether deceptive, but contains also *ἐμφάσεις τινὰς καὶ εἰδῶλα* reflecting the divine kindness and blessedness, or philosophically speaking, the *νοητόν* and the *μένον*.⁵⁷ In a polemic against what appears to be Stoicism Plutarch insists on

⁴⁶ 392 D: *ὁ τ' ἐχθές εἰς τὸ σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὐριον ἀποθνήσκει*. The translation is by F.C. Babbitt, in the The Loeb Classical Library edition of Plutarch's *Moralia*, vol. V, 1936, 243.

⁴⁷ 392 D: *μένει δ' οὐδείς οὐδ' ἐστὶν εἰς, ἀλλὰ γινόμεθα πολλοί, ...*

⁴⁸ Cf. 393 B: *... ἡμῶν ἕκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι γινόμενων ἀθροισμα παντοδαπὸν καὶ πανηγυρικῶς μεμιγμένον*

⁴⁹ 392 E: *ψευδεται δ' ἡ αἰσθησις ἀγνοία τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.*

⁵⁰ 392 E.

⁵¹ 393 A. Cf. John Whittaker, *God Time Being* (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. XXIII, 1971), 45f.

⁵² 393 A/B.

⁵³ 393 B.

⁵⁴ 393 B/C: *Ἀπόλλων μὲν γὰρ οἷον ἀρνούμενος τὰ πολλὰ καὶ τὸ πλῆθος ἀποφάσκων ἐστίν. Ἰήσιος δ' ὡς εἰς καὶ μόνος Φοῖβον δὲ δήπου τὸ καθαρὸν καὶ ἀγνὸν οἱ παλαιοὶ πᾶν ὠνόμαζον, ...*

⁵⁵ See above note 13.

⁵⁶ 393 D: *... ἐγείρωμεν καὶ παρακαλῶμεν ἀνωτέρω προάγειν καὶ θεάσασθαι τὸ ὕπαρ αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν, ...*

⁵⁷ 393 D: *... τὸ περὶ αὐτὴν γόνιμον ὡς ἀνυστόν ἐστὶν αἰσθητῶ νοητοῦ καὶ φερομένῳ μένοντος ἐμφάσεις τινὰς καὶ εἰδῶλα διαλάμπουσιν ἀμωσγέπως τῆς περὶ ἐκεῖνον εὐμενείας καὶ μακαριότητος.*

the radical transcendence of the deity.⁵⁸ However, he also wants the deity to be “in some way or other” present in the cosmos, that is, as that which holds everything together.⁵⁹ He finally illustrates what he means by a highly dualistic scheme, in which Apollo and his epithets are contrasted by negative opposites:

epithets:

ὁ Ἀπόλλων ('not many') ⁶⁰	ὁ Πλούτων ('abundance')
ὁ Δήλιος ('clear')	ὁ Ἀιδωνεύς ('unseen')
ὁ Φοῖβος ('bright') ⁶¹	ὁ Σκότιος ('dark')
ὁ Θεώριος ⁶²	the opposites are given by lines from poetry ⁶⁴
ὁ Φαναῖος ('giving light') ⁶³	

associates:

αἱ Μοῦσαι	ἡ Ἀθήνη
ἡ Μνημοσύνη	ἡ Σιωπή

What is the significance of the passage for the study of gnosticism? It does not contain distinctively gnostic mythologumena. The material is familiar from philosophical tradition, although it is difficult to attribute it to any specific philosopher.⁶⁵ The material is certainly heterogeneous. Radical skepticism has been strangely wedded to speculative Platonism. This combination allows skepticism to play its part, and, simultaneously, to heighten the visionary Platonism. All this is made possible by a radical theological dualism, built upon Apollo and the forces opposing him. This implies a radical monotheism, which seems to leave no room for the rest of the Greek pantheon. Plutarch finds himself in a dilemma. On the one hand, he opposes the Stoic immanentism and insists upon the total transcendence of the deity. On the other hand, he hesitates to cut off the last string which still ties him to the traditional Platonism: that the god is “in one way or other” present in the cosmos.⁶⁶ This dilemma reveals precisely where Plutarch stands in regard to gnosticism. He is certainly ready for it, because he basically agrees with the gnostic ‘Daseinshaltung’—to use Hans Jonas’ term. He shows that the philo-

⁵⁸ See Daniel Babut, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969), 151ff., 446ff.

⁵⁹ 393 E/F: τούναντίον γὰρ ὁ θεῖον ἀμωσγέπως ἐγγέγονε τῷ κόσμῳ, τοῦτο συνδεῖ τὴν οὐσίαν καὶ κρατεῖ τῆς περὶ τὸ σωματικὸν ἀσθενείας ἐπὶ φθορὰν φερομένης. Cf. Babut, *Plutarque*, 455 n. 5, 460.

⁶⁰ 394 A. Cf. 393 B (see above, note 54).

⁶¹ In 393 C it is explained as the “pure” and the “holy” (see above, note 54).

⁶² The word is made up from the Doric epithet ὁ Θεάριος. See Liddell-Scott-Jones, sv.

⁶³ In 385 B Δήλιος and Φαναῖος are explained as δηλοῦται καὶ ὑποφαίνεται τῆς ἀληθείας.

⁶⁴ Cf. the editions ad loc.

⁶⁵ See above, note 38. Philo, *De Josepho* 125–147, has apparently drawn on the same or a similar source, which Hans von Arnim has tried to identify as the skeptic Aenesidemus (*Quellenstudien zu Philo von Alexandria* [Philologische Untersuchungen, 11; Berlin 1888], 53ff.; See also Jean Laporte, *De Josepho, Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, 21 (Paris 1964), 33ff.; Erwin Goode-nough, *By Light, Light* (Newhaven 1935), 375f., notes another parallel in *De Cherub*. 113ff. An attempt to identify the sources was made by John Whittaker, *Class. Quarterly* 19, 1969, 190–192.

⁶⁶ See above, note 59.

sophical tradition can be arranged accordingly and that the traditional religion can be accommodated. And yet, as long as he does not deny that the deity is “in some way or other” present in the cosmos, he has not crossed the Rubicon. He still holds on to one of the central concepts of the religion of the Greeks, the presence of the deity in the cosmos. However, the word *ἀμωσγέπως* (“in one way or other”), which he likes so much, shows that the thread has worn extremely thin.

Bericht über zwei neue Reihen für die Nag Hammadi Texte: die Facsimile Edition und die Nag Hammadi Studies.

von Martin Krause

Das Internationale Gnostische Komitee, über dessen Bildung und Beschlüsse Herr T. Säve-Söderbergh am ersten Tag unseres Kolloquiums berichtet hat, hatte S. Giversen, R. Kasser, M. Krause und J.M. Robinson zu Mitgliedern eines Subkomitees bestellt. Dieses Subkomitee hat in fünf Arbeitssitzungen (vom 17.–24. Dezember 1970, vom 14.–23. Januar 1971, vom 11.–23. Dezember 1971, vom 2.–27. Dezember 1972 und vom 7.–27. September 1973) die meisten Seiten der Codices I, IV, V und VIII–XIII, ebenso einige Seiten der übrigen Codices, umgeglast, die ursprüngliche Reihenfolge der Seiten hergestellt, einzelne Seiten aus Fragmenten zusammengesetzt und die meisten übrig gebliebenen Fragmente bestimmt. Auch die in die Innenseiten der Bucheinbände von Codex IV, V, VII und VIII geklebten griechischen und koptischen Papyri wurden wieder zusammengesetzt. Danach wurden die neu zusammengesetzten Seiten für ihre Publikation fotografiert.

Bisher sind von den 11 geplanten Tafelbänden 8 erschienen:

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Codex VI, Leiden 1972, Codex VII, Leiden 1972, Codices XI, XII and XIII, Leiden 1973, Codex II, Leiden 1974, Codex V, Leiden 1975, Codex IV, Leiden 1975, Codex III, Leiden 1976 und Codex VIII, Leiden 1976.

1977 und 1978 werden die Codices I und IX/X, sowie ein Tafelband mit den in die Bucheinbände der Codices IV, V, VII und VIII geklebten Papyri erscheinen.

Außerdem wurde, ebenfalls im Verlag E.J. Brill, Leiden, 1970 eine neue Reihe, die *Nag Hammadi Studies*, für die Publikation von Arbeiten gegründet, die sich mit den Nag Hammadi Texten oder ihnen nahestehenden Quellen befassen, etwa den Berichten der Kirchenväter.

Seit 1971 sind erschienen:

Band 1: D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*, Leiden 1971.

Die Bibliographie wird von D.M. Scholer fortgeführt in: *Novum Testamentum*. Bisher sind erschienen *Supplementum I* in: *NT* 13, 1971, 322–336, *Supplementum II* in: *NT* 14, 1972, 312–331, *Supplementum III* in: *NT* 15, 1973, 327–345, *Supplementum IV* in: *NT* 16, 1974, 316–336, *Supplementum V* in: *NT* 17, 1975, 305–336.

Band 2: J.-É. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, Leiden 1972.

Band 3: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* edited by M. Krause, Leiden 1972.

Band 4: *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians. (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)* edited with Text, Translation and Commentary by A. Böhlig and F. Wisse in Cooperation with P. Labib, Leiden 1975. Dieser Band bildet gleichzeitig den ersten Band einer englischen Gesamtausgabe und Übersetzung der Nag Hammadi Texte, den das Institute for Antiquity and Christianity in Claremont/California in voraussichtlich 8 Bänden plant.

Band 5: J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1975.

Band 6: *Essays on the Nag Hammadi Codices in Honour of Pahor Labib* edited by M. Krause, Leiden 1975.

Band 7: *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974)* édité par J.-É. Ménard, Leiden 1975.

Band 8: *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)* edited by M. Krause, Leiden 1977.

Im Druck befinden sich: Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3) und eine englische Übersetzung der Pistis Sophia von Violet MacDermot.*

Neben weiteren Bänden der englischen Gesamtausgabe und Übersetzung der Nag Hammadi Texte werden in absehbarer Zeit voraussichtlich noch folgende Arbeiten erscheinen: J. Zandee-M. Peel, *The Teaching of Silvanus*; F. Williams, *Englische Übersetzung von Epiphanius' Panarion* in 3 Bänden. Die von J.W.B. Barns geplante Edition der in den Bucheinbänden von Codex IV, V, VII und VIII gefundenen koptischen und griechischen Texte wird nach seinem Tode von Gerald M. Browne weitergeführt.

I Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets
Akademiens Handlingar, *Filologisk-filosofiska
serien*, har följande arbeten utkommit

1. *Ström, F.*, Diser, nornor, valkyrier. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden 1954.
2. *Ekwall, E.*, Studies on the population of Medieval London. 1956.
3. *Kjellén, A.*, Diktaren och havet. Drift- och drömsymbolik i svenskspråkig lyrik 1880—1940. 1957.
4. Svenska skrock och signier, samlade av L. F. Rääf. Med inledning och anmärkningar utgivna av K. R. V. Wikman. 1957.
5. *Wessén, E.*, Runstenen vid Röks kyrka. 1958.
6. *Wessén, E.*, Historiska runinskrifter. 1960.
7. *Ståhl, H.*, Ortnamnen i Kopparbergslagen. 1960.
8. *Rooth, E.*, Zu den Bezeichnungen für »Eiszapfen« in den germanischen Sprachen. Historisch-wortgeographische und etymologische Studien. 1961.
9. *Wessén, E.*, Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. I Landskapslagar. 1968.
10. *Wessén, E.*, Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. II. Birgitta-texter. 1968.
11. Niederdeutsche Breviertexte des 14. Jahrhunderts aus Westfalen. Untersucht und herausgegeben von E. Rooth. 1969.
12. *Dixelius, O.*, Hans Järta och litteraturen. Hans Järta i litterär debatt och kulturpolitik under romantikens tidevarv (1809—1825). 1973.
13. *Beijer, A.*, Dramatiken i Bröllops Besvärs Ihugkommelse. En tidsbild och ett tolkningsförsök. 1974.
14. *Ridderstad, P. S.* Konsten att sätta punkt. Anteckningar om stenstilens historia 1400—1765. 1975.
15. Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies. Visby 13—16 August, Stockholm 17—19 August 1972. 1975.
16. *Wessén, E.*, Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. III. De fornsvenska handskrifterna av Heliga Birgittas Uppenbarelser. 1976.
17. Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20—25, 1973. 1977.

ISBN 91-7402-025-0
ISSN 0083-677X

Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden
E. J. Brill, Leiden, The Netherlands