

WALTHER ELTESTER

CHRISTENTUM UND GNOSIS

## Christentum und Gnosis

# Christentum und Gnosis

Aufsätze herausgegeben von  
Walther Eltester



Verlag Alfred Töpelmann  
Berlin 1969

Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft  
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von Walther Eltester

Beiheft 37

©

1969

by Alfred Töpelmann, Berlin 30, Genthiner Straße 13

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,  
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,  
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Archiv-Nr. 3825682

## Vorwort

Dieses Heft verdankt seine Entstehung keinem bestimmten Plan, sondern dem zufälligen, fast gleichzeitigen Eintreffen mehrerer Aufsätze zur Gnosis bei der Redaktion. Zur Entlastung der Zeitschrift selbst sollen sie hier, vermehrt um weitere Beiträge zum Thema, von deren Vorhandensein ich Kenntnis erhielt, in einem Beiheft vorgelegt werden. Dem Titel des ersten Aufsatzes gemäß erhält es die Überschrift „Christentum und Gnosis“. In irgendeiner Weise kommt die spannungsvolle Problematik zwischen diesen beiden Größen in jedem der folgenden Aufsätze zum Ausdruck, so sehr sie im einzelnen ihre eigenen Wege gehen und gerade damit die Ausdehnung des hier von der Wissenschaft betretenen Gebietes bezeugen. Hans-Friedrich Weiß fragt nach dem Paulusverständnis der Gnosis. War doch der Heidenapostel der erste, vor dem sich die gnostische Häresie in undeutlichen Umrissen erhob, und muß es von Interesse sein zu wissen, wie ihn seine Gegner selber verstanden haben. Das Ende des in dem Heft berührten Zeitraums wird von dem Aufsatz von Reinhart Staats markiert. Hier geht es in der Auslegung des Gleichnisses von den Törichten Jungfrauen durch den Messalianer Symeon noch immer um eine Nachwirkung des antignostischen Kampfes. Die Beiträge von Alexander Böhlig und von Jacques Ménard gelten den durch die Funde von Nag Hammadi bekannt gewordenen gnostischen Evangelien, die Ernst Haenchen seinerseits mit den kanonischen vergleicht. Luise Schottroff behandelt in ihrem großen Aufsatz das Zentralproblem des gnostischen Denkens, die himmlische Herkunft des Gnostikers.

Die Gnosisforschung hat seit Ferdinand Christian Baur die Arbeit am Neuen Testament wie ihr Schatten begleitet. In unserem Jahrhundert erhielt sie mächtige Impulse durch die religionsgeschichtliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften und die theologische Auswertung der sich aus ihr ergebenden Parallelen. Seit den Funden von Nag Hammadi ist die Basis quellenmäßig außerordentlich erweitert worden. Aber die alten Fragen sind, wie mir scheint, geblieben. Dies geht auch aus den mannigfachen Vorträgen auf dem Messina-Kongreß 1966 hervor, die in seinen Akten unter dem Titel »Le origini dello Gnosticismo« von Ugo Bianchi 1967 herausgegeben worden sind. Besonders charakteristisch aber für die Unterschiede in der Beurteilung der Gnosis ist es, daß der Kongreß es für nötig gehalten hat, Vorschläge für die Terminologie der einschlägigen Forschung zu machen. Mit

freundlicher Erlaubnis des Herausgebers erscheint am Schluß des Heftes ein Abdruck der deutschen Fassung dieser Vorschläge von Carsten Colpe aus den Akten des Kongresses. In ihnen und in der spürbaren Reserve des Übersetzers zittert noch die lebhafteste Diskussion nach, die diese Vorschläge bei ihrer Aufstellung durch eine Kommission des Kongresses und ihrer Annahme durch das Plenum ausgelöst haben. Im wesentlichen geht es um die Frage nach dem vorchristlichen Ursprung der Gnosis, wenn man verschiedene Stadien der Entwicklung wahrnehmen will und den Gnostizismus als die christliche Erscheinungsform im zweiten Jahrhundert von einer „Praegnosis“ o. ä. als ihrer älteren und allgemeineren Vorstufe zu unterscheiden sucht. Gegenüber diesem Begriff aber erhebt sich sofort wieder die Frage nach dem, was wir darunter uns zu denken haben. Ist damit nur der sehr dehnbare Gedanke an eine allgemeine Weltanschauung — hier schon fast im Verständnis von »Weltschmerz« — gemeint und in welchen Kreisen soll man sich sein Auftreten vorstellen? Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der Kongreß zum Schluß seiner Vorschläge der zukünftigen Forschung die Vertiefung der »kultischen und soziologischen Aspekte des Gnostizismus« aufgibt, von der freilich gerade auch die sog. Praegnosis profitieren müßte. Für dieses neue Stadium der Forschung aber wäre es sehr zu wünschen, daß dabei die von Hermann Dörries etwa gleichzeitig mit dem Erscheinen der Akten des Messina-Kongresses herausgegebenen »Aufsätze zur Gnosis« Hermann Langerbeck's auf das stärkste zur Geltung kämen. Der früh vollendete Verfasser war wohl in dem Deutschland der Gegenwart der klassische Philologe mit der stärksten inneren Beteiligung an der Theologie. Sein nachdrückliches Eintreten für die legitime Rolle des Platonismus bei der Ausbildung der frühchristlichen Theologie, ja schon bei Paulus sollte gegenüber dem üblich gewordenen Überwiegen religionsgeschichtlicher Gesichtspunkte zumal in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft nicht unbeachtet bleiben. Bei Langerbeck meldet sich eine gesunde Reaktion der Interpretatio graeca des Neuen Testaments zu Worte und sucht es seiner Überfremdung durch orientalische Parallelen zu entreißen. Nicht umsonst begegnet bei ihm der Name Harnacks wieder, dessen These von der Hellenisierung des Christentums er in einer sehr persönlichen Weise aufgreift und gegen den Vorwurf verteidigt, als handle es sich bei diesem Vorgang um ein Mißverstehen und Verbiegen des ursprünglichen Ansatzes. Aber auch ein zweiter charakteristischer Zug der Aufsätze Langerbecks verdient unsere volle Aufmerksamkeit. Ich denke dabei an seine Wendung gegen so ungreifbare Größen wie »Gemeinde« und »Gemeindetheologie« als der Wiege christlicher Überlieferung. Für ihn steht am Anfang immer die schöpferische Persönlichkeit und bestimmt mit ihrer prägenden Kraft die Entwicklung. Das meint er gerade auch bei den christlichen Gnostikern nachweisen

zu können. Valentinus und Basilides, im besonderen Sinne auch Marcion, sind Schulhäupter, und an ihnen läßt sich daher das Wesen des Gnostizismus am reinsten studieren, nicht an dem breiten Schwarm ihrer Nachfolger. Aber dann ist es wieder das griechische Erbe, das in diesen Systemen als das eigentliche und ursprüngliche Element anzusehen ist und eine Spielart der christlichen Theologie neben der kirchlichen ausdrückt.

Zum Schluß unterziehe ich mich der angenehmen Pflicht des Dankes an Herrn cand. phil. Reinhard Schlieben in Tübingen. Er hat sich neben der Hilfe bei der Korrektur dieses Heftes nicht vor der Mühe gescheut, ein Register der Namen, Begriffe und Quellen anzufertigen, dessen Fehlen bei früheren Beiheften gelegentlich von den Rezensenten beanstandet worden ist.

Tübingen, im Juli 1968

W. Eltester

## Inhaltsverzeichnis

	Seite
ELTESTER, WALTHER: Vorwort . . . . .	V
BÖHLIG, ALEXANDER: Christentum und Gnosis im Ägypterevan- gelium von Nag Hammadi . . . . .	1
HAENCHEN, ERNST: Neutestamentliche und gnostische Evan- gelien . . . . .	19
MÉNARD, JACQUES: Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus . . . . .	46
MÉNARD, JACQUES: Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit	59
SCHOTTROFF, LUISE: Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers . . . . .	65
STAATS, REINHART: Die törichten Jungfrauen von Matthäus 25 in gnostischer und antignostischer Literatur . . . . .	98
WEISS, HANS-FRIEDRICH: Paulus und die Häretiker, zum Paulus- verständnis in der Gnosis . . . . .	116
COLPE, CARSTEN: Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung . . . . .	129
REGISTER . . . . .	133



# Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi<sup>1</sup>

Von Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig

(7400 Tübingen, Wolfgang-Stock-Str. 24)

In memoriam Carl Schmidt \*26. 8. 1868

Eine Schrift, die als »Evangelium« bezeichnet wurde oder werden konnte, muß auf jeden Fall zunächst einmal das Interesse der Neutestamentler auf sich ziehen. Das ist beim Evangelium des Thomas, des Philippus und der Wahrheit auch insoweit der Fall gewesen<sup>2</sup>, als diese »Evangelien aus dem Nilsand«<sup>3</sup> von Neutestamentlern zum Gegenstand ihrer Studien gemacht wurden. Beim Ägypterevangelium von Nag Hammadi liegt das anders, besonders wenn man sich meine im folgenden begründete These zu eigen macht, daß die Anklänge an das Neue Testament in dieser Schrift der Auseinandersetzung mit dem Christentum dienen bzw. Umgestaltungen neutestamentlicher Gedanken darstellen. Damit wäre dann die Schrift dem kirchenhistorischen Bereich zugewiesen und für den neutestamentlichen nicht sonderlich interessant, geschweige denn »relevant«.

Aber der wissenschaftliche Arbeitsvorgang, der der Schrift ihren Platz in der Geschichte der alten Christenheit zuweist, ist interessant genug. Außerdem ist ein solches Evangelium schon durch seinen Titel, selbst wenn dieser sekundär ist, ein Teil der neutestamentlichen Apokryphen. Für eine fruchtbare Behandlung des Neuen Testaments ist die Problematik der Apokryphen und der Entstehung des Kanons ständig im Auge zu behalten. Oder will man immer noch oder wieder aufs neue eine *Philologia sacra* betreiben? Auch die religionsgeschichtliche Betrachtung sollte nicht vernachlässigt werden. In einer Zeit,

<sup>1</sup> Die Textausgabe des Ägypterevangeliums nach den beiden Versionen des Codex III und IV von Nag Hammadi wird von Alexander Böhlig und Pahor Labib in den Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo (Koptische Reihe) erscheinen. Vgl. ferner meinen Aufsatz »Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi« in *Le Muséon* 80, 1967, 5—26 u. 365—377.

<sup>2</sup> Die ziemlich reichhaltige Literatur zu den genannten Evangelien braucht an dieser Stelle nicht aufgezählt zu werden. Genaue Angaben bietet Jean Simon in seiner jährlich in den *Orientalia* erscheinenden *Bibliographie Copte* (Rom, seit 1949).

<sup>3</sup> Unter diesem Titel hat Willem Cornelis van Unnik einen allgemeinverständlichen Überblick über die ersten bekannt gewordenen Nag-Hammadi-Texte mit Übersetzungen unter Mitwirkung anderer Gelehrter gegeben (Frankfurt 1960).

in der Rudolf Bultmann's Neutestamentliche Theologie<sup>4</sup> einen zentralen Platz in der neutestamentlichen Wissenschaft einnimmt, muß man gerade den »versehnten« Originaldokumenten der Gnosis um so mehr Aufmerksamkeit widmen. Bultmann und seine Schule hatten besonders mit den relativ späten Quellen des Mandäismus und Manichäismus das gnostische Denken zu erschließen versucht. Müssen wir nun nicht aufs stärkste daran interessiert sein, die Texte von Nag Hammadi aufmerksam in ihrer Beziehung zum Neuen Testament zu studieren, weil hier nachweisbar vorirenäische Mythologumena und Theologumena erhalten sind? Die Traditionsstücke, aus denen die Schriften zusammengearbeitet sind, können aber durchaus noch früher sein. Berücksichtigt man, daß auch gewisse neutestamentliche Schriften erst im 2. Jh. verfaßt sind, so kommen gnostizistische Literatur und Neues Testament sich zeitlich doch ziemlich nahe. Dazu kommt noch eines. Erst der Gnostizismus, d. h. die schulmäßige Darstellung der Gnosis in speziellen Systemen, hat uns ausführliche Quellen geschenkt, in denen der Geist der Gnosis erhalten ist. Darum kann die Gnosis oder die »Praegnosis«<sup>5</sup> nur an diesen Texten studiert werden. Die schwere Aufgabe besteht darin, in den verschiedenen gnostizistischen Texten nach dem Material zu suchen, das den neutestamentlichen Autoren schon bekannt war, oder zu prüfen, wieweit diese Schriften in Auseinandersetzung oder Abhängigkeit gegenüber dem Neuen Testament standen. Das ist eine gemeinsame Aufgabe für die neutestamentliche, kirchenhistorische und religionsgeschichtliche Forschung.

Von solchen Erwägungen ausgehend ist es durchaus sinnvoll, wenn man einen Text, der von gewissen antiken Lesern sogar als Evangelium bezeichnet wurde, nach seiner literarischen Form und seiner Beziehung zur neutestamentlichen Theologie behandelt, auch wenn sich herausstellt, daß er dem Neuen Testament gegenüber einen sekundären Charakter hat.

Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi hat mit dem bei Hennecke-Schneemelcher behandelten gleichnamigen apokryphen

<sup>4</sup> Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments. 5. Aufl. Tübingen 1965.

<sup>5</sup> Die schwierigen Probleme einer Einteilung der Gnosis in verschiedene Stufen und einer dementsprechenden Terminologie hat zuletzt das internationale Colloquium über die Ursprünge des Gnostizismus in Messina im April 1966 behandelt. Vgl. dazu Ugo Bianchi, Le colloque international sur les origines du gnosticisme (Messine, avril 1966), in: Numen 13 (1966) 151—160. Ich selber möchte hier darauf hinweisen, daß die Bezeichnung »vorchristliche Gnosis« nicht gleichzusetzen ist mit einer Gnosis ante Christum natum, sondern einer Gnosis, die der christlichen Gnosis des 2. Jh.s vorausgeht. Darüber sind sich offensichtlich Kritiker meiner Ausgabe der Adamapokalypse von Nag Hammadi nicht klar gewesen. [Vgl. zur Terminologie unten S. 129 ff. Der Hrg.].

Evangelium<sup>6</sup> nichts zu tun. Die Bezeichnung »Ägypterevangelium« ist auch gar nicht der eigentliche Titel der Schrift<sup>7</sup>. Dieser — er steht am Schluß der Schrift<sup>8</sup> — lautet vielmehr: »Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes.« Drei Hauptpunkte sollen hier im Mittelpunkt der Betrachtung stehen:

1. wie es zur Bezeichnung »Ägypterevangelium« gekommen sein mag,
2. wie in dieser Schrift eine enge Verbindung der gnostischen Sethspekulation mit der Christologie und zugleich unüberhörbare Anklänge an das Neue Testament vorliegen,
3. welchen Platz Buße und Taufe darin einnehmen.

Zuvor noch ein Wort zur Überlieferung! Die Schrift findet sich in 2 Versionen, einer in Codex III 40—69 und einer in Codex IV 50—82<sup>9</sup>. Leider fehlen von der ersteren 4 volle Seiten, andere sind zerstört. Viel schlimmer steht es freilich mit der 2. Version; der Codex IV bildet ein wüstes Durcheinander von stark zerstörten Seiten und kleinen und kleinsten Fragmenten. Das ist um so bedauerlicher, als diese 2. Version interessante Abweichungen bietet und eine schärfere Interpretation der 1. Version ermöglicht. Die 2. hat wesentlich mehr Termini ins Koptische übersetzt. Beide Versionen bemühen sich um ein selbständiges Verständnis; die Abschreiber scheinen aber dem Inhalt des Textes nicht mehr voll gewachsen gewesen zu sein.

Die Vorlage der koptischen Texte dürfte griechisch gewesen sein. Beiläufig sei erwähnt, daß ich das auch für das Evangelium Veritatis für wahrscheinlich halte; die Thesen von Peter Nagel<sup>10</sup> glaube ich vollständig widerlegt zu haben<sup>11</sup>. Für unsere Texte seien für eine

<sup>6</sup> Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen. 3. Aufl. hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher. I. Band: Evangelien (Tübingen 1959) 109—117.

<sup>7</sup> Mit dieser Begründung weist auch Henri-Charles Puech in: Hennecke<sup>3</sup> I 270—271 auf die Trennung von dem anderen Ägypterevangelium hin.

<sup>8</sup> In Nag Hammadi cod. III 69, 20—22. In Codex IV von Nag Hammadi ist der Titel am Schluß der Schrift nicht erhalten. Am Anfang der Schrift steht er ein wenig gewandelt in beiden Versionen: III 40, 12—13 = IV 50, 1—2 (stark ergänzt). Die Methode, ein Buch mit seinem Titel zu beginnen, war verbreitet; vgl. Johannes Leopoldt: Das »Evangelium der Wahrheit«, in: ThLZ 82 (1957) 831.

<sup>9</sup> Der Codex III von Nag Hammadi wurde als erster des Fundes angekauft und von Togo Mina und Jean Doresse beschrieben: Togo Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, in: Vig. Christ. 2 (1948) 129—136; Jean Doresse, *Trois livres gnostiques inédits*, in: Vig. Christ. 2 (1948) 137—160. Das Ägypterevangelium hat Jean Doresse zuletzt in: *The secret books of the Egyptian Gnostics* (London 1960) 177—181 noch einmal nach Codex III kurz skizziert.

<sup>10</sup> Peter Nagel: Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, in: OLZ 61 (1966) 5—14.

<sup>11</sup> Alexander Böhlig: Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, in: *Le Muséon* 79 (1966) 317—333.

Übersetzung aus dem Griechischen folgende Argumente angeführt: Der Übersetzer hat das Griechische schulmäßig beherrscht und infolgedessen nur mechanisch und manchmal geradezu sinnlos übersetzt. 1. Cod. III 61, 2—3 »die Sintflut wurde zu einem Typos für das Weltende (συντέλεια)«<sup>12</sup>. Wörtlich steht da: ΤΥΠΟΣ ΩΑ- (»Typos zu . . .«). Es gibt aber keine solche übertragene Bedeutung für das koptische ΩΑ-, während sie für das griechische εἰς existiert: μεριμνῶν εἰς<sup>13</sup>. Ja, das griechische εἰς kann auch für die genitivische Verbindung verwendet werden, was für unsere Stelle ebenfalls denkbar wäre<sup>14</sup>. Noch einfacher wäre πρὸς c. acc. im Griechischen anzunehmen; so wird im NT τῆς πρὸς με λειτουργίας durch ΤΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΕΤΩ ΟΟΠ ΩΑΡΟΪ wiedergegeben<sup>15</sup>. 2. Übereinstimmend wird in beiden Versionen berichtet, daß die μετάνοια »nach« dem Samen des Fürsten dieser Welt und »nach« dem Adams betete. Hier wußte der Kopte nicht, daß μετὰ c. acc. auch »inmitten, unter« heißen kann<sup>16</sup>, was an diesen Stellen die sinnentsprechende Übersetzung ist. 3. Auch die im Codex IV so häufigen Lehnübersetzungen weisen auf eine Übersetzung aus dem Griechischen hin: ΩΟΡΠ ΝΕΙ für προελθεῖν<sup>17</sup>, ΠΧΠΟ ΕΒΟΛ ΜΜΟΥ ΜΑΥΑΑΥ für ἀπογενής<sup>18</sup>, ebenso ΝΧΠΟ ΝΩΑΧΕ für λογογενής<sup>19</sup>. 4. Der in Codex III 69, 6—18 erhaltene zweite Schluß ist so sehr eine wortwörtliche Interlinearübersetzung aus dem Griechischen, daß von einem wirklich koptischen Stil überhaupt keine Rede mehr sein kann.

Das Ägypterevangelium gehört zu den sog. Sethschriften, von denen sich in Nag Hammadi eine beträchtliche Anzahl gefunden haben, und zeigt einerseits starke Anklänge an die Adamapokalypse des Codex V<sup>20</sup>, andererseits an das »Unbekannte altgnostische Werk« des Codex Brucianus<sup>21</sup>. Ausgehend vom unennbaren Licht schildert der Verfasser die Erschaffung der Lichtwelt und des Kosmos, wobei interessanterweise die Erschaffung des Weltherrschers Saklas von der

<sup>12</sup> Die Stelle ist in Codex IV zerstört.

<sup>13</sup> Bauer, WB (5. Aufl. Berlin 1958) 998 s. v.

<sup>14</sup> Bauer, WB 455.

<sup>15</sup> πρὸς c. acc. kann die Bedeutung »was . . . anbetrifft« haben (Bauer, WB 1409), was an der Stelle des Ägypterevangeliums gut passen würde.

<sup>16</sup> Henry George Liddell—Robert Scott, A Greek-English Lexicon (2. Aufl. Oxford 1961) 1109.

<sup>17</sup> IV 50, 3. 13. 29 u. ö.

<sup>18</sup> IV 50, 18.

<sup>19</sup> S. u. Anm. 78 und 79.

<sup>20</sup> Alexander Böhlig—Pahor Labib, Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Halle 1963) 86—117.

<sup>21</sup> Carl Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften I. 3. Aufl. v. Walter Till (Berlin 1962) 335—367.

Lichtwelt veranlaßt wird. Im Zentrum steht die Person des großen Seth, die Tätigkeit des von ihm abstammenden Samens und die Errettung der Verirrten durch den in Jesus wiedererscheinenden Seth. Die Schrift ist stark synkretistisch. Mengen von mythologischen Figuren, die eher in das Reich der Zauberpapyri gehören als in ein Evangelium, erschweren das Verständnis des Zusammenhanges, ganz zu schweigen von den vielen Kryptogrammen. Es kommen über 50 mythologische Namen und über 20 Kryptogramme vor. Der Text zerfällt in 4 Hauptteile: 1. die geschichtliche Darstellung<sup>22</sup>, 2. einen hymnologischen Teil<sup>23</sup>, der in seiner Deutung durch viele Kryptogramme erschwert wird und m. E. aus zwei Strophenfolgen, einer von fünf und einer von sieben Strophen, besteht, 3. einen Schluß, der Seth als Verfasser des Werkes preist<sup>24</sup>, 4. einen zweiten Schluß, der den Charakter eines Kolophons besitzt und ganz typische Eigenheiten einer Übersetzung bietet<sup>25</sup>.

Gerade die Behandlung des zuletzt genannten zweiten Schlusses führt auf das erste Hauptproblem. Denn allein in diesem Schluß, der noch dazu in Codex IV nicht vorhanden war, steht die Bezeichnung »Ägypterevangelium«. So sekundär also die Bezeichnung der Schrift als Evangelium erscheinen mag, so wenig bleibt uns die Frage erspart, mit welchem Recht und aus welchem Grund ein Abschreiber des Werkes diesen Text nachträglich mit diesem Titel versehen hat. Es genügt natürlich nicht, von der Vorstellung, die die neutestamentliche Einleitungswissenschaft sich von einem Evangelium als literarischem Genos macht, auszugehen und die Bemerkung als das Mißverständnis eines späten Lesers leichthin abzutun.

Warum und mit welchem Recht das Ägypterevangelium als Evangelium bezeichnet wird — diese Frage kann natürlich nur unter Beachtung der übrigen gnostischen Evangelien von Nag Hammadi gelöst werden. Zunächst aber haben wir zu definieren, was εὐαγγέλιον eigentlich heißt<sup>26</sup>. Es gibt εὐαγγέλια der Kaiser und ein solches Jesu Christi. Beide verkünden die σωτηρία und die Erfüllung der Hoffnung. Das Evangelium Jesu Christi (der Genitiv ist zugleich subiectivus wie obiectivus) wird nach anfänglich mündlicher Überlieferung schriftlich fixiert, so daß in diesem Prozeß ein literarisches Genos entsteht. Die Existenz zahlreicher apokrypher Evangelien kann

<sup>22</sup> III 40, 12—66, 8 = IV 50, 1—78, 10.

<sup>23</sup> III 66, 8—67, 26 = IV 78, 10—80, 13.

<sup>24</sup> III 68, 1—69, 5 = IV 80, 14—81, ?. Die Seite 81 in Codex IV ist bis auf die Anfänge der ersten zwei Zeilen zerstört. Weil sie III 68, 11 entsprechen, wird der Rest dieser Seite noch von dem ersten Schluß ausgefüllt gewesen sein. Für den zweiten Schluß wäre dann kein Raum mehr.

<sup>25</sup> III 69, 6—17 fehlt in Codex IV.

<sup>26</sup> Gerhard Friedrich, Art. εὐαγγέλιον, in: ThW II 718—734.

das nur bestätigen. Die Auffassung von Jesus formt die Gestalt der einzelnen Evangelien. Je geringer die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben wird, desto mehr gewinnt die kosmische Betrachtung an Gewicht. Das Johannesevangelium befindet sich schon auf diesem Wege, eben weil es sich mit der Gnosis auseinanderzusetzen hat<sup>27</sup>. Ernst Haenchen hat es für das gnostische Thomas- und Philip-pusevangelium erst kürzlich wieder aufgezeigt<sup>28</sup>. Er ist nur inkonsequent, wenn er sich nicht getraut<sup>29</sup>, das Evangelium Veritatis als eigentliches Evangelium zu bezeichnen, obwohl dessen Einleitungsworte ja zur Genüge die Tendenzen eines εὐαγγέλιον an sich tragen<sup>30</sup>. »Das Evangelium der Wahrheit ist ein Frohlocken für die, welche die Gnade vom Vater der Wahrheit empfangen haben, um ihn zu erkennen durch die Kraft des Logos, der aus dem Pleroma gekommen ist, der im Denken und νοῦς des Vaters ist, d. h. der, den man σωτήρ nennt. Denn das Werk, das er tun wird, ist, zu erlösen die, welche den Vater nicht erkannt haben. Denn Evangelium ist das Offenbarwerden der Hoffnung, weil es das Finden derer ist, die danach suchen.« Hier wird wohl εὐαγγέλιον so wie im Eingang von Mc noch im Sinne von »Heilsbotschaft« verwendet und braucht nicht nur den abgeblaßten Charakter des literarischen Genos zu haben. Wenn das Evangelium als das der Wahrheit bezeichnet wird, so deshalb, weil in ihm der Vater der Wahrheit durch den Logos und Soter Jesus Christus den Suchenden den Weg der Wahrheit weist und ihnen das Hoffnungsgut offenbart. Man vergleiche die Anklänge an Col 1 5

<sup>27</sup> Die Frage einer etwaigen Augenzeugenschaft des Verfassers bildet dazu keinen Gegensatz. Ein Autor des Altertums legt ja seinen Hauptpersonen auch in geschichtlichen Darstellungen die Worte in den Mund, mit denen der Sinn des Vorgangs am besten charakterisiert wird. M. E. könnte sich auch der Jünger Johannes in seinem hohen Alter einer »gnostisierenden« Sprache bedient haben, zumal wenn man annimmt, daß er in Ephesus wirkte, wo gnostische Einflüsse sicher vorhanden waren. Man denke an Col und Eph! Dann wird man um so besser verstehen, daß einer der ältesten Lehrer der Christenheit die Predigt Jesu und sein ganzes Leben unter den Gesichtspunkten darstellte, die das Denken seiner gnostischen Gegner ihm nahelegt. Von einer jüdisch-gnostischen Gruppe kann aber wohl nur in dem Sinne gesprochen werden, als das jüdische Element die religionsgeschichtliche Herkunft angibt. Denn alles, was gnostisch ist, wird in seinem eigentlichen Wesen von der Gnosis bestimmt. Daher gibt es Spielarten der Gnosis nur in ihrer Ausdrucksweise.

<sup>28</sup> Ernst Haenchen in einem Beitrag für den Gnosis-Kongreß von Messina: Neutestamentliche und gnostische Evangelien (in den Kongreßakten nicht gedruckt [s. u. S. 19 ff. D. Hrsg.]).

<sup>29</sup> Mit Hinweis auf Hans-Martin Schenke: Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis (Berlin 1958).

<sup>30</sup> Zur Interpretation der folgenden Zeilen vgl. auch Alexander Böhlig: Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, in: Le Muséon 79 (1966) 329—330. Insbesondere glaube ich, »Name« als periphrastisch auffassen zu müssen; s. Liddell-Scott, a. a. O. 1232 b s. ὄνομα IV.

διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας. Jesus ist auch im Evangelium Veritatis in den Rahmen eines gnostischen Welt dramas eingereiht. Stand im Thomasevangelium und im Evangelium der Wahrheit noch die Rolle Jesu als Lehrer besonders im Vordergrund, so zeigt das Philippusevangelium bereits mythologische Einzelheiten. Das Ägypterevangelium besitzt aber davon ungleich mehr. Schon die Lichtwelt wird in aller Breite gezeichnet. Da ist z. B. »HCHΦHX, der den Glanz hält«<sup>31</sup>. Man denke an den φεγγοκάτοχος der Manichäer!<sup>32</sup> Ebenfalls in der himmlischen Welt ist ein Äon, der zugleich den Namen ΔΟΜΕΔΩΝ »Hausherr« und ΔΟΖΟΜΕΔΩΝ »Glanzherr« besitzt<sup>33</sup>. Man denke an den großen König der Ehre und an den König der Herrlichkeit bei Mani!<sup>34</sup> Andererseits hat die Schrift aber auch einen kerygmatischen Charakter, der ihr wahrscheinlich zu der sekundären Bezeichnung als Evangelium verholfen haben mag. Der Schilderung des Heilsgeschehens als einer Abfolge von Gebeten und ihrer Erfüllung steht die Belehrung über die heilbringende Taufe zur Seite, so daß im hymnischen Teil das Heilserlebnis des Gnostikers anschaulich zum Ausdruck kommt.

Die zentrale Figur der Schrift ist Seth. Der kosmogonische Anfang stammt allerdings aus der Lehre der Barbelognostiker. Sie scheint für diesen Bereich des Mythos durchaus bekannt gewesen zu sein<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> III 50, 2 = IV 62, 1—2; III 53, 25—54, 1 = IV 65, 19—20; III 55, 22—23 (in IV zerstört); III 62, 6—7 = IV 73, 17—18.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. A Manichaean Psalm-book II 33, 5 (ed. Allberry. Stuttgart 1938); Kephalaia I 93, 20. 22 u. ö. (ed. Polotsky-Böhlig. Stuttgart 1940). Vgl. ferner Franz Cumont, Recherches sur le Manichéisme I. La cosmogonie manichéenne d'après Theodore bar Khoni (Bruxelles 1908) 26—28. Dieser φεγγοκάτοχος (Splenditenens) hält die lichten Elemente.

<sup>33</sup> Durch die Doppelung des Namens, in der man ΔΟΜΕΔΩΝ ΔΟΖΟΜΕΔΩΝ an den Stellen III 41, 14 (= IV 51, 2—3: dort ist ΔΟΜΕΔΩΝ zerstört, doch erlauben die Raumverhältnisse kaum die Annahme, es habe dagestanden), III 43, 9 = IV 53, 5—6 nebeneinander zur Bezeichnung ein und derselben himmlischen Größe gebraucht, wird der Herrschafts- und Herrlichkeitscharakter zugleich ausgedrückt. Die beiden Zusammensetzungen sind bisher noch nicht belegt (δόμος + μέδων, δόξα + μέδων). Die Form ΔΟΖΟΜΕΔΩΝ allein begegnet im Ägypterevangelium III 43, 15 = IV 53, 12—13(?); III 44, 19 = IV 55, 9; III 50, 5 = IV 62, 4; III 53, 19 = IV [65, 13—14]; III 56, 1 (Stelle in IV vollkommen zerstört); III 62, 8 = IV 73, 19—20 ΡΕΥ[† Ε]ΟΟΥ.

<sup>34</sup> Vgl. Cumont, a. a. O. 26—32.

<sup>35</sup> Vgl. Iren., adv. haer. I 29. Auch der kosmogonische Teil des Johannesapokryphons zeigt diese barbelognostische Lehre; vgl. Martin Krause—Pahor Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Wiesbaden 1962) und Walter C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955).

Die Heilsgeschichte aber soll das Wirken des Seth zeigen<sup>36</sup>. Liest man im ersten Schluß, wie auch die Abfassung der Schrift durch Seth betont wird<sup>37</sup>, so zwingt sich die Erkenntnis auf, daß hier ein Evangelium des Seth vorliegt und zwar in einem doppelten Sinne, daß es von Seth handelt und daß es von ihm stammt<sup>38</sup>. Sein Name war zwar von Propheten, Aposteln und Predigern einst verkündet worden, aber am Ende wird er seinem unvergänglichen Geschlecht in Liebe erscheinen zusammen mit der ganzen Lichtwelt und ihrem Pantheon<sup>39</sup>.

Für die Bezeichnung »Ägypterevangelium«, die plötzlich im zweiten Schluß auftaucht<sup>40</sup>, gibt es auf den ersten Blick in der Mythologie der Schrift keine Anhaltspunkte. Ich möchte aber den Versuch wagen, an den einzigen Namen, der auch in Ägypten vorkommt, anzuknüpfen, eben Seth. Der ägyptische Gott Seth, der in Ägypten immer mehr verfemt war, könnte hier umgedeutet sein<sup>41</sup>. Wir kennen solchen Versuch, ihn zu rehabilitieren, bereits aus Zaubertexten<sup>42</sup>. Er wird als ein Gott, der das Böse haßt, bezeichnet, ja, es heißt sogar von ihm: »der den eigenen Bruder *nicht* verletzt hat«. Seine Verbindung mit Sodom und Gomorrha<sup>43</sup> in einer auch diese Stätten positiv um-

<sup>36</sup> Hierin hat die Schrift eine sehr ähnliche Tendenz wie die Adamapokalypse in Codex V von Nag Hammadi (s. o. Anm. 20).

<sup>37</sup> III 68, 1—2 = IV 80, 14—16.

<sup>38</sup> Im Hauptteil wird die Botschaft mitgeteilt, die von den Schicksalen und Heilshandlungen des Seth berichtet, während im ersten Schluß davon gesprochen wird, daß Seth dies alles selbst schriftlich fixiert habe.

<sup>39</sup> III 68, 5—69, 4 = IV 80, 19ff. (bis auf einige Wörter am Anfang zerstört).

<sup>40</sup> III 69, 6. Der Titel lautet *nicht* »das Evangelium der Ägypter«. Im Text müßte man sonst in <N>NPMNKHMC verbessern. Ausgeschlossen ist ein Schreibfehler freilich nicht. Andernfalls muß man »ägyptisches« oder »Ägypterevangelium« übersetzen. Die letztere Wiedergabe wird m. E. dem Umstand am besten gerecht, daß das adjektivische Attribut nicht durch eine Sache, sondern durch eine Person wiedergegeben wird.

<sup>41</sup> Vgl. Hermann Kees, Art. Seth, in: PW (2. Reihe, 4. Halbbd.) 1896—1922; vgl. auch Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952), Art. Seth, 702—715.

<sup>42</sup> Vgl. Kees, a. a. O. 1921.

<sup>43</sup> Bei der Erzeugung der Sethkinder ist von Sodom und Gomorrha als ihrer Heimstätte die Rede: III 56, 8—12 (in IV zerstört): »Die Jungfrau mit den vier Brüsten bringt hervor die Frucht aus Gomorrha als Quelle und (zwar) Sodom, welches die Frucht der Quelle von Gomorrha ist, die in ihm ist.« Die genannte weibliche Person führt den Namen Plesithea »Füllegöttin« (III 56, 6). Der Umstand, daß sie vier Brüste hat und zugleich als Jungfrau bezeichnet wird, spricht dafür, daß es sich um eine mannweibliche, sich selbst begattende Gottheit handelt, was zum sodomitischen Charakter paßt. III 60, 11—18 = IV 71, 20—30 (der Text von IV, der sehr zerstört ist, scheint an dieser Stelle Einflüssen der zuerst angeführten Stelle ausgesetzt gewesen zu sein): »Sie (die Sethkinder) wurden hervorgebracht, indem



deutenden Interpretation könnte darauf hinweisen, zumal ihm in der ägyptischen Tradition gerade sodomitische Sünden vorgeworfen wurden<sup>44</sup>. Die Sethianer würden damit eine Parallele zu den Kainiten und Sodomiten<sup>45</sup> bilden. Eine andere von Jean Doresse vorgeschlagene Einordnung von Sodom und Gomorrha haben wir weiter unten zu besprechen<sup>46</sup>. Ebenfalls eine Umdeutung vom Bösen zum Guten dürfte in der Figur des Aerosiel, der die Sethkinder beschützt, vorliegen<sup>47</sup>. Es handelt sich bei ihm gewiß um den ἀρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄερος aus Eph 2 2. Der Sinn der Schrift wäre es dann gewesen, von der Figur des biblischen Seth und seiner reichen Tradition aus<sup>48</sup> dem verrufenen, aber machtvollen Gott, der sich auch im Pharao inkarniert hatte<sup>49</sup>, durch gnostische Erkenntnis einen neuen positiven Inhalt zu geben<sup>50</sup>.

Doch von Seth spricht der zweite Schluß nicht. Dieser endet in einem Bekenntnis zum Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ — ΙΧΘΥΣ<sup>51</sup>. Das Symbol des Fisches war damals auch im ägyptischen Christentum bekannt, wie wir aus dem Paidagogos des Clemens Alexandrinus wissen<sup>52</sup>. In unserem Zusammenhang ist dabei noch zu beachten, daß der Fisch wohl in Verbindung mit dem ägyptischen Seth ein verachtetes Tier ist<sup>53</sup>. Der Abschreiber, ein gewisser Eugnostos<sup>54</sup> — ich erinnere an den in den Nag-Hammadi-Texten in zwei Versio-

---

ihre Zahl das Maß von Sodom hat. Einige sagen, daß Sodom die Weide des großen Seth sei, indem es Gomorrha sei, andere aber, daß der große Seth seine Pflanzung weggenommen habe aus Gomorrha und sie an dem zweiten Ort angepflanzt habe. Diesen aber habe man Sodom genannt.« Berücksichtigt man, daß Plesithea III 56, 6—8 als »die Mutter der Engel, die Mutter der Lichter, die Herrlichkeit besitzende Mutter« bezeichnet wird, so tritt hier der Typ der autarken, auch sexuell aus sich heraus handelnden Muttergöttin hervor. Ihr Handeln heiligt Sodom und Gomorrha.

<sup>44</sup> Vgl. Kees, a. a. O. 1916, und Bonnet, a. a. O. 710.

<sup>45</sup> Vgl. Iren. adv. haer. I 31; vgl. auch Iren. a. a. O. I 27, 3, wo bei Markions Lehre auch die Erlösung der Sodomiter durch Jesus angeführt wird.

<sup>46</sup> S. u. S. 16f.

<sup>47</sup> III 62, 13—19 = IV 73, 27—74, 4.

<sup>48</sup> Vgl. die Adamapokalypse: Alexander Böhlig—Pahor Labib, Koptisch-Gnostische Apokalypsen . . . (s. o. Anm. 20) 86—87.

<sup>49</sup> Vgl. Kees, a. a. O. 1905—1908, 1911.

<sup>50</sup> Es wäre natürlich sehr wesentlich, wenn der Ortsname ΩΝΕCCHT als »die Bäume des Seth« gedeutet werden könnte, weil dieser Ort gerade in der Nähe von Nag Hammadi liegt. Vgl. dazu Kees, a. a. O. 1903.

<sup>51</sup> III 69, 14—15.

<sup>52</sup> Clem. Alex., Paidag. III, 11, 59, 2 (= S. 270, 8 ed. Stählin).

<sup>53</sup> Als »typhonisches« Tier; vgl. Kees, a. a. O. 1898, 1901—1902.

<sup>54</sup> III 69, 10.

nen erhaltenen Eugnostosbrief<sup>55</sup> —, will diese für die ägyptische Gnosis interessante Schrift noch stärker für eine christliche Gnosis in Anspruch nehmen — deshalb »Ägypterevangelium«! Sie ist für ihn θεόγραφος<sup>56</sup>. Es ist sehr zu erwägen, ob man nicht, wie es Martin Hornschuh für das »andere« Ägypterevangelium tut<sup>57</sup>, auch für unsere Schrift den Titel »Ägypterevangelium« auf Nichtägypter zurückführen sollte, die in dem Werk entweder ägyptische Charakteristika erblickten oder dieses durch aus Ägypten stammende Lehrer kennengelernt hatten. Dazu paßt ausgezeichnet, daß fast bei jedem Wort des zweiten Schlusses der griechische Urtext sich geradezu aufdrängt, weil die Übersetzung in primitivster Weise interlinear angefertigt wurde.

Kommt auch Jesus Christus — in dieser Kombination — nur einmal im Kolophon<sup>58</sup>, Jesus zweimal<sup>59</sup> und Christus zweimal<sup>60</sup> im übrigen Text vor — möglich ist eine Deutung auf Jesus Christus vielleicht bei zahlreichen Kryptogrammen des hymnischen Teils —, so sind die Stellen doch für die christliche Färbung des Textes von ziemlich großer Bedeutung und ermöglichen es dem Verfasser des Kolophons, auf ihre Inhalte besonderen Wert zu legen. Jesus und Christus erscheinen in unserem Text gesondert, was wahrscheinlich auf die Aufgaben zurückgeht, die ihnen übertragen sind. Jesus als Erscheinungsform des Seth — wir wissen davon aus den ketzerbekämpfenden Vätern — hat den gleichen Wohnsitz wie dieser in der himmlischen Welt: im zweiten Leuchter Orojael, dem »Ort des großen Seth und des Jesus des Lebens, der gekommen ist und gekreuzigt hat, was im Gesetz ist«<sup>61</sup>. Auch für den ägyptischen Seth war eine Wohnung in den Sternen übrigens durchaus nichts Ungewöhnliches<sup>62</sup>. Für die Stelle selbst vergleiche man Gal 6 14 ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ, Eph 2 15 ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, Col 2 14 ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. Das Kreuz als Leiden kommt in diesem Buch nicht vor,

<sup>55</sup> Vgl. Martin Krause, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis, in: Mullus (Festschrift Theodor Klauser. Münster i. W. 1964) 215—223.

<sup>56</sup> III 69, 15.

<sup>57</sup> Martin Hornschuh: Erwägungen zum »Evangelium der Ägypter«, insbesondere zur Bedeutung seines Titels, in: Vig. Christ. 18 (1964) 6—13.

<sup>58</sup> III 69, 14.

<sup>59</sup> III 64, 1 = IV 75, 15; III 65, 17 = IV [77, 13].

<sup>60</sup> III 44, 22 (in IV zerstört); III 54, 20 = IV 66, 8.

<sup>61</sup> III 65, 16—18 = IV 77, 12—15.

<sup>62</sup> Vgl. Kees, a. a. O. 1921—1922.

nur als Siegeszeichen. Man denke dabei an andere Gnostiker<sup>63</sup> und auch an Origenes<sup>64</sup>. Die Erlösung wird als das von der höchsten Gottheit angeordnete und von Seth durchgeführte Heilswerk geschildert<sup>65</sup>. Dieser durchschreitet die drei Parusien<sup>66</sup> — das sind wohl die Selbstoffenbarungen in seinem Samen, wie er von Plesithea<sup>67</sup>, Hormose-sabte<sup>68</sup> und Edokla<sup>69</sup> hervorgebracht wird —; er geht hindurch auch durch Sintflut und Feuer<sup>70</sup>, um schließlich das Gericht an den bösen

<sup>63</sup> Die Gnostiker können im allgemeinen mit dem Leiden Jesu nichts anfangen, auch Mani nicht; vgl. Alexander Böhlig, *Christliche Wurzeln im Manichäismus*, in: Bull. Société d'Archéol. Copte 15 (1960) 47—48, sowie in meiner Aufsatzsammlung: *Mysterion und Wahrheit*, 1968 (= Arb. z. Gesch. d. späteren Judentums u. d. Urchristentums VI) 207—208. Die berühmte Meinung des Basilides (Iren., adv. haer. I 24, 4) bringt deutlich den sieghaften Charakter der Kreuzigung zum Ausdruck. Sehr zu beachten ist die Hinnahme der Kreuzigung im Evangelium Veritatis 18, 24; 20, 25 (ed. Malinine—Puech—Quispel). Hier ist wirklich vom leidenden Erlöser die Rede, der durch sein Leiden die Gnosis bringt. Er ist der Bote des Vaters. Man vergleiche auch die Anklänge an den Hymnus in Phil 2! In dieser Form der Gnosis ist das Schicksal Jesu mit dem des sich hingebenden Erlösers identifiziert worden. Wo ist aber die Quelle für einen solchen Gedanken zu suchen, vielleicht im leidenden Messias? Vgl. Joachim Jeremias—Walther Zimmerli, Art.  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$  θεοῦ, in: ThW V 653—713.

<sup>64</sup> Am Kreuz ist der Sieg Christi über die Dämonen deutlich geworden; vgl. Orig. c. Cels. 3, 62 (= S. 256, 8 ed. Koetschau); comment. in Joh. 1, 107. 124 (= S. 23. 25 ed. Preuschen).

<sup>65</sup> III 62, 24ff. = IV 74, 9ff. (Der Text von III  $\text{A}\Upsilon\text{T}\text{N}\text{N}\text{O}\text{O}\Upsilon$  ist nach IV  $[\text{A}\Upsilon\text{T}]\text{A}\Upsilon\text{O}\Upsilon$  in  $\text{A}\Upsilon\text{T}\text{N}\text{N}\text{O}\text{O}\Upsilon\Upsilon$  zu ändern.)

<sup>66</sup> III 62, 5 = IV 74, 18.

<sup>67</sup> S. o. Anm. 43.

<sup>68</sup> III 60, 2—8 = IV 71, 11—18. Hormosesabte kann aus ὄρμος »Gelenk« und ἐσ- (oder ἐξ-) ἄπτειν »anfügen« zusammengesetzt sein und würde also »Gelenkzusammensetzer« bedeuten. Damit wäre ein charakteristischer Zug der Menschenschöpfung wiedergegeben. Ob man mit Hinblick auf Seth auch daran denken darf, daß die von Seth zerstückelten Glieder des Osiris gesammelt und wieder zusammengesetzt wurden?

<sup>69</sup> III 60, 19—25 = IV 71, 30—72, 7.  $\epsilon\lambda\omega\kappa\lambda\alpha$  ist in seiner Bedeutung fraglich. Kann die Bildung den auf -κλήης auslautenden männlichen Eigennamen (z. B. Herakles, Perikles, Themistokles) bzw. der entsprechenden weiblichen Form (z. B. Thekla) entsprechen? Nimmt man für den Wortanfang den Stamm ἐδ- »sitzen« in Anspruch, so könnte man auf »die Ursprungsgöttin« kommen, weil ἔδος auch »Grundlage« bedeutet.

<sup>70</sup> III 63, 6—7 = IV 74, 19—20. Diese beiden Ereignisse sind als Angriffe gegen die Sethkinder anzusehen. Auch die Adamapokalypse (s. o. Anm. 20) berichtet vom Versuch, die Sethkinder durch die Sintflut (V 69, 1ff. ed. Böhlig-Labib) und durch Feuer (V 75, 9—76, 7 ed. Böhlig-Labib) zu vernichten. Bemerkenswert ist übrigens die III 61, 1—2 = IV 72, 10—11 vorgenommene Typologie: Sintflut—Weltende, in der ein eschatologischer Charakter zu erkennen ist.

Mächten<sup>71</sup> zu erleben. Denn in der Welt, »die der Nacht gleicht«<sup>72</sup>, wirkt der »ἀρχῶν τοῦ αἰῶνος τούτου«<sup>73</sup>, an anderer Stelle auch διάβολος genannt<sup>74</sup>, der seine ἐνέργεια und die seiner Mächte gegen das Sethgeschlecht einsetzt<sup>75</sup>. Ein besonderes Zeichen der Friedlosigkeit der bösen Mächte ist, daß sie selbst einander angreifen<sup>76</sup>. In diese friedlose Welt kommt Seth zur Errettung »dessen, was in die Irre geht«<sup>77</sup>. Er nimmt dazu ein σῶμα λογογενές an. Dieses wird aus einer Jungfrau auf geheimnisvolle Weise gestaltet<sup>78</sup>. Das ist, wie einige Zeilen weiter dann ausgesprochen wird, »der heilige, unvergängliche λογογενής Jesus, der Lebendige, den der große Seth angezogen hat«<sup>79</sup>.

<sup>71</sup> III 63, 7—8 = IV 74, 21—22.

<sup>72</sup> III 51, 4—5 = IV [62, 29—30]; III 59, 20 = IV 71, 4—5.

<sup>73</sup> III 59, 22 = IV 71, 7.

<sup>74</sup> III 61, 17 = IV [72, 29].

<sup>75</sup> III 61, 16—21 = IV 72, 28—73, 5.

<sup>76</sup> III 61, 21—23 hat unmißverständlich diese Deutung (MMIN MMOOY): »ihr (pl.) Irrtum (πλάνη), daß sie sich an sich selbst wagten (τολμᾶν)«, während IV 73, 5—6 die Verfolgung des Sethgeschlechtes meint: »[sein] Irrtum (πλάνη), sich [an es (das Sethgeschlecht)] zu wagen (τολμᾶν)«.

<sup>77</sup> III 63, 8—9 = IV 74, 23.

<sup>78</sup> III 63, 10—13 = IV 74, 25—29. Der Text von IV ist schlechter als der von III. Denn ΛΟΓΟΓΕΝΗC ΝCΩΜΑ in III gehört sicher zusammen, während IV diese Verbindung auseinanderreißt. Cod. III: »zu retten das Verirrte durch die Versöhnung der Welt und die Taufe durch einen logosgeborenen Körper, den sich der große Seth in einem Mysterium bereitet hatte durch die Jungfrau . . .«. (Variante in IV: » . . . und die Taufe eines Körpers durch einen Logosgeborenen, den . . .«.)

<sup>79</sup> Diese Rekonstruktion des Textes entspricht dem Bericht des Epiphanius, Pan. 39, 1, 2—3 (= S. 72 ed. Holl), in dem er mitteilt, daß er selbst die Sethianer kennengelernt habe (vermutlich in Ägypten), die sich auf Seth, den Sohn Adams, zurückführen und ihn noch dazu mit Jesus Christus identifizieren (ἀλλὰ καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται Epiph. Pan. 39, 1, 3 = 72, 10—12 ed. Holl). Vgl. dazu Epiph. Pan. 39, 3, 5 (= 74, 18—19 ed. Holl) . . . ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σήθ ὁ τότε καὶ Χριστὸς νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων . . .; vgl. dazu auch Ps.-Tertull. adv. omnes haer. 2.

Im koptischen Text hat III 63, 25—64, 3: »durch den Logosgeborenen, Unvergänglichen (ἄφθαρτος) und Jesus, den Lebendigen, und den, welchen der große Seth angezogen hat«, IV 75, 14—17: »durch den Heiligen und Unvergänglichen (ἄφθαρτος) und Jesus, der erzeugt wurde durch ein Wort, der lebendig ist, welchen der große Seth angezogen hat«. Man kann den griechischen Urtext folgendermaßen ansetzen: διὰ τοῦ ἁγίου καὶ ἀφθάρτου καὶ λογογενοῦς Ἰησοῦ τοῦ ζῶντος καὶ τοῦ ἐνδεδυμένου ὑπὸ Σήθ. Die Übersetzungen würden sich dann, wie folgt, erklären lassen: In III ist ἁγίου vergessen worden, das vielleicht auch in Anlehnung an das im vorangehenden Satzabschnitt zu beobachtende Vorkommen des Wortes sekundär eingefügt ist. Die gnostische Vorliebe für die Aufspaltung der Personen im mythischen Ablauf des Geschehens hat die Trennung Jesu vom Logogenes bewirkt. Es kann auch in III einfach καὶ und λογογενής vom Übersetzer umgestellt worden sein, der dann glaubte, mit καὶ τοῦ ἐνδεδυμένου

Die Erlösung der Welt kann nur durch eine Versöhnung der Welt mit der Welt geschehen. Der Verfasser hat II Cor 5 19 umgedeutet: »mit sich« ist nicht auf Gott, sondern auf die Welt bezogen. Das ist leicht möglich, wenn dem NT-Leser  $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  als Reflexivausdruck vorlag. Die Versöhnung der Welt erfolgt durch eine Absage ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\acute{\eta}$ ) an die Welt<sup>80</sup>, deren sichtbares Zeichen die Taufe ist. In der Taufe<sup>81</sup> sammelt der Erlöser die Menschen, die der Berufung und der fünf Siegel — damit sind wohl fünf Sakramente gemeint — würdig sind. Er schenkt ihnen die Belehrung und Erkenntnis<sup>82</sup>.

Die eschatologische Heilsgemeinschaft kann aber besser verstanden werden, wenn man ihr Vorbild im Himmel betrachtet. Nach der Erschaffung der vier großen Leuchter und des großen Seth<sup>83</sup> geht es darum, ein Geschlecht des Seth zu schaffen, d. h. ein Geschlecht von Lichtmenschen. Der unsichtbare Geist und sein Pantheon werden angerufen, »daß man den Vater den vierten nenne zusammen mit dem unvergänglichen Geschlecht und daß man den Samen des Vaters ‚Samen des großen Seth‘ nenne«<sup>84</sup>. Daraufhin erscheinen die drei Jünglinge und nach ihnen der große Christus, der dann seine himmlische Kirche schafft<sup>85</sup>. Man vergleiche dazu Christus und die Kirche

---

sei eine neue Person angefügt. In IV ist durch die Übersetzung der Sinn entstellt worden. Man hat die Verbindung durch »und« nicht auf  $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$  und  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  bezogen, sondern auf  $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$  und  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  'Iησοῦ. Weil man aber  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ins Koptische übersetzte, zerstörte man die enge Verbindung von 'Iησοῦ und τοῦ ζῶντος. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Durchschnittsleser der koptischen Version in IV »lebendig« nicht auf Jesus, sondern auf »Wort« bezog.

<sup>80</sup> So interpretiert jedenfalls III 63, 16—17 und gibt damit den ursprünglichen Text wieder: »in einer Versöhnung der Welt (κόσμος) mit der Welt (κόσμος)«. Für Versöhnung wird das gleiche  $\omega\omega\tau\tau\text{I}$   $\epsilon$ - gebraucht, das auch im sahidischen NT II Cor 5 19 für  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$  steht. IV 75, 3—4 scheint der Sinn mißverstanden zu sein, was zur Änderung von  $\omega\omega\tau\tau\text{I}$  in  $\omega\omega\tau\text{B}$  führte und die Konstruktion erschwerte. Hat man gemeint »durch eine (Ab)tötung der Welt von der Welt«? Leider ist das  $\tau\tau\text{I}$  von  $\omega\omega\tau\tau\text{I}$  an der vorausgehenden Stelle IV 74, 24 (= III 63, 9) zerstört, wo ebenfalls von der Versöhnung der Welt die Rede ist. Das Mißverständnis in IV geht vielleicht auf die Angleichung des Sinnes an das folgende zurück. Dort wird von der Absage an die Welt gesprochen. Die Versöhnung der Welt mit sich kommt in Col 1 20 zum Ausdruck. Außerdem ist die Herstellung der Einheit ein Hauptziel. Deshalb strebt man auch der Aufhebung der sexuellen Trennung zu.

<sup>81</sup> Zur Taufe s. u. S. 16f.

<sup>82</sup> Die 5 Siegel, derer die Berufenen gewürdigt werden (III 66, 2—7 = IV 78, 3—8 — an letzterer Stelle *nicht*  $\delta$ ! —), haben ihr Vorbild im Himmel in der Himmelskirche, deren Glieder ihre Offenbarung an die Würdigen freigegeben haben (III 55, 11—16 = IV 66, 25—67, 1 [sehr zerstört]). Zu fünf Sakramenten vgl. Ev. Phil. Spr. 68.

<sup>83</sup> III 51, 14—20 = IV 63, 9—15.

<sup>84</sup> III 54, 6—11 = IV 65, 26—30.

<sup>85</sup> III 54, 13—55, 16 = IV 66, 2—67, 1.

im Corpus Paulinum!<sup>86</sup> Die Verbundenheit der drei Jünglinge mit Christus soll gewiß auch durch die Bezeichnung »Christusjünglinge«<sup>87</sup> zum Ausdruck gebracht werden, auch wenn  $\overline{\text{XPC}}$  natürlich bei den Gnostikern immer doppelt, als  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  oder  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  gedeutet werden kann. Die drei Jünglinge sind die himmlische Projektion der drei Männer im feurigen Ofen. Christus kann man als den Engel des Herrn, der zu ihnen als Vierter tritt, betrachten<sup>88</sup>.

Daß die Szene, die die Erschaffung der Himmelskirche schildert, einen Höhepunkt und Einschnitt innerhalb der Kosmologie bildet, geht aus dem abschließenden Amen hervor<sup>89</sup>. Gerade der vorangehende Satz hatte ausgesprochen, daß die fünf Siegel (Sakramente) von nun an den Würdigen geoffenbart werden können. Die eschatologische Kirche des Seth-Jesus nimmt diese fünf Siegel wieder auf<sup>90</sup>. Nicht umsonst ist also ein Einschnitt durch ein Amen gemacht worden.

Die Erschaffung des Sethgeschlechtes erfolgt nach dem Typus der himmlischen Kirche. In diesem Sethgeschlecht erscheint ein dreifaches Geschlecht, von Plesithea<sup>91</sup>, Hormosesabte<sup>92</sup> und Edokla<sup>93</sup> geschaffen. Dieses Geschlecht steigt in den Feuerofen der Welt — es sind die Gnostiker — und wird von Seth als dem Vierten betreut<sup>94</sup>.

Die Christologie darf aber nicht abgeschlossen werden, ohne die Logosvorstellung zu berühren. In einem so aufgegliederten Text wie dem unsrigen liegt eine Absonderung des Logos als eigene Größe nahe. Er kommt von Gott zum Licht-Adamas und vereint sich mit ihm, so daß auch hier der Akt vorgebildet ist, der in den gnostischen Systemen mit der Belehrung des choischen Adam geschildert wird. Dabei tritt die Bedeutung des Schöpfungswortes hervor<sup>95</sup>: »Es entstand ein Logos des Menschen und der Mensch, der geschaffen ist

<sup>86</sup> Col 1 15-18; Eph 1 20-22. Die kosmische Herrschaft Christi ist im Epheser- und Kolosserbrief wie bei den Gnostikern ein ausschlaggebendes Kennzeichen.

<sup>87</sup> III 44, 22 = IV 55, 12 (sehr zerstört).

<sup>88</sup> Die drei Jünglinge im feurigen Ofen sind eines der klassischen atl. Paradeigmata für die göttliche Erlösung; vgl. Dan 3 24-25 M = 91-92 LXX. Es sei an dieser Stelle auch auf die neuen Funde im nubischen Faras hingewiesen, wo dieses Motiv als Anspielung auf drei an der Westseite der Kirche bestattete Bischöfe verwendet wurde; vgl. Kazimierz Michalowski, *Altchristliche Kunst in Nubien*, in: *Katalog z. Ausstellung »Koptische Kunst«* in Essen, Villa Hügel (3. Mai bis 15. August 1963), 176.

<sup>89</sup> III 55, 16 = IV [67, 1].

<sup>90</sup> III 66, 3 = IV, 78 4—[5].

<sup>91</sup> S. o. Anm. 43.

<sup>92</sup> S. o. Anm. 68.

<sup>93</sup> S. o. Anm. 69.

<sup>94</sup> Zu den drei Jünglingen tritt zum Erstaunen des Nebukadnezar ein vierter in Engelsgestalt (s. o. Anm. 88).

<sup>95</sup> III 49, 20—23 = IV 61, 22—24 (Text verderbt).

durch ein Wort, er pries . . .«. Der Logos ist also tätig auch unabhängig vom Erscheinen des Christus<sup>96</sup>. Daß ein  $\sigma\omega\mu\alpha$ , ein  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma$ , oder Jesus selbst  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\nu}\eta\varsigma$  sind, zeigt ihre Verbindung mit dem höchsten Gott<sup>97</sup>. Weil aber der Logos das Wort des höchsten Gottes und nicht identisch mit Christus ist, versteht man auch, warum der höchste Gott, der erste Mensch, der  $\acute{\alpha}\rho\omicron\pi\tau\omicron\varsigma$ , die Aussagen in Anspruch nimmt, die im Neuen Testament Christus bzw. dem Logos<sup>98</sup> zugeteilt sind: (Gott) »dem ersten Menschen, durch den alle Dinge wurden, zu dem alle Dinge wurden, ohne den nichts wurde«<sup>99</sup>.

Die Mittel des Heils sind Buße und Taufe. Die Buße, die wir von der Sophia der Gnostiker<sup>100</sup> oder von Sabaoth<sup>101</sup> als innere Haltung und kultisches Werk kennen, erscheint in unserem Text als Person und ist eine ganz selbständige unabhängige Figur<sup>102</sup>. Solche Personifizierungen sind der Gnosis nicht fremd. Auch im Judentum findet sich der Gedanke einer vorweltlich existierenden Buße<sup>103</sup>. Im Henochbuch ist im Himmel Phanuel über die Umkehr zur Hoffnung derer, die das ewige Leben erben sollen, gesetzt<sup>104</sup>. Unsere Schrift, die aus einer langen Reihe von himmlischen Gebeten besteht, hat deshalb auch die Metanoia beten lassen. Sie kommt in die Welt, um unter Gerechten und Ungerechten zu beten<sup>105</sup>. Hatten die Emanationen der Lichtwelt Lobpreisungen angestimmt, um Gott zu danken

<sup>96</sup> Zur Trennung des Logos und des Christus beim Gnostiker Ptolemaios vgl. *Iren., adv. haer.* I 9, 2.

<sup>97</sup> Zu Christus als  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\nu}\eta\varsigma$  s. o. Anm. 79, zu  $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\nu}\eta\varsigma$  als Attribut des  $\sigma\omega\mu\alpha$ , das Seth anlegt, s. o. S. 12. III 60, 6 = IV 71, 15 wird vom Kommen des Hormosesabte in einem  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\nu}\eta\varsigma$  berichtet. Weil das Kommen dieser mythologischen Größe das Erscheinen des von oben her geschaffenen Sethgeschlechtes beinhaltet, ist das Attribut berechtigt.

<sup>98</sup> I Cor 8 6 Col 1 17.

<sup>99</sup> III 49, 9—12 = IV 61, 11 ff. (sehr stark zerstört).

<sup>100</sup> Vgl. Johannesapokryphon (s. o. Anm. 35): BG 45, 13 (ed. Till) — die entsprechende Seite fehlt in Nag Hammadi Codex III = Nag Hammadi cod. II 13, 23 = IV 21, 10 (ed. Krause-Labib); BG 46, 13—14 = III 21, 1 = II 13, 36 = IV 21, 27, sowie Pistis Sophia 28, 27. 30; 32, 52; 34, 25 u. ö. (übers. Schmidt-Till; vgl. o. Anm. 21).

<sup>101</sup> Vgl. Hippol., *Philosophumena* VII 26, 1 (ed. Wendland); vgl. die Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi: 152, 27 (Alexander Böhlig—Pahor Labib: Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Altkairo. Berlin 1962).

<sup>102</sup> III 59, 9—60, 2; in IV ist der Text zum größten Teil zerstört.

<sup>103</sup> bNed 39b Bar, bPes 54a Bar.

<sup>104</sup> Hen 40, 9.

<sup>105</sup> III 59, 21—60, 2 = IV 71, 5—11 (sehr stark zerstört). Zum Gebet als Zeichen der Reue vgl. das Gebet der Sophia und seine Erhöhung im Johannesapokryphon: BG 46, 15—18 (ed. Till) = Nag Hammadi cod. III 21, 1—3 = II 13, 36—14, 5 = IV 21, 27—22, 5 (ed. Krause-Labib).

und zu bitten<sup>106</sup>, so kommt die Buße zur Hilfe für das irdische Geschöpf.

Seth-Jesus hat schließlich die Taufe gebracht<sup>107</sup>. Ihr Sinn ist die Wiedergeburt durch den hl. Geist<sup>108</sup>. Der transzendente Charakter der Taufe wird im Ägypterevangelium stark betont. Sie ist »höher als der Himmel«<sup>109</sup>. Sie ist vom höchsten Gott durch dessen πρόνοια eingesetzt worden<sup>110</sup>. Für die Verbindung von Taufe und ἀποτογή vergleiche man die Tatsache, daß auch in der christlichen Liturgie die Vorbereitung zur Taufe eine ἀπόραξις an den Satan ist<sup>111</sup>. Dafür ist eine interessante Parallele, daß man nicht nur der Welt, sondern auch dem Gott der 13 Äonen absagen soll<sup>112</sup>. Die Taufe wird eine Quellentaufe genannt<sup>113</sup>. Damit wird das Taufwasser als »fließendes« Wasser gekennzeichnet. Diese Eigenschaft kann besonders bei den gnostischen Täufersekten beobachtet werden<sup>114</sup>. Hierzu paßt auch die Erwähnung von Micheus, Michar und Mnesinus als Bewahrer der »wahren Quelle«, an die sich die Nennung eines Bewahrers der Taufe der Lebendigen anschließt<sup>115</sup>. Gleich darauf werden Michar und Micheus dementsprechend als »die, welche gesetzt sind über die Tore der Wasser des Lebens« bezeichnet<sup>116</sup>. Jean Doresse hat nun den

<sup>106</sup> III 49, 22ff. = IV 61, 24ff.; III 53, 12ff. = IV 65, 6ff.; III 55, 16ff. = IV 67, 2ff. (fast ganz zerstört); III 61, 23ff. = IV 73, 7ff. Diese Stellen enthalten infolgedessen Aufzählungen des Pantheons der Lichtwelt. Zur Verwendung des Gebetes der mythologischen Gestalten als Stilmittel vgl. den sehr eindrucksvollen Abschnitt in den manichäischen Kephalaia: II 271, 26ff. (ed. Böhlig. Stuttgart 1966). Vgl. dazu auch Alexander Böhlig: Neue Kephalaia des Mani, in: Bull. Société d'Archéol. Copte 18 (1965/66) 11—12, sowie in: Mysterion und Wahrheit (A.G.S.U. VI) 257.

<sup>107</sup> III 63, 10 = IV 74, 24—25.

<sup>108</sup> III 63, 1—14; während hier nur ΧΠΟ »gebären« steht, findet sich in IV 74, 29 ΟΥΕΖΜ ΧΠΟ »wiedergebären«.

<sup>109</sup> III 63, 22 = IV 75, 13.

<sup>110</sup> III 63, 21—24 = IV 75, 10—13.

<sup>111</sup> Vgl. Aimé-Georges Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft II (Freiburg i. Br. 1965) 82—84.

<sup>112</sup> III 63, 18 = IV 75, 5—6.

<sup>113</sup> III 66, 4; in IV 78, 3 fehlt diese Charakterisierung.

<sup>114</sup> Vgl. zum Problem der Täufersekten Kurt Rudolph: Die Mandäer I. Das Mandäerproblem (Göttingen 1960), 222—252.

<sup>115</sup> III 64, 14—17 = IV 76, 2—6. Auffällig ist die Tendenz von III, möglichst viele auch anonyme Figuren durch Einfügung von »und« zu bringen, während IV das nicht tut; vgl. o. Anm. 79. III 64, 16—18: »und der, welcher über der Taufe der Lebendigen steht, und die Reiniger und Sesengenpharanges«, dagegen IV 76, 5—7: »der gesetzt ist über die Taufe der Lebendigen, der Reiniger Sesengebarpharanges«. Zu diesem Namen als (Schutz)helfer vgl. Angelicus Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte III (Bruxelles 1930) § 136 § 46.

<sup>116</sup> III 64, 19—20 = IV 76, 8—10.



Versuch gemacht, die Schrift bzw. die Sethianer überhaupt mit Qumran in Verbindung zu bringen<sup>117</sup>. Er sieht einen Anhaltspunkt in der positiven Erwähnung von Sodom und Gomorrha als Pflanzstätten des Sethgeschlechtes und glaubt, durch verstreute Essener sei diese Erinnerung an die alte religiöse Heimstätte erhalten geblieben; er möchte sogar einen Lehrer namens Seth als Stifter annehmen. Ich meine, daß die Erklärung aus der gnostischen Dialektik wahrscheinlicher ist. Täufer gab es ja nicht nur in Qumran. Außerdem besteht in Qumran nicht die Forderung nach fließendem Wasser. In unserer Schrift ist ebenso wie im »Unbekannten altgnostischen Werk«<sup>118</sup> die Taufe auch als Kultakt positiv bewertet, während die Adamapokalypse mit ihrer Abwertung von Michar, Micheus und Mnesinus<sup>119</sup> die Spiritualisierung der Taufe unterstreichen will.

Unsere Schrift stellt schließlich ein gewaltiges Ergebnis der Taufe sowie der Belehrung heraus: »Diese werden den Tod nicht schmecken«<sup>120</sup>. Das ist der gleiche Weg wie der von Mt 16 28 par. zu Joh 8 52. Man fühlt sich auch erinnert an die aus dem anderen Ägypterevangelium mehrfach überlieferte Frage nach der Macht des Todes.

Daß es sich bei dem Werk um ein Produkt des Gnostizismus handelt, steht außer Frage. Die zentrale Betonung des Seth als Heilsbringer kann für eine Einordnung in das Geistesgut der Sethianer sprechen. Die barbelognostische Einleitung zeigt auch für diese Schrift den kompilierten Charakter. Handelt es sich aber um eine Kompilation, kann man mit der 2. Hälfte oder sogar dem Beginn des 3. Jh.s als dem Zeitpunkt für die Abfassung des uns jetzt vorliegenden Werkes rechnen, während die Traditionsstücke und die ihnen zugrunde liegenden Gedanken aus einer wesentlich früheren Zeit stammen können. Das führt zu der Frage, ob die Schrift das Neue Testament voraussetzt oder ob im NT gnostische Gedanken wie in unserer Schrift begegnen. Abgesehen von den gnostischen Grundtendenzen, mit denen sich bereits das Urchristentum auseinandersetzen hatte, scheinen aber die Anklänge darauf hinzuweisen, daß die Gnostiker unserer Schrift das Neue Testament und die christlichen Traditionen in ihrem Sinne herangezogen und umgedeutet haben. Einige der Beispiele scheinen diese Auffassung zu bestätigen. Wenn der Luftarchon aus Eph 2 2 aus einer bösen in eine gute Gottheit umgedeutet wird, liegt eine Anknüpfung an das NT vor. Die Versöhnung der Welt mit Gott II Cor 5 18ff. dürfte auch die Priorität vor dem Gegenteil besitzen, weil die Umdeutung des ntl. Textes so außerordentlich leicht war.

<sup>117</sup> Jean Doresse, *The secret books . . .* (s. o. Anm. 9) 298—300.

<sup>118</sup> 362, 7 (übers. Schmidt-Till; s. o. Anm. 21).

<sup>119</sup> V 84, 4ff. (ed. Böhlig-Labib; s. o. Anm. 20).

<sup>120</sup> III 66, 7—8 = IV 78, 9—10.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen:

1. Es handelt sich bei dem Ägypterevangelium um eine Sethschrift, die bereits in ihrer Konzeption stark vom Christentum aus beeinflußt war.

2. Die Auseinandersetzung mit Paulus, dem Apostolus haereticorum, und mit dem in diesen Kreisen so beliebten Johannesevangelium ist deutlich spürbar.

3. Die Schrift verwendet echt gnostisch die Methode der Umdeutung bis an die Grenze des Möglichen und besitzt dadurch die Fähigkeit, Götter und Menschen in einem ganz neuen Licht zu sehen (z. B. Seth, Sodom und Gomorrha, Aerosiel).

4. Logos, Christus und Jesus erhalten ihren gebührenden Platz im Heilsgeschehen.

5. Die Taufe als Kultakt wird mit der Gnosis ohne Schwierigkeit verbunden.

Wenn auch die Schrift gar nicht so umfangreich ist, so ist sie doch mit zahlreichen Problemen geladen, von denen die wichtigsten in den vorangehenden Zeilen herausgestellt wurden. Viele Mythologumena und Curiosa werden bei der Gesamtausgabe<sup>121</sup> im einzelnen noch zu behandeln sein.

<sup>121</sup> Vgl. o. Anm. 1.

# Neutestamentliche und gnostische Evangelien

Von Prof. D. Ernst Haenchen

(44 Münster i. W., Wüllnerstr. 18)

Die beiden Stunden dieser Gastvorlesung<sup>1</sup> wollen wir den neutestamentlichen und den gnostischen Evangelien widmen. Heute wenden wir uns den Problemen der neutestamentlichen Evangelien zu.

## I.

Dabei werden wir nicht nur die Evangelienschriften des Markus, Matthäus, Lukas und Johannes<sup>2</sup> behandeln. Denn vor ihnen, die zwischen 70 und 90 v. Chr. entstanden sein mögen, gab es schon die mündliche frohe Botschaft der urchristlichen Missionare, die im NT allein den Namen »Evangelium« trägt<sup>3</sup>. Bevor der erste Evangelien-schreiber mit seiner Rohrfeder und Rußtinte ein Papyrusblatt beschrieb, war schon ein Menschenalter hindurch die Stimme des christlichen Predigers, des »Evangelisten«<sup>4</sup>, erklingen. Genauer gesagt: die Stimmen der christlichen Prediger. Paulus versichert zwar<sup>5</sup>, daß es neben seinem Evangelium kein anderes gebe und geben könne. Aber

<sup>1</sup> Vorlesung an der Kirchl. Hochschule Bethel (auch für die Messinatagung bestimmt, wo ich aber wegen Krankheit fehlen mußte).

<sup>2</sup> Diese Verfasseramen sind erst in der kirchlichen Tradition des 2. Jh. fest geworden. Wie es dazu kam, läßt sich besonders leicht bei Lukas zeigen: In seinem Werk »Adversus haereses« (III 14, 1) schließt der Kirchenvater Irenäus aus dem »Wir« in Act 16 10ff. usw., daß diese Schrift von einem Reisegeossen des Apostels Paulus stammt, und aus II Tim 4 11 (»Lukas ist allein bei mir«) ergibt sich ihm, daß der in Col 4 14 genannte Arzt Lukas dieser Reisegeosse und damit der Verfasser der 1. und des dritten Evangeliums war.

<sup>3</sup> Dieses Wissen ist bald verloren gegangen. Die Catene (bei Staab, Pauluskommentare 445, Anm. 5), zitiert Lietzmann/Kümmel, Handbuch zum NT 9, 1949, 207, bezieht den II Cor 8 18 erwähnten Bruder, οὗ ὁ ἑπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πᾶσων τῶν ἐκκλησιῶν auf das von Lukas aufgeschriebene Evangelium des Paulus; Paulus wäre also der eigentliche Verfasser des dritten Evangeliums!

<sup>4</sup> Act 21 8 nennt den »Evangelisten Philippus« (der nicht mit dem Apostel gleichen Namens identisch ist, sondern zu den Act 6 5 aufgezählten »Sieben« gehört). In II Tim 4 5 wird dem Paulusschüler Timotheus das Werk eines Evangelisten zugewiesen, während Eph 4 11 die »Evangelisten« nach den Aposteln und Propheten an die dritte Stelle rückt. Die beiden zuletzt genannten Stellen beleuchten schon eine Spätentwicklung.

<sup>5</sup> Gal 1 6f.

tatsächlich standen neben seinem Evangelium eben doch andere; seine Form der Christusbotschaft war nur eine unter mehreren. Denn jeder der urchristlichen Missionare hatte ein Grundthema, hielt Predigten, die innerlich miteinander im Einklang waren. Wenn er auch kein Lehrsystem vortrug<sup>6</sup>, so stand doch hinter all seinen Predigten, Gesprächen und Unterweisungen jeweils eine tragende Überzeugung. Sie wird nicht immer so durchdacht und so selbständig entwickelt gewesen sein wie bei Paulus. Was es mit diesen mündlichen Evangelien für eine Bewandnis hatte, wird uns freilich nur aus den paulinischen Briefen und anderen Schriften des NT deutlich. Denn diese »Evangelien vor den Evangelien« lebten — anders als das des Paulus selbst — nur in der mündlichen Überlieferung weiter. Darum sind sie für uns ungreifbar geworden, soweit sie nicht im Corpus Paulinum und der außer- und nachpaulinischen Literatur ihre Spuren hinterlassen haben.

Halten wir also als erstes Ergebnis die — noch sehr allgemeine — Erkenntnis fest: Schon wenige Jahre nach Jesu Tod gab es eine ganze Anzahl mündlicher »Evangelien«, die sich charakteristisch voneinander unterschieden.

Als Beispiele dafür wollen wir zunächst nur zwei nennen. Flüchtig wird die Gestalt des Alexandriner Apollos in den paulinischen Briefen<sup>7</sup> und in der Apostelgeschichte<sup>8</sup> sichtbar. Auch er hat mehrere Missionsreisen unternommen, wie Paulus<sup>9</sup>. Auf der Grundlage einer Verkündigung, die ihn mit Paulus verband, hat er anscheinend für die »Vollkommenen« eine besondere Weisheitslehre vorgetragen. Nicht wenige Korinther waren davon begeistert; Paulus hat sich, mißmutig und gehemmt, dagegen zu wehren versucht<sup>10</sup>.

Noch weniger als über Apollos erfahren wir über andere urchristliche Missionare, und trotzdem waren sie wichtige Boten des Evangeliums. Diese »unbekannten Soldaten Christi« haben ja bedeutende

<sup>6</sup> Der sog. Hebräerbrief — er ist alles andere als eine frühchristliche Predigt; welcher Prediger wäre damals fähig gewesen, ein solches Kunstwerk (dessen Kunst und Künstlichkeit wir erst heute ganz zu erkennen beginnen; s. A. Vanhoye S. J., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris/Bruges 1963) mit seiner Gedanken- und Traditionsfülle jeden Sonntag oder auch nur mehrfach in seinem Leben zu schaffen — ist ein seltenes Beispiel für ein selbstgewachsenes, von Paulus ganz unabhängiges System, dessen Verfasser bereits über alle Register der Rhetorik verfügt. Vgl. *Gnomon* Bd 36, 1964, 36—40.

<sup>7</sup> I Cor 1 12 3 4. 22 4 6 16 12 (Tit 3 13 ?).

<sup>8</sup> Act 18 24-28.

<sup>9</sup> Das wird in Act 18 ebenso sichtbar wie in I Cor 3 6 und 16 12.

<sup>10</sup> Die Exegeten sind — auf Grund von I Cor 3 6 und 16 12 — überwiegend anderer Meinung. U. E. übersieht man dabei, daß Paulus das Bild vom Pflanzen und Begießen I Cor 3 6ff. — bei dem er ohne Zweifel an sich und Apollos denkt — in I Cor 3 10-15 mit dem anderen Bild vertauscht: den Grund legen und darauf bauen. Nach dieser Stelle ist Paulus selbst schon allem Gericht entrückt, nicht aber der, welcher auf dem von Paulus gelegten Grund weiter baut.

Gemeinden gegründet wie die von Damaskus, Ephesus<sup>11</sup> und Rom<sup>12</sup>. Welche Grundgedanken jeweils ihrer Predigt zugrunde lagen, wissen wir nicht genau; was Damaskus betrifft, so deuten gewisse Anzeichen auf ein hellenistisches Judenchristentum hin<sup>13</sup>.

Aber nicht nur die direkten oder indirekten Mitarbeiter des Paulus hatten jeweils ein bestimmtes »Evangelium« vor Augen, sondern auch die ausgesprochenen Gegner des Apostels, jene gnostischen und judenchristlichen Widersacher, die Paulus vor allem in seinen Briefen an die Galater und Korinther bekämpft hat. Darauf kommen wir bald zurück. Jetzt aber, wo das Bild der »Evangelien vor den Evangelien«<sup>14</sup> angefangen hat, Farbe zu bekommen, wollen wir nicht länger von Paulus und seiner Heilsbotschaft absehen. Seine Briefe sind zwar nicht einfach mit seinen Missionspredigten identisch, aber sie enthalten jene Grunderkenntnisse, die seine Predigten bestimmten.

Wie die ersten Christen überhaupt, so war auch Paulus gewiß: Gott hat den am Kreuz gestorbenen Jesus auferweckt und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht — war doch der Herr dem Paulus erschienen und hatte ihn zum Apostel berufen<sup>15</sup>! Darüber hinaus teilte Paulus den Glauben der ersten Christen: Der Herr wird bald vom Himmel zurückkehren, Gottes Feinde gänzlich vernichten und immerdar mit den Seinen sein<sup>16</sup>. Aber das Auferstehungsereignis konnte verschieden interpretiert werden. Einmal gab es keine eindeutige

<sup>11</sup> In Act 18 19-21 steckt deutlich ein Einschub — Paulus hat doch Aquila und Priscilla nicht im Hafen auf dem Schiff gelassen, während er selbst zur Synagoge ging! In Wirklichkeit folgte ursprünglich auf: »und sie« (Aquila und Priscilla) »ließ er dort« (in Ephesus), »er selbst aber fuhr von Ephesus ab . . .«. Auf diese Weise sieht es so aus, als habe Paulus als erster Christ in Ephesus gepredigt. Dagegen scheint er nach Act 19 9 die noch zur jüdischen Synagoge sich haltenden Christen zu einer selbständigen Gemeinde zusammengeschlossen zu haben.

<sup>12</sup> Das weder Petrus noch Paulus die römische Gemeinde gegründet haben, beweist der Römerbrief. Vielleicht war es ein christlicher Kaufmann, der das Evangelium zuerst nach Rom brachte, aber es kann auch ein Sklave eines solchen gewesen sein. Lukas hat Act 28 versucht, Paulus als den eigentlichen Gründer der römischen Gemeinde hinzustellen, indem er zwar 28 15 römische Christen dem Paulus bis Forum Appii und Tres Tabernae entgegenkommen ließ, nachher aber von ihnen schwieg und den Paulus ungehindert in seinem Quartier predigen ließ.

<sup>13</sup> Lukas bemüht sich zwar in Act 22, den Ananias in Damaskus als einen strengen Judenchristen darzustellen. Aber wenn Paulus die Christen in Damaskus verfolgt hat (nicht die in Jerusalem; den »Gemeinden Judäas« war er nach Gal 1 22 persönlich unbekannt!), dann muß die dortige Gemeinde vom Stil der Stephanusgruppe gewesen sein.

<sup>14</sup> Burton Scott Easton hat 1928 ein Buch mit dem Titel »The Gospel before the Gospels« veröffentlicht, das eine Einführung in die Formgeschichte enthält.

<sup>15</sup> Gal 1 15f.

<sup>16</sup> I Thess 4 13-17 I Cor 15 23-28 Rm 8 29.

Gewißheit darüber, an welcher Stelle der Endereignisse man sich jetzt befand. Gewiß, Jesus selbst hatte bereits die himmlische Herrlichkeit erlangt, und die Christen standen durch die Gabe des Geistes schon in enger Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn. Aber trotzdem waren sie — das hat Paulus immer wieder nachdrücklich hervorgehoben<sup>17</sup> — noch nicht am Ziel. Sie lebten noch in einer Welt der Versuchungen und Verfolgungen<sup>18</sup>; sie bedurften noch der beständigen Mahnung<sup>19</sup> und hatten noch nicht jene Verwandlung durchgemacht, bei der ihr irdischer<sup>20</sup> Leib vergehen und durch den »geistlichen« Leib ersetzt werden würde<sup>21</sup>. Andererseits war durch Tod und Auferstehung des Christus das Gesetz entmächtigt worden<sup>22</sup>: es hatte bis jetzt durch seine Forderungen den Menschen dazu gebracht, sich durch die Erfüllung dieser Forderungen vor Gott Verdienste (»Ruhm«) zu erwerben, und d. h. praktisch: durch eigene Leistungen sich selbst das ewige Leben zu erwerben<sup>23</sup>. Seine Aufgabe, den Menschen überaus sündig zu machen, war erfüllt. Nun war es abgelöst durch den rettenden Glauben an Christus. Dieser Glaube verzichtete darauf, vor Gott eigene Leistungen (»Werke«) geltend zu machen, und erwartete das Heil einzig und allein von Jesus Christus. Damit war für Paulus zugleich gegeben, daß man den Heidenchristen das Gesetz nicht auferlegen durfte; denn man hätte sie damit in die unerlöste Menschheit und in die Knechtschaft des Gesetzes zurückgestoßen<sup>24</sup>.

Was nun das Erdenleben Jesu als Ganzes betraf, so war es nach Paulus<sup>25</sup> eine einzige große Gehorsams- und Liebestat des Christus zu unserem Heil. Er hat freiwillig auf die μορφή θεοῦ verzichtet und die μορφή δούλου angenommen<sup>26</sup>. D. h. aber: Er hat sich während dieses Erdenlebens seiner göttlichen Herrlichkeit entäußert<sup>27</sup>. Darum kam für Paulus der Gedanke gar nicht in Frage, Jesus habe sich innerhalb dieses Erdenlebens durch große Machttaten als der Gottessohn erwiesen. Dieser Gedanke war mit der paulinischen Verkündi-

<sup>17</sup> I Cor 3 8-11 13 12 II Cor 4 7 Phil 3 12.

<sup>18</sup> I Cor 4 11 II Cor 11 23-27 sagt auch etwas über die Gemeinden aus! Die Apg berichtet wieder und wieder von Verfolgungen, aber ohne das Thema hochzuspielen. Vgl. aber auch I Thess 2 14-16.

<sup>19</sup> Die gesamte ntl. Literatur ist voll von Paränese; die Apc dient zuletzt einzig diesem Ziel, so bunt ihr Inhalt auch zu sein scheint.

<sup>20</sup> I Cor 15 44 Rm 7 24.

<sup>21</sup> I Cor 15 49ff.

<sup>22</sup> Rm 8 1f.

<sup>23</sup> Rm 7 7-13 8 3-11.

<sup>24</sup> Gal 3 19. 22f.

<sup>25</sup> Rm 5 19.

<sup>26</sup> Phil 2 6-8.

<sup>27</sup> Phil 2 7: ἐκυτὸν ἐκένωσεν; vgl. auch II Cor 8 3.

gung von der Erniedrigung des Christus sogar unvereinbar<sup>28</sup>. Daß Paulus eine Überlieferung nicht kannte, die von den Christusbekenntnissen der Dämonen berichtete, scheint uns sicher zu sein<sup>29</sup>. Eine Sonderstellung im Erdenleben Jesu nahm allerdings der Kreuzestod Jesu ein. Hier erreichte die Erniedrigung ihre entsetzliche Tiefe. Damit kann Paulus das Kreuz als stellvertretend für das ganze Erdenleben Christi nennen. Wenn Paulus den Galatern den gekreuzigten Christus vor Augen gemalt hat<sup>30</sup>, so meint das nicht, daß er ihnen das erschütternde Bild von den Qualen des Sterbens Jesu ausgemalt hat. Vielmehr hat er ihnen zum Bewußtsein gebracht, bis in welche Tiefe von Gottverlassenheit und Todesgewalt der himmlische Christus hinabgestiegen ist<sup>31</sup>. So ist das Kreuz Christi für Paulus der Generalnenner für das ganze Erdenleben Jesu.

Das ist sehr wichtig für den Gebrauch von Traditionen über Jesu Erdenleben bei Paulus. Es ist längst aufgefallen<sup>32</sup>, daß seine Briefe kaum davon sprechen. Geschichten aus dem Leben Jesu, wie sie die Synoptiker erzählen, kommen darin nicht vor. Was Paulus den Korinthern I Cor 11 als Überlieferung über das Abendmahl in Erinnerung ruft, ist wichtig um der darin enthaltenen Jesusworte willen. Und zwar interpretiert es den (Kreuzes-)Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung<sup>33</sup>. Insofern gehört es zu den wenigen Jesusprüchen, die sich in den sieben sicher echten Paulusbriefen finden. Sie geben Anweisungen für die Gemeinde über das rechte Verhalten in wichtigen Fragen des Gemeindelebens: so regelt I Cor 7 10f. die Probleme der Ehescheidung; I Thess 4 13-17 bringt ein (den Synoptikern unbekanntes) Jesuslogion über Parusie und Auferstehung; I Cor 15 3ff. verweist die Korinther auf die Auferstehungszeugen, unter denen Paulus sich selbst an sechster und abschließender Stelle nennt<sup>34</sup>. Daneben können wir nur noch aus Gal 4 4 entnehmen, daß Jesus in seinem Erdenleben »vom Weibe geboren«<sup>35</sup> und »unter das Gesetz getan« war; von Worten wie »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, . . . ich aber sage euch« scheint Paulus nichts zu wissen. Vielmehr gehört es zu

<sup>28</sup> Gal 4 4.

<sup>29</sup> I Cor 2 6-8.

<sup>30</sup> Gal 3 1.

<sup>31</sup> I Cor 2 2.

<sup>32</sup> Vgl. dazu den Aufsatz: »Die frühe Christologie« ZThK 63, 1966. S. 145 f.

<sup>33</sup> I Cor 11 23-25.

<sup>34</sup> Diese Einstufung des Paulus besagt jedoch nicht, daß die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus schon im alten Kerygma der Gemeinde enthalten war. Andererseits darf man wohl daraus schließen, daß ihm von weiteren Erscheinungen nichts bekannt war.

<sup>35</sup> Diese Wendung besagt nichts Außerordentliches, sondern das Menschliche in seiner Schwachheit; vgl. Hiob 14 1f.

der vollen Erniedrigung Christi, daß er sich nicht gegen das Gesetz auflehnt, sondern es bis ans Kreuz trägt. Alles, was Paulus über das Erdenleben Jesu sagt<sup>36</sup>, hätte bequem auf einer Nestle-Seite Platz. Wolfgang Schrage hat wirklich recht darin, daß über das bisher Gesagte hinaus »Jesus als historische Person keine erhebliche Bedeutung für Paulus hatte«<sup>37</sup>.

In diesem Zusammenhang ist endlich noch darauf hinzuweisen, daß Paulus selber erst vom Auferstandenen zum Apostel berufen worden ist. Er hat nicht, wie Petrus und andere Auferstehungszeugen, Jesus auf dessen Wanderungen durch Galiläa und nach Jerusalem begleitet. Aber das ist in den Augen des Paulus kein Manko. Darum hat er auch nicht versucht, sich durch diese Jünger genaue Informationen über Jesu Erdenleben zu verschaffen. Er hat im Gegenteil leidenschaftlich bestritten, durch menschliche Vermittlung Apostel geworden zu sein<sup>38</sup>, und darauf hingewiesen, daß er nach seiner Berufung drei Jahre hindurch Jerusalem ferngeblieben ist, wo er die vor ihm ins Apostolat Berufenen hätte treffen können<sup>39</sup>. Also hat das, was sie an Jesuskenntnis besaßen, für ihn keinen Wert gehabt. Paulus hat das in einer viel diskutierten Stelle auch selbst gesagt<sup>40</sup>. Er führt hier, II Cor 5 14ff., aus: Weil Christus für alle gestorben ist, sind alle gestorben. »Darum kennen wir jetzt niemanden mehr nach dem Fleische.« In dieser Weise kennt man jemanden, wenn man ihn nach seiner welthaften Existenz kennt: nach seiner Herkunft, seiner sozialen Stellung, seinem Charakter usw. Wenn jemand Christ wird, indem er in das übergreifende Geschehen von Tod und Auferstehung Christi hineingenommen wird, dann ist seine Vergangenheit mit all ihren Fehlern und Verdiensten grundsätzlich vergangen. Sie gehört auch nicht als Vorgeschichte zu seiner gegenwärtigen Existenz hinzu. Wer in der Christusgemeinschaft steht, ist ein neues Geschöpf<sup>41</sup>. »Das Alte ist vergangen; siehe, Neues ist geworden.« Dieser Wandel in der

<sup>36</sup> Zu erwähnen wäre noch Rm 1 2: Jesus ist der Gottessohn, der »nach dem Fleisch« aus dem Samen Davids stammt.

<sup>37</sup> Wolfgang Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Gütersloh, Mohn, 1961, 239: »Und doch kann man nicht umhin zu sagen, daß darüber hinaus Jesus als historische Person keine erhebliche Bedeutung für Paulus hatte und seine Theologie keineswegs einfach eine Weitergabe oder Weiterentwicklung der Verkündigung Jesu darstellt.«

<sup>38</sup> Gal 1 1.

<sup>39</sup> Gal 1 17.

<sup>40</sup> II Cor 5 18f.

<sup>41</sup> Darum gibt es in der christlichen Gemeinde nach Gal 3 28 weder Juden noch Griechen, weder Knechte noch Freie, weder Männer noch Frauen. I Cor 12 13 erscheint diese paulinische Formel abgekürzt, im nachpaulinischen Kolosserbrief (3 11) in erweiterter Gestalt.



Existenz betrifft auch die Beziehung zum irdischen Jesus: »Wenn wir ihn auch« — als seine Jünger und Freunde — »gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr«. Was Petrus usw. vom Erdenleben Jesu an Einzelheiten wußten, ist unerheblich geworden. Die Tradition über das Erdenleben Jesu bezieht sich also auf eine grundsätzlich vergangene Existenz. Und wie die Vergangenheit Jesu, so ist auch die Vergangenheit der Christen grundsätzlich gleichgültig und überholt von der neuen gegenwärtigen Existenz, die sie »in Christus« in der sehr realen Christugemeinschaft führen.

Freilich ist Paulus an dieser Stelle mit seinen Aussagen sehr vorsichtig. Er folgert eigenartigerweise gerade nicht, wie es zu erwarten wäre: »Wenn Christus auferstanden ist, dann sind wir Christen alle schon auferstanden.« Paulus spricht vielmehr vom Sein des neuen Menschen, soweit es nicht Christus, sondern die Christen betrifft, nicht im Indikativ, sondern im Imperativ<sup>42</sup>. Wir Christen haben zwar die neue Existenz erhalten, aber so, daß sie immer noch vor uns liegende Aufgabe bleibt. Obwohl wir das Angeld des Geistes bekommen haben, bleibt unser Erkennen immer noch Stückwerk<sup>43</sup>. Paulus hat das Ziel noch nicht erreicht und ist noch nicht vollendet<sup>44</sup>. Er — und jeder Christ — ist noch dahin unterwegs wie ein Läufer auf der Rennbahn, der dem Ziel mit aller Kraft zustrebt.

So ist die ganze Verkündigung und das ganze Christusverständnis bestimmt von der Dialektik des »Schon« und »Nochnicht«. Sie darf weder nach dem »Schon« noch nach dem »Nochnicht« hin aufgelöst werden. Sonst verfällt man in die Gnosis oder fällt zurück ins Judentum. Damit ist die Voraussetzung geschaffen für das Verständnis jener beiden anderen Evangelien, mit denen Paulus zu kämpfen hatte: dem gnostischen und dem jüdischen Heilsweg. Bleiben wir zunächst beim gnostischen Verständnis der paulinischen Christuspredigt in Korinth.

Der 1. Korintherbrief macht es wahrscheinlich, daß manche Korinther die paulinische Botschaft in gnostischer Weise mißverstanden haben. Der Apostel sagt I Cor 15 12, einige Korinther behaupteten, es gebe keine Auferstehung der Toten. Daß Menschen mit einer solchen Überzeugung in der christlichen Gemeinde geblieben wären, ist so unwahrscheinlich, daß man schon längst vermutet hat<sup>45</sup>: Hier

<sup>42</sup> So schon in II Cor 5 16: »Christus ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.«

<sup>43</sup> I Cor 13 12b.

<sup>44</sup> Phil 3 12.

<sup>45</sup> Harnack, Dogmengesch. I, 4. Aufl., 1909, 289, Anm. 1. Von dem Gnostiker Menander berichten Justin (Apol. I 26, 4) und Irenäus (Adv. haer. I 23, 5), er habe gelehrt, daß seine Jünger nicht mehr sterben würden, weil sie durch seine Taufe die Auf-

ist Paulus über die Gegner unzureichend informiert gewesen. Sie hatten eine andere These vertreten: Die Auferstehung ist bereits erfolgt; darum gibt es keine (zukünftige) Auferstehung, wie sie Paulus noch erwartet. Dafür läßt sich zunächst anführen, daß II Tim 2 18 tatsächlich eine solche Lehre belegt. Hier heißt es, zwei — uns sonst unbekannte — Männer, Hymenaios und Philetos, sagen, die Auferstehung sei schon geschehen. Aber wir können sogar den I Cor selbst als Zeugen anrufen. Paulus hatte anscheinend in seiner Predigt dem Sinne nach gesagt: Christus sei arm geworden, damit wir reich würden. Diese Wendung (sie kommt II Cor 4 8 vor) und ähnliche meinen: Christus hat seine himmlische Heimat und Herrlichkeit verlassen und ist Mensch geworden, um uns zu einer himmlischen Existenz zu verhelfen<sup>46</sup>. Nun zeigt I Cor 4 8, daß die gnostischen Gegner die paulinische Aussage entscheidend verändert haben. Paulus hatte bei seiner Verkündigung immer den »eschatologischen Vorbehalt«<sup>47</sup> gemacht: Wir Christen haben bisher nur ein Angeld auf unsere zukünftige Herrlichkeit erhalten, nämlich den Geist. Unsere endgültige Verwandlung und Entrückung zu Christus wird erst bei der Parusie erfolgen<sup>48</sup>. Diesen Vorbehalt erkannten jene Korinther nicht an: »Wir sind schon reich geworden!«, behaupteten sie. Damit beanspruchten sie, schon im Zustande der Vollendung zu leben — wenn auch in einer für die Welt verborgenen Weise. Diese Überzeugung drückten sie auch mit der von Paulus gleichfalls I Cor 4 8 wiedergegebenen Formel aus: »Wir sind schon Könige geworden!«, oder, wie es I Cor 4 7 heißt: »Wir sind schon satt geworden!« Das himmlische Freudenmahl ist keine Zukunft mehr; sondern es hat schon stattgefunden: der an Christus glaubende Mensch ist schon in das ewige Reich eingegangen und hat die Erfüllung gefunden. Er hungert nicht mehr. Mithin ist eine eschatologische Zukunftserwartung sinnlos geworden. Mit der Formel des II Tim ausgesagt heißt das: Es gibt keine weitere Auferstehung mehr; die Äonenwende ist schon eingetreten. Damit wurde Paulus der Rückständigkeit verdächtig: er wartete immer noch auf den Briefträger mit der guten Nachricht, und sie liegt doch schon längst auf dem Tisch!

---

erstehung empfangen haben, unvergänglich, ewig jung und unsterblich geworden sind. Aber diese Lehre ist nicht mehr mit der paulinischen von Tod und Auferstehung Christi verbunden. — W. G. Kümmel, Handb. z. NT 9, 192f., zur Stelle bestreitet gegen Bultmann, Theologie des NT., 1948, 168, daß Paulus hier seine Gegner dahin mißverstanden habe, als gäbe es keine Auferstehung. Aber was sollen dann die paulinischen Worte in v. 12 besagen?

<sup>46</sup> Vgl. E. Haenchen: Die Botschaft des Thomasevangeliums, Berlin, W. de Gruyter, 1961, 70—72.

<sup>47</sup> Rm 8 23.

<sup>48</sup> I Cor 15 51f. (I Thess 4 16f.).

Für diese Deutung der Lage spricht endlich, daß im gnostischen Thomasevangelium<sup>49</sup> jene Wendungen »König werden«, »satt werden«, »reich sein« den Endzustand der Vollendung bezeichnen. Und zwar entstammen sie hier<sup>50</sup> nicht der Auslegung paulinischer Stellen, sondern treten bei der gnostischen Exegese synoptischer Sprüche auf. Wir finden also die für die korinthischen Gnostiker vermuteten Theesen in einer gnostischen Schrift des 2. Jh. deutlich ausgesprochen.

Wenn die Gnostiker in Korinth recht hatten, dann war die Zukunftserwartung des Paulus sachlich gesehen ein Zeichen, daß Paulus eben doch nicht ein rechter Pneumatiker war; historisch gesehen aber war sie ein jüdischer Überrest, den man entschlossen abwerfen mußte. Was der Apostel erst von der Zukunft erhoffte, war ja schon Gegenwart! Paulus hat uns nicht mitgeteilt, was jene Korinther dem Erdenleben Jesu für eine Bedeutung beilegten. Vielleicht hätte ihre Antwort gelautet: »Jesus hat uns die rettende Kunde gebracht, daß wir Söhne Gottes sind, so wie er der Sohn ist<sup>51</sup>. Über diese Offenbarung hinaus ist sein Erdenleben für uns unwichtig.«

Wie schon erwähnt, hatte Paulus einen Zweifrontenkrieg zu führen. Seine Gegner waren nicht bloß christliche Gnostiker, sondern auch Judenchristen wie jene Männer, die nach Gal 2 12 von Jakobus kamen und den Petrus, Barnabas und die übrigen Judenchristen Antiochias dazu bewogen, die Abendmahlsgemeinschaft mit den Heidenchristen aufzugeben. Die Grundkonzeption dieser Männer zu erkennen ist nicht einfach, weil wir nur wenige sichere Angaben über sie besitzen. Indessen erlaubt schon jene Galaterstelle eine zwingende Folgerung: Diese Judenchristen waren überzeugt, daß für Israel das Gesetz weiter galt. Hier waren sie mit Paulus uneins, nicht in der eschatologischen Erwartung. Denn nichts spricht dagegen, daß die Urgemeinde ebenso wie Paulus in leidenschaftlicher Spannung auf die baldige Wiederkehr Jesu gewartet hat und ihn in dem Menschensohn vorausgesagt sah, von dem das Buch Daniel gesprochen hatte. Aber auch die messianische Hoffnung wird sie in ihm erfüllt erblickt haben. Von ihr haben die griechisch sprechenden Judenchristen den Messias-titel übernommen und mit ὁ χριστός wiedergegeben<sup>52</sup>. Auch die Anrede »Herr!«, aramäisch »mar« bzw. »mari«, wird hier für Jesus gebraucht worden sein. Sie hat sich aber erst allmählich mit dem besonderen christologischen Gehalt erfüllt und war für die Urgemeinde keine auf Jesus übertragene Gottesbezeichnung<sup>53</sup>. Besonders beim

<sup>49</sup> Vgl. die in Anm. 46 genannte Schrift S. 65—74.

<sup>50</sup> Spruch 2 (80 14-19); Spruch 3 (81 2-5); Spruch 69 (93 28f.); Spruch 85 (95 29-34).

<sup>51</sup> Vgl. Rm 5 23.

<sup>52</sup> Mc 8 29; erweitert Mt 16 17 Lc 9 20 u. a.

<sup>53</sup> Das gilt trotz Phil 2 9, wonach Gott dem Auferstandenen seinen eigenen Kyrios-Namen geschenkt hat. Denn Jesus wird nach Rm 8 29 diese Würde dem Vater

Ausdruck der Hoffnung auf die Wiederkehr des Herrn dürfte die Formel »maranatha« gebräuchlich geworden sein<sup>54</sup>.

Aber aus der Gewißheit um die baldige Parusie zog die jerusalemische Urgemeinde keineswegs die paulinische Folgerung, das Gesetz sei abgetan. Vielmehr zeigt Gal 2 12, daß sie sich durch die Reinheitsvorschriften des Gesetzes gebunden wußte. Also auch jenen Teil des Gesetzes, den wir gerne als Ceremonialgesetz vom eigentlichen Gesetz unterscheiden<sup>55</sup>, hat die jerusalemische Gemeinde nicht preisgegeben. Das entspricht genau dem Logion Mt 5 18: »Wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota oder Häkchen vom Gesetz vergehen!« Was immer die darauf folgenden Worte »bis daß alles geschieht« besagen mögen, soviel ist deutlich: Das Gesetz gilt bis ans Ende dieses Äons, wo Himmel und Erde vergehen und ein neuer Himmel und eine neue Erde an ihre Stelle treten werden<sup>56</sup>. Jesu Messianität tut also der Geltung des Gesetzes keinen Abbruch: Er ist nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er »ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen«, schärft das judenchristliche Logion Mt 5 17 ein. Das einzige — und sehr große — Entgegenkommen, das die Urgemeinde bei der Heidenmission gezeigt hat, bestand darin, daß man von den Heidenchristen nicht mehr die Beschneidung und die Einhaltung der Reinheitsvorschriften verlangte. Aber damit war eben andererseits die Grenze zwischen den Heidenchristen und der Urgemeinde abgesteckt: die Heilsbedeutung Jesu entbindet die Urgemeinde nicht vom Gehorsam gegen das Gesetz, auch wenn daran die Abendmahlsgemeinschaft mit den Heidenchristen zerbrach. Damit war zugleich gegeben, daß man hier die paulinische Logik ablehnte, nach welcher der Gehorsam gegen das Gesetz und der Anspruch auf Lohn den Menschen in die Sünde führen<sup>57</sup>. Diesen Kardinalpunkt der paulinischen Theologie haben die Jerusalemer nicht verstanden.

So gesehen steht also Paulus in der Mitte zwischen den gnostischen Heidenchristen in Korinth und der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem. Im »Nochnicht« war er mit den Jerusalemern einig; sein »Schon« dagegen war es, das den Zwist mit ihnen entzündete.

Endlich ist ein letzter Punkt zum Thema Judenchristen hier zu erwähnen. Da erst die Parusie die große Wende bringen wird, war für die Urgemeinde die in II Cor 5 16 ausgesprochene Abwertung des

wieder zurückgeben und nur noch der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein.

Wenn Lc 16 8 Jesus als »Herr« bezeichnet wird, so wird er damit nicht als Gottwesen angesprochen.

<sup>54</sup> S. Th Wb III 1094.

<sup>55</sup> Diese Unterscheidung kündigt sich Mt 23 23 an.

<sup>56</sup> Vgl. II Ptr 3 10 Apc 21 1.

<sup>57</sup> Gal 3 19.

alten Lebens, die auch das Erdenleben Jesu berührte, unannehmbar. Jene Männer, die als Jesu getreue Jünger mit ihm durch Galiläa gewandert waren und sich durch die Ostererscheinungen neu bestätigt fanden, waren nicht bereit, ihre Erinnerungen als unwesentlich abzuschreiben. Die Urgemeinde hat darum den Schatz an Worten Jesu und Jesusgeschichten nicht fortgeworfen, sondern gehütet und damit den Stoff für die Evangelienchriften bereitgestellt<sup>58</sup>, von denen wir jetzt zu sprechen haben.

Vielleicht liegen nicht sehr viel mehr als 10 Jahre zwischen dem Tod des Paulus und der Abfassung des Markusevangeliums. Trotzdem bezeugt dieses Evangelium, daß eine entscheidende Wende eingetreten ist. Einmal hat nun — etwa 40 Jahre nach Jesu Tod — die Naherwartung der Parusie ihre erste Lebendigkeit verloren. Mc 9 1 spricht nur noch davon, daß einige der bei Jesus Stehenden das Ende dieses Äons erleben werden<sup>59</sup>. Zum andern: die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ist ebenso selbstverständlich geworden, wie die Lehre des Paulus von der neuen Existenz unverständlich<sup>60</sup>, also jene Lehre, welche das Erdenleben Jesu entwertete. Es bestand darum kein Grund mehr dafür, die Erinnerungen an dieses Erdenleben grundsätzlich in den Hintergrund treten zu lassen; die Schwierigkeit lag eher darin, daß man so vieles nicht mehr wußte. Dieses Erdenleben wurde jetzt sogar besonders wichtig. Denn jetzt lebten nicht mehr viele der Männer, denen einst die Auferstehungsgeschichte zuteil geworden war und die Paulus I Cor 15 3ff. aufgezählt hat. Zudem wertete man nun solche Gesichte nicht mehr wie einst; die Berufung auf Gesichte, auf ὄπτασια, hatte an Überzeugungskraft verloren.

Wenn man also die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu und damit recht eigentlich seine wahre Würde als Gottessohn dokumentieren wollte in einer Zeit, die solchen Erscheinungen schon recht kritisch gegenüberstand, dann mußte man auf etwas anderes zurückgreifen, dem mehr Überzeugungskraft innewohnte. Das war jetzt

<sup>58</sup> D. h. nicht, daß die Evangelienchriften im Judentum entstanden sind. Man darf nicht übersehen, daß die »Hellenisten« des Stephanuskreises zunächst zur Urgemeinde gehörten; deshalb kannten sie die älteste Jesusüberlieferung. In den kanonischen Evangelien läßt sich die heidenchristliche und die judenchristliche Überlieferung oft sehr deutlich unterscheiden. Z. B. ist die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum in Mt 8 5-13 nach heidenchristlicher Tradition wiedergegeben, dagegen in Lc 7 1-10 nach judenchristlicher (vgl. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, de Gruyter 1966, 97f.). Daß der Lc-Text sekundär ist, liegt auf der Hand; es läßt sich sprachlich wie inhaltlich nachweisen.

<sup>59</sup> Vgl. dazu den Aufsatz »Leidensnachfolge« in »Die Bibel und wir«, Tübingen 1967, S. 102—134.

<sup>60</sup> Diese Lehre wird mit den δυσνοητά gemeint sein, die sich nach II Ptr 3 16 in den Paulusbriefen finden und auf die sich die Gegner berufen.

möglich geworden, wo man das Erdenleben Jesu nicht mehr abzuwerten genötigt war, sondern wo man sich auf die Geschichte berufen konnte, auf die Geschichte Jesu als Zeugnis für Jesu wahre Würde als Gottessohn. Unseres Wissens hat zuerst Markus so auf die Vergangenheit als bleibende Wirklichkeit zurückgegriffen.

Er spricht damit gerade von dem, was bei Paulus fast ganz fehlt, und er bringt es anscheinend in Form einer chronologisch geordneten Biographie. Aber das ist eine optische Täuschung: Mc setzt erst bei der Taufe Jesu ein — von den mehr als drei Dezennien, die Jesus vorher gelebt hatte<sup>61</sup>, schweigt er, obwohl er mancherlei davon wußte<sup>62</sup>. Mc überliefert auch nicht, wie Jesus aussah (das schildert erst die spätere Legende, die auch das Aussehen des Paulus mit der Genauigkeit eines Polizeirapports beschreibt). Aber die Evangelien sind keine Polizeirapporte; sie kümmern sich nur um das Heilswichtige. Keine Rede davon, daß Mc — wie einst H. J. Holtzmann meinte — die ganze Entwicklung der Geschichte Jesu in dieser Schicksalszeit genau wiedergegeben hat. Jesu Leben vor der Taufe war für die Erinnerung der Gemeinde zunächst nicht vorhanden, und auch von den Ereignissen dieses einen Jahres hat nur eine Auswahl im Mc Raum gefunden. Wenn man von Worten Jesu über Probleme der Gemeinde absieht (wozu auch die Gleichnisse — nach der Auslegung des Mc<sup>63</sup> — gehören) und die Leidensgeschichte, besteht der Hauptinhalt des Mc aus Wundergeschichten.

Wunder (δυνάμεις, σημεῖα, τέρατα) meinten damals nicht Ereignisse, mit denen Gott »den durchgehenden Kausalzusammenhang durchbricht«. Von der Kategorie der Kausalität haben die Evangelisten und ihre Leser nichts gewußt. Für sie gab es einerseits das Gewohnte, das Übliche, das einem Menschen Mögliche, andererseits aber das, wozu ein Mensch eben nicht imstande ist. Vollbringt er es dennoch, dann wird dadurch die Hand Gottes sichtbar, als dessen Werkzeug der Mensch handelt. Das wird an Stellen wie Act 2 22 oder Joh 3 2 deutlich ausgesprochen. Auch für dieses Denken hat also jede Tat ihren Täter: entweder einen Menschen oder — wenn sie über Menschenmaß hinausging — Gott. Bedenken wir das, dann verstehen wir, warum für Mc die Wunder Jesu so unerhört wichtig waren: sie zeigten, daß durch ihn Gott handelte. Die Gotteskraft in Jesus, wie sie etwa die Geschichte von der blutflüssigen Frau sichtbar macht, legitimiert ihn als den Gottessohn oder den Menschensohn oder den Messias — für den Evangelisten besagen die drei von Haus aus ganz

<sup>61</sup> Wenn Jesus noch unter Herodes dem Großen (tot 4 v. Chr.) geboren ist, so war er bei seinem Tod (um 30 n. Chr.) über 30 Jahre alt. Irenäus hat sogar gemeint, Jesus sei zwischen 40 und 50 Jahre alt geworden (Rückschluß aus Joh 2 20 ?).

<sup>62</sup> Z. B. die Namen der (jüngeren) Brüder Jesu: Mc 6 3.

<sup>63</sup> Mc 4 14-20.

verschiedenen Begriffe dasselbe. Besonders wichtig aber waren die Bekenntnisse der Dämonen. Denn diese erkannten kraft ihres überirdischen Wissens das wahre Wesen Jesu<sup>64</sup>.

In summa: Mc hat im wesentlichen die Tradition der Urgemeinde benutzt<sup>65</sup>, um die hellenistische Lehre vom menschengewordenen Gottwesen zu sichern<sup>66</sup>.

Dabei stieß der Evangelist allerdings auf eine Schwierigkeit. Wenn Jesus bereits in seinem Erdenleben solcherart ausgewiesen, legitimiert war, warum hatte er nicht dem entsprechend gepredigt und offen seine Würde kundgetan? Und warum hatte nicht nur das Volk, sondern auch die Jünger (von wenigen, temporären Ausnahmen abgesehen<sup>67</sup>) ihn nicht schon als den Gottessohn erkannt? Mc gab zur Antwort: Jesus wollte vor Ostern geheim bleiben. Darum seine Gebote, die Wunder geheimzuhalten (auch wenn das — wie z. B. bei Jairi Töchterlein<sup>68</sup> — sich gar nicht durchführen ließ), darum seine Verbote an die Dämonen (nachdem diese schon gesprochen hatten!), ihn kund zu machen, darum die Weisung an die Jünger, erst nach seiner Auferstehung von seiner Messianität zu sprechen. Das sog. »Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu« ist gar kein Geheimnis Jesu, sondern ist erst von Mc in die Tradition eingeführt worden<sup>69</sup>.

Mt und Lc haben den Mc-Aufriß im großen und ganzen übernommen<sup>70</sup>; vor allem aber haben sie eine Fülle neuen Stoffes — vor allem Sprüche Jesu — aufgenommen und damit den Charakter ihrer Evangelien dem des Mc gegenüber stark verändert. Die Gefahr, daß Jesus wie ein hellenistischer Wundermann, ein θεῖος ἀνὴρ, erscheint, ist nun weitgehend gebannt. Das neue Material erlaubt, in einer ganzen Reihe von Gleichnissen die Gnadenpredigt als Jesu Wort zu bringen<sup>71</sup>.

Mc hatte die Jesusbotschaft zwischen die Fixpunkte der Johannaufsteige und der Leidensgeschichte als eine lockere Folge von ein-

<sup>64</sup> Vgl. Mc 1 24 5 7 Lc 4 34. Anders E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, 3. Aufl. 1968, S. 72.

<sup>65</sup> S. o. Anm. 58.

<sup>66</sup> Daß Jesus auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht war, hat auch die Urgemeinde verkündet. Aber daß sie die Präexistenz Jesu gelehrt hat, ist angesichts selbst der späteren Geburtsgeschichten Mt 1 18-23 und Lc 1 26-38 nicht wahrscheinlich.

<sup>67</sup> Bes. Mc 8 30 9 2. 8.

<sup>68</sup> Mc 5 43.

<sup>69</sup> Gegen Albert Schweitzer: »Das Abendmahl«, Zweites Heft: »Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis«, Tübingen/Leipzig 1901; Ders. »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«, 2. Aufl. 1913, 390—443.

<sup>70</sup> Vgl. Feine-Behm-Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 14. Aufl., 1965, 13—44; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 12—23.

<sup>71</sup> S. bes. Lc 15 1-32 Mt 20 1-16 21 28-32.

zelen Jesusgeschichten und von Jesusprüchen eingeordnet — erste Ansätze zu einer sachlichen, thematischen Ordnung sind z. B. in Kap. 4 spürbar — und ist damit wahrscheinlich der Wirklichkeit des besitz- und heimatlosen Wanderpredigers Jesus von Nazareth, der auf Gastfreundschaft und milde Gaben frommer Menschen angewiesen war, sehr nahe gekommen<sup>72</sup>, auch wenn er keine genaue chronologische und topographische Folge darbieten konnte. Mit dieser Ordnung hat Mc das Vorbild für die »vielen«<sup>73</sup> hergegeben, die nach Lc 1 1-4<sup>74</sup> dem Schriftsteller Lukas vorangegangen sind. Lc, besonders aber Mt hat die thematische Anordnung weitergeführt und jene großen Kompositionen geschaffen, von denen die Bergpredigt und die apokalyptische Rede besondere Bedeutung gewonnen haben; Mt 5—7 enthielten ja so etwas wie die religiöse und sittliche Grundunterweisung der Gemeinde<sup>75</sup>. Beide Evangelisten haben viele judenchristliche Überlieferungen aufgenommen, in denen die jüdische Lehre vom Lohn und der Vergeltung — sie liegt ja dem »gesunden Menschenverstand« so nahe — ziemlich ungestört zur Geltung kommt<sup>76</sup>. Das besagt keineswegs, daß wir das Matthäusevangelium als das Werk eines Judenchristen ansehen müßten<sup>77</sup>. Lukas hat, wie Conzelmann überzeugend nachgewiesen hat<sup>78</sup>, stillschweigend die Naherwartung aufgegeben<sup>79</sup>; im Grund haben alle drei Synoptiker in der Aufgabe der christlichen Weltmission den Ersatz dafür gefunden, der dem christlichen Leben seinen Sinn gab.

Das 4. Evangelium zeigt noch einmal einen tiefen Einschnitt in der Entwicklung der kanonischen Evangelien. Zwar nimmt es Wundergeschichten auf, die gegenüber den Synoptikern noch unerhört

<sup>72</sup> Man lese unter diesem Gesichtspunkt einmal Mc 2 23ff. Mt 8 20 // Lc 9 58.

<sup>73</sup> Weil damals der Begriff »viele« im Anfang einer Schrift oder Rede besonders beliebt war (vgl. z. B. Act 24 2. 10 Hbr 1 1), ist dabei nicht an eine große Menge zu denken; vielleicht hat Lukas nur von sehr wenigen Vorgängern — darunter Markus — gewußt.

<sup>74</sup> Die Auslegung durch G. Klein in »Zeit und Geschichte«, Bultmann-Festschrift 1965, 193—216, »Lc 1 1-4 als theol. Programm« scheint sich uns nicht zu empfehlen.

<sup>75</sup> Windisch: »Proklamation der von Gott verfügten Einlaßbedingungen durch den Mund Jesu«, zustimmend angeführt von G. Bornkamm: »Enderwartung und Kirche im Mt«, in »Überlieferung und Auslegung im Mt«, S. 14. Vgl. jetzt R. Hummel, »D. Auseinandersetzung zw. Kirche u. Judentum im Mt«, München 1966, 2. A. S. 162ff.

<sup>76</sup> Vgl. E. Haenchen, »Gott und Mensch«. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1965, 3ff.

<sup>77</sup> G. Bornkamms Satz a. a. O. 19, Anm. 2, »noch ist die Verbindung« zum Judentum »nicht abgerissen und wird von der Gemeinde selbst, die sich als wahre Judenschaft versteht, zäh verteidigt« scheint uns nur für einen Teil des Materials zu gelten, das Matthäus benutzt, aber nicht für den Evangelisten selber.

<sup>78</sup> Hans Conzelmann, »Die Mitte der Zeit«, Tübingen 4. A. 1964. Vgl. jetzt Rolf Walker, »D. Heilsgesch. im I. Ev.«, Gött. 1967.

<sup>79</sup> Er hat immerhin ein halbes Jahrhundert nach Jesu Tod seine Schriften verfaßt.



gesteigert sind. Aber Jesu Gespräch mit Nikodemus<sup>80</sup> zeigt, daß diese Wunder — anders als bei Mc — nicht mehr Jesus legitimieren sollen. Vielmehr sind sie Zeichen, Hinweise<sup>81</sup> auf das einzige und wahrhaft große Wunder Jesu, daß er in der Stunde seiner Erhöhung vollbringt: er eröffnet den Seinen eine neue Verbundenheit mit Gott, und zwar jetzt und hier. Damit hat das Problem der ausbleibenden apokalyptischen Ereignisse seinen Stachel verloren: Wem in Jesus der Vater begegnet, der hat das Himmelsbrot und das Himmelswasser empfangen, das allen Hunger und Durst auf immer stillt<sup>82</sup>: er ist satt geworden. Diese Änderung ließ sich freilich nur durchführen, wenn Johannes in der Vollmacht des Geistes die Reden Jesu aus der chiffrierten Gleichnisform in den Klartext der Selbstaussagen übersetzte<sup>83</sup>. Daß sie nicht nur der »Welt«, den Juden, sondern auch den Jüngern unverständlich blieben<sup>84</sup>, gibt der Wirklichkeit die Ehre, daß erst der Auferstandene die wahre Erkenntnis, den Osterglauben, geschenkt hat.

Obwohl schon um 90 verbreitet, hat sich Joh wegen seiner Nähe zur Gnosis erst allmählich durchgesetzt und ist gegenüber den Synoptikern das »geistliche Evangelium« geworden, das die Christologie der kommenden Jahrhunderte vorwegnahm.

## II.

Um die Mitte des 2. Jh.s hatte sich die Kirche für den Vier-Evangelien-Kanon<sup>85</sup> entschlossen. Irenäus (um 180) hielt die Tatsache, daß es vier und nur vier Evangelien gibt, für ebenso selbstverständlich wie die andere, daß es vier Himmelsrichtungen gibt, zumal alle vier Evangelien von demselben Geist zusammengehalten würden<sup>86</sup>. Gerade damals, als in der Großkirche das Evangelium seine

<sup>80</sup> Joh 3 1-6.

<sup>81</sup> S. E. Haenchen, »Der Vater, der mich gesandt hat« in »Gott und Mensch« 68—77.

<sup>82</sup> Joh 6 35 4 10. 14.

<sup>83</sup> Joh 10 25 16 7. 12.

<sup>84</sup> Bis hin zu Joh 16 32.

<sup>85</sup> D. h. nicht, daß eine übergeordnete kirchliche Stelle die vier damals dem Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zugeschriebenen Evangelien für allein im kirchlichen Gottesdienst zugelassen erklärt hätte — eine solche Zentrale gab es nicht. Sondern diese — ursprünglich anonymen — Evangelien hatten sich bei den meisten Gemeinden durchgesetzt. Das schließt nicht aus, daß auch das Petrusevangelium, das Hebräer- und das Ägypterevangelium ihre Leser besaßen.

<sup>86</sup> Irenäus Adv. haer. III 11, 8: »... es versteht sich, daß es weder mehr noch weniger als diese Evangelien geben kann«. III 11, 9: »Die Valentinianer aber ... rühmen sich, mehr Evangelien zu haben, als es in Wirklichkeit gibt. Sie sind sogar so weit in ihrer Kühnheit gegangen, daß sie ein unlängst von ihnen verfaßtes Buch »Evangelium der Wahrheit« nennen, obwohl es in nichts mit den Evangelien der Apostel übereinstimmt.«

Endform gefunden hatte, begann es sich in der Gnosis weiter zu entwickeln. Unter den 1945 bei Nag Hamadi gefundenen gnostischen koptischen Schriften<sup>87</sup> befanden sich auch mehrere gnostische Evangelien, von denen bisher drei textlich einwandfrei herausgegeben sind<sup>88</sup>: Das Evangelium nach Thomas<sup>89</sup> (abgekürzt: ThEv), das Evangelium nach Philippos<sup>90</sup> und das sog. Evangelium Veritatis<sup>91</sup>. Zwar hat die Forschung noch nicht alle Fragen beantwortet, welche diese Evangelien aufwerfen. Trotzdem kann man die Grundzüge eines jeden andeuten und dabei die Entwicklung aufzeigen, die »das Evangelium« durchgemacht hat — das Wort verstanden im Sinne der »Heilsbotschaft«.

Das ThEv hat besonders überrascht. Denn etwa die Hälfte der Jesusprüche, aus denen dieses Evangelium besteht, ist synoptischen Gepräges — mindestens auf den ersten Blick. Das beweist: Die Gnosis vermochte das synoptische Spruchgut zu benutzen, um damit ihre eigene Heilsbotschaft auszusprechen. Das gelang durch die allegorische Deutung der Jesusworte. Im Grunde ist das Mc gegenüber gar nicht so neu. Die allegorische Deutung z. B. des Gleichnisses vom Sämann trägt auch einen völlig anderen Sinn in den Text hinein, der hier als ein Geheimnis betrachtet wird<sup>92</sup>. Mutatis mutandis geht das ThEv ähnlich vor. Ein paar Beispiele! Mt 15 14 enthält das Logion: »Wenn ein Blinder einen Blinden führt, werden sie beide in die Grube fallen.« Im ThEv, Spruch 34<sup>93</sup>, erscheint dieses Logion in der Form: »Jesus

<sup>87</sup> S. dazu den Aufsatz über die Literatur zum Thomasevangelium, Th. R. 27, 1961, S. 146—178; 1962, S. 306—338.

<sup>88</sup> Jean Doresse hat in seiner Schrift »Les livres secrets des gnostiques d'Égypte«, Paris, Plon, 1958, 239f. von einem gnostischen Buch aus dem Fund von Nag Hamadi gesprochen, das so beginnt: »Geheime Worte, die der Heiland dem Judas-Thomas gesagt hat und die ich selbst geschrieben habe, ich, Matthias, der . . . ich sie gehört habe, während sie beide sich unterhielten. Der Heiland, Bruder des Thomas, hat zu ihm gesagt: ‚Höre, ich werde dir offenbaren, woran du in deinem Herzen denkst: wie man sagt, daß du wirklich mein Zwilling und mein Genosse bist und wie du weißt, wer du bist und wie du erzeugt worden bist und auf welche Weise du werden wirst, wie man dich meinen Bruder nennt‘«. Das Explicit nennt diese Schrift »Das Buch des Athleten Thomas, das er für die Vollkommenen geschrieben hat.«

<sup>89</sup> Evangelium nach Thomas. Koptischer Text, herausg. und übersetzt von A. Guillaumont usw. Leiden, Brill, 1959. Gr. 8° 62 S.

<sup>90</sup> Das Evangelium nach Philippos. Hrsg. u. übers. von Walter Till. Berlin, de Gruyter 1963, gr. 8°, 96 S. (= Patrist. Texte u. Studien . . . hrsg. v. K. Aland u. W. Schneemelcher, Bd. 2).

<sup>91</sup> Evangelium Veritatis. Ed. M. Malinine usw. Zürich, Rascher 1956. XVI + 43 Tafeln + 127 S. Fol. — Evangelium Veritatis (Supplementum). Ed. M. Malinine usw. Zürich/Stuttgart, Rascher 1961, fol. VII + 38 S.

<sup>92</sup> Mc 4 10-20.

<sup>93</sup> ThEv Spr. 34: 87, 18—20.

sprach<sup>94</sup>: ‚Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen sie zu zweit in eine Grube.‘ « Rein sprachlich ist (wenn man die Eigenarten des Koptischen berücksichtigt<sup>95</sup>) zwischen beiden Fassungen des Logions kein Unterschied. Es wird sich dabei um ein Sprichwort handeln, das Mt als ein gegen die Pharisäer gerichtetes Jesuswort aufgenommen hat<sup>96</sup>. Im ThEv aber ist der blinde Führer der Nichtgnostiker, der selbstverständlich nicht imstande ist, einen anderen Nichtgnostiker zu der rettenden Erkenntnis zu leiten. Aber dahinter liegt nun noch mehr. Die Gnosis des ThEv kennt keine Hölle. Aber sie weiß auch nichts davon, daß manche Menschen von vornherein Pneumatiker und dadurch von Natur gerettet sind. Wer nicht die rettende Erkenntnis findet und danach lebt, geht nicht anders zugrunde als ein Tier — es ist ja nichts in ihm, was den Tod überstehen könnte. Die Grube, von der hier gesprochen wird, ist also das Nichts, dem diese beiden Nichtgnostiker, Leiter und Geleiteter, verfallen.

Ein zweites Beispiel führt diesen Gedanken noch weiter<sup>97</sup>: »Jesus sprach: ‚Das Reich gleicht einem Manne, der auf seinem Acker einen verborgenen Schatz hat, von dem er nichts weiß. Und nach seinem Tode ließ er den Schatz seinem Sohn. Der Sohn wußte nichts davon. Er nahm jenen Acker, er verkaufte ihn. Und der, welcher ihn gekauft hatte, kam. Beim Pflügen fand er den Schatz. Er begann, Geld zu geben auf Zinsen denen, die er wollte.‘ Hier berührt sich das ThEv mit Mt 13 44. Aber es übernimmt eine schon »zersagte« Überlieferung und benutzt sie sehr frei: Das ThEv selbst will ja vom Zinsnehmen nichts wissen<sup>98</sup>. So besagt dieser Spruch hier nur: Viele Menschen ahnen nicht, was als Möglichkeit in ihnen liegt, nämlich das göttliche Selbst. Der Kirchenvater Hippolyt<sup>99</sup> bestätigt diese Auslegung, er zitiert aus einer gnostischen Quelle: »Dies ist das Himmelreich, das in euch liegt wie ein Schatz.« Das stimmt überein mit dem Spruch 111<sup>100</sup>: »Wer sich selbst findet — die Welt ist seiner nicht wert.«

Für Thomas kommt es einzig darauf an, daß der Mensch sein wahres Ich findet, das der Welt unendlich überlegen ist. Der Gnosti-

<sup>94</sup> So werden die meisten Sprüche im ThEv eingeleitet; die griechischen Fragmente des ThEv aus Oxyrrh (654; 1; 655) sagen dafür: λεγει Ιησους.

<sup>95</sup> Wörtlich: »Ein Blinder, wenn er vorangeht einem Blinden, so fallen sie zu zweit zu Boden zur Grube.«

<sup>96</sup> Lc 6 39 lockert auf: »Kann ein Blinder einen Blinden führen? Werden sie nicht beide in eine Grube fallen?« Hier steht der Spruch mitten in einer Jüngerbelehrung ohne Beziehung auf die Pharisäer.

<sup>97</sup> ThEv Spr. 109: 98, 31—99, 3.

<sup>98</sup> ThEv Spr. 95 (96, 35—97, 2): »Jesus sprach: Wenn ihr Geld habt, leih nicht aus auf Zins, sondern gebt sie« (plur.) »dem, von dem ihr sie nicht zurückbekommen werdet.« <sup>99</sup> Hippolyt, Adv. haer. V 9, 8.

<sup>100</sup> ThEv Spr. 111: 99, 9f.

ker muß erkennen: Sein Ichkern gehört nicht zur Welt, sondern zum Lichtreich des Vaters. »Wir sind aus dem Licht gekommen, dem Ort, wo das Licht durch sich selbst entstanden ist«: Spruch 50<sup>101</sup>. Vom Gnostiker gilt (Spruch 108)<sup>102</sup> das angebliche Jesuswort: »Wer aus meinem Munde trinkt, wird wie ich werden, und ich selber werde er werden.« Was folgt nun für das Leben daraus, daß der Gnostiker seine Identität mit Jesus und seine Wesensverschiedenheit von der Welt erkennt? Sehr kurz und anschaulich antwortet Spruch 42<sup>103</sup>: »Werdet Vorübergehende!« Der Gnostiker darf sich in der Welt nicht ansiedeln, nicht heimisch werden. Er muß sein wie Jesus, von dem Spruch 86 sagt: »Des Menschen Sohn aber hat keinen Ort, um sein Haupt zu neigen und zu ruhen.«<sup>104</sup> Er steht vor dem Entweder/Oder: Das Reich (= das göttliche Selbst) oder die Welt! Dieses Entweder/Oder schärft Spruch 47<sup>105</sup> mit den Worten ein: »Niemand kann zwei Pferde besteigen oder zwei Bogen spannen.« Man kann sich nicht auf zweierlei einlassen, wovon jedes den ganzen Menschen verlangt. Aber was heißt das nun in praxi, ein Selbst werden und an der Welt vorübergehen?

Die Antwort des Spruches 22 berührt sich von fern mit Mc 9 36<sup>106</sup>: »Jesus sah kleine Kinder saugen. Er sprach zu seinen Jüngern: Diese kleinen Säuglinge gleichen denen, die eingehen ins Reich. Sie aber sprachen zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind, eingehen in das Reich? Jesus sprach zu ihnen: Wenn ihr die zwei zu eins macht und wenn ihr das Innere macht wie das Äußere und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere, und wenn ihr macht das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen, damit nicht das Männlich männlich und das Weiblich weiblich ist . . . , dann werdet ihr in das Reich eingehen!« Gefordert ist also hier die Umwertung aller Werte, das Heraustreten aus allen menschlichen, allen weltlichen Maßstäben. Denn sie alle sind Trennwände der Welt. Wer nicht der Welt verfallen will, muß aus ihr zurück in die ungeteilte Einheit des Göttlichen. Die Säuglinge wissen noch nichts vom Unterschied der Geschlechter, mit dem die Welt zugleich trennt und verbindet. Deshalb kann das kleine Kind zum Gleichnis für den gnostischen Asketen werden, der durch die völlige Enthaltensamkeit den Paradieses-Zustand wiederherstellt: Die spannungslose Einheit. Die Welt, die eine Vielheit ist, soll verschwinden, die Vielheit begann schon mit der Zwei

<sup>101</sup> ThEv Spr. 50: 97, 32f.

<sup>102</sup> ThEv Spr. 108: 98, 28—30.

<sup>103</sup> ThEv Spr. 42: 88, 19.

<sup>104</sup> ThEv Spr. 86: 95, 34—96, 4.

<sup>105</sup> ThEv Spr. 47: 89, 12—14.

<sup>106</sup> ThEv Spr. 22: 85, 20—31. 35.

und sie beginnt neu für jeden Menschen, wie Spruch 11<sup>107</sup> sagt: »Als ihr eins waret, seid ihr zwei geworden:« In jedem Menschen, der zum Bewußtsein des eigenen Geschlechts erwacht, wiederholt sich das Urgeschehen, von dem das Philippusevangelium in Spruch 71<sup>108</sup> deutlicher sagt: »Als Eva noch in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod.«

Der Gnostiker kann nur so zur Einheit werden, daß er sich von allen Bezügen zur Welt löst und ein »Einzelner« wird, ein *μοναχός*. Längst vor dem christlichen Mönchtum gab es den Begriff des von der Welt gelösten »Einzelnen«. Ihn preist Spruch 49 selig<sup>109</sup>: »Selig sind die *μοναχοί* — wir können übersetzen: Die einzelnen, die Einsamen, die zur Einheit Gewordenen — »und die Erwählten, denn ihr werdet das Reich finden; weil ihr daraus seid, werdet ihr wiederum dorthin gehen!« Dieses gnostische Ideal des Einsam- und Einswerdens ermöglichte dem ThEv, jene synoptischen Worte zu übernehmen, die zum Haß gegen Vater und Mutter aufrufen: »Wer nicht haßt seinen Vater wie ich und seine Mutter, wird mir nicht Jünger sein können« (Spruch 101)<sup>110</sup>. Spruch 55<sup>111</sup> erweitert: »Und wer seine Brüder und Schwestern nicht haßt und nicht sein Kreuz auf sich nimmt wie ich, wird nicht meiner würdig sein.« Der wirkliche Gnostiker darf auch nicht an die eigene Familie gebunden sein. So wird Spruch 16 verständlich<sup>112</sup>: »Vielleicht denken die Menschen, daß ich Friede auf die Welt zu bringen kam, und sie wissen nicht, daß ich kam, Trennung zu bringen auf die Erde: Feuer, Schwert, Krieg. Denn fünf werden sein in einem Hause, drei werden sein gegen zwei und zwei gegen drei, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, und sie »die wahren Gnostiker« werden dastehen als ein einziger.« Wer die Abkehr von der Welt wirklich ernst nimmt — sie ist das gnostisch verstandene »Kreuztragen« —, wird schließlich ein einsamer Einzelner. Ihm gilt die Verheißung von Spruch 75<sup>113</sup>: »Viele

<sup>107</sup> ThEv Spr. 11: 82, 22f.

<sup>108</sup> PhEv Spr. 71: 116, 24. Der Text fährt fort: »Wenn sie wieder hineingeht und er sie zu sich nimmt, wird es keinen Tod geben« (Zeile 25f.). McL. Wilson 134 bemerkt dazu: »Genesis 1, 26f. sagt: ‚Männlich und weiblich schuf er sie‘ und Eva wird nicht von Adam getrennt bis 2, 22. Darum war Adam ursprünglich androgyn.« Solche Auslegungen hat es zweifellos gegeben, aber sie machen den gnostischen Sinn nicht deutlich genug: Es gilt — für den Mann wie die Frau — den Unterschied der Geschlechter durch völlige Enthaltensamkeit zu überwinden; nur so gelangt man zur gnostischen Einheit zurück. Vgl. J. Ménard: *L'Évangile selon Philippe*, Paris 1967, S. 190f. <sup>109</sup> ThEv Spr. 49: 81, 27—30.

<sup>110</sup> ThEv Spr. 101: 97, 32f.

<sup>111</sup> ThEv Spr. 55: 90, 25—29.

<sup>112</sup> ThEv Spr. 16: 83, 31—84, 4.

<sup>113</sup> ThEv Spr. 75: 94, 11—13.

stehen an der Tür, aber die Einsamen sind es, die ins Brautgemach eingehen werden.« Auserwählt sein ist schwer, man muß sich selbst losreißen von aller menschlichen Gemeinschaft, die uns sonst trägt. Nur wer sich von der Welt isoliert, wird eben dadurch mit dem Göttlichen geeint. Darum konnte das ThEv das griechische Sprichwort: »Wer Zeus nahe ist, ist dem Blitz nahe!« (Spruch 82)<sup>114</sup> umwandeln in sein Jesuswort: »Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe, und wer mir fern ist, ist fern vom Reich.« Bei Jesus kann der Gnostiker nur sein, wenn alles Welthafte an ihm verbrennt, darum ist dieses Evangelium das härteste Gesetz, das es gibt. Μοναχός werden heißt, zu nichts werden oder sich zunichte machen. Dafür gibt es aber ein »Zu spät«: »Achtet auf den Lebendigen, solange ihr lebt, damit ihr nicht sterbt und ihn zu sehen sucht, und ihr werdet ihn nicht sehen können« Spruch 59<sup>115</sup>. Dieses Erkennen ist also kein intellektueller Akt, sondern die Hingabe des ganzen Lebens!

Erst wer von den Synoptikern zu Thomassprüchen kommt, merkt, wieviel Historisches jene enthielten, das hier in der Glut eines gnostisch Existentiellen verdampft ist. Jesus wird noch genannt, gewiß; er bringt sogar die entscheidende Botschaft: Eigentlich stammt der Gnostiker aus dem Lichtreich; wenn er die Trennung von der Welt vollzieht und durchhält, kehrt er auch dorthin zurück. Aber das ganze synoptische Spruchgut ist im ThEv »verfremdet« worden. Es wird Ausdruck eines völlig anderen Inhalts. Es tritt in den Dienst einer anderen Heilsbotschaft. Dennoch werden sich die Gläubigen des ThEv als Christen verstanden haben, wahrscheinlich sogar als die wahren Christen. Die Manichäer haben später das ThEv übernommen; Augustin hat einen Satz daraus zitiert. Aber auch der Manichäer Felix, mit dem Augustin disputierte, unterschrieb das Disputationsprotokoll mit: »*Felix Christianus*«. Mag auch das ThEv zu dem Jünger Thomas keine historische Beziehung haben, mag auch vielleicht sein Titel erst später hinzugekommen sein, mag es den kanonischen Evangelien so fremd gegenüberstehen — seinen Lesern ist es dennoch als die Heilsbotschaft Jesu erschienen.

Dasselbe gilt, mutatis mutandis, vom Philippusevangelium (abgekürzt: PhEv). Mit dem Jünger Philippus hat es nichts zu tun. Es berührt sich auch stofflich viel weniger mit den kanonischen Evangelien als das ThEv. Es besteht ebenfalls aus einzelnen Sprüchen, aber sie geben sich nur selten als Aussprüche Jesu. Es enthält Meditationen, die uns oft noch fremder sind als die »verborgenen Worte« des ThEv. Außerdem ist die Handschrift leider schlecht erhalten. Besonders der untere Rand hat gelitten, und die Forscher — genannt

<sup>114</sup> ThEv Spr. 82: 93, 17—19.

<sup>115</sup> ThEv Spr. 59: 91, 9—12.

seien vor allem Schenke<sup>116</sup>, Till<sup>117</sup>, Wilson<sup>118</sup> und Ménard<sup>118a</sup> — haben viel Mühe gehabt, das Fehlende zu ergänzen. Sie gestehen darum selbst, daß ihre Vorschläge noch nichts Endgültiges sind. Deshalb ist es schwer, das PhEv in seiner Eigenart, in seinem besonderen Denken recht zu erfassen.

Trotzdem wollen wir versuchen, einige dieser Meditationen zu enträtseln. Beginnen wir mit Spruch 4<sup>119</sup>: »Ein heidnischer Mensch stirbt nicht, denn er hat nie gelebt, so daß er sterben könnte. Wer an die Wahrheit geglaubt hat, der hat gelebt, und der ist in Gefahr zu sterben, denn er lebt seit dem Tag, da Christus gekommen ist.« Der Verfasser liebt den überraschenden, rätselhaften, anstößigen und paradoxen Gedanken. So auch hier in der Meditation über das wahre Leben. Der Heide kennt es noch gar nicht, so bedroht ihn auch nicht jene Gefahr, die erst vor dem Christen auftaucht: An der erkannten Wahrheit irre zu werden oder an ihr vorbeizuleben. Denn auch den Verfasser des PhEv brauchen wir uns nicht als einen geistreichen Theoretiker vorzustellen; es kann sein, daß es ihm genau so ernsthaft um die Praxis ging wie »Thomas«. Er scheint nur einen Gedanken auszuspinnen. Aber vielleicht sind auch seine Gedanken solche, die von hinten verwunden, Gedanken mit Fußangeln, die man erst in ihrer Bedrohlichkeit spürt, wenn sie einen verwundet haben.

Nehmen wir einmal an, das PhEv spricht zu einem seiner selbst sicheren Glauben — eine ihrer selbst sichere Kirchlichkeit kann es ja auch in einer Sekte geben. Da kommt plötzlich die Frage, ob man der erkannten Wahrheit wirklich treu blieb — vielleicht ist man schon tot, ohne es zu merken?

Ein anderes Beispiel! »Ein Esel, der unter einem Mahlstein im Kreise ging, legte hundert Meilen gehend zurück. Als er losgemacht wurde, fand er sich wieder am selben Platz. Es gibt Menschen, die legen viele Gehwege zurück und kommen an keinem Ort weiter. Als es für sie Abend wurde, hatten sie keine Stadt noch Dorf, noch Schöpfung noch Natur und Macht und Engel gesehen. Vergeblich haben sich die Unglücklichen bemüht.«<sup>120</sup> Wieder wird verschwiegen, daß sich das Bild auf Menschen bezieht, die im Weltlichen aufgehen. Dieser Esel, der dauernd unterwegs ist und endlich doch nicht vom Fleck kommt, braucht nicht nur auf einen Manager zu zielen, der

<sup>116</sup> Hans Martin Schenke: Das Evangelium nach Philippus. In: Leipoldt-Schenke: Koptisch-agnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1960, 31—65.

<sup>117</sup> S. o. Anm. 90.

<sup>118</sup> R. McL Wilson, *The Gospel of Philip*. London, Mowbray 1962, gr. 8° 198 S.

<sup>118a</sup> J. Ménard: *L'Évangile selon Philippe*, Paris 1967.

<sup>119</sup> PhEv Spr. 4: 99, 15—19.

<sup>120</sup> PhEv Spr. 52: 111, 11—21.

vor lauter Betrieb zu gar nichts kommt. Das Wort kann, wie das zuvor erwähnte, auch auf kirchliche Kreise zielen, die der Verfasser kennt. Auch dieses Wort von den Menschen, die weite Wege zurücklegen und doch keine wirklichen Fortschritte machen, kann zur Erweckung gesagt sein für eine »Eselskirche« (wie sie der schwedische Forscher Segelberg nannte), die immer im Betrieb ist und doch nirgends hin kommt. Oder besser vielleicht zielt das Wort auf den einzelnen Menschen, der unermüdlich im kirchlichen Betrieb ist und, als für ihn Abend wird, nichts gesehen hat, sondern in der Wüste, im Ziellosen, verloren ist.

Bei diesem wie bei anderen Worten ist es schwer zu sagen, wie tief das Bild gemeint ist. Man ist leicht geneigt, diesen sonderbaren Evangelisten für einen Plauderer zu halten, der auf kuriose Gedanken kommt. So bei Spruch 54<sup>121</sup>: »Der Herr ging in die Färberei Levis. Er nahm 72 Farben, er warf sie in den Kessel. Er brachte sie alle weiß heraus und sagte: So ist auch der Menschensohn gekommen als Färber.« Zugrunde liegt vielleicht eine Legende aus einer Kindheitsgeschichte Jesu. (Aber die Zahl 72 entspricht nicht nur den 72 Übersetzern des Alten Testaments, sondern auch den 72 Sendboten, von denen Lc 10 1 und 17 redet.) Es scheint eine Tradition gegeben zu haben, nach der auf der Erde 72 Völker leben. Nun kommt Jesus, und aus den 72 Farben wird die Einheit. Jesus kann alle Menschen herausnehmen aus ihrer irdischen Verschiedenheit und ihnen eine und dieselbe Qualität geben, kann ihnen dieselbe Unschuld und dasselbe Göttliche geben, das im NT mit den weißen Gewändern der Engel angedeutet wird. Es gibt also keine irdischen Vorzüge, auf die sie, die (gnostischen) Christen, sich etwas einbilden dürften. So verstanden ist das Wort ganz umfassend, und es kann auch zur Erweckung gesagt sein.

Spruch 56<sup>122</sup> scheint wieder ganz einfach zu sein: »Ein Blinder und ein Sehender, die beide im Finstern sind, sind nicht voneinander verschieden. Wenn das Licht kommt, dann wird der Sehende das Licht sehen, und der Blinde wird in der Finsternis bleiben.« Das Weltkind und das Gotteskind — wenn man sich hier dieser Begriffe bedienen darf — sind zunächst gar nicht verschieden. Sie leben einer wie der andere das alltägliche Leben. Aber dann kommt die Stunde, wo die gnostische Heilsbotschaft erklingt, und der eine hört sie, der andere nicht, der eine sieht das Heil, der andere bleibt blind. Wir wissen nicht, ob und wann für uns die Stunde schlägt, wo sich uns

<sup>121</sup> PhEv Spr. 54: 111, 25—30. Anders Ménard, S. 170 f.

<sup>122</sup> PhEv Spr. 56: 112, 5—9 (vgl. auch Spr. 43: 109, 12—20). Mindestens eine Gruppe der Valentinianer lehrte, daß die »Pneumatiker« »von Natur gerettet« seien. Aber wenn ein solcher die rettende Botschaft nicht zu hören bekommt, hilft ihm — nach dem PhEv — die pneumatische Anlage nichts.



das Heil anbietet, und keiner weiß voraus, ob er sich dann als Sehender erweisen wird oder als Blinder.

Ein letztes Beispiel aus Spruch 119<sup>123</sup>. Ein Hausherr kennt sein Getier und das Gesinde. Dementsprechend gibt er jedem seine Speise. Ebenso versteht sich ein weiser Jünger auf alle, die sich Jünger nennen: »Die leiblichen Gestalten werden ihn nicht täuschen, sondern er wird auf die Beschaffenheit der Seele eines jeden schauen und mit ihm entsprechend reden — es gibt viele Tiere auf der Welt, die menschliche Gestalt haben,« bemerkt der erfahrene Verfasser. Dementsprechend wird sich der weise Jünger wie der Hausherr verhalten: Den Sklaven wird er die ersten Elemente der Lehre geben, den Kindern aber wird er die vollständigen Lehren geben. Eines schickt sich nicht für alle; das wird hier offensichtlich berücksichtigt; man kann nicht jeden in das volle Geheimnis einweihen.

Man wüßte gern: Ist das PhEv darum so bunt zusammengestellt, weil es diesen Verschiedenheiten Rechnung tragen soll? Z. B. handeln viele Sprüche von den Sakramenten dieser — valentinianischen — Sekte, deren es anscheinend fünf gegeben hat: Taufe, Chrisma, Abendmahl, Erlösung und Mysterium des Brautgemachs. Das letzte hat wohl einfach in dem heiligen Kuß bestanden, den der Mystagoge dem Mysten gab. Schon Paulus setzt Rm 16 16 I Cor 16 20 II Cor 13 12 den heiligen Kuß voraus, aber nicht als Sakrament, sondern als Sitte in der Gemeinde. I Ptr 5 14 führt diese Tradition fort.

Im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre tauchen im Philippusevangelium nun auch Sätze einer mythologischen Gnosis auf, die — zum mindesten für uns — auf einem ganz anderen Niveau liegen als die bisher angeführten. Zugleich erhebt sich noch eine andere Frage. Das PhEv setzt wieder und wieder voraus, daß seine Leser früher Juden waren<sup>124</sup> — vermutlich häretische Juden — und von diesem Judentum zum gnostischen Christentum übergegangen sind. Aber vielleicht stammt nur eine bestimmte Schicht des PhEv aus solcher Vergangenheit; kann man mit Wilson fragen, ob dieses Evangelium nicht ein von vielen Quellen gespeister Bach ist?

Wir wollen diesen Abschnitt mit Spruch 7<sup>125</sup> beschließen, der auf den ersten Blick rein jüdisch aussieht: »Wer im Winter sät, erntet im Sommer. Der Winter ist die Welt, der Sommer der andere Äon. Laßt uns in der Welt säen, damit wir im Sommer ernten mögen. Deswegen ziemt es uns, nicht im Winter zu beten (= bitten). Was aus dem Winter ist, ist der Sommer. Wer im Winter erntet, wird im Sommer nicht ernten, sondern herausreißen.« Billerbeck bringt viele

<sup>123</sup> PhEv Spr. 119: 128, 23—129, 114.

<sup>124</sup> PhEv Spr. 1: 99, 29—34; 100, 1 f.; Spr. 6: 100, 21—24; Spr. 19: 104, 7—9.

<sup>125</sup> PhEv Spr. 7: 100, 25—32.

Beispiele für die spätjüdische Anschauung, daß irdischer Segen dem Abbruch tut, was man im neuen Äon als Lohn empfängt. Ähnlich — und doch anders — will der Gnostiker, daß man nicht um Weltliches beten soll. Man bindet sich mit solcher Bitte an diese Welt und verscherzt sich die eigentlich künftige Errettung.

Wir kommen nun zu dem vielleicht berühmtesten der koptisch-gnostischen Evangelien, dem sog. Evangelium der Wahrheit. Man hielt es zunächst<sup>126</sup> für eine Frühschrift des Gnostikers Valentin, noch vor seiner Trennung von der römischen Gemeinde, etwa ums Jahr 140, geschrieben. Dieses Werk hat keine Über- oder Unterschrift; es beginnt nur mit den Worten: »Das Evangelium der Wahrheit ist eine Freude für die, welche vom Vater der Wahrheit die Gnade empfangen haben, ihn zu erkennen kraft des Logos, der aus dem Pleroma gekommen ist.« Anscheinend hat man es schon zur Zeit des Kirchenvaters Irenäus um 180 nach den Anfangsworten als »Evangelium der Wahrheit« zitiert.

Die Forscher waren sich zunächst meist darin einig, daß diese Schrift ein griechisches Original wiedergibt und keine strenge Disposition besitzt. Nun hat aber der Heidelberger Orientalist G. Fecht<sup>127</sup> die These zu erweisen gesucht, daß diese Schrift ursprünglich koptisch abgefaßt wurde (wenn auch nicht in dem ziemlich unbedeutenden subachmimischen Dialekt, in dem sie erhalten ist) und nach den Regeln altägyptischer Metrik kunstvoll aufgebaut ist. Aber Fecht hat seine Übersetzung und Besprechung bisher nur für den einen Teil des EvV veröffentlicht, und man wird besser seine Gesamtdarstellung abwarten.

Der Utrechter Neutestamentler van Unnik<sup>128</sup> hat aber erwiesen, daß der Verfasser die meisten Schriften des ntl. Kanons bereits kannte. Aber er hat sie nicht nur gekannt, sondern auch souverän zum Ausdruck seiner eigenen gnostischen Lehre benutzt, nicht wörtlich zitierend, sondern einzelne Wendungen kombinierend und oft sich mit Anspielungen begnügend. Aber wie sieht eigentlich diese Lehre aus?

Die Antwort hängt weitgehend davon ab, ob man das EvV für eine esoterische oder für eine exoterische Lehre hält. Ist es nur für Leser geschrieben, die noch nicht für die Gnosis gewonnen und in sie

<sup>126</sup> S. o. Anm. 90. — »The 'Gospel of Truth' and the New Testament. By W. C. van Unnik. In: Three Studies by H.-C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. Translated and Edited by F. L. Cross. London, Mowbray 1955) 79—129. — Kendrick Grobel: The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel. London, Black 1960, gr. 8°. 207 S. — Jacques E. Ménard: L'Évangile de vérité. Rétroversion grecque et commentaire. Paris, Letouzey & Ané 1962, gr. 8°, 237 S.

<sup>127</sup> Gerh. Fecht, s. den Aufsatz: Literatur zum Codex Jung, ThR. 30, 1964, S. 39—82.

<sup>128</sup> S. Anm. 126.

eingeweiht sind, dann kann man, wie Hans Jonas<sup>129</sup>, vermuten: Hinter dieser Schrift steht der entwickelte valentinianische Mythos. Nach ihm ist aus der höchsten Gottheit zunächst das Pleroma emaniert, eine rein geistige Welt, die sich in einer absteigenden Reihe von 12 Gestalten entfaltet hat. Die letzte und die jüngste von ihnen, Sophia (= Weisheit) genannt, ist aus irgendeinem Grunde gefallen und Mutter eines unförmigen Gebildes geworden, aus dem der Schöpfer der materiellen Welt, Jaldabaoth oder Saklas genannt, hervorgegangen ist. In seine materielle Welt sind aus der Welt des Vaters Lichtfunken hineingekommen und hier gefangen. Zu ihrer Erlösung, die sich nach einem komplizierten Prozeß vollzieht, ist der Christus und der mit ihm nicht identische Mensch Jesus erschienen.

Von alledem steht nun in unserer Schrift (die nach Grobel<sup>130</sup> eher eine Homilie als ein Evangelium sein dürfte) eigentlich gar nichts. Sie spricht nicht von diesen Gestalten des valentinianischen Mythos in dessen entwickelter Form.

Aber warum soll hier ein exoterisches Werk vorliegen, das die Gestalten der spätvalentinianischen Lehre verschweigt? Vielleicht bekommen wir hier eine andere Antwort auf die gnostische Urfrage: Wie konnte aus dem ursprünglichen göttlichen Lichtreich, dieser rein geistigen Größe, unsere Welt hervorgehen, in der sich der Mensch fremd, verraten und verkauft vorkommt? Irenäus<sup>131</sup> hat einmal eine merkwürdige Stelle aus einer gnostischen Stelle zitiert, auf die Hans Jonas<sup>132</sup> mehrfach hingewiesen hat: »Vollkommene Erlösung ist die bloße Erkenntnis der unsagbaren Größe« — d. h. des Göttlichen. »Denn da durch Unwissenheit ‚Mangel‘ und ‚Leidenschaft‘ entstanden, so wird durch Wissen wiederum aufgelöst die ganze aus der Unwissenheit entstandene Anordnung. Daher ist Wissen die Erlösung des ‚inneren Menschen‘, und die Erlösung ist nicht körperlich . . ., noch ist sie seelisch . . ., geisthaft muß also . . . die Erlösung sein. Nun wird durch Wissen erlöst der innere („pneumatische“) Mensch. Daher genügt uns die Erkenntnis des Ganzen; dies ist die wahre Erlösung.« Zugegeben, dieser Text ist schwierig. Aber was im EvV 17, 5—18, 3 und 24, 20—24 steht, läßt sich von daher auslegen und gibt folgenden Sinn: Der Vater — das höchste Göttliche — schuf zunächst das Pleroma, die Fülle der göttlichen Geister. Sie bestanden innerhalb des höchsten Göttlichen, aber sie erkannten dieses höchste Göttliche noch nicht. Weil sie aber den Vater nicht wahrnahmen

<sup>129</sup> Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1. Die mytholog. Gnosis. Göttingen, Vandenh. & Ruprecht 1934, 362—375.

<sup>130</sup> S. o. Anm. 126.

<sup>131</sup> Irenäus *Adv. haer.* I 21, 4.

<sup>132</sup> Jonas a. a. O. 206, Anm. 2; *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press 1958, 174—179.

(obwohl sie von ihm umfungen waren!), meinten sie sich in einer gottlosen Welt zu befinden, und dieser ihr Irrtum erfüllte sie mit Angst und Schrecken. Diese Angst verdichtete sich wie ein Nebel, so daß niemand sehen konnte. Der Irrtum, die »πλάνη«, ließ also die Geister des Pleromas meinen, sie befänden sich in einer materiellen Welt, die von bösen Mächten regiert wird. Sie sahen sich so in Menschenleiber eingeschlossen und geknechtet, und diese Täuschung (πλάνη) ist so mächtig geworden, daß wir — die von dem höchsten Göttlichen erzeugten Geister, wir Gnostiker — diesen Bann nicht durchbrechen konnten. Wir sind zwar in Wirklichkeit die innerhalb des Vaters existierenden Geister, aber wir können nicht von selbst zu dieser Erkenntnis gelangen.

Darum ist unsere Erlösung nur möglich, wenn es zu der rechten Erkenntnis (γνώσις) kommt, zu der wir selber nicht fähig sind, da wir immerfort den Irrtum selbst weiterexistieren lassen. Hier hat nun Jesus eingegriffen. Er hat, wissend um das, was ihn dieser Liebesdienst kosten würde — er ist das Lamm, das das Lebensbuch öffnet und dafür sterben muß — sich in die Welt unseres Irrtums hineinbegeben und hier die Wahrheit über den Vater offenbart. Dafür hat ihn die πλάνη, der Irrtum, der nicht aufgedeckt werden wollte, ans Kreuz gebracht. Aber wir Gnostiker wissen nun wieder, wer wir sind, und kennen den Vater. Mag auch die Welt des Irrtums — der ja nicht nur der Irrtum eines Einzelnen ist — noch weiter fortbestehen: Wir wissen: Diese Welt ist eine Scheinwelt, hinter der die Wirklichkeit des Vaters liegt. Diese Erkenntnis (γνώσις) hat uns als einzelne bereits errettet. Aber sie wird auch einmal den großen Gesamtirrtum, diese Welt der Lüge, die in Wirklichkeit ein Nichts ist, platzen lassen wie eine Seifenblase. Für den einzelnen Gnostiker bringt sein Tod schon das endgültige Aufhören der Scheinwelt, in die wir uns selbst verbannt haben; erst der Tod des letzten Erwählten wird auch die ganze Scheinwelt aufhören lassen. Dann sehen wir wieder, daß wir innerhalb des undenkbaren, unfaßbaren Vaters sind, und Angst und Schrecken haben endgültig ein Ende.

Hören wir noch einmal aus dem Originalwortlaut die entscheidende Stelle des EvV<sup>133</sup>: »Was will Jesus, daß der Gnostiker es denkt?« Folgendes: »Ich befand mich wie in Schatten und Nachtgesichten . . . so wie man sich dem Schlaf hingibt und sich in den unruhigen Träumen findet: Entweder flieht man zu einem Ort oder man ist ohne Kraft, wenn man jemanden verfolgt, oder man fällt von oben herab, oder man fliegt hinauf durch die Luft, ohne Flügel zu haben. . . . Bis zu dem Augenblick, an dem diejenigen, die durch all das hindurchgehen, erwachen. Sie, die in all diesen Schrecknissen

<sup>133</sup> EvV. fol. XIV<sup>r</sup> 26 — fol. XV<sup>r</sup> 16.

waren, sehen nun nichts, weil die Schrecknisse nicht wirklich waren. So warfen sie die Unwissenheit von sich wie den Schlaf, indem sie nicht glauben, daß das Geträumte Wirklichkeit ist. So verhielt sich jeder einzelne schlafend in der Zeit, da er unwissend war, und so soll er sich ausstrecken, als wäre er erwacht. Und Heil dem Menschen, der sich zurückbrachte und erwachte<sup>134</sup>. Und selig ist der, der die Augen der Blinden geöffnet hat« (= Jesus).

Also ist für diese Gnostiker das Erdenleben ein wüster Angsttraum. Aus diesem entreibt sie Erkenntnis, die Jesus bringt. Mag vor den Augen des Gnostikers die Welt noch weiter ihr Wesen oder vielmehr ihr Unwesen treiben — er weiß, all das ist nur Schein, aus dem der innere Mensch sich schon befreit hat. «Nur eine kleine Zeit, / dann ists gewonnen, / dann ist der Erdenstreit / in Nichts zerronnen.» Diese Strophe aus einem Kirchenlied Brorsons, das Kierkegaard sehr geliebt hat<sup>135</sup>, bezeichnet genau die Stimmung des von Jesus erweckten Gnostikers im EvV. So wie mancher Träumer weiß, daß er nur träumt, so geht es auch ihm. Er weiß: Das Leben ist nur ein Traum. Diese ganze schreckliche Welt ist wie ein Film, der auf eine imaginäre Leinwand geworfen wird. Nur noch ein Augenblick, und dann flammt das Licht auf, das ewige Licht, und die Wirklichkeit Gottes ist wieder da und wir sind in ihr, um nie wieder dem Traumland des Schreckens zu verfallen. Wir sind wieder in der Fülle, ja wir sind selbst mit die Fülle — griechisch: πλήρωμα. Der Reigen der seligen Geister ist nicht unterbrochen worden — es sei denn durch ein Nichts, das in seine eigene Nichtigkeit zusammengebrochen ist. Wir haben endlich »Ruhe« gefunden, dieses höchste gnostische Wunschziel, das nichts anderes ist als die ewige Seligkeit.

Jener unbekannte Mann, der einst das EvV verfaßt hat, meinte, die Ruhe schon gekostet zu haben<sup>136</sup>. Er verließ sie und versetzte sich noch einmal in die einstige Traumwelt zurück aus Liebe zu seinen Brüdern, denen er teilgeben wollte an der Vollkommenheit, die nichts mehr wünscht und begehrt.

So wunderbar ist das Evangelium im Medium der Gnosis. Aber auch in seiner fremdesten Gestalt gibt es noch einmal einen Blick frei auf den, von dem die kanonischen Evangelien sprechen: auf Jesus.

<sup>134</sup> Diese Deutung wird voll bestätigt durch die Schrift: De resurrectione (Epistula ad Reginum). Ed. M. Malinine usw. Zürich/Stuttg. Rascher 1963 fol. 34 + 8 Tafeln + 72 S. — Vgl. meine Besprechung Gnomon Bd. 36, 1964, 359—363.

<sup>135</sup> Der dänische Text steht auf dem Grabstein des Familiengrabes auf dem Assistens-Friedhof in Kopenhagen: »Det er en liden tid / saa har jeg vunden / Saa er den ganske strid / med eet forsvunden. / Saa kan jeg hvile mig / i rosendale / og uafledelig / min Jesum tale«. Diese zweite Hälfte ist ganz ungnostisch.

<sup>136</sup> EvV. fol. XXI<sup>v</sup> 39—XXII<sup>r</sup> 2.

# Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus

Von Prof. Dr. Dr. Jacques-E. Ménard

(10, rue Massenet, 67-Strasbourg)

Bis vor wenigen Jahren kannte man von der gnostischen Literatur aus den ersten Jahrhunderten der Kirche nur die von den großen Haeresiologen abgefaßten Texte oder dann jene aus dem Codex Askebianus (Pistis Sophia [drei Bücher] sowie ein anderes unbekanntes Buch), jene aus dem Codex Brucianus (die zwei Bücher des Jeû und eine Schrift ohne Titel)<sup>1</sup> und jene aus dem Codex Berolinensis 8502 (das Evangelium nach Maria, das Apokryphon des Johannes, die Sophia Jesu Christi)<sup>2</sup>. Die Entdeckung koptisch-gnostischer Handschriften aus Ober-Ägypten um 1945 hat also unsere Kenntnisse von dieser Literatur beträchtlich erweitert.

Diese Urkunden wurden zufälligerweise von Fellachen etwa sechzig km nördlich von Luxor, in der Gegend von Nag-Hammadi am südlichen Nilufer, d. h. am Fuße des Djebel-et-Tarif, in der Nähe des ehemaligen Chenoboskion aufgefunden. Die Sammlung wurde dort im vierten Jahrhundert unseres Zeitalters vergraben. Die in den Codices von Nag-Hammadi enthaltenen Bücher sind größtenteils Übersetzungen griechischer Originale in die koptische Sprache. Zehn davon sind im sahidischen Dialekt aus Ober-Ägypten abgefaßt. Zwei andere sind in einem besonderen Dialekt niedergeschrieben, welcher vielleicht etwas zu früh als »neu« und »unbekannt« betrachtet wurde. Endlich ein Codex, der Codex Jung, wurde in Subakhmimisch geschrieben, d. h. in einer Sprache, die eigens Mittel-Ägypten angehörte und in der Gegend von Assiout, nördlich von Akhmim, gesprochen wurde.

In der Bibliothek von Nag-Hammadi sind alle Arten altchristlicher und besonders griechisch-orientalischer Literatur vertreten: Apokalypsen, Episteln, dogmatische Abhandlungen, Werke heidnischer Gnosis (hermetische Traktate). Viele dieser Schriften rühren teils von den von Irenäus bekämpften und im vierten Jahrhundert durch Epiphanius unter dem Namen: Barbelognostiker, Ophiten oder Sethianer bezeichneten Gnostikern, teils von den Valentinianern her.

---

<sup>1</sup> Vgl. C. Schmidt, W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften*, I<sup>2</sup> (GCS 45), Leipzig 1954.

<sup>2</sup> Vgl. W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60 = V. Reihe, Bd. 5), Berlin 1955.

So erlauben sie vom literarischen Standpunkt aus fruchtbringende Studien über die Entwicklung gnostischer Systeme.

Am wertvollsten sind aber die Nag-Hammadi-Dokumente vom religiösen Standpunkt aus. Mehr als alle gnostischen Systeme, einschließlich desjenigen des Valentinianismus, deuten sie im Gegensatz zur authentischen biblischen Offenbarung auf den Einfluß eines griechisch-orientalischen Synkretismus hin.

Drei der valentinianischen Schriften aus der Sammlung der 51 koptischen Schriften von Nag-Hammadi sind bereits mit erläuterndem und kritischem Anhang erschienen: das Evangelium der Wahrheit<sup>3</sup>, die Schrift *De Resurrectione* (der Brief an Rheginos)<sup>4</sup> und jetzt das Evangelium nach Philippus<sup>5</sup>, das, anstatt ein Florilegium aneinander geketteter Sprüche zu sein, einen sich entwickelnden Gedanken darstellt. In diesen drei Handschriften ist das Pleroma z. B. dasselbe: es ist einmal das Symbol der gänzlichen Vollkommenheit der Seele, dieses göttlichen Samens, dieses im Irdischen verlorenen göttlichen Funkens, und sodann der Ort ihrer Rückkehr, dank ihrer Vereinigung mit ihrem Engel, ihrem transzendenten, ontologischen »Ich«. Wie es in den *Exc. ex Theodoto* 32, 1 heißt: Alles, was von dem Paar herrührt, ist »Pleroma«, was von einem einzigen kommt ist »Abbild«. Dank diesem Paare, das die Seele mit ihrem Engel bildet, dank ihrer Ehe mit ihm, einer Ehe, die das höchste Geheimnis der typisch valentinianischen Sakramentartheologie des Evangeliums nach Philippus ist, erreicht sie die im Brief an Rheginos gefeierte geistliche Auferstehung.

Obwohl diese geistliche Ehe der Seele mit ihrem *voũs* das Hauptthema des neuen Evangeliums nach Philippus bildet, wird dieses Thema vom Verfasser eigentlich erst vom Spruch 60 an häufig erwähnt, so daß dann oft Wiederholungen vorkommen, wenngleich jedesmal neue Elemente eingeführt werden. Immer handelt es sich aber um das echt valentinianische Thema der Vereinigung der Sophia

<sup>3</sup> Vgl. M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, *Evangelium Veritatis*, Codex Jung F. VIII<sup>v</sup>—XVI<sup>v</sup> (S. 16—32) F. XIX<sup>r</sup>—XXII<sup>r</sup> (S. 37—43) (Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI), Zürich 1956; dies., *Evangelium Veritatis (Supplementum)*, Codex Jung F. XVII<sup>r</sup>—XVIII<sup>v</sup> (S. 33—36) (Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI), Zürich-Stuttgart 1961; J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité. Réversion grecque et commentaire*, Paris 1962.

<sup>4</sup> Vgl. M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till, *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Codex Jung F. XXII<sup>r</sup>—XXV<sup>v</sup> (S. 43—50), Zürich-Stuttgart 1963.

<sup>5</sup> Vgl. R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, London 1962; W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos (Patristische Texte und Studien 2)*, Berlin 1963; J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris 1967. Dieses letzte Werk ist eine kritische Ausgabe mit Kommentar, welche zum ersten Male einen mit der Hds. von Kairo verglichenen koptischen Text vorlegt.

mit dem Logos, welche der Seele ihre Rückkehr mit ihrem Pneuma sichert und durch welche alles wieder *νοερόν* wird.

Dieses Drängen des neuen Evangeliums auf die Ehe wird wahrscheinlich manche erstaunen. Der Begriff des *ἱερός γάμος* stammt wohl aus der frühesten Zeit der Religionsgeschichte überhaupt. Er hat nichtsdestoweniger in den verschiedenen gnostischen Systemen einen ganz bestimmten Sinn. Die sexuelle Dimension des Bildes ist darin zuerst sehr verwischt oder, wie einige behaupten, sublimiert. Der gnostische Eros offenbart einen Durst und eine Sehnsucht nach dem wirklichen Leben. Die Sünde, wenn es erlaubt ist, im gnostischen Denken von Sünde zu sprechen, ist der Fall des Menschen in das Leben und in die irdische, materielle Welt, in diese Sklaverei, die für ihn der Zeitkreis des Lebens und des Todes, der Generationen und der Geburten bedeutet. Wenn der Mensch fällt und sich dadurch von einem transzendentalen Überfluß trennt, führt er ein dürftiges, einsames Dasein. Die Gnosis hört nicht auf, in ihrer eigenen mythischen Art diese Verkettung des Menschen in einem blinden, unbewußten Willen zu schildern, und sie sehnt sich nach der Zerstörung dieser unbewußten, von den Leidenschaften erstickten Welt. Für sie ist die Erlösung eine Sättigung des Lebensdurstes und die Entlassung aus der Einsamkeit in der diesseitigen Welt.

Die Seele soll dann wieder auf ihr ontologisches »Ich«, d. h. den *νοῦς* treffen, welcher, um einen beliebten Ausdruck gewisser christlicher Mystiker zu gebrauchen, das Innerste ihres göttlichen Wesens, ihr Gemüt, ist. Im neuen Evangelium nach Philippus werden die Seele und ihr Pneuma mit Eva und Adam verglichen. Der Vergleich findet sich wieder bei Tatian, in den Pseudo-Clementinen, in den Apokryphen und im Manichäismus<sup>6</sup>. Diese Rückkehr Evas in Adam bildet auch das Thema des kleinen Evangeliums der Eva<sup>7</sup>. Im Valentinianismus hat diese Trennung Evas und Adams an einem gewissen Zeitpunkt stattgefunden<sup>8</sup>; sie ist mit dem klassischen Fall der Sophia, die sich von ihrem *σύζυγος* getrennt hat, zu identifizieren, und sie ist es, die die Trennung männlicher oder pneumatischer und psychischer oder weiblicher Elemente verursacht hat. Nach der Schrift Das Wesen der Archonten, oder anderen gnostischen Theorien<sup>9</sup>, ließ sich Eva von der Schlange oder den Archonten verführen, und so entstand eine Entartung des Menschengeschlechtes.

<sup>6</sup> Vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom, Freiburg i/Breisgau, Wien 1959, S. 195ff.

<sup>7</sup> Vgl. E. E. Rieu, *Epiphanius, Panarion*, XXVI, 3, 1:1, S. 278, 7—13 Holl.

<sup>8</sup> Vgl. Exc. ex Theod. 21, 2.

<sup>9</sup> Vgl. Pl. 137, 25ff. Pahor Labib; S. Runciman, *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1955, S. 75.



Diese Trennung ist zu wiederholten Malen im Evangelium nach Philippus beschrieben (Spr. 41, 42, 71, 83, 112). Wie der Sturz der mit den Archonten der Welt regierenden Sophia (Spr. 13, 14, 16, 17, 34, 40, 61) der ursprüngliche Grund der Gegenwart des Bösen in der Welt ist, so ist es mit der Trennung Evas und Adams, der ψυχὴ und des πνεῦμα, welche beide göttlicher Natur sind (Spr. 66, 80). Deshalb muß die Seele, das psychische Element, zu ihrem Ehegatten zurückfinden und sich wieder mit ihm vereinigen und in das Reich der Syzygien eingehen. Dies bedeutet die Rückkehr des Abbildes zu seinem Engel (Spr. 26, 61, 67)<sup>10</sup> und auch die Vereinigung des Gatten und der jungen Gattin im Hochzeitsgemach (Spr. 31, 60, 61, 66, 67, 68, 73, 74, 77, 79, 80, 82, 87, 95, 98, 102, 103, 122, 125, 126, 127). So wurde wahrscheinlich die Seele Christi, die eine mehr oder weniger mythische Projektion des »Ich« ist, bei ihrer Auferstehung mit ihrem Pneuma vereinigt (Spr. 72). Wir wissen, daß im Valentinianismus die Vereinigung des Abbildes und des Engels sich bei der Vereinigung des Soter und der Sophia vollzieht. Dreimal werden im Evangelium nach Philippus die Kinder des Brautgemachs erwähnt (Spr. 87, 103, 122)<sup>11</sup>. Dies regt an zu glauben, der Soter und die Sophia seien der Bräutigam und die Braut des Hochzeitsgemachs.

Es scheint in der Tat, es bestehe im neuen Evangelium die Vereinigung der klassischen Syzygien des Valentinianismus: erstens der Christus, der σύζυγος der himmlischen Sophia in dem Pleroma (Spr. 23, 26, 74, 102, 109); zweitens der Christus, der σύζυγος der Sophia in der Ogdoas, d. h. der Sophia, Mutter (Spr. 6) der Engel (Spr. 55), mit der er die zur Linken und die zur Rechten durch den Kosmos (Spr. 16, 34, 40)<sup>12</sup> führt; drittens Jesus, Sohn Marias in der Welt, der sich entweder mit seiner Mutter oder mit Maria Magdalena vereinigt (Spr. 32, 55, 82)<sup>13</sup>. Es wäre nach dem Vorbild dieser Syzygien, daß die Seele sich mit ihrem Pneuma vereinigt, daß die Frau in den Mann zurückkehrt und das Pleroma betritt (Spr. 125, 127).

<sup>10</sup> Vgl. Exc. ex Theod. 32, 1; ebd. 64; ebd. 80, 3.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 68.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 47, 2.

<sup>13</sup> Vgl. 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, S. 11; R. McL. Wilson, The Gospel of Philip, S. 97. Im Evangelium nach Philippus wird die Rolle der Maria Magdalena nachdrücklich betont. Dies erinnert an die häufige Verwechslung, die zwischen letzterer und der Mutter Jesu bei manchen syrischen Schriftstellern besteht, vgl. L. Leloir, Ephrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron (Sources Chrétiennes 121), Paris 1966, S. 75, Anm. 3. Diese Verwechslung soll willkürlich sein, entweder um den Namen Marias dem Namen Evas gegenüberzustellen, oder das große Ansehen, das man Maria Magdalena als Braut Christi zukommen ließ, zu verringern.

Diese Wiederentdeckung des »Selbst« ist eine Wiedergeburt (Spr. 67, 74, 75, 81). Die Seele, die die Perle ist (Spr. 22, 48) und die in den irdischen Körper heruntergefallen ist, ohne sich darin besudeln zu können<sup>14</sup>, ist gleichsam das gläserne Gefäß, das den Hauch des Geistes enthält (Spr. 51)<sup>15</sup>. Sie soll ihre echte Natur, die unsterblich ist, wiederentdecken (Spr. 57), nämlich die der Kinder des Vaters (Spr. 99), die nicht werden (γίνεσθαι), weil sie trotz ihrer Geburt nicht zum Sein kommen (γεννᾶσθαι), im Gegensatz zum Naturgesetz (Spr. 1, 28, 29, 30, 31). Ihre Wiedergeburt ist eine Auferstehung wie jene des glorreichen Christus, die nur offenbart, was Er nie aufgehört hat zu sein (Spr. 72). Die verschiedenen Sprüche des Evangeliums nach Philippus, die diese Auferstehung erwähnen, geben klar zu verstehen, daß es sich nur um eine geistige Auferstehung handeln kann (Spr. 4, 21, 23, 63, 67, 90, 101, 107). Diese Lehre bringt uns einmal den valentinianischen Kreisen sowie dem Brief an Rheginos näher<sup>16</sup>.

Die valentinianischen Irrlehren ruhten auf der schon vom hl. Paulus angegebenen irrigem Meinung (II Tim 2 18): Die Auferstehung habe schon stattgefunden. Sie behaupteten, die Auferstehung sei schon vollzogen, insofern als wir an Christus glauben und getauft sind. Aber jede Auferstehung des irdischen Fleisches wurde verworfen<sup>17</sup>. Valentinus verneinte nicht die Auferstehung des Fleisches, er verneinte nur die Gleichheit des auferstandenen Leibes mit dem irdischen Leib<sup>18</sup>. Nach all diesen Theorien soll alles in dieses Fleisch zurückkehren, welches Christus ist, weil alles in Ihm ist, d. h. daß alle pneumatischen Samen seine zerstreuten Glieder sind<sup>19</sup>. Dies erläutert genau, was das σῶμα, der λόγος (Spr. 23), d. h. der Gedanke, der Verstand der Welt, bedeutet.

Auf diese Weise steigen die individuellen Seelen zum Himmel auf (Spr. 49, 77, 106, 127), ungesehen von den Archonten<sup>20</sup>, die durch ihr

<sup>14</sup> Die Perle ist gewiß die Grundlage mehrerer neutestamentlichen Gleichnisse; sie ist aber auch ein gnostisches Bild, vgl. Mt 7 6 13 45-46; J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, S. 151, 164.

<sup>15</sup> Vgl. *Evangelium der Wahrheit*, S. 25, 28, 33; 26, 10; 36, 21—35; Ir., *Adv. Haer.* I, 6, 1.

<sup>16</sup> Vgl. *De Resurrectione*, S. 45, 14—46, 2; 47, 4; auch *Einleitung*, S. VII—XXXIV; H. C. Puech, G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung in: VigChr* 8, 1954, S. 40—51.

<sup>17</sup> Vgl. Origenes, *De Princ.* II, 10, 1, S. 172ff. Koetschau; Tertullian, *De carne Christi* 11, S. 218, 31—219, 2 Kroymann; ders., *De resurrectione carnis* 23, S. 57, 7ff. Kroymann; ebd. 25, S. 61ff.; Herakleon, bei Origenes, *In Joann.* II, 19, XX, 37, S. 212, 27—32 Preuschen.

<sup>18</sup> Vgl. Epiphanius, *Pan.* XXXI, 7, 6:I, S. 396, 16—397, 2 Holl.

<sup>19</sup> Vgl. *Exc. ex Theod.* 1, 1; 41, 1—2.

<sup>20</sup> Vgl. Ir., *Adv. Haer.* I, 24, 3—6.

Entweichen verwirrt werden<sup>21</sup>, da sie die Seelen bis jetzt beherrschten (Spr. 13, 14, 16, 17, 34, 40, 61) und sie in der πλάνη, im Irrtum, zurückhielten.

In diesem Aufstieg zum Vater-νοῦς wird der Gnostiker durch fünf Sakramente unterstützt (Spr. 68), deren größtes der ἱερὸς γάμος ist. Zwei dieser Sakramente sollen einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit finden: die Erlösung, oder ἀπολύτρωσις, und die Eucharistie. Die ἀπολύτρωσις ist ausschließlich valentinianisch<sup>22</sup>; sie bestand in der Salbung und in der Wegzehrung, die den Eintritt ins Pleroma sicherstellten<sup>23</sup>. Die eucharistischen Erläuterungen des Spr. 53 erinnern uns an den die Welt kreuzigenden Logos<sup>24</sup> und an die in Kreuzesform ausgebreitete Hostie der jakobitischen Liturgie<sup>25</sup>. Dies würde uns erlauben, die Ursprungswelt des Evangeliums nach Philippus zu ahnen, welche die der Gnosis im allgemeinen ist: Syrien.

Als Schlußfolgerung unserer bisherigen Betrachtungen kann man sagen, die Grundgedanken des Evangeliums nach Philippus seien, wie die des Valentinismus und des ganzen Gnostizismus, der Aufstieg der Seele zu ihrem Pleroma, ihre Rückkehr zu ihrer Einheit und ihre Befreiung von der Vielheit und der Zerstreutheit in der Materie. Hinter diesen Hauptkategorien der Gnosis versteckt sich ein echt griechischer Mythos, derjenige vom Dionysos Zagreus: nachdem er von den Titanen zerstückelt worden war, lebte Dionysos wieder, als er alle seine zerstreuten Glieder wieder zusammenbrachte<sup>26</sup>.

Dieser erste Vergleich mit der griechischen Literatur regt uns an, andere Vergleiche anzustellen, und zwar entweder nochmals mit der griechischen Gedankenwelt oder mit den verschiedenen benachbarten orientalischen Literaturen. Das γνῶσι σεαυτὸν vom I Alcibiades 133d z. B. scheint wohl ein »Ich« zu beschreiben, das nicht nur psy-

<sup>21</sup> Vgl. ebd. I, 21, 5; Pistis Sophia 130, S. 215, 1ff. Schmidt-Till; Epiph., Pan. XXVI, 13, 2—3:I, S. 292, 14—293, 1 Holl; ebd. 10, 7—10:I, S. 288, 3—18.

<sup>22</sup> Vgl. Ir., Adv. Haer. I, 21, 2.

<sup>23</sup> Vgl. A. Orbe, Los primeros herejes ante la persecucion (Estudios Valentinianos V = Analecta Gregoriana LXXXIII), Rom 1956, S. 126—159.

<sup>24</sup> Vgl. Ir., Adv. Haer. I, 4, 1; Platon, Timaeus 35a, 36d; Johannesakten 98 und K. Schäferdiek, Johannesakten, bei E. Hennecke — W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, II<sup>3</sup>, S. 157; Paulusakten 22:I, S. 250, 8—9 Bonnet; W. Bousset, Platons Weltseele und das Kreuz Christi in: ZNW 14, 1913, S. 280ff.; Gal 6 14; I Buch des Jeû 1, S. 257, 17—19 Schmidt-Till.

<sup>25</sup> Vgl. E. S. Drower, Water into Wine, A Study of Ritual Idiom in the Middle East, London 1956, S. 145—146.

<sup>26</sup> Vgl. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum VII, 8 (auch P. Boyancé, Echos des exégèses de la mythologie grecque chez Philon in: Philon d'Alexandrie [Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon 11—15 septembre 1966], Paris 1967, S. 169—186 und H. C. Puech, ebd. S. 187): τὸν ἀμείριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν.

chologisch, sondern auch transzendental und ontologisch gemeint ist, soweit man den abgefaßten Glossen und den Kommentaren der Neuplatoniker glauben darf.

In ähnlicher Weise vertritt die Gnosis einen klaren Unterschied zwischen dem Demiurg, d. h. dem Schöpfer einerseits, und dem Vater, dem guten Gott, andererseits. Der Demiurg, der am meisten den gnostischen Demiurg beeinflussen konnte, ist derjenige des Timaeus 37c—38c. Jedoch besteht ein radikaler Unterschied zwischen den beiden: derjenige Platons kennt sein verständliches und ewiges Vorbild genau und unmittelbar, derjenige der gnostischen Theologen hat davon nur eine entfernte, abgeschwächte Erkenntnis, nämlich die unbestimmte Vorstellung, die ihm seine Mutter, die gefallene Sophia, mitteilt.

Diese gefallene Sophia, deren volkstümlicher Name *Hoḵma* solche valentinianischen Namen wie Achamoth und Echmoth hervorgerufen hat, ist gewiß jüdischer Abstammung, obwohl sie sich einmal mehr der griechischen Welt und der platonischen *Epinomis* 981b, 984c nähert, insbesondere, wenn man sie bei der Erbauung der unteren Welt in ihrer lebhaften Tätigkeit mit dem Demiurg betrachtet (vgl. *Prov* 8 22ff.; *Sap* 9 9).

Der Einfluß der Adamologie der jüdischen Apokalyptik kann noch bestimmender erscheinen als der der jüdischen Schriften über die *Hoḵma*. In der Tat bietet die jüdische Apokalyptik eine ganze Anzahl von Legenden und Märchen über Adam, welche mit der gnostischen Literatur auffallenderweise verwandt sind.

In den armenischen Adamschriften<sup>27</sup> wird erzählt, daß der Adam nach seinem Tode der Eva erschienen ist: er war mit Licht umflossen, wie damals, als sie beide im Paradiese weilten. Ähnliche Visionen könnte man in der *Vita Adae et Evae* oder in der Apokalypse des Moses finden. Adam war also vor seinem Fall mit einem Lichtkörper bekleidet. Nach den rabbinischen Quellen nahm der erste Mensch an der göttlichen Herrlichkeit teil<sup>28</sup>. Er war ein Lichtwesen, dessen Ferse die Sonnenkugel verfinsterte und das das Licht der Welt war<sup>29</sup>. Dies könnte erklären, daß Adam in den gnostischen und manichäischen Schriften der *φωστῆρ* ist. Neben dieser Überlieferung gab es noch eine andere, die weniger bekannt, aber von erheblicher Bedeutung ist. Ihrer Meinung nach ist Adam ein baal teschubah<sup>30</sup>, der nach

<sup>27</sup> Vgl. E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften* (Festgruß B. Stade), Gießen 1900, S. 187.

<sup>28</sup> Vgl. *Gn. R.* XI, 2; B. Marmorstein, *Adam, Ein Beitrag zur Messiaslehre* in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 35, 1928, S. 255, Anm. 3.

<sup>29</sup> Vgl. *Philo, De opificio mundi* 143, 144, 148; *Jerushalmi Sabbath* II, 356; *Gn. R.* XVII, 8; *Tan. Noah* 1.

<sup>30</sup> Vgl. H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, S. 10, Anm. 3.

seinem Fall Reue bekundete und ins Paradies zurückkehrte. In seinem *De Poenitentia* 12, 9 schreibt Tertullian folgenderweise: *Adam enomologesi restitutus in Paradisum suum*. Die Apokalypse des Moses bezeugt, daß Adam nach seinem Tode in den dritten Himmel getragen wurde. Diese Rückkehr Adams hat zu Forschungen geführt, die selber eine gnostische Auslegung vorbereiteten. Die Sophia Salomonis X, 1 lehrt, daß die Sophia den »Vater des Alls« von seinem Fall aufgerichtet hat und es wird darin besonders auf das Seelenheil Adams angespielt. Unserer Untersuchung könnte man auch die Lehre der Zauberpapyri über das Heil Adams und über seine, dank dem göttlichen Namen<sup>31</sup>, von den astralen Mächten, den Archonten, erfolgte Befreiung hinzufügen.

Aber bevor wir unsere Untersuchungen über die möglichen Vergleiche zwischen der jüdischen Gedankenwelt und dem Gnostizismus der frühchristlichen Zeiten fortsetzen, drängen sich zwei Bemerkungen auf.

Die erste ist die folgende: die Sprache der gnostischen Schriftsteller ist zweideutig, und ihr Gedanke ist immer einer Wiederlesung zu unterziehen. Das Logion 2 des Evangeliums nach Thomas z. B. weist ganz deutlich darauf hin. Dieses Logion lautet: »Der, welcher sucht, solle nicht aufhören zu suchen bis er findet, und wenn (ἄρα) er gefunden hat, wird er verwirrt, und nachdem er verwirrt wurde, wird er entzückt, und er wird über das All herrschen«<sup>32</sup>. Manche Elemente dieses Logions sind den kanonischen Schriften entliehen (Mt 26 7-8 Lc 11 9-10 Joh 16 24 14 13-14 15 7 Sir 6 25-28), und, was noch mehr ist, man findet das Logion wieder unverändert an zwei Stellen des Hebräerevangeliums<sup>33</sup> und im POxy 654. Jedoch erscheint die semitische Grundlage des kanonischen Textes nicht mehr im gnostischen Texte, nämlich die geradlinige Vorstellung der Zeit, die aus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft besteht. Infolgedessen kündigt Christus die Geheimnisse jetzt an, die er erst am Ende der Welt offenbaren sollte, und dies mittels des vom Menschen an Gott gerichteten Gebetes. Im Gegenteil gestaltet sich der gnostische Gedanke in der Form des berühmten Kreises, nach dem alle Geheimnisse und deren eschatologische Offenbarung aktuell werden. Außerdem wird vor allem in diesem Logion 2 des Evangeliums nach Thomas sowie in den Logia 92 und 94 desselben Evangeliums das Suchen erwähnt, das eine Technik des Zutritts zu Gott sein will und das den

<sup>31</sup> Vgl. E. Peterson, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη* in: *Revue Biblique* 55, 1948, S. 199.

<sup>32</sup> Vgl. Pl. 80, 14—19 Pahor Labib; H. C. Puech in: *Annuaire du Collège de France*, 58. Jhrg., 1957—1958, S. 238—239.

<sup>33</sup> Vgl. Cl. Alex., *Strom.* II, 9, 45, 5; ebd. V, 14, 95, 3.

Gnostiker zur Kenntnis des unaussprechlichen Gottes führt<sup>34</sup>. Wie die religiösen Philosophien und der Hermetismus, lehrt die Gnosis im allgemeinen, wie es der Spr. 11 des Evangeliums nach Philippus beweist, daß Gott unsichtbar ist. Aber an diesem Gedanken der Unsichtbarkeit des Vaters knüpft sie diesen anderen Gedanken, daß der Mensch, der sich vergöttlicht, wenn er sich Gott nähert, diesen letzteren sehen kann<sup>35</sup>. Wesentlich ist die Gnosis eine Mystik durch Introversion. Die einzige, wahre Kenntnis ist die des νοῦς, der sich selbst entdeckt. Dieser kann die Einigkeit, die Gleichheit, die Einheit des menschlichen Subjekts mit dem göttlichen Objekt erzeugen. Der Mensch, der sich selbst entdeckt, kann sich mit Gott selbst identifizieren. Wie Plotin schreibt<sup>36</sup>, weil der νοῦς mit dem Schönen eins ist, deshalb kann der Verstand das letztere durch sich selbst erfassen. Diese beiden Erkenntnisse, diejenige über sich selbst und die über Gott, hängen zusammen<sup>37</sup>.

Das Logion 2 des Evangeliums nach Thomas ist dann ursprünglich und in seinem ersten Sinne jüdisch-christlich, es konnte aber auch von einem Gnostiker auf seine Art und Weise verstanden werden. Ein planmäßiges Grundprinzip ist also freizumachen, das man bei der Auslegung der gnostischen Texte anwenden und probieren muß. Diese müssen verschiedenen Lesungen unterworfen werden,

<sup>34</sup> Vgl. C. H., XIV, 4; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. 4: *Le Dieu inconnu et la gnose (Etudes Bibliques)*, Paris 1954, S. 62, 65.

<sup>35</sup> Vgl. R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannes-Evangelium* θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πρόποτε in: ZNW 29, 1930, S. 173ff.; ders., *Art. γινώσκω*, TWNT I, S. 692—696; W. Michaelis, *Art. ὁρᾶω*, ebd. V, S. 312, 30ff.

<sup>36</sup> Vgl. *Enn.* V, 5, 8.

<sup>37</sup> Vgl. C. H. XIII, 22; Cl. Alex., *Paed.* III, 1, 1:1, S. 235, 20—21 Stählin; H. C. Puech in: *Annuaire du Collège de France*, 58. Jhrg., 1957—1958, S. 233—239; ders., ebd. 62. Jhrg., 1961—1962, S. 195—203; ders., ebd. 63. Jhrg., 1962—1963, S. 199—213. Die Auslegung dieses Logion 2 des Evangeliums nach Thomas fehlt im Buch von W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (Beihefte ZNW 29), Berlin 1964. In diesem Werke versucht S. die Abhängigkeit des Evangeliums nach Thomas von den verschiedenen koptischen Übersetzungen des NT zu beweisen. Zweifelsohne sind Annäherungen beiderseits möglich, aber die Abhängigkeiten sind deshalb nicht bewiesen. Unter anderem und vor allem muß man mit dem Alter des Evangeliums nach Thomas rechnen. Die Schrift ist sehr alt, und deswegen kann man ihre Abhängigkeit von verhältnismäßig spät eingetretenen Übersetzungen bezweifeln. Im Grunde genommen macht das Buch S's die Anwendung koptischer Übersetzungen durch den gnostischen Übersetzer nur annehmbar. Nichtsdestoweniger sind seine Argumente eindrucksvoll, und sie werden gewiß die Anhänger der Unabhängigkeit des Evangeliums nach Thomas den kanonischen Texten des NT gegenüber zwingen, ihre Beweise nachzuprüfen.

deren hauptsächliche, um nicht zu sagen die einzige, die gnostische sein soll. Im Evangelium nach Philippus z. B. haben die Ausdrücke wie »Hebräer« und »Christ« einen versteckten und zugleich einen sehr klaren Sinn. Mit diesen Ausdrücken, wie im Brief an Flora des Valentinianers Ptolemaeus und in den Fragmenten Herakleons sind der ψυχικός und der πνευματικός benannt.

Unsere zweite Bemerkung wird durch Veröffentlichungen wie die von G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* in: *Eranos Jahrbuch* 22, 1953, S. 195—234 veranlaßt. In dieser Abhandlung lehnt der holländische Gelehrte alle Einflüsse des Iranismus auf den Gnostizismus und die Gnosis ab, um desto stärker den Einfluß des Judentums zu betonen.

Dank der neuen Entdeckung der Handschriften von Nag-Hammadi wäre man in der Lage, die Abweichungen einer gewissen radikalen Schule besser zu beantworten. In dem bedeutendsten Werk unter den kürzlich aufgefundenen Handschriften — dem Codex Jung nämlich — findet man vorerst keine Spur des iranischen Erlösungsmysteriums. Es ist richtig, daß der Codex vom vollkommenen Menschen spricht, der »das All in sich verkörpert«, und dessen Ebenbilder die Pneumatiker sind (die gleiche Lehrmeinung wird übrigens auch im Poimandres vertreten). Dies sind wohl jene altjüdischen Vorstellungen von Adam, welcher, der Überlieferung zufolge, die »Synthese« des Alls ist, weil er das ganze Weltall verkörpert. Tatsächlich heißt es in einem Absatz des im Yalkut Shimoni zur Genesis enthaltenen Midrasch Abria (Par. 34) wie folgt: »Da warf er (Gott) die Seele in ihn (Adam) und stellte ihn hin und faßte die ganze Welt in ihm zusammen.« Folgendes lesen wir im Codex Jung (S. 122, 27—123, 19) über diesen vollkommenen Menschen, diesen Anthropos, der alles ist und alle Dinge verkörpert (τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα): »Als die Erlösung verkündet wurde, hat der vollkommene Mensch die Gnosis empfangen in sich, so daß er eilends zurückkehrte zu seiner Einheit, zum Ort, woher er stammte, zum Ort, von wo er herabgestiegen war. Aber seine Glieder brauchten eine Erziehung . . ., damit sie das Gleichnis von den Urbildern empfangen durch die Bilder (des Kosmos) in der Weise eines Spiegels, bis die Glieder des Leibes der Ekklesia eine Einheit bilden, so daß sie die Wiederherstellung zusammen empfangen, die Wiederherstellung ins Pleroma, sich manifestierend als ein ganzheitlicher (?) Leib.«<sup>38</sup>

Dies ist eine rein manichäische Ansicht. Man kann daher sagen, daß der Begriff des manichäischen Urmenschen nicht der iranischen Religion, sondern der gnostischen Tradition entlehnt wurde. Und

<sup>38</sup> Vgl. G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* in: *Eranos Jahrbuch* 22, 1953, S. 227.

wenn nach der Meinung des heterodoxen Judentums Adam ins Paradies zurückkehrte, woher er ursprünglich gekommen war, so könnte die aus dem Codex Jung zitierte Stelle über den vollkommenen Menschen recht gut die Version einer jüdischen Theorie über Adam aus dem vorchristlichen Zeitalter darstellen.

Diese vorausgegangenen Feststellungen geben uns schon seit langem Auskunft über den Ursprung der Gnosis. Gibt es da nicht gute Gründe zur Annahme, daß umgekehrt die Lehren des Christentums über das Erlösungsmysterium und die Person Christi die Anschauungen der Gnosis maßgebend beeinflußt und bestimmt haben? Ein vorchristlicher Erlöser und ein Erlösungsmysterium nach der iranischen Weltanschauung haben vielleicht nie existiert. Und ebenso wie die Gnosis aus dem vorchristlichen Zeitalter stammen kann, so kann sie auf die heterodoxen jüdischen Vorstellungen von Adam und im allgemeinen auf den vorderasiatischen Synkretismus zurückgehen.

Ein jüdischer Einfluß auf die gnostischen Texte von Chenobosikon ist daher wahrscheinlicher als ein iranischer Einfluß. Andere Beispiele dienen dazu, die Richtigkeit dieser Behauptung anschaulich zu erläutern. So heißt es in der Abhandlung über die drei Naturen (Codex Jung, S. 112), daß gewisse irrgläubige Juden der Ansicht waren, daß Gott sich der Engel als Mittler bediente, als Er den Menschen schuf; daß Seine Tätigkeit eine zweifache ist und daß Er der Ursprung alles Guten und Bösen sei. Diese Ideen, die in einigen der neuen Schriften teils angenommen, teils bekämpft werden, findet man wieder sowohl in der jüdischen Gnosis, wofür Simon von Gitta und Menander als Beispiel dienen, als auch in dem Handbuch der Disziplin (Sektenregel IQS, Kap. 3, 18), demzufolge Gott den Menschen mit einem guten und einem bösen Geist ausgestattet hat<sup>39</sup>. Diese Ideen erfuhren durch die jüdischen Irrlehren noch eine weitere Verbreitung zu jener Zeit, da der Verfasser der Abhandlung über die drei Naturen seine These aufstellte<sup>40</sup>. Noch hier macht sich die Spur eines charakteristisch jüdischen Einflusses geltend.

Soweit die weitreichenden Schlüsse von G. Quispel. Können wir selber allen diesen Behauptungen beipflichten? Sie erscheinen uns im

<sup>39</sup> Nur sehr loser Natur können die Bande zwischen der Abhandlung über die drei Naturen und den IQS sein. Die Essener, bzw. die Gemeinschaft von 'En Fešcha, waren eine geschlossene Sekte. Der oben angeführte Auszug aus IQS kann im wesentlichen überall, in verschiedenartiger Form, vorgefunden werden (z. B. das Yešer des Sirach Kap. 15, 14; das Yešer-ha-ra' im IV Esdras); dagegen M. Philonenko in: *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966 [Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi (Supplements to Numen XII)] = ICOG), S. 386.

<sup>40</sup> Vgl. G. Quispel, *The Jung Codex and its Significance in: The Jung Codex* (Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik), London 1955, S. 61 ff.



wesentlichen richtig, was ihren negativen Gesichtspunkt anbelangt. Sie beweisen neuerdings den geringen Wert der radikalen Exegese — in deren Auslegungen über die Ursprünge des Christentums. Zu den gleichen Schlußfolgerungen kann man jedoch, so scheint es uns, selbst bei bestem Willen nicht kommen, wenn man ihren positiven Gesichtspunkt ins Auge faßt. Sie zielen darauf hin, die Anknüpfung der christlichen Gnosis an das Judentum zu erklären. Zur Begründung dieser Schlüsse reichen aber die vorgebrachten Beweise und Belege wirklich nicht aus<sup>41</sup>. Verschiedene jüdische Abhandlungen, die man mit den jüngsten Schriften vergleicht, wecken ernstern Verdacht. Die angeführten Abhandlungen aus dem babylonischen Talmud und aus dem im Yalkut Shimoni zur Genesis enthaltenen Midrasch Abria gehen frühestens auf das IV. Jahrhundert n. Chr. zurück. Es ist wahr, daß darin tatsächlich sehr alte Grundbegriffe enthalten sein können, doch ist es für uns jetzt schwierig, diese herauszuschälen. Übrigens sind die in den Handschriften von Nag-Hammadi enthaltenen Hinweise auf Adam nicht unbedingt beweisend für einen besonders starken jüdischen Einfluß. Derartige Hinweise findet man auch in den Anschauungen der Literatur dieser Epoche — insbesondere in der magischen Literatur<sup>42</sup> — wo man sich mit Vorliebe aller fremdländischen Formulierungen bediente und sie um so mehr anwandte, je fremder sie klangen. In den ägyptischen Papyrusrollen z. B. sind derartige Formulierungen des öfteren anzutreffen. (In einem noch höheren Grade wird man dabei auch an das literarische Phänomen der sibyllinischen Orakel erinnert)<sup>43</sup>. Neben den biblischen Reminiszenzen findet man in jener Literatur Anleihen an alles, was an Schriften und verwässerten Traditionen im Bereiche der kleinen und mittleren Kulturen vorhanden war. Vergessen wir auch nicht, daß das I. und das II. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Epochen der Volkserziehung waren, in denen darauf abzielende Handbücher besonders stark im Umlauf waren. Durch die in jenen Schriftensammlungen enthaltenen Aussprüche und Gedanken wurde eine Menge von Lehren und Ideen verbreitet, deren eigentliche Ursprünge unbekannter Natur sind. Alle diese verschiedenartigen Elemente vermochten nichts anderes hervorzubringen als ein Gemisch, das sich unaufhörlich verändern mußte. Die neuplatonische Mystik eines Plotin konnte sich ein beständiges, festes und klares Ziel — auf lange Sicht — setzen. Die volkstümliche Mystik hingegen entnahm ihr Gedankengut zum Teil von überall dort her,

<sup>41</sup> Vgl. W. Foerster, Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion in: ThLZ LXXIX, 1954, S. 394.

<sup>42</sup> Vgl. A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 4: Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954, S. 182ff.

<sup>43</sup> Vgl. ders., La révélation d'Hermès Trismégiste Bd. 3: Les doctrines de l'âme, Paris 1953, S. 109, Anm. 1.

wo sie etwas vorfinden konnte. Dies ist übrigens eine der auffälligsten Eigenschaften der Gnosis: Sie ist eine synkretistische Bewegung, und der Synkretismus, weit davon entfernt, eine Synthese zu sein, stellte eine Entartung der bedeutendsten Gedanken dar, die bis dahin nur eigentümliches Gedankengut von Schulen und Akademien gewesen waren. Der Mutterboden, in dem die Gnosis wurzelt, nimmt eine bestimmte Volkskultur ein.

Als gesamte Schlußfolgerung dieser Abhandlung sind noch zwei Bemerkungen zu erwähnen. Die Gnosis bzw. der Gnostizismus wurde vom authentischen Judentum nur schwach beeinflusst. Von diesem besonderen Gesichtspunkt aus sind die gnostischen Urkunden der Nag-Hammadi-Sammlung am wertvollsten. Es ist der tiefe jüdisch-biblische Gedanke des Neuen Testaments, der es scharf von der gnostischen Gärung trennt. Die Gnosis ist der Aufstand der Bilder, das biblische Judentum und das Neue Testament aber beschreiben die große Tatsache des erlösenden Eingreifens Gottes in die Welt.

Die neuen Handschriften sind auch sehr nützlich, um die Ursprünge des Manichäismus zu begreifen. In der Tat sind wir hier an der Quelle der großen gnostischen Weltanschauung des dritten Jahrhunderts. Da die Verfasser der valentinianischen Handschriften z. B. eine schon vorhandene volkstümliche Gnosis auf ihre Weise hellenisiert und verchristlicht haben, können wir jetzt besser die ganze Geschichte der Gnosis ins Auge fassen. Die Gnosis ist ein langer Fluß, der von der volkstümlichen Gnosis entspringt und im Manichäismus und in den anderen späteren gnostischen Systemen mündet. Dies ist auch die neue Perspektive, die uns die Entdeckung der einundfünfzig gnostischen Handschriften von Nag-Hammadi eröffnet.

## Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit

Von Prof. Dr. Dr. Jacques-E. Ménard

Dank seinem häufigen Gebrauch des Begriffs von »Erkennen« oder von »Erkenntnis«: CAYNE oder COOYN: γινώσκειν, stellt sich das Evangelium der Wahrheit als eine Abhandlung über eine spezielle Kenntnis vor. Es handelt sich zunächst um die Erkenntnis Gottes, der mit der Wahrheit identifiziert wird, da man ebenso gut sagen kann: »Evangelium der Wahrheit« oder »Wahrheit des Evangeliums«, »Vater der Wahrheit« oder »Wahrheit des Vaters«. In ähnlicher Weise wie der Anfang des Römerbriefes<sup>1</sup> stellt der des Evangeliums der Wahrheit den Abstieg des Erlösers aus dem Pleroma dar, um uns aber nicht die Gerechtigkeit Gottes wie im Römerbrief, sondern seine Wahrheit zu offenbaren. Die Erkenntnis dieser Wahrheit wird uns durch den νοῦς ermöglicht, welcher dem Logos innewohnt; es heißt, diese Erkenntnis sei übernatürlich, wie es im neuen gnostischen Evangelium geschrieben steht: »Das Evangelium (εὐαγγέλιον) der Wahrheit ist Freude für diejenigen, welche die Gnade vom Vater der Wahrheit empfangen haben, welcher sich von ihnen durch den Logos kennen läßt, der aus dem Pleroma (πλήρωμα) herabgestiegen ist, der dem Gedanken und dem Noûs des Vaters innewohnt . . .«<sup>2</sup>

Und diese Erkenntnis, die eine Wiedergeburt ist, soll den Menschen bis zur visionären Anschauung des Vaters führen. Es steht geschrieben: »Nach all diesen (falschen Weisen) kamen auch hin die kleinen Kinder, derer die Gnosis des Vaters ist. Nachdem sie gefestigt worden waren, erlernten sie die Aspekte des Antlitzes des Vaters. Sie haben erkannt, sie wurden erkannt.«<sup>3</sup> Solche Anschauung ist der

<sup>1</sup> Vgl. L. Cerfaux, *De Saint Paul à l'Évangile de Vérité* in: *New TestStudies* 5, 1959, S. 103—112.

<sup>2</sup> S. 16, 31—36 bei M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, *Evangelium Veritatis, Codex Jung f. VIII<sup>v</sup>—XVI<sup>v</sup> (p. 16—32)/f. XIX<sup>r</sup>—XXII<sup>r</sup> (p. 37—43)* [Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI], Zürich 1956; man vergleiche ferner: W. Till, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes* in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 50, 1959, S. 165—185; M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till, *Evangelium Veritatis (Supplementum), Codex Jung F. XVII<sup>r</sup>—F. XVIII<sup>v</sup> (p. 33—36)* [Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI], Zürich-Stuttgart 1961; J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris 1962.

<sup>3</sup> S. 19, 27—33.

gegenseitigen Erkenntnis des Vaters und des Sohnes ähnlich. Zwei Stellen, die einander folgen und die eine Dublette darstellen, deuten auf diese Erkenntnis hin, welche eine Vision ist. Die erste heißt: »Er (der Vater) hat ihm (dem Sohn) allein den Namen gegeben, indem er allein ihn sieht, indem er allein es ist, dem es möglich ist, ihm den Namen zu geben«<sup>4</sup>, und die zweite lautet: »er (der Sohn) allein kennt ihn, und ihm allein gibt der Vater den Namen.«<sup>5</sup> Diese gegenseitige Erkenntnis bringt uns die paulinische und die johanneische Theologie in Erinnerung zurück.

Die Erkenntnis, die im Evangelium der Wahrheit erwähnt wird, ist aber auch eine Erkenntnis über sich selbst, d. h. eine Erkenntnis des Pneumatikers über seinen göttlichen Ursprung. Es lautet: »Alle Räume sind seine Emanationen (?) (des Vaters)<sup>6</sup>. Sie haben es erkannt, daß sie von ihm ausgegangen sind, wie Kinder von einem vollkommenen Menschen.«<sup>7</sup> Oder: »Wer so Gnosis hat, weiß, von woher er gekommen ist und wohin er geht. Er weiß (es) wie jemand, der, nachdem er betrunken gewesen war, zurückgekehrt ist aus seiner Trunkenheit und der, zurückgekehrt zu sich selbst, das Seine wiederhergestellt hat.«<sup>8</sup> Durch dieses Bewußtsein und diese Erkenntnis kann man wieder zum Vater aufsteigen: »Dann, wenn einer die Gnosis erhält, empfängt er das Seine und eignet es sich an. Denn wer unwissend ist, der ist mangelhaft, und es ist etwas Großes, was ihm mangelt, weil ihm mangelt, was ihn vollenden wird. Weil die Vollendung des Alls im Vater ist, ist es notwendig, daß das All zurückkehrt zu ihm, und daß ein jeder (für sich) das Seine empfängt . . .«<sup>9</sup> Auf diese Weise gelangt der Pneumatiker zur Unsterblichkeit.

Dieses Bewußtwerden seines eigenen »Selbst« ist wie ein Heraus-treten aus dem Zustand der Trunkenheit, und diese Trunkenheit, die vom Vergessen (Βύβ, λήθη)<sup>10</sup> verursacht wurde, gleicht dem Traum, aus dem derjenige, der die Gnosis besitzt, geweckt wird. Der dies-bezügliche Text lautet: »Aber sie (die Gnostiker) verlassen sie (die Vorspiegelungen des Traumes) wie einen Traum der Nacht, und die Gnosis des Vaters erachten sie für das Licht. So hat jeder gehandelt, als wäre er schlafend, zur Zeit, da er unwissend war, und so richtet er sich auf, gleich als wäre er erwacht. Wohl dem Menschen, der zu

<sup>4</sup> S. 39, 7—10; vgl. J. E. Ménard, *Les élucubrations de l'Évangélium Veritatis sur le »Nom«* in: *Studia Montis Regii* 5, 1962, S. 185—214.

<sup>5</sup> S. 39, 16—19; vgl. J. E. Ménard, *La »Connaissance«* dans l'Évangile de Vérité in: *RevScRel* 41, 1967, S. 1—28.

<sup>6</sup> Ursprünglich bedeutet der Ausdruck †€ eine Gabe; dem Wortlaut gemäß könnte er hier mit »Emanation« übersetzt werden.

<sup>7</sup> S. 27, 11—15.

<sup>8</sup> S. 22, 13—19.

<sup>9</sup> S. 21, 11—22.

<sup>10</sup> Vgl. S. 17, 14, 33, 36; 18, 1, 6, 8, 11, 18; 20, 38; 21, 36.

sich gekommen ist und erwacht ist, und glücklich der, welcher die Augen der Blinden geöffnet hat. Und der Geist ist eilends zu ihm gekommen, als er ihn aufstehen ließ, er half dem, der hingestreckt war auf die Erde, er hat ihn auf seine Füße gestellt; denn noch nicht war er ja auferstanden.«<sup>11</sup>

Die Erkenntnis, die es braucht, um seine eigenen himmlischen Ursprünge zu erfassen, setzt das in einem selbst herrschende Schweigen voraus, damit man von der Vielheit, d. h. von der Zerstretheit der Sinne, zu der Einheit komme, damit das »Ich« von der Vielheit und von dieser Einheit zu der Einheit des Vaters gelange<sup>12</sup>. So steigt der Geist ins Reich des Lichtes und des Lebens wieder auf, woher er emaniert wurde<sup>13</sup>.

Wir haben uns hier mit einem Gedanken zu befassen, in dem das Heimweh nach einem ursprünglichen Zustand und der Mythos der Urzeit und des Ursprungs alles beherrschen<sup>14</sup>. Falls die Seele ins Pleroma aufsteigt, wird sie sich selbst erkennen und sie wird von den Mächten befreit sein, die sie an die Materie, an die *πλάνη*, an die Vergessenheit gefesselt hatten. Diese Befreiung wird sich mit der Hilfe des *νοῦς*, des *πνεῦμα*, des *λόγος* vollziehen, aber sie wird nicht eschatologisch betrachtet. Wie bei allen Geschehnissen, ist auch der Akt der Befreiung zeitlos und mythisch<sup>15</sup>. Der Christus am Kreuze sogar ist bloß ein Symbol, das Symbol des an der Materie gekreuzigten Menschen<sup>16</sup>.

Die Gedankenwelt, die den tiefsten Einfluß auf das Evangelium der Wahrheit ausgeübt hat, ist die hellenistische Gnosis. Wie unsere Schrift ist sie vom gleichen Heimweh nach den Ursprüngen des Menschen beseelt<sup>17</sup>.

Inhaltlich belehrt uns die Gnosis über kosmologische und anthropologische Geheimnisse, aber sie muß zuerst von einem soteriologischen Standpunkt aus betrachtet werden. Eine gnostische Lehre kann

<sup>11</sup> S. 30, 2—23.

<sup>12</sup> Vgl. S. 25, 11—25.

<sup>13</sup> Vgl. S. 43, 10—15.

<sup>14</sup> Vgl. H. C. Puech, *La gnose et le temps* in: *Eranos Jahrbuch* 20, 1951—1952, S. 110; K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis*, ebd. 8, 1940—1941, S. 157—229.

<sup>15</sup> Vgl. H. C. Puech, ebd. S. 110.

<sup>16</sup> Vgl. *Evangelium der Wahrheit*, S. 30, 2—31, 4; Platon, *Phaidon* 83d. An und für sich hat dieses Kreuz mit dem Kreuz Christi nichts zu tun; es entspricht eher dem kosmischen Kreuz Platons, vgl. G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* in: *Eranos Jahrbuch* 22, 1953—1954, S. 221f.

<sup>17</sup> Das Verb (koptisch: COOYN; griechisch: *γίγνώσκαι* [*γῶσκα*]) deutet auf diese spezielle Erkenntnis hin, wodurch man die Gnosis definieren kann, vgl. *Evangelium nach Maria* fol. 15, 20, S. 71 Till; *Apokryphon des Johannes* fol. 26, 12, S. 93 Till; fol. 36, 9, S. 113; fol. 63, 12, S. 167; fol. 68, 14, S. 177; fol. 73, 13, S. 187. Für unnötig halte ich es immer noch, den Sinn des koptischen Verbs auf seine ägyptische Bedeutung zurückzuführen, vgl. M. Cramer, *Zur Deutung des Ausdrucks »Gnosis« im »Evangelium Veritatis«* in: *Studia Biblica et Orientalia (Analecta Biblica 12)*, Rom 1959, S. 48—56.

uns τὰ ἐπὶ γῆς, ἐν οὐρανῶ, καὶ εἴ τι ἐστὶν ὑπὲρ οὐρανόν offenbaren<sup>18</sup>, sie kann uns selbst astrologische Mysterien enthüllen<sup>19</sup>, sie bleibt aber vor allem eine Kenntnis über sich selbst, welche das ontologische und transzendente »Ich« erfaßt. Auf diese Weise ist sie eine Soteriologie. Wie im Evangelium nach Thomas geschrieben steht: wenn die Gnostiker sich selber erkennen, dann können sie erkannt werden und wissen, daß sie die Kinder des lebendigen Vaters sind<sup>20</sup>. Von dieser Selbst-Erkenntnis ist die Kenntnis des Alls bedingt, wie es die Logia 3 und 111 desselben Evangeliums nach Thomas erklären<sup>21</sup>. Nach dem Spr. 105 des Evangeliums nach Philippus unterscheiden sich diejenigen, die das All beherrschen und diejenigen, die sich selber erkennen. Nur diese letzteren werden ihr eigenes Selbst genießen: »Alle, die das All haben, es ist nicht gehörig, daß alle sich erkennen. Einige, wenn sie sich nicht erkennen, werden nicht genießen, was sie haben. Die sich aber kennengelernt haben, werden es genießen.«

Diese Erkenntnis besteht deshalb nicht in einer Beschauung der Welt und von sich selbst, als ob es sich um ein *ἐαυτὸν ἐξετάζειν* handelt<sup>22</sup>, um ein Bewußtsein über die Fähigkeiten des Menschen als Herrscher dieser Welt. Im Gegenteil handelt es sich um das klare Bewußtsein der Seele, die sich von dieser Welt gefangen fühlt und die sich die Frage stellt: »Woher bin ich?«, so wie der Text der Exc. ex Theodoto lautet: *ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις τίνες ἤμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἤμεν ἢ ποῦ ἐβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις*<sup>23</sup>. Einem anderen Texte gemäß, der eine Lehre der Peraten<sup>24</sup> widerspiegelt, wird das Elend des Menschen in dieser Welt durch einen Fallmythus erklärt, und die Naassener behaupten, daß die Erkenntnis des Menschen über seine göttlichen Ursprünge, d. h. er sei vom Anthropos selbst erzeugt, der Anfang der Erkenntnis Gottes ist<sup>25</sup>. Die hermetische Lehre ist klar darüber: dank dieser Erkenntnis über sich selbst

<sup>18</sup> Vgl. C. H. IV, 5.

<sup>19</sup> Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 354.

<sup>20</sup> Vgl. Log. 3:Pl. 80, 26—81, 2 Pahor Labib; POxy 654, 9—21:IV, S. 1—22 Grenfell-Hunt.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.; Log. 111:Pl. 99, 9—10 Pahor Labib. Diesem Begriff des kosmischen »Ich« kommt man im Iranismus und im Manichäismus entgegen, vgl. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaeian Religion* (Uppsala Universitets Årsskrift 5), Uppsala-Leipzig 1945, S. 7: »... every man has in him as higher ego a portion of the cosmic soul, all the individual souls together constituting the universal soul.«

<sup>22</sup> Vgl. Platon, *Apologia* 38a.

<sup>23</sup> Exc. ex Theod. 78, 2:III, S. 131, 16—19 Stählin.

<sup>24</sup> Vgl. Hipp., *Elench.* V, 16, 1, S. 111, 9—12 Wendland.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. V, 6, 6, S. 78, 13—15 Wendland.

kann man sich von der *πλάνη* und den bösen Mächten befreien<sup>26</sup>; derjenige, der sich selbst erkannt hat, kann ins Reich des Lichtes und des Lebens wieder aufsteigen, da dieses Reich sein Ursprungsort ist. Diese Theorie des Abstiegs des Menschen in die Materie entspricht danach einem Mythos des Anthropos<sup>27</sup>. Das Unbewußtsein über sich selbst sei im Gegenteil ein Unbewußtsein über seine eigenen Ursprünge: *ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασι καὶ ὑπὸ τίνων*<sup>28</sup>.

Auch bei den Philosophen begegnet man solchen Erklärungen: bei Hierokles<sup>29</sup>, bei Plotin: *ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν*<sup>30</sup>, bei Porphyrius<sup>31</sup>: (der Schlechte) *εἶκει τε τῷ θνητῷ τῆς φύσεως αὐτοῦ, ἕως τὸν ὄντως ἑαυτὸν οὐκ ἐγνώρισεν*, oder, in einem moralischen Sinn, bei Clemens von Alexandrien<sup>32</sup>. Und Platon lehrte schon, der Mensch solle sich selbst erkennen, damit er Gott erkenne<sup>33</sup>.

Unsere bisherigen Bemühungen könnten vielleicht zu einer phänomenologischen Definition der Gnosis beitragen. Phänomenologisch betrachtet ist die Gnosis als eine Selbst-Erkenntnis definierbar. In allen gnostischen Lehren findet sich dieses Grundelement immer wieder, sei es im Mandäismus<sup>34</sup> oder im Manichäismus<sup>35</sup>. Augustinus sagt über diese Erkenntnis: *qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet ex qua originem trahat*<sup>36</sup>. In einem Turfantexte<sup>37</sup> nennt sich der Held Sohn des Königs, Sohn von Zarwān. Der

<sup>26</sup> Vgl. C. H. I, 19.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. I, 21; auch E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, S. 102f.; J. Kroll, a. a. O. S. 372f.; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2. Aufl., Göttingen 1921, S. 201f.; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1927, S. 291. Der Mythos des Anthropos ist nicht unbedingt als Eigentum des Irans zu betrachten, weil er auf heterodoxe jüdische Lehren zurückzuführen sein könnte, vgl. E. Peterson, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη* in: *Revue Biblique* 55, 1948, S. 199—214; G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* in: *Eranos Jahrbuch* 22, 1953—1954, S. 194—234. Manche Stellen bei Philo von Alexandrien, z. B. *Fug.* 131, oder bekannte Lehren wie im Apokryphon des Johannes spiegeln diese Spekulationen wider.

<sup>28</sup> Vgl. C. H. IV, 4.

<sup>29</sup> Vgl. *Carm. Aur.* IX, 11—12: I, S. 432—433 Mullach.

<sup>30</sup> *Enn.* VI, 9, 7.

<sup>31</sup> Vgl. *Abst.* III, 27, S. 226, 15f. Nauck.

<sup>32</sup> Vgl. *Paed.* III, 1, 1: I, S. 235, 20—236, 4 Stählin; *Strom.* III, 5, 44, 1: II, S. 216, 14f. Stählin.

<sup>33</sup> Vgl. *I Al.* 133b, d; Cicero, *Tuscul.* V, 70; Seneca, *Epist.* LXXXII, 6, S. 302, 6—12 Hense.

<sup>34</sup> Vgl. *Das Johannesbuch der Mandäer*, S. 170, 17—18 Lidzbarski; ebd. S. 171, 16—19; *Ginzā L.* III, 4, S. 513, 5—10 Lidzbarski.

<sup>35</sup> Vgl. C. R. C. Allberry, *A Manichaeon Psalmbook Part II*, Stuttgart 1938, S. 219, 19—20.

<sup>36</sup> Vgl. *Contra Fortunatum* XX, S. 99, 21—23 Zycha.

<sup>37</sup> Vgl. F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1904, S. 29.

Manichäer muß seinen grēv, seinen manühmēd, seinen voŷ wiederfinden, der ihn retten wird<sup>38</sup>. Das Perlenlied der syrischen Thomasakten stellt den Abstieg des Königssohnes in ein fremdes Land und sein Vergessen des Vaters dar; aber, nachdem ein Brief von oben her ihm zugeschickt worden ist (wie das Buch im Evangelium der Wahrheit S. 19, 34—35), erkennt sich der Sohn wieder, er hört den Ruf des Vaters, er wendet sich von seiner Vergessenheit ab und wendet sich zu seinem Vater hin; unterwegs begegnet er seinem Gewand, seinem Engel, seiner daēna, d. h. seinem himmlischen Archetyp, er nimmt ihn zu sich auf und er wird damit gekrönt und vergöttlicht. Der Prinz des Perlenliedes oder der Pneumatiker im allgemeinen ist ein erlöster — bzw. ein zu erlösender Erlöser.

Und wenn es erlaubt ist, heutzutage von einem Vorgnostizismus zu reden, kann man diesen Ausdruck am besten auf Philo von Alexandrien anwenden. Den meisten Themen von Selbst-Erkenntnis, Trunkenheit, Vergessenheit und Rückkehr zu sich selbst und zu Gott, die wir an verschiedenen Stellen des Evangeliums der Wahrheit gelesen haben, würden wir bei ihm begegnen<sup>39</sup>.

Was die gegenseitige Erkenntnis zwischen dem Vater und dem Sohn oder dem Gnostiker betrifft, ist diese nicht auf einen heidnischen oder hermetischen Einfluß zurückzuführen, sondern auf den hl. Paulus<sup>40</sup>. Im Evangelium der Wahrheit wurde die Formel (erkennen — erkannt werden) umgewandelt, damit sie sich der allgemeinen gnostischen Lehre anpaßt, nach der das Äußere das Innere ist, die Linke der Rechten gleicht und das Transzendente das Immanente wird. Denn das Reich ist zugleich verheimlicht und offenbart<sup>41</sup>, innerlich und äußerlich<sup>42</sup>; im Evangelium der Wahrheit wendet sich der Vollkommene von der Linken ab und wendet sich zur Rechten<sup>43</sup>; in der gleichen Schrift ruht Gott in uns aus und wir in ihm<sup>44</sup>. Dieser Gedanke gleicht demjenigen von Plotin<sup>45</sup>, nach dem das Schöne schon in der Seele wohnt, ohne daß es dorthin herabgestiegen ist. Solche Theorien sind in Gegensatz zu jedem Messianismus zu stellen, da sie die Widerspiegelung einer zeitlosen und hellenistischen Mystik sind.

<sup>38</sup> Vgl. F. C. Andreas, W. B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III* (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1934, S. 877.

<sup>39</sup> Vgl. Migr. 184—185; Somn. I, 57—60; auch J. E. Ménard, La »Connaissance« dans l'Évangile de Vérité in: *RevScRel* 41, 1967, S. 1—28.

<sup>40</sup> Vgl. J. E. Ménard ebd. S. 18—25.

<sup>41</sup> Vgl. Naassenerpredigt bei Hipp., *Elench.* V, 10, 2, S. 102, 23—104, 3 Wendland.

<sup>42</sup> Vgl. Evangelium nach Thomas, Log. 3:Pl. 80, 25—26 Pahor Labib.

<sup>43</sup> Vgl. S. 31—32.

<sup>44</sup> Vgl. S. 42, 21—22.

<sup>45</sup> Vgl. *Enn.* V, 5, 8.



## Animae naturaliter salvandae

### *Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*

Von Dr. Luise Schottroff

(65 Mainz, Schillerplatz 18 2/10)

Prof. D. Herbert Braun zum 65. Geburtstag am 4. 5. 1968

Es wird m. W. von niemandem bestritten, daß zwischen gewissen neutestamentlichen Schriften<sup>1</sup> und gnostischen Texten<sup>2</sup> Verwandtschaften bestehen. Dieses Phänomen wird vor allem in zwei Weisen gedeutet. Entweder: die gnostischen Texte spiegeln eine nachchristliche häretische Entwicklung, die Verwandtschaft besagt Abhängigkeit der Gnosis vom Neuen Testament. Oder: das Neue Testament

<sup>1</sup> Vor allem Johannes, Paulus, Deuteropaulinen und Hebräerbrief.

<sup>2</sup> Eine Definition von »Gnosis« ist z. Z. eine kaum befriedigend zu lösende Aufgabe, da durch die neu bekanntwerdenden Texte aus Nag Hammadi das Bild dieser »Weltreligion« (Titel eines Buches von G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951) dauernd neue Aspekte gewinnt. Hinzu kommt, daß die »Gnosis« in sich so vielschichtig ist wie das »Christentum«. Wenn im folgenden von »Gnosis« geredet wird, so ist damit eine bestimmte Gruppe von Texten und ein diesen Texten bei allen Unterschieden gemeinsames dualistisches Denken gemeint — ein Dualismus, der sich vom Dualismus Platos, Qumrans und der jüdischen Apokalyptik, wenn auch oft nur in Nuancen, unterscheidet. Als Texte sind — ohne Absicht auf Vollständigkeit — besonders folgende zu nennen (eine vollständigere Aufzählung findet sich bei H. M. Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*, Kairos 1965, 2, S. 116): Poimandres, Koptisch-Gnostische Schriften, die von *Iren. adv. haer. I* referierten Systeme und weitere Überlieferungen bei ketzerbestreitenden Kirchenvätern, mandäische und manichäische Schriften.

Für das diesen Texten gemeinsame Denken hat sich im wesentlichen die Beschreibung gnostischer Vorstellungen durch H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (1934) 1964<sup>3</sup>, Bd. I, besonders S. 94—140 als beste Charakteristik bewährt. Auf sie verweist C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961, S. 186—188 zu Recht als auf sachgemäße Kategorien.

Die hier vorausgesetzte inhaltliche Definition von Gnosis bezieht sich primär auf zwei Gesichtspunkte: die Welt als Unheilsmacht und die Vorstellung der Wesensübereinstimmung von *salvandus* und *salvator* (ein Gesichtspunkt, der besonders von C. Colpe hervorgehoben wird). Im Sinne des »Vorschlag(s) für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft« des Gnosis-Kongresses in Messina (*The Origins of Gnosticism, Colloquium of Messina . . . 1966*, Leiden 1967, S. XXIX—XXXII [s. u. S. 129 ff.]) müßte statt »Gnosis« besser »Gnostizismus« gesagt werden.

setzt Gnosis bereits voraus. Diese zweite Deutung der Verwandtschaft von Gnosis und Neuem Testament steht vor der nicht zu unterschätzenden Schwierigkeit, daß bisher keine vorchristlichen gnostischen Texte bekannt geworden sind. Unabhängig von der Antwort, die auf die Frage nach der Verwandtschaft von Gnosis und Neuem Testament gegeben wird, besteht die Notwendigkeit, um überhaupt die Frage nach der zeitlichen Priorität beantworten zu können, gnostische Texte im Blick auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments zu untersuchen. Nur so kann sich herausstellen, worin die Verwandtschaft besteht und ob sie so spezifisch ist, daß sie spezielle neutestamentliche Vorstellungen betrifft, die nicht durch dualistische Texte des vorchristlichen Judentums erklärbar sind. Solche spezifische Verwandtschaft liegt m. E. vor allem in der dualistischen Gegenüberstellung von Kosmos und Theos und dem damit verbundenen Erlösungsverständnis vor. Die Vorstellung eines widergöttlichen Machtbereiches, dem der Mensch aus eigener Kraft nicht entrinnen kann, ist bei Paulus und Johannes und so nur noch in der Gnosis gegeben. Diesen Dualismus wird man in jüdischen Texten nur in Umsetzungen (zu ethischem Dualismus) finden können, da dort dualistische Vorstellungen immer auf den Nomos bezogen werden. Es soll hier nicht behauptet werden, daß Judentum (sofern dort dualistisch gedacht wird) und Gnosis religionsgeschichtlich als Alternative zu betrachten sind, sondern nur, daß das Judentum gegen gnostischen Dualismus zurückhaltender war als das entstehende Christentum. Wie man die Frage nach vorchristlicher Gnosis beantwortet, hängt dann — bei der Annahme solcher spezifischer Verwandtschaft zwischen Gnosis und Neuem Testament — davon ab, wie man die neutestamentlichen Passagen beurteilt, ob man Paulus und Johannes für Schöpfer eines solchen Dualismus hält, oder ob man sie in einer kritischen Auseinandersetzung mit solchem Dualismus sieht<sup>3</sup>.

Das Verhältnis des Neuen Testaments (in seinen dualistisch beeinflussten Schriften) zur Gnosis wird in einem breiten Bereich grundlegender exegetischer Literatur — sofern vorchristliche Gnosis angenommen wird — in grundsätzlicher Einmütigkeit beschrieben: Verwandtschaft besteht zwischen Neuem Testament und Gnosis insofern, als das Neue Testament einen vorchristlichen gnostischen Erlösermythos aufnimmt. Der Unterschied zwischen Gnosis und Neuem Testament ist der von naturhaftem und geschichtlichem Heilsverständnis. Die Bestimmung des positiven Verwandtschaftsverhältnisses mit Hilfe des »Erlösermythos« geht im wesentlichen auf Reitzenstein und Bousset zurück. Die Beschreibung des grundlegenden Unter-

<sup>3</sup> M. E. trifft die zweite Möglichkeit zu, den Nachweis dafür hoffe ich demnächst darlegen zu können.

schiedes mit der Alternative naturhaft-geschichtlich ist vor allem durch Bultmann vorgenommen worden. Auf dieses Schema der Bestimmung von Verwandtschaft und Unterschied zwischen Gnosis und Neuem Testament sind auch viele Bestreiter vorchristlicher Gnosis fixiert. Vorchristliche Gnosis wird vor allem mit dem Argument abgelehnt, es gäbe keinen vorchristlichen gnostischen Erlösermythos. Zum hermeneutischen Schlüssel für gnostisches Denken wurde in der Nachfolge Bultmanns oft der valentinianische Satz von den φύσει σφζόμενοι<sup>4</sup>. Auf die Fragwürdigkeit des »gnostischen Erlösermythos« und die Fragwürdigkeit der mit diesem Modell verbundenen religionsgeschichtlichen Methode, die sich an mythischen Motiven orientiert, kann hier nicht eingegangen werden<sup>5</sup>. Aber auch gegen φύσει σφζεσθαι als hermeneutischen Schlüssel für Gnosis sind Bedenken angebracht<sup>6</sup>. Diesem Problem als einer Teilfrage des durch die Verwandtschaft von Neuem Testament und Gnosis aufgegebenen Problemkomplexes soll hier nachgegangen werden.

Die Charakterisierung der Gnosis als einer Religion des φύσει σφζεσθαι hat bereits eine lange Tradition. Clemens Alexandrinus und Origenes bedienen sich schon nachdrücklich dieser These »... *qui diversas naturas esse animarum dicunt creatas, quae naturaliter vel salvandae sint vel periturae* . . . *Quod utique solis haereticis placet, qui dum iustitiam dei pia ratione adseverare non possunt, huiuscemodi impietatis figmenta componunt*« (Origenes, *De princ.* III, 4 ed. Koetschau GCS 22 (1913) S. 270, 23—26). Und Clemens Alex. greift immer wieder polemisch auf das valentinianische φύσει σφζεσθαι zurück (Strom.

<sup>4</sup> Für die hier skizzierten forschungsgeschichtlichen Aspekte sind zu nennen: z. B. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, (1956) 1965<sup>2</sup> als Vertreter eines vorchristlichen gnostischen Erlösermythos. Die Beschreibung des Unterschiedes von Gnosis und Christentum mit Hilfe des valentinianischen φύσει σφζεσθαι und des substanzhaften Heilsdenkens der Gnosis findet sich z. B. bei E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962; E. Schweizer, Artikel πνεῦμα, *ThW VI* (1959) S. 392f. 414ff. Vorchristliche Gnosis wird in der neueren Literatur besonders nachdrücklich abgelehnt von H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, 1967. (Für Vertreter dieser These s. auch C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961, S. 65).

<sup>5</sup> Zu dieser Frage s. vor allem C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961.

<sup>6</sup> E. Haenchen, *Das Johannesevangelium und sein Kommentar*, *ThLZ* 89, 1964, 12, Sp. 891 spricht dieses Bedenken nachdrücklich aus: »Ein solcher Entscheidungs-dualismus, den Bultmann als christlich dem gnostischen kosmologischen Dualismus gegenüberstellt, ist noch keineswegs ungnostisch. B. kann sich freilich auf die von Valentinianern vertretene Lehre berufen, nach der die Pneumatiker durch ihr Wesen gerettet sind (φύσει σφζόμενοι), d. h. durch das göttliche Selbst, das sie ohne ihr Zutun von vornherein besitzen. Aber das ist noch nicht einfach ‚die gnostische Lehre‘; vgl. auch E. Haenchen, *Gott und Mensch*, 1965, S. 18. Ähnlich äußert sich auch C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961, S. 188 Anm. 2.

II, 10, 2; II, 115, 1f.; IV, 89, 4; V, 3, 3). Dieser häresiologische Topos trifft insofern die Gnosis gut, als das mit ihm bezeichnete Thema der himmlischen Herkunft des Gnostikers tatsächlich in gnostischen Texten viel verhandelt wird. Es ist nur zu fragen, ob die Deutung dieses gnostischen Themas von Seiten der christlichen Gegner der Gnosis, also z. B. durch Clemens Alex., Origenes und Bultmann, das in gnostischen Texten Gemeinte trifft.

In diese Frage kann nur Licht gebracht werden, wenn gnostische Systeme primär nicht auf ihre Mythologie befragt werden (mit dem Ziel, einen urtümlichen gnostischen »Mythos« zu rekonstruieren), sondern wenn sie auf ihre spezifische Interpretation der mythischen Stoffe, auf ihre theologische Konzeption befragt werden. Diese Arbeit soll hier an einem Beispiel aus der Fülle der inzwischen bekannten gnostischen Systeme versucht werden. Die Apokalypse Adams empfiehlt sich für diesen Zweck, weil die himmlische Abstammung für sie ein zentrales Thema ist. Sie empfiehlt sich weiterhin dadurch, daß sie keinerlei Bekanntschaft mit christlichem Gedankengut verrät. Sie ist sicher eine späte, vielleicht erst im 3. oder 4. Jahrhundert entstandene Schrift<sup>7</sup>, jedoch sind gerade für die religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament solche (wenn auch späten) gnostischen Texte interessant, die nicht durch ihre Aufnahme christlicher Vorstellungen die spezifische Eigenart gnostischer Theologien verwischen und den Interpreten in Unsicherheit darüber lassen, ob er hier gnostisches Denken sui generis oder vielleicht nur Nachwirkungen z. B. johanneischer Theologie vor sich hat. Eine Überprüfung der Ergebnisse wird anschließend an Hand der valentinianischen Texte, die explizit vom  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$   $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  reden, vorgenommen.

### I. Die Apokalypse Adams<sup>8</sup>

#### *Eine gnostische Polemik gegen gnostische Vermischungsanthropologie*

##### 1. Die Situation des salvandus

Die Gnostiker sind »die großen Menschen . . ., die sich nicht befleckt haben noch (οὐτ $\epsilon$ ) sich beflecken werden durch irgendwelche

<sup>7</sup> Zur Datierung der Handschrift s. M. Krause, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes, 1962, S. 23. Andere als palaeographische Anhaltspunkte für eine Datierung sind bisher nicht bekannt. Zu der Annahme, daß aus inhaltlichen Gründen auf vorchristliche Gnosis in dieser Schrift zu schließen sei s. S. 82f.

<sup>8</sup> In: Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg., übers. und bearb. v. A. Böhlig und P. Labib, 1963, S. 96—117. (Im Text: Koptisch-Gnostische Apokalypsen). Im folgenden wird die Schrift nach der Zählung der Codexseiten (dazu s. Böhlig, S. 9) zitiert. Die Apk. Ad. steht auf den Codexseiten 64—85. Übersetzungskorrekturen und Rekonstruk-

Begierden (ἐπιθυμία). Denn nicht ist ihre Seele (ψυχή) durch eine befleckte Hand entstanden, sondern (ἀλλά) sie entstand durch einen großen Befehl eines ewigen Engels (ἄγγελος)« (75, 1—8). Dieser Passus läßt das besondere Interesse dieses Textes prägnant deutlich werden. Die Ablehnung der Befleckung erklärt — wie zu zeigen sein wird — die besondere Rolle Adams (64—67; dazu s. u. S. 71), und sie erklärt die eigenartige Aufzählung von vierzehn Aussagen über den φωστήρ (77—82; dazu s. u. S. 73—79), sie prägt die Anthropologie.

Zunächst die anthropologischen Vorstellungen dieses Textes: Es gibt Gnosismenschen und solche, die dem Demiurgen<sup>9</sup> dienen, *salvandi* und *pereundi*<sup>10</sup>. Die erlösungsbedürftigen Gnosismenschen sind nicht befleckt (75, 1—8), nicht verdorben (83, 15—19) von der ἐπιθυμία. Die ἐπιθυμία ist mehr als nur die sexuelle Begierde, sie ist Tun »der Werke der Kräfte« (83, 18f.), also der lichtfeindlichen dämonischen Mächte. Die »schmutzigen Begierden« sind nichts anderes als »alle bösen Werke« (73, 23f.). Das lichtfeindliche Wesen der dämonischen Mächte selbst wird kurz ἐπιθυμία genannt (82, 18). Der salvandus, der vor der Begierde bewahrt wird (73, 23f.), der von ihr zu keinem Zeitpunkt seines Geschickes (75, 1—8) befleckt wird, hat sich nicht eingelassen auf die lichtfeindlichen Mächte, seine »Frucht« ist nicht »schmutzig« geworden (85, 1). Den so unbefleckt gebliebenen *salvandi* stehen *pereundi* gegenüber, die dem Tode anheimfallen: »Denn ihr

---

tionsvorschläge für verderbte Zeilen bei R. Kasser, *Textes gnostiques, Remarques à propos des éditions récentes du livre secret de Jean et des Apocalypses de Paul, Jacques et Adam*, in *Le Muséon LXXVIII* 1965, S. 91—98, und R. Kasser, *Textes gnostiques. Nouvelles remarques à propos des Apocalypses de Paul, Jacques et Adam*, *Le Muséon LXXVIII* 1965, S. 304—306, und H. M. Schenke, *Orientalistische Literaturzeitung* 61, 1966, S. 32—34. Französische Übersetzung: R. Kasser, *Apocalypse d'Adam*, *Revue de Théol. et de Philos.* 1967, V, 316—333.

<sup>9</sup> Der Demiurg wird hier fast ausschließlich mit Zügen Jahwes ausgestattet. Die *pereundi* werden ebenfalls mit alttestamentlichen Farben gemalt, so besonders deutlich in 72, 18—73, 12; sie dienen Gott (dem Demiurgen) in Demut, Gottesfurcht und (Gottes)erkenntnis.

<sup>10</sup> Es kann bei dieser Zweiteilung unberücksichtigt bleiben, daß in 73, 13—24; 74, 8—26 die eigentlichen Gnosismenschen unterschieden werden von den ihnen nicht ganz gleichrangigen 400000 Beisassen aus dem Samen Hams und Japhets. Sie werden durch »den Schatten ihrer (sc. der Gnosismenschen) Kraft« bewahrt (73, 21f.). Die Beisassen veranschaulichen den in 76, 12f. noch betonter ausgesprochenen Gedanken, daß die Möglichkeit, zur Gnosis zu kommen, auch für jene besteht, die als Söhne Noahs als zur Verdammnis Prädestinierte erscheinen könnten (s. dazu S. 81). Die Art ihrer Bewahrung unterscheidet sich nicht von der der Gnosismenschen. Sie stellen also keine dritte Menschenklasse neben den *salvandi* und *pereundi* dar.

habt das Wasser des Lebens<sup>11</sup> befleckt und habt es zu dem Willen der Kräfte gezogen« (84, 17—20). ἐπιθυμία ist Gegenbegriff zu γυνῶσις, die Befleckung durch die Begierde ist nichts anderes als die Ablehnung der Gnosis, das Nein gegenüber der Offenbarung, das Tun »alle(r) Werke der Kräfte in einem Unverstand« (83, 24f.)<sup>12</sup>.

Die Freiheit von der Befleckung heißt aber nicht, daß die *salvandi* nicht doch in extremer Bedrohung durch die Finsternis existieren: mit der Sintflut will der Demiurg πᾶσα σάρξ (alle Lebewesen, σάρξ ist hier undualistisch gebraucht) und die Gnosismenschen vernichten (69, 5—18). Die Sodom und Gomorrha-Geschichte wird ebenfalls als Bedrohung der Gnosismenschen dargestellt: »Dann (τότε) wird Feuer, Schwefel und Asphalt auf jene Menschen geworfen, und Feuer und Blendung werden über jene Äonen (αἰών)<sup>13</sup> kommen und finster werden die Augen der Kräfte der Erleuchter (φωστήρ)<sup>14</sup>. Und nicht (mehr) sehen durch sie die Äonen (αἰών) in jenen Tagen« (75, 9—16). Die Bedrohung trifft den ganzen Menschen<sup>15</sup>, nicht nur einen Teil von ihm, und die Bedrohung ist nicht nur scheinbar, sie ist Nicht-sehen, sie umgibt den salvandus mit Finsternis, mit Gottferne. Eine »finstere Wolke« (83, 7f.) kommt über die Gnostiker. (Daß es sich hier um die Gnostiker handelt, ist anzunehmen, weil im vorher-

<sup>11</sup> Als Repräsentanten der *pereundi* fungieren hier »Michev, Michar und Mnesinus, die (ihr) über der heiligen Taufe und dem lebendigen Wasser (steht)« (84, 5—8). Es ist möglich, daß hier gegen eine gnostische Taufpraxis polemisiert wird, die als Befleckung gewertet wird. Im Unbekanntesten altgnostischen Werk (Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I, S. 362, 6—8) erscheinen Michar und Michev als »bei dem lebendigen Wasser befindliche(n) Kräfte« — dort aber positiv gewertet. H. M. Schenke, *Orientalistische Literaturzeitung* 61, 1966, S. 33f. hält 84, 5—8 für einen »hier falsch eingeordneten, in Wahrheit hinter Z. 18 gehörenden Randnachtrag«. Die Apk. Ad. kennt auch eine heilige Taufe der Gnosismenschen, aber diese Taufe ist die Offenbarung der Gnosis, nicht irgendeine sakramentale Praxis (85, 22—26).

<sup>12</sup> Oder wie Böhlig übersetzt: »alle Werke in einem Unverstand der Kräfte getan.«

<sup>13</sup> αἰών wird in diesem Fall positiv verwendet, Äonen sind hier die Gnosismenschen. αἰών wird daneben in der Apk. Ad. auch negativ gebraucht, z. B. heißt der Demiurg 64, 21 Archon der Äonen.

<sup>14</sup> φωστήρ sind in diesem Fall die Gnosismenschen, zu diesem Titel s. S. 73 (bei 77, 12—15).

<sup>15</sup> Der häufigste anthropologische Begriff in diesem Text ist ΠΩΜΕ = ἄνθρωπος, neutral gebraucht 85, 9, sonst auf die *salvandi-salvati* bezogen. Der Mensch, sofern er verloren geht oder gerettet wird, ist ψυχή, neben der der Mensch nicht noch einen anderen Teil hat (75, 5; 76, 16; 83, 11; 84, 3. 12). Die sonst in gnostischen Texten fast durchgehend behandelte Vorstellung, daß der eigentliche Mensch im Leibe gefangen ist und deshalb vermischten Wesens ist, fehlt in diesem Text. Auch für 77, 16f. ist es nicht sicher, ob σάρξ vom eigentlichen Menschen unterschieden wird. Hier richtet sich der Angriff gegen die σάρξ wie sonst gegen die ψυχή oder gegen den »Menschen« (ΠΩΜΕ), z. B. 75, 11. Es ist also nicht möglich, aus 77, 16f. eine dichotomische Anthropologie für diesen Text zu postulieren.

gehenden Satz  $\sigma\pi\omicron\rho\acute{\alpha}$  die Gnostiker meint; dazu s. u. S. 79). Der salvandus ist unbefleckt, aber radikal bedroht.

Die Bedrohung Adams und Evas ist gleichartig mit der der Gnosismenschen, jedoch Adam und Eva werden befleckt. Auch von ihnen wird wie von den Gnostikern gesagt, daß sie in die Finsternis geraten (65, 21—23; 66, 23—25), aber weil die Gnosis sie verlassen hat (64, 24f.; 64, 29; 65, 9—13; 67, 4—8) — das wurde von den Gnostikern nicht gesagt. Adam und Eva lassen sich auf die  $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$  ein, sie sind befleckt (67, 2—4), sie verfallen der Knechtschaft des Demiurgen (65, 16—21). Von ihnen kann der Demiurg sagen, daß er sie erschaffen hat (66, 20f.), während die Gnostiker nicht »durch eine befleckte Hand entstanden« sind (s. o. das Zitat 75, 1—8). Adam und Eva geraten in Wesensübereinstimmung mit dem Demiurgen, sie sind »nicht fremd seinen Kräften« (65, 18f.), während die Gnostiker ihm fremd sind (69, 18)<sup>16</sup>.

## 2. Die Erlösung

Zu den bedrohten Gnosismenschen kommt Rettung: durch die großen Engel (69, 19ff.), durch große Lichtwolken (75, 17ff.), durch drei nicht näher erläuterte Gestalten Abrasax, Sablo und Gamaliel (75, 21ff.), durch den  $\phi\omega\sigma\tau\acute{\eta}\rho$ <sup>17</sup> (76, 8ff.). Die Aktion dieser Retter versetzt die Bedrohten aus der Bedrohung heraus, Erlösung ist als Ortsveränderung vorgestellt, die salvati kommen an den  $\nu\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ , wo der Geist ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}$ ) des Lebens sich befindet« (69, 23f.), an »einen

<sup>16</sup>  $\omega\mu\mu\omicron$ —fremd dient auch noch 76, 6; 82, 26 zur Bestimmung der dualistischen Distanz. Für die Wesensübereinstimmung begegnet  $\epsilon\iota\lambda\eta\epsilon$ —gleichsein (76, 6; 84, 24) oder  $\mu\pi\omega$ —würdigsein (72, 4). Als Distanzbegriff begegnet neben »fremd« auch  $\kappa\epsilon$ —anderer (73, 13. 17; 74, 13; 71, 19). Nichts anderes als solche Bestimmung von Wesensdistanz drückt »oberhalb«-von-etwas-sein aus (75, 26; 81, 11—19; dazu s. auch S. 75f.).

<sup>17</sup> 76, 8f.:  $\pi\alpha\lambda\iota\upsilon\ \omicron\upsilon\ \chi\eta\alpha\iota\eta\epsilon\ \mu\pi\mu\epsilon\tau\omega\omicron\mu\epsilon\tau\ \nu\omicron\sigma\pi\ \nu\epsilon\iota\ \pi\iota\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$  »wiederum wird ein drittes Mal der Erleuchter vorbeigehen«. Das dritte Mal ist nicht überzeugend aus dem Ablauf der Apk. Ad. zu erklären: Die erste Rettungsaktion findet zeitlich vor der Sintflut statt (69, 19—25). Die zweite Rettungsaktion reicht von 71, 8  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$  bis 72, 14. »Dann ( $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ ) werden sie werden wie die Wolke des großen Lichtes« (71, 8—10) muß nämlich bereits zur folgenden Charakterisierung der Gnosismenschen gehören, da diese positive Wertung nicht zu den Noahsöhnen, die dem Demiurgen gehorchen (dieser Passus reicht also nur bis 71, 8a), paßt. Worin der Angriff gegen sie besteht, bleibt unklar durch die Textverderbnis 71 unten und 72 oben, ab 72, 3 wird eindeutig ein Rettungsvorgang beschrieben. Die dritte Rettung wird 75, 9ff. notwendig und 75, 17ff. durchgeführt.

Im Ablauf des Textes wäre also 76, 8ff. die vierte und nicht die dritte Rettung. Da das dritte Mal nicht aus dem Text zu erklären ist, ist es möglich, daß

heiligen Wohnort« (72, 5), »oberhalb der Engel (ἄγγελος)<sup>18</sup> und der Herrschaften (ἀρχή) der Kräfte« (75, 26f.). Die lokale Versetzung nach oben ist die in den Machtbereich, der dem Demiurgen und den Archonten überlegen ist: die salvati sind höher als sie, an Kraft überlegen (77, 5—7; 64, 16; 74, 8), deshalb bekämpfen sie den Demiurgen (83, 5; 74, 24—26), deshalb weiß er sich von ihnen beschimpft (71, 20) und beschämt (77, 3). Weil sie oben und an Macht überlegen sind, sind sie die »hohen«, die »großen« Menschen (passim). Sie sind die, die die Gnosis haben (76, 21ff.; 83, 13ff.; 83, 20), die dem Tode entronnen sind und das Leben in Ewigkeit haben (83, 14f.). Der individuelle Tod, postmortale Seelenaufstieg oder futurische Eschatologie (auch nicht in 83f. wie Böhlig, Koptisch-Gnostische Apokalypsen, S. 93f. vermutungsweise annimmt, es begegnet kein Hinweis auf Endereignisse in diesem Passus) in irgendeiner Form werden in diesem Text nicht erwähnt. Damit zeigt sich, daß gnostische Soteriologien ohne diese Vorstellungen auskommen. Wann geschieht die Rettung? Die von mir separat dargestellten Situationen des salvandus und des salvatus sind im Text ineinander verflochten. Der soeben als salvatus Beschriebene ist wieder bedroht (z. B. 83, 1—8), und der salvatus ist der der Finsternis Entronnene, »Licht, das aus Feuer und Blut hervorgekommen ist« (83, 21—23)<sup>19</sup>. Gegen den dem Demiurgen überlegenen salvatus ergeht der Zorn des Demiurgen<sup>20</sup> (77, 7—9). Der nächste Satz zeichnet den Bedrohten als salvatus (77, 9—15). Der, »über den der heilige Geist (πνεῦμα) gekommen ist« (77, 17f.), also der salvatus, ist der Bedrohung ausgeliefert: die Mächte werden sein Fleisch (σάρξ) strafen (κολάζειν) (77, 16—18)<sup>21</sup>. So ist der Wechsel von Bedrohung und Rettung nicht in ein zeitliches Nacheinander aufzulösen. 77, 5—18 sind nicht verschiedene Rettungsaktionen an einem dann doch wieder der Bedrohung Ausgelieferten beschrieben, sondern die paradoxe Existenz des Gnostikers als zugleich total bedroht und endgültig gerettet. Die Rettung, die ihm widerfährt, ist nicht vorläufig, sondern Leben »in alle Ewigkeit« (83, 14f.). Eben weil der Gnostiker paradox zugleich in der Finsternis und im Licht ist, ist er bedroht und doch nicht befleckt.

---

dieser Zug vom manichäischen Dritten Gesandten stammt (so Böhlig S. 90). Die Ausstrahlung des Manichäismus in die Nag-Hammadi-Texte zeigt sich auch im Titellosen Werk, s. H. M. Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, Kairos, Jg. 1965, H. 2, S. 121.

<sup>18</sup> ἄγγελος hier negativ, wird aber wie αἰών daneben auch positiv gebraucht, z. B. 76, 3—6 sind sie die Repräsentanten der Lichtwelt.

<sup>19</sup> Feuer und Blut dienen auch sonst zur Darstellung der Bedrohung: 75, 12 Feuer und Blendung; 75, 25 Feuer und Zorn; 84, 13f. Blut und schmutzige Werke.

<sup>20</sup> Wie 64, 22 (BΩAK); 70, 8; 75, 25; 77, 8 (BΩNT).

<sup>21</sup> Zu dieser Stelle s. o. Anm. 15.



Apk. Ad. 77 wird von Böhlig (*Koptisch-Gnostische Apokalypsen*, S. 90f.) auf die Gestalt eines leidenden gnostischen Erlösers gedeutet. Dieser Text erweise sich damit als jüdisch beeinflusst, er übernehme hier die jüdische Vorstellung eines leidenden Messias (S. 91) und dieses Messias-Erlöser-Bild sei unabhängig vom Christentum, ja vorchristlich (S. 90f.). Diese Deutung von Apk. Ad. 77 auf einen leidenden gnostischen Erlöser, der in »seiner fleischlichen Erscheinung gestraft« (S. 90) wird, ist nicht überzeugend. Die Einzelzüge von Apk. Ad. 77 haben innerhalb dieses Textes und in anderen gnostischen Texten ausschließlich Parallelen, die eben diese Züge dem salvandus, nicht dem salvator, zuschreiben:

- 77, 1—3 Zeichen und Wunder sind Beschämung des Archon — nach 71, 20 sieht sich der Demiurg durch die Gnosismenschen beschimpft.
- 77, 4 Verstörung und 77, 8 Zorn des Archon gegen die Gestalt wie 64, 22 gegen Adam und 75, 25 gegen die Gnosismenschen.
- 77, 5—7 Die Gestalt ist dem Archon überlegen wie 64, 16 Adam und 77, 5—7; 74, 8 die Gnosismenschen.
- 77, 10 Zu dieser mit dem Zorn bedrohten Gestalt kommt die Herrlichkeit (die Gestalt ist nicht selbst die Herrlichkeit) wie sonstige Rettergestalten zu den salvandi (s. o. S. 71).
- 77, 17f. Der Mensch, über den der heilige Geist gekommen ist, ist wie 76, 24 der salvatus.
- 77, 16—18 Die Strafe an der σάρξ liegt auf der Linie der gegen den salvandus gerichteten Bedrohungen (s. o. S. 70).
- 77, 12—15 Die Finsternismächte sehen die salvati nicht, d. h. zwischen ihnen besteht Wesensdistanz, man vergleiche z. B. 69, 18. Die Wesensdistanz des Nichtsehens besteht auch zwischen den Mächten und dem »anderen φωστήρ« (77, 15; KE erscheint in der Übersetzung Böhligs nicht) damit scheint die zu dem (bzw. den) salvandus (bzw. salvandi) gelangte Rettergestalt bezeichnet zu werden. Der Titel φωστήρ wird sowohl für den salvator (75, 14f.) als auch für die salvati gebraucht (76, 9; man vergleiche zur Deutung dieses Sachverhaltes 83, 2—4).

Für analoge Aussagen über den salvandus in anderen gnostischen Schriften ist zu verweisen auf:

Hipp. V, 26, 20f. (*Völker, Quellen zur Geschichte der christl. Gnosis*, S. 30, 13f.) zu Apk. Ad. 77, 16—18: das κολάζειν »πάσαις κολάσει« richtet sich gegen das erlösungsbedürftige πνεῦμα.

Apokryphon Johannis BG (s. Anm. 23) 52, 8—15 zu Apk. Ad. 77, 5—7: Adam als salvandus und salvatus ist den Archonten überlegen.

Apokryphon Johannis BG 53, 18—20 zu Apk. Ad. 77, 12—15: die erlösende Gestalt (im BG die ἐπίνοια, in Apk. Ad. die Herrlichkeit) ist in den salvati, die Archonten können sie nicht gewahren.

Apokryphon Johannis BG 52, 1—3 zu Apk. Ad. 77, 4. 8.

### 3. Die dreizehn Verleumdungen gegen den Urmenschen (77, 18—82, 28)

Die anthropologische These dieses Textes: der Gnosismensch ist unbefleckt entstanden und bleibt unbefleckt — wird in diesem Passus an der Urmenschmythologie verdeutlicht. Die dämonischen Mächte

werden »diesen Namen« (dazu u. S. 79) »als Trug (πλάνη) behandeln« (77, 18—22), sie werden über den φωστήρ (daß von ihm die Rede ist, ergibt sich aus 82, 28) Verleumdungen aussprechen, indem sie seine Entstehung (77, 23—27) verleumden. Die dämonischen Mächte von 77, 20f. erscheinen im folgenden als 13 Königreiche, deren Aussage die der »königlosen Generation« (82, 19f.) folgt. Daß damit dreizehn Verleumdungen gegen die eine richtige Meinung stehen, ergibt sich — abgesehen vom Inhalt der Aussagen — schon aus den Bezeichnungen »Königreich«, »königlose Generation«, denn vom Königreich (MNTPPO bzw. P PPO) wird in diesem Text öfter und in prägnantem Sinne geredet. Das Königreich ist die Herrschaft des Demiurgen (74, 16. 21). Die Gnosismenschen haben das πνεῦμα nicht aus diesem Königreich, sondern von einem himmlischen Engel (76, 25). Die Königsherrschaft des Demiurgen bedeutet ebenso Knechtschaft wie die seiner Vasallen (Königsherrschaft Noahs 71, 2—4; 12 Königreiche aus dem Samen Hams und Japhets 73, 25—27, deren unheilvolles Wirken 74, 3ff. beschrieben wird). Die dreizehn Königreiche sind also dämonische Mächte (wie sich ja auch schon aus dem Vorspann zu ihren Aussagen in 77, 20f. ergab), deren Verleumdungen die eine richtige Meinung der Gnosismenschen, die nicht der Herrschaft des Demiurgen unterworfen sind, entgegensteht<sup>22</sup>.

Die dreizehn Verleumdungen haben ein gleichlaufendes Schema: ein Knabe entsteht, der in seinem Wesen vermischt und damit befleckt ist, weil er Anteil an beiden hat — am Himmel und an der Finsternis. Für seine positive Bestimmtheit heißt es stereotyp »er

<sup>22</sup> R. Kasser, *Muséon* 1965, S. 91—93 (s. Anm. 8) hält Apk. Ad. 77, 27—83, 8 für ein ursprünglich literarisch selbständiges Stück, das nicht vom Phoster handelt (gegen Böhlig, S. 91 der Edition), sondern von verschiedenen Personen (oder von verschiedenen Inkarnationen derselben Person). Es ist Kassers Urteil insofern zuzustimmen, als der Stoff der 14 Aussagen gegenüber dem Kontext andersartig ist. Es ist ihm ferner darin zuzustimmen, daß die Identifizierung der beschriebenen Personen mit einer festumrissenen Gestalt vom Text nicht vorgenommen wird. Die Identifizierung mit dem Phoster in 82, 28 kommt im Text nur nachträglich und gleichsam nebenbei vor. Jedoch — auch wenn die Möglichkeit besteht, daß dieses Stück z. T. schon unabhängig vom Kontext der Apk. Ad. konzipiert worden ist — im Zusammenhang der Apk. Ad. ist es verankert durch den Vorspann in 77, 18 (τότε) bis 77, 27 und durch das Thema der »Abstammung«, das sonst in der Apk. Ad. eine wichtige Rolle spielt und hier in diesem Stück ausschließlich behandelt wird. Auch die »Königreiche« und die »königlose Generation« werden sinnvoll durch den Kontext der Apk. Ad. (die Belege s. o. im Text). Es ist also ein Stück, das inhaltlich mit dem Kontext fest verschweißt ist und in dem 13 Verleumdungen der Königreiche (= dämonische Mächte) und die eine richtige Meinung der königlosen Generation (= die Gnostiker) über die Abstammung einer mythischen Gestalt vorgetragen wird. Über die soteriologische Funktion dieser Gestalt gibt 82, 23—25 Auskunft (s. dazu Abschnitt 4).

empfang Herrlichkeit und Kraft« (diese Formel fehlt nur in der 11. Aussage, sicher versehentlich) und für seine negative Bestimmtheit heißt es jedesmal »und so kam er auf das Wasser«<sup>23</sup>. Diese stereotypen Formeln kommentieren die jeweils beschriebenen Vermischungsvorgänge. Die Verleumdung der Entstehung des Knaben als vermischt, als befleckt wird besonders deutlich in den Aussagen des 6., 9., 10. und 11. Reiches, da in diesen Fällen ἐπιθυμία für die negative Seite der Vermischung steht (80, 3; 81, 6. 8. 17. 26). Das durch ἐπιθυμία entstandene Wesen erhält daneben himmlische Begabung: »Die Engel (ἄγγελος) des Pantheons (Πανθεών)<sup>24</sup> ernährten ihn« (80, 5f. = 6. Reich); »Es nährten ihn die Engel (ἄγγελος), die über der Begierde (ἐπιθυμία) waren« (81, 10f. = 9. Reich). Zur Bestimmung der Wesensverschiedenheit im Sinne des gnostischen Dualismus wird hier eine lokale Vorstellung benutzt, die Engel über der Begierde sind die der

<sup>23</sup> Den negativen Sinn dieser Formel konstatiert ausdrücklich 82, 17—19: »Und so kam er auf das Wasser, damit (ἵνα) die Begierde (ἐπιθυμία) dieser Kräfte befriedigt würde.« Die Erwähnungen von Wasser in der Apk. Ad. außerhalb des Passus der 13 Verleumdungen ergeben für die Erklärung der stereotypen Formel in den Verleumdungen nichts:

Ein Zusammenhang mit dem lebendigen Wasser (dazu s. o. Anm. 11) in 84, 7f.; 84, 18 besteht schon deshalb nicht, weil das lebendige Wasser der Lichtwelt zugehört, das Wasser in 82, 17—19 jedoch zu den Dämonen. Auch zum Sintflutwasser, mit dem der Demiurg (70, 6. 9) die Gnosismenschen bedroht, besteht kein erkennbarer Bezug. Höchstens die negative Rolle des Wassers ist vergleichbar. Ein Bezug zu der stereotypen Wasserformel könnte in 83, 6 bestehen: Die Gnostiker nehmen seinen (sc. Seths) Namen an »auf dem Wasser und von ihnen allen«. Der Sinn dieser Wendung ist unklar. Man kann erwägen, daß hier wie in der stereotypen Wasserformel der Verleumdungen das Wasser negativ verstanden ist: Die Gnostiker befinden sich oberhalb (2IXM 83, 6) des (Chaos)wassers, wie sie oberhalb der Archonten sind (75, 26). »Von ihnen allen« bleibt auch dann noch unklar. Böhlig, S. 115, verweist auf 65, 9. »Von ihnen allen« wäre dann positiv zu verstehen als eine Aussage über die Herkunft der Gnosis, die eine Analogie in 85, 26f. hätte. Die Annahme, daß es sich in der stereotypen Wasserformel um das Chaoswasser handelt, ist also nur durch 82, 17—19 zu stützen — und durch die Struktur der Verleumdungen als Beschreibungen der Vermischung, deren positiver und negativer Part in den stereotypen Formeln kommentiert wird, denn auch ohne diese Formeln ergibt sich die Vermischungsvorstellung aus dem Text. Als ein Beispiel für eine vergleichbare Rolle des Chaoswassers in gnostischer Literatur wäre CH I, 14 (A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, 1960<sup>2</sup>, Bd. I, S. 11, 12; im Text: *Hermès Trismégiste*) und Apokryphon Johannis (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg. v. W. Till, TU 60, 1955) BG (= Berolinensis gnosticus) 48, 11 zu nennen. H. M. Schenke, *Orientalistische Literaturzeitung* 61, 1966, S. 33 vermutet unter Hinweis auf die bildliche Verwendung von *mw* im Ägyptischen als Sinn der Wasserformel: »und so trat er in Erscheinung«, eine Aussage, die dem Kontext gut entspräche.

<sup>24</sup> Kasser, *Muséon* 1965, S. 95 erwägt statt Pantheon »lieu fleuri« oder »lieu d'Antée«.

Lichtwelt Zugehörigen. In der Aussage des 10. Reiches geschieht die positive Beeinflussung durch eine Wolke »über« (H. M. Schenke, *Orientalistische Literaturzeitung* 61, 1966, S. 33 übersetzt »die fern von ihm war«) dem die ἐπιθυμία übenden Gott (81, 19), auch damit hat das entstandene Kind Anteil an beiden — an der Sphäre der ἐπιθυμία und an der oberhalb befindlichen Lichtwelt. Die 11. Verleumdung faßt sich bei der positiven Beeinflussung kurz: »Der Engel (ἄγγελος) ernährte ihn an jenem Ort« (82, 1—3). Wie in diesen vier Fällen besagt auch in den anderen Verleumdungen der Passus der »Ernährung« positive Beeinflussung, ob nun die ernährenden Himmelswesen erwähnt werden (außer in den bereits behandelten Beispielen noch 78, 12 ein Vogel des Himmels; 80, 26f. ein Himmelsengel) oder nicht (78, 2 heißt es nur »in den Himmeln«; 78, 24 »dort«; 79, 13f. »in einer Schlucht<sup>25</sup> der Wüste« durch die von der Begierde Salomos verfolgte Jungfrau, die hier als Übermittlerin himmlischen Wesens handelt. Die negative Beeinflussung geschieht durch die Begierde Salomos, vielleicht fehlt ἐπιθυμία nur wegen der Textverderbnis 78, 28—30, die Sache ist nach 79, 1—12 klar. Die positive Beeinflussung durch »Ernährung« in 82, 7 wird nur erwähnt, nicht ausgemalt). Die negative Beeinflussung, die in den Aussagen 6. 9—11 (der Sache nach auch in Nr. 4) durch ἐπιθυμία geschieht, wird in den übrigen Aussagen unterschiedlich dargestellt: Ein Himmelstropfen (positiv) wird ins Meer (negativ) geworfen und damit dem Abgrund einverleibt (79, 19ff. = 5. Reich). Anschließend wird er durch den Abgrund emporgehoben (79, 25), denn die Einverleibung ins Chaos wäre ja Tod, nicht Vermischung. Ähnlich sieht es in der 7. Aussage aus: ein Himmelstropfen gerät in Drachenhöhlen und wird dann von einem Geist wieder nach oben gebracht (80, 10ff.). Das Schema der Aussagen ist in allen diesen Fällen (Nr. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11) klar, in den restlichen Aussagen kann man es trotz einiger Unklarheiten unterstellen: »Er kam in den Schoß seiner Mutter« (78, 3f. = 1. Reich) muß also wohl Befleckung durch Geburt meinen. Das 2. Reich bringt eine doppelte positive Beeinflussung (Ernährung durch einen Himmelsvogel und Verkündigung der Verherrlichung durch einen Engel), die negative Beeinflussung fehlt wie in der Aussage des 12. Reiches, wenn man von der stereotypen Formel »so kam er auf das Wasser« absieht. Da die Wertung der Jungfrau in der Aussage des 3. Reiches nicht eindeutig ist, bleibt es unklar, welcher der Züge für die negative Beeinflussung steht. In der 13. Aussage ist die Geburt »ihres Archon«<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Die Übersetzung (»Schlucht«) durch Böhlig wird hier korrigiert von Kasser, *Muséon* 1965, S. 95. ὤωλζ sei u. U. schlechte koptische Übersetzung von χάραξ (im Sinne von »camp retranché«) oder von κεράια (im Sinne von »corne«).

<sup>26</sup> ΠΕΥΑΡΧΩΝ man vgl. 81, 16 ΠΕΥΝΟΥΤΕ, ihres, d. h. der Gnostiker, von deren Gott die Königreiche verleumderisch sprechen, ΠΕΥ — d. h. des Knaben, dessen Schick-

negativ einzuordnen, der Vorgang der Vermischung bleibt unklar. Da der »Ort« in allen anderen Vorkommen (s. das Register in der Edition s. v. MA) positiv zu werten ist, könnte auch hier mit 82, 14f. die positive Beeinflussung gemeint sein.

Die Darstellung eines Wesens, das von seiner Geburt her vermischt ist, also sowohl Anteil am Himmel als auch am Chaos hat, ist nach der Meinung des Verfassers der Apk. Ad. eine dämonische Verleumdung. Nun wird ja in der Tat in der breiten Flut gnostischer Theologien immer wieder die Entstehung des Menschen auf Vermischung zurückgeführt. Als ein Beispiel für viele möge hier die entsprechende Aussage im Poimandres genügen: *καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος· θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον* (CH I, 15; Festugière, *Hermès Trismégiste*, Bd. I, S. 11, 18—20).

Daß die Apk. Ad. sich mit gnostischen Vorstellungen kritisch auseinandersetzt, zeigt auch die Tatsache, daß die in den Verleumdungen benutzten mythischen Motive zu einem guten Teil gängige gnostische Stoffe sind, wenn sie auch in den gnostischen Systemen von Fall zu Fall unterschiedlich benutzt werden. Vermischung durch Herabkommen, Geworfenwerden wie hier in Nr. 5 (CITE werfen 79, 22) und Nr. 7 (»er ist vom Himmel auf die Erde gekommen« 80, 12) ist in gnostischer Literatur gängig<sup>27</sup>. In diesen Fällen zeichnet die Apk. Ad. die Vorstellungen möglicher gnostischer Gegner zutreffend. In der 4. Verleumdung (78, 27ff.) zeigt sich, daß der Verfasser eine gnostische Theorie, die ursprünglich zeigen sollte, daß in diesem Fall keine Vermischung stattgefunden hat, zu Unrecht auf Vermischung deutet. Welchen Sinn sollte sonst im Rahmen gnostischer Mythologie die Erzählung haben, daß die Jungfrau, die die Finsternismächte mit ihrer Begierde verfolgen, unbemerkt ausgetauscht wird? Eben in diesem Sinne wird das Motiv im Titellosen Werk 164, 12ff. (s. Anm. 34) benutzt: die Vergewaltigung der himmlischen Eva wird verhindert, nur ihr Abbild gerät in die Gewalt der Finsternismächte. Daß der Verfasser der Apk. Ad. hier eine solche gnostische Theorie übernimmt und gegen ihren Sinn benutzt, zeigt sich darin, daß der Zug der vertauschten Frau im Zusammenhang der Apk. Ad. überflüssig ist, im Sinne einer gnostischen doketischen Theorie aber sinnvoll. An diesem Beispiel wird deutlich, daß der Verfasser in seiner Polemik gegen gnostische Vermischungsanthropologie seine Gegner nur zum Teil zutreffend zeichnet, er berücksichtigt aber nicht, daß er in seiner

---

sal das der Gnostiker ist, wie schon der beiläufige Wechsel von Singular und Plural zeigt.

<sup>27</sup> Materialzusammenstellung bei Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I, (1934) 1964<sup>3</sup>, S. 105—109.

Abneigung gegen die Vermischungsanthropologie sich mit seinen Gegnern trifft. In vielen gnostischen Texten taucht dieses Problem auf: ohne die Annahme der Vermischung kommen alle diese Texte nicht aus, aber ihre Bemühung konzentriert sich darauf, die Vermischung möglichst zu entschärfen. Der Verfasser der Apk. Ad. polemisiert insofern zu Recht gegen gnostische Theologien, als dort tatsächlich überall Vermischung angenommen werden muß, er polemisiert insofern zu Unrecht, als die ihn treibende Absicht gut gnostisch ist. Man vergleiche etwa den für die Absicht der Apk. Ad. grundlegenden Satz 75, 1—8 mit dem für viele gnostische Systeme typischen Satz des Systems Iren. I, 30: *»uti neque maledictionem participaret, neque opprobrium, is qui esset a principalitate spiritus«* (Harvey I, 234). In dieses Bild paßt, daß die in Nr. 9 (Begierde nach sich selbst) und Nr. 11 (Begierde des Vaters nach der Tochter) benutzten Motive in gnostischen Systemen gerade dazu dienen, den Abstieg möglichst integer zu gestalten: Die Narzißliebe des Anthropos im Poimandres initiiert zwar die Vermischung, aber wenigstens liebt er nur sich selbst in seinem Spiegelbild, nicht aber das Chaos (CH I, 14; Festugière, Hermès Trismégiste, Bd. I, S. 11, 13—15). Die Zeugung des dritten Himmelswesens durch den obersten gnostischen Gott mit der zuvor aus ihm herausgesetzten weiblichen Göttin ist dem Apokryphon Johannis (BG 29, 18—30, 2) zwar wegen der sexuellen Nuance peinlich und kaum noch zu erkennen, aber in der früheren Version dieses Stoffes in Iren. I, 29, 1 und ähnlich auch in Iren. I, 30, 1. 2 liegt die Vorstellung vor. Die Begattung der Tochter durch den Vater soll das Unvorstellbare vorstellbar machen: daß Gott, ohne sich auf das Chaos einzulassen, doch indirekt den Abstieg initiiert.

Daß der Verfasser der Apk. Ad. seine (wahrscheinlich hypothetischen) Gegner verteufelt, zeigt besonders Nr. 13: der vermischte Ur-mensch ist als Logos des Archon geboren. Die mythische Gestalt Logos ist eine so nur in der Gnosis und ihr verwandter Literatur begegnende Vorstellung (Begründung und Material bei Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1964<sup>18</sup>, S. 6—15). Jedoch ist mir kein Fall bekannt, daß in gnostischen Texten der den Logos zeugende Gott der Demiurg ist, wie hier behauptet wird. Die Logosvorstellung wird nur positiv verwendet. Der Verfasser der Apk. Ad. macht nicht nur die Gegner zu Dämonen, sondern auch ihren Gott zum Demiurgen.

Mit der Darstellung der 13 Verleumdungen wird also gesagt: es ist die (falsche) Meinung der Archonten, daß der  $\phi\omega\sigma\tau\acute{\eta}\rho$  vermischt, befleckt geboren ist. Es wird in 13 Verleumdungen ausgemalt, was in 75, 5f. entsprechend für die Gnosismenschen abgelehnt wird: »Denn nicht ist ihre Seele ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) durch eine befleckte Hand entstanden«. Solche Befleckung gibt es aber auch nach der Meinung dieses Textes. Adam und Eva und die Diener des Demiurgen (s. S. 70f.) sind befleckt.

Mit der Darstellung der 13 Verleumdungen soll also nicht behauptet werden, daß es überhaupt keine Befleckung gibt. Die Befleckung von Adam und Eva auszusagen, ist nach Meinung des Textes richtig, sie aber vom φωστήρ auszusagen, ist eine dämonische Verleumdung.

#### 4. Seth — Urmensch und Erlöser

Den dreizehn Verleumdungen des φωστήρ setzt der Text die richtige Meinung, die der Gnosismenschen, die nicht der Königsherrschaft des Archon untergeordnet sind, entgegen: Gott hat den φωστήρ erwählt und als Erlöser eingesetzt (82, 21—25), er stammt »aus einem fremden Ἀήρ« (82, 26), er ist dem Demiurgen fremd (dazu s. S. 71 und Anm. 16), d. h. er ist nicht befleckt, nur dem Himmel zugehörig. Er und die ihm Zugehörigen, die von ihm (oder Gott selbst) Erwählten sind leuchtend (83, 1—4).

Dieser himmlische φωστήρ ist also Erlöser. Er ist aber auch Urmensch. Der Same (σπορά 83, 4) ist der Same dieses φωστήρ (da von σπορά durchgehend nur positiv geredet wird, fast im Sinne eines terminus technicus für die Gnosismenschen, ist die σπορά in 83, 4 nicht der Same der Menschen, der sich gegen die Bekehrten wendet, wie Böhlig, Koptisch-Gnostische Apokalypsen, S. 93 erwägt). Der φωστήρ ist Seth. Abgesehen von der durch Textverderbnis unklaren Stelle 77, 1 wird Seths Name zwar nur innerhalb der Rahmenhandlung (Offenbarung, die Adam an seinen Sohn Seth weitergibt) explizit erwähnt (64, 3. 4; 67, 15; 85, 20. 24). Jedoch ist es aus dem Zusammenhang klar, daß an Seth zu denken ist, wenn von ihm in geheimnisvollen Umschreibungen geredet wird, er ist »jener Mensch« (65, 7; 66, 5), sein Name ist der erlösende »Name« (65, 7; 72, 6; 77, 19; 83, 6). Auf ihn geht die Gnosis über, als sie Adam und Eva verläßt (65, 4ff.; 66, 4ff.; 69, 12). Seth ist also Urmensch und Erlöser, aber ein Urmensch, für den ausdrücklich jeder Kontakt mit der Finsternis abgelehnt wird. Er ist Urmensch, denn die Gnostiker stammen von ihm, sie sind sein Same, aber nicht ein Urmensch, der in irgendeiner Form die Vermischung aller Menschen initiiert. Er ist unvermischter, unbefleckter Urmensch und nur der Urmensch der Gnostiker, nicht aller Menschen.

#### 5. Erlösung und himmlische Herkunft

Es gibt zwei Möglichkeiten der Abstammung. Ein Mensch kann durch eine befleckte Hand entstehen oder durch einen Himmelsengel (75, 1—8). Die Erörterung der Abstammung (meist [ἠ]ῶΠΕ[Ἔ]ΒΟΛ ΖΝ = εἶναι ἐκ) ist in diesem Text cantus firmus. Die Bestimmung der Abstammung ist das Thema (77, 23) der dreizehn Verleumdungen. Die σπορά Seths sind die, die von ihm abstammen (ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΥ

65, 8f.). Die Gnostiker stammen aus der großen, ewigen Gnosis (73, 18—20), sie werden in den Aion erlöst, aus dem sie stammen (74, 13f.). Die pereundi dagegen stammen aus der toten Erde und werden unter die Macht des Todes kommen (76, 17—20). Die himmlische Herkunft ist unlösbar verbunden mit der Annahme der Offenbarung. Same Seths sind die, die seinen Namen annehmen (83, 5f.), die Menschen, zu denen die Offenbarung der Gnosis gedrungen ist (69, 12), in deren Herz nur die Gnosis Gottes allein kommt (72, 12—14), die das πνεῦμα empfangen (76, 24; 77, 17f.), die »Gott mit einer Gnosis (γνώσις) der Wahrheit erkannt haben« (83, 12—14), »die den ewigen Gott kennen in einer Weisheit (σοφία), einer Gnosis (γνώσις) und einer Lehre von Engeln (ἄγγελος) in Ewigkeit« (85, 14—17). Die salvati sind also diejenigen, die die himmlische Herkunft haben und die die Gnosis angenommen haben. Die Verlorenen sind diejenigen, die aus der toten Erde stammen und dem Demiurgen dienen. Wie hängt nun beides zusammen — die himmlische Herkunft und die Annahme der Gnosis? Der Text verknüpft beides durch Relativsätze (vgl. 83, 5; 69, 13). Von der Gnosis kann sowohl gesagt werden, daß die Gnostiker von ihr abstammen (73, 18—20), wie daß sie sie denken (76, 21—23). Himmlische Herkunft und die Annahme der Offenbarung sind zwei Seiten derselben Sache. Warum polemisiert der Text gegen die Vermischungsanthropologie? Weil Vermischung Befleckung ist. Befleckung ist das Gegenteil der Gnosis. Der Text will also vom Menschen nicht reden abgesehen von seinem Verhalten gegenüber der Gnosis. Der Mensch kann nur unbefleckt sein oder befleckt, er kann nur vom Himmel stammen oder von der toten Erde, er kann nur die Gnosis annehmen oder dem Demiurgen dienen. Deshalb ist hier wie im Johannesevangelium »die Angabe des Ursprungs . . . Charakteristik des . . . Wesens . . .« (Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 97, 3). Apk. Ad. 83, 4—6 ist eine völlige Analogie im Blick auf das Verhältnis von Glaube und himmlischer Herkunft zu Joh 1 13. Der Same Seths (Apk. Ad.), die aus Gott Gezeugten (Joh) sind diejenigen, die Seths Namen annehmen (Apk. Ad.), die an den Namen Gottes glauben (Joh). Jedoch schaltet Joh 3 8 ein Mißverständnis der himmlischen Herkunft eindeutiger aus als es die Apk. Ad. tut. Mit der Forderung δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν ist es eindeutig, daß die himmlische Herkunft mit der Annahme der Offenbarung gewonnen wird, daß aber der Zusammenhang zwischen beidem nicht umkehrbar ist: nur weil jemand die himmlische Herkunft hat, kann er die Offenbarung annehmen. Die Eindeutigkeit des Johannes erreicht die Apk. Ad. zweifellos nicht. Aber wird man der Apk. Ad. gerecht, wenn man die in ihr vorhandene unlösbare Verknüpfung von himmlischer Herkunft und Annahme der Offenbarung nur so versteht, daß hier die himmlische Herkunft die Annahme der Offenbarung garantiert? —



Daß sich in der Entscheidung nur das zeigt, was der Mensch immer schon ist? Immerhin stellt dieser Text in 76, 17ff. als Alternative zur Abstammung aus der toten Erde nicht die Abstammung vom Himmel dar, sondern die Annahme der Gnosis. Immerhin werden in diesem Text auch solche gerettet, die durch ihre Abstammung von Noah als zur Verdammnis prädestiniert erscheinen könnten (76, 11—17). Die Apk. Ad. redet hier mythisch von »übriglassen«, jedoch gebraucht sie durchweg mythische und existentielle Wendungen für das Kommen der Gnosis promiscue (dringen zu 69, 13f., bzw. sie verläßt, entfernt sich 64, 24; 65, 10 u. ö., sie weht in ihnen 64, 28; diesen mythischen und physischen Wendungen stehen zahlreichere existentielle gegenüber: annehmen XI 83, 6; 76, 24. 26, denken ΜΕΕΥΕ 76, 21 vgl. 65, 24; 67, 1; 84, 24, kennen COOYN 85, 14. 25 u. ö. s. Wörterverzeichnis in der Edition, ins Herz kommen 72, 13f. u. ö. s. Wörterverzeichnis s. v. ΖΗΤ). Man wird also das Übriglassen, das der φωστῆρ den Noahsöhnen gegenüber übt, nicht anders verstehen dürfen, als daß auch die zum Unheil prädestiniert Erscheinenden dieses Unheil nicht schicksalhaft empfangen, jeder hat die Möglichkeit zur Entscheidung. Die Abstammung als Prädestination zu verstehen, verbietet diese Passage, wie auch die Rolle der Beisassen — und wie auf der negativen Seite die Gestalt Adams. Trotz seiner Erschaffung durch den Demiurgen hatte Adam die himmlische Abstammung (64, 9—12), aber diese hindert nicht, daß er die Gnosis wieder verliert. Man wird der Apk. Ad. nicht gerecht, wenn man sie so versteht, daß sie ihren Lesern die Gewißheit vermittelt, von Seth abzustammen. Der im Text nicht explizit formulierte Entscheidungsruf wird durch den langatmigen Ablauf der Erzählung ersetzt. Was sagt der Text anderes als: willst du von Seth abstammen oder von der toten Erde, willst du die Gnosis denken oder in der Knechtschaft des Demiurgen leben?

Will man das valentinianische φύσει σφύζεσθαι zur Kennzeichnung gnostischen Erlösungsverständnisses benutzen, so darf das jedoch nicht so geschehen, daß man die himmlische Herkunft in der Gnosis als ein kosmisches, überpersönliches Geschehen, als eine naturhafte Gegebenheit versteht. Wie sich zeigte, ist die mythische, naturhafte Redeweise nicht ablösbar von der existentiellen. Es ist auch nicht möglich, durch die Gegenüberstellung des gnostischen φύσει σφύζεσθαι und des johanneischen εἶναι ἐκ den Unterschied zwischen gnostischem und johanneischem Denken zu kennzeichnen. Johannes ist hier nur eindeutiger als gnostische Texte. Die geforderte Entscheidung wird in gnostischen Texten in keiner Weise durch die Vorstellung der himmlischen Herkunft erleichtert. Die hier vorliegende Polemik gegen gnostische Vermischungsanthropologie ist auf diesem Hintergrund zu sehen. Vermischung bzw. Befleckung ist nicht naturhafte oder substanzhafte Gegebenheit, sondern die Ablehnung der

Gnosis. Vermischt ist nach der Meinung dieses Textes derjenige, der sich gegen die Gnosis entscheidet.

Für die Frage des Urmensch-Erlöser-Mythus bzw. der Möglichkeit, den gnostischen Erlöser als *salvator salvandus* zu deuten, zeigt die Apk. Ad. folgendes: Urmensch und Erlöser können identisch sein, aber das Urmenschschicksal bleibt ohne Befleckung, die Formel *salvator salvandus* (bzw. *salvatus*) ergibt sich in keinem Sinne, Seth hat zu keinem Zeitpunkt Bedrohung oder gar Befleckung erfahren.

Böhlig hält die Apk. Ad. für ein Produkt vorchristlicher Gnosis, das iranische und jüdische Einflüsse erkennen lasse<sup>28</sup> (Koptisch-Gnostische Apokalypsen, S. 95; vgl. auch A. Böhlig, Die Adamsapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis, in: Oriens Christianus, Bd. 48, 1964, S. 44—49; nach Fertigstellung dieses Aufsatzes erschien: A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit, Leiden 1968, zu dieser Frage s. S. 149—161.). Es ist ihm zuzustimmen darin, daß die Apk. Ad. keine direkte Bekanntschaft mit dem Christentum erkennen läßt (S. 90f.). Es ist aber zu bezweifeln, daß aus den jüdischen und iranischen Einflüssen auf vorchristliche Gnosis geschlossen werden kann. Eine Bekanntschaft mit dem Judentum liegt vor, darin ist Böhlig ebenfalls zuzustimmen. Die Polemik gegen das Alte Testament teilt diese Schrift mit vielen anderen gnostischen Systemen, z. B. dem Apokryphon Johannis. Jedoch erlaubt die Bekanntschaft mit dem Judentum und die Polemik gegen seinen Gott noch keinen Schluß auf das Alter der Schrift. Iranische Einflüsse konstatiert Böhlig vor allem für die Vorstellung eines dritten Kommens des Phostër (76, 8f.). Daß eine solche Vorstellung nicht geeignet ist, einen Einfluß der iranischen Saosyantsmythologie zu erweisen, zeigt C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961, S. 164. Auch die Erwähnung des Wassers in der stereotypen Wasserformel ist zu unspezifisch, als daß Böhligs Verweis (S. 92) auf den See, in dem der Saosyant empfangen wird, einleuchtet.

Verwandtschaft in den Motiven besteht, wie Böhlig zu Recht zeigt, zu einigen Partien bei Epiphanius (Pan. 39, 2. 3; 40, 7), zu mandäischen und zu manichäischen Texten. Für diese Schrift wird man vorläufig also nur konstatieren können, daß sie aus einer Gnosis stammt, die das Christentum nicht, oder nur geringfügig, kennt, daß aber gerade Beziehungen zum Manichäismus darauf hindeuten, daß der Text nicht aus vorchristlicher Zeit stammt. Gegen eine vorchristliche Ansetzung der Schrift wenden sich auch A. Orbe (Gregorianum 46, 1965, S. 170—172), H. M. Schenke (Orientalistische Literaturzeitung 61, 1966, 31f.) und J. Daniélou (Recherches de Science Religieuse 54, 1966, S. 291f.) in Besprechungen der Edition der Apk. Ad.s durch Böhlig.

A. Orbe, H. M. Schenke und J. Daniélou rechnen nun allerdings mit einer Bekanntschaft der Apk. Ad.s mit dem Christentum. Es lassen sich jedoch für eine solche christliche Beeinflussung nur unspezifische Vorstellungen anführen, wie z. B. die Erwähnung des heiligen Geistes in Apk. Ad. 77, 16—18 (so Orbe S. 170; Schenke S. 32) für die, wie Daniélou S. 292 zu Recht feststellt, »explications hors du christianisme« zu finden sind. (Für das eben genannte Beispiel, den heiligen Geist, muß nicht das Neue Testament die Quelle sein, sondern es kann auch der dem NT und der Apk. Ad. gemeinsame jüdische Hintergrund zur Erklärung dienen, s. H. Braun,

<sup>28</sup> Diesem Urteil schließt sich K. Rudolph, ThLZ 90, 1965, Sp. 361f. an.

Qumran und das Neue Testament Bd. I, 1966, S. 137). Die (von Orbe S. 170, Daniélou S. 292, Schenke S. 32 genannte) Vorstellung eines leidenden Erlösers bzw. der Inkarnation des Erlösers stellt keinesfalls eine Verbindung der Apk. Ad.s mit dem Christentum her, denn sie liegt in der Apk. Ad. nicht vor. Obwohl mit der Entstehung der Apk. Ad.s in nachchristlicher Zeit zu rechnen ist, wird es schwer sein, ihre späte Entstehung mit dem Hinweis auf ihre Bekanntschaft mit dem Christentum zu beweisen. Die unsicheren christlichen Bezüge dieser Schrift sind aber keinesfalls mehr als geringfügige Einzelheiten, die die Struktur des theologischen Denkens nicht prägen, so daß festzuhalten ist, daß hier eine späte, aber vom Christentum nicht beeinflusste Gnosis vorliegt.

Die Beurteilung dieser Schrift durch George W. MacRae (*The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam*, *The Heythrop Journal* VI, 1965, S. 27—35; den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Prof. Betz und Prof. Robinson, Claremont): nicht christlich, sondern stark jüdisch beeinflusste Gnosis — ist zu akzeptieren mit der Einschränkung, daß außerchristliche Gnosis nicht auch gleich als vorchristliche Gnosis angesehen werden kann. Gegen die Annahme MacRae's, daß hier die Vorstellung eines leidenden gnostischen Erlösers vorliege und diese Vorstellung auf dem Hintergrund jüdischer Messias/Ebed Jahwe-Tradition zu sehen sei, sind Bedenken anzumelden: Der Erlöser in der Apk. Ad. ist kein leidender Erlöser, und die von MacRae genannten Parallelen zwischen der Apk. Ad. und deuterocesajanischen Aussagen sind unspezifisch, z. B. der Erlösertitel  $\varphi\omega\sigma\tau\acute{\eta}\rho$  in der Apk. Ad. und Jes 42  $\epsilon$  49  $\epsilon$   $\varphi\omega\varsigma$   $\epsilon\theta\nu\omega\nu$  (s. MacRae S. 33) stellen keine so spezifische Beziehung her, daß sie abzuheben wäre von der Fülle spätantiker religiöser Lichtvorstellungen.

Das Ergebnis der Analyse läßt sich im Blick auf die hier interessierende Frage folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Apk. Ad. redet vom Menschen nicht abgesehen von seinem Verhältnis (positiv oder negativ) zur Gnosis.

2. Das Verhältnis gegenüber der Gnosis wird sowohl physisch als auch existentiell beschrieben. Physische und existentielle Redeweise sind ohne Bedeutungswandel austauschbar. Es ist nicht möglich, beide Redeweisen voneinander zu lösen.

3. Daraus ergibt sich: das existentielle Verhalten gegenüber der Gnosis kann nicht als notwendige Folge des bereits vorgegebenen physischen Verhältnisses beschrieben werden. (Also etwa: die Entscheidung des Menschen sei zwar subjektiv echt, aber objektiv vorgegeben).

4. Wie die Apk. Ad. zeigt, sind gnostisches und johanneisches Präexistenzverständnis nur durch geringe Modifizierungen voneinander unterschieden. Zur Erhebung des Dissensus zwischen Johannes und der Gnosis ist das Präexistenz- und Prädestinationsdenken ungeeignet.

## *II. Die Lehre vom $\varphi\omega\sigma\epsilon\iota$ $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ im Valentinianismus*

Unter Hinweis auf die valentinianische Behauptung, der Pneumatiker werde  $\varphi\omega\sigma\epsilon\iota$  gerettet, ist immer wieder das gnostische Erlö-

sungsverständnis als naturhaft beschrieben worden. Die Folgerungen, die aus dem Verständnis der himmlischen Herkunft in der Apokalypse Adams zu ziehen waren, widersprechen einem solchen Bild naturhaften Heiles in der Gnosis. Nun muß zwangsläufig die Verallgemeinerung der Erlösungsvorstellung der Apk. Ad.s als einer für »Gnosis« repräsentativen hypothetisch bleiben. Die beste Überprüfung kann diese Hypothese jedoch finden, wenn gerade die valentinianische These vom φύσει σφύζεσθαι, die ja scheinbar ein naturhaftes Erlösungsverständnis ausspricht, auf ihren Sinn befragt wird.

Die Untersuchung beschränkt sich auf den Zweig des Valentinianismus, der explizit vom φύσει σφύζεσθαι redet. Es handelt sich um zwei valentinianische Systeme, das eine von Irenäus, *adv. haer.* I, 1—8, 4 und das andere von Clemens Alex. *Exc. ex Theod.* 43—65 referiert<sup>29</sup>. In beiden Systemen findet sich die These, die φύσις des Pneumatischen bedinge die Erlösung (*Exc. ex Theod.* 56, 3 τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σφύζομενον; *Iren.* I, 6, 2 διὰ τὸ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι). Nun hat bereits Clemens Alex., der auf diese valentinianische Lehre mehrfach polemisch Bezug nimmt, erkannt, daß das naturhafte Heilsverständnis der Valentinianer eine Entscheidungsforderung nicht ausschließt: ἐὰν γὰρ δῶ (sc. Valentin) μετανοήσασαν αὐτὴν (sc. die ψυχὴ) ἐλέσθαι τὰ κρείττω, τοῦτ' ἐκεῖνος ἄκων ἐρεῖ, ὅπερ ἡ παρ' ἡμῖν ἀλήθεια δογματίζει, ἐκ μεταβολῆς πειθηρίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως <γίγνεσθαι> τὴν σωτηρίαν (*Strom.* II, 115, 2; S. 175 Z. 20—23 Stählin). Clemens Alex. kommt zu dem Schluß, daß das Nebeneinander von naturhafter Erlösung

<sup>29</sup> Für die hier interessierende Frage ist vor allem der anthropologische Teil des Systems bei Irenäus (I, 4—8, 4) zu behandeln. Zu der Aufteilung der *Exc. ex Theod.* s. F. Sagnard, *La gnose valentinienne*, 1947, S. 521—526. *Iren. adv. haer.* I wird im folgenden nur noch mit Kap. und § zitiert; *Exc. ex Theod.* nur noch als »Exc.«. *Iren.* 1—8, 4 ist in der griechischen Fassung des Epiphanius, *Panarion* 31, 10, 5—31, 26, 7 (ed. K. Holl GCS 25) zitiert, in einigen Fällen, wo es geboten scheint, zusätzlich mit Seiten- und Zeilenangaben der leicht zugänglichen Textausgabe Völkners (Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis hrsg. v. W. Völkner, 1932). Clemens Alexandrinus, *Exc. ex Theod.* sind zitiert nach der Ausgabe Sagnards (*Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, Sources chrétiennes* 23). Beide Systeme sind nah verwandt und werden von Sagnard, *La gnose valentinienne*, 1947, S. 227—232 und W. Foerster, *Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis*, NTS VI, 1959—60, S. 16 Ptolemäus zugeschrieben. Auf das literarische Verhältnis beider Systeme wird im folgenden noch eingegangen. Der von Irenäus referierte Text enthält Zusätze aus anderen valentinianischen Quellen, worauf *Iren. z. T.* sogar selbst aufmerksam macht (z. B. *Iren.* 2, 3; Völkner, S. 98, 3). Im Zusammenhang der hier zu behandelnden Fragen ist vor allem für *Iren.* 5, 4 und 6, 2—4 die Möglichkeit zu bedenken, daß diese Passagen aus anderen valentinianischen Texten dem System, das *Iren.* als Leitfaden benutzt, eingefügt wurden, worauf im folgenden noch eingegangen wird.

und Forderung einer *Metanoia* eine unfreiwillige (ἄκων) Inkonsequenz sei, bei der die Entscheidungsforderung nicht ernst zu nehmen sei (s. auch Strom. II, 10—11). Bultmann deutet das Nebeneinander von naturhafter Erlösung und Entscheidungsforderung in der Gnosis ähnlich wie Clemens Alex.; letztlich komme der Entscheidungsforderung kein Gewicht zu: »Es steckt aber auch hier wohl letztlich die Überzeugung dahinter, daß in der Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens zutage kommt, was der Mensch eigentlich ist« (Das Evangelium des Johannes, S. 114 Anm. 2). »Durch ihre φύσις sind die prä-existenten Seelen zur Rettung bestimmt . . . Die Erlösung vollzieht sich als ein großartiger Naturprozeß gleichsam an mir vorbei; sie ist als Geschehen meines eigenen geschichtlichen Lebens gar nicht erfassbar« (Das Evangelium des Johannes, S. 41). Auch G. Quispel (*La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, Eranosj. XV, 1947, S. 249—286) kommt zu einem ähnlichen Urteil: Die μετάνοια des Pneumatikers und das φύσει σφῆσθαι sei kein Widerspruch bei den Valentinianern (S. 283), sondern die μετάνοια sei Folge (effet) der Offenbarung (S. 283). Der freie Wille sei nur Sache des Psychikers (der Christen), nicht des Pneumatikers (der Valentinianer) (S. 284f.). Der Pneumatiker als salvandus sei der Gnade gegenüber völlig passiv (S. 263). φύσει σφῆσθαι besage nicht, daß der Mensch das πνεῦμα als »donnée naturelle« erhält (S. 274). »L'esprit n'est pas nature, mais grâce« (S. 275). Quispel macht darauf aufmerksam, daß Tertullian in adv. Val. 29 dies sogar expressis verbis von der valentinianischen Gnosis sagt (*mon naturam, sed indulgentiam*) (S. 275). Die valentinianische Gnosis sei »une mystique de la grâce« (S. 275) und deshalb nicht in Parallele zu setzen zum modernen Protestantismus, sondern zu der in jeder Mystik auch abgesehen vom Christentum begegnenden Gnadenvorstellung (S. 262). Quispel versteht also das valentinianische φύσει σφῆσθαι so, daß eine Entscheidung des Pneumatikers auf Grund eines freien Willens ausgeschlossen ist. Er wehrt ein Mißverständnis der φύσις im Sinne einer angeborenen Heilssubstanz des Gnostikers ab. Das φύσει σφῆζόμενον πνευματικόν ist reine Gnadengabe der Gottheit. Anders als Clemens Alex. und Bultmann betont er also den Gnadenscharakter des πνεῦμα, stimmt aber im Blick auf die valentinianische Entscheidungsforderung mit beiden überein: eine Entscheidung fälle der Pneumatiker nicht und »dans le fond même de son être il se sait élu« (S. 279). Auch dieses Bild der valentinianischen Gnosis läßt also die Beschreibung des Unterschiedes zwischen Gnosis und Neuem Testament (vor allem Paulus und Johannes) als einem zwischen naturhaftem (wenn auch aus Gnade) und geschichtlichem Heilsverständnis zu. Überzeugend ist der Nachweis des Gnadenscharakters der pneumatischen Physis. Gegen die Bestimmung des Verhältnisses von Entscheidungsforderung und φύσει σφῆσθαι durch

Quisipel erheben sich jedoch Bedenken bei einer Betrachtung der zwei valentinianischen Systeme *Iren. I, 1—8, 4* und *Exc. ex Theod. 43—65*. Quisipel nimmt an, daß der Pneumatiker in der valentinianischen Gnosis durchgehend ein anderer ist als der Psychiker (*S. 284f.*), daß also die Entscheidung, die die Psyche zu treffen hat, nur von den Christen, den Psychikern, gefordert wird. Diese Deutung des Verhältnisses von ψυχή und πνεῦμα trifft zwar für *Iren. 6, 2—4* zu, nicht aber für die anderen Partien dieser Systeme, die ψυχή und πνεῦμα als Bestimmungen des gleichen Menschen beschreiben (vor allem *Iren. 5, 5f.*; *6, 1* und *Exc. 50—53*). Es ergibt sich also die Aufgabe zu untersuchen, wie in diesen valentinianischen Systemen Entscheidungsforderung und naturhaftes Heil zusammenhängen.

### 1. Beobachtungen zum literarischen Verhältnis der Systeme *Iren. I, 1—8, 4* und *Exc. ex Theod. 43—65*

Die Synopsen beider Systeme bei O. Dibelius und Völker<sup>30</sup> zeigen ohne weiteres, wie nah verwandt beide Texte miteinander sind. Es ist jedoch für die Exegese der Texte entscheidend, wie man das Verwandtschaftsverhältnis beurteilt. Wenn man, wie seit O. Dibelius allgemein in der einschlägigen Literatur angenommen wird, sie — abgesehen von Zufügungen, die Irenäus aus anderen valentinianischen Systemen macht — als Referate der gleichen gnostischen Quelle ansieht, hat man die Möglichkeit, Lücken des einen Textes mit Passagen aus dem anderen auszufüllen. Jedoch ist es weitaus wahrscheinlicher, daß die Unterschiede zwischen beiden Systemen auf eine unterschiedliche Bearbeitung durch gnostische Theologen zurückgehen, da die Unterschiede eine innergnostische Problematik erkennen lassen und darum nicht den referierenden Kirchenvätern anzulasten sind. Diese Problematik soll hier an einem Beispiel verdeutlicht werden.

Der Demiurg: Das System *Iren. I, 1ff.* zeichnet ein unausgeglichenes Bild des Demiurgen. Er ist nicht — wie in gnostischen Texten üblicherweise angenommen wird — das gegengöttliche Prinzip, Repräsentant der Finsternis, sondern hält eine Mittelstellung<sup>31</sup> zwischen den Polen des Dualismus. Die Funktion des gegengöttlichen Prinzips

<sup>30</sup> O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, ZNW 9, 1908, S. 230—247. W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, 1932, S. 104—120.

<sup>31</sup> Die Mittelstellung des Demiurgen ergibt sich aus seiner Zuordnung zum Psychischen, das in die Mitte (μέσον ὄν *Iren. 6, 1*) zwischen Pneuma und Hyle gehört. Achamoth hat ihn aus der psychischen Substanz gestaltet (*Iren. 5, 1*). Die Μεσότης als Himmelsraum dagegen ist der Achamoth zugeordnet (*Iren. 5, 3*; *5, 4*; *7, 1*). In die Μεσότης kam der Demiurg bzw. das Psychische erst nach der Erlösung (*s. Iren. 7, 1ff.*).

hat die Hyle<sup>32</sup>. Sie ist aus den *πρόθη* der Achamoth entstanden (5, 1), als die Achamoth aus dem Pleroma herausgerät und alles, was außerhalb des Pleroma existiert, in Gang setzt (4, 1). Der Demiurg ist unwissend gegenüber dem Pneumatischen<sup>33</sup>, aber nur bis zur Parusie des Erlösers (7, 1. 4). Dann wird er belehrt werden, den Kampfpriestern empfangen und in den Ort der Achamoth einziehen (7, 4). Die Unausgeglichenheit besteht darin, daß manche Züge des Demiurgen nicht recht zu seiner Mittelstellung passen, sondern ihn eher in der Rolle des bösen Prinzips zeigen: Er ist der Demiurg der linken Dinge, d. h. der Materie (5, 1). Er ist es, der den Menschen auch als *ἄνθρωπος χοϊκός* erschafft (5, 5). Vor allem aber die fortlaufende Betonung seiner Unwissenheit gegenüber dem Pneumatischen (s. Anm. 33) zeichnet ihn in negativer Weise. Seine Unfähigkeit, das Pneumatische zu erkennen, paßt nicht zu dem, was über das Psychische, das er ja nach der Meinung des Textes repräsentieren soll, gesagt wird: es könne sich zum Pneumatischen hinneigen (6, 1).

<sup>32</sup> Die Hyle ist innerhalb der Anthropologie nicht identisch mit dem *σῶμα*, sondern ein unkörperlicher Faktor des Menschen, der *ἄνθρωπος χοϊκός* (Iren. 5, 5), dem erst nachträglich noch das Gewand aus Haut, der Körper, angelegt wird (Iren. 5, 5; Völker 111, 6—8. Ähnlich äußert sich Exc. 55, 1). Das *σῶμα* aber ist für beide Systeme eine *quantité négligeable* (s. dazu W. Foerster, Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTS VI, 1959—60, S. 23). Exc. betont nachdrücklich, daß die Hyle eine unkörperliche Angelegenheit ist (*ἄσώματος* Exc. 55, 1; 46, 1), die erst nachträglich zu Körpern gemacht wird (so auch Iren. 5, 2). »Die Welt ist Versichtbarung unkörperlicher Tatbestände« (Foerster, S. 23). Das anthropologische Korrelat zur Hyle heißt in den Exc. *ψυχὴ ὑλική* (50, 1; 51, 1). Diese psychische Seele ist *wie* Fleisch oder Leib — aber im übertragenen Sinne — für die göttliche Seele (Exc. 51, 2). Die göttliche Seele hat in den Exc. dieselbe Rolle, die die Psyche im System bei Iren. hat, sie ist also nicht zu verwechseln mit dem göttlichen Pneuma.

Die im Sinne des Dualismus negative Bestimmung der Hyle ist eindeutig, von ihr gilt *κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι* (Iren. 6, 1; Völker, S. 112, 4f. Exc. 56, 3: *τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται*). Aber ihre gottfeindliche Rolle bleibt blaß, es werden keine Aussagen über ihre Macht gemacht (ein Thema, das sonst in gnostischen Texten breit verhandelt wird). Es fehlen auch die üblichen gnostischen Topoi wie Angst, Schlaf, Irren etc.; *δουλεία* Exc. 57, 1 und *ἄπιστία*, *φθορά* in 56, 3 könnte auf einen Einfluß paulinischer Terminologie zurückgehen, Analogien hierzu in Iren. fehlen. Man könnte also darüber streiten, ob hier überhaupt noch »Gnosis« im Sinne eines strengen Dualismus vorliegt.

Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang Iren. 5, 4 dar. Hier wird die negative Macht mythisch personifiziert als Teufel, bzw. Kosmokrator, der ein Geschöpf des Demiurgen ist. Sagnard, *La gnose Valentinienne*, 1947, S. 173a erwägt, ob dieser Passus ursprünglich nicht in das System bei Iren. gehört, da der Teufel sonst nicht mehr erwähnt wird.

<sup>33</sup> Iren. 5, 1; Völker, S. 106, 31f. / Iren. 5, 4; Völker, S. 109, 8f. 26f. / Iren. 5, 6; Völker, S. 111, 14. 21ff. / Iren. 7, 2; Völker, S. 119, 1 / Iren. 7, 4; Völker, S. 119, 19 / Iren. 8, 3; Völker, S. 122, 12ff.

Hier sind gängige gnostische Aussagen über den im Sinne des Dualismus negativen Demiurgen aufgenommen worden und nicht völlig konsequent auf eine Mittelstellung zwischen den Polen des Dualismus umgedeutet. Anders als z. B. im Apokryphon Johannes, im System der »Ophiten« bei *Iren. I, 30* und dem »Titellosen gnostischen Werk« wird von ihm keine einzige lichtfeindliche Aktion berichtet. Seine Unwissenheit — ein geläufiger Topos, der sehr häufig mit der Hybris des alttestamentlichen Gottes illustriert wird<sup>34</sup> — ist in anderen gnostischen Texten Lichtfeindschaft<sup>35</sup>, nicht wie hier im System *Iren. I, 1ff.* eine vorläufige, im Eschaton aufgehobene Unwissenheit. Es fehlt im ganzen System *Iren. I, 1ff.* die mit der Gestalt des Demiurgen üblicherweise verbundene gnostische Polemik gegen das Alte Testament und seinen Gott. Ein Fragment dieses Komplexes begegnet nur in *Iren. I, 5, 4*, einem Stück, für das Sagnard 173a erwägt, daß es ursprünglich nicht in den Zusammenhang dieses Systems gehört (s. o. Anm. 32). Dort findet sich der Topos der Hybris des alttestamentlichen Gottes, der meint, allein Gott zu sein: »Ich bin Gott und außer mir ist keiner.« Die Erwägung Sagnards findet auch an diesem Punkt eine Bestätigung — hier klingt eine negative Sicht des Demiurgen und des alttestamentlichen Gottes an, die sonst im System fehlt. In *Iren. 7, 4* (Völker, Quellen zur Geschichte der christl. Gnosis, S. 119, 29) und *8, 3* (Völker, S. 122, 20f.) wird dem Demiurgen die Ekklesia zugeordnet, er ist der Repräsentant der christlichen Kirche. Nach allen diesen Beobachtungen scheint der Schluß gerechtfertigt, daß in diesem System ein gnostischer Theologe einen Ausgleich mit dem Christentum gesucht hat und den zwischen der Kirche und der Gnosis besonders strittigen Punkt der gnostischen Sicht des Schöpfers und des alttestamentlichen Gottes durch eine Aufwertung des Demiurgen zu beseitigen versucht hat. Das System *Iren. I, 1ff.* ist als Dokument eines gnostischen Vermittlungsversuches mit der christlichen Kirche anzusehen.

Im System *Exc. ex Theod. 43—65* ist die hier beobachtete Aufwertung des gnostischen Demiurgen noch konsequenter durchgeführt. Die gegenüber dem System *Iren. I, 1ff.* eigenständige Durchführung

<sup>34</sup> So in: Apokryphon des Johannes (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg. v. W. Till, TU 60, 1955) S. 44, 9—18; 45, 20 bis 46, 9 mit den entsprechenden Parallelen in: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg. v. M. Krause und P. Labib, 1962. Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hrsg. v. A. Böhlig und P. Labib, 1962, S. 151, 10—13; 155, 30f. *Iren. I, 29, 4; 30, 6*; die Belege lassen sich noch vermehren.

<sup>35</sup> So z. B. im Apokryphon des Johannes, S. 40, 3 (s. Anm. 34) *Iren. I, 29, 4*; Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel (s. Anm. 34) S. 148, 20; 161, 15; 167, 29; 172, 4.



dieser Aufwertung des Demiurgen zeigt sich besonders in Exc. 49 und 53, 4. Auch hier in Exc. 49 wird der gnostische locus classicus der Unwissenheit des Demiurgen aufgegriffen. Wie in Iren. I, 5, 3 besteht seine Unwissenheit darin, daß er nicht weiß, daß er bei der Erschaffung des Kosmos bzw. der ὑλικά<sup>36</sup> nur Handlanger seiner Mutter ist. Ebenso ahnungslos handelt er bei der Übermittlung des πνευματικόν an den Menschen<sup>37</sup>. Aber die Unkenntnis wird in beiden Systemen unterschiedlich gewertet. Im System Iren. I, 1ff. ist die Unwissenheit Erkenntnisunfähigkeit gegenüber dem Pneumatischen, wie wiederholt gesagt wird (s. o. Anm. 33). Im System Exc. 43ff. dagegen ist dieses Urteil anders nuanciert. Es fehlen alle Aussagen darüber, daß der Demiurg das Pneumatische nicht erkennen kann, sondern Adam, der Demiurg und ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι sind ἀδήλως κινούμενοι durch das Pneumatische, das die Sophia verursacht (53, 3—5). Die Unkenntnis des Demiurgen in Exc. 49 ist nicht Unkenntnis dessen, was über ihm ist (des Pneumatischen), wie in der Iren.-Parallele<sup>38</sup>, sondern seine Ahnungslosigkeit gegenüber dem Hylischen, das er erschafft. Ausdrücklich wird betont, er sei ἀκούσιος, »οὐχ ἔκων« (mit einem Zitat von Rm 8 20), nur unfreiwilliger Urheber der ὕλη, und seine Unschuld bewaise seine Freude im Zuge der eschatologischen Ereignisse. Auf die eschatologische Freude des Demiurgen wird hier (als auf einen schon bekannten Gedanken) ohne nähere Erläuterung hingewiesen, in der Eschatologie dieses Systems (63—65) fehlt dieser Zug.

Ein Vergleich beider Systeme in ihrer Beurteilung des Demiurgen ergibt also folgendes: beide zeichnen ihn als unwissend, aber die Unwissenheit im System bei Iren. ist Unwissenheit gegenüber dem πνεῦμα und allem, was oberhalb vom Demiurgen ist. In Exc. dagegen ist die Unwissenheit eine Unwissenheit gegenüber dem, was unter ihm ist, dem Hylischen, eine Entschuldigung für den Demiurgen.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich für das literarische Verhältnis beider Systeme: sie sind nicht verschiedenartige Excerpte aus einer gemeinsamen gnostischen Quelle, sondern ihre Unterschiede sind auf die Bearbeitung des gleichen Stoffes durch gnostische Theologen zurückzuführen. Vielleicht kann man sogar folgern, daß die Bearbeitung des Stoffes in Exc. 43ff. die uns aus Iren. I, 1ff. bekannte Quelle bereits voraussetzt. Die in Iren. I, 1ff. vorliegende Aufwertung des Demiurgen wird in Exc. 43ff. vervollständigt, und auf einen

<sup>36</sup> Exc. 49, 1: οὐκ ἐγίνωσκεν τὴν δι' αὐτοῦ ἐνεργοῦσαν. Iren. 5, 3: αἰτίαν δ' αὐτῶ γεγενῆσθαι τὴν Μητέρα τῆς ποιήσεως ταύτης.

<sup>37</sup> Iren. 5, 6: αὐτὸ (sc. τὸ πνευματικόν) ἠγνοῦσθαι . . . λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότης αὐτοῦ; Exc. 53, 4 ἀδήλως κινούμενος.

<sup>38</sup> Iren. 5, 3 καὶ ἐπὶ πάντων οὕτως λέγουσιν ἠγνοῦσθαι αὐτὸν τὰς ἰδέας ὧν ἐποίησεν καὶ αὐτὴν τὴν Μητέρα.

Topos, der uns nur aus Iren. I, 7, 4 bekannt ist, verweist der Verfasser von Exc. in Exc. 49 als auf einen bekannten Zug (wobei aus ἄσμενον ein ὑπερασπάζεσθαι geworden ist, der Demiurg also selbst bei dieser Einzelheit noch mit positiverem Akzent versehen wird). Die Absicht, eine den Christen erträgliche gnostische Theologie zu schaffen, ist also gegenüber dem System Iren. I, 1 ff. noch ausgeprägter geworden.

## 2. Die ψυχή

Für beide Systeme ist der Demiurg Chiffre für einen anthropologischen Sachverhalt (s. z. B. den Hinweis ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι Exc. 53, 4). In beiden Systemen wird gesagt, daß die ψυχή Adams vom Demiurgen stammt (Iren. 5, 6; Exc. 50, 2ff.). Sie ist der ἄνθρωπος ὁ καθ' ὁμοίωσιν des Demiurgen im Unterschied zum hylischen Menschen, der κατ' εἰκόνα vom Demiurgen erschaffen wird (Iren. 5, 5; Exc. 50, 1f.). Der Mittelstellung des Demiurgen entspricht die der ψυχή (s. o. Anm. 31). Die Mittelstellung der ψυχή besagt, daß sie sich frei entscheiden kann für πνεῦμα oder ὕλη, für Heil oder Unheil. Sie ist αὐτεξούσιος<sup>39</sup> (Iren. 6, 1; Exc. 56, 3). Ihre positive Entscheidung ist μετάρσις ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν (Exc. 57, 1). Über die ψυχή denken beide Systeme im wesentlichen gleich. Ihre Unterschiede in der Beurteilung des Demiurgen spiegeln sich in einigen Aussagen über die ψυχή in den Exc., für die es keine Analogie bei Iren. gibt: sie ist göttlich (Exc. 51, 2) (wobei als an den Gott an den Demiurgen zu denken ist<sup>40</sup>) und fast mit dem Pneuma gleichgestellt, wenn über Psyche und Pneuma gesagt werden kann, daß sie beide göttlich seien (Exc. 55, 2). Sie ist οὐράνιος (Exc. 52, 1) und χρῆστον σπέρμα (Exc. 53, 1). In beiden Systemen wird die ψυχή, d. h. der innerweltliche Mensch, der Mensch als Geschöpf des Demiurgen, in einer für gnostische Verhältnisse extrem positiven Weise gesehen. Er ist nicht der Bedrohte, Geängstigte und Gefangene, sondern frei zur Entscheidung, ein siegreicher Kämpfer. Er lebt mit dem hylischen Menschen zusammen (συμφύς Exc. 53, 1). Aber ἀποχῆ τῆς πονηρίας kann er seine negative Bestimmtheit überwinden (Exc. 52, 2). Mit ihren anthropologischen und anthropologischen Aussagen über die Psyche fordern beide Systeme den Leser auf, sich für das Pneuma zu entscheiden.

<sup>39</sup> In den Exc. besteht ein Widerspruch: vom Demiurgen heißt es, er handele bei der Schöpfung unfreiwillig (Exc. 49, 2), von der Psyche aber, sie habe den freien Willen (Exc. 56, 3). Dieser Widerspruch ist ohne Belang. Die Unfreiwilligkeit entschuldigt den Demiurgen für die Schöpfung des Hylischen, er handelt ohne böse Absicht, nicht aus einem gottfeindlichen Wesen heraus. Das Problem der Willensfreiheit ist hier gar nicht im Blick.

<sup>40</sup> S. Sagnard in der Fußnote auf S. 165f. der Edition (Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, Sources chrétiennes 23).

Dieser Imperativ ist nicht auf ethische Inhalte bezogen<sup>41</sup>, sondern fordert ein Ja oder Nein dem Heilsangebot gegenüber.

### 3. Der salvandus als πνευματικός

Die Psyche wird mit dem Pneuma zusammengefügt. Diese Zusammenfügung wird mit verschiedenen Vorstellungen beschrieben: in die Psyche Adams wird das Pneuma eingesät (Iren. 5, 6 vgl. 7, 5 Völker S. 120, 21f. hier auf alle Menschen bezogen). Der pneumatische Same ist das Mark in den Knochen, d. h. in der vernünftigen und himmlischen Seele (Exc. 53, 5). Die Seelen sind die Kleider des Pneumatischen (Exc. 63, 1 vgl. Iren. 7, 1 Völker S. 117, 26f. ἀποδύσασθαι). Pneuma und Psyche sind in einer Syzygie verbunden (Iren. 6, 1).

Adam empfängt das Pneuma, damit seine göttliche Seele nicht leer sei (Exc. 53, 3). Durch die Zusammenfügung mit der Psyche wird das Pneuma gestaltet<sup>42</sup>, erzogen<sup>43</sup>, es wird ausgetragen und wächst, um bereit zu werden zur Aufnahme des vollkommenen Logos<sup>44</sup>. Denn die Gabe des Pneuma ist ein Anfang, nicht schon endgültige Heilsverwirklichung. Der salvandus als Pneumatikos ist νήπιος, die Vollkommenheit steht noch aus<sup>45</sup>. Durch die Gabe des Pneuma ist dem Menschen Wesensgleichheit mit der Achamoth eingesät<sup>46</sup>. Das Pneumatikon ist Ekklesia, Abbild der Ekklesia im Pleroma<sup>47</sup>. Das Pneumatikon ist keine Substanz. Die vom Menschen abstrahierende substanzhafte Darstellung von Hyle, Psyche und Pneuma in Iren. 5, 1 ist lediglich eine mythologische Verschlüsselung anthropologischer Vorstellungen, wie sich besonders daran zeigt, daß im folgenden — nun als anthropologische Vorstellungen — die Aussagen

<sup>41</sup> S. dazu G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, Eranosjhb. XV, 1947, S. 261.

<sup>42</sup> Iren. 6, 1; Völker, S. 112, 13f. Exc. 57, 1.

<sup>43</sup> Iren. 6, 1; Völker, S. 112, 14. 18; Iren. 7, 5; Völker, S. 120, 22. In den Exc. fehlt dieser Zug.

<sup>44</sup> Iren. 5, 6.

<sup>45</sup> νήπιος Iren. 7, 5; Völker, S. 120, 23. Zur eschatologischen Vollendung des Pneumatischen s. den Schluß von Iren. 6, 1; Iren. 7, 1 und 5. Auch dieser Zug fehlt in den Exc. Das Fehlen von νήπιος und παιδεύθηναί für das Pneumatische in den Exc. beruht u. U. auf der Absicht, die mit diesen Vorstellungen gegebene Einschränkung der innerweltlichen Heilsverwirklichung zu eliminieren; da jedoch auch nach der Meinung der Exc. das Pneumatische gestaltet werden muß (Exc. 57, 1), handelt es sich nur um eine Nuancenverschiebung.

<sup>46</sup> ὁμοούσιον mit der Achamoth: Iren. 5, 1. 6. Same der Achamoth: Exc. 53, 2—5; Iren. 5, 6. Von der Achamoth hervorgebracht: Iren. 5, 1. 6; 4, 5.

<sup>47</sup> 5, 6 vgl. 8, 4; Völker, S. 122, 28. In 7, 4; 8, 3; 6, 2 dagegen ist ἐκκλησία die (psychische) Kirche der Christen.

wiederkehren und nun zeigen, daß die substanzhaft-mythischen Vorstellungen von den anthropologischen Vorstellungen her entworfen sind<sup>48</sup>. Obwohl also substanzhafte Aussagen auch über das Pneuma gemacht werden, ist Pneuma keine Substanz, sondern ebenso wie Psyche eine Wesensbestimmung. Exc. 51, 1 versucht wahrscheinlich ein substanzhaftes Mißverständnis zu umgehen. Bei der Beschreibung des Verhältnisses der hylischen Seele zur göttlichen Seele heißt es: οὐ μέρος μέρος, ἀλλὰ ὅλω ὅλος συνών. Pneuma-haben heißt: das Wesen der Achamoth haben, wie sie außerhalb des Pleroma, also erlösungsbedürftig, sein, und oberhalb der Materie, des heilsfernen und heilsunfähigen Wesens, sein. Hyle, Psyche und Pneuma sind Wesensbestimmungen, die das Wesen des Menschen in seiner Relation zu den Polen des Dualismus, zu Heil und Unheil, beschreiben.

In beiden Systemen wird die Bestimmung des Menschen durch Hyle, Psyche und Pneuma vor allem an Adams Erschaffung dargestellt. Adam ist anthropologischer Modellfall. In Iren. 6, 1 wird das vorher für Adams Erschaffung Beschriebene ausdrücklich verallgemeinert. Es ist die Meinung beider Systeme, daß jeder als salvandus bestimmt ist durch Hyle, Psyche und Pneuma. Die in beiden Systemen begegnende Lehre von drei Menschenklassen, den Hylikern, Psychikern und Pneumatikern, darf nicht dazu verleiten, Adam für einen anthropogonischen Sonderfall zu halten. Es zeigt sich nicht nur in dem allgemein anthropologischen Passus Iren. 6, 1, sondern auch sonst (vor allem in der Vorstellung, daß im Eschaton die Pneumatiker ihre Psyche ablegen Iren. 7, 1; Exc. 64), daß jeder Pneumatiker auch das Wesen des Psychischen hat. (Der Sinn der Drei-Menschenklassen-Lehre wird im folgenden noch erörtert.)

Mit der Gabe des Pneuma gewinnt der salvandus Heilsgewißheit, nicht aber Heil als Substanz oder Zustand — dagegen spricht schon die Vorstellung, daß das Pneumatische erzogen und gestaltet wird; Heil als Zustand ist eschatologisches Ereignis. Wer das Pneuma empfängt, ist σωζόμενος (Exc. 56, 3; in Iren. 6, 1 kann man durchaus einen Analogieschluß vom κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι des υλικόν auf ein κατὰ ἀνάγκην (= φύσει) σώζεσθαι des πνευματικόν vornehmen, obwohl es nicht dasteht). Er wird φύσει<sup>49</sup>, κατὰ ἀνάγκην gerettet.

<sup>48</sup> Z. B. ist die substanzhafte Vorstellung, daß das Psychische aus der Umkehr der Achamoth entstanden ist (Iren. 5, 1), eine Mythologisierung der Vorstellung, daß die Psyche die Möglichkeit der Entscheidung hat. Auch die vom Menschen abstrahierende Terminologie: τὸ πνευματικόν (bzw. τὸ υλικόν etc.) (passim) ist im Sinne des Textes anthropologisch zu beziehen: τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι (Iren. 6, 1). Es ist also durchaus sachgemäß, von den Pneumatikern als den φύσει σωζόμενοι zu reden, obwohl derselbe Sachverhalt im Text abstrakt formuliert wird: τὸ μὲν οὖν πνευματικόν φύσει σωζόμενον (Exc. 56, 3).

<sup>49</sup> Exc. 56, 3.

φύσει und κατὰ ἀνάγκην beschreiben nicht eine substanzhafte Wirkung des Pneuma, sondern die unbedingte Heilsgewißheit. Diesem Heilsindikativ korrespondiert die mit der Psyche gegebene Existenz in der Entscheidungsforderung. Denn der Pneumatiker ist ja der Rolle des Psychikers nicht enthoben, er muß sich auf Grund eines freien Willens für Heil oder Unheil entscheiden. Mit Hilfe einer anthropologischen Konstruktion (der Mensch hat Psyche und Pneuma) wird hier das paradoxe Nebeneinander von Heilsindikativ und Heilsimperativ dargestellt. Der salvandus ist zugleich Pneumatiker und Psychiker, zugleich φύσει σφζόμενος und αὔτεξούσιος. Es ist zu erwägen, ob die Begründung des Imperativs mit der αὔτεξουσιότης, die Betonung des freien Willens, nicht eine Konzession dieser gnostischen Theologen an die katholische Kirche ist (wie auch ihre Sicht des Demiurgen), da die Willensfreiheit z. B. bei Irenäus und Clemens Alexandrinus eine wichtige Rolle in der Bestimmung des für das Christentum grundlegenden Heilsverständnisses spielt<sup>50</sup>. Daß gerade die valentinianische Lehre vom φύσει σφζεσθαι (die ja begleitet wird von der Betonung der Willensfreiheit) von den alexandrinischen Vätern zur Unterschiedsbestimmung von Gnosis und Christentum benutzt wird, zeigt jedenfalls, daß die Väter die Theologie ihrer Gegner in malam partem interpretieren, oder daß sie »durch ungeprüfte Übernahme von polemischen Allgemeinplätzen zu eklatanten Irrtümern verführt werden«<sup>51</sup>. In diesen Zweigen des Valentinianismus findet der sonst in der Gnosis allgemein anzutreffende Heilsimperativ — vielleicht als Konzession an die Kirche — seine sonst in der Gnosis nicht übliche Begründung mit der Willensfreiheit. Auch wenn man vom Valentinianismus, der dem Christentum besonders stark verbunden ist, absieht, darf ein substanzhaft und unparadox verstandenes φύσει σφζεσθαι nicht als Kennzeichen der Gnosis benutzt werden.

#### 4. Die drei Menschenklassen

Iren. macht (7, 5) zu Recht darauf aufmerksam, daß die Valentinianer die Dreiheit Hyle, Psyche und Pneuma verschiedenartig auslegen: οὐκέτι κατ' ἕνα, ἀλλὰ κατὰ γένος, d. h. es ist zu unterscheiden zwischen einer Anwendung der Dreiheit auf eine individuelle Anthropologie und auf eine Menschenklassenlehre. In beiden Systemen findet sich die Darstellung von drei Menschenklassen (Iren. 7, 5 sehr knapp, ausführlicher Exc. 54—57; Iren. 6, 2—4 stellt ein besonderes Problem dar, das im folgenden noch zu behandeln sein wird). Es gibt drei φύσεις bzw. γένη (Iren. 7, 5; Exc. 57): Choiker (= Hyliker), Psychi-

<sup>50</sup> Iren. 4, 37, 2f.; Clemens Alexandrinus Strom. II 115, 2; s. auch W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57, 1952, S. 115.

<sup>51</sup> H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, 1967, S. 70.

ker und Pneumatiker, die Kain, Abel und Seth zugeordnet werden. Die sachliche Überschneidung der Anwendung der drei φύσεις καθ' ἑνα und κατὰ γένος darf sicher nicht zum Anlaß einer literarkritischen Scheidung werden. Wie *Iren.* 7, 5 zeigt, hat auch der Pneumatiker die Psyche; die Drei-Menschenklassen-Lehre wird also mit der oben vorgetragenen individuellen Anthropologie kombiniert, ohne daß eine logische Schwierigkeit empfunden würde<sup>52</sup>. Pneumatiker sind die, denen das Pneuma eingesät wird (*Iren.* 7, 5 u. ö. s. o. Anm. 46). In *Exc.* 55, 2—56, 2 wird eine Theorie entwickelt, die verhindern soll, daß Pneuma und Psyche für angeborene Erbveranlagungen gehalten werden: von Adam stamme der Mensch nur in seinem choischen Wesen ab, Psyche und Pneuma werden nicht natürlich fortgepflanzt, denn sonst wären alle Menschen gleich und gerecht, d. h. solche, die in die Mesotes oder ins Pleroma erlöst werden. Es gäbe vielmehr viele Hyliker, wenige Psychiker und noch weniger Pneumatiker. Die Zugehörigkeit zu einer der drei Menschenklassen ist nicht Naturanlage, ist auch nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe abhängig (*Iren.* 6, 2—4 denkt darüber anders, s. u.; abgesehen von dieser Passage wird aber im Zusammenhang der Drei-Menschenklassen-Lehre nirgends auf die religiösen Gruppen, die Christen und die Valentinianer, abgehoben). Die drei Menschenklassen verdeutlichen die drei Wesensbestimmungen des Menschen — durch Heil, Unheil und den freien Willen. Die Drei-Menschenklassen-Lehre sagt nichts anderes als die Adamanthropologie: Das Pneuma, die Heilsgewißheit wird geschenkt und ist nicht durch Bewährung oder Vererbung erworben und die Psyche hat die Freiheit der Entscheidung für Heil oder Unheil. In der hier vorliegenden Form erlaubt die Drei-Menschenklassen-Lehre keinem Gnostiker die Behauptung: »Ich bin Pneumatiker«, sondern sie schließt die Sicherheit massiven Heilsbesitzes gerade aus.

H. Langerbeck (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, in: Aufsätze zur Gnosis 1967, S. 38—82; der zu den hier behandelten Fragen wichtige Aufsatz ist 1948 geschrieben) kommt an Hand der Analyse von Fragmenten des Valentin, Basilides und Herakleon zu einem ähnlichen Ergebnis: Die Verwandtschaft dieser großen gnostischen Denker mit Paulus sei verdeckt durch die unsachliche Polemik des Clemens und Origenes (S. 70). Der Hauptpunkt dieser schablonisierten kirchlichen Polemik

<sup>52</sup> In den *Exc.* wechseln sich Beschreibungen der individuellen Anthropologie und der drei Menschenklassen ab. *Exc.* 54 handelt über die drei Menschenklassen, *Exc.* 55, 1 macht wieder eine Aussage über Adam, 55, 2 aber schon wieder über die drei Menschenklassen. 56, 3 τὸ μὲν οὖν πνευματικόν etc. bleibt doppelt anwendbar: auf die individuelle Anthropologie und auf die Pneumatiker als Gruppe, von denen vorher die Rede war. Der Wechsel beider Themen zeigt, daß hier keine Spannung empfunden wird zwischen den beiden Anwendungen der Dreiheit von Hyle, Psyche und Pneuma. Auch 56, 4f. ist individuell und generell anwendbar.

gegen die Gnosis sei die Behauptung, in der Gnosis seien die Seelen »naturaliter salvandae vel periturae« (S. 70). Durch die antignostische Polemik gerate vor allem Clemens in die Gefahr, das Christentum als ausschließlich moralische Einrichtung zu verstehen und die Erlösung als »Folge einer freiwilligen moralischen Änderung« (S. 63). Die Gnosis sei aber Interpretation paulinischer Grundprobleme: »Die paulinische Antinomie des geschenkten substantiellen Glaubens, der doch geboten ist, tritt uns in ihrer ganzen Härte unverhüllt entgegen« (S. 74). Langerbeck zieht Folgerungen aus dieser Verwandtschaft zwischen Paulus und der Gnosis, gegen die Einwände zu erheben sind: Die Gnosis sei zu verstehen »als die mächtige Erscheinung einer ersten christlich-paulinischen Theologie« (S. 81). Es sei falsch, Gnosis aus der »Entweltlichungstendenz« (wie Jonas) herzuleiten (S. 82), sie müsse aus dem Christentum hergeleitet werden. »Sind die ‚gnostischen‘ Elemente bei Paulus notwendig und in sich verständlich, dann erübrigt sich weitgehend, sie irgendwoher abzuleiten« (S. 81). Diese Beurteilung des Verwandtschaftsverhältnisses von Gnosis und Neuem Testament beruht auf einer Bevorzugung Valentins und ähnlicher gnostischer Theologen, die sich dem Christentum stark adaptieren. Jedoch zeigt eine Schrift wie die Apokalypse Adams, die vom Christentum nicht beeinflusst ist, daß die Verwandtschaft des Erlösungsverständnisses in der Gnosis und einem Teil des Neuen Testaments durch eine Ableitung gnostischer Theologie aus dem Neuen Testament nicht erklärt werden kann.

#### 5. *Iren. 6, 2—4*

Anders als in den bisher behandelten valentinianischen Passagen begegnen in diesem Stück, das in den Exc. keine Parallele hat, massive Heilsbesitzvorstellungen. Hier wird gesagt, daß nur die Valentinianer Pneumatiker seien (6, 2)<sup>53</sup> und daß sie auf jeden Fall auf Grund ihrer Physis gerettet werden (6, 2). Sie haben die Gnade als *ἰδιόκτητον* (6, 4). Wie Gold im Kote seine Schönheit nicht verliert, so können auch sie ihre pneumatische Natur nicht verlieren (6, 2). *παιδεύθῆναι* gilt in diesem Stück nun anders als in dem bisher behandelten Komplex für die Psychiker, die Christen (6, 2), nicht für die

<sup>53</sup> In der Textgeschichte des letzten Satzes von *Iren. 6, 1* spiegelt sich die Diskrepanz zwischen den Aussagen von 6, 2—4 und dem Vorhergehenden. Die alte lateinische Übersetzung und Holl lesen: . . . *μεμνημένοι μυστήρια· εἶναι δὲ τούτους ἑαυτοὺς ὑποτίθενται*. Die griechische Überlieferung und Harvey lesen: *μεμνημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους* (sc. die Pneumatiker) *ὑποτίθενται*. In der lateinischen Fassung kommt wie in 6, 2—4 zum Ausdruck, daß die Valentinianer sich als Inhaber des Heiles verstehen, in der griechischen Fassung dagegen wie im Vorhergehenden, daß diejenigen Pneumatiker sind, die die Gnosis haben und in die Mysterien eingeweiht sind; wobei die Mysterien hier im Zusammenhang als Gegenstand der Gnosis nicht auf sakramentale Praktiken zu deuten sind, sondern *μυστήρια* im Sinne des Gegenstandes von Offenbarung als Inhalt der erlösenden Gnosis zu verstehen sind. Die griechische Fassung bietet also im Unterschied zur lateinischen keine valentinianische Heilsbesitzbehauptung. Im Sinne der christlichen Tradenten dieses Textes ist die griechische Fassung *lectio difficilior* und kann eher Ursprünglichkeit für sich in Anspruch nehmen.

Pneumatiker (wie 6, 1; 7, 5). Das Verhältnis von Psyche und Pneuma wird hier bestimmt als das von Werken und Gnade — diese Terminologie fehlt in den beiden oben behandelten valentinianischen Systemen. In *Iren.* 6, 2—4 liegt eine Deutung des valentinischen Stoffes der Dreiheit ὕλη, ψυχή, πνεῦμα vor, die sich nicht mit den beiden genannten Systemen vereinbaren läßt. Weder der ethische Libertinismus (worauf W. Foerster bereits in »Von Valentin zu Herakleon, BZNW 7, 1928, S. 79, s. auch W. Foerster, Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTS VI, 1959—60, S. 27, aufmerksam machte) noch die massive Heilsbesitzaussage kann in die Konzeption der valentinianischen Systeme *Iren.* I, 1ff. und Exc. 43ff. eingefügt werden. Die massive Heilsbesitzvorstellung dieser Passage verzerrt die valentinianischen und sonstigen gnostischen Soteriologien. Das Stück ist Polemik gegen das Christentum. Das Christentum wird verstanden als eine Religion der Werke, und dieser Religion wird eine mindere Form von Heil zugestanden, die Christen werden aber nicht ver-teufelt. Die Christen müssen ihr minderes Heil durch Werke erwerben, die Gnostiker dagegen werden durch die Gnade gerettet. φύσει πνευματικῶς heißt hier: ohne Werke, nur aus Gnade gerettet werden. Die Betonung des Gnadencharakters des Heiles führt hier zu substanzhaften Vorstellungen und läßt den Heilsimperativ für die Gnostiker verlorengehen<sup>54</sup>. Dieses polemische Stück stammt von einem anderen gnostischen Verfasser und darf wegen seiner andersartigen Deutung der Erlösung nicht zur Interpretation der valentinianischen Lehre vom φύσει σφύζεσθαι benutzt werden (wie es z. B. bei Clemens Alexandrinus und H. Jonas der Fall ist)<sup>55</sup>.

### *Ergebnis*

1. Die Apokalypse Adams, deren Theologie nicht christlich beeinflusst ist, bietet ein Verständnis der himmlischen Herkunft der salvandi, die dem des Johannesevangeliums entspricht. Das valentinianische φύσει σφύζεσθαι im massiv substantiellen Sinne ist zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen Gnosis und Christentum ungeeignet.

<sup>54</sup> Etwas Ähnliches ist auch in einem Satz in *Iren.* 7, 5 zu beobachten, der mit Sicherheit nicht in das eigentliche System, das *Iren.* als Leitfaden benutzt, gehört hat, worauf W. Foerster, Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTS VI, 1959—60, S. 28 aufmerksam macht. Es heißt dort, daß unterschieden worden wäre zwischen Seelen, die von Natur gut, und Seelen, die von Natur schlecht sind. Nur die von Natur guten Seelen können das Pneuma empfangen. Auch hier ist der im eigentlichen System mit der Seele verbundene Imperativ aufgegeben.

<sup>55</sup> Clemens Alexandrinus *Strom.* II, 10, 2; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I, (1934) 1964<sup>3</sup>, S. 235; Bd. II, 1, 1954, S. 29—31.



2. Auch die valentinianischen Texte, die das φύσει σώζεσθαι explizit lehren, verstehen den salvandus nicht als durch himmlische Substanz heilsgesichert, sondern benutzen Substanzvorstellungen, um den Heilsindikativ zu beschreiben. Der Heilsindikativ ist aber wie bei Paulus und Johannes begleitet von einem Imperativ (der allerdings anders als bei Paulus nicht ethisch gefüllt ist).

3. Die Mißdeutung der Gnosis als substanzhafter Heilstheologie geht auf unsachliche Polemik der Kirchenväter zurück und auf gnostische antichristliche Polemik wie *Iren.* 6, 2—4, die sich substanzhafter Vorstellungen bedient, um den χάρις-Charakter des Heiles zu erweisen.

4. Die valentinianischen Systeme bei *Iren.* I, 1—8, 4 und *Exc. ex Theod.* 43—65 sind zwar nah verwandt, sind aber nicht auf eine gemeinsame gnostische Quelle zurückzuführen. Beide Systeme bemühen sich um einen Kompromiß mit dem Christentum, was sich vor allem in einer Aufwertung des Demiurgen und einer Lehre von der Willensfreiheit des Menschen zeigt.

# Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur<sup>1</sup>

Von Pastor Dr. theol. Reinhart Staats

(3426 Wieda/Südharz, Lange Str. 45)

Meinem Vater, Kirchenrat Walter Staats, zum 70. Geburtstag 1. Nov. 1967

Durch Carl Schmidt und Louis Guerrier sind uns die in je einer koptischen und einer äthiopischen Übersetzung überlieferten »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern« — die sogenannte Epistula apostolorum — vor einem halben Jahrhundert bekannt geworden<sup>2</sup>. Die ursprünglich griechisch verfaßte Schrift wird von der Forschung in das beginnende zweite Jahrhundert datiert. Ihre Heimat ist umstritten. Teils wird Ägypten, teils Syrien/Kleinasien vermutet<sup>3</sup>. Die Epistula ist, wie Hugo Duensing bemerkt, »ein hervorragendes Dokument aus der Zeit des Kampfes des Christentums mit dem Gnostizismus. Sie zeigt, wie das junge Christentum sich gegen diesen Gegner durchgesetzt hat, dabei aber eine Umwandlung seiner Gedankenformung erfuhr«<sup>4</sup>.

Wenn wir die Überlieferung der Epistula apostolorum betrachten, so zeigt sich, daß sie sich keiner besonderen Beliebtheit erfreut haben kann<sup>5</sup>. Außer jener koptischen und äthiopischen Fassung sind

<sup>1</sup> Im wesentlichen unveränderte Wiedergabe eines Kurzreferates, gehalten auf der »Fifth International Conference on Patristic Studies«, Oxford, September 1967.

<sup>2</sup> TU 43, Leipzig 1919. Eine handliche Ausgabe besorgte H. Duensing, Epistula apostolorum, 1925 (Kleine Texte 152). Im folgenden wurde Duensing's Übersetzung bei Hennecke-Schneemelcher zugrunde gelegt (Neutestamentliche Apokryphen 3. Aufl., I Evangelien, Tübingen 1959, 126—155).

<sup>3</sup> Carl Schmidt hatte in seiner Monographie gute Gründe angeführt, die für Syrien/Kleinasien sprechen. Ihm haben sich die meisten angeschlossen. Für Ägypten als Ort der Abfassung machten dagegen folgende Forscher Argumente geltend: K. Lake, A. Baumstark, H. Lietzmann, G. Bardy und W. Bauer. Neuerdings hat M. Hornschuh die »Ägypten«-Hypothese mit Nachdruck wieder zur Diskussion gestellt: Studien zur Epistula Apostolorum, PTS 5, Berlin 1965, 99—115. Dort auch eine gründliche Diskussion der Literatur.

<sup>4</sup> In: Hennecke-Schneemelcher 126/7.

<sup>5</sup> Duensing urteilt: Die »fremdartigen Formen, welche nicht auf dem Boden des Gemeinchristentums, sondern auf dem der Gnosis entstanden sind, werden es denn wohl auch gewesen sein, die veranlaßt haben, daß man in späterer Zeit die Schritt

nur ein paar Bruchstücke einer lateinischen Übersetzung bekannt, und Adolf von Harnack konnte darüber hinaus eine wenige Worte betreffende Benutzungsspur in der apokryphen Schrift »De dispositione sanctimonii« nachweisen<sup>6</sup>. Das ist nicht viel. Aber mag die gesamte altchristliche Literatur noch schweigen, uns sind bisher ohnehin meist nur die breiten gängigen Straßen ihrer Überlieferung bekannt geworden. Abseits gelegene Wege blieben im Dunkel. Doch ein solcher Seitenpfad wurde in unserer Zeit mit der Entdeckung der Schriften des Symeon/Makarius erschlossen.

In der Epistula apostolorum finden wir nämlich eine Fassung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25 1ff.), verbunden mit einer Ausdeutung, wofür es bisher keine Parallele gab. Bei dem Messalianertheologen Symeon von Mesopotamien (= Ps. Makarius) begegnet uns nun der erste, der das Gleichnis in ähnlicher Fassung und Ausdeutung bringt wie die Epistula apostolorum. Diese Beobachtung soll hiermit vorgeführt werden.

Die Epistula apostolorum bezieht von Anfang an eine antignostische Front. So werden die leibhaftige Auferstehung Jesu (10/21 ff.) und die Auferstehung des Fleisches der Gläubigen eindrücklich verkündet (21/32 ff.). Im letzten Abschnitt wird den wahren Christen verheißen: »Ihr werdet wie die klugen Jungfrauen sein, die gewacht haben und nicht eingeschlafen sind, sondern herausgegangen sind zu dem Herrn in das Brautgemach; die törichten aber haben nicht zu wachen vermocht, sondern sind eingeschlafen« (43/54). Den neutestamentlichen Text ausallegorisierend, werden die fünf klugen Jungfrauen einzeln bezeichnet; sie sind »der Glaube und die Liebe und die Gnade, der Friede und die Hoffnung«; und Jesus sagt von diesen: »Ich nämlich bin der Herr, und ich bin der Bräutigam, den sie empfangen haben, und sie sind hineingegangen in das Haus des ‚Bräutigams‘ und haben sich niedergelegt mit mir in meinem Brautgemach und haben sich gefreut«.

Die törichten Jungfrauen sind ihre Schwestern. Auf die Frage, wann auch sie eingehen werden in das Brautgemach, erfolgt die harte Antwort: »Wer ausgeschlossen ist, der ist ausgeschlossen.« Auch diese törichten haben allegorische Namen. Es sind zu unserem Erstaunen biblische Begriffe mit sonst durchweg positivem Klange. »Höret! Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld und Barmherzigkeit. Diese

---

fallen ließ. Sie war zu stark mit fremdartigen Anschauungen belastet und hatte keine Gegenwartsbedeutung mehr.« A. a. O. 127.

<sup>6</sup> A. v. Harnack, Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus »De dispositione sanctimonii«, Sitz.-Ber. der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1925, 198.

haben geschlafen unter denen, welche geglaubt und mich bekannt haben« (43/54). Die fünf törichten sind also nach dem griechischen Urtext, wie ihn Carl Schmidt hier mühelos ermittelte<sup>7</sup>, die Begriffe σύνεσις, γνῶσις, ὑπακοή, ὑπομονή und ἔλεος.

Die beiden Gruppen zu je fünf Begriffen für die zehn Jungfrauen bedeuten eine auffallende Abweichung vom kanonischen Text des Matthäus. Sie sind zudem in solcher Gegenüberstellung dem uneingeweihten Leser schwer verständlich. Daß auf die Seite der klugen Jungfrauen die paulinische Trias »Glaube, Hoffnung und Liebe« (I Cor 13 13), freilich in anderer Reihenfolge und vermehrt um die Begriffe »Gnade« und »Friede« zu stehen kommen, leuchtet ein. Was aber sollen »Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld und Barmherzigkeit« auf der Seite der törichten Jungfrauen?

Bei genauerer Prüfung ergibt sich, daß der inhaltliche Unterschied vom Matthäustext noch weiter geht<sup>8</sup>. Während dort von einem Kommen zum Hochzeitsmahl (γάμοι) die Rede ist, treten in der Epistula die klugen Jungfrauen ein in das Brautgemach (νυμφών). — Während im kanonischen Text die klugen Jungfrauen Gespielinnen der Braut sind<sup>9</sup>, werden sie hier samt und sonders Bräute genannt. — Bei Matthäus schlafen alle zehn Jungfrauen und wachen beim Kommen des Bräutigams auf. In der Epistula schlafen die törichten, während die klugen allein wachen und dadurch würdig werden zum Eingang in das Brautgemach. — Schließlich wird von der Epistula hervorgehoben, daß die schlafenden törichten Jungfrauen vom Brautgemach ausgeschlossen bleiben. Jesus sagt: »Wer ausgeschlossen ist, der ist ausgeschlossen.« Auch hier läßt sich eine leichte Abweichung vom kanonischen Text feststellen, da bei Matthäus nicht gesagt ist, daß die törichten ausgeschlossen bleiben, sondern daß für sie die Tür zum Hochzeitshaus geschlossen wurde; v. 10: καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. Jesus antwortet ihnen: »Ich kenne euch nicht.« Das ist sinngemäß dasselbe, nur sei festgehalten, daß für die Epistula mehr der Ton auf dem Ausgeschlossenensein der törichten liegt, ganz im Sinne ihrer Tendenz, die Scheidelinie zwischen gnostischen Irrlehrern und wahrem apostolischem Christentum zu finden.

Richten wir nun den Blick auf das um mehr als zweihundert Jahre später entstandene Schrifttum des Messalianertheologen Symeon. Welche Fassung des Gleichnisses kannte Symeon, und aus welcher exegetischen Tradition hat er geschöpft?

<sup>7</sup> A. a. O. 141<sup>11</sup> und 380.

<sup>8</sup> Vgl. Hornschuh 21.

<sup>9</sup> Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 7. Aufl., Göttingen 1965, 174 u. ThW IV 1093, 24.

Symeon bringt des öfteren Anspielungen auf die klugen und törichten Jungfrauen<sup>9a</sup>. In einem seiner Logoi findet sich sogar eine ausführliche Interpretation des Gleichnisses. Es handelt sich um B 49<sup>9b</sup>. Dieser Logos wurde später von einem kirchlichen Redaktor bei leichter Umgestaltung für die vierte der berühmten »fünfzig geistlichen Homilien« des Makarius übernommen (= H 4)<sup>10</sup>.

Auch Symeons Fassung des Gleichnisses von den Jungfrauen weicht vom kanonischen Text ab. In H 4, 6—7 spricht Symeon von der Heiligung des Geistes, die als etwas der menschlichen Natur Fremdes von den klugen Jungfrauen erstrebt wird<sup>11</sup>. Symeon faßt als Skopus des Gleichnisses, daß der Asket um die völlige Begnadung mit dem Geist — hier symbolisiert durch das Öl — kämpfen muß.

Vergleichen wir jetzt die Abweichungen vom kanonischen biblischen Text bei Symeon mit den soeben festgestellten in der *Epistula apostolorum*. Sind es andere, ähnliche oder gar dieselben?

Der bei Mt 25 nicht vorhandene Begriff *υμῶν* begegnet wieder. Die fünf klugen Jungfrauen sind durch das Öl, das die Gnade des Geistes bedeutet, befähigt, in das »Brautgemach« einzutreten zum himmlischen Bräutigam, während die fünf törichten vom »Brautgemach« ausgeschlossen sind (31, 89—97). — Ebenfalls sind hier die klugen Jungfrauen nicht nur Gespielinnen, sondern selbst Bräute des Bräutigams, Christus; von den törichten wird gesagt, daß sie durch weltliche Fesseln gehindert sind, dem himmlischen Bräutigam Liebe entgegenzubringen. — Die dritte Abweichung vom kanonischen Text ist nicht minder in Symeons Fassung des Gleichnisses vorhanden: Auch hier sind die klugen wach geblieben, während nur die törichten

<sup>9a</sup> H 15, 47 (ed. Dörries-Klostermann-Kroeger PTS 4, Berlin 1964, 154, 665), Logos 28, 2 (ed. Klostermann-Berthold TU 72, Berlin 1961, 164/5) und Großer Brief (ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leiden 1954, 275, 2ff.).

<sup>9b</sup> = Cod. Vat. Gr. 694 fol. 227, 6v bis 228, 7r. Regest bei H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, TU 55, 1, Leipzig 1941, 249 ff.

<sup>10</sup> In der oben Anm. 9a angeführten neuen Edition S. 31f. Eine andere Redaktion der uns interessierenden Stelle haben die sogenannten *Opuscula* besorgt, eine im kirchlichen Altertum stark verbreitete Sammlung von 150 Kephalaia des »Makarius«; vgl. Migne SG 34, 893 A. Die *Opuscula* gehen auf die Logossammlung von W zurück (= Cod. Vat. arab. 84), s. Dörries, *Symeon* 419. Sie liegt neuerdings nicht nur in arabischer, sondern auch in der griechischen Fassung der Handschrift L vor (= Cod. Lawra 168). Die eigentümliche Auslegung von Mt 25 1-13, die wir in B 49 finden, wiederholt sich dort in L 5 fol. 173r.

<sup>11</sup> Da die Sammlungen B und W (L) noch nicht ediert sind, wurde H zugrunde gelegt. Die sich in jenen Sammlungen findenden und für uns hier entscheidenden Worte des gegenüber H mit Sicherheit ursprünglichen Langtextes hat Dörries im Apparat angemerkt (zu 32, 110). Auch die *Opuscula* haben die ursprüngliche Fassung bewahrt, *Opusc.* 5, 4 (MSG 34, 893 A).

einschließen. — Es nimmt nicht wunder, wenn schließlich die vierte Abweichung ebenfalls wiederkehrt: Nicht die Tür wird geschlossen wie in Mt 25 10, sondern von den törichten heißt es, daß sie vom Brautgemach »ausgeschlossen« sind: τοῦ νυμφῶνος τῆς βασιλείας ἀπεκλείσθησαν (31, 96). Der Ruf Jesu in der Epistula apostolorum: »Wer ausgeschlossen ist, der ist ausgeschlossen«, kehrt zwar in dieser Schärfe nicht wieder, aber die Frontstellung ist doch entsprechend: Die Epistula zog anhand allegorischer Auslegung des Gleichnisses die Grenze zwischen gnostischer Irrlehre und apostolischem Christentum — für Symeon sind die müde gewordenen Vertreter eines gegnerischen Mönchtums in ihrer Laschheit und Selbstgerechtigkeit eingeschlafen und so vom himmlischen Brautgemach Ausgeschlossene, während das wahre Christentum nur von solchen vertreten wird, die die Gnadengabe des Geistes als das Öl in ihren Gefäßen tragen. — Es wird deutlich, daß Symeon aus der Erfahrung einer heftigen Auseinandersetzung zwischen diesem gegnerischen und seinem messalianischen Mönchtum spricht<sup>12</sup>.

Wenn wir so weit schon eine Ähnlichkeit der Abweichung des Gleichnisses vom kanonischen Text in der Epistula apostolorum und bei Symeon feststellen können, möchte bald die Vermutung aufkommen, daß Symeon vielleicht jene frühchristliche Schrift kannte oder daß mindestens beiden eine uns bislang unbekannt Fassung des Gleichnisses von den Jungfrauen vorlag, die jene Eigenheiten enthielt. Doch wie steht es schließlich mit jener merkwürdigen Gegenüberstellung von Begriffen, aufgeteilt auf die beiden Gruppen von je fünf Jungfrauen, zumal mit den Begriffen σύνεσις, γνῶσις, ὑπακοή, ὑπομονή und ἔλεος auf der Seite der törichten Jungfrauen, die in der Epistula so schwer zu begreifen sind?

Auch hier werden wir von Symeon nicht enttäuscht: H 4, 7 beginnt mit den Worten: »Wenn die fünf geistigen Sinne der Seele — αἱ πέντε λογικαὶ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς — die Gnade von oben und die Heiligung des Geistes empfangen, sind sie wahrhaft kluge Jungfrauen . . . ; wenn sie jedoch ausschließlich in ihrer Natur verharren, werden sie für töricht befunden und sind als Kinder der Welt erwiesen« (32, 110—114). In dem ausführlicheren Text der Vorlage werden die πέντε λογικαὶ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς genauer bestimmt. In B 49 (fol. 228, 5r) heißt es nämlich: αἱ γὰρ πέντε αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς· σύνεσις, γνῶσις, διάκρισις, ὑπομονή, ἔλεος . . . Es sind dieselben Begriffe in derselben Reihenfolge<sup>12a</sup> wie in der Epistula apostolorum!

<sup>12</sup> Vgl. Dörries, Symeon v. M. 253.

<sup>12a</sup> Die koptische Übersetzung hat zwar die Reihenfolge »Erkenntnis, Einsicht . . .«; da aber alle Makariustexte (B 49, L 5 und Opusc. 5, 4) mit der vom Äthiopen gebotenen Reihenfolge übereinstimmen, kann diese als ursprünglich angenommen werden. Sonst habe ich immer die koptische Übersetzung vorgezogen.

Nur eine Ausnahme: Symeon hat an der Stelle der ὑπακοή die διάκρισις. Doch die Übereinstimmung ist im übrigen so auffällig, daß nunmehr eine enge Beziehung Symeons zu der Epistula apostolorum kaum ausgeschlossen werden kann.

Für jene anderen Eigenheiten in der Auslegung des Gleichnisses mögen sich hier und da vielleicht Belege finden lassen. So begegnet uns die spiritualisierende Allegorisierung des Hochzeitshauses als Brautgemach im syrischen Bereich des öfteren<sup>13</sup>. Doch für jene Begriffsparallelität konnte eine Durchsicht aller mir verfügbaren altkirchlichen Auslegungen von Mt 25 1-13 keinen weiteren Beleg erbringen. Gewiß weist die Deutung Symeons Unterschiede auf. So werden die fünf klugen Jungfrauen nicht mit Namen belegt. Statt dessen erscheint der Empfang der χάρις und des ἀγιασμός τοῦ πνεύματος als Kriterium, ob sich die Angeredeten zu den klugen rechnen dürfen. Aber das stellt die im übrigen beobachtete Verwandtschaft in der Auslegung des Gleichnisses nicht in Frage. Gerade die Tatsache, daß derselbe Katalog von fünf Begriffen in jener frühchristlichen Schrift, allegorisch angewandt auf die törichten Jungfrauen des Gleichnisses, bei Symeon wiederkehrt — in derselben Reihenfolge und in der Exegese derselben Bibelstelle — kann nicht Zufall sein. Wir können feststellen: Symeon stand mit der Epistula apostolorum in einer Tradition, vielleicht hat er sogar die Epistula selbst gekannt.

Einer direkten Ableitung Symeons von der Epistula an dieser Stelle steht jedoch entgegen, daß Symeon in seinem Katalog von fünf Begriffen διάκρισις statt ὑπακοή liest. Eine Abhängigkeit wäre wohl trotzdem möglich, wenn Symeon, das Schema leicht korrigierend, selbst diese Änderung vorgenommen hätte. Das kann aber nicht der Fall sein. Denn hier wird διάκρισις in einem Sinne verwendet, der dem sonst von Symeon gemeinten unähnlich ist: Hier ist διάκρισις wertneutral, ja kann sogar ein Attribut der törichten Jungfrau sein. Mangel oder Teilhabe am Geist entscheidet allein über ihren Wert. Andererseits zählt im Großen Brief (ed. Jaeger, Two Red. W. 274, 1—275, 9) διάκρισις mit ἀγάπη, ταπεινοφροσύνη, ἀπλότης und ἀγαθότης gerade zu den Geistfrüchten, die von der klugen Jungfrau ge-

<sup>13</sup> A. Vööbus verweist auf die Zitationen von Mt 25 10 bei Ephräm, Aphraat, Balai und anderen, ferner auf alte armenische Evangelienüberlieferung (Studies in the History of the Gospel Text in Syriac, CSCO 128, Subsidia t. 3, 1951, 111). Kassian, der vom *thalamum* spricht (*Collationes Patrum* 22, 6, ed. Pichery, Sch 64, 125) ebenso wie schon der *Liber graduum* (ed. Kmosko 514) und Jakob von Edessa (Hexaameron, ed. Vaschalde CSCO 97, 300), schließlich Theodoret von Kyros (*Graecorum affectionum curatio* XI, 62; ed. Canivet, Sch 57, 412, 12—15) sind weitere Belege für diese außerkanonische Überlieferung von Mt 25 10. Gregors von Nyssa Auslegung des Gleichnisses in »*De instituto christiano*«: τοῦ ἄνω νομοφώνος τὸς ἀθλίως ἀπέκλεισεν (ed. Jaeger, VIII, 1, 83, 11) erklärt sich aus der Abhängigkeit vom Großen Brief Symeons (ed. Jaeger, Two Red. W. 275, 6); vgl. G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, VigChr 18, 1964, 233 und R. Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer, PTS 8, 168, 959<sup>a</sup>.

bracht werden. Auch zu Anfang unserer Homilie (H 4) gibt Symeon der διάκρισις alles andere als einen wertneutralen Sinn; sie ist dort als »Schöpfungsmitgift« eine Voraussetzung des wahren asketischen Bemühens. In H 29, 6 ist sie mit γνῶσις und σύνεσις eine εὐεργασία θεοῦ. Deshalb legt sich nahe, daß Symeon mit den πέντε λογικὰ αἰσθήσεις eine ihm überlieferte Schulterminologie aufnimmt. Der Ursprung dieser Terminologie liegt zwar kaum in der Ep. ap. selbst, wohl aber in ihrer unmittelbaren Umgebung.

Symeon kam aus Mesopotamien<sup>14</sup>. Sollte nun nicht auch die Epistula apostolorum in jenem Raum entstanden sein, zumal in der Forschung Mesopotamien von Anfang an mit zur Debatte stand? Die bewegte Diskussion über die Herkunft dieser frühchristlichen Schrift hat ein neues Argument erhalten. Ägypten oder Syrien/Kleinasien wurden vermutet, wobei bekanntlich zu Syrien auch Mesopotamien zu zählen wäre. Duensing hatte einmal den Wunsch geäußert, man möge die Epistula »in die kirchliche Entwicklung einer bestimmten Gegend als Geschichtsquelle einreihen können«, und er sah sich zu dem Nachsatz genötigt: »Das wird vorerst nicht geschehen können«<sup>15</sup>. Doch sein Wunsch, meine ich, ist hiermit in Erfüllung gegangen. Die eigentümliche Ausdeutung von Mt 25 2 in der Epistula apostolorum wiederholt sich, leicht abgewandelt, rund zweihundert Jahre später bei dem Messalianer Symeon, der in Mesopotamien zu Hause war. Es ist gut möglich, daß ebendort, vielleicht im später syrischen

<sup>14</sup> Daß die messalianische Bewegung in Mesopotamien ihren Ursprung hat, ist hinlänglich bezeugt. L. Villecourt hatte einst den Beweis erbracht, daß die Schriften des Ps. Makarius von einem Messalianer verfaßt sind, da sich in ihnen im Wortlaut ganze Sätze der Ketzerlisten gegen diese Häresie finden (vgl. Dörries, Symeon v. M. 3 und ders.: Urteil und Verurteilung, ZNW 55, 1964, 78—94; wieder abgedruckt in: Wort und Stunde, Göttingen 1966, 334—351). Die Schriften des Ps. Makarius haben in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht nur weithin einen Symeon zum Verfasser, sondern in der stark verbreiteten Sonderüberlieferung von H 22 sogar einen sonst unbekanntem »Symeon von Mesopotamien«. Weil es wirklich einen Messalianerführer namens Symeon gab (vgl. Theodoret h. e. IV, 11, 2 und haer. IV, 11, 23), ist die von W. Strothmann vollzogene Identifikation des Ps. Makarius mit diesem Symeon von Mesopotamien gut begründet (Die arabische Makariustradition, Diss. Theol. Göttingen, 1934, 23ff.). — Textliche Indizien weisen außerdem in den syrisch-mesopotamischen Raum: der Gebrauch des Monatsnamens Xanthikos-April zur Bezeichnung des ersten Monats in H 5, 9 (ed. Dörries-Klostermann-Kroeger 61) und der in H 12, 14 zweifellos beschriebene obere Euphrat, der im Winter zufriert (vgl. Dörries, Symeon v. M. 254, 4). — Für die Herkunft des Symeon/Makarius aus Mesopotamien haben neuerdings zwei Gelehrte unabhängig voneinander auch die Tatsache hervorgehoben, daß die Eigenart der Bibelzitate syrisches Gepräge aufweist. Vgl. A. Baker, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas, VigChr 18, 1964, 215—225 und G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, ebd. 226—235.

<sup>15</sup> In einer Besprechung von C. Schmidts Monographie, Gött. Gel. Anz. 184, 1922, 251.



Edessa, auch die ursprüngliche Heimat der Epistula zu suchen ist<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Daß in Edessa die Hochburg der Messalianer war, bezeugen Philoxenus von Mabug, Theodoret von Kyrus und Photius (vgl. die von M. Kmosko zusammengestellten äußeren Zeugnisse: *Patrologia Syriaca* I, 3, *Appendix* I, Paris 1926): Der Patriarch Flavian von Antiochien hatte sie nach dem Bericht des Theodoret zur Verurteilung aus Edessa heranschaffen lassen; Photius bezeichnet Eustathius von Edessa als ein Haupt der Messalianer. Es ist nun durchaus erwägenswert, ob auch die Ep. ap. aus jenem Raum stammt. Es ließen sich ja über die hier festgestellten Beziehungen hinaus sogar weitere Verwandtschaften zwischen Ep. ap. und Symeon ausfindig machen: 1. Die spezifische »Theologie der Hoffnung« jener frühchristlichen Schrift; vgl. 17/28 und 32/43, die Verheißungen von 19/30 und 21/32, die Zusage einer totalen Befreiung vom Bösen in 28/39 und die Verheißung der »Vollkommenheit« in 29/40 — alle diese Züge begegnen beim Messalianertheologen wieder. 2. Die spezifische Gemeindefrömmigkeit. Duensing hatte gemeint: »Die Anschauungen des Verfassers mögen in demselben Sinne und in derselben Begrenzung gemeinchristlich genannt werden, in denen wir etwa Tersteegens Lieder trotz ihres stark mystischen Einschlags als gemeinevangelisch ansprechen können« (Gött. Gel. Anz. 184, 1922, 247), und Hornschuh schreibt, unser Verfasser sei »der Exponent einer ‚Brüdergemeinde‘, in der ‚Herz und Herz vereint zusammen‘ sind« (a. a. O. 97). — Ohne weiteres ließen sich solche Vergleiche auch auf Symeon übertragen. 3. Das Fehlen eines kirchlichen Amtsbegriffes (vgl. Hornshuhs Argumentation gegenüber Poschmann a. a. O. 124). Statt kirchlicher Ämter gibt es nur die Bruderschaft aller. »Zur Gemeinschaft, die sich als eine ecclesiola in ecclesia versteht, rechnen sich ‚die, die den Herrn Jesus lieben‘ . . . weder Priester und beamtete Theologen noch ‚Laien‘, sondern nur Brüder« (a. a. O. 97). — Auch das »wahre Christentum« Symeons ist eine allgemeine ἀδελφότης ohne kirchliche Ämter, Kirche ohne Institutionen. 4. Der Protest gegen ein offizielles Namenchristentum, vgl. 36/47: »an meinen Namen glaubend, haben sie das Werk der Sünder getan«, und von den törichten Jungfrauen wird gesagt: »Diese haben geschlafen unter denen, welche geglaubt und mich bekannt haben« (43/54). — Auch Symeons Messalianer protestieren gegen eine offizielle Kirche; für sie ist Geistfrömmigkeit entscheidend, nicht das dogmatisch korrekte Glaubensbekenntnis: <πάντες Χριστιανούς νομίζουσιν ἑαυτοὺς εἶναι δια τὴν ὁμολογίαν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἢ καὶ δι’ ὀλίγας τινὰς ἀρετὰς, ἀλλὰ οἱ ἀληθινοὶ Χριστιανοὶ ὀλίγοι εἰσίν, οἱ πνεύματι ἀγίῳ πλούσιοι . . . οἱ οὐχ ὁμολογίᾳ καὶ ψιλῇ πίστει ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος τὸν Χριστιανισμὸν κερτημένοι> (Logos 7, ed. Klostermann-Berthold, 34, 20ff.).

Zu Edessa paßt auch die Beobachtung, daß dort die Christen schon im 2. Jh. staatlich geschützt waren; nur zeichnete sich dieses offizielle Christentum aus durch starken Gnostizismus (vgl. das erste Kapitel bei W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl., 1964). Hier konnte der Valentinianer Bardesanes ungehindert wirken. Im syrischen Antiochien besaß die kleine Schar der antignostischen rechten Christen, der später sogenannten »Palutianer«, im Protest gegen die gnostisierende offizielle Kirche befindlich, ihren geistlichen und materiellen Rückhalt. Dazu paßt auch der sehnsüchtige Ruf in der Ep. ap.: »Siehe, aus dem Lande Syrien will ich zu rufen anfangen ein neues Jerusalem« (33/44). Auch Hornschuh konnte sich einem Hinweis auf Edessa nicht entziehen: »Die

Unser Ergebnis liefert außerdem einen weiteren Beleg für den von Alfred Baker und Gilles Quispel mit reichem Material begründeten Nachweis, daß Symeon das Evangelium in außerkanonischer Gestalt vertraut war<sup>17</sup>.

Situation dieser Schar von ‚Rechtgläubigen‘ gleicht in etwa der der ‚Palutianer‘ in Edessa gegen Ende desselben Jahrhunderts« (a. a. O. 97). — Es wäre übertrieben, wollten wir Symeons Messalianer theologisch ableiten von den Frommen der Ep. ap. Dazu sind andererseits die Unterschiede zu groß (s. u. Anm. 35). Nur sind manche verwandte Züge ins Auge fallend, so daß auf denselben, nämlich edessenischen, Genius loci geschlossen werden kann. — Die syrisch-edessenische Theologie Symeons, in der sicherlich noch manche urchristlichen Kräfte lebendig waren, wurde schließlich zu Ende des 4. Jhs in der Reichskirche heimisch. Gregor von Nyssa hat als Freund der Messalianer im besonderen daraufhin gewirkt, wie ich nachgewiesen zu haben meine (Gregor von Nyssa und die Messalianer, PTS 8, 1968).

<sup>17</sup> Vgl. die oben am Schluß von Anm. 14 zitierten Aufsätze. Aus der Zitation von außerkanonischen Bibelstellen bei Symeon und anderen darf aber nicht gleich auf Abhängigkeiten geschlossen werden. Baker hat auffallend viele Evangelienstellen gefunden, die Symeon mit dem Thomasev. in derselben Weise zitiert (Logoi 3, 27, 46, 86, 89). Ein Agraphon aus dem Schlußteil des Großen Briefes (ed. Jaeger, Two Red. W. 282, 14) fand Baker in der »Syrischen Didaskalia« wieder (übers. von H. Achelis und J. Flemming, TU 25, 2, Leipzig 1904, 74, 22; vgl. A. Baker, Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa, VigChr 20, 1966, 229). Quispel vervollständigte die Sammlung (Thomasev. L. 8, 97, 112), und er konnte sogar ein Agraphon von Thomasev. 113 bei Symeon wiederfinden (B 35, vgl. Dörries, Symeon v. M. 224, 3). Nicht nur die Beobachtung derselben Zitierweise u. a. auch im *Liber Graduum*, in den Pseudo Klementinen, bei Hippolyt und Euagrius verwehrt uns aber, der These Quispels ohne weiteres zuzustimmen, »that Macarius most probably knew the Gospel of Thomas« (a. a. O. 227). Auch die in diesem Aufsatz festgestellte Nähe zur Ep. ap. legt nahe, daß Symeon eher mit Antignostikern in einer Tradition steht. Darum bleibt unbewiesen, »daß Makarius das Thomasevangelium gekannt und ausgiebig benutzt hat« (G. Quispel, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Suppl. to Novum Testamentum 15, 1967, 22), vielmehr ist nur der Schluß erlaubt, daß Symeon/Makarius und der antignostische Verfasser der Ep. ap. dasselbe Evangelium in der Hand hatten wie der Verfasser des gnostischen Thomasevangeliums. Sie haben insgesamt, Gnostiker wie Antignostiker, gleichsam dieselbe Bibliothek benutzt. An einer Stelle läßt sich Quispels These sogar klar widerlegen: Sein Hauptbeleg ist Thomasev., L. 75: »Jesus sagte, viele stehen an der Tür, aber die Einsamen sind es, die ins Brautgemach eingehen werden.« Quispel schreibt dazu: »Makarius hat das Wort des Thomasevangeliums gekannt, wie das wiederholte Vorkommen der Variante  $\nu\mu\phi\omega\nu$  bezeugt« (a. a. O. 27). Er führt eine Stelle des Großen Briefes des Symeon/Makarius an, wo es von den tōrichten Jungfrauen heißt:  $\nu\mu\phi\omega\nu\varsigma$  ἀπεκλείσθησαν (s. o. Anm. 9a; auch die hier behandelte Stelle aus H 4 kann genannt werden). Während das Wort ἀπεκλείσθησαν Symeons keine Entsprechung im Thomasevangelium hat, steht es jedoch zusammen mit  $\nu\mu\phi\omega\nu$  in der Ep. ap.: die tōrichten sind »Ausgeschlossene«. Deshalb legt sich aufgrund dieser Stellen eher eine Beziehung Symeons zur antignostischen Ep. ap.

Unbeantwortet ist noch die Frage, warum die Epistula gerade die Begriffe σύνεσις, γνώσις, ὑπακοή, ὑπομονή und ἔλεος mit dem Verdikt »tōricht« belegt. Manfred Hornschuh hat in einer jüngst erschienenen Studie mit gelehrter Umsicht eine Fülle von Material aus der religionsgeschichtlichen Umwelt zusammengetragen und den Nachweis erbringen wollen, es handele sich hier um eine Umformung gnostischer Sophia-Lehre<sup>18</sup>; die so bezeichneten Jungfrauen seien »vollkommen negativ« gewertet. Er vermutet, die fünf seien metaphysische Hypostasen, deren Namen auf eine anfänglich positive Wertung hindeuten, die aber im Laufe allmählicher Entwicklung zu dämonischen Mächten depotenziert wurden. Doch konnte Hornschuh, wie er selbst gesteht, keine überzeugende gnostische Analogie für eine angebliche Gegenüberstellung der Weisheit in zwei Gruppen von Begriffen beibringen, besonders fehlt bei ihm der Nachweis, ὑπακοή, ὑπομονή und ἔλεος hätten in der Gnosis ihren Platz auf seiten der gefallenen Sophia. Immerhin hat Hornschuh mit dem Hinweis auf gnostische Spekulationen wohl den richtigen Weg gewiesen.

In der Tat kann nämlich ein genauerer Blick auf Symeons Darstellung und auf die Auslegung des Gleichnisses in gnostischer Literatur weiterhelfen, um, wie mir scheint, eine wirklich plausible Antwort zu finden:

Symeon nennt die fünf Begriffe πέντε λογικὰ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς. Es sind also die fünf intelligiblen Sinne im Gegensatz zu den fünf natürlichen: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Nun finden wir bei den Gnostikern Theodot und Herakleon eine Auslegung von Mt 25 1ff., wonach die dem natürlichen Sein verhafteten Psychiker den tōrichten und die Pneumatiker den klugen Jungfrauen gleich sind<sup>19</sup>. Ja, Tertullian bezeugt in seiner Schrift *De anima*, die Valen-

als zum gnostischen Thomasevangelium nahe. Die Behauptung Quispels, »daß das Thomasevangelium eine Art von Heiliger Schrift der Messalianer war« (a. a. O. 23), erübrigt sich also ebenso wie der Versuch, den Messalianertheologen zu einer Ehrenrettung dieser gnostischen Frühschrift zu gebrauchen; vgl.: »Nobody has ever said that Makarios was a Gnostic. Then neither is the Gospel of Thomas« (Gnosticism and the New Testament, VigChr 19, 1965, 70). — Allerdings würde es sich lohnen, der Frage nachzugehen, wo die Ursprünge der für Gnostiker und Antignostiker gemeinsamen außerkanonischen Evangelienüberlieferung liegen. In diesem Zusammenhang sollte auch die Vermutung H. C. Puechs beachtet sein, wonach das Thomasevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt »orthodox« gewesen wäre und uns in der berühmten Handschrift von Nag Hamâdi nur eine spätere gnostisch »heterodoxe« Fassung vorliegen würde (Hennecke-Schneemelcher I, 222).

<sup>18</sup> Studien zur Epistula Apostolorum, PTS 5, Berlin 1965, 21—29. Die Darlegungen über Mt 25 in der Ep. ap. hatte Hornschuh schon früher veröffentlicht: Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula apostolorum, ZKG 73, 1962, 1—8.

<sup>19</sup> Exc. ex. Theod. 86 (Clemens Alex. Strom. ed. Staehlin III, 133, 8ff.) und Herakleon im Orig. comm. in Joh 13 31 (Origenes IV, ed. Preuschen, 257, 9—19). Vgl. C. Barth,

tinianer hätten das Gleichnis in der Weise allegorisiert, daß die fünf törichten Jungfrauen den fünf natürlichen Sinnen — *sensus corporales* — und die fünf klugen den intelligiblen Kräften — *vires intellectuales* — entsprechen. Tertullian meint, die valentinianischen Gnostiker hätten sich durch solche Unterscheidung Plato und damit antikeidnischem Denken ausgeliefert (*De anima* 18, 4)<sup>20</sup>. Es ist nahelegend, wenn wir in diesen fünf *intellectuales vires* bei den Gnostikern, die dort den fünf *sensus corporales* gegenübergestellt sind, die fünf λογικὰ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς Symeons und der Epistula wiedererkennen, zumal gerade die Epistula sich mit einem gnostischen Gegner auseinandersetzt und deshalb auch gnostische Terminologie aufweist. Während diese intelligiblen Sinne in der Gnosis — also allem Anscheine nach: Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld und Barmherzigkeit — klug genannt werden, bezeichnet sie die Epistula als töricht. Die Antithese mußte den gnostischen Leser der Epistula schockieren und in höchstem Maße herausfordern: Eure klugen Jungfrauen sind in Wahrheit töricht! Was nützt euch, daß ihr euch auf die intelligiblen Sinne σύνεσις, γνώσις usw. beruft. Wirkliche Kennzeichen wahren Christentums sind »Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung«. Die an sich positiven Tugenden des Gnostikers kehren sich doch im Angesicht biblisch-apostolischer Botschaft in ihr Gegenteil.

Die allegorische Anwendung der fünf klugen bzw. törichten Jungfrauen auf die fünf Sinne entspricht freilich alter Gepflogenheit. Von Origenes bis hin zu Bernhard von Clairvaux und dem deutschen Minnesang begegnen wir dieser Tradition. Nicht nur Mt 25 2, sondern die verschiedensten Bibelstellen mit der Fünzfzahl mußten für solche Allegorese herhalten. So fand Hieronymus in den fünf Städten Ägyptens von Jes 19 18 die fünf Sinne wieder, Origenes und Augustin in den fünf Männern der Samariterin von Joh 4 18 und ersterer ein andermal in den fünf Amoriterkönigen von Jos 10 5<sup>21</sup>. Der Gedanke dient fast nur der Paränese. So entnehmen z. B. Pseudo-Theophilus<sup>22</sup> und Caesarius von Arles<sup>23</sup> dem Gleichnis von Mt 25 den moralischen Appell, die fünf natürlichen Sinne zum rechten Einsatz in der Nachfolge Christi zu bringen.

---

Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, TU 37, 3, Leipzig 1911, 63 und W. Förster, Von Valentin zu Herakleon, Gießen 1928, 24f. — Barth zeigt, wie der Gnostiker seinen Wunsch nach Allegorisierung besonders an den Gleichnissen erfüllte (a. a. O. 59ff.).

<sup>20</sup> Ed. J. H. Waszink 24, 26—34. Kommentar zur Stelle S. 259.

<sup>21</sup> Vgl. Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France, 1857, 884f. und Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Artikel αἰσθησις, Fasc. 1, 52. Zur Auslegungsgeschichte bietet auch einiges Material die Studie von H. Heyne, Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, 1922, 39ff. Herrn Professor Jeremias, Göttingen, habe ich für diesen Hinweis zu danken.

<sup>22</sup> Ed. Otto, Corpus apologet. Chr. VIII, 299.

<sup>23</sup> Serm. 155, 1 (ed. Morin 632f.).

Differenzierender gehen jene vor, welche die natürlichen Sinne durch fünf »geistliche« Sinne ergänzen. Schon die Stoa hatte so unterschieden<sup>24</sup>. Diese in der Forschung sogenannte Theologie der »sens spirituels« haben ebenfalls manche Väter zur Interpretation nun der fünf klugen Jungfrauen benutzt, hier eindeutig im Gefolge des Origenes<sup>25</sup>. So meint Didymus, es käme allein auf die inneren αἰσθήσεις an: erleuchtete Augen, die εὐδία Χριστοῦ, das ἀψασθαι καὶ ψηλαφῆσαι τοῦ τῆς ζωῆς λόγου usw.<sup>26</sup>.

Die fünf intelligiblen Sinne, wie sie in solcher Tradition als ein beliebtes Theologumenon Verbreitung besonders bei Mystikern fanden, sind aber von den πέντε αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς in der Epistula apostolorum und bei Symeon radikal unterschieden. Denn hier handelt es sich um die spezifisch festgelegten Begriffe σύνσεις, γνώσις, ὑπακοή (bzw. διάκρισις), ὑπομονή und ἔλεος. Jene Lehre der »sens spirituels« hat dagegen die natürlichen Sinne ins Mystische vertieft; nach ihr soll der Christ die Welt der reinen Sinnlichkeit zugunsten eines »geistlichen« Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens und Fühlens verlassen<sup>27</sup>.

Es ist eine umstrittene Frage, ob es sich bei den fünf törichten Jungfrauen in der Epistula apostolorum um Tugenden oder Personen handelt. Carl Schmidt war der ersten Ansicht<sup>28</sup>. Bernhard Poschmann hat sich ihm hierin angeschlossen<sup>29</sup>. Manfred Hornschuh wandte da-

<sup>24</sup> Vgl. Nemesius, *De nat. hom.* p. 96, ed. von Arnim, *Stoicorum veterum fragm.* I 39.

<sup>25</sup> Ausführliche Darlegung bei K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAsc. Myst. 13, 1932, 113—145. Vgl. außerdem J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 1944, 222ff.

<sup>26</sup> In Zachariam III, 62 (ed. Doutreleau SCh 84, 648).

<sup>27</sup> K. Rahner hatte in seinem Aufsatz (s. o. Anm. 25) auch unsere Stelle aus H 4, 6—7 des Ps. Makarius erwähnt. Er möchte sie im Zusammenhang der gängigen Doktrin von den intelligiblen Sinnen erklären. Aber nirgends im Text werden »Yeux du cœur«, ein »lumièrè divine« oder »yeux spirituels« genannt, wie man aus Rahners Darlegung entnehmen muß. Es gibt keinen Grund, Symeons πέντε αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς in einer »dépendance médiante par rapport à Origène« zu sehen (a. a. O. 143). Rahner konnte allerdings, weil die Handschrift B noch nicht bekannt war, nicht wissen, daß die nähere Bestimmung der fünf intelligiblen Sinne durch fünf verschiedene theologische Begriffe bei Symeon ursprünglich sind. Er fand diese zwar an der bekannten Stelle der *Opuscula* (5, 4 = MSG 34, 893 A) und meinte, sie seien »explications« des Symeon Logothetes im 10. Jh., »qui en modifient totalement l'aspect« (a. a. O. 144). Aber uneingedenk derselben Begriffskette in den H eindeutig vorausgehenden Texten darf unterdessen auch als widerlegt gelten, daß die *Opuscula* eine Bearbeitung makarianischer Exzerpte durch Symeon Logothetes sind. Vgl. W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, 27—29. Andernorts, in H 28, 5 (ed. Dörries, Klostermann, Kroeger 233), spricht Symeon allerdings auch einmal von ὀφθαλμοὶ ἐνδοτέροι und einer ἀκοή ἐνδοτέρα. Doch außer dem Sehen und Hören findet dort eine Allegorisierung der übrigen drei Sinne nicht statt. Rahners Behauptung gilt also, wenn nicht für H 4, 6—7, so doch unter solcher Einschränkung für H 28, 5. — R. Wetzel (Tübingen) bereitet eine umfassende Auslegungsgeschichte von Mt 24/5 als Dissertation vor.

<sup>28</sup> A. a. O. 136ff.

<sup>29</sup> *Poenitentia secunda*, 1940, 107.

gegen ein<sup>30</sup>, aus dem Text ergäbe sich »zwingend, daß mit den töricht-ten Jungfrauen nicht die Tugenden gemeint sind, die in den falschen Christen geschlafen haben, sondern die falschen Christen selbst<sup>31</sup>«. Sofern der Verfasser gegen eine Gnosis valentinianischer Prägung polemisiert, wäre in der Tat denkbar, daß der gnostische Gegner sich selbst mit seinen Tugenden identifiziert hat. Doch die Frage bleibt unbefriedigend beantwortet.

Allerdings war wohl kaum die Meinung des Verfassers, die Gegner möchten Einsicht, Erkenntnis usw. nicht einschlafen lassen, also sie nicht vernachlässigen<sup>32</sup>, auch beabsichtigte er wohl nicht eine reine Paränese, wobei den Gnostikern vorgehalten würde, ihre Existenz stünde »im Widerspruch zu ihrem Namen«, wie Hornschuh vermutet<sup>33</sup>: »sie nennen sich ‚Gnostiker‘, Erkennende, sind aber in Wahrheit ‚töricht‘ und ohne Erkenntnis.«

Unter Berücksichtigung jener Tertullianstelle aus *De anima* wollte die Epistula gerade nicht zu einer wahren Gnosis auffordern. Vielmehr müssen wir jetzt zu dem Ergebnis kommen, daß der Verfasser seinen Glaubensgenossen eine Orientierungshilfe geben wollte, wo die Trennungslinie zwischen Orthodoxie und Irrlehre verläuft: Die Irrenden gehören zur großen töricht-ten Menge der Namenchristen, die zwar »glauben und bekennen«, die darum aber noch nicht rechthgläubig sind. Denn sie betonen Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld und Barmherzigkeit vorrangig und haben so das Heil verwirkt. Kennzeichen orthodoxen Christentums sind dagegen vor allem anderen Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung. Es versteht sich von selbst und mußte den Gegner um so schwerer treffen, daß die Epistula apostolorum die gnostische Position nicht einfach auf den Kopf stellte, indem auf einmal die fünf natürlichen Sinne zu klugen Jungfrauen ernannt wurden.

Nicht Paränese also, sondern Feststellung der reinen Lehre durch theologisches Differenzieren! Daß dabei Begriffe wie Einsicht, Erkenntnis und besonders Barmherzigkeit ihren guten Klang verloren, mußte der Verfasser um der im antignostischen Kampf nötigen klaren Aussage willen in Kauf nehmen.

Diese Deutung scheint mir nunmehr am ehesten die Meinung des Verfassers der Epistula wiederzugeben. Vielleicht läßt sich als eine Analogie anführen, daß auch Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben manchmal den doch unbegründeten Eindruck

<sup>30</sup> A. a. O. 123.

<sup>31</sup> Hornschuh legt dabei die im Vergleich zu Schmidts Übersetzung wohl richtigere von Duensing zugrunde.

<sup>32</sup> So die Meinung von Schmidt und Poschmann, s. o. Anm. 28 und 29.

<sup>33</sup> A. a. O. 28f.

erweckt — was die Gegner sattsam ausnützten —, als seien die »guten Werke« beseitigt.

Symeon von Mesopotamien stand in anderer Frontstellung als die *Epistula apostolorum*. Aber er kannte ihr Schema und hat es in seine Theologie umgesetzt. Sein Protest richtet sich gegen die Laschheit und Selbstgerechtigkeit von Mönchen, die in ihrem natürlichen Sein steckengeblieben sind (31, 92—96). Nur die Begnadung mit dem Geist als etwas der Natur Fremdem — τὸ ξένον τῆς φύσεως — kann aus törichten Jungfrauen kluge machen. Die fünf intelligiblen Sinne, die in der *Epistula apostolorum* den fünf Begriffen wahrer Frömmigkeit so betont gegenübergestellt sind, werden nur dann töricht genannt, wenn die Begnadung mit dem Geist ausbleibt. Für Symeon können also umgekehrt Einsicht, Erkenntnis, Unterscheidungsvermögen, Geduld und Barmherzigkeit sogar zu klugen Jungfrauen werden, sofern sie geistbegnadet sind (32, 110—112). So hätte der Verfasser der *Epistula apostolorum* nicht reden können, weil die fünf intelligiblen Sinne von seinen Gegnern als besonders heilig kanonisiert waren und er darum gerade gegen diese Überbewertung den Schlag führen mußte<sup>34</sup>. Wir stellen fest: Die antignostische Position ist beim Messalianertheologen nicht mehr so deutlich. Ihm dienen die ehemals gnostischen Wertbegriffe nur noch als ein Schulbeispiel, um an ihnen die totale Angewiesenheit des Asketen auf die Geistbegnadung zu demonstrieren. Während sie die *Epistula* bewußt abgewertet hatte, sind sie bei ihm für sich genommen wertneutral. Ihm kommt es allein auf den Geist an.

Aber uneingedenk der verschiedenen historischen Situation ist beiden gemeinsam die strenge Gegenüberstellung von Gnade auf der einen Seite — beim Verfasser der *Epistula* freilich vermehrt um Glaube, Liebe, Friede und Hoffnung — und rein menschlichen Tugenden auf der anderen Seite, darunter selbst so edle Begriffe wie Erkenntnis und Barmherzigkeit. Man kann sich des Eindrucks schwer

<sup>34</sup> Leider läßt sich nur indirekt aus Tertullian, *Ep. ap.* und Symeon erschließen, daß jene Kette von fünf intelligiblen Sinnen gnostische Terminologie ist. Die fünf Begriffe begegnen in dieser Aufreihung in gnostischer Literatur, soweit sie uns bekannt ist, nicht. Man könnte natürlich auf die fünf Glieder der Thomasakten hinweisen: »Komm, Ältester der fünf Glieder: des Verstandes, des Gedankens, der Einsicht, der Überlegung, des Urteils« (Hennecke-Schneemelcher II<sup>3</sup>, 319). Weil aber im griechischen Text (ed. Bonnet) keiner der Begriffe entsprechend wie im Katalog der *Ep. ap.* lautet und die Kennzeichnung als intelligible Sinne sowie die Bezugnahme auf Mt 25 fehlt, besteht kein Anlaß, direkte Beziehungen anzunehmen. Es ist darum auch eine offene Frage, ob die »fünf Glieder« des Manichäismus im Zusammenhang mit dieser von uns als gnostisch eruierten Konzeption gesehen werden dürfen.

erwehren, daß hier zwei Theologen, die in derselben antignostischen Tradition stehen — der eine von ihnen nur mehr rezeptiv —, das paulinische Thema der Rechtfertigung allein durch Gnade jeder in seiner Weise zur Sprache gebracht hätten, ohne doch bewußt auf Paulus Bezug zu nehmen<sup>35</sup>.

Andererseits offenbart sich uns nun im syrischen Raum eine Theologie, die sich neben den großen antignostischen Entwürfen eines Irenäus, Hippolyt und Epiphanius wohl sehen lassen kann. Diese syrisch-mesopotamische Orthodoxie konnte sich ja nicht ohne weiteres auf legitime apostolische Tradition oder auf kanonisierte Evangelien berufen. Denn dies alles, wie auch lehramtliche Autorität, wurde gerade von der sie umgebenden gnostischen und gnostisierenden Majorität beansprucht. Die Christen empfanden sich hier als orthodox bestätigt allein durch die vollzogene Transformation des lebendigen auferstandenen Christus in das eigene christliche Leben. Nicht von der Wirklichkeit oder, wie die Epistula sagt, »Fleischlichkeit« dieser Welt wollte man abstrahieren, sondern gerade in diese Wirklichkeit hinein sollte der auferstandene Christus konkretisiert werden. Darum ist für die Epistula eine Theologie ohne Bezug zum Leben »nichts-nutzige Lehre«. Die starke Betonung der Auferstehung des Fleisches korrespondiert mit diesem Gedanken. Der Verfasser legt Christus einen Weheruf in den Mund, der denen zugerufen wird, »die dies mein Wort und mein Gebot zum Vorwand benutzen, und auch denen, die auf sie hören, und denen, die sich entfernen vom Leben der Lehre«

<sup>35</sup> Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, daß Symeon die Gnade gerade als *ἀγισμός τοῦ πνεύματος* bestimmt, wogegen eine Pneumatologie in der Ep. ap. fehlt (vgl. G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 1956, 50). Symeon hat seinen Gedanken durch Allegorisierung des Öles im Gleichnis vom Mt 25 als *πνεῦμα* zum Ausdruck gebracht. Solche Exegese scheint, wenn man die Auslegungsgeschichte des Gleichnisses betrachtet, nur für Symeon typisch zu sein. Herr Deppe, Göttingen, macht mich freundlich darauf aufmerksam, daß Symeon der Neue Theologe Mt 25 ähnlich exegesierte wie der Messalianer Symeon. Auch für jenen ist die törichte Jungfrau gekennzeichnet als eine, die *μη ἔχων τὸ φῶς ἐν ἑαυτῷ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* (vgl. Katechese 33, ed. Krivocheine, SChr 113, 248, 10—16; 250, 31 ff.). Die Gleichsetzung Öl = Geist fehlt allerdings. — Es mag vorerst offen bleiben, ob Symeon von Mesopotamien mit seiner pneumatologisch bestimmten Exegese gnostische Tradition aufgegriffen hat. Dies könnte nämlich erwogen werden, wenn man die Identifizierung der klugen Jungfrauen mit »Pneumatikern« bei den Gnostikern Theodot und Herakleon bedenkt. Auffallend ist ja auch der Begriff *διάκρισις*, den Symeon unter den fünf intelligiblen Sinnen im Unterschied zur Ep. ap. aufführt. Hier ist er wertneutral gefaßt, aber andernorts (Großer Brief, ed. Jaeger, Two Red. W. 274, 1—275, 9) ist die *διάκρισις* mit *ἀγάπη*, *ταπεινοφροσύνη*, *ἀπλότης* und *ἀγαθότης* gerade eine Frucht des Geistes und also Kennzeichen für die kluge Jungfrau. Vielleicht hätte sich bei gewiß anderer Sinngebung ein Gnostiker ähnlich ausgedrückt (vgl. o. S. 103 f.).



(50/61). Darum werden Begriffe wie Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld und Barmherzigkeit als tote Abstraktionen der Gnostiker verworfen. Darum werden Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung als Konkretionen des auferstandenen Christus im Leben des Christen gefeiert. Den modernen Theologen stimmt nachdenklich, daß hier gerade eine *theologia resurrectionis* und nicht eine *theologia crucis* den allgemeingültigen Satz unterstreicht, daß die Wahrheit konkret ist.

Es wäre lohnend, im einzelnen das Problem genauer zu untersuchen. Immerhin ist beachtenswert, daß später auch Symeon jedes abstrakte Theologisieren verwirft und nun die Konkretion des πνεῦμα im Leben des Christen fordert<sup>36</sup>.

Zur Veranschaulichung seien zum Schluß die drei jeweils Mt 25 2 betreffenden Stellen im Wortlaut vorgeführt, zunächst nebeneinander Epistula apostolorum und Symeon, darunter Tertullian:

Ep. ap. 43. (54.)	Symeon/Makarius B49/H4, 7/ Opusc. 5, 4 (MSG 34, 893 A)
»Wer sind nun diese törichten?« Und er sprach zu uns: »Höret: Einsicht, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld, Barmherzigkeit. Diese haben geschlafen unter denen, welche geglaubt und mich bekannt haben.«	αἱ γὰρ πάντε λογικαὶ (H) αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς· σύνεσις· γνῶσις· διάκρισις· ὑπομονή· ἔλεος, ἔαν δέξωνται τὴν ἄνωθεν χάριν καὶ τὸν ἁγιασμόν τοῦ πνεύματος, ἀληθῶς παρθένοι φρόνιμοι τυγχάνουσι . . . εἰ δὲ εἰς τὴν φύσιν αὐτῶν μόνην ἀπομείνωσι, μωραὶ εὕρισκονται . . .

Tertullian über die Valentinianer  
(*De anima* 18, 4; ed. Waszink 24, 26—34)

Hinc (scl. von Plato) enim arripiunt differentiam corporalium sensuum et *intellectualium virium*, quam etiam parabolae decem virginum adtemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraverint, stultos videlicet, quia deceptui faciles, sapientes autem *intellectualium virium* notam expresserint, sapientium scilicet, quia contingentium veritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta; hoc enim sunt et aeones et genealogiae illorum.

Gnosis, Epistula apostolorum und Symeon von Mesopotamien befanden sich also in einer Tradition der Auslegung des Gleichnisses. Die ähnlich gerichtete Frontstellung beim Verfasser der Epistula und dem Messalianertheologen macht die tiefe Kluft zwischen diesen beiden auf der einen und gnostischer Theologie auf der anderen Seite

<sup>36</sup> Vgl. Symeons stereotype Formel von der Teilhabe am Geist ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει. Der völlige Geistbesitz wird auch an einer Stelle des Großen Briefes identifiziert mit der Wirklichkeit der Auferstehung Christi (ed. Jaeger, Two Red. W. 249, 1—6).

sichtbar<sup>37</sup>. Jeder von ihnen hat in seiner Weise, die Epistula bewußt, Symeon wohl schon in Unkenntnis des einstigen gnostischen Gegners, die durchaus biblischen Grund beanspruchende großartige Theologie der Gnostiker reduziert auf eine schlichte Norm, wie sie für sie die Apostel als wesentlich christlich überlieferten. Solche Reduktion darf wohl als ein Beispiel theologisch legitimer Sachkritik beurteilt werden.

Zusammenfassend seien als wichtigste Ergebnisse unserer Untersuchung festgehalten:

1. Epistula apostolorum und Symeon von Mesopotamien stehen in derselben exegetischen Tradition von Mt 25 1-13.

2. Die These, daß die Epistula ursprünglich aus Syrien-Mesopotamien stammt, erhält starkes Gewicht.

3. Die fünf Namen für die törichten Jungfrauen in der Epistula apostolorum — σύνεσις, γνῶσις, ὑπακοή, ὑπομονή, ἔλεος — sind die fünf intelligiblen Sinne der valentinianischen Gnosis.

<sup>37</sup> Unser Ergebnis zeigt deutlich, daß der hinter der Ep. ap. stehende Kreis sich gegen eine Lehre zur Wehr setzen mußte, die von einer Mehrheit und von einflußreichen und angesehenen Persönlichkeiten (vgl. 42/53) mit hohem theologischen Anspruch behauptet wurde. Es handelt sich mit großer Wahrscheinlichkeit um eine Gnosis valentinianischer Prägung, wie schon Hornschuh wahrscheinlich machte (a. a. O. 24f.). Freilich für diese Gegenüberstellung der törichten und klugen Jungfrauen konnte Hornschuh keine Parallele in der valentinianischen Gnosis finden (a. a. O. 27), weil er der Ep. ap. eine eigene antignostische Konzeption wohl weniger zutrauen mochte und darum hier nur eine unkritische Übernahme des gnostischen Systems vermutete, wenn er meint, es würden »die beiden Schicksalsstadien der unteren Sophia auf die beiden Gruppen verteilt«; hinter den ‚törichten‘ Jungfrauen stehe »die gefallene, hinter den ‚klugen‘ die erlöste Sophia« (27). Daß dies schwerlich zutrifft, zeigt die oben vorgeführte Tertullianstelle. Die Ep. ap. setzt sich also mit einer valentinianischen Gnosis höchst kritisch auseinander.

Überhaupt sollte wohl der antignostische Charakter der Ep. ap. wieder mehr Berücksichtigung finden, den schon Carl Schmidt hervorgehoben hatte. Vgl. dagegen U. Wilckens: »Die antignostische Intention dieser Schrift hat freilich den stark gnostischen Einschlag der vorgetragenen Lehre nicht beeinträchtigt« (Weisheit und Torheit, Tübingen 1959, 131). Wenn dieselbe Terminologie und dieselbe eigentümliche Evangelientradition wie z. B. im Falle von Mt 25 vorliegt, so braucht dies doch nicht für einen »gnostischen Einschlag« oder »gnostischen Hintergrund« (Hornschuh 25) zu sprechen. Dieselben Traditionen müssen nicht gleiche Gedanken ergeben. In derselben Sprache können verschiedene Meinungen geäußert werden. Darum trifft m. E. auch P. Vielhauers Deutung von Ep. ap. 12/23 nicht zu, wenn er schreibt: »Hier wird der Kausalnexus zwischen Erkenntnis und Ruhe ebenso deutlich wie der transzendente Charakter der beiden Größen; wie die Erkenntnis aus der göttlichen Welt stammt, so wird die Ruhe im ‚Himmel‘ lokalisiert.« (’Ανάπαυσις, in: Apophoreta, Festschrift für E. Haenchen, BZNW 30, 1964, 283). Die Ep. ap. verwahrt sich selbst gegen solche Interpretation, da sie die »Erkenntnis« an dieser Stelle überhaupt nicht und sonst nur als eine törichte Jungfrau erwähnt.

4. Die Deutung der törichten Jungfrauen von Mt 25<sub>2</sub> in der Epistula apostolorum ist keine selbst gnostisierende Paränese, sondern eine bewußt antignostische Lehraussage.

5. Der Verfasser der Epistula und ihr folgend Symeon von Mesopotamien sind Exponenten einer in gnostischer und gnostisierender Umwelt befindlichen orthodoxen Minorität<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Meine Untersuchung ist allerdings von dem Bemühen begleitet, die Etikette »Gnosis« möglichst wenig pauschal zu verwenden. H. Langerbeck bestärkt in der Vorsichtnahme. Er kehrt nach langem Umweg der Forschung zu Harnack zurück. Einzig Basilides und Valentin sind für ihn die frühesten Gnostiker, die uns greifbar sind. Paulus und Plato wären für jene Häresiarchen die »zwingenden Autoritäten« gewesen (Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hrsg. von H. Dörries, Abh. der Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. Folge, 69, 1967). Tertullians Vorwurf, die Valentinianer hätten sich durch Bezeichnung der intelligiblen Sinne als kluge Jungfrauen einem widerchristlichen *Platonismus* ausgeliefert, paßt gut zu solcher These. Es wäre jetzt aber auch zu fragen, ob viele »gnostische« Anklänge in der frühen syrisch-mesopotamischen Theologie schlicht einen gemeinchristlichen, vielleicht judenchristlichen Ursprung haben. Z. B. weist die aus Ep. ap. und Symeon zu erhebende Evangelientradition auf außerkanonische Quellen hin. Diese können keineswegs gnostisch genannt werden, weil sich gerade auch Antignostiker ihrer bedienen. Damit ist auch die Frage nach der Herkunft mancher Logoi des Thomas-ev. neu gestellt (s. o. Anm. 17). Die Ergebnisse W. Schrages müßten kritisch überprüft werden (Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, BZNW 29, 1964).

# Paulus und die Häretiker

## Zum Paulusverständnis in der Gnosis\*

Von Dozent Dr. Hans-Friedrich Weiß

(× 69 Jena, St.-Jakob-Straße 31)

Unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Paulus mit den Irrlehrern in seinen Gemeinden ist das Thema »Paulus und die Häretiker« in den letzten Jahren relativ häufig verhandelt worden<sup>1</sup>. Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Standortbestimmung jener Gegner des Apostels soll allerdings hier nicht erneut aufgeworfen werden. Hingewiesen sei nur auf zwei Aspekte, die sich bei jener Fragestellung ergeben haben und die zugleich den Ausgangspunkt für die hier zu verhandelnde Frage nach dem Paulusverständnis in der sog. christlichen Gnosis darstellen sollen: nämlich einmal auf das Problem einer gewissen Affinität zwischen Paulus und seinen Gegnern, und zwar trotz aller Unterschiede und Gegensätze im einzelnen, und zum anderen auf den sich daraus ergebenden Tatbestand, daß die Gegner des Paulus sich ihrerseits auf bestimmte Theologumena des Apostels beriefen bzw. ausdrücklich daran anknüpften, um sie — aufgrund ihrer speziellen Vorstellungen und Voraussetzungen — neu zu interpretieren und weiterzuentwickeln. Im folgenden wäre nun die Frage zu beantworten, ob und inwiefern diese beiden Aspekte auch für die nachpaulinische Zeit, d. h. insbesondere für den Zeitraum vom ausgehenden 1. Jahrhundert bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, von Bedeutung sind.

---

\* Den folgenden Ausführungen liegt ein Kurzvortrag zugrunde, der im Rahmen der anlässlich des 75jährigen Bestehens der »Kommission für spätantike Religionsgeschichte« vom Institut für griechisch-römische Altertumskunde an der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin durchgeführten Arbeitstagung »Häresien und Schismen — Oppositionelle Strömungen im antiken Christentum« am 15. November 1966 gehalten wurde. Herrn Professor W. Eltester sei auch an dieser Stelle sehr herzlich für seine Bereitschaft gedankt, diesen Kurzvortrag in etwas veränderter Gestalt in die ZNW aufzunehmen.

<sup>1</sup> Hingewiesen sei hier nur auf die entsprechenden Arbeiten von W. Schmithals und D. Georgi.

## I.

Auszugehen ist zunächst von dem seit langem beachteten Tatbestand, daß die wesentlichen spezifisch paulinischen Theologumena im angegebenen Zeitraum, also etwa bis auf Irenaeus (Ende des 2. Jahrhunderts), weithin ohne nennenswerte Nachwirkung geblieben sind<sup>2</sup>. Kennzeichnend für diesen Tatbestand ist ja bereits die besonders in den Quellschriften des 2. Jahrhunderts hervortretende Tendenz, den Apostel Paulus — soweit man überhaupt Notiz von ihm nimmt — der Autorität der »Zwölf« unterzuordnen<sup>3</sup>. Daß damit zugleich die eigene Stimme des Paulus — jedenfalls im Bereich der entstehenden frühkatholischen Kirche — zum Schweigen verurteilt war, bedarf keiner Frage. Dem steht nun freilich der aufgrund der entsprechenden Quellen eindeutig zu belegende andere Tatbestand gegenüber, daß gewisse christlich-gnostische Gruppen (oder auch »Schulen«) jener Zeit sich in ganz besonderer Weise des Paulus angenommen haben, d. h. näherhin: den Apostel als Gewährsmann für ihre speziellen Vorstellungen betrachtet haben. Der zeitlich wohl früheste Beleg für diesen Tatbestand liegt vor in II Ptr 3 1st., wo davon die Rede ist, daß gewisse »unbelehrte und (im rechten Glauben) ungesicherte« Leute die »schwer verständlichen« Aussagen des Paulus »zu ihrem eigenen Verderben verdrehen«. Dies bedeutet, daß bereits zur Zeit der Abfassung des II Ptr (etwa 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) Paulus in besonderer Weise »haereticorum apostolus« ist — dies eine Aussage, die sich dann ausdrücklich bei Tertullian findet<sup>4</sup>. Ob man

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Problem insgesamt: A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (1924<sup>2</sup>), 12; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934), 215—230; M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas (1941), 139—144; neuerdings ist besonders hinzuweisen auf: E. Käsemann, Paulus und der Frühkatholizismus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II (1964), 239—252; W. Schneemelcher, Paulus in der griechischen Kirche des 2. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), 1—20. Im einzelnen wäre dann freilich sehr sorgfältig zu differenzieren, etwa hinsichtlich der Nachwirkung der paulinischen Rechtfertigungslehre: vgl. dazu E. Käsemann, a. a. O. 242. 249. 252; H. Braun, Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf? in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (1962), 316; P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (1965), 11ff.

<sup>3</sup> So besonders in der Epistula Apostolorum; vgl. dazu jetzt M. Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum (1965), 82f. 87f. 90. 95f.; sowie in den Acta Pauli; vgl. dazu W. Bauer (Anm. 2) 229; W. Schneemelcher, Die Acta Pauli — Neue Funde und neue Aufgaben, in: Theologische Literaturzeitung 89 (1964), 253f.; zum Problem insgesamt vgl. J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (BZNW 3, 1926).

<sup>4</sup> Adv. Marc. III 5 (CSEL 47, S. 382, Z. 26f.); vgl. dazu J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I (1907), 203f.

es in solchen häretischen Kreisen auch unternahm, den Begriff des »Apostolischen« im Sinne eines theologischen Normbegriffes auf Paulus allein zu beschränken, sei hier dahingestellt; eindeutig bezeugt ist dies nur für Marcion, auf den (bzw. auf die Marcioniten) denn auch zumeist die Nachricht des Irenaeus bezogen wird, wonach es Häretiker gegeben hat, »*qui dicunt, Paulum solum veritatem cognovisse*«<sup>5</sup>. Neben Marcion, dessen Paulusnachfolge ja unbestritten ist<sup>6</sup>, wäre allerdings vor allem noch auf den Gnostiker Valentinus und seine Schule hinzuweisen<sup>7</sup>; denn gerade die Valentinianer beriefen sich offensichtlich für ihr Lehrsystem fast ausschließlich auf Paulus<sup>8</sup>: Paulus ist für sie »der Apostel«<sup>9</sup>. Die Frage, auf welche Weise die entstehende frühkatholische Kirche des 2. Jahrhunderts den Apostel dennoch in den Bereich der »Rechtgläubigkeit« einordnete bzw. — um mit W. Bauer zu formulieren<sup>10</sup> — den Apostel »kirchenfähig« machte, soll an dieser Stelle nicht im einzelnen beantwortet werden. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Frage, in welcher sachlich-theologischen Hinsicht von einer Nachwirkung des Paulus im Bereich der frühchristlichen Gnosis die Rede sein kann.

<sup>5</sup> Adv. haer. III 13, 1; vgl. jetzt besonders G. G. Blum, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus (1963), 144ff.; bes. 145.

<sup>6</sup> Vgl. besonders A. v. Harnack (Anm. 2) 198ff.; J. Wagenmann (Anm. 3) 122—134; E. Aleith, Paulusverständnis in der alten Kirche (BZNW 18, 1937), 26—30; W. Schneemelcher (Anm. 2) 10f.

<sup>7</sup> Vgl. dazu J. Wagenmann (Anm. 3) 118. 121; E. Aleith (Anm. 6) 46—49; H. Leisegang, Die Gnosis (1924), 289: »Er (sc. Valentinus) steht von allen Gnostikern dem paulinischen Christentum am nächsten«.

<sup>8</sup> Für den Einzelnachweis vgl. besonders Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I (1889), 751—758, bes. 758: »Ohne die Briefe des Paulus ist Valentins Lehre ebenso undenkbar wie ohne den Prolog des 4. Evangeliums; und Paulus ist nicht zufälligerweise als der am deutlichsten redende Prediger der verborgenen Weisheit bevorzugt worden«; vgl. aber dann andererseits ebd. 755: die Valentinianer haben von Paulus nicht die »leitenden Gedanken« übernommen, sondern nur »Worte und Wortverbindungen zum Aufputz und Aufbau ihrer mythologischen Spekulation«!

<sup>9</sup> Vgl. Clemens Alexandrinus, Exc. ex Theod. 22, 1; 23, 2; 35, 1; 48, 2; 49, 1; 67, 1; 85, 3; R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus (1901), 80f.; für die Barbelo-Gnosis (so H.-M. Schenke in: J. Leipoldt—H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, 1960, 71) vgl. die gnostische Schrift »Vom Wesen der Archonten« p. 134, 20ff.: Paulus ist »der große Apostel«; für Basilides vgl. Origenes, In epist. ad Romanos V 1 (ed. Lommatsch 336f.); Clemens Alexandrinus, Strom. III 2, 1; vgl. M. Hornschuh (Anm. 3) 86; zur Nachwirkung des Paulus in anderen gnostischen Schulen vgl. J. Wagenmann (Anm. 3) 118f.; E. Aleith (Anm. 6) 39ff.; H. Leisegang (Anm. 7) 134f. 206f.

<sup>10</sup> W. Bauer (Anm. 2) 230.

## II.

Wenn die Valentinianer etwa sich für ihre Äonenlehre auf den Apostel beriefen<sup>11</sup>, so will dies noch nicht allzu viel besagen, da dies ja nur vermittels einer allegorischen Auslegung der entsprechenden paulinischen Aussagen geschehen konnte, die keineswegs den eigentlichen Intentionen des Paulus selbst entsprach<sup>12</sup>. Grundsätzlich anders dagegen dürfte es sich bei dem Tatbestand verhalten, daß die Gnostiker des 2. Jahrhunderts in Paulus in besonderer Weise einen Gewährsmann für ihr Verständnis von der Auferstehung erblickten: Paulus gilt ihnen — und hier offensichtlich wiederum besonders den Valentinianern — als ἀναστάσεως ἀπόστολος<sup>13</sup>. Angesichts dessen, daß der Auferstehungsgedanke als solcher im Bereich des Urchristentums keineswegs für Paulus allein charakteristisch ist, wäre zu fragen, warum jene Gnostiker sich in dieser Hinsicht so ausschließlich auf Paulus berufen? — ganz offensichtlich deshalb, weil die paulinischen Aussagen über die Auferstehung in besonderer Weise dem gnostischen Existenzverständnis entgegenkamen, mit anderen Worten, weil sich insbesondere mit den paulinischen Aussagen über die Auferstehung ein spiritualisierendes Auferstehungsverständnis verbinden ließ<sup>14</sup>. Denn die Auferstehung der Toten ist ja eben für jene Gnostiker nicht mehr — wie in der ursprünglichen jüdischen und urchristlichen Tradition — Gegenstand der Hoffnung und somit zukünftiges Ereignis, sie ist vielmehr bereits geschehen (II Tim 2 18). Illegitim gegenüber dem Verständnis der Auferstehung bei Paulus ist jene gnostische Anschauung zweifellos insofern, als der Apostel selbst sich bereits in I Cor 15 12ff. ausdrücklich mit den Leugnern der zukünftigen Auferstehung auseinandersetzt<sup>15</sup>. In der Tat erscheint ja eben durch die Leugnung

<sup>11</sup> Vgl. Irenäus, adv. haer. I 3, 1. 4f.; 4, 5; 8, 2ff.; 21, 1; III 20, 2; V 2, 3; 35, 2; J. Wagenmann (Anm. 3) 121; Th. Zahn (Anm. 8) 751f.

<sup>12</sup> Vgl. Irenäus, adv. haer. III 12, 11: »ea, quae ab Apostolis de Deo dicta sunt, allegorizanda«; vgl. J. Wagenmann (Anm. 3) 120f.

<sup>13</sup> So bei Clemens Alexandrinus, Exc. ex Theod. 23, 2; vgl. auch Tertullian, De praescr. haer. 33, 7.

<sup>14</sup> Zum spiritualisierenden Verständnis der Auferstehung in der Gnosis vgl. Clemens Alexandrinus, Exc. ex Theod. 7, 2; Tertullian, De resurr. carnis 25, 4—6; vgl. jetzt auch den gnostischen Traktat »De resurrectione« (Epistula ad Rheginum), edd. M. Malinine—H. Ch. Puech—G. Quispel—W. Till, Zürich/Stuttgart 1963, p. 45, 39 bis 46, 2, wo die »geistliche Auferstehung« von der »psychischen« und der »sarkischen Auferstehung« unterschieden wird.

<sup>15</sup> Bereits in Korinth begegnet also ein spiritualisierendes Verständnis der Auferstehung; vgl. besonders J. Schniewind, Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in: Nachgelassene Reden und Aufsätze, hrsg. von E. Kähler (1952), 110—139; vgl. auch R. Bultmann, Die Wandlungen des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums, in: Glauben und Verstehen III (1960), 138: die

der zukünftigen Auferstehung das für das paulinische Heilsverständnis konstitutive Moment der Geschichtlichkeit preisgegeben, das bei Paulus gerade durch das Festhalten an der Zukünftigkeit der Parusie Christi und der damit verbundenen Auferstehung der Toten gewahrt worden war (I Cor 15 23ff.)<sup>16</sup>. Und in der Nachfolge des Paulus haben dann auch die Autoren des nachapostolischen Zeitalters immer wieder mit Nachdruck gegen diejenigen (Gnostiker?) Stellung bezogen, die die zukünftige Auferstehung (des Fleisches) leugneten<sup>17</sup> oder behaupteten (λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι (II Tim 2 18). Sofern also die Gnostiker des 2. Jahrhunderts, wie sie uns in den polemischen Ausführungen der frühkatholischen Kirchenväter sowie in christlich-gnostischen Originalquellen entgegentreten, ebenfalls ein solches Verständnis der Auferstehung besaßen, stehen sie offensichtlich nicht nur in einem historisch-sachlichen Zusammenhang mit den bereits von Paulus selbst in Korinth bekämpften Irrlehrern, sondern fallen sie auch — jedenfalls grundsätzlich — unter das Verdikt des Paulus sowie seiner Nachfolger im nachapostolischen Zeitalter<sup>18</sup>. Insofern also

Gegner des Paulus sind »gnostisierende Christen, die die realistische apokalyptische Eschatologie mit Totenaufstehung und Gericht ablehnen«; vgl. weiter: W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (1965<sup>2</sup>), 147—150; J. M. Robinson, *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament*, in: *ZThK* 62 (1965), 305; H. W. Bartsch, *Die Argumentation des Paulus in I Cor 15 3-11* in: *ZNW* 55, 1964, 261—274 (knüpft an J. Schniewind an).

<sup>16</sup> Vgl. besonders H. Koester, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag* hrsg. von E. Dinkler (1964), 75. In diesem Zusammenhang wäre dann freilich auch zu fragen, ob nicht die Rede von der Auferstehung außerhalb des »Sprachraums« der jüdischen Apokalyptik, in der sie ursprünglich beheimatet war, notwendigerweise ein Mißverständnis des jüdisch-urchristlichen Auferstehungsgedankens einschließen mußte (vgl. H. Koester, a. a. O. 68). Auch dies wäre dann wieder ein Hinweis darauf, daß der Auferstehungsgedanke im gnostischen Bereich überhaupt sekundär ist. Deutlich ist jedenfalls, daß der Auferstehungsgedanke in der vorwiegend hellenistischen bestimmten Umwelt des Neuen Testaments keinen Ort hat. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang u. a. auf den Tatbestand, daß etwa im alexandrinischen Diasporajudentum von »Auferstehung« überhaupt nicht die Rede ist, während hingegen sie im Bereich des palästinischen Judentums nahezu als »Glaubensartikel« erscheint (vgl. z. B. *Mischna Sanh. X 1* sowie *Schemone Esre 2*; vgl. auch A. Oepke in: *ThWB I* 370, 10ff.).

<sup>17</sup> Vgl. Polykarp, *Phil* 7, 1; vgl. dazu J. M. Robinson (Anm. 15) 308f.; sowie II Clem 9, 1 und Justin, *Dial. cum Tryph.* 80, 4; vgl. auch W. Bauer (Anm. 2) 104.

<sup>18</sup> Besonders deutlich wird dies, wenn nach Tertullian, *De praescr. haer.* 33 die polemischen Aussagen des »Paulus« in II Tim 2 18 ausdrücklich gegen das Auferstehungsverständnis der Valentinianer gerichtet erscheinen: »*Aequae tangit* (sc. Paulus) *eos qui diaerunt factum esse iam resurrectionem: sic Valentiniani asseverant!*« Zum gnostischen Auferstehungsverständnis in diesem Sinne vgl. auch Clemens Alexandrinus, *Strom.* III 6 § 48, 1, sowie jetzt besonders den Traktat »*De resurrectione*«



ist auch offensichtlich, daß in bezug auf das gnostische Verständnis der Auferstehung nur mit Vorbehalt von einer speziellen Paulus-Nachfolge jener Gnostiker die Rede sein kann. Andererseits ist aber auch deutlich, daß die Gnostiker eben für ihr spezifisches Auferstehungsverständnis an Paulus anknüpften und dadurch, daß sie ihn als den »Apostel der Auferstehung« bezeichneten, ihre — jedenfalls in ihrem Sinne legitime — Paulus-Nachfolge zum Ausdruck bringen wollten. Eben in diese Richtung weist ja auch die Bemerkung in II Ptr 3 15f., wonach die hier apostrophierten Irrlehrer ihrerseits jedenfalls durchaus der Meinung waren, legitime Paulus-Schüler zu sein. Wie auch immer man diesen Anspruch und somit überhaupt das gnostische Paulusverständnis beurteilen mag, fest steht auf jeden Fall, daß zwischen dem Verständnis der Auferstehung bei Paulus einerseits und bei den Gnostikern andererseits ein innerer Zusammenhang besteht. Und dieser Zusammenhang wird offensichtlich, wenn man berücksichtigt, daß die gnostischen Aussagen über die Auferstehung weithin zugleich auch Aussagen über die Taufe sind.

Belege für diesen Zusammenhang zwischen Taufe und Auferstehung finden sich in den gnostischen Texten relativ zahlreich, und zwar nicht nur bei den Valentinianern<sup>19</sup>. Neben den entsprechenden

---

(s. o. Anm. 14) p. 49, 15f.: »Und schon (jetzt) hast du die Auferstehung«; p. 49, 22f.: »Weshalb betrachtest du dich selbst nicht als auferstanden?« Zum Auferstehungsverständnis in dieser Schrift vgl. G. Quispel, Neue Funde zur valentinianischen Gnosis, in: ZRGG 6 (1954), 299—301; H.-Ch. Puech—G. Quispel, Les écrits gnostiques du Codex Jung, in: VigChrist 8 (1954), 40—51; E. Haenchen, Literatur zum Codex Jung, in: ThR 30 (1964), 55—58; W. C. van Unnik, The newly discovered gnostic 'Epistle to Rheginos' on the resurrection I and II, in: The Journal of Ecclesiastical History 15 (1964) 141—167; J. Zandee, De opstanding in de Brief aan Rheginos en in het evangelie van Philippos, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 16 (1961/62), 361—377; ders., Gnostic Ideas of the Fall and Salvation, in: Numen 11 (1964), 69f. Hinzuweisen ist weiter auf das »Unbekannte altgnostische Werk« (hrsg. von C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, 1954<sup>2</sup>) S. 336, 17ff.: »Und sie haben die Erkenntnis und das Leben . . . und die Ruhe (ἀνάπαυσις) . . . und die Auferstehung (ἀνάστασις) . . . empfangen«; zu dem Gedanken, daß die ἀνάπαυσις, d. h. die Vollendung, bereits »gekommen« ist, vgl. auch Thomas-Evangelium Logion 51 (p. 90, 7ff.); vgl. dazu J. M. Robinson (Anm. 15) 310; der Begriff ἀνάπαυσις besagt in diesem Zusammenhang dasselbe wie der Begriff ἀνάστασις; vgl. Ph. Vielhauer, ANAPAUSIS. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, in: Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen zum 70. Geburtstag (BZNW 30, 1964), 281—299, bes. 283; zum Logion 51 des Thomas-Evangeliums vgl. ebd. 296f.

<sup>19</sup> Vgl. besonders Tertullian, De resurr. mort. 19, 5: »*Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, quem in baptisate induerint*«; für Simon vgl. Irenäus, adv. haer. II 31, 2 sowie Ps.-Clemens, Homil. II 22, 5; für Menander vgl. Irenäus, adv. haer. I 23, 5: »*Resurrectionem enim per id quod est in eum baptismata accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales*«;

Nachrichten bei den Kirchenvätern verdienen hierbei besondere Beachtung die koptisch-gnostischen Originaltexte von Nag Hammâdi, so vor allem das valentinianische Philippus-Evangelium<sup>20</sup> sowie der Traktat »De resurrectione« (Epistula ad Rheginum)<sup>21</sup>. Insbesondere die zuletzt genannte Schrift ist für die Frage nach dem Paulus-Verständnis in der Gnosis deshalb wichtig, weil sich hier endlich auch ein Beleg dafür findet, daß man sich in gnostischen Kreisen für die Behauptung, die Auferstehung sei bereits geschehen (II Tim 2 18), ausdrücklich auf Paulus berief. So begegnet im Traktat »De resurrectione« nicht nur die Aussage »Und schon (jetzt) hast du die Auferstehung« (p. 49, 15f.), sondern auch der Verweis auf die Taufaussagen des Paulus selbst: »Dann aber — wie der Apostel (Paulus) sagte: Wir litten mit ihm (sc. mit Christus), und wir erstanden auf mit ihm, und wir gingen in den Himmel mit ihm« (p. 45, 23ff.). Die sachliche und terminologische Nähe dieser Aussage zu den entsprechenden Aussagen des Paulus in Rm 6 3ff., Col 2 12f. und vor allem zu Eph 2 5f. ist offensichtlich<sup>22</sup>. Die Schlußfolgerung aus diesem Tatbestand kann nur sein: Das gnostische Verständnis der Auferstehung ist begründet in der Verbindung von Taufgeschehen und Auferstehung, wie sie bereits bei Paulus vorliegt; und sofern die Gnostiker des 2. Jahrhunderts hinsichtlich ihres Auferstehungsverständnisses an diese ihnen bereits vorgegebene Verbindung von Taufe und Auferstehung anknüpfen, sind sie in der Tat als Paulus-Schüler zu bezeichnen; und dies

---

vgl. auch Justin, Apol. I 26; Tertullian, De resurr. carnis 5; für die »Nikolaiten« vgl. das syrische Fragment der Schrift »De resurrectione« des Hippolyt mit Zitat aus II Tim 2 18 (ed. H. Achelis, Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, in GCS 1, 1897, S. 251, Z. 10ff.).

<sup>20</sup> Vgl. bes. Spruch 76 (p. 117, 25f., ed. W. Till, Das Evangelium nach Philippos, 1963): »Die Taufe (βάπτισμα) hat die Auferstehung (ἀνάστασις) und die Erlösung«. Zum Zusammenhang zwischen Taufe und Auferstehung vgl. auch Spruch 90 (p. 121, 1ff.); 109 (p. 125, 7ff.); in Spruch 67 (p. 115, 12ff.) erscheint die Taufe als das »Abbild (εἰκὼν) der Wiedergeburt«; in Spruch 95 (p. 122, 18ff.) wird dagegen die Auferstehung mit der »Salbung« (χρίσμα) verbunden; vgl. p. 122, 12f.: »Die Salbung steht über der Taufe«! vgl. auch Evangelium Veritatis, p. 36, 19f.: die »Gesalbten« sind die »Vollendeten«; zu Taufe und »Salbung« im Philippus-Evangelium vgl. E. Segelberg, The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System, in: Numen 7 (1964), 192—194.

<sup>21</sup> Zum vermutlich valentinianischen Ursprung dieser Schrift vgl. H. Ch. Puech—G. Quispel (Anm. 18) 40. 46. 49f. sowie in der Textausgabe (s. o. Anm. 14) p. XI f. und p. XXX ff.

<sup>22</sup> Vgl. auch in der Textausgabe (Anm. 14) p. XIII f.: »Ils (sc. les thèmes ,mystiques' de la théologie paulinienne) ont été, en revanche, repris et développés par les Gnostiques: ainsi, par Marcion . . . et, singulièrement, par Valentin et ses disciples«; vgl. auch p. XX. XXXI; H. Ch. Puech—G. Quispel (Anm. 18) 43; G. Quispel (Anm. 18) 299—301.

um so mehr, als ja bei ihnen — grundsätzlich jedenfalls — ein legitimes Anliegen der paulinischen Taufanschauung fortlebt, das in der entstehenden frühkatholischen Kirche des 2. Jahrhunderts, sofern hier die Auferstehung nur als zukünftige verstanden worden ist, keinerlei Bedeutung mehr besaß. Legitim ist dieses gnostische Paulus-Verständnis insofern, als hier — in der Gnosis — auf jeden Fall am Gedanken einer Gegenwartsbedeutung des Taufgeschehens festgehalten wird; und dieser Gedanke begegnet ja innerhalb des »Corpus Paulinum« nicht erst im deuteropaulinischen Epheserbrief (2 5f.), sondern auch schon bei Paulus selbst (vgl. Rm 6 4; vgl. auch Rm 6 11. 13) — wenn auch dort charakteristischerweise »ethisch« gewendet. Illegitim ist freilich jenes gnostische Paulus-Verständnis insofern, als hier die für das Heilsverständnis des Paulus konstitutive Dialektik von Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Heils letztlich keine Rolle mehr spielt, der Ton vielmehr einseitig auf der Gegenwart liegt, die bereits im Sinne der eschatologischen Vollendung verstanden wird; auch dieser Aspekt gnostischen Heilsverständnisses gilt übrigens schon — wie besonders aus I Cor 4 8 hervorgeht — für die vom Apostel selbst in der Gemeinde zu Korinth bekämpften Irrlehrer<sup>22a</sup>. In diesem Sinne kann man dann auch die Gnostiker des 2. Jahrhunderts als »Ultrapauliner« bezeichnen<sup>23</sup>: Einerseits sind sie legitime Paulus-Schüler, die sich mit einem gewissen Recht auf den Apostel berufen, sofern sich ja auch schon bei Paulus jene enge Verbindung von Tauf- und Auferstehungsgeschehen findet; andererseits geraten sie jedoch dadurch, daß sie eine bei Paulus im Ansatz vorhandene Linie konsequent zu Ende führen<sup>24</sup>, alsbald wiederum in einen solchen Gegensatz zu den eigentlichen Intentionen des Paulus (insbesondere zur paulinischen Eschatologie), daß man das gnostische Paulus-Verständnis — jedenfalls hinsichtlich der paulinischen Aussagen über Taufe und Auferstehung — nur als ein Mißverständnis bezeichnen kann<sup>25</sup>. In dieser Hinsicht ist es dann freilich auch charakteristisch, daß man sich von gnostischer Seite für das spezifisch gnostische Tauf- und Auferstehungsverständnis gerade auf jene Stellen der paulinischen Tradition beruft, an denen vom »Auferwecktwerden« (mit Christus) als von einer bereits vollzogenen Tatsache die Rede ist: so insbesondere auf Eph 2 5f. (vgl. aber auch schon Col 2 12f. 3 1). Gerade diese Stellen sind

<sup>22a</sup> Vgl. besonders H. Koester (Anm. 16) 72. 75: »Sind die jenseitigen Ereignisse gegenwärtiger Besitz, so ist die Geschichte aufgehoben«.

<sup>23</sup> So H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (1963<sup>2</sup>), 120.

<sup>24</sup> Vgl. auch G. Quispel (Anm. 18) 301: »Andererseits kann man nicht leugnen, daß Valentin mit den paulinischen Gedanken Ernst gemacht hat«.

<sup>25</sup> Vgl. auch E. Käsemann, Neutestamentliche Fragen von Heute, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II (1964), 27f.

aber offensichtlich bereits eine Weiterentwicklung der ursprünglichen paulinischen Taufanschauung, wie sie besonders in Rm 6 3ff. zum Ausdruck kommt. Denn hier — in Rm 6 3ff. — ist zwar auch jene Verbindung von Taufe und Auferstehung hergestellt; andererseits aber erscheinen nur die Aussagen über das »Mitbegrabenwerden« bzw. »Mitsterben« (mit Christus) im Aorist, während vom »Mitauferwecktwerden« bzw. »Mitauferstehen« (mit Christus) jeweils nur im Futurum die Rede ist (Rm 6 5. 8)<sup>26</sup>. Wenn im Unterschied zu Rm 6 sowohl in Col 2 12f. 3 1 als auch in Eph 2 5f. jeweils vom »Mitauferwecktwerden« (mit Christus) im Aorist gesprochen wird, so wird man zunächst feststellen müssen, daß die Taufaussagen in Col und Eph das spezifisch gnostische Verständnis der Taufe im Sinne der Auferstehung positiv vorbereitet oder doch zumindest erleichtert haben<sup>27</sup>. Die naheliegende Frage, ob und inwieweit diese Akzentverschiebung im Taufverständnis des Col und des Eph gegenüber den zweifellos ursprünglicheren Aussagen in Rm 6 den deuteropaulinischen Charakter dieser beiden Briefe belegen<sup>28</sup>, soll hier nicht im einzelnen verhandelt werden<sup>29</sup>. Wenn man aber feststellt, daß die Taufaussagen in Col und Eph in besonderer Weise jenes spezifisch gnostische Taufverständnis vorbereitet haben, dann gilt dies grundsätzlich auch schon für Rm 6. Denn gerade indem Paulus hier an Sprache und Vorstellungen seiner Zeit und Umwelt anknüpft, hat er — objektiv betrachtet — selbst das gnostische Mißverständnis seiner »Tauflehre« vorbereitet. Gerade an dieser Stelle wird dann auch wieder die einer vorgegebenen Sprache innewohnende Sachproblematik deutlich<sup>30</sup>.

In diesem Sinne — und zugleich: in dieser Grenze — wird man dann freilich weder bestreiten können, daß auch die Gnostiker des

<sup>26</sup> So dann auch noch in II Tim 2 11f.; vgl. dazu J. M. Robinson (Anm. 15) 302—304; C. F. D. Moule, *St. Paul and Dualism*, in: *NTStudies* 12 (1965/66), 112; A. Oepke freilich (vgl. *RAC* I, 935) beseitigt den Unterschied in den Aussagen zwischen Rm 6 und Col bzw. Eph, indem er das Futurum in Rm 6 im logischen Sinne versteht.

<sup>27</sup> Vgl. auch E. Haenchen (Anm. 18) 56; J. M. Robinson (Anm. 15) 306f.

<sup>28</sup> Vgl. H. Conzelmann, *Der Brief an die Kolosser*, in: *Das Neue Testament Deutsch* 8: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (1963<sup>9</sup>), 143f.; ders. in: *RGG*<sup>3</sup> I, 695.

<sup>29</sup> Hingewiesen sei hier immerhin auf den Beitrag zu dieser Frage von G. Bornkamm, *Die Hoffnung im Kolosserbrief. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes*, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht (TU 77, 1961), 62f.: Bornkamm weist auf das Fehlen des futurisch-eschatologischen Aspektes sowie die Ablösung des zeitlichen durch ein »sphärisches« Denken im Col hin. Zumindest in Col 3 1-4 erscheint jedoch die ursprüngliche paulinische Dialektik (die Zukünftigkeit des »Lebens«) durchaus festgehalten! vgl. auch J. M. Robinson (Anm. 15) 307, Anm. 18; H. Conzelmann (Anm. 28) 148f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu grundsätzlich: H. Koester (Anm. 16) 68.

2. Jahrhunderts — insbesondere die Valentinianer — Schüler des Paulus gewesen sind, noch wird man bestreiten können, daß Paulus selbst »geschichtlich gesehen, an der Entstehung der christlichen Gnosis . . . entscheidenden Anteil hat«<sup>31</sup>. Daß solche Feststellungen nur in einem begrenzten Sinne gelten, sofern das gnostische Tauf- und Auferstehungsverständnis als solches keineswegs der Intention entspricht, die in Rm 6 wie auch in Eph und Col zum Ausdruck kommt, bedarf keiner Frage. Hinsichtlich der Anknüpfung an die Taufausagen der paulinischen Tradition sind die Gnostiker des 2. Jahrhunderts zweifellos als Paulus-Schüler zu bezeichnen; und angesichts des Tatbestandes, daß der Theologie des Paulus ansonsten im 2. Jahrhundert faktisch keine Nachwirkung beschieden gewesen ist, erhält solche Feststellung noch besonderes Gewicht; sie — diese Gnostiker — jedoch als »die eigentlichen Paulus-Schüler« zu bezeichnen<sup>32</sup>, bedeutet zweifellos eine Überschätzung des sachlichen Zusammenhangs zwischen Paulus einerseits und den Gnostikern andererseits. Was vielmehr die gnostischen Tauf- und Auferstehungsanschauungen als solche betrifft, so bleibt es dabei, daß die Polemik des Apostels gegen die Auferstehungsleugner in Korinth sich — historisch — nicht nur gegen diese, sondern — jedenfalls grundsätzlich — auch gegen jene Gnostiker des 2. Jahrhunderts richtet.

Damit scheint sich nun freilich ein eindeutiger Zusammenhang zwischen den Gegnern des Paulus in Korinth einerseits und den Gnostikern des 2. Jahrhunderts andererseits zu ergeben. Nichtsdestoweniger wird man sich hüten müssen, diejenigen Texte, die das Tauf- und Auferstehungsverständnis der Gnostiker des 2. Jahrhunderts zum Ausdruck bringen, ohne die notwendige Differenzierung zur Beantwortung der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Standort der Gegner des Paulus heranzuziehen<sup>33</sup>. Ein solcher direkter Zusammenhang zwischen den Gegnern des Paulus und den Gnostikern des 2. Jahrhunderts ist bereits aufgrund der Überlegung unwahrscheinlich, daß die letzteren sich wohl schwerlich gerade auf jenen Apostel berufen haben würden, der einst der erbitterte Gegner ihrer eigenen »Vor-

<sup>31</sup> So H. Koester (Anm. 16) 76; vgl. bereits A. v. Harnack (Anm. 2) 11: »Seine (sc. des Paulus) Stellung ist deshalb eine so einzigartige, weil er sowohl ein Vater der katholischen Kirche als auch der ‚Häresie‘ gewesen ist«.

<sup>32</sup> So G. Quispel (Anm. 18) 300.

<sup>33</sup> Vgl. bes. H. Koester (Anm. 16) 62: »Die Frage ist also nicht, ob man etwa schon die Gegner des Paulus als gnostische Häretiker bezeichnen darf, oder ob es damals noch gar keine gnostische Häresie gegeben habe. Die Gefahr dieser Fragestellung ist deutlich. Man gerät damit nur in die Versuchung, die theologischen Fragen der paulinischen Zeit zu einem Klischee der Kontroversen des zweiten und dritten Jahrhunderts zu machen . . .«.

fahren« gewesen ist<sup>34</sup>. Hinsichtlich dessen, daß die Gnostiker des 2. Jahrhunderts aufgrund ihres spiritualisierenden Verständnisses der Auferstehung zugleich auch Bestreiter einer zukünftig-leiblichen Auferstehung sind, besteht zwar ohne Zweifel eine sachliche Übereinstimmung mit den Gegnern des Paulus in Korinth. Gerade in diesem Zusammenhang ist dann aber auch nicht zu übersehen, daß wir aufgrund der eigenen Angaben des Paulus (insbesondere in I Cor) wissen, daß jene Gegner des Apostels aufgrund ihres Selbstbewußtseins als »Pneumatiker« (vgl. wiederum I Cor 4 7f.) den für Paulus grundlegenden Zusammenhang von  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  und  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  bestritten (vgl. I Cor 8 1 sowie I Cor 13)<sup>35</sup>. Gerade dies aber trifft für die (valentinianischen) Gnostiker, die im Philippus-Evangelium zu uns sprechen, nicht zu: Besonders instruktiv in dieser Hinsicht ist der Spruch 110 (= p. 125, 15ff.); hier wird eine Interpretation von I Cor 8 1 (in Verbindung mit Joh 8 32) vorgetragen, in der es u. a. heißt: »Die Erkenntnis der Wahrheit ,erhebt das Herz«<sup>36</sup>; d. h. sie macht sie (sc. die Freien) frei und läßt sie sich über den ganzen Ort erheben; ,die Liebe aber erbaut‘; derjenige aber, der freigeworden ist durch die Erkenntnis, ist Knecht um der Liebe willen zu denen, die (die) Freiheit der Erkenntnis noch nicht empfangen konnten . . .«. Auch wenn in dieser Auslegung von I Cor 8 1 — insbesondere in der Interpretation des von Paulus an dieser Stelle gebrauchten Begriffes  $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\nu$  — wiederum spezifisch gnostische Gedanken begegnen, wird man doch nicht bestreiten können, daß die hier vollzogene Zueinanderordnung der beiden Grundbegriffe  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  und  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  durchaus den eigenen Intentionen des Paulus entspricht, insofern also an dieser Stelle ein durchaus sachgemäßes Paulus-Verständnis zum Ausdruck kommt.

Was also insbesondere E. Haenchen für das Thomas-Evangelium zu zeigen sich bemüht hat, daß nämlich dieses gnostische Evangelium die »korinthische Gnosis« zur Zeit des Paulus »deutlicher sichtbar« zu machen imstande ist<sup>37</sup>, dies trifft zumindest für das valentinianische Philippus-Evangelium nicht in diesem Maße zu. Ganz offensichtlich also ist das Problem dessen, was wir als »frühchristliche Gnosis« zu bezeichnen gewohnt sind, zu vielschichtig und zu komplex, als daß sich von hier aus — also von den gnostischen Quellen des 2. Jahrhunderts aus — auf direktem Wege Verbindungslinien nach rückwärts zu jenen »Häretikern« ziehen lassen, mit denen es der Apostel Paulus in seinen Gemeinden zu tun hatte. Die Gnostiker des 2. Jahrhunderts stehen nicht nur einfach in der Tradition der Gegner des Paulus, sondern auch in einer durchaus legitimen Paulus-Tradition: darauf

<sup>34</sup> Darauf wies im Anschluß an den Vortrag im Gespräch N. Walter (Naumburg) hin.

<sup>35</sup> Vgl. auch J. M. Robinson (Anm. 15) 305f.

<sup>36</sup> Die an dieser Stelle verwendete koptische Wendung *ēise inhēt* entspricht dem von Paulus im negativen Sinne gebrauchten Begriff  $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\nu$ .

weist nicht nur der Spruch 110 des valentinianischen Philippus-Evangeliums hin, sondern auch das gnostische Tauf- und Auferstehungsverständnis, in dem — wenn auch in einseitiger Ausformung — ein legitimer Aspekt der paulinischen Taufanschauung erhalten geblieben ist. Und nicht zuletzt dieser Umstand sollte davor bewahren, die gnostischen Texte des 2. Jahrhunderts mit allzu großer Selbstverständlichkeit und Sicherheit, d. h. ohne die notwendige Differenzierung, für die Rekonstruktion der »Gnosis« zur Zeit des Paulus selbst zu benutzen. Gerade diese positive Nachwirkung gewisser paulinischer Theologumena macht dann aber auch wiederum deutlich, daß die christliche Gnosis des 2. Jahrhunderts keineswegs ein »Produkt des Verfalls« ist, »sondern die auf hellenistischem Boden von Anfang an gegebene Möglichkeit, das Christentum in Analogie zur Erlösungsreligion der Mysterienkulte zu verstehen«<sup>38</sup>. Die Tatsache, daß die Gnostiker u. a. auch die paulinische Taufanschauung »in Analogie zur Erlösungsreligion der Mysterienkulte« interpretierten und damit — vor allem aufgrund der Eliminierung des für Paulus grundlegenden Momentes des »Geschichtlichen« — alsbald in den Widerspruch zur eigentlichen Intention der paulinischen Taufanschauung gerieten, darf jedoch nicht zur Verkennung des positiven Ansatzes der gnostischen Paulus-Deutung führen. Wie bereits II Ptr 3 15f. zeigt, ist die Geschichte der Paulus-Deutung von Anfang an auch eine Geschichte des Paulus-Mißverständnisses gewesen. Dies dokumentieren auf ihre Weise auch die gnostischen Quellschriften des 2. Jahrhunderts. Wenn aber — wie wir festgestellt haben — in gewissen gnostischen Kreisen des 2. Jahrhunderts ein trotz aller Verzeichnungen im Ansatz legitimes Paulus-Verständnis begegnet, dann wäre — abschließend — zumindest zu fragen, ob nicht dieser Tatbestand mit dazu beigetragen hat, daß das theologische Erbe des Apostels im Bereich der frühkatholischen Kirche nicht gänzlich in Vergessenheit geraten ist. Die Tatsache jedenfalls, daß die paulinische Tradition bei Irenaeus — und zwar gerade in seinen antihäretischen Ausführungen — wieder kräftiger hervortritt<sup>39</sup>, scheint darauf hinzuweisen, daß die soeben gestellte Frage positiv zu beantworten ist.

<sup>37</sup> E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums (1961), 70ff.

<sup>38</sup> So E. Käsemann (Anm. 25) 28; vgl. auch ebd. 26f. 29.

<sup>39</sup> Vgl. dazu bereits J. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus (TU VI 2, 1889); in seinem Exkurs »Die vermutliche Genesis der Canonisierung der paulinischen Briefe: der Gebrauch derselben seitens der Gnostiker« (S. 46—58) vertritt J. Werner die Auffassung, daß »die Benutzung der paulinischen Briefe seitens der Gnostiker als Berufungsinstanz und Beleg für ihren Standpunkt diese äußere Veranlassung gewesen ist, welche die Großkirche gezwungen hat, diesem Vorgang folgend, die Briefe für sich mit Beschlag zu belegen« (S. 47; vgl. auch S. 51). Die Frage, ob Irenäus seinerseits die paulinische Theologie sachgemäß verstanden hat, wird von J. Wer-

---

ner dann freilich im wesentlichen negativ beantwortet (vgl. S. 213 und S. 213—214). Dagegen vgl. jetzt bes. A. Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk »Adversus haereses« des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter Theologische Studien 3, 1957), S. 174; zur Frage des Paulus-Verständnisses bei Irenäus vgl. dann bes. S. 208ff. 220: Fast durchweg wird hier deutlich, wie sehr die Beschäftigung des Irenäus mit der paulinischen Theologie veranlaßt ist durch den Tatbestand, daß eben seine gnostischen Gegner sich in besonderer Weise auf den Apostel beriefen; insofern kann man dann in der Tat das Hervortreten paulinischer Gedanken bei Irenäus als einen »Tribut an die polemische Situation« bezeichnen (ebd. 173). Zur Nachwirkung der paulinischen Theologie bei Irenäus vgl. auch E. Aleith (Anm. 6) 81.



## Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung

Im April 1966 fand in Messina ein Internationaler Kongreß über die Ursprünge des Gnostizismus statt. Seine Akten wurden herausgegeben von Prof. Dr. Ugo Bianchi (Rom) unter dem Titel *Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina 13.—18. Aprile 1966 = Studies in the History of Religions, Supplements to NUMEN, vol. XII, Leiden 1967*. Der Kongreß hat laut S. XX der Akten durch ein Komitee Vorschläge für die Forschung ausarbeiten lassen und sie nach lebhafter Aussprache in der Schlußsitzung mit Mehrheit, bei Widerspruch in wichtigen Punkten, angenommen. Der Ausschuß bestand nach Vorschlag von Prof. C. J. Bleeker aus den Professoren G. Widengren, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe und U. Bianchi, unter Mitarbeit der Professoren M. Simon und H. I. Marrou. Mit Erlaubnis von Prof. Bianchi und dem Verlag E. J. Brill werden die so entstandenen Leitsätze hier in der deutschen Fassung von Prof. C. Colpe (Göttingen) wiedergegeben. Sie steht auf S. XXIX—XXXII der Akten. Über ihr Verhältnis zu der französischen Fassung als dem Ergebnis der Diskussionen in der Redaktion von Daniélou (S. XXIII—XXVI), sowie zur italienischen (S. XX—XXIII) und englischen (S. XXVI—XXIX) schreibt mir Herr Colpe folgendes: »Die italienische, angelsächsische und deutsche Fassung, die nebenbei von Bianchi, Robinson und mir hergestellt wurden, wurden dann noch einmal mit den italienischen, angelsächsischen und deutschen Teilnehmern durchgesprochen. Dabei wurde dann doch noch diese und jene Veränderung gewünscht. So kommt es, daß meine deutsche Fassung keine wörtliche Übersetzung einer der drei anderen Fassungen ist, sondern von jeder von ihnen gelegentlich abweicht.« Sie ist in der unten folgenden Wiedergabe von Herrn Colpe noch mit den Korrekturen versehen worden, die in der Originalpublikation aus technischen Gründen nicht mehr vorgenommen werden konnten. Die in eckigen Klammern stehenden Sätze stammen von Professor Bianchi.

Tübingen, 20. März 1968

W. Eltester

### VORSCHLÄGE

für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft  
zum Thema des Colloquiums

A. Um einen undifferenzierten Gebrauch der Ausdrücke *Gnosis* und *Gnostizismus* zu vermeiden, scheint es im Interesse aller zu liegen, durch gleichzeitige Anwendung der historischen und der typologischen Methode einen bestimmten Sachverhalt festzuhalten: den »Gnostizismus«, d. h. methodisch von einer bestimmten Gruppe von Systemen

des zweiten Jahrhunderts nach Christus auszugehen, die »Gnostizismus« nennen zu sollen man sich allgemein einig ist. Im Gegensatz dazu würde man unter »Gnosis« ein »Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist«, verstehen.

B. Als *Arbeitshypothesen* werden folgende Formulierungen vorgeschlagen:

I. Der Gnostizismus der Sekten des zweiten Jahrhunderts enthält eine Reihe zusammenhängender Charakteristika, die man in die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen »Funkens« im Menschen zusammenfassen kann, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist, und der<sup>1</sup> durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß, um endgültig wiederhergestellt zu sein. Diese Vorstellung, neben der auch andere Anschauungen von einer »Abwärtsentwicklung«<sup>2</sup> des Göttlichen<sup>3</sup> zu berücksichtigen sind, gründet sich ontologisch auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen, dessen äußerster Rand (oftmals Sophia oder Ennoia genannt) schicksalhaft einer Krise anheimfallen und — wenn auch nur indirekt — diese Welt hervorbringen mußte, an welcher es dann insofern nicht desinteressiert sein kann, als es das Pneuma wieder herausholen muß (Dualismus auf monistischem Hintergrund, der sich in einer doppelten Bewegung — Abwärtsentwicklung und Wiederherstellung — ausdrückt).

II. Der Typ von Gnosis, um den es im Gnostizismus geht, unterliegt folgenden ontologischen, theologischen und anthropologischen Bedingungen: Nicht jede Gnosis ist Gnostizismus, sondern nur diejenige, welche in diesem Zusammenhang die Vorstellung von der Wesensgleichheit der Natur des Göttlichen mit der des wiederzubele-

<sup>1</sup> [Unter der Voraussetzung eines Rufes vom Oben oder einer Offenbarung: vgl. unten, II, *in fine.*]

<sup>2</sup> [Im Sinne von Professor Jonas' Terminus "devolution," S. 92 der Akten].

<sup>3</sup> Es scheint, daß man hier nach aufsteigender Anordnung der göttlichen Degradation zwei Grundanschauungen unterscheiden muß:

- a) den *Neuplatonismus*, wo die Materie nur die letzte und dementsprechend unterste Emanation der Gottheit bzw. der Lichtwelt ist, ohne ontischen Bruch im Kosmos (abgestufter kosmischer Optimismus, aber auch gewisse Leibfeindlichkeit) [vgl. aber Plotinus' *tolme*, in Jonas' Diskussion, S. 213 ff.].
- b) den *Gnostizismus*, wo das Böse zunächst potentiell und dann aktuell am Rande der göttlichen Welt (des Plērōmas) gegenwärtig ist, deren letzte Emanation oft eine aktive Figur darstellt, welche die Harmonie zerbricht und schließlich einen Sturz verursacht, aus dem diese Welt (und evtl. ihr Demiurg) her stammt. Es gibt sogar eine Theorie, nach welcher das Böse von Anfang an ins Herz der Gottheit eingeschlossen ist, die es selbst — wie es scheint — entfalten und hervor-treiben muß.

benden und wiederherzustellenden Funkens enthält; diese Gnosis des Gnostizismus enthält auch die göttliche Identität des *Erkennenden* (des Gnostikers), des *Erkannten* (der göttlichen Substanz seines transzendenten Ich) und des *Erkenntnismittels* (der Gnosis, insofern sie implizite göttliche Fähigkeit ist, die wiedererweckt und aktualisiert werden muß. Diese Gnosis ist Offenbarung und/oder Tradition. Diese Offenbarung und/oder Tradition ist von anderer Art als die biblische und islamische Offenbarung und Tradition)<sup>4</sup>.

III. Es erhebt sich die Frage, ob diesem »klassischen« Gnostizismus ein Protognostizismus oder nur ein Prägnostizismus vorausgegangen ist. Wenn es sich um Prägnostizismus handelt, kann man die zeitlich frühere Bezeugung verschiedener Themen und Motive untersuchen, welche jenes »Prä« ausmachen, in welchem sich der vollständige Gnostizismus noch nicht ausgebildet hat. Wenn es sich dagegen um Protognostizismus handelt, kann man hoffen, das Wesentliche des Gnostizismus auch anderswo zu finden, sowohl in den Jahrhunderten, die dem 2. Jh. n. Chr. vorausgehen, als auch außerhalb des christlichen Gnostizismus dieses Jahrhunderts.

Im allgemeinen unterstreichen diejenigen Gelehrten, die sich auf einen Prägnostizismus beziehen, gern die jüdische Apokalyptik, Qumrân, auch den Pharisäismus und allgemein die Krisenatmosphäre im Judentum nach 70 (oder selbst bestimmte Strömungen im christlichen Denken). Im Zusammenhang dieses »Prä« unterstreicht man auch die Bedeutung Ägyptens oder Mesopotamiens.

Diejenigen, die von einem Protognostizismus sprechen, weisen vor allem auf Iran oder die indoiranische Welt oder das Indien der Upanischaden oder auch auf das Griechenland des Platonismus, der Orphik (und des Pythagoräertums) hin. Zu diesen Themen ergaben sich im Laufe der Arbeit des Colloquiums verschiedene Meinungen; einige Gelehrte fragen sich auch, wie die Stellung des Christentums im Prägnostizismus oder zum Protognostizismus gewesen sei. Deshalb scheint es den Verfassern dieses Berichts, daß es, wenn der Gnostizismus (wie unter I. definiert) die Abwärtsentwicklung des Göttlichen schon einschließt, unmöglich ist, ihn wie das Judentum oder das Christentum des NT's und der Großkirche unter demselben historisch-religiösen Typ einzureihen.

IV. Was schließlich die Frage einer Weltgeschichte des Gnostizismus anlangt, so erscheint diese durchaus legitim: man vergleiche in den vorausgehenden Jahrhunderten die upanischadische und die (ihr gleichzeitige) orphische Welt, Empedokles, Pythagoras, in den unmittelbar auf die Systeme des zweiten Jahrhunderts folgenden

<sup>4</sup> [Vgl. darüber die Vorstellung des Schattens als des »Außens« des Äons der Wahrheit in der »Titellosen Schrift«, 146, 26.]

Jahrhunderten den Mandäismus und den Manichäismus, und in den späteren Jahrhunderten den Gnostizismus der Paulikianer, Priscillianer, Bogomilen, Katharer, Jeziden, Ismailiten usw.

Diese Frage bleibt verschieden von der Frage einer Weltgeschichte des allgemeineren Begriffs von Gnosis als eines »Wissens um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist«<sup>5</sup>.

V. Was den Begriff anlangt, der in den Diskussionen über den Gnostizismus immer wiederkehrt, nämlich den des Dualismus, so wird vorgeschlagen, den Ausdruck »Dualismus« für solche Lehren [oder Mythen, auch bei Naturvölkern] zu reservieren, welche die zwei Prinzipien gelten lassen, d. h. die »Dichotomie« [d. h. die Spaltung oder die Entgegensetzung] der Prinzipien, die — ob gleich-ewig oder nicht<sup>6</sup> — die *Existenz* dessen begründen, was — unter einer Bezeichnung oder einer anderen — in der Welt besteht. Dieser Dualismus ist ein genus mit mehreren Aspekten:

- a) der antikosmische Dualismus des Gnostizismus, nach welchem das Böse diese Welt ist [deren finstere Substanz von der Gottheit nicht geschaffen wurde].
- b) der zarathustrische Dualismus, der den Kosmos bejaht, nach welchem das Böse von außen in diese gute Welt eindringt. (In Iran konnten sich diese beiden Dualismen manchmal auf verschiedene und wenig durchsichtige Weisen miteinander verbinden).
- c) der metaphysische Dualismus (die dualistische Seite Platons und des Platonismus [usw.]): die Konstitution der Welt resultiert aus der Dialektik der beiden nicht aufeinander zurückführbaren und sich ergänzenden [öfters aber sehr ungleichen Wertes] Prinzipien<sup>7</sup>.

[VI. Der Wunsch wird von den Teilnehmern formuliert, daß die Forschung die Kenntnis der kultischen und soziologischen Aspekte des Gnostizismus vertiefen möge.]

<sup>5</sup> Das Adjektiv »gnostisch« kann von dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus mehrdeutig sein, und es wäre durch Beziehung auf die Substantive »Gnostizismus« und »Gnosis« zu klären [wenn auch es gewöhnlich und, vom konkret-historischen Standpunkt mehr legitim, in der Fachliteratur auf den Gnostizismus hinweist.]

<sup>6</sup> In den Kongreß-Akten S. XXXII heißt es irrigerweise »obgleich ewig oder nicht«.

<sup>7</sup> [Diese Art des Dualismus findet man im Westen von den Vorsokratikern ab, bis an die *monas-dyas* Lehre, und lebt noch in der monistisch-dualistischen Formulierung der »spekulativen Ophiten« weiter. — Andererseits, es wäre angebracht, den Terminus Dualismus zu vermeiden, falls das reine, vielerlei anwendbare Prinzip der Dualität, wie auch (aus denselben Gründen) der »psychologische« oder »ethische Dualismus«, gemeint ist, — insofern alle diese den konkreten, echt dualistischen Voraussetzungen nicht entsprechen.]

## Register

### I. Bibelstellen (in Auswahl)

<p><b>Gen</b> 1 26—2 22 . . . 37 A. 108  <b>Jos</b> 10 5 . . . . . 108  <b>Prov</b> 8 22f. . . . . 52  <b>Jes</b> . . . . . 83  19 18 . . . . . 108  <b>Dan</b> 3 24f. . . . . 14 A. 88  <b>Sap</b> 9 9 . . . . . 52  <b>Hen</b> 40 9 . . . . . 15 m. A. 104  <b>Mt</b> 5—7 . . . . . 32  5 17f. . . . . 28  8 5-13 . . . . . 29 A. 58  13 44 . . . . . 35  15 14 . . . . . 34  16 28parr. . . . . 17  25 . . . . . 98—115  25 2 . . . . . 104, 113  25 10 . . . . . 103 A. 13  <b>Mc</b> . . . . . 29—31  4 . . . . . 32  9 1 . . . . . 29  9 36 . . . . . 36  <b>Lc</b> . . . . . 19 A. 3, 32  1 1-4 . . . . . 32  7 1-10 . . . . . 29 A. 58  10 1. 17 . . . . . 40  <b>Joh</b> 6, 18, 32f., 60, 65 A. 1,  66, 68, 80f., 83, 85, 96f.  1 13 . . . . . 80  2 20 . . . . . 30 A. 81  3 8 . . . . . 80  4 18 . . . . . 108  8 32 . . . . . 126  8 52 . . . . . 17  <b>Act</b> . . . . . 19 A. 2, 22 A. 18  16 10f. . . . . 19 A. 2</p>	<p>18 19-21 . . . . . 21 A. 11  19 9 . . . . . 21 A. 11  22 . . . . . 21 A. 13  28 . . . . . 21 A. 12  <b>Rm</b> 6 . . . . . 124 m. A. 26  6 3-5 . . . . . 122, 124 m. A. 26  6 4 . . . . . 123  6 8 . . . . . 124 m. A. 26  6 11. 13 . . . . . 123  8 20 . . . . . 89  8 23 . . . . . 26 A. 47  16 16 . . . . . 41  <b>I. II Cor</b> . . . . . 21  <b>I Cor</b> . . . . . 25  3 8-11 . . . . . 22 A. 17  4 7f. . . . . 26, 126  4 8 . . . . . 123  4 11 . . . . . 22 A. 18  7 10f. . . . . 23  8 1 . . . . . 126  11 . . . . . 23  13 . . . . . 126  13 12 . . . . . 22 A. 17  13 13 . . . . . 100  15 3f. . . . . 23, 29  15 12 . . . . . 25  15 12f. . . . . 119  15 23f. . . . . 120  <b>II Cor</b> 4 7 . . . . . 22 A. 17  4 8 . . . . . 26  5 14f. . . . . 24  5 16 . . . . . 28  5 18f. . . . . 17  5 19 . . . . . 13 m. A. 80  11 23-27 . . . . . 22 A. 18</p>	<p>13 12 . . . . . 41  16 20 . . . . . 41  <b>Gal</b> . . . . . 21  1 6f. . . . . 19 A. 5  2 12 . . . . . 27f.  3 1 . . . . . 23 A. 30  4 4 . . . . . 23  6 14 . . . . . 10, 51 A. 24  <b>Eph</b> 1 20-22 . . . . . 14 A. 86  2 2 . . . . . 17  2 5f. . . . . 122—124 m. A. 26  2 15 . . . . . 10  <b>Phil</b> 2 . . . . . 11 A. 63  2 6-8 . . . . . 22 A. 26  3 12 . . . . . 22 A. 17  <b>Col</b> . . . . . 124 A. 29  1 5 . . . . . 6  1 15-18 . . . . . 14 A. 86  1 20 . . . . . 13 A. 80  2 12f. . . . . 122—124 m. A. 26  2 14 . . . . . 10  3 1 . . . . . 123f. m. A. 26  3 1-4 . . . . . 124 A. 29  <b>I Thess</b> 4 13-17 . . . . . 23  <b>II Tim</b> 2 11f. . . . . 124 A. 26  2 18 . . . . . 26, 50, 119f. m. A. 18,  122  4 5 . . . . . 19 A. 4  4 11 . . . . . 19 A. 2  <b>Hbr</b> . . . . . 65 A. 1  <b>I Ptr</b> 5 14 . . . . . 41  <b>II Ptr</b> 3 15f. . . . . 117, 121, 127  <b>Apc</b> . . . . . 22 A. 19  ntl. Apokryphen s.: Register II</p>
---	--	--

### II. Antike Autoren und Quellen (in Auswahl)

<p>Acta Iohannis . . . . . 51 A. 24  Acta Pauli 51 A. 24, 117 A. 3  Acta Thomae 64, 111 A. 34  Adamapokalypse 2 A. 5, 4,  8 A. 36, 9 A. 48, 17,  68—83, 84, 95  Adamschriften . . . . . 52  Aphraat . . . . . 103 A. 13  Apokalypse des Mose 52f.  Apokryphen . . . . . 1, 5. 48  Apokryphon des Johannes  7 A. 35, 15 A. 100 u. 105,  46, 61 A. 17, 63 A. 17 u.  27, 73, 75 A. 23, 78, 82,  88 m. A. 34. 35  Ägypterevangelium 1—18,  33 A. 85</p>	<p>Ägypterevangelium nach  Clemens v. A. 2f. 10  Augustin . . . . . 38, 108  Contra Fortunatum XX  63 m. A. 36  Caesarius v. Arles Serm.  155, 1. . . . . 108 m. A. 23  Cassian Coll. Patr. 22, 6  103 A. 13  Cicero Tusc. V 70. . . . . 63 A. 33  Clemens Alex. . . . . 68, 94—96;  Exc. ex Theod. . . . . 47,  48 A. 8, 50 A. 19,  62 m. A. 23, 84,  86—90, 92—94 m.  A. 52, 96f., 107 A. 19,  119 A. 13. 14. 19;</p>	<p>Paed. . 9 m. A. 52, 54  A. 37, 63 m. A. 32;  Strom. 53 A. 33, 63 m.  A. 32, 84f., 96 A. 55,  120 A. 18  2. Clemens 9, 1 . . . . . 120 A. 17  Clementinen, Ps.- . . . . 48,  106 A. 17  Codex Jung . . . . . 46, 55f.  Corpus Hermeticum . . . . . 46  I. . 63 A. 26. 27, 75 A. 23,  77, 78; IV. . 62 A. 18,  63 A. 28; XIII . . 54 A.  37; XIV . . 54 A. 34  „Das Wesen der Archonten“  48</p>
---	---	---

- De dispositione sanctimonii  
(Ps. Titus) . . . 99 m. A. 6
- De Resurrectione = Ep. ad  
Rheg. 45 A. 134,  
47 m. A. 4, 50 m. A. 16,  
119 A. 14, 120 m. A. 18,  
121f.
- Didaskalie, syr. . . 106 A. 17
- Didymus v. Al. . . 109 A. 26
- Ephräm . . . . . 103 A. 13
- Epiphanius . . . . . 46, 112;  
Pan. . . 12 A. 79, 48 A. 7,  
50 A. 18, 82
- Epistula ad Rheginum, s.:  
De resurrectione
- Epistula apostolorum . . . .  
98—115, 106 A. 17,  
111 A. 34, 112 A. 35,  
113, 114 A. 37, 115  
A. 38, 117 A. 3
- Euagrius . . . . . 106 A. 17
- Eugnostosbrief . . . . . 9f.
- Evangelium der Eva . . . . .  
48 m. A. 7
- Evangelium der Hebräer . .  
33 A. 85, 33
- Evangelium der Maria 46,  
61 A. 17
- Evangelium des Petrus . . .  
33 A. 85
- Evangelium des Philippus  
1, 6f., 34 m. A. 90,  
38—58
- Logion 1. 41 m. A. 124  
4 . . . . . 39 m. A. 119  
6 . . . . . 41 m. A. 124  
7 . . . . . 41 m. A. 125  
11 . . . . . 54  
19 . . . . . 41 m. A. 124  
52 . . . . . 39 m. A. 120  
53 . . . . . 51  
54 . . . . . 40 m. A. 121  
56 . . . . . 40 m. A. 122  
59 . . . . . 38 A. 115  
60 . . . . . 47  
67 . . . . . 122 m. A. 20  
68 . . . . . 13 A. 82  
71 . . . . . 37 A. 108  
76 . . . . . 122 m. A. 20  
82 . . . . . 38 A. 114  
90, 95 . . . . . 122 m. A. 20  
105 . . . . . 62  
109 . . . . . 122 m. A. 20  
110 . . . . . 126f.  
119 . . . . . 41 m. A. 123
- Evangelium des Seth . . 7f.
- Evangelium des Thomas 1,  
6f., 27, 34f. m. A.  
87—89, 38, 106f. A. 17,  
115 A. 38, 126
- Logion 2 . . . 27 A. 50,  
54f. m. A. 37
- 3 . . 27 A. 50, 62 m. A.  
20, 64 A. 42, 106 A. 17
- 8 . . . . . 106 A. 17
- 11 . . . . . 37 m. A. 107
- 16 . . . . . 37 m. A. 112
- 22 . . . . . 36 m. A. 106
- 27 . . . . . 106 A. 17
- 34 . . . . . 34 m. A. 93
- 42 . . . . . 36 m. A. 103
- 46 . . . . . 106 A. 17
- 47 . . . . . 36 m. A. 105
- 49 . . . . . 37 m. A. 109
- 50 . . . . . 36 m. A. 101
- 51 . . . . . 121 A. 18
- 55 . . . . . 37 m. A. 111
- 69 . . . . . 27 A. 50
- 75 . . . . . 37 m. A. 113,  
106 A. 17
- 85 . . . . . 27 A. 50
- 86 . . . . . 36 m. A. 104,  
106 A. 17
- 89 . . . . . 106 A. 17
- 92, 94 . . . . . 53
- 95 . . . . . 35 A. 98
- 97 . . . . . 106 A. 17
- 101 . . . . . 37 m. A. 110
- 108 . . . . . 36 m. A. 102
- 109 . . . . . 35 A. 97
- 111 . . . . . 35 A. 100,  
62 m. A. 21
- 112f. . . . . 106 A. 17
- Evangelium der Wahrheit  
1, 3, 6f., 33 A. 86,  
34 m. A. 91, 42 m. A.  
126, 47 m. A. 3, 59—64
- Fol. XIV<sup>r</sup> 26—XV<sup>r</sup> 16  
44 A. 133
- XXI<sup>v</sup> 39—XXII<sup>r</sup> 2 . . .  
45 A. 133
- S. 16, 31—36 . . 59 A. 2
- 17, 5—18, 3 . . . . . 43
- 18, 24 . . . . . 11 A. 63
- 19, 27—33 . . . . . 59 A. 3
- 19, 34f. . . . . 64
- 20, 25 . . . . . 11 A. 63
- 21, 11—22 . . . . . 60 A. 9
- 22, 13—19 . . . . . 60 A. 8
- 24, 20—24 . . . . . 43
- 25, 11—25 . . . . . 61 A. 12
- 27, 11—15 . . . . . 60 A. 7
- 30, 2—31, 4 . . . . . 61 A. 16
- 30, 2—23 . . . . . 61 A. 11
- 31—32 . . . . . 64 A. 43
- 36, 19f. . . . . 122 A. 20
- 39, 7—10 . . . . . 60 A. 4
- 39, 16—19 . . . . . 60 A. 5
- 42, 21f. . . . . 64 A. 44
- 43, 10—15 . . . . . 61 A. 13
- Firmicus Maternus 51 A. 26
- Fragmente Herakleons 55
- Genesis R., s.: Rabbinica  
Ginza L. III 4 . . . . . 63 A. 34
- Gregor v. Nyssa 103 A. 13
- Herakleons Fragm. . . . . 55
- Hierokles Carm. Aur. IX  
11f. . . . . 63 m. A. 29
- Hieronymus . . . . . 108
- Hippolyt . . . 106 A. 17, 112
- Phil. V 6, 6 . . . . . 62 A. 25
- V 9, 8 . . . . . 35 m. A. 99
- V 10, 2 . . . . . 64 A. 41
- V 16, 1 . . . . . 62 A. 24
- V 26, 20f. . . . . 73
- VII 26, 1 . . . . . 15 A. 101
- Jakob v. Edessa Hexame-  
ron . . . . . 103 A. 13
- Jeu, 2 Bücher des . . . . . 46
- Johannesakten 98. . 51 A. 24
- Johannesbuch der Mandäer  
63 A. 34
- IQS (Handb. d. Disziplin)  
56
- Irenäus 30 A. 61, 42, 46,  
112, 117, 127f. m. A. 39
- Adv. haer. I 1ff. . . 90, 96
- I 1—8, 4 . . 84 m. A. 29,  
86—90
- I 4, 1 . . . . . 51 A. 24
- I 5, 1 . . . . . 91, 92 A. 48
- I 5, 4 . . . . . 84 A. 29
- I 5, 5f. . . . . 90
- I 5, 6 . . . . . 91
- I 6, 1 . . 50 A. 15, 90,  
92 m. A. 48, 95 A. 53
- I 6, 2 . . . . . 84
- I 6, 2—4 . . . . . 84 A. 29,  
93f., 95—97
- I 7, 1 . . . . . 91f.
- I 7, 4 . . . . . 90
- I 7, 5 . . 93f., 96 A. 54
- I 23, 5 . . . . . 25 A. 45,  
121 A. 19
- I 24, 3—6 . . . . . 50 A. 20
- I 27, 3 . . . . . 9 A. 45
- I 29 . . . . . 7 A. 35
- I 29, 1 . . . . . 78
- I 30 . . . . . 78, 88
- I 31 . . . . . 9 A. 45
- II 31, 2 . . . . . 121 A. 19
- III 11, 8f. . . 33 m. A. 86
- III 12, 11 . . . 119 A. 12
- III 13, 1 . . . 118 m. A. 5
- III 14, 1 . . . . . 19 A. 2
- Justin Apol. I 26, 4 . . . . .  
25 A. 45
- Dial. 80, 4 . . . . . 120 A. 17
- Kephalaia, II 271, 26ff. . .  
16 A. 106

- Liber graduum .. 106 A. 17  
Makarius, s.: Symeon  
Midrasch, s.: Rabbinnica  
Naassenerpredigt 64 A. 41  
Nemesius ..... 109 A. 24  
Origenes ..... 68, 94, 108f.  
C. Cels. .... 11 m. A. 64;  
In Joh. .... 11 m. A. 64,  
107 A. 19  
Princ. .... 50 A. 17  
Pap. Oxyr.  
654 ..... 53, 62 A. 20  
Paulusakten, s.: Acta Pauli  
Perlenlied ..... 64  
Philo Alex. .... 64  
Fug. 131 ..... 63 A. 27  
Migr. 184f. .... 64 A. 39  
Opif. mundi 143f. 148 ..  
52 A. 29  
Somn. I 57—60 .....  
64 A. 39  
Philoxenus v. Mabug .....  
105 A. 16  
Photius ..... 105 A. 16  
Pistis Sophia ..... 46  
Platon 65 A. 2, 108, 115  
A. 38, 132  
I. Alcib. 133bd .....  
63 m. A. 33  
133d ..... 51  
Apol. 38a .... 62 A. 22  
Epin. 981 b. 984c 52  
Phaid. 83d .. 61 A. 16  
Tim. 35 a. 36 d. 51 A. 24  
37c—38c ..... 52  
Plotin 54 m. A. 36, 57, 63  
m. A. 30, 64 m. A. 45  
Polykarp Phil. 7, 1 .....  
120 A. 17  
Porphyrius ..... 63 A. 31  
Ptolemäus Brief an Flora 55  
Qumran: IQS Kap. 3, 18. 56  
Rabbinnica:  
Babyl. Talmud ... 57  
Gn. R. XI 2. .52 A. 28  
Gn. R. XVII 8 .....  
52 A. 29  
Jerushalmi Sabbath II  
356 ..... 52 A. 29  
Tan. Noah 1. .52 A. 29  
Yalkut Shimoni zur  
Genesis: Midrasch  
Abria ..... 57  
ebd. Par. 34 .... 55  
Yeser-ha-ra im IV. Es-  
dras ..... 56 A. 39  
Yeser des Sirach Kap.  
15, 14 ..... 56 A. 39  
Sektenregel (IQS) ..... 56  
Seneca Epist. 82, 6. .63 A. 33  
Sophia Jesu Christi ... 46  
Sophia Salomonis .... 53  
Symeon Logothetes .. 109  
Symeon der Neue Theol.  
112 A. 35  
Symeon/Makarius 99—115  
B 35 ..... 106 A. 17  
B 49 ... 101 m. A. 9b,  
102 m. A. 12a, 113  
Großer Brief, ed. Jaeger  
274, 1. .103, 112 A. 35  
274, 1—275, 9 .....  
..... 112 A. 35  
282, 14 ... 106 A. 17  
H 4. .101, 104, 106 A. 17  
H 4, 6f. .... 101f.,  
109 A. 27  
H 4, 7 .. 102, 111, 113  
H 5, 9 H 12, 14 .....  
104 A. 14  
H 15, 47 ... 101 A. 9a  
H 22 ..... 104 A. 14  
H 28, 5 ..... 109 A. 27  
H 29, 6 ..... 104  
Opuscula 5, 4 .. 101 A.  
10f., 109 A. 27, 113  
Talmud, babylonischer . 57  
Tatian ..... 48  
Tertullian u. Ps. Tert. ....  
111 A. 34, 115 A. 38  
Adv. Marc. III 5 ....  
117 m. A. 4  
Adv. omnes haer. 2  
12 A. 79  
Adv. Val. 29 ..... 85  
De anima 18, 4 .....  
107f. m. A. 20, 113  
De carne Chr. 11 ....  
50 A. 17  
De poen. 12, 9 .... 53  
De praescr. haer. 33  
120 A. 18  
33, 7 ..... 119 A. 13  
De resurr. 19, 5 .....  
121 A. 19  
23, 25 ..... 50 A. 17  
25, 4—6 ..... 119 A. 14  
Theodoret ..... 105 A. 16  
Graec. aff. cur. XI 62  
103 A. 16  
Haer. fab. IV 11, 23...  
104 A. 14  
Hist. eccl. IV 11, 2...  
104 A. 14  
Theodot ... 107, 112 A. 35  
Ps. Theophilus ..... 108  
„Titellostes Werk“ .. 72 A. 17,  
88 m. A. 34f.  
146, 26 ..... 131 A. 4  
164, 12ff. .... 77  
Ps. Titus De dispos. sanc-  
tim. .... 99 m. A. 6  
Thomasakten . 64, 111 A. 34  
„Unbekanntes altgnost.  
Werk“ .. 4 m. A. 21, 17  
I 336, 17ff. .... 121 A. 18  
I 362, 6—8 ..... 70 A. 11  
Vitae Adae et Evae ... 52  
Yalkut, s.: Rabbinnica  
Yeser, s.: Rabbinnica

### III. Sachen, Namen, Wörter (mit griechisch-koptischen Anhang)

- Abbild 47, 49, 77, 91, 122 A. 20, vgl. εἰκῶν  
Abel 94  
Abkehr von der Welt 37  
Abraxas 71  
Absage, s.: ἀποταγή  
Abstammung (himmlische) 79—83, vgl.  
Ursprung  
Abstieg 59, 63f., 130f.  
Achamoth 52, 86 A. 31, 87, 91 m. A. 46, 92  
Adam 4, 14, 37 A. 108, 48f., 52f., 55f.,  
69, 71, 73, 78f., 81, 84, 89—92,  
94 m. A. 52  
Adamas 14  
Adamschriften, armenische 52  
Aerosil 9, 18  
All 53, 55, 60, 62, vgl. Welt u. κόσμος  
All, Vater des 53  
anderer (als Distanzbegriff) 71 A. 16  
Angst 87 A. 32  
Anthropologie 61, 68—83, 87 A. 32,  
90—94  
Anthropos, s.: ἄνθρωπος  
Antignostiker bei Symeon/Makarius  
106f. A. 17, 114 A. 37

Antiochia als Sitz der Palutianer 105 A.16  
 Äon 16, 80, 119, 131 A.4, vgl. αἰών  
 Äonenwende 26  
 Apokalyptik 52, 65 A.2, 120 A.16, 131  
 Apokryphen 1, 5, 48  
 Apollos 20 m.A.10  
 Archetyp, himmlischer 64  
 Archon 4, 9, 12, 17, 48—50, 53, 70 A.13, 72f., 75 A.23, 76, 78f.  
 Asket 101, 111  
 Auferstehung 21, 24—26, 47, 50, 61, 99, 112, 119—127, vgl. ἀνάστασις  
 Aufspaltung der Personen 12 A.79  
 Aufstieg 51, 60f., 72  
 Außen 64, 131 A.4  
  
 Baal teschubah 52  
 Balai 103 A.13  
 Barbelognosis 7 m.A.35, 17, 46, 118 A.9  
 Bardesanes 105 A.16  
 Barmherzigkeit, s.: ἔλεος  
 Barnabas 27  
 Basilides 11 A.63, 94, 115 A.38, 118 A.9  
 Befleckung 69—71, 76, 80—82  
 Befreiung 51, 53, 61, 105 A.16  
 Begierde, s.: ἐπιθυμία  
 Belehrung 13  
 Berufung 13  
 Bogomilen 132  
 Böse, das 8, 11f., 49, 56, 63, 87, 105 A.16, 130 A.3, 123  
 Braut Christi 49, 49 A.13  
 Brautgemach, s.: νυμφών  
 Bräutigam 49, 99, 101  
 Buße 3, 15f., vgl. μετανοία  
  
 Chaos 75 A.23, 76, 78  
 Chenoboskion 46, 56  
 choïsch, s.: χοϊκός  
 Christentum u. Gnosis 88, 95—98, 131  
 Ursprung 57  
 Christus, s.: Jesus  
 Christus-Jünglinge 14  
 Codex Askewianus 46  
 Codex Berolinensis 8502 46, 47 A.2  
 Codex Brucianus 46 m.A.1  
 Codex Jung, s.: Register II  
  
 daena 64  
 Dämonen 11 A.64, 31, 73, 74 m.A.22, 75 A.23, 77  
 Dialektik 25, 28, 123, 132  
 Diasporajudentum 120 A.16  
 Dichotomie 70 A.15, 132  
 Demiurg 52, 69—75, 78—81, 86—90, 93, 97, 130 A.3  
 Dionysos Zagreus 51  
 dritter Gesandter 72 A.17  
 Dualismus 65—67, 71 A.16, 75, 86—88, 92, 130, 132 m.A.7

Ebenbild 55  
 Ebed Jahwe u. gnost. Erlöser 83  
 Echmoth 52  
 Edessa 105f. m.A.16  
 Edokla 11, 14  
 Ehe der Seele 47f.  
 Einheit 13 A.80, 36f. m.A.108, 51, 54f., 61  
 Einsicht, s.: σύνεσις  
 einzeln 37, vgl. μοναχός  
 Ekklesia, s.: ἐκκλησία  
 Emanation 15, 43, 60f. m.A.6, 130 A.3  
 Empedokles 131  
 Engel, ἄγγελος 14, 47, 49, 56, 64, 69, 71f., 74—76, 80  
 Ennoia 130  
 Entscheidung 85f., 94  
 Entweltlichung u. Gnosis 95  
 Erkenntnis, γνώσις, γινώσκειν 13, 38, 43f., 54, 59—64, 70 m.A., 99f., 102, 104, 107—114, 121 A.18, 126, vgl. Kenntnis  
 Erlöser 11 A.63, 13, 56, 59, 64, 66, 73, 79, 82f., 87; erlöster bzw. erlösender Erlöser 64  
 Erlösung 13f., 41, 48, 51, 55f., 71—83, 85, 92, 95 A.53, 122 A.20  
 Eros 48  
 Eschatologie 11 A.70, 13, 26f., 72, 89, 91 A.45, 92, 124 A.29  
 Essener 17, 56 A.39  
 Ethik 91, 97, 132 A.7  
 Eucharistie 41, 51  
 Eustathius von Edessa 105 A.16  
 Eva 48f. m.A.13, 52, 71, 77—79  
 Evangelium 1f., 5—7, 34, 43  
 Evangelien, apokryphe 5  
 Evangelien, gnostische 5, 19—45  
 Evangelien, ntl. 19—45  
 Ewigkeit 15, 72, 132  
 existentiell 38, 81, 83  
  
 Fall 48, 53  
 Faras 14 A.88  
 Felix, Manichäer 38  
 Feuer 11 m.A.70, 70, 72 A.19  
 Feuerofen 14 m.A.88  
 Finsternis 70—73, 77, 86  
 Fischsymbol 9 m.A.53  
 Flavian von Antiochia 105 A.16  
 Fleisch, s.: σάρξ  
 fließend (Taufwasser) 16  
 Freiheit, s.: Wille  
 fremd 71 A.16  
 Friede 99f., 108, 110f., 113  
 Fülle, s.: πλήρωμα  
 Funke 43, 47, 130  
 Fürst dieser Welt, s.: Archon  
  
 Gamaliel 71  
 Geduld, s.: ὑπομονή



- Gehorsam, s.: ὑπακοή  
 Geist, s.: πνεῦμα  
 Geist, unsichtbarer 3, 13  
 Geistfrömmigkeit 105 A.16  
 Gesetz 10, 22, 27f.  
 Glanzherr 7  
 Glaube 85, 99f., 108, 110f., 113  
 gleichsein 71 A.16  
 Glieder 50f.  
 Gnade, χάρις 85, 95—103, 108, 110—113  
 Gnosis, gnostisch, Gnostizismus, Gnostiker: passim, vgl. Erkenntnis; terminologisch: 2 A.5, 7, 43, 63, 65 A.2, 129—132; christliche 10, 41; hellenistische 61; korinthische 126; mythologische 41; Täufersekte 16; vorchristliche 2 A.5  
 Gnosiskongreß in Messina 65 A.2, 129—132  
 Gott 14—16, 52—54, 56, 58f., 62—64, 79, 88  
 Gott, höchster 15f.  
 gottfeindlich (Hyle) 87 A.32, (Demiurg) 90 A.39  
 Gottheit (Depotenzierung) 43, 130 A.3  
 Gregor von Nyssa 106 A.16  
 grēv 64
- Ham 69 A.10, 74  
 »Hausherr« 7  
 Heil 15, 53, 84, 86, 91—97, 110, 123  
 Heilsgewißheit 92f.  
 Heilssubstanz (Natur oder Gnade?) 85, 97  
 Heilswerklichung durch Erziehung 91 A.45  
 Heimweh der Seele 61  
 Hellenisten (Stephanus) 29 A.58  
 Herakleon 50 A.17, 94, 107 m. A.19, 112 A.35  
 Herkunft s.: Abstammung, Ursprung  
 Hermetismus 54, 62, vgl. Corpus herm., Register II  
 Herodes 30 A.61  
 Herrlichkeit 75, vgl.: Glanzherr  
 Himmelskirche 13 m. A.82, 14  
 Hochzeitgemach, s.: νυμφών  
 Hochzeitsmahl, s.: γάμοι  
 Hoffnung („Theologie der H.“) 105 A.16, 108, 110f., 113  
 Hoḳma u. Ableitungen 52  
 Hölle (fehlt i. ThEv) 35  
 Hormosesabte 11 m. A.68, 14, 15 A.97  
 Hybris des atl. Gottes 88  
 Hyle, s.: ὕλη
- Jakobus u. Paulus 27  
 jakobitische Hostie u. Phil. Ev. 51  
 Jaldabaoth 43  
 Japhet 69 A.10, 74
- Ich 35f. 47—49, 51f., 61f. m. A.21; vgl. Selbst  
 Jesus, Christus 5f., 9—15, 18, 22f., 26 A.45, 27, 32, 43, 49f., 53, 56, 61, 99, 101, 112f., 130; sein Leben b. Pls 23—25, 27; bei Mc 29—31; sein Leiden i. der Gnosis 11 A.63  
 Jeziden 132  
 Imperativ (bei Pls u. in der Gnosis) 25, 91, 96f.  
 Indien 131  
 Indikativ, s.: Imperativ  
 intelligible Sinne (vires intellectuales) 107f., 111 A.34, 112 A.35, 115 A.38  
 Johannes der Jünger 6 A.27  
 Iranismus 55—57, 62 A.21, 63 A.27, 82, 131f.  
 Irrren, Irrtum, s.: πλάνη  
 Ismaeliten 132  
 Judas-Thomas 34 A.88  
 Judenchristen 21, 27f.  
 Judentum 15, 25, 33, 41, 55—57, 65 A.2, 73, 83; 120 A.16. 26, 131  
 jüdisch-christlich 54; hellenistisch 21  
 jüdisch-gnostisch 6 A.27  
 Jungfrau 12, 76
- Kain, Kainiten 9, 94  
 Katharer 132  
 Kirche, s.: ἐκκλησία  
 Korinther 20, 27, 119 A.15, 120, 123, 125f.  
 Kosmokrator 6, 14 A.86, 87 A.32  
 Kraft, Kräfte 70—72, 75  
 Kreuz 10 (= Siegeszeichen), 11 A.63f., 23, 37, 44, 51, 61 m. A.16  
 Kuß, heiliger 41  
 Kyrios-Name 27 A.53
- Lebenswasser 16, 70 m. A.11, 75 A.23, vgl. Taufe, Wasser  
 Leib 22, 50, 70 A.15, 87 A.32; Leib der Ekklesia 55; Leibfeindlichkeit 130 A.3  
 Leiden, s.: Kreuz  
 Leidensgeheimnis 31  
 Libertinismus 96  
 Licht 36, 60, 72; Licht der Welt (von Adam) 52; -feindschaft 88; -funke 43; -menschlich 13; -reich 36, 38, 61, 63; -welt 4f., 7f., 15f., 72 A.18, 75 A.23, 76, 130 A.3; -wesen 52; -wolken 71  
 Liebe, s.: ἀγάπη  
 links 49, 64  
 Logos 6, 14f. m. A.96, 18, 48, 51, 59, 78, 91  
 logosgeboren, s.: λογογενής  
 Luftarchon 17  
 Luxor 46

- Mächte 12, 53, 61, 63, 72—74, 77  
 Mandäismus 2, 63, 82, 132  
 Mani, Manichäismus 2, 7, 11 A. 63, 16  
   A. 106, 38, 48, 52, 58, 62 A. 21, 63f.,  
   72 m. A. 17, 82, 111 A. 34, 132  
 männlich 48  
 manühmēd 64  
 Marcion 9 A. 45, 118  
 Maria 49 m. A. 13  
 Maria Magdalena 49 m. A. 13  
 Materie, materiell 43, 48, 51, 61, 63, 87,  
   92, 130 A. 3  
 Matthias 34 A. 88  
 Menander 25 A. 45, 56, 121 A. 19  
 Mensch 53—56, 60, 70 m. A. 15, 90, vgl.  
   ἄνθρωπος; Menschenklassen 93—95  
 Mesopotamien 104 m. A. 14, 131  
 Messalianer 99, 104 A. 14, 105 A. 16, 107  
   A. 17  
 Messias 73, 83; vgl. Jesus Christus  
 Michar 16f., 70 A. 11  
 Micheus 16f.  
 Michev 70 A. 11  
 Mittler (von Engeln) 56  
 Mnesinus 16f., 70 A. 11  
 monas-dyas-Lehre 132 A. 7  
 monistisch 130, 132 A. 7  
 Mysterium, s.: μυστήριον  
 Mysterium des Brautgemachs 41, vgl.  
   συμφών  
 Mystik, -isch 41, 54, 57, 64, 85, 109  
  
 Naassener 62, 64 A. 41  
 Nag-Hammadi(-Texte) 1—18, 1 A. 3, 2,  
   5, 9, 34 m. A. 88, 46f., 55, 57f.,  
   65 A. 2, 72 A. 17, 107 A. 17, 122  
 Natur, s.: φύσις  
 Nebukadnezar 14 A. 94  
 Neuplatonismus 52, 57, 130 A. 3  
 Nikodemus 33  
 Nikolaiten 122 A. 19  
 Noah, Noahsöhne 69 A. 10, 71 A. 17, 74,  
   81  
  
 Offenbarung 13 A. 82, 70 m. A. 11, 80,  
   95 A. 53, 131  
 Ogdoads 49  
 Ophiten 46, 88, 132 A. 7  
 Orojael 10  
 Orphik 131  
 Osiris 11 A. 68  
  
 Palutianer 105f. A. 16  
 Papyrus Berolinensis 8502 47  
 Parusie 11, 28, 87, 120  
 Paulus 18, 19—30, 23, 50, 60, 64—66,  
   87 A. 32, 95, 97, 100, 112, 115 A. 38,  
   116—128, 117 A. 2  
 Paulikianer 132  
 Peraten 62  
  
 pereundi 69 m. A. 9f., 70 A. 11, 80  
 Perle 50 m. A. 14  
 Personifizierung 15, 87 A. 32  
 Petrus 21 A. 12, 25, 27  
 Phanuel 15  
 Pharao als Inkarnation 9  
 Pharisäismus 131  
 Philippus, Evangelist 19 A. 4  
 Philippus, Jünger 38  
 Phostēr 82  
 Platonismus 115 A. 38, 131f.  
 Pleroma 6, 42f., 47, 49, 51, 55, 59, 61,  
   87, 91f., 130 A. 3, vgl. πλήρωμα  
 Plesithea 8 A. 43, 11, 14  
 Pneuma, s.: πνεῦμα  
 Pneumatiker 40 A. 122, 48, 55, 60, 64,  
   83, 85f., 87, 91 A. 45, 92 m. A. 48,  
   94—96, 107, 112 A. 35, 126, vgl. πνεῦμα  
 Poimandres 55, 77f.  
 Prädestination 69 A. 10, 81, 83  
 Präexistenz Jesu 31 A. 66  
 Präexistenzverständnis 83  
 Prägnosis u. ä., terminologisch 2, 64, 131  
 Priscillianer 132  
 Priscilla 21 A. 11  
 Psyche, -iker, s.: ψυχή  
 Ptolemäus 15 A. 96, 84  
 Pythagoras 131  
  
 Qumran 17, 65 A. 2, 131  
  
 rechts 49, 64  
 Rechtfertigung 59, 110, 112, 117 A. 2  
 Rom 21 A. 12  
 Rückkehr 47—49, 53, 56, 60, 64  
 Ruhe 45, 114 A. 37, 121 A. 18, vgl. ἀνά-  
   παυσις  
  
 Sabaoth 15  
 Sablo 71  
 Saklas 4, 43  
 Sakrament, sakramental 13f., 41, 47,  
   51, 70 A. 11, 95 A. 53  
 Salbung, s.: χρίσμα  
 Salomo 76  
 salvandus, salvator 65—73, 80, 82, 85,  
   91—93, 96f.  
 Same 47, 50, 79f., 91, vgl. σπορά u.  
   σπέρμα  
 Saoyasant 82  
 Schatten 69 A. 10, 131 A. 4  
 Schlaf 44, 87 A. 32  
 Schöpfer 43, 52, 88  
 Schöpfung 90 A. 39  
 Seele, s.: ψυχή  
 Sehnsucht 48, 61  
 Selbst 35f., 50, 60, 62—64, 67 A. 6; vgl.  
   Ich  
 sensus corporales 108  
 Seth 3—5, 7—18, 75 A. 23, 79—82, 94  
 Sethianer 12 A. 79, 17, 46

- Sethgeschlecht 8 A. 43, 9, 11 A. 70, 12—15, 17  
 Sethschrift 4, 18  
 sexuell 13 A. 80  
 sibyllinische Orakel 57  
 Sintflut 4, 11 m. A. 70, 70, 71 A. 17, 75 A. 23  
 Siegel 13 A. 82, 14  
 Simon von Gitta 56, 121 A. 19  
 Sodom 8 m. A. 43, 9 m. A. 45, 17f., 70  
 Sophia 15 A. 105, 43, 47—49, 52f., 80, 89, 107, 114 A. 37, 130  
 Soter, s.: σωτήρ  
 Soteriologie, -isch 61f., 74 A. 22, 96  
 Splendinitens, s.: φεγγοκάτοχος  
 Spiritualisierung 17, 119 A. 14f.  
 Stephanusgruppe, -kreis 21 A. 13, 29 A. 58  
 Substanz, himmlische 92, 97, 131f.  
 Sünde 48  
 Symeon Logothethes 109 A. 27  
 Synkretismus 5, 47, 56, 58  
 Synoptiker 23  
 Syrien 51  
 Syzygie 49, 91
- Taufe 3, 7, 12f., 15—18, 25 A. 45, 41, 70 A. 11, 121—125, 127, vgl. βάπτισμα  
 Täufersekte 16  
 Teufel, s.: διάβολος  
 thalamum 103 A. 13  
 Thomas 34 A. 88, 38  
 Titanen 51  
 Tod 17, 26 A. 45, 48, 69, 72, 76, 80, 130  
 transzendent(al) 47, 52, 62, 64, 114 A. 37  
 Trennung 13 A. 80, 38, 48f.  
 Trunkenheit 60, 64  
 Turfantexte 63  
 Typologie 4, 11 A. 70, 14
- Umdeutung des NT 1, 13, 17f.  
 Unglaube als Entscheidung 85, vgl.: ἀπιστία
- Upanischaden 131  
 Urmensch 55, 73—79  
 Ursprung des Menschen 56, 60—63, 80
- Valentinianer, -isch, -ismus 33 A. 86, 40 A. 122, 41, 43, 46—52, 55, 58, 67 A. 4, 81, 94—97, 105 A. 16, 107, 110, 113—115, 118—122, 125—127  
 Valentinus 42, 50, 94f., 115 A. 38, 118  
 Vater 6, 13, 50—54, 59—62, 64, 78; Vater der Wahrheit 6, 59; Vater des Alls 53  
 Vergessen, -heit 60f., 64  
 Vermischung 70 A. 15, 75—77, 80f.; anthropologisch 68—83  
 Versöhnung der Welt 13 m. A. 80, 17  
 Verstand u. νοῦς 54  
 Vielheit 36, 51, 61  
 Vier-Evangelien-Kanon 33  
 Vollkommenheit 20, 47, 55, 60, 105 A. 16  
 Vorbild im Himmel 13 m. A. 82  
 Vorsokratiker 132 A. 7
- Wasser 75 A. 23, 76, 82, vgl. Lebenswasser, Taufe  
 Weisheit, s.: σοφία  
 Weisheitslehre des Apollon 20  
 Welt 4, 11—16, 33, 35—38, 43f., 48, 50f., 53, 55, 58, 62, 65 A. 2, 130 m. A. 3, 132, vgl. κόσμος u. All  
 Werkreligion als Vorwurf 96 (72 A. 19)  
 Wiedergeburt 16, 50, 59, 122 A. 20  
 Wille, freier 90 A. 39, 93f., 97, vgl. ἐκών  
 Wunder, ihre Bedeutung i. Mc 30f.
- Zauberpapyri 5, 53  
 Zaubertexte 8  
 zarathustrisch 132  
 Zarwān 63  
 Zeichen 33  
 Zeitvorstellung 48, 53

### Griechisches und Koptisches

- ἀγαθότης 103, 112 A. 35  
 ἀγάπη 99—101, 103, 108, 110—113, 126  
 ἄγγελος, s.: Engel  
 ἀγιασμός τοῦ πνεύματος 103, 112 A. 35  
 ἀδελφότης 105 A. 16  
 ἀήρ 9, 79  
 αἰσθήσεις, πέντε λογικαί ~ τῆς ψυχῆς 102, 104, 107—109  
 αἰών 12, 70 m. A. 13, 72 A. 18  
 ἀκούσιος 89  
 ἄκων 85, vgl. Wille u. ἐκών  
 ἀνάγκη 92f.  
 ἀνάπαυσις 121 A. 18, vgl. Ruhe  
 ἀναστάσεως ἀπόστολος 119
- ἀνάστασις 121 A. 18, vgl. Auferstehung  
 ἀνὴρ, θεῖος 31  
 ἀνθρώπος 55, 62f., 70 A. 15, 78, 87 m. A., vgl. Mensch  
 ἀόρατος 15, vgl. unsichtbar  
 ἀπιστία 87 A. 32, vgl. Unglaube  
 ἀπλότης 103, 112 A. 35  
 ἀποδύεσθαι 91  
 ἀπολύτρωσις 51, vgl. Erlösung  
 ἀπόστολος, ἀναστάσεως 119  
 ἀποταγή 13, 16  
 ἀπόταξις 16  
 ἀρχή 72  
 ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος 9

ἀρχῶν τοῦ αἰῶνος τούτου 12, vgl. Archon  
 ἄσμενος 90  
 αὐτεξούσιος 90, 93  
 αὐτογενής 4  
 ἄφθαρτος 12 A. 79

βάπτισμα 122 A. 20, vgl. Taufe

γάμοι 100  
 γάμος, ἱερός 48, 51  
 γένος 93  
 γεννάσθαι 50  
 γίγνεσθαι 50  
 γινώσκειν, s.: Erkenntnis  
 γνωθῶ σεαυτὸν 51  
 γνωσις, s.: Erkenntnis

διάβολος 72, 87 A. 32  
 διάκρισις 103f., 109, 111, 112 A. 35  
 δουλεία 87 A. 32

εἰκῶν 122 A. 20, vgl. Abbild  
 εἶναι ἐκ 79, 81  
 ἐκκλησία 14, 55, 88, 91 m. A. 47, 93, 105 A. 16  
 ἐκὼν 89, vgl. Wille  
 ἔλεος 99f., 102, 107—111, 113f.  
 ἐνδότερος 109 A. 27  
 ἐνέργεια 12  
 ἐπιθυμία 69—71, 75f. m. A. 23, 78  
 ἐπίνοια 73  
 εὐεργεσία 104  
 εὐωδία Χριστοῦ 109

θεῖος ἀνὴρ 31  
 θεόγραφος 10

ἰδιόκτητον 95  
 Ἰησοῦς, s.: Jesus  
 ΙΧΘΥΣ 9

καταλάσσειν 13 A. 80  
 κεραία 76 A. 25  
 κόσμος 13 A. 80, vgl. Welt  
 κολάζειν 72f.

λήθη 60, vgl. Vergessen  
 λογογενής 12 m. A. 78f., 15 m. A. 97  
 λόγος 50, 61

μεσότης 86 A. 31, 94  
 μετάθεσις 90  
 μετάνοια 4, 15, 85, vgl. Buße  
 μοναχός 37f., vgl. einzeln  
 μορφή θεοῦ 22  
 μορφή δούλου 22  
 μυστήριον 12 A. 78, 95 A. 53

νήπιος 91 m. A. 45  
 νεερόν 48

νοῦς 6, 47f., 51, 54, 59, 61, 64  
 νυμφών 41, 49, 100—102, 106 A. 17

ξένον 111

ὁμοούσιος 91 A. 46  
 ὀπτασίαι 29  
 οὐράνιος 90

πάθη 87  
 παιδευθῆναι 91 A. 45, 95  
 Πανθεὼν 13, 75 m. A. 24  
 πλάνη 44, 51, 61, 63, 74, 87 A. 32  
 πλήρωμα 45, 59, 94  
 πνεῦμα, πνευματικός 3, 13, 16, 22, 49, 55f., 61, 71—74, 80, 82, 84—86, 89—96, 101, 103, 105 A. 16, 111—113, 130 (vgl. auch Pneumatiker)  
 πρόνοια 16

σάρξ 70 m. A. 15, 72f., 87 A. 32, 112, 120  
 σκεῦος 15  
 σοφία, s.: Sophia  
 σπέρμα 90, vgl. Same  
 σπορά 79, vgl. Same  
 σύζυγος 48f.  
 συμψυές 90  
 σύνεσις 99f., 102, 104, 107—111, 113f.  
 συντέλεια 4  
 σῶμα 11, 50, 87 A. 32, vgl. Leib  
 σωτήρ 6, 49, vgl. Erlöser  
 σωτηρία 5, vgl. Erlösung, Heil

ταπεινοφροσύνη 103, 112 A. 35

ῥη, ῥηλικός 86—96  
 ὑπακοή 99f., 102f., 107—110  
 ὑπερασπάζεσθαι 90  
 ὑπομονή 99f., 102, 108—111, 113f.

φεγγοκάτοχος 7 m. A. 32  
 φθορά 87 A. 32  
 φύσει σώζεσθαι 67 m. A. 4. 6, 81, 96f.  
 φυσιώω 126 m. A. 36  
 φύσις 93, 95f. m. A. 54, 111  
 φωστήρ 52, 69, 71—74, 78f., 81, 83

χάραξ 76 A. 25  
 χάρις, s.: Gnade  
 χοϊκός 14, 87 m. A. 32, 93f.  
 χρηστὸν σπέρμα 90  
 χρηστός und χριστός 14  
 χρίσμα 51, 122 A. 20  
 Χριστός, s.: Jesus

ψυχή, ψυχικός 47—51, 53, 55, 61, 69, 70 A. 15, 78, 81, 85—87, 90—96, 102, αἰσθήσεις 107, 119 A. 14, vgl. αἰσθήσεις

ΒωΕ 60  
 ΔΟΜΕΔΩΝ 7 m. A. 33

ΔΟΖΟΜΕΔΩΝ 7 m. A. 33  
 ΕΙΝΕ 71 A. 16  
 ΗΧΗΦΗΧ 7  
 ΙΧΘΥΣ 9  
 ΚΕ 71 A. 16  
 ΛΟΓΟΓΕΝΗC ΝCΩΜΑ 12 A. 78  
 ΜΝΤΡΡΟ 74  
 ΜΠΩΑ 71 A. 16

ΡΡΡΟ 74  
 ΡΩΜΕ 70 A. 15  
 CAYN 59  
 CQOYN 59, 61 A. 17  
 ΧΡC 14  
 ΩΕΝΕCΗΤ 9 A. 50  
 ΩΜΜΟ 71 A. 16  
 ΩΩΛ2 76 A. 25

#### IV. Moderne Autoren und Editoren

Achelis, H. 106 A. 17, 122 A. 19  
 Aland, K. 34 A. 90  
 Aleith, E. 118 A. 6f. 9, 128  
 Allberry, C. R. C. 7 A. 32, 63 A. 35  
 Andreas, F. C. 64 A. 38  
 Arnim, v. 109 A. 24  
  
 Baker, A. 104 A. 14, 106 m. A. 17  
 Bardy, G. 98 A. 3  
 Barth, C. 107f. A. 19  
 Barth, H. W. 120 A. 15  
 Bauer, W. 4 A. 13—15, 98 A. 3, 105 A. 16,  
 117 A. 2f., 118 m. A. 10, 120 A. 17  
 Baumstark, A. 98 A. 3  
 Behm 31 A. 70  
 Bengsch, A. 128  
 Berthold, A. 101 A. 9a, 105 A. 16  
 Betz 83  
 Bianchi, A. 2 A. 5, 56 A. 39, 129  
 Billerbeck 41  
 Bleeker, C. J. 129  
 Blum, G. G. 118 A. 5  
 Böhmig, A. 1 A. 1, 3 A. 11, 4 A. 20, 6 A.  
 30, 7 A. 32, 9 A. 48, 11 A. 63, 11 A.  
 70, 15—17, 68 A. 8, 70 A. 12, 72 bis  
 76, 79, 82, 88 A. 34  
 Bonnet, H. 8f. A. 41. 44, 51 A. 24, 111  
 A. 34  
 Bornkamm, G. 32 A. 75. 77, 124 A. 29  
 Bousset, W. 51 A. 24, 63 A. 27, 66  
 Boyancé, P. 50 A. 26  
 Brandenburger, E. 67 A. 4  
 Braun, H. 82, 117 A. 2  
 Brorson 45  
 Bultmann, R. 2 m. A. 4, 26 A. 45, 54 A.  
 35, 67f., 78, 80, 85, 119f. A. 15f.  
  
 Campenhausen, H. v. 123 A. 23  
 Canivet 103 A. 13  
 Cerfaux, L. 59 A. 1  
 Colpe, C. 65 A. 2, 67 A. 4—6, 82, 129  
 Conzelmann, H. 32 m. A. 78, 124 A. 28f.  
 Cramer 61 A. 17  
 Cross, F. L. 42 A. 126  
 Cumont, F. 7 A. 32. 34  
  
 Daniélou, J. 82f., 109 A. 25, 129  
 Deppe 112 A. 35

Dibelius, O. 86 m. A. 30  
 Dinkler, E. 120 A. 16  
 Dioresse, J. 3 A. 9, 9, 16, 17 A. 117, 34  
 A. 88  
 Dörries, H. 101 m. A. 9 a b. 10f., 102 A. 12,  
 104 A. 14, 106 A. 17, 109 A. 27, 115  
 A. 38  
 Doutreleau 109 A. 26  
 Drower, E. S. 51 A. 25  
 Duensing, H. 98 m. A. 2. 5, 104, 105 A. 16,  
 110 A. 31  
  
 Easton, B. S. 21 A. 14  
  
 Fecht, G. 42 m. A. 127  
 Feine 31 A. 70  
 Festugière, A.-J. 54 A. 34, 57 A. 42f., 75  
 A. 23, 77f.  
 Flemming, J. 106 A. 17  
 Foerster, W. 57 A. 41, 84 A. 29, 87 A. 32,  
 96 m. A. 54, 108 A. 19  
 Friedrich, G. 5 A. 26  
  
 Georgi, D. 116 A. 1  
 Grenfell-Hunt 62 A. 20  
 Grobel, K. 42 A. 126, 43  
 Guerrier, L. 98  
 Guillaumont, A. 34 A. 89  
  
 Haenchen, E. 6 A. 28, 25f. A. 45f., 29 A.  
 58, 31 A. 70, 32 A. 76, 33 A. 81, 67  
 A. 6, 121 A. 18, 124 A. 27, 126, 127  
 A. 37  
 Harnack, A. v. 25 A. 45, 99 A. 6, 115 A.  
 38, 117 A. 2, 118 A. 6, 125 A. 31  
 Harvey, A. 78, 95 A. 53  
 Hennecke, E. 2, 3 A. 6, 51 A. 24, 98 A.  
 2. 4, 107 A. 17, 111 A. 34  
 Henning, W. B. 64 A. 38  
 Hense 63 A. 33  
 Heyne, H. 108 A. 21  
 Holl, K. 12 A. 79, 48 A. 7, 50 A. 18, 51  
 A. 21, 84 A. 29, 95 A. 53  
 Holtzmann, H. J. 30  
 Hornschuh, M. 10 A. 57, 98 A. 3, 100 A.  
 8, 105 A. 16, 107 m. A. 18, 109f. m.  
 A. 31, 114 m. A. 37, 117 A. 3, 118 A. 9  
 Hummel, R. 32 A. 75  
 Hunt 62 A. 20

- Jaeger, W. 101 A.9a, 103 m.A.13, 106 A.17, 112f. A.35f.  
 Jeremias, J. 11 A.63, 100 A.9, 108 A.21  
 Jonas, H. 43 m.A.129.132, 65 A.2, 77 A.27, 95f. m.A.55, 129, 130 A.2f.
- Kaeler, E. 119 A.15  
 Käsemann, E. 31 A.64, 117 A.2, 123 A.25, 127 A.38  
 Kasser, R. 69 A.8, 74—76  
 Kees, H. 8—10  
 Kerényi, K. 61 A.14  
 Kierkegaard 45  
 Klein, G. 32 A.74  
 Klostermann 101 m.A.9a, 104f. A.14.16, 109 A.27  
 Kmosko 103 A.13, 105 A.16  
 Koester, H. 120 A.16, 123—125  
 Koetschau 11 A.64, 50 A.17  
 Krause, M. 7 A.35, 10 A.55, 15 A.100.105, 68 A.7, 88 A.34  
 Kretschmar, G. 112 A.35  
 Krivocheine 112 A.35  
 Kroeger 101 m.A.9a, 104 A.14, 109 A.27  
 Kroll, J. 62f. A.19.27  
 Kropp, A. 16 A.115  
 Kroymann 50 A.17  
 Kümmel, W. G. 19 A.3, 26 A.45, 31 A.70
- Labib, P. 1 A.1, 4 A.20, 7 A.35, 9 A.48, 11 A.70, 15 A.101.105, 17 A.119, 48 A.9, 53 A.32, 62 A.20f., 64 A.42, 68 A.8, 88 A.34  
 Lake, K. 98 A.3  
 Lampe 108 A.21  
 Langerbeck, H. VI, 67 A.4, 93—95, 115 A.38  
 Leloir, L. 49 A.13  
 Leipoldt, J. 3 A.8, 39 A.116, 117f. A.4.9  
 Leisegang, H. 118 A.7.9  
 Lidell, H. G.—Scott, R. 4 A.16, 6 A.30  
 Lidzbarski 63 A.34  
 Liechtenhan 118 A.9  
 Lietzmann, H. 19 A.3, 98 A.3  
 Lommatzsch 118 A.9
- MacRae 83  
 Malinine, M. 11 A.63, 34 A.91, 45 A.134, 47 A.3f., 59 A.2, 119 A.14  
 Marrou, H. I. 129  
 Martimort, A.-G. 16 A.111  
 Ménard, J.-E. 37 A.108, 39 m.A.118a, 40 A.121, 42 A.126, 47 A.3.5, 50 A.14, 59f. A.2.4f., 64 A.39f.  
 Michaelis, W. 54 A.35  
 Michalowski, K. 14 m.A.88  
 Mina, T. 3 A.9  
 Morin 108 A.23
- Moule, C. F. D. 124 A.26  
 Mullach 63 A.29  
 Müller, F. W. K. 63 A.37  
 Murrelstein, B. 52 A.28
- Nagel, P. 3 m.A.10  
 Nauck 63 A.31  
 Norden, E. 63 A.27
- Oepke, A. 120 A.16, 124 A.26  
 Orbe, A. 51 A.23, 82f.  
 Otto 108 A.22
- Peterson, E. 48 A.6, 53 A.31, 63A.27  
 Philonenko, M. 56 A.39  
 Pichery 103 A.13  
 Preuschen, E. 11 A.64, 50 A.17, 52 A.27, 107 A.19  
 Polotsky 7 A.32  
 Poschmann, B. 105 A.16, 109, 110 A.32  
 Puech, H.-C. 3 A.7, 11 A.63, 42 m.A.126, 47 A.3.4, 50 A.16.26, 53f. A.32.37, 56 A.40, 59 A.2, 61 A.14f., 107 A.17, 119 A.14, 121 A.18, 122 A.21f.
- Quispel, G. 11 A.63, 42 A.126, 47 A.3.4, 50 A.16, 55f. m.A.38.40, 59 A.2, 61 A.16, 63 A.27, 65 A.2, 85f., 91 A.41, 103f. A.13f., 106, 106f. A.17, 119 A.14, 121—123, 125 A.32
- Rae, Mac- 83  
 Rahner, K. 109 A.25.27  
 Reitzenstein, R. 63 A.27, 66  
 Robinson, J. M. 83, 120 A.15.17, 121 A.18, 124 A.26f.29, 126 m.A.35, 129  
 Rudolph, K. 16 A.114, 82 A.28  
 Runciman, S. 48 A.9
- Sagnard, F. 84 m.A.29, 87 A.32, 88, 90 A.40  
 Schäferdiek, K. 51 A.24  
 Schenke, H.-M. 6 A.29, 29, 39 m.A.116, 49 A.13, 65 A.2, 69 A.8, 70 m.A.11, 72 A.17, 75 A.23, 76, 82f., 118 A.9  
 Schmidt, C. I., 4 A.21, 15 A.100, 17 m.A.118, 46 A.1, 51 A.21.24, 98 m.A.3, 100, 104 A.15, 109, 110 A.31f., 114 A.37, 121 A.18  
 Schmithals, W. 67 A.4, 116 A.1, 120 A.15  
 Schneemelcher, W. 2, 3 A.6, 34 A.90, 51 A.24, 98 A.2.4, 107 A.17, 111 A.34, 117f. A.2f.6  
 Schniewind, J. 119f. A.15  
 Schoeps, H. J. 52 A.30  
 Schrage, W. 24 m.A.37, 54 A.37, 115 A.38  
 Schweitzer, A. 31 A.69  
 Schweizer, E. 67 A.4

- Scott, R., s.: Liddell, H. G.—Scott, R.  
 Segelberg, E. 40, 122 A. 20  
 Simon, J. 1 A. 2  
 Simon, M. 129  
 Staab 19 A. 3  
 Staats, R. 103 A. 13  
 Stade, B. 52 A. 27  
 Stählin 9 A. 52, 54 A. 37, 62 A. 23, 63  
     A. 32, 84, 107 A. 19  
 Strothmann, W. 104 A. 14, 109 A. 27  
 Stuhlmacher, P. 117 A. 2  
  
 Till, W. 4 A. 21, 7 A. 35, 15 A. 100, 105,  
     17 m. A. 118, 34 A. 90, 39 m. A. 117,  
     46 A. 1 f., 47 A. 4 f., 51 A. 21, 24, 59  
     A. 2, 61 A. 17, 75 A. 23, 88 A. 34,  
     119 A. 14, 122 A. 20  
  
 Unnik, van W. C. 1 A. 3, 42 m. A. 126,  
     56 A. 40, 121 A. 18  
  
 Vanhoye, A. 20 m. A. 6  
 Vaschalde 103 A. 13  
  
 Vielhauer, Ph. 114 A. 37, 121 A. 18  
 Villecourt, L. 104, 105 A. 14  
 Völker, W. 73, 84 A. 29, 86—88, 91  
     A. 42 f. 45, 47, 93 A. 50  
 Vööbus, A. 103 A. 13  
  
 Wagenmann, J. 117—119  
 Walker, R. 32 A. 78  
 Walter, N. 126 m. A. 34  
 Waszink 108 A. 20, 113  
 Wendland 15 A. 101, 62 A. 24 f., 64 A. 41  
 Werner, J. 117 A. 2, 127 A. 39  
 Wetzel, R. 109 A. 27  
 Widengren, G. 62 A. 21, 129  
 Wilckens, U. 67 A. 4, 114 A. 37  
 Wilson, R. McL. 37 A. 108, 39 m. A. 118,  
     41, 47 A. 5, 49 A. 13  
 Windisch 32 A. 75  
  
 Zahn, Th. 118 f. A. 8, 11  
 Zandee, J. 121 A. 18  
 Zimmerli, W. 11 A. 63  
 Zycha 63 A. 63

# Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von WALTHER ELTESTER. Groß-Oktav.

---

- Eikon im Neuen Testament. Von F.-W. ELTESTER. XVI, 166 Seiten. 1958. Neuauflage geplant. (Heft 23)
- Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Von A. ADAM. XII, 92 Seiten. 1959. Neuauflage geplant. (Heft 24)
- Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte. Von S. WIBBING. XII, 127 Seiten. 1959. Neuauflage geplant. (Heft 25)
- Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Herausgegeben von W. ELTESTER. 2., vielfach berichtigte und ergänzte, um eine wissenschaftliche Würdigung und eine Bibliographie des Jubilars erweiterte Auflage. XXX, 259 Seiten mit 2 Tafeln. 1964. DM 34,— (Heft 26)
- Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie. Von U. WICKERT. VI, 213 Seiten. 1962. DM 32,— (Heft 27)
- Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7 35—8 11. Von U. BECKER. X, 203 Seiten. 1963. DM 28,— (Heft 28)
- Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung. Von W. SCHRAGE. VIII, 213 Seiten. 1964. Ganzleinen DM 48,— (Heft 29)
- Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag am 10. 12. 1964. VIII, 299 Seiten. 1964. Ganzleinen DM 58,— (Heft 30)
- Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. Von F.-H. KETTLER. X, 56 Seiten. 1966. Ganzleinen DM 18,— (Heft 31)
- Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology. By R. C. TANNEHILL. VIII, 136 Seiten. 1967. Ganzleinen DM 32,— (Heft 32)
- Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und „Western Text“. Von W. HENSS. Erläutert an einer unkanonischen Version des Gleichnisses vom gnädigen Gläubiger. Materialien zur Geschichte der Perikope von der namenlosen Sünderin Lk. 7, 36—50. XII, 62 Seiten. 1967. Ganzleinen DM 22,— (Heft 33)
- Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge. Von M. HENGEL. VI, 116 Seiten. 1968. Ganzleinen DM 36,— (Heft 34)
- Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. Von W. HUBER. Etwa 270 Seiten. 1969. Ganzleinen etwa DM 48,— (Heft 35)
- Zwei Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen. Von CH. BURCHARD und J. JERVELL. Etwa 100 Seiten. 1969. Ganzleinen etwa DM 30,— (Heft 36)

*Angabe über die Bände 1—22 auf Anfrage.*

---

Verlag Alfred Töpelmann · Berlin 30