Niclas Förster

Marcus Magus

Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe

Sammlung der Quellen und Kommentar

Mohr Siebeck

NICLAS FÖRSTER, geboren 1967; 1986–93 Studium der Theologie und Philosophie in Göttingen und Tübingen; 1997 Promotion in Göttingen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Förster, Niclas:
Marcus Magus : Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe ; Sammlung der Quellen und Kommentar / Niclas Förster.
– Tübingen : Mohr Siebeck, 1999
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 114)
ISBN 3-16-147053-2

© 1999 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden. Die Druckvorlage erstellte Alf Özen in Göttingen.

ISSN 0512-1604

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im WS 1997/98 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation im Fach Neues Testament angenommen. Für den Druck wurde die Schlußbetrachtung noch einmal umgearbeitet und erweitert. Die Arbeit wurde mir durch ein dreijähriges Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes ermöglicht. Für diese Förderung danke ich an dieser Stelle.

Die wechselhafte Kirchengeschichte des 1. und 2. Jahrhunderts sowie die koptisch-gnostische Literatur, die in Nag Hammadi aufgefunden wurde, bestimmten mein Interesse schon während meiner Studienjahre in Göttingen und Tübingen, und die Auseinandersetzung mit diesen Texten begleitete mich seit dieser Zeit. Meine Überlegungen konzentrierten sich dabei vor allem auf das religiöse Phänomen der Gnosis und das Movens der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christentums. Die Beschäftigung mit diesem Problemfeld hat mich motiviert, die Lehre des bisher wenig bekannten Valentinianers Markus, das Gemeindeleben seiner Anhänger und die von ihnen praktizierten Kultrituale zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung zu machen. Dabei schwebte mir die Studie von Prof. Dr. Christoph Markschies über den Gnostiker Valentin insofern vor, als sie sich in der Hauptsache aus den Quellen selbst speist und diese in Kommentarform detailliert erörtert. Im Gegensatz zu ihm habe ich allerdings im Hinblick auf die literarische Hinterlassenschaft des Markus und die Berichte der Kirchenväter eine andere Ausgangsbasis, denn im Unterschied zur Valentin-Überlieferung sprudeln die patristischen Quellen über Markus zahlreich. Aufgrund dieser Umstände ist es möglich, den Nerv des markosischen Synkretismus gut zu erfassen. Ich hoffe, daß ich dem Leser ein deutliches Bild der innersten „Antriebskräfte" der Markosierreligiosität entworfen habe und derjenigen Christlichkeit, die sie für sich beanspruchte.

Vielen habe ich für das Entstehen dieser Arbeit zu danken. Mein Dank gilt zunächst Prof. Dr. Gerd Lüdemann, auf dessen Anregung hin ich mich mit Markus beschäftigt habe. Desgleichen bedanke ich mich bei Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann für die Übernahme des Korreferates und zahlreiche, wertvolle Ratschläge. Besonders habe ich Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg für seine kritischen und eben deshalb hilfreichen Kommentare und für seine Gastfreundschaft im kirchenhistorischen Doktorandenkolloquium zu danken. Herrn Prof. Dr. Jouko Martikainen danke ich für die Überlassung wichtiger Literatur.

Eine große Freude ist es mir, in diesem Vorwort meinem verehrten Lehrer Prof. em. Dr. Martin Hengel DD zu danken, der mir für meine wissenschaftliche Entwicklung und die Abfassung dieses Buches sehr viel bedeutet hat und der durch seine förderliche Kritik und zahlreichen Anregungen an diesem Erstlingswerk wichtigen Anteil hat. Prof. em. Dr. Hans-Martin Schenke sei herzlich dafür gedankt, daß er keine Mühe scheute, zahlreiche Probleme dieser Arbeit mit mir in langen Gesprächen zu diskutieren, und mir in jeder Weise behilflich war. Dr. Jürgen Horn verdanke ich nicht nur meine Kenntnisse des Koptischen, sondern auch eine kritische Durchsicht der Übersetzungen.

Schließlich sei auch Prof. Dr. Joachim Ringleben für sein stetes Interesse am Werden meiner Arbeit gedankt sowie Prof. Dr. Hermann Wellenreuther, der mir als Vertrauensdozent der Studienstiftung während meiner Studien- und Promotionszeit oft über Selbstverständlichkeiten hinaus bei Schwierigkeiten geholfen hat und der mich stets ermutigt hat, über den „Tellerrand" meines Fachgebietes hinauszublicken.

Für die Aufnahme dieser Studie in die Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament" danke ich den Herausgebern Prof. em. Dr. Martin Hengel DD und Prof. Dr. Otfried Hofius sowie dem Verleger Georg Siebeck.

Cambridge, im Dezember 1998 Niclas Förster

Inhalt

Einleitung 1

Kapitel 1

Markus der Magier und seine Schule
Sammlung und Untersuchung der Quellen 7

Irenäus von Lyon, Adversus haereses I 7

Der Umfang des Markus-Referates bei Irenäus 7

Die Quellen des Irenäus in Adversus haereses I 13, 1–16, 2 16

Das Spottgedicht eines kleinasiatischen Presbyters
in Adv. haer. I 15, 6 18

Ursprung und Form des Gedichtes 18

Kommentar zum Gedicht 22

Hippolyt von Rom, Refutatio omnium haeresium VI 39, 1–54, 2 26

Das Markusreferat des Hippolyt – eine authentische Quelle über die Markosier? 26

Eine veränderte Schilderung des Apolytrosis-Ritus der Markosier 27

Weitere Abweichungen in der Darstellung des Hippolyt gegenüber dem Markusreferat des Irenäus 30

Eusebius von Caesarea, Epiphanius von Salamis
und Theodoret von Kyrus 31

Eusebius, Kirchengeschichte IV 11, 4–5 32

Epiphanius, Panarion 34 32

Theodoret, Haereticarum Fabularum Compendium IX 34

Tertullian, Adversus Valentinianos XXXII 3–4 36

Filastrius von Brescia, Diversarum Hereseon Liber XLII 1–4,
Ps.-Tertullian, Adversus Omnes Haereses V 1 -3 37

Hieronymus, Epistula ad Theodoram (Ep. 75, 3) 41

Die Quellen über Markus den Magier in syrischer Sprache 42

Theodor bar Koni, „Scholienbuch" II. Mimre 43

Michael der Syrer, Chronik VI 5, und Bar Hebraeus 43

Agapius (Mahbub ibn Qustantin), Kitab al-'Unwan 44
Untersuchung der Vorlagen des Agapius 45
Das Verhältnis der Überlieferung bei Agapius zum Markusreferat des Irenäus 46
Die gnostische Lehre von Markus dem Magier nach dem Bericht des Agapius 48
Zusammenfassung der Quellenlage 52

Kapitel 2

Kommentar zu Irenäus von Lyon – Adversus haereses I 13

(Rousseau/Doutreleau 189, 1–205, 129) 54
Adv. haer. I 13, 1 54
Text und Übersetzung 54
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 54
Kommentar 55
Adv. haer. I 13, 2 64
Text und Übersetzung 64
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 64
Analyse der Redaktion 65
1. Ist das Ritual der Farbumwandlung des Weines als eine Eucharistiefeier zu interpretieren? 66
2. Kritische Untersuchung der Überlieferung des Hippolyt und des Epiphanius über die Tranksakramente der Markosier 69
3. Gehören das Ritual der Farbumwandlung in Adv. haer. I 13, 2 und die Formel aus Adv. haer. I 13, 3 zusammen? 72
Zusammenfassung der Tradition 73
Kommentar 74
Adv. haer. I 13, 3 91
Text und Übersetzung 91
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 92
Kommentar 94
Adv. haer. I 13, 4 126
Text und Übersetzung 126
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 127
Kommentar 128
Adv. haer. I 13, 5 132
Text und Übersetzung 132
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 132
Kommentar 133

Adv. haer. I 13, 6 138
Text und Übersetzung 138
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 139
Kommentar 141

Eine Parallelüberlieferung zum Bericht des Irenäus über das Apolytrosis-Ritual der Markosier: Hippolyt Ref. VI 41, 2–42, 1 153
Text und Übersetzung 153
Kommentar 154

Adv. haer. I 13, 7 158
Text und Übersetzung 158
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 159
Kommentar 159

Kapitel 3

Kommentar zu Irenäus von Lyon – Adversus haereses I 14 (Rousseau/Doutreleau 206, 130–232, 341) 163

Adv. haer. I 14, 1 163
Text und Übersetzung 163
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 164
Kommentar 165
Exkurs I: Wer war Kolarbasos? 168
Exkurs II: Wurden altägyptische Schöpfungsmythen ins Griechische übersetzt? 186

Adv. haer. I 14, 2 206
Text und Übersetzung 206
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 207
Kommentar 208

Adv. haer. I 14, 3 220
Text und Übersetzung 220
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 220
Kommentar 221

Adv. haer. I 14, 4 229
Text und Übersetzung 229
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 229
Kommentar 229

Adv. haer. I 14, 5 233
Text und Übersetzung 233

Abgrenzung von Redaktion und Tradition 234
Kommentar 235
Exkurs III: Spekulationen über die Bedeutung der Buchstabenklassen 240
Exkurs IV: Magische Spekulationen über die theurgische Funktion der Buchstaben 242

Adv. haer. I 14, 6 249
Text und Übersetzung 249
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 249
Kommentar 250
Exkurs V: Funktion und Verwendung der Gematrie 256

Adv. haer. I 14, 7 264
Text und Übersetzung 264
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 265
Kommentar 265

Adv. haer. I 14, 8 281
Text und Übersetzung 281
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 282
Kommentar 282

Adv. haer. I 14, 9 289
Text und Übersetzung 289
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 290
Kommentar 290

Kapitel 4

Kommentar zu Irenäus von Lyon – Adversus haereses I 15
(Rousseau/Doutreleau 232, 342–252, 503) 293

Adv. haer. I 15, 1 293
Text und Übersetzung 293
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 294
Kommentar 295

Kommentar zu dem Fragment aus Adv. haer. I 11, 3 295
Text und Übersetzung 295
Interpretation des Fragments 296

Fortsetzung des Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 312

Adv. haer. I 15, 2 319
Text und Übersetzung 319

Abgrenzung von Redaktion und Tradition 321
Kommentar 322

Adv. haer. I 15, 3 343
Text und Übersetzung 343
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 344
Kommentar 345

Adv. haer. I 15, 4 356
Text und Übersetzung 356
Kommentar 357

Adv. haer. I 15, 5 358
Text und Übersetzung 358
Kommentar 359

Adv. haer. I 15, 6 360
Text und Übersetzung 360
Kommentar 361

Kapitel 5

Kommentar zu Irenäus von Lyon – Adversus haereses I 16
(Rousseau/Doutreleau 252, 504–261, 570) 362

Adv. haer. I 16, 1 362
Text und Übersetzung 362
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 363
Kommentar 363

Adv. haer. I 16, 2 371
Text und Übersetzung 371
Abgrenzung von Redaktion und Tradition 372
Kommentar 373

Kapitel 6

Zusammenfassung und Schluß 389

Das Leben des Markus 389
Die Grundgedanken der Markuslehre 391
Das Verhältnis der Lehre des Markus zum östlichen
und westlichen Valentinianismus 395

Aus welchen Quellen komponierte Markus sein Lehrsystem? 396
Gemeindeleben und Kultpraxis der Markosier 400
Die Herausforderung der frühkatholischen Kirche durch die Markosiergnosis 404
Was könnte Christen des 2. und 3. Jahrhunderts veranlaßt haben, Markosier zu werden? 410
Die Markus-Gnosis im Horizont der Religiosität des 2. und 3. Jahrhunderts 414

Bibliographie 421

1. Quellen (Texte und Übersetzungen) 421
1. 1 Textsammlungen 431
1. 2 Texte aus Nag Hammadi 433
2. Hilfsmittel (Auswahl) 438
3. Sekundärliteratur 439

Stellenregister 455
Autorenregister 475
Sachregister 479

Einleitung

Die Quellen zu der Lehre des Gnostikers Markus und dem Gemeindeleben seiner Gnostikergruppe, insbesondere zu deren Gottesdienst, bieten umfangreiches Material für eine gründliche Untersuchung und Darstellung dieser Richtung der valentinianischen Gnosis. Die meisten Angaben hierzu sind uns in den antihäretischen Werken der patristischen Literatur überliefert. Die ausführlichsten Darstellungen finden sich bei Irenäus von Lyon, Hippolyt von Rom, Pseudo-Tertullian, Filastrius von Brescia und Hieronymus, aber auch bei Epiphanius von Salamis und Theodoret von Kyrus. Dazu kommen noch einige mehr oder minder aufschlußreiche Notizen in der syrisch- und arabischsprachigen Literatur der orientalischen Kirchen. Besonderes Interesse verdient eine kurze Passage in der auf arabisch abgefaßten Weltgeschichte des Mahbub ibn Qustantin bzw. Agapius, eines melchitischen Bischofs von Hierapolis in Syrien aus dem 10. Jh. n. Chr. Diese Überlieferungen haben freilich keineswegs alle den gleichen Umfang, und die Qualität und Zuverlässigkeit ihrer Angaben über Markus den Magier und seinen Schülerkreis sind als durchaus unterschiedlich zu bewerten. In ihrer Ausführlichkeit lassen sie sich aber mit den eingehenden Berichten der Kirchenväter über andere prominente gnostische Lehrer und Schulgründer wie vor allem Simon den Magier, Valentin, Basilides oder Ptolemäus vergleichen.

Trotz dieses günstigen Quellenbestandes sind die Gestalt des Markus und sein valentinianisches Lehrsystem in der Forschung nahezu unbeachtet geblieben, ganz im Gegensatz zu seinen berühmten Vorgängern und Zeitgenossen, die sämtlich, z.T. auch mehrfach, zum Thema eigener Monographien geworden sind[1]. Für dieses fehlende Interesse an Markus waren im wesentlichen die für seine Lehre typischen Zahlen- und Buchstabenspekulationen verantwortlich, die allgemein als ein nicht ernst zu nehmender Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung angesehen wurden. Bezeichnend für diese Einstellung sind Stimmen aus der Gnosisforschung der zweiten Hälfte des 19. Jh. wie die von Adolf Hilgenfeld, der die Beschäftigung mit der Doktrin des Markus

---

[1] So etwa: K. BEYSCHLAG, Simon Magus; G. LÜDEMANN, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis; Ch. MARKSCHIES, Valentinus; W. A. LÖHR, Basilides. Diese hierbei getroffene Auswahl erhebt aber nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick über den Forschungsstand zu bieten.

als „wenig erquicklich und belehrend" einschätzte[2]. Seinem Urteil lassen sich weitere, teilweise noch drastischere Formulierungen anderer Gelehrter an die Seite stellen. So bemerkte Georg Heinrici, daß Markus „die Zahlenmystik der Neopythagoräer, die Lehren des Christentums und die Kunststücke eines Goeten in einem wirren Labyrinth zu vereinen bestrebt ist"[3], und William H. Simcox schloß aus dem intellektuellen Niveau der Doktrin des Markus, daß „gnosticism as an intellectual system had run its course"[4]. Diese negative Beurteilung, die vornehmlich das spekulative Lehrsystem des Markus betrifft, wirkt bis heute nach. Deshalb ist das wissenschaftliche Interesse an Markus, seiner Lehre sowie seinen speziellen Riten relativ gering geblieben.

Unbeschadet dessen wurden bereits im 17. und 18. Jahrhundert noch immer aufschlußreiche Vorarbeiten zur Erforschung dieses Zweigs des Valentinianismus geleistet. Bei diesen frühen Untersuchungen muß vor allem die gründliche und umfassende Quellenkenntnis und die Materialfülle hervorgehoben werden, die zum Teil immer noch wertvolle Hinweise enthält[5]. Bereits 1685 verfaßte etwa Stephanus Le Moyne den bisher ausführlichsten Kommentar zu dem wohl ältesten Zeugnis über Markus den Magier, dem Spottgedicht eines kleinasiatischen Presbyters[6]. In dieser Epoche entstanden auch die kenntnisreichen ersten wissenschaftlichen Irenäus-Ausgaben, deren kommentierende Anmerkungen zum Irenäus-Text weiterhin Beachtung verdienen[7].

---

2 A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 371.

3 G. HEINRICI, Valentinianische Gnosis, 45. HEINRICI schloß die Markosier daher auch ausdrücklich von seiner Untersuchung aus, auch wenn er ihnen „bei aller Verwilderung" eine „systematisch durchgeführte Auffassung der Valentinianischen Principien" zubilligte, ebd. 45 Anm. 1.

4 Diese Einschätzung von W. H. SIMCOX ist zitiert nach B. J. KIDD, History, 213. Den zitierten Voten von HILGENFELD, HEINRICI und SIMCOX ist auch die Ansicht HARNACKs hinzuzufügen: Für ihn war Markus „wohl ein Schwindler", s. A. v. HARNACK, Dogmengeschichte I, 291 Anm. 5, vgl. auch 264. An anderer Stelle faßte er sein Urteil folgendermaßen zusammen: „Auch das hat im 3. Jahrhundert und auch schon im zweiten nicht gefehlt, was man Priesterbetrug und Wunderschwindel nennt. Nicht nur in einigen gnostischen Konventikeln, wo man Wasser in Wein (Marcosier) und Wein in Wasser (Bücher Jeû) verwandelte, sind sie zu finden, sondern auch in der großen Kirche", ders., Mission, 237.

5 Unter diesen frühen Arbeiten, die sich mit den Markosiern auseinandersetzen, sind vor allem zu erwähnen: H. DODWELL, Dissertationes, 324–333; Th. ITTIG, De Haeresiarchis, 129–130; ders., Historiae, 316–317; F. BUDDEUS, Dissertatio, 661–678; J. LODBERG, De Valentino, § 10.

6 St. LE MOYNE, Varia Sacra, 648–656. — Aus dem 18. Jh. muß vor allem K. MÜNTER, Die gottesdienstlichen Alterthümer, erwähnt werden, der sich eingehend mit den besonderen Sakramenten der Markosier auseinandersetzte, ebd. 168–170.

7 Hervorzuheben sind die Kommentare in den Irenäus-Ausgaben von GRABE (1702) und MASSUET (1712). Ein Nachdruck ihrer Anmerkungen findet sich bei A. STIEREN, Apparatus, 641–683.

Aus dem 19. Jh. muß zunächst die Monographie von August Neander erwähnt werden, der beispielsweise Hegels Interesse an Markus dem Magier weckte[8]. Neander beschränkt sich allerdings auf eine allgemeingehaltene Nacherzählung und Zusammenfassung des von Irenäus tradierten Quellenmaterials. Lesenswerter dagegen ist immer noch der entsprechende Abschnitt in der umfangreichen Darstellung der Gnosis von A. Hilgenfeld, der sich trotz seines oben bereits zitierten skeptischen Gesamturteils mit dem spekulativen Lehrsystem des Markus auseinandergesetzt und dabei wichtige Beobachtungen gemacht hat[9]. Auch die große Irenäus-Ausgabe von W. Wigan Harvey darf nicht übergangen werden; denn in seinen kommentierenden Fußnoten finden sich viele immer noch anregende Einzeluntersuchungen[10].

In der umfangreichen Sekundärliteratur des 20. Jh.s, die sich mit der Gnosis auseinandersetzt, nimmt Markus hingegen nur eine Randstellung ein. Lediglich vier Aufsätze von Gonzague Truc, J. Reiling, R. Joseph Hoffmann und E. Griffe[11] und einige Abschnitte in den Monographien von Eugene de Faye[12] sowie François M.-M. Sagnard bilden eine Ausnahme. Sagnard begnügte sich z.B. in seiner Untersuchung mit einer kurzen Darstellung der Kernpassagen aus Adversus haereses I 13–16 und einigen erläuternden Bemerkungen[13]. Wichtige Fragestellungen wie die nach dem Umfang der Markosierüberlieferung im Werk des Irenäus oder eine Bewertung der Parallelüberlieferungen bei Hippolyt bleiben offen.

Auch in den vier Aufsätzen gewinnt die Gestalt des Markus kein wirkliches Profil. G. Truc gibt lediglich relativ unkritisch die Irenäustradition über Markus wieder, J. Reiling und R. J. Hoffmann analysieren nur eine von den drei Kulthandlungen, die von den Markosiern praktiziert wurden[14], und

---

[8] A. NEANDER, Genetische Entwicklung, 168–187; G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 30.

[9] HILGENFELD, Ketzergeschichte, 372, machte sich z.B. Gedanken über die Auffassung der Sophia-Gestalt bei Markus dem Magier. Auch über die inschriftliche Bezeugung des Namens „Kolarbasos" sammelte er als erster Material, ebd. 288 mit Anm. 491.

[10] W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 114–161. Weiteres Material findet sich im kritischen Apparat der Irenäus-Ausgabe von A. STIEREN, Sancti Irenaei, 144–201.

[11] G. TRUC, L'Hérésie, 404–436; J. REILING, Marcus, 161–179; R. J. HOFFMANN, The „Eucharist", 82–88; E. GRIFFE, Le gnostique Markus, 243–245. — Nicht zugänglich war mir der von B. ALTANER, A. STUIBER, Patrologie, 101, genannte Aufsatz von CESARINI, Boll. di studi storico-relig. 1, 1922, 155–171.

[12] E. DE FAYE, Gnostiques, 335–347. DE FAYE wiederholt in seiner Darstellung lediglich den Stoff, der ihm von Irenäus her bekannt war, und verbindet ihn mit einigen eigenen Reflexionen, z.B. zu der Frage, ob der Kirchenvater eine Schrift des Markus gekannt und herangezogen hat, ebd. 341–342.

[13] F.-M.-M. SAGNARD, La Gnose, 358–386, 416–419.

[14] J. REILING mißdeutete m.E. die Kulthandlung als eine gnostische Form des christ-

E. Griffe beschäftigt sich mit dem Randproblem, ob Markus tatsächlich persönlich in Südfrankreich missioniert habe, wie Hieronymus in einem Brief mitgeteilt hat[15].

Selbstverständlich wurden Person und Lehre des Gnostikers Markus auch in allgemeinen Überblicksstudien zur Gnosis häufiger in den Blick genommen. Diese Beiträge reproduzieren aber zumeist nur seine wichtigsten von Irenäus referierten Lehrmeinungen bzw. beschränken sich auf die Beschreibung der überlieferten Riten dieses Gnostikers und seiner Anhänger[16].

Ungeachtet der inzwischen in vielen Bereichen weit fortgeschrittenen Gnosisforschung wurden Markus der Magier und sein System noch nie zum Thema einer eigenen Monographie. Es ist daher dringend erforderlich, die spekulative Lehrbildung dieses Gnostikers und seine charakteristischen Sakramente endlich einmal eingehend zu behandeln.

Wegen der vergleichsweise geringen Forschungsaktivität auf diesem Gebiet verwundert es auch nicht, daß selbst wichtige Voraussetzungen für jegliche Auseinandersetzung mit diesem Zweig der valentinianischen Gnosis noch weitgehend ungeklärt geblieben sind. Ein grundlegendes methodisches Problem

---

lichen Abendmahls, vgl. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2, S. 46–48. R. J. HOFFMAN versteht den Ritus nicht als Eucharistie, sondern als „anamnesis of the gnostic primal myth". Sein Erklärungsansatz bleibt aber spekulativ, da er vollkommen von einer Untersuchung der von Irenäus in Adv. haer. I 13, 2 und 3 überlieferten Kultformeln der Markosier absieht. — Mit diesem Ritus beschäftigt sich ferner E. H. PAGELS, A Valentinian interpretation, 165–168.

[15] Diese Frage war allerdings schon im 17. Jh. gelöst, was GRIFFE aber übersehen hat, s.u. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 42 Anm. 164.

[16] Neben den schon genannten Arbeiten, z.B. von SAGNARD und DE FAYE, sind noch folgende Untersuchungen zu nennen: H. L. MANSEL, The Gnostic Heresies, 197–198; G. R. S. MEAD, Fragments, 358–382; E. BUONAIUTI, Lo Gnosticismo, 179–181; J. P. STEFFENS, Wesen des Gnostizismus, 155–156, 169–174; K. RUDOLPH, Gnosis, 249–250, 260, 348–350; G. FILORAMO, A History, 156, 168, 175–176, 185. — Nur kurz wird Markus der Magier in den neuesten Publikationen zu Valentin und seinem Schülerkreis mit in den Blick genommen. So bei Ch. MARKSCHIES, Valentinus 177, 205–207, 369 und bei H. STRUTWOLF, Gnosis, 201. — Zu den Kulthandlungen der Markosier liegen Untersuchungen vor von: W. BOUSSET, Hauptprobleme, 64–65, 291–292, 315–316 (BOUSSET befaßte sich allerdings vornehmlich mit den von Irenäus in Adv. haer. I 21 zusammengestellten valentinianischen Formeln, die aber nicht auf die Markosier zurückgehen, s. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 12–13); E. OHM, Kult, 80–91, 132–139; H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 121–123, 149–151; H.-G. GAFFRON, Studien, 173–174, 185–187, 192–195, 369 Anm. 11. — Die Quellensammlung von W. VÖLKER, Quellen, 136–141, beschränkt sich unter der Überschrift „kultische Bräuche bei Marcus und den Marcosiern" auf die Wiedergabe von Auszügen aus den Kapiteln Adv. haer. I 13 und 21. Übersetzungen mit z.T. interessanten, kommentierenden Anmerkungen finden sich bei H. LEISEGANG, Die Gnosis, 326–349 und W. FOERSTER, Die Gnosis, 259–286. Beide Übertragungen geben aber den Text des Irenäus nicht vollständig wieder.

ist insbesondere die Aufhellung der Quellenlage. Zunächst soll daher versucht werden, die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen Kirchenväterüberlieferungen aufzuklären und eine Übermittlungsgeschichte dieser Berichte zu erstellen. Besonderes Gewicht ist dabei auf die Identifikation der ältesten doxographischen Traditionen über Markus und der frühesten Aufzeichnungen über seine eigentümlichen gottesdienstlichen Riten sowie die Struktur und die Ausbreitung seiner Gemeinde zu legen.

Die Quellen, die sich mit dieser Richtung der valentinianischen Gnosis auseinandersetzen, sind darum so vollständig wie möglich zu erfassen, wobei einige Sonderüberlieferungen daraufhin zu überprüfen sind, ob in ihnen ansonsten verlorene Informationen über die Biographie und Lehre des Markus und die Entwicklung seiner Schule enthalten sein mögen.

Ferner ist bei der Analyse der Markus-Traditionen die Frage zu beantworten, inwieweit die entsprechenden Nachrichten auf eine eigene Lehrschrift des Markus zurückgehen könnten. Auch dem eventuellen direkten Kontakt antiker Autoren zu den Markosiern und dem möglichen Einfluß mündlicher Überlieferungen ist genauer nachzugehen.

Auf diesem Hintergrund soll dann in einem zweiten Arbeitsschritt das älteste uns noch erhaltene Traditionsmaterial über Markus analysiert und kommentiert werden. Ausgenommen bleiben bei diesem methodischen Vorgehen einige kürzere Überlieferungen und Fragmente wie das Spottgedicht auf Markus oder die doxographischen Mitteilungen des Agapius, die schon im Zusammenang mit ihrer quellenkritischen Bewertung eingehend besprochen werden[17].

Hauptaufgabe dieser Studie ist es, auf der Grundlage des herangezogenen Quellenmaterials die Theologie des Markus so vollständig wie möglich zu eruieren. Von besonderer Wichtigkeit sind auch die Nachrichten des Irenäus und Hippolyt über das Gemeindeleben der Markosier und damit die Frage, wie sich die spezifisch gnostische Überzeugung auf die Gemeindestruktur, den Kult und die Ethik auswirkte.

---

[17] An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, daß alle Übersetzungen der einschlägigen Texte neu erstellt wurden, sofern nicht ausdrücklich Fremdübersetzungen zitiert werden. — Da für die Texte zum Teil mehrere hervorragende kritische und kommentierte Ausgaben vorliegen, wurde auf Textkritik weitgehend verzichtet; lediglich an einigen wenigen inhaltlich entscheidenden Stellen werden die vorhandenen Lesarten diskutiert.

Kapitel 1

Markus der Magier und seine Schule
Sammlung und Untersuchung der Quellen

Irenäus von Lyon, Adversus haereses I

Der Umfang des Markus-Referates bei Irenäus

Das älteste erhaltene häresiologische Werk, aus dem man die valentinianische Lehre des Gnostikers Markus entnehmen kann und das den Gottesdienst und die Ausbreitung der von ihm gegründeten Gnostikergruppe beschreibt, stammt aus der Feder des Bischofs Irenäus von Lyon. Er verfaßte ungefähr um 180 n. Chr.[1] im ersten Buch seines Hauptwerkes „Adversus haereses" den ersten Bericht über Markus, der uns heute vollständig erhalten ist und der seinerseits bereits ein älteres Dokument, das sich mit Markus auseinandersetzte, ein Spottgedicht auf diesen Gnostiker, heranzieht. Dieses Gedicht ist jedoch nur teilweise durch die Zitate des Irenäus erhalten. Auf die meisten späteren Autoren, die sich mit Markus dem Magier beschäftigten, hat in aller Regel direkt oder indirekt die Darstellung des Irenäus eingewirkt. Zum überwiegenden Teil beschränkten sie sich lediglich auf Auszüge aus dem Werk des Irenäus, ohne sein Material durch eigene, weitergehende Informationen zu ergänzen.

Ein grundlegendes Problem bildet allerdings die Frage, in welchen Kapiteln seines Werkes Irenäus die gnostische Lehre des Markus überhaupt wiedergibt und sich mit den besonderen Riten der Markosier auseinandersetzt. Die Kapitel, die Irenäus ausdrücklich diesem Valentinianer zuordnet und die also Tra-

---

[1] Vgl. A. v. HARNACK, Geschichte II 1, 320: „Man wird also annehmen dürfen, dass die fünf Bücher, die nicht in einem Jahre niedergeschrieben sind, in die Zeit zwischen 181–189 fallen." Ein Anhaltspunkt ergibt sich aus dem in Adv. haer. III 3, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 39, 62) erwähnten römischen Bischof Eleutherus, dessen Amtszeit HARNACK zwischen 173/175–188/190 ansetzt.

[2] Der Text des ersten Buches ist in der griechischen Originalfassung nur durch Zitate des Epiphanius von Salamis überliefert. Vollständig erhalten ist hingegen eine lateinische Übersetzung. Der Text des Irenäus wird im folgenden nach der „Sources Chrétiennes"-Ausgabe von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU zitiert. Falls der griechische Orginaltext durch Epiphanius oder einen anderen Autor erhalten ist, wird stets diese Version wiedergegeben.

ditionen über Markus enthalten, umfassen die Abschnitte 13, 1 bis 15, 6, wobei der Kirchenvater in 15, 4 bis 15, 6 das vorher Gesagte dann durch seine eigene schroffe Polemik und durch ein Zitat aus dem Spottgedicht zu entkräften sucht[3].

Irenäus beginnt seine Ausführungen über Markus den Magier in Adv. haer. I 13, 1 mit einer relativ deutlichen Zäsur im Textverlauf, indem er von „einem anderen" Lehrer spricht und Markus dann namentlich erwähnt. Die Formulierung „Ἄλλος δέ τις..." markiert bei Irenäus auch an anderer Stelle seines Textes den Beginn eines Berichtabschnitts über einen weiteren Gnostiker oder den Übergang zu einer neuen Variante gnostischen Lehrstoffs[4]. In den Kapiteln von 16, 1 bis 21 beschreibt Irenäus dann valentinianische Lehren, die er nicht explizit einer bestimmten valentinianischen Schule zuordnet, sondern deren Urheber er nur ganz unbestimmt im Plural umschreibt. Am Ende von Adv. haer. I 15, 6, unmittelbar nach seinem Spottgedichtzitat, kündigt Irenäus in nur ganz allgemein gehaltener Form an, daß der folgende Text dazu dienen soll, den „Rest ihrer Mystagogien"[5] zu resümieren. Dabei wechselt er in den Plural, von dem er danach ausschließlich bis Kapitel 21 Gebrauch macht. Irenäus betont dabei insbesondere den praktischen Zweck dieser Kapitel. Seine Leser sollen über weitere valentinianische Lehren informiert werden, um diese Häretiker danach leichter widerlegen zu können. Daher ersparte sich Irenäus auch jeden Hinweis darauf, welcher Quelle er von Kapitel 16 bis 21 seinen Stoff entnommen hatte.

Adolf Hilgenfeld[6], Adolf von Harnack[7], Wilhelm Bousset[8] und Eugene De Faye[9] hatten noch ganz selbstverständlich alle Kapitel von 13 bis 21 Markus dem Magier zugesprochen. Diese These wird bis heute immer noch wiederholt[10]. Eine Ausnahme bildet François M.-M. Sagnard, der den Umfang der

---

[3] Die polemischen Einschübe des Irenäus umfassen folgende Abschnitte seiner Darstellung: Adv. haer. I 15, 4–5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 245, 440–251, 488); 15, 6 mit Ausnahme des dort zitierten Gedichtes (251, 489–491 bzw. 252, 500–503).

[4] Vgl. beispielsweise Adv. haer. I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 1); 11, 5 (178, 1); 21, 5 (304, 87).

[5] Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 500–501).

[6] A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 369.

[7] A. HARNACK, Geschichte I, 175.

[8] W. BOUSSET, Hauptprobleme, 64–65.

[9] E. DE FAYE, Gnostique, 335–347.

[10] Vgl. z.B. A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU, Irénée de Lyon, Livre I, SC 263, 136–137, die die Kapitel 17 bis 21 den Markosiern, die von 13 bis 16 aber Markus dem Magier selbst zuwiesen, wofür sie allerdings keine Gründe angeben; ferner D. H. TRIPP, The Original Sequence, 157–162. TRIPP nimmt allerdings Kapitel 21 von dem Markus-Referat des Irenäus aus.

Markosierkapitel auf 13 bis 16 einschränkte, ohne jedoch diese Annahme zu begründen oder eingehend zu diskutieren[11].

Es läßt sich indessen relativ einfach belegen, daß keineswegs alle Ausführungen in den Kapiteln 16 bis 21 Lehre und Kult des Markus darstellen können.

Für die Hypothese, daß es sich in den Kapiteln 16 bis 21 um eine Kompilation von Material ganz unterschiedlicher Herkunft handelt, lassen sich mehrere Gründe anführen:

1. In Adv. haer. I 16, 1 und 2 referiert Irenäus wahrscheinlich noch einmal Traditionen, die er aus der Lehrschrift von Markus dem Magier entnommen haben dürfte. In Adv. haer. 16, 3 schließt sich eine grobe Polemik des Irenäus an. Dafür aber, daß die ersten beiden Kapitelabschnitte Lehrstoff des Markus enthalten, sprechen zahlreiche inhaltliche Entsprechungen. So stimmt z.B. die Behauptung, „aus der Monas und Dyas sei das All konstruiert"[12], die von Irenäus am Beginn von Adv. haer. I 16, 1 wiedergegeben wird, mit der Herleitung der obersten Tetras aus Monotes und Henotes, bzw. Monas und Hen, die er in Adv. haer. I 15, 1 mitteilte, grundsätzlich überein. In dieser mit Sicherheit auf Markus zurückgehenden Passage schloß der Gnostiker mit Hilfe von Zahlenspekulationen aus den beiden Begriffspaaren Monotes und Henotes bzw. Monas und Hen auf die Zahl 2 und leitete daraus alle Äonen ab. Der Anfang des 16. Kapitels wirkt wie eine stark verkürzte Zusammenfassung dieses von Irenäus zuvor referierten Abschnitts.

   Dazu kommen noch zahlreiche weitere Übereinstimmungen mit den Kapiteln 14 und 15, so in der Anwendung der Gematrie auf den christlichen Gebetsabschluß „Amen", der mit der Zahl 99 identifiziert wird[13]. Daß Irenäus in den folgenden Kapiteln nicht mehr die Lehre von Markus rezipiert, zeigt sich insbesondere darin, daß in ihnen keine weiteren Beispiele für die Verwendung der Gematrie mehr vorkommen. Diese Methode, die auf der Gleichsetzung der griechischen Buchstaben mit bestimmten Zahlen basierte, war speziell für die spekulative Denkweise von Markus dem Magier charakteristisch, der mit ihrer Hilfe seine gnostischen Lehren begründete[14]. Die Bedeutung des „Amen" hatte Markus offenbar fasziniert, denn auch an anderer Stelle bezog er diesen

---

[11] F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 358.

[12] Adv. haer. I 16, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 253, 507–508).

[13] Adv. haer. I 16, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 256, 527–530).

[14] Vgl. z.B. die Interpretation des Jesusnamens, den Markus der Magier mit der Zahl 888 gleichsetzte, Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 237, 378–238, 380).

Gebetsruf der versammelten christlichen Gemeinde in seine Lehrbildung mit ein[15].

2. In den Kapiteln 17 und 18 faßt Irenäus valentinianische Argumente dafür zusammen, daß die Schöpfung vom Demiurgen nach dem Vorbild der Äonen des Pleromas hervorgebracht wurde. In Kapitel 17 zählt er zum größten Teil astronomische Belege auf, darunter die Struktur und den Aufbau des Tierkreises[16]. Danach folgen im 18. Kapitel weitere Schriftbeweise aus dem Alten Testament. Bemerkenswert ist, daß sich in Kapitel 18, 1[17] noch ein weiterer Rückverweis auf Markus den Magier findet. Irenäus beschreibt dort, wie einige Valentinianer anhand der Gestalt und des Aufbaus des menschlichen Körpers, etwa der Zahl seiner Gliedmaßen, die Struktur und den Aufbau ihres Pleromas nachweisen wollten, weil der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen wurde und er daher die himmlische Sphäre als verkleinertes Abbild widerspiegele[18]. In diesem Zusammenhang teilt er im 18. Kapitel auch mit, daß einige Valentinianer die Einteilung des Körpers in 12 Abschnitte von den 12 Äonen ihres Pleromas herleiteten, und weist dabei darauf hin, daß er diese Einteilung des menschlichen Körpers schon einmal dargestellt habe. Er schreibt:

διαιροῦσι δὲ αὐτό, καθάπερ τὸ τῆς Ἀληθείας διῄρηται παρ' αὐτοῖς σῶμα, περὶ οὗ προειρήκαμεν.	Sie zerlegen ihn dabei, wie man bei ihnen auch den Leib der Aletheia zerlegt, wovon ich schon gesprochen habe.

Mit dem „προειρήκαμεν" meint Irenäus die von ihm in Adv. haer. I 14, 3 vorgetragene Lehre des Markus, nach der dieser Gnostiker den Leib des Äons „Aletheia" in 12 Bereiche aufteilte und jedem Körperteil je zwei Buchstaben des griechischen Alphabets zuordnete[19]. Allerdings läßt sich diesem Hinweis nicht mit Sicherheit entnehmen, daß die Spekulationen in Adv. haer. I 18, 1 ebenfalls auf Markus zurückgehen, denn der Kirchenvater hebt mit „καθάπερ" lediglich eine Parallele in der Aufteilung des menschlichen Körpers hervor, sagt aber nicht, daß Markus seine Quelle für diese spezifisch valentinianische Interpretation der Bezüge zwischen Mikro- und Makrokosmos war. Ihm könnte diese Übereinstimmung durchaus auch in den Lehren eines anderen Valentinianers aufgefallen sein.

Außerdem gibt Irenäus in Adv. haer. I 18, 2 zwei unterschiedliche, valentinianische Interpretationen der Menschenschöpfung wieder, die beide

---

15 Vgl. zur Bedeutung des Amen Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 165–166).

16 Adv. haer. I 17, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 267, 623–624).

17 Adv. haer. I 18, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 276, 700–702).

18 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 274, 687–276, 704.

19 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 216, 210–214.

davon ausgehen, daß der biblische Text die Erschaffung des Menschen an zwei verschiedenen Stellen, einmal nach dem Bild Gottes in Gen. 1, 26–27 und einmal aus der Erde in Gen 2, 7 beschreibt. An diesen doppelten Schöpfungsbericht knüpften die beiden Valentinianergruppen ihre jeweils eigenen Deutungen an[20]. Indem der Kirchenvater solche Divergenzen aufzählte[21], setzte er zugleich implizit voraus, daß auch das 18. Kapitel eine thematisch orientierte Sammlung von Auszügen aus unterschiedlichen Quellen darstellt.

3. In Kapitel 19 und 20 werden von Irenäus Schriftbeweise dafür aufgelistet, daß der Propater ein anderer Gott als der Weltschöpfer sei. Diese Bibelstellen sollten die gnostische Grundüberzeugung über den obersten Gott belegen, die Irenäus seinen Kapiteln wie ein Motto voranstellt: „Vor der Ankunft des Christus war er allen unbekannt."[22] Die Belegstellen für diese Lehrmeinung sind von Irenäus nach ihrer Herkunft aus dem Alten und Neuen Testament getrennt aufgelistet worden. Dazwischen findet sich noch ein apokryphes Jesuswort eingestreut[23]. Irenäus bevorzugt auch an anderer Stelle das Verfahren, die Schriftbeweise seiner valentinianischen Quellen aus ihrem ursprünglichen Kontext zu entfernen und in selbständigen Listen unter bestimmten, thematischen Gesichtspunkten zu sammeln, vermutlich, um so seinen Lesern das Verständnis des komplizierten und zumeist unübersichtlichen gnostischen Lehrstoffes zu erleichtern. Auf dieses Arbeitsprinzip des Kirchenvaters machte bereits Otto Dibelius aufmerksam[24], der es mit Hilfe einer Parallelüberlieferung in den Exzerpten aus Theodot bei Clemens von Alexandria[25] zu den Kapiteln Adv. haer. I 4, 5 bis 7, 1 klar belegen konnte. Irenäus und Clemens benutzten nämlich beide dieselbe valentinianische Quellenschrift; Clemens aber hatte in seinen Exzerpten die biblischen Belegstellen mit ihren jeweiligen Interpretationen in ihrem ursprünglichen Kontext belassen und seine Auszüge nicht wie Irenäus neu geordnet. Die Herkunft des in diesen Listen gesammelten Materials, das hauptsächlich aus stichwortartigen Bibelauslegungen besteht, bleibt gerade eben wegen dieser Redaktionstätigkeit des Irenäus weitgehend im Dunkeln. Der Kirchenvater konnte nämlich biblische Belegstellen

---

20 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 278, 715–279, 723.

21 Adv. haer. I 18, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 278, 720–279, 721): „Ἔνιοι δὲ <καὶ> ἄλλον θέλουσι...".

22 Adv. haer. I 19, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 285, 771–772): „...ὃς ἄγνωστος ἦν τοῖς πᾶσι πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας,...".

23 Adv. haer. I 20, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 289, 806–813).

24 O. DIBELIUS, Studien, 230; 233 Anm. 1; 241.

25 Vgl. Exc. Thdot. 43 bis 65 (CASEY 68–82/SAGNARD 150–188).

und deren Auslegungen in verschiedenen valentinianischen Quellen unter einem gemeinsamen Thema zusammengestellt haben, ohne daß es im nachhinein noch möglich wäre, deren ursprüngliche Provenienz zu identifizieren.

4. Die in Kapitel 21 von Irenäus mitgeteilten Überlieferungen über das Sakrament der Apolytrosis gehen sicherlich nicht auf Markus den Magier zurück, wie in der Forschung bereits mehrfach vermutet wurde[26]. Der Kirchenvater gibt nämlich eine Reihe von Formeln wieder und beschreibt verschiedene Variationen des äußeren Zeremoniells, die fast alle zu demselben valentinianischen Ritus der Apolytrosis gehören sollen[27]. In diesem Zusammenhang erwähnt er eine Wassertaufe[28], einen Salbungsritus mit Oliven- oder Balsamöl[29] und schließlich noch ein bloßes Wortsakrament ohne jede begleitende Handlung[30]. Die Kultformeln haben untereinander kaum Gemeinsamkeiten, z.T. gibt Irenäus sogar den aramäischen Wortlaut mit einer griechischen Übersetzung wieder[31].

   Weiterhin berichtet Irenäus, daß die Apolytrosisfeier bei einigen Gnostikern eine zweite Taufe, bei anderen aber ein Ritual für Sterbende war, „damit der innere Mensch über die unsichtbaren Sphären hinaus aufsteige"[32]. Diese unterschiedlichen Gestaltungsformen an sich deuten bereits darauf hin, daß nicht alle Varianten des Apolytrosisritus von den Markosiern stammen können[33]. Auch Irenäus wollte wahrscheinlich so verstanden werden und stellte daher am Anfang des 21. Kapitels pointiert fest: „So viele Mystagogen dieser Lehre es gibt, so viele Erlösungen gibt es"[34]; und

---

[26] Vgl. K. MÜLLER, Beiträge, 184; H.-G. GAFFRON, Studien, 293 Anm. 129; W. D. BERNER, Initationsriten, 145; E. H. PAGELS, A Valentinian Interpretation, 160; D. H. TRIPP, The Original Sequenz, 162.

[27] In Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 298, 887–299, 890) spricht Irenäus kurz vom „Brautgemach" der Valentinianer, womit ein anderes Brautgemachsakrament, nicht aber die Apolytrosis gemeint sein dürfte. Unmittelbar danach kommt er dann auf eine Wassertaufe zu sprechen (299, 891), die, wie sich aus dem Kontext ergibt (300, 901; 302, 921–303, 925), im Verlauf der Zeremonie des Apolytrosisritus vorgenommen wurde.

[28] Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 891–892).

[29] Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 302, 921–303, 925).

[30] Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 303, 926–930).

[31] Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 897–300, 898 und 301, 906–908).

[32] Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 304, 91–92).

[33] Eine Spaltung der Markosier in verschiedene Untergruppen mit jeweils eigenen Apolytrosisriten, wie sie beispielsweise von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU, Irénée de Lyon, Livre I, SC 263, 137 als mögliche Erklärung der unterschiedlichen Apolytrosisformen vorgeschlagen wurde, hat keinen Anhaltspunkt im irenäischen Text, wo an keiner Stelle von solchen „divergences des Marcosiens" berichtet ist.

[34] Adv. haer. I 21, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 295, 860–861).

am Schluß des Kapitels betont er, daß die Valentinianer „nach Lehre und Tradition voneinander abweichen“[35]. Damit weist er wohl darauf hin, daß die von ihm zuvor dargestellten Riten zu verschiedenen Valentinianergruppen gehört haben. Schließlich hatte er die Apolytrosis-Formel der Markosier bereits in Adv. haer. I 13, 6 mitgeteilt[36], und es ist daher nur schwer nachvollziehbar, weshalb er weitere Formeln derselben Kulthandlung nicht in demselben Kontext, sondern erst in Adv. haer. I 21 überliefert haben sollte, wenn er selbst nicht davon ausgegangen wäre, daß sich seine Informationen auf andere Valentinianergruppen und nicht allein auf die Markosier bezogen.

Im Werk des Irenäus sind demnach, wie bereits François Sagnard vermutete, allein die Kapitel 13, 1 bis 16, 2 des ersten Buches von „Adversus haereses“ mit Sicherheit dem Lehrsystem von Markus dem Magier zuzuweisen. Wie die Herkunft der von Irenäus in den Kapiteln 17 bis 21 referierten valentinianischen Lehren zu beurteilen ist, muß dagegen unsicher bleiben. Für Kapitel 21 ist die Zuweisung der von dem Kirchenvater überlieferten Formeln zu einer einzigen Valentinianergruppe oder gar nur zu den Markosieren, die in der Forschung immer wieder vertreten wird, extrem unwahrscheinlich. Die Quellenzugehörigkeit des Lehrstoffes, den Irenäus in Kapitel 17 bis 20 verarbeitet hat, ist hingegen nicht mehr zu rekonstruieren. Einzig und allein die Abschnitte 1 und 2 des 16. Kapitels enthalten eine genügende Anzahl von Gemeinsamkeiten mit den Zahlen- und Buchstabenspekulationen, die mit Sicherheit von Markus erdacht wurden, so daß man diese Textabschnitte mit den vorhergehenden drei Kapiteln höchstwahrscheinlich diesem Gnostiker zuordnen muß.

Das Referat des Irenäus von Adv. haer. I 13, 1 bis 16, 2 wird demnach das Fundament dieser Studie bilden. Die nachfolgenden Textteile sollen hingegen nicht ausgewertet werden, selbst wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß zumindest einige Notizen des Irenäus auf Markus zurückgehen könnten. Diese Einschränkung des zu kommentierenden Textes ist nötig, um ein möglichst klares und nicht durch die Lehrbildung anderer Valentinianer verzerrtes Bild von diesem Gnostiker zu zeichnen.

Die Arbeitsweise des Irenäus, seine Vorlagen unter bestimmten thematischen Gesichtspunkten auszuwählen und dabei die Herkunft seines Materials zu verschweigen, läßt sich aber auch in den Kapiteln vor Adv. haer. I 13, 1 klar erkennen. Dabei ist deutlich nachzuweisen, daß Irenäus wenigstens noch

---

[35] Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 308, 115–116): „Cum autem discrepent ab invicem et doctrina et traditione...“.

[36] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 203, 107–204, 116.

an einer anderen Stelle Lehrgut des Markus in seiner Darstellung verwendet hat, ohne dies zunächst seinen Lesern mitzuteilen.

So dokumentiert er in den Kapiteln 11 und 12 die Widersprüche und die uneinheitlichen Lehren der Valentinianer. In Adv. haer. I 11, 1 beginnt er zuerst mit Valentin und beschäftigt sich danach mit der Emanation der ersten 8 Äonen des Pleromas, die im einzelnen unter den Valentinianern durchaus mit Hilfe differenter Modelle erklärt wurde. In diesem Zusammenhang gibt er in Adv. haer. I 11, 3 dann ein längeres Lehrstück über die Emanation der ersten vier Äonen wieder, das er einem „berühmten Lehrer" der Valentinianer zuschreibt[37]:

Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ. Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει Δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα. Αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης, ἅτε ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ.
Ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει Δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν. Αὕται <δὲ> αἱ Δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν Αἰώνων.

Es existiert eine Proarche vor allen Dingen, unvordenkbar, unsagbar und unbenennbar, die ich Monotes nenne. Zusammen mit der Monotes existiert eine Kraft, die ich ebenfalls benenne, (und zwar) als Henotes. Diese Henotes und Monotes, weil sie eins sind, erzeugten eine Arche aller Dinge, ohne sie hinauszulassen, einen nur vom Verstand wahrnehmbaren, ungezeugten und unsichtbaren Anfang, den die (menschliche) Rede als Monas bezeichnet. Zusammen mit dieser Monas existiert eine mit dieser wesensgleiche Kraft, die ich ebenfalls benenne, (und zwar) als das Hen. Diese Kräfte aber, sowohl Monotes als auch Henotes, sowohl Monas als auch das Hen, brachten die übrigen Emanationen der Äonen hervor.

Diese Spekulationen entnahm Irenäus wörtlich aus einer schriftlichen Vorlage des „berühmten Lehrers", wie die nachfolgende, polemische Passage im Werk des Kirchenvaters beweist, denn er hält dem Autor dieser Zeilen vor, diese verschiedenen Namen für die ersten vier Äonen des Pleromas erfunden zu haben, was sich darin zeige, daß er von sich selbst in der ersten Person rede[38].

---

[37] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 3–174, 13. Zunächst erwähnt Irenäus in Adv. haer. I 11, 2 Secundus, dann in 11, 3 einen anonymen anderen „berühmten Lehrer" (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 1), gegen den er in Adv. haer. I 11, 4 polemisiert. In Adv. haer. I 11, 5 kommt er auf eine weitere Variante der Emanationsvorstellung zu sprechen und berichtet in Kapitel 12, 1 schließlich von Ptolemäus, woran sich in 12, 2 die Polemik gegen diesen Gnostiker anschließt. In 12, 3 folgt noch ein anonymes Lehrreferat anderer Valentinianer. Dann wechselt er das Thema und befaßt sich mit der Christologie der Valentinianer.

[38] Adv. haer. I 11, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 175, 7–177, 10): „...ὅτι τε πλάσμα ἐστὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένα ὡμολόγηκε καὶ ὅτι αὐτὸς ὀνόματα τέθεικε τῷ πλάσματι ὑπὸ μηδενὸς πρότερον ἄλλου τεθειμένα...".

Dieser Textabschnitt aus Adv. haer. I 11, 3 ist aber durch einen expliziten Rückverweis in Adv. haer. I 15, 1 als Bestandteil der auf Markus den Magier zurückgehenden gnostischen Lehren gesichert, wo es heißt[39]:

τῇ Μονότητι συνυπάρχειν Ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθὰ προείρηται, Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, δὶς δύο οὖσαι τέσσαρες ἐγένοντο· δὶς γὰρ δύο τέσσαρες.	Mit der Monotes zusammen existiert eine Henotes, aus denen zwei Emanationen (entstanden), wie schon gesagt, Monas und das Hen; weil sie zweimal 2 waren, wurden sie 4. Zweimal 2 (ist) nämlich 4.

Mit der Formulierung „wie schon dargestellt wurde" kann Irenäus nur die Passage aus Adv. haer. I 11, 3 gemeint haben, wo von ihm genau dieselben Emanationsvorstellungen dargelegt werden. Der dort genannte „berühmte Lehrer" ist demnach mit Markus dem Magier zu identifizieren. Dieser wichtige Rückverweis des Kirchenvaters in Adv. haer. I 15, 1 wurde allerdings seit der Antike bis heute immer wieder übersehen[40], denn bereits Epiphanius ordnete die in Adv. haer. I 11, 3 überlieferten Lehren dem Secundus zu[41].

Ein Vergleich beider Abschnitte ist auch für die Beurteilung der Authentizität der Nachrichten des Irenäus sehr aufschlußreich. Er faßte nämlich in Adv. haer. I 15, 1 mit knappen eigenen Worten die in Adv. haer. I 11, 3 ausführlich von ihm zitierte Vorlage zusammen. Dabei gibt er den Grundgedanken von Markus dem Magier durchaus korrekt wieder, verkürzt indessen seine Quelle auf die vier Grundbegriffe für „Einheit". Auch die erste Person, in der der Text in Adv. haer. I 11, 3 abgefaßt war, verschwindet aus seiner eigenen Zusammenfassung. Dafür teilt er erst in der Parallelüberlieferung in Adv. haer. I 15, 1 mit, daß Markus die Stelle als Offenbarungsrede des obersten weiblichen Äons, der Sige, ausgegeben hatte[42]. Nur durch diese zusätzliche Information wird die Schärfe seiner Polemik in Adv. haer. I 11, 4 vollkommen verständlich, denn dort hatte er das redende „ich" auf Markus den Magier selbst bezogen und dem Gnostiker daher vorgehalten, er habe sich das doch alles selbst ausgedacht und zurechtgelegt[43].

---

39 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 343–346.

40 Daß beide Passagen zusammengehören, und das Zitat aus Adv. haer. I 11, 3 die Mitteilungen des Irenäus in Adv. haer. I 15, 1 ergänzt, implizierte schon A. NEANDER, Genetische Entwicklung, 169, bei seiner Darstellung des Lehrsystems des Markus, ohne auf diese Beobachtung allerdings genauer einzugehen. — W. W. HARVEY ordnete diese Lehre aus Adv. haer. I 11, 3 dem Kolarbasos zu, was aufgrund des Rückverweises skeptisch zu beurteilen ist, Sancti Irenaei I, 103 zu 102 Anm. 2, 128 zu 127 Anm. 1. Dies gilt auch für die Vermutung A. v. HARNACKs, Zur Quellenkritik (1873), 63 Anm. 1, „dass der alius, qui et clarus est magister Niemand anders als Heracleon sei".

41 Epiphanius Haer. 32, 5, 4–6 (HOLL 445, 6–15).

42 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 343–344.

43 Dieselbe Grundannahme seiner Polemik läßt sich auch aus Adv. haer. I 15, 4 entnehmen, s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 4 Anm. 145.

Die Quellen des Irenäus in Adversus haereses I 13, 1–16, 2

Irenäus hatte wahrscheinlich verschiedene schriftliche Quellen zur Verfügung, aus denen er seine Informationen über die Markosier entnahm und die er zumindest teilweise wörtlich zitierte. Zu diesen schriftlichen Zeugnissen kamen noch mündliche Mitteilungen über diese Gnostikergruppe.

Analysiert man die Kapitel seines Werkes, die sich mit den Markosiern und dem Gründer befassen, so läßt sich in ihnen die Benutzung folgender schriftlicher Quellen, die von Markus selbst verfaßt wurden, nachweisen oder zumindest vermuten:

1. Eine Lehrschrift des Markus, aus der Irenäus seinen ausführlichen Bericht über das Lehrsystem dieses Gnostikers exzerpiert haben dürfte. Der Kirchenvater weist zwar an keiner Stelle expressis verbis auf dieses Dokument hin, sondern konstatiert lediglich, Markus der Magier habe die jeweilige Lehre „gesagt". Gegen mündliche Übermittlung spricht wohl schon die Komplexität und Weitschweifigkeit der von ihm mitgeteilten Lehren, insbesondere die von ihm beschriebenen vielen Zahlen- und Buchstabenspekulationen, die für die Argumentationsweise des Markus charakteristisch waren. Die Exzerpte aus dieser Lehrschrift reichen höchstwahrscheinlich von Adv. haer. 14, 1 bis 16, 2.

2. Dazu kommen drei kultische Formeln der Markosier, über die Irenäus in Adv. haer. I 13, 2; 13, 3 und 13, 6 berichtet[44]. Er formuliert sie als direkte Rede, die er Markus dem Magier in den Mund legt. Diese teilweise weitschweifigen und komplizierten Formeln könnten Irenäus möglicherweise ebenfalls in schriftlicher Form vorgelegen haben. Es handelte sich wahrscheinlich um bloße Listen mit Kultformeln und Gebeten ohne Beschreibung des gottesdienstlichen Kontextes. Solche listenartigen Zusammenstellungen fanden sich wohl im Rahmen valentinianischer Lehrschriften, und es ist anzunehmen, daß Irenäus sie auch in Adv. haer. I 21 für die von ihm überlieferten Kultformeln des Apolytrosisritus als Quelle verwendet hat. Vielleicht fand er sie sogar in einem Anhang zu der Lehrschrift von Markus dem Magier vor. Ein vergleichbarer Anhang mit Gebeten für Taufe, Salbung und Eucharistie ist beispielsweise am Ende der in Nag Hammadi aufgefundenen Schrift „Valentinianische Abhandlung" angehängt[45].

Bei diesen Quellen des Irenäus handelt es sich demnach um schriftliche Vorlagen, die von Markus verfaßt sein dürften und denen daher als Primär-

---

[44] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 15–193, 19; 194, 30–195, 40 und 203, 107–204, 116.

[45] NHC XI 2, 40, 1–44, 37.

quellen besondere Beachtung zukommen muß. Außerdem kannte Irenäus aber noch weitere schriftliche und mündliche Quellen, die lediglich über Markus den Magier und seine Anhänger erzählten:

3. Irenäus verfügte über ein Spottgedicht auf Markus den Magier, aus dem er zwei Zitate in seinen Text aufnahm, dessen Verfasser er aber namentlich nicht nennt[46]. Bei diesen Bruchstücken handelt es sich schon wegen der dichterischen Form der antignostischen Polemik um ein absolutes Unikum in der christlichen Literatur des 2. Jh., das daher noch ausführlich besprochen werden soll.

4. Dazu kamen noch diverse andere Informationen, etwa über das Auftreten von Markus dem Magier in kleinasiatischen Gemeinden[47]. Diese Informationen erklären sich wahrscheinlich durch die Kontakte des Bischofs von Lyon zu kleinasiatischen Christen. Schließlich stammte er ja von dort und war ein Schüler des Polykarp[48]. Die Nachrichten über Markus den Magier können ihn allerdings auch zu einem späteren Zeitpunkt, als er schon Bischof in Lyon war und sich mit den Schülern dieses Gnostikers auseinandersetzen mußte, etwa durch seinen Briefwechsel, erreicht haben, zumal es sich um typische, gehässige Gerüchte, wie etwa über die Anstiftung zum Ehebruch, handelte.

5. Schließlich hatte er auch noch von dem Auftreten und der missionarischen Tätigkeit einiger Schüler von Markus dem Magier gehört. Möglicherweise kannte er sie sogar aus eigener Anschauung, denn deren gnostische Missionstätigkeit reichte bis in die Gemeinden seiner eigenen, unmittelbaren Umgebung im Rhonetal hinein, wie er ausdrücklich betonte[49]. Irenäus läßt in diesem Zusammenhang ebenfalls erkennen, daß mehrere Gemeindemitglieder, die er wohl auch persönlich kannte, zumindest zeitweilig Mitglieder in dieser Gnostikergruppe waren, andere sogar ganz zu den Markosiern übergetreten waren oder sich noch nicht entschieden hatten. Im Verlauf dieser Ausführungen spricht er auch von der Buße derjenigen Markosier, die reumütig zu seiner Gemeinde zurückgekehrt waren, als einer Quelle seines Wissens über diesen Gnostiker. Nimmt man seine Worte genau, so scheint es dabei zu öffentlichen Sündenbekenntnissen gekommen zu sein[50].

---

46 Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 492–252, 499).

47 Dort soll Markus der Magier die Frau eines Diakons zum Ehebruch verleitet haben, Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 86–94).

48 Eusebius H. E. V 20, 5 (SCHWARTZ 482, 20–22).

49 Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 121–123).

50 Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124): „...εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται;“

Das Spottgedicht eines kleinasiatischen Presbyters in Adv. haer. I 15, 6

Ursprung und Form des Gedichtes

Im Rahmen seines Berichtes zitiert Irenäus einige Abschnitte eines Spottgedichtes, das ihm offenbar als Quelle und Anregung seiner eigenen Darstellung gedient hat. Es handelt sich dabei um ein einzigartiges Dokument, das jedoch in der Forschung fast überhaupt keine Beachtung gefunden hat. Leider nennt Irenäus den Namen des Verfassers der von ihm wiedergegebenen Verse nicht. Eine eingehende und ausführliche Interpretation dieses Gedichtes existiert meines Wissens bisher nicht. Nur Theodor Zahn und Alain Le Boulluec haben dieses eigenartige Gedicht kurz untersucht[51]. Vorher hatten schon Adolf Hilgenfeld und Adolf von Harnack auf die Existenz eines solchen außergewöhnlichen Zeugnisses der polemischen Auseinandersetzung mit Markus dem Magier aufmerksam gemacht[52].

Das Gedicht besteht aus einer wütenden und äußerst polemischen Anklage des unbekannten Autors gegen den Gnostiker, aus der Irenäus aber anscheinend viele seiner Argumente bezogen hat[53] und darum auch verschiedene Zitate in seinen eigenen Text einfügte. Diese Fragmente sind, wie bereits Theodor Zahn feststellte, durch die einleitende Umschreibung für die Person des Autors mit weiteren Zitaten verbunden, die der Kirchenvater an anderer Stelle wiedergab[54]. In Adv. haer. I 15, 6 wurde der unbekannte Dichter von ihm „als göttlicher Greis und Verkünder der Wahrheit"[55] bzw. als „gottgeliebter

---

[51] Th. ZAHN, Apostel, 53–60; A. LE BOULLUEC, La notion, 116–118. Einige knappe Bemerkungen finden sich darüber hinaus bei H. WEINEL, Die Wirkung, 124–125.

[52] D. A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 369 und A. HARNACK, Geschichte I, 175 und ders. Chronologie I 1, 295. — Bemerkenswert ist ferner das vergleichsweise große Interesse, daß dem Spottgedicht in der frühen Markosier-Forschung des 17. und 18 Jh. entgegengebracht wurde. Bereits 1658 machte J. J. SCALIGER, Animadversiones in Chronologica Eusebii, 218–219, auf dieses Gedicht aufmerksam. 1685 setzte sich dann St. LE MOYNE, Varia Sacra, 648–656, mit den jüdischen Ursprüngen der Gestalt des Engels Asasel auseinander, die in dem Gedicht erwähnt wird. LE MOYNE weist dabei bereits auf den Zusammenhang dieses Engels mit jüdischen Legenden vom Abfall der Engel hin und macht insbesondere auf die Parallelen in den zu seiner Zeit bekannten Passagen des Henochbuches aufmerksam; vgl. dazu ferner Th. ITTIG, De Haeresiarchis, 129; J. F. BUDDEIUS, Dissertatio, 662–663.

[53] Vgl. dazu Th. ZAHN, Apostel, 56 Anm. 1 und A. LE BOULLUEC, La notion, 116–118.

[54] Th. ZAHN, Apostel, 53–56.

[55] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 490–491: „ὁ Θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας".

Greis"[56] bezeichnet, in Adv. haer. I 13, 3 war von einem „bedeutenden Mann" die Rede[57], ebenso in I Praef. 2[58] und in Adv. haer. III 17, 4[59]. Wegen eben dieser Verfasserangaben heben sich diese vier Fragmente auch klar von den übrigen Zitaten kleinasiatischer Presbyter ab, die Irenäus im Verlauf seines Werkes öfter an passender Stelle in seine Argumentation eingefügt hat[60].

Das längste Fragment des Spottgedichtes steht in Adv. haer. I 15, 6[61], wo der Kirchenvater als wirkungsvollen Abschluß seiner sich ausdrücklich mit Markus dem Magier befassenden Kapitel folgende Zeilen zitierte:

Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε, ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης, δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα, σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα, ἃ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν, ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.	Markus, du Hersteller von Götzenbildern und Zeichenbeobachter, erfahren in der astrologischen und magischen Kunst, wodurch du deines Irrtums Lehren stützt, indem du denen, die von dir irregeführt werden, Wunder vorführst, die Unternehmungen einer Macht des Abfalls, zu denen dich dein Vater, der Satan, jederzeit ausrüstet, sie durch die Engelskraft Asasel zu vollbringen, da er dich als Vorläufer im widergöttlichen Frevel hat.

In Adv. haer. I 13, 3[62] findet sich ein sehr viel kürzeres, zweites Fragment desselben Gedichtes, das sich auf die Prophetie der Markosier bezieht:

ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχὴ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη	Etwas Freches und Schamloses ist eine Seele, die von leerer Luft erhitzt wird.

Ein drittes Fragment eines „bedeutenden Mannes", das gegen die Gnosis allgemein gerichtet war, zitiert Irenäus in seiner Vorrede zum ersten Buch von Adversus haereses[63]. Es definiert das Wesen der Gnostiker als einer Gruppe heimtückischer Verführer, die ihre Irrtümer durch eine geschickte Tarnung verstecken. Der Autor dieses Bruchstücks vergleicht dies mit einer Fälscherwerkstatt, in der wertvoller Schmuck nachgeahmt wird:

λίθον τὸν τίμιον σμάραγδον ὄντα καὶ πολυτίμητόν τισιν ὕαλος ἐνυβρίζει διὰ τέχνης παρομοιουμένη, ὁπόταν μὴ παρῇ ὁ σθένων δοκιμάσαι καὶ τέχνην διελέγξαι τὴν πανούργως γενομένην· ὅταν δὲ	Einen Smaragdstein, der kostbar und von einigen vielgeschätzt ist, bringt eine Imitation aus Glas schmählich um seinen Wert, immer wenn kein Experte da ist, der die Echtheit feststellen und den listigen Trick

56 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 500: „ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης".

57 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 196, 50: „ὁ κρείσσων ἡμῶν".

58 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 21, 23: „κρείττονος ἡμῶν".

59 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 340, 102: „superior nobis".

60 Zu diesen Fragmenten vgl. die Studie von F. LOOFS, Theophilos, §18, 310–325. F. LOOFS untersucht allerdings nicht die obengenannten vier Fragmente.

61 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 492–252, 499.

62 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 196, 51.

63 Adv. haer. I Praef. 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 21, 24–29).

ἐπιμιγῇ χαλκὸς εἰς τὸν ἄργυρον, τίς εὐκόλως δυνήσεται τοῦτον ἀκέραιος <ὢν> δοκιμάσαι;	aufdecken kann. Wenn dem Silber aber Kupfer beigemischt wurde, wer wird dies leicht überprüfen können, wenn er arglos ist?

In Adv. haer. III 17, 4[64] zitierte Irenäus ganz ähnliche Vorbehalte gegen die gnostische Theologie und sprach von dem Gift der Gnostiker, die dieselben Begriffe gebrauchten wie auch die Gläubigen, aber etwas ganz anderes damit ausdrücken wollten:

sicut quidam dixit superior nobis de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt Dei et adulterant veritatem:	So hat einer, der mir überlegen ist, über alle, die irgendwie verdrehen, was mit Gott zu tun hat, und die Wahrheit verfälschen, gesagt:
In Dei lacte gypsum male miscetur.	„In Gottes Milch wird üblerweise Gips gemischt".

Diese vier Zitate des Irenäus lassen sich ihrerseits wiederum in zwei Gruppen unterteilen:

Die beiden zuerst genannten Fragmente sind bereits durch ihre metrische Form verbunden, die schon Irenäus erkannt hatte, der in Adv. haer. I 15, 6 das Zitat als „metrisch"[65] bezeichnete. Das Gedicht ist in der Tat in jambischen Trimetern abgefaßt. Außerdem bezogen sich nach Irenäus beide Zitate ausdrücklich auf Markus den Magier[66]. Sie attackierten also diesen besonderen valentinianischen Gnostiker, seine Lehre und seinen Gottesdienst.

Die anderen zwei oben wiedergegebenen Fragmente hingegen verbindet ihre Thematik, denn sie sind beide gegen das Wesen der Gnosis an sich gerichtet und stellen deren Lehren als eine Fälschung dar. Das illustrieren sie am Beispiel der Produktion billiger Imitate von Edelsteinen durch Glas oder von Silber durch Talmi und auch der Nachahmung von Milch durch Gipswasser. Das dritte, aus der Einleitung des ersten Buches stammende Bruchstück, ist allerdings in Prosa abgefaßt, für das letzte, sehr knappe Fragment, läßt sich dies ebenfalls vermuten[67]. Von der folgenden Untersuchung sollen sie darum aus-

---

[64] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 340, 102–342, 104.

[65] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 491: „ἐμμέτρως ἐπιβεβόηκέ σοι".

[66] Th. ZAHN, Apostel, 54–55 vermutete, daß alle vier Fragmente von Irenäus aus ein- und derselben Quelle, einem „didaktisch polemischen Gedicht", entnommen worden waren. Das Bruchstück aus Adv. haer. I Praef. 2 hielt er für „eine Wiedergabe in indirekter Redeform", den Abschnitt aus Adv. haer. III 17, 4 aber meinte er in einen jambischen Trimeter zurückübersetzen zu können. ZAHN bleibt allerdings den Nachweis seiner These schuldig, denn der Auszug in I Praef. 2 wirkt keineswegs wie eine indirekte Wiedergabe und wird auch nicht als solche von Irenäus eingeführt. Das Zitat in Adv. haer. III 17, 4 ist aber zu kurz, um eine sichere Entscheidung über die Zugehörigkeit zuzulassen.

[67] Th. ZAHN, Apostel 56, wollte das Fragment aus Adv. haer. I Praef. 2 zu den Gedichtfragmenten zählen und deutete es daher als eine Art „freier Wiedergabe" in direkter Rede. Warum Irenäus seine poetische Vorlage an dieser Stelle völlig umgeändert hätte, wenn

genommen werden, weil sie zum einen von Irenäus nicht auf Markus den Magier bezogen wurden und andererseits auch inhaltlich in keiner näheren Beziehung zu diesem Gnostiker stehen und ferner schon wegen ihrer Form nicht zu der in jambischen Trimetern abgefaßten Dichtung zu zählen sind. Ihr Zusammenhang mit den Spottversen gegen Markus den Magier ist daher eher unwahrscheinlich.

Das Gedicht, das Irenäus in Adv. haer I 13, 3 und 15, 6 zitierte, stellt in verschiedener Hinsicht ein höchst eigentümliches Unikum dar, das viele Rätsel aufgibt. Bei diesem Dokument handelt es sich um die älteste erhaltene kritische Auseinandersetzung mit Markus dem Magier und seiner gnostischen Lehre und zugleich die erste schriftliche Reaktion auf sein Auftreten, die noch vor Abfassung des ersten Buches von Adversus haereses zu datieren ist.

Zunächst ist zu fragen: Wer war überhaupt der Autor dieser Polemik in poetischer Einkleidung? Irenäus nennt seinen Namen nicht, sondern redet nur ganz allgemein davon, daß er ein „Alter" gewesen sei und bezeichnet ihn als „bedeutender" als sich selbst. Möglicherweise läßt sich aus diesem Sprachgebrauch auf einen noch lebenden Verfasser schließen, der ein nur etwas älterer Zeitgenosse war. Irenäus gibt als seine Quellen Polykarp, Papias, Ignatius von Antiochia, Clemens von Rom, Hermas und Justin an[68]. In der Forschung wurden immer wieder über den Namen des Dichters Vermutungen angestellt[69]. Polykarp wurde dafür vorgeschlagen, auch der Vorgänger des Irenäus als Bischof in Lyon, der Märtyrer Pothinus und schließlich Melito von Sardes[70]. Die Frage der Autorenschaft muß letztlich jedoch wohl offen bleiben. Für

---

er ihr sonst doch getreu gefolgt ist, bleibt bei ihm aber unklar. Schon das fehlende Versmaß spricht daher gegen eine Abhängigkeit des Bischofs von einer einzigen gegen Markus den Magier gerichteten Quelle. Sein an sich sehr ansprechender Versuch einer Rückübersetzung des Sätzchens aus Adv. haer. III 17, 4 muß indessen wegen des nicht erhaltenen griechischen Orginaltextes und der Kürze des Zitates unsicher bleiben.

68 Vgl. den Nachweis bei Irenäus von Lyon (übers. v. N. BROX), 250 Anm. 64.

69 Eine gute Zusammenfassung der Argumente bietet A. v. HARNACK, Geschichte II, 1, 295–296: „Da sich Marcianer auch in Gallien fanden (Iren. I 13, 7 etc.), so wäre es denkbar, daß jener gottselige Greis dort zu suchen ist. Allein bekanntlich stehen bei Irenäus nicht selten Verweise ähnlicher Art, und man hat dann meistens an alte hervorragende Christen in Asien zu denken. Deshalb ist der alte Bekämpfer des Marcus vielleicht dort zu suchen,...".

70 Vgl. dazu die Überlegungen von Th. ZAHN, Apostel, 57–58 mit Anm. 1, der betonte Polykarp sei zur Zeit des Markus zu alt gewesen, um das Gedicht verfaßt zu haben, und Militiades, Claudius Apollinaris, Melito und Justin als Autor vorschlug. Für Pothinus votierten W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 3 Anm. 3 und M. HENGEL, The Johannine Question, 176 Anm. 5. A. BENOIT, Saint Irénée, 17–18 schlug Melito von Sardes als Autor vor. Ihm folgte J. DANIÉLOU, Figure, 287, der auf die rhetorische Form der Fragmente verwies und diese mit der erhaltenen Passahomilie des Melito verglich.

Melito scheint immerhin zu sprechen, daß Irenäus aus Kleinasien Informationen über die Person von Markus dem Magier erhalten hat, wie die Episode mit der Frau eines kleinasiatischen Diakons nahezulegen scheint, die der Gnostiker laut Irenäus zum Ehebruch verleitet hatte[71].

Ein Kuriosum bilden diese Fragmente auch durch ihre metrische Form in jambischen Trimetern. Bei dieser Versform handelte es sich um das „Universalmetrum" griechischsprachiger Poesie der römischen Kaiserzeit[72]. Aus der altchristlichen Literatur ist kein weiteres Beispiel eines solchen Spottgedichtes bekannt. Vielleicht war die dichterische Form der Auseinandersetzung durch die poetische Produktivität der Gnostiker angeregt. Valentin zumindest galt in der Antike als begabter Dichter gnostischer Hymnen[73]. Vielleicht wollte der Verfasser dagegen ein eigenes, satirisches Gedicht richten, um die gnostischen Dichter, insbesondere Valentin, auf ihrem eigenen Feld mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

Kommentar zum Gedicht

Das Gedicht besteht aus einem ganzen Komplex von polemischen Anschuldigungen und Verdächtigungen gegen Markus den Magier, in denen der Verfasser das Arsenal seiner Polemik zum Einsatz brachte. Es wurde damit zum Vorbild und vielfach auch zur direkten Quelle der Angriffe des Irenäus, wie bereits Theodor Zahn erkannte[74].

Gleich am Anfang der von Irenäus zitierten Verse wird Markus der Magier als „Hersteller von Götterbildern", „εἰδωλοποιός", charakterisiert. Damit greift der Verfasser wohl die alttestamentliche Polemik gegen den Götzendienst auf, insbesondere gegen die Verehrung von Götterbildern[75]. Auch

---

[71] Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 86–94).

[72] Zum Metrum, in dem die Verse abgefaßt sind, vgl. A. HARNACK, Geschichte I, 175 („jambische Senare") und Th. ZAHN, Apostel, 54. Für die Verwendung des jambischen Trimeters in der griechischen Dichtung der römischen Kaiserzeit vgl. E.-M. VOIGT, Art. Jambus (2) als literarische Gattung, 1356: „Aus dem Memoriervers für Gnomensammlungen, Anekdoten und Lehrgedichte muß sich der jamb. Trimeter in der späthellenistischen und römischen Zeit zu einem Universalvers entwickelt haben, der allmählich auch den Hexameter verdrängte"; ferner M. L. WEST, Introduction, 182–185.

[73] Vgl. die Zusammenstellung des betreffenden Materials bei A. v. HARNACK, Geschichte I, 177–178, vgl. ferner Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 220–225 zu Ref. VI 37, 7 (MARCOVICH 253, 31–38).

[74] Th. ZAHN, Apostel, 54–55.

[75] Vielleicht betrachtete er die Bilderverehrung als Wurzel aller Häresie, vgl. M. HENGEL, The Johannine Question, 176 Anm. 5 zu 1. Joh 5, 21 und A. LE BOULLUEC, La notion, 115. Die Hersteller von Götterbildern standen den Christen feindlich gegenüber, wie die Apostelgeschichte von dem Silberschmied Demetrios in Ephesos berichtet, Act 19, 23–26. — Irenäus wußte mit diesem Vorwurf offenbar nicht mehr viel anzufangen und deutete die

an der Bilderverehrung anderer Gnostiker übte Irenäus Kritik, z.B. an Simon dem Magier und seinen Anhängern[76]. Götterbilder spielten überdies auch in der antiken Zauberei eine bedeutende Rolle. Man verwendete kleine Götterstatuen etwa in magischen Zeremonien, um sie auf magischem Weg mit göttlicher Kraft zu erfüllen und dann als dienstbare Geister zu benutzen, oder traktierte in einer Form des Analogiezaubers aus Wachs angefertigte Puppen mit Nägeln[77]. Eventuell wollte der Dichter auch auf solche magischen Praktiken hinweisen, denn Markus soll in der Zauberei große Erfahrung besessen haben, wie er in der zweiten Strophe des Fragmentes behauptet.

Unmittelbar danach bezeichnet der Dichter Markus als einen „Zeichenbeobachter"[78], der sich in Astrologie und Magie auskannte. Der Gnostiker beschäftigte sich demnach nicht bloß mit Zauberei, sondern auch mit Formen astrologischer Vorhersagen wie Horoskopen, die aber als Praktiken der Zukunftsdeutung von der Kirche stets abgelehnt wurden[79]. Außerdem erhob der unbekannte Dichter gegen Markus den Vorwurf der Zauberei, der ihm seinen bis heute üblichen Beinamen „der Magier" einbrachte.

Dann erwähnt er die Lehre des Gnostikers und seine angeblichen Wunder, durch die er seine Lehre in den Augen seiner Anhänger untermauerte und eventuelle Zweifel beseitigte. Als wirkungvollen Schlußpunkt des von Irenäus zitierten Fragmentes reihte der Dichter weitere polemische Topoi aneinander: Der Vater von Markus sei der Satan, er selbst demzufolge ein Vorläufer in der „widergöttlichen Schurkerei", die das Wesen der Tätigkeit Satans ausmacht. In dieser Formulierung zeigt sich eine gewisse Nähe zu den johanneischen Schriften, denn diese Vorstellung hat in diesem neutestamentlichen Schriftenkorpus ihre nächste Parallele. Dort findet sich beispielsweise die Redeweise „euer Vater, der Teufel"[80].

Idole auf die visonären Erscheinungen, die dem Gnostiker zuteil wurden, Adv. haer. I 15, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 246, 443) und I 15, 5 (250, 481–483). Diese phantasievolle Uminterpretation des Gedichtes ist jedoch durch den Inhalt der von Irenäus zitierten Verse nicht gestützt und erwuchs wohl aus dem krampfhaften Bemühen des Kirchenvaters, für jeden Vers eine Entsprechung in dem übrigen ihm zur Verfügung stehenden Material zu entdecken.

76 Adv. haer. I 23, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 318, 86–88).

77 Vgl. dazu HOPFNER, Art. Mageia, 347–353; K. PREISENDANZ, Art. Paredros, 1428–1453; ders. Art. Fluchtafeln, 1–29; ferner: E. TAVENNER, Studies, 9–10; J. E. LOWE, Magic, 31–32; A. D. NOCK, Greek Magical Papyri, 187.

78 Der Begriff taucht auch in LXX Dtn 18, 11; Sach 3, 8 auf.

79 Vgl. dazu N. BROX, Magie, passim.

80 Joh 8, 44; vgl. auch 1. Joh 3, 8 und 10 sowie Act 13, 10 über den Zauberer Elymas; dazu: W. FOERSTER, Art. σατανᾶς, 163: „Eine Besonderheit des johanneischen Schrifttums ist die Rolle der Wesensaussagen: aus Gott geboren – aus dem Teufel sein, Kinder Gottes – Kinder des Teufels sein."

Auf dem Hintergrund der angeblichen, teuflischen Abkunft des Gnostikers erklärte sich der Verfasser dann auch dessen „Wunder". Gewirkt werden sie mit der Macht des abgefallenen Engels Asasel. Damit griff der Dichter ein Motiv der jüdischen Apokalyptik auf, durch die seine Invektiven gegen Markus dem Magier erst vollkommen transparent werden[81].

Der Engel Asasel war ursprünglich ein Wüstendämon, zu dem bei der Feier des großen Versöhnungstags der mit den Sünden des Volkes belastete Bock gesandt wurde[82]. In der späteren jüdischen Apokalyptik zählte er aber zu den gefallenen Engeln, die hinabkamen, um die Menschenfrauen zu verführen, wie im äthiopischen Henochbuch beschrieben wird[83]. Das Gedicht sprach daher wohl von einer „Macht des Abfalls", die Markus dem Magier zu Diensten war. Diese gefallenen Engel haben die Menschen nach dem Henochbuch „Zaubermittel und Beschwörungen" gelehrt[84]. Asasel galt außerdem unter den gefallenen Engeln als derjenige, der den Menschen die Kenntnis von allerlei Künsten vermittelte, darunter auch „allerlei Farbtinkturen"[85]. Der Verfasser des Spottgedichtes hatte Asasel daher wohl nicht zufällig mit der Macht identifiziert, mit deren Hilfe Markus der Magier seine angeblichen Wundertaten vollbracht habe. Die Erwähnung gerade dieses Engels könnte nämlich ein Hinweis auf die Kunstgriffe sein, die er den Menschen beibrachte und durch die der Gnostiker in einem seiner verschiedenen Riten die Farbe von Weiß- in Rotwein verwandelte[86]. Gleichzeitig könnte dies auch eine Anspielung auf die Vorstellung der himmlischen Hochzeit mit einem Engel sein, die sich in einer der Kultformeln nachweisen läßt, die von Irenäus zitiert wurden[87].

Man kann also vermuten, daß diese Polemik jüdisch-apokalyptischer Herkunft ist. Die historische Wirklichkeit, auf die sie sich bezog, ist jedoch nur schwer unter den offensichtlichen Verdrehungen und Unterstellungen zu entdecken. Immerhin läßt sich wohl folgendes feststellen:

Markus vertrat „διδάγματα", Lehren, mit denen er Anhänger gewann. Über diese Lehren erfahren wir, daß sie mit Astrologie und Zukunftsdeutung zu tun hatten. Dazu kamen irgendwelche Taten, die der Verfasser als „Wunder", „σημεῖα", ansah. Die angeblichen „Wunder" waren ihrerseits aber auf eine nicht genauer zu bestimmende Weise mit einer „Kraft" des Gnostikers verbunden, die in einem nicht näher bezeichneten Zusammenhang mit einem Engel stand.

---

81 A. LE BOULLUEC, Le notion, 116.
82 Lev 16, 8–10, 21–26.
83 Äth. Henochbuch VI 1–8 (UHLIG 516–519).
84 Äth. Henochbuch VII 1 (UHLIG 519).
85 Äth. Henochbuch VIII 1 (UHLIG 521).
86 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 3–4).
87 Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 35–195, 37).

Versucht man diese wenigen Mitteilungen des gegen Markus gerichteten Gedichtes zu entschlüsseln, so läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen, daß Markus durch seine Lehrtätigkeit eine Gnostikergruppe gründete. Über den Inhalt seiner Lehre erfahren wir nur etwas von ihrer Beziehung zur Astrologie. Vielleicht verbirgt sich dahinter auch eine Anspielung auf die unter den Markosiern übliche Prophetie[88].

Bei den Wundertaten dürfte es sich wohl um die eigentümlichen Riten des Gnostikers gehandelt haben, bei denen er die Farbe des dabei verwendeten Weines von Weiß- in Rotwein verwandelte und den Kelch über seinen Rand überfließen ließ, worüber Irenäus in Adv. haer. I 13, 2 und 3 berichtet. Die vom Engel Asasel stammende Kraft wiederum ist möglicherweise eine Anspielung auf die Vereinigung jedes Pneumatikers mit einem ihm zukommenden Engel, von der auch die Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 sprach.

Historisch zuverlässige Informationen über Markus den Magier lassen sich aus den von Irenäus in Adv. haer. I 15, 6 zitierten Versen allerdings kaum entnehmen. Das Bild, das der Verfasser von seinem gnostischen Gegner entwarf, blieb schematisch und von wütender Kritik geprägt; wenn überhaupt, so teilte er nur in dunklen Anspielungen etwas über seinen Widersacher mit, dafür aber erfährt man umso mehr von dem Repertoire seiner Polemik, die aber wohl auch nur als eher allgemein gehalten zu bezeichnen ist und insbesondere eine tiefere und eingehende Diskussion der Lehre seines gnostischen Kontrahenten, jedenfalls an der durch Irenäus ausgewählten Passage, vermissen läßt[89].

Auch das zweite, kurze Fragment, das die Prophetie der Markosier behandelt, beschränkt sich auf vage Andeutungen. Auffällig ist immerhin, daß es die Erhitzung der Seele auf die Luft, „ἀέρι", zurückführte. Eventuell verbirgt sich hinter dieser Ursache aber auch ein wahrer Kern, der vom Autor nicht erfunden wurde. Die Markosier hätten demnach ihre Atmung willentlich gesteigert und im Zustand der Hyperventilation hypnotische Zustände erlebt. Dabei kam es zu der erwähnten wirren und „schamlosen" Rede, bei der Gedanken und spontane Einfälle, falls es sich wirklich um eine Art bewußt

---

88 Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 24–194, 27).

89 Vgl. auch die Kritik des Irenäus an seinen Vorläufern „οἱ πρὸ ἡμῶν". Diese antignostischen Autoren, die er mit einer ähnlichen Formulierung wie den Verfasser des Spottgedichtes als „πολλῷ ἡμῶν κρείττονες" bezeichnet, setzten sich zwar mit den Valentinianern auseinander und versuchten, diese zu widerlegen, beschäftigten sich dabei aber nicht gründlich mit ihren Lehren und mußten sich, wie man wohl aus den Worten des Kirchenvaters folgern darf, auf nur oberflächliche Kritik beschränken, Adv. haer. IV Praef. 2 (ROUSSEAU 385, 15–18): „οὐχ ἱκανῶς ἠδυνήθησαν ἀντειπεῖν τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, ἐπεὶ μὴ ᾔδεισαν τὴν ὑπόθεσιν αὐτῶν, ἥνπερ ἡμεῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας ἐν τῇ πρώτῃ σοι παρεδώκαμεν βίβλῳ…".

herbeigeführter Hypnose gehandelt haben sollte, assoziativ aneinander gereiht wurden. Diese Hypothese soll im folgenden Kommentarteil noch genauer diskutiert werden[90].

Hippolyt von Rom, Refutatio omnium haeresium VI 39, 1–54, 2

Das Markusreferat des Hippolyt – eine authentische Quelle über die Markosier?

Das umfassende, gegen die Gnostiker gerichtete Werk des Hippolyt, „Refutatio omnium haeresium", wurde wahrscheinlich nach 222 n. Chr. abgefaßt[91]. In ihm verarbeitete der Kirchenvater umfangreiche eigene Quellenstudien. Seinen Bericht über die Markosier in Ref. VI 39, 1–54, 2[92] hatte er im wesentlichen dem entsprechenden Abschnitt im Werk des Irenäus entnommen. Insbesondere für seine Darstellung der Lehren von Markus begnügte er sich mit einem bloßen Referat seiner Vorlage[93]. Hippolyt stützte sich dabei auf Adv. haer. I 14, 1 bis 17, 2, wobei er alle polemischen Einschübe und Zwischenbemerkungen des Irenäus fortließ[94]. Über den Gottesdienst der Markosier berücksichtigte Hippolyt aber noch andere, von Irenäus unabhängige Traditionen. Im einzelnen lassen sich folgende Quellen feststellen:

1. Hippolyt kannte diverse alchemistische Rezept- und Handbücher. Aus ihnen entnahm er die Anleitungen für die Farbumwandlung[95] und für das Überfließenlassen von Wein[96], die er im Kontext der entsprechenden Kulthandlungen der Markosier zitiert.

---

90 Vgl. dazu die Ausführungen zu Adv. haer. I 13, 3 (196, 49–51).

91 J. QUASTEN, Patrology II, 168.

92 MARCOVICH 256–278.

93 Ref. VI 42, 2–54, 2 (MARCOVICH 259, 10–278, 9); vgl. dazu A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 18, 27, 64; H. STAEHELIN, Die gnostischen Quellen, 4 sowie die Einleitung von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU in: Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I, SC 263, 94–95.

94 Insbesondere fehlen folgende Textabschnitte: Adv. haer. I 14, 9; 15, 4–6 und 16, 3. Diese Abschnitte konnte er wegen der in ihnen enthaltenen groben Kritik an Markus, die teilweise sogar in direkter Anrede an den Gnostiker gestaltet ist, unschwer erkennen und von dem Referat des Irenäus unterscheiden.

95 Ref. VI 39, 2–3 (MARCOVICH 256, 9–16).

96 Ref. VI 40, 3–4 (MARCOVICH 257, 11–258, 21). Zu diesen Quellen des Hippolyt vgl. auch R. GANSCHINIETZ, Hippolytos' Capitel, passim und K. KOSCHORKE, Hippolyts Ketzerbekämpfung, 19–20.

2. Außerdem hatte er offenbar Kontakt zu Kreisen der römischen Markosiergemeinde und erfuhr auf diesem Weg, daß diese Gnostiker den Bericht des Irenäus gelesen und kritisiert hatten[97]. Es handelt sich dabei wohl um mündliche Informationen, d.h. vielleicht um in einer Diskussion von den Markosiern geäußerte Bedenken. Eine weitere Schriftquelle der Markosier hatte Hippolyt wohl nicht zur Verfügung. Daß er diese Kritik der Markosier an Irenäus überhaupt erwähnt und mit ihr ausdrücklich argumentiert, stellt einen einmaligen Vorgang in der alten Kirche dar. Es ist keine weitere gnostische Replik auf die Darstellung eines Kirchenvaters bekannt, aus der sich die Reaktion seiner gnostischen Gegner auf die gegen sie gerichtete Passage eines antihäretischen Werks entnehmen ließe. Dennoch blieb in der Forschung diese Stelle bisher fast ganz unbeachtet[98].

Hippolyt hat die Vorbehalte der Markosier zwar pauschal und voller Empörung zurückgewiesen, dennoch lassen sich in seiner Beschreibung der Markosier-Gnosis charakteristische Abweichungen und Lücken gegenüber Irenäus feststellen, die eventuell indirekt die Vorwürfe seiner gnostischen Gesprächspartner widerspiegeln.

Diese Modifikationen seiner Vorlage beziehen sich vor allem auf zwei Gesichtspunkte:

Eine veränderte Schilderung des Apolytrosis-Ritus der Markosier

Hippolyt kannte den Bericht des Irenäus über den Gottesdienst der Markosier. Trotzdem fehlen in seiner Parallel-Darstellung zwei Kultformeln, die Irenäus Markus und seinen Anhängern zugeschrieben hat[99]. Vor allem ist bemerkenswert, daß die Schilderung vom Apolytrosis-Ritus bei Hippolyt mit der des Irenäus nicht übereinstimmt. In diesem Zusammenhang berichtet Hippolyt auch von der Kritik der Markosier an der Version des Irenäus, um seine eigenen Abweichungen von dieser Vorlage zu rechtfertigen. Zum Ritus der Apolytrosis überliefert er in Ref VI 41, 4–5[100] eine veränderte, offenbar auf erneuter, eigener Recherche beruhende Beschreibung des Ablaufs und der Bedeutung des Rituals. Hippolyt charakterisierte dieses gnostische Ritual der

---

97 Ref. VI 42, 1, Zitat s.u. S. 28–29.

98 Auf diese Stelle verweisen A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 370 und A. HARNACK, Geschichte I, 180: „Es ist dies einer der seltenen Fälle, wo wir von der Aufnahme der ketzerbestreitenden Schriften seitens der Ketzer selbst etwas hören." K. KOSCHORKE, Hippolyts Ketzerbekämpfung, 18–20 ging auf diese Zusammenhänge nicht ein und vermutete nur den Einfluß alchemistischer Handbücher.

99 Eine dieser Formeln findet sich bei Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–195, 40), die andere in Adv. haer. I 13, 6 (203, 107–204, 116) im Kontext des Apolytrosis-Ritus.

100 MARCOVICH 258, 16–259, 22.

Apolytrosis als einen Sterberitus, der aus dem Auflegen der Hände und aus einer dazu gehörenden, nur schwer erlernbaren Formel bestand. Dieser „Sitz im Leben" der Kulthandlung, die den Übergang der Toten zur himmlischen Erlösung ermöglichen sollte, ist bei Irenäus höchstens indirekt zu erschließen[101]. Dagegen ist der äußere Ablauf der Zeremonie, die Hippolyt schildert, nicht ohne Parallelen im 21. Kapitel von Adversus haereses. Im Mittelpunkt der Kulthandlung standen bei Hippolyt offenbar einige dem Sterbenden kurz vor seinem Tod ins Ohr geflüsterte Worte, während ein Taufbad oder eine Salbung nicht vorgenommen wurde. Diese Form der Apolytrosis, die sich nur auf die Mitteilung einer wohl geheimen Formel beschränkte, ähnelt einer bestimmten Variante des Apolytrosis-Rituals, die Irenäus in Adv. haer. I 21, 4 neben anderen aufgezählt hatte. Dort hielt er die Lehre einer namentlich nicht genannten Valentinianergruppe fest, die diesen Ritus ohne eine symbolische Handlung zu vollziehen pflegte, weil „man das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Geschöpfe begehen darf und das der undenkbaren und körperlosen (Kräfte nicht) durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge)"[102]. Von Bedeutung sei nämlich nur die in ihm weitergegebene gnostische Erkenntnis, denn „die vollkommene Erlösung selbst sei die Erkenntnis der unsagbaren Größe"[103]. Irenäus erwähnt in diesem Kapitel auch, daß die Apolytrosis zumindest von einigen Valentinianergruppen als ein Sakrament für Sterbende verstanden wurde, was ebenfalls dem Markosier-Bericht des Hippolyt entsprechen würde[104].

Hippolyt deutet den Sterberitus der Markosier als eine geschickte Strategie des Oberhauptes der Gnostikergruppe, das er als ihren Bischof bezeichnet, um seine Anhänger zusammenzuhalten und bis auf ihr Totenbett an sich zu binden, weil ihnen erst im Sterben die für ihre Erlösung nötige Kultformel mitgeteilt wurde. Er begnügte sich aber nicht mit dieser eigenständigen Darstellung und Deutung des Apolytrosis-Ritus, sondern fühlte sich offensichtlich genötigt, seine Abänderungen außerdem noch zu rechtfertigen. Daher ging er auf die Kritik der Markosier ein und nahm Irenäus dabei zugleich gegen diese Vorwürfe in Schutz. Er schreibt über seine Vorlage in Ref VI 42, 1[105]:

---

[101] Irenäus betont die moralisch verderbliche Wirkung diese Rituals, das die guten Sitten zerrütte, da es vor dem Richter im Totengericht schütze und somit die Angst vor Bestrafung nehme, in Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 103–203, 107).

[102] Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 303, 927–930): „μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου Δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων, καὶ τῶν ἀνεννοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν."

[103] Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 303, 930–931): „Εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους."

[104] Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 304, 87–94).

[105] MARCOVICH 259, 1–7.

Καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος, παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ <αὐτῶν> προσενεχθείς, τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο, ἁδρομερέστερον εἰπὼν, ἃ πράσσουσιν· οἷ<ς> ἐντυχόντες τινὲς αὐτῶν ἤρνηνται οὕτως παρειληφέναι, ἀεὶ ἀρνεῖσθαι μανθάνοντες. διὸ φροντὶς ἡμῖν γεγένηται ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ ἀνευρεῖν λεπτομερῶς ἃ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ παραδιδόασιν, <οὕτω> τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν.

Der selige Presbyter Irenäus hat sich mit großem Freimut an ihre Widerlegung gemacht und hat diese Waschungen und Erlösungen auseinandergesetzt, indem er ihr Tun ausführlich schilderte. Da nun einige von ihnen das lasen, leugneten sie, derartige Lehren überkommen zu haben; sie werden ja immer angeleitet zu leugnen. Deswegen ist es uns ein Anliegen, genauer nachzuforschen und Stück für Stück herauszufinden was sie im Punkte der ersten Taufe, die sie tatsächlich so benennen und im Punkte der zweiten überliefern, die sie Erlösung nennen.

Auffällig an diesen Einwänden der Markosier sind allerdings einige Einzelheiten, die sowohl zu der von Hippolyt zuvor geschilderten, markosischen Form der Apolytrosis als auch zu deren Vorlage bei Irenäus nicht zu passen scheinen.

a) Hippolyt spricht im Plural von „Waschungen und Erlösungen", bei Irenäus aber war, zumindest in Adv. haer. I 13, 6, bloß von einem einzigen Apolytrosisritus der Markosier die Rede, von dem er eine lange Formel mitteilte.
b) Außerdem bezeichnete Hippolyt den Apolytrosis-Ritus als eine „zweite Taufe"[106], während er unmittelbar zuvor mit ausdrücklichen Bezug auf die Markosier ein Ritual für Todkranke beschreibt, bei dem dem Sterbenden die Hände aufgelegt wurde. In diesem Kontext erwähnt er jedoch keine Taufe[107].

Diese Divergenzen erklären sich möglicherweise dadurch, daß die Markosier in ihrer Kritik auch die vielen Apolytrosisriten mit einbezogen, die Irenäus in Adv. haer. I 21 beschrieben hatte. Alle diese Kulthandlungen können, wie oben bereits dargelegt wurde, unmöglich von den Markosiern vorgenommen worden sein[108]. Bei ihnen handelt es sich jedoch tatsächlich größtenteils um Taufzeremonien[109] oder wenigstens um Salbungsrituale, bei denen Balsamöl oder ein Gemisch aus Wasser und Öl über dem Einzuweihenden ausgegossen wurde[110]. Sie meinte wohl auch Hippolyt, wenn er von einer „zweiten Taufe" redete.

---

[106] Vgl. ebenfalls Ref. VI 41, 2 (MARCOVICH 258, 8–9), wo Hippolyt die Kulthandlung der Apolytrosis als „andere (Taufe)" bezeichnete: „Οἷς μετὰ τὸ <πρῶτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν...".

[107] Vgl. die Erläuterungen zum Apolytrosis-Ritus der Markosier im Kommentar zu Ref. VI 41, 2–42, 1.

[108] S.o. S. 12–13.

[109] Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 891–892).

[110] Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 302, 921–303, 925).

Aber auch wenn diese Deutung zutreffen sollte und die Markosier demnach nicht nur die Kultformel aus Adv. haer. I 13, 6 kritisiert hätten, sah Hippolyt sich offenbar gezwungen, die von Irenäus mitgeteilte Apolytriosis-Formel ersatzlos zu streichen und durch eine deutlich abweichende eigene Beschreibung derselben Kulthandlung zu ersetzen[111].

Weitere Abweichungen in der Darstellung des Hippolyt gegenüber dem Markusreferat des Irenäus

Hippolyts Korrekturen am Bericht des Irenäus beschränken sich allerdings nicht nur auf den Apolytrosis-Ritus, sondern er ließ darüber hinaus noch eine zweite Kultformel fort, die Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 überliefert hatte[112]. Die Bedeutung dieser Formel der Markosier soll hier noch nicht Gegenstand der Untersuchung sein[113], wohl aber die Gründe, die Hippolyt bewogen haben mögen, einen ganzen Abschnitt seiner Vorlage und überdies noch einen für den Gottesdienst dieser Gnostiker so bezeichnenden auszulassen, ohne wenigstens in einer knappen Notiz darauf einzugehen. Diese Korrekturen des Hippolyt sind nämlich keineswegs zufällig, sondern wohlüberlegt, und er verfolgte mit seinen Streichungen eine bestimmte Absicht, unter der er im Irenäusbericht das ihm berichtenswert Erscheinende auswählte bzw. modifizierte. Er unterdrückte nämlich fast alle polemischen Angriffe des Irenäus gegen die Person von Markus dem Magier und seine gnostische Missionstätigkeit. Insbesondere unterstellt er dem Gnostiker keine moralischen Verfehlungen wie Geldgier oder Ehebruch[114]. Es findet sich z.B. kein Wort über die Liaison des Markus mit der Frau eines kleinasiatischen Diakons, bei dem er zu Gast war, die er nach Irenäus verführt habe und die ihm für lange Zeit „nachgelaufen" sei[115]. Genau in den Kontext solcher Vorwürfe hatte Irenäus aber in Adv. haer. I 13, 3 diese gottesdienstliche Formel gestellt. Ihren Wortlaut interpretierte Irenäus als verfängliche Komplimente, die sich geschickt als fromme Rede tarnten[116]. Wahrscheinlich ging Hippolyt mit diesen Streichungen, zu denen auch die Worte dieser Formel zu zählen sind, auf die Kritik der römischen

---

111 Vgl. dazu auch die Interpretation von Ref. VI 41, 2–42, 1 im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6.

112 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–195, 40.

113 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–195, 40).

114 Vgl. z.B. Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 54–58).

115 Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 86–94).

116 In Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 29–30) schreibt Irenäus über die Wirkung dieser Kultformel auf die Frauen: „ἃς πολλάκις ὑπάγεσθαι πειρώμενος, κολακεύων φησὶν αὐταῖς…".

Markosier ein, ohne dies allerdings auch ausdrücklich zuzugeben. Er betont nämlich, unmittelbar bevor er auf Irenäus zu sprechen kommt, daß er sich bemühe, „nicht in den Verdacht der Schmähsucht zu kommen“[117]. Darum habe er über den Apolytrosisritus der Markosier berichtet, denn es sei lediglich seine Absicht aufzuzeigen, „woher sie ihre Ausgangspunkte nehmen und ihre Lehren zusammenstellen“[118]. Diese Bemerkungen evozieren die Frage, wieso Hippolyt befürchtete, in den „Verdacht der Schmähsucht“ zu geraten? Vielleicht wollte er damit andeuten, daß das von ihm benutzte Werk des Irenäus einer solchen tendenziösen Darstellungsweise verdächtigt worden war. Obwohl er Irenäus also im Punkt der Apolytrosisriten verteidigte, gab er seinen markosischen Kritikern im Blick auf den angeblich sittenlosen Lebenswandel ihres Gründers stillschweigend recht. Er konnte sich allerdings nicht der Bemerkung enthalten, daß Markus der Magier seine Anhänger dazu brachte, „es mit dem Sündigen nicht genau zu nehmen“[119]. Im Vergleich zu seiner Vorlage wirkt dieser Ton aber geradezu moderat.

Als Fazit kann man also festhalten, daß der Bericht des Hippolyt als eine unabhängige Quelle die Darstellung des Irenäus zum äußeren Verlauf der Trankriten der Markosier bestätigt, bei denen die Farbe des dabei verwendeten Weines von Weiß- in Rotwein verwandelt wurde und der Gnostiker einen Weinkelch überfließen ließ. Über den Apolytrosis-Ritus hingegen macht er eigene Angaben. Das Fehlen der Formel aus Adv. haer. I 13,3 spricht aber nicht gegen deren Authentizität bei Irenäus. Anders verhält es sich mit der Apolytrosis-Formel aus Adv. haer. I 13, 6, die durch die Streichung bei Hippolyt in ihrer Authentizität zumindest sehr fraglich geworden ist.

Eusebius von Caesarea, Epiphanius von Salamis und Theodoret von Kyrus

Der Markus-Bericht des Irenäus ist direkt oder indirekt die Quelle weiterer häresiologischer Referate über diesen Gnostiker in der griechischsprachigen, patristischen Literatur:

---

117 Ref. VI 41, 5 (MARCOVICH 259, 22–23): „μή π(ο)τέ τις κακοηθίζεσθαί με αὐτοὺς νομίσῃ“.

118 Ref. VI 41, 5 (MARCOVICH 259, 24): „...ὅθεν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες τὰ δόξαντα αὐτοῖς συνεστήσαντο“.

119 Ref. VI 41, 1 (MARCOVICH 258, 5–6): „...προεβίβασεν εὐκόλους μὲν εἶναι διδάξας πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν...“.

Eusebius, Kirchengeschichte IV 11, 4–5[120]

Der Nachweis für diese These läßt sich in bezug auf Eusebius relativ einfach erbringen: Für seine Darstellung der Markosier nannte er in seiner Kirchengeschichte nämlich ausdrücklich Irenäus als seine Quelle. Zuerst tituliert Eusebius den Gnostiker als einen Zauberer und bezieht sich damit auf Adv. haer. I 13, 1[121]. Danach zitiert er einige Zeilen über den Brautgemach-Ritus und das Apolytrosis-Ritual aus Adv. haer. I 21, 3[122]. Aus eigenem Wissen hatte er dem nichts hinzuzufügen, sondern begnügte sich lediglich mit dieser Auswahl aus den von Irenäus gesammelten Informationen, die allerdings weder als besonders umfassend noch als typisch für Markus den Magier gelten kann. Beispielsweise überging Eusebius in seinem Auszug gänzlich die für Markus typischen Zahlen- und Buchstabenspekulationen.

Epiphanius, Panarion 34

Epiphanius von Salamis setzte sich in seinem zwischen 374 und 377 abgefaßten Panarion[123] ausführlich mit Markus dem Magier auseinander[124]. Der Umfang seines Markosierkapitels beruht jedoch nicht auf eigenen Recherchen, sondern der überwiegende Teil seines Textes besteht aus einem langen Zitat aus Adversus haereses, wie er auch selbst hervorhebt[125]. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß er uns damit den griechischen Orginaltext der Kapitel 13 bis 21 des Irenäus wörtlich wiedergegeben hat, der nur auf diesem Wege, bis auf wenige von ihm ausgelassene Teile,[126] erhalten geblieben ist. An den Anfang und an das Ende seiner aus Adversus haereses übernommenen Abschnitte stellt Epiphanius jedoch noch einige eigene Reflexionen. Dabei weicht er in einem Punkt von seiner Vorlage ab. Er überliefert nämlich, daß die Markosier den Ritus der Weinumfärbung mit drei durchsichtigen Glasbechern vornähmen, wobei man sehen könne, wie der Wein sich rot, purpurn und dunkelblau bzw. violett färbe.

---

120 SCHWARTZ 322, 14–25.

121 Eusebius spricht von Markus dem Magier als „μαγικῆς κυβείας ἐμπειρότατον" und zitierte diese Worte aus Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 3).

122 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 298, 887–299, 897.

123 J. QUASTEN, Patrology III, 388; A. v. HARNACK, Geschichte I, 149.

124 Epiphanius Haer. 34, 1–21 (HOLL 5–39).

125 Haer. 34, 2, 1–20, 12 (HOLL 6, 10–37, 20) = Frgm. 9 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 1–190, 10); Frgm. 10 (191, 1–304, 941); Frgm. 11 (305, 1–307, 22).

126 Die Auslassungen des Epiphanius innerhalb der Kapitel 13 bis 21 des Textes, der von ihm aus Adversus haereses übernommenen wurde, betreffen: Adv. haer. I 13, 1, dessen Text er erheblich umformuliert, so daß die Schlußpassage dieses Textabschnittes aus seinen Formulierungen von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU nicht mehr wiederzugewinnen war (190, 10–11) und ferner Adv. haer. I 21, 5, dessen Einleitung (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 304, 87–96) und Schluß (308, 115–120) bei ihm fehlt.

Die entsprechende Stelle im Panarion Haer 34, 1, 7[127] lautet:

φασὶ γὰρ τρία ποτήρια λευκῆς ὑάλου παρ' αὐτοῖς ἑτοιμάζεσθαι κεκραμένα λευκῷ οἴνῳ καὶ ἐν τῇ ἐπιτελουμένῃ παρ' αὐτοῦ ἐπῳδῇ, τῇ νομιζομένῃ εὐχαριστίᾳ, μεταβάλλεσθαι εὐθύς, τὸ μὲν ἐρυθρὸν ὡς αἷμα, τὸ δὲ πορφύρεον, τὸ δὲ κυάνεον.

Man sagt nämlich, daß bei ihnen drei Becher aus weißem Glas gemischt mit Weißwein vorbereitet werden, und während des Zauberspruchs, der von ihm vollführt wird, der angeblichen Eucharistie, werden sie sofort verwandelt, der eine rot wie Blut, der andere purpurn, der dritte violett.

Welchen Quellenwert haben diese zusätzlichen Informationen über den Ritus der Weinumfärbung? Bei der Beantwortung dieser Frage ist Skepsis angebracht. Es lassen sich nämlich mehrere Gründe dafür anführen, daß Epiphanius nicht auf weitere Vorlagen zurückgreifen konnte oder sich etwa auf eigene Nachforschungen stützte, sondern lediglich den Text des Irenäus kannte und mißverstanden hat[128]. Zunächst macht Epiphanius selbst darauf aufmerksam, daß er in seiner gesamten Darstellung Irenäus wörtlich wiedergab[129]. Er wertete also nach eigenen Angaben keine zusätzlichen Quellen über die Markosier aus. Außerdem lassen sich die verschiedenen Rotschattierungen bis in das Violett hinein aus dem entsprechenden Abschnitt des Irenäus-Textes herauslesen, in dem es heißt, daß der Wein sich „purpurn und rot" färbe[130]. Daraus könnte Epiphanius auf mehrere Becher mit unterschiedlichen Farben beim Ritus der Weinumfärbung geschlossen haben[131]. Er neigte zu solchen eigen-

---

127 HOLL 5, 21–6, 2.

128 Epiphanius scheint davon auszugehen, daß die Markosier noch bis in seine eigene Zeit als Gnostikergruppe existierten, wenn er schreibt, daß seine Anhänger „bis jetzt" durch ihre Kunststücke neue Anhänger gewinnen, Haer. 34, 1, 4 (HOLL 5, 15–16); „ὡς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἔτι καὶ εἰς δεῦρο τοῦτο ἐπιτελοῦσιν". Der Wert dieser Angaben bleibt aber schwer zu bestimmen, denn seine gesamte Argumentation lehnt sich an dieser Stelle fast wörtlich an den Text des Irenäus in Adv. haer. I 13, 1 und 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 8–9 bzw. 193, 19) an, und auch Irenäus hatte bereits von den Schülern von Markus dem Magier gesprochen, die ebenso wie ihr Meister Frauen verführen, Adv. haer. I 13, 6 (201, 95–96). Die Quelle des Gerüchtes („φασί", Haer. 34, 1, 7; HOLL 5, 21) das ihm zu Ohren gekommen war, ist schwer zu bestimmen. Wahrscheinlich interpretierte und erweiterte Epiphanius nur den ihm vorliegenden Irenäustext, s.u. Anm 131.

129 Haer. 34, 1, 8 bzw. 34, 21, 1 (HOLL 6, 3–8 und 37, 21–24).

130 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 3–4): „πορφύρεον καὶ ἐρυθρὸν".

131 Hippolyt scheint einen ähnlichen Schluß wie Epiphanius aus dem Text des Irenäus gezogen zu haben, denn er schreibt über den rot gefärbten Wein, Ref. VI 39, 2 (MARCOVICH 256, 6), „...πορφύρεον τὸ κέρασμα ἐποίει φαίνεσθαι καί ποτε ἐρυθρόν", „...daß die Mischung purpurn und bald (auch) rot aussah". Hippolyt dachte wohl daran, daß die Farbe von Fall zu Fall wechselte oder in verschiedenen Rotschattierungen schimmerte. Epiphanius jedoch las aus der entsprechenden Stelle bei Irenäus die Benutzung mehrerer Kelche durch die Markosier heraus und fügte noch die dunkelblaue Farbe hinzu, die er vielleicht aus dem Purpur erschlossen hatte, vgl. in diesem Sinne auch A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU,

ständigen Kombinationen und Rückschlüssen auf der Grundlage seiner Quellen. Die Lehre des Kolorbasos und des Herakleon, über die er bei Irenäus fast keine Angaben fand, konstruierte er beispielsweise durch die willkürliche Kombination von Abschnitten aus Adversus haereses, in denen Irenäus nicht angegeben hatte, welcher Valentinianergruppe die von ihm wiedergegebene Lehren eigentlich zuzuschreiben waren[132].

Theodoret, Haereticarum Fabularum Compendium IX

Theodoret von Kyrus nahm in seinem um 453[133] gegen alle Formen der Häresie verfaßten „Haereticarum Fabularum Compendium"[134] auch einen speziellen Abschnitt über die Markosier auf. Er exzerpierte sein Wissen aber ebenso wie die zuvor genannten Autoren direkt aus dem Werk des Irenäus[135]. Das Panarion des Epiphanius kannte er anscheinend nicht[136]. Der entsprechende Teil seines Werkes lautet:

Ὁ δὲ Μάρκος καὶ γοητείαν ἠσκήθη, καί τινα παράδοξα διὰ μαγγανείας ἐπιτελῶν, πολλοὺς τῶν εὐαλώτων ἠπάτησεν. Οὗτος μακρόν τινα πλασάμενος μῦθον, ἔφησεν αὐτῷ τοῦτο τὴν Σιγὴν εἰρηκέναι· καὶ οὐκ αἰσχύνεται Σιγὴν φλύαρον ἀποφήνας. Οὗτος καὶ τοῖς τέτταρσι καὶ εἴκοσι στοιχείοις τοὺς Αἰῶνας ἀπείκασε, καὶ τοὺς μὲν ἀφώνους, τοὺς δὲ ἡμιφώνους, τοὺς δὲ φωνήεντας προσηγόρευσεν.

Οὗτοι πλῆθος ψευδωνύμων καὶ νόθων βιβλίων συγγράψαντες, διὰ τούτων καταπλήττειν τοὺς ἀνοήτους ἐπιχειροῦσι. Βαπτίζοντες δὲ τοὺς ἐξαπατωμένους ἐπιλέγειν εἰώθασιν·

Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν, καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.

Markus aber übte auch Zauberei aus, und indem er einige Absonderlichkeiten durch Kunstgriffe vollführte, täuschte er viele der Leichtgläubigen. Dieser erdichtete sich einen langen Mythos; er behauptete, dies habe ihm die Sige gesagt. Und er schämt sich nicht, daß die Sige Geschwätz vortrug. Dieser bildete auch mit den vierundzwanzig Buchstaben die Äonen nach, und nannte die einen Konsonanten, die anderen Halbvokale, die dritten aber Vokale.

Diese schrieben eine Menge pseudonymer und unechter Bücher zusammen und versuchen mit ihrer Hilfe die Unvernünftigen in Erstaunen zu versetzen. Während sie aber die, die sich täuschen lassen, taufen, pflegen sie dabei zu sagen: „Auf den Namen des unerkannten Vaters aller (Dinge), auf die Aletheia, die Mutter aller (Dinge), auf den, der auf Jesus hinabgestiegen ist, zur Vereinigung, Erlösung und zur Gemeinschaft der Kräfte!"

Irénée de Lyon, Livre I, SC 263, 241, die vermuten: „il n'a pas hésité à opérer une modification qui, à ses yeux, n'en était pas réellement une."

132 Vgl. Epiphanius Haer. 35–36 (HOLL 39, 15–50, 13).

133 J. QUASTEN, Patrology III, 552.

134 Theodoret Haer. IX, (360 A-B).

135 Vgl. auch Irénée de Lyon, Livre I, SC 263, 82.

136 Vgl. J. QUASTEN, Patrology III, 552.

Ἀναμιγνύουσι δὲ καὶ Ἑβραϊκὰ ὀνόματα, δεδιττόμενοι τοὺς τελουμένους, ὧν ἐπιμνησθῆναι περιττὸν ἡγησάμην.

Sie mischen aber auch hebräische Wörter darunter, wodurch sie die Einzuweihenden in Schrecken versetzen, deren Erwähnung mir überflüssig erschien.

Das Referat des Theodoret erweist sich durch mehrere Übereinstimmungen mit der Darstellung des Irenäus eng verwandt. Der erste Teil beginnt mit dem Vorwurf der Zauberei und dem daraus resultierenden großen Erfolg dieses Gnostikers. Beide Motive hatte er wahrscheinlich von Irenäus übernommen, z.B. aus Adv. haer. I 13, 1[137]. Im Anschluß wendet er sich der Offenbarung der Sige zu, auf die Markus der Magier seine Lehren zurückführe, worüber auch Irenäus in Adv. haer. I 14, 1[138] berichtet hatte. Dann folgen die Buchstabenspekulationen des Gnostikers. Dabei spricht er von den Vokalen, Halbvokalen und Konsonanten, die im Lehrsystem von Markus dem Magier in der Tat die Äonen des Pleromas symbolisieren konnten[139]. Dieser Passage aus Adversus haereses hatte allerdings kein weiterer von Irenäus abhängiger Autor vor ihm Beachtung geschenkt, was belegt, daß Theodoret das Bild, das er von Markus und seiner Lehre entwarf, direkt von Irenäus übernommen hat.

Im zweiten Teil seines Berichtes behandelt Theodoret die verschiedenen Kulthandlungen der Markosier. Hierbei weist er auf die Eigenart dieser Gnostiker hin, ihre Bücher mit falscher Verfasserangabe erscheinen zu lassen, was wohl sein Zusatz ist[140]. Im übrigen stützt er sich auf Adv. haer. I 21, 3, wenn er die Taufformel auf den Namen des „unbekannten Vaters", der Aletheia und dessen, der auf Jesus herabkam, zitiert[141] und außerdem noch von Kultformeln mit hebräischen Wörtern spricht. In Adv. haer. I 21, 3 hatte Irenäus in der Tat zwei solcher Formeln im aramäischen Wortlaut zusammen mit einer griechischen Übersetzung wiedergegeben[142].

---

137 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 3–4.

138 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 130–131.

139 Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 220, 242–221, 250).

140 Möglicherweise war er zu diesem Hinweis durch Adv. haer. I 20, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 288, 802–803) angeregt worden, wo Irenäus „eine unzählbare Menge von apokryphen und gefälschten Schriften" („ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν") der Gnostiker erwähnte.

141 Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 892–895). Auch Eusebius hatte diese Formel aus der Darstellung des Irenäus bereits zitiert und diente Theodoret vielleicht als Anregung, der darüber hinaus aber auch Informationen aus Irenäus selbst schöpfte.

142 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 897–300, 901 und 301, 906–911.

Tertullian, Adversus Valentinianos XXXII 3–4

Der früheste lateinisch schreibende Autor, der Markus den Magier erwähnt, ist Tertullian in seiner nach 200 n. Chr. gegen die Valentinianer gerichteten Streitschrift „Adversus Valentinianos". Die Markosier scheinen ihn aber nicht sonderlich interessiert zu haben, insbesondere ersparte er sich eine eingehende Beschäftigung mit ihrer Lehre und ihren gottesdienstlichen Riten. Er begnügte sich vielmehr mit einigen kurzen Hinweisen, die er überdies alle aus dem ersten Buch von „Adversus haereses" entnommen hatte, das er ins Latein übersetzte und dabei auch bearbeitete[143]. Tertullians Sottisen gegen die Markosier haben also keinen eigenen Informationsgehalt. Seine Bemerkungen beschränken sich auf zwei Punkte: Einerseits zählt er in Val. IV 2[144] Markus den Magier neben Herakleon und Secundus zu den Nachfolgern des Valentin, andererseits macht er sich über die Brautgemachsvorstellung der Markosier in der ihm eigenen bissigen Manier lustig. Dabei mokiert er sich über die valentinianische Vorstellung einer himmlischen Hochzeit, bei der sich die Gnostiker als weibliche Bräute der männlich gedachten Engel gerieren. In einer von Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 überlieferten Formel steht tatsächlich die Aufforderung: „Halte dich bereit wie eine Braut, die auf ihren Bräutigam wartet..."[145]. Tertullian hatte wohl diese Stelle im Blick und fühlte sich davon an eine Theateraufführung erinnert. Der Hintergrund dieser Reminiszenz dürfte in der theatralischen Praxis seiner Zeit zu suchen sein, in der alle Frauenrollen von Männern übernommen wurden[146]. Daher spottet er in Val. XXXII 3–4[147], daß gestandene Männer wie Markus der Magier und andere bekannte, valentinianische Lehrer im Pleroma den Raub der Sabinerinnen, gleichsam als himmlische Komödie, aufführen:

Tunc illi Sabinas raptas inter se de matrimoniis ludent.
Haec erit spiritalium merces, hoc praemium credendi.
Fabulae tales utiles, ut Marcus aut Gaius, in hac carne barbatus et in hac anima severus maritus pater, avus, proavus, certe quod suf-

Dann werden jene unter sich im Hinblick auf die Ehen die geraubten Sabinerinnen nachspielen. Dies wird der Lohn der Pneumatiker sein, dies ist der Vorteil zu glauben. Solche Mythen sind dazu nützlich, daß Markus oder Gaius, in diesem Fleisch bärtig und mit dieser Seele ernsthaft ein Ehemann, Vater, Großvater und Urgroßvater, unzweifelhaft,

---

143 J. QUASTEN, Patrology II, 277.

144 KROYMANN 756, 10 = FERDOUILLE 86, 16. An dieser Stelle bezeichnet Tertullian Markus mit dem bis heute üblichen Beinamen „magus".

145 Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 35).

146 Vgl. zu den Frauenrollen im antiken Drama, die immer von Männern gespielt wurden, E.-R. SCHWINGE, Art. Frauenrollen, 1001 und ders. Art. Schauspieler, 2711.

147 KROYMANN, 776, 8–14 = FERDOUILLE, 146, 19–25.

ficit masculus, in nymphone Pleromatis ab angelo – tacendo iam dixi...

was genügt, ein Mann, im Brautgemach des Pleromas von einem Engel – durch Verschweigen habe ich es bereits gesagt...

Filastrius von Brescia, Diversarum Hereseon Liber XLII 1–4
Ps.-Tertullian, Adversus Omnes Haereses V 1–3

Weitere Berichte über Markus den Magier und seine eigentümlichen Lehren finden sich in verschiedenen späteren Kompendien gegen die Häretiker, unter denen vor allem die kurzen Abschnitte in den Sammelwerken des Filastrius von Brescia und des Ps.-Tertullian erwähnt werden müssen. Die Schrift des Filastrius ist in die Jahre 383 bis 391 zu datieren[148]. Das Buch „Gegen alle Häresien" des Ps.-Tertullian ist in den Handschriften stets dem tertullianischen Traktat „De praescriptione haereticorum" angehängt und könnte ebenfalls im 4. Jh. abgefaßt worden sein. Beide Kompendien wurden im lateinischsprachigen Westen neben der lateinischen Irenäus-Übersetzung für die Traditionsbildung prägend, beispielsweise für das Traktat des Augustin „Gegen die Häresien"[149].

Vergleicht man die beiden Markosierberichte, so tritt der enge Zusammenhang beider Texte deutlich hervor, wie eine Gegenüberstellung der entsprechenden Passagen zeigen soll, in der die Übereinstimmungen jeweils kursiv markiert sind:

Ps.-Tertullian Adversus Omnes Haereses[150]	Filastrius Diversarum Hereseon Liber[151]
V 1–3	XLII 1–4
1 Non defuerunt post hoc *Marcus quidam* et Colarbasus, novam haeresim ex Graecorum alphabeto componentes. Negant enim veritatem sine istis posse litteris *inveniri*, immo totam plenitudinem et *perfectionem* veritatis in istis litteris esse dispositam.	1 *Marcus* autem *quidam* post istum successor eius numerum et mensuram et cauculum, rationem etiam computationis faciens litterarum, quasi verisimilis et cuiusdam rei novae *inventor*, cum aestimaret a quibusdam se posse laudari, non in parvam itidem erroris incurrit amentiam. 2 Dicit enim ita: Viginti quattuor, inquit, litterae sunt, quae *perfectionem* habent omnium rerum.

[148] O. BARDENHEWER, Geschichte, 481.

[149] Vgl. zu Markus dem Magier, De Haeresibus XIV (VANDER PLAETSE/BEUKERS 296).

[150] KROYMANN 1407–1408.

[151] HEYLEN 235.

Propter hanc enim causam *Christum dixisse, Ego sum A et Ω.*

2 Denique <in> *Iesum Christum descendisse,* id est *columbam* in Iesum venisse, quae Graeco nomine cum περιστερὰ pronuntietur habere secum hunc numerum DCCCI.

Percurrunt isti Ω, Ψ, X, Φ, Υ, T, totum usque ad B, A et computant ogdoadas et decadas ita, afferre illorum omnes vanitates ut ineptum sit et otiosum.

3 Quod tamen non tantum iam unam[152], sed etiam periculosum sit: alterum deum fingunt praeter creatorem.

Christum in substantia negant carnis fuisse,

negant carnis resurrectionem futuram.

Propter quod et *Christus,* inquit, *dicebat: Ego sum A et Ω.*

3 Dicebat etiam quod in postremo tempore *Christus descendit ad Iesum* in figura et similitudine *columbae,* et Christum ipsum columbam esse docebat, quae descendit, inquit, ad duodecim Aeonas, id est ad duodecim apostolos, et unum ex eis cecidisse, id est Iudam, aestimabat.

4 Christum autem putative dicit apparuisse, et passum fuisse quasi per umbram, non tamen vere passum corpore arbitratur.

Ps.-Tertullian

Nach diesem fehlten nicht ein gewisser Markus und Kolarbasus, die eine neue Häresie aus dem Alphabet der Griechen zusammenstellten. Sie leugnen nämlich, daß die Wahrheit ohne diese Buchstaben entdeckt werden könne, ja die ganze Fülle und Vollkommenheit der Wahrheit sei auf diese Buchstaben angeordnet. Aus diesem Grunde habe Christus nämlich gesagt: „Ich bin das A und das Ω". Außerdem sei Christus (auf) Jesus herabgestiegen; d.h. die Taube sei auf Jesus gekommen, die im griechischen Wort, da es ja περιστερὰ lautet, mit sich die Zahl 801 hat. Sie zählen Ω, Ψ, Φ, Υ, T ganz bis zum B und A auf und rechnen so Achtheiten und Zehnheiten aus, um alle ihre Unsinnigkeiten vorzubringen, so daß es läppisch und müßig ist. Was endlich aber nicht nur ganz unsinnig ist, sondern auch gefährlich sein könnte: Sie erdichten einen anderen Gott außer dem Schöpfer. Sie leugnen, daß Chri-

Filastrius

Nach diesen verfiel aber ein gewisser Markus als sein Nachfolger, indem er Zählung und Messung und Berechnung, auch eine Rechen methode für die Buchstaben aufstellte – als der Erfinder einer gleichsam wahrscheinli chen und doch in gewisser Weise neuen Sache –, da er glaubte, von bestimmten Leuten gelobt werden zu können in einen nicht geringen Wahnwitz gleichartigen Irrtum. Er sprach nämlich folgendermaßen: „Es gibt", sagt er, „vierundzwanzig Buchstaben, die die Vollkommenheit aller Dinge haben". „Deswegen sprach", sagt er, „auch Christus: ‚Ich bin das A und O'." Er erzählte auch, daß in der letzten Zeit Christus hinabsteigt zu Jesus in der Gestalt und unter dem Gleichnis einer Taube, und lehrte, daß Christus eben die Taube sei, „die herabsteigt", sagt er, „zu den zwölf Äonen", d.h. zu den zwölf Aposteln, und einer von ihnen sei abgefallen, dies ist Judas, glaubte er. „Christus aber",

[152] Statt des sinnlosen „unam", dem überdies ein Beziehungswort fehlt, ist wahrscheinlich „vanum" zu konjizieren.

stus in der Natur des Fleisches gewesen sei, sie leugnen die künftige Auferstehung des Fleisches.

sagt er, „sei nicht wirklich erschienen und habe gleichsam durch einen Schatten gelitten", er glaubt aber nicht, daß er wahrhaft mit dem Körper gelitten habe.

Bereits Richard Adelbert Lipsius hat in seiner grundlegenden Monographie „Zur Quellenkritik des Epiphanius" die Frage aufgeworfen, ob diese Berichte mit ihren deutlichen Übereinstimmungen eine weitere gemeinsame Quelle neben Irenäus hatten. Als diese Vorlage wurde zumeist ein heute verschollenes „Syntagma" gegen alle Häresien angenommen, das Hippolyt vor seiner Refutatio omnium haeresium verfaßt habe[153]. Dieses verlorene Buch wurde noch vom Patriarchen Photius gelesen und beschrieben[154].

Die Übereinstimmungen zwischen Filastrius und Ps.-Tertullian sind in der Tat evident. Listet man die Gemeinsamkeiten auf, so fallen folgende Punkte besonders ins Gewicht:

1) Der Vorgänger von Markus dem Magier ist Kolarbasos,
2) der Gnostiker bedient sich der Methode der Gematrie und
3) er lehrte, daß Jesus das Alpha und Omega sei und daß der Christus auf Jesus in Form einer Taube herabgekommen sei.
4) Beide Autoren heben hervor, daß Markus eine doketische Christologie vertreten habe.

Einige Notizen sind allerdings auch nur jeweils von einem der beiden Autoren überliefert. So berichtete nur Filastrius,

1) daß Christus zu den zwölf Äonen herabgestiegen sei,
2) daß der Verrat des Judas das Bild des abgefallenen, zwölften Äons des Pleromas sei und
3) daß Jesus wie durch einen Schatten gelitten habe.

Allein Ps.-Tertullian aber erwähnt

1) den Glauben an den Demiurgen als „zweiten Gott außer dem Schöpfer", wobei er den „creator" hier nicht im Sinne valentinianischer Terminologie, sondern entsprechend der biblisch-kirchlichen Schöpfungslehre auffaßt, und
2) die Leugnung der fleischlichen Auferstehung durch die Markosier.

---

153 R. A. LIPSIUS, Zur Quellenkritik, 166; A. v. HARNACK, Zur Quellenkritik (1874), 212–213; R. A. LIPSIUS, Quellen, 169; vgl. ferner die Zusammenfassung der Diskussion bei P. NAUTIN, Hippolyte, 22–37.

154 Vgl. P. NAUTIN, Hippolyte, 16.

Ohne die in der Forschung bislang umstrittene Frage nach Art und Umfang des von Hippolyt verfaßten Syntagmas hier entscheiden zu wollen, ist es eben wegen dieser Übereinstimmungen durchaus möglich, die Auffassung zu vertreten, daß die identischen Teile der zwei Berichte von beiden Autoren aus einer gemeinsamen Quelle entnommen wurden. Die wenigen voneinander abweicheden Mitteilungen über die Lehre der Markosier können durch unterschiedliche Auswahl und Bearbeitung dieser Quelle zustandegekommen sein. Einige Besonderheiten stellen wohl auch eigene Zusätze der Redaktoren dar. So kombinierte wohl Filastrius das Herabkommen des Christus als Taube mit dem Abfall des zwölften Äon, dessen Abbild der Verrat des Judas, des zwölften Jüngers gewesen sei[155]. Letztlich lassen sie sich allerdings alle auf den Bericht des Irenäus zurückführen, der der Ursprung aller Einzelheiten ist, die Filastrius und Ps.-Tertullian gemeinsam sind. Das „Syntagma" des Hippolyt hätte dann lediglich die Funktion einer vermittelnden Zwischenstufe gehabt.

Folgende Einzelheiten dürften auf Irenäus als ursprüngliche Quelle zurückgehen:

1) Irenäus erwähnt Kolarbasos[156],
2) die Selbstbezeichnung Jesu als A und Ω im Zusammenhang mit der Erscheinung der Taube bei der Taufe[157] und
3) die gematrische Berechnung des Zahlenwertes des griechischen Wortes „περιστερά" mit 801.
4) Auch die doketische Christologie von Markus läßt sich bei oberflächlicher Lektüre aus den irenäischen Auszügen seiner Lehrschrift zumindest erschließen. Nach Adv. haer. I 15, 2 bezeichnet Markus der Magier das Fleisch nämlich als bloße Hülle der Erscheinung des Christus[158]. Das Leiden und die Kreuzigung erwähnt er überhaupt nicht[159].

Ps.-Tertullian und Filastrius stellen demnach keine von Irenäus unabhängige Tradition über Markus den Magier dar.

---

155 Die Interpretation des Verrats des Judas durch den Abfall der Sophia findet sich bereits bei Irenäus Adv. haer. I 3, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 53, 282–285). Filastrius hat diese Deutung des Judas, die bei Irenäus ursprünglich in keinem Zusammenhang mit Markus dem Magier stand, erst in diesen Kontext eingefügt.

156 Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 131).

157 Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 278–280) und Adv. haer. I 15, 1 (236, 365–367).

158 Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 400): „ὃ σάρκα περιεβάλετο".

159 Nach der Überlieferung in der Weltchronik des Agapius deutete er sie als Werk der Dämonen, s.u. S. 51.

Hieronymus, Epistula ad Theodoram (Ep. 75, 3)

Als letzter Autor aus dem lateinischsprachigen Westen soll Hieronymus besprochen werden, der in einem seiner Briefe weitere Details zur Biographie von Markus dem Magier mitzuteilen wußte. Nach Hieronymus war der Gnostiker ein Nachfolger des Basilides und verbrachte persönlich einige Zeit in Gallien, bevor er nach Spanien weiterreiste, um dort seine missionarische Tätigkeit fortzusetzen. Für diese Mitteilungen beruft Hieronymus sich ausdrücklich auf Irenäus von Lyon. Er schreibt in seinem 399 n. Chr. verfaßten Trostbrief an Theodora[160] Ep. 75, 3[161]:

refert Irenaeus, vir apostolicorum temporum et Papiae, auditoris evangelistae Johannis, discipulus episcopusque ecclesiae Lugdunensis, quod Marcus quidam de Basilidis Gnostici stirpe descendens primum ad Gallias venerit et eas partes, per quas Rodanus et Garunna fluunt, sua doctrina maculaverit maximeque nobiles feminas quaedam in occulto mysteria repromittens hoc errore seduxerit magicis artibus et secreta corporum voluptate amorem sui concilians, inde Pireneum transiens Spanias occuparit et hoc studii habuerit, ut divitum domus et in ipsis feminas maxime adpeteret, quae ducuntur variis desideriis semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. hoc ille scribit ante annos circiter trecentos et scribit in his libris, quos adversus omnes hereses doctissimo et eloquentissimo sermone conposuit.

Es berichtet Irenäus, ein Mann aus den Zeiten der Apostel, Schüler des Papias, der Zeuge des Evangelisten Johannes war und Bischof der Kirche in Lyon, daß ein gewisser Markus, der von der Nachkommenschaft des Gnostikers Basilides herkam, zuerst in die gallischen Provinzen gekommen sei, die Gegenden, durch die Rhone und Garonne fließen, mit seiner Lehre beschmutzt habe und besonders einige vornehme Frauen, weil er im Verborgenen Mysterien verhieß, durch diese Täuschung verführte, indem er durch magische Künste und die geheime Wollust der Leiber Liebe zu sich verschaffte; von dort habe er die Pyrenäen überschritten, Spanien besetzt und habe dies als seine Beschäftigung gehabt, daß er die Häuser der Reichen und in ihnen selbst am meisten die Frauen aufsuchte, die von mannigfaltigen Verlangen sich führen lassen, indem sie immer lernen und niemals zur Einsicht in die Wahrheit gelangen. Das schrieb jener vor ungefähr dreihundert Jahren, und er schrieb es in diesen Büchern, die er gegen alle Häresien in sehr gelehrter und beredeter Form verfaßte.

Diese Angaben über Markus beruhen auf Adv. haer. I 13, 2 und 3[162]. Der Irenäus-Text enthält aber keinen Hinweis darauf, daß Markus der Magier aus der Schule des Basilides hervorgegangen war, persönlich in Südfrankreich für

---

160 J. N. D. KELLY, Jerome, 216.

161 HILBERG 32, 14–33, 4.

162 Z.B. in Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 55–58) erzählt Irenäus von den Riten der Markosier und macht dem Gründer dieser Gnostikergruppe in der Tat wie Hieronymus den Vorwurf, daß er bloß auf die Verführung seiner Anhängerinnen aus sei.

seine Sache missionierte und sich später in Spanien aufgehalten habe. Hieronymus hatte sich offenbar geirrt, als er die Stelle aus dem Gedächtnis wiedergab und Basilides mit Valentin verwechselte, zu dessen Nachfolgern Irenäus Markus den Magier gezählt hatte. Auch teilte Irenäus lediglich mit, daß einige Markus-Schüler, nicht aber der Gnostiker persönlich[163], im Rhonetal aufgetreten seien. Schließlich erwähnt nur Hieronymus eine Weiterreise nach Spanien. Er gelangte zu dieser Ausweitung des Missionsgebietes des Gnostikers wohl bloß deshalb, weil er Markus den Magier mit einem anderen spätantiken Gnostiker gleichen Namens verwechselte. Markus von Memphis hatte nämlich im 4. Jh. einige Schüler in Spanien, aus denen die Gnostikergruppe der Priscillianisten hervorging[164]. Die Angaben des Hieronymus tragen zur Biographie des Markus also keine neuen Details bei.

Die Quellen über Markus den Magier in syrischer Sprache

Durch den bisherigen Verlauf der Untersuchung könnte der Eindruck entstehen, als hätten sich einzig und allein griechisch- und lateinischsprachige Häresiologen mit den Markosiern auseinandergesetzt. In der Tat bilden ihre Werke die frühesten und reichhaltigsten Quellen über diese Gnostikergruppe. Jedoch stellen sie nicht die einzige Markosier-Tradition dar, denn an ihre Seite tritt die in syrischer bzw. arabischer Sprache verfaßte Literatur der orientalischen Kirchen. Ihre Werke entstammen zwar zum überwiegenden Teil einer wesentlich jüngeren Epoche und entstanden größtenteils erst nach der arabischen Eroberung des vorderen Orients, dennoch aber haben sich in ihnen verschiedene, zum Teil besonders wertvolle und an anderer Stelle nicht überlieferte Nachrichten über diese Gnostikergruppe erhalten. Der bedeutendste eigenständige Bericht über Markus den Magier findet sich bei Mahbub ibn Qustantin bzw. Agapius. Zuerst sollen aber einige weitere, sehr knappe Notizen betrachtet werden, die von Theodor bar Koni, Michal dem Syrer und Bar Hebraeus tradiert wurden.

---

[163] Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 95–96).

[164] Vgl. W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 126 Anm. 1, A. HARNACK, Geschichte I, 161, É. AMANN, Art. Marc de Memphis, 1962–1963 und E. GRIFFE, Le gnostique Markos, 243–245. — Die Verwechslung der beiden Gnostiker mit Namen Markus wurde allerdings schon lange vor HARNACK postuliert, vgl. etwa Th. ITTIG, De Haeresiarchis, 129–130; ders., Historiae, 317–318. — H. CHADWICK, Pricillian, 21–22 und ihm folgend W. A. LÖHR, Basilides, 39 mit Anm. 158 und 159 machen darauf aufmerksam, daß diese Konfusion zwischen Markus dem Magier und Markus von Memphis möglicherweise bereits auf den Gewährsmann des Hieronymus über die Priscillianisten, Ithakus, zurückgeht.

Theodor bar Koni, „Scholienbuch" II. Mimre

Der gegen die Gnostiker gerichtete Teil des „Scholienbuches" des in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s lebenden Theologen Theodor bar Koni[165] besteht im wesentlichen aus einer syrischen Übersetzung der Kapitelzusammenfassungen, die Epiphanius seinen Büchern vorangestellt hatte[166]. In der Markus den Magier betreffenden Passage weicht Theodor allerdings in einem Punkt von dieser Quelle ab und schreibt den Markosiern die Benutzung von Amuletten zu. Damit ersetzt er die Erwähnung des Ritus der Weinumfärbung in seiner Vorlage[167]. Diese Nachricht hat allerdings wohl keinen sehr hohen Quellenwert, zumal sie wahrscheinlich aus der Bezeichnung des Gnostikers als eines Zauberers erschlossen sein dürfte. Möglicherweise liegt auch ein Mißverständnis des Epiphaniustextes zugrunde.

Michael der Syrer, Chronik VI 5, und Bar Hebraeus

Die beiden syrischen Theologen, Michael der Syrer (1126–1199)[168] und Bar Hebraeus (1225/26–1286)[169], erwähnen in ihren Geschichtswerken neben anderen Gnostikern auch Markus den Magier[170], wobei Bar Hebraeus vermutlich u.a. auch die Chronik des Michael kannte und benutzte[171]. Es handelt sich bei beiden Texten indessen lediglich um eine syrische Übersetzung des entsprechenden Abschnittes aus der Kirchengeschichte des Eusebius oder dem antihäretischen Werk des Theodoret von Kyrus[172]. Beide Autoren stellen demnach in bezug auf Markus den Magier keine unabhängige Quelle dar, sondern gehören vielmehr zur Geschichte der späteren Nachwirkung der Werke des Eusebius und Theodoret in der syrischsprachigen Literatur.

---

165 A. DE HALLEUX, Art. Theodoros Bar–Koni, 38.

166 Vgl. Théodore Bar Koni, Livre des Scolies, 212–262. Zur Abhängigkeit von Epiphanius vgl. 212 Anm. 1.

167 Die entsprechende Passage lautet in der Übersetzung von Hespel und Draguet: „Ils utilisent des vêtements et des amulettes."

168 Vgl. A. BAUMSTARK, Geschichte, 298.

169 A. BAUMSTARK, Geschichte, 313.

170 Michael der Syrer berichtet über Markus den Magier in seiner Chronik VI 5 (CHABOT 179): „Cerdon et Marcus étaient d'abord adonnès a la magie. Ils baptisaient dans l'eau ceux qui se faisaient leurs disciples en disant: ‚Au nom du Père de tout, qui est inconnu, et au nom de la vérité, mère de tout, et au nom de celui qui est descendu sur Jésus;' et ils remémoraient d'autres noms hébreux pour l'étonnement de ceux qui pratiquaient leurs mystères." Bar Hebraeus verkürzt die Nachricht weiter und schreibt in seinem Werk über die Häresien: „De Marcus. Celui-ci trompait à l'aide de beaucoup de noms, en se servant de la langue hébraïque pour exciter l'admiration de beaucoup"; vgl. NAU, Bar Hébraeus, 253 Nr. 9.

171 Vgl. R. DUVAL, La Littérature, 198 und A. BAUMSTARK, Geschichte, 318 A–B.

172 Beide Autoren geben lediglich einen Ausschnitt wieder, der eine Taufformel umfaßte, die sowohl Eusebius als auch Theodoret von Kyrus aus Irenäus zitierten, PG 83, 360.

Agapius (Mahbub ibn Qustantin), Kitab al-'Unwan

Agapius, bzw. mit arabischem Namen Mahbub ibn Qustantin, wirkte als melkitischer Bischof in Hierapolis in Syrien und verfaßte um das Jahr 942 die erste christliche Weltchronik in arabischer Sprache[173].

Agapius schreibt in seiner Kitab al-'Unwan genannten Weltgeschichte[174] über Markus:

> „Dann trat in Rom ein Mann namens Marcus auf; der sagte(, es gebe) 360 Götter, die nicht (zu sein) aufhörten und sich alle versammelten und die Welt erschaffen hätten. Und es stand ihr (jeweils) einer an der Spitze, so daß jeder von ihnen für einen Tag im Jahr die Leitung innehatte, an dem er allein(iger Herrscher) war. Und es gab unter ihnen solche, die dem Guten zugeneigt waren und solche, die dem Bösen zugeneigt waren. Und sie waren alle zum Guten und zum Bösen fähig und dazu, dazwischen in dieser Weise zu wählen. Und siehe, der Oberste der Götter sandte den Herrn Christus – ihm sei Preis! –, der ein Teil seiner Essenz ist, damit er die Schöpfung rufe, ihm allein (religiös) zu dienen und ihm zu gehorchen. Und als die Götter das erfuhren, hetzten sie die Schöpfung gegen ihn auf, und die kreuzigten ihn."

Bei dieser bei Agapius erhaltenen Nachricht über Markus den Magier handelt es sich um eine einzigartige Überlieferung, zu der in der gesamten Tradition über diesen Gnostiker keine weitere Parallele zu finden ist. Sie wurde aber in der Gnosisforschung bisher völlig übersehen[175], obwohl bereits einige Male auf den außergewöhnlichen Wert der verschiedenen in der Chronik des Agapius verarbeiteten Quellen aufmerksam gemacht worden ist[176].

---

173 Zu Agapius vgl. C. KARALEVSKY, Art. Agapios de Minbij, 899–900; J. ASSFALG, Art. Agapios v. Hierapolis, 183; M. VAN ESBROECK, Art. Agapios v. Hierapolis, 224; ferner F. FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben, 165–166; G. GRAF, Geschichte, 39–40.

174 Agapius, Kitab al-'Unvan, PO 7, 4 (VASILIEV 511). Die deutsche Übersetzung des arabischen Textes verdanke ich Herrn M. QUASCHNING-KIRSCH, Göttingen.

175 Auf die Existenz dieser Notiz über Markus den Magier machte F. HAASE aufmerksam, Altchristliche Kirchengeschichte, 351. F. FLIEDNER, der sich mit den Quellen des Agapius zu den Gnostikern eingehend beschäftigte, schenkte Markus dem Magier keine Beachtung.

176 M. VAN ESBROECK, Art. Agapios v. Hierapolis, 224, hebt hervor: „Einzelne Mitteilungen haben in der Forschung besondere Aufmerksamkeit gefunden: ein Papias-Zitat, die Geschichte des Bardesanes, die Bischofslisten der östlichen Metropolen, die erwähnten Sonnenfinsternisse, das Mausoleum als Weltwunder." G. GRAF, Geschichte II, 39 urteilte: „Es fehlt aber auch nicht an eigenen Mitteilungen und geschichtlichen Einzelheiten, die in anderen Quellen vermißt werden. Von einiger Wichtigkeit sind die Bischofslisten der östlichen Metropolen, und namentlich erweckte die Anführung einer Stelle aus dem allerdings nicht eigens genannten Papias von Hierapolis (vgl. Eusebius, Kirchengesch. III, 39, 1) die Aufmerksamkeit der literaturhistorischen Forschung; freilich scheint des Agapius unmittelbare Quelle unbekannt bleiben zu müssen. Ebenso verhält es sich mit der Geschichte des Bardesanes, die dann Michael der Syrer mittelbar oder unmittelbar aus Agapius übernommen hat."

Um diesen relativ späten Bericht aus dem frühen Mittelalter über die Lehre von Markus dem Magier bewerten zu können, muß insbesondere nach der Quelle gesucht werden, der Agapius seine Informationen über diesen valentinianischen Gnostiker entnommen hatte. Dabei sind vor allem zwei Fragen zu beantworten:

a) Welche syrischsprachigen Geschichtsquellen legte Agapius als direkte Vorlage insbesondere für die Zeit zu Grunde, in der er selbst nicht Augenzeuge der Ereignisse war? Hierbei ist außerdem darauf zu achten, ob er selbst den Markus betreffenden Abschnitt in seine Darstellung eingefügt hat oder ob er diese Überlieferungen in den von ihm verwendeten Geschichtswerken bereits vorfand.
b) Welche weiteren Quellen verarbeitete er in seinem Werk, die nicht die Historie betrafen? Aus welchem Sondergut könnte er sein Wissen über Markus den Magier entnommen haben?

Untersuchung der Vorlagen des Agapius

a) Zumindest für die Beantwortung der ersten Frage gab Agapius selbst einen entscheidenden Hinweis. Er nennt nämlich seine unmittelbare Vorlage genau an der Nahtstelle seines umfangreichen Geschichtswerkes, ab der er als Zeitzeuge berichtet. Er schreibt dort, daß er für die früheren Ereignisse die syrische Chronik von Theophilus von Edessa benutzt hat, den er „den Astrologen" nennt[177].

Theophilus von Edessa war Maronit und wirkte als Astrologe am Hof des Khalifen al-Mahdi[178] Er starb 875. Einige Seiten einer maronitischen Chronik, die sich heute in London und St. Petersburg befinden, sind höchstwahrscheinlich Theophilus zuzuordnen[179]. Unter diesen syrischen Fragmenten ist aber kein Abschnitt über Markus den Magier erhalten geblieben. Die Chronik des Theophilus kannten auch Michael der Syrer und Bar Hebraeus, und beide haben sie als Quelle für ihre Geschichtswerke herangezogen[180].

F. ROSENTHAL, A History, 137, schreibt über das Werk des Agapius: „It is marked by a quite scientific approach in its geographical description of the world and by its full use of information customarily found in Byzantine chronicles and cultural history, and Hellenistic, Roman, and Near Eastern political history."

177 Vgl. Agapius, Kitab al-'Unwan, PO 7, 4, 525.

178 Zu Theophilus von Edessa vgl. W. WRIGHT, A Short History, 161–162; A. BAUMSTARK, Geschichte, 341; ferner ausführlich M. BREYDY, Geschichte, 132–137.

179 Zu den Fragmenten der Chronik des Theophilus von Edessa vgl. R. DUVAL, La littre, 191; A. BAUMSTARK, Geschichte, 341 Anm. 7; M. BREYDY, Geschichte, 132–133, 142 Anm. 4; übersetzt von I.-B. CHABOT, Chronika Minora II, 35–57.

180 Vgl. W. WRIGHT, A Short History, 164 Anm. 1. Weitere Nachweise bei M. BREYDY, Geschichte, 142 Anm. 6. Die Vermutung, daß Theophilos von Michael dem Syrer und Bar Hebraeus benutzt wurde, findet sich bereits bei C. H. BECKER, Eine neue christliche Quelle, 295.

In den fragmentarisch erhaltenen Teilen der Chronik des Theophilus zeigt sich deutlich das große Interesse dieses Autors an allen Häretikern[181]. Er sammelte beispielsweise biographische Informationen über Paulus von Samosata und Mani. Auffällig ist allerdings, daß die bei Agapius erhaltenen Nachrichten über die gnostische Lehre von Markus in der gesamten übrigen syrischen Literatur, insbesondere bei Michael dem Syrer und bei Bar Hebraeus, keine Parallele haben. Dies könnte dafür sprechen, daß erst Agapius und nicht schon Theophilus sie in seine Darstellung kirchenhistorischer Ereignisse aufgenommen hat.

b) Im folgenden soll nun die These vertreten werden, daß eine weitere Quelle des Agapius, aus der er auf direktem oder indirektem Wege schöpfte, möglicherweise eine syrische Übersetzung der Irenäus-Briefe oder eine indirekte Überlieferung von einigen Briefpassagen sein könnte. Das corpus epistularum des Bischofs von Lyon ist heute bis auf einige Fragmente verloren, und diese Hypothese läßt sich auch nicht durch ein ausdrückliches Zitat aus einem Irenäusbrief beweisen. Es gibt aber immerhin einige, im folgenden dargestellte Indizien, die auf einen solchen Ursprung seines Wissens über Markus den Magier hindeuten könnten. Erwiesen sich diese Anzeichen als zutreffend, hätte diese Nachricht trotz ihrer sehr späten Überlieferung in der jetzigen Form einen sehr hohen Quellenwert, da sich damit auch das Sondergut des Agapius letztlich wieder auf Irenäus zurückführen lassen würde.

Das Verhältnis der Überlieferung bei Agapius zum Markusreferat des Irenäus

Für die Herkunft der Notiz des Agapius über Markus den Magier aus dem Briefwechsel des Irenäus spechen folgende Gründe:

1. Als chronologische Grundlage seiner Geschichtsschreibung verwendete Agapius die erhaltene Chronik des Eusebius von Cäsarea. Darin stimmt er auch mit seiner direkten Vorlage, dem Geschichtswerk des Theophilus von Edessa, überein, wie sich anhand der in London und St. Petersburg erhaltenen Fragmente belegen läßt. In den Rahmen der Daten und kurzen Notizen des Eusebius fügte er dann selbst zusätzliche Informationen ein, die er anderen Quellen entnommen hatte[182].

---

[181] F. HAASE, Altchristliche Kirchengeschichte, 17, faßt ihren Inhalt folgendermaßen zusammen: „als Quelle wird benutzt die Chronik des Eusebius, die Kirchengeschichte des Theodoret, eine Sammlung von Häretikerfabeln, eine Geschichte des Manes. Die erhaltenen Reste beginnen mit Paul von Samosata und reichen bis in die Zeit des Constantius. Das Werk ist gegen die Jacobiten gerichtet...".

[182] Apapius berichtet, Markus der Magier sei persönlich in Rom aufgetreten und habe seine Lehren vorgetragen. Der Wert dieser Mitteilung ist schwer zu beurteilen, weil sich nicht sicher entscheiden läßt, ob sie ihm aus derselben Quelle bekannt geworden ist, aus der auch

2. Seine Mitteilungen über die Gnostiker des 2. Jh. n. Chr. entnahm Agapius fast alle dem antignostischen Sammelwerk des Theodoret von Kyrus ebenso wie Michael der Syrer und Bar Hebraeus. Nur bei zwei Gnostikern dieser Zeit wich Agapius von dieser Vorlage ab und brachte Sondergut, das er nicht bei Theodoret gelesen haben konnte. Ohne jede Parallele[183], insbesondere auch bei Michael dem Syrer und bei Bar Hebraeus, bleiben:

a) Seine ausführliche Beschreibung der Lehre des Presbyters Florinus[184] und
b) die knappe Notiz zu Markus dem Magier.

Wie gelangte Agapius an diese einzigartigen Informationen über die beiden Gnostiker, die doch fast siebenhundert Jahre vor seiner Zeit gelebt hatten, und warum beschränkte sich sein Sondergut gerade auf diese zwei valentinianischen Lehrer? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich möglicherweise aus der Erwähnung des Presbyters Florinus, denn über diesen Gnostiker erhielten sich auch andere Überlieferungen in syrischer Sprache: Ein Fragment eines Irenäus-Briefes an Papst Viktor über Florinus ist als Zitat in den ins Syrische übersetzten Schriften des Severos von Antiochia tradiert[185]. Dieses syrische Bruchstück und auch ein weiteres Briefzitat, das Eusebius in seiner Kirchengeschichte überliefert hat, enthalten allerdings nur einige biographische Details über diesen römischen Presbyter, der sich angeblich zum Valentinianismus bekehrte. Sie teilen jedoch nichts Genaues über die Lehre des Florinus mit, die Agapius aber ausführlich referierte[186]. Das schließt jedoch nicht aus, daß Agapius sein Wissen nicht einem solchen Schreiben entnommen haben könnte. Immerhin fallen bei Eusebius die beiden Titel der von Irenäus an bzw. gegen Florinus gerichteten Briefe auf: „Über die Alleinherrschaft (Gottes) oder dar-

---

sein Wissen über die Lehre von Markus dem Magier stammt oder ob sie auf eigener Kombination beruht. Er ließ nämlich Valentin, Kitab al-'Unvan, 511, und Marcion, 512, ausdrücklich in Rom auftreten und folgerte dasselbe vielleicht auch für Markus den Magier.

183 Theodoret von Kyrus erwähnte zwar Florinus, seine Angaben gehen aber nicht über die Auszüge des Eusebius aus den Briefen des Irenäus hinaus, PG 83, 371 C–D.

184 Zu Florinus vgl. JÜLICHER, Art. Florinus, 2760; G. BAREILLE, Art. Florin, 52–53; R. GÖGLER, Art. Florinos, 180; J. FRICKEL, Art. Florinos, 1331, ferner Th. ZAHN, Analecta, 283–308; A. HARNACK, Geschichte I, 593–594.

185 Vgl. W. W. HARVEY, Sancti Irenaei II, Fragmenta Syriacae XXVIII. Laut der Einleitung des Fragmentes entstammte es einem Brief an Papst Victor, in dem Irenäus über Florinus berichtete. Dieser Presbyter war Valentinianer geworden und hatte ein „abscheuliches Buch" publiziert, HARVEY ebd. 457 Anm. 1. Auch ein syrisches Fragment eines anderen Briefes an die Alexandriner hat sich erhalten, HARVEY, Sancti Irenaei II, Fragmenta Syriacae XXVII, 456.

186 Eusebius H. E. V 20, 1 (SCHWARTZ 480, 20–22) sowie HARVEY, S. Irenaei II, Fragmenta I und II, passim.

über, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist" und „Über die Achtheit". Aus ihnen läßt sich jedenfalls so viel entnehmen, daß die Briefe des Irenäus an bzw. über Florinus[187] auch dessen Lehren zum Thema gehabt haben müssen, beispielsweise den Ursprung des Bösen. Außerdem bezeichnete Eusebius den Presbyter als einen Valentinianer[188], was er ebenfalls aus einer Auseinandersetzung des Irenäus mit den gnostischen Lehren des Florinus in den genannten Briefen erfahren haben dürfte. Diese angeblich valentinianische Lehre des Florinus erachtete er wohl nur nicht für wichtig genug, um sie in seine Kirchengeschichte mit aufzunehmen. Bei dem von Severos von Antiochia zitierten Brief an Viktor scheint es sich um ein weiteres Schreiben gehandelt zu haben, von dessen Existenz Eusebius aber nichts gewußt hat[189]. In diesem Brief machte der Bischof von Lyon seinen römischen Kollegen auf die Schriften des Florinus aufmerksam und forderte deren Verurteilung. Vielleicht setzte er sich in diesem Kontext auch mit dem Inhalt der Florinus-Traktate auseinander.

Aufgrund der beschriebenen Quellenlage läßt sich immerhin vermuten, woher Agapius seine Informationen über die Lehre des Markus bezogen haben könnte. Möglicherweise griff er auf eine syrische Übersetzung der Irenäusbriefe zurück[190], die ihm sein Wissen sowohl über Florinus als auch über Markus den Magier vermittelte. Dies wurde zumindest für die Beschreibung der Lehre des Florinus schon von Anton Baumstark vorgeschlagen[191]. Agapius hätte dann aber über eine alte, zuverlässige und wohl informierte Quelle verfügt. Seine Nachrichten von der Lehre das Gnostikers Markus ständen somit fast auf einer Stufe mit den Auszügen des Irenäus in „Adversus haereses". Zu dieser Vermutung paßt außerdem auch der Inhalt seiner Mitteilungen über Markus den Magier, die sich gut in das von Irenäus in „Adversus haereses" überlieferte Lehrsystem einfügen lassen.

Die gnostische Lehre von Markus dem Magier nach dem Bericht des Agapius

Agapius beschränkt sich in seinem Markus-Referat auf zwei Aspekte der Lehre dieses Gnostikers:

---

187 Eusebius H. E. V 20, 1–8 (SCHWARTZ 480–484).

188 Eusebius H. E. V 20, 1 (SCHWARTZ 480, 21): „...ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ...".

189 Anders Th. ZAHN, Analecta, 284, der das Fragment aus dem Brief des Irenäus an Viktor im Streit um die Datierung des Osterfestes, Eusebius H. E. V 24, 11–17 (SCHWARTZ 494, 9–496, 19), herleitete. Dafür aber gibt es keinen weiteren Anhaltspunkt außer der Tatsache, daß beide Briefe an Viktor gerichtet waren. Daraus läßt sich aber nicht die Zuweisung zu einem einzigen Schreiben an Viktor folgern.

190 Eine weitere Erklärungsmöglichkeit stellt eine indirekte Überlieferung durch heute verlorene Zitate dieser Briefe dar, wie sie sich etwa bei Severus von Antiochia erhalten haben.

191 Vgl. A. BAUMSTARK, Die Lehre, 318.

1) die Erschaffung der Welt mit Hilfe der 360 Geister, die jedem Grad des Zodiakus zugeordnet waren, und
2) die Kreuzigung Jesu auf Veranlassung eben dieser Geister.

1) Die Schöpfungslehre des Gnostikers Markus war nach Agapius eng mit der astrologischen Interpretation des Tierkreises verbunden und von dessen Gradaufteilung abhängig:

Der Zodiakus bildet nach astrologischer Auffassung gleichsam einen Kreis am Nachthimmel, bestehend aus seinen zwölf Sternbildern, von denen einige stets unter dem Horizont verborgen sind. Dieser Kreis wurde in der antiken Astrologie in einzelne Grade unterteilt, um auf diesem Weg möglichst exakte astrologische Vorhersagen zu erhalten. Entsprechend dem Kalender, mit dem man rechnete, wurde dabei von 360 oder 365 Graden ausgegangen, wobei jeder Grad demjenigen Tag des Jahres entsprach, an dem gerade er durch die scheinbare Bewegung des Fixsternhimmels über dem Erdhorizont erschien. Die einzelnen Grade hießen in der astrologischen Terminologie „Monomoiriai"[192]. Jeden Grad dachte man dabei von einem unsichtbaren Astralwesen besetzt.

Die einzelnen Grade wurden von den Astrologen mit den übrigen Sternbildern, den Paranatellonta, in Beziehung gesetzt, die am Himmel von der Erde aus gesehen durch die scheinbare Bewegung der Fixsterne auf- bzw. untergehen. So ergab sich eine Fülle astrologischer Deutungsmöglichkeiten. Die göttlichen Wesen jedes Zodiakusgrades galten wegen dieser Wechselwirkung mit andern Sternen bzw. Sternbildern als glück- oder unglückbringend und wurden daher bei der astrologischen Vorherbestimmung günstiger oder ungünstiger Tage eingesetzt. Die Wahrsagung mit Hilfe der 360 Tage eines Jahres läßt sich bereits in der Wahrsagungsliteratur des alten Ägypten belegen. Das System der 360 Grad-Parantellonta aber entstammt der hellenistischen Epoche und ist zum ersten Mal in dem astrologischen Lehrbuch des sogenannten Nechepso-Petrosiris aus dem 2. Jh. v. Chr. belegt[193].

Die 360 „Götter", denen laut Agapius im Lehrsystem von Markus dem Magier eine bedeutende Funktion als Weltschöpfer zukam, entsprechen den Zodiakusgraden. Auf die Schickalsmacht und Wahrsagungsfunktion der 360 „Götter", die diesen Gradwesen in Verbindung mit den Paranatellonta zukam, spielte auch Markus der Magier an, wenn er von der Herrschaft dieser „Götter" über jeweils einen Tag des Jahres sprach und darüber, daß sie jeweils gut oder böse waren.

Eben diese Gradgeister sollen laut Markus dem Magier die Welt erschaffen haben. Wie paßt sich diese Weiterentwicklung astrologischer Vorstellungen und ihre Verbindung mit der gnostischen Schöpfungslehre in den Kontext des durch Irenäus bekannten Systems ein? Im folgenden soll die These vertreten werden, daß sie sich in der Tat gut in den übrigen aus Adversus haereses be-

---

[192] H. G. GUNDEL, Art. Zodiakos, 1547; W. GUNDEL, Art. Paranatellonta, 1217–1220; H. GUNDEL/R. BÖKER, Art. Zodiakus, 563–565; V. STEGEMANN, Art. Sternbilder I, 636; H. G. GUNDEL (Bearb. A. KEHL)/A. KEHL, Art. Horoskop, 607; ferner F. BOLL, Sphaera, 398.

[193] W. GUNDEL, Art. Paranatellonta, 1220 und E. BOER, Art. Nechepso und Petosiris, 36–37.

kannten Lehrstoff einfügen, in dem ebenfalls Himmelskörper bzw. die sie regierenden göttlichen Wesen als Schöpfungsmittler beschrieben wurden. In Adv. haer. I 14, 7 teilte der Kirchenvater mit, daß für Markus die sieben Planeten, bzw. der laute Schall der Sphärenharmonie, den diese Wandelsterne bei ihrem Umlauf um die Erde hervorbringen, alles Irdische erschaffen haben[194]. Dieselben Parallelen lassen sich auch in bezug auf den Tierkreis konstatieren. Sie finden sich in Adv. haer. I 14, 3. Demnach ordnete der Gnostiker jedes Tierkreiszeichen einem Körperteil bzw. zwei Buchstaben des griechischen Alphabetes zu und erhielt somit eine gleichsam im Tierkreis stehende menschliche Figur, die ihrerseits wiederum aus Buchstaben bestand. Sie betrachtete er als den gnostischen Äon „Aletheia"[195].

Die 360 Grade des Tierkreises werden schließlich auch noch in Adv. haer. I 17, 1 ausdrücklich erwähnt und dort als Abbild der dreißig Äonen in der Schöpfung gedeutet[196]. Weil die Quellenzugehörigkeit dieser gnostischen Spekulationen aus den oben bereits genannten Gründen nicht mehr eindeutig zu ermitteln ist[197], muß allerdings fraglich bleiben, ob die in Adv. haer. I 17, 1 erwähnten 360 Tierkreis-Grade mit ihrer valentinianischen Deutung wirklich auf die Markus-Schrift zurückgehen.

Darüber hinaus war der Einfluß der Astrologie, der hinter der von Agapius angesprochenen Methode der Tagwählerei steht, bereits dem Verfasser des Spottgedichtes aufgefallen, der Markus den Magier, wie oben zitiert, „erfahren in der astrologischen (...) Kunst" nannte[198].

Auch andere Gnostiker kannten die Lehre von den 360 Paranatellonta und ordneten sie auf unterschiedliche Weise in ihre Lehrsysteme ein. Beispielsweise betrachtet die koptisch-gnostische Schrift „Pistis Sophia" aus dem Codex Askewianus die „365 Liturgen" als die Mächte, die das Kind im Mutterleib formen[199].

---

194 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 311–229, 316.

195 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 216, 210–217, 216.

196 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 269, 641–642.

197 S.o. zum „Umfang der Markosierüberlieferung bei Irenäus", S. 7–15.

198 Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 493).

199 Pistis Sophia 132 (SCHMIDT/TILL/SCHENKE 224, 7–9). — Zwischen den 360 oder 365 Gradgeistern des Zodiakus und den „365 Himmeln", die nach dem Basilides-Referat des Irenäus in Adv. haer. I 24, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 326, 47–54) aus der „Dynamis" und „Sophia" emaniert werden, besteht mit Sicherheit eine Beziehung; vgl. dazu das umfangreiche von W. A. LÖHR gesammelte Material, Basilides, 266–267. Die deutlichen Unterschiede zwischen beiden Gnostikern dürfen aber nicht übersehen werden. Bei Markus dem Magier sind die 360 „Monomoiriai" nicht in ein Emanationssystem wie bei Basilides eingebunden; so werden auch keine „Himmel" erwähnt. Dafür sind deutliche Bezüge zur astrologischen Tagwählerei vorhanden, die wiederum bei Basilides fehlen.

2) Die Vorstellung, daß die Schöpfung Jesus kreuzigte, weil sie von diesen hier als feindlich vorgestellten 360 Astralwesen aufgehetzt wurde, harmonisiert ebenfalls widerspruchslos mit dem übrigen Lehrsystem des Markus, wie es Irenäus überliefert. Nach dem Referat des Irenäus war es nämlich die zentrale soteriologische Aufgabe Jesu, die Unwissenheit der Menschheit über den Vater zu beseitigen. Denn durch Aufhebung dieser Unwissenheit gingen die Menschen „vom Tod zum Leben hinauf"[200]. Dem Kreuzestod kam demnach keine Heilsbedeutung zu. Die Notiz des Agapius umschreibt denselben Grundgedanken damit, daß Jesus vom obersten Gott gesandt wurde, um alle Menschen zum Dienst an diesem Gott aufzufordern. Das impliziert, daß die Menschen zuvor die 360 Geister verehrten, vom höchsten Gott aber nichts wußten. Nach Adv. haer. I 15, 2 ist dieser Gott der allen Menschen unbekannte „Vater". Die Graddämonen reagieren auf diesen Versuch, ihre menschlichen Verehrer von deren Glauben abzubringen, mit Haß und stacheln die Schöpfung deshalb zur Kreuzigung Jesu auf, weil er das Wissen um den obersten Gott verbreitet hatte. Diese Interpretation der Kreuzigung geht zwar über das in Adversus haereses Gesagte hinaus, widerspricht den Mitteilungen des Irenäus aber auch nicht.

Die Kreuzigung Jesu führte schließlich auch das vom Valentinianismus beeinflußte „Evangelium Veritatis" auf dämonische Mächte zurück[201]. In diesem Traktat ist von der „Plane" die Rede, das ist der „Irrtum", der mächtig wurde, weil die Unwissenheit der Menschen um Gott, den Vater, sich wie ein Nebel verfestigt hatte[202]. Den Begriff „πλάνη" verwendete auch Markus der Magier, um den „verwirrten" Zustand der Menschen vor der Erscheinung Christi zu charakterisieren[203]. Dieses Dunkel aus Irrtum und Unwissenheit um den ersten Gott, der noch über dem Weltschöpfer stand, wurde nach dem „Evangelium Veritatis" durch das Auftreten Jesu aufgehellt, denn die Menschen erfuhren durch Jesus von der Existenz dieses Gottes[204]. Darüber geriet der personifiziert vorgestellte Irrtum, die „Plane", in Wut auf den Christus. Die Konsequenzen beschreibt das „Evangelum Veritatis" folgendermaßen:

---

200 Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 403–241, 404).

201 Bereits Paulus machte nach I. Kor 2, 8 die Dämonen für die Kreuzigung Jesu verantwortlich. Er führte dies allerdings anders als Markus der Magier auf ihre Unwissenheit zurück.

202 EV NHC I 3, 17, 13–15.

203 In Adv. haer I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 399) beschreibt Markus der Magier den Zustand der Menschen vor der Offenbarung des Erlösers als „ἀγνοίᾳ" und „πλάνη".

204 EV NHC I 3, 18, 15–21.

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲉⲓ· ⲁⲥⲃⲱⲗⲕ̅ ⲁⲣⲁϥ ⲛ̅ⲅⲓ ϯⲡⲗⲁⲛⲏ· ⲁⲥⲡⲱⲧ· ⲛ̅ⲥⲱϥ ⲁⲥϩⲱϣ̅· ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅· ⲁⲥⲟⲩⲱⲥϥ̅.[205] ⲁⲩⲁϥⲧϥ̅· ⲁⲩϣⲉ.[206]	Deswegen geriet die Plane in Zorn über ihn, verfolgte ihn, quälte ihn und vernichtete (ihn). Man nagelte ihn an ein Holz.

Auch andere Traktate aus dem Nag Hammadi-Fund führen die Kreuzigung Jesu auf eine üble Wirkung der Dämonen zurück. So erzählt „Der zweite Logos des großen Seth", daß die Dämonen Christus an das Kreuz geschlagen haben. Dabei war ihnen allerdings die wahre Tragweite ihres Handelns verborgen, weil in Wahrheit ihr eigener Vater bei der Kreuzigung litt[207].

Die in der Notiz des Agapius überlieferte Interpretation der Kreuzigung fügt sich also gut in den Deutungsrahmen einer verbreiteten gnostischen Tradition ein.

Zusammenfassung der Quellenlage

Die quellenkritische Untersuchung sämtlicher Markosier-Überlieferungen in der patristischen Literatur in griechischer, lateinischer und auch syrischer bzw. arabischer Sprache führt zu folgenden Ergebnissen:

1) Die früheste und umfangsreichste schriftliche Quelle über Markus den Magier bildet das große Werk des Irenäus. Dieser Bischof hat seinerseits zahlreiche, heute verlorene Schriften der Gnostiker gekannt, die uns nur auf diesem Weg erhalten geblieben sind. Zu diesen von ihm exzerpierten gnostischen Orginaltraktaten gehörte offenbar auch eine Lehrschrift von Markus dem Magier, deren Auszüge die Kapitel 14 bis 16 im ersten Buch von Adversus haereses umfassen dürften. Darüber hinaus kannte Irenäus als weitere Quelle wohl den Wortlaut einiger gottesdienstlicher Formeln der Markosier, die ihm ebenfalls in schriftlicher Form vorgelegen haben dürften. Schließlich zitierte der Kirchenvater noch Verse aus dem Spottgedicht eines von ihm nicht genannten „Alten". Dieser Text hat ihm wohl maßgebliche Anregungen für seine Polemik vermittelt. Das Gedicht teilt allerdings wenig Konkretes über die Lehre des Gnostikers und das Gemeindeleben der Markosier mit, sondern erschöpfte sich vielmehr in allgemein gehaltenen Vorwürfen und Andeutungen, die ohne die weiteren Überlieferungen des

---

205 Statt „ⲁⲥⲟⲩⲱⲥϥ̅" ist möglicherweise „ⲁⲥⲟⲩⲱⲥϥϥ̅" mit Haplographie des Schlußbuchstabens zu lesen.

206 EV NHC I 3, 18, 21–24 (ATTRIDGE/MACRAE 84).

207 NHC VII 2, 55, 30–56, 19. „Der zweite Logos des großen Seth" verbindet dies mit der Überzeugung, daß Simon von Cyrene an der Stelle von Jesus gekreuzigt worden sei; vgl. ferner „Der Gedanke unserer großen Kraft", NHC VI 4, 41, 13–19.

Irenäus, insbesondere über das Lehrsystem dieses Gnostikers, unverständlich blieben.

2) Eine zweite, unabhängige Quelle, zumindest im Hinblick auf die gottesdienstlichen Riten der Markosier, stellt das Werk des Hippolyt dar. Sein Bericht ist wohl von den mündlichen Mitteilungen einiger Markosier in Rom abhängig, die er persönlich kannte und die den Bericht des Irenäus kritisiert hatten. Insbesondere über das Apolytrosisritual verfügte Hippolyt über eigenständige Informationen, die als wertvolles Korrektiv zur Darstellung des Irenäus dienen können. Weiterhin zeichnet Hippolyt ein Bild des Markus, das weniger als das Porträt des Irenäus durch persönliche Polemik verzerrt war und rezipierte bei seinen Korrekturen möglicherweise die Kritik der Markosier an der Darstellung des Irenäus.

3) Alle übrige patristische Literatur, die über die Markosier berichtet, ist hingegen direkt oder indirekt von Irenäus abhängig, stellt also keine selbständige Überlieferung über diese Gnostikergruppe dar.

4) Was die Nebenüberlieferungen angeht, die von Irenäus unabhängiges Sondergut bieten, so lassen sie sich zum überwiegenden Teil auf Mißverständnisse oder Verwechslungen zurückführen. Dies gilt sowohl für die Notizen des Epiphanius über den Ritus der Farbumwandlung des Weines als auch für die Bemerkungen des Hieronymus, der von einer Reise von Markus dem Magier bis nach Spanien erzählte.

5) Eine außerordentlich interessante Ausnahme unter dem Sondergut könnte jedoch eine relativ späte Tradition in arabischer Sprache in der Weltchronik des Mahbub bzw. Agapius bilden. Sollte dieser Autor des frühen Mittelalters wirklich uns heute verlorene Quellen in syrischer Übersetzung, z.B. aus dem Briefkorpus des Irenäus, gekannt haben, so handelt es sich dabei möglicherweise um eine wichtige und wesentliche Ergänzung der Quellenbestandes über Markus, die in der Forschung bisher stets übersehen wurde.

Kapitel 2

Kommentar zu Irenäus von Lyon Adversus haereses I 13

Adv. haer. I 13,1

Text und Übersetzung

1 Ἄλλος δέ τις <τῶν παρ' αὐτοῖς, τοῦ διδασκάλου> διορθωτὴς εἶναι <καυχώμενος>, Μάρκος <δὲ> αὐτῷ ὄνομα, μαγικῆς ὑπάρχων κυβείας	Ein anderer von ihnen, der damit prahlt, ein Verbesserer seines Lehrers zu sein, Markus mit Namen höchst erfahren im Zauberbetrug,
5 ἐμπειρότατος,	
<δι' ἧς ἄνδρας τε πολλοὺς καὶ οὐκ ὀλίγα γύναια> ἠπάτησε προσέχειν αὐτῷ ὡς γνωστικωτάτῳ <καὶ τελειοτάτῳ> καὶ δύναμιν τὴν	durch den er viele Männer und nicht wenige Frauchen verführte, machte, daß sie ihm ergeben waren, als dem an Gnosis Reichsten und Vollkommensten und einem, der die
10 μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων ἔχοντι <ἐποίησεν>, πρόδρομος ὡς ἀληθῶς ὢν τοῦ Ἀντιχρίστου. Τὰ γὰρ Ἀναξιλάου παίγνια τῇ τῶν λεγο-	stärkste Kraft aus den unsichtbaren und unnennbaren Orten besitze, während er in Wahrheit ein Vorläufer des Antichristen ist. Indem er nämlich die Späße des Anaxilaus mit der Verschlagen-
15 μένων μάγων πανουργίᾳ συμμίξας, <διὰ τούτων> δυνάμεις ἐπιτελεῖν δοκεῖ.	heit der sogenannten Magier vermischte, scheint er deswegen Wunder zu tun
apud eos qui sensum non habent et a mente sua excesserunt.	bei denen, die nicht nachdenken und ihren Verstand verlassen haben.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Das Bild, das Irenäus von Markus dem Magier im ersten Abschnitt des 13. Kapitels vermitteln will, steht unter dem Motto, den valentinianischen Gnostiker als Zauberer zu klassifizieren.

Zum besseren Verständnis für seine Leser betont er dabei zuerst, daß Markus durch bestimmte, teilweise allgemein bekannte religiöse Gruppen und Strömungen beeinflußt sei. Darum bezeichnet er ihn als einen sehr erfahrenen Magier (Z. 4–5). Wohl um dies noch zu präzisieren, fügt Irenäus hinzu, er sei darin ein Nachfolger des neupythagoräischen Philosophen Anaxilaus, den er offenbar mit Zauberkunststücken in Zusammenhang brachte (Z. 13).

Außerdem bilden seine Vorwürfe gleichsam eine Ouvertüre für die folgende Auseinandersetzung mit dem Gnostiker, wenn er Markus den Magier verdächtigt, ein Betrüger, Verführer (Z. 6–7) und „Vorläufer des Antichristen" zu sein (Z. 12–13). Er schreibt ihm überdies die „Verschlagenheit der Magier" zu (14–15). Seine Anhänger bringe er durch seine Zauberkraft um ihren Verstand (17–18).

Irenäus stützt sich für seine Argumentation anscheinend auf verschiedene ältere Traditionen, die zum Teil auf Markus den Magier zurückgehen dürften. Auch seine Erfahrungen mit missionierenden Markosiern, die sich in seiner eigenen Gemeinde und deren unmittelbarer Umgebung aufhielten, scheinen auf jeden Fall eine Rolle gespielt zu haben [1].

Daher wußte Irenäus wahrscheinlich, daß Markus der Magier sich selbst als „Verbesserer" (διορθωτὴς) seines gnostischen Lehrers auffaßte (Z. 2), denn dabei handelt es sich um einen unter den Valentinianern durchaus üblichen Begriff[2].

Schließlich bescheinigt Irenäus Markus einen relativ großen Missionserfolg[3] und zitiert in diesem Zusammenhang den Gnostiker, der die Vollkommenheit seiner eigenen Gnosis vor seinen ihm ergebenen Anhängern mit: „die stärkste Kraft aus den unsichtbaren und unnennbaren Regionen" (Z. 9–11) zu umschreiben pflegte.

Weiterhin ließ Irenäus sich in seiner Polemik durch das Spottgedicht eines Presbyters anregen, das er in Adv. haer. I 15, 6 ausführlich zitiert[4]. In ihm taucht beispielsweise der Vorwurf der Zauberei und die Bezichtigung des Markus als „Vorläufer in der widergöttlichen Schurkerei" auf, den Irenäus noch verschärft, indem er den Gnostiker zum „Vorläufer des Antichristen" macht[5].

Kommentar

Z. 1–4 (= 189, 1–3)
Ἄλλος δέ τις <τῶν παρ' αὐτοῖς, τοῦ διδασκάλου> διορθωτὴς εἶναι <καυχώμενος>, Μάρκος <δὲ> αὐτῷ ὄνομα,

---

[1] Vgl. zur Mission der Markosier in der Umgegend von Lyon unten im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 7, Z. 1–5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 121–123).

[2] S.u. im Kommentarteil z. St.

[3] Irenäus konstatiert, daß er viele (πολλούς bzw. οὐκ ὀλίγα) männliche und weibliche Anhänger für sich gewinnen konnte, Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 4).

[4] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 492–252, 499.

[5] Vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 493 bzw. 499. Das Gedicht diente Irenäus als Vorlage und Anregung für seine eigene Polemik gegen Markus den Magier, s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 18–26.

Zu Beginn des 13. Kapitels charakterisiert Irenäus Markus den Magier als „Verbesserer seines Lehrers". Der Ausdruck „διδασκάλου διορθωτής" dürfte von ihm einer valentinianischen Tradition entnommen worden sein. Der Ausdruck „διορθωτής" gehört nämlich zu den in der valentinianischen Terminologie gebräuchlichen Begriffen „διόρθωσις"[6] und „διορθόω"[7], die das Heilsgeschehen, insbesondere die Beendigung des Leidens, als „In-Ordnung-bringen" umschreiben, beispielsweise die heilsame Umformung der abgefallenen Sophia durch den Soter oder die Heilswirkung des Auftreten Jesu[8].

Wer der Lehrer von Markus dem Magier war, teilt Irenäus leider nicht mit. Hippolyt nahm an, daß es Valentin gewesen sei[9]. Den Titel „διδάσκαλος" als Bezeichnung gnostischer Gemeindeleiter verwendet Irenäus jedenfalls mehrfach[10]. Sollte Markus ihn auch auf sich angewandt haben, was Irenäus voraussetzt, so zählte er sich selbst offenbar zu dem Kreis wandernder christlicher Lehrer[11], und daraus könnte man wohl schließen, daß seine Anhänger sich ihrerseits in Form einer Schule organisiert haben [12].

---

[6] Vgl. für Markus den Magier Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 221, 256); Hippolyt Ref. VI 31, 2 (MARCOVICH 241, 11); VI 36, 3 (MARCOVICH 250, 16); Exc. Thdot. 30, 2 (CASEY 62/SAGNARD 124); 35, 2 (CASEY 64/SAGNARD 136); ExpVal NHC XI, 2, 33, 28–30 (HEDRICK 128/MÉNARD 42); 36, 11 (HEDRICK 134/ MÉNARD 48). Zur Bedeutung dieses Begriffes innerhalb der valentinianischen Gnosis vgl. ferner F. SAGNARD, Extraits de Théodote 125 Anm. 4; J. F. MÉNARD, L' Exposé valentinien, 13 mit Anm. 19 und 74; Ch. W. HEDRICK, NHC XI, XII, XIII, 163.

[7] Hippolyt Ref. VI 32, 5 (MARCOVICH 243, 24–25); 36, 1–2 (250, 2–4); 36, 3 (250, 15–251, 21); vgl. ferner das Philippusevangelium, EvPhil Log 79, NHC II 3, 70, 14 (LAYTON 182), wo διορθόω wahrscheinlich durch coo̅ϩe wiedergegeben ist.

[8] Hippolyt Ref. VI 31, 2 (MARCOVICH 241, 11); VI 36, 3 (250, 15–251, 21); ExpVal NHC XI, 2, 33, 28–30 (HEDRICK 128/MÉNARD 42).

[9] Hippolyt schreibt in Ref. VI 42, 2 (MARCOVICH 259, 10): „Ὁ δὲ Μάρκος μιμούμενος τὸν διδάσκαλον...". Anschließend erwähnt er eine Vision des Valentin, dem der Logos in Gestalt eines Kindes erschienen sei und behauptet, Markus der Magier habe die Schilderung dieser Erscheinung durch seine eigene Vision der Tetras nachgeahmt (vgl. Adv. haer. I 14, 1). Möglicherweise dachte Hippolyt bei dieser Reminizenz aber auch an Adv. haer. I 13, 1, denn in seiner eigenen Parallelstelle zu dieser Passage in Ref. VI 39, 1 (MARCOVICH 256, 1) erwähnt er den Lehrer von Markus dem Magier nicht.

[10] Irenäus Adv. haer. I 10, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 166, 1191); 26, 3 (348, 26); 27, 4 (352, 63); IV 33, 5 (815, 97)

[11] Vgl. dazu K. H. RENGSTORF, Art. διδάσκαλος, 150–162; A. v. HARNACK, Mission, 345–348; A. F. ZIMMERMANN, Die urchristlichen Lehrer, passim; J. YSEBAERT, Amtsterminologie, 50–52. Zu den Reisen des Markus in Kleinasien s. auch im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 86–88).

[12] Irenäus spricht daher von den „Schulen" des Valentin und seiner Nachfolger, Adv. haer. I Praef. 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 23, 45); 30, 15 (384, 279); Adv. haer. II 19, 8 (196, 154) und Hippolyt benutzen ebenfalls diese Bezeichnung für die einzelnen Valentinianergruppen Ref. VI 29, 1 (MARCOVICH 237, 5–6): „Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή..."; 37, 8 (254, 45); 42, 2 (259, 9);

Dabei stand Markus der Magier möglicherweise in einer gewissen Konkurrenz zu seinen gnostischen Vorgängern und wohl auch zu anderen zeitgenössischen valentinianischen Lehrern. So wurde Markus beispielsweise von Irenäus als „berühmter Lehrer von ihnen" (ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν) bezeichnet[13]. Über solche untereinander rivalisierende Valentinianer-Schulen macht Irenäus auch an anderer Stelle einige Andeutungen[14]. Er selbst hielt nichts von solchen Kontroversen zwischen den Valentinianern, wie der Ausdruck „prahlen" (καυχώμενος, Z. 3) nahelegt. Er ist von ihm wahrscheinlich wegen seiner negativen Konnotation gewählt worden[15].

Wenn Markus der Magier sich aber als „Verbesserer seines Lehrers" bezeichnete, so ordnete er sich selbst in eine schon bestehende, valentinianische Schultradition ein und war sich demnach auch bewußt, daß er sein System im Blick auf die Lehrtradition seiner gnostischen Vorgänger entwickelt hatte. Er gab damit implizit zu, nichts vollkommen Neues, sondern nur eine verbesserte Variante von bestehenden Lehrinhalten vorzutragen. Dieser Selbsteinschätzung kommt eine große Bedeutung zu, denn sie widerspricht den Aussagen von Markus dem Magier am Beginn seiner Lehrschrift, die Irenäus ab Adv. haer. I 14, 1 exzerpiert hat. An dieser Stelle behauptet der Gnostiker, durch eine Vision seine Lehre von der Tetras offenbart bekommen zu haben, die sie „keinem jemals, weder unter den Göttern noch den Menschen, enthüllt hatte"[16].

Z. 4–5 (= 189, 3–4)
μαγικῆς ὑπάρχων κυβείας ἐμπειρότατος,

Im Markus-Referat des Irenäus begegnet das Motiv des Betrugs (κυβεία) mit Hilfe magischer Praktiken immer wieder[17]. Dieser Vorwurf war allerdings kei-

---

55, 1–3 (278, 1 und 15); X 13, 1–4 (390, 1 und 391, 22); vgl. dazu auch W. BOUSSET, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb, passim; H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 176–178; K. RUDOLPH, Gnosis, 230.

13 Adv. haer. I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 1); s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1, S. 296–297 zu diesem Abschnitt, der von Irenäus der Lehrschrift von Markus dem Magier entnommen wurde.

14 Irenäus bemerkt gelegentlich, wenn er seine Darstellung der Lehren einer Valentinianergruppe beginnt, daß sie alle übrigen an Erfahrung und Klugheit übertreffen wollten. Die Valentinianer nannten sich dann laut Irenäus „ἐμπειρότεροι", Adv. haer. I 12, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 181, 1), „τελείων τελειότεροι" bzw. „γνωστικῶν γνωστικώτεροι", I 11, 5 (179, 11–12), und „φρονιμώτεροι δοκοῦντες", I 12, 3 (185, 1), vgl. auch I 8, 1 (112, 772–773). Sie bemühten sich darüber hinaus, sich gegenseitig durch die Neuheit ihrer Verkündigung auszustechen, I 18, 1 (272, 663) und I 28, 1 (354, 6).

15 Vgl. 1. Kor 1, 29; 3, 19–21; 2. Kor 11, 12–13; Jak 4, 16.

16 Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 138).

17 Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 24); 13, 5 (200, 81–82 und 201, 90).

neswegs nur gegen Markus den Magier gerichtet, sondern bildete ein Standardargument der altkirchlichen Ketzerpolemik und wurde von Irenäus auch gegen andere Gnostiker gerichtet[18].

Irenäus benutzte wahrscheinlich auch an dieser Stelle als Quelle und Vorbild seiner polemischen Attacke gegen Markus das bereits erwähnte Spottgedicht eines Presbyters. Er hält sich dabei eng an den Text dieses Gedichtes, in dem es heißt, der gnostische Magier sei „erfahren in der Zauberei" (ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης)[19]. Dabei übersteigert er aber auch die Formulierungen seiner Vorlage, denn er umschreibt die „μαγικὴ τέχνη" bissig mit „μαγική (...) κυβεία" und charakterisiert den Gnostiker überdies noch als „höchst erfahren" in solchen Betrügereien.

Z. 6–7 (= 189, 4)
<δι' ἧς ἄνδρας τε πολλοὺς καὶ οὐκ ὀλίγα γύναια> ἠπάτησε,

Diesen Angaben des Kirchenvaters ist wohl grundsätzlich zu vertrauen, denn mit dem großen Missionserfolg der Markosier hängt vermutlich seine äußerst scharfe und ausführliche Polemik gerade gegen diese Valentinianergruppe zusammen. Außerdem berichtet er aufgrund eigener Erfahrung[20].

Die große und nachhaltige Wirkung von Markus und seinem Schülerkreis kann er sich nur durch deren „Verführungsmethoden" erklären, eine Argumentationsfigur, die im Fortgang des 13. Kapitels immer wieder vorkommen wird[21]. Wichtig ist in Z. 4 aber vor allem, daß Irenäus an dieser Stelle seiner Ausführungen den missionarischen Erfolg der Markosier ausdrücklich sowohl auf Männer als auch auf Frauen ausdehnt. Merkwürdig ist dabei, daß in den nachfolgenden Abschnitten von Adv. haer. I 13 dann ausschließlich von weiblichen Anhängern die Rede ist, die der Gnostiker laut Irenäus verführt habe. Diese Inkonsequenz ist wohl als ein Indiz dafür zu werten, daß es sich bei der Beschreibung von Markus und seinen Schülern als amoralischen Frauenhelden um schlecht gesicherte Behauptungen aus dem Arsenal der Ketzerpolemik des Irenäus handeln dürfte[22].

---

[18] Magische Praktiken lastet Irenäus insbesondere Simon, Adv. haer. I 23, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 318, 81–86); Menander, I 23, 5 (320, 94) und Karpokrates, Adv. haer. I 25, 3 (336, 30–337, 35), an. Er folgte darin seinerseits wohl Justin dem Märtyrer, der etwa im Blick auf Simon, Apol. I 26, 4 (MUNIER 69), und Menander, Apol. I 26, 4 (MUNIER 71), ähnliche Vorwürfe erhoben hatte.

[19] Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 493).

[20] Vgl. unten im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 95–96) und Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 121–123).

[21] Die Verführung von Frauen durch Markus den Magier und seine Schüler erwähnt Irenäus immer wieder, z.B. in Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 27–28 und 197, 56–58); 13, 5 (200, 81–201, 86) und 13, 6 (201, 96).

[22] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 56–58).

Z. 8–9 (= 190, 5)
προσέχειν αὐτῷ ὡς γνωστικωτάτῳ <καὶ τελειοτάτῳ>

Irenäus greift hier den Vorwurf des Sich-Rühmens aus Z. 3 wieder auf, den er auch an anderer Stelle noch verwendet, und fügt seiner Darstellung als neuen Aspekt hinzu, daß es sich um ein besonders ausgeprägtes Vollkommenheitsbewußtsein handelt[23]. Damit ist wohl gemeint, daß Markus für sich eine außergewöhnliche Autorität beanspruchte, durch die er sich zu seiner eigenen gnostischen Verkündigung legitimiert fühlte[24]. Denselben religiösen Eliteanspruch bezeugt der Kirchenvater auch für alle übrigen Valentinianer[25]. Der Ausdruck „vollkommen" könnte dabei auch eine Anspielung auf die herausgehobene Stellung der Valentinianer als Pneumatiker unter den Menschen sein[26].

Z. 9–10 (= 190, 5–6)
καὶ δύναμιν τὴν μεγίστην

Irenäus wirft Markus dem Magier an dieser wie auch an anderer Stelle vor, er behaupte, eine „Kraft" zu besitzen[27]. Der Kirchenvater wählt diese Formulierung wohl bewußt wegen ihrer negativen Konnotationen und spricht von der angeblichen „δύναμις" des Markus mit Blick auf die zeitgenössischen Zauberer. Diese Magier schrieben sich nämlich laut den antiken Quellen, etwa den Zauberpapyri, nachweislich oft und gern außerordentliche Kräfte zu[28]. Als ein Beispiel aus der Mitte des 2. Jh. soll hier Pachrates von Heliopolis angeführt werden, der seine Kunststücke vor Kaiser Hadrian vorführen durfte. Diese Vorführung vor dem Kaiser ist in einem Zauberpapyrus mit folgenden Worten beschrieben:

ἐπιδεικνύμενος τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας.[29]	...indem er die Kraft seiner göttlichen Magie zeigte.

---

23 Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 97).

24 H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 129 und 177–178.

25 Adv. haer. I 6, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 95, 631); 6,4 (98, 656 und 100, 671–672); 11, 5 (179, 11–12); 18, 1 (272, 663); II 9, 2 (86, 41); 26, 1 (256, 9–10).

26 Adv. haer. I 6, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 100, 671–672); vgl. auch die Kritik des Irenäus an der angeblichen Vollkommenheit des pneumatischen Elementes in Adv. haer. II 19, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 97–98); 28, 9 (290, 256–292, 261).

27 Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 101–102)

28 Auch die „stärkste Kraft" (δύναμιν τὴν μεγίστην), die Markus der Magier sich laut Irenäus zugeschrieben hatte, läßt sich an verschiedenen Stellen in den griechischsprachigen Zauberpapyri belegen, z.B. in PGrM IV 1276, wo „τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην" angerufen wird.

29 PGrM IV 2448–2449; vgl. dazu K. PREISENDANZ, Art. Pachrates, 2071–2074.

Diese im Zauberer wirksame „Kraft" war ein Grundbegriff der magischen Vorstellungen aller Zeiten und Kulturen. Die „Kraft" wurde dabei als eine Art stofflich vorgestelltes, göttliches Fluidum gedacht, das den Magier wie durch einen Kanal durchströmte[30]. Er stellte daher das Bindeglied zum Göttlichen dar[31], konnte diese Kraft auch weitergeben oder mit ihrer Hilfe Wunder wirken[32]. Sie hob ihn unter seinen Mitmenschen hervor und machte ihn zu etwas Besonderem[33].

Man sollte die Verwendung des „δύναμις"-Begiffs durch Markus aber keinesfalls vorschnell als reine Erfindung des Irenäus abwerten. Hinter der „stärksten Kraft" verbirgt sich nämlich wohl eine Anspielung auf den obersten weiblichen Äon des valentinianischen Pleromas, die Charis[34]. Markus der Magier betrachtete sich in der Tat als mit eben diesem Äon in einer Einheit fest verbunden und wollte seine Anhänger eine solche Vereinigung mit der Charis mit Hilfe eines besonderen Tranksakramentes vermitteln[35]. Die Valentinianer bezeichneten aber die Charis ebenso wie alle übrigen Äonen des Pleromas auch mit einem synonymen Terminus als „Kraft"[36]. Daß Irenäus gerade an diesen Äon dachte, wenn er von der „stärksten Kraft" des Markus sprach, läßt sich durch den symbolischen Bluttrunk belegen, der nach Adv. haer. I 13, 2 das Herabkommen und die Vereinigung mit der Charis bewirken sollte. In Adv. haer. I 13, 6 konstatiert der Kirchenvater nämlich ausdrücklich, daß die „Kraft" den Markosiern durch einen Trank vermittelt worden sei, und meint damit wahrscheinlich eben diesen Ritus[37]. Er identifizierte die Charis demnach mit der „δύναμις", hatte dafür auch Anhaltspunkte im Sprachgebrauch der

---

30 Vgl. E. FASCHER, Art. Dynamis, 415–458; W. GRUNDMANN, Art. δύναμαι/δύναμις, 286–318 sowie ferner: W. R. HALLIDAY, Greek Divination, 11–14; F. PREISIGKE, Gotteskraft, 15–17; J. RÖHR, Der okkulte Kraftbegriff, 9–12, 14–15, 21–33; E. LANGTON, Good and Evil Spirits, 33–34; E. R. DODDS, Supernormal Phenomena, 160–161; G. LUCK, Magic, 1–3.

31 LUCK, Magic, 15–21.

32 Im Neuen Testament konnte Jesus als Träger einer besonderen Kraft geschildert werden, z.B. in Lk 4, 36 und Mk 5, 30 par Lk 8, 46; vgl. dazu ferner W. GRUNDMANN, Art. δύναμαι/δύναμις, 301–302; ders. , Der Begriff der Kraft, 11–39; J. M. HULL, Hellenistic Magic, 54–58; H. REMUS, Magic or Miracle, 143–144.

33 Vgl. dazu auch M. ELIADE, Schamanismus, 17.

34 Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 80 und 31, 102) und im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (191, 4–5).

35 Für diesen Ritus vgl. den Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 und 3.

36 Vgl. z.B. Adv. haer. I 3, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 54, 293); 11, 2 (172, 4); 11, 3 (174, 10); 12, 1 (181, 5); 12, 4 (188, 33). Dazu auch K. MÜLLER, Beiträge, 182 und F. M. M. SAGNARD, La Gnose, 425–426, 448–449 und 637 unter Δύναμις; K. BEYSCHLAG, Simon Magus, 115; G. LÜDEMANN, Untersuchungen, 47–49.

37 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 100–102: „τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου Δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι".

Valentinianer und deutete dann die spirituelle Machtbegabung, die der Gnostiker für sich reklamierte, im Sinne einer magisch wirksamen Kraft[38].

Z. 10–12 (= 190, 6–7)
ὑπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων ἔχοντι <ἐποίησεν>,

Mit dem Terminus „Orte" dürfte hier das Pleroma gemeint sein, denn dieses Synonym für die Äonen begegnet auch an anderer Stelle in den irenäischen Exzerpten aus der Lehrschrift des Markus[39]. Die „Orte" oder Äonen sind „unsichtbar und unbenennbar".

Was könnte man unter dieser Formulierung verstehen? Irenäus lehnt sich wahrscheinlich an den markosischen Sprachgebrauch an und will die absolute Transzendenz der Äonen und ebenso der von ihnen abstammenden „Kraft" betonen. Die negativen Eigenschaften wie „unsichtbar und unbenennbar" könnten vom obersten Gott abgeleitet worden sein. Der Propater wurde von Markus dem Magier nämlich nur mit diesen und anderen ähnlichen, verneinenden Attributen umschrieben, die dann von Irenäus bzw. der ihm vorliegenden Tradition auch auf alle übrigen Äonen übertragen wurden [40].

Z. 12–13 (= 190, 7–8)
πρόδρομος ὡς ἀληθῶς ὢν τοῦ Ἀντιχρίστου.

Diese Bemerkung hat zweifellos polemischen Charakter. Irenäus war zu dieser Verdächtigung höchstwahrscheinlich durch das bereits erwähnte Spottgedicht eines Presbyters angeregt worden, hatte jedoch dessen Formulierung „πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας"[41] im Sinne von „πρόδρομος (...) Ἀντιχρίστου" noch verschärft und gesteigert.

Z. 13–14 (= 190, 8)
Τὰ γὰρ Ἀναξιλάου παίγνια

Anaxilaus aus Larissa war ein neupythagoräischer Philosoph, der von Augustus wegen Zauberei 28 v. Chr. aus Rom und Italien verbannt wurde[42]. Er

---

[38] Dieser Identifikationsansatz von magischer „δύναμις" und Äonen-„δύναμις" lag vielleicht auch der Argumentation des Spottgedichtes zugrunde, das Markus ebenfalls Wundertaten – damit waren wohl seine Tranksakramente gemeint – als „Wirkungen einer abgefallenen Macht" zuschrieb, Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 496), die ihm von seinem „Vater, dem Satan," verliehen wurde (252, 497).

[39] Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 134); I 14, 5 (222, 260); vgl. überdies I 14, 3, wo Markus der Magier von den „ὕπερθεν δωμάτων" der Aletheia spricht.

[40] In Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 134) kommt die Tetras von „τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων" herab. Der Propater wird als „ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος" (207, 140–141) beschrieben.

[41] Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 499). Zur Interpretation der Polemik des Presbyters s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 23.

[42] Zu Anaxilaus s. M. WELLMANN, Art. Anaxilaos, 2084; H. DIELS, Antike Technik,

hatte sich u.a. auch mit chemischen Verfahren wie der Destillation beschäftigt[43], war aber auch für Erfindungen bekannt, die man wohl als antike Scherzartikel bezeichnen muß. Dazu zählt z.B. eine Methode, bei der die Gesichter der Anwesenden durch Ruß geschwärzt wurden[44].

Gerade wegen dieser alchemistischen Kunstgriffe betrachtete Irenäus Anaxilaus wohl als das Vorbild für Markus. Er dachte dabei vermutlich an die eigentümlichen Riten der Markosier, bei denen sie die Farbe des dabei verwendeten Weines von weiß in rot verwandelten und das Volumen des Weines anschließend so sehr vermehrten, daß er über den Rand des Kelches floß[45]. Die Markosier dürften sich dabei chemische Prozesse zunutze gemacht haben, die Irenäus an die alchemistischen Verfahren erinnerten, für die Anaxilaus berüchtigt war.

Z. 14–15 (= 190, 9)
τῇ τῶν λεγομένων μάγων πανουργίᾳ συμμίξας,

Ursprünglich war „Magier" eine Berufsbezeichnung für die Priesterkaste des persischen Feuerkultes. Schon lange vor Irenäus hatte sich der Gebrauch des Begriffes gewandelt, denn die Griechen verwendeten ihn bereits als ein Synonym für „Zauberer".[46] In diesem Sinne benutzt ihn auch Irenäus. Magie hatte im allgemeinen in der Antike eine negative Konnotation[47] und wurde insbesondere von den Christen strikt abgelehnt[48].

Es ist anzunehmen, daß der Kirchenvater mit Bedacht die Metapher einer „Vermischung" (συμμίξας) wählte, um auszudrücken, daß Markus in seinem Charakter die „Scherze" des Anaxilaus mit der „Bosheit" der Magier vereinte. Diese Formulierung könnte nämlich, wie schon die Erwähnung des Anaxilaus

---

147–148; M. WELLMANN, Die ΦΥΣΙΚΑ, 53–54, 56–57; ders., Der Physiologos, 56 und 95; E. O. v. LIPPMANN, Entstehung, 39–40; W. KROLL, Art. Anaxilaos, 5–7; B. L. VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer, 279.

43 LUCK, Magie, 447.

44 Plinius Nat. XXXII, 141 (52) (DE SAINT-DENIS 70), vgl. dazu DIELS, Antike Technik, 147.

45 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 20–22).

46 Vgl. dazu C. CLEMEN, Art. Magoi, 509–518; DELLING, Art. μάγος-μαγεύω, 361–363; ferner: A. ABT, Apologie, 106–107; E. TAVENNER, Studies, 1-5; J. BIDEZ, F. CUMONT, Les mages hellénisés, 10–11; A. D. NOCK, Paul, 308–330, 308–324; M. SMITH, Jesus, 69–80.

47 J. BIDEZ, F. CUMONT, Les mages hellénisés, 144 Anm. 3; A. D. NOCK, Paul, 309; H. REMUS, Magic or Miracle 128–152.

48 Magier treten beispielsweise in der Apostelgeschichte als Gegner oder Konkurrenten der christlichen Mission auf und werden von den Aposteln erfolgreich bekämpft, Act 8, 11; 13, 8; 19, 14–19. Zauberei war den Christen verboten: Did. 2, 2 (SCHÖLLGEN, 103); vgl. dazu: N. BROX, Magie, 157–180 und D. E. AUNE, Magic, 1507–1557.

in Z. 13, eine weitere Anspielung auf das Tranksakrament der Farbumwandlung sein, denn dieser Ritus wurde, wie Irenäus in Adv. haer. I 13, 2 hervorhebt, von den Markosiern mit „Misch"-wein gefeiert[49].

Z. 15–17 (= 190, 9–10)
<διὰ τούτων> δυνάμεις ἐπιτελεῖν δοκεῖ

Auch hier findet sich noch einmal eine Parallele zu der Polemik des Spottgedichtes[50]. Es galt in der Antike jedoch allgemein als typisch für den Zauberer, daß er die Macht beanspruchte, Wunder zu tun[51]. Irenäus verstand unter diesen angeblichen Wundertaten von Markus dem Magier wahrscheinlich wiederum dessen eigentümliche Tranksakramente[52].

Z. 18–19 (= 190, 10–11)
apud eos qui sensum non habent et a mente sua excesserunt.

Der griechische Orginaltext der Schlußpassage von Adv. haer. I 13, 1 ist verloren und auch durch die Parallelüberlieferung bei Epiphanius und Hippolyt nicht wiederherzustellen, weil beide Autoren an dieser Stelle von ihrer Vorlage abweichen und ihren Bericht ohne Rücksicht auf Irenäus fortsetzen. Über den Text des Irenäus gibt daher nur noch die lateinische Übersetzung Auskunft. Aus ihr läßt sich noch einmal recht deutlich entnehmen, daß Irenäus Markus in der Rolle eines erfolgreichen Zauberers erscheinen lassen wollte, der seine Anhänger nicht durch rationale Argumente, sondern durch beeindruckende Demonstratione seiner „Kraft" von seiner Lehre überzeugte. Möglicherweise spielt der Kirchenvater mit dem „Verlassen des Verstandes" (a mente sua excesserunt) auf die prophetischen Visionen des Markus und seiner Anhänger an[53].

---

49 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 1–2): „Ποτήριον οἴνῳ κεκραμένον..."

50 Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 495).

51 Vgl. dazu J. M. HULL, Hellenictic Magic, 45, 54; H. REMUS, Magic or Miracle, 143–144. Irenäus bezeichnete die Wundertaten als „δυνάμεις" und folgte damit neutestamentlichem Sprachgebrauch, z.B. Mk 6, 2, 5, 14; Mt 7, 22 und Lk 19, 37.

52 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 19–20).

53 Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 196, 44–47). Auf die Ekstase, bei der die Seele zu einer Himmelsreise aufbricht, könnte die Formulierung „a mente sua excesserunt" anspielen, C. COLPE, Art. Himmelfahrt, 216–219; F. PFISTER, Art. Ekstase, 952–955 und A. F. SEGAL, Heavenly Ascent, 1377–1388.

Adv. haer. I 13, 2

Text und Übersetzung

Ποτήριον οἴνῳ κεκραμένον προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεον καὶ ἐρυθρὸν ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνου ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληζομένη Χάρις.

Indem er den Anschein erweckt, als ob er über einem Becher gefüllt mit Wein den Dank spricht und das Wort der Epiklese weit ausdehnt, macht er, daß (der Wein) purpurn und rot aussieht, damit man glaubt, daß die aus den (Regionen) über allem (stammende) Charis ihr Blut in den Kelch von jenem wegen seiner Anrufung träufle und die Anwesenden sich sehr danach sehnen, von jenem Trank zu kosten, damit es auch auf sie die durch diesen Magier angerufene Charis herabregnen lasse.

Πάλιν δὲ γυναιξὶν ἐπιδοὺς ἐκπώματα κεκραμένα, αὐτὰς εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστῶτος αὐτοῦ.

Ein andermal aber reicht er Frauen Becher gefüllt mit Wein und ermuntert sie dazu, den Dank zu sprechen, während er dabeisteht.

Καὶ τούτου γενομένου, αὐτὸς ἄλλο ποτήριον πολλῷ μεῖζον ἐκείνου οὗ ἡ ἐξηπατημένη ηὐχαρίστησε προσενεγκὼν καὶ μετακενώσας ἀπὸ τοῦ μικροτέρου τοῦ ὑπὸ τῆς γυναικὸς ηὐχαριστημένου εἰς τὸ ὑπ' αὐτοῦ κεκομισμένον ἐπιλέγων ἅμα οὕτως·

Und wenn dies geschehen ist, brachte er selbst einen anderen Becher herbei, viel größer als jener, über dem die Getäuschte den Dank gesprochen hatte, goß aus dem kleineren, über dem von der Frau die Danksagung gesprochen war, in den von ihm herbeigebrachten, indem er gleichzeitig folgendermaßen dazu sprach:

„Ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος Χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν",

„Die unausdenkbar und unsagbare Charis, die vor allem war, erfülle deinen inneren Menschen und vermehre in dir ihre Gnosis, indem sie das Senfkorn in die gute Erde ausstreut",

καὶ τοιαῦτά τινα εἰπὼν καὶ ἐξοιστρήσας τὴν ταλαίπωρον, θαυματοποιὸς ἀνεφάνη, τοῦ μεγάλου πληρωθέντος ἐκ τοῦ μικροῦ ποτηρίου, ὥστε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ.

und als er solches gesagt hatte und die Unglückliche durcheinandergebracht hat, erschien er als Wundertäter, denn der große wurde aus dem kleinen Kelch so sehr gefüllt, daß der sogar aus ihm herausfloß.

Καὶ ἄλλα τινὰ τούτοις παραπλήσια ποιῶν ἐξηπάτησε πολλοὺς καὶ ἀπαγήοχεν ὀπίσω αὐτοῦ.

Und er machte noch anderes, diesem Ähnliches, täuschte viele und zog sie hinter sich her.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Im zweiten Unterabschnitt des 13. Kapitels beschäftigt sich Irenäus mit zwei Tranksakramenten der Markosier. Bei dem ersten Ritual verwandelte Markus

der Magier Weißwein in Rotwein. Mit dieser Farbumwandlung wollte er die Herabkunft der Charis versinnbildlichen.

Geht man den Text des Irenäus durch, so folgte im Verlauf des Gottesdienstes der Markosier danach ein weiterer Ritus, bei dem der Gnostiker einen mit Wein gefüllten Kelch zum Überfließen brachte. In der dazugehörigen, von Irenäus zitierten kultischen Formel deutete Markus der Magier die Zunahme des Weines als Bild der Vermehrung der Gnosis im Gnostiker (Z. 25–30).

Analyse der Redaktion

Irenäus interpretiert die erste sakramentale Handlung der Farbumwandlung des Weines als eine gnostische Nachahmung der Eucharistiefeier. Gegen diese Deutung lassen sich jedoch mehrere Gründe anführen, die im folgenden dargelegt werden. Darüber hinaus soll bewiesen werden, daß Irenäus offenbar die zu dem ersten Sakrament gehörende kultische Formel von der Beschreibung des Ritus in Adv. haer. I 13, 2 getrennt hat. Bei dieser liturgischen Formel handelt es sich nämlich um einen Text, der erst in Adv. haer. I 13, 3 überliefert ist. Er endet mit der Aufforderung zu spontaner, weissagender Rede. Der erste gnostische Ritus der Farbumwandlung ist daher nur im Konnex mit dieser Formel voll und ganz verständlich[54].

Man kann mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß Irenäus die nähere Beschreibung vom Ablauf der beiden Riten selbst formuliert hat. Insbesondere stellt er den Hergang beider Kulthandlungen so dar, als nehme Markus der Magier sie ausschließlich zusammen mit Frauen vor, um diese dann durch seine Praktiken, vor allem das Überfließen des Kelches, zu beeindrucken und bei ihnen als „Wundertäter" zu gelten (Z. 32–33). Der Vorwurf, durch angebliche Wunder Eindruck erwecken zu wollen, begegnete bereits im ersten Unterabschnitt desselben Kapitels und geht wohl auf das Spottgedicht zurück[55]. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß Irenäus auf den zentralen Gesichtspunkt seiner Polemik zu sprechen kommt, indem er die Kulthandlungen mit den sexuellen Absichten des Markus und seines Schülerkreises in Verbindung bringt. Daher legt er in seiner Darstellung Wert darauf, daß der Gnostiker seine Riten exklusiv mit Frauen vornahm, weil er ihnen damit imponieren wollte und sie anschließend zu verführen suchte[56].

---

[54] Vgl. zur eingehenden Interpretation dieses Rituals unten im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8–193, 19).

[55] S.o. im Abschnitt „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 23-24.

[56] Vgl. Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 52–58); 13, 5 (200, 81–201, 86); 13, 6 (201, 96). Diese Bezichtigung hemmungsloser Promiskuität stellt wahrscheinlich bloße Polemik des Kirchenvaters dar, s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (197, 56–58).

1. Ist das Ritual der Farbumwandlung des Weines als eine Eucharistiefeier zu interpretieren?

Seine Notiz über die Markosiersakramente beginnt Irenäus mit dem Ritus der Farbumwandlung und berichtet, Markus der Magier habe am Anfang dieser Zeremonie über einem mit Wein gefüllten Becher den Dank gesprochen[57]. Mit dieser Formulierung will er wohl andeuten, daß er das Tranksakrament der Markosier als eine Nachahmung des christlichen Abendmahls verstanden haben möchte[58]. Hippolyt und auch Epiphanius haben diese Position von ihm übernommen. Hippolyt schreibt, Markus der Magier habe seinen Ritus vollzogen, „als ob er die Eucharistie feiere"[59], und Epiphanius spricht von „der angeblichen Eucharistie" der Markosier[60]. Es ist nun zunächst zu fragen, ob diese Deutung des Ritus der Farbumwandlung zutreffend ist.

In der Gnosisforschung wurde diese Fragestellung bisher nur wenig eingehend untersucht, zumal die beiden von Irenäus in Adv. haer. I 13, 2 mitgeteilten Kulthandlungen der Markosier kaum Beachtung gefunden haben. Sofern man sich überhaupt mit dem Gottesdienst dieser Valentinianergruppe beschäftigte[61], wandte die Mehrheit der Forscher ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich dem Ritual der Farbumwandlung zu. Bei ihren Untersuchungen hielten sie sich, zumeist aber ohne eingehende Überprüfung, an die durch die Kirchenväter vorgegebene Interpretation.

Die bisher vorgeschlagenen Deutungsversuche dieses gnostischen Rituals lassen sich grob in zwei Gruppen gliedern:

Die ältere Forschung verstand das gnostische Ritual der Farbumwandlung stets im Zusammenhang mit der kirchlichen Eucharistiefeier. Auf katholischer Seite wurde zumeist von einem „Nachäffen" der Transsubstantiationslehre im Bild der Farbverwandlung des Weines ausgegangen, während von protestantischen Forschern von einer „Antizipation der späteren, großkirchlichen Eucharistie" gesprochen wurde[62].

---

57 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 2): „προσποιούμενος εὐχαριστεῖν".

58 Zum Gebrauch von „εὐχαριστεῖν" im Sinne von „das Abendmahl feiern" s.u. Anm. 96.

59 Ref. VI 39, 2 (MARCOVICH 256, 5): „ὡς εὐχαριστῶν".

60 Haer. 34, 1, 7 (HOLL 5, 23): „τῇ νομιζομένῃ εὐχαριστία".

61 Vgl. dazu W. BOUSSET: Hauptprobleme, 315–319; F. M.-M. SAGNARD: La Gnose, 416–418; H. KRAFT: Gnostisches Gemeinschaftsleben, 121–123; H. G. GAFFRON, Studien, 173–174; E. H. PAGELS, A Valentinian Interpretation, 165–168; H. A. GREEN, Ritual, 123; R. J. HOFFMANN, The „Eucharist", 82–88; K. RUDOLPH, Gnosis, 249–250.

62 Vgl. dazu A. STIEREN, Apparatus, 128 (aus MASSUET): „...alte tunc temporis eorum qui christianum nomen, etiam specie tenus, profitebantur, animis illud insedisse, sacra dona consecratione facta in verum Christi corpus et sanguinem converti"; 308 (aus MASSUET): „Nec Marcosiorum duntaxat, sed et Gnosticorum omnium eam fuisse senten-

Bei der jüngeren Forschung tritt dieser konfessionelle Deutungsansatz in den Hintergrund, ohne daß der Ritus grundsätzlich anders verstanden wird[63]. Daneben geht man nun wieder, wie schon in der irenäischen Polemik, von bewußter Betrügerei durch den „Magier" Markus aus, der mit Hilfe des beeindruckenden Zaubertricks der Farbumwandlung des Weines neue Anhänger für seine Gnostikergruppe gewinnen wollte.[64] Eine umfassende Untersuchung des Markosier-Gottesdienstes unterbleibt allerdings auch in der jüngeren Gnosisforschung. Insbesondere fehlt eine genaue und kritische Studie über das zweite Sakrament, bei dem Markus oder einer seiner Anhänger das Überfließen eines Weinkelches vorführte. Auch das Verhältnis des Rituals der Farbverwandlung zur kirchlichen Abendmahlsfeier war noch nie Gegenstand einer Analyse.

Dabei gibt es Grund zu der Annahme, daß es sich bei diesem Ritual keineswegs um eine Nachahmung oder Variante der kirchlichen Eucharistiefeier gehandelt haben kann. Dafür sprechen eine ganze Reihe von Divergenzen:

- Bei Markus dem Magier und seinen Anhängern gibt es keine Form der Anamnese oder einen Bezug auf die Einsetzungsworte des Abendmahls.
- Jesus wird mit überhaupt keinem Wort erwähnt.
- Bemerkenswert ist ebenfalls, daß das Element des Brotes vollkommen fehlt.

---

tiam, omnesque cum Catholicis hac in parte consensisse, eucharistiam verum esse corpus et sanguinem Christi..."; 648: „ut Catholici" (aus GRABE) und die Studie von F. MÜNTER, Versuch, 168–170. MÜNTER mißtraut zwar der Zuverlässigkeit des Irenäus-Berichtes, rekonstruiert aber dennoch ein Abendmahl und eine „doppelte Consekration" des Kelches, die er aus dem Ritus der Weinvermehrung in Adv. haer. I 13, 3 postuliert; vgl. aber noch die Deutung von J. BETZ, s.u. in der folgenden Anmerkung; ferner: E. OHM, Kult, 137 mit Anm. 248 (weitere Lit.), die beiden Zitate ebd. 137 und 136.

[63] Vgl. z.B. F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 602: „Ceux qui se servent de rites cherchent encore à imiter ceux de l'Église. C'est le cas tout particulièrement de Marc le Mage, qui fait une contrefaçon du rite eucharistique..."; C. ANDRESEN, Kirchen, 259: „gnostische Ersatzbildungen für (...) die Eucharistie"; H. E. W. TURNER, Pattern, 107–108: „possibility that he was deliberately trying to outbid the Great Church in his interpretation of the Eucharist must not be neglected. If we were compelled to select a theory to discribe the doctrinal implication of Marcosian practice, it would be in the nature of „transaccidentation"; K. RUDOLPH, Gnosis, 250: „Anpassung (...) an die christliche Abendmahlsfeier"; J. BETZ, Eucharistie, 36–37: „Wie ernst und wörtlich christliche Kreise damals die Vorstellung des Blutes im Abendmahl nahmen, kann man noch aus der Gaukelei des Gnostikers Markus ersehen, (...). Das ist Verfälschung des Mysteriums zum Spectaculum, aber doch Widerschein eines realistischen Abendmahlsglaubens."

[64] R. GANSCHINIETZ, Eucharistie, 47: „in der hellenistischen Magie verwurzelt"; W. BOUSSET, Hauptprobleme, 315: „...Darstellung der magischen Gaukeleien des Markus und seiner betrügerischen Machinationen"; H.-G. GAFFRON, Studien, 173: „...magische Praktiken und Zaubertricks, um bei Christen Eindruck zu machen, im Rahmen einer scheinbaren Eucharistie vorgeführt...".

- Die Valentinianer kannten und feierten überdies eine Eucharistie in der kirchlichen Form. Das läßt sich aus ihrer Erwähnung im Philippusevangelium und den fragmentarisch erhaltenen eucharistischen Formeln im Anhang der Valentinianischen Abhandlung erschließen[65]. Auch Irenäus scheint offenbar, zumindest indirekt, an einigen Stellen seiner eigenen Abendmahlstheologie vorauszusetzen, daß die Valentinianer am christlichen Abendmahl teilnahmen[66].
- Auch eine Variante des kirchlichen Abendmahls mit einem anderen, spezifisch gnostischen Sinn und einem etwas veränderten Ritus scheidet als Interpretationsmöglichkeit aus, denn die Eucharistie wurde von den Valentinianern deutlich von anderen gnostischen Sakramenten, z.B. dem „Brautgemach", unterschieden, wie etwa die Aufzählung der Sakramente im Philippus-Evangelium zeigt[67]. Die Eucharistie wurde dabei mit Brot und Wein gefeiert, und auch eine Bindung an die Person Jesu fehlte nicht. Brot und Wein konnten ihrerseits unterschiedliche Deutungen erfahren, im Philippus-Evangelium beispielsweise auf das Wort und den heiligen Geist[68].

Die valentinianischen Gnostiker kannten und feierten also das kirchliche Abendmahl. Es ist daher unwahrscheinlich, daß es sich bei dem Markosierritual um eine Abwandlung der Abendmahlsfeier gehandelt hat, wie es seit Irenäus immer wieder vertreten wurde. Der Ritus dürfte eher als ein gnostisches Tranksakrament mit einer anderen, besonderen Bedeutung zu verstehen sein.

---

[65] EvPhil Log. 15, NHC II 3, 55, 6–14; Log. 23, 56, 26–57, 19; Log. 53, 63, 21–24; Log. 68, 67, 27–30; Log. 97, 74, 36–75, 2; Log. 100, 75, 14–21; Log. 108, 77, 2–7; ExpVal NHC XI 2, 43, 20–38 und 44, 1–37.

[66] Er forderte die Gnostiker nämlich auf, keinen Gott außer dem Weltschöpfer anzunehmen und die Vernichtung alles Fleisches zu lehren oder nicht mehr am Abendmahl teilzunehmen, das doch Jesu Leib unter dem von dieser Welt stammenden Brot sei, Adv. haer. IV 18, 4 und 5 (ROUSSEAU 609, 101–1 und 611, 107–111). Irenäus sagt an dieser Stelle nicht genau, gegen welche Gnostiker er sich dabei als seine Gegner wandte, sondern spricht nur allgemein von „πᾶσαι αἱ τῶν αἱρετικῶν συναγωγαί", Adv. haer. IV 18, 4 (607, 93). Die von ihm angegriffene Unterscheidung des Demiurgen vom obersten Gott traf aber auch auf die Valentinianer zu. Ohne ihre Teilnahme am christlichen Abendmahl war die Beweisführung des Irenäus jedoch sinnlos. Die Markosier mit ihrem Ritus der Weinumfärbung hatte er jedenfalls nicht im Blick, denn in diesem Ritual fehlte das Element des Brotes, auf dessen Verzehr Irenäus gerade seine Argumentation aufbaute, vgl. dazu J. BETZ, Eucharistie, 36. Auch die Valentinianer verknüpften die Auferstehung im Fleisch und das eucharistische Element des Brotes miteinander, EvPhil Log. 23, NHC II 3, 56, 26–57, 19.

[67] EvPhil Log. 68, NHC II 3, 67, 27–30.

[68] EvPhil Log. 23, NHC II 3, 57, 1–9.

Möglicherweise hat es sich bei dem Ritual der Farbumwandlung um einen für die Mitglieder der Markosiergemeinde einmaligen Ritus, eine Initiation, gehandelt, der in keinem Zusammenhang mit der im Gottesdienst stets wiederholbaren Abendmahlsfeier stand (s.u. im Kommentarteil zu Adv. haer. I 13, 2, Z. 7–9).

2. Kritische Untersuchung der Überlieferung des Hippolyt und des Epiphanius über die Tranksakramente der Markosier

Der Irenäusbericht über die beiden Tranksakramente der Markosier ist die direkte Quelle der Parallelüberlieferungen bei Hippolyt und auch Epiphanius. Beide Häresiologen folgen in ihren Deutungen im wesentlichen den Angaben des Irenäus[69]. Darüber hinaus ergänzen und modifizieren sie aber auch ihre Vorlage. Ihre Darstellungen müssen daher gesondert durchgesehen werden. Dabei ist vor allem den Fragen nachzugehen, inwieweit es sich überhaupt um eigenständige und von Irenäus unabhängige Überlieferungen handelt und ob die Berichte der beiden Kirchenväter ihre Vorlage wirklich in wesentlichen Punkten ergänzen und korrigieren können.

Hippolyt schiebt in seinen Markosierbericht eigene, von Irenäus unabhängige Nachrichten ein, die er wohl bei der römischen Markosiergemeinde recherchiert hatte. Die Stellen, an denen er von seiner Vorlage abweicht, sind daher grundsätzlich genau zu analysieren und können zumindest zum Teil auch zusätzliche Informationen enthalten[70].

In seiner Refutatio verändert Hippolyt die Angaben des Irenäus über den Ritus der Farbumwandlung und formuliert neu, daß „eine Charis herabkomme und dem Trank eine blutartige Kraft gebe“[71]. Wieso spricht Hippolyt von einer „blutartigen Kraft“? Irenäus hingegen hatte sich mit seinem Ausdruck „Blut der Charis“ viel weniger vorsichtig ausgedrückt[72]. Offenbar hat Hippolyt an dieser Stelle den irenäischen Text bloß sprachlich variiert. Er wollte mit seiner Umformulierung wahrscheinlich auf die „von den unsichtbaren und unnennbaren Orten kommende Kraft“ anspielen, die Markus der Magier vorgab zu besitzen, wie Hippolyt es kurz zuvor dargelegt hatte[73]. Auch diese Notiz hatte er aber wörtlich aus Irenäus entnommen, der ebenfalls mit denselben Worten von der „Kraft“ gesprochen hatte, die Markus sich zugeschrieben

---

69 Zur Deutung des Ritus und zu Irenäus als Quelle des Hippolyt und Epiphanius s.o. Anm. 59 und 60 sowie „Sammlung und Untersuchung der Quellen“, S. 26–28 bzw. 32–34.

70 S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen“, S. 30-31.

71 Ref. VI 39, 2 (MARCOVICH 256, 7–8): „Χάριν τινὰ κατιέναι καὶ αἱματώδη δύναμιν παρέχειν τῷ πόματι“.

72 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 6–7).

73 Ref. VI 39, 1 (MARCOVICH 256, 3–4).

hatte[74]. Der Bischof von Lyon hatte mit der „Kraft" des Markus wohl genauso wie Hippolyt die Charis gemeint; Hippolyt bringt allerdings diese Beziehung zwischen dem Äon und der „Kraft" eindeutiger zum Ausdruck, indem er nicht generell von der Charis redet, sondern den durch Wein symbolisierten „Bluttrank" mit dieser „Kraft" gleichsetzt[75].

Auch im Zusammenhang mit dem zweiten Sakrament des überfließenden Kelches gibt Hippolyt zusätzlich Detailinformationen über den Ritualablauf. Er teilt nämlich mit, daß der Becher von den Markosiern nach dem Überfließen ausgetrunken wurde[76]. Dieses gemeinsame Trinken zum Abschluß des zweiten Ritus ist bei Irenäus zwar impliziert, aber nicht ausdrücklich berichtet.

Außerdem beschreibt Hippolyt noch den nachhaltigen Eindruck, den der Trank auf die Gottesdienstteilnehmer machte: „die aber tranken es wie etwas Göttliches, wie eine Gottesgabe, mit Schaudern und Eifer zugleich"[77]. Daß der Trank als „etwas Göttliches" angesehen wurde, läßt sich ebenfalls mit etwas Phantasie aus dem Irenäustext herauslesen, insbesondere aus der von ihm in Adv. haer. I 13, 2 mitgeteilten und von Hippolyt übernommenen Kultformel. Nach dieser Formel entsprach das Zunehmen des Weines der durch die Charis bewirkten Zunahme der Gnosis im Gnostiker[78]. Daraus könnte Hippolyt den Schluß gezogen haben, daß der Trank für die Markosier eine göttliche Qualität hatte.

Schließlich ist noch eine weitere Abweichung von Irenäus festzustellen: Hippolyt äußert sich nämlich im Gegensatz zu Irenäus zu den chemischen Reaktionen, die sowohl zu der Farbveränderung[79], als auch zum Überfließen des Weines[80] führten. Zum Beispiel teilt er mit, daß die Wirkung des ein-

---

[74] Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 6–8).

[75] Zum Kraftbegriff s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 6).

[76] Ref. VI 40, 4 (MARCOVICH 258, 21–23).

[77] Ref. VI 40, 4 (MARCOVICH 258, 22–23): „οἱ δὲ ὡς θεῖόν τι καὶ θεῷ μεμελημένον φρίσσοντες ἅμα καὶ σπεύδοντες ἔπινον."

[78] Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 17) bzw. Ref. VI 40, 2 (MARCOVICH 257, 6) „πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς".

[79] Ref. VI 39, 3 (MARCOVICH 256, 10–12): „φάρμακον γάρ τι τοιαύτην δυνάμενον χρόαν παρασχεῖν λαθραίως ἐνιῶν τῷ κεράσματι, ἐπὶ πολὺ φλυαρῶν ἀνέμενεν, ὅπως τῆς ὑγρότητος μεταλαβὸν λυθῇ καὶ ἀναμιγὲν ἐπιχρώσῃ τὸ πόμα. τὰ δὲ δυνάμενα τοῦτο παρασχεῖν φάρμακα ἐν τῇ κατὰ μάγων βίβλῳ προείπομεν ἐκθέμενοι." — „Er ließ nämlich einen Stoff, der diese Färbefähigkeit hatte, heimlich in die Mischung fallen und wartete eine Zeitlang, Possen treibend, bis dieser, mit der Flüssigkeit in Verbindung gebracht, sich aufgelöst und durch die Mischung den Trank gefärbt hatte," (Übersetzung: GRAF PREYSING, 178). — Hippolyt erklärt an dieser Stelle auch die von ihm zuvor nach Irenäus erwähnte besonders lange Epiklese des Gnostikers damit, daß er wartete, bis der Rotfarbstoff seine Wirkung entfaltete.

[80] Ref. VI 40, 3–4 (MARCOVICH 257, 11–258, 21): „Καὶ τούτου δὴ τὴν τέχνην

gesetzten „Brause"-Mittels sehr bald wieder abnahm und der Wein aufhörte überzusprudeln. Er gibt auch die chemischen Reagenzien und deren Anwendung an, mit denen beide Reaktionen erklärt werden konnten, und war nicht wenig stolz darauf, diesen Betrug des Markus entlarvt zu haben[81]. Dieses Wissen hatte Hippolyt einem Handbuch für Zauberkünstler entnommen, das eine Sammlung alchemistischer Rezepturen für solche Kunstgriffe enthielt, was er auch ausdrücklich betont[82]. Die genauen Angaben über die Stoffe, die die Färbung von Flüssigkeiten veränderten, hatte er bereits im 4. Buch seiner „Refutatio omnium haeresium" aufgelistet, das die Magier und Zauberer behandelt[83]. Auf dieses Buch weist er den interessierten Leser auch im Hinblick auf die Reagenzien hin, die das Volumen des Weines vergrößern: „Dieses Kunststück haben wir gleichfalls in dem vorgenannten Buche beschrieben."[84] – Aber eine solche von ihm erwähnte Anleitung findet sich im 4. Buch seines Werkes nicht. Der Kirchenvater hatte demnach ent-

---

ὁμοίως ἐ<ν> τῇ προειρημένῃ βίβλῳ ἐξεθέμεθα, δείξαντες πλεῖστα φάρμακα δυνάμενα αὔξησιν παρασχεῖν ἐπιμιγέντα οὕτως ὑγραῖς οὐσίαις, μάλιστα <δ'> οἴνῳ κεκερασμένῳ. ὧν ἐν<ί> τι<ς> φαρμάκῳ [ἐν] τὸ κενὸν ποτήριον κρύβδην ἔν(δοθ)εν (π)α(ρα)χρίσ(ας), ὡς μηδὲν ἔχον δείξας, ἐπιχέων ἐκ το(ῦ) (πλήρ)ους καὶ ἐπαναχέων, ἀναλυομένου τοῦ φαρμάκου ὑπὸ τῆς τῷ ὑγρῷ μίξεως, ὄντος φυσώδους, πλεονασμὸς τοῦ κεράσματος ἐγίνετο. καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ηὔξανεν, ἐς ὅσον <τὸ ποτήριον> ἐπαναχυνόμενον ἐκινεῖτο, τοιαύτης οὔσης τῆς τοῦ φαρμάκου φύσεως. ὃ εἰ ἀπόθοιτό τις πληρωθέν, μετ' οὐ πολὺ εἰς τὸ κατὰ φύσιν μέτρον πάλιν τραπήσεται, τῆς τοῦ φαρμάκου δυνάμεως σβεσθείσης τῇ τοῦ ὑγροῦ παραμονῇ." — „Dieses Kunststück haben wir gleichfalls in dem vorgenannten Buche beschrieben, indem wir zeigten, daß sehr viele Mittel, mit Flüssigkeit vermischt, einen großen Zuwachs ergeben können, am meisten durch Mischung mit gewässertem Wein. (Markus) bestrich heimlich einen leeren Becher mit der Salbe und wies ihn vor, als ob er nichts enthalte, goß aus dem kleinen Becher hinein und goß wieder zurück, während sich das Brausemittel durch Berührung mit der Flüssigkeit auflöste; so floß der Trank über und schwoll so lange, als die zugegossene Flüssigkeit bewegt wurde; so wirkte das Mittel. Wenn man nun einen solchen angeschwollenen Trank beiseite stellt, so wird er binnen kurzem auf sein natürliches Maß zurückgehen, da die Kraft des Mittels erlischt, während die Flüssigkeit zurückbleibt" (Übersetzung: GRAF PREYSING 178f.).

81 Ref. VI 39, 2 (MARCOVICH 256, 9–10): „Ὁ δὲ πανοῦργος τότε μὲν πολλοὺς ἔλαθε, νυνὶ δὲ ἐλεγχόμενος παύσεται."

82 Ref. VI 39, 3 (MARCOVICH 256, 13–14): „ἐν τῇ κατὰ μάγων βίβλῳ προείπομεν"; bzw. Ref. VI 40, 3 (MARCOVICH 257, 11–12).

83 Ref. IV 28, 13 (MARCOVICH 118, 72–73): „αἱματώδη δὲ ὑγρασίαν ποιεῖ κηρὸν ἀγχούσῃ ἀναμίξας καὶ ἔφην τῷ λιβανωτῷ <τὸν> κηρὸν ἐνθέμενος." — „Eine blutige Flüssigkeit bringt er hervor, wenn er Wachs mit Anchusa vermischt und, wie ich sagte, das Wachs in den Weihrauch legt" (Übersetzung: GRAF PREYSING 67). — In Ref. IV 28, 13 beschreibt dasselbe Adjektiv „αἱματώδης" den blutroten Farbton der Flüssigkeit wie in Ref VI 39, 2. Dort aber wurde es von Hippolyt auf die „Kraft" des Trankes bezogen; s.o. Anm. 75.

84 Ref. VI 40, 3 (MARCOVICH 257, 11–12): „Καὶ τούτου δὴ τὴν τέχνην ὁμοίως ἐ<ν> τῇ προειρημένῃ βίβλῳ ἐξεθέμεθα...".

weder vergessen, die entsprechende Passage seiner Vorlage zu exzerpieren, oder dieser Teil ist in der einzigen bis heute erhaltenen Handschrift der Bücher 4–10 seines umfangreichen Werkes verlorengegangen[85].

Rückblickend läßt sich sagen, daß die oben beschriebenen zusätzlichen Informationen des Hippolyt die Angaben des Irenäus bloß ausspinnen. Ihr Quellenwert ist daher eher gering einzuschätzen. Nur die alchemistischen Details wurden von Hippolyt aus antiken Fachbüchern entnommen und bilden darum eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens.

Epiphanius verwendete ebenfalls Irenäus als Quelle. Sein Sondergut über die Verwendung von drei Glasbechern beim Ritus der Farbumwandlung hat keinen Anspruch auf zusätzlichen Quellenwert, wie bereits ausführlich dargelegt wurde[86].

3. Gehören das Ritual der Farbumwandlung in Adv. haer. I 13, 2 und die Formel aus Adv. haer. I 13, 3 zusammen?

Im folgenden soll nun versucht werden, die These zu beweisen, daß das erste Tranksakrament mit der Farbumwandlung aus Adv. haer. I 13, 2 und die in Adv. haer. I 13, 3 überlieferte Kultformel zusammengehören. In Adv. haer. I 13, 3 gibt Irenäus nämlich den Wortlaut einer weiteren gottesdienstlichen Formel wieder, die ebenfalls wie der Ritus die Intention hatte, die Charis zu übermitteln[87]. Welche gottesdienstliche Handlung im Zusammenhang mit dieser Formel vorgenommen wurde, erwähnt Irenäus nicht. Dafür, daß die Formel und der Ritus der Weinumfärbung ursprünglich zusammengehört haben müssen und Irenäus demnach die Beschreibung der Zeremonie von der dazugehörigen Anrufung der Charis getrennt tradiert hat, lassen sich folgende Gründe angeben:

a) Der Ritus der Farbumwandlung des Weines und jene Formel beschreiben in ähnlichen Metaphern denselben Vorgang der Herabkunft der Charis, der einmal „Herabregnen“[88], einmal „Herabkommen“[89] genannt wird.

---

[85] Vgl. WENDLAND, 172 zu Zeile 2: „Dachte H. an eine von ihm nicht benutzte Stelle seiner Vorlage Κατὰ μάγων?“ Möglicherweise ist die Stelle, auf die Hippolyt sich bezog, aber auch in der einzigen erhaltenen Handschrift einem Blattverlust zum Opfer gefallen, denn das 4. Buch der Refutatio, das die Kunstgriffe der Magier behandelte, weist in der Tat erhebliche Lücken besonders am Anfang auf, vgl. dazu MARCOVICH, 6–7, und in der Ausgabe von WENDLAND, Einleitung XII–XIII.

[86] Vgl. dazu „Sammlung und Untersuchung der Quellen“, S. 32–34.

[87] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–195, 40).

[88] Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8: „ἐπομβρήσῃ“).

[89] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39: „κατῆλθεν“).

b) Irenäus trennte möglicherweise aus polemischen Gründen den Formeltext von der Beschreibung des Rituals, denn so konnte er seinen Vorwurf der Verführung weiblicher Anhänger durch Markus besser an die von der Hochzeit abgeleiteten Metaphern der Formel anschließen[90].
c) Überdies war der Wortlaut der Kultformel Irenäus möglicherweise in einer Liste von valentinianischen Gebeten ohne jeden Kontext, nur als bloßes gottesdienstliches Formular überliefert. Das wird durch vergleichbare Formellisten nahegelegt, die der Kirchenvater in anderem Zusammenhang in Adv. haer. I 21 wiedergibt. Ein weiteres Beispiel bieten ähnliche Aufzählungen von Gebeten für Salbung, Taufe und Eucharistie, die sich am Ende der „Valentinianischen Abhandlung" finden[91]. Verfügte Irenäus ebenfalls über eine in dieser Art abgefaßte Vorlage, so ist es leicht verständlich, daß er die Formel nicht immer richtig in den gottesdienstlichen Kontext einordnete.

Hippolyt macht keine Angaben zu dieser Formel aus Adv. haer. I 13, 3 (zu den Gründen für das Fehlen einer Parallelüberlieferung s.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 30-31). Deren Wortlaut wird erst im nächsten Kommentarteil näher interpretiert werden[92], die Zusammengehörigkeit dieser Formel mit dem Ritual der Weinumfärbung wird aber im folgenden immer wieder vorausgesetzt werden. Daher wurde der Nachweis für diese Zusammengehörigkeit auch bereits an dieser Stelle erbracht.

Zusammenfassung der Tradition

Resümierend läßt sich relativ sicher feststellen, daß als die maßgebliche Quelle für die Beschreibung der beiden Tranksakramente der Markosier der Irenäusbericht angesehen werden kann. Die Hippolyt- und die Epiphanius-Version eröffnen für diesen Abschnitt über den Gottesdienst der Markosier keine neuen Perspektiven.

Die Konturen des dem Irenäus vorliegenden Traditionskomplexes bleiben relativ vage. Trotz aller redaktionellen Eingriffe ist aber nicht zu übersehen, daß Irenäus mehrere Quellen zum Gottesdienst der Markosier zur Verfügung gehabt haben muß, die er überarbeitet und retuschiert hat[93]:

---

[90] Aus der Aufforderung von Markus dem Magier in Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33) „δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἓν καταστῆναι" schloß Irenäus, daß seine Anhängerinnen sich auch körperlich mit ihm zu vereinen suchten, „κατὰ πάντα ἑνοῦσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν" (197, 57–58).

[91] NHC XI 2, 40, 8–44, 37.

[92] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–195, 40).

[93] Vgl. grundsätzlich zu den Quellen des Irenäus die „Sammlung und Untersuchung der

- Die Schilderung des Irenäus vom äußeren Ablauf der beiden Rituale wird auf ihm vorgegebener Tradition beruhen, die ihn wenigstens in groben Zügen über den Hergang beider Kulthandlungen informiert hat.
- Dasselbe gilt für den Wortlaut der beiden teilweise recht langen und komplizierten Formeln, die er aus einer schriftlichen Quelle entnommen haben dürfte.

Kommentar

Z. 1–2 (= 191, 1–2)
Ποτήριον οἴνῳ κεκραμένον προσποιούμενος εὐχαριστεῖν

Wie es für das Weintrinken in der Antike gemeinhin üblich war, wurde der Ritus mit einem aus Wasser und Wein gemischten Trank vorgenommen[94].

Das Verb „εὐχαριστεῖν" hat bei Irenäus verschiedene Bedeutungsnuancen. Es meinte ursprünglich in religiösem Kontext nur das Sprechen eines Dankgebetes. In diesem Sinne wurde es auch von Irenäus im Zusammenhang mit dem zweiten Ritus in Z. 15 verwendet[95]. „εὐχαριστεῖν" konnte dann aber auch als spezieller Terminus für das beim Abendmahl gesprochene Dankgebet benutzt werden[96]. „Ansätze eines technischen Sprach-

---

Quellen", S. 14–26. Irenäus kannte neben dem Spottgedicht auch Mitglieder seiner eigenen Gemeinde, die zumindest eine Zeitlang zu den Markosiern gehört hatten, Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124).

[94] Wein wurde in der Antike zumeist mit Wasser gemischt getrunken; vgl. dazu. R. J. FORBES, Studies, 78 „wine was always drunk mixed with water as was the custom throughout Antiquity. Only „boozers" drank pure wine". Mischwein wurde auch bei der Eucharistiefeier verwendet, wie Justin voraussetzte, Apol. I 65, 3 (MUNIER 121): ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος..."; vgl. auch STIEREN, Apparatus, 649 (aus GRABE), und HARVEY, Sancti Irenaei I, 116 Anm. 4, und genauso auch das Philippusevangelium, EvPhil Log. 110, NHC II 3, 75, 14–21. — Markus der Magier feierte seinen Ritus allerdings nicht mit reinem Wasser im Kelch, zählte also nicht zu den Hydroparastaten, wie HARVEY, Sancti Irenaei I, 116 Anm. 4 annahm. Auch Hippolyt spricht bei seiner Schilderung des chemischen Prozesses, der das Überlaufen des Weines verursachte, ausdrücklich von einer Mischung (κεράσματι) aus Wasser und Wein, die dabei im Kelch vorhanden war, Ref. VI 39, 3 (MARCOVICH 256, 11); anders HARVEY, Sancti Irenaei I, 116 Anm. 4.

[95] Vgl. H. G. CONZELMANN, Art. εὐχαριστέω κτλ, 400–404; A. HAMMAN, La prière, 1197–1198.

[96] Der Begriff „εὐχαριστία" bzw. „εὐχαριστεῖν" wurde im 2. Jhr. n. Chr. bereits im technischen Sinne für die Bezeichnung der Abendmahlsfeier und der Gaben gebraucht, vgl. dazu z.B. Justin Apol. I 66, 1 (MUNIER 120): „Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία." Irenäus bei Eusebius H. E. V 24, 17 (HARVEY II, Frgm. III, 476 = SCHWARTZ 496, 16–17): „καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ..."; vgl. dazu: H. G. CONZELMANN, Art. εὐχαριστέω κτλ, 404–405 und J. BETZ, Eucharistie, 27.

gebrauchs"[97] zeichnen sich zur Zeit des Irenäus insbesondere in der Didache ab[98].

Man kann also zu Recht vermuten, daß Irenäus auch an dieser Stelle mit Blick auf das christliche Abendmahl formulierte. Für diese Deutung von „εὐχαριστεῖν" in Z. 2 spricht insbesondere, daß er vom Vortäuschen (προσποιούμενος) des Gebets über einem Kelch redet und so ausdrücken will, daß Markus der Magier ein bestimmtes Vorbild imitiert habe, womit Irenäus nur die christliche Abendmahlsfeier gemeint haben kann[99]. Hippolyt und auch Epiphanius haben Irenäus jedenfalls in diesem Sinne verstanden.

Z. 2–4 (= 191, 2–3)
καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως,

Der Begriff „ἐπίκλησις" ist in Z. 3–4 wohl als die Herbeirufung einer Gottheit zu verstehen, denn Irenäus konstatiert im folgenden Text ausdrücklich, daß durch diese Anrufung die Charis herabregne[100]. Warum charakterisiert Irenäus die Epiklese als besonders ausgedehnt? Hierbei ist die Interpretation des Irenäus vom historischen Geschehen deutlich zu unterscheiden: Über die Gedanken des Irenäus läßt sich nur spekulieren. Er zeichnet von Markus das Bild eines Zauberers, und die ausgedehnte Epiklese einer Gottheit war ein typisches Merkmal der Zauberei[101]. Auf diese angebliche Übereinstimmung mit den Praktiken der Zauberer dürfte Irenäus also anspielen, wenn er von einer extrem in die Länge gezogenen Epiklese bei Markus dem Magier spricht[102].

---

97 H. G. CONZELMANN, Art. εὐχαριστέω κτλ, 405.

98 Vgl. Did. 9, 1 (SCHÖLLGEN 121): „Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε".

99 Vgl. zur Verwendung des Verbes „προσποιέω" bei Irenäus zur Umschreibung des falschen Scheins, den die Gnostiker in bezug auf ihre Lebensführung und Lehre durch das Nachahmen christlicher Glaubensüberzeugungen und Frömmigkeit von sich verbreiten, Adv. haer. I 6, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 97, 649): „μετ' ἀδελφῶν προσποιούμενοι συνοικεῖν" und I 24, 2 (325, 30–31) „διὰ τῆς προσποιήτου ταύτης ἐγκρατείας"; vgl. ferner auch I 9, 5 (153, 1999–1100) sowie IV 33, 6 (ROUSSEAU 815, 109–110): „προσποιουμένους τὸ προφητεύειν καὶ ψευδηγοροῦντας κατὰ τοῦ Θεοῦ." — Die Skepsis von Th. SCHERMANN, Εὐχαριστία, 404, der sich bei Adv. haer. I 13, 2 zur Herkunft der Terminologie nicht entscheiden möchte, bleibt daher wohl doch zu vorsichtig. SCHERMANN spricht fälschlich dabei vom Gnostiker „Marcion".

100 Adv haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8–9). Zur Epiklese als kultischer Anrufung einer Gottheit: J. LAAGER, Art. Epiklesis, 578. Ein Wunder, d.h. bei Markus dem Magier laut Irenäus die Weinumfärbung, zeigte danach die Anwesenheit der Gottheit an; E. PAX, Art. Epiphanie, 841.

101 Nachweis bei: J. LAAGER, Art. Epiklesis, 581; K. L. SCHMIDT, Art. „ἐπικαλέω", 498–501; A. ABT, Apologie, 190–191 mit Anm. 8; J. M. HULL, Hellenistic Magic, 42–43; D. E. AUNE, Magic, 45; L. FENDT, Gnostische Mysterien, 39–40 und G. LUCK, Magie, 8, 38.

102 Vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8–9, wo Irenäus die Anrufung der Charis fol-

Aufschluß über die spezielle Gebetsform von Markus dem Magier, die Irenäus Anlaß zu dieser polemisch gemeinten Umdeutung gab, gibt uns vielleicht eine kurze Notiz in der Didache. Diese Kirchenordnung gestattet nämlich allen urchristlichen Propheten im Zusammenhang mit einer Mahlfeier[103] ein spontanes und langes Dankgebet[104]. Als Propheten aber haben sich alle Markosier mit Sicherheit verstanden, wie aus Adv. haer. I 13, 3 hervorgeht[105]. Markus hätte demnach ein auffällig langes, freies Gebet vor der eigentlichen Kultformel gesprochen, die Irenäus erst in Adv. haer. I 13, 3 wiedergegeben hat. Durch die Länge des Gebets fühlte Irenäus sich wohl an das Murmeln langatmiger Zauberformeln durch die Magier erinnert.

Z. 4–5 (= 191, 3–4)
πορφύρον καὶ ἐρυθρὸν ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ,

Irenäus wollte wahrscheinlich durch die Verdoppelung der Farbbeschreibung als „purpurn und rot" im Sinne eines Hendiadyoins die verschiedenen Schattierungen des rot schimmernden Weines einfangen. Aus dieser Notiz las dann

---

gendermaßen umschrieb: „ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κλῃζομένη Χάρις". Die Epiklesis verstand Irenäus auch sonst öfters im Sinne einer magische Anrufung, Adv. haer. I 24, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 330, 95–96): „Utuntur autem et hi magia et incantionibus et invocationibus..."; Adv. haer. II 32, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 342, 114–115): „Nec invocationibus angelicis facit aliquid neque incantationibus neque aliqua prava curiositate". Er konnte sie auch positiv zum Schutz vor Dämonen deuten, Adv. haer. II 6, 2 (62, 22–25): „non quasi vidissent eum terreni spiritus aut daemones, sed cum scirent quoniam est qui est super omnia Deus, cuius et invocationem tremebant...". — Die Epiklese des heiligen Geistes hat in der späteren Abendmahlsliturgie ihren Platz, was dazu passen würde, daß Irenäus den gnostischen Ritus als eine angebliche Eucharistiefeier mit magischen Zügen interpretierte. Bei Irenäus ist aber die Epiklese in dieser Bedeutung jedoch noch nicht nachweisbar, sondern erst im 3. Jh. n. Chr. als Bitte um den heiligen Geist in der Kirchenordnung Hippolyts; T. NAGEL, Geschichte, 32. NAGEL indessen vermutet ihre Existenz schon bei Justin, ebd. 29; ferner: J. LAAGER, Art. Epiklesis, 589; G. KRETSCHMAR, Abendmahl, 60; zur Sache vgl. auch die Aufsatzsammlung: Gratias Agamus.

[103] In bezug auf Charakter der in der Did. überlieferten eucharistischen Gebete, insbesondere auch auf die Mahlfeier „nach der Sättigung" („μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι", Did. 10, 1 (SCHÖLLGEN 122)) ist „die Forschung (...) auch heute noch weit davon entfernt, verläßliche Ergebnisse vorweisen zu können", ebd. 50, vgl zur Sache: J. BETZ, Eucharistie, 28–31 und in der Ausgabe von G. SCHÖLLGEN, 50–54. — Bei allen fundamentalen Unterschieden, gerade im Wortlaut der in der Did 9, 1–10, 7 wiedergegebenen Gebete, weisen sie zumindest die Gemeinsamkeit zu den beiden Riten von Markus dem Magier auf, daß auch bei ihnen wie bei dem Gnostiker jeder Bezug auf die Einsetzungsworte fehlt und bei dem Mahlgebet „nach der Sättigung" u.a. auch um das Kommen der Gnade (Charis) gebetet wurde, Did 10, 6 (SCHÖLLGEN 124).

[104] Did. 10, 7 (SCHÖLLGEN 126): „Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν." SCHÖLLGEN, 52, Anm. 115 interpretiert diese Passage als Erlaubnis für die „ungebundene Geistrede der Propheten".

[105] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39–40).

Epiphanius wohl die Verwendung von mehreren Bechern mit verschieden gefärbtem Wein heraus.

Die Rotfärbung wurde eventuell durch einen ungiftigen Pflanzenfarbstoff verursacht. Hippolyt und Plinius geben als ein Mittel zur Herstellung blutroten Weines den aus der Wurzel der Anchusa gewonnenen Farbstoff an[106]. Anchusa wurde in der Antike als Farbstoff für die Nachahmung von Purpur benutzt [107]. Zu dieser Verwendung als billiger Ersatzstoff würde es auch passen, daß der farblich verwandelte Wein laut Irenäus als „purpurn und rot" erschien.

Z. 5–6 (= 191, 4–5)
ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν

Die Charis ist der oberste weibliche Äon im valentinianischen Pleroma, der auch unter zwei weiteren Namen, „Ennoia oder Sige", bekannt war[108]. Er steht über allen übrigen Äonen, auf die „τὰ ὅλα" hinweisen könnte[109].

---

[106] Zu den Rezepturen, die Hippolyt aus alchemistischen Quellen beibrachte, s. Ref. VI 39, 3 (MARCOVICH 256, 10–12); Ref. VI 40, 3–4 (MARCOVICH 257, 11–258, 21) und im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 20–22). Genauso teilte Plinus aus einer wohl ähnlichen Quelle über die Weinfärbung mit, Nat. XXXVII (12) 48 (DE SAINT-DENIS 54): „verum hoc quoque notum fieri oportet, quocumque modo libeat, ea tingui, haedorum sebo et anchusae radice"; vgl. zu den Quellen ferner: R. GANSCHINIETZ, Eucharistie, 47 und ders., Hippolytos' Capitel, 44–45; ferner auch Th. KEPPEL, Die Weinbereitung, 33–34. — Ferner wußte Plinius von der Verwendung von Anchusa in Wein aufgelöst als Medikament gegen Nierenschmerzen, Plinius Nat. XXII, 23 (20), 48–49 (ANDRÉ 38): „Datur et ad renium dolores drachma eius potui in vino...". — A. NEUBURGER, Technik, 193, bemerkte zu diesem Farbstoff: „Ein weiterer roter Farbstoff war die Anchusa, die aus der Wurzel des Ochsenzungenkrauts gewonnen wurde. Heute ist sie unter dem Namen ‚Alkanna' bekannt. Sie diente nicht nur zum Färben von Gewändern, sondern auch als rote Schminke...". Weitere antike Rotfarbstoffe waren Kermes, Krapp (Färberröte) oder Heidelbeeren, vgl. NEUBURGER, Technik, 193; H. DIELS, Antike Technik, 145–146.

[107] Purpur war ein teurer und luxuriöser Farbstoff, den auch Irenäus deswegen in Adv. haer. I 13, 3 als Zeichen des Reichtums (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 28) nennt. Schon früh bemühte man sich daher, besonders in Ägypten, um billige Ersatzstoffe. Die Produktion von Imitationen galt nach H. DIELS, Antike Technik, 145, als „Gipfel der Färbekunst" und war wohl ein einträgliches Geschäft; vgl. ferner G. LUCK, Magie, 445–446. H. DIELS bietet auch ein Beispiel für ein Rezept zur Nachahmung von Purpur aus einem Papyrus, in dem u.a. auch die Verwendung von Anchusa vorgeschrieben wurde, ebd. 145; vgl. dazu ferner, E. O. v. LIPPMANN, Entstehung, 9; M. WELLMANN, ΦΥΣΙΚΑ, 68. — Vergleichbare Rezepturen zur Imitation von Purpur fanden sich auch bei griechischsprachigen Autoren wie Bolos (Ps.-Demokrit) von Mendes, der sich mit der Nachahmung von Edelmetallen und kostbaren Farbstoffen beschäftigte, M. WELLMANN, ΦΥΣΙΚΑ, 69–70; E. O. v. LIPPMANN, Entstehung, 327–333; ders., Entstehung II, 58–60; Entstehung III, 44–45; A.-J. FESTUGIÈRE, Hermes I, 224, 232; W. BURKERT, Hellenistische Pseudopythagorica, 232–234.

[108] Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 80); zur Bedeutung der Charis, s.u. im Kommentar zu Adv. haer I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 30–31).

[109] Vgl. z.B. ebenso Adv. haer. I 2, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 40, 169); I 12, 4 (188, 31): „τὸν Προπάτορα τῶν ὅλων"; I 16, 1 (253, 508).

Z. 7–9 (= 191,5–6)
τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνου ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ

Den Äon „Charis" stellte Markus der Magier sich vermutlich anthropomorph vor, weil von ihrem Fleisch und Blut die Rede ist. Irenäus setzt voraus, daß Markus der Auffassung war, daß seine Invokation die Charis dazu brachte, ihr Blut in seinen Kelch fließen zu lassen. Diese Überzeugung, daß die Rotfärbung des Weines zusammen mit einem entsprechenden Gebet das Herabkommen des Blutes der Charis bewirken könne, war wahrscheinlich im Glauben an eine kosmische Sympathie begründet. Der Kosmos wird dabei einschließlich der göttlichen Sphäre als ein übergreifendes Ganzes, gleichsam ein einziges Lebewesen[110], aufgefaßt, in dem alle Teile miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken können[111]. Auf diese Weise konnten dann auch materielle Dinge mit den Göttern in Verbindung stehen[112]. Eine Grundüberzeugung des Sympathieglaubens bestand darin, daß Gleiches mit Gleichem in Beziehung stehe[113]. Markus der Magier ging wohl von einem solchen Konnex zwischen der roten Weinfärbung und dem Blut der Charis aus[114], und dieser angebliche Zusammenhang ermöglichte ihm erst die Wirksamkeit seiner Epiklese auf die Charis.

Der Sympathieglaube bildete einen Grundzug der gesamten antiken Religiosität. Er spielte natürlich in der Praxis der antiken Zauberei eine große Rolle, in der der Magier durch ihm bekannte sympathetische Zusammenhänge Götter und Dämonen beeinflussen wollte. Es handelt sich dabei allerdings keineswegs nur um eine magische Vorstellung, die als Methode angewandt wurde,

---

[110] Vgl. Plotin Enn. IV 4, (28) 32, 13–14 (BEUTLER/THEILER 322): „συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν..." und Jamblichus, Myst III 16 (DES PLACES 120, 137, 20–121, 138, 5). Zu den stoischen Wurzeln dieser Lehre Plotins, E. STEMPLINGER, Sympathieglaube, 23; F. PFEFFER, Studien, 118; C. ZINTZEN, Die Wertung (WdF 436), 405.

[111] Grundlegend dazu: J. G. FRAZER, The Golden Bough I 1, 52–54; vgl. ferner E. STEMPLINGER, Sympathieglaube, 5–8; ders., Antiker Aberglaube, 15–19; G. LUCK, Magie, 291–292

[112] Vgl. Jamblichus, Myst IV 8–10 (DES PLACES 153, 191, 12–155, 194, 16); dazu C. ZINTZEN, Art. Mantik, 969; ders., Die Wirkung (WdF 436), 415–416.

[113] J. G. FRAZER, The Golden Bough I 1, 52, definiert als Grundannahme der sympathischen Magie: „that things which resemble each other are the same"; vgl. ferner E. LANGTON, Good and Evil Spirits, 44–45.

[114] Die Bezeichnung „Blut eines Gottes", z.B. „Blut des Hephaistos", begegnet ebenfalls in dem griechischen Zauberpapyrus PGrM XII, 420, 427, 431 u.a. als Bezeichnung für bestimmte Pflanzen und auch bei diversen Alchemisten als ein Deckname für rote Farbstoffe wie z.B. Mennige; vgl. zu den Alchemisten E. O. v. LIPPMANN, Entstehung, 325–326. Diese Decknamen mögen auf den Glauben an vergleichbare, sympathische Zusammenhänge zwischen der roten Farbe und dem Blut eines Gottes hindeuten. Ihre Ursprünge sind wohl in diversen Mythen zu suchen.

um Einfluß auf die Götter zu gewinnen. Dieselbe Grundannahme lag nämlich auch einigen Praktiken des offiziellen paganen Kultes zugrunde[115] und bildete überdies ein wichtiges Argument stoischer Naturphilosophie und Theologie[116]. Religöses Wissen stellt die Kenntnis solcher Zusammenhänge dar[117].

Z. 9–11 (= 191, 6–7)
καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος,

Irenäus wendet nun seine Aufmerksamkeit den Teilnehmern des gnostischen Gottesdienstes der Markosier zu, die unbedingt von dem symbolischen Bluttrank kosten wollten. Daß der rot gefärbte Wein auch tatsächlich getrunken wurde, sagt Irenäus hier nicht. Diese Deutungsmöglichkeit liegt aber nahe und wird indirekt auch von dem Kirchenvater in Adv haer. I 13, 6 bestätigt, wo er sagt, die Markosier hätten die Größe ihrer Gnosis „getrunken"[118].

Was die eigentliche Intention des symbolischen Bluttrankes jedoch wirklich war, wird erst durch die in Adv. haer. I 13, 3 mitgeteilte Kultformel verständlich. Als heuristischer Schlüssel kann die weissagende Rede der Markosier dienen, die Irenäus im Anschluß an diese Formel erwähnt. Denn der rot gefärbte Wein[119], der das Charis-Blut symbolisierte, führte zur Vereinigung mit

---

115 S.u. beispielsweise über das Stierblut, das im Orakel Aigaira nach Plinius nicht giftig war, falls die Priesterin keusch lebte; s.u. zu Plinus Nat. XXVIII, 147 (41).

116 Der Sympathiebegriff wurde schon von den Vorsokratikern in die Philosophie eingeführt und insbesondere von der Stoa aufgegriffen. Cicero, der nach eigenen Worten aus Poseidonios schöpfte, verwendete ihn in seiner Konzeption von der Mantik, Divin. II 33–34 (PEASE 401–412) und Nat Deor II 19 (BLANK-SANGMEISTER 134/135); vgl. zu Cicero: E. STEMPLINGER, Sympathieglaube, 6–8; F. PFEFFER, Studien, 44–52, 70 mit Anm. 263 und 71.

117 Bolos (Ps.-Demokrit) von Mendes sammelte in seinen Schriften solche sympathetischen Beziehungen, z.B. zwischen Tieren und Pflanzen, E. STEMPLINGER, Antiker Aberglaube, 16, M. WELLMANN, ΦΥΣΙΚΑ, passim.

118 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 100–102.

119 Wein wurde wegen seiner Farbe in der Antike häufig mit Blut assoziiert. „Man hat im alten Palästina wohl vornehmlich eine dunkelblaue Beerenart angebaut und aus ihr den landesüblichen Rotwein hergestellt", W. DOMMERSHAUSEN, Wein, 255; vgl. auch J. DÖLLER, Wein, 151. Die naheliegende Metapher vom „Traubenblut", „דַּם עֵנָבִים" bzw. „αἷμα σταφυλῆς", kommt daher bereits im Alten Testament in Gen 49, 11; Dt 32, 14; Sir 39, 26; 50, 15 (LXX) und 1 Makk 6, 34 vor. Sie liegt auch der Symbolik der Abendmahlsworte zugrunde, auch wenn in ihnen der Wein von Jesus nicht expressis verbis erwähnt wurde. — In der griechisch-römischen Welt wurde der Wein ebenfalls häufig mit dem Blut verbunden, wofür mythologische Vorstellungen verantwortlich gewesen sein dürften. So kannte Plinius aus einem Brief des Androcydes an Alexander den Großen die Bezeichnung von Wein als Blut der Erde, Nat XIV, 7 (58) (ANDRÉ 43): „Vinum poturus, rex, memento bibere te sanguinem terrae". Plutarch berichtet über Ägypten, daß Wein dort nicht geopfert wurde, weil er als das auf die Erde vergossene Blut der gefallenen Götterfeinde galt, Moralia 353 B (BABBITT 16): „ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀμπέλους γενέσθαι·". Diese Vorstellungen dürften auf

der Charis, die ihrerseits den Gnostikern die prophetische Inspiration vermittelte. Unter diesen Voraussetzungen wird auch verständlich, weshalb sich die Markosier nach dem Genuß dieses Trankes sehnten.

Die inspirierende Wirkung des Blutes kann man sich wahrscheinlich auf dem Hintergrund des Rituals einiger griechischer Orakelorte erklären. Das Trinken vor der Orakelerteilung läßt sich nämlich an fast allen Orakelstätten belegen. Meistens trank der Priester oder die Priesterin Wasser einer heiligen Quelle[120], in Delphi beispielsweise aus der Kastalia-Quelle[121]. In einigen kleineren und weniger berühmten Orakeln Griechenlands, Larisa in Argos und Aigeira in Achaia, nahm die Priesterin allerdings einen Trank vom Blut des Opfertieres zu sich, um divinatorische Kraft zu erhalten[122].

Über Larisa berichtet Pausanias in seiner Beschreibung Griechenlands etwa zu Lebzeiten des Markus:

ἡ δέ οἱ μαντική – μαντεύεται γὰρ ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς – καθέστηκε τρόπον τοῦτον. γυνὴ μὲν προφητεύουσά ἐστιν, ἀνδρὸς εὐνῆς εἰργομένη· θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρνὸς κατὰ μῆνα ἕκαστον, γευσαμένη δὴ τοῦ αἵματος ἡ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται.[123]

Sein Orakel, denn es wird jetzt noch geweissagt, geschieht auf folgende Weise. Prophetin ist eine Frau, die sich vom Lager eines Mannes fernhält; jeden Monat wird nachts ein Schaf geschlachtet, und die Frau wird nach dem Genuß des Blutes vom Gott besessen.[124]

Vom Orakelbetrieb in Aigeira gibt Pausanias folgende Schilderung:

γυνὴ δὲ ἡ ἀεὶ τὴν ἱερωσύνην λαμβάνουσα ἁγιστεύει μὲν τὸ ἀπὸ τούτου οὐ μὴν οὐδὲ τὰ πρότερα ἔσται πλέον ἢ ἑνὸς ἀνδρὸς ἐς πεῖραν ἀφιγμένη. πίνουσαι δὲ αἷμα ταύρου δοκιμάζονται·

Die Frau, die jeweils das Priestertum erhält, lebt von da an in Keuschheit, aber auch vorher darf sie nicht mehr als einen Mann kennengelernt haben. Man prüft sie durch einen Trunk von Stierblut. Diejenige von

---

dem Dionysos bzw. Osirismythos fußen. Vgl. zu dieser Symbolik: Th. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften, 114 Anm 1; K. KIRCHER, Die sakrale Bedeutung, 75, 84–87.

[120] Jamblichus, Myst III 11 (DES PLACES 112, 124, 10–113, 125, 7) mit Zitat aus Porphyrius, Brief an Anebo, ebd. 123, 14–124, 1; vgl. zur Weissagung nach dem Trinken von Quellwasser: W. R. HALLIDAY, Greek Divination, 124–128; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber II 2, §246, 122–122; §280, 134; M. NINCK, Bedeutung, 47–49, 83–93; W. FAUTH, Art. Pythia, 526; H. W. PARKE, The Oracles, 30; 41; 112; 138, 212, 219–220.

[121] Zur Bedeutung dieser Quelle für das Orakel in Delphi: M. MAASS, Das antike Delphi, 7 und 53.

[122] Grundlegend zum mantischen Bluttrank: J. G. FRAZER, The Golden Bough I 1, 381–382; J. H. WASZINK, Art. Blut, 459–473; vgl. ferner W. R. HALLIDAY, Greek Divination, 126; S. EITREM, Opferritus, 453; E. WUNDERLICH, Bedeutung, 64 Anm. 3; H. W. PARKE, D. E. W. WORMELL, The Delphic Oracle, 15 Anm. 25. — Es lassen sich auch in anderen Religionen zahlreiche Parallelen für das rituelle Trinken von Blut zum Erreichen mantischer Fähigkeiten nachweisen. Sie finden sich gesammelt bei: J. G. FRAZER, The Golden Bough I 1, 382–383 und M. ELIADE, Schamanismus 120.

[123] Pausanias II, 24,1 (ROCHA-PEREIRA 162)

[124] Übersetzung: E. MEYER 131.

ἡ δ' ἂν αὐτῶν τύχηι μὴ ἀληθεύουσα, αὐτίκα ἐκ τούτου τὴν δίκην ἔσχεν.[125]

ihnen, die etwa nicht die Wahrheit sagte, erhielt davon sofort ihre Strafe.[126]

Ergänzend teilt Plinius über das Stierblut, das die Orakelpriesterin in Aigeira trinken mußte, mit:

Taurinus quidem recens inter venena est excepta Aegira: ibi enim sacerdos Terrae vaticinatura sanguinem tauri bibit prius quam in specus descendat.
Tantum potest sympathia illa de qua loquimur ut aliquando religione aut loco fiat.[127]

Frisches Stierblut gehört zu den Giften, ausgenommen in Aigeira; dort nämlich trinkt die Priesterin der Erdgöttin, wenn sie weissagen soll, Stierblut, bevor sie in die Höhle steigt, so mächtig wirkt die erwähnte Sympatheia, daß sie bisweilen auch an den heiligen Gebräuchen und an einem bestimmten Orte sich kund giebt.[128]

Dieser Orakelritus setzt die mantische Wirkung des Blutes voraus und könnte als Vorbild und Anregung auf Markus den Magier eingewirkt haben. Wenn diese Herleitung zutrifft, hätten wir einen deutlichen Beleg für den paganen Hintergrund des markosischen Trankritus. Für den Einfluß dieser mantischen Tradition der Antike könnte ebenfalls das Motiv der heiligen Hochzeit der Priesterin mit der Gottheit[129] sprechen. Eine gleichartige Vorstellung begegnet auch in der markosischen Kultformel in Adv. haer. I 13, 3[130].

Z. 11–13 (= 192, 8–9)
ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληζομένη Χάρις.

Zur Umschreibung des Herabkommens der Charis verwendet Irenäus das relativ seltene Verb „ἐπομβρέω". Er dürfte es seiner Tradition entnommen haben, denn es gehört sonst nicht zu seinem Wortschatz und kommt bei ihm nur an dieser Stelle vor.

Die Vorstellung des herabregnenden Blutes findet sich im Bereich der gnostischen Lehrüberlieferung nur noch in dem in Nag Hammadi aufgefundenen Traktat „Vom Ursprung der Welt"[131]. In dieser koptisch-gnostischen Schrift

---

125 Pausanias VII 25, 13 (ROCHA-PEREIRA 214).

126 Übersetzung: E. MEYER 374.

127 Plinius Nat. XXVIII, 147 (41) (ERNOUT 71–72).

128 Übersetzung: STRACK 211–212.

129 Der rituelle Trank vom Blut des Opfertieres diente in Aigeira als Nachweis der Keuschheit der Priesterin als Ehefrau der Gottheit, E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit, 108; H. W. PARKE, Greek Oracles, 26; M. DELCOURT, L'oracle, 47–48. — In Larisa diente der Bluttrunk nur dazu, der Priesterin mantische Kräfte zu vermitteln. Dies dürfte auch in Aigeira seine ursprüngliche Funktion gewesen sein, vgl. E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit, 106–108; S. EITREM, Opferritus, 453 und J. H. WAZSINK, Art. Blut, 465.

130 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 36–37).

131 NHC II 5, 97, 24–127, 17.

wird beschrieben, wie der „Licht-Adam" aus dem Licht der Protennoia entsteht[132]. Adam kann aber auch als „Leuchtender Mensch aus Blut"[133] bezeichnet werden, und alle Kräfte verehren das Blut der Jungfrau[134]. Weiterhin entstehen aus dem Blut der mannweibliche Eros, der die Liebe zwischen den Kräften des Chaos und das Aufblühen auf der Erde herbeiführt[135], der Weinstock, dessen erotisierende Kraft der Verfasser besonders hervorhebt[136], und schließlich die Rose als „Quelle der Freude für das Licht"[137]. Alle diese aus verschiedenen mythologischen Traditionen entlehnten Bilder[138] kreisen um die Vorstellung des auf die Erde ausgegossenen Blutes, das Adam, Eros, den Weinstock und den Rosenstrauch entstehen läßt. Markus der Magier kannte zwar auch die Gleichsetzung von Wein und Blut, nicht aber die mythologischen Bilder und Motive der Schrift „Vom Ursprung der Welt". Dieser Nag-Hammadi-Text oder die hinter ihm stehende Tradition kommt als unmittelbares Vorbild für das Herabregnen des Charisblutes daher wohl nicht in Frage.

Will man die Traditionen eruieren, aus denen Markus geschöpft hat, so gibt die Verwendung von „ἐπομβρέω" einen deutlichen Hinweis: Der Gnostiker dürfte sich nämlich an jüdische Weisheitsspekulationen angelehnt haben, deren Einfluß sich auch in den beiden kultischen Formeln in Adv. haer. I 13, 2 und 3 nachweisen läßt. Besonders aufschlußreich ist der Sprachgebrauch des Philo von Alexandria: Er benutzt wiederholt „ἐπομβρέω" bzw. „ὀμβρέω", um mit der Metapher des "Herabregnens" das Herabströmen der Weisheit von ihrem

---

132 NHC II 5, 108, 14–28.

133 NHC II 5, 108, 22.

134 NHC II 5, 108, 25–27.

135 NHC II 5, 109, 1–7 und 20–25.

136 NHC II 5, 109, 25–29 (LAYTON 54): „ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲣⲱⲥ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲁⲧϣⲉⲛⲉⲗⲁⲗⲁⲉ ϯ ⲟⲩⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϧⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲓⲥⲛⲟϥ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲡⲁϩⲧϥ̅ ⲉϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧϣⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧ ⲥⲱ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϣⲁⲩϫⲡⲟ ⲛⲁⲩ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ ⲛ̅ⲧⲥⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ", „nach jenem Eros sproß der Weinstock aus jenem Blute, das auf die Erde ausgegossen worden war, hervor. Deswegen erzeugen die, die ihn (den Wein) trinken, bei sich die Begierde nach dem Beischlaf." — In diesem Aspekt erinnert die Argumentation in „Vom Ursprung der Welt" an den Gnostiker Severus, der den Weingenuß ablehnte und lehrte, der Weinstock sei aus der Vereinigung des Teufels mit der Erde entstanden. Daher verglich er den sich in Griechenland ohne Rebstöcke am Boden windenden Wein mit der Schlange, seine Trauben mit Gifttröpfchen. Der Wein betört nämlich wie das Gift der Schlange und verführt zur Liebe. Ebenso ist aber auch „das Weib ein Werk des Satans", Epiphanius Haer. 45, 1, 6–2, 1 (HOLL 200, 4–16).

137 NHC II 5, 111, 8–14.

138 Vgl. M. TARDIEU, Trois mythes, 165–171. Zum Wein bemerkt TARDIEU, 168: „Comme dans la littérature populaire des romans de son temps, l'auteur gnostique associe la terre, le sang, le vin et le desir érotique"; vgl. zu den manichäischen Parallelen H. M. SCHENKE, Ursprung, 247; ferner ders., Der Gott, 51; H. G. BETHGE, „Vom Ursprung der Welt", 297. H. G. BETHGE verweist auf die rote Farbe des Weines als mögliche Erklärung der Assoziation von Blut und Wein.

himmlischen Ursprung zu umschreiben[139]. Gelegentlich spricht er sogar vom Herabregnen der Charis[140]. Philo gelangte zu dieser bildlichen Vorstellung wohl durch die allegorische Interpretation des vom Himmel herabkommenden Manna aus Ex. 16, 4[141], bei dem er das Manna mit der Weisheit identifiziert.

In Verbindung mit dem Bild der vom Himmel herabregnenden Weisheit findet sich überdies bei Philo auch die Ansicht, daß die Weisheit herabströmt und anschließend vom Menschen getrunken wird[142]. Bei dem Weisheitstrank hatte Philo das berühmte Bild vom Gastmahl der Weisheit aus Prov 9, 1–5 vor Augen[143]. An dieser Stelle lädt die Weisheit zu ihrem Gastmahl ein, für das sie auch „Wein gemischt" hat.

Markus der Magier griff seinerseits diese beiden Metaphern vom Herabregnenlassen und Weisheitstrank auf und formte mit ihrer Hilfe sein gnostisches Ritual. Dabei hielt er sich allerdings keineswegs eng an seine Vorlagen. Die Weisheit, Sophia, erwähnt er mit keinem Wort, sondern spricht stattdessen nur von der Charis. Auch den symbolischen Bluttrank kannte Philo ebenso wie die auf Prov. 9, 1–5 zurückgehende Tradition nicht. Schließlich war der Kelch, aus dem die Weisheit getrunken wurde, in der jüdischen Weisheitsspekulation höchstwahrscheinlich nur symbolisch gemeint.

Die vollständige Bedeutung dieses Ritus, insbesondere sein spezieller gnostischer Sinn, wird sich erst bei der Untersuchung der Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 erschließen lassen.

---

139 Vgl. z.B. Philo All III (56) 162; Post (40) 135; Imm (33) 155; Fug (30) 166; Praem (17) 101; vgl. ferner auch Post (36) 125; Fug (25) 137–138; Mut (44) 259–260. Als Beispiel sei hier Fug (30) 166 zitiert: „ἐν τούτῳ τάττεται πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός· οὐ γὰρ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη, γενόμενος δ' εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτου σπάσας εἱστιάθη καὶ διετέλεσε μεθύων τὴν μετ' ὀρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην" (COHN/WENDLAND 146). „Hierher gehört jeder selbst lernende und selbst belehrte Weise; denn dieser wird nicht durch Überlegungen, Übungen und Mühen erzogen, sondern findet gleich bei seiner Geburt eine Weisheit bereit, die vom Himmel droben herniederträufelt, von deren ungemischtem Trank schlürfend er bewirtet wird und in einem Zustand des Rausches verharrt, der die mit rechter Vernunft gepaarte, nüchternde Trunkenheit ist" (Übersetzung: HEINEMANN/ADLER 92–93); vgl. dazu H. LEWY, Sobria ebritas, 9–10 und 98–100.

140 Plant (22) 93 und Mut (25) 141; ferner H. LEWY, Sobria ebritas, 8.

141 Philo All II (21) 86; Fug (25) 137–138; Mut (44) 259–260. An der Stelle in Fug heißt es beispielsweise: „Das ist die himmlische Nahrung, die in der heiligen Schrift durch den Mund des Schöpfers verkündet wird mit den Worten: ‚Siehe, ich lasse euch Brot vom Himmel regnen'; denn in der Tat läßt Gott die himmlische Weisheit auf die gut veranlagten, schaulustigen Seelen herniederträufeln. Wie diese es nun mit großer Freude erblicken und davon kosten, werden sie sich wohl ihrer Empfindung dabei bewußt...".

142 All II (21) 86; III (56) 162; Post (36) 125, (40) 135, (44) 146, (44) 150–151; Imm (33) 155; Fug (25) 137–138, (30) 166; Congr (30) 176, (37) 202; SpecLeg I (9) 303.

143 Vgl. z.B. VitCont (4) 35.

Z. 14–15 (= 192, 9–10)
Πάλιν δὲ γυναιξὶν ἐπιδοὺς ἐκπώματα κεκραμένα,

Nachdem Irenäus sich im ersten Teil von Adv. haer. I 13, 2 mit dem ersten Tranksakrament beschäftigte, folgt nun seine Schilderung eines zweiten Ritus, den er ebenso wie Hippolyt unzweideutig von dem ersten Sakrament der Farbumwandlung unterscheidet. Man kann also voraussetzen, daß es sich um ein zweites, eigenständiges Sakrament der Markosier handelt, das die Vermehrung der Gnosis durch die Vermehrung von Wein symbolisieren sollte. Wieder wird die Kultformel – wie im Ritus der Farbumwandlung – über „gefüllten Trinkgefäßen" (ἐκπώματα κεκραμένα) gesprochen, die höchstwahrscheinlich Mischwein enthalten. Irenäus spricht an dieser Stelle von mehreren Bechern, weil im Verlauf des Ritus der Wein in einen zweiten, größeren Kelch umgegossen wurde und dabei mit Hilfe einer chemischen Reaktion über den Rand dieses zweiten Bechers überströmte[144].

Die Notiz über die Teilnahme von Frauen am Ritus läßt aber keineswegs die Annahme zu, daß die Frauen in der Funktion von Priesterinnen agierten, was Irenäus bezeichnenderweise dem Gnostiker auch nicht zum Vorwurf macht. Vielmehr assistierten sie nur dem Markus, der allein die Kultformel sprach und ihnen dafür den Kelch aus der Hand nahm. Von einem selbstverantwortlichen kultischen Agieren der Frauen kann also keine Rede sein.

Möglicherweise hatte die Assistenz der Frauen symbolische Gründe, die sich aus dem Text der dabei gesprochenen Kultformel erschließen lassen. In ihr benutzte Markus der Magier nämlich die Metapher vom Erdboden, in den der Same eingesenkt wird. In der Antike aber wurde die Frau nach einem weit verbreiteter Topos mit der Erde gleichgesetzt[145]. Diese Auffassung läßt sich auch in anderen gnostischen Systemen nachweisen[146]. Die Identifikation der

---

144 S.u. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 19–20.

145 Besonders deutlich spricht diesen Zusammenhang Platon aus, Menexenes 238a: „οὐ γὰρ γῇ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν". Dieselbe Vorstellung läßt sich allerdings auch bei anderen antiken Autoren belegen, vgl. A. DIETERICH, Mutter, 40–42: A. ABT, Apologie, 316–317; I. OPELT, Art. Erde, 1147–1148, 1161. Auch Philo von Alexandria griff diesen Topos unter ausdrücklicher Berufung auf die griechischen Dichter und Mythen auf, Aet (6) 57; (7) 66; (8) 69; Op (45) 133; ferner SpecLeg I (9) 105; III (6) 32–34.

146 Von dem Gnostiker Severus überliefert Epiphanius Haer. 45, 1, 5 (HOLL 200, 2–3), die Lehre, der niedere und schlechte Gott Jaldabaoth „habe sich mit der Erde wie mit einer Frau vereinigt", „τῇ γῇ μεμίχθαι ὥσπερ γυναικί", woraus der Wein entstanden sei, s.o. Anm. 66. Noch deutlicher spricht diese Auffassung die Schrift „Vom Ursprung der Welt" aus, NHC II 5, 109, 22–25 (LAYTON 54): „ⲁⲧⲥϩⲓⲙⲉ ⲟⲩⲁϩⲉ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲥⲁⲙⲟⲥ ⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲥϩⲓⲙⲉ ⲁⲡ̀ⲁⲡⲟ ⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲥⲁⲙⲟⲥ". „Die Frau folgte der Erde. Und die Hochzeit folgte der Frau. Die Erzeugung folgte der Hochzeit" (Übersetzung: H. M. SCHENKE, Ursprung, 255).

Frau mit der Erde leitete sich von Fruchtbarkeitsmythen her, die erzählten, wie der männlich vorgestellte Himmel das Land durch den Regen begattete. Auch das Aussäen des Samens auf den Acker konnte dementsprechend als eine Art Zeugungsakt aufgefaßt werden[147]. Eventuell knüpfte Markus der Magier daran mit den Saat-Metaphern seiner Formel an und beteiligte auch aus diesem Grund die Frauen an seinem Ritus.

Irenäus allerdings verstand, entsprechend seiner polemischen Tendenz, den Ritus der Weinvermehrung nur als hervorragendes Mittel, um die beteiligten Frauen zu beeindrucken und dann leichter verführen zu können[148]. Es muß daher letztlich fraglich bleiben, ob der Gnostiker seinen Ritus wirklich einzig und allein mit Frauen vorgenommen hat und dabei die beschriebene Fruchtbarkeitssymbolik im Sinn hatte, oder ob der Kirchenvater bloß den Ablauf der Zeremonie aus polemischen Gründen einseitig dargestellt hat und daher ausschließlich von Teilnehmerinnen berichtete.

Z. 15–16 (= 192, 10)
αὐτὰς εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστῶτος αὐτοῦ.

Der Segensspruch entsprich dem Segnen des Kelches im Ritus der Farbumwandlung[149].

Z. 17–24 (= 192, 11–15)
Καὶ τούτου γενομένου, αὐτὸς ἄλλο ποτήριον πολλῷ μεῖζον ἐκείνου οὗ ἡ ἐξηπατημένη ηὐχαρίστησε προσενεγκὼν καὶ μετακενώσας ἀπὸ τοῦ μικροτέρου τοῦ ὑπὸ τῆς γυναικὸς ηὐχαριστημένου εἰς τὸ ὑπ' αὐτοῦ κεκομισμένον ἐπιλέγων ἅμα οὕτως·

Hippolyt begründet das Hin- und Herschütten des Weines überzeugend durch die chemische Reaktion der Weinvermehrung, die dadurch in Gang gesetzt wurde[150].

Z. 25–26 (= 192, 15–16)
Ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος Χάρις

Markus der Magier wendet sich auch in seinem zweiten Ritus an die Charis, die er erneut als den obersten weibliche Äon im valentinianischen Pleroma „vor allen" charakterisiert, womit die übrigen Äonen gemeint sind[151].

---

147 Vgl. dazu: F. PFISTER, Art. Kultus, 2168; J. SCHMID, Art. Brautschaft, heilige, 532–534; vgl. ferner F. ALTHEIM, Terra Mater, 116.

148 Vgl. Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 19–20).

149 Vgl dazu die Diskussion dieses Kelchsegens im Kommenatar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 2).

150 Hippolyt betont, daß der Wein nur solange aufbrauste und über den Rand des Bechers floß, „solange die Flüssigkeit bewegt wurde", Ref. VI 40, 3 (MARCOVICH 257, 18).

151 Vgl. Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 80; 30, 92).

Der Gnostiker schreibt ihr dabei die gleichen Attribute wie dem ersten männlichen Äon zu, dessen Partnerin sie war. Der oberste männliche Äon, der Propater, wurde nämlich u.a. auch als „der Unsagbare" (ἄρρητος) bezeichnet[152].

Wie die Bedeutung und Funktion der Charis im gnostischen Lehrsystem von Markus dem Magier und seinen Anhängern zu verstehen ist, soll im folgenden Kapitel im Zusammenhang mit der zum Ritus der Weinumfärbung gehörenden Formel noch eingehend behandelt werden.

Z. 26–28 (= 192, 16–17)
πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς,

Die valentinianische Soteriologie bildet den Hintergrund für die Erwähnung des „inneren Menschen". Nach der Überzeugung der Valentinianer teilte sich die Menschheit in drei Klassen ein: Hyliker, Psychiker und Pneumatiker[153], d.h., alle Menschen sind gleichsam aus drei Elementen zusammengesetzt, wobei nicht jede Komponente auf alle Gruppen gleich verteilt ist. Das Hylische und das Psychische gehören einer tieferen Seinsstufe an und stammen vom Weltschöpfer, dem Demiurgen. Die Pneumatiker aber wurden von der gefallenen Sophia nach dem Bild der den Soter umgebenden Engel hervorgebracht und dann, unbemerkt vom Demiurgen, in einen Teil der psychischen Menschen hineingelegt[154]. Der Pneumatiker ist also nach valentinianischer Lehre im Psychiker wie unter einer Hülle verborgen. Der Psychiker aber ist wiederum von einer weiteren Schale umgeben, der Hyle. Die Hyliker, die ohne Pneuma-Anteil sind, sind unfähig zur Erlösung, die Psychiker zumindest bedingt, nur die Pneumatiker aber können in das Pleroma eingehen[155].

Diese Unterscheidungen setzt die Kultformel vermutlich voraus, wenn sie vom „inneren Menschen" spricht. Die Verwendung der Metapher „innerer Mensch" ist allerdings bei den verschiedenen Valentinianern nicht immer ganz eindeutig festgelegt[156]. Die Quelle des Hippolyt meinte damit den psychischen Menschen[157]. Irenäus dagegen verwendet auch Vorlagen, die unter dem „inne-

---

[152] Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 245, 438); vgl. auch I 14, 1 (207, 142); I 14, 5 (222, 265); I 15, 2 (236, 368), insbesondere I 15, 5 (247, 458; 250, 477).

[153] Vgl. dazu Adv. haer. I 5, 5–6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 86, 557–90, 586) und Ref. VI 34, 4–6 (MARCOVICH 247, 19–33); vgl. dazu H. STRUTWOLF, Gnosis, 104–132.

[154] Vgl. Adv. haer. I 5, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 88, 572–575).

[155] Adv. haer. I 7, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 100, 675–103, 694).

[156] Die Metapher läßt sich auch bei anderen Gnostikern belegen, beispielsweise den Naassenern, Ref. V 7, 36 (MARCOVICH 153, 199), und Basilides, Ref. VII 27, 6 (300, 30); zu ihrer Herkunft vgl. Ch. MARKSCHIES, Die platonische Metapher, 1–17.

[157] Ref. VI 34, 5 (MARCOVICH 247, 25–27): „οὗτός ἐστι κατ' αὐτοὺς ‚ὁ ἔσω ἄνθρωπος', ὁ ψυχικός, ἐν τῷ σώματι κατοικῶν τῷ χοϊκῷ...", und Exc. Thdot.

ren Menschen" den Pneumatiker verstanden[158]. Bei Markus ist die Bedeutung der Metapher nicht leicht zu ergründen. Er dürfte aber mit dem „inneren Menschen" wahrscheinlich den pneumatischen Teil im Gnostiker gemeint haben. Die Charis wurde nämlich nach Adv. haer. I 13, 3 nicht allen Menschen, sondern bloß den Pneumatikern verliehen, und sie sollte jeden pneumatischen Menschen mit dem himmlischen „Samen" vereinen, womit der ihm zukommende Engel gemeint sein dürfte[159]. Der „innere Mensch" ist daher mit den Pneumatikern als Samen-Trägern zu identifizieren.

Die zunehmende Charis dokumentierte sich nach außen durch eine sich vermehrende Gnosis, d.h. eine tiefere gnostische Erkenntnis. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Pneuma-Anlage im Menschen noch wächst und er in seiner Erkenntnis noch vervollkommnet werden kann[160].

Z. 28–30 (= 192, 18–193, 19)
ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν",

Markus der Magier kombinierte in diesem Teil seiner Formel zwei neutestamentliche Zitate, die den Menschen mit der Metapher „Erde" beschreiben. Mit dem „Senfkorn" spielte er auf das gleichnamige Gleichnis an[161]. Das Bild von der „guten Erde" aber läßt sich auch im Gleichnis vom Sämann belegen[162].

Mit dem Bild des „Samens" griff Markus eine in gnostischen Systemen weit verbreitete Metapher auf[163]. Auch die beiden genannten Gleichnisse fin-

---

51, 1 (CASEY 74/SAGNARD 164): „Ἄνθρωπος γοῦν ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ...".

158 Vgl. insbesondere Adv. haer. I 21, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 304, 938–939): „Λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικὸν..."; ferner II 19, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 188, 34); II 30, 7 (314, 158) und Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 304, 91–94): „...ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo, quasi corpus quidem ipsorum in creatura mundi relinquatur, anima vero proiciatur Demiurgo."

159 S.u. zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 31–32).

160 Adv. haer. I 6, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 92, 607–93, 610).

161 Mk 4, 31; Mt 13, 31; Lk 13, 19. Außerdem dürfte das Verb „säen" ebenfalls durch Mk 4, 30 bzw. Mt 13, 31 (nicht bei Lk) beeinflußt sein.

162 Mk 4, 8 par. Mt 13, 8; Lk 8, 8. Dem Text von Markus dem Magier steht insbesondere Lukas nahe, der mit Blick auf den Samen, der auf fruchtbaren Boden fällt, von „τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν" spricht.

163 Vgl. z.B. Ref. V 8, 29 (MARCOVICH 160, 154–156); Ref. V 12, 5 (174, 27); Ref. VII 21,3 (288, 10–12); Ref. X 14, 1 (391, 6). Dabei zeigt sich, vor allem bei Basilides, der Einfluß der stoischen Lehre des „λόγος σπερματικός", d.h. der Verteilung der feurigen Weltseele wie Samenkörner, auch auf die Lebewesen, vor allem die Menschen; dazu M. POHLENZ, Die Stoa, 78 und 219 sowie W. A. LÖHR, Basilides, 285 mit Anm. 5. Zahlreiche weitere Belege finden sich in den Textfunden aus Nag Hammadi, z.B. EV NHC I 3, 43, 14.

den sich in den Lehrüberlieferungen verschiedener gnostischer Gruppen zitiert, die die Kirchenväter referieren[164].

Wie ist nun die Samen-Metapher bei Markus zu interpretieren? Aus dem valentinianischen Kontext kann sie wohl nicht entschlüsselt werden: Bei den Valentinianern waren nämlich mit dem „Samen" zumeist die Pneumateile gemeint, die von der Sophia, unbemerkt vom Demiurgen, in Teile der Menschheit eingegeben wurden[165]. Markus aber verwendete die Metapher in einem anderen Sinn: Er verstand unter den „Samen" wahrscheinlich die Engel, die von der Charis dem Pneumatiker zugeführt wurden und sich mit ihm vereinten, wie sich aus folgenden Überlegungen ergibt:

Die Vereinigung mit dem Engel, der für jeden Pneumatiker im Pleroma vorausbestimmt ist, wird in der Formel in Adv. haer. I 13, 3 beschrieben, die aber zu dem ersten Ritus der Weinumfärbung gehört[166]. In dieser Kultformel ist u.a. vom „Samen des Lichtes" die Rede, womit offenbar der Engel umschrieben ist[167]. Auf diese Vorstellung vom Einswerden mit dem Engel könnte die vorliegende Formel zum zweiten Tranksakrament der Weinvermehrung bereits hinweisen, denn sie war in dem vorausgehenden Ritus der Weinumfärbung ja schon vollzogen.

Ein weiterer klarer Beleg für die Identifikation des „Samens" mit dem Engel läßt sich aus dem Referat der Lehrschrift des Markus in Adv. haer. I 14, 2 entnehmen. In jenem Textstück bezeichnete Markus der Magier die Äonen ausdrücklich als „Samen"[168]. Diese Äonen kennzeichnete er aber außerdem auch als die Engel, die Gott wie einen himmlischen Hofstaat umgeben[169].

Für die Identität des Senfkornsamens mit den Engeln spricht auch eine dritte Beobachtung: Die Initiative geht von der Charis aus, und sie überträgt erst den Samen auf die Erde. Es muß demnach mit dem Samen von Markus ein dem Pneumatiker noch zukommendes, entscheidenes Element gemeint sein,

---

164 Ref. V 8, 29 (MARCOVICH 160, 152); Ref. V 9, 6 (166, 29); Ref. VII 21,3 (288, 10–12); Exc. Thdot. 1, 3; (CASEY 40/SAGNARD 54); Ptolemäus Ep. 7, 10 (QUISPEL 68/69 bzw. Kommentar 100) = Epiph. Haer. 33 (HOLL 457, 19–219); EvThom Log. 20, NHC II 2, 36, 26–33 (LAYTON 60–63). Vgl. zur Interpretation der beiden Gleichnisse in der Gnosis P. v. GEMÜNDEN, Vegitationsmetaphorik, 388–389 und 390–395.

165 Adv. haer. I 5, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 89, 580–581); I 6, 4 (98, 656 und 100, 672–674); I 7, 1 (100, 675–676); I 7, 5 (112, 767–769); II 6, 3 (64, 55); Exc. Thdot. 53, 2 (CASEY 74–76/SAGNARD 168).

166 Vgl. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 den Abschnitt Nr. 3 „Gehören der Ritus der Farbumwandlung in Adv. haer. I 13, 2 und die Formel aus Adv. haer. I 13, 3 zusammen?"

167 S.u. zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 37).

168 S.u. zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 171–173).

169 Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 168–170).

das er nicht schon wie seine Pneumaanlage in sich trug, was auf den Engel zutreffen würde[170].

Darüber hinaus kombinierte Markus in seiner rituellen Formel nicht nur neutestamentliche Parallelen, sondern er ließ sich möglicherweise auch von der Metaphorik jüdischer Weisheitsspekulationen inspirieren. Die Verbreitung der Weisheit wurde nämlich von Philo von Alexandria immer wieder mit dem Aussäen von himmlischen Samen verglichen. Der Mensch, bzw. die menschliche Seele, stellte sich Philo dabei als das Land vor, in das der Same eingesenkt wurde. Zu diesem Topos gehörte auch die Formulierung, daß der Mensch eine „gute Erde" sein solle, die reichlich Ertrag in der Weisheit erbringe[171]. Dieselben Metaphern finden sich auch bei Markus, der ebenfalls von der „guten Erde" (ἀγαθὴν γῆν) redet und sich damit zugleich an neutestamentliche Formulierungen anlehnen konnte. Dabei werden die sich kreuzenden Einflüsse neutestamentlicher Texte und jüdischer Weisheitspekulation deutlich.

Abschließend läßt sich bemerken, daß die Gottesdienstteilnehmer die Assoziation der Samen-Metaphorik mit der Kelchsymbolik wohl problemlos verstanden haben: Das Bild des Aufkeimens des Samens in der entsprechenden guten Erde entsprach dem überfließenden Kelch. Gemeint war damit das Anwachsen der gnostischen Erkenntnis, die gleichsam überströmend aus kleinen Anfängen zu großem Wissen anwuchs.

Z. 31–33 (= 193, 19–20)
καὶ τοιαῦτά τινα εἰπὼν καὶ ἐξοιστρήσας τὴν ταλαίπωραν, θαυματοποιὸς ἀνεφάνη,

Irenäus stellt Markus noch einmal als einen betrügerischen Zauberer hin, der das Überfließen des Weines als Demonstration seiner angeblichen Fähigkeit, Wunder zu tun, mißbrauchte. Er folgt damit den polemischen Vorwürfen des von ihm in Adv. haer. I 15, 6 zitierten Spottgedichtes, die er bereits in Adv. haer. I 13, 1 aufgegriffen hatte[172].

Irenäus verstand den Ritus also vornehmlich als bloßes Schauwunder des Markus, der mit Hilfe von Manipulationen schlichte Gemüter zu beeindrukken suchte. Dieser Interpretation entsprechend, berichtet er auch nicht ausdrücklich davon, daß der Kelch nach dem Überfließen von den Teilnehmern

---

[170] Der Engel wurde auch nach der in Adv. haer. I 13, 3 von Irenäus wiedergegebenen kultischen Formel dem Pneumatiker erst als Bräutigam hinzugeführt, s.u. zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 35–195, 36.

[171] Vgl. insbesondere Cher (13–14) 45–50; Som II (25) 170; SpecLeg II (7) 29; ferner auch All I (9) 21–(11) 28; Quaest in Gn III 10; IV 28; IV 189; s. dazu auch S. SCHULZ, Art. „σπέρμα-σπόριμος", 543.

[172] In Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 495) wurde Markus der Magier als einer bezeichnet, „der Wunder zeigt denen, die von dir irregeführt werden", „σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις".

des Gottesdienstes ausgetrunken wurde. Diese Angaben des Irenäus sind mit einiger Vorsicht aufzunehmen, denn ein solcher, für das Verständnis der Kulthandlung außerordentlich wichtiger Abschluß, läßt sich aus verschiedenen Gründen als wahrscheinlich annehmen. Schon der Wortlaut der Formel legt nahe, daß der überfließende Kelch mit der Zunahme der Gnosis im Gnostiker in engem Zusammenhang steht und daß dieser durch Trinken des Kelches symbolisiert wurde. Darüber hinaus zeigt Irenäus auch bei dem Ritus der Weinumfärbung dasselbe tendenziöse Schema, denn er läßt auch bei diesem ersten Sakrament das Trinken des Weines weg und berichtet nur von der Sehnsucht danach[173]. Blickt man über den unmittelbaren Kontext von Adv. haer. I 13, 2 hinaus, so ergibt sich ein weiterer Anhaltspunkt: Irenäus wußte sehr wohl, daß die Gnostiker den Wein gemeinsam tranken. In Adv. haer. I 13, 6 teilt er nämlich mit, daß die Markosier sich auf einen Trank berufen hatten, der ihnen ihre „Größe der Erkenntnis" verleihe[174]. Außerdem stellt auch Hippolyt das Ritual des überfließenden Weinkelches als einen Trankritus dar, wobei allerdings unklar bleibt, ob er wirklich in diesem Punkt über neue, über Irenäus hinausgehende Informationen verfügte[175].

Man kann also feststellen, daß es sich bei dem Ritus, schon wegen des gemeinsamen Trinkens, nicht nur um die Vorführung eines „Wunders" gehandelt haben dürfte, mit dessen Hilfe Markus seine Anhänger beeindrucken und an sich binden wollte, sondern um eine rituelle Handlung, die die wachsende gnostische Erkenntnis an alle Teilnehmer vermitteln sollte, was das gemeinsame Trinken wohl symbolisierte.

Z. 33–36 (= 193, 20–22)
τοῦ μεγάλου πληρωθέντος ἐκ τοῦ μικροῦ ποτηρίου, ὥστε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ.

Der große Kelch, in den Markus den Inhalt des kleineren umfüllte, floß höchstwahrscheinlich aufgrund einer chemischen Reaktion über, die das Volumen des Weines vergrößerte[176]. Es dürfte sich um einen Kohlendioxid freisetzenden Prozeß gehandelt haben. Als auslösendes Reagenz diente wahrscheinlich das Salz Natriumcarbonat bzw. Soda. Beide Substanzen kommen z.B. in Kleinasien und Ägypten natürlich vor, wurden dort in der Antike abgebaut und fanden etwa beim Färben von Stoffen Verwen-

---

173 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 7.

174 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 101–102.

175 S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 30–31.

176 Das hob Hippolyt hervor, Ref. VI 40, 3–4 (MARCOVICH 257, 11–258, 21). Über den von Markus dem Magier in diesem Ritus verwendeten Wirkstoff teilt Hippolyts nichts Genaues mit, weil er dazu auf eine andere, uns nicht überlieferte Passage seines Werkes verweist. Er hebt nur hervor, daß der mit Wasser vermischte Wein der Auslöser der Reaktion war, Ref. VI 40, 3 (MARCOVICH 257, 11–17).

dung[177]. Vermischt mit Säuren kommt es bei Soda zum Aufschäumen der Flüssigkeit[178]; Wein aber enthält eine schwache, organische Säure. Die Reaktion des Aufschäumenlassens einer Flüssigkeit mit Hilfe von Soda und Essig war auch noch im Mittelalter bekannt. Sie findet sich bei Hrabanus Maurus beschrieben[179]. Die Wirkung der Reaktion muß man sich wohl ähnlich einer geschüttelten Brauseflasche vorstellen, wobei Markus das Aufschäumen und Sprudeln durch mehrmaliges Umgießen von einem kleineren Becher in einen größeren erst erzeugte.

Z. 37–39 (= 193, 22–23)
Καὶ ἄλλα τινὰ τούτοις παραπλήσια ποιῶν ἐξηπάτησε πολλοὺς καὶ ἀπαγήοχεν ὀπίσω αὐτοῦ.

Der Schlußsatz betont erneut den großen Erfolg, den die Markosier durch ihre Missionstätigkeit erzielten. Irenäus konnte sich die Ausbreitung der Gnostikergruppe allein durch ihre Scharlatanerie erklären, d.h., durch vorgetäuschte Wunder binde Markus der Magier seine Anhänger an sich, und sie folgten nun ihm und nicht mehr der Mehrheitskirche.

Adv. haer. I 13, 3

Text und Übersetzung

1 Εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ καὶ ὅσας ἀξίας ἡγεῖται<γενέσθαι> μετόχους τῆς 5 χάριτος αὐτοῦ προφητεύειν ποιεῖ. Μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται καὶ τούτων τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας, ἃς πολλάκις ὑπάγεσθαι πει- 10 ρώμενος, κολακεύων φησὶν αὐταῖς· „Μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς Χάριτος, ἐπειδὴ ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων τὸν Ἄγγελόν σου διὰ παντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

Es ist aber wahrscheinlich, daß er auch einen Dämon als Beistand hat, durch den er selbst zu weissagen scheint und (die Frauen) weissagen läßt, die er für würdig hält, Teilhaberinnen seiner Gnade zu werden. Am meisten beschäftigt er sich nämlich mit Frauen, und zwar unter diesen mit den nach der Mode und in Purpur gekleideten und mit den besonders reichen, die er oft zu verführen sucht und denen er schmeichelnd sagt: „Mitteilen will ich dir von meiner Gnade, weil der Vater des Alls deinen Engel ständig vor seinem Angesicht sieht.

---

177 Vgl. dazu R. J. FORBES, Studies, 174–176.

178 Anon., Art. Natriumverbindungen, 290: „Bei der Umsetzung mit Säuren entweicht Kohlendioxydgas unter Aufbrausen.“ Natriumcarbonat dient heute als Limonadenpulver; ferner Anon., Art. Soda, 765–766 und Anon., Art. Soda, 524.

179 Rabanus Maurus, De universo, PL 111, 461. Rabanus erwähnt Essig als Auslöser des Aufschäumens; dazu Th. HOPFNER, Offenbarungszauber II 2 §263, 128.

Ὁ δὲ τόπος τοῦ Μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι· δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἓν καταστῆναι.	Der Ort der Größe aber ist in uns. Wir müssen zu dem Einen werden.
Λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν Χάριν.	Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade.
Εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ.	Bereite dich vor wie eine Braut, die auf ihren Bräutigam wartet, damit du sein wirst, was ich (bin), und ich, was du (bist).
Καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός.	Laß den Samen des Lichtes sich in dein Brautgemach niederlassen.
Λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ.	Empfange von mir den Bräutigam, nimm ihn und werde aufgenommen in ihm.
Ἰδοὺ ἡ Χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ· ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον."	Siehe, die Gnade ist auf dich herabgekommen. Öffne deinen Mund und weissage!
Τῆς δὲ γυναικὸς ἀποκρινομένης· „Οὐ προεφήτευσα πώποτε καὶ οὐκ οἶδα προφητεύειν", ἐπικλήσεις τινὰς ποιούμενος ἐκ δευτέρου εἰς κατάπληξιν τῆς ἀπατωμένης φησὶν αὐτῇ. „Ἄνοιξον τὸ στόμα σου <καὶ> λάλησον ὅ τι δήποτε καὶ προφητεύσεις."	Wenn die Frau aber antwortet: „Ich habe niemals geweissagt und verstehe auch nicht zu weissagen", macht er zum zweiten Mal einige Anrufungen und sagt ihr zur Verwirrung der Getäuschten: „Öffne deinen Mund <und> sprich, was auch immer (es ist), und du wirst weissagen."
Ἡ δὲ χαυνωθεῖσα καὶ κεφωθεῖσα ὑπὸ τῶν προειρημένων, διαθερμαθεῖσα τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς προσδοκίας τοῦ μέλλειν αὐτὴν προφητεύειν, τῆς καρδίας πλέον τοῦ δέοντος παλλούσης, ἀποτολμᾷ καὶ λαλεῖ ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμμένη πνεύματος, καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη περὶ τῶν τοιούτων, ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχὴ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη.	Die aber wurde weich und wurde leicht von dem zuvor Gesagten eingefangen, und während sie sich in ihrer Seele durch die Erwartung erhitzte, daß sie weissagen werde, und ihr Herz mehr als nötig pocht, erdreistet sie sich, schwatzt dummes Zeug, alles aufs Geratewohl, leer und frech, weil sie von einem leeren Geist erhitzt ist, wie der, der bedeutender als wir ist, über so etwas gesagt hat: Etwas Freches und Unverschämtes ist eine Seele, die von leerer Luft erhitzt wird.
Καὶ ἀπὸ τούτου λοιπὸν προφήτιδα ἑαυτὴν ὑπολαμβάνει καὶ εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ μεταδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ· καὶ ἀμείβεσθαι αὐτὸν πειρᾶται, οὐ μόνον κατὰ τὴν τῶν ὑπαρχόντων δόσιν, ὅθεν καὶ χρημάτων πλῆθος πολὺ συνενήνοχεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν, κατὰ πάντα ἑνοῦσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν.	Und von da an hält sie sich dann für eine Prophetin und sie dankt Markus, der ihr an seiner eigenen Charis Anteil gab. Und sie versucht es ihm zu vergelten, nicht nur im Hinblick auf die Spende ihres Vermögens, wodurch er auch einen großen Geldbetrag zusammengerafft hat, sondern auch im Hinblick auf die Vereinigung ihres Körpers in dem Wunsch, mit ihm ganz vereint zu werden, um mit ihm zusammen in das Eine zurückzukehren.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Die Überlieferung im dritten Abschnitt des 13. Kapitels zählt wahrscheinlich zu den interessantesten Teilen des gesamten Markosier-Berichtes. In dieser

Passage setzt sich Irenäus nämlich mit den Weissagungen der Markosier auseinander und er zitiert die Kultformel für die Weitergabe der prophetischen Befähigung, die uns einen aufschlußreichen Einblick in die religiöse Vorstellungswelt und das Selbstverständnis dieser Gnostikergruppe gewährt, wie er bei anderen gnostischen Gemeinschaften aufgrund der unzureichenden Quellenlage kaum möglich ist.

Die redaktionelle Umgestaltung des Materials durch den Kirchenvater ist allerdings in diesem Kapitelteil besonders tiefgreifend und folgenreich. Auch seine polemischen Absichten treten deutlich hervor und überdecken die historischen Fakten teils fast bis zu deren Unkenntlichkeit.

- Die Prophetie des Markus und die seiner Anhänger erklärt Irenäus sich durch die Mithilfe eines dem Gnostiker dienstbaren und ergebenen Dämons, eines Parhedros, der in die Prophetinnen einführe und durch deren Mund rede. Dieser Geist bildet einen neuen Gesichtspunkt innerhalb der irenäischen Polemik, der letztlich aber wiederum aus der Erwähnung des Engels Asasel in dem Spottgedicht abgeleitet sein dürfte.
- Außerdem wiederholt Irenäus seine Unterstellung, daß Markus Frauen verführe, setzt allerdings als neuen Aspekt hinzu, daß er sich für die Vermittlung der Gabe der Prophetie überdies noch reichlich bezahlen lasse.
- Die von ihm zitierte Kultformel, die wahrscheinlich, wie bereits im Kommentar zum vorhergehenden Abschnitt dargelegt, zum Ritus der Weinumfärbung gehörte, versteht er als verführerische Komplimente des Markus an die zu seinem Kreis gehörenden Frauen. Bei seiner Interpretation fühlte er sich durch die erotische Metaphorik der Formel bestätigt.
- Den Inhalt der Weissagungen beschrieb der Kirchenvater als sinnloses Gerede und Assoziation von spontanen Einfällen, hervorgerufen durch die Suggestivkraft der Fragen des Gnostikers und die Hilfe seines Parhedros.

Diese Anschuldigungen entbehren nicht gänzlich jeder Grundlage in der historischen Realität. Es scheint vielmehr Anknüpfungspunkte im Verhalten, Auftreten und im Kultus von Markus dem Magier und seiner Gemeinde gegeben zu haben, die Irenäus kannte und zumeist in seinem Sinne uminterpretierte:

- Irenäus hatte die Kultformel der Markosier wohl in schriftlicher Form vorliegen,

- er wußte davon, daß das Bedürfnis nach Prophetie in dieser Gnostikergruppe blühte und zitierte in diesem Zusammenhang einen ihm wohl als besonders treffend erscheinenden Vers aus dem Spottgedicht.
- Auffällig ist auch seine genaue Beschreibung von Herzklopfen und Schweißausbrüchen als derjenigen körperlichen Symptome, die während solch einer prophetischen Rede auftraten. Weiterhin berichtet er, daß deren Inhalt aus spontanen, sinnlosen Einfällen bestand, zu denen Markus der Magier geradezu suggestiv aufgefordert habe. Er könnte auch diese Informationen aus dem heute verlorenen Teil des Gedichtes entnommen haben.
- Möglicherweise hatte Irenäus von Geldspenden reicher Frauen zur Unterstützung des Markus erfahren und benutzte seine Kenntnis dieser Transaktionen für seine Behauptung, der Gnostiker nehme Bezahlung für die Übermittlung seiner prophetischen Begabung.

Kommentar

Z. 1–5 (= 193, 24–194, 27)

Εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ καὶ ὅσας ἀξίας ἡγεῖται<γενέσθαι> μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ προφητεύειν ποιεῖ.

Irenäus will offenbar in dem nun kommentierten Abschnitt einen entscheidenden argumentativen Schlag gegen Markus den Magier führen, indem er dem Gnostiker einen ihm unterworfenen Dämon zuschrieb, einen „Parhedros", den er als dienstbaren Geist zu seiner Verfügung hatte. Dieser Geist half seiner Meinung nach dem gnostischen „Magier" auch bei seinen Weissagungen und denjenigen seiner Anhänger. Das ist wohl so aufzufassen, daß der Dämon auch in andere Markosier einfuhr und sie so in prophezeiende Medien seiner Einflüsterungen verwandelte.

Dieses Bild des Gnostikers ist auf dem Hintergrund der antiken Überzeugung entworfen, daß einem Zauberer seine Macht durch einen solchen dämonischen Beistand und Diener verliehen wurde. Diese Vorstellung war in der antiken Magie in der Tat weit verbreitet. Sie läßt sich z.B. in den Zauberpapyri nachweisen, die diverse Anweisungen enthalten, wie ein Mensch einen solchen Geist für sich gewinnen könne[180]. Der hilfreiche Geist konnte seinem

[180] Z.B. PGrM I, der aus drei Zauberanweisungen zur Erlangung eines Parhedros besteht, 1–42; 43–195 und 263–347. Weitere Beispiele für den magischen Zwang, der auf Parhedros-Dämonen ausgeübt werden sollte, enthalten PGrM IV 2083–2085 und XIa 1–40. Die bevorzugten Parhedroi waren die Seelen gewaltsam gestorbener Toter. Dazu vgl. K. PREISENDANZ, Art. Parhedros, 1428–1453; C. COLPE, Art. Geister, insbesondere 621–622; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber II, 1 §135–137, 69–70 und Bd. II 2, §367, 160; A. D. NOCK, Greek magical Papyri, 190–191; weiteres religionswissenschaftliches Vergleichsmaterial bei M. ELIADE, Schamanismus, 96–97.

Herrn allerlei Vorteile verschaffen, die in einem Papyrus anschaulich aufgelistet werden. Von einem weiblichen Dämon heißt es dort[181]:

ἀπὸ δὲ ἐκείνης τῆς ὥρας ἕξεις μ[εγά-
λ]ων ἀγαθῶν δωρεάν· πάντα γ[άρ σ]οι,
ὅσα τῇ ψυχῇ ἐνθυμῇ, δι' αὐτῆς κα-
ταπραχθήσ<ετα>ι, [καὶ] τάδε σοι φυ-
λάξει καὶ ὡς μ[άλιστα] νοήσει σοι,
ὅτι ποτ' ἄν τις ἐνθυμῆται κατά σου.
[αὐτὴ γ]ὰρ πάντα ἐρεῖ σοι καὶ οὐδέ-
ποτέ σε καταλείψει.

Von jener Stunde an wirst du das Geschenk großer Wohltaten erhalten; denn alles, was dein Herz nur begehrt, wird durch sie erfüllt werden, und sie wird es dir bewahren und vor allem wird sie für dich bemerken, was jemand etwa gegen dich im Schilde führt. Denn Alles wird sie dir sagen und wird dich niemals verlassen.[182]

Die Macht über die Geister und das Wissen um die Hilfsmittel, die nötig sind, um sie sich zu verschaffen, galten als charakteristische Fähigkeiten der Zauberer[183]. Die Dämonen stellte man sich im Luftraum über der Erde angesiedelt vor. Von dort aus konnten sie vor Unglück schützen, aber auch, etwa zur Orakelerteilung, herabgeholt werden[184]. Der „Parhedros" verriet seinem menschlichen Gebieter auch allerlei Geheimnisse, wie im obigen Zitat bereits im Hinblick auf eventuelle Intrigen persönlicher Gegner angedeutet wurde[185]. Auf seine Bedeutung für die Mantik, die auch Irenäus dieser Art von Geistern unterstellte, soll daher noch genauer eingegangen werden (s.u. zu Z. 12–14).

Irenäus identifizierte mit diesem dienstbaren Geist des Markus wohl den Engel, mit dem sich jeder Markosier vereinte, wie es die von ihm in Adv. haer. I 13, 3 wiedergegebene Kultformel beschreibt. Auch die irenäische Formulierung, daß diese Gnostiker bei ihren Prophezeiungen „Teilhaberinnen seiner Gnade" (Z. 4–5) seien, spielt wahrscheinlich auf den Anfang der Formel an.

Außerdem läßt sich aus seiner Darstellung erschließen, daß Markus der Magier die Gnade und damit die Gabe weissagender Rede nicht an jeden be-

---

181 PGrM XIa 24–26 (PREISENDANZ 55).

182 Übersetzung: PREISENDANZ 55.

183 Die Zauberer nutzten zu diesem Hauptziel diverse Beschwörungsformeln, PFISTER, Art. Kultus, vor allem 2161–2166 und ders., Art. Epode, 323–344.

184 Vgl. Plutarch, Moralia 944 D (CHERNISS/HELMBOLD 210): „Οὐκ ἀεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ' αὐτῆς οἱ δαίμονες ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν κολαστάί τε γίγνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν." Zur Erdatmosphäre als Aufenthaltsort der Dämonen vgl. ferner W. FOERSTER, Art. ἀήρ, 165 sowie F. PFEFFER, Studien, 96–97.

185 Der Dienstgeist hatte auch nach PGrM I 1–42 vor allem Wahrsagungen auszuführen, wo es gleich am Beginn in I 1 (PREISENDANZ 2–3) heißt: „παρεδρικῶς προσ[γίνεται δαί]μων, ὃς τὰ πάντα μηνύσει σοι ῥητῶς...". „Nach Art eines Beisitzers wird ein Geist gewonnen, der dir alles ausdrücklich künden wird...". Auch das Daimonion, das Sokrates sich selbst zugeschrieben hatte, wurde beispielsweise in der Antike als solch ein Geist aufgefaßt, dem auch Orakelkräfte nachgesagt wurden, Thg. 128 d; vgl. dazu Th. HOPFNER, Offenbarungszauber I, §117, 27–30; D. E. AUNE, Prophecy, 46 und 354 Anm. 121.

liebigen Besucher seines Gottesdienstes weitergab. Es existierte vielmehr eine Gruppe von ihm Auserwählter, die er allein dazu für „würdig" hielt. Bei ihnen handelte es sich wahrscheinlich um die Pneumatiker, für die allein nach valentinianischer Lehre ein Engel im Pleroma bereitstand (s.u. zu Z. 12–14).

Z. 5–10 (= 194, 27–30)
Μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται καὶ τούτων τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας, ἃς πολλάκις ὑπάγεσθαι πειρώμενος, κολακεύων φησὶν αὐταῖς·

Will man Irenäus glauben, so feierte Markus seinen Ritus „am meisten" mit Frauen. Schon in Adv. haer. I 13, 2 hatte der Kirchenvater suggeriert, daß es ein Spezifikum dieses Gnostikers gewesen sei, sich nur mit weiblichen Anhängern zu umgeben[186]. Dieser Tendenz entsprechend, deutete er auch den Wortlaut der Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 als verführerische Schmeichelei, die sich als fromme Rede tarne (s.u. im Kommentar zu Z. 56–59). Dazu kommt noch als ein weiterer Aspekt seine Behauptung, daß Markus der Magier sich vor allem für die wohlhabenden Frauen interessiere, um anschließend auch noch an ihr Vermögen kommen zu können. Der Wohlstand solcher Markosierinnen dokumentierte sich gegenüber ihrer Umwelt in ihrer purpurfarbenen Kleidung, denn Purpur war in der Antike ein besonders teurer Luxusfarbstoff[187]. Purpurgewänder waren darüber hinaus nur den höheren sozialen Schichten und insbesondere dem Kaiserhaus vorbehalten[188]. Allein diese reichen Markosierinnen übernahmen daher angeblich die Rolle der Prophetinnen als „würdige" Empfängerinnen der versprochenen „Gnade", wie Irenäus sarkastisch anmerkt. Die Geldgier des Gnostikers bildet einen zentralen Gesichtspunkt der irenäischen Polemik, der am Ende dieses Abschnittes zu I 13, 3 (Z. 50–55) noch ausführlicher zur Sprache kommen wird[189].

---

186 Vgl. den Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 9–10 und 193, 19–20), ferner auch zu Adv. haer. I 13, 1 (189, 4).

187 Vgl. dazu A. NEUBURGER, Technik, 190–192; A. SCHMIDT, Drogen, 103 Anm. 1 und K. SCHNEIDER, Art. purpura, 2000–2020. Insbesondere doppelt gefärbter Purpur war sehr teuer. Es gab allerdings auch von der jeweiligen Modefarbe abhängige Preisschwankungen. Zu dem enorm hohen Wert von Purpurgewändern; vgl. die Angaben von Plinius in Nat. IX 137 (DE SAINT-DENIS 81), der für doppelt gefärbten Purpur 1000 Denare veranschlagte.

188 Gegen die modischen Purpurgewänder der Reichen, Lk 16, 19, versuchten verschiedene Kaiser mit Verboten vorzugehen, die aber wohl niemals eine durchgreifende Wirkung hatten, K. SCHNEIDER, Art. purpura, 2012. Wohl zu Lebzeiten von Markus dem Magier versteigerte Kaiser Mark Aurel kaiserlichen Besitz, darunter Seidenroben für Damen, um die Staatsfinanzen aufzubessern, Historia Augusta, Marcus Aurelius 17, 4 (HOHL 62, 17). Da die Seide in kaiserlichem Purpur gefärbt gewesen sein dürfte, setzt die Auktion wohl ein stillschweigendes Einverständnis des Herrschers mit der allgemeinen Mode voraus. Die von Irenäus erwähnten Purpurkleider sind darum wohl etwas übertrieben, aber keineswegs unmöglich.

189 S.u. zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 53–56.

Z. 11–12 (= 194, 30–31)
„Μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς Χάριτος,

Mit diesen Worten beginnt die Kultformel. An ihrem Anfang schreibt der Gnostiker sich selbst eine spezielle „Gnade" zu. Über diese „Gnade" konnte er, so ist impliziert, verfügen und wollte sie nun an bestimmte Mitglieder seiner Gruppe weitergeben. Die „Χάρις" stellten sich die Valentinianer personifiziert vor und ordneten sie als obersten weiblichen Äon in die Struktur ihres Pleromas ein, den diese Gnostiker mit verschiedenen Namen nicht nur als „Charis", sondern auch als „Sige" und „Ennoia" bezeichneten[190]. Innerhalb der gnostischen Glaubensvorstellungen von Markus dem Magier kam diesem Äon eine besonders große Bedeutung zu. Er fühlte sich offenbar von der göttlichen Charis erfüllt[191] und konnte sie, wie er sich im folgenden ausdrückte, „von mir und durch mich" an andere Menschen weitergeben. Auch sein gesamtes Lehrsystem führte er auf Offenbarungen dieses weiblichen Äons zurück, durch den er Dinge erfuhr, „die sie keinem jemals weder unter den Göttern noch den Menschen offenbarte"[192]. Für die Charis verwendete er in seiner Lehrschrift allerdings eine andere synonyme Bezeichnung: „Sige".

Bezieht man diese Formel auf den bereits untersuchten Ritus der Weinumfärbung, so konnte der Gnostiker die Charis sogar „aus den (Regionen) über allem"[193] herabholen, weil er mit der Rotfärbung des Weines ein mit ihr in Sympathie stehendes Mittel besaß. In dieser räumlichen Distanz „über allem" ist ein hypostasiertes Verständnis der Charis vorausgesetzt, die in fernen himmlischen Regionen ihren Ursprung hatte. Die Vereinigung mit diesem Äon konnte er dann mittels eben jener Zeremonie auch den ausgewählten Mitgliedern seiner Gruppe ermöglichen. Die Wirkung dieses Eins-Werdens war die Gabe der Prophetie.

---

190 Vgl. dazu Irenäus Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 79–80): „συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι"; I 9, 2 (141, 1012); Epiphanius Haer. 31, 5, 4 (HOLL 390, 13–391, 1): „...ἐκείνη, ἥν τινες Ἔννοιαν ἔφασεαν, ἕτεροι Χάριν..."; vgl. dazu H. G. CONZELMANN, W. ZIMMERLI, Art. χάρις-ἄχάριστος, 392 und A. SCHINDLER, Art. Gnade 382–386 mit weiteren Belegen; ferner J. HELDERMAN, Evangelium Veritatis, 4060–4061. — Im EvPhil Log. 31, NHC II 3, 59, 2–6, wird die „Schwangerschaft durch die Gnade, die unter uns ist", erwähnt. Die prophetische Begabung durch die Schwängerung der Seele lehrte auch Markus der Magier, Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 132–133), s.u. im Kommentar zu Z. 19–20. Trotzdem bleiben deutliche Divergenzen zu diesem Logion des EvPhil, denn die Markosier kannten anscheinend weder einen heiligen Kuß, durch den die „Vollkommenen" schwanger werden, noch erwähnt das EvPhil an dieser Stelle die Hochzeit mit einem Engel, die in der bei Irenäus überlieferten markosischen Formel einen breiten Raum einnimmt.

191 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16).

192 Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 138).

193 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 4–5).

Z. 12–14 (= 194, 31–32)
ἐπειδὴ ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων τὸν Ἄγγελόν σου διὰ παντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

Am Anfang seiner Formel versuchte Markus der Magier offensichtlich klarzustellen, warum sich die Charis gerade mit diesen auserwählten Menschen vereine. Diese naheliegende, in der Formel implizierte Frage beantwortete er seinen Anhängern mit Hilfe der Vorstellung von einem Engel, der angeblich für jeden einzelnen Pneumatiker im Pleroma bereitstand.

Dem Einswerden mit diesem Engel kam insbesondere in der valentinianischen Soteriologie eine fundamentale Bedeutung zu, auf die nun zunächst eingegangen werden soll. Diese valentinianische Lehre besteht im wesentlichen aus folgenden zwei Grundüberzeugungen:

a) Jeder Pneumatiker hat einen himmlischen Doppelgänger, einen Engel, durch den er einst erzeugt wurde.
b) Die Erlösung der Pneumatiker ist das Eins-Werden mit diesem Engel. Nur in dieser Einheit ist eine Rückkehr ins Pleroma möglich.

Im einzelnen werden diese beiden Grundüberzeugungen im Referat des Irenäus, das auf den Valentinianer Ptolemäus zurückgeht, folgendermaßen entwickelt und dargelegt[194]:

Der Soter steigt herab, um die Sophia-Achamoth, die aus dem Pleroma der Äonen abgefallen ist und daher leidet, von ihrem Kummer zu befreien. Diese Erlösung beschrieben die Valentinianer in mythologischen Bildern: Der Soter trennte die negativen Leidenschaften von der Sophia ab und verwandelte diese sodann in Materie. Dabei aber war er seinerseits von ihn begleitenden Engeln umgeben, den schon erwähnten himmlischen Doppelgängern der Gnostiker. Die abgefallene Sophia erblickte diese Engel, wurde schwanger und brachte von ihnen „pneumatische Leibesfrucht" nach ihrem Bild hervor[195]. Die von ihr geborenen Kinder sind von der pneumatischen Substanz ihrer Mutter und

---

[194] Die in der Formel vorausgesetzte Entstehung der pneumatischen Menschen scheint in der Tat der irenäischen Variante des valentinianischen Lehrsystems (System A) näherzustehen als der von Hippolyt in seiner Refutatio überlieferten Fassung (System B). Für diese These scheint die Stellung der Engel zu sprechen, die nach Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 168–170) ausdrücklich mit den Äonen des Pleromas gleichgesetzt werden. Laut Adv. haer. I 2, 6 brachten nämlich alle Äonen zusammen nicht nur den Erlöser hervor, sondern auch die Engel als seine angemessenen Begleiter (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 48, 243–244). Diese ihn umgebende Engelschar kam demnach wie bei Markus aus dem Pleroma. Die Vorlage des Hippolyt aber lokalisierte die Entstehung der Engel außerhalb des Pleromas, als gemeinsames Werk des Soter und der Sophia, Ref. VI 34, 3–4 (MARCOVICH 246, 15–18). Sie verharren zunächst bei der Sophia „im Jerusalem, das oben, das in den Himmeln ist", und werden danach in die Seelen „hineingesät"; vgl. F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 158 und 183 und H. STRUTWOLF, Gnosis, 111.

[195] Adv. haer. I 4, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 72, 436–75, 467) = Exc. Thdot. 44.

werden unbemerkt von dem Demiurgen, dem Weltschöpfer, bei der Geburt in einen Teil der Menschheit eingegeben. Auf diesem Wege entstehen die sogenannten „Pneumatiker"[196]. Ihre Erlösung stellt die Rückkehr in die ursprüngliche Einheit mit dem Engel dar, nach dessen Bild die pneumatischen Menschen einst hervorgebracht wurden[197]. Im Prozeß dieser Vereinigung der Pneumatiker mit ihren Engeln hatte die Charis für Markus eine nun noch darzulegende, zentrale Mittlerfunktion inne.

Deshalb ist die Eingangsfrage zu wiederholen: Warum waren nur bestimmte Menschen gleichsam prädestiniert für die Gabe der Charis? Markus der Magier erklärte sich diese Unterschiede innerhalb der Menschheit offenbar unter Berücksichtigung der oben skizzierten Soteriologie der valentinianischen Gnosis durch die verschiedenen Arten der Beziehung zwischen dem obersten Gott, d.h. dem Propater, seinen Engeln und einigen, keineswegs aber allen Menschen. Deutlich werden die von ihm angenommenen Unterschiede durch folgende Beobachtungen:

1) Markus feierte seinen Ritus offenbar nur mit den Pneumatikern, weil nur ihnen ein Engel als himmlischer Doppelgänger überhaupt zur Seite gestellt war. Die Pneumatiker sind daher seine einzigen „würdigen" Teilnehmer, was Irenäus in Z. 4 betont[198].

2) Die Engel betrachtete Markus als himmlische Wesen, die nahe bei dem obersten Gott, dem Vater, sind und sich um seinen Thron versammeln[199]. Einige von ihnen zeichnete Gott unter diesen himmlischen Engelscharen besonders aus[200], indem er sie ständig (διὰ παντός) in der Menge anblickte. Nur diese Engel konnten mit ihrem jeweiligen irdischen Pendant vereint werden[201]. Markus der Magier erkannte wohl aufgrund seiner prophetischen Begabung,

---

196 Adv. haer. I 5, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 88, 569–89, 579) = Exc. Thdot. 53.

197 Adv. haer. I 7, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 101, 681–102, 684) = Exc. Thdot. 64.

198 Das bedeutet aber nicht, daß keine „Psychiker" bei seinen Kultversammlungen zugegen sein durften, s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 59–198, 63 und 199, 70–74).

199 Die Engel entsprechen einem in den Himmel projezierten Hofstaat eines orientalischen Potentaten, vgl. Jes 6, 2; I Reg 22, 19; Hi 1, 6; M. DIBELIUS, Art. Archonten, 631–633 mit weiteren Belegen und ders., Geisterwelt, 186–187, 237.

200 Vgl. z.B. Lk 1, 19 über die hervorragende Stellung des Engels Gabriel, „der vor Gott steht", „ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ". Das Erblicken des göttlichen Angesichts ist eine besondere Auszeichnung, weil es eigentlich tödlich enden müßte, Ex 33, 20, und erst in der eschatologischen Vollendung möglich sein wird, 1. Kor 13, 12; Apk 22, 4; vgl. dazu E. LOHSE, Art. πρόσωπον, 778.

201 Vgl. dazu Exc. Thdot. 10, 6 (CASEY 48/SAGNARD 80) und 23, 4 (CASEY 58/SAGNARD 108), wo Mt 18, 10 aber auf den Zustand der eschatologischen Erlösung bezogen ist: „τῶν ἐκλεκτῶν, τῶν ἐσομένων ἐν τῇ αὐτῇ κληρονομίᾳ καὶ τελειότητι", ebd. 23, 4.

so impliziert die Kultformel, diese besondere Beziehung zwischen Gott und dem jeweiligen Engel eines Menschen, sobald ihm der irdische Mensch begegnete, der genau zu diesem Engel gehörte und sich damit als ein Pneumatiker qualifizierte. Daher (ἐπειδή) gab Markus seinerseits gerade diesem Menschen die Charis weiter, damit er sich sodann mit seinem Engel wie mit seinem Bräutigam vereine, wie sich aus Z. 24 ergibt.

Der Gnostiker kleidete diesen Gedanken (Z. 12–14) in Formulierungen, die er aus Mt 18, 10 entnahm[202]. Er zitierte diesen Vers allerdings keineswegs wörtlich, und sein neutestamentlicher Kontext scheint für ihn relativ irrelevant gewesen zu sein[203]. Vielmehr setzte er einen anderen Akzent als seine biblische Vorlage und konzentrierte sich ausschließlich auf das anschauliche Bild der um den himmlischen Vater versammelten Engel, das ihn auch noch in anderem Zusammenhang beschäftigte. So etwa in Adv. haer. I 14, 1, wo er dieselbe Stelle anführt und die den Vater umgebenden Engel mit den Äonen des Pleromas gleichsetzte[204].

Die hier vorausgesetzte Vorstellung von einem himmlischen Wesen, das jedem einzelnen Pneumatiker zugeordnet ist, findet sich als Grundüberzeugung in allen valentinianischen Systemen. Sie ähnelt auffällig der in der Antike verbreiteten Vorstellung eines Eigendämons oder persönlichen Schutzgeistes eines jeden Menschen[205]. Das Wesen und die Funktion eines solchen Geistes beschreibt der Neuplatoniker Jamblichus[206]:

---

202 Auch Exc. Thdot. 23, 4 (CASEY 58/SAGNARD 108) deutet diesen Vers auf die Engel der Pneumatiker „τῶν ἐκλεκτῶν".

203 In Mt 18, 10 werden die „Kleinen" – gemeint sind wohl die Kinder – erwähnt, die man nicht verachten soll, denn ihre jeweiligen Engel sind stets vor Gottes Angesicht, um sie zu schützen. Erinnerte dies Markus den Magier vielleicht an die valentinianische Lehre von den Engeln aller Pneumatiker, und griff er daher gerade diesen Vers in seiner Formel auf? Er wich jedenfalls deutlich von seinem Vorbild ab: Die „Kleinen" übergeht er vollkommen. Außerdem sprach das Logion von den Engeln, die das Angesicht Gott-Vaters schauen, nicht aber vom Vater selbst, der einzelne himmlische Wesen aus der ihn umgebenden Menge heraushebt, indem er sie anblickt. Der Gnostiker verkehrte demnach die Blickrichtung in ihr Gegenteil und gab der Beziehung damit einen neuen Sinn. W.-D. KÖHLER, Die Rezeption, 362 mit Anm. 2, urteilt deshalb wohl zu Recht über den Schriftgebrauch in dieser Kultfomel, daß er „...nur die Funktion hat, einen Teil des Illustrationsmaterials für die gnostischen Gedanken zu liefern" und „rein äußerlich rezipiert" sei.

204 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 168–170.

205 In Griechenland ging dieser Glaube bereits bis in die homerische Zeit zurück, blieb aber keineswegs der Sphäre des Volksglaubens verhaftet, sondern wurde von Plato in seinen Dialogen mehrfach aufgegriffen, Tim 90a; Phd 107d; R 617e. Er bildete somit die Grundlage späterer philosophischer Bemühungen um eine regelrechte Dämonenlehre, z.B. in der oben zitierten Passage des Jamblichus, M. P. NILSSON, Geschichte II, 199–200; 243–244; 287 u.ö.; A.-J. FESTUGIÈRE, Hermes IV, 212–214; E. R. DODDS, The Greeks, 289–290; G. LUCK, Magie, 218–220 und 284–285.

206 Myst IX 6 (DES PLACES 206, 280, 8–207, 280, 17).

Οὗτος δὴ οὖν ὁ δαίμων ἕστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν· ὃν ἐπειδὰν ἕληται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτὴς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμά τε κατιοῦσαν αὐτὴν συνδεῖ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῷον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζωήν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογιζόμεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοούμεθα, πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ,...

Dieser Dämon präexistiert schon in seiner Idee, bevor noch unsere Seelen in die Schöpfung herabsteigen. Hat sie sich aber einmal ihn zum Führer erlost, dann tritt er ihr sofort als der zur Seite, der zunächst die Lebensäußerungen der Seele zur Erfüllung bringt, sie, wenn sie herabsteigt, mit dem sterblichen Leibe verbindet, das gemeinschaftliche Lebewesen beaufsichtigt, aber auch das Eigenleben lenkt: denn was wir denken, denken wir nur, da er uns den Anstoß dazu eingibt, und wir tun nur das, was er uns in den Sinn bringt.[207]

Dieses himmlische Wesen konnte dann auch von seinem menschlichen Besitzer beschworen und zur Weissagung benutzt werden. Porphyrius hat uns in seiner Vita Plotins eine Anekdote überliefert, die eine solche, allerdings letzten Endes mißglückte Zeremonie beschreibt, bei der für einen Moment der Eigendämon des Plotin erschien, der in Wahrheit sogar ein Gott war [208]:

Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. (...) κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους.

Einmal kam ein ägyptischer Priester nach Rom und wurde durch Vermittlung eines Freundes mit ihm bekannt; der wollte eine Probe seines Könnens ablegen und bot sich dem Plotinos an, den ihm beiwohnenden eigenen Dämon durch Beschwörung sichtbar zu machen (...) Als nun der Dämon beschworen wurde, sich von Angesicht zu zeigen, da sei ein Gott erschienen, der nicht zur Klasse der Dämonen gehörte.[209]

Irenäus kannte ebenfalls diese Vorstellung des antiken Dämonenglaubens und scheint an sie gedacht zu haben, wenn er Markus den Besitz eine „Parhedros" zuschrieb. Insbesondere der Zusammenhang zwischen dem Eigendämon und der Wahrsagung dürfte ihn in dieser Auffassung bestärkt haben. Er ist auch in der Episode der Plotin-Vita vorausgesetzt, nach deren hier nicht wiedergegebenen Kontext der „Gott" aber durch ein Mißgeschick verschwand, bevor der ägyptische Priester ihm Fragen stellen konnte.

In der Tat dürfte Irenäus damit die Wurzel dieser valentinianischen Engellehre zutreffend erfaßt haben, die wahrscheinlich auf der Eigendämon-Vorstellung beruhte[210]. Zu beachten ist allerdings auch der Einfluß der jüdischen

---

207 Übersetzung: Th. HOPFNER, 182.

208 HENRY/SCHWYZER, 14–15.

209 Übersetzung: R. HARDER, W. THEILER, R. BEUTLER, 14.

210 Auf diese Zusammenhänge machte bereits G. QUISPEL aufmerksam, Das ewige Ebenbild, Studies Bd. I, 142–145. Seine einseitigen Ableitung dieser Schutzengel-Vorstel-

Angelologie: Dieser persönliche Geist ist im Valentinianismus mit dem jüdischen Schutzengel eines jeden Menschen verschmolzen worden. Eine solche Identifikation lag nahe, war doch dieser Glaube im Judentum verbreitet[211] und wurde auch vom frühen Christentum akzeptiert, wie etwa Mt 18, 10 bezeugt, wo von den besonderen Schutzengeln der „Kleinen" die Rede ist[212].

Z. 15–16 (= 194, 32–33)
Ὁ δὲ τόπος τοῦ Μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι·

„Μέγεθος" ist im valentinianischen Sprachgebrauch ein geläufiger Ausdruck, der allerdings keineswegs immer in demselben Sinn verwendet wurde[213]. Im vorliegenden Kontext dürfte er eine Beziehung zu dem unmittelbar zuvor erwähnten „Engel" haben, wie auch an anderer Stelle bei Markus[214]. Der „τόπος" aber ist nichts weiter als der „Platz" dieses Engels, der eben nicht im himmlischen Pleroma, sondern im Gnostiker zu lokalisieren ist[215].

Z. 16–17 (= 194, 33)
δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἓν καταστῆναι.

---

lung des Judentum aus griechischen Vorbildern ist jedoch wohl skeptisch zu beurteilen, zumal sie nur auf dem εἴδωλον-Begriff aufbaut; ebenso ders., Valentinian Gnosis, 125.

211 Vgl. dazu G. B. KITTEL, Art. ἄγγελος, 81 und 85; ferner das von W. BOUSSET, H. GREßMANN, Die Religion, 324 und H. L. STRACK, P. BILLERBECK, Kommentar I, 781–784 und III, 437–439, gesammeltes Material.

212 Vgl. insbesondere Act 12, 15, wo der Engel des Petrus als sein himmlischer Doppelgänger aufgefaßt ist.

213 Mit dem Begriff „μέγεθος" im Singular ist zumeist „das eigentliche Wesen des obersten Vaters, seine Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit" gemeint, so K. MÜLLER, Beiträge, 182, der dabei u.a. auf Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 87–88) verweist. Im von Epiphanius zitierten Lehrbrief konnte „μέγεθος" daher z.B. eine Umschreibung des „Autopater" sein, aus dem die Entstehung des Pleromas ihren Anfang nahm, Haer. 31, 5, 1–5 (HOLL, 390, 5–391, 7). J. HAUSSLEITER, Art. Deus internus, 824, interpretiert daher die vorliegende Stelle als „den höchsten Gott, der in uns Platz findet". Gegen diese Deutung sprechen zwei Gründe: — 1) Der oberste Gott verharrt bei Markus dem Magier in einer vollkommenen Transzendenz, Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 140–141) und hatte überhaupt keinen irdischen Ort, schon gar nicht im Menschen. — 2) Der Gnostiker verwendete den Ausdruck keineswegs nur in einem Sinn, in Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 293–294) etwa als anderes Wort für den Demiurgen.

214 Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 219, 237–238); dazu K. MÜLLER, Beiträge, 186. H.-G. GAFFRON, Studien, 257 Anm. 259, konstatiert im Blick auf weitere Belege aus den Textfunden aus Nag Hammadi: „Ganz allgemein gilt in der Gnosis als ‚groß', was in der himmlischen Welt seinen Ursprung hat und dorthin wieder zurückkehrt."

215 Dieselbe Deutung auf „die Engel des Pleroma" vertritt auch K. MÜLLER, Beiträge, 182. Auch in anderen gnostischen Dokumenten aus Nag Hammadi sind vergleichbare Spekulationen über die „Orte" verschiedener himmlischer Wesen überliefert: ParSem NHC VII 1, 8, 2–3; 2LogSeth VII 2, 51, 1–5; 54, 10; 54, 14–17; 56, 29–30; 65, 37 StelSeth NHC VII 5, 120, 1–2; Zostr NHC VIII 1, 3, 3; 18, 6–9.

In diesem Satz wird der präsentische Charakter des Ritus deutlich, denn ihm läßt sich entnehmen, daß die Markosier ihre Vereinigung mit dem Engel nicht erst in der Zukunft nach ihrem Tod bei der eschatologischen Erlösung im Pleroma erwarteten, sondern bereits im irdischen Leben, im Vollzug dieses Rituals[216]. Auf diese Auffassung könnte das präsentische „δεῖ" an dieser Stelle der Kultformel hinweisen.

Das angestrebte „εἰς τὸ ἓν καταστῆναι" meint dabei in erster Linie das Einssein mit dem Engel. Die Engel sind indessen ihrerseits auch mit den Äonen zu identifizieren, wie Markus der Magier nach Adv. haer. I 14, 1 ausdrücklich konstatiert[217]. Alle Äonen gehen wiederum auf eine Ureinheit zurück, ja sind ihrerseits bloße Produkte der Entfaltung einer solchen Einzigkeit des Urgrundes[218]. Einswerden implizierte daher für die Markosier letztlich wohl auch die Rückkehr zum schlechthinnigen, göttlichen Uranfang, dem Punkt, von dem die Ausdifferenzierung des Pleromas ihren Ausgang genommen hatte[219]. Daher sprach Markus der Magier vielleicht auch pointiert von „dem" Einen, „τὸ ἕν", und spielte damit auf „den einen" Uranfang alles Seins an.

In dieser Zeile fällt weiterhin die Formulierung im Plural mit „ἡμᾶς" auf. Daraus kann man folgern, daß der Gnostiker sich selbst in das Einheitsstreben mit einschloß, denn alle Pneumatiker sollten letztlich gemeinsam in einem äußersten Identitätspunkt ganz und gar verschmelzen. Am Weltende wird somit jeder Unterschied aufgehoben, auch die menschlichen Individuen hören auf, selbständig zu existieren.

Z. 17–18 (= 194, 34)
Λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν Χάριν.

Die Charis mußte „zuerst", „πρῶτον", vor der Vereinigung mit dem Engel von den Teilnehmern an der rituellen Feier in sich aufgenommen werden, wie die

---

216 Diese präsentische Deutung vertritt ebenfalls J.-M. SEVRIN, Les noces, 146: „Il faut noter le lien de l'initiée avec l'ange qui se tient dans le Plérôme. Mais les termes d'époux, d'épouse, de chambre nuptiale sont transposés dans ce monde-ci".

217 Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 168–170) mit ausdrücklichem Bezug auf Mt 18, 10.

218 S. im Kommentar zu I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 3–174, 13); vgl. auch die Parallele in Exc. Thdot. 36, 1 (CASEY 66/SAGNARD 138): „Ἐν ἑνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἰσιόντες, ὡς ἀπὸ ἑνὸς προελθόντες."

219 Dieses Streben nach einer vollkommenen Einheit läßt sich in verschiedenen gnostischen Dokumenten nachweisen: Sehr ähnlich klingt beispielsweise die Aufforderung des Monoimos in seinem Brief an Theophrast, „das Eine und das Viele" in sich selbst zu entdecken, „entsprechend jenem Punkt, der von sich selbst seinen Anfang nimmt", Ref. VIII 15, 2 (MARCOVICH 335, 9–11). Weitere Belege für die Einheit als Ziel gnostischer Existenz finden sich z.B. im EvThom Log. 11, NHC II, 2, 34, 16–25; Log. 22, 37, 20–35; Log. 61, 43, 23–34; Log. 106, 50, 18–22 oder im EV NHC I, 3, 25, 8–19.

Formel ausdrücklich betont. Diese Vermittlung der Charis ist sicherlich nicht ohne Bedacht von Markus als primärer Akt herausgestellt worden. War damit also eine bloße zeitliche Reihenfolge gemeint? Eine solche Interpretation ist m.E. nicht zutreffend, denn aus Z. 11–14 geht hervor, daß kein Markosier seinen Anteil an der Charis ohne seinen speziellen Engel im Pleroma erhielt. Der Engel war also für ihn schon vorhanden und von Gott ausgesucht, bevor er die Charis erhalten konnte. Welchen Stellenwert hat dann aber noch die Charis bei dem Eins-Werden? Die Charis mußte demnach eine notwendige Bedingung für eine Vereinigung zwischen Mensch und Engel bilden. Eine mögliche Erklärung dafür ist aus der Rangordnung der Äonen im valentinianischen Pleroma zu erschließen. So steht die Charis bzw. Sige als oberster weiblicher Äon zusammen mit ihrem männlichen Partner als erste Syzygie dem Bereich aller übrigen Äonen vor, die Markus der Magier wiederum explizit mit den Engeln gleichsetzte. Diese Engel bzw. Äonen waren also von ihr hervorgebracht worden und daher wahrscheinlich ihr unterlegen und von ihr abhängig. Sie hatte demnach Macht über die Engel. Darum konnte sie jedem Pneumatiker den ihm zugeordneten Engel gleichsam herbeiholen[220]. In der Formel zum Ritus der Weinvermehrung drückt Markus der Magier dies in einem anderen Bild aus: die Charis sät die Engel gleich Samen aus. Auch in dieser Metaphorik übernimmt die Charis den aktiven Part und führt dem Menschen den Engelsamen zu[221]. Diese Hierarchie im Pleroma und die unterschiedliche Autorität der Äonen könnten also eine Erklärung dafür bieten, wieso die Markosier sich als erstes mit der Charis zu vereinen hatten.

Die Vorstellung einer solchen himmlischen Rangordnung, bei der man sich stets an die oberste Gottheit wenden mußte, entsprach der Grundstruktur des antiken Polytheismus und hatte Parallelen etwa in der Magie, in der der Zauberer durch die Beihilfe oberster göttlicher Kräfte Macht über die unteren Geister wie die Eigendämonen erhalten konnte. Sie ist beispielsweise von Porphyrius in der oben zitierten Beschwörung des Schutzgeistes des Plotin vorausgesetzt, der eben kein gewöhnlicher Geist, sondern ein Gott war. Eindrücklich beschreibt Jamblichus solche himmlischen Machtstrukturen, wenn

---

220 Eine Verbindung von „Gnade" und „Schutzengeln" kennt auch ÄgEv NHC III 2, 61, 6–10: „ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡⲉϩⲙⲟⲧ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲧⲛⲓ̀ ⲉⲧⲧⲉⲛⲉⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ϩⲟⲩⲣⲓⲧ̀ ⲉⲧϩⲁⲣⲏϩ ⲉⲡⲱⲛϩ ⲛ̅ⲧⲧⲉⲛⲉⲁ·" (BÖHLIG/WISSE/LABIB 134). „Doch die Gnade wird mit denen sein, die zu diesem Geschlecht gerechnet werden, dank der Propheten und der Wächter, die über dem Leben des Geschlechtes wachen", Übersetzung: H. M. SCHENKE, 204. Die Gnade manifestiert sich nämlich durch Prophetie und die himmlische Hilfe eines Wächterengels. Sie schützen im Kontext des ÄgEv gegen das die Flut begleitende Feuer. Dieselbe Funktion übernehmen Abrasax, Sablo und Gabriel in ApcAd NHC V 5, 75, 22–27.

221 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 18).

er im Anschluß an die bereits zitierte Passage (s. im Kommentar zu Z. 12–14) fortfährt:

...καὶ μέχρι τοσούτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς· τότε γὰρ ἢ ὑποχωρεῖ τῷ κρείττονι, ἢ παραδίδωσι τὴν ἐπιστασίαν, ἢ ὑποτάττεται ὡς συντελεῖν εἰς αὐτόν, ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον ὑπηρετεῖ αὐτῷ ὡς ἐπάρχοντι.[222]

Er (sc. der Eigendämon) lenkt aber den Menschen nur so lange, bis wir uns durch die heilige Thëurgie einen Gott zum Aufseher und Geleiter unserer Seele setzen; in diesem Augenblick weicht er nämlich dem höheren Wesen und übergibt ihm die Vorsteherschaft oder ordnet sich ihm unter, um mit ihm zusammen zu wirken, oder dient ihm sonst irgendwie als dem Gebieter.[223]

Wendet man die Klassifikation und die Terminologie des Jamblichus auf die Charis-Vorstellung des Markus an, so zeigt sich ein ähnlicher Grundgedanke: Die Charis und der jeweilige Engel des Pneumatikers „wirken zusammen", wobei die Charis offenbar die „Gebieterin" war.

Abschließend bleibt noch die auffällige Formulierung „ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ" zu klären. Sie deutet möglicherweise an, daß die Charis keineswegs mit dem Gnostiker bis zur Identität verschmolzen war. Markus war gleichsam bloß ein Kanal für sie und leitete sie „durch sich" weiter. Der jeweilige Empfänger der „Gnade" wurde jedoch von ihm zuvor als Pneumatiker erkannt und ausgewählt, worauf das betonte „ἀπ' ἐμοῦ" hindeuten könnte (s.o. im Kommentar zu Z. 12–14).

Z. 19–20 (= 194, 35)
Εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς,

In dieser Zeile knüpft die Kultformel an eine weitere grundlegende valentinianische Tradition an, die die Vereinigung eines jeden Pneumatikers mit seinem Engel im Bild einer himmlischen Hochzeitsfeier beschreibt. Dieses Motiv einer himmlischen Ehe war nach den meisten valentinianischen Lehrsystemen eigentlich eine eschatologische Erwartung. Demnach kehrte der Pneumatiker zu seinem Ursprung in ein himmlisches Brautgemach zurück, das das Pleroma bildet. Diese endzeitliche Rückkehr wird unter Führung der Sophia-Achamoth geschehen, die die pneumatische Substanz einst hervorgebracht hatte und die nun die Braut des Soter werden wird[224].

---

222 Myst IX 6 (DES PLACES 207, 280, 17–281, 4).

223 Übersetzung nach Th. HOPFNER, 182.

224 Adv. haer. I 7, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 100, 675–103, 694) und 7, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 111, 762–763) und mit leichten Abweichungen Exc. Thdot. 63, 1–65, 2 (CASEY 82/SAGNARD 184–188), vgl. dazu F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 351–355, 413–415; J.-M. SEVRIN, Les noces, 144–147; H.-G. GAFFRON, Studien, 192–194; H. STRUTWOLF, Gnosis, 181–187.

Diese zukünftige Vereinigung mit dem Engel konnte von den Valentinianern aber auch im Ritus einer symbolischen, himmlischen Hochzeit schon in diesem Leben vorweggenommen werden, dessen Bedeutung nun genauer erläutert werden soll. Irenäus bestätigt die Existenz solcher Riten für einige Valentinianergruppen in Adv. haer. I 21, 3, ohne genaue Angaben über Art und Ablauf des Rituals zu machen:

Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν νυμφῶνα κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιρρήσεών τινων τοῖς τελουμένοις καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γινόμενον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν.[225]	Die einen von ihnen richten nämlich ein Brautgemach ein und begehen eine Mysterienfeier mit bestimmten Formeln für die Einzuweihenden; und sie behaupten, daß das, was durch sie geschieht, eine pneumatische Hochzeit sei, entsprechend der Ähnlichkeit mit den oberen Syzygien.

Neben Irenäus zählt auch das in Nag Hammadi aufgefundene valentinianische Philippus-Evangelium einen Brautgemachsritus unter den Sakramenten auf,

---

225 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 298, 887–299, 890. Irenäus macht auch noch an anderer Stelle Anspielungen auf dieses eigentümliche, valentinianische Hochzeits-Sakrament: In Adv. haer. I 6, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 98, 658–662) heißt es über die Gnade, die die Gnostiker als ihr festes und sicheres Eigentum reklamierten: „...ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας κατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν, καὶ διὰ τοῦτο προστεθήσεσθαι αὐτοῖς. Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον", „...sie hätten die Gnade, weil sie von oben von der unaussprechlichen und unnennbaren Syzygie herabgekommen ist und deswegen werde ihnen (noch) hinzugefügt werden. Daher sei es nötig, daß sie sich immer auf jede Weise um das Mysterium der Syzygie bemühen." Mit der Syzygie ist hierbei die Verbindung zwischen dem Propater als obersten männlichen Äon und der Charis gemeint. Dieser weibliche Äon vereint sich nun seinerseits mit dem Gnostiker in einem „Mysterium", was wohl eine Umschreibung für den Brautgemach-Ritus ist. Ist diese Vereinigung mit der Charis einmal vollzogen, wird noch mehr „hinzugefügt". Diese Zugabe bezieht sich vielleicht auf die Vermehrung der „Gnade" im Gnostiker, die die Markosier sich von ihrem Ritus der Weinvermehrung nach Adv. haer. I 13, 2 versprachen. — Den präsentischen Charakter dieser „pneumatischen Hochzeit" stellt Irenäus in Adv. haer. III 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 282, 54–57) heraus, wenn er in ironischem Ton über das in seinen Augen überhebliche Benehmen der Valentinianer bemerkt: „initiationi illorum et redemptionem illorum consecutus, est inflatus iste talis, neque in caelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse et complexum iam angelum suum;" „wenn jemand ihre Initiation und ihre Erlösung erlangt hat, ist der so stolz, daß er weder im Himmel noch auf Erden zu sein vermeint, sondern in das Pleroma eingegangen sei und seinen Engel schon umarmt habe." Mit „redemptionem" ist in diesem Zitat die Apolytrosis-Feier bezeichnet, deren Zeremoniell und zugehörige Gebete der Kirchenvater in Adv. haer. I 21 ausführlich dargelegt hatte, die „Initiation" aber ist wohl mit einem vorausgehenden Ritus zu identifizieren, mit dem wahrscheinlich das „Brautgemach" gemeint ist. Der Hochzeit mit dem Engel entsprach demnach auch ein reales Erleben der Valentinianer, und sie galt demzufolge als bereits zu Lebzeiten des jeweiligen Gnostikers vollzogen, denn wie hätte der sonst auf solch eine wahrhaft überirdische Umarmung stolz sein können? Vielleicht spielte Irenäus mit dem Eingang ins Pleroma sogar auf ekstatische Erfahrungen an, wie man sie zumindest bei den markosischen Propheten vermuten kann?

ohne indessen auf den Verlauf und die dabei verwendeten Formeln einzugehen[226].

Die vorliegende Formel in Adv. haer. I 13, 3 ergänzt nun unser Wissen über diese valentinianische Zeremonie. Sie scheint nämlich zu einem solchen symbolischen Hochzeitsritual der Markosier gehört zu haben[227]. Ihre Metaphorik bezog die Formel aus dem Zeremoniell antiker griechischer Hochzeitsfeiern. So spricht die vorliegende Passage davon, daß die Braut auf den Bräutigam warte (νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον) und sich nach der Sitte zurecht mache (εὐτρέπισον), wie es in Griechenland allgemein vor der Hochzeit üblich war[228], und erwähnt auch im weiteren Kontext ein speziell hergerichtetes Brautgemach[229]. Der Engel übernahm dabei, wie auch bei anderen Valentinianern, die Rolle des männlichen Bräutigams, der entsprechend dem griechischem Hochzeitsritual die Braut bei ihren Eltern abholt.

In diesem Zusammenhang ergibt sich eine weitere Auffälligkeit:

---

226 EvPhil Log. 68, NHC II, 3, 67, 27–30. Über den Ritualablauf machte der Autor dieser Schrift allerdings nur wenige, dunkle Andeutungen. Aus ihnen läßt sich möglicherweise erschließen, daß seine Valentinianergemeinde die himmlische Eheschließung durch einen heiligen Kuß versinnbildlichte, vgl. die umfassenden Erwägungen über dieses Problem bei J.-M. SEVRIN, Les noces, 182–192. — In Log. 31, 59, 2–6 (LAYTON 156) erwähnt das EvPhil nämlich die „Schwangerschaft" der „Vollkommenen" und die gegenseitige Übermittlung der Charis durch einen Kuß: „ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲓ ⲉⲩⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϫⲡⲟ ⲇⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ ⲁⲛⲟⲛ· ϩⲱⲱⲛ ⲧⲛ̄† ⲡⲓ ⲉⲣⲏ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲏⲉⲣⲏⲩ ⲉⲛϫⲓ ⲙ̄ⲡⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲏⲉⲣⲏⲩ". „Die Vollkommenen nämlich werden durch einen Kuß schwanger und gebären. Deswegen küssen auch wir uns gegenseitig. Wir empfangen die Schwangerschaft aus der Gnade, die wir untereinander haben", Übersetzung nach H.-M. SCHENKE, Evangelium nach Philippus, 9. Bei den Markosiern hatte dieser Kuß allerdings, wenn er denn wirklich zum Ritus gehörte, keine Parallele. Die Schwangerschaft der vollkommenen Gnostiker hat jedoch möglicherweise Beziehungen zum prophetischen Selbstverständnis von Markus dem Magier, wie es sich aus Adv. haer. I 14, 1 ersehen läßt, s.u. und im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 130).

227 Dieser Deutungsansatz wurde fast einhellig von der Forschung verteten: W. BOUSSET, Hauptprobleme, 315–316; G. BORNKAMM, Mythos, 89–94, H.-M. SCHENKE, Evangelium nach Philippus, 4–5; H.-G. GAFFRON, Studien, 193–194 und J.-M. SEVRIN, Les noces, 146. — Der Vorschlag von H.-G. GAFFRON, Studien, 186, die τελετή in Adv. haer. I 21, 3 nicht mit der „Prophetenweihe" der Markosier zu identifizieren, denn „von der rituellen Herrichtung eines Brautgemachs ist in Ir I 13, 3 nichts vermerkt", ist wohl abzulehnen, denn ein verinnerlichtes Brautgemach im Menschen wird in der Formel aus Adv. haer. I 13, 3 sehr wohl erwähnt, und der „Gedanke der Darstellung einer himmlischen κοινωνία ist derselbe", wie auch GAFFRON zugestehen muß.

228 In Griechenland erwartete die geschmückte Braut ihren zukünftigen Ehemann bei ihren Eltern, dort fand auch das Hochzeitsmahl statt. Den Höhepunkt und Abschluß der Feier bildete der gemeinsame Auszug zum Haus des Bräutigams, wo sich auch das Brautgemach befand, M.-B. VON STRITZKY, Art. Hochzeit I, 917–919; W. ERDMANN, Ehe, 255–257.

229 J. SCHMID, Art. Brautgemach, 524–525: „Das eheliche Bett selbst scheint bekränzt und Blumen bestreut gewesen zu sein"; ferner A. HUG, Art. Θάλαμος, 1195–1196.

Alle Markosier stellten sich selbst stets als die Bräute der männlich gedachten Engel vor[230]. Das tatsächliche irdische Geschlecht der Pneumatiker scheint dabei gleichgültig gewesen zu sein, eine Vorstellung, über die sich Tertullian dann auch lustig machte[231].

Welcher Gedanke verbirgt sich hinter dieser seltsamen Auffassung, nach der jeder männlichen Gnostiker im Hinblick auf die Engel im Pleroma als Frau betrachtet wird? Als Antwort lassen sich zwei untereinander zusammenhängende Gründe anführen:

1) Markus scheint die Anschauung vertreten zu haben, daß alle menschlichen Seelen ein weibliches Geschlecht haben. So behauptete er von sich selbst am Beginn seiner von Irenäus ab Kapitel 14 referierten Lehrschrift, daß er eine Gebärmutter besitze[232]. Einen Erklärungsversuch für diese merkwürdige Vorstellung enthält die in Nag Hammadi gefundene Schrift „Exegese über die Seele", in der ebenfalls die Seele aller Menschen weiblich vorgestellt wird. Dies wird durch ein Wortspiel mit dem im Griechischen weiblichen Wort Seele (ψυχή) begründet. Markus der Magier dürfte diese Spekulationen über das Geschlecht der Seele geteilt haben. In der „Exegese über die Seele" heißt es[233]:

ⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲓ ⲧⲛ̄ⲛⲉϩⲏ ⲁⲩϯ ⲟⲛⲟⲙⲁⲥⲓⲁ ⲉⲧⲯⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ ⲟⲛⲧⲱⲥ ⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲱⲱⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲏⲧⲣⲁ	Die Weisen, die vor uns lebten, benannten die Seele mit einem weiblichen Namen. Sie ist auch tatsächlich, ihrer Natur nach, eine Frau. (Wie alle Frauen) hat sie einen Mutterschoß.[234]

2) Die Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam erfüllte die Menschenseele mit dem Göttlichen, die auf diesem Wege zur Prophetie fähig wurde. Dieser Topos aus dem antiken Orakelkult wird erst im Kommentarteil zu Z. 22–29 erläutert.

Resümierend läßt sich also sagen, daß die Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 für den Pneumatiker wohl die künftige Bindung an den Engel schon im jetzigen Leben absichern sollte, indem sie mit Hilfe der Charis die Vereinigung mit

---

230 Die im Pleroma auf die Pneumatiker wartenden Engel hatten bei den Valentinianern stets ein männliches Geschlecht, Adv. haer. I 4, 5 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 73, 446), wo die ptolemäische Quelle des Irenäus von „τῶν ἡλικωτῶν" spricht; Exc. Thdot. 21, 1 (CASEY 56/SAGNARD 98) „τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἀγγελικὰ καλοῦσι, τὰ θηλυκὰ δὲ ἑαυτούς"; 22, 3 (56/100); 44, 1 (70 /154); 53, 3 (76 /168). ExpVal NHC XI 2, 39, 24–35 unterscheidet zwischen männlichen Engeln und weiblichen Samen. Die Engel vereinen sich als Syzygie mit dem Weiblichen und verleihen ihm dabei als formgebendes Element erst Gestalt, 42, 16–30; vgl. MÉNARD, 55/61 bzw. PAGELS/TURNER, 141/147.

231 S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 36–37.

232 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 130).

233 ExAn NHC II 6, 127, 20-23 (LAYTON 144).

234 Übersetzung: H. M. SCHENKE, H. BETHGE, 98.

einem Engel herbeiführte und somit also einen eschatologischen Zustand antizipierte. Gleichzeitig hatte die Vereinigung eine Beziehung zur Prophetie, die aber noch näher ausgeführt werden muß.

Z. 20–21 (= 195, 36)
ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ.

Die intime Verschmelzung jedes Pneumatikers mit seinem im Pleroma für ihn vorgesehenen Engelbräutigam umschrieb Markus mit der leicht variierten sog. Identifikationsformel: „Ich bin du, und du bist ich". Der Mensch und der Engel gehen also bis zur vollkommenen Wesensgleichheit ineinander auf. Diese Formel ist nicht nur bei den Markosiern bezeugt, sondern hat zahlreiche Parallelen in der religiösen Literatur der Spätantike[235], vor allem in den Zauberpapyri[236], aber auch in verschiedenen gnostischen Quellen[237]. Sie diente in den meisten Fällen dazu, die Selbstidentifikation mit einer Gottheit zum Ausdruck zu bringen.

Eine besonders beispielhafte und aussagekräftige Parallele findet sich im 108. Logion des koptisch überlieferten Thomas-Evangeliums:

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϣⲱ ⲉϧⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲧⲁ-ⲡⲣⲟ ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϩⲉ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ ϯⲛⲁ-ϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲑⲏⲡ `ⲛⲁ`-ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲣⲟϥ`.	Jesus sagte: Wer von meinem Mund trinken wird, wird wie ich werden; ich selbst werde er werden, und das Verborgene wird sich ihm offenbaren.[238]

---

235 Die vielen Belegstellen und Parallelen für diese Formel wurden bereits häufiger zusammengestellt z.B. von: G. A. P. WETTER, Charis, 135; E. R. DODDS, Pagan, 73–74; H.-G. GAFFRON, Studien, 338 Anm. 78; H. D. BETZ, The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ, 467–469, insbes. 469 Anm. 17; ders. The Delphic Maxim „Know youself", 165; K. BEYSCHLAG, Simon Magus, 41 Anm. 70.

236 Die Formel begegnet bereits in einer altägyptischen Sonnenlitanei, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, hg. v. E. HORNUNG, 74, 175, 101–175. Viel später kommt sie ebenso in den griechischen Zauberpapyri vor wie etwa in einem magischen Gebet, mit dessen Hilfe der Zauberer sich die Unterstützung und den Beistand des Hermes sichern wollte und sich selbst aus diesem Grunde mit dem Gott gleichsetzte, PGrM VIII 36–38, 49–50. Ein weiters Beispiel enthält PGrM XIII 795. Auch in den hermetischen Schriften fehlt diese Formel nicht, C. H. V 11 (NOCK/FESTUGIÈRE I 65, 1–2). Zahlreiches weiteres religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial sammelten O. WEINREICH, Religiöse Stimmen, 165–168, sowie F. HEILER, Gebet, 306–307.

237 Die Identität zwischen Gott und Mensch drückten auch andere Gnostiker mit dieser Formel aus, z.B. das Evangelium der Eva, das nach Epiph. Haer. 26, 3, 1 (HOLL 278, 11) von den wohl der Barbelo-Gnosis zuzurechnenden Phibioniten verwendet wurde. Ferner begegnet diese Ausdrucksformeln für eine mystische Vereinigung mit der Gottheit in der Pistis Sophia 96 (SCHMIDT/TILL/SCHENKE 147, 31–32). — Auch die in den Nag-Hammadi Funden bekanntgewordenen gnostischen Originaldokumente enthalten Anspielungen auf diese Ausdrucksweise der vollkommenen Einheit zweier Personen, allerdings mit deutlichen Variationen gegenüber Adv. haer. I 13, 3: EpJac NHC I 2, 9, 1–4 und EV NHC I 3, 18, 30–31.

238 NHC II 2, 50, 28–30, Text und Übersetzung nach M. FIEGER, Thomasevangelium,

Die Gemeinsamkeiten dieses Logions mit der besprochenen Stelle sind evident, insbesondere wegen der Zusammengehörigkeit der Kultformel aus Adv. haer. I 13, 3 mit dem Ritus der Farbumwandlung, zu dessen Begleitung sie höchstwahrscheinlich gesprochen wurde. Die Übereinstimmungen lassen sich in drei Themenkomplexen zusammenfassen:

- Im Logion des Thomasevangeliums wird vom Trinken einer Flüssigkeit gesprochen, die Markosier aber feierten ihr Sakrament mit dem das Blut der Charis symbolisierenden Wein.
- Das Trinken führt zu einer Identifikation mit der Gottheit, die die Identifikationsformel beschreibt (Z. 21).
- Das Einswerden mit der Gottheit führt zur Offenbarung. Diese Folge der Identität mit der Gottheit, bzw. dem Engel, wird bei den Markosiern ausdrücklich als Prophetie bezeichnet (Z. 29).

Wahrscheinlich ließen sich Markus der Magier und auch die Gnostiker, die die Jesuslogien des Thomas-Evangeliums sammelten und redigierten, durch dieselben antiken Offenbarungsvorstellungen anregen und beeinflussen. Ein direkter gegenseitiger Einfluß scheidet allerdings aus, denn dafür lassen sich zu deutliche Divergenzen nachweisen. Im wesentlichen handelt es sich um folgende Abweichungen:

- Das Thomas-Evangelium gibt einen Jesus in den Mund gelegten Ausspruch wieder, während bei den Markosiern Jesus überhaupt nicht erwähnt wird.
- Bei den Markosiern wird das Blut der Charis getrunken, während im Thomas-Evangelium der Trank aus dem Munde Jesu kommt. Möglicherweise ist damit das Lebenswasser gemeint, das nach den Oden Salomos von den Lippen des Herrn fließt[239].
- Die Markosier benutzten Vorstellungen, die eindeutig der valentinianischen Gnosis zuzuordnen sind, beispielsweise die Lehre vom himmlischen Engelsbräutigam oder von der Charis. Sie aber sind dem Thomas-Evangelium fremd.

Wenn man die Aufhebung des Gegensatzes von „ich" und „du" noch einmal im Gesamtkontext der Formel betrachtet, so scheint es sich um eine Schilderung der völligen Durchdringung des Menschen mit einer Gottheit zu handeln,

---

268. Der koptische Text „ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ ϯⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ" scheint m.E. „καὶ ἔσομαι ἐγὼ ὃ αὐτός (ἐστιν)" wiederzugeben.

239 Vgl. Od. Sal. 30: „Schöpft euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herren (...). Denn (von) den Lippen des Herren entspringt sie...", hier zitiert nach M. LATTKE, 184, 1 und 5.

die zu einer totalen personalen Identität führt. Dem entspricht die bereits untersuchte Wendung: „Wir müssen zu dem Einen werden" (Z. 16).

Z. 22–23 (= 195, 36–37)
Καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός.

Die Interpretation dieses Satzes hat von der Frage auszugehen, was Markus unter dem Brautgemach (τῷ νυμφῶνι) verstanden haben wollte. Zunächst ist der Lehrkontext der anderen Valentinianer zu berücksichtigen. Nach ihrer Auffassung bildete das gesamte Pleroma das Brautgemach. Allerdings kann diese kosmische Dimension in der Kultformel aus Adv. haer. I 13, 3 unmöglich gemeint sein. Vielmehr dürfte es sich um einen Ort im Menschen selbst handeln, denn es ist „seine" Kammer[240]. Das „Brautgemach" könnte also auf die Seele des Gnostikers zu beziehen sein, denn dort werden die Pneumatiker schon in diesem Leben und nicht erst in der Transzendenz mit ihren jeweiligen Engeln vereint. Daß es sich aber um eine gegenwärtige Vermählung und nicht erst um ein eschatologisches Geschehen handelt, verdeutlicht wohl das imperative „καθίδρυσον", das sich nur auf den Zeitpunkt der Kultfeier beziehen kann.

Schließlich tritt an dieser Stelle zum ersten Mal in Adv. haer. I 13, 3 die Samen-Metapher auf. Der Same ist dabei wohl mit dem Engelsbräutigam zu identifizieren, denn nur der hatte ja im Brautgemach seinen Platz[241]. Das Licht aber ist ein in- und außerhalb der Gnosis gebräuchliches Bild für die göttliche Sphäre[242]. Die Metaphern-Kombination „Lichtsame" war aber kein Spezifikum der Markosier. Es handelt sich nämlich um ein geläufiges Bild im Valentinianismus[243] und auch in den Lehren anderer gnostischer Gruppen[244]. Der „himmlische Samen" hatte außerdem noch einen deutlichen Bezug zur Pro-

---

240 Mit derselben Begründung bestimmt auch J.-M. SEVRIN, Les noces, 146, den Ort des „Brautgemachs" nicht als das überirdische Pleroma.

241 Die Freunde und Familienangehörigen blieben vor der Tür. Auf diesen Brauch spielen auch die Exc. Thdot. 65 (CASEY 82/SAGNARD 188) mit einem Zitat aus Joh 3, 29 an.

242 Vgl. dazu die umfangreiche Materialsammlung bei H. G. CONZELMANN, Art. φῶς κτλ, insbesondere 319–321 und 324–325. Eine entsprechende Interpretation der Lichtsymbolik an der vorliegenden Stelle schlug bereits G. A. P. WETTER, ΦΩΣ, 10–13, vor.

243 Exc. Thdot. 41, 2 beschreibt eine besondere Affinität zwischen dem in die Schöpfung gestreuten Samen und dem göttlichen Licht: „διὸ καὶ τὴν οἰκειότητα ἔχει πρὸς τὸ φῶς..." (CASEY 68/SAGNARD 144–146); vgl. ferner auch Adv. haer. II 19, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 100–102) und EV NHC I 3, 43, 14.

244 Die Metapher vom „Lichtsamen" ähnelt dem Bild vom „Lichtfunken", der nach der Lehre der Sethianer laut Epiphanius Haer. 39, 2, 4 (HOLL 73, 3–4) in den Stammvater Seth gelegt wurde. Auch der Gnostiker Saturnil hatte schon vom „Funken des Lebens" gesprochen, Adv. haer. I 24, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 323, 14), der die Belebung des von den Engeln geschaffenen Urmenschen bewirkt. Die Vorstellung eines aus dem Licht stammenden Samen begegnet weiterhin in der „Hypostase der Archonten", NHC II 4, 97, 7–9.

phetie der Markosier, denn deren Seele wurde durch diesen Samen gleichsam befruchtet.

Z. 24–26 (= 195, 37–38)
Λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ.

Die Formel malt nun am Ende das Hochzeitsbild durch eine weitere, einprägsame Metapher aus: Markus oder einer seiner Schüler, der den Ritus vollzog, führte jedem Markosier seinen Engel-Bräutigam zu, genauso wie er ihm zuvor Anteil an „seiner Charis" gegeben hatte. Dabei wird noch einmal der präsentische Charakter des Geschehens offenkundig: Im Verlauf der rituellen Feier wird die unsichtbare Hochzeit zwischen Mensch und Engel vollzogen.

Die Worte „χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ" sind eine weitere Umschreibung des innigen, einmal aktiv, einmal passiv ausgedrückten Eins-Werdens in der himmlischen Ehe, eine Formulierung, die ebenso wie die Identitätsformel erneut auf den Einheitscharakter des Geschehens hinweist, dabei allerdings auch die Hochzeitsmetaphorik um die eines wechselseitigen „Sichdurchdringens" ergänzt und zugleich modifiziert. Demnach konnte auch der Mensch am Vereinigungsprozeß aktiv teilnehmen, wurde also nicht nur ohne seine Mitwirkung vom Engel befruchtet oder gar den Sabinerinnen gleich geraubt, wie Tertullian spottete[245].

Z. 27 (= 195, 38–39)
Ἰδοὺ ἡ Χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ·

Das in diesem Satz erwähnte Herabsteigen der Charis würde gut durch den sichtbaren Moment der Farbverwandlung des Weins symbolisiert werden. Bei der Beschreibung der entstehenden Rotfärbung benutzt Irenäus eine entsprechende Formulierung[246].

Z. 28–29 (= 195, 39–40)
ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον."

Die Kultformel erreicht ihren Höhe- und Schlußpunkt in der Aufforderung zu prophetischer Rede[247]. Um den Gedankengang der Formel besser verstehen zu

---

245 Vgl. die betreffenden Polemik Tertullians, die im Abschnitt „Sammlung und Untersuchung der Quellen" bereits besprochen wurde, s.o. S. 36–37.

246 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8–9).

247 Die Aufforderung zur Weissagungen ist wohl nicht von der Formel abzutrennen, wie Wilhelm BOUSSET ohne nähere Angabe von Gründen vorgeschlagen hat, W. BOUSSET, Hauptproblem, 316 mit Anm. 2. BOUSSET betrachtet die Ekstase als „Nebenresultat jener sakramentalen Feier" und bezeichnet den Schluß der Ansprache daher als „kaum ursprünglich". Dabei verkennt er, daß diese beiden Aspekte des Rituals, die schon in diesem Leben abgesicherte Syzygie mit dem Engel und die Prophetie, eng zusammengehören und beide aus der Brautgemachsvorstellung erwachsen und nur gewaltsam getrennt werden können.

können, ist es sinnvoll, einen Blick darauf zu werfen, wie man sich an einigen griechischen Orakelorten die prophetische Inspiration durch die Vereinigung mit der dort verehrten Gottheit vorgestellt hat:

Die vorliegende Kultformel dürfte nämlich auch vom religiösen Selbstverständnis und der Kultpraxis der paganen Mantik beeinflußt worden sein. Dieselben Traditionen wirkten ebenfalls in der Symbolik des Ritus der Farbumwandlung des Weins nach, zu dem diese Formel m.E. gehört hat, wie am Beispiel des divinatorischen Bluttranks bereits erläutert wurde[248]. Markus der Magier hatte aber nicht nur für das Trinken von Blut Vorbilder in der antiken Orakelpraxis, auch die heilige Hochzeit mit dem Engel hat in diesem religiösen Umfeld ihre Parallelen. An den Orakelstätten Larisa in Argos und Aigeira in Achaia lebte die Prophetin beispielsweise keusch[249] und galt offenbar als Ehefrau der Gottheit; dieselbe Praxis war anscheinend auch in Delphi üblich[250]. Relativ drastisch umschreibt beispielsweise Origenes in seiner Schrift gegen Celsus, wie sich die Pythia im Moment ihrer prophetischen Ekstase mit Apollo vereine, wobei er wohl volkstümlicher Bilder[251] aufgreifen dürfte:

Ἱστόρηται τοίνυν περὶ τῆς Πυθίας, ὅπερ δοκεῖ τῶν ἄλλων μαντείων λαμπρότερον τυγχάνειν, ὅτι περικαθεζομένη	Von der pythischen Priesterin, deren Orakel die anderen an Glanz und Ansehen zu übertreffen scheint, wird also berichtet, daß die-

[248] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 6–7).

[249] Die Frau mußte sich offenbar ganz ihrem göttlichen Gemahl widmen und durfte daher keinen irdischen Ehemann haben, E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit, 7, mit weiteren Vergleichsstellen.

[250] Vgl. J. SCHMID, Art. Brautschaft, heilige, 528: „Die Idee der bräutlichen Vereinigung des Menschen mit der Gottheit ist ein weit verbreitetes Motiv. fast immer ist bei dieser Vereinigung der Mensch der empfangende, weibliche Teil, die Gottheit der männliche Partner, von dem in der Regel auch die Initiative ausgeht."; G. DELLING, Art. Geschlechtsverkehr, 813; J. HAUSSLEITER, Deus internus, 794–842; A. KLINZ, Art. Ἱερὸς γάμος, 110–111; W. FAUTH, Art. Pythia, 543–546; ferner das umfangreiche Material zu dieser Thematik, das sich gesammelt findet bei: E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit, 8–9, 12; A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 121–131; E. NORDEN, Geburt, 71–72; A. KLINZ, Ἱερὸς γάμος, 72, 88; K. LATTE, The Coming, 10–17, und H. W. PARKE, Greek Oracles, 29–30, 70, 79.

[251] Vgl. das Urteil von W. FAUTH, Art. Pythia, 546: „Zweifellos sind diese Darstellungen polemisch gefärbt (...), eine etwa zugrundeliegende erotische Symbolik der Hierogamie zwischen Apollon und der Pythia ist duch das Vermischen einer einseitig naturwissenschaftlich-rationalen Wertung des Pneuma mit primitiven, volkstümlich groben Vorstellungen aus der sexualphysiologischen Sphäre entstellt." Th. HOPFNER bemerkt zu dieser Schilderung des delphischen Orakelbetriebes durch Origenes und andere Kirchenväter in seinem Kommentar zu Myst III 11, 219 Anm 59: „dabei gehen sie übrigens von der landläufigen Vorstellung aus, die auch die bösen Dämonen durch den Mund (Handvorlegen beim Gähnen!), durch den After oder die Geschlechtsöffnung eindringen läßt, wie das auch die Zauberpapyri sehr wohl kennen...". Als Beleg verweist HOPFNER auf PGrM IV 1522–1528; vgl. ferner zu dieser Art göttlicher Begeisterung auch E. ROHDE, Psyche II, 60 Anm. 3; 61.

τὸ τῆς Κασταλίας στόμιον ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος προφῆτις δέχεται πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων κόλπων· οὗ πληρωθεῖσα ἀποφθέγγεται τὰ νομιζόμενα εἶναι σεμνὰ καὶ θεῖα μαντεύματα.[252]

se Prophetin des Apollo, über der Öffnung der kastalischen Höhle sitzend, den Geist durch ihren Schoß in sich aufnimmt, von dem erfüllt sie die für ehrwürdig und göttlich geltenden Weisungen verkündet.[253]

Diese Vorstellung des Beischlafs mit einem Gott als Voraussetzung der prophetischen Inspiration hatte sich allerdings zur Zeit des Markus bereits aus dem kultischen Kontext der griechischen Orakelorte gelöst. Das Motiv begegnet beispielsweise auch in den griechischen Zauberpapyri[254] sowie bei Autoren der hellenistischen und römischen Epoche zur Umschreibung der schriftstellerischen Inspiration, z.B. bei Ps.-Longinus in seiner Schrift „Vom Erhabenen" oder auch bei Philo von Alexandria, der den Topos der Prophetie als einer seelischen Schwangerschaft ebenfalls kannte und verwendete. Ps.-Longinus schreibt in seinem Traktat „Vom Erhabenen":

πολλοὶ γὰρ ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον, ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει, τρίποδι πλησιάζουσαν, ἔνθα ῥῆγμά ἐστι γῆς ἀναπνέον ὥς φασιν ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου καθισταμένην δυνάμεως παραυτίκα χρησμῳδεῖν κατ' ἐπίπνοιαν·

Viele Autoren nämlich werden ergriffen von einem fremden Anhauch, der sie inspiriert – genauso, wie man es von der pythischen Priesterin sagt: wenn sie dem Dreifuß naht, über dem Erdspalt, aus dem, wie es heißt, der göttliche Atem emporsteigt, dann wird sie von dort mit der dämonischen Macht geschwängert und kündet sogleich die eingegebenen Weissagungen.[255]

Mit ähnlichen Bildern veranschaulicht auch Philo das ekstatische Erlebnis, das ihm die kreative Anregung zum Schreiben seiner Werke vermittelt habe:

βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς εἰδώς, ἄγονον καὶ στεῖραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγείς, παρ' ὃν τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων

„Mitunter, wenn ich nach gewohnter Art eine Schrift über philosophische Lehren verfassen wollte und mir schon wohl dessen bewußt war, was ihr Inhalt werden mußte, fand ich meine Denkkraft unproduktiv und unfruchtbar und mußte unverrichteter Sache davon ablassen; da schalt ich sie wegen des Eigendünkels, bewunderte dagegen die Kraft des seienden Gottes, in dessen Hand es liegt, die Gebärmutter der Seele zu öffnen und zu schließen; mitunter dagegen ging ich

252 Origenes, Cels. VII 3 (BORRET 18).

253 Übersetzung: P. KOETSCHAU, 210.

254 Vgl. PGrM I, 1–3. In dieser Zauberanweisung geht es um Vorbereitungen zum nächtlichen Empfang eines weissagenden Geistes. Ein Trank bewirkt dabei, daß die Gottheit „im Herzen" ist. Der Geist selbst ist ein συγκοιμώμενος, der zusammen mit dem Zaubernden nun schlafen wird und ihm im Traum alles offenbaren soll.

255 Ps.-Longinos, „Vom Erhabenen" 13, 2 (BRANDT 56-59).

καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντα ἀγνοεῖν, τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. σχεδὸν γὰρ ἑρμηνεύει εὕρεσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνάργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἵα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως.[256]

leer heran, doch plötzlich ward mein Geist voll, da die Gedanken von oben unsichtbar herniederströmten und ausgesät wurden, so daß ich in göttlicher Begeisterung ganz verzückt war und nichts mehr erkannte: weder den Ort, noch die Anwesenden, noch mich selbst, noch was gesprochen, noch was geschrieben ist, denn es offenbart sich mir förmlich ein Erkenntnisstrom, ein Lichtgenuß, eine ganz scharfblickende Schau, eine außerordentlich durchsichtige Klarheit der Dinge, wie es mit den Augen in deutlichstem Zeigen nur geschehen könnte.[257]

In den zitierten Passagen, insbesondere aber bei Philo, lassen sich deutliche Übereinstimmungen mit der gnostischen Metaphorik und der Gedankenwelt von Markus nachweisen[258], wie sie sich in seinen Kultformeln in Adv. haer. I 13, 2 und 3 widerspiegelt. Beispielsweise „strömen" die Gedanken auf Philo vom Himmel herab wie auf den Gnostiker die Charis[259], und Markus „füllte" sich mit der Charis an wie sein jüdischer Vorgänger mit seinen Einfällen[260]. Diese schriftstellerischen Inventionen werden „ausgesät"[261], und auch die Lichtmetaphorik aus der vorliegenden Formel (Z. 23) fehlt bei Philo nicht[262].

Eine weitere Parallele, die auch Ps.-Longinus mit Philo und Markus gemeinsam hat, bildet schließlich die auf Offenbarung beruhende schriftstellerische Produktion. Alle drei Autoren fassen ihre Bücher als Kinder ihrer schwangeren Seele auf: Ps.-Longinus knüpft dabei ausdrücklich an das delphi-

---

256 Philo Migr. (7) 34–35 (WENDLAND 275, 5–15).

257 Übersetzung: HEINEMANN, 162.

258 Diese schriftstellerische Form der schöpferischen Ekstase war immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung, vgl. H. LEWY, Sobria ebrietas, 45–48; K. G. SANDELIN, Wisdom, 126–127. Insbesondere H. LEWY, Sobria ebrietas, 46 bzw. 48, machte bereits auf die Zusammenhänge der apollinischen Mantik zu dieser Schilderung des dichterischen Schöpfungsprozesses aufmerksam, ohne aber die Markosier in diesem Kontext in seine Untersuchung mit einzubeziehen.

259 S.o. zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 5–6 und 192, 8–9). Philo benutzt in Migr. (7) 32 (WENDLAND 274, 31) auch das Verb „ἐπομβρούειν" zur Umschreibung „der freiwillig zuströmenden Güter", ein Bild, das der Gnostiker laut Irenäus zur Schilderung des Herabkommens der Charis benutzte.

260 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16-17).

261 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 18-193, 19).

262 Auf pagane Quellen, an die Philo sich in dieser Passage anlehnte, weist die Erwähnung der Chariten, der Töchter des Zeus, hin: Migr. (7) 31 (WENDLAND 274, 24–25): „Τί οὖν ἂν ἐπιλίποι καλὸν τοῦ τελεσφόρου [παντὸς] παρόντος θεοῦ μετὰ χαρίτων τῶν παρθένων αὐτοῦ θυγατέρων…"; „Was an Gutem könnte aber noch fehlen, wenn der Erfüllung spendende Gott zur Stelle ist samt seinen jungfräulichen Töchtern, den Chariten…".

sche Orakel an und bedient sich der Motive, die sich auch in dem zitierten Abschnitt von Origenes finden, Philo dagegen bezieht sich zwar nicht auf Delphi, spricht aber ausdrücklich von der „Gebärmutter der Seele", die Gott öffnet. Markus schließlich formulierte laut Irenäus am Anfang seiner Lehrschrift: „...und brachte den Samen, der in ihn hineingelegt worden war, folgendermaßen irgendwie zur Welt"[263]. Diese Befruchtung der Psyche wurde bei den Markosiern dann durch den Ritus einer pneumatischen Hochzeit vermittelt, der daher mit der Aufforderung zur Weissagung endete (Z. 29).

Z. 30–36 (= 195, 40–44)

Τῆς δὲ γυναικὸς ἀποκρινομένης· „Οὐ προεφήτευσα πώποτε καὶ οὐκ οἶδα προφητεύειν", ἐπικλήσεις τινὰς ποιούμενος ἐκ δευτέρου εἰς κατάπληξιν τῆς ἀπατωμένης φησὶν αὐτῇ. „Ἄνοιξον τὸ στόμα σου <καὶ> λάλησον ὅ τι δήποτε καὶ προφητεύσεις."

Diese kleine Diskussion, die Irenäus nun wiedergibt, ist deshalb bemerkenswert, weil sie die Schwierigkeiten zeigt, die einige Frauen mit der Prophetie hatten, zu der Markus sie aufforderte. In diesem Zusammenhang erhebt sich jedoch die Frage nach der Herkunft dieses Zwiegesprächs. Wurde es von Irenäus seiner Tradition entnommen und war somit ein Bestandteil der zuvor von ihm wiedergegebenen Kultformel, oder hatte es der Kirchenvater selbst hinzugefügt, um die Fragwürdigkeit der Divination der Markosier zu illustrieren? Verfolgte er damit polemische Zwecke?

In der Tat lassen sich valentinianische Formeln in Gesprächsform nachweisen: Irenäus selbst zitiert in I 21, 3 eine solche kultische Dialogformel für den Apolytrosis-Ritus. Sie bestand aus mehreren Teilen: Zuerst betete der gnostische Liturg, dann antwortete der Einzuweihende, und abschließend stimmte die Gemeinde mit ein[264].

Für eine Fiktion des Irenäus im vorliegenden Fall läßt sich allerdings folgende Beobachtung anführen: Der Kirchenvater konnte offenbar nichts Genaueres über die „etlichen Anrufungen" (Z. 32) berichten, die der Gnostiker wegen des Zögerns der Frau noch hinzufügte. Hätte seine Quelle nicht nur die Formel, sondern auch eine rituelle, ablehnende Antwort der Frau[265] und daraufhin eben diese erneuten „Anrufungen" enthalten, so wäre es nur schwer

---

[263] S. auch im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 132–133).

[264] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 300, 902–302, 918. Als weiteres Beispiel mag die Parallelüberlieferung einer Formel aus demselben Kapitel in der aus Nag Hammadi stammenden ersten Jakobusapokalypse dienen. Dieses Apolytrosis-Gebet war in der Nag-Hammadi-Schrift nämlich modifiziert und in eine Wechselrede umformuliert worden, vgl. 1ApcJac NHC V 3, 32, 23–36, 1 und Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 305, 1–306, 16).

[265] Vgl. aber Jes 6, 5; Jer 1, 6.

verständlich, warum er darüber nichts zu sagen wußte und sich auf die Wiederholung der Aufforderung zur weissagenden Rede beschränkte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit erfand also Irenäus diesen ganzen kleinen Dialog, um mit seiner Hilfe die schmeichelnden Verführungskünste des Gnostikers anschaulich zu beschreiben.

Immerhin läßt sich dem von Irenäus fingierten Gespräch der für den Fortgang der Untersuchung bedeutsame Gesichtspunkt entnehmen, daß es sich bei dem Inhalt der Prophetie um spontane Gedanken handelte, die dem weissagenden Markosier gerade durch den Kopf gingen. Wenn man Irenäus in diesem Detail glauben will, läßt sich die „Prophetie" der Markosier demnach als die unmittelbare Äußerung solcher Einfälle charakterisieren.

Z. 37–45 (= 196,44–50)

Ἡ δὲ χαυνωθεῖσα καὶ κεπφωθεῖσα ὑπὸ τῶν προειρημένων, διαθερμαθεῖσα τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς προσδοκίας τοῦ μέλλειν αὐτὴν προφητεύειν, τῆς καρδίας πλέον τοῦ δέοντος παλλούσης, ἀποτολμᾷ καὶ λαλεῖ ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμμένη πνεύματος,

Die Weissagungen der Frauen erklärt sich Irenäus auf zweifache Weise: Zum einen geht er davon aus, daß es sich um eine Art Autosuggestion der Prophetinnen handelte, zum anderen verweist er auf die Mithilfe eines „leeren Geistes", womit wahrscheinlich der Parhedros-Dämon aus Z. 1 gemeint ist. Als Ursache der auffälligen körperlichen Symptome sieht er die übersteigerten Erwartungen der Frauen an; den ihm sonderbar und sinnlos erscheinenden Inhalt ihrer Reden begründet er im Wirken dieses Dämons. Damit nimmt Irenäus denselben Standpunkt wie das Spottgedicht ein, das er ausführlich in Adv. haer. I 15, 6 zitiert. Der Autor dieser Verse hatte das ganze Geschehen auf die teuflische Wirkung des abgefallenen Engels Asasel zurückgeführt[266].

Ungeachtet dieser Erklärungsversuche verdient jedoch Beachtung, wie anschaulich der Kirchenvater die körperlichen Begleitsymptome der weissagenden Rede darstellt und damit andeutet, daß es sich um einen abnormalen körperlichen Zustand handelt[267].

Das legt die Frage nahe, ob sich das Phänomen der gnostischen Weissagungen der Markosier auf Grundlage der irenäischen Angaben noch genauer in den bekannten Rahmen der urchristlichen Prophetie einordnen läßt. Handelte es sich etwa um Glossolalie, wie z.B. von Johannes Leipoldt und Gerd Theissen vermutet wurde[268]? Gegen diese These spricht, daß Irenäus nicht wie Paulus

---

266 S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 24–25.

267 Als „laut sich äußernde Ekstase" deutet z.B. R. WARNS, Untersuchungen, 450 Anm. 7763 das prophetische Geschehen.

268 J. LEIPOLDT, Frau, 199: „Man ist versucht, an eine Art Zungenreden zu denken". G. THEISSEN, Psychologische Aspekte, 297: „Irenäus gibt eine anschauliche Schilderung

im Blick auf solche enthusiastischen Phänomene in der korinthischen Gemeinde über ein fremdes und unverständliches Gestammel berichtet[269], das eher einem Musikinstrument als einer Sprache gleiche. Auch von Dolmetschern, die nach dem Apostel diese Äußerungen übersetzen konnten, weiß er nichts mitzuteilen[270]. Stattdessen tadelt er vielmehr die läppischen Inhalte (ληρώδη)[271] der angeblichen Weissagungen und deutet an, daß diese aus assoziativen Einfällen (τὰ τυχόντα πάντα) entstanden, die aber im Gegensatz zu Glossolalie in verständlicher Form vorgetragen wurden. Die These, daß es sich bei den Weissagungen der Markosier um Glossolalie handelte, ist so m.E. abzulehnen.

Wie man sich die Entstehung solcher Prophezeiungen vorzustellen hat, wird möglicherweise durch den im Anschluß von ihm zitierten Vers aus dem Spottgedicht transparent.

Z. 45–48 (= 196, 50–51)

καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη περὶ τῶν τοιούτων, ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχὴ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη.

---

des suggestiven Einflusses charismatischer Autorität in seiner Schilderung der Praktiken des Markus." THEISSEN schließt daraus, ebd. 298: „Das Abhängigkeitssyndrom ist unverkennbar" und vergleicht die Markosier mit der modernen Pfingstbewegung, ebd 297, denn in dieser „ist die Abhängigkeit von charismatischen Führern und einer gleichgesinnten Gruppe eine entscheidende Bedingung für Entstehen, Stabilisierung und Beendigung glossolalen Verhaltens." Typisch für die Zungenrede seien nämlich die völlig übertriebenen Erwartungen an den Gemeindeleiter, so daß oft nicht mehr zu unterscheiden sei, ob die Glossolalen von ihm oder von Christus redeten. Ferner auch L. ZSCHARNACK, Dienst, 172; J. D. BEHM, Art. γλῶσσα, 722.

269 Vgl. 1. Kor 14, 2–32, vgl. 14, 6–9, wo Paulus voraussetzt, daß man Zungenrede im Gegensatz zur Prophetie nicht verstehen kann: Daher vergleicht er sie in 14, 7–8 mit Musikinstrumenten und in V. 11 mit der unbekannten Sprache eines Ausländers.

270 1. Kor 14, 13 und 27–28.

271 Bei Irenäus kommt dieses Adjektiv nur hier vor und vielleicht, nach der lateinischen Übersetzung „deliriosus" zu urteilen, in Adv. haer. I 11, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 176, 80), wo er die Emanationslehre von Markus dem Magier persiflierte. Hatte er es auch aus dem Spottgedicht übernommen? Bei Platon, Tht 174d, beschrieb dieser Ausdruck z.B. das in den Augen seiner Umwelt „alberne" Gerede des Philosophen, der sich im Alltag nicht zurechtfindet und dem richtige Worte, etwa der Schmeichelei, nicht einfallen wollen. Mit „τολμηρός" aber brandmarkt der Kirchenvater z.B. in Adv. haer. III 11, 9 und 21, 3 die verdrehende Uminterpretation des Evangeliums durch die Gnostiker (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 171, 232 bzw. 409, 62). — Das Adjektiv „κενός" zur näheren Umschreibung der Luft hat seine nächste Parallele im Hirten des Hermas Mand XI. J. REILING schlug vor, seine Verwendung von der Herkunft der Dämonen aus dem leeren Luftraum herzuleiten und verwies zum Beleg auf PGrM V 121–122; ders. Hermas, 42. Dabei interpretiert er die „Luft" im Sinne des Irenäus sicherlich richtig als „Geist" (πνεῦμα). Möglicherweise ist die Erwähnung der „Luft" in diesem Gedicht indessen nicht nur aus dem Aufenthaltsort der Dämonen über der Erde abgeleitet, sondern hatte auch Anhaltspunkte in der Beobachtung ekstatischer Phänomene, die dann ihrerseits durch die Lokalisation der Dämonen in der „Luft" interpretiert wurden.

Diesem Vers kommt nicht nur als literarisches Zeugnis einer ersten polemischen Auseinandersetzung mit Markus dem Magier besondere Bedeutung zu, sondern er dürfte vielleicht auch einen Hinweis enthalten, auf welche Mittel die Markosier zurückgriffen, um das anormale, von ihnen als prophetisch verstandene Bewußtsein mit seinen auffälligen körperlichen Begleiterscheinungen in sich zu erzeugen. Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems könnte eben in der erwähnten „leeren Luft" zu suchen sein, die die Ursache der Erhitzung der Seele gewesen sein soll. Nimmt man nämlich einmal an, daß dieses Stichwort „leere Luft" nicht nur ein polemischer Einfall des Dichters ist, sondern auf wirklicher und nur mißdeuteter Beobachtung des Verhaltens der prophezeienden Medien beruhte[272], so läßt sich mit seiner Hilfe vielleicht eine Erklärung für die Erhitzung und die anschließenden Weissagungen der Markosier finden. Sie wären dann nämlich in der Tat durch „Luft", d.h. doch wohl durch Atmung oder durch eine besondere „Atemtechnik" verursacht worden. Aus dieser vorläufigen Arbeitshypothese ergeben sich bemerkenswerte Konsequenzen für die Interpretation der vorliegenden Passage. Bei der abnormalen Atmung der Gnostiker, mit der sie Luft in ihre Seele einsogen, könnte es sich um beabsichtigte Hyperventilation gehandelt haben. Die prophezeienden Medien holten demnach wohl absichtlich mehr und schneller Luft als gewöhnlich. Die dabei auftretenden Symptome kommen den in diesem Abschnitt für die Markosier beschriebenen Phänomenen, insbesondere den körperlichen Begleitumständen, zumindest relativ nahe. Ordnet man den modernen medizinischen Befund der Darstellung des Irenäus zu, so ergibt sich folgendes Bild:

a) Hyperventilation tritt in Zuständen emotionaler Erregtheit, wie z.B. Angst und Streß, auf und verstärkt diese in einer Art circulus vitiosus[273]. Irenäus erzählt von Herzklopfen und beschreibt den Zustand der Gnostikerinnen als „διαθερμάθεισα τὴν ψυχήν" (Z. 38–39), womit er vielleicht auf Hitzeanfälle bzw. Schweißausbrüche anspielen will[274].
b) Hyperventilation verstärkt die Suggestibilität. Eine leichte Hypnose ist nach medizinischen Untersuchungen oft allein durch Konzentration auf die Atmung erreichbar[275]. Bei Markus dem Magier und seiner Gnostiker-

---

272 Die laute und vermehrte Atmung von Medien im Zustand der Trance war in der Antike durchaus bekannt, E. R. DODDS, The Greeks, 72. DODDS verweist zum Beleg auf Hippokrates Epid. 5, 63 (LITTRÉ 242), der das röchelnde Atmen von Bauchrednern mit dem von Herzpatienten vergleicht.

273 W. A. LISHMAN, Organic Psychiatry, 661–662.

274 Vgl. auch die physiologische Beschreibung des mantischen „πνεῦμα" bei Plutarch, Moralia 432 D–F (BABBITT 472).

275 Vgl. B. D. WYKE, Brain, 62. WYKE hebt hervor, daß: „induction of hypnosis is facilitated (...) the suggestibility of hysterical subjects was greatly increased while they are hyperventolating, and that a state of light hypnosis was readily induced by getting them to

gruppe könnten es die suggestiven Fragen des Gnostiker im Gottesdienst gewesen sein, die die prophetischen Medien dazu veranlaßten, aus ihrem Unterbewußtsein auftretende Gedanken und Bilder spontan auszusprechen.

c) Gleichzeitig ist die Reaktions- und Merkfähigkeit herabgesetzt, wie medizinische Tests erweisen. Die Antworten in solchen Untersuchungen wirken daher oft verworren und unzusammenhängend[276]. Irenäus bzw. seine Quelle hätten diese unklaren Erwiderungen als „dummes Zeug" abgetan.

Letzte Gewißheit, daß die Markosier wirklich gerade diese Methode anwandten, läßt sich allerdings trotz der genannten Übereinstimmungen in der Symptomatik nicht erreichen, denn in den polemischen Formulierungen des Irenäus fehlt jeder ausdrückliche Hinweis auf vermehrte Atmung. Als einziges Indiz bleibt das Stichwort „leere Luft" in der von ihm zitierten Vorlage[277]. Vielleicht hat Irenäus diese Andeutungen seiner Quelle auch nicht verstanden und interpretierte sie darum entsprechend seiner auch sonst nachweisbaren Tendenz und seinen polemischen Absichten als Hinweis auf einen dämonischen Einfluß, indem er in der von ihm selbst formulierten Version der Ereignisse (Z. 44) die Erhitzung durch „Luft" durch eine Erwärmung mit Hilfe eines „leeren Geistes" (κενοῦ ... πνεύματος) ersetzte. Damit spielt er wohl auf den bereits genannten Parhedros an. Zu dieser Abänderung seiner Vorlage könnte er durch folgende Überlegungen gelangt sein: Die Dämonen hielten sich nach antiker Überzeugung in den Luftschichten über der Erde auf[278], und in dem Gedicht war an anderer Stelle von der Wirkung des „abgefallenen" Engels Asasel die Rede[279]. Irenäus kombinierte womöglich den Glauben an den überirdischen Aufenthaltsort der Dämonen mit der Vorstellung vom Einfluß

---

direct their attention to their increased respiratory movements...". Die hyperventilierenden Versuchspersonen hatten währenddessen euphorische Erlebnisse. W. A. LISHMAN, Organic Psychiatry, 662.

276 Hyperventilation hat nach B. D. WYKE, Brain, 67, zur Folge „a significant incraese in perseverative and unrelated responses"; vgl. auch W. A. LISHMAN, Organic Psychiatry, 662: „...impaired performance on tests of reaction time, manual coordination and word association...".

277 Hyperventilation als Mittel der Meditiation und religiösen Trance war und ist auch noch heute weltweit verbreitet. Nachweisen läßt sie sich von den sibirischen Schamanen bis zum indischen Yoga, vgl. dazu den Überblick von A. V. WILLIAMS JACKSON, Art. Breath, 838–839 und E. BANKS FINDLY, Art. Breath and Breathing, 304–308; M. ELIADE, Schamanismus, 393.

278 S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 24–194, 27; vgl. auch A. LE BOULLUEC, La notion I, 118; J. REILING s.o. Anm. 271.

279 Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 496–498), dazu s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 24–25.

des gefallenen Engels und deutete daher die „leere Luft" als ein dämonisches Wesen.

Z. 49–50 (= 197, 52)
Καὶ ἀπὸ τούτου λοιπὸν προφήτιδα ἑαυτὴν ὑπολαμβάνει

Aus diesen Zeilen läßt sich wohl erschließen, daß die Markosierinnen sich vom Zeitpunkt ihrer ersten weissagenden Rede an für Prophetinnen hielten. Um die Bedeutung dieses Hinweises zu verstehen, muß man ihn mit anderen Nachrichten des Irenäus in Beziehung setzen: In Adv. haer. I 13, 4 überliefert Irenäus, daß die Markosier sich bei ihren Gottesdiensten gegenseitig durch Losentscheid zur Prophetie bestimmten[280]. Von einem vorher nötigen Ritus zur Verleihung der Gabe der Prophetie ist an jener Stelle keine Rede mehr, die Gruppenmitglieder sind offenbar schon alle potentielle Prophetinnen und Propheten. Verbindet man diese Notiz aus Adv. haer. I 13, 4 mit Z. 49–50, so scheint es sich bei dem Ritual der Weinumfärbung, zu dem m.E. die in Adv. haer. I 13, 3 zitierte Formel zu zählen ist, um eine Art Initiationsritus gehandelt zu haben[281], der einmal gefeiert wurde und nach dem Herabkommen der Charis und der Vereinigung mit dem Engel für immer vollzogen war. Folgt man dieser Hypothese, so wäre eine stetige Wiederholung dieser Zeremonie daher nicht nötig gewesen. Ein weiteres Indiz für die Deutung dieses Sakraments der Markosier als eines einmaligen Initiationsritus könnte sich aus einer weiteren Stelle in Adversus haereses ergeben: Der Kirchenvater hebt hervor, daß die Valentinianer stolz darauf waren, die Charis in einem Mysterium ein für allemal vermittelt bekommen zu haben und daß sie überzeugt waren, daß die Gnade ihnen im Gegensatz zu allen übrigen Christen nicht wieder genommen werden könne[282]. Das spricht vielleicht ebenfalls für eine einmalige Übermittlung der Charis und gegen einen öfters wiederholten Ritus.

Bei dem zweiten Sakrament der Weinvermehrung war dies möglicherweise ganz anders. Es könnte immer wieder im gnostischen Gottesdienst gefeiert worden sein, denn es symbolisierte das langsame Anwachsen der Gnosis.

---

280 S.u. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 199, 70–74.

281 J.-M. SEVRIN, Les noces, 149. Dieselbe Interpretation wurde bereits 1790 von F. MÜNTER vorgeschlagen, der diesen Gedanken aber wegen seiner Deutung des Ritus der Weinumfärbung aus Adv. haer. I 13, 2 als einer gnostischen Art des Abendmahls nicht weiterverfolgte, Versuch, 172: „Übrigens könnte es vielleicht möglich seyn, daß die ganze von Irenäus erzählte Art das Abendmahl zu halten eine Art von Initiation gewesen sey, durch welche Markus einzelne Weiber zu Prophetinnen geweiht habe. Doch wir bescheiden uns gerne, daß dieses nur eine Conjektur ist, die sich nicht beweisen läßt".

282 Adv. haer. I 6, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 98, 656–658).

Z. 50–55 (= 197, 53–56)
καὶ εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ μεταδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ· καὶ ἀμείβεσθαι αὐτὸν πειρᾶται, οὐ μόνον κατὰ τὴν τῶν ὑπαρχόντων δόσιν, ὅθεν καὶ χρημάτων πλῆθος πολὺ συνενήνοχεν,

Nun führt Irenäus den neuen Aspekt in seine Darstellung der Markosier-Prophetie ein, daß Markus für die Weitergabe der Fähigkeit zu weissagen, reichliche Spenden der Markosierinnen erhielt. Irenäus stellt dies als eine Art Bezahlung hin. Für solche Gegenleistungen gibt es tatsächlich zahlreiche Parallelen im antiken Orakelbetrieb[283]. Auch private Wahrsager ließen sich ihre Prophezeiungen honorieren, was im frühen Christentum jedoch als ein klares Anzeichen für falsche Prophetie galt[284]. In der Didache heißt es kurz und bündig zu diesem Problem: „Wenn er Geld fordert, ist er ein Pseudoprophet"[285].

Interessanterweise behauptet Irenäus aber nicht, daß Markus ein Honorar verlangt habe. Man darf daher vermuten, daß die Initiative zum Spenden von den Gemeindemitgliedern ausgegangen ist. Irenäus unterstellt allerdings, der Gnostiker habe bewußt reiche Frauen als Prophetinnen ausgewählt, um dann deren Geldgeschenke einsammeln zu können, und gesteht ihm dabei immerhin zu, daß er mit dieser Praxis erheblichen Erfolg hatte.

Läßt sich der historische Hintergrund aus diesen Anschuldigungen noch herausschälen? War der Gnostiker wirklich ein geldgieriger Scharlatan, wie Irenäus seinen Gegner hinstellen möchte? Diese Frage läßt sich nicht mehr mit letzter Sicherheit beantworten, weil die antiken Quellen außer an der vorliegenden Stelle fast gar nichts über die für uns so interessante Frage mitteilen, wie die Lehrer und Gemeindegründer der Gnostikergruppen ihren Lebensunterhalt verdienten[286]. Es ist aber durchaus möglich, daß Markus und auch an-

---

283 Die Bezahlung für die Weissagungen schwankte je nach Ruhm und Ansehen des Orakels; Alexander von Abonuteichos verlangte beispielsweise eine Drachme und zwei Obolen, D. E. AUNE, Prophecy, 228. In Delphi hatten einzelne griechische Städte sogar besondere Tarife ausgehandelt, M. MAASS, Das antike Delphi, 6. Die Einwohner von Phaselis bezahlten z.B. 7 Drachmen und 2 Obolen für Anfragen in öffentlichen Angelegenheiten, für Privatweissagungen aber 4 Obolen, R. FLACELLIERE, Greek Oracles, 39. Zur paganen und christlichen Kritik der Geldgier umherziehender Pseudopropheten vgl. ferner J. REILING, Hermas, 53–54.

284 Für Christen galt: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch", Mt 10, 8; vgl auch D. E. AUNE, Prophecy, 36, der auf die allgemein schlechte Reputation von „free-lance mantics" in der Antike hinweist, denen oft vorgehalten wurde, nur durch Geld motiviert zu sein. Dies setzt z.B. Act 16, 16 voraus.

285 Did.11, 6 (SCHÖLLGEN 128, 3–4).

286 Mangels einschlägiger Quellen bleibt die Finanzierung der Gnostikergruppen in den meisten Fällen im Dunkeln. Einen weiteren Anhaltspunkt für Einkünfte aus den Spenden begüterter Anhänger gibt vielleicht noch Eusebius in H. E. VI 23, 1 (SCHWARTZ 568, 22–25). Der wohlhabende Valentinianer Ambrosius bezahlte demnach dem Origenes die von ihm für seine zahlreichen theologischen Veröffentlichungen benötigten Stenographen und Schön-

dere Valentinianer von den Spenden ihrer Anhänger lebten. Unter ihnen waren vielleicht auch einige wohlhabende Frauen, die gerade die kostspieligen Reisen ihres Gemeindegründers finanziell unterstützten und förderten, was gut zu der auch sonst in den Quellen bezeugten Rolle von Frauen im Umfeld urchristlicher Missionstätigkeit passen würde.[287]

Z. 56–59 (= 197, 56–58)
ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν, κατὰ πάντα ἑνοῦσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν.

Als wirkungsvollen Abschluß kommt der Kirchenvater noch einmal in drastischer Deutlichkeit auf die angeblichen sexuellen Wünsche der Frauen zurück. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß er diesen Vorwurf aus der erotischen Terminologie der von ihm zuvor zitierten Formel abgeleitet hat. Darauf weist beispielsweise hin, daß er behauptet, die verführten Frauen wollten so in das Eine gelangen (κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν).

War Markus der Magier also wirklich ein gnostischer Casanova, wie es Giovanni Filoramo einmal pointiert formulierte?[288] Gegenüber den Erzählungen des Irenäus über die erotischen Abenteuer seines gnostischen Widersachers ist aber wohl Skepsis angebracht. Die Forschung hat sich mit dem angeblichen Libertinismus der Markosier bereits mehrfach auseinandergesetzt. Der historische Wert der Informationen des Irenäus ist dabei durchaus umstritten[289].

---

schreiber, nachdem er von ihm für die Großkirche gewonnen worden war; vgl. dazu K. RUDOLPH, Gnosis, 231; H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 153, 163–164 sowie G. FILORAMO, History, 175–177.

287 Vgl. A. WEISER, Rolle, 171, der hervorhebt: „Ähnlich wie Frauen schon Jesus und sein Wirken durch materielle und persönliche Hilfe unterstützt haben (Lk 8, 1–3), taten dies auch Frauen gegenüber urchristlichen Missionaren. Lydia „drängte" geradezu Paulus und seine Begleiter zu einem Aufenthalt in ihrem Haus (Act 16, 15)." Frauen standen z.B. im Mittelpunkt der ersten Hausgemeinden, denen wohl von ihnen Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt wurden, wie etwa Apphia, Phlm 2, oder Maria, die Mutter des Johannes Markus, Act 12, 12. Dasselbe gilt vielleicht auch für die „Leute der Chloe", 1. Kor 1, 11. Sie zählten häufig zur Gruppe der ersten Bekehrten, aus denen sich die urchristlichen Gemeinden entwikkelten. Dies gilt neben der Purpurhändlerin Lydia aus Philippi Act 16, 14–15 auch für die Missionserfolge des Paulus und Silas in Thessaloniki und Beröa, 17, 4 und 12. Wohlhabende Frauen waren wohl die ersten Mitglieder der begüterten römischen Oberschicht, die sich zum Christentum bekehrten. Sie hatten immerhin Probleme, unter ihren christlichen Zeitgenossen zu ihrem Stand passende Ehemänner zu finden, Ref. IX 12, 24 (MARCOVICH 355, 126–356, 131); vgl. dazu J. LEIPOLDT, Frau, 156–161.

288 G. FILORAMO, History, 168.

289 Die Forschung teilt sich im Blick auf die von Irenäus geschilderten skandalösen Vorfälle in zwei Lager: Eine Seite reproduzierte zumeist völlig unkritisch alle irenäischen Anschuldigungen, z.B. L. ZSCHARNACK, Dienst, 166, 171; J. P. STEFFENS, Wesen, 302; H. PREISKER, Christentum, 219; E. R. GOODENOUGH, Jewish Symbols, 103; A. HAM-

Gegen eine libertinistische Einstellung der Markosier lassen sich indessen folgende Gründe anführen:

1) Die Markosier-Gruppe bestand keineswegs nur aus verführten Frauen. Man muß sich nämlich vergegenwärtigen, daß Irenäus selbst in Adv. haer. I 13, 1 hervorhob[290], daß es auch „viele" Männer in ihren Reihen gab. Dieser Widerspruch an sich spricht bereits gegen die Glaubwürdigkeit der Angaben des Kirchenvaters.

2) Weiterhin stellt Irenäus, wie oben bereits gesagt, einen historisch unzutreffenden Bezug der erotischen Metaphorik der von ihm in Adv. haer. I 13, 3 zitierten Formel mit den Wünschen der Markosierinnen her: Seine Behauptung, daß sie durch körperliche Vereinigung „in das Eine zurückkehren" wollten, ist wahrscheinlich eine polemische Verfälschung des Sinns dieser Kultformel. Dort war nämlich von einer himmlischen Hochzeit der Seelen sowohl der männlichen als auch der weiblichen Gnostiker mit ihren Engeln die Rede. Die erotischen Metaphern bezogen sich also lediglich auf himmlische Wesen. Sie hatten überdies nichts mit dem realen, irdischen Zeremoniell zu tun[291], das m.E. aus dem Trankritus bestand, bei dem Weiß- in Rotwein umgefärbt wurde. Diese Kulthandlung hatte Irenäus jedoch, wie im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 bereits begründet wurde[292], von der zugehörigen Formel getrennt. Das

---

MAN, Die ersten Christen, 63, 108, 134–135; G. FILORAMO, A History, 168 und 185. — Gegengründe wurden von folgenden Autoren vorgebracht: H. WEINEL, Wirkung, 220–221; H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftleben, 148, 150–151, 210 Anm. 4 (zu S. 121), H. G. GAFFRON, Studien, 369 Anm. 11; J.-M. SEVRIN, Les noces, 147–149; K. RUDOLPH, Gnosis, 254, 260 und ferner G. DELLING, Art. Geschlechtsverkehr, 822. Die Skeptiker teilen sich ihrerseits in zwei Gruppen, von denen die eine hervorhebt, daß der Ritus der heiligen Hochzeit keineswegs durch realen Geschlechtsverkehr vollzogen wurde, Markus der Magier aber seine charismatische Autorität durchaus bedenkenlos zur Erfüllung seiner sexuellen Wünsche mißbraucht haben könnte. Dazu zählen H.-G. GAFFRON, 369 Anm. 11; J.-M. SEVRIN, 148 und K. RUDOLPH, 260. H. KRAFT, 150–151, lehnt die ganze Angelegenheit als haltlos ab. Irenäus habe sie in Anlehnung an den literarischen „Typ der ‚Verführten'" erdichtet. Ebenso skeptisch urteilte auch H. WEINEL, 221, der in der „notorischen Übertreibungssucht der Ketzerbestreiter" und ihrer „erotischen Phantasie" die Ursache solcher Berichte sah und außerdem noch auf ein mögliches „Mißverständnis der eigentümlichen von der Ehe hergenommenen Bilder" verwies. Bemerkeswert ist ferner eine frühe Kritik von N. LARDNER, der bereits 1780 Zweifel an der Darstellung des Irenäus äußerte, Historie, 176.

290 S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 4.

291 Vgl. die oben zitierte Vermutung eines „Mißverständnisses" von H. WEINEL, Wirkung, 221. Ebenfalls fragte sich auch G. DELLING mit Blick auf die irenäischen Vorwürfe, Art. Geschlechtsverkehr, 822, „ob hier nicht eine mystische Sprache mißverstanden worden ist."

292 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 im Unterabschnitt Nr. 3: „Gehören das Ritual der Farbumwandlung in Adv. haer. I 13, 2 und die Formel aus Adv. haer. I 13, 3 zusammen?"

dürfte ihm dann seine Mißdeutung von deren Metaphorik erleichtert haben. Seine Behauptung, die er in Adv. haer. I 13, 5 nachträgt, dieser Trank sei ein Aphrodisiakum gewesen, das die betreffende Frau ganz verliebt machte, ist historisch kaum ernst zu nehmen.

3) Die naheliegende Annahme eines realen irdischen Vollzugs der sicher nur symbolisch gemeinten himmlischen Hochzeit im Verlauf des Ritus entbehrt ebenfalls jeder Grundlage. Denn das hatte noch nicht einmal Irenäus behauptet, der lediglich davon ausging, daß der Gnostiker den Frauen schmeichelte, und sie ihm nach dem Ritual für den Empfang der Sehergabe danken wollten und daher bereit waren, auf seine erotischen Wünsche einzugehen[293].

4) Die polemischen Äußerungen des Irenäus zum Libertinismus des Markus und seiner Anhänger wurden von Hippolyt nicht übernommen, der darin seinem Gewährsmann wohl aus gutem Grund nicht folgte. Wie bereits dargelegt, korrigierte er vermutlich stillschweigend die „Schmähsucht" seines Vorgängers, indem er solche Kritikpunkte überging. Er stützte sich bei seinen Streichungen wahrscheinlich auf die Informationen, die er von Markosiern bezogen hatte, mit denen er in Kontakt stand[294].

5) Schließlich war der Vorwurf eines sittenlosen Lebenswandels und einer laxen Sexualmoral ein Topus in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen christlichen Gruppen und auch mit den Gnostikern.[295] Solche Vorwürfe

---

[293] H.-G. GAFFRON, Studien, 186: „Daß dabei ein ἱερὸς γάμος wirklich vollzogen wurde, sagt Irenäus bezeichnenderweise nicht. Wäre ihm derartiges zu Ohren gekommen – und sei es nur als gelegentlicher Mißbrauch dieser Weihe –, so hätte er mit Sicherheit in ironischen Worten seine Verachtung zum Ausdruck gebracht und diesen Ritus der Lächerlichkeit preisgegeben". Dieser Auffassung schlossen sich auch K. RUDOLPH, Die Gnosis, 254, und J.-M. SEVRIN an. Letzterer hob hervor, Les noces, 149: „Il ne semble pas d'ailleurs que le rite comprenne une union charnelle, puisqu'il nous est dit plus loin que les femmes ainsi amenées à prophétiser récompensaient *ensuite* leur mystagogue...". — Die Valentinianer schätzten die Ehe durchaus, Clemens Alexandrinus Str. III 1, 1 (STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU 195, 1–2). Das himmlische Brautgemach aber war ihnen heilig und rein und hatte nichts mit der irdischen Hochzeit zu tun, wie das EvPhil betonte, Log. 60 NHC II 3, 66, 29–67, 1 und Log. 73 NHC II 3, 69, 1–4; Log. 129–130 NHC II 3, 81, 34–82, 26; R. WARNS, Untersuchungen, 197 Anm. 6102.

[294] S.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 30–31.

[295] Bereits 2. Tim 3, 6–7 warnt vor endzeitlichen Verführern, „die sich in die Häuser einschleichen und gewisse Frauen einfangen (...), die immer auf neue Lehren aus sind und nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können"; vgl. ferner Irenäus über die Valentinianer Adv. haer. I 6, 4 über die Simonianer Adv. haer. I 23, 4 und Karpokratianer I 25, 3, bzw. Clemens von Alexandria Str. III 2, 10, 1 (STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU 200, 5–15). H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 150 urteilt: „Es ist ein literarisches Motiv, wenn der Lügenprophet und Gauner so gezeichnet wird" und verweist auf Alexander von Abunoteichos, der sich laut Lukian mit schönen Jünglingen und Frauen umgab. — Ein wesentlicher Grund der Polemik des Irenäus mag auch die große Zahl der Frauen unter den Anhängern des Markus gewesen sein. S. HEINE stellt zur Verteilung der Geschlechter in gnosti-

dienten im allgemeinen dazu, die moralische Verwerflichkeit des jeweiligen Gegners herauszustellen. Ihr topischer Charakter spricht aber gegen den Wahrheitsgehalt solcher Behauptungen, die daher im Einzelfall einer besonders sorgfältigen Überprüfung bedürfen.

Es bleibt noch die angebliche Liaison des Markus mit der verheirateten Frau eines kleinasiatischen Diakons. Diese Notz des Irenäus soll anhand des betreffenden Textes in Adv. haer I 13, 5 untersucht werden.

Adv. haer. I 13, 4

Text und Übersetzung

1 Ἤδη δὲ τῶν πιστοτέρων τινὲς γυναικῶν τῶν ἐχουσῶν τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξαπατηθεισῶν, ἃς ὁμοίως ταῖς λοιπαῖς ἐπετήδευσε
5 παραπείθειν κελεύων αὐταῖς προφητεύειν, [καὶ] καταφυσήσασαι καὶ καταθεματίσασαι αὐτόν, ἐχωρίσθησαν τοῦ τοιούτου θιάσου, ἀκριβῶς εἰδυῖαι ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ
10 Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ Θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα
15 καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει. Τὸ γὰρ κελεῦον τοῦ κελευομένου μεῖζόν τε καὶ κυριώτερον, ἐπεὶ τὸ μὲν προηγεῖται, τὸ δὲ ὑποτέτακται.
20 Εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει ἢ ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοὺς κλήρους οὗτοι πάντες παίζειν καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπι-

Einige gläubigere Frauen aber, voll von Gottesfurcht und unbeirrt, die er ebenso wie die übrigen zu beschwatzen sich bemühte, indem er ihnen zu prophezeien befahl, zogen sich, nachdem sie ihn angehaucht und verflucht hatten, von solch einem Verein zurück, weil sie genau wußten, daß es den Menschen nicht von Markus dem Magier möglich gemacht wird zu weissagen, sondern diejenigen, denen Gott von oben seine Gnade herabsendet, die besitzen die Prophetie gottgegeben, und dann reden sie, wo und wann Gott es will, aber nicht wann Markus es befiehlt. Das, was befiehlt, ist nämlich größer und mächtiger als das, dem befohlen wird, denn das eine übt eine übergeordnete (Funktion) aus, das andere aber ist untergeordnet.

Wenn also Markus befiehlt, oder irgendein anderer, da ja alle diese bei ihren Mahlfeiern mit den Losen zu spielen und sich gegenseitig das Prophezeien und das Sich-Weissagen nach ihren eigenen Wünschen anzu-

---

schen Gruppen fest, Frauen, 142: „Daß der Anteil der Frauen in den gnostischen Gemeinden sogar größer war als der der Männer, ist dagegen unumstritten. Der Kirchenvater Irenäus vermerkte das mit besonderer Bestürzung und führt solches auf die Anziehungskraft von Häresie und die leichte Verführung von Frauen zurück." Bei diesem Urteil konnte sich S. HEINE auf einen breiten Forschungskonsens zur bedeutenden Rolle der Frauen in den diversen Gnostikergruppen stützen, z.B. A. v. HARNACK, Mission, 601–602; H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 145, 147 und erst jüngst K. KOSCHORKE, Gnosis, 220.

25 θυμίας ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι, ἔσται ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ Πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν, ὅπερ ἀδύνατον.
Ἀλλὰ τοιαῦτα κελευόμενα ὑπ' αὐ-
30 τῶν πνεύματα καὶ λαλοῦντα ὁπότε βούλονται αὐτοὶ ἐπίσαθρα καὶ ἀδρανῆ ἐστι, τολμηρὰ δὲ καὶ ἀναιδῆ, ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ ἐκπεμπόμενα πρὸς ἐξαπάτησιν καὶ ἀπώλειαν τῶν
35 μὴ εὔτονον τὴν πίστιν ἣν ἀπ' ἀρχῆς διὰ τῆς Ἐκκλησίας παρέλαβον φυλασσόντων.

befehlen pflegen, wird der, der befiehlt, obwohl er ein Mensch ist, größer und mächtiger als der prophetische Geist sein, was unmöglich ist.
Aber solche Geister, die sich von ihnen befehlen lassen und sprechen, wann sie selbst es wollen, sind schwach und kraftlos, frech und unverschämt, vom Satan ausgesandt zu Täuschung und Verderben derer, die nicht energisch den Glauben bewahren, den sie von Anfang an durch die Kirche empfangen haben.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Fromme Frauen haben die Markosier verflucht und sich von ihnen getrennt. Diese schroffe Reaktion ist von Irenäus wohl bewußt als Aufforderung und Ermutigung zur konsequenten Ablehnung der Markosiergnosis an den Anfang des Abschnittes gestellt worden.

Außerdem begründet Irenäus, warum die Weissagungen von Markus und seinen Anhängern seiner Überzeugung nach keine Prophetie waren. Wahre Prophetie ist für ihn nämlich eine spontane Gnade Gottes, die über den Menschen ohne jedes Zutun kommt. Schon die Tatsache, daß ein Mensch die prophetische Rede befehlen könne, sei ein deutlicher Beleg dafür, daß es sich bei den herbeizitierten, überirdischen Wesen um schwache und darum den Menschen dienstbare Dämonen handele, die vom Satan zur Versuchung ausgeschickt seien und nun den Zauberern zur Verfügung stehen. In diesem letzten Punkt hat er das Argumentationsschema des Spottgedichtes übernommen. Die vorliegende Passage wurde von Irenäus also hauptsächlich auf der Grundlage eigener Überlegungen gestaltet.

Sein Text enthält jedoch auch wesentliche und bedeutsame Überlieferungen über die Frömmigkeitspraxis der Markosier und besonders ihren Gottesdienst, die nicht auf seine Redaktionstätigkeit zurückgehen dürften. Der Kirchenvater macht es seinem Interpreten allerdings nicht leicht. Teilweise bilden die Informationen bloß die impliziten Voraussetzungen seiner Argumentation und müssen erst mühevoll aus ihr erschlossen werden. Dennoch ergänzen sie unser Bild über die Markosier um wichtige Details. Folgende Beispiele solcher indirekten, gleichsam unabsichtlich überkommenen Mitteilungen lassen sich anführen:

- Markus der Magier entfaltete seine missionarische Tätigkeit innerhalb schon bestehender, christlicher Gemeinden , also nicht in einem paganen Kontext,

- sein Gottesdienst fand im Rahmen einer Mahlfeier statt,
- alle Markosier waren prinzipiell mantisch befähigt, das jeweilige prophezeiende Medium aber wurde durch das Los bestimmt.

Kommentar

Z. 1–7 (= 197, 59–198, 63)

Ἤδη δὲ τῶν πιστοτέρων τινὲς γυναικῶν τῶν ἐχουσῶν τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξαπατηθεισῶν, ἃς ὁμοίως ταῖς λοιπαῖς ἐπετήδευσε παραπείθειν κελεύων αὐταῖς προφητεύειν, [καὶ] καταφυσήσασαι καὶ καταθεματίσασαι αὐτόν,

Irenäus beginnt mit der Schilderung eines Gegenbildes zu den verführten Markosierinnen, den frommen, unbeirrbaren Christinnen. Dafür beschreibt er die Szene einer gottesdienstlichen Versammlung der Markosier, in deren Verlauf auch diese Christinnen zum Prophezeien aufgefordert wurden. Sie reagieren auf den bereits kommentierten Ritus, der ihnen die Gabe der Prophetie vermitteln sollte, mit einer wütenden, möglicherweise apotropäischen Geste: Sie hauchten Markus an, wie es im Rahmen eines Exorzismus üblich war[296], um den in ihm wirkenden bösen Dämon so gleichsam wegzublasen[297]. Ihre magische Abwehrgeste richtete sich vielleicht gegen den dienstbaren Geist, der angeblich in Markus dem Magier wohnte und der ihm seine Weissagungen eingegeben hatte[298]. Die endgültige Trennung der frommen Frauen von den Markosiern markierte ein Markus entgegengeschleuderter Fluch[299]. Daraufhin kehrten sie ihm und seinem Kreis den Rücken[300].

In seinen Ausführungen macht Irenäus jedoch an dieser Stelle zwei für die Beurteilung des Phänomens der Markosiergnosis wichtige Prämissen, ohne diese aber explizit zu benennen:

1) Markus der Magier trat mit seiner Lehre innerhalb schon bestehender christlicher Gemeinden auf, und

---

296 K. OLBRICH, Art. Exorzismus, 1099; K. THRAEDE, Art. Exorzismus, 52; F. PFISTER, Art. Beschwörung, 172.

297 W. ALY, Art. blasen, 1357–1358.

298 S.o. zu Adv. haer. I 13, 3, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 24–25).

299 W. DOSKOCIL, Art. Exkommunikation, 11–12; W. SPEYER, Art. Fluch, 1247: „Bann, d.h. die Exkommunikation und der Fluch, sind Aspekte des gleichen Vorgangs und werden erst in der Spätzeit deutlicher unterschieden."

300 Die Frauen verhielten sich demnach nach dem schon im NT verankerten Grundsatz den Kontakt mit dem Häretiker abzubrechen, 2. Thess 3, 14–15; Tit 3, 10; 2. Joh 10–11; 3. Joh 10. Als Vorbild und Exempel solch gottesfürchtigen Verhaltens hatte Irenäus sie wohl in seine Schilderung aufgenommen. Dabei hatte er selbst Tit 3, 10 und 3. Joh 10 als Richtschnur einer konsequenten Trennung von den Gnostikern im Auge, denn beide Stellen zitierte er in Adv. haer. I 16, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 262, 577–584) ausdrücklich und forderte dazu auf, die Anweisungen des Paulus und Johannes in die Tat umzusetzen. Diese eindeutige Abwehr gnostischer Missionsbemühungen war allerdings keineswegs die Regel, wie er selbst in Adv. haer. I 13, 7 zugestehen mußte.

2) die frommen Christinnen waren, offenbar ohne zu ahnen, mit wem sie es zu tun bekommen würden, zu seinem Gottesdienst gekommen. Vielleicht, weil sie – ebenso wie auch einige Männer – von dem „interessanten" neuen Lehrer, der in ihrer Gemeinde eingetroffen war, dazu eingeladen wurden? Sie bemerkten jedenfalls erst im Verlauf der eigentümlichen Riten, daß es sich nicht um ihre gewohnten christlichen Gebete und Zeremonien handelte. Folgendes muß daher wohl vorausgesetzt werden: Die Markosier gaben sich nicht als valentinianische Gnostiker zu erkennen oder waren nicht auf den ersten Blick als solche zu identifizieren, denn sonst hätte es zu dieser Konfrontation gar nicht kommen können. Zumindest am Anfang ihres Wirkens mußten Markus der Magier und seine missionierenden Schüler in ihrer christlichen Umgebung gar nicht aufgefallen sein.

Z. 7–8 (= 198, 63)
ἐχωρίσθησαν τοῦ τοιούτου θιάσου

Irenäus bezeichnet die Gemeinde der Markosier als Thiasos, was ursprünglich das Gefolge des Dionysos meinte[301], später aber auch jede Art von paganem Kultverein[302]. Den Begriff „Kirche" billigte er den Markosiern offensichtlich nicht zu, obwohl diese ihn wahrscheinlich als Selbstbezeichnung für ihre Gemeinschaft benutzt haben[303]. Irenäus stellt diese Gnostikergruppe damit wohl bewußt in den Kontext nicht-christlicher Vereine, die sich zur gemeinsamen Verehrung irgendeiner Gottheit zusammengeschlossen hatten[304].

Z. 8–19 (= 198, 64–199, 70)
ἀκριβῶς εἰδυῖαι ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ Θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος

---

301 Der Dionysos-Kult hatte orgiastische Züge und die den Gott verehrenden Bakchen hatten während ihrer Ekstase Visonen, F. PFISTER, Art. Ekstase, 972. Dachte Irenäus möglicherweise auch an diese Implikation des Begriffes, als er ihn auf die prophetischen Markosier anwandte?

302 Zum Begriff „Thiasos" als Bezeichnung paganer Mysterien- und Kultvereine vgl. E. W. STEGEMANN, W. STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte, 243–244. Eine gemeinschaftliche Mahlzeit bildete oftmals den Mittelpunkt antiken Vereinslebens, ebd. 244. Solche Gruppen konnten auch von umherwandernden Charismatikern begründet werden, die ergebene Anhänger um sich scharten, W. BURKERT, Antike Mysterin, 35–38. In den Rahmen solcher religiösen Phänome versuchte Irenäus mit dieser Terminologie auch die Markosier einzuordnen.

303 Die Lehrschrift ihres Gründers Markus enthielt jedenfalls Spekulationen über das Wesen der himmlischen „Ἐκκλησία", die er sich als Versammlung der Äonen vorstellte, Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 173–212, 175).

304 Beispiele solcher Kultgemeinschaften finden sich zusammengestellt bei H.-J. KLAUCK, Herrenmahl, 68–71.

κελεύει. Τὸ γὰρ κελεῦον τοῦ κελευομένου μεῖζόν τε καὶ κυριώτερον, ἐπεὶ τὸ μὲν προηγεῖται, τὸ δὲ ὑποτέτακται.

Daß die Prophetie der Markosier nicht auf der freien Gnade Gottes beruhe, hält Irenäus ihr in diesen Zeilen als sein zentrales Gegenargument, und d.h. als Kardinalkriterium wahrer und falscher Prophetie, entgegen. Das häretische Gnadenverständnis der Markosier zeigt sich für Irenäus darin, daß die Gnadengabe vom Vollmachtsanspruch eines Menschen abhängig ist. Eine Gottesgabe, die Prophetie, müßte sich somit einem Menschen unterordnen. Das aber ist nach irenäischer Überzeugung völlig unmöglich und widerspricht Gottes Allmacht (κυριώτερον) und Freiheit. Dies zielt direkt gegen die Behauptung des Gnostikers als valentinianischer Pneumatiker, die Gnade an andere Mitmenschen weitergeben zu können. Diese Argumentation ist wohl nicht von Irenäus entwickelt worden, sondern findet sich beispielsweise auch im Hirten des Hermas[305]:

πᾶν γὰρ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν οὐκ ἐπερωτᾶται, ἀλλὰ ἔχον τὴν δύναμιν τῆς θεότητος ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ πάντα, ὅτι ἄνωθέν ἐστιν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ θείου πνεύματος. τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἐπερωτώμενον καὶ λαλοῦν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων ἐπίγειόν ἐστι καὶ ἐλαφρόν, δύναμιν μὴ ἔχον·

Denn kein von Gott verliehener Geist läßt sich ausfragen, sondern er redet, weil er die Kraft der Gottheit besitzt, alles aus eigenem Antrieb, weil er von oben stammt, aus der Kraft des göttlichen Geistes. Der Geist aber, der sich ausfragen läßt und antwortet, wie es die Leute begehren, der ist irdisch und leichtfertig, weil er keine Kraft besitzt.

Z. 20–25 (=199, 70–74)

Εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει ἢ ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦς κλήρους οὗτοι πάντες παίζειν καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι,

Der gnostische Gottesdienst der Markosier fand im Rahmen einer Mahlfeier statt[306]. Dieser wichtige Hinweis findet sich an dieser Stelle fast nebenbei ein-

---

[305] Herm Mand XI 5–6 (FUNK/BIELMEYER/WHITTAKER/LINDEMANN/PAULSEN, 412–413). — Auf die Verwandtschaft zwischen der Argumentation des Irenäus und des Hermas verwies bereits H. WEINEL, Wirkung, 89; vgl. auch D. E. AUNE, Prophecy, 197, 210–211. J. REILING, Hermas, 42, 64 und besonders 103: „It almost seems as if Irenaeus, who knew the book of Hermas, found in the latter's description of the false prophet a suitable model for his interpretation of Marcus' prophetic experiments." REILING verweist als Beleg für die irenäische Lektüre des Hirten des Hermas auf ein Zitat aus Mand I in Adv. haer. IV 20, 2 (ROUSSEAU 629, 24–27). — Eine vergleichbare Warnung vor „vorwitzigen Fragen an die Götter", die sich nicht bedrängen und schon gar nicht zwingen lassen, findet sich auch im berühmten Traumbuch des Artemidor von Daldis IV 2 (PACK 246, 7–14).

[306] Kultische Mahlzeiten sind auch als zentraler Bestandteil diverser antiker Mysterienkulte bezeugt, A. D. NOCK, Early Gentile Christianity, 109–110; W. BURKERT, Antike Mysterien, 92–93. Eine umfassende Übersicht über die vielen verschiedenen antiken Kulte und Mysterien, in deren Mittelpunkt eine Mahlfeier stand, bietet, H.-J. KLAUCK, Herrenmahl, 68–72, 91–156 und 208–215.

gestreut. Im Rahmen einer solchen Kultfeier fanden auch die Weissagungen der Markosier statt, die eines ihrer wesentlichen und wohl regelmäßigen Bestandteile waren. Zu dem gemeinsamen Essen könnten ebenfalls weitere Gäste eingeladen worden sein, wohl um sie auf diesem Wege für die Gnostikergruppe zu gewinnen, wie man aus den Ausführungen des Irenäus zu Beginn dieses Abschnittes entnehmen kann.

Die jeweils weissagenden Markosier wurden dabei durch ein Losverfahren innerhalb der Gruppe ausgewählt, denn alle waren dazu nach ihrer Initiation befähigt[307]. Die Praxis, durch einen Losentscheid die prophezeienden Medien auszuwählen, hatte ihre Vorbilder wohl im antiken Orakelbetrieb und legt erneut den Einfluß der antiken Mantik auf diese Gnostikergruppe nahe. Eine vergleichbare Methode ist für Didyma und Delphi belegt, wo der jeweils weissagende Priester oder die Priesterin vom Los bestimmt wurden und man auch die Reihenfolge der Fragen an das Orakel auf diesem Weg festlegte[308].

Z. 26–37 (= 199, 74–200, 80)

ἔσται ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ Πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν, ὅπερ ἀδύνατον. Ἀλλὰ τοιαῦτα κελευόμενα ὑπ' αὐτῶν πνεύματα καὶ λαλοῦντα ὁπότε βούλονται αὐτοὶ ἐπίσαθρα καὶ ἀδρανῆ ἐστι, τολμηρὰ δὲ καὶ ἀναιδῆ, ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ ἐκπεμπόμενα πρὸς ἐξαπάτησιν καὶ ἀπώλειαν τῶν μὴ εὔτονον τὴν πίστιν ἣν ἀπ' ἀρχῆς διὰ τῆς Ἐκκλησίας παρέλαβον φυλασσόντων.

Die persönlichen Geister der Gnostiker ließen sich von ihnen, also von Menschen, Orakelbefehle erteilen und konnten demnach nur kleine und schwache Hilfsdämonen einer niedrigen Rangstufe sein, die nach Irenäus vom Satan zur Versuchung der Menschen ausgeschickt worden sind.

Genau diese Vorstellungen finden sich auch in dem schon häufig erwähnten Spottgedicht, dessen Motive Irenäus hier nur umformuliert und in seinen Text eingefügt hat. Dort war der Engel Asasel nämlich als solch ein gehorsamer Gehilfe des Teufels beschrieben worden, durch den Markus der Magier seine angeblichen Wunder wirkte. Daß diese kleineren Dämonen wie Asasel „frech und unverschämt" sind, hatte der Kirchenvater ebenfalls von diesem Gewährsmann übernommen, wie sein Zitat in Adv. haer. I 13, 3 beweist.

---

[307] Dies ist gegen W. D. BERNER einzuwenden, der bei den Markosiern keine „Stufenstruktur der Mysterieninitiation" und folglich auch keine Initiation entdecken zu können meint, ders., Initationsriten, 154.

[308] In Didyma wurde beispielsweise die Branchiden-Familie, die ursprünglich die Weissagungen durchgeführt hatte, 493 v. Chr. von den Persern deportiert und der Tempel zerstört. Nachdem das Orakel 334 v. Chr. neu begründet worden war, mußte das Prophetenamt alljährlich durch das Los besetzt werden, H. W. PARKE, The Oracles, 41. In Delphi galt das Prinzip, die Reihenfolge der Anfragen bei größerem Andrang durch das Los festzustellen, Th. HOPFNER in seinem Kommentar zu: Jamblichus, Über die Geheimlehren, 219 Anm. 59; R. FLACELLIERE, Greek Oracles, 41; W. FAUTH, Art. Pythia, 529.

Adv. haer. I 13, 5

Text und Übersetzung

1 Ὅτι δὲ φίλτρα καὶ ἀγώγιμα πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος ἐνίαις τῶν γυναικῶν, εἰ καὶ μὴ πάσαις, 5 αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ἐξωμολογήσαντο, καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἠχρειῶσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐρωτικῶς πάνυ αὐτὸν πεφιληκέναι, ὥστε καὶ 10 διάκονόν τινα τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ [τῶν] ἡμετέρων ὑποδεξάμενον αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ περιπεσεῖν ταύτῃ τῇ συμφορᾷ·	Daß aber dieser Markus Liebestränke und Zaubermittel einigen, wenn auch nicht allen Frauen einflößte, um auch ihre Körper zu schänden, bekannten sie selbst häufig, sobald sie zur Kirche Gottes zurückgekehrt waren, auch daß sie körperlich von ihm mißbraucht seien und ihn durchaus leidenschaftlich geliebt hätten, so daß auch einem Diakon von den Unsrigen in Kleinasien, der ihn in sein Haus aufgenommen hatte, folgendes Unglück zustieß:
τῆς <γὰρ> γυναικὸς αὐτοῦ εὐειδοῦς 15 ὑπαρχούσης καὶ τὴν γνώμην καὶ τὸ σῶμα διαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ μάγου τούτου καὶ ἐξακολουθησάσης αὐτῷ πολλῷ χρόνῳ, ἔπειτα μετὰ πολλοῦ κόπου τῶν ἀδελφῶν ἐπιστρεψάντων, 20 αὐτήν τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾷ.	Denn nachdem seine Frau, die sehr gut aussah, von diesem Magier an Verstand und Körper verdorben worden war und ihm lange Zeit gefolgt war, dann (aber) von den Brüdern mit viel Mühe zurückgewonnen wurde, (da) bekannte sie fortwährend die ganze Zeit, voll Trauer und Wehklagen über das Verderben, das sie von dem Magier erlitten hatte.

Abgrenzung der Redaktion und Tradition

Irenäus beginnt mit dem schon vorher mehrfach wiederholten Standardvorwurf der sexuellen Absichten des Markus, malte aber diesen Topus seiner Ketzerpolemik weiter aus, indem er Liebestränke und andere Zaubermittel erwähnt.

Im Rahmen dieser überaus kritischen Beschäftigung mit seinem gnostischen Gegner teilt er jedoch zahlreiche weitere Einzelheiten mit, die über eine bloße polemische Auseinandersetzung hinausgehen und sehr interessante Einblicke in die gnostische Missionpraxis und das Gemeindeleben der Markosier vermitteln. Sie dürften auf ihm vorgegebener Tradition beruhen:

- Markus der Magier war ein gnostischer Wandermissionar. Er reiste von Stadt zu Stadt und verbreitete seine Lehre.
- Sein persönliches Missionsgebiet war wohl ausschließlich Kleinasien.
- Er hielt sich in bereits bestehenden christlichen Gemeinden auf und nahm dort das Gastrecht in Anspruch, wurde zunächst als Christ angesehen und ist wohl auch einige Zeit nicht negativ aufgefallen, bis er begann, innerhalb der Gemeinde Anhänger zu werben.

- Die von ihm gegründete Gnostikergruppe trennte sich von der übrigen Gemeinde im Verlauf eines langsamen Prozesses, was sich aus der Rückkehr einiger Markosier zu ihrer Ursprungsgemeinde ergibt.
- Von kleinasiatischen Gewährsleuten dürfte Irenäus die Anekdote erzählt bekommen haben, daß der Gnostiker die Frau seines christlichen Gastgebers zum Ehebruch verleitet habe.

Kommentar

Z. 1–9 (= 200, 81–201, 86)

Ὅτι δὲ φίλτρα καὶ ἀγώγιμα πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος ἐνίαις τῶν γυναικῶν, εἰ καὶ μὴ πάσαις, αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ἐξωμολογήσαντο, καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἠχρειῶσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐρωτικῶς πάνυ αὐτὸν πεφιληκέναι,

Liebestränke und Zaubermittel erklären für Irenäus den Erfolg seines gnostischen Gegners bei Frauen. Solche z.T. giftigen Aphrodisiaka waren in der Antike in der Tat bekannt und verbreitet[309]. Der Kirchenvater scheint dabei an die Tranksakramente des Markus zu denken, deren Formeln er bereits als religiös verbrämte „Schmeichelei" gedeutet hatte[310]. Bei dieser Gelegenheit könnte der Gnostiker solche Liebesmittel verabreicht haben.

Als Zeugen für seine Vorwürfe beruft Irenäus sich auf reumütige Rückkehrerinnen zur Großkirche, die sich nach einiger Zeit wieder von den Markosiern abgewandt hatten. Einige Frauen hätten sogar zugegeben, sich wirklich in Markus verliebt zu haben. Könnte es sich dabei nicht um eine Schutzbehauptung der Frauen gehandelt haben[311], die ihren Abfall zu den Gnostikern mit ihrer künstlich herbeigeführten Verliebtheit entschuldigen wollten, um so ihre Wiederaufnahme in die Gemeinde zu erleichtern[312]?

---

309 Die Zauberpapyri haben uns zahlreiche antike Rezepte zur Mixtur von Liebestränken erhalten. Als ein besonders charakteristisches Beispiel sei hier PGrM XIV 376–394, vgl. XIV 1206–1218 angeführt, für dessen Herstellung der Zauberer Tropfen seines eigenen Blutes mit Wein vermischte. Weitere neuzeitliche Rezepturen, bei denen u.a. Blut und Alkohol Verwendung fanden, führen M. HIRSCHFELD und R. LINSERT auf, Liebesmittel, 93–94. Erinnerte Irenäus etwa das durch die Rotfärbung symbolisierte Charisblut an eine ähnliche Art von Aphrodisiakum? Auch den Simonianern hielt er jedenfalls entgegen, Liebeszauber zu ihrem eigenen Lustgewinn zu vollziehen und solcherlei Mixturen zusammenzumischen, Adv. haer. I 23, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 318, 83–84). — Das umfangreiche antike Material findet sich gesammelt bei: A. ABT, Apologie, 175–176 Anm 2, 180, 312–314; E. STEMPLINGER, Antiker Aberglaube, 72–74; J. E. LOWE, Magic, 39–40 und M. HIRSCHFELD, R. LINSERT, Liebesmittel, 90–102. — Wegen ihrer häufigen Giftigkeit wurden diese Mixturen immer wieder durch römische Gesetze bekämpft, vgl. B. KUMMER, Art. Liebeszauber, 1285; A. SCHMIDT, Drogen, 54.

310 S.o. zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 27–28).

311 Dies schug bereits J. HOH vor, Die kirchliche Buße, 96.

312 Die Frauen mußten dabei vielleicht keineswegs eine Notlüge vorschützen, denn es

Ihre Anklagen gegen „den Magier" hatten die ehemaligen Markosierinnen jedenfalls höchstwahrscheinlich im Rahmen eines Bußverfahrens erhoben, das ihnen vor ihrer Wiederaufnahme auferlegt wurde. Diese Buße umfaßte auch ein Sündenbekenntnis, wie die vorliegende Passage impliziert und wie sich auch schon aus dem Terminus „ἐξομολογεῖν" ergibt[313]. Ihr Sündenbekenntnis war öffentlich, wahrscheinlich vor der versammelten Gemeinde, wie Irenäus in Adv. haer. I 13, 7 notiert[314]. Über die notwendigen Bußleistungen, die conditio sine qua non der Wiederaufnahme, macht der Kirchenvater keine Angaben, immerhin läßt er aber ebenfalls am Ende des 13. Kapitels erkennen, daß etliche rückkehrwillige Markosier aus Scham es unterließen, um ihre Wiederaufnahme zu ersuchen[315].

---

scheint ein Grundcharakter ekstatischer Erfahrung aller Religionen und Epochen zu sein, daß die Verzückung als die Aufnahme eines fremden und autonomen Geistwesens im eigenen Körper erlebt wurde. Die genauere Selbstinterpretation solcher Erlebnisse entspricht dann jedoch bei den einzelnen Ekstatikern dem ihnen jeweils vorgegebenen religiösen Referenzrahmen ihrer Umwelt, vgl. B. GLADIGOW, Ekstase, 36. Es läßt sich daher vermuten, daß diese Geständnisse der Frauen, die von Irenäus erwähnt werden, aus der subjektiven Wahrnehmung ihrer prophetischen Rauschzustände entstanden sein könnten. Als weiteres Element könnte dazu dann noch die Mißdeutung der erotischen Metaphorik der Kultformel aus Adv. haer. I 13, 3 gekommen sein.

313 O. MICHEL, Art. ὁμολογέω-ὁμολογουμένως, 219.

314 S. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124. Der Versuch von B. POSCHMANN, Paenitentia, 222, diese Öffentlichkeit des Sündenbekenntnisses mit der Auskunft zu entkräften: „Das Natürliche war, daß sie sich an den Bischof oder einen Presbyter wandten und ihm das Herz ausschütteten...", wirkt dagegen wie eine wenig überzeugende Rückprojektion der modernen katholischen Beichtpraxis in die Epoche des Irenäus.

315 S.u. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124. Die Vermutung von J. HOH, Die kirchliche Buße, 97–98, daß „gesellschaftlicher Ruin" bzw. „Weinen, Wehklagen, vermutlich allerlei Demütigungen und Kasteiungen" Rückkehrwillige abgeschreckt haben, scheint plausibel. Sie wird auch von H. KARPP, Buße, 11 Anm. 2, geteilt, der u.a. auf Tertullian, De paenitentia 10–11 verweist. Tertullian spricht in der Tat von Abscheu erregenden, öffentlichen Bußleistungen der Sünder wie dem Niederwerfen vor den Brüdern und dem Erscheinen „im rauhen Bußgewand, in der schauererregenden Asche und mit einem vom Fasten entstellten Gesicht", vgl. in der Quellensammlung von KARPP Nr. 135, 180–181 (= MUNIER 182–186). — Der Vorschlag von HOH, Die kirchliche Buße, aus „τὸν ἅπαντα χρόνον" in Z. 20 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 92) eine lebenslange „Dauerbuße" abzulesen, beruht angesichts der polemisch überspitzten Tendenz der Anekdote m.E. auf einer Überinterpretation, vgl. in demselben Sinne auch B. POSCHMANN, Paenitentia, 222. Irenäus wollte mit dieser Formulierung wohl bloß die der Größe des Vergehens angemessene Buße hervorheben, denn in Z. 18 (201, 91) hatte er mit der Zeitangabe „πολλῷ χρόνῳ" die lange Dauer des Fehltritts der Frau herausgestellt. Rückschlüsse auf die zeitliche, gar lebenslange, Ausdehnung des Bußverfahrens sind auf dieser Grundlage darum wohl nicht möglich. M. MÜGGE, Bußverständnis, 403, urteilte vorsichtig, daß die Buße „sich in sichtbarer überprüfbarer Weise vollzog und vermutlich in ihrer zeitlichen Dauer der Schwere des Vergehens angemessen war. Wesentlicher Bestandteil dieser Exhomologese ist ein Geständnis der Sünden. Über den genauen Verlauf des Verfahrens finden sich bei

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine unausgesprochene Prämisse, die Irenäus seiner Darstellung zugrundelegt: Die zeitweilige Zugehörigkeit zu einer Gnostikergruppe wie den Markosiern führte nicht per se schon zur sofortigen und unaufhebbaren Exkommunikation[316]. Wer Reue zeigte, dem konnte prinzipiell verziehen werden. Diese faktische Nachsicht des Kirchenvaters bei einer verbal stets betonten Notwendigkeit der Abgrenzung[317] rührt möglicherweise auch daher, daß die Grenzen zwischen den gnostischen Zirkeln und den Gemeinden über eine längere Zeit hin fließend waren, wie sich im folgenden noch deutlicher zeigen wird.

Z. 9–13 (= 201, 86–88)
ὥστε καὶ διάκονόν τινα τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ [τῶν] ἡμετέρων ὑποδεξάμενον αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ περιπεσεῖν ταύτῃ τῇ συμφορᾷ·

Aus dieser kurzen Notiz lassen sich bedeutsame Nachrichten entnehmen, die in mehrerer Hinsicht Auskunft über das Leben und die Missionstätigkeit von Markus geben. Damit unterscheidet sich dieser Gnostiker von einer Reihe seiner Vorgänger und Zeitgenossen, über die wir keine vergleichbaren Informationen besitzen. Markus bereiste offenbar Asien, d.h. wohl Kleinasien, und hatte keinen festen Wohnsitz, denn sonst hätte die kleinasiatische Gemeinde seines Gastgebers ihn wohl auch als valentinianischen Gnostiker gekannt. Markus wurde demnach als Christ, vielleicht als wandernder Prophet[318], angesehen und scheint sich auch selbst so eingeführt zu haben. Er hatte nicht den schlechten Leumund eines Häretikers. Daher kam es auch nicht sofort zu Spannungen und Streit mit Gegnern in der ihn freundlich aufnehmenden Gemeinde. Der Diakon bemerkte offensichtlich erst nach einiger Zeit, wen er mit diesem Mann in sein Haus aufgenommen hatte[319].

Irenaeus keine weiteren Angaben"; vgl. ebenso auch K.-J. KLÄR, Das kirchliche Bußinstitut, 85.

316 J. HOH, Die kirchliche Buße, 94.

317 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 59–198, 63).

318 A. v. HARNACK, Mission, 353 und 363, der allerdings auf Markus den Magier nicht eingeht.

319 Christliche Wandermissionare nahmen die Gastfreundschaft der bereits bestehenden Ortsgemeinden in Anspruch, Mt 10, 11; Röm 16, 23; 3. Joh 5–9; weitere Belege bei D. GORCE (übers. v. O. HILTBRUNNER), Art. Gastfreundschaft II Kirchliche Tradition, 1106–1107. Diese gastliche Aufnahme umherreisender Propheten scheint allerdings im 2. Jh. zunehmend ein Problem geworden zu sein, da sich offenbar unter ihnen öfters Häretiker und Scharlatane befanden. Daher lassen sich höchstwahrscheinlich auch die Bestimmungen zur Beschränkung ihrer Aufenthaltsdauer und ihrer Verköstigung in Did 11, 5 und 12, 2 bzw. 11, 9 und 11, 12 (SCHÖLLGEN 126, 130 bzw. 128, 130) erklären.

Z. 14–18 (= 201, 88–91)
τῆς <γὰρ> γυναικὸς αὐτοῦ εὐειδοῦς ὑπαρχούσης καὶ τὴν γνώμην καὶ τὸ σῶμα διαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ μάγου τούτου καὶ ἐξακολουθησάσης αὐτῷ πολλῷ χρόνῳ,

Diese Zeilen gewähren einen guten Einblick in die Missionspraxis des Gnostikers: Markus begann in seiner unmittelbaren christlichen Umgebung, in diesem Fall gleich in dem Haus, in dem er aufgenommen worden war[320]. Er konnte dabei wohl etliche Gemeindemitglieder für sich gewinnen, auch die Frau seines Gastgebers[321]. Auf diesem Wege entwickelte sich ein eigener gnostischer Konventikel innerhalb der bestehenden christlichen Ortsgemeinde. Im Fortgang seiner Mission spaltete diese sich, je nach der Einstellung der einzelnen Christen zu dem Gnostiker und seiner Lehre, in mehrere Lager, und der Riß ging sogar durch die Familien hindurch.

In diesem Zusammenhang läßt uns der Kirchenvater wissen, wenn auch etwas versteckt, daß gerade die von Markus entwickelte gnostische Lehre überzeugend wirkte und ihm die neuen Anhänger gewann, denn die Frau des Diakon wurde zuerst in ihrer Überzeugung (γνώμην) „verdorben" und schloß sich erst danach der sich herausbildenden Gnostikergruppe an.

Ob für ihre Entscheidung auch die allgemein führende Stellung der Frauen im Gemeindeleben der Markosier eine Rolle spielte, läßt sich nur vermuten. Gegen diese These spricht aber, daß die Leitung dieser Gruppe nur Männer innehatten, zu denen neben dem Gründer auch seine unmittelbaren Schüler zählten[322]. Immerhin assistierten Frauen Markus an prominenter Stelle im

---

320 Tertullian klagte in De praescriptione 42, 1 über diese Strategie der gnostischen Mission: „...hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi" (REFOULÉ/DE LABRIOLLE 148).

321 Der kleinasiatische Diakon war selbstverständlich verheiratet, vgl. 1. Tim 3, 12. Das häretische und sündige Verhalten seiner Frau fiel indessen auch auf ihn zurück und konnte mit seiner Amtsenthebung enden, 1. Tim 3, 10–11.

322 S.u. zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 95–96). Hippolyt setzt voraus, daß es zu seiner Zeit männliche Bischöfe als Gemeindeleiter der Markosier gab, Ref. VI 41, 5 (MARCOVICH 259, 19). Die These von J. E. GOEHRING, Libertine, 335: „It may be that Marcus offered these women, in particular, a means to express their religious convictions outside the more typically patriarchal structure of the church", ist schon wegen dieser Rolle männlicher Missionare und Lehrer unter den Markosiern, die sich überdies in einem späteren Stadium ihrer Entwicklung sogar in der Titulatur der kirchlichen Hierarchie anpaßten, als unbegründet abzulehnen. Die Gnostikergruppe hatte offenbar ein männlich dominiertes Führungsgremium; bezeichnenderweise wirft Irenäus ihr auch nirgends vor, von Frauen geleitet zu sein. Seine Verdächtigungen deuten wohl höchstens auf einen ausgeprägt weiblichen Charakter der markosischen Anhängerschaft hin. — Die Studie von D. L. HOFFMAN, Status, 103–112, beschränkt sich auf eine recht oberflächliche und unkritische Rekapitulation der Argumentation des Irenäus und trägt zur Analyse der Stellung der Frauen innerhalb der Markosiergemeinde nur wenig Erhellendes bei.

Ablauf seiner Kulthandlungen[323]. Auch in anderen Gnostikergruppen scheinen Frauen eine zentrale Funktion im Gemeindeleben und Gottesdienst innegehabt zu haben, wovon die Klagen des Tertullian ein beredtes Zeugnis ablegen[324]. In diesem Zusammenhang läßt sich noch ein weiterer für die Theologie des Irenäus interessanter Aspekt erschließen: Er hatte anscheinend im Gegensatz zu Tertullian gegen die weibliche Beteiligung in gottesdienstlichen Handlungen an sich nichts einzuwenden, denn er argumentiert in Adv. haer. I 13 keinesfalls damit, daß er den Frauen prinzipiell die Kultfähigkeit absprach!

Z. 18–23 (= 201, 91–94)
ἔπειτα μετὰ πολλοῦ κόπου τῶν ἀδελφῶν ἐπιστρεψάντων αὐτήν, τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾷ.

Noch aber war die Sondergruppe der Markosier nicht vollkommen von der Gesamtgemeinde abgeschottet. Es gab weiterhin Kontakte zwischen beiden Seiten, insbesondere wohl zu denen, die noch hin- und herschwankten. Erregte Auseinandersetzungen scheinen gefolgt zu sein, und einigen „Brüdern" gelang es im Verlauf solcher heftigen (μετὰ πολλοῦ κόπου) Diskussionen, die Frau des Diakons wieder zurückzugewinnen[325]. Auch Übertritte aus der Markosiergruppe zurück in die Ursprungsgemeinde kamen also vor[326]. Über den Ort, an dem sich diese Episode zugetragen hat, kann man nur spekulieren. Irenäus sagt es leider nicht.

Wie ist nun der Wahrheitsgehalt dieser Geschichte einzuschätzen? Irenäus interpretiert die Konversion der Frau des Diakons zu den Markosiern als

---

323 S.o. im Kommentar zu I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 9–12). Die Teilnahme am gnostischen Kult schloß jedoch nicht ein, daß „Markos Frauen ordinierte", wie E. DASSMANN, Ämter, 213, zu Recht konstatiert. Schon gar nicht setzte die Prophetie der Markosierinnen, die Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 schildert, eine „prophetische Ordination" voraus, wie A. JENSEN, Gottes selbstbewußte Töchter, 264, vermutet hat. Ein solches Amt oder eine Weihehandlung wird von Irenäus nirgends vorausgesetzt, der bezeichnenderweise eben nicht – wie sie suggeriert – mit der apostolischen Sukzession gegen die Weissagungen der Markosierinnen argumentierte! JENSEN wurde vermutlich durch den von R. REITZENSTEIN, Poimandres, 222, in die Debatte eingebrachten Begriff einer „Prophetenweihe" für den in Adv. haer. I 13, 3 geschilderten gnostischen Ritus irregeführt, den sie übernimmt, ohne indessen REITZENSTEIN zu erwähnen.

324 Tertullian, De Praescriptione 41, 5: „Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere" (REFOULÉ/DE LABRIOLLE 147). Einen Überblick über das vorhandene Quellenmaterial bietet: K. RUDOLPH, Gnosis, 229–230.

325 Zu „κόπος" als typisch paulinische Umschreibung der Mühen „christlicher Arbeit an und für die Gemeinde" vgl. F. HAUCK, Art. κόπος, 828–829.

326 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124).

Ehebruch. Man erkennt an dieser Erklärung deutlich, wie das polemische Interesse die sachliche Darstellung überlagert hat, denn gegenüber der Motivation des Übertritts durch Verliebtheit und Ehebruch ist wohl Skepsis angebracht. Wie oben bereits ausgeführt, handelt es sich dabei wohl um eine Schutzbehauptung der Frauen, auf jeden Fall aber um ein Standardargument des Irenäus, was sich aus Adv. haer. I 13, 7 ergibt, wo er von vielen Frauen „mit verbranntem Gewissen" spricht.

Auffällig ist ferner, daß Irenäus selbst zu Beginn vom Liebeszauber und den Mixturen des Gnostikers redet. Die Ehefrau des Diakons aber, wie er später nebenbei schreibt, wurde offenbar auch durch ihre Überzeugung (γνώμην) zum Abfall getrieben. Vielleicht schimmert dabei noch Wissen durch, daß der Gnostiker seine Anhänger vornehmlich durch seine Lehren gewann.

Anders verhält es sich wohl mit der irenäischen Schilderung des langsamen und keineswegs reibungslosen Prozesses der Abspaltung der Markosier von der bereits existierenden Mehrheitskirche. In diesem Punkt kann man Irenäus wohl Glauben schenken. Es war wohl für alle Beteiligten ein schmerzhafter Vorgang, bei dem sich zuerst ein kleiner gnostischen Zirkel in der Gemeinde bildete, aus dem dann eine eigene Gnostikergemeinde erwuchs. Dies läßt sich auch durch Hinweise an anderer Stelle in Adversus haereses und auch in weiteren Quellen belegen[327].

Zur Zeit des Hippolyt von Rom war diese erste Anfangsphase bereits lange abgeschlossen, und die Markosier bildeten eine selbständige Gemeinde: Die Gnostiker hatten einen eigenen Bischof und existierten als Organisation neben der Großkirche[328].

Adv. haer. I 13, 6

Text und Übersetzung

Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολίζοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναικάρια πολλὰ διέφθειραν, τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες,

Auch einige seiner Schüler aber ziehen bei ihnen umher, täuschten viele Frauenzimmer und richteten sie zugrunde, denn sie ernannten sich selbst zu Vollkommenen, als

[327] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 126–128). — A. v. HARNACK urteilt, Dogmengeschichte I, 275: „Die Conventikelbildung ist wohl in der Regel der nothgedrungene Anfang gewesen (...) Die Lehren mögen sich in der Regel wirklich ‚eingeschlichen' und die für sie Gewonnenen mögen sich eine Zeit lang an einem doppelten Cultus, dem öffentlichen der Gemeinde und den neuen Weihen, betheiligt haben" und setzt hinzu, ebd. Anm 1: „Dies ist schwerlich eine böswillige Anklage."

[328] S.u. zu Ref. VI 41, 5 (MARCOVICH 259, 19); s. auch im Kommentarteil zu Adv. haer. I 13, 6.

ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν, μηδ' ἂν Παῦλον μηδ' ἂν Πέτρον εἴπῃς μηδ' ἄλλον τινὰ τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ πλείω πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι. Εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν Δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν, μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. Διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ. Εἰ δὲ καὶ ἐπιλάβοιτο αὐτῶν, παραστάντες αὐτῷ μετὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τάδε εἴποιεν· „Ὦ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ Αἰώνων Σιγῆς, <δι'> ἧς τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ὁδηγῷ σοι καὶ προσαγωγεῖ χρώμενα, ἀνασπῶσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς, ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ Προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας <αὐτῶν>, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα, ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρύξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δέ, ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων, τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον." Ἡ δὲ Μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἅιδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε, πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτήν, καὶ παραχρῆμα ἀνασπάσασα αὐτοὺς εἰς τὸν νυμφῶνα εἰσήγαγε καὶ ἀπέδωκε τοῖς ἑαυτῶν νυμφίοις.

könne niemand der Größe ihrer Erkenntnis gleichkommen, auch nicht, wenn du Paulus oder Petrus nennst oder einen anderen der Apostel, sondern sie hätten mehr als alle erkannt und allein die Größe der Erkenntnis der unsagbaren Kraft getrunken. Sie seien in der Höhe über aller Kraft. Deswegen täten sie auch frei alles, wobei sie vor niemandem in nichts Angst hätten. Sie werden nämlich durch die „Erlösung" ungreifbar und unsichtbar für den Richter. Sollte er aber wirklich ihrer habhaft werden, so würden sie zusammen mit der Erlösung vor ihn treten und folgendes sagen:
„Oh Beisitzerin Gottes und der mystischen ‚Stille' vor den Äonen, durch die die Größen, die fortwährend das Angesicht des Vaters schauen und dich als Führerin und Leiterin benutzten, ihre Gestalten hinaufziehen, die jene sehr Kühne sich ausgedacht hatte und durch die Wohltat des Vorvaters uns als ihre Bilder emanierte, während sie eine Wahrnehmung von der oberen (Welt) wie in einem Traum hatte; sieh, der Richter ist nahe und der Herold befiehlt mir, mich zu verteidigen. Du aber, als diejenige, die die (Dinge) beider (Seiten) kennst, lege vor dem Richter über uns beide Rechenschaft ab, als sei sie eine einheitliche."

Die Mutter aber, sogleich wenn sie dies gehört hat, setzte ihnen schnell den homerischen Helm des Hades auf, damit sie unsichtbar dem Richter entfliehen, und auf der Stelle zieht sie sie hinauf, führt sie in das Brautgemach hinein und übergibt sie ihren Bräutigamen.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Das in diesem Kommentarteil zu bearbeitende Material beinhaltet wichtige Informationen, die Irenäus aus ihm bekannten Traditionen übernommen hat:

- Er erwähnt „Schüler", die als markosische Wandermissionare die gnostische Lehre ihres Gründers auch außerhalb von Kleinasien verbreiteten,
- weiterhin beschreibt er ihr überzogenes gnostisches Selbstbewußtsein;
- selbst die Autorität der Apostel erkennen sie daher nicht an.

- Begründet ist der Anspruch, „vollkommen“ zu sein, offenbar in einem Tranksakrament, das ihnen ihre Überlegenheit über andere Menschen versicherte, wie sich aus einer Anspielung des Irenäus erschließen läßt.
- In einem zweiten, eigenständigen Themenkomplex beschäftigt sich der Kirchenvater ausführlich mit dem Apolytrosis-Sakrament. Es handelt sich dabei allem Anschein nach um ein Ritual, das einem verstorbenen Markosier einen sicheren Übergang ins Pleroma ermöglichen sollte. Um aus dem Tod ins Pleroma hinüberzuschreiten, mußte er aber den Text einer langen Kultformel kennen, in der die Sophia um Hilfe und Schutz angerufen wurde. Sie rettet daraufhin den verstorbenen Markosier im Totengericht mittels einer Tarnkappe.

Im sechsten Abschnitt des 13. Kapitels sind indessen auch deutliche redaktionelle Zusätze von Irenäus nicht zu übersehen:

- Der Kirchenvater wiederholt seine Vorwürfe über die Verführung der Frauen auch in bezug auf die „Schüler“ des Markus. Er zeichnet von ihnen ein Bild herumwandernder Schürzenjäger, gegenüber dem wohl dieselbe Skepsis angebracht ist, wie schon gegenüber der tendenziösen Beschreibung ihres Lehrers.
- Die Selbstsicherheit und der gesteigerte Anspruch elitärer Auserwähltheit seiner Gegner kann er nur als vollkommen hypertroph und als Indiz der Unterminierung des apostolischen Ursprungs der kirchlichen Verkündigung und Lehre begreifen.
- Der Apolytrosis-Ritus ist für ihn lediglich die Begründung des typisch markosischen Libertinismus, der zu der von ihm immer wieder hervorgehobenen, amoralischen Zügellosigkeit führen mußte. Durch den angeblichen Beistand der Sophia ist nämlich für Irenäus jede Furcht vor Strafe von den Markosiern genommen, und er fragt sich demzufolge, warum sie sich dann noch in ihrer irdischen Existenz an sittliche Normen und Verhaltensregeln gebunden fühlen sollten.

Ein weiteres zentrales Problem für die Bewertung der Zuverlässigkeit des irenäischen Berichtes wird durch Hippolyts Refutatio aufgeworfen, der eine deutlich abweichende Parallelüberlieferung über die markosische Apolytrosis mitteilt. Hippolyt, der sich dieser Abweichungen sehr wohl bewußt ist, begründet sie gegenüber seinen Lesern mit der Kritik einiger Markosier an der Darstellung des Irenäus. Diesen kritischen Äußerungen ist aus den in der quellenkritischen Einleitung bereits dargelegten Gründen prinzipiell Glauben zu schenken, und ihretwegen ist insbesondere die Apolytrosis-Formel, die Irenäus zitiert, in ihrer Authentizität zumindest sehr fraglich.

In dem folgenden Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 soll daher die Beschreibung des Sterberitus bei Hippolyt mit einbezogen werden. Auf eine Interpretation der konkurrierenden irenäischen Nachrichten über dasselbe Sakrament wird jedoch trotz aller Vorbehalte nicht verzichtet werden, denn nur so läßt sich das Bild, das Irenäus von dieser Gnostikergruppe entwarf, vollständig nachzeichnen. Außerdem ist es zwar extrem unwahrscheinlich, daß Hippolyt seine markosischen Gewährsleute mißverstanden hat und darum den Irenäus-Text modifiziert hat, das kann aber nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden, weil er keine andere, auf eigener Recherche beruhende, sondern vielmehr gar keine markosische Apolytrosis-Formel mehr mitzuteilen wußte.

Kommentar

Z. 1–3 (= 201, 95–96)
Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολίζοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναικάρια πολλὰ διέφθειραν,

Markus der Magier hatte seinen Wirkungskreis wohl ausschließlich in Kleinasien und konnte dort bereits eine Anzahl „Schüler" für sich gewinnen. Diese zweite Generation setzte die von ihm begonnene Missionstätigkeit möglicherweise noch zu seinen Lebzeiten in anderen Provinzen des römischen Reiches fort. Wie sich aus Adv. haer. I 13, 7 entnehmen läßt, waren diese umherziehenden Gnostiker sogar bis nach Südfrankreich gekommen. Eine weitere Markosiergemeinde ist eventuell in Rom zu lokalisieren, wo noch Hippolyt Kontakt zu ihren Mitgliedern gehabt haben dürfte. Wer diese römische Markosiergruppe gegründet hatte, bleibt allerdings wegen der schlechten Quellenlage unklar. Die Schüler pflegten nach Irenäus denselben unmoralischen Lebenswandel wie ihr Gründer und Lehrer.

Z. 4–6 (= 202, 97–98)
τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν,

An diesen umherziehenden Markusschülern war Irenäus vor allem ihr in seinen Augen extremes, gnostisches Elitebewußtsein aufgefallen, mit dem sie ihre Lehrvorträge wahrscheinlich in ihrem christlichen Umfeld legitimiert und gegen eventuelle Kritik verteidigt haben dürften. Sie bezeichneten sich in diesen Auseinandersetzungen offenbar als „vollkommen" (τελείους), d.h. nach ihrer Einschätzung in valentinianischer Schulterminologie wohl als Pneumatiker[329]. Die daraus resultierende Arroganz und auch ihre Weigerung, kritische Gegen-

[329] Zur Bedeutung dieses Begriffs s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 5).

argumente zu diskutieren, charakterisiert Irenäus recht plastisch im dritten Buch von Adversus haereses, Kapitel 15, 2[330]:

Et si aliquis quidem ex his qui audiunt eos quaerat solutiones vel contradicat eis, hunc quasi non capientem veritatem et non habentem de superioribus a Matre sua semen adfirmantes, in totum nihil dicunt ei, mediarum partium dicentes esse illum, hoc est psychicorum.

Und wenn jemand von diesen, die ihnen zuhören, die Erklärungen in Frage stellt oder ihnen widerspricht, behaupten sie, daß dieser gleichsam die Wahrheit nicht fassen könne und aus der Höhe von ihrer Mutter keinen Samen besitze und sagen ihm überhaupt nichts, weil er – so sagen sie – aus den mittleren Regionen sei, d.h. von den Psychikern.

Die herausgehobene Stellung dieser pneumatischen Menschen im himmlischen Pleroma spiegelte sich demnach in der typisch elitären Haltung der Valentinianer gegenüber ihren Diskussionspartnern und dokumentierte sich ihrer Meinung nach vor allem in der Fülle ihrer gnostischen Erkenntnis.

Mit den Stichworten „τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως" dürfte Irenäus auf den Ritus der Weinvermehrung anspielen[331], was sich im nachfolgenden Kontext noch deutlicher erweisen wird (s.u. im Kommentar zu Z. 9–12).

Z. 6–9 (= 202, 98–100)
μηδ' ἂν Παῦλον μηδ' ἂν Πέτρον εἴπῃς μηδ' ἄλλον τινὰ τῶν ἀποστόλων,

Selbst wenn sich ihre Gegner auf die Autorität der Apostel beriefen, ließen sich die Anhänger des Markus nicht beeindrucken. Hatte Irenäus als Bischof und Oberhaupt seiner Gemeinde etwa persönlich mit ihnen disputiert (εἴπῃς) und dabei mit seiner auf Petrus und Paulus gestützten Argumentation wenig ausrichten können? Auch in der zuvor zitierten Passage aus Adv. haer. III 15, 2 scheint er seine Eindrücke und Erfahrungen aus einer direkten Konfrontation mit Valentinianeren verarbeitet zu haben. Im weiteren Kontext des Zitates zeichnet er darüber hinaus ein wenig schmeichelhaftes Bild von der Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit eines seiner gnostischen Kontrahenten:

cum institorio et supercilio incedit, gallinacii elationem habens.[332]

Geschäftig und hochmütig stolziert er einher, stolzgeschwellt wie ein Hähnchen.

Möglicherweise hatte er dabei sogar einen der Markosier im Blick, die nach unserem Wissensstand als einzige Valentinianergruppe in seiner unmittelbaren, südfranzösischen Umgebung um Anhänger warben und damit sogar Erfolg hatten. Ein direkter Konflikt mit dem Bischof von Lyon ist demnach zumindest nicht auszuschließen[333].

---

330 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 280, 47–282, 52.

331 Vom Anwachsen der Gnosis im Gnostiker sprach die dazugehörige Kultformel: Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16–17).

332 Adv. haer. III 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 282, 57–58).

333 Daß Irenäus vor persönlichen Disputationen mit gnostischen Gegnern nicht zurück-

Die Tatsache, daß die Markosier jede Form apostolischer Autorität ablehnten, wird auch durch ein anderes, indirektes Indiz bestätigt: Markus der Magier zitierte und interpretierte zwar oft und gern die synoptischen Evangelien, berief sich aber an keiner einzigen Stelle seiner von Irenäus ab Adv. haer. I 14 in Auszügen mitgeteilten Lehrschrift auf eine von den Aposteln Johannes und Paulus verfaßte neutestamentliche Schrift. Ganz im Gegensatz zu anderen berühmten valentinianischen Lehrern und Schulgründern seiner Epoche vermied er offensichtlich jeden Bezug auf die Paulusbriefe oder das Korpus der johanneischen Schriften[334] und stützte sein System vielmehr ausschließlich durch Schriftbeweise aus dem Alten Testament und der synoptischen Jesusüberlieferung[335].

Z. 9–12 (= 202, 100–102)
ἀλλὰ πλείω πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι.

---

schreckte, sagt er selbst in seinem Vorwort zum ersten Buch seines umfangreichen, antignostischen Werkes Adv. haer. I Praef. 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 22, 36–37): „...ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν...". Es läßt sich ferner aufgrund verschiedener anderer Stellen vermuten, z.B. Adv. haer. III 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 280, 47–282, 52); IV 35, 4 (ROUSSEAU 872, 81–874, 100). Die valentinianischen Gesprächspartner stellten ihm dabei Fragen und erhoben auch Einwände, Adv. haer. II 11, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 92, 18–23); 15, 3 (148, 34–36); 16, 4 (154, 49–52). Auch wenn der Kirchenvater solche Gesprächsreminiszenzen sicherlich zur Auflockerung seines Stils in seinen Text einfügte und mit ihrer Hilfe die möglichen Einwände der Valentinianer einführte, um sie anschließend entkräften zu können, so scheinen die von ihm wiedergegebenen Fragen und Gegengründe seiner Kontrahenten doch nicht ohne jede persönliche Erfahrung aus Streitgesprächen formuliert zu sein, sondern wollen vielmehr den Leser mit den typischen valentinianischen Argumentationsstrategien und deren Widerlegung vertraut machen, Adv. haer. II Praef. 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 24, 29–31); K. KOSCHORKE, Polemik, 229–230.

[334] Die zahlreichen Zitate aus dem Johannesevangelium und den Paulusbriefen finden sich gesammelt bei C. BARTH, Interpretation, 37–42. Eine auf den Valentinianer Ptolemäus zurückgehende Auslegung des Johannesprologs überlieferte Irenäus in Adv. haer. I 8, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 128, 908–137, 973); dazu F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 306–315 und 317–320. Einen Kommentar dieses Evangeliums verfaßte auch der valentinianische Lehrer und Gemeindegründer Herakleon, vielleicht ein Zeitgenosse des Markus. Mit seiner Johannesinterpretation setzte sich Origenes in seinem Kommentar zum vierten Evangelium kritisch auseinander und bewahrte auf diesem Wege zahlreiche Zitate des ansonsten verlorenen Werkes, vgl. Herakleon Frgm. 1–48 (VÖLKER, Quellen, 63–85). Die Johannesinterpretation Herakleons wurde untersucht von W. FOERSTER, Valentin, passim; F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 480–520 und J.-M. POFFET, La méthode, passim.

[335] Wie Markus sich zu der apostolischen Autorität des Matthäusevangeliums, auf das er in Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 32) und I 14, 1 (211, 169) anspielt, verhalten hat, muß offenbleiben, weil der Bericht des Irenäus dazu keine Anhaltspunkte enthält.

Die Markosier begründeten ihre vollkommene Gnosis in der Erkenntnis der „unsagbaren Kraft" (ἀρρήτου δυνάμεως). Die Frage, wie sie zu solch einem Wissen gelangen konnten, läßt Irenäus nicht unbeantwortet. Mit der Erwähnung dieser Kraft spielt er wahrscheinlich auf die in der Formel zum Ritus der Weinvermehrung genannte „unsagbare Charis" an[336]. Auch das Stichwort „καταπεπωκέναι" weist eindeutig auf die beiden markosischen Tranksakramente hin, die er in Adv. haer. I 13, 2 und 3 ausführlich beschrieben hatte. Der Zusammenhang des valentinianischen Vollmachtsbewußtseins mit den spezifischen Riten dieser Gnostiker wird auch in Adv. haer. III 15, 2 überaus deutlich. Die Gnostiker liefen nämlich nach Irenäus gleich stolzgeschwellten Hähnen umher, da sie durch eine Initiationsfeier schon „ins Pleroma eingegangen sind"[337].

Z. 12–13 (= 202, 102)
Εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν Δύναμιν·

Die Formulierung „in der Höhe" (ἐν ὕψει) spielt wohl auf das Pleroma an[338]. In diesen himmlischen Regionen hatten die Markosier bereits zu ihren Lebzeiten unter den Äonen die oberste Stufe erklommen (ὑπὲρ πᾶσαν Δύναμιν). Auch dieser Anspruch, innerhalb der überirdischen Hierarchie zu der obersten Äonen-Klasse zu gehören, fügt sich wiederspruchslos in die Vorstellungswelt ihres gnostischen Kultes ein: Die Charis, mit der sie sich im Ritual der Weinumfärbung vereinten, ist nämlich „ὑπὲρ τὰ ὅλα"[339] bzw. „πρὸ τῶν ὅλων"[340] angesiedelt. Die Markosier verstanden ihren Aufstieg in die oberen Pleromaschichten als ein gegenwärtiges Geschehen, d.h. nicht ausschließlich in der eschatologischen Erlösung nach ihrem Tode, sondern bereits während ihrer irdischen Existenz, wie die präsentische Umschreibung dieses Vorgangs mit „εἶναι" anzeigt[341]. Ihre Aufnahme in himmlische Sphären hatte signifikante Folgen für ihr Selbstbewußtsein, das durch solche Glaubensvorstellungen immens gesteigert wurde, so daß sie die Aufmerksamkeit ihrer Umwelt auf sich zogen.

Z. 13–20 (= 202, 102–203, 107)
διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν, μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. Διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ. Εἰ δὲ καὶ ἐπιλάβοιτο αὐτῶν, παραστάντες αὐτῷ μετὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τάδε ἔποιεν·

---

336 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16).

337 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 282, 56.

338 Vgl. Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 75); II 16, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 154, 51 bzw. 156, 68)

339 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 4–5).

340 Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 15).

341 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33).

Den nächsten Satz beginnt Irenäus mit „διό“ und verknüpft damit das Elitebewußtsein der Markosier mit ihrer angeblich so ungehemmten Lebensführung in vollkommener moralischer Freiheit (ἐλευθέρως πάντα πράσσειν). Zugleich bildet es aber auch eine Überleitung zu seiner Schilderung vom markosischen Apolytrosis-Sakrament, obwohl es den Anschein hat, daß sich dieser Ritus im Gegensatz zu dem der Weinumfärbung und des überfließenden Kelches erst auf die Zeit nach ihrem Tod bezieht. Die Apolytrosis sollte nämlich offenbar die Unversehrtheit – wohl des pneumatischen Teils jedes Markosiers – nach seinem Ableben absichern und ihn vor den Gefahren und Strafen, die im Jenseits auf ihn warteten, schützen. Der Grundgedanke scheint darin bestanden zu haben, daß jeder Gnostiker zu seinem Schutz vor dem Demiurgen, der als Richter über die Sünden der Verstorbenen fungierte, eine bestimmte Gebetsformel auswendig kennen mußte und sie im rechten Moment nach seinem Tod auf dem Weg in das Pleroma rezitieren sollte (παραστάντες αὐτῷ μετὰ τῆς ἀπολυτρώσεως), um dann ungesehen und ungestraft passieren zu können[342]. Diese Formel zitiert Irenäus in der nun folgenden Passage. Wie ihr Text den Markosiern beigebracht wurde und ob es dafür ein spezielles Zeremoniell gab, sagt er nicht[343]. Interessant und aufschlußreich kann hier ein Seitenblick auf Hippolyt sein, der über diesen Punkt weitere und genauere Informationen mitteilt, die im folgenden noch gesondert kommentiert werden.

Z. 20–22 (= 203, 107–108)
Ὦ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ Αἰώνων Σιγῆς,

Die Apolytrosisformel beginnt mit der Anrufung einer „Beisitzerin“ (πάρεδρε) des ersten und obersten Äonenpaars des valentinianischen Pleromas, d.h. des Propaters, hier „Θεός“ genannt, und von dessen Partnerin, der Sige.

---

342 Die Apolytrosis-Formel der Markosier stellt demnach eine Art Paßwort dar, dessen Kenntnis vor den im Jenseits lauernden Dämonen, insbesondere aber in der prekären Situation des Totengerichtes Schutz bot. Vergleichbare Worte kannten auch diverse andere Gnostikergruppen, vor allem die Ophiten, von denen Celsus eine ganze Reihe solcher Schutzformeln in Erfahrung brachte, Cels VI 24–38 (BORRET 238–272); H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 87–89. — Irenäus scheint vorauszusetzen, daß der Richter nicht jedes verstorbenen Gnostikers habhaft wird, wie der Konditionalsatz „Εἰ δὲ καὶ ἐπιλάβοιτο...“ anzeigt. Er führt diesen Gedanken allerdings nicht weiter aus.

343 Vgl. K. MÜLLER, Beiträge II, 186–187 und H. G. GAFFRON, Studien, 187. Beide kennen allerdings die Hippolyt-Parallele nicht. — Daß die Apolytrosis-Formel im Jenseits an den Demiurgen zu richten war, tritt deutlicher als in Adv. haer. I 13, 6 in I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU im lat. Text: 304, 87–96 und 306, 110–113) hervor, wo Irenäus ihn und seinen Anhang explizit als Adressaten dieser Worte beschreibt. Zur Apolytrosis-Feier der Markosier vgl. W. BOUSSET, Hauptproblem, 295; H. OHM, Der Kult, 94–95; K. MÜLLER, Beiträge II, 195–196; H. G. GAFFRON, Studien, 369–370 mit Anm. 14; E. H. PAGELS, A Valentinian Interpretation, 158–159.

Diese dem Propater und der Sige beigesellte, himmlische Frauengestalt wird später dadurch noch näher charakterisiert, daß sie die Führung der hinausziehenden „Gestalten", d.h. der Engel, übernimmt. Daher muß offensichtlich die Sophia gemeint sein, die in der valentinianischen Eschatologie eben jene Funktion innehatte[344].

Die „Beisitzerin" ist jedoch nicht mit dem Markus dienstbaren Dämon identisch, den Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 als „Beisitzer" erwähnt hatte[345], denn es handelt sich bei dieser Bezeichnung um eine Umschreibung der rein überweltlichen Relation der oberen Sophia zu der ersten Syzygie des valentinianischen Pleromas.

Z. 22–26 (= 203, 108–110)
<δι'> ἧς τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ὁδηγῷ σοι καὶ προσαγωγεῖ χρώμενα, ἀνασπῶσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς,

Im Pleroma befindet sich die Sige in der Gesellschaft der übrigen Äonen, die mit ihrer Hilfe entstanden sind. Diese Relation umschreibt ein Zitat aus Mt 18, 10, das auch schon in der Formel in Adv. haer. I 13, 3 steht[346]. War vielleicht das Vorkommen dieses Verses für Irenäus ein charakteristisches Kennzeichen der Lehre des Markus, das ihn dazu bewogen hat, dieses Apolytrosisgebet den Markosiern zuzuschreiben? Dieser Satz muß mit einem Fragezeichen enden.

Die ganze Formel hatte einen typischen Aufbau für antike Gebete. Dieser Eindruck wird vor allem durch den in Zeile 22 beginnenden sog. kultischen Relativsatz erweckt, in dem die spezifischen Eigenschaften, Attribute und Taten der angerufenen Gottheit aufgezählt und gepriesen werden[347]. Er bildete

---

344 Adv. haer. 7, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 100, 675–102, 684). Die Pneumatiker ziehen dabei „ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως" (102, 683) in das Pleroma ein, wie es bei Irenäus in Konvergenz mit der Ausdrucksweise der Formel heißt, obwohl Ptolemäus eine feindliche Einstellung des Demiurgen zu den Pneumatikern nicht zu kennen scheint; vgl. zu diesem Problem im irenäischen Text H. STRUTWOLF, Gnosis, 182. Dasselbe „Einziehen" in das Brautgemach, bzw. Pleroma, unter Führung der „Mutter" Sophia, beschreibt auch Exc. Thdot. 64 (CASEY 82/SAGNARD 186). Ferner definiert Irenäus auch in Adv. haer. I 21, 5 den Zweck der Apolytrosis mit den Worten: „...ut incomprehensibilis et invisibiles principibus et potestatibus fiant" (304, 90–91). — Die Deutung der „Beisitzerin" auf die Sophia vertraten bereits GRABE (bei A. STIEREN, Apparatus 650) und später W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 124 Anm. 2. GRABE weist zu Recht auf die Parallele in der Anrufung der oberen Sophia in der Apolytrosisformel in Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/ DOUTRELEAU 306, 12) hin, in der die „ἄφθαρτον Σοφίαν" um Hilfe gegen den Demiurgen angefleht wird.

345 Adv. haer. I 13, 3, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 24–194, 27).

346 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 31–32.

347 J. LAAGER, Art. Epiklesis, 578 und G. APPEL, De Romanorum precationibus, 94: „Primi generis epitheta aut componuntur e sententiis relativie et compluribus verbis, aut singulis continentur vocibus"; 114–116.

ein Charakteristikum paganer Gebete und diente dazu, die angebetete Gottheit genauer zu bestimmen und von anderen himmlischen Wesen abzugrenzen, um sich somit genau ihrer Aufmerksamkeit zu versichern.

Die in den Zeilen 24–26 folgende zweite Hälfte des kultischen Relativsatzes spielt auf ein wichtiges Thema der valentinianischen Soteriologie an: Unter der Leitung der Sophia werden die Erlösten in das Pleroma emporgezogen. Zuvor haben sie sich mit ihren Engeln vereint, die hier „Μορφαί" genannt werden[348].

Z. 26–31 (= 203, 110–113)
ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φανταστιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ Προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας <αὐτῶν>, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα,

Dann wird in einem weiteren Relativsatz das Hervorbringen der Pneumatiker durch die Sophia rekapituliert[349]. Auffällig ist hier ihr Beiname „die sehr Kühne" (ἡ μεγαλότολμος), der auf ihren Fall aus dem Pleroma hinweisen könnte[350]. Dieser Äon wagte es nämlich, seinen angestammten Ort im Pleroma aus Sehnsucht nach dem Propater zu verlassen. Er wurde daher aus dem Bereich der Äonen ausgeschlossen. Die Verstoßung der Sophia aber setzte einen Prozeß in Gang, der letztlich zur Erschaffung der Welt und der Menschen führte[351].

Der valentinianische Autor der irenäischen Vorlage vertritt nun folgende Theorie über die Entstehung der Pneumatiker: Die Sophia hatte nach ihrem Ausschluß das Pleroma und den Bereich der Äonen offenbar noch nicht restlos vergessen. Der Propater gestattete ihr sodann als eine „Wohltat", nach deren Vorbild ein Geschlecht von Pneumatikern (ἡμᾶς) zu emanieren. Dabei vergleicht der Autor ihre Erinnerungen an das Pleroma und die Zeit vor ihrer Verstoßung aus der Gemeinschaft der Äonen, die sie sich dabei zum Vorbild nahm, mit Traumbildern, in denen die Erlebnisse des gerade vergangenen Tages wiederkehren.

---

348 „Μορφαί" ist eine Synonym für Engel bzw. Äonen, vor allem in der Doktrin des Gnostikers Markus, vgl. vor allem Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 168); ferner I 2, 6 (46, 225); 14, 4 (219, 236); 15, 1 (233, 349). Zu der angesprochenen valentinianischen Erlösungsvorstellung s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (194, 31–32).

349 Eine entsprechende Passage findet sich auch in der Anrufung der Sophia in Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 306, 8–16). In ihr wird auf die Unwissenheit der unteren Sophia angespielt, die den Demiurgen und durch ihn die Welt erschuf, ohne ihren Ursprung zu kennen.

350 In Adv. haer. I 2, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 38, 160) referiert Irenäus die Gründe dieses Abfalls und gibt an, daß die Sophia nach der Erkenntnis des Propaters gestrebt habe. Ihre vermessene Sehnsucht wird dabei als „Tollkühnheit" (τόλμῃ) getadelt. Denselben Vorwurf enthält auch das Epiteton „ἡ μεγαλότολμος".

351 Vgl. z.B. die ausführliche Beschreibung dieser Vorgänge nach der Lehre der Ptolemäer in Adv. haer. I 2, 4–5, 1.

Dieses Szenario von der Hervorbringung der Pneumatiker ist aus mehreren Gründen außerordentlich merkwürdig. Dies gilt sowohl für den Aufbau und die Struktur des Nebensatzes, in dem es vorgetragen wird, als auch für die in ihm wiedergegebenen, valentinianischen Lehren. Folgende Eigentümlichkeiten sind besonders hervorzuheben:

- Wurde die „Beisitzerin Gottes" in Zeile 20 zunächst direkt angerufen, so wird nunmehr über „die sehr Kühne" in dritter Person gesprochen.
- Die Vorstellung von einer schöpferischen Tätigkeit, die durch die Erinnerung angeleitet wird und gleichsam das Vorbild einer erträumten Welt vor Augen hat, ist ohne jede Parallele im Valentinianismus und auch innerhalb der übrigen gnostischen Systeme[352].
- Dennoch scheinen Elemente des valentinianischen Mythos vorausgesetzt zu sein. „Die Kühne" meint wohl den abgefallenen Äon „Sophia". Er hängt eng mit der Welt- und Menschenschöpfung zusammen, was auch aus anderen valentinianischen Systemen bekannt ist[353].

Aus diesen aufgezählten formalen und inhaltlichen Besonderheiten lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1) Möglicherweise handelt es sich bei diesem zweiten Relativsatz in Z. 26–31 um einen späteren Zusatz, der ursprünglich nicht zu dieser Apolytrosis-Formel gehörte. Er ist wohl in den Formeltext als Erläuterung zu den „Gestalten" (μορφαί) in Z. 26 eingefügt worden, deren Entstehung ein Redaktor noch genauer erklären wollte. Diese Hypothese einer nachträglichen Hinzufügung wird durch folgende Beobachtungen unterstützt:

- Die Abfolge zweier Relativsätze hintereinander, die nicht dasselbe Beziehungswort haben, d.h. in diesem Fall die „Beisitzerin" (πάρεδρε), sondern von denen der zweite den ersten näher erläutert, bildet eine schwerfällige Satzkonstruktion und wirkt relativ ungeschickt formuliert.
- Ferner wechselt die dritte Person des Plurals im ersten Nebensatz zur dritten Person des Singulars im zweiten, d.h. von „ἀνασπῶσιν" zu „προεβάλετο".

---

[352] Als eine entfernte Parallele in der gnostischen Literatur könnte man vielleicht diejenige Passage des Evangelium Veritatis heranziehen, in der das Leben des unerlösten Menschen mit einem schrecklichen Alptraum verglichen wird, in dem der Träumende durch Verfolger und eine heftige Prügelei gequält wird, EV NHC I 3, 28, 26–30, 26. — Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen diesem Gleichnis von dem Menschenleben als eines schrecklichen Traums und der dunklen Traumerinnerung der Sophia, die in Adv. haer. I 13, 6 im Gegensatz zum EV durchaus positiv aufgefaßt ist. — Zur gnostischen Vorstellung der Selbstvergessenheit der Menschenseele, die an ihren himmlischen Ursprung erinnert werden muß, vgl. das von W. THEILER, Art. Erinnerung, 46–47, gesammelte Material.

[353] Vgl. etwa Adv. haer. I 5, 1.

- Auch die Wendung: „ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη" spricht für eine später in den Text hineingeratene Glosse, denn „ἐκείνη" weist auf die eingangs erwähnte „Beisitzerin" Gottes und der Sige zurück. Ein solcher Rückverweis mittels eines Demonstrativpronomens ist bezeichnend für einen Nachtrag: Sein Autor mußte nämlich erst umständlich mit „jene" auf die Person seiner Vorlage hinweisen, deren Verhalten er seinerseits nun genauer erklären wollte. Wegen des erläuternden Charakters seiner Formulierungen betete er auch nicht mehr direkt zu der Sophia und redete sie dabei etwa als „Beisitzerin Gottes" an, sondern machte diesen Äon zum Thema seiner Ausführungen und sprach über ihn als „jener sehr Kühnen".
- Einen weiteren Anhaltspunkt bildet ein zweiter unvermittelter Numeruswechsel, vgl. Z. 29, in den Plural (ἡμᾶς). Mit diesem „wir" sind die Pneumatiker gemeint. Auch „ἡμᾶς" paßt offensichtlich schlecht zum übrigen Kontext, weil bisher nirgends von den pneumatischen Menschen in der ersten Person des Plurals die Rede gewesen war.

Welche Argumente könnten aber einen unbekannten Valentinianer des 2. Jh.s veranlaßt haben, den ihm vorliegenden Text dieser Apolytrosisformel durch einen erklärenden Zusatz zu erweitern?

Über die Gründe lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Ursache scheint in einem gemeinsamen Motiv aller Schöpfungsmodelle des Valentinianismus zu liegen. Eine valentinianische Grundposition war, daß das himmlische Pleroma gleichsam einen Bauplan oder einen Prototyp für den Aufbau und das Erscheinungsbild der irdischen Welt bildete[354]. Die in der Formel aus Adv. haer. I 13, 6 eingefügte Glosse greift diesen zentralen Grundzug der valentinianischen Schöpfungsvorstellung auf. Ihr Ziel war es wohl, das Verhältnis der in Z. 22 erwähnten „μεγέθη" zu ihren „μορφαί" in Z. 26 eingehend zu bestimmen. Die „Größen", die kontinuierlich das Angesicht des Vaters erblicken, waren demnach das Vorbild für die Entstehung der „Gestalten". Daher betonte der Redaktor die Vorbildfunktion der „μεγέθη" für die schöpferische Betätigung der Sophia und veranschaulichte diesen Charakter der „μεγέθη" sehr plastisch durch das einprägsame Bild von den Trauminhalten, die der nächtliche Nachhall und die Wiedererinnerung alltäglicher Erlebnisse sind.

Darüber hinaus identifizierte er in seiner Glosse die hinaufgezogenen „μορφαί" mit „uns" (ἡμᾶς), d.h. wohl den ins Pleroma einziehenden Pneumatikern.

---

[354] In Adv. haer. I 17, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 265, 608–266, 611) heißt es beispielsweise, daß der Demiurg „durch die Mutter", womit die Sophia gemeint ist, die Welt „nach dem Bild" (κατ' εἰκόνα) der Äonen des Pleromas erschaffen habe. In Adv. haer. I 5, 1 (79, 492–493) findet sich eine andere Variante desselben Grundgedankens, nach der die vom Demiurgen unter Mitwirkung der Sophia erschaffenen Engel das Bild der Äonen bewahren.

2) Betrachtet man die im Zusatz enthaltene, stark komprimierte Zusammenfassung einer ansonsten unbekannten mythologischen Schilderung über die Entstehung der pneumatischen Menschenklasse, so fällt sie doch nicht völlig aus dem Rahmen der sonst bekannten valentinianischen Vorstellungen, zu denen vor allem die Anspielung auf den „kühnen" Fehltritt der Sophia, deren schöpferische Tätigkeit und der Abbildcharakter der von ihr hervorgebrachten Menschen paßt.

Ein weiteres Problem bildet die Herkunft des Nachtrags zur Apolytrosis-Formel und der in ihm enthaltenen valentinianischen Lehren. Insbesondere ist zu fragen, in welchem Verhältnis die Glosse zu den Anschauungen von Markus steht.

Gegen einen markosischen Ursprung spricht m.E., daß Markus der Magier durchaus eine Mitwirkung des Soters bei der Entstehung der Welt gelehrt hat und auch die Verdoppelung der Sophia und die Entstehung einer „unteren und oberen" ein Bestandteil seines Systems gewesen ist[355]. Von diesen Theorien ist in der Version des Apolytrosis-Zusatzes nichts zu bemerken, er widerspricht ihnen sogar in wesentlichen Punkten, denn in ihm gibt es u.a. keine verdoppelte Sophia. Schließlich fehlt in diesem Abschnitt ebenfalls der Soter.

Z. 31–33 (= 203, 113–204, 114)
ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρύξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι·

Irenäus hatte eingangs bereits die mögliche Bestrafung im Totengericht als Prämisse der Apolytrosis eingeführt. Der Autor der Formel kommt nun auf diesen zentralen Punkt zu sprechen. Die Situation des Gerichtsprozesses ist dabei recht anschaulich geschildert: Der Richter wartet schon auf die Verstorbenen, und sie werden als die Angeklagten durch einen „Herold" zum Verhör vorgeführt und zur Verteidigung ihrer Sünden vor ihn gerufen. Der erwähnte „κῆρυξ" paßt dabei wenig in den Rahmen biblischer Gerichtsvorstellungen. Dagegen findet sich ein Begleiter und Führer der Toten in der griechischen Mythologie. Diese Aufgabe hatte in der griechischen Unterweltsvorstellung der Gott Hermes Psychopompus. Er brachte die Verstorbenen vor das Totengericht[356], das sich aus drei Richtern zusammensetzte[357].

---

[355] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 293–227, 297).

[356] Zur Funktion des griechischen Gottes Hermes als Begleiter und Führer der Verstorbenen, der diese dann auch vor den Gerichtshof im Hades brachte, s. C. SCHERER, Art. Hermes, 2342–2432; J. MICHL, Th. KLAUSNER, Art. Engel, 56; O. NUSSBAUM, Art. Geleit, 952–954; P. STOCKMEIER, Art. Hermes, 774 und 778; — Die pagane Vorstellung eines jenseitigen Totengerichtes wurde allerdings auch von christlichen Apologeten aufgegriffen, um die biblische Gerichtsbotschaft ihrem griechischen Publikum verständlich und plausibel zu machen, vgl. Justin, Apol. 18, 5 (MUNIER 60), dazu G. GLOCKMANN, Homer, passim.

Bei den Valentinianern gab es nur einen „Richter", der im Lehrkontext zumindest einiger valentinianischer Systeme mit dem Demiurgen identifiziert wurde, der den in das Pleroma einziehenden Pneumatikern feindlich gesinnt war[358]. Warum der Demiurg den Pneumatiker feindselig gegenüberstand, läßt dieser Teil der Formel offen.

Z. 33–36 (= 204, 114–116)
σὺ δέ, ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων, τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον."

In seiner bedrängten Lage ruft der Verstorbene mit Hilfe der Formel die Sophia als seinen Beistand und Anwalt an. Sie kennt nämlich die Engel sowie die jeweiligen menschlichen Partner und weiß, daß beide durch das Sakrament der himmlischen Hochzeit, das bei den Markosiern der Ritus der Weinumfärbung symbolisierte, bereits im irdischen Leben vereint worden sind. Sie tritt daher jedem Pneumatiker zur Seite und verteidigt ihn „als Einen" vor dem Richter, d.h. als ein einziges, zusammengehöriges Wesen[359].

Die Erlösung wird in der Apolytrosisformel also als ursprüngliche Zugehörigkeit der Pneumateile zum oberen Pleroma vorgestellt. Der Pneumatiker kennt die Geschichte seiner Herkunft und erinnert seine himmlische Mutter daran. Weil er um seine eigentliche Abstammung weiß, erhält er ihren Schutz und verläßt „unsichtbar" den Ort der Anklage.

Die Argumentationsstruktur erinnert dabei an den Gedankengang der Kultformel aus Adv. haer. I 13, 3[360]: Ein in der Pleroma-Genealogie höherstehendes himmlisches Wesen wird um Hilfe angerufen. Vorausgesetzt ist dabei eine Art überirdischer Rangordnung, wobei die Sophia über dem Demiurgen steht, den sie einst hervorgebracht hatte. Die Apolytrosisformel argumentiert offenbar damit, daß der Demiurg daher der Sophia unterlegen ist und als Richter ihrem Eingreifen nachgeben muß[361]. Ebenso waren schon die Engel, bzw. Äonen, von

---

Auch der Glaube an einen jenseitigen Totengeleiter gelangte auf diesem Wege ins Christentum, vgl. C. COLPE, Art. Jenseits, B Nichtchristlich, 356.

357 Zum Glauben an ein Totengericht in der griechischen Mythologie: E. WÜST, Art. Psychostasie, 1449–1454; L. RADERMACHER, Jenseits, 98–105.

358 Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 306, 7–8).

359 S.o. im Kommentar zu Adv. haer I 13, 3, Z. 16 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33)

360 Adv. haer. I 13, 3, Z. 17–18 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 34)

361 Die Formel in Adv. haer. I 21, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 305, 1–306, 16, vgl. 1 ApcJac, NHC V 3, 32, 23–36, 1) hebt die Beweggründe, die zur Überwindung des Demiurgen führten, noch eindeutiger als die entsprechende Textpassage in Adv. haer. I 13, 6 hervor: Die „untere Sophia" hat den Demiurgen gemacht (τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς, 306, 9), der zu seinem Entsetzen ebenso wie sie vom Pleroma und der Existenz einer „oberen Sophia", die dorthin vom Soter zurückgeholt wurde, nichts weiß. Auf diese Unwissenheit baut der

der Charis abhängig und konnten daher mit ihrer Unterstützung mit jedem Pneumatiker vereint werden[362].

Z. 36–39 (= 204, 116–118)
Ἡ δὲ Μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἅιδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε, πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτήν,

Für ihre jenseitige Erlösung hatten die Markosier laut Irenäus eine recht phantasievolle Erklärung: Im Mittelpunkt stand dabei eine unsichtbar machende Tarnkappe. Mit ihrer Hilfe rettete die Sophia die Toten vor der Bestrafung durch den Richter, d.h. den Demiurgen[363]. Der Glaube an einen geheimnisvollen Zauberhelm und seine unsichtbar machende Kraft hatte seinen Ursprung in der griechischen Mythologie. Daher bezeichnet ihn Irenäus, wohl in Anspielung auf die Ilias, als „Helm des Hades" (τὴν Ὁμηρικὴν Ἅιδος κυνέην). Die homerischen Götter und Helden hatten sich nämlich mit seiner Hilfe aus manch gefahrvoller Lage befreien können, Gott Hades aber war der Besitzer dieser Tarnkappe[364].

Z. 40–42 (= 204, 119–120)
καὶ παραχρῆμα ἀνασπάσασα αὐτοὺς εἰς τὸν νυμφῶνα εἰσήγαγε καὶ ἀπέδωκε τοῖς ἑαυτῶν νυμφίοις.

Gnostiker, der über diese kosmogonischen Vorgänge genau informiert ist, und ruft nunmehr seinerseits die obere, in das Pleroma zurückgeholte Sophia an. Gleichzeitig erinnert er seinen Widerpart an dessen inferiore Herkunft und stellt seine eigene Abkunft aus dem Pleroma heraus. Angesichts dieses in der Formel vom verstorbenen Gnostiker ausgebreiteten Ursprungswissen, ist der Demiurg verwirrt, und er muß ihn durchlassen. — Als Mittel, um diese Passage zu erzwingen, dienen also:

- sein besonderes gnostisches Wissen: „...ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμι..." (306, 11–12);
- der ihm unterlegene Status des Demiurgen und der ihn umgebenden Mächte, der sich in ihrer Schöpfung durch die aus dem Pleroma ausgestoßene, untere Sophia begründet: „...Θήλεια δὲ ἀπὸ Θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς..." (306, 14);
- die Unwissenheit des demiurgischen Weltschöpfers um seine Herkunft im Gegensatz zum Gnostiker: „...ἡ Μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν..." (306, 10)
- und die Versicherung der Hilfe der Sophia, die sich schon im Pleroma befindet: „...ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν..." (306, 11–12, vgl. ferner 306, 16).

— In der von Irenäus in Adv. haer. I 13, 6 mitgeteilten Formel begegnen dieselben Elemente, wobei der Akzent noch deutlicher auf der Anrufung der Sophia liegt.

362 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (194, 34).

363 War das die Verteidigung, die in der Apolytrosis-Formel in Z. 35–36 erwähnt wird, oder hat Irenäus hier etwas mißverstanden?

364 Diese Tarnkappe wird bereits von Homer erwähnt. Zeus hatte sie als Herrschersymbol dem Hades übergeben, aber auch andere Götter und Heroen bedienten sich ihrer. Die zahlreichen, diesen Helm betreffenden Stellen aus der antiken Literatur finden sich gesammelt bei: St.-Ch. DAHLINGER, Art. Hades, 367–369.

Das himmlische Ziel der Erlösung ist das „Brautgemach", womit nach valentinianischer Auffassung das Pleroma gemeint ist. Dort versammeltn sich die verstorbenen Pneumatiker und vermählen sich endgültig mit ihren Engeln. Als Brautführerin fungiert die Sophia. Irenäus hält sich an den in Adv. haer. I 7, 1 skizzierten Ablauf der eschatologischen Erlösung[365]. Er supponiert mit dieser Metaphorik, daß die Apolytrosis-Formel aus Adv. haer. I 13, 6 sich auf ein zukünftiges Geschehen bezieht. Ihr Wortlaut ist aber in bezug auf den zeitlichen Ablauf der Ereignisse weniger genau festgelegt und erweckt den Eindruck, als beziehe er sich auf ein Gericht unmittelbar nach dem Tod des Markosiers.

Eine Parallelüberlieferung zum Bericht des Irenäus über das Apolytrosis-Ritual der Markosier: Hippolyt Ref. VI 41, 2–42, 1

Etwa ein halbes Jahrhundert nach Irenäus überlieferte Hippolyt eine eigene, abweichende und wahrscheinlich zuverlässige Schilderung des Apolytrosis-Sterberitus der Markosier:

Text und Übersetzung

Οἷς μετὰ τὸ <πρῶτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν, καὶ ἐν τούτῳ ἀναστρέφοντες κακῶς τοὺς αὐτοῖς παραμένοντας ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀπολυτρώσεως, <ὡς> δυναμένους μετὰ τὸ ἅπαξ βαπτισθῆν<αι ἁμαρτάνον>τας πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως. <οἱ> καὶ διὰ τοῦ τοιούτου πανουργήματος συνέχειν δοκο(ῦ)σι τοὺς ἀκροατάς· οὓς ἐπὰν <οὖν> νομίσωσι δεδοκιμάσθαι καὶ δύνασθαι φυλάσσειν αὐτοῖς τὰ πιστά, τότε ἐπὶ <τὸ πρῶτον> λουτρὸν ἄγουσι, μηδὲ τούτῳ μόνῳ ἀρκούμενοι, ἀλλὰ καὶ ἕτερον [τι] ἐπαγγελ<λ>όμενοι, πρὸς τὸ συγκρατεῖν αὐτοὺς τῇ ἐλπίδι, ὅπως ἀχώριστοι ὦσι. λέγουσι γοῦν τι φωνῇ ἀρρήτῳ ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι, ὃ φάσκουσιν ἐξειπεῖν εὐκόλως μὴ δύνασθαι εἰ μή τις εἴη ὑπερδόκιμος,

Diesen wird nach der (ersten) Taufe sogar eine weitere versprochen, die sie „Erlösung" nennen, und durch diese bestärken sie in nichtswürdiger Weise die, die bei ihnen in der Hoffnung auf Erlösung bleiben, als könnten sie nach der einmaligen Taufe erneut Vergebung erlangen, wenn sie sündigen. Sie scheinen auch durch solch eine niederträchtige Methode ihre Hörer zusammenzuhalten. Halten sie die nun für bewährt und fähig, für sie die Glaubensstücke einzuhalten, dann führen sie sie zu (der ersten) Taufe, wobei sie sich nicht mit dieser allein begnügen, sondern sogar eine weitere versprechen, um sie durch die Hoffnung zusammenzuhalten, damit sie untrennbar (verbunden) sind. Sie sprechen also etwas mit unartikulierter Stimme, während sie dem, der die Erlösung empfängt, die Hand auflegen, was sie, so behaupten sie, nicht leicht nachsagen können, außer jemand sei überaus erprobt, oder wenn bei einem Sterbenden sich der

[365] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 100, 675–102, 694; vgl. ferner Exc. Thdot. 64 (CASEY 82/SAGNARD 186).

ἢ ὅτε τελευτῶν<τι> πρὸς τὸ
25 οὗς ἐλθὼν λέγει ὁ ἐπίσκοπος. καὶ
τοῦτο δέ <ἐστι> πανούργημα πρὸς
τὸ ἀεὶ παραμένειν τοὺς μαθητὰς
τῷ ἐπισκόπῳ, γλιχομένους μαθεῖν
τὸ τί ποτε εἴη (ἐ)κ(εῖν)ο, τὸ ἐπ'
30 ἐσχάτων λεγόμενον, δι' οὗ <τῶν>
τελείων ἔσται ὁ μανθάνων.

Bischof zum Ohr hinabbeugt und es ihm sagt. Und dies ist ein niederträchtiges Mittel, damit die Schüler immer bei dem Bischof bleiben, weil sie sich herbeisehnen zu erfahren, was das denn eigentlich sei, was im letzten Augenblick gesagt werde, und wodurch der, der es erfährt, zu den Vollkommenen zählen wird.

Kommentar

Z. 1–15 (= 41, 2–3; Marcovich 258, 8–14)

Οἷς μετὰ τὸ <πρῶτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν, καὶ ἐν τούτῳ ἀναστρέφοντες κακῶς τοὺς αὐτοῖς παραμένοντας ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀπολυτρώσεως, <ὡς> δυναμένους μετὰ τὸ ἅπαξ βαπτισθῆν<αι ἁμαρτάνον>τας πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως. <οἱ> καὶ διὰ τοῦ τοιούτου πανουργήματος συνέχειν δοκο(ῦ)σι τοὺς ἀκροατάς· οὗς ἐπὰν <οὖν> νομίσωσι δεδοκιμάσθαι καὶ δύνασθαι φυλάσσειν αὐτοῖς τὰ πιστά, τότε ἐπὶ <τὸ πρῶτον> λουτρὸν ἄγουσι,

Am Anfang seiner Darstellung des Apolytrosis-Ritus definiert Hippolyt diese Zeremonie als eine zweite Taufe (ἕτερον ἐπαγγέλλονται). Dieses Sondergut von Hippolyt ist in verschiedener Hinsicht interessant und aufschlußreich:

1. Zunächst fällt auf, daß die Beschreibung der Apolytrosis als Taufbad (λουτρόν) in Z. 1–14 gar nicht zu Form und Ablauf dieses Ritus bei den Markosiern in der hippolytischen Darstellung paßt. Im nachfolgenden Kontext (Z. 18–27) berichtet Hippolyt nämlich ausdrücklich davon, daß diese Gnostiker ihren sterbenden Anhängern die Hand auflegten. Von einer markosischen Wassertaufe ist in diesem Zusammenhang keine Rede. Offenbar bezieht sich die „zweite Taufe" also auf andere Valentinianergruppen und nicht auf die Markosier. Das würde auch mit den Überlieferungen des Irenäus in Adv. haer. I 21 übereinstimmen, der dort ebenfalls die valentinianische Apolytrosis als Taufritual schildert, dabei aber nicht die Markosier im Blick hatte[366].

2. Ferner läßt sich erschließen, daß die Valentinianer, zu denen ja auch die Markosier zu zählen sind, die christlichen Sakramente, vor allem die Taufe, keinesfalls ablehnten, sondern ebenfalls vollzogen. Denn vor der Apolytrosis, selbst wenn sie in Form einer Wassertaufe gefeiert wurde, gab es auch bei ihnen eine „erste Taufe" (τὸ <πρῶτον> βάπτισμα), gegen die der Kirchenvater offenbar nichts weiter einzuwenden hatte, und unter der wahrscheinlich die allen Christen gemeinsame Taufzeremonie zu verstehen ist. Die Existenz dieser Taufe bei den Valentinianern belegt auch ihre Erwähnung unter den Sakramenten im Philippusevangelium[367].

---

366 Adv. haer. 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 981–892); dazu die Ausführungen im Abschnitt „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 12.

367 EvPhil Log. 68, NHC II 3, 67, 28; H.-G. GAFFRON, Studien, 118.

3. Zwischen Hippolyt und seinen gnostischen Kontrahenten scheint ebenfalls die urchristliche Ansicht unumstritten gewesen zu sein, daß die erste, beiden Seiten gemeinsame Taufe der Sündenvergebung diente.

Dieselbe Wirkung hatte auch die „zweite Taufe" – so stellt es jedenfalls Hippolyt hin. Er schließt daraus, daß die Valentinianer sich auf diesem Wege eine zweite Möglichkeit der Sündenvergebung eröffneten und mit der Hoffnung auf diese verlockende Chance ihre Anhänger fest an sich gebunden hätten (συνέχειν δοκο(ῦ)σι τοὺς ἀκροατάς). Aufgrund dieser Argumentationsstrategie des Hippolyt deutet sich bereits an, wie sich im folgenden Kontext auch bestätigen wird, daß die Apolytrosis auf dem Totenbett gefeiert wurde, um so noch einmal alle seit der ersten Taufe begangenen Sünden erlassen zu bekommen und unbelastet dem Richter gegenübertreten zu können.

4. Die Valentinianer tauften ihre neuen Anhänger, so wie es die Mehrheitskirche auch tat (ἐπὶ <τὸ πρῶτον> λουτρὸν ἄγουσι). Damit scheint diese Passage der Refutatio zu implizieren, daß wenigstens in der Zeit des Hippolyt die Valentinianer unter Heiden Mission betrieben und diese bei der Aufnahme konsequenterweise zuerst einmal taufen mußten. Sollte dies wirklich die nur nicht expressis verbis ausgesprochene Prämisse der Argumentation des Hippolyt sein, so ermöglicht sie bedeutsame Rückschlüsse auf die Zusammensetzung der Valentinianergemeinden des 3. Jh.s. Diese Gnostiker bestanden also nicht mehr ausschließlich aus ehemaligen Gemeindemitgliedern der Großkirche, was Irenäus und auch Tertullian[368] noch als selbstverständlich voraussetzten, sondern auch aus bekehrten Heiden.

5. Vor dieser „ersten Taufe" kannten die Valentinianer, wie alle Christen, eine Taufkatechese als unumgängliche Voraussetzung, denn sie „führten" nur Anhänger, deren Glauben sie zuvor geprüft hatten, zu ihrer Taufe (νομίσωσι δεδοκιμάσθαι καὶ δύνασθαι φυλάσσειν αὐτοῖς τὰ πιστά).

Z. 15–19 (= 41, 3; Marcovich 258, 14–16)
μηδὲ τούτῳ μόνῳ ἀρκούμενοι, ἀλλὰ καὶ ἕτερον [τι] ἐπαγγελ<λ>όμενοι, πρὸς τὸ συγκρατεῖν αὐτοὺς τῇ ἐλπίδι, ὅπως ἀχώριστοι ὦσι.

Diese Zeilen des Textes lassen erkennen, daß die Valentinianer die Apolytrosis laut Hippolyt als ein geschicktes Mittel einsetzten, um ihre Anhänger fest an sich zu binden. Dabei scheint der Kirchenvater davon auszugehen, daß die Sakramente der Valentinianer in einer Art Stufenleiter aufeinander aufbauten, so daß die Gnostiker in Abhängigkeit von der vorhergehenden Stufe, an der sie bereits partizipert hatten, von der nachfolgenden Kulthandlung erzählt bekamen (ἐπαγγελ<λ>όμενοι) und dann sukzessiv eingeweiht wurden. Man

[368] De Praescriptione 41 (REFOULÉ/DE LABRIOLLE 148).

wird also vermuten dürfen, daß die Gnostiker vor der nächsten Weihestufe erst ihren Glauben bezeugen mußten. Nach Hippolyt hatte die Apolytrosis die höchste Rangstufe und stand zeitlich am Ende des Lebens und der Sakramentsreihe.

Z. 19–24 (= 41, 4; Marcovich 258, 16–18)
λέγουσι γοῦν τι φωνῇ ἀρρήτῳ ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι, ὃ φάσκουσιν ἐξειπεῖν εὐκόλως μὴ δύνασθαι εἰ μή τις εἴη ὑπερδόκιμος,

Erst in Z. 18 beginnt der Kirchenvater, sich mit dem spezifischen Apolytrosis-Ritus der Markosiergruppe auseinanderzusetzen, und divergiert dabei deutlich von der Schilderung des Irenäus. Die Apolytrosis wurde durch eine Handauflegung[369] und die Mitteilung einer Formel vollzogen. Deren Wortlaut konnte allerdings nicht jeder Gnostiker rezitieren; das bedurfte einer speziellen Übung. Vielleicht war es ein schwer auswendigzulernender Text (ὑπερδόκιμος). Irenäus überliefert beispielsweise Formeln in aramäischer Sprache, die sicherlich für die meisten Gnostiker, die diese Sprache nicht beherrschten, unverständlich und nicht leicht im Gedächtnis zu behalten waren[370]. Auf eine Fremdsprache könnte die Formulierung „φωνῇ ἀρρήτῳ" hindeuten. Oder waren sinnlose Buchstabenreihen gemeint, wie sie in verschiedenen Zauberpapyri vorkommen?

Z. 24–28 (= 41, 4–5; Marcovich 258, 18–259, 20)
ἢ ὅτε τελευτῶν<τι> πρὸς τὸ οὗς ἐλθὼν λέγει ὁ ἐπίσκοπος. καὶ τοῦτο δέ <ἐστι> πανούργημα πρὸς τὸ ἀεὶ παραμένειν τοὺς μαθητὰς τῷ ἐπισκόπῳ,

Die Apolytrosis war ein Ritus für Sterbende, und die dazugehörige Formel wurde auf dem Totenbett ins Ohr des Gnostikers gesagt. Er sollte ihre heiligen Worte wohl nicht mehr vergessen. Die Funktion der Apolytrosis als Sterbesakrament entspricht der Schilderung des Irenäus in Adv. haer. I 21, 5, wo allerdings von einer Salbung vor dem Tod die Rede ist, die Hippolyt nicht erwähnt. Wahrscheinlich ist immerhin, daß die Apolytrosis dem gerade verstorbenen Markosier seinen Aufstieg in das Pleroma ermöglichen sollte. Welche Aufgabe die ins Ohr gesprochenen Worte im Jenseits hatten, läßt sich in der Darstellung des Hippolyt nicht mehr ermitteln. Kombiniert man sie mit den Angaben des Irenäus, so handelte es sich um Paßworte und den Durchlaß erzwingende Formeln.

Nebenbei erfährt man an dieser Stelle auch wichtige Details über die Verfassung und Führungsstruktur der Markosiergemeinde zur Zeit des Hippolyt.

---

369 Vgl. zum Sinn der Geste W. A. LÖHR, Basilides, 116–117, der die Handauflegung als eine „Art Segens- und Hilfezuspruch" interpretiert, ebd. 117 sowie Anm. 78 mit Lit.

370 Adv. haer. I 21, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 299, 897–300, 898 und 301, 906–908).

Die Gnostiker hatten demnach eigene „Bischöfe". Sie paßten sich damit nunmehr der kirchlichen Amtstitulatur an, während Irenäus am Ende des 2. Jh.s nur von missionierenden „Schülern" des Gründers dieser Gnostikergruppe zu berichten wußte[371]. Über die Funktion der Markosierbischöfe erhalten wir auch einige interessante Informationen: Sie waren die Träger der geheimen gnostischen Lehrtradition der Gruppe und nur sie waren offensichtlich dazu ausgebildet, die spezifischen rituellen Handlungen durchzuführen. Die übrigen Gruppenmitglieder waren nur „Schüler" (μαθηταί) oder „Hörer"(ἀκροαταί), wie es Hippolyt weiter oben im Text ausdrückte.

Die organisatorische Struktur der verschiedenen Valentinianergruppen nach der Phase ihrer ersten Ausbreitung im 2. Jh. und nach dem Abklingen der ersten, heftigen Auseinandersetzungen mit ihren großkirchlichen Gegnern war fast noch nie Gegenstand der Gnosisforschung. Die Angaben des Hippolyt über die Bischöfe der Markosiergemeinden am Anfang des 3. Jh.s blieben daher ebenfalls völlig unbeachtet[372]. Für die These einer langsamen Angleichung der Valentinianer an die Ämter und den Gemeindeaufbau der Mehrheitskirche sprechen allerdings einige Indizien. Bei Irenäus ist in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s von einer der Kirche vergleichbaren, valentinianischen Hierarchiestruktur oder gar einem Bischofsamt in den valentinianischen Gemeinden noch nicht die geringste Andeutung zu entdecken. Im 3. Jh. hatte sich das Bild dann gewandelt: Bereits Tertullian spricht ausdrücklich von Bischöfen bei den Gnostikern[373]. Dazu kommt die oben kommentierte Notiz des Hippolyt. Für die Tendenz einer zunehmenden Verkirchlichung unter den Valentinianergemeinden spricht auch eine allerdings legendarisch ausgeschmückte Episode in der Vita des Epiphanius. Laut seiner Lebensbeschreibung mußte sich Epiphanius

---

371 S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 95–96.

372 Einen vorläufigen Überblick vermittelt der Aufsatz von K. KOSCHORKE, Patristische Materialien, 120–139. KOSCHORKE beschränkte sich allerdings auf eine Auflistung der Belege für die Fortexistenz valentinianischer Gnostikergruppen bis in das 7. Jh. n. Chr. Wichtige Quellen über ihre Organisationsform in der Spätphase ihres Bestehens, wie die Markosiernotiz des Hippolyt und eine Anekdote aus der Vita des Epiphanius, hat er in seine Sammlung nicht aufgenommen und urteilte daher in diesem Punkt überaus skeptisch, ebd. 125 Anm. 10: „Wie solche spätvalentinianischen Gruppen oder Gemeinden ausgesehen haben könnten, entzieht sich gänzlich unserer Kenntnis". Die Notiz des Hippolyt über die Markosier scheint KOSCHORKE dabei übersehen zu haben. Mit ihrer Hilfe läßt sich aber zumindest in Ansätzen ein Bild vom Gemeindeleben der Markosier in einem späteren Stadium ihrer Entwicklung zeichnen und somit etwas Licht in das von der Gnosisforschung bisher wenig erhellte Dunkel um das Nachleben der diversen im 2. Jh. n. Chr. gegründeten Valentinianergruppen bringen.

373 De praescriptione 41, 8 (REFOULÉ/DE LABRIOLLE 148). Er tadelt dabei aber den schnellen Aufstieg zur Bischofswürde „im Lager der Rebellen": „Itaque alius hodie episcopus, cras alius".

als Bischof von Salamis auf Zypern[374] mit Aetius, dem dortigen Bischof der Valentinianer, auseinandersetzen[375]. Dabei kam ihm angeblich ein Wunder zu Hilfe: Der Valentinianerbischof wurde stumm und starb bald danach, daraufhin konvertierten seine Anhänger.

Z. 28–31 (= 41, 5; Marcovich 259, 20–22)
γλιχομένους μαθεῖν τὸ τί ποτε εἴη (ἐ)κ(εῖν)ο, τὸ ἐπ' ἐσχάτων λεγόμενον, δι' οὗ <τῶν> τελείων ἔσται ὁ μανθάνων.

Mit den „Vollkommenen" (τελείων) dürften nach dem valentinianischen Sprachgebrauch die in das Pleroma eingegangenen Pneumatiker gemeint sein[376].

Adv. haer. I 13, 7

Text und Übersetzung

1 Τοιαῦτα δὴ λέγοντες καὶ πράττοντες, καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας, αἵτινες	Mit solchen Reden und Taten haben sie nun auch in unseren Gegenden des Rhonetals viele Frauen getäuscht, die mit gebrandmarktem Gewissen
5 κεκαυτηριασμέναι τὴν συνείδησιν αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται, αἱ δὲ δυσωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχῇ ἀνασπῶσιν ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ,	teils es öffentlich gestehen teils sich davor schämen und sich still entfernen, weil sie keine Hoffnung mehr haben auf ein Leben bei Gott;

[374] Epiphanius wurde dort 367 n. Chr. zum Bischof gewählt und starb 403 n. Chr. Die von seiner Vita beschriebenen Streitigkeiten fallen demnach in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts, J. QUASTEN, Patrology III, 384–385.

[375] PG 41 (59) 100A. Aetius wird dort als „τὸν ἐπίσκοπον τῶν Οὐαλεντινιανῶν" vorgestellt. Er stand einer recht zahlreichen Gemeinde in Salamis vor und verteidigte seine Lehre auch in einem Streitgespräch mit Epiphanius: „...πλείστοις λόγοις φιλονεικῶν ὁ Ἀέτιος...". Auch wenn die Epiphanius Vita wohl nicht, wie sie vorgibt, von seinen Schülern geschrieben wurde und voller legendarischer Züge ist, vgl. J. QUASTEN, Patrology Bd. 3, 385, so scheint sich doch in ihr ebenso wie bei Hippolyt eine Erinnerung an eine episkopale Verfassung valentinianischer Gemeinden in der Spätphase ihrer Entwicklung erhalten zu haben. — Dafür, daß diese Debatten beider Bischöfe keine reine Erfindung eines Hagiographen ist, spricht auch, daß Epiphanius in seinem Panarion Auszüge aus valentinianischen Dokumenten mitteilte, die aus keiner weiteren Quelle bekannt sind. Er könnte sie von Valentinianern auf Zypern erhalten haben. Zu den von ihm mitgeteilten Fragmenten gehört ein Auszug aus einem valentinianischen Lehrbrief, Haer. 31, 5–6 (HOLL 390, 5–395, 15) und eine Reihe von aramäischen Namen für die Äonen des valentinianischen Pleromas, Haer. 31, 2, 8–9 (HOLL 385, 2–12). Auch von dem angeblichen Schiffbruch des Valentin auf Zypern, Haer. 31, 7, 2 (HOLL 396, 1), hatte er wahrscheinlich durch eine solche valentinianische Lokaltradition erfahren, vgl. Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 332–333.

[376] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 5).

10 ἔνιαι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν, ἔνιαι δὲ ἐπαμφοτερίζουσι καὶ τὸ τῆς παροιμίας πεπόνθασι, μήτε ἔξω μήτε ἔσω οὖσαι, ταύτην ἔχουσαι τὴν ἐπικαρπίαν τοῦ σπέρματος τῶν τέκνων 15 τῆς γνώσεως.

einige sind ganz und gar abgefallen, andere aber schwanken und erfahren das vom Sprichwort Gesagte (am eigenen Leibe), nämlich weder draußen noch drinnen zu sein, denn dies haben die als den Ertrag des Samens der Kinder der Erkenntnis.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Zum Abschluß des 13. Kapitels wendet Irenäus sich noch einmal den Auswirkungen der Missionstätigkeit der Markosier auf die christlichen Gemeinden seiner eigenen nächsten Umgebung zu. Das ist ein eindeutiger Hinweis darauf, daß er die Markosier aus eigener Erfahrung kannte und sich in seinem Bericht demnach nicht nur auf Nachrichten aus zweiter Hand stützen mußte. Erneut zeichnet er dann das schon bekannte Klischee von den „gefallenen Frauen", aus denen die Markosiergruppe angeblich bestand. In diesem Zusammenhang teilt er jedoch weitere, wertvolle Informationen über die Streitigkeiten und Spaltungstendenzen in den christlichen Gemeinden mit, die durch das Auftreten dieser Gnostiker ausgelöst wurden. So beschreibt er anschaulich, wie der Übergang zwischen der Gnostikergruppe und der christlichen Gemeinde offenbar zumindest eine Zeit lang fließend war und sich dann, beginnend mit einem gnostischen Koventikel, eine Markosiergemeinde langsam von ihrer Ursprungsgemeinde abspaltete.

Kommentar

Z. 1–5 (= 205, 121–123)

Τοιαῦτα δὴ λέγοντες καὶ πράττοντες, καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας, αἵτινες κεκαυτηριασμέναι τὴν συνείδησιν

Am Anfang macht Irenäus deutlich, daß die Markosier mit ihrer gnostischen Missionstätigkeit weit vorgedrungen waren, denn sie hatten sogar das Rhonegebiet und zwar seine eigene, unmittelbare Umgebung erreicht. Ob die christliche Gemeinde in seiner Bischofsstadt Lyon betroffen war, erwähnt er allerdings nicht, was aber recht wahrscheinlich ist[377].

Markus der Magier scheint aber nicht persönlich in Südfrankreich gewirkt zu haben, denn seine Reisen verband der Kirchenvater in Adv. haer. I 13, 5

[377] Als die betroffenen Städte im Rhonetal kommen Lyon und Vienne in Frage, wo es zur Zeit des Irenäus sicherlich schon Christen gab, wie ihre Märtyrerakten beweisen, Eusebius, H. E. V 1, 3 (SCHWARTZ 402, 11–14). Weitere Gemeinden vermutete A. v. HARNACK, Mission, 628 Anm. 2, „gewiß auch in Massilia und Arles". K. S. LATOURETTE, History I, 99, datierte die Entstehung der Diozösen von Arles, Toulouse, Vienne erst an den Anfang des 3. Jh. n. Chr. — Von der Küste bis nach Lyon waren es etwa 500 km; die römischen Straßenkarten verzeichnen an der von Agrippa gebauten Verbindungsstraße entlang der Rhone rund ein Dutzend Orte, vgl. R. CHEVALLIER, Römische Provence, 103.

ausdrücklich mit Kleinasien. Wahrscheinlich gelangten nur einige der in Adv. haer. I 13, 6 erwähnten „Schüler" bis an die französische Mittelmeerküste und in das angrenzende Hinterland[378]. Sicherlich folgten sie dabei der Rhone, deren Tal schon in vorrömischer Zeit als ein natürlicher Verkehrsweg nach Norden genutzt wurde und wo es griechischsprachige Gemeinden gab[379].

In den dortigen Gemeinden hatten die Markosier laut Irenäus eine verhängnisvolle Wirkung auf viele Christinnen, die er mit einer Formulierung aus 1. Tim 4, 2 beschreibt. Mit Hilfe eines viergliedrigen Schemas schildert er dann die Gefühle und Reaktionen der abgefallenen Frauen. Das Kriterium seiner Einteilung bildete die Entwicklung ihrer Beziehung zu den Markosiern und deren gnostischer Lehre:

Z. 6–7 (= 205, 124)
αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται,

Die erste Gruppe kehrte zur Ursprungsgemeinde zurück. Bedingung dafür war ihre öffentliche (φανερόν) Buße[380]. Einen paradigmatischen Fall stellt die Episode vom Abfall der Frau eines kleinasiatischen Diakons in Adv. haer I 13, 5 dar[381].

Z. 7–9 (= 205, 124–126)
αἱ δὲ δυσωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχῇ ἀνασπῶσιν ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ,

Von dieser ersten Gruppe unterscheidet Irenäus dann eine zweite, die sich vor der harten Buße fürchtete und daher nicht bereit war, zu ihrer alten Kirchengemeinde zurückzukehren, aber auch nicht bei den Markosiern bleiben wollte[382]. Sie geriet dann zwischen die sich verhärtenden Fronten von Gnostikern und Nicht-Gnostikern und blieb ohne Hoffung auf Erlösung am „Leben bei Gott verzweifelt" zurück, wie der Bischof sich mit einer Anspielung auf Eph 4, 18–19 ausdrückt.

---

378 Vgl. zu den Reisen von Markus und seinen „Schülern" das oben in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" über die Erzählungen der Hieronymus über eine angebliche Missionstätigkeit dieses Gnostikers bis nach Spanien Gesagte, s.o. im Abschnitt „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 41–42.

379 Wie schon die früheren christlichen Missionare – auch Irenäus kam ursprünglich aus Kleinasien – nutzten sie dabei die Handelsverbindungen zwischen dem Orient und alten griechischen Kolonien wie Marseille, A. v. HARNACK, Die Mission, 872 Anm. 4. Das Rhonetal war als Verbindungsroute schon seit der Bronzezeit bekannt, R. CHEVALLIER, Römische Provence, 102.

380 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 200, 81–201, 86).

381 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 91–94.

382 Diese Thematik wurde bereits im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 200, 81–201, 86) ausgeführt.

Z. 10 (= 205, 126)
ἔνιοι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν,

Andere Gemeindemitglieder wurden tatsächlich überzeugte Markosier und kehrten dem Bischof und der Mehrheitskirche endgültig den Rücken. Es konnte sich demnach eine neugegründete Markosiergruppe fest etablieren, was Irenäus damit implizit zugestehen mußte. In Adv. haer. I 13, 1 und 13, 2 stellt Irenäus sogar fest, daß es insgesamt „viele" waren[383].

Z. 11–13 (= 205, 126–128)
ἔνιοι δὲ ἐπαμφοτερίζουσι καὶ τὸ τῆς παροιμίας πεπόνθασι, μήτε ἔξω μήτε ἔσω οὖσαι,

Die vierte Gruppe ist aber von besonderer Bedeutung: Irenäus berichtet, daß sich mehrere Mitglieder der großkirchlichen Gemeinde offenbar gleichzeitig zu beiden Gruppierungen, d.h. auch zu den Markosiern, zugehörig fühlten. Demzufolge war die gegenseitige Abgrenzung zwischen beiden Seiten noch nicht vollkommen vollzogen, und eine zeitweise Teilnahme am Gottesdienst der Markosier führte nicht unbedingt zum sofortigen Ausschluß aus der alten Gemeinde, ja, etliche Gemeindemitglieder wurden sogar über längere Zeit von beiden Seiten umworben. Das Ringen um jeden einzelnen Christen, der in der Gefahr stand, zu den Markosiern überzutreten, hatte Irenäus in Adv. haer. I 13, 5 anschaulich dargestellt. Viele Gemeindemitglieder scheinen die Versammlungen beider Gruppen besucht zu haben und überlegten sich dabei ihre Entscheidung. Diese Unentschlossenheit würde auch die grobe Polemik des Bischofs von Lyon erklären und einen plausiblen Grund dafür bilden, wieso er seinen Lesern immer wieder die Notwendigkeit einer klaren Trennung von den Gnostikern einschärfte[384].

Z. 13–15 (= 205, 128–129)
ταύτην ἔχουσαι τὴν ἐπικαρπίαν τοῦ σπέρματος τῶν τέκνων τῆς γνώσεως.

Irenäus schließt mit einem ironischen Seitenhieb auf die schwankenden Frauen, die nun weder zur Großkiche noch zu den Gnostikern gehören. Er knüpft bei seiner abschließenden Attacke an den „Samen"-Begriff an, mit dem die Marko-

---

383 Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 4) und I 13, 2 (193, 23).

384 Einen langsamen Ablösungsprozeß deuten auch die Ausführungen des Irenäus über den Gnostiker Cerdon an, Adv. haer. III 4, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 50, 4–7): „...εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας." Eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde und diversen Gnostikergruppen erwähnt auch Dionysius von Alexandria laut Eusebius H. E. VII 7, 1–3 (SCHWARTZ 642, 15–644, 4). Auch gegenüber dem Presbyter Florinus sah sich Irenäus gezwungen, auf einen offenbar keineswegs selbstverständlichen Abbruch der Beziehungen zu drängen.

sier ihren persönlichen, himmlichen Doppelgänger, den Engel, meinten, der sich mit ihnen nach Adv. haer. I 13, 3 vereinigte. Der Kirchenvater spielte aber damit wohl auch auf die Verführung der Frauen an. Außerdem stellte er mit diesem Stichwort eine Überleitung zum 14. Kapitel her. In diesem Kapitel beginnt Irenäus sein Referat aus der Lehrschrift des Markus, in dem dieser seine Offenbarungen als Frucht des in ihn gelegten Samens bezeichnet hat.

Kapitel 3

Kommentar zu Irenäus von Lyon Adversus haereses I 14

Adv. haer. I 14, 1

Text und Übersetzung

Οὗτος <οὖν ὁ> Μάρκος μήτρα καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς αὐτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων, ἅτε Μονογενὴς ὑπάρχων, [αὐτὸ] τὸ σπέρμα τὸ κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὧδέ πως ἀπεκύησεν. Αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικείῳ πρὸς αὐτόν, ἐπειδή, φησί, τὸ ἄρρεν αὐτῆς ὁ κόσμος φέρειν οὐκ ἠδύνατο, καὶ μηνύσαι αὐτήν, τίς ἦν, καὶ τὴν τῶν πάντων γένεσιν, ἣν οὐδενὶ πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψε, τούτῳ μονωτάτῳ διηγήσασθαι, οὕτως εἰποῦσαν· Ὅτε τὸ πρώτον ὁ Πατὴρ <οὗ Πατὴρ> οὐδείς, ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο Λόγον ὅμοιον αὐτῷ· ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς. Ἡ δὲ ἐκφώνησις τοῦ ὀνόματος ἐγένετο τοιαύτη· ἐλάλησε λόγον τὸν πρῶτον τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἥτις ἦν ἀρχή, καὶ ἦν ἡ συλλαβὴ αὐτοῦ στοιχείων τεσσάρων· ἐπισυνῆψεν τὴν δευτέραν, καὶ ἦν καὶ αὐτὴ στοιχείων τεσσάρων· ἑξῆς ἐλάλησε τὴν τρίτην,

Dieser Markus also sagt, er sei ganz allein die Gebärmutter und das Gefäß der Sige des Kolarbasos, weil er der Monogenes sei, und brachte den Samen, der in ihn hineingelegt worden war, etwa folgendermaßen zur Welt. Die allerhöchste Tetras selbst sei von den unsichtbaren und unnennbaren Orten in der Gestalt einer Frau zu ihm herabgestiegen, weil, (so) sagt er, die Welt ihren männlichen (Bestandteil) nicht ertragen konnte, und sie habe verkündet, wer sie sei und (auch) die Entstehung aller (Dinge), die sie keinem jemals, weder unter den Göttern noch den Menschen, enthüllt hatte; ihm als einzigen habe sie es erzählt, indem sie folgendermaßen sprach:

Als zuerst der Vater, der niemand zum Vater hat, der unvordenkliche und wesenlose, der weder männlich noch weiblich ist, (als) der wollte, daß sein Unsagbares sagbar werde und (sein) Unsichtbares eine Gestalt annehme, (da) öffnete er den Mund und brachte einen Logos hervor, der ihm ähnlich war.

Der stellte sich (vor ihn) hin und zeigte ihm, was er war, weil er selbst als die Gestalt des Unsichtbaren erschienen war. Die Aussprache des Namens aber geschah auf folgende Weise: Er sprach das erste Wort seines Namens aus, welches Arche war, und seine Silbe hatte vier Buchstaben. Daran knüpfte er die zweite (Silbe), und auch sie hatte vier Buchstaben. Dann sprach er die dritte aus,

καὶ ἦν αὐτὴ στοιχείων δέκα· καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἐλάλησε, καὶ ἦν [καὶ] αὐτὴ στοιχείων δεκαδύο.

sie hatte zehn Buchstaben, und er sprach die darauf folgende aus, und sie hatte zwölf Buchstaben.

Ἐγένετο οὖν ἡ ἐκφώνησις τοῦ ὅλου ὀνόματος στοιχείων μὲν τριάκοντα, συλλαβῶν δὲ τεσσάρων. Ἕκαστον δὲ τῶν στοιχείων ἴδια γράμματα καὶ ἴδιον χαρακτῆρα καὶ ἰδίαν ἐκφώνησιν καὶ σχήματα καὶ εἰκόνας ἔχειν· καὶ μηδὲν αὐτῶν εἶναι ὃ τὴν ἐκείνου καθορᾷ μορφὴν οὗπερ αὐτὸ στοιχεῖόν ἐστιν, ἀλλὰ οὐδὲ γινώσκειν αὐτό· οὐδὲ μὴν τὴν τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἕκαστον ἐκφώνησιν γινώσκειν, ἀλλὰ ὃ αὐτὸ ἐκφωνεῖ, ὡς τὸ πᾶν ἐκφωνοῦν, τὸ ὅλον ἡγεῖσθαι ὀνομάζειν. Ἕκαστον γὰρ αὐτῶν, μέρος ὂν τοῦ ὅλου, τὸν ἴδιον ἦχον ὡς τὸ πᾶν ὀνομάζειν, καὶ μὴ παύσασθαι ἠχοῦντα, μέχρις ὅτου ἐπὶ τὸ ἔσχατον γράμμα τοῦ ἐσχάτου στοιχείου μονογλωσσήσαντα καταντήσαι. Τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ· ἧς ἐκφωνήσεως εἰκόνα τὸ ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν ὑπέθετο εἶναι. Τοὺς δὲ φθόγγους ὑπάρχειν τοὺς μορφοῦντας τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα· καὶ εἶναι τούτους μορφὰς ἃς ὁ Κύριος Ἀγγέλους εἴρηκε, τὰς διηνεκῶς βλεπούσας τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός.

Es geschah also die Aussprache des ganzen Namens mit dreißig Buchstaben und vier Silben. Jeder der Buchstaben aber hat eigene Schriftzeichen, eine eigene Zeichenform, eine eigene Aussprache, Gestalten und Bilder. Und es gibt keinen unter ihnen, der die Gestalt von demjenigen sieht, dessen Buchstabe er selbst ist, sondern er erkennt ihn auch nicht. Ja wirklich, er erkennt nicht einmal die Aussprache seines nächsten (Nachbarn), sondern mit dem, was er selbst ausspricht, als ob er das All ausspräche, meint er, das Ganze zu benennen.

Jeder einzelne nämlich von ihnen, der doch ein Teil des Ganzen ist, nennt seinen eigenen Ton wie das All und höre nicht auf zu ertönen, bis er zu dem letzten Schriftzeichen des letzten Buchstabens gelange und es allein ausspreche. Dann aber geschehe auch, sagt er, die Neuschöpfung des Ganzen, wenn alle auf das eine (selbige) Schriftzeichen zurückgehen und ein und dieselbe Aussprache erklingen lassen.

Er behauptet, das Amen sei das Abbild dieser Aussprache, wenn wir es gleichzeitig sagen.

Die Laute aber sind es, die dem wesenlosen und unerzeugten Äon Gestalt verleihen. Und diese sind Gestalten, die der Herr Engel genannt hat, die fortwährend das Angesicht des Vaters sehen.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Inhalt und Stil der Darstellung des Irenäus wandelt sich ab Kapitel 14 grundlegend: Im vorhergehenden Kapitel hatte der Kirchenvater über das Gemeindeleben der Markosier berichtet, insbesondere über ihre sakramentalen Handlungen. Ab Kapitel 14 wendet er sich jedoch ihrem Lehrsystem zu. Dabei stützt er sich anscheinend auf eine schriftliche Vorlage, deren Inhalt er teils wörtlich zitiert teils zusammenfassend referiert.

Ein besonderes redaktionelles Problem stellt die Erwähnung der „Sige des Kolarbasos“ dar. Denn daraus ergeben sich eine ganze Reihe z.T. äußerst komplizierter Fragen: Handelt es sich wirklich um einen Eigennamen? War Kolarbasos bereits in der Quelle des Irenäus erwähnt oder wurde er erst von

ihm in seine Darstellung eingeführt? Liegt möglicherweise ein Mißverständnis vor?

Der Text des 14. Kapitels stellt ein doxographisches Quellenreferat des Irenäus dar. Man darf vermuten, daß Irenäus für seine Dokumentation des Lehrsystems des Markus den Aufbau der ihm vorliegenden Schrift dieses Valentinianers als inhaltlichen Leitfaden übernahm, ohne sich allerdings immer an ihn gebunden zu fühlen.

- Er beginnt mit einer wohl von ihm selbst in indirekter Rede formulierten Zusammenfassung der Eingangspassage dieser Schrift, in der der Gnostiker sein prophetisches Selbstverständnis artikuliert und von seiner Vision der Tetras berichtet, auf deren Offenbarung er den Inhalt seiner Lehren zurückführte.
- Dann geht Markus der Magier mit der Schilderung dieser Offenbarungen zur ausführlichen Entfaltung seiner gnostischen Lehren über. Diese Gelenkstelle seiner Vorlage scheint Irenäus als ein längeres Zitat aus seiner Vorlage übernommen zu haben, das durch den Übergang in die direkte Rede von seinem Kontext abgegrenzt ist (Z. 17–38). In ihm beschreibt Markus die Entstehung des Namen des Propaters, der aus 30 Buchstaben besteht.
- Den Rest des Kapitels faßt der Kirchenvater wiederum selbst in indirekter Rede zusammen[1].

Kommentar

Z. 1–2 (= 206, 130)
Οὗτος (οὖν ὁ) Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδοχεῖον

Irenäus beginnt sein doxographisches Referat über die gnostischen Lehren des Markus mit einer merkwürdigen Mitteilung. Er berichtet, daß Markus sich den Besitz einer Gebärmutter zuschreibe. Eine Behauptung, die unmißverständlich klarmacht, daß sich der Gnostiker als Frau betrachtete. „ἐκδοχεῖον" ist dabei wohl ein anderer, aber synonym gebrauchter Ausdruck für den Mutterschoß. Diese Eingangsformulierung ist von Irenäus wahrscheinlich nicht zufällig gewählt, denn er knüpft damit an das Stichwort des gnostischen Samens an, mit dem der Abschnitt über das Gemeindeleben und den Gottesdienst der

[1] Hippolyt hingegen verwies auf eine Parallele zur Vision der Tetras, nämlich die Erscheinung des Logos als Kind, von der Valentin geschrieben hatte, Ref. VI 42, 2 (MARCOVICH 259, 11–15). Er folgte aber sonst fast wörtlich Irenäus und fügte nichts eigenes mehr hinzu. Zu dem von Hippolyt Ref. VI 42, 2 (MARCOVICH 259, 11–15) überlieferten Valentin-Fragment (Frgm. 7, VÖLKER, Quellen, 59), s. den ausführlichen Kommentar von Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 205–215.

Markosier in I 13, 7 wirkungsvoll ausklang[2]. Gleichzeitig wollte er wohl auf diese Weise die Absurdität der markosischen Lehren hervorheben.

Das weibliche Geschlecht der Seele war für das Selbstverständnis der Markosier von eminenter symbolischer Bedeutung, wie im Zusammenhang mit der Formel zum Ritus der Weinumfärbung in Adv. haer. I 13, 3 bereits analysiert wurde[3]. Der Gnostiker trug seine Offenbarungen anscheinend im Sinne von Ausgeburten seiner schwangeren Seele vor. Auch am Beginn seiner Lehrschrift scheint er auf diese Vorstellung rekuriert zu haben, was Irenäus dann wohl auch absichtlich an den Anfang seiner Auszüge rückte und dabei den Effekt dieser befremdlichen Vorstellung auf seine Leser mit einkalkuliert haben dürfte.

Z. 2 (= 206, 131)
τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς

Der erste Satz des 14. Kapitels bereitet dem Interpreten nicht nur durch die kuriose Selbstbeschreibung des männlichen gnostischen Autors als einer Frau Probleme. Dazu kommt noch die ergänzende Notiz des Irenäus, daß Markus die „Gebärmutter" und das „Gefäß" wiederum der „Sige des Kolarbasos" zugeordnet habe. Diese Genitivverbindung „τῆς Κολαρβάσου Σιγῆς" erschwert das Verständnis der Eingangspassage gleich aus mehreren Gründen. Dabei lassen sich folgende Fragen unterscheiden:

a) Um was für einen Genitiv handelt es sich bei „Σιγῆς" überhaupt? Meinte Irenäus einen genitivus subjectivus oder objectivus, d.h., besaß Markus die Gebärmutter bzw. das „Gefäß" *der* Sige oder war er beides *für* die Sige? Die Entscheidung zwischen diesen zwei Möglichkeiten hat für die Deutung der Stelle keineswegs unerhebliche Konsequenzen.
b) Wer oder was ist mit „Kolarbasos" gemeint? Handelt es sich dabei um einen Eigennamen?

Die Beantwortung dieser Fragen wird mit der Bestimmung des Genitivs beginnen. Dann wird die Bedeutung des Namens Kolarbasos eruiert werden.

Zunächst zu a): Der Genitiv „Σιγῆς" könnte sowohl als genitivus subjectivus als auch als objectivus zu interpretieren sein. Eine Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten ist nur unter Berücksichtigung des von Irenäus überlieferten Kontexts der Einleitung in die Offenbarungsschrift des Markus möglich. Sollte das Genitivattribut als ein genitivus subjectivus zu verstehen

---

[2] S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 128–129.

[3] S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39–40. Zur Bedeutung der „μήτρα" im Kontext gnostischer Syteme vgl. ferner auch die Studie von A. A. BARB, Diva Matrix, 197–199.

sein, so wäre die Gebärmutter des Gnostikers die Sige und er daher das „Gefäß", das ihr entspricht. Der Kasus würde insofern also wahrscheinlich andeuten, daß Markus sich als mit diesem obersten weiblichen Äon im Pleroma vereint ansah und sich daher auch dessen Eigenschaften und sein Geschlecht zuschrieb. Das weibliche Geschlecht käme ihm also nicht per se zu, sondern nur durch die feminine Natur des Äons. Eine solche Selbstdeutung scheint auch die von Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 zitierte kultische Formel zu stützen, wo von der eigenen Charis des Gnostikers gesprochen wurde, die er an seine Anhänger weitergab. Der Name „Charis" wurde aber bei den Valentinianern auch als ein anderer Terminus für „Sige" gebraucht. Markus der Magier könnte sich demnach als identisch mit der Charis, bzw. der Sige, betrachtet haben und glaubte darum, ein weibliches Geschlecht zu haben.

Diese erste Deutung dürfte allerdings aufgrund mehrerer Indizien nicht zutreffend sein:

- In der Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 identifizierte sich der Gnostiker keineswegs bis zur vollkommenen Identität mit der Charis bzw. Sige. Verschiedene Formulierungen symbolisieren vielmehr eine von ihm offensichtlich bewußt aufrechterhaltene Differenz.
- Der unmittelbar folgende Satzzusammenhang in Adv. haer. I 14, 1 (Z. 3) hebt außerdem eindeutig hervor, daß Markus sich selbst mit einem männlichen „Monogenes" gleichsetzte, womit wahrscheinlich der aus der Sige und dem Vorvater erst entstandene männliche Äon gleichen Namens gemeint sein dürfte[4]. Wenn aber Markus der Magier die Identität mit diesem weiteren, erst von der Sige hervorgebrachten und sicherlich männlichen Äon des valentinianischen Pleromas für sich in Anspuch nahm, ist seine Gleichsetzung mit der Sige nicht mehr wahrscheinlich.

Der Genitiv „Σιγῆς" müßte demnach als genitivus objectivus interpretiert werden. Der Gnostiker hätte sich demzufolge bloß als „Mutterleib und Gefäß" *für* die Sige bzw. Charis aufgefaßt, mit der er sich ja nach seiner Formel aus Adv. haer. I 13, 3 eins wußte. Die „μήτρα" käme ihm nach diesem Verständnis der vorliegenden Stelle an sich und unabhängig von der Sige zu. „ἐκδοχεῖον" dieses Äons wäre er insofern gewesen, als er sich nach der Formel aus Adv. haer. I 13, 2 „voll" der Charis wußte[5]. Sie wurde seinen Anhängern durch einen symbolisch überfließenden Weintrunk vermittelt. Sollte „ἐκδοχεῖον", das ja auch „Wassertank" oder „Zisterne" bedeuten konnte, darauf eine Anspielung enthalten?

---

[4] Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 88).

[5] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (192, 16–17).

Zu b):

Exkurs I: Wer war Kolarbasos?

Was aber bedeutet die Erwähnung des Namens Kolarbasos in einem Atemzug mit der „Sige"? Die Frage nach der Identität dieses „Kolarbasos" ist eine der schwierigsten und dunkelsten Problemstellungen in der gesamten Markosierforschung. Die Gnosisforschung hat zur Lösung dieses Rätsels bisher wenig beigetragen. Sofern man überhaupt von Kolarbasos Notiz nahm, was selten genug der Fall war, wurde er entweder als gnostischer Zeitgenosse oder Vorläufer des Markus angesehen. Ein Alternativvorschlag wurde bereits 1743 von C. A. Heumann in die Debatte eingebracht: Er wollte unter Kolarbasos überhaupt keine jemals existierende Person verstehen, sondern erklärte sein Vorkommen in Adv. haer. I 14, 1 als ein Mißverständnis des Irenäus, der die hebräischen Begriffe „כל" und „אַרְבַּע", d.h. „alle vier" für die oberste Tetras der Äonen fälschlicher Weise als einen Personennamen auffaßte [6].

Im folgenden soll nun die These vertreten werden, daß erst Irenäus sich veranlaßt sah, den rätselhaften Namen „Kolarbasos" in sein Referat einzufügen, um es seinen Lesern zu erleich-

---

[6] Vgl. dazu C. A. HEUMANN, Exercitium, 155–156. HEUMANN gelangt zu seiner Deutung in zwei Schritten: Zuerst schlägt er eine Textkonjektur vor: Durch eine Dittographie des „si" in Sige sei die urspüngliche Form „Colarba" zu „Colarbasi" geworden. „Colarba" aber sei nichts anderes als das in einem Wort zusammengezogene hebräische „כל" und „אַרְבַּע". Für diese Ableitung, die den Namen Kolarbasos also auf ein Mißverständnis zurückführt, gibt HEUMANN folgende Begründung an, a.a.O. 156: „Redeamus ad COLARBA, quod verisimillimum est esse et ipsum nomen Hebraicum. Iam toto hoc in capite de Valentiniano quaternarii numeri mysterio agitur sive de tetracty et *quaternatione*, (uti loqui solet Irenaei interpres,) quam inesse omnibus in rebus divinis illi tradebant haeretici. Ecquis iam vitio mihi vertet, si credidero, *Colarba* compositum esse e כל *omnis*, et ארבע *quatuor*?" Diesen Interpretationsvorschlag zitieren A. STIEREN, Sancti Irenaei I 158–159 Anm. 7 und auch W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 127–128 Anm. 1. STIEREN äußert sich gegenüber HEUMANNs Erklärungsversuch allerdings skeptisch: „Sed patet, ex hic emendatione neque quadrare in systema Valentianorum. In eo vituperandus Heumannus, quod iusto magis MSS. fidem neglexit." Ebenso ablehnend votiert HARVEY, der zu Recht auf das einleuchtende Gegenargument hinweist, daß HEUMANN den Schreibfehler „Colarbasis" für „Colarba" nur für den lateinischen Text der Irenäus-Übersetzung plausibel machen könne, nicht aber auch für den griechischen Urtext. Die Annahme aber, daß derselbe Fehler gleichzeitig in beiden Texten aufgetreten sei, sei wenig wahrscheinlich. Trotz dieser Kritik in den Text-Editionen von STIEREN und HARVEY wurde der Lösungsvorschlag HEUMANNs in der Forschung bis heute wiederholt. — Der Erklärungsansatz von C. A. HEUMANN wurde von G. VOLKMAR, Die Colorbasus-Gnosis, 603–616 wieder aufgegriffen. VOLKMAR ist gegenüber HEUMANNs textkritischem Ansatz durchaus skeptisch, schreibt aber, ebd. 612: „Ich glaube, Heumann hat trotz aller Willkür im Text-Zurechtmachen im Grunde einen davon auch ganz unabhängigen, ganz treffenden Gedanken gehabt. Κολάρβασος ist nichts Anderes als der von Irenäus aus Kol-Arbas gräcisirte Name für die Tetras, wie er in dem Mund der Markosier, die vorzugsweis in ihren Mythen und Riten des Aramäischen sich bedienten (vgl. Iren. c. 21, 3), der gebräuchliche war,...". Er findet sich z.B. auch noch bei K. RUDOLPH, Gnosis, 349, der ebenfalls vermutet, daß „Kolarbasos (...) seine Existenz einem Mißverständnis verdankt, nämlich dem hebräischen Namen der bei Markos noch vor die 30 Äonen gestellten ‚Vierheit'...". — Schon vor HEUMANN setzten sich Spezialuntersuchungen zu den Valentinianern mit der Person und Lehre des Kolarbasos auseinander. Das einschlägige Quellenmaterial wurde gesammelt von Th. ITTIG, De Haeresiarchis, 130–131 und J. LODBERG, De Valentino, §8 sowie J. F. BUDDEUS, Disseratatio, 678–680.

tern, den Gnostiker Markus mit Hilfe anderer, bekannter Zeitgenossen, die vergleichbare Lehren vertraten, richtig einzuordnen. Für diese These sprechen eine Reihe von Beobachtungen:

- Die „Sige" wird von Irenäus als die des Kolarbasos bestimmt. Der Äon „Sige" wird in der Markus-Schrift neben anderen als Offenbarerin der Lehren des Gnostikers bezeichnet. Markus wollte anscheinend den göttlichen Ursprung seiner Ausführungen legitimieren, indem er seinen Text als Niederschrift ihrer Vorträge ausgab. Die Genitivkonstruktion „Sige des Kolarbasos" könnte daher einen ersten Anhaltspunkt zur Bestimmung der Identität dieses Mannes bieten. Kolarbasos diente nämlich möglicherweise als genauere Charakterisierung dieser Auditionen des Gnostikers. Es liegt nahe, ihm eine irgendwie ähnliche Doktrin zuzuschreiben, so daß Irenäus mit seiner Erwähnung zum Ausdruck bringen wollte, daß das markosische System in einer nicht näher bezeichneten Form dem des Kolarbasos gleichkomme.
- Das redaktionelle Prinzip des Irenäus, die Markosiergnosis seinen Lesern mit Hilfe eines Vergleichs mit berühmten Zeitgenossen näherzubringen, läßt sich auch in Adv. haer. I 13, 1 beobachten. Dort bezeichnet er die Kultriten des Markus nicht nur als Zauberei und schwarze Magie, sondern auch als „die Späße des Anaxilaus"[7]. Damit wies er den kundigen Zeitgenossen auf den Neupythagoräer Anaxilaus und dessen alchemistische Experimente hin. Irenäus setzte dabei voraus, daß dieser Philosoph seinen zeitgenössischen Lesern bekannt gewesen ist. Die „Sige des Kolarbasos" könnte eine ebensolche Anspielung wie „die Späße des Anaxilaus" gewesen sein, die zur Zeit des Irenäus allgemein verständlich war. Leider wissen wir heute wesentlich weniger über die Person und Doktrin des Kolarbasos als über die des Anaxilaus, so daß uns sein Hinweis in Adv. haer. I 14, 1 wesentlich rätselhafter bleibt als der auf Anaxilaus ein Kapitel zuvor.
- Die orginelle, von C. A. Heumann vorgeschlagene Ableitung des Wortes „Kolarbasos" von einer von Irenäus mißverstandenen aramäischen Bezeichnung für „alle vier (Äonen)", die ohne die Hypothese einer Reminiszenz an eine heute fast vollständig vergessene historische Persönlichkeit auskommt, ist dagegen eher unwahrscheinlich. Kolarbasos ist nämlich als antiker Personenname belegt, worauf bereits Adolf Hilgenfeld hingewiesen hat[8]. Es dürfte sich um einen einheimischen, nicht-griechischen Namen kilikischen Ursprungs gehandelt haben[9]. Eine Kenntnis des Aramäischen läßt sich zudem bei Markus

---

[7] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 8.

[8] A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 288 Anm. 491 beruft sich auf zwei Belege: Die epigraphische Bezeugung des Namens beschränkt sich auf eine heute verlorene Grabinschrift, die im 18. Jh. in Rom auftauchte. Sie lautet: „Μᾶρκος Ἰούλιος Κολάρβασις", IG XIV, Nr. 1685; vgl. ferner dazu Inscriptiones Graecae Urbis Romae, Nr. 612. MORETTI bemerkt zu der Inschrift, ebd. 187: „Cognomen Colarbasis, rarissimum, fere idem est quod habuit haereticus quidam (Clorbasius, Colarbasus), quem primus Irenaeus I 14, 1 memoravit, postea alii." Zu der römischen Inschrift kommt noch ein Brief des Kirchenvaters Nilus, Epp. III Nr. 52 (PG 79, 416), der an einen Kolobrasos (Κολοβράσιῳ) gerichtet ist.

[9] Die kilikische Herkunft des Namens „Kolarbasos" belegen mehrere dort entdeckte Inschriften. In Mopsuestia fanden die österreichischen Forschungsreisenden Rudolf HEBERDEY und Adolf WILHELM bereits 1892 eine damals in der armenischen Kirche vermauerte Marmorsäule mit der Aufschrift: „Χείλωνος καὶ Κολαρβασει", R. HEBERDEY, A. WILHELM, Reisen, 37. Möglicherweise handelt es sich um ein Ehepaar, und „Κολαρβασεις" wäre dann die weibliche Namensform, L. ZGUSTA, Kleinasiatische Personennamen, 241 Anm. 160. Eine weitere Sarkophaginschrift, deren Lesung allerdings umstritten ist, stammt aus Adana. Sie lautet: „Ἀντιόχου Κολαβ[έ]ο[υ]ς μν(ε)ίας χάριν. Ἂν δὲ τις κινήσ[ῃ], ἀνύσ(ε)ι τῷ

dem Magier und ebenso bei seinen Anhängern nirgendwo nachweisen. Auch gehörten die von Irenäus in Adv. haer. I 21 in griechischer Umschrift wiedergegebenen aramäischen Kultformeln höchstwahrscheinlich nicht zum Gottesdienst der Markosier, sondern zu einer nicht bekannten, anderen Valentinianergruppe[10]. Es scheint daher unwahrscheinlich zu sein, daß sie eine solche, für sie unverständliche, aramäische Bezeichnung überhaupt benutzt haben[11]. Wie sollte es dann jedoch zu diesem Mißverständnis des Irenäus gekommen sein, wenn der Gnostiker Markus wie viele andere valentinianische Lehrer seiner Epoche griechisch sprach und schrieb?

Wer aber war Kolarbasos, und welchen Zusammenhang könnte Irenäus zwischen ihm und Markus dem Magier gesehen haben?

Eine Antwort auf diese Frage scheinen die antihäretischen Sammelwerke des Ps.-Tertullian und Filastrius zu geben. Sie identifizieren Kolarbasos als einen anderen valentinianischen Lehrer, den sie beide mit Markus dem Magier in Verbindung bringen und ihm entweder als Vorläufer oder Nachfolger an die Seite stellen. Darüber hinaus schreiben sie ihm Anschauungen zu, die denen des Markus außerordentlich ähnlich sind. Diese Berührungspunkte zwischen beiden Lehrern hätten Irenäus demnach zu seiner assoziativen Kombination dieser beiden Gnostiker veranlaßt[12].

Diese auf den ersten Blick plausibel erscheinende Erklärung, die auf den Angaben des Ps.-Tertullian und Filastrius basiert, läßt sich bei näherer Prüfung aber relativ leicht entkräften. Schon die unklaren Angaben beider Autoren über die Frage, ob Markus Lehrer, Schüler oder

---

[φ]ί[σ]κῳ δηνάρια χίλια καὶ τῷ δήμῳ δηνάρια χίλια...", Inscriptions Grecques et Latines Nr.1510; vgl. dazu L. ZGUSTA, Kleinasiatische Personennamen, 241 Anm. 161 mit Lit. und Diskussion der verschiedenen Lesungsvorschläge. Eine dritte Grabinschrift aus dem 2. Jh. n. Chr. wurde in der Nekropole von Otalani aufgefunden. Sie beginnt mit einer Datierung auf das Jahr 196 einer unbekannten Ära und fährt dann fort: „Πόπλιος Ἀφ(ράνιος) Λεονίδας σὺν τοῖς κληρονόμοις καὶ οἱ Κολαβρασι κληρονόμοι ἑαυτοῖς κατασκέουασαν", Inscriptions de Cilicie Nr. 66 (= SEG 37, 1987 Nr. 1323). D. FEISSEL bemerkt in bezug auf den Kolarbasos aus Adv. haer. I 14, 1 und den Adressaten des Nilus-Briefes, a.a.O. 110: „Il est clair désormais que le correspondant de Nil, comme l'hérétique de Rome, étaient tous deux ciliciens"; vgl. ferner auch den Kommentar von A. FERRUA, 369, der aufgrund dieser Inschriften über den von Irenäus genannten Kolarbasos feststellt: „Ora tra queste iscrizioni della Cilicia leggiamo al n. 66 un genitivo Κολαρβάσι che si è già trovato in un'iscrizione di Mopsuestia e forse anche in un'altra di Adana; e parimente a Roma viveva nel II secolo un Ἰούλιος Κολαρβασις (MORETTI, Inscr. graecae Romae, n. 612). Mi pare che queste iscrizioni ci permettano di concludere che la vera forma del nome dell'eretico fu Κολαρβασις, nome barbaro facilmente originario della Cilicia, non dell'Egitto, come so è detto, e forse la trascrizione con l'O si deve alla facile confusione che si fa di esso con la lettera A nella Siria."

[10] S.o. im Abschnitt „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 12–13.

[11] Die fehlenden Aramäisch-Kenntnisse sind insbesondere auch dem Erklärungsansatz VOLKMARs, s.o. Anm. 6, entgegenzuhalten. Die „Mythen und Riten" der Markosier wurden gerade in griechischer Sprache überliefert und gefeiert.

[12] Ps.-Tertullian, Adversus omnes haereses V 1 (KROYMANN 1407), zieht Kolarbasos mit Markus in einen Abschnitt zusammen und beschränkt sich auf die Angaben, daß beide „novam haeresim es Graecorum alphabeto componentes". Filastrius widmet diesem Gnostiker eine eigene, allerdings sehr kurz geratene Passage, Diversarum Hereseon liber XLIII (HEYLEN 235). Filastrius macht Kolarbasos den Vorwurf, Astrologie zu betreiben und eine doketische Christologie zu vertreten.

nur Zeitgenosse des Kolarbasos gewesen sei[13], stimmen skeptisch, obwohl man ihn vielleicht durch ein Mißverständnis einer Ps.-Tertullian und Filastrius gemeinsamen Vorlage ausräumen könnte. Vollends unwahrscheinlich wird die Existenz eines angeblichen Valentinianers Kolarbasos jedoch bei genauerer Betrachtung seiner angeblichen Lehren: Die recht vagen Mitteilungen beider Autoren über Kolarbasos sind nämlich erkennbar abhängig von Irenäus, hatten also keine selbständige Quelle[14]. Wahrscheinlich war auch ihnen die Identität des „Kolarbasos" nicht mehr bekannt und sie, bzw. ihre gemeinsame Vorlage, erschlossen daher aus dem Namen die Existenz eines weiteren valentinianischen Lehrers „Kolarbasos". Um auch dessen angebliches gnostisches System ihren Lesern nicht vorenthalten zu müssen und so indirekt ihr Nicht-Wissen einzugestehen, kombinierten sie unter der Prämisse, daß er irgendwie mit Markus zusammengehangen haben müsse, sei es nun als dessen Lehrer oder Schüler, einen eigenen Kolarbasos-Abschnitt aus den Grundüberzeugungen, die Irenäus dem Markus zugeschrieben hatte. Das Ergebnis fiel dann relativ dürftig aus. Mehr als die Verwendung von Zahlenspielerei und Buchstabenspekulationen wußten beide nicht mitzuteilen[15].

Resümierend läßt sich demnach sagen, daß die „Sige des Kolarbasos" wohl keinen Beleg für einen Valentinianer dieses Namens bildet[16].

---

[13] Nur Filastrius nennt Kolarbasos eindeutig einen Nachfolger des Markus, der „post hunc", d.h. als Nachfolger oder Schüler von Markus dem Magier, mit seiner häretischen Lehre aufgetreten sei.

[14] Daß Kolarbasos sich mit Buchstabenspekulationen beschäftigt hatte, läßt sich aus Adv. haer. I 14, 1 herauslesen. Die doketische Christologie, die Filastrius ihm vorhält, ist ein Standardvorwurf, den dieser Kirchenvater z.B. auch gegen Markus den Magier erhebt.

[15] Die verschlungenen Wege, auf denen die Lehre des Kolarbasos von den verschiedenen Kirchenvätern aus dem Text des Irenäus herausgelesen wurde, wurden bereits von G. VOLKMAR, 613–616 nachgezeichnet, der insbesondere auf die Verwirrung im Kolarbasos-Abschnitt des Epiphanius ausführlich eingeht. Über die Arbeitsweise des Epiphanius Haer. 35 (HOLL 39, 15–44, 9), der den Text von Adv. haer. I 12, 3 und 4 „ohne Besinnen" abschrieb und diesem Gnostiker zuordnete, vgl. auch R. LIPSIUS, Zur Quellenkritik, 167–168; ders., Quellen, 169–171.

[16] Das armenische Fragment einer Rede des „Eranos" gegen „Kolarbos", auf das erst jüngst Ch. MARKSCHIES, Valentinus 262 Anm. 20, aufmerksam machte, scheint ebenfalls kein sicheres Zeugnis der Lehre des Kolarbasos zu enthalten. Es findet sich in einer armenischen Sammlung von Testimonien der Kirchenväter mit dem Titel „Siegel des Glaubens", die nach ihrer Einleitung unter dem armenischen Katholikos Komitas zwischen 612 und 628 zusammengestellt wurde. Der Anfang dieses „Eranos"-Zitates lautet in der Übersetzung von H. JORDAN (Frgm. 11: Armenische Irenäusfragmente, 13–15; Übersetzung 150, 1–4 = Frgm. 7: S. Irénée, ΕΙΣ ΕΠΙΔΕΙΞΙΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ, 741, 10–11): „Desselben Eranos aus der Rede, welche gegen Kolarbos und seine Gleichgesinnten [gerichtet ist], welche [sagen, daß] entsprechend der Unvollkommenheit und dem über ihn Kommen von Leiden auch traure [und] fürchte Christus." Dieses Bruchstück sollte aus mehreren Gründen zur Rekonstruktion der Lehre des Kolarbasos nicht herangezogen werden: Zum einen ist zu fragen, ob Kolarbos wirklich dieselbe Person wie Kolarbasos bezeichnet, denn die Namensform ist durchaus unterschiedlich. Hatte der armenische Verfasser des Werkes „Siegel des Glaubens" an dieser Stelle vielleicht zwei ähnlich klingende Namen verwechselt? Auch der Inhalt des Fragments stimmt skeptisch. Er scheint wenig zu den Kolarbasos von Ps.-Tertullian und Filastrius zugeschriebenen Buchstabenspekulationen zu passen und entspricht auch nicht der gnostischen Lehre des Markus. Von der „Sige" ist in ihm schon gar keine Rede. Dafür fügt er sich verräterisch widerspruchslos in viel spätere Debatten um die mono-

Auf eine andere Spur könnte aber ein Hinweis bei Hippolyt führen: Hippolyt bezeichnet Kolarbasos zwar auch als Gnostiker, ohne weitere Angaben zu machen, er bringt Kolarbasos aber auch mit einer Methode in Zusammenhang, die mit Hilfe des durch Gematrie ermittelten Zahlenwertes für den Eigennamen einer Person deren zukünftiges Schicksal vorhersagen sollte. Kolarbasos hatte diese Regeln nach Hippolyt Ref. IV 13 benutzt, um „die Religion durch Maß und Zahl darzulegen" (ἐκτίθεσθαι θεοσέβειαν)[17]. Aus dem Kontext dieser Bemerkung läßt sich erschließen, daß bei diesen Prophezeiungen aus dem gematrisch errechneten Zahlenwert eines Eigennamens mittels einer Tabelle ein positiver oder negativer Ausgang eines Ereignisses prognostiziert wurde. Solche Zukunftsschau mit Hilfe von „Namensmagie" konnte etwa bei gefährlichen Erkrankungen angewendet werden. Sie ließ allerdings nur zwei Alternativen zu: Je nach dem Zahlenwert wurde eine positive oder negative Prophezeiung abgeleitet. Beliebt war diese Divinationsmethode in der Antike auch vor Gladiatorenkämpfen. Bei ihnen konnte aus der größeren oder kleineren Zahl, in die der Name der Kämpfer umgerechnet wurde, auf Sieg oder Niederlage geschlossen werden. Diese Art von „Prophezeiungen" war bis ins Mittelalter in zahlreichen Variationen bekannt und weit verbreitet[18]. Traktate, die ihre Anwendung erklären, waren z.B. als „Brief des Pythagoras" oder „Brief des Telauges" im Umlauf[19]. Der Grundgedanke des ganzen Verfahrens war relativ einfach und

---

physitische Lehre ein, vgl. den Kommentar von JORDAN zu den armenischen Fragmenten aus dem „Siegel des Glaubens", ebd. 109 und 155. Selbst wenn man aber einmal zugestehen sollte, daß der Autor des armenischen Werkes, in dessen Rahmen das Fragment überliefert wurde, wirklich noch das Korpus der Irenäusreden kannte und exzerpierte, so las er ihn wahrscheinlich vollkommen unter dem Blickwinkel der christologischen Streitigkeiten seiner Epoche und skizzierte in der zitierten Passage aus dem 11. bzw. 7. Frgm. den Standpunkt der Gegner, die er selbst mit Hilfe der Autorität des Irenäus widerlegen wollte. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte er den Text, den er tatsächlich vorfand, uminterpretiert haben. An einem Referat der Lehre des Kolarbasos lag ihm nichts. Von Kolarbasos wäre somit, falls er denn wirklich mit dem erwähnten „Kolarbos" zu identifizieren ist, bloß seine Erwähnung im Titel einer Predigt des Irenäus übrig geblieben, die aber über die Lehre dieses Mannes nicht mehr aussagt als Adv. haer. I 14, 1; vgl. auch das skeptische Urteil von H. JORDAN, ebd. 160.

[17] Außer diesem kurzen Hinweis wußte allerdings auch Hippolyt nichts Genaues über die Lehre des Kolarbasos mitzuteilen. Sein Wissen war offensichtlich begrenzt, wofür auch spricht, daß er Kolarbasos in Ref. VI 5 (MARCOVICH 211, 10–11) und Ref VI 55, 3 (278, 14) einfach mit Markus zusammennimmt. Dennoch sollte man die Notiz in Ref. IV 13, 1 (105, 3) nicht als bloße Schlußfolgerung aus dem Irenäus-Text abtun, wie etwa G. VOLKMAR, Die Colarbasus-Gnosis, 613, annimmt. Möglicherweise schimmert hinter der Tatsache doch noch eigenes Wissen des Kirchenvaters durch, daß er Markus in Ref. IV 13 nicht erwähnt und allein Kolarbasos mit dem im folgenden Text von ihm ausführlich beschriebenen Verfahren gematrischer Divination in Verbindung bringt.

[18] Eine kurze Beschreibung dieser Divinationsmethode lief beispielsweise in Form eines angeblichen Briefes um, den der sagenhafte Ägypter Petosiris an den König Nechepso gerichtet hatte, Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta ed. E. RIESS, Frgm. 37. Weitere Überlieferungen dieser Wahrsagungsmethode sammelte F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 114–117.

[19] Vgl. A. STÄDELE, Briefe des Pythagoras, 355–358. Eine kritische Edition dieses Traktates, die alle etwa 35 Handschriften berücksichtigt, liegt noch nicht vor. Einen Überblick über den Handschriftenbestand bietet H. THESLEFF, The Pythagorean Texts, 244 Nr. 2. Neben der Ausgabe von STÄDELE vgl. ferner die Editionen von M. P. TANNERY, Notice, 231–252 und C. O. ZURETTI, Divinatio Pythagorica ex litteris nominum, CCAG XI 2, 139–142. Eine weitere Pythagoras zugeschriebene Variante dieser Methode aus einem Codex aus Madrid teilte ZURETTI mit, CCAG XI 2, 139 Anm. 1. Zu dem angeb-

basierte auf der Übereinstimmung von Buchstaben und Zahlzeichen im Griechischen, das keine eigenen Zeichen zum Schreiben der Zahlen kannte[20]. Diese zufällige Übereinstimmung hatte offensichtlich immer wieder die Phantasie angeregt und zur Entwicklung diverser Verfahren geführt, die Worte und insbesondere Namen in Zahlen umrechnen sollten. Man ging dabei stets von den Buchstaben aus, mit denen ein Name geschrieben wurde, interpretierte dann jedes Zeichen als Zahl, addierte diese und erhielt eine Summe, die dem gematrischen Wert des Namens entsprach. Dabei waren der Variation keine Grenzen gesetzt, die Additionsverfahren konnten modifiziert, Quersummen gebildet werden etc.

Kolarbasos könnte also, wie Hippolyt vielleicht andeuten wollte, ein bekannter „Erfinder" eines solchen, sonst zumeist anonym oder pseudonym überlieferten Verfahrens der Zukunftsdeutung gewesen sein. Der folgende Text des doxographischen Referates des Irenäus belegt, daß auch Markus der Magier die Namensgematrie kannte und benutzte. Den Wert des Jesusnamens gab er beispielsweise in Adv. haer. I 15, 2 mit 888 an. Den Ausgang von Ereignissen, wie Krankheiten, sagte Markus allerdings nicht mit ihrer Hilfe voraus.

Zusammenfassend kann man vermuten, daß Irenäus diese Weissagungsmethode gekannt haben könnte und dabei an Kolarbasos dachte, den er daher ebenso wie zuvor Anaxilaus mit Markus dem Magier in Verbindung brachte. Kolarbasos wäre demnach kein Gnostiker gewesen, sondern ein namentlich bekannter Erfinder gematrischer Divination, die Irenäus bei seiner Lektüre der Markus-Schrift an ihn denken ließ.

Z. 3–4 (= 206, 131–132)
αὐτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων, ἅτε Μονογενὴς ὑπάρχων,

Auch die zweite Hälfte des Einleitungssatzes im 14. Kapitel beschäftigt sich wiederum mit der einzigartigen Position des Markus unter allen Menschen, denn nur er ist „ganz allein", d.h. „μονώτατον", Gebärmutter und Gefäß für die Sige. Worin begründet sich nun seine auffällige und hervorgehobene Rolle? Irenäus faßt den Grund in einem knappen Sätzchen zusammen: Er ist der „Monogenes". Seine Formulierung wirkt in ihrer Kürze etwas änigmatisch, dürfte aber nicht unbedacht gewählt sein: Daß eine enge Verbindung zwischen der exzeptionellen Stellung des Markus und dem „Eingeborenen" bestand, legt schon der Anklang von „μονώτατον" an „Μονογενὴς" nahe. Ihr einzigartiger Charakter dürfte sich aus der Position des „Monogenes" genannten, männlichen Äon im valentinianischen Pleroma erklären, der vom Propater und der Sige gemeinsam emaniert wurde und bei den Valentinianern auch Pater, Arche oder Nous hieß. Irenäus hatte ihn in seiner großen Notiz des ptolemäischen Lehrsystems in Adv. haer. I 1, 1 bereits beschrieben[21]. Mit diesem Äon iden-

---

lichen „Brief des Telauges" vgl. auch F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 117. — Auch unter den griechischen Zauberpapyri hat sich eine knappe Beschreibung dieser Divinationsmethode erhalten. Sie sollte vorhersagen, ob eine Erkrankung einen tödlichen Ausgang hat und wird als „Δημοκρίτου Σφαῖρα" bezeichnet, PGrM XII 351–364.

20 Die Verwendung des Alphabetes als Zahlschrift der Griechen erläutert K. MENNINGER, Zahlwort II, 76–80.

21 Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 86–89). Irenäus gibt dort folgende Namen des „Μονογενής" an: „Νοῦς", „Πατήρ"; „Ἀρχὴ τῶν πάντων"; vgl. ferner z.B.

tifizierte sich Markus der Magier augenscheinlich und unterschied sich dadurch von allen übrigen Menschen. Wegen der damit gegebenen Nähe zur Sige, die ihre Emanation mit dem „Monogenes" begonnen hatte, sah er sich offenbar in einer einzigartigen Funktion: Er konnte allein die Sige in sich aufnehmen und bildete für sie ein „Gefäß" und einen Uterus.

Seine exklusive Stellung korrespondiert dabei mit dem besonderen, sonst keinem anderen Menschen bekannten Inhalt der an ihn ergangenen Offenbarungen, wie die Wiederholung des Stichwortes „μονώτατον" in Z. 15–16 belegt (τούτῳ μονωτάτῳ διηγήσασθαι). Diese ausgezeichnete Qualität seiner Lehroffenbarungen dürfte Markus auch von allen anderen Markosiern unterschieden haben, die zwar auch die Charis-Sige in sich aufnahmen, nicht aber zu seiner Fülle gnostischen Wissens gelangten.

Z. 4–6 (= 206, 132–133)
[αὐτὸ] τὸ σπέρμα τὸ κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὧδέ πως ἀπεκύησεν.

Die Gebärmutter-Metaphorik findet ihre Fortsetzung in einem weiteren Bild, das der Selbstdeutung der visionär-prophetischen Erlebnisse dient, die Markus nach Irenäus deren schriftlicher Fixierung voranstellte. Denn den Vorgang der Entstehung seiner Lehren interpretierte er selbst in der Metapher einer Geburt. Die Wurzeln der damit verbundenen religiösen Vorstellung einer heiligen Hochzeit zur Weitergabe mantischer Befähigung, die in der griechischen Divination zu suchen sind, wurden bereits dargelegt. Sie lassen sich in der hellenistisch-römischen Literatur auch als topische Umschreibung der schriftstellerischen Kreativität und des Schaffensprozesses eines Autors nachweisen[22].

Auch die „Samen"-Metaphorik begegnete bereits in Adv. haer. I 13, 3 und meinte dort den sich mit dem Gnostiker vereinenden Engel. Er war der Same, der die Seele befruchtete[23].

Z. 6–12 (= 206, 133–136)
Αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικείῳ πρὸς αὐτόν, ἐπειδή, φησί, τὸ ἄρρεν αὐτῆς ὁ κόσμος φέρειν οὐκ ἠδύνατο,

Der Geburtsprozeß der göttlichen Offenbarung wird sodann genauer beschrieben und als eine Lehrvision geschildert[24]. Demnach erschien Markus eine weibliche Gestalt, die er „Tetras" nennt, die ihm in Lehrvorträgen zusammen

---

Adv. haer. I 1, 1 (30, 93; 31, 103). Nur der „Μονογενής" erkennt dabei den Vater, Adv. haer. I 2, 1 (36, 140–142).

22 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39–40).

23 S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 36–37.

24 Zu diesem Visionstypus vgl. E. BENZ, Die Vision, 150, 160–161 sowie ferner A.-J. FESTUGIÈRE, Hermes I, 44–60 und D. MERKUR, Gnosis, 5–6.

mit anderen himmlischen Wesen, wie der Sige und Aletheia, den Inhalt seines Traktates mitteilte, den Irenäus wohl als seine Quelle benutzt hat.

Der Begriff „Tetras" oder „Tetraktys" umschreibt eine Vierzahl von Dingen und war bei den Valentinianern terminologisch auf die ersten beiden Vierergruppen von Äonen im Pleroma festgelegt[25]. Diese Tetraden bestehen aus Gruppen von je zwei männlichen und weiblichen Äonenpaaren, die sukzessiv auseinander entstanden sind. In diesem Sinn verwendete Markus diesen Begriff an anderer Stelle seiner Schrift[26].

Die „unsichtbaren und unnennbaren Orte" sind ein Synonym für die Äonen, die das Pleroma umfaßt[27]. Diese Ausdrücke bewegen sich im gängigen Rahmen valentinianischer Metaphorik: „Unnennbar" sind die Äonen, weil ihre Namen so „heilig" sind, daß sie „nicht ausgesprochen werden können"[28].

Die Gestalt der Tetras stellt als Offenbarungsvermittlerin allerdings eine markosische Besonderheit dar, die ohne direkte Parallele im Bereich der Gnosis ist. Was qualifizierte gerade dieses Äonen-Quartett zu so einer grundlegenden Aufgabe im Lehrsystem des Markus? Möglicherweise hatte er für diese Rolle der Tetras pythagoräische Vorbilder[29]. Bereits im sog. Eid dieser Philosophenschule, der wahrscheinlich zum ältesten Bestand pythagoräischer Überlieferung zu zählen ist, wird die „Vierheit" mit dem Orakel von Delphi gleichgesetzt[30]:

τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες.	Was ist das Orakel von Delphi? Die Tetraktys! Denn sie ist die Harmonie, in der die Sirenen (singen).

Die Verbindung des Orakels mit der Tetraktys ist keineswegs aus sich heraus verständlich. Armand Delatte schlug für sie folgende Erklärung vor[31]: Die

---

25 Zur valentinianischen Verwendung des Tetras- bzw. Tetraktys-Begriffes vgl. z.B. Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 91); I 3, 3 (55, 296); I 8, 5 (134, 952–954); I 11, 2 (171, 2); I 17, 1 (266, 613); I 18, 1 (273, 674; 275, 691); Epiph. Haer. 31, 5, 7 (HOLL 392, 3–5); ExpVal NHC XI 2, 25, 20; 29, 25–38; 37, 12–13.

26 Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 349–352) und Adv. haer. I 15, 2 (236, 369–371).

27 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 6–7).

28 Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 349–352).

29 Der Terminus „Tetras" oder „Tetraktys" spielte auch in der pythagoräischen Philosophie eine zentrale Rolle, was Irenäus und auch Hippolyt bereits aufgefallen war und von ihnen auch betont wurde, z.B. Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 91) und II 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 140, 120–121); Ref VI 34, 1 (MARCOVICH 246, 1). — Zur zentralen Stellung der Tetras-Spekulationen in neupythagoräischen Texten vgl. z.B. Theon Smyrna, der 11 Möglichkeiten der Tetras-Deutung aufzählt, HILLER 93, 17–99, 15.

30 Jamblichus VP 82 (DEUBNER 47, 15–16).

31 Études, 260–262. Diese These übernahmen: B. L. VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer, 363–365; J. C. THOM, The Pythagorean Golden Verses, 176 mit Anm. 361.

Gleichsetzung erklärt sich durch die pythagoräische Theorie der Sphärenharmonie, denn die Himmelsgewölbe, auf denen die Planeten befestigt sind, erzeugen bei ihrem Umschwung Klänge, die von den Pythagoräern, wie alle Töne, auf von ihnen entdeckte Zahlenverhältnisse zurückgeführt wurden[32]. Man stellte sich auch vor, daß die auf den Himmelsschalen sitzenden Sirenen diese Klänge hervorbringen[33]. Die Sirenen wurden aber schon von Homer als prophetisch aufgefaßt[34]. Diese pythagoräische Deutung der Vierheit weist also bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu den Vorstellungen des Markus auf und könnte ihn zu seiner Interpretation gebracht haben[35].

Markus erschien demnach die Tetras als himmlische Gesandte in der Gestalt einer Frau. Zur Erklärung, wieso er als Mensch die Tetras nur in dieser Erscheinungsform erblicken konnte, beruft sich Markus darauf, daß der männliche Gott für den Kosmos, d.h. also auch für ihn, nicht ertragbar gewesen wäre. Dahinter steht der Grundsatz, daß alles Irdische bei der Erscheinung Gottes vergehen muß. Die schwächere weibliche Gestalt war daher die einzig mögliche Offenbarungsform.

Z. 12–17 (= 206, 136–139)
καὶ μηνύσαι αὐτήν, τίς ἦν, καὶ τὴν τῶν πάντων γένεσιν ἣν οὐδενὶ πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψε, τούτῳ μονωτάτῳ διηγήσασθαι, οὕτως εἰποῦσαν·

Markus leitet in diesen Zeilen zum Thema der Kosmogonie (τῶν πάντων γένεσιν) über. Damit ist der Inhalt der Kapitel I 14, 1 und 2 in einem durchaus treffenden Motto zusammengefaßt: In beiden Kapiteln geht es nämlich um Zentralfragen der markosischen Lehre von der Entstehung der Welt, vor allem den Ursprung des Pleromas und der Materie.

Ihre Enthüllungen wertete die Tetras selbst als ein großes Geheimnis, von dem weder im Himmel noch auf Erden jemand vor ihrer Offenbarung etwas

---

32 Zu der pythagoräischen Lehre von der Sphärenharmonie s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 305–309).

33 Z.B. im Schlußmythos von Platon R 617b. Die Sirenen dienen Plato an dieser Stelle „als Personifikationen der Töne der Sphärenharmonie", vgl. ZWICKER, Art. Sirenen, 298.

34 Od XII 184–189.

35 Dazu kommt noch der Aspekt, daß Pythagoras selbst in der Lage gewesen sein soll, die Sphärenharmonie zu hören und dies mit ekstatischen Erlebnissen verknüpft wurde, Jamblichus VP 66 (DEUBNER 37, 6–8); vgl. dazu J. C. THOM, The Pythagorean Golden Verses, 176 mit Anm. 363 und 364, der weitere Literatur zu dieser Thematik zusammenstellt. Auch Philo von Alexandria war mit dieser Gedankenwelt vertraut. Er nahm an, daß ein Mensch, der die Sphärenklänge vernommen habe, wahnsinnig werde, alles Irdische vergesse und darüber verhungere, Quaest in Gn III 3 (MARKUS 181). Bei dem Gnostiker Markus tritt die Sphärenharmonie allerdings zugunsten einer weiblichen Erscheinung der Tetras in den Hintergrund, die in dieser Form in pythagoräischen Texten keine Parallele hat.

geahnt habe. Ganz im Gegensatz zu dieser etwas pathetischen Selbsteinschätzung steht der wohl topische und daher gar nicht originelle Charakter der Wendung „weder Göttern noch Menschen", die sich auch in anderen valentinianischen Schriften findet, z.B. in dem von Epiphanius in seinem Panarion zitierten Anfangsteil eines valentinianischen Lehrbriefes[36]. Es handelt sich dabei vielleicht um eine nicht ganz zufällige Diskrepanz zwischen Anspruch und konventioneller Form, die bezeichnend für das Lehrsystem des Markus ist, das selbst Traditionen unterschiedlichster Provenienz in sich aufnahm, ohne sich diese Abhängigkeiten jedoch einzugestehen und sie selbst zum Gegenstand der Reflexion zu machen.

Zum Abschluß seiner von Irenäus referierten Einleitungspassage hob Markus noch einmal seine eigene, beispiellose Stellung als Offenbarungsempfänger hervor und knüpfte durch das wiederholte Stichwort „μονώτατον" ebenso an sein Selbstverständnis als „Mutterschoß und Gefäß für die Sige" an.

Z. 17–18 (= 206, 139–207, 140)
Ὅτε τὸ πρώτον ὁ Πατὴρ <οὗ Πατὴρ> οὐδείς,

Mit diesem Satz wechselt Irenäus von der Wiedergabe in oratio obliqua zu einem wörtlichen Zitat, das den Beginn der Offenbarungsrede der Tetras wiedergibt:

Am Anfang steht die Erwähnung eines Urgottes, „Vater" genannt, der sich in allen valentinianischen Richtungen wiederfindet[37]. Seine absolute und un-

---

[36] In diesem Traktat heißt es am Beginn, Haer. 31, 5, 2 (HOLL 390, 7–10): „Ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιοῦμαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς οὔτε ἐξουσίαις οὔτε ὑποταγαῖς οὔτε πάσῃ συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίᾳ πεφανερωμένων". Auch in dieser Einleitungspassage finden sich wie bei Markus dem Magier die Betonung des geheimnisvollen Charakters der im folgenden Text dieses Briefes mitgeteilten Lehre, die ausdrückliche Aufzählung der Mächte, denen diese Botschaft unbekannt geblieben sei, sowie das Stichwort „μόνος", mit dem der Verfasser die Einzigartigkeit seiner Botschaft herausstreicht. Die Diskrepanzen zwischen diesem Anfang eines valentinianischen Traktates und der entsprechenden Passage, die Irenäus von Markus referiert, sind aber doch wohl zu groß, um eine direkte Abhängigkeit zu vermuten. So fehlt im Lehrbrief die Tetraktys, von einer visionären Erscheinung ist überhaupt keine Rede, und auch sonst fehlen im System dieses Briefes so typische Überzeugungen des Markus wie die Emanation durch den göttlichen Logos. Der Lehrbrief, den Epiphanius in Auszügen mitteilt, und Markus scheinen vielmehr beide in einer gemeinsamen Tradition zu stehen. Auch am leider fast vollkommen zerstörten Anfang der valentinianischen Abhandlung aus Nag Hammadi könnten vergleichbare Ausführungen gestanden haben, die die dann folgende Lehre als „Mysterium" ausgaben, NHC XI 2, 22, 1–18.

[37] Dieser Urgott und Vater hat verschiedene Bezeichnungen und auch Beinamen, z.B. Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 75–76): „τέλειος Αἰών", „Προαρχή", „Προπατήρ", „Βυθός"; I 11, 1 (167, 1201): „Ἄρρητος"; I 11, 5 (179, 14): „Βυθός"; Ref. VI 29, 5 (MARCOVICH 238, 21); Epiph. Haer. 31, 5, 3 (HOLL 390, 10):

hintergehbare Spitzenstellung vor jedem anderen himmlischen Wesen und natürlich vor jeder von ihm geschaffenen Welt charakterisiert seine eigene, extra hervorgehobene Vaterlosigkeit, d.h. vor ihm war nichts, auch kein anderer Gott. Dieser Vater-Gott ist der Ursprung der gesamten Schöpfung. Dieser Spitzenposition entsprechend setzt mit seiner Erwähnung auch das valentinianische Lehrsystem des Markus ein, so daß sich die Abfolge des kosmogonischen Geschehens im formalen Aufbau des Traktates und im Ablauf des in ihm enthaltenen Gedankengangs widerspiegelte[38]. Dieses Gliederungsprinzip, bei dem die Abfolge der Schöpfungsakte die Struktur und den Aufbau der Lehrschrift prägt und bestimmt, läßt sich in sehr vielen Dokumenten der valentinianischen Gnosis beobachten. Es findet sich z.B. in der in Nag Hammadi aufgefundenen „Valentinianischen Abhandlung" oder im „Tractatus tripartitus", lag aber auch den Quellen zugrunde, die Irenäus, Hippolyt[39] oder Epiphanius für ihre Referate von den valentinianischen Lehren benutzten[40]. Diese Beispiele lassen sich durch diverse andere Belege aus der gnostischen Literatur vermehren. Dem sind weitere vergleichbare Überlieferungen aus antiken Kosmogonien hinzuzufügen[41].

„Αὐτοπάτωρ"; ExpVal NHC XI 2, 22, 19–20 (PAGELS/TURNER 106): „ⲡⲓⲱⲧ", „ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲁ̅ⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅"; zur Sache vgl. ferner den F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 325–333. — Markus bevorzugt den Namen „Ἄρρητος", s. Adv. haer. I 15, 1 (234, 353–355) und I 15, 3 (245, 438).

[38] Zur Analyse dieses schematischen Aufbaus, der sich an dem zeitlichen Ablauf der Schöpfungsakte orientiert, vgl. den Aufbau des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes in Gen. 1.

[39] Zum Aufbau der Lehrreferate des Irenäus bzw. des Hippolyt vgl. die instruktive Tabelle bei F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 146–148.

[40] Es findet sich auch in anderen gnostischen Lehrschriften beispielsweise in den Eingangspassagen von AJ NHC II 1, 2, 25–3, 2; UW NHC II, 5, 97, 24–98, 7 sowie Eug NHC III 3, 71, 13–73, 3.

[41] Als Beispiel sei hier auf Hesiod, Theogonie 45–49 (SOLMSEN/MERKELBACH/WEST 6–7) verwiesen. Diese Ähnlichkeit war im übrigen schon Irenäus aufgefallen, vgl. Adv. haer. II 14, 1 (ROUSSEAU 130, 1–132, 24). Auch Epiphanius vermutet Hesiods Theogonie als Vorbild der valentinianischen Emanationslehre, Haer. 31, 2, 4–5 und 3, 1–8 (HOLL 384, 11–22; 386, 14–387, 24). Beide Kirchenväter machen diese Angaben aus apologetischen Motiven. Ihre Beobachtung, daß die valentinianische Gnosis mit nichtgriechischen, altorientalischen Mythen in einigen wesentlichen Grundanschauungen verwandt ist, könnte allerdings durchaus zutreffend sein, denn die altägyptischen Schöpfungsmythen, deren Einfluß sich bei Markus dem Magier nachweisen läßt, haben wahrscheinlich auch auf die Theogonieschilderung des Hesiod eingewirkt, vgl. H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung, 1433–1582. Auf diesem Umweg haben Irenäus und Epiphanius daher durchaus Recht, wenn sie die Äonenvorstellung der Valentinaner mit mythischen Göttergenealogien vergleichen, vgl. auch H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung, 1567: „...Anschluß an einen uralten orientalischen Typus der Urzustandsbeschreibung in der Beschreibung des Zustandes vor der Entfaltung des obersten Gottes ist ganz deutlich (Hippol. philos. VII 21. Valentinus:

Z. 18–19 (= 207, 140–141)
ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος

Der weiteren Charakterisierung des vaterlosen Urvaters dienen Attribute aus der negativen Theologie des Platonismus wie „ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος". Auch sie haben zahlreiche Parallelen in fast allen gnostischen Systemen, insbesondere aber im Valentinianismus. Dazu gehört z.B. Ptolemäus nach Adv. haer. I, 1, 1[42] sowie die von Hippolyt und Epiphanius referierten[43] valentinianischen Systeme und die Texte aus Nag Hammadi[44]. Auch bei den übrigen Gnostikern war sie sehr verbreitet, etwa bei Menander und Satornil[45].

Die markosische Formulierung weist deutliche Spuren neuplatonischen Einflusses auf[46], wie im folgenden anhand der Gotteslehre in den philosophischen Handbüchern des Apuleius und Albinus (Alkinoos) belegt werden soll. Apuleius beschreibt das Wesen Gottes in seinem Abriß der platonischen Philosophie[47]:

---

ebd. VI 47. Markus: ebd. VI 42), wie denn überhaupt die Rückkehr zur Kosmogonie (Theogonie) ein Wesenszug dieser Systeme ist. An ältere Vorstellungen schließen unzweifelhaft die mann-weiblichen Syzygien (vgl. vor allem Valentinus und seine Schüler), wie auch die mann-weiblichen Gestalten an."

42 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 76–77. Der Propater heißt dort z.B. „ἀόρατος".

43 Ref. VI 29, 5 (MARCOVICH 238, 21–22). Im System des Hippolyt wird der Propater mit den Attributen „ἀγέννητος" sowie „μόνος" bezeichnet. Zum Lehrbrief des Epiphanius vgl. Haer. 31, 5, 3 (HOLL 390, 12–13). Das von Epiphanius in Auszügen mitgeteilte Schriftstück nennt den „Αὐτοπάτωρ" u.a. „ἀγήρατον" und „ὅς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐνπεριέχεται". In den Exc. Thdot. 7, 1 (CASEY 44/SAGNARD 66) findet sich die Bezeichnung des ersten und obersten Gottes als „ἄγνωστος". — Die negativen Attribute „ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος" sind gelegentlich ebenfalls bei anderen Gnostikern bezeugt. Der Ausdruck „ἀνεννόητος" tritt auch an anderer Stelle im Markus-Referat des Irenäus auf, I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16) und I 15, 5 (250, 478) und gelegentlich auch in anderen valentinianischen Systemen, vgl. Adv. haer. I 11, 5 (178, 3; 179, 6) und I 21, 4 (303, 929). „ἀνούσιος" hingegen begegnet auch bei anderen Gnostikern z.B. Ref. VII 21, 1 (MARCOVICH 287, 1), EV NHC I 3, 38, 33; StelSeth NHC VII 5, 121, 27, 30; 124, 26; Zostr NHC VIII 1, 117, 14; Mar NHC X 1, 4, 18; 13, 16, 19; Allog NHC XI 3, 53, 31; 55, 29; 66, 27.

44 ExpVal NHC XI 2, 22, 18–25; TracTrip NHC I 5, 51, 6–57, 8.

45 Adv. haer. I 23, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 320, 95) sowie I 24, 1 (320, 5). An der Spitze des Lehrsystems dieser beiden Gnostiker steht demnach eine „Kraft" bzw. ein „Vater", der als „incognitus" charakterisiert wird.

46 Zur „Negativen Theologie" des Platonismus s. H. J. KRÄMER, Geistmetaphysik, 105–109, 236–238; J. DILLON, The Middle Platonists, 283–285. Zum Nachwirken dieser Tradition im Valentinianismus und zu der Beschreibung des göttlichen Ursprungs des emanativen Prozesses mit Hilfe verneinender Eigenschaftsworte vgl. ferner F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 296–299 sowie A. ORBE, Hacia la prima Teologia, 6–13.

47 Pl I 5 (SINISCALCO 24). Zu Person und Werk des Apuleius vgl. M. ZIMMERMANN, Art. Apuleius von Madaura, 910–914.

Sed haec de Deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπερίμετρος, genitor rerumque omnium exstructor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et ut ait ipse, ἀόρατον, ἀδάμαστον; cuius naturam invenire difficile est; si inventa sit, in multos eam enuntiari non posse. Platonis haec verba sunt: θεὸν εὑρεῖν τε ἔργον, εὑρόντα τὲ εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον.

Von Gott aber denkt er, daß er unkörperlich sei. Er sei, wie er sagt, als einziger unermeßlich, Schöpfer und Ordner aller Dinge, selig und beseligend, der Höchste, nichts entbehrend, alles mitteilend. Ihn nennt Platon himmlisch, namenlos, unaussprechlich und, wie er selbst sagt, „unsichtbar und unbezwingbar", dessen Natur herauszufinden schwer sei und, wenn gefunden, könne er den Vielen nicht mitgeteilt werden. Die Worte Platons lauten wie folgt: „Gott zu finden, ist schwer, und wenn man ihn gefunden hat, ihn den Vielen mitzuteilen, ist unmöglich".

Albinus (Alkinoos) aber konstatiert über das Wesen Gottes[48]:

Ἑξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων.

Dann aber muß über das dritte Prinzip gehandelt werden, das, wie Platon meint, beinahe auch unsagbar sein muß.

Z. 19–20 (= 207, 141)
ὁ μήτε ἄρρην μήτε θῆλυ

Zum Abschluß seiner Aufzählung von Eigenschaften des Vorvaters wandte Markus sich der im Valentinianismus durchaus umstrittenen Frage nach dessen Geschlecht zu. Für ihn war der oberste und erste Gott geschlechtslos und stand jenseits der Polarität von weiblich und männlich. Die Bezeichnung „Vater" konnte er somit nur metaphorisch verwenden. Darin unterschied er sich von anderen Valentinianern: Sie argumentierten mit einer eheähnlichen Verbindung zwischen dem Propater und der Sige. Der „Vater" stellte dabei den männlichen Teil dieser Syzygie dar und zeugte zusammen mit der Sige alle weiteren Äonen. Im Schulstreit der Valentinianer seiner Epoche bezog Markus eindeutig Position, indem er den Propater als geschlechtsneutrales Wesen auffaßte, das auch die Geschlechtertrennung und damit ein Grundmerkmal irdischen Lebens noch transzendierte. Er ordnete sein Lehrsystem damit in den eher monistischen Zweig der valentinianischen Gnosis ein, der insbesondere durch das Valentinreferat des Hippolyt bezeugt ist, aber auch bereits von Irenäus als Alternative zu den Quellen erwähnt wird, denen er den Großteil seines Stoffes entnommen hatte[49].

---

[48] Albinus (Alkinoos), Intr. X, 164, 7–8 (WHITTAKER 22). Im selben Kapitel beschreibt Albinus (Alkinoos) selbst das Wesen Gottes, Intr. X, 164, 31–33 (WHITTAKER 23): „Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς ἀΐδιός ἐστιν, ἄρρητος, αὐτοτελὴς τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελὴς τουτέστιν ἀεὶ τέλειος, παντελὴς τουτέστι πάντῃ τέλειος". Zu Albinus bzw. Alkinoos und der umstrittenen Frage der Autorenschaft des „Didaskalikos" vgl. jetzt M. BALTES, Art. Albinos, 439–440 bzw. ders. Art. Alkinoos, 506–507 (mit Lit.).

[49] Diese Differenzen erwähnt Irenäus in Adv. haer. I 11, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU

Z. 20–21 (= 207, 141–142)
ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι

In diesen Zeilen klingt zum ersten Mal eine Grundidee des Markus an, die in seinem valentinianischen System immer wieder spürbar wird und seiner Lehre ihr besonderes und unverwechselbares Gepräge verliehen hat: Es ist die Emanation aller Äonen durch das Wort des Vaters. Dieses Leitmotiv führt der Gnostiker mit einem Wortspiel ein, das auf der Umschreibung des Urgottes als „ἄρρητος" beruht, die selbst noch jede sprachliche Form der Definition seines Wesens negiert. Der erste Gott wollte nun diese Unsagbarkeit in Sagbarkeit überführen, und das bedeutet, „ῥητὸν" werden. Dieses Ausbrechen aus seiner Unaussprechbarkeit geschieht durch das von ihm selbst hervorgebrachte Wort. Im Zur-Sprache-Kommen Gottes ist aber im Grunde die gesamte Lehre des Gnostikers schon angelegt, denn Markus verstand das „Worthaft-Werden" Gottes sehr konkret, ja, man könnte wohl sagen wörtlich. Es bedeutete seiner Ansicht nach, daß er durch Laute, und das hieß für ihn stets auch durch Buchstaben, aus seiner reinen Negativität heraustrat. Daran aber knüpfte er dann die für sein System typischen Buchstaben- und auch Zahlenspekulationen an. Letztere ergaben sich offensichtlich ganz zwanglos und natürlich, weil Buchstaben in der Antike zumindest in Griechenland stets auch als Zahlzeichen verwendet wurden.

Z. 21–22 (= 207, 142)
καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι,

Der Vorvater wird allerdings nicht nur zum Wort und erhält auf diesem Wege eine sprachliche Form, die Markus noch genauer als seinen Namen bestimmt, sondern er gibt sich auch eine körperliche Gestalt. Seine Unsichtbarkeit wird somit ebenfalls aufgehoben und in die sichtbare Form seines Leibes verwandelt. Diese beiden Absichten des „Vaters", nämlich „λόγος" und „μορφή" zu

---

180, 15–19). Irenäus nennt an dieser Stelle drei alternative Vorstellungen, mit denen die Valentinianer den „Βυθός" beschrieben. Für die eine Richtung transzendierte er jede Art von Geschlechtlichkeit, wieder andere bezeichneten ihn nach Irenäus als „mannweiblich", während die dritte Gruppe dem obersten, männlich gedachten Gott eine weibliche Partnerin an die Seite stellten. Markus der Magier hätte demnach eine Lehrmeinung vertreten wie die zuerst von Irenäus genannte Gruppe. Eine ähnliche Anschauung liegt wohl auch in Ref. VI 29, 5 (MARCOVICH 238, 21–26) vor, wo der „Πατήρ" ausdrücklich als „μόνος" beschrieben wird. Die zweite Auffassung ist in dem valentinianischen Lehrbrief vorausgesetzt, den Epiphanius in Auszügen mitteilt. In diesem Traktat wurde der „Αὐτοπάτωρ" nämlich ausdrücklich als „ἀρρενόθηλυς" tituliert, Haer. 31, 5, 3 (HOLL 390, 12). Die Existenz einer weiblichen Paargenossin hingegen lehrte die valentinianische Quelle, die Irenäus seiner sog. „großen Notiz" zugrundegelegt hatte, Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 79–80), vgl. I 11, 1 (167, 1201); I 12, 1 (181, 1–3) und Exc. Thdot. 29 (CASEY 62/ SAGNARD 122).

werden, sind von Markus nicht zufällig in enger Parallelität formuliert. Die äußere Erscheinungsform gewann der Vorvater seiner Überzeugung nach nämlich eben durch das Wort selbst, das gleichsam als sein wortförmiger Körper von ihm emaniert wurde, wie er in den folgenden Zeilen ausführt.

Z. 22 (= 207, 143)
ἤνοιξε τὸ στόμα

Der Ursprungsort des Logos ist der Mund des Vaters, den er öffnet, um sein Wort hervorgehen zu lassen. Diese Formulierung ist in mehrfacher Hinsicht paradox, gibt aber gerade wegen ihrer scheinbaren Widersprüchlichkeit einen ersten deutlichen Hinweis, von welchen Traditionen Markus der Magier in seiner Logostheologie abhängig war.

Zunächst ist das dieser Wendung inhärente Paradox noch eindeutiger zu bestimmen: Der Selbstwiderspruch ergibt sich aus der Behauptung des Gnostikers, daß der Schöpfergott einen Mund habe; er war demnach schon mit einem Körper in menschlicher Gestalt ausgestattet. Wenige Zeilen zuvor aber hatte Markus nach Irenäus noch die absolute Negativität betont, mit der der oberste Gott allein zu beschreiben sei, weil er jenseits allen Denkens, der Sprache, ja sogar über allem Sein überhaupt angesiedelt sei. Wie konnte der Propater da einen Mund besitzen, wenn ihm noch nicht einmal ein Sein zukam? Man sollte die Erwähnung des göttlichen Mundes als Ursprung des Wortes, das Gott sagbar machte, aber nicht vorschnell als eine Metaphorik des Gnostikers abtun, die nur seinem Leser das Verständnis des eigentlich jenseits aller menschlichen Vorstellungskraft liegenden Uranfangs des göttlichen Wortes erleichtern sollte, indem er das Bild des göttlichen Mundes einführte. Dann nämlich erhebt sich die Frage, wieso der Gnostiker eben diese Metaphorik wählte und warum er sie gerade an dieser Gelenkstelle seiner Gedankenkette so prononciert verwendete? Die geschilderten Probleme lassen sich wahrscheinlich durch die Berücksichtigung der kosmogonischen Mythologie des alten Ägyptens lösen, die zugleich auch eine plausible Erklärung für die Erwähnung des göttlichen Mundes enthält. Eine bestimmte Variante der lokal überaus differenzierten Schöpfungsmythen des alten Ägyptens hätte demnach auf Markus den Magier eingewirkt, der ihre Bilder und Vorstellungen neben anderen Einflüssen bei der Ausformung seiner spezifischen Logos-Theologie aufgegriffen hätte[50].

---

[50] Wegen der enormen Fülle ägyptischer Mythologie mit vielen Lokalvarianten, dem Fehlen jeder übergreifenden Systematik und auch der überaus großen Menge des erhaltenen Materials muß hier von einer Gesamtbetrachtung ganzer Mythenkomplexe abgesehen werden. Zur Sache vgl. die Darstellung der ägyptischen Kosmogonie bei S. SAUNERON, J. YOYOTTE, La naissance du monde, 19–44 und die aufschlußreiche Einführung durch H. STERNBERG-EL HOTABI, Ägyptische Mythen, Kosmogonische Mythologeme, in: TUAT III, 880–882.

Dafür gibt es in Adv. haer. I 14, 1 neben der Erwähnung des sich öffnenden göttlichen Urmundes noch eine ganze Reihe weiterer Belege. Aus dieser Arbeitshypothese ergeben sich allerdings eine ganze Anzahl von Folgeproblemen:

- Wie weit reicht überhaupt dieser ägyptische Einfluß innerhalb der markosischen Gnosis?
- Wie wurde er Markus vermittelt, d.h. welche griechischsprachigen Quellen ägyptischer Mythologie könnten ihm zur Verfügung gestanden haben oder war er gar von einer weiteren Zwischenquelle abhängig und weist somit nur Spuren eines indirekten Einflusses auf?
- In welchem Verhältnis steht seine Schöpfungsvorstellung zur biblischen Lehre der Schöpfung durch das Wort und insbesondere zur Identifikation Jesu mit dem göttlichen Logos?

Die Analyse der überaus komplexen Traditionen, die Markus der Magier gerade in seiner Emanationslehre in Adv. haer. I 14, 1 verarbeitete, sollen in folgenden Schritten vorgenommen werden:

1) Zunächst werden die ägyptischen Motive dargelegt, die Markus beeinflußt haben könnten,
2) dann soll nach deren möglichen gnostischen Parallelen, vor allem im Valentinianismus, gesucht werden,
3) schließlich wird der biblische Hintergrund der markosischen Logos-Vorstellung ausgeleuchtet werden.

1) *Die Emanation als Wort aus dem Mund des Weltschöpfers im alten Ägypten*
Nach einigen altägyptischen Mythen begann der Schöpfungsprozeß durch den Akt der Emanation einer Gruppe von Urgottheiten aus dem Mund des Schöpfergottes[51]. In einem frühen Stadium altägyptischer Mythologie war der kreative Akt der Gottheiten das Ausscheiden von Körperflüssigkeit, u.U. auch von Speichel aus seinem Mund[52]. Aus dieser Vorstellung entwickelte sich

---

[51] Dieser Urzustand wird zumeist durch Verneinung alles Weltlichen beschrieben, was bei Markus dem Magier der aus dem Platonismus übernommenen „Negativen Theologie" nahekommt, vgl. dazu: J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen, 238, Nr. 102, 49–50: „...der von selbst entstand, Amun, einziger Schöpfer, der entstand, ohne daß ein anderer mit ihm entstand...."; 317, Nr. 137, 2–4: „Amun, der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt! Kein Gott entstand vor ihm, kein anderer Gott war mit ihm zusammen, daß er seine Gestalt verraten könnte"; J. ASSMANN, Sonnenhymnen, 76, Nr. 54 (TT 4(6)), 15: „Verborgener, wie unnahbar bist du, als Schöpfer, indem du allein bist?".

[52] Die Schöpfung durch das göttliche Wort rückte in Ägypten besonders in der Periode des Neuen Reiches in das Zentrum kosmogonischer Vorstellungen, vor allem im Sonnenkult, während in der vorausliegenden Epoche des Mittleren Reiches die mythische Schöpfungslehre eher um die Weltentstehung durch „Ausscheidungen" Gottes wie Speichel und Tränen

dann im Laufe der Geschichte die ägyptische Lehre von der Weltschöpfung durch das göttliche Wort[53]. Dabei blieb allerdings das Motiv des göttlichen Mundes als konstitutives Moment der Kosmogonien erhalten und ist vielfach bezeugt[54].

Auf die ebenfalls ägyptischen Vorstellungen der Gestaltwerdung und Selbsterkenntnis des Schöpfers mittels seines Wortes und dessen Aufspaltung in männliche und weibliche Urgottheiten wird im Kommentar zu den folgenden Zeilen eingegangen werden.

Z. 22–25 (= 207, 143–208, 145)
καὶ προήκατο Λόγον ὅμοιον αὐτῷ· ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς.

In diesen Zeilen wird die Wirkung des emanierten Wortes auf den Vater geschildert, das ihm seine Selbsterkenntnis ermöglichte, denn der Logos tritt gleichsam als sein Bild neben ihn und wird zu seiner „Gestalt" und ist ihm „ähnlich". In dieser Lokalisierung neben dem Vorvater (παραστάς) doku-

---

kreist, J. ASSMANN, Re und Amun, 238–239. Diese emanative Vorstellung der Schöpfung durch Absonderung göttlicher Körperflüssigkeit bleibt aber bis in relativ späte Schöpfungsmythen, z.B. aus Tempelinschriften aus Esna, bestehen, vgl. STERNBERG-EL HOTABI, Ägyptische Mythen, Kosmogonische Mythologeme, in: TUAT III, 1082, Text Nr. 206, 6: „Die Menschen werden aus den Tränen seiner Augen entstehen und die Götter aus dem Speichel seiner Lippen", und ebd., 1083, Nr. 206, 9 (über den Sonnengott): „Dann ließ er seine Tränen in die Urflut fließen, da er seine Mutter, die Kuh, nicht erblicken konnte. Und es entstanden die Menschen aus den Tränen seines Auges. Er aß, nachdem er sie gesehen hatte. Und es entstanden die Götter aus dem Speichel seiner Lippen"; ferner: J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen, 295, Nr.129, 35–36: „Er erschuf die Menschen aus seinem göttlichen Auge und spie die Götter aus mit seinem Mund". — Die Schöpfung durch göttliche Tränen hat möglicherweise innerhalb der valentinianischen Gnosis in den Tränen der Sophia eine Parallele, aus denen ein Teil der Materie dieser Welt entstanden ist, Adv. haer. I 4, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 67, 391–394), vgl. dazu H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung, 1566 und A. DIETERICH, Abraxas, 24–26.

[53] S. SAUNERON, J. YOYOTTE, La naissance: „D'une certaine manière, ces genèses par émanation physique décrivent comme un processus spontané la matérialisation des ‚substantifs', ce que les textes attestant la ‚création par le verbe' attribuent à une initiative consciente de ‚celui qui fit les noms'". Es seien hier nur einige besonders explizite Beispiele genannt, die auch die Ausdehnung dieser Schöpfungsvorstellung auf die ganze Welt, auf Menschen und Götte, belegen: J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen, 401, Nr. 195, 115–118: „Der sprach mit seinem Munde, und es entstanden die Scienden, Menschen und Götter, Herden und jegliche Wildtiere zusammen, alles, was auffliegt und niederschwebt"; ebd., 244, Nr. 106, 5–7: „Der sprach, und es geschah, der das Existierende gebar, Großer, Schöpfer der Götter und Menschen. Der allein entstand und sich gebar als Millionen"; ders., Sonnenhymnen, 189, Nr. 151 (TT 157(8)), 21–22: „Einziger Einer, der die Götter schuf, der alles Seiende (hervorbrachte) mit seinem (Aus)spruch"; vgl. auch die zusammenfassende Studie von J. ZANDEE, Schöpfungswort, 33–66.

[54] Vgl. die in den vorherigen beiden Anm. zusammengestellten Beispiele.

mentiert sich aber auch der Hypostase-Charakter des Logos, der eine zweite Entität neben dem Propater bildet und ihm wegen seiner Eigenständigkeit erst die Selbstreflexion ermöglicht. Gleichzeitig betont die Stelle die „μορφή"-Funktion dieses Logos. Er ist die nach außen sichtbare Erscheinungsform des an sich unsichtbaren Propaters und ermöglicht ihm daher, durch seine Sichtbarkeit zur Selbsterkenntnis zu gelangen. Darin erweist er sich aber auch als auf das engste mit dem obersten Gott verbunden, der anscheinend zuerst durch sein Wort Körperhaftigkeit und damit Gestalt gewinnt. Auch dieser Vorstellungskomplex hat bis in die Einzelheiten altägyptische Vorbilder. Die Kosmogonien Ägyptens variierten nämlich immer wieder den Gedanken der göttlichen Selbsterkenntnis mittels seines Schöpfungswortes, das seinen Leib hervorbringt und dem Schöpfer auf diesem Wege erst eine erkennbare Form verleiht[55]. Als ein besonders eindrückliches Beispiel unter vielen Spielarten dieses Grundprinzips in den diversen Schöpfungstexten, die uns aus Ägypten erhalten geblieben sind, seien an dieser Stelle die Tempeltexte aus Esna zitiert. Für die Auswahl gerade dieser Inschriften spricht, daß sie erst in der römischen Kaiserzeit in die Wände des Tempels in Esna eingemeißelt wurden und daher als ein Exempel für die Schöpfungsvorstellungen in der Spätphase ägyptischer Religiosität ungefähr zu Lebzeiten von Markus dem Magier dienen

---

[55] S. SAUNERON, J. YOYOTTE, La naissance, 28: „La genèse du monde actuel commence lorsque le dieu, constituant sin propre corps, prend conscience de lui-même sans l'appoint d'une aide externe." In diesem Sinne deutet S. SAUNERON auch den Schöpfungsmythos von Esna, 253: „la forme que prendra la créateur est, en fait, secondaire; (...) ce qui compte, ce qui marque vraiment le début de la genèse, c'est la naissance d'une conscience agissante chez l'un des corps inertes du chaos". — Um sich selbst erkennen zu können, bringt der Schöpfer auch zunächst seine eigene Gestalt hervor. Diese Körperform kann der Urgott in einigen ägyptischen, kosmogonischen Mythen durch Emanation gewinnen, wobei die entstehenden Götter als Glieder seines Leibes aufgefaßt werden können, vgl. J. ASSMANN, Sonnenhymnen, 188, Nr. 149 (TT 157 (8)), 9: „seine Zunge war es, die alles bildete, was er schuf." Dazu ASSMANN, 190 Anm. d: „Die ‚Neunheit' – d.h. die Götterwelt – gilt gerade in diesem Zusammenhang als Glieder des Re"; als Beleg die Glosse im ägyptischen „Totenbuch", Kapitel 17: „Ich bin der große Gott, der von selbst entstand. Wer ist das, ‚der große Gott, der von selbst entstand'? Das ist Nun, der Vater der Götter. Andere Lesart: Das ist Re, der seinen Namen schuf, der Herr der Neunheit. Wer ist das? Das ist Re, der die Namen seiner Glieder erschuf, so daß die Götter entstanden, die nach ihnen kamen"; vgl. auch den Hymnus, J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen, 334, Nr. 144, 14–18: „Ptah, die Wiedergeburt des Re, der sich von neuem verjüngt, der (sich) hervorbrachte als Nun, Schu, Tefnut, der zweite des Re, Nut, Geb, Osiris, Horus und Isis". Eine bemerkenswerte Parallele im gnostischen System des Markus stellt der Gedanke dar, daß die 30 Äonen, vermittelt durch die Buchstaben des Gottesnamens, die „μορφή" des Propaters ausmachen.

können[56]. In diesen Inschriften wird von der Göttin Neith folgendermaßen erzählt[57]:

„Es traten nun sieben Emanationen aus ihrem Mund heraus, indem sie zu sieben Göttern wurden. Und es entstand, was sie als Namen der Emanationen ausgesprochen hatte, als Name der Gottesworte und (gleichfalls) als Name von Sais."

Bevor nun dem möglichen Einfluß gnostischer Quellen und dem Einwirken biblischer Vorbilder nachgegangen wird, soll zunächst untersucht werden, auf welchem Weg Markus der Magier überhaupt Zugang zu ägyptischen Mythen gehabt haben kann und wie die aus dieser Tradition stammenden Motive die Sprach- und Kulturgrenze überwunden haben können, die die ägyptische Religiosität von dem Glauben ihrer griechisch-römischen Umwelt trennte.

Exkurs II: Wurden altägyptische Schöpfungsmythen ins Griechische übersetzt?

Die ägyptischen kosmogonischen Mythen, mit denen die Schilderung der Entstehung des Pleromas bei Markus dem Magier auffällige Übereinstimmungen zeigt, hatten bereits eine über Jahrtausende zurückreichende eigene Geschichte, bevor sie diesen Gnostiker beeinflussen konnten. Sie waren allerdings durchweg in ägyptischer Sprache tradiert worden. Daraus ergeben sich für die Markosierforschung zwei oben bereits angesprochene Probleme: Zum einen ist zu untersuchen, welche Traditionen aus der immensen und in sich keineswegs gleichartigen Fülle altägyptischer Schöpfungsmythen auf den Valentinianer Markus überhaupt eingewirkt haben könnten, zum anderen muß belegt werden, wie diese mythischen Erzählungen überhaupt die Sprach- und Kulturgrenze überwinden konnten, die sie von den in Ägypten lebenden Griechen trennte.

Die Gnosisforschung hat diesen schwierigen Fragen bisher fast gar keine Beachtung geschenkt. Eine Abhängigkeit der Pleromavorstellung der Valentinianer, insbesondere ihrer Lehre von den beiden Vierheiten, bzw. einer Achtheit, die aus Paaren männlicher und weiblicher Äonen bestand, von den acht Urgöttern von Hermopolis wurde zwar gelegentlich vermutet, ohne daß jedoch ein entsprechender Nachweis erbracht wurde[58]. Für ägyptische Einflüsse

---

[56] Zu Esna vgl. S. SAUNERON, J. YOYOTTE, La naissance, 31–32 und 71–74, die von „Mythes provinciaux" sprechen, die Traditionen der großen alten Kultzentren, beispielsweise des Sonnenkultes von Heliopolis, aufnehmen und mit lokalen Schöpfungsmythen verschmelzen. Die Lokalgötter wurden in diesem Fall als Formen des Sonnengottes aufgefaßt. Zu den Schöpfungstexten von Esna, die in der Zeit des Trajan in die Säulen des dortigen Tempels eingemeißelt wurden, s. die Neuübersetzung von H. STERNBERG-EL HOTABI, Die Weltschöpfung in der Esna-Tradition, in: TUAT III, 1078–1086 und die noch immer unverzichtbare kommentierte Edition von S. SAUNERON, Les Fêtes religieuses d'Esna, 253–276.

[57] H. STERNBERG-EL HOTABI, Ägyptische Mythen, in: Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT III, 1085.

[58] Vgl. vor allem den Aufsatz von D. M. PARROTT, Gnosticism, 73–93. PARROTTs verdienstvolle Studie leidet allerdings an dem methodischen Fehler, daß der Autor die griechischen Zwischenstufen, in denen altägyptische kosmogonische Vorstellungen den Gnostikern schon aus sprachlichen Gründen nur zugänglich sein konnten, völlig ignoriert und er somit ausschließlich ägyptische Texte des 2. Jahrtausends v. Chr. mit gnostischen des 2. Jahrhunderts n. Chr. vergleichen muß. — Grundsätzlich stellt P. ESCHWEILER über das Verhältnis der Schöpfungsmythen der ägyptischen Spätzeit unter griechisch-römischer Herr-

könnte auch die Überlieferung des Epiphanius sprechen, daß Valentin aus Ägypten stammte[59]. Vor allem sind die Übersetzungen dieser kosmogonischen Mythen ins Griechische weitgehend unbeachtet geblieben, obwohl es sich dabei um eine wichtige Vorauswahl und auch Interpretation der altägyptischen Vorlagen gehandelt haben dürfte. Solche Übersetzungen sind durchaus verschiedentlich bezeugt. Besonders bekannt sind die Werke des Plutarch „Über Isis und Osiris" und des Chairemon, in denen sich aber kaum Übereinstimmungen mit der valentinianischen Gnosis nachweisen lassen[60]. Daneben existierten aber auch Übertragungen von Schöpfungsmythen in griechischer Sprache, die unter die hermetischen Schriften eingeordnet waren und wohl auch Plutarch als Vorlage dienten[61]. Fragmente gerade dieser unter dem Namen des Hermes umlaufenden Übersetzungen, die wahrscheinlich zum ältesten Bestand des Corpus Hermeticum zu zählen sind, hat Cyrill von Alexandria zitiert[62]. Cyrill versuchte in seiner Streitschrift gegen Julian pagane Parallelen für die biblische Lehre von der Schöpfung durch das Wort anzugeben und sammelte aus apologetischen Gründen

---

schaft zur zeitgenössischen, hellenistischen Geisteswelt fest: „Die Beziehungen zwischen den religiösen Vorstellungen der alten Ägypter und den theosophischen Spekulationen der späteren Antike sind sicherlich noch nicht hinreichend untersucht worden; jedenfalls sind manche Gemeinsamkeiten zu offensichtlich, als daß man sie einfachhin zufällig nennen könnte. – Ich denke da insbesondere an die im NR (Neuen Reich) an Bedeutung gewinnende Vorstellung von der Emanation der Welt aus Gott bzw. den Göttern oder die Tendenz zum ‚Sonnenmonotheismus'", in: Bildzauber, 273.

59 Haer. 31, 2, 2–3 (HOLL 384, 4–11), vgl. dazu Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 314–318.

60 Der stoische Philosoph Chairemon, ein Erzieher des späteren Kaiser Nero, vermittelte ägyptische Theologie einem griechischen Lesepublikum in verschiedenen Schriften, von denen allerdings nur wenige Fragmente erhalten geblieben sind. Sie finden sich gesammelt bei P. W. VAN DER HORST, Chaeremon, passim.

61 Plutarch M 375 F (BABBITT 144).

62 Zu diesen Fragmenten s. bei G. FOWDEN, The Egyptian Hermes, 180: „Other texts he reproduces have no title and correspond directly to nothing in the surviving Hermetica. Although Cyril may have derived much or all of this erudition from some secondary anthology, he could appear, at least, to have an impressive command of Hermetic and other pagan material, which he knew well how to deploy appositely (unlike Didymus) in support of, especially, the Christian Logos doctrine." — Außer Cyrill zitiert auch Jamblichus aus hermetischen Schriften, die möglicherweise ägyptische Mythen als Vorlage hatten, insbesondere dem Buch des Bitys, das sich angeblich auf Tempelinschriften aus Sais als Vorlage beruft. Bitys soll Tempelinschriften aus Sais ins Griechische übersetzt haben, so berichtet es Jamblichus in „De Mysteriis", VIII, 5 (DES PLACES 199, 267, 13–268, 3) und X, 7 (214, 293, 1–4); vgl. ferner die Ausführungen des Jamblichus über Chairemon und hermetische Schriften VIII,4 (197, 265, 11–198, 266, 2). Bitys wird auch in PGrM IV, 1928, 2006 und 2140 im Rahmen eines „Herbeiführungszaubers" erwähnt. H. J. THISSEN hält beide Personen für identisch: Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, 295. Bei Bitys dürfte es sich allerdings nicht um eine historische Gestalt gehandelt haben. G. FOWDEN, The Egyptian Hermes, 150, hält fest: „Bitys expounding hermetic inscriptions to Ammon reminds us of Isis exponding hermetic inscriptions to Horus in the Kore kosmou, and Ammon is of course a familiar figure in the Hermetica. So the milieu is reassuring, for all that the identitiy of Bitys is likely to remain for ever mysterious"; vgl. FOWDEN, The Egyptian Hermes, 30 und 150–153; vgl. auch den Kommentar von Th. HOPFNER zu seiner Übersetzung von Jamblichus, Über die Geheimlehren, 264–265 Anm. 147.

daher auch Belege aus den ihm bekannten hermetischen Texten[63]. In diesen Schriften wurde das Schöpfungswirken des Logos ausführlich beschrieben. Aus solchen Quellen könnte Markus der Magier seine Anregungen und Vorbilder geschöpft haben. Eine besonders eindeutige Parallele findet sich in Frgm 30[64]:

καὶ ὁ αὐτὸς ἐν λόγῳ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Τὰτ διεξοδικῶν οὕτω λέγει περὶ θεοῦ·
„Ὁ τοῦ δημιουργοῦ λόγος, ὦ τέκνον, ἀΐδιος, αὐτοκίνητος, ἀναυξής, ἀμείωτος, ἀμετάβλητος, ἄφθαρτος, μόνος, ἀεὶ ἑαυτῷ ὅμοιός ἐστιν, ἴσος δὲ καὶ ὁμαλός, εὐσταθής, εὔτακτος, εἷς ὢν ὁ μετὰ τὸν προεγνωσμένον θεόν."

σημαίνει δέ, οἶμαι, διά γε τουτοὺ τὸν πατέρα...

Und derselbe spricht folgendermaßen über Gott in der ersten Rede der ausführlichen (Reden) an Tat:
„Das Wort des Weltschöpfers, oh Kind, ewig, selbstbewegt, ohne Wachsen, ohne Verminderung, unveränderlich, unvergänglich, allein, ist immer sich selbst ähnlich, dasselbe und gleich, wohlgegründet, wohlgeordnet, während es als eines existiert zusammen mit dem Gott, der zuvor erkannt ist." Es bezeichnet aber, glaube ich, eben dadurch den Vater...

Die Konvergenzen mit der Stellung und Aufgabe des Logos im Markus-System treten in dem Cyrill-Zitat deutlich hervor:
- Der Logos existiert mit dem Schöpfer zusammen, gleichsam neben ihm.
- Der Gott ist zuvor erkannt, wohl eine Anspielung auf die Selbsterkenntnis Gottes.
- Der Logos ist sich selbst „ähnlich". Jene Gleichheit ist allerdings in der hermetischen Schrift, die Cyrill vorlag, auf den Logos selbst bezogen. Möglicherweise liegt hierbei bereits eine „interpretatio graeca" vor.

Die Herkunft der von Cyrill zitierten Logos-Vorstellung aus äyptischen Kosmogonien wird in einigen weiteren von ihm zitierten Fragmenten aus denselben hermetischen Traktaten evident. Zugleich können diese Fragmente, die wenigstens zum Teil aus derselben Schrift wie das oben besprochene Bruchstück entnommen wurden, den eindeutig ägyptischen Charakter und Ursprung der in ihnen beschriebenen Weltschöpfung durch das göttliche Wort belegen. In Frgm. 33 teilt Cyrill nämlich mit[65]:

ὁμοίως ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς τὸν Τὰτ διεξοδικῷ λόγῳ πρώτῳ φησίν· „Ὁ δὲ πάντων κύριος εὐθέως ἐφώνησε τῷ ἑαυτοῦ ἁγίῳ καὶ νοητῷ καὶ δημιουργικῷ λόγῳ, Ἔστω ἥλιος, καὶ ἅμα τῷ φάναι τὸ πῦρ τὸ φύσεως ἀνωφεροῦς ἐχόμενον (λέγω δὴ τὸ ἄκρατον καὶ φωτεινότατον καὶ δραστικώτατον καὶ γονιμώτατον) ἐπεσπάσατο ἡ Φύσις τῷ ἑαυτῆς πνεύματι καὶ ἤγειρεν εἰς ὕψος ἀπὸ ὕδατος..."

Ähnlich sagt derselbe (d.h. Hermes) in der ausführlichen, ersten Rede an Tat: „Der Herr aller Dinge aber sprach sofort mit seinem heiligen, verstandesmäßigen und schöpferischen Wort: Es sei eine Sonne! Und während er das Feuer nannte, das zusammenhängt mit der aufsteigenden Natur (ich meine also das lautere, leuchtendste, aktivste und zeugungsfähigste Feuer)), zog die Natur es durch ihr Pneuma mit sich fort und erhob es in die Höhe von dem Wasser..."

Ähnlich heißt es in Frgm. 27[66]:

---

63 Ein zusammenhängender Abdruck der entsprechenden Passagen aus Cyrill, Juln., findet sich bei W. SCOTT, Hermetica IV, 191–224; vgl. ferner die Edition C. H., Frgm. 29–33 (NOCK/FESTUGIÈRE 134–140).

64 C. H. (NOCK/FESTUGIÈRE 135 = Cyrill, Juln. 533 A, B).

65 C. H. (NOCK/FESTUGIÈRE 140 = Cyrill, Juln. 588 B).

66 C. H. (NOCK/FESTUGIÈRE 132 = Cyrill, Juln. 552 D).

ὁ δὲ Τρισμέγιστος Ἑρμῆς οὕτω φθέγγεται περὶ θεοῦ·
„Ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ προελθών, παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργὸς ἐν γονίμῃ φύσει, πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε."

Der Hermes Trismegistos aber redet folgendermaßen über Gott:
„Sein Wort nämlich ging hervor, wobei es vollkommen, zeugungsfähig und schöpferisch in seiner zeugungsfähigen Natur war, fiel auf das zeugungsfähige Wasser und machte das Wasser schwanger."

In Frgm. 32a[67] gibt Cyrill folgenden Auszug wieder:

καὶ μὴν καὶ ἑτέρωθι·
„Ὁ πάντων δημιουργὸς καὶ κύριος ἐφώνησεν οὕτως, Ἔστω γῆ καὶ φανήτω στερέωμα· καὶ εὐθέως ἀρχὴ τῆς δημιουργίας γῆ ἐγένετο."

Und wirklich (sagt er) auch anderswo:
„Der Schöpfer und Herr aller (Dinge) sprach folgendermaßen: Es sei eine Erde und es erscheine eine Feste. Und sofort wurde eine Erde als Anfang der Schöpfung."

Die Fortsetzung dieses Bruchstückes beschreibt die Entstehung der Sonne, Frgm. 32b[68]:

καὶ ταυτὶ μὲν περὶ τῆς γῆς·
ἡλίου δὲ πέρι πάλιν ὧδέ φησι· „καὶ εἶπεν ὁ Ὄσιρις, Ὦ τρισμέγιστε Ἀγαθὸς Δαίμων πόθεν ἀνεφάνη ὁ μέγας οὗτος ἥλιος; καὶ εἶπεν ὁ μέγας Ἀγαθὸς Δαίμων, Ὄσιρι, ἡλίου γένναν βούλει ἡμᾶς καταλέξαι πόθεν ἐφάνη; ἐφάνη προνοίᾳ τοῦ πάντων δεσπότου."

Und dies (sagt er) über die Erde,
über die Sonne aber spricht er so: „Und es sprach der Osiris: Oh dreimal großer Agathos Daimon, woher erschien diese große Sonne? Und es antwortete der große Agathos Daimon: Osiris, du willst, daß wir der Sonne Geburt (dir) erzählen, woher sie erschien? Sie erschien durch die Vorsehung des Herren aller (Dinge)."

ἔστι δὲ ἡ γένεσις τοῦ ἡλίου ἀπὸ τοῦ πάντων δεσπότου διὰ τοῦ ἁγίου καὶ δημιουργικοῦ λόγου αὐτοῦ γενομένη.

Es ist aber das Entstehen der Sonne von dem Herren aller (Dinge) durch sein heiliges und schöpferisches Wort hervorgebracht.

Daß es sich bei diesen Zitaten um Übersetzungen ägyptischer Kosmogonien handelt, ist evident. Einige spezifische Merkmale sollen dennoch besonders hervorgehoben werden:

- Die Sonne entsteht aus dem Urmeer durch die Kraft des Wortes. Sie steigt aus ihm auf, wie es auch in den Tempelinschriften aus Esna betont wird.
- Die Nähe und die Unterschiede zu alttestamentlichen Wortschöpfungen werden in den Schöpfungsbefehlen: „Ἔστω ἥλιος" und „Ἔστω γῆ" offensichtlich. Diese Aufforderung erinnert zwar auffällig an Gen 1[69], die Gemeinsamkeiten dürften sich aber durch ägyptischen Einfluß in der biblischen Schöpfungdarstellung erklären[70]. Auch die Differenzen sind nicht zu übersehen, denn im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht entsteht die Sonne eben nicht aus dem Urozean. Als Exempel eines späten ägyptischen Mythos von der Sonnenschöpfung aus dem Urmeer seien hier wiederum die Tempeltexte von Esna zitiert, in denen es heißt[71]:

---

67 C. H. (NOCK/FESTUGIÈRE 138 = Cyrill, Juln. 588 A).

68 C. H. (NOCK/FESTUGIÈRE 138–139 = Cyrill, Juln. 588 A).

69 Vgl. vor allem Gen 1, 3 und 1, 6.

70 Die These, daß die ägyptische Vorstellung der Schöpfung durch das Wort den Schöpfungsbericht der Priesterschrift beeinflußt hat, ist in der alttestamentlichen Forschung weitgehend akzeptiert, vgl. dazu W. H. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 174–176.

71 H. STERNBERG-EL HOTABI, Die Weltschöpfung, TUAT III, 1083, Text Nr. 206, 8–9.

„Der Same fiel aber auf das Ei und brach für ihn das, was den heiligen Gott umgab, auf. Er ist Re, nachdem er sich in diesem Urgewässer verborgen hatte, (...). Es rief seine Mutter, die Kuh, mit lauter Stimme: ‚Komm doch zu mir, komm doch zu mir, o du, den ich geschaffen habe!' (...) Daraufhin kam dieser Gott mit geöffnetem Mund und mit ausgebreiteten Armen zu dieser Göttin."

Beide Texte lassen den Sonnengott, in Esna altägyptisch „Re" genannt, aus dem Urwasser durch das Wort des Schöpfergottes hervorgehen. In Frgm. 27 befruchtet indessen das Wort selbst das Wasser, während in Esna der Same auf den in einem Ei verborgenen Sonnengott einwirkt, so daß er die Eierschale durchbricht. Auch der ausdrückliche Befehl hervorzukommen, ist beiden Kosmogonien gemeinsam.

Waren die Emanationsvorstellungen des Markus wirklich von den zitierten Vorlagen angeregt, so stellt sich die Frage, ob er in seinen mythologischen Anleihen einem verbreiteten Denkmuster gnostischer Emanationslehren folgte und seine Anregungen daher nur indirekt über andere gnostische Zwischenquellen bezogen hat, oder ob sich eine vermittelnde Stellung anderer Gnostiker nachweisen läßt. Ferner ist nach dem möglichen biblischen Bezugsrahmen der Logos-Vorstellung des Markus zu fragen.

2) *Gnostische Quellen*

Der Emanationsgedanke gehört zu den Gemeinsamkeiten aller Valentinianer. Wie man sich den Prozeß der Emanation der dreißig Äonen, die das Pleroma bilden, vorzustellen habe, wurde aber unter den Gnostikern offensichtlich sehr kontrovers diskutiert und war der Anlaß heftiger Streitigkeiten. Irenäus überliefert eine ganze Reihe von verschiedenen Lösungsansätzen der Valentinianer, um den unbeständigen und widersprüchlichen Grundcharakter ihrer Lehren nachzuweisen[72]. Die meisten Vertreter dieser gnostischen Richtung stellten sich den Schöpfungsakt im Bilde einer sukzessiven Fortzeugung männlicher und weiblicher Äonen vor. Eine andere Fraktion bestritt jede Art von Zeugung als Movens der Entwicklung des Pleromas und entwickelte konkurrierende Erklärungsmuster des emanativen Prozesses, die oftmals auch mit einer veränderten Konfiguration und einem anderen Aufbau der Äonen im Pleroma einherging[73]. Das Motiv einer Schöpfung durch den göttlichen Logos scheint

---

[72] Adv. haer. I 11–12.

[73] Im wesentlichen lassen sich drei Emanationsmodelle unterscheiden: — 1. Das Geschlecht der Äonen ist für Emanation und Fall verantwortlich. Manchmal ist damit die Vorstellung der Verführung durch den als Frau verstandenen Äon verknüpft. Diese Auffassung enthält die „große Notiz" des Irenäus, Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 74–30, 86), und sie wird auch vom Verfasser des valentinianischen Lehrbriefs vorgetragen, Haer. 31, 5, 3–5 (HOLL 390, 10–391, 7). Auch Hippolyt kennt dieses Modell, Ref. VI 29, 3 (MARCOVICH 237, 10–16). — 2. Die Emanation wird mit den außergewöhnlichen, charakteristischen Wesenseigenschaften des Äons begründet, beispielsweise darin, daß er Teil eines Wortes ist wie bei Markus dem Magier oder beziehungslos, ohne einen Partner existiert: Die valentinianische Vorlage des Hippolyt, Ref. VI 29, 5–6 (MARCOVICH 238, 21–31) motiviert z.B. die erste Äonenemanation des Vorvaters mit dessen Liebe, die ohne ein Liebesobjekt nicht bleiben kann. — 3. Die Prozesse innerhalb und außerhalb des Pleromas werden durch Wortspiele und Äquivokationen zwischen den Bezeichnungen für die einzelnen Äonen erklärt und veranschaulicht. Der Äon „Ἔννοια", das

allerdings nur von Markus vertreten worden zu sein. Es war allen anderen valentinianischen Gnostikern unbekannt.

3) *Biblische Grundlagen*

Ein Nachwirken biblischer Anregungen in der Logos-Spekulation des Markus ist bei oberflächlicher Betrachtung keineswegs unwahrscheinlich, allerdings bedarf dieser mögliche Einfluß einer differenzierten Prüfung: Zunächst ist zu fragen, welche konkreten, biblischen Vorbilder überhaupt in Betracht zu ziehen sind. Naheliegend ist eine Beeinflussung des Gnostikers durch zwei Hauptströmungen alt- und neutestamentlicher Theologie:

- Die Schöpfung durch das Wort prägt den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1.
- Die johanneische Logos-Christologie kommt als zweite wirkungsreiche Variante christlicher Logos-Theologie in Frage.

Gegen eine biblische Grundlage der Markosiergnosis in Adv. haer. I 14, 1, Z. 22–25, sprechen jedoch gleich mehrere Gründe:

- Markus der Magier führt des öfteren Schriftbeweise zur Begründung und Absicherung seiner Lehren an, beruft sich aber an keiner Stelle auf den Schöpfungsbericht aus Gen 1 oder auf die johanneische Logos-Christologie[74]. Warum erwähnt er beide Passagen an keiner Stelle, wenn sie ihn zu seinen Überlegungen angeregt hätten? Für die Interpretation des Johannesevangeliums existieren sogar zeitgenössische valentinianische Parallelen im Kommentar des Herakleon und in der von Irenäus wiedergegebenen ptolemäischen Auslegung des Johannes-Prologs[75]. Was hätte näher gelegen als diesen Interpretationen eine eigene hinzuzufügen, wenn sie wirklich seine Quelle für die Spekulationen in Adv. haer. I 14, 1 gewesen wären?
- Weiterhin fällt auf, daß die Logos-Lehre des Markus an dieser Stelle keine expliziten christologischen Implikationen hat. Erst im späteren Verlauf seines Textes identifizierte er die ersten vier Worte des Propaters, die

---

weibliche Pendant des männlichen Vorvaters, ist beispielsweise in Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 80–30, 86) Ausgangspunkt zahlreicher assoziativer Wortverbindungen, die alle von der griechischen Wurzel νοέω ausgehen: „συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν (...). Καὶ ποτὲ ἐννοηθῆναι ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν (...) τὴν προβολὴν ταύτην, ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη, (...) καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκυῆσαι Νοῦν...". Vergleichbar ist auch das Wortspiel zwischen dem Urschweigen, das den Vater am Urbeginn umgibt, und seiner weiblichen Partnerin, dem Schweigen, in ExpVal NHC XI 2, 22, 23–29. Dabei ist wohl das im Griechischen feminine Wort „Σιγή" vorausgesetzt.

[74] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 98–100).

[75] Vgl. Adv. haer. I 8, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 128, 908–137, 973).

seinen göttlichen Namen formulieren, mit dem aus dem Äonen des Pleromas gebildeten Soter[76]. Im vorliegenden Zitat fehlt jedoch jeder Bezug auf die Person des „Sohnes".

- Die gestaltbildende und zur göttlichen Selbsterkenntnis führende Funktion des Logos ist unbiblisch, ebenso auch der emanative Grundzug der Schöpfungslehre des Markus. Besonders nachdrücklich lassen sich diese Differenzen im Blick auf Gen 1 demonstrieren: Dort dient das göttliche Schöpfungswort zur Kreation alles Irdischen. Der Schöpfer selbst, seine Gestalt und Unaussprechlichkeit spielen in der alttestamentlichen Vorstellungswelt keine Rolle. Im Gegensatz dazu findet in der Tetrasoffenbarung des Markus eine Verengung und Konzentration auf die Person und (Selbst-)erkenntnis Gottes statt.

Betrachtet man die Gesamtintention der Markus-Gnosis, so scheint es zu einer Art „Remythologisierung" des alttestamentlichen Motives der Weltschöpfung durch das göttliche Wort gekommen zu sein. In der Annahme des ägyptischen Einflusses in Gen 1 besteht wohl Konsens in der alttestamentlichen Forschung[77]. Bei Markus ist es wahrscheinlich nun zu einem erneuten, massiven Einwirken ägyptischer Bilder und kosmogonischer Ideen im Dienste einer gnostischen Emanationslehre gekommen, so daß Jahrhunderte nach den priesterschriftlichen Anleihen aus dem vielgestaltigen Bereich ägyptischer Mythen dieselbe Tradition erneut ihre Spuren in der Gnosis hinterließ.

Z. 25–27 (= 208, 145)
Ἡ δὲ ἐκφώνησις τοῦ ὀνόματος ἐγένετο τοιαύτη·

In Zeile 25 führt Markus der Magier relativ abrupt und unvermittelt einen neuen Gesichtspunkt in seine Argumentation ein: Er setzt nun offensichtlich voraus, daß das göttliche Wort als Name Gottes hervorgebracht wurde. Hatte Irenäus an dieser Stelle eine Passage aus seiner Vorlage überschlagen und so diesen Gedankensprung verursacht? Möglicherweise erklärt sich dieser Wechsel in der Gedankenführung aber auch durch die Applikation einer weiteren Tradition auf die vorher ausgeführten Logos-Spekulationen.

Die mit dieser Formulierung einsetzenden Namensspekulationen bilden jedenfalls ein weiteres Leitmotiv des auf Markus zurückgehenden gnostischen Systems und durchziehen den ganzen von Irenäus wiedergegebenen Auszug aus der Lehrschrift dieses Gnostikers. Der Gottesname steht außerdem auch in engem Zusammenhang mit den für diesen Autor bezeichnenden Buchstaben-

---

[76] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 361–363).

[77] S.o. Anm. 70.

spekulationen. So wird z.B. die Zahl seiner Buchstaben im Verlauf des Textes mit der Anzahl, den Namen und den Eigenschaften der Äonen im Pleroma in Beziehung gesetzt. Das tertium comparationis jener Analogie sind die Worte, aus denen der Name besteht, sowie seine Silben, die ihrerseits wiederum aus einer genau festgelegten Anzahl von Buchstaben zusammengesetzt sind.

Warum wechselt Markus also das Thema und beschäftigte sich mit dem Gottesnamen aus 30 Buchstaben? Einen ersten Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage enthält bereits die oben geschilderte Position und Funktion des göttlichen Logos, der sich dem obersten Gott unmittelbar an die Seite stellte und ihm auf diesem Weg zum Medium seiner Selbsterkenntnis wurde. Diese ausgezeichnete Stellung neben dem Gott-Vater kam nach der Überzeugung des Markus offenbar auch dem göttlichen Namen zu, denn er bildete für ihn eine eigenständige Größe. Daher identifizierte er wohl den „λόγος" mit dem „ὄνομα". Hatte der Gnostiker etwa für diese Gleichsetzung irgendwelche Vorbilder? Die herausgehobene Stellung des Gottesnamens hat im Bereich der ägyptischen Religion in der von Markus vorausgesetzten Form keine Parallelen – ganz im Gegensatz zur Schöpfung durch das Gotteswort, seiner gestaltbildenden Kraft und der göttlichen Selbsterkenntnis.

Im folgenden ist daher insbesondere auf mögliche biblische Einflüsse und gnostische Analogien einzugehen:

Für den Gottesnamen als selbständige Größe, die neben und getrennt von Gott existiert und mit seinem „λόγος" identifiziert wird, lassen sich etliche biblische Bezüge aus beiden Testamenten nachweisen. Von besonderem Interesse für einen Vergleich sind Joh 17, 11–26; Phil 2, 9 und Apk 19, 13.

Allerdings sind auch die Differenzen unverkennbar, denn bei Markus dem Magier fehlt zumindest in Adv. haer. I 14, 1 vollkommen die christologische Zuspitzung des Logos-Begriffes in den paulinischen und johannäischen Belegen[78]. Auch wird bei Markus der Name keinem Wesen neben Gott verliehen, sondern der Name bildet selbst das Äonen-Pleroma. Am deutlichsten erscheinen die Konvergenzen zur Johannes-Apokalypse (Apk 19, 13), wo Gottes „ὄνομα" mit Gottes „λόγος" ausdrücklich gleichgesetzt wird.

Der jüdische Hintergrund der Namensspekulationen des Markus läßt sich durch eine Passage beleuchten, in der sich Philo von Alexandria mit dem Gottesnamen beschäftigt[79]:

---

[78] Erst in Adv. haer. I 15, 2 identifiziert der Gnostiker den Namen mit Hilfe der Zahl seiner Buchstaben mit Jesus.

[79] Philo setzt den göttlichen „ὄνομα" und „λόγος" ausdrücklich gleich, Leg All III (73) 207 (WENDLAND 159, 19–20); vgl. dazu ferner die Gleichsetzung des göttlichen Logos mit einem Engel, Quaest in Ex II 13 (MARCUS 48) und Quaest in Gn II 62 (MARCUS 150), wo Philo das göttliche Wort sogar einen „zweiten Gott" nennt, sowie die in Quaest in Ex II 68,

κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται.[80]

Wenn aber jemand noch nicht würdig ist, Sohn Gottes zu heißen, so bestrebe er sich, sich zuzuordnen dem Logos, seinem Erstgeborenen, dem Ältesten unter den Engeln, da er Erzengel und vielnamig ist. Er heißt nämlich: Anfang, Namen und Wort Gottes, der ebenbildliche Mensch und der Schauende, Israel.[81]

Die „ὄνομα"-Vorstellung Philos setzt eine Tradition voraus, die auch Markus den Magier beeinflußt haben dürfte, was deutliche Übereinstimmungen belegen:

- Sowohl der Gnostiker als auch der jüdische Philosoph setzen den Namen Gottes mit dem göttlichen Logos gleich.
- Beide betrachten den Namen als eine eigenständige Größe neben Gott, die ihm gleichsam gegenübersteht, was bei Philo darin zum Ausdruck kommt, daß er den göttlichen „λόγος" bzw. „ὄνομα" sogar als einen Erzengel bezeichnen kann.
- Schließlich setzt Markus bei seinen Spekulationen auch den Abbildcharakter des Logos bzw. Namens voraus[82], bezeichnet zumindest eines der vier Worte, die den gesamten Gottesnamen ausmachen, als „ἀρχή" (s.u. im Kommentar zu Z. 27–38), und auch die Vorstellung, daß der Name mit dem himmlischen „Ἄνθρωπος" gleichzusetzen ist, war ihm allem Anschein nach vertraut[83].

Die Ausführungen Philos unterscheiden sich jedoch auch wesentlich von den Leitgedanken der gnostischen Lehre des Markus. So spekuliert Philo weder über die Entstehung des Namens durch Emanation aus dem Mund Gottes noch über die Anzahl seiner Buchstaben. Bei Markus aber fehlen charakteristische jüdische Motive wie die Identifikation des Namens mit „Israel" oder mit einem „Erzengel".

94, 118, 122 vorausgesetzte Mittlerstellung des Logos. — Zu den jüdischen Ursprüngen dieser herausgehobenen Stellung des Gottesnamens s. J. E. FOSSUM, The Name, 106–112; 246–256; E. THOMASSEN, Gnostic Semiotics, 142–143. — Die Parallelen in der Markavah-Literatur können im Rahmen dieser Arbeit nicht analysiert werden. Einen Überblick über das vorhandene Material und seine Beziehungen zur Gnosis vermitteln die Studien von G. G. STROUMSA, Form(s) of God, passim und N. DEUTSCH, The Gnostic Imagination, 83–91, 97–103.

[80] Conf (28) 146 (HEINEMANN 257, 1–5).

[81] Übersetzung: WENDLAND II 138.

[82] S.o. im Kommentar zu Z. 22–25.

[83] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 217, 216–220).

Z. 27–38 (= 208, 146–153)
ἐλάλησε λόγον τὸν πρῶτον τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἥτις ἦν ἀρχή, καὶ ἦν ἡ συλλαβὴ αὐτοῦ στοιχείων τεσσάρων· ἐπισυνῆψεν τὴν δευτέραν, καὶ ἦν καὶ αὐτὴ στοιχείων τεσσάρων· ἐξῆς ἐλάλησε τὴν τρίτην, καὶ ἦν αὐτὴ στοιχείων δέκα· καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἐλάλησε, καὶ ἦν [καὶ] αὐτὴ στοιχείων δεκαδύο. Ἐγένετο οὖν ἡ ἐκφώνησις τοῦ ὅλου ὀνόματος στοιχείων μὲν τρίακοντα, συλλαβῶν δὲ τεσσάρων.

Wie lautet der Name, den der Propater ausspricht und den er sich dadurch als seine adäquate Selbstbezeichnung verleiht? Diese Frage wirft der vorliegende Textabschnitt auf. Die Ausführungen des Gnostikers zu diesem Benennungsproblem sind indessen eigentümlich unbestimmt und in vieler Hinsicht rätselhaft. So fällt bei seinen Erörterungen über den Gottesnamen auf, daß er eigentlich überhaupt keinen Eigennamen Gottes wie etwa „Jahwe", „der Herr" oder eine valentinianische Äonbezeichnung wie z.B. „Propater", „Sige" erwähnt. Stattdessen erfährt der Leser nur die exakte Zahl der Buchstaben der vier Silben, aus denen der Namen zusammengesetzt ist, und von denen auch nur die erste Vierergruppe als das griechische Wort „ἀρχή" aufgelöst wird, das aus vier Schriftzeichen besteht. „Arche" ist aber ein Abstraktbegriff und kein Name und wurde von Markus wohl nur um eines Wortspiels willen eingeführt: Das erste Wort des Gottesnamens, und damit der Anfang seiner „ἐκφώνησις", ist nämlich nicht zufällig das Wort „Anfang", das nicht nur den Beginn der Aussprache des Namens bildet, sondern auch der erste Bestandteil von diesem Namen selbst ist. Namensform und Sprechakt fallen somit zumindest für das erste der vier Worte in eins zusammen. Zugleich ist „ἀρχή" wegen seiner 4 Buchstaben ein Symbol der Tetras. Die Bedeutung der übrigen drei Namensteile bleibt hingegen im Dunkeln. Statt sie zu erklären, verbreitet sich die Tetras des Markus über diverse Buchstabenkombinationen, die am Ende zu der Gesamtsumme 30 führen. Das Ergebnis wirkt eher wie ein geheimnisvolles Silben- und Buchstabenrätsel, nicht aber wie die angekündigte „Aussprache des Namens". Was bezweckte der Gnostiker mit der ausführlichen Schilderung der vier Buchstabenkolonnen, wenn er deren Sinn gar nicht mitteilen wollte? Bei der Beantwortung dieser Frage sind eine inhaltliche und eine formale Ebene zu unterscheiden. Untersucht man nämlich Struktur und Umfang des seltsamen Namens aus 30 Buchstaben, so läßt sich relativ leicht erkennen, daß damit nichts anderes als das valentinianische Pleroma der 30 Äonen gemeint ist.

Mit dieser Identifikation von Pleroma und Gottesnamen führt Markus der Magier ein drittes Leitmotiv seines Systems ein, das hinfort seine Lehrbildung entscheidend mitbestimmen wird. Er bemüht sich nämlich, in immer neuen Variationen nachzuweisen, daß dieser Name wirklich mit allen Äonen im Pleroma gleichzusetzen ist. Diesem Zweck dienen auch die meisten Buchstaben-

spekulationen innerhalb der folgenden Kapitel, die für die Markosiergnosis charakteristisch sind.

Das formale Vorbild des änigmatischen Gottesnamens ist aber ein in der Antike anscheinend umlaufendes und nicht nur durch eine einzige Überlieferung bekanntes Buchstabenrätsel[84]. Es dürfte von Markus mit geringen Modifikationen in sein System übernommen worden sein[85]. In ihm sollte bereits nach antiker Auffassung in verschlüsselter Form der Eigenname Gottes enthalten sein. Eine berühmte Quelle dieser mysteriösen Buchstaben- und Silbenkombination bilden die Hexameter der griechischen Sibyllendichtung[86]:

„ἐννέα γράμματ' ἔχω· τετρασύλλαβός εἰμι· νόει με·
αἱ τρεῖς αἱ πρῶται δύο γράμματ' ἔχουσιν ἑκάστη,
ἡ λοιπὴ δὲ τὰ λοιπὰ καί εἰσιν ἄφωνα τὰ πέντε·
τοῦ παντὸς δ' ἀριθμοῦ ἑκατοντάδες εἰσὶ δις ὀκτώ
καὶ τρεῖς, τρὶς δεκάδες σύν γ' ἑπτά. γνοὺς δὲ τίς εἰμι
οὐκ ἀμύητος ἔσῃ τῆς παρ' ἐμοὶ σοφίης."

„Neun der Buchstaben hab' ich und bin viersilbig; erkenne mich;
Erste drei Silben enthalten der Buchstaben zwei, doch die letzte
hat die übrigen alle; auch sind es fünf Konsonanten.
Aber die Summe der Zahlen ergibt acht Hunderter zweimal,
dreimal dreizehn dazu und dreimal noch sieben; erkenne
nun, wer ich bin, und du bist ein begabter Mann, voller Weisheit."[87]

Eine weitere Quelle ist die Grabinschrift eines gewissen Diliporis aus Bithynien, der seinen eigenen Namen als Lösung jenes Rätsels ansah und nicht davor zurückschreckte, diesen Vorschlag auf seinem Grabstein öffentlich zu machen[88].

---

[84] Zu diesem Namensrätsel, besonders zu seiner in der griechischen Sybillendichtung überlieferten Form, bemerkt RZACH, Art. Sibyllinische Orakel, 2147: „Das mit einem Pentameter abgeschlossene Namensrätsel 141–144 wird ursprünglich für sich bestanden haben und weiteren Kreisen bekannt gewesen sein. Dafür spricht der Umstand, daß es unter sorgfältiger Wahrung des Wortlautes in der Grabinschrift des Diliporis von Nikomedia V. 7-12 Verwendung fand..."; vgl. ferner W. SCHULTZ, Art. Rätsel, 112–113.

[85] Dabei muß allerdings hervorgehoben werden, daß der Gnostiker an einem Rätsel im eigentlichen Sinne nicht interessiert war, wie bereits dargelegt wurde, denn er bemüht sich erst gar nicht um eine Auflösung der Worte und Buchstabenkombinationen, aus denen der Name Gottes bestehen soll, beispielsweise mit Hilfe des Jahwe-Namens.

[86] Orac. Sib. I 141–146 (GEFFCKEN 12–13).

[87] Übersetzung: A. KURFESS, Sibyllinische Weissagungen, 39.

[88] Die Grabinschrift wurde ediert von J. H. MORDTMANN, Metrische Inschriften, 18–19; ders. Zur Epigraphik von Kyzikos, 256 und B. GRAEF, Grabdenkmal, 80–86. Die Inschrift lautet:

Μνῆμα Διλίπορις
Ἄπφου ζῶν κατεσκέουασεν ἑαυτῷ ἀνεξοδίσατον
σὺν τοῖς οἰκίαις καθ' ὡς περιείληπται.

Offenbar machte Markus der Magier Anleihen bei den zitierten Rätselversen, wandelte aber deren Schema ab und paßte sie in seiner Adaption dem Bauplan und der Rangfolge der Äonen im valentinianischen Pleroma an. Im Ergebnis entsprach dann je ein Äon einem Buchstaben des Gottesnamens.

Zwei Fragen bleiben im Blick auf diese Buchstabenanalogie noch unbeantwortet:

1) Was bezweckte Markus im Rahmen der valentinianischen Gnosis mit dieser komplizierten und verwickelten Lehre von der Entstehung des Pleromas? Lassen sich die Gründe zumindest vermuten, die ihn dazu bewogen haben mögen, gerade diese religiösen Traditionen ganz unterschiedlicher Herkunft zu kombinieren?
2) War die Buchstabenmetapher für jeden Äon eine Erfindung des Gnostikers oder war er auch in diesem Punkt bereits von Vorgängern und Gewährsleuten abhängig?

Zu 1): Die Gründe, die Markus zu seiner Logos- und Namens-Theologie geführt haben könnten, leiten sich wahrscheinlich aus drei Kardinalproblemen der valentinianischen Pleromavorstellung ab.

a) Als erste dieser Zentralfragen mußten sich alle valentinianischen Systemansätze dem Anfangsproblem stellen, d.h. der Frage, warum es überhaupt einen emanativen Prozeß aus einem göttlichen Urbeginn heraus gab. Die Alternative, daß der Schöpfer in seiner anfänglichen Ureinheit für immer verharrte, ist nämlich durchaus naheliegend und plausibel. Warum entstand also überhaupt etwas?

b) Danach war zu entscheiden und zu begründen, wie der Emanationsprozeß ablief und was seine inneren Motive und Generationsprinzipien waren.

Κῆν σπευδῇς, ὦ ξεῖνε, καὶ ἢν εὔκαιρος ὁδείης,
στῆθι παρ' οὖμον σῆμα καὶ εἴσῃ τοὔνομα τοὖμον.
Οὐκ ἀσοφῶς ζητηθὲν ὑπὸ ζώοντος ἐμεῖο.
Ἐννέα γράμματ' ἔχω τετρασύλλαβος εἰμί, νόει σύ·
Αἱ τρεῖς αἱ πρῶται δύο γράμματ' ἔχουσιν ἑκάστῃ,
ἡ λοιπὴ δὲ τὰ τρεῖα καὶ εἰσὶν ἄφωνα τὰ πέντε.
Ἐστὶ δ' ἀριθμὸς πένθ' ἑκατοντάδες [ἡ]δὲ δις ἑπτά.
Ταῦτ' οὖν ζητήσας καὶ γνοὺς ὅστις περ ὁ γράψας,
γνωστὸς ἔσῃ Μούσαις καὶ σοφίης μέτοχος.
Μνῆμα δ' ἐμὸν τόδε χεῖρες ἔτι ζώοντος ἔτευξαν
Λοάνεον γαίας Τέβοιο ἣν κατέξω."

Auf zahlreiche weitere Parallelen machte J. GEFFCKEN in seiner Ausgabe der Sibyllinischen Orakel aufmerksam, ebd. 12–13 zu Orac. Sib. 141–144. Erwähnenswert ist ein gefälschtes Sibyllenorakel, das Alexander von Abonuteichos mit Hilfe der darin angegebenen Zahlenwerte auf die ersten 4 Buchstaben seines Namens (Alex) hin auslegte, Lukian Alex 11 (HARMON 190).

c) Ein weiterer Kernpunkt valentinianischer Systeme ist die Frage nach dem Ergebnis der Emanation, d.h. nach der endgültigen Beschaffenheit des Pleromas. Dessen Konfiguration aus 30 Äonen und Untergruppen aus 8, 10 und 12 Äonen ist nämlich nicht selbstverständlich und war, wie die Fülle der überlieferten Lösungsvorschläge der einzelnen Valentinschüler belegt, keineswegs konsensfähig, sondern innerhalb gewisser Grenzen stets Anlaß zum Dissens und zu neuen Spaltungen.

Auch Markus sah sich wohl mit den verschiedenen valentinianischen Emanationsmodellen konfrontiert. Seine Lösung der angesprochenen Probleme läßt sich grob folgendermaßen skizzieren:

Zu a): Der Grund für den „Vater, der niemanden zum Vater hat", mit dem Emanationsprozeß zu beginnen und Äonen hervorzubringen, ist sein Wunsch nach Selbsterkenntnis. Um diese zu erlangen, bedarf es einer der Wahrnehmung zugänglichen Gestalt, die der göttliche Logos bildet.

Zu b): Die Emanation selbst ist daher ein Sprechakt, genauer das Hervorbringen von Worten und Silben.

Zu c): Ihr Ergebnis ist durch die Art des von Gott ausgesprochenen Eigennamens vorgegeben. Seine Buchstaben- und Silbenzahl erklärt die Form und den Aufbau des Pleromas.

Zu 2): Die den übrigen Text von Adv. haer. I 14, 1 prägende Metaphorik, die jeweils einen Äon einem Laut bzw. Buchstaben zuordnet, bildet einen Mittelpunkt der spekulativen Denkbewegung des Markus. Auch diese Korrelation jeweils eines himmlischen Wesens mit einem Laut ist jedoch nicht orginell und ohne jede Parallele. Auch eine Variante der ägyptischen Kosmogonie verknüpft die Genese bestimmter Götter mit den Urlauten. Sie ist beispielsweise auch in den griechischsprachigen Zaubertexten enthalten[89].

Z. 38–42 (= 208, 153–209, 155)

Ἕκαστον δὲ τῶν στοιχείων ἴδια γράμματα καὶ ἴδιον χαρακτῆρα καὶ ἰδίαν ἐκφώνησιν καὶ σχήματα καὶ εἰκόνας ἔχειν·

Mit diesem Satz in Z. 38 endet das Zitat des Irenäus. Den folgenden Teil bis zum Ende von Adv. haer. I 14, 1 faßt der Kirchenvater in oratio obliqua zusammen: In diesem Abschnitt konzentriert sich Markus auf die unterschiedlichen Eigenschaften der Buchstaben, die er durch die verschiedenen grammatischen Kategorien verdeutlicht, unter denen die Buchstaben sortiert und betrachtet werden können: Dies sind die schriftlichen Buchstaben, die jeden Einzellaut ausdrücken (γράμμα), ihre jeweiligen Zeichen (χαρακτήρ), die

---

[89] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 325–328).

abweichende Aussprache (ἐκφώνησις) und das individuelle Erscheinungsbild (σχῆμα, εἰκών). Was die antiken Grammatiker mit einigen dieser Termini meinten, soll ein Zitat aus einem Scholion zur Grammatik des Dionysius Thrax illustrieren:

Παρέπεται δὲ τῷ στοιχείῳ τέσσαρα, ὄνομα, σχῆμα, χαρακτήρ, δύναμις· ὄνομα μέν, ἐπειδὴ ἕκαστον ὀνομάζεται, ἄλφα, βῆτα καὶ τὰ ἑξῆς· σχῆμα δέ, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον ἔχει σχῆμα· χαρακτὴρ δέ, ὅτι ἕκαστον χαρακτηρίζεται οἰκείαις ἰδιότησιν, ὡς ὁ ὑποκείμενος ἑκάστου τύπος, οἷον τοῦ μὲν Α τρεῖς εἰσι γραμμαί, τοῦ δὲ Γ δύο πλάγιοι, τοῦ δὲ Ε δύο καὶ μία μικρά· δύναμις δὲ ἡ ἐξ αὐτῶν ἀποτελουμένη <φωνή>.[90]

Vier Merkmale gehören stets zum Buchstaben: Name, Gestalt, Charakter und Kraft: (Der) Name, weil jeder einzelne benannt wird mit Alpha, Beta usw.; (die) Gestalt aber, da jeder von ihnen eine eigene Gestalt hat; (der) Charakter, weil jeder charakterisiert wird durch jeweilige Eigentümlichkeiten wie die zugrundeliegende Form eines jeden, wie z.B. das A drei Striche besitzt, das Γ zwei Querstriche, das E zwei und einen kleinen. (Die) Kraft aber (ist) der Laut, der von ihnen hervorgebracht wird.

Der zitierte spätantike Kommentator erklärt in etwas schwerfälliger Ausdrucksweise fast dieselben Unterscheidungsmerkmale, die auch Markus seinen Ausführungen zugrundelegte.

Auch die Begriffsdifferenzierung zwischen „ἐκφώνησις" und „εἰκών" läßt sich in den Dionysius–Kommentaren nachweisen:

φησὶ γὰρ ὑποκατιὼν ὁ τεχνικός „τὰ δὲ αὐτὰ καὶ στοιχεῖα καλεῖται"· τὸ δὲ ἀληθές, ὅτι στοιχεῖον μέν ἐστιν ἡ ἐκφώνησις, γράμματα δὲ αἱ εἰκόνες καὶ οἱ χαρακτῆρες. καὶ χαρακτῆρες μέν εἰσιν κδ', ἐκφωνήσεις δὲ πολλῷ πλείους· οἱ γὰρ παλαιοὶ ἄλλως ἐξεφώνουν τὸ ᾱ τὸ μακρὸν καὶ ἄλλως τὸ βραχύ, καὶ ἄλλως τὸ δασὺ καὶ ἄλλως τὸ ψιλόν, ἑνὶ δὲ χαρακτῆρι ἀπετυποῦντο.[91]

Denn es sagt der Gammatiker weiter unten: „dieselben (die Schriftzeichen) werden auch Buchstaben genannt". Das aber ist wahr, weil „Buchstabe" die Aussprache ist, „Schriftzeichen" aber die Bilder und Zeichen. Und Zeichen gibt es 24, Aussprachemöglichkeiten aber um vieles mehr. Die Alten sprachen nämlich das lange A auf eine Art aus, das kurze wieder anders und das behauchte auf die eine Weise und anders das unbehauchte; man gab es aber mit einem einzigen Zeichen wieder.

Diese terminologischen Übereinstimmungen legen nahe, daß auch der Gnostiker Markus sich von solchen grammatischen Lehrbüchern bei der Abfassung seiner Buchstabenspekulationen inspirieren ließ.

Löst man seine Buchstaben-Analogie unter Berücksichtigung der valentinianischen Pleroma-Vorstellung in ihre Bestandteile auf und bezieht ihre Metaphorik auf das Wesen der Äonen, so ergibt sich folgendes Bild: Die unterschiedlichen Eigenschaften der Buchstaben bezeichnen die Ungleichheit der

---

90 Scholia in Dionysium Thrax (Scholia Vaticana), 197.

91 Scholia in Dionysium Thrax (Commentarius Melampi seu Diomedes), 32.

Einzeläonen im Pleroma, die sich nach valentinianischer Auffassung erheblich voneinander unterschieden. Diese internen Differenzen des Pleromas wurden auch von anderen Valentinianern in ihre kosmologischen Spekulationen einbezogen. Beispielsweise emaniert im System des Ptolemäus der Äon „Monogenes" nach dem Abfall und der Rückholung der Sophia noch eine weitere Syzygie, „Christus" und den „Heiligen Geist". Das „Πνεῦμα ἅγιον" übernimmt dabei die Aufgabe, die Unterschiede der Äonen zu beheben, damit das Pleroma „gefestigt werde" (στηρίζειν) und „zur Ruhe komme" (ἀναπαύεσθαι). Bei der Schilderung dieser allgemeinen Beruhigung der Äonen referiert Irenäus aus seiner Vorlage auch über deren Unterschiede, die wohl auch Markus in seiner Analogie mit den verschiedenen Eigenschaften der Buchstaben versinnbildlichen wollte:

Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας καὶ πάντας Λόγους καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας Χριστούς, καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως πάσας Ἀληθείας καὶ πάσας Ζωὰς καὶ Πνεύματα καὶ Ἐκκλησίας.[92]	So wurden die Äonen, sagen sie, an Gestalt und Einsicht gleich gemacht, wobei alle zu Nooi, alle zu Logoi, alle zu Anthropoi, alle zu Christoi, und die weiblichen in gleicher Weise alle zu Aletheiai und alle zu Zoai, zu Pneumata und Ekklesiai werden.

Nach dieser Aufzählung bezogen sich die Abweichungen der Äonen also auf eine ganze Reihe von Aspekten und reichten von Wissen und Erscheinungsform bis zu ihrem Wesen, das die jeweiligen Eigennamen bezeichnen, wozu insbesondere deren Geschlecht zu zählen ist. Dieses ganze Differenzspektrum symbolisierten bei Markus die verschiedenen grammatischen Termini, die wiederum ganz spezifische Funktionen der Buchstaben ausdrücken.

Z. 43–52 (= 209, 155–210, 160)

καὶ μηδὲν αὐτῶν εἶναι ὃ τὴν ἐκείνου καθορᾷ μορφὴν οὗπερ αὐτὸ στοιχεῖόν ἐστιν, ἀλλὰ οὐδὲ γινώσκειν αὐτό· οὐδὲ μὴν τὴν τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἕκαστον ἐκφώνησιν γινώσκειν, ἀλλὰ ὃ αὐτὸ ἐκφωνεῖ, ὡς τὸ πᾶν ἐκφωνοῦν, τὸ ὅλον ἡγεῖσθαι ὀνομάζειν. Ἕκαστον γὰρ αὐτῶν, μέρος ὂν τοῦ ὅλου, τὸν ἴδιον ἦχον ὡς τὸ πᾶν ὀνομάζειν,

Die Unwissenheit und „Blindheit" (μηδὲν (...) καθορᾷ μορφήν) der Buchstaben, d.h. der Äonen, ist letztlich in ihrer Vereinzelung und Individuation in unterschiedliche Wesenheiten verwurzelt. Sie täuschen sich daher über das Wesen ihres engsten Nachbarn, den sie nicht erkennen können. In diesem Zusammenhang billigt der Gnostiker seinen Buchstaben auch ein gewisses Eigenleben zu und führt damit implizit einen neuen Gedanken in seine Metaphorik ein: Die „στοιχεῖα" werden nämlich von passiven, vom Vater ausgesprochenen Namensbestandteilen zu aktiv forttönenden Wesen, die selbst ihren

[92] Adv. haer. I 2, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 46, 225–47, 229).

eigenen Laut erzeugen. In dieser ungelenkten Eigenenergie bildet Markus wahrscheinlich das valentinianische Axiom einer fehlenden Harmonie des Pleromas ab. In völliger Verkennung der Lage und Selbstüberschätzung meint jeder der 30 Äonen, symbolisiert durch die erschallenden Einzelbuchstaben, sogar das ganze Universum zu erfassen, obwohl er noch nicht einmal seinen Nachbarn wahrnehmen kann. Durch diese Verschiebung des Blickwinkels vom Gesamtnamen hin zu den unvollkommenen Bestrebungen seiner Einzelteile, symbolisierte Markus der Magier wohl diejenige Tendenz des Pleromas, die zum verhängnisvollen Abfall eines Äons, d.h. der Sophia, führte.

Er bewegte sich damit im Rahmen einer gemein-valentinianischen Schultradition, wie sie auch in den Notizen des Irenäus und Hippolyt faßbar wird[93].

Markus der Magier umging mit dieser Bildlichkeit – soweit die Auszüge des Irenäus sein System dokumentieren – allerdings auch ein Problem, das nach Tertullian die Valentinianer in ihren Pleroma-Vorstellungen von Valentin unterschied. Valentin hatte die Äonen als Gedanken Gottes aufgefaßt und folgte damit der platonischen Ideenlehre, seine Schüler aber interpretierten sie als selbständige Wesen neben dem Vorvater. Markus der Magier tendierte eindeutig zur letzteren Richtung, machte aber geschickt eine Stellungnahme überflüssig, indem er die Äonen als eigene, personale Entitäten mit einer eigenen Aktivität gleichsam unmerklich in seine Metaphorik einführte.

Z. 52–59 (= 210, 160–165)
καὶ μὴ παύσασθαι ἠχοῦντα, μέχρις ὅτου ἐπὶ τὸ ἔσχατον γράμμα τοῦ ἐσχάτου στοιχείου μονογλωσσήσαντα καταντήσαι. Τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ·

Nach der Entstehung des Pleromas der 30 Äonen als der Name des Vater wandte sich Markus nach Irenäus nun in einem großen Bogen über die Weltschöpfung und die ganze irdische Geschichte hinweg dem Ende des irdischen Kosmos und auch der Äonen zu. Auch hierbei ist die Vergleichsebene von der vorausgesetzten valentinianischen Lehre zu unterscheiden. Auf der Bildebene der Buchstabenanalogie differenziert Markus zwischen dem Buchstaben (στοιχεῖον) und seiner schriftlichen Form im Schriftzeichen (γράμμα). Er setzt dabei voraus, daß jedem Buchstaben mehrere Schriftzeichen zugeordnet sind und redet daher vom „letzten Schriftzeichen". Auch diese Zeichen (γράμμα) kommen zum „Tönen" (ἠχοῦντα, Z. 52), was wohl das Hervorbringen von Lauten wie „A", „E" etc. meint. Die Buchstaben-Zeichen-Differenz wird

---

93 Z.B. in Adv. haer. II 17, 9 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 168, 144–145). Dort hebt Irenäus bei der Emanationsvorstellung der Valentinianer ausdrücklich hervor: „...illum tantum cognovisse qui se emisit, ignorans autem eum qui ante illum est."

in Adv. haer. I 14, 2 noch eingehender ausgeführt und zu einem Bild der Unendlichkeit umgeformt werden. An dieser Stelle kam es Markus allerdings auf einen anderen Aspekt an: Das Weitertönen ist in sich nicht für alle Zeit gleichförmig, die Laute verändern sich vielmehr und gleichen sich letztlich im äußersten und allerletzten Schriftzeichen an, das nur noch einen Laut erklingen läßt (μονογλωσσήσαντα, Z. 54–55). Die einzelnen Stimmen im Chor der Laute wie „A" oder „E" werden so gleichsam zu einem Klang und einzigen Ton. Dieses Ende nennt Markus eine „ἀποκατάστασις".

Wie ist dieser Begriff zu verstehen? Die valentinianische Interpretation dieses Terminus läßt sich durch einige Zeilen aus der Schußpassage der in Nag-Hammadi aufgefundenen sog. „Valentinianischen Abhandlung" beleuchten, in der die „ἀποκατάστασις" folgendermaßen definiert wird:

...ϩⲟⲧⲁⲛ ϭⲉ ⲉⲣⲉϣⲁⲛⲧⲥⲟⲫⲓ[ⲁ] ⲁⲓ ⲙ̅ⲡ̅ⲥⲩⲍⲩⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲛ̅ϥ̅ ⲁⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅[ⲥ]ⲡⲉⲣ ⲙⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲧⲟⲧ[ⲉ] ⲡ]ⲓ ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ϥ̅ⲛⲁⲁⲓ ⲛ̅ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲣⲉϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲏⲣ̅[ϥ̅] ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩϩⲱⲧ̅ⲣ̅ ⲁⲩ[ⲱ] ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲁⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.[94]	...Wenn also die Sophia ihren Paargenossen empfängt und Jesus den Christus, die Samen und die Engel empfangen wird, dann wird das Pleroma die Sophia voll Freude empfangen und das All wird zu einer Vereinigung und zu einer Apokatastasis werden.

In dem Zitat tritt der vereinheitlichende Charakter der „ἀποκατάστασις" deutlich in den Vordergund, wenn dieser Begriff expressis verbis mit der „Vereinigung" (ⲟⲩϩⲱⲧ̅ⲣ̅) gleichgesetzt wird[95], die in diesem Endzustand erreicht wird. Das entspricht dem besonderen Gewicht, das Markus in dem Auszug des Irenäus auf die Eins-Werdung im „ἀποκατάστασις"-Zustand legt (μονογλωσσήσαντα (...) εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν). Der Verfasser der Valentinianischen Abhandlung hebt ferner die Aufhebung aller Unterschiede zwischen der für ihn außerhalb des Pleromas stehenden Sophia und der Gesamtheit der Äonen sowie zwischen Jesus und dem Christus hervor. Dieses Ende der für den Valentinianismus konstitutiven Pleroma-Grenzen wird von Markus nicht ausdrücklich thematisiert, stattdessen verbindet er den „ἀποκατάστασις"-Gedanken mit dem Klang eines „γράμμα", auf den am Ende alles zuläuft. Dafür war möglicherweise ein anderer Gesichtspunkt in der valentinianischen

---

94 NHC XI 2, 39, 27–35 (PAGELS/TURNER 140).

95 Denselben Vereinigungsaspekt der „ἀποκατάστασις" betonen auch TracTrip NHC I 5, 123, 16–29 und Exc. Thdot. 22, 3 (CASEY 56/SAGNARD 100). Anders als bei Markus ist dort allerdings das Schicksal der einzelnen Gnostiker im Mittelpunkt des Interesses, denn in TracTrip ist die „ἀποκατάστασις" auf die einzelnen Glieder des Leibes der Kirche bezogen, in den Exzerpta aber auf die Engel, die sich stellvertretend für die Gnostiker taufen lassen, damit diese „ἰσάγγελοι" werden und zur Einheit gelangen (εἰς ἕνωσιν); vgl. ferner Adv. haer. I 2, 4, 5 und 8, 4; 14, 1; 21, 3; Herakleon Frgm. 34 (VÖLKER, Quellen, 78); EvPhil Log. 67, NHC II 3, 67, 18; Rheg NHC I 4, 44, 31.

Eschatologie verantwortlich, der mit der Herkunft des „ἀποκατάστασις"-Begriffs zusammenhängen könnte: Es handelt sich bei dem Wort „ἀποκατάστασις" nämlich um einen Terminus aus der Kosmologie der Stoiker, mit dem das Weltende in Form eines Weltbrandes bezeichnet wird, dessen Flammen alles und vor allem die drei anderen Elemente Erde, Wasser und Luft verzehren und zugleich eine Neuschöpfung der gesamten Welt ermöglichen[96]. Der Valentinianismus kannte die stoische Weltbrandlehre und lehnte sich an diese Vorstellung an, ohne allerdings den Aspekt einer Neuschöpfung aufzugreifen. Die Valentinianer erklärten mit dem Weltbrand die Vernichtung alles Psychischen. In seiner großen Notiz überliefert Irenäus folgende Beschreibung des Weltendes:

Τούτων δὲ γενομένων οὕτως, τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.[97]	Sobald dies so geschehen sei, werde das in der Welt versteckte Feuer, nachdem es hervorgeleuchtet habe und entzündet worden sei und die ganze Materie ergriffen habe, werde es – lehren sie – zusammen mit ihr verzehrt werden und in das Nichts übergehen.

Welcher Zusammenhang besteht aber zwischen dem verheerenden endzeitlichen Feuer und dem Gleichklang des Schriftzeichens, d.h. der „μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν"? Die Erklärung für die Assoziation zwischen diesem Unisono der Äonenharmonie und der eben genau dann erst eintretenden „Apokatastasis" bedarf einer weiteren eingehenden Erläuterung. Sie ergab sich für Markus wahrscheinlich aufgrund einer aus seiner Sicht naheliegenden Assoziationskette, die aus folgenden Überlegungen bestanden haben dürfte: Der Begriff „στοιχεῖον" besitzt in der griechischen Sprache einen weiten Bedeutungsumfang und stand nicht bloß für den Buchstaben als Bestandteil der Schrift, sondern auch für das Element als Teil der Materie. Dieser Bedeutungsgehalt ist seinerseits keineswegs zufällig. Er hatte vielmehr seine Gründe wohl in der Geschichte und Bedeutungsentwicklung des Begriffes, denn der Element-Begriff hatte sich aus der älteren, exklusiven Buchstaben-Bedeutung herausentwickelt[98]. Markus wurde wahrscheinlich durch diese Variationsbreite in der Verwendung von „στοιχεῖον" zu seiner Verbindung des Buchstabens mit dem feurigen Element veranlaßt. Sein Gedankengang könnte dabei etwa folgender gewesen sein: Wenn die Welt durch das Feuer-Element (στοιχεῖον) untergeht, so könnte man auch sagen, daß dies mittels eines Buchstabens (στοι-

---

96 SVF II 599 und 190 (v. ARNIM 184, 35 und 190, 19). Zum „ἀποκατάστασις"-Begriff und seiner Bedeutung im Kontext der stoischen Philosophie vgl. ferner M. POHLENZ, Die Stoa, 425.

97 Adv. haer. I 7, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 103, 689–692).

98 H. DIELS, Elementum, passim; A. LUMPE, Art. Elementum, 1073–1100.

χεῖον) geschieht, weil für beides dasselbe Wort (στοιχεῖον) benutzt wird. Das eigenständige Weitertönen der Buchstaben, bzw. Äonen, kam demzufolge in einem Ton (μονογλωσσήσαντα) zu seinem Abschluß. Der tiefere Grund dieser Tonangleichung wäre somit, daß „μονογλωσσήσαντα" eine Umschreibung für „Auf-ein-einziges-‚στοιχεῖον'-Kommen" sein sollte und daß Markus daran gedacht hätte, wenn er so betont von dem „einen Schriftzeichen" (κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα) redet, das den Gleichklang repräsentiert. Daß er hierbei das Schriftzeichen (γράμμα) und nicht den Buchstaben (στοιχεῖον) erwähnte, war wahrscheinlich durch die oben schon angesprochene Unendlichkeitssymbolik bedingt, die dem „letzten" Buchstaben noch eine gewaltige Menge Schriftzeichen zuordnete. Der Schlüssel zum Verständnis der Stelle wäre demnach im Apokatastasisbegriff und der aus ihm gefolgerten Äquivokation des „στοιχεῖον"-Begriffes zu suchen. Bei der Überprüfung dieser Hypothese ist zunächst die Voraussetzung zu verifizieren, daß für griechische Ohren beim „στοιχεῖον"-Begriff der kosmische Bedeutungsgehalt stets mitschwang und dies auch für die grammatisch-terminologische Seite des Begriffs galt. Diese Hypothese läßt sich durch die grammatischen Handbücher aus der Zeit des Markus belegen. Gleichzeitig ergibt sich auf diesem Wege auch ein Anhaltspunkt, aus welchen Vorlagen der Gnostiker geschöpft hat. So heißt es in einem Papyrusfragment einer Grammatik aus dem 2. Jh. im Blick auf die Abgrenzung der „στοιχεῖα" von den „γράμματα":

Κα[τὰ] τὸν δὴ λόγον καὶ τοῦ [σύ]μπα<ν> τος κόσμου στο[ιχεῖ]α ἀπέφηναν (...)	Entsprechend dem Wort erschienen auch Elemente des Gesamtkosmos, (...)
ἐξ ὧν τὰ ὅλα δ[ο]κεῖ συνεστάναι, καὶ εἰ[ς] αὐτὰ τὴν ἀνάλυσιν ἀναλαμβάνειν.[99]	aus denen, scheint es, alle (Dinge) bestehen und in sie ihre Auflösung finden.

In diesem Buchstück werden die „στοιχεῖα" als die letzten Grundbestandteile der Worte und ebenso auch der Welt definiert, in die sich alles wiederum auflöst. Die Verbindung mit der stoischen Apokatastasis-Lehre ergab sich auf einer solchen Grundlage für Markus fast von selbst. Der Grundgedanke, daß am Ende der ganze Kosmos mit all seinen Differenzen, insbesondere der vier Elemente, Feuer, Erde, Luft und Wasser, in einem einzigen, feurigen Element zusammenfällt, läßt sich z.B. bei Chrysipp belegen. Der konstatierte, nach dem Auszug des Stobaeus, in seinem Werk „Περὶ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων":

[99] Papyri Osloenses II, Nr. 13, Col. III, 7–14. Weggelassen wurde eine bis auf wenige Buchstaben verlorene Passage.

τὸ δὲ <πῦρ καὶ> κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν.[100]

Das Feuer aber wird auch vorzugsweise Element genannt deswegen, weil aus ihm als erstem die übrigen durch Veränderung sich zusammensetzen und in es als letztes alles zerfließt und sich auflöst; dieses aber gestattet nicht das Zerfließen oder die Auflösung in ein anderes (Element).

Setzt man in den zitierten Texten für das feurige Element (στοιχεῖον) den einen und einzigen Buchstaben (στοιχεῖον) ein, so ergibt sich die Idee des Markus vom endzeitlichen Gleichklang der Äonen.

Auch der gleichförmige und vereinheitlichende Charakter der Weltvernichtung durch Feuer hatte wohl, vermittelt durch valentinianische Zwischenquellen, seine Wurzeln in der stoischen Apokatastasis-Vorstellung. Die Homogenität des Endfeuers illustrierte der Redner Dio Chrysostomus einmal besonders eindrücklich am Beispiel von Wachsstatuen, die ein Künstler formt und dann am Ende zu einer einheitlichen Masse zusammenschmelzen läßt. Den Prozeß der langsamen Veränderungen, die in die Ekpyrosis münden, stellte er sich so vor:

οἷον εἴ τις θαυματοποιὸς ἐκ κηροῦ πλάσας ἵππους, ἔπειτα ἀφαιρῶν καὶ περιξύων ἀφ' ἑκάστου προστιθείη ἄλλοτε ἄλλῳ, τέλος δὲ ἅπαντας εἰς ἕνα τῶν τεττάρων ἀναλώσας μίαν μορφὴν ἐξ ἁπάσης τῆς ὕλης ἐργάζοιτο.[101]

wie wenn ein Wundertäter aus Wachs Pferde formt, dann von jedem wegnehmen und abschaben und einmal diesem, einmal jenem zugeben sollte, am Ende aber alle zu einem der vier aufbrauche und eine einzige Gestalt aus der ganzen Masse bilden würde.

Z. 60–61 (= 210, 165–166)
ἧς ἐκφωνήσεως εἰκόνα τὸ ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν ὑπέθετο εἶναι

Diese eschatologischen Vorstellungen werden durch weitere Belege untermauert: Für den Gleichklang der Buchstaben führte Markus die liturgische Praxis der christlichen Gemeinde an, die bei ihren Versammlungen gemeinsam Amen sage. Dieses gleichzeitige und vereinte Ausrufen eines Wortes war für ihn das Abbild (εἰκών) des einheitlichen Schlußakkords des Äonenklangs am Ende aller Zeiten.

Z. 62–67 (= 210, 166–211, 170)
Τοὺς δὲ φθόγγους ὑπάρχειν τοὺς μορφοῦντας τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα· καὶ εἶναι τούτους μορφὰς ἃς ὁ Κύριος Ἀγγέλους εἴρηκε, τὰς διηνεκῶς βλεπούσας τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός

---

100 SVF II 413 (v. ARNIM 136, 11–14).

101 SVF II 602, (v. ARNIM 185, 24–27). Auch Philo von Alexandria betont, wohl auf der Grundlage stoischer Quellen, daß die „ἐκπύρωσις" alle Gegensätze in einem feurigen Endzustand aufhebe, SpecLeg I (6) 208.

Schließlich ist noch einmal von dem Vorvater die Rede, den der Gnostiker hier als „ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα“ bezeichnet und damit die negativen Adjektive, mit denen der oberste Gott von ihm umschrieben wird, um eine neue Variante bereichert. Die Gestalt Gottes, die aus den Buchstabenklängen besteht, setzte er nun mit den Engeln gleich, die Gott nach Art eines himmlischen Hofstaates umgeben. Zu dicsem Zweck führt er seinen Lieblingsvers, Mt 18, 10, an, den er auch nach Adv. haer. I 13, 3 im Rahmen einer Kultformel verwendet hatte[102].

Adv. haer. I 14, 2

Text und Übersetzung

Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν στοιχείων τὰ κοινὰ καὶ ῥητὰ Αἰῶνας καὶ λόγους καὶ ῥίζας καὶ σπέρματα καὶ πληρώματα καὶ καρποὺς ὠνόμασε· τὰ δὲ καθ' ἕνα αὐτῶν καὶ ἑκάστου ἴδια ἐν τῷ ὀνόματι τῆς Ἐκκλησίας ἐμπεριεχόμενα νοεῖσθαι ἔφη. Ὧν στοιχείων τοῦ ἐσχάτου στοιχείου τὸ ὕστερον γράμμα φωνὴν προήκατο τὴν ἑαυτοῦ, οὗ ὁ ἦχος ἐξελθὼν κατ' εἰκόνα τῶν στοιχείων στοιχεῖα ἴδια ἐγέννησεν, ἐξ ὧν τά τε ἐνταῦθα διακεκοσμῆσθαί φησι καὶ τὰ πρὸ τούτων γεγενῆσθαι. Τὸ μέντοι γράμμα αὐτό, οὗ ὁ ἦχος ἦν συνεπακολουθῶν τῷ ἤχῳ κάτω, ὑπὸ τῆς συλλαβῆς τῆς ἑαυτοῦ ἀνειλῆφθαι ἄνω λέγει εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ ὅλου, μεμενηκέναι δὲ εἰς τὰ κάτω τὸν ἦχον ὥσπερ ἔξω ῥιφέντα. Τὸ δὲ στοιχεῖον αὐτό, ἀφ' οὗ τὸ γράμμα σὺν τῇ ἐκφωνήσει τῇ ἑαυτοῦ συγκατῆλθε κάτω, γραμμάτων εἶναί φησι τριάκοντα, καὶ ἓν ἕκαστον τῶν τριάκοντα γραμμάτων ἐν ἑαυτῷ ἔχειν ἕτερα γράμματα, δι' ὧν τὸ ὄνομα τοῦ γράμματος ὀνομάζεται, καὶ αὖ πά-

Als die allgemeinen und aussprechbaren Namen der Buchstaben nannte er aber Äonen, Worte, Wurzeln, Samen, Pleromata und Früchte. Die (Merkmale) jedes einzelnen und die Eigenheiten eines jeden solle man sich im Namen der Ekklesia enthalten denken, sagt er.
Von diesen Buchstaben brachte das letzte Schriftzeichen des äußersten Buchstabens seine Stimme hervor, deren Ton ging hinaus und erzeugte nach dem Bild der Buchstaben eigene Buchstaben, aus denen, wie er sagt. die Dinge hier angeordnet sind und die Dinge vor diesen entstanden sind.
Das Schriftzeichen selbst indessen, dessen Ton es war, der dem Ton nach unten folgte, sei von seiner Silbe, sagt er, nach oben zur Vervollständigung des Ganzen zurückgeholt worden, der Ton aber sei im unteren (Bereich) geblieben, als sei er hinausgeworfen worden.
Der Buchstabe selbst aber, von dem das Schriftzeichen zusammen mit seiner Aussprache hinabstieg, besitze, sagt er, 30 Schriftzeichen, und jedes einzelne der 30 Schriftzeichen habe in sich andere Schriftzeichen, durch die der Name des Schriftzeichens genannt wird, und die anderen werden wiederum ihrerseits durch andere

[102] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 31–32).

30 λιν τὰ ἕτερα δι' ἄλλων ὀνομάζεσθαι γραμμάτων, καὶ τὰ ἄλλα δι' ἄλλων, ὡς εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν τὸ πλῆθος τῶν γραμμάτων. Οὕτω δ' ἂν σαφέστερον μάθοις τὸ λεγό-
35 μενον· τὸ δέλτα στοιχεῖον γράμματα ἐν ἑαυτῷ ἔχει πέντε, αὐτό τε τὸ δέλτα καὶ τὸ ε καὶ, τὸ λάμβδα καὶ τὸ ταῦ καὶ τὸ ἄλφα, καὶ ταῦτα πάλιν τὰ γράμματα δι' ἄλλων
40 γράφεται γραμμάτων, καὶ τὰ ἄλλα δι' ἄλλων. Εἰ οὖν ἡ πᾶσα ὑπόστασις τοῦ δέλτα εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει, ἀεὶ ἄλλων ἄλλα γράμματα γεννώντων καὶ διαδεχομένων ἄλληλα,
45 πόσῳ μᾶλλον ἐκείνου τοῦ στοιχείου μεῖζον εἶναι τὸ πέλαγος τῶν γραμμάτων; Καὶ εἰ τὸ ἓν γράμμα οὕτως ἄπειρον, ὅρα ὅλου τοῦ ὀνόματος τὸν βυθὸν τῶν γραμμάτων, ἐξ
50 ὧν τὸν Προπάτορα ἡ Μάρκου Σιγὴ συνεστάναι ἐδογμάτισε. Διὸ καὶ τὸν Πατέρα ἐπιστάμενον τὸ ἀχώρητον αὐτοῦ δεδωκέναι τοῖς στοιχείοις, ἃ καὶ Αἰῶνας καλεῖ, ἑνὶ ἑκά-
55 στῳ αὐτῶν τὴν ἰδίαν ἐκφώνησιν ἐκβοᾶν, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἕνα το ὅλον ἐκφωνεῖν.

Schriftzeichen ausgedrückt und die (dann) durch (wieder) andere, so daß die Menge der Schriftzeichen sich ins Unendliche verbreitet.
Folgendermaßen wirst du das Gesagte wohl noch deutlicher verstehen: Der Buchstabe Delta hat in sich fünf Schriftzeichen, das D selbst, das E, das L, das T und das A, und diese Schriftzeichen werden wiederum durch andere Buchstaben geschrieben und die anderen durch (wieder) andere.
Wenn also die ganze Substanz des Delta sich ins Unendliche verbreitet, indem immer andere Buchstaben (wieder) andere erzeugen und sie einander ablösen, um wieviel größer als jener Buchstabe ist das Meer der Buchstaben? Und wenn das eine Schriftzeichen so unendlich (ist), sieh die Tiefe der Schriftzeichen des ganzen Namens, aus denen der Vorvater besteht, wie es die Sige des Markus definiert.
Deswegen habe der Vater, der seine Grenzenlosigkeit kannte, den Buchstaben, die er auch Äonen nennt, (die Fähigkeit) verliehen – jedem einzelnen von ihnen – die eigene Aussprache auszurufen, weil nicht ein einziger das Ganze aussprechen könne.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Auch im 2. Unterabschnitt des 14. Kapitels referiert Irenäus wohl aus einer von Markus verfaßten Offenbarungsschrift:

- Am Beginn der Passage zählt sein Bericht mehrere synonyme Bezeichnungen für die Äonen auf, die Irenäus wahrscheinlich aus verschiedenen Angaben seiner Quelle kompiliert hat, um seinen Lesern einen Überblick über die Äonen-Terminologie der Markosier zu geben.
- Im Verlauf seiner Darstellung der markosischen Unendlichkeitssymbolik am Beispiel des Wortes „Delta" als Bezeichnung für das Schriftzeichen „Δ" und der Schriftzeichen, aus denen eben dieses Wort „Delta" wiederum zusammengesetzt ist, zitiert Irenäus dann einige Zeilen wörtlich (Z. 33–49), wie der Wechsel zur oratio recta und vor allem die wohl aus seiner Vorlage übernommene direkte Anrede in der zweiten Person des Singular („μάθοις") anzeigen.
- Auffällig ist ferner, daß Irenäus seine Vorlage nicht vollständig wiedergegeben hat, was sich darin zeigt, daß er plötzlich (Z. 50) von der Lehre der

Sige berichtet. Am Anfang von Adv. haer. I 14, 3 setzt er jedoch im Gegensatz dazu voraus, daß die Tetras in Adv. haer. I 14, 2 gesprochen habe und schreibt: „Ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν Τετρακτύν...". Dieser Widerspruch und die relativ unvermittelte Erwähnung der „Sige" läßt sich aber m.E. durch einen implizit vorausgesetzten Wechsel innerhalb der Rahmenhandlung der Markus-Schrift erklären. Die Markus-Offenbarung trug demnach nicht mehr die weibliche Gestalt der Tetras vor, sondern zumindest teilweise auch ein anderer weiblicher Äon, die „Sige"[103]. Auf die Aufgabe dieser „Sige" deutet ebenfalls die Beschreibung ihrer Lehrtätigkeit mit „ἐδογμάτισε" (Z. 51) hin. Dasselbe scheint nach den spärlichen Angaben des Irenäus auch ab Adv. haer. I 15, 1 der Fall gewesen zu sein, wo er ebenfalls die Zahlen- und Buchstabenspekulationen des Markus auf die Sige zurückgeführt hat. Wie der Gnostiker diese Veränderungen innerhalb seiner Offenbarungvisionen begründete, teilt Irenäus nicht mit. Er hielt die Theophanie-Schilderungen im Rahmen der Markus-Schrift möglicherweise nicht für wichtig genug, um sie in sein Referat des markosischen Lehrsystems mit aufzunehmen.

Kommentar

Z. 1–5 (= 211, 171–173)

Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν στοιχείων τὰ κοινὰ καὶ ῥητὰ Αἰῶνας καὶ λόγους καὶ ῥίζας καὶ σπέρματα καὶ πληρώματα καὶ καρποὺς ὠνόμασε·

Gleich am Anfang des zweiten Abschnitts verstärkt und vertieft sich der Eindruck, welch eine beherrschende Rolle die Buchstabenspekulationen im valentinianischen Lehrsystem des Markus gespielt haben. Dieser charakteristischen Tendenz entsprechend benutzte der Gnostiker auch zahlreiche Synonyme für den Begriff „στοιχεῖον", und Irenäus überliefert im zweiten Teil des 14. Kapitels eine ganze Liste solcher bedeutungsgleicher Ausdrücke. Alle von ihm angeführten Beispiele sind auch aus anderen valentinianischen Dokumenten oder Berichten der Kirchenväter bekannt. „Äon" und „Pleromata" gehören wohl zu den häufigsten und gebräuchlichsten Benennungen. Eine andere, durch die gemeinsame Metaphorik verbundene Gruppe umfaßt die Begriffe: „Samen", „Wurzeln" und „Früchte". Alle drei Umschreibungen greifen Metaphern aus der Pflanzenwelt auf, so daß sich das Gesamtbild eines Baumes ergibt, dessen Wurzeln und auch die aus ihm entsprießenden Samen und Früchte die Äonen symbolisieren. Im gnostischen Schrifttum läßt sich das Baumbild in der Tat bei den sog. Doketen nachweisen, deren Anschauungen, die wohl vom Valen-

[103] Über die Gründe, die Markus dazu veranlaßten, die „Tetras" durch die „Sige" als Offenbarungsvermittlerin zu ersetzen, kann man nur spekulieren. Möglicherweise repräsentierte sie für ihn den weiblichen Teil der Tetrade.

tinianismus beeinflußt waren, von Hippolyt auszugsweise mitgeteilt wurden[104]. Letztlich beruht diese Metaphorik vielleicht auf dem Mythos vom kosmischen Baum, der auf der ganzen Erde weit verbreitet war und sich in verschiedenen Religionen nachweisen läßt[105]. Spuren von ihm finden sich auch in den Werken des hellenistisch-jüdischen Philosophen Philo von Alexandria[106].

Z. 5–8 (= 211, 173–212, 175)
τὰ δὲ καθ' ἕνα αὐτῶν καὶ ἑκάστου ἴδια ἐν τῷ ὀνόματι τῆς Ἐκκλησίας ἐμπεριεχόμενα νοεῖσθαι ἔφη.

Alle diese Pleroma-Äonen bilden eine himmlische „Versammlung", die „Ekklesia". Sie bildet das präexistente Gegenstück zur irdischen „Kirche". Dieses himmlische Pendant und Urbild der irdischen Christengemeinde ist eine Vorstellung, die auch andere Valentin-Schüler mit Markus gemeinsam hatten und die sich in weiteren Überlieferungen und Traktaten dieser Gnostikergruppe nachweisen läßt, beispielsweise im Tractatus Tripartitus[107].

Z. 8–13 (= 212, 175–178)
Ὧν στοιχείων τοῦ ἐσχάτου στοιχείου τὸ ὕστερον γράμμα φωνὴν προήκατο τὴν ἑαυτοῦ, οὗ ὁ ἦχος ἐξελθὼν κατ' εἰκόνα τῶν στοιχείων στοιχεῖα ἴδια ἐγέννησεν,

Mit der Formulierung „das letzte Schriftzeichen des äußersten Buchstabens" nimmt Irenäus den Gedankengang aus Adv. haer. I 14, 1 wieder auf. Mit die-

---

104 Ref. VIII 8, 5 (MARCOVICH 324, 24–26). Die Doketen vergleichen die drei Äonen, die „Anfänge des Alls", mit Stamm, Blättern und Frucht des Feigenbaums. Das Baumbild findet sich aber in der Apophasis Megale, die Hippolyt den Simonianer zuschrieb, Ref. VI 9, 9 (215, 37–40).

105 P. R. FRESE, S. J. M. GRAY, Art. Trees, 26–33. — Die Metaphern „Samen", „Früchte" und „Wurzeln", die Irenäus für die Äonen anführt, haben allerdings auch einen biblischen Hintergrund (z.B. Rö 11, 16–21), ohne daß an diesen Stellen der Weltbaum-Mythos vorausgesetzt ist. In der von Irenäus gebotenen Zusammenfassung scheint indessen ein anderer Ursprung durchzuschimmern. Dabei ist aber einschränkend anzumerken, daß diese Passage vom Kirchenvater durchgreifend redigiert sein dürfte.

106 Vgl. Philo Plant. (1) 2, wo der alexandrinische Philosoph den Kosmos als eine Pflanze beschreibt: „...und die Pflanze, welche die vielen Tausende Einzelpflanzen zugleich in sich faßt wie Triebe, die aus einer Wurzel sprossen, ist diese Welt" (...φυτὸν δὲ αὖ περιέχον ἐν ἑαυτῷ τὰ ἐν μέρει φυτὰ ἅμα παμμυρία καθάπερ κληματίδας ἐκ μιᾶς ἀναβλαστάνοντα ῥίζης ὅδε ὁ κόσμος, WENDLAND 133, Übersetzung: HEINEMANN 152). In Plant. (1) 4 nennt er das Universum einen „fruchtbeschwerten Baum" (παμφορώτατον ἔρνος), erwähnt dessen Wurzeln und führt aus, daß er sich „wie eine Bildsäule" auf sie stützt. Diese „riesenhafte Stütze des Alls" ist nach Philo der Logos, ebd. (2) 8, die Frucht des Baumes aber der Name Gottes (20) 85.

107 TracTrip NHC I 5, 57, 33–35 und 58, 29–33 sowie Adv. haer. I 5, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 89, 580–581), wo die Kirche der Pneumatiker als „ἀντίτυπον τῆς ἄνω Ἐκκλησίας" bezeichnet wird, Exc. Thdot. 13, 4 (CASEY 50/SAGNARD 84), und Herakleon Frgm. 37 (VÖLKER, Quellen, 79, 20–25).

sem Schlußbuchstaben ist das letzte Zeichen des Gottesnamens aus 30 Buchstaben gemeint, der mit dem Pleroma zu identifizieren ist. Das allerletzte Schriftzeichen dieses Namens ist der vom göttlichen Ursprung entfernteste Punkt. Übersetzt man diese Allegorie in die ihr zugrundeliegende Äonenvorstellung, so ist mit ihm der jüngste und äußerste Äon des Gesamtpleromas gemeint, die Sophia[108]. Diesem Äon kommt in allen valentinianischen Systemen eine zentrale Rolle für den Fortgang der Weltschöpfung zu, denn er fällt aus dem Bereich des Pleromas heraus, was eine Entwicklung in Gang setzt, an deren Ende die Erschaffung des irdischen Kosmos steht. Auch Markus der Magier verzichtete nicht auf die Erwähnung dieses zentralen Ereignisses. Er nimmt allerdings im Unterschied zu anderen Gnostikern eine Sonderstellung ein, insofern er seine Schilderung in die für ihn typische Analogie von Äonen und Buchstaben kleidet.

Um die Besonderheiten seines Ansatzes und die Gemeinsamkeiten mit anderen valentinianischen Systemen richtig verstehen zu können, muß man die kosmologischen Spekulationen des Markus über den Abfall dieses Äons mit den Lehren anderer Valentinianerschulen vergleichen. In Frage kommt dafür vor allem Ptolemäus, dessen Vorstellung über den Fall der Sophia Irenäus in Adv. haer. I 2, 1 und 2 resümiert[109].

In dieser Version des Valentinianismus heißt es über die Sophia: Nur der Nous als zweiter vom Vater hervorgebrachter Äon kann den Vater erkennen. Die Sophia, „der letzte und jüngste Äon der von Anthropos und Ekklesia emanierten Dodekas“[110], gibt sich damit nicht zufrieden und ist von dem Wunsch nach Erkennnis des Vaters beseelt. Diese Sehnsucht nach Erkenntnis verstrickt die Sophia in von den Valentinianern als negativ aufgefaßte Leidenschaften, denn die Sophia schwebt nun in der Gefahr, sich in der „Tiefe des Abgrundes“ (τὸ μέγεθος τοῦ Βάθους)[111] des Vaters aufzulösen. Dieser Gefährdung tritt eine Kraft, Horos genannt, entgegen, die diesen Äon von seinem Vorhaben abbringt. Dazu trennte er ihre Leidenschaften und Wünsche von ihr ab und schließt sie als die sogenannte Enthymesis oder untere Sophia aus dem Bereich des Pleromas aus.

Anders, aber ähnlich im Grundgedanken, lautet die Begründung des Fehltritts der Sophia, die Hippolyt überliefert[112]. Auch Irenäus wußte von dieser konkurrierenden Lehre und erwähnt sie kurz an einer Stelle[113].

Diese Valentinianer erklären den Ausschluß der Sophia nicht mit ihrem übersteigerten Erkenntisstreben, sondern mit dem Wunsch, ohne männlichen Paargenossen ebenso wie der

---

108 Diese Deutung vertritt bereits A. NEANDER, Genetische Entwicklung, 172. Der Buchstabe, der abfiel, ist demnach „die Achamoth ein Nachhall der himmlischen Sophia, welche ihre eigene Welt als Nachhall der höheren hervorbrachte“; dieselbe Interpretation der Formulierung „ἦχος ἐξελθών“ findet sich auch in den Irenäus-Editionen von GRABE (bei STIEREN Bd. 2, 660), MASSUET (ebd. 665); A. STIEREN, Sancti Irenaei, 164 Anm c; W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 132 Anm. 1 sowie in den „notes justificatives“ von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU (SC 263), 246 zu P. 213, n. 1.

109 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 36, 140–40, 174.

110 Adv. haer. I 2, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 38, 154–156).

111 Adv. haer. I 2, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 39, 164–165).

112 Ref. VI 30, 6–9 (MARCOVICH 240, 21–39).

113 Adv. haer. I 2, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 40, 175–42, 189).

Propater etwas hervorbringen zu können. Sie gebiert daraufhin aus sich heraus ein unförmiges Wesen. Dieses Gebilde versetzt sie in Angst und Schrecken, die Leidenschaften, die dann von ihr abgesondert werden müssen[114].

Folgende Unterschiede zum Grundsystem des Ptolemäus in der „großen Notiz" des Irenäus und zum Hippolyt-Referat lassen sich konstatieren:

- Bei Markus fehlt – soweit das Referat des Irenäus es erkennen läßt – der gesamte mythologische Apparat wie etwa die Leidenschaften der Sophia, ihr vermessenes Vordringen in Richtung auf den Propater oder das weibliche Geschlecht des Äons bzw. seine gestaltlosen Hervorbringungen. Noch nicht einmal der Name „Sophia" fällt an irgendeiner Stelle in den Exzerpten des Irenäus, die das Lehrsystem des Markus referieren[115].
- Im Vergleich zu den anderen valentinianischen Systemüberlieferungen wirkt die Lehre des Markus relativ unkompliziert und einfach: Seine Vorstellung vom Abfall der Sophia knüpft er an seine Grundidee, daß die Buchstaben, die die Äonen repräsentieren, von sich aus jeweils ihren eigenen Ton hervorbringen. Der Schall dieses Tönens dringt nun im Falle des äußersten Schriftzeichens aus dem Pleromabereich hinaus und verharrt in einer externen Stellung. Eine offene Frage bleibt aber, wieso es zu diesem Hinausdringen des Tones aus dem Pleroma kommen konnte. Dafür gibt Markus keine explizite Begründung an. Man kann nur vermuten, daß er als Anlaß für solche Verirrungen vielleicht die Eigendynamik des Tons angesehen hat. Möglicherweise dachte der Gnostiker an die von ihm in Adv. haer. I 14, 1 beschriebene Vereinzelung und Unwissenheit der Äonen, die noch nicht einmal ihren Nachbarn, geschweige denn das Ganze erkennen[116]. Ihr fehlgeleitetes Streben aus der himmlischen Region des Pleromas war für ihn bei diesen mangelhaften Voraussetzungen dann möglicherweise nur konsequent.
- Markus gibt auch keine Gründe dafür an, wieso der Ton außerhalb des Pleroma-Bereiches verharrt, denn der Horos als Grenze wird bei ihm nicht genannt.

Markus vertrat aber auch mit den oben zitierten, valentinianischen Quellenstücken gemeinsame Ansichten:

---

[114] Ref. VI 31, 1–2 (MARCOVICH 241, 1–9).

[115] Aus praktischen Gründen wird die Äonen-Bezeichnung „Sophia" im vorliegenden Kommentar dennoch verwendet, um eine komplizierte Umschreibung dieses Äons zu vermeiden. — Nur der Begriff „Ἐνθύμησις" kommt in Form einer Anspielung in Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 304) vor.

[116] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 209, 155–210, 160).

Einmal aus dem pleromatischen Umfeld hinausgedrungen, entwickelt der abgefallene und draußen gebliebene Äon, bzw. sein Symbol, der Ton, eigene Aktivitäten. Insbesondere wird er schöpferisch tätig (ἐγέννησεν). Seine Hervorbringungen sind gleichsam ein Spiegelbild des Pleromas. Dieser Abbildcharakter der Schöpfung stimmt mit einem Grundzug der valentinianischen Systeme überein, in denen sich häufig die Vorstellung belegt findet, daß die untere Sophia sich das Pleroma zum Vorbild ihrer Schöpfungen nahm: Darauf könnte die Formulierung „στοιχεῖα ἴδια" anspielen[117]. Was damit genau gemeint ist, bleibt wegen der äußerst knappen Formulierung an dieser Stelle dunkel. Auf jeden Fall handelte es sich dabei genauso um Buchstaben wie bei denen des Pleromas, was das Entsprechungsverhältnis (κατ' εἰκόνα, Z. 11–12) beider Sphären deutlich hervortreten läßt.

Überblickt man die ganze Buchstabenanalogie bis zu diesem Punkt, so ist außerordentlich auffällig, mit welcher Nonchalance in ihr ein für das valentinianische Lehrgebäude tragender Eckpfeiler wie der Fall der Sophia abgehandelt wird. Die gesamte Darstellung ist in der von Irenäus gebotenen Form ohne gewisse Vorkenntnisse kaum verständlich und wirkt so, als setze Markus das Wissen seiner Anhänger um die Fundamente des valentinianischen Mythos voraus und begnüge sich nur mit Anspielungen auf diese schon bekannten Inhalte. Nur was er einer eingehenden Behandlung für nötig erachtete, führte der Gnostiker noch aus.

Z. 13–15 (= 212, 178–179)
ἐξ ὧν τά τε ἐνταῦθα διακεκοσμῆσθαι φησι καὶ τὰ πρὸ τούτων γεγενῆσθαι.

Mit dem Ausdruck „τά ἐνταῦθα" meinte Markus wahrscheinlich die irdische Welt. Sie ist aus hylischen, psychischen und pneumatischen Bestandteilen zusammengesetzt, muß allerdings erst aus ihnen hervorgebracht werden (διακεκοσμῆσθαι)[118]. Vielleicht waren diese drei Elemente aber auch mit den zuvor erwähnten „στοιχεῖα ἴδια" gemeint? „τὰ πρὸ τούτων" jedoch bezieht sich wohl auf die 8 Himmelssphären, den Demiurgen und außerdem den Teufel, die nach der Reihenfolge der Abwärtsentwicklung in der valentinianischen Kosmologie vor der Erde und den sie bevölkernden Lebewesen entstanden sind[119].

---

[117] In Adv. haer. I 5, 1 heißt es ausdrücklich, daß die untere Sophia „zur Ehre der Äonen" alle Dinge als ihre Bilder erschuf (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 78, 486–489). Der Abbildcharakter der Schöpfung und die Einbeziehung des Demiurgen wird noch genauer im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (227, 303–228, 304) analysiert werden.

[118] Möglicherweise liegt dieser Formulierung auch ein Wortspiel mit „κόσμος", d.h. dem Produkt der schöpferischen Tätigkeit des Demiurgen, zugrunde, vgl. z.B. Exc. Thdot. 41, 4 (CASEY 68/SAGNARD 148).

[119] Schon GRABE merkt zu „τὰ πρὸ τούτων" an (A. STIEREN, Apparatus, 660): „vero sunt Demiurgus, septem caeli, aliaeque caelestes creaturae". Die Erschaffung der irdischen

Z. 15–22 (= 212, 179–183)
Τὸ μέντοι γράμμα αὐτό, οὗ ὁ ἦχος ἦν συνεπακολουθῶν τῷ ἤχῳ κάτω, ὑπὸ τῆς συλλαβῆς τῆς ἑαυτοῦ ἀνειλῆφθαι ἄνω λέγει εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ ὅλου, μεμενηκέναι δὲ εἰς τὰ κάτω τὸν ἦχον ὥσπερ ἔξω ῥιφέντα.

Das irenäische Referat wendet sich nun erneut den Schriftzeichen zu und beschreibt, wie Markus sich die Zurückholung (ἀνειλῆφθαι, Z. 18–19) eines abgefallenen „γράμμα" an seinen Ursprungsort vorstellt. Dieses Stichwort „ἀνειλῆφθαι" enthält wohl den Schlüssel zum Verständnis dieser Zeilen. Mit dem Vorgang des „Zurückholens" dürfte wahrscheinlich die erlösende Tat des „Horos" bzw. in der Systemvariante des Hippolyt das Äonenpaar „Christus" und der „Heilige Geist" gemeint sein, die die Sophia an ihren angestammten Ort in das Pleroma zurückholen, nachdem sich ihre Leidenschaften von ihr abgespalten haben, die später die Grundelemente der Weltschöpfung werden[120].

Was bedeutet aber in diesem Zusammenhang der Inhalt des schwer verständlichen Relativsatzes „ὁ ἦχος ἦν συνεπακολουθῶν τῷ ἤχῳ", denn damit ist unvermittelt von zwei Tönen, einem führenden Ton und einem folgenden, die Rede? Zuvor war nämlich immer nur von einem Ton gesprochen worden, der aus dem Pleroma hinausdringt. Außerdem wird an der vorliegenden Stelle und auch in den folgenden Zeilen vorausgesetzt, daß das „γράμμα" den Bereich der Äonen verläßt und darum zurückgeführt werden muß, nicht aber einzig und allein der zugehörige Ton. Die ältesten Herausgeber versuchten diese Schwierigkeit durch eine Konjektur zu beheben, die allerdings von den griechischen Epiphanius-Handschriften, die diesen Text überliefern, nicht gestützt wird und auch in der lateinischen Übersetzung von Adversus haereses keinesfalls belegt ist[121]. Sie setzten für „συνεπακολουθῶν" „συνεπακολουθοῦν" ein und bezogen die dem Ton folgende Abwärtsbewegung damit auf den „γράμμα" selbst. Der Relativsatz gäbe somit denselben Grundgedanken wie die Zeilen 23–24 wieder: „τὸ γράμμα σὺν τῇ ἐκφωνήσει τῇ ἑαυτοῦ συγκατῆλθε κάτω". Der Ton hätte demnach seinem Schriftzeichen die Richtung „nach unten" angegeben, d.h. eine Bewegung aus dem Pleroma heraus. Will

---

Sphäre schildert Irenäus auf der Grundlage des ihm vorliegenden, valentinianischen Quellenmaterials in Adv. haer. I 5, 1–3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 76, 468–83, 526); vgl. ferner die Parallelüberlieferung bei Hippolyt Ref. VI 32–33 (MARCOVICH 242–245).

[120] A. NEANDER, Genetische Entwicklung, 172 deutet des „γράμμα", das im Unterschied zu seinem „ἦχος" folgendermaßen: „die Sophia, die durch ihr παθος hinabgezogen war, ins Pleroma zurückgeführt, die Achamoth aber aus dem Pleroma verstoßen"; ebenso auch die in Anm. 108 angeführten Kommentatoren. Die Vermutung von A. HILGENFELD, Ketzergeschichte 372, Markus habe nur eine Sophia gekannt, die aus dem Pleroma fällt und erst zuletzt wiederhergestellt wird, ist daher wohl nicht zutreffend.

[121] Vgl. Billius (bei STIEREN Bd. 2, 657); Fronto Ducaeus (ebd.); abgelehnt von A. STIEREN, Sancti Irenaei, 164 Anm. f. W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 132 Anm. 4 diskutiert und emendiert nur die offensichtliche Glosse „τὸ ἦχος τῷ ἤχει".

man dieser Veränderung im vorliegenden Irenäustext, die von einer sehr frühen Textverderbnis ausgeht, nicht zustimmen, so könnte die angesprochene rätselhafte Verdoppelung des Tons – einer geht voran und ein anderer folgt wie ein Echo – durch die in Z. 10 genannte Stimme (φωνή) aufzuklären sein: Diese Stimme übernimmt die Führung, und ihr Ton bzw. Schall folgt ihr. Dadurch ergeben sich allerdings etliche neue Schwierigkeiten, denn weshalb wird die „Stimme" nun plötzlich „Ton" genannt, und wie gerät das „γράμμα" dorthin, von wo es „zurückgenommen" werden mußte. Diese beiden Inkonsequenzen sprechen für den Konjekturvorschlag. Die textkritischen Probleme sind für die Interpretation der Zeilen aber nicht gravierend, da sie den Sinn nicht wesentlich verändern.

Um die Symbolik von Schriftzeichen und Ton bei Markus verstehen zu können, soll zunächst ein Abschnitt aus dem von Irenäus vorgetragenen Systementwurf, aus der „großen Notiz", zitiert werden, der wohl die Konzeption des Valentinianers Ptolemäus wiedergibt:

Διὰ δὲ τοῦ Ὅρου τούτου φασὶ κεκαθάρθαι καὶ ἐστηρίχθαι τὴν Σοφίαν καὶ ἀποκατασταθῆναι τῇ συζυγίᾳ· χωρισθείσης γὰρ τῆς Ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς Πληρώματος μεῖναι, τὴν δὲ Ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι καὶ ἀποσταυρωθῆναι...[122]	Durch diesen Horos aber, sagen sie, sei die Sophia gereinigt und gefestigt und sei ihrer Paargenossenschaft wieder zurückgegeben worden. Nachdem nämlich die Enthymesis zusammen mit der zugehörigen Leidenschaft von ihr getrennt worden sei, sei sie innerhalb des Pleromas geblieben, ihre Enthymesis aber sei zusammen mit der Leidenschaft von dem Horos abgetrennt und gekreuzigt worden...

Aus den Angaben dieser Passage dürfte sich auch der Sinn des Markustextes leichter erschließen lassen:

- Die Bezeichnung „τὸ μέντοι γράμμα αὐτό" könnte durchaus als Metapher für die obere Sophia stehen. Dieser Äon fiel aus dem Pleroma heraus und wird „zurückgebracht" (ἀνειλῆφθαι). Für das Verlassen ihrer Stellung im Pleroma ist der Ton (ὁ ἦχος) verantwortlich, der wohl die Leidenschaften der Sophia symbolisiert, die nicht wieder in das Pleroma zurückkehren dürfen. Sie bleiben als „untere Sophia", im Zitat Enthymesis genannt, außerhalb der himmlischen Pleroma-Sphäre. Daß dieses Draußen-Bleiben erzwungen und keineswegs freiwillig war, betont Markus mit der Wendung „als sei er hinausgeworfen" (ἔξω ῥιφέντα). Die Gemeinsamkeit zwischen Adv. haer. I 2, 4 und 14, 2 besteht also im wesentlichen in der Verdoppelung der Sophia, die die Differenz von „γράμμα" und „ἦχος" versinnbildlichen soll. Dieser Laut (ἦχος) begleitet das Schrift-

[122] Adv. haer. I 2, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 43, 196–201).

zeichen, ist aber nicht mit ihm identisch und erlebt ein anderes Schicksal außerhalb des Pleromas. Diese Entwicklung auf zwei Ebenen entspricht dem Gegensatz von unterer und oberer Sophia im zitierten, ptolemäischen System.

Bemerkenswert sind allerdings auch einige Unterschiede beider valentinianischer Systeme:

- Bei Markus spielen sich die Vorgänge, die aus dem Fall der Sophia resultieren, vor allem aber die Rückführung der Sophia, ausdrücklich im externen Bereich außerhalb des Pleromas ab, während bei der ptolemäischen Quelle des Irenäus dieser Äon anscheinend niemals die Pleroma-Region verlassen hat und die Abspaltung der Enthymesis dort erfolgt[123].
- Das Rückholen bewirkt bei Markus die „Silbe" (ὑπὸ τῆς συλλαβῆς τῆς ἑαυτοῦ), von der aus der Irrweg der oberen Sophia begonnen hat. Diese Silbe also übernimmt die Aufgabe des Horos im zitierten Irenäus-Text, der bei Markus an keiner Stelle erwähnt wird. Mit welcher Gestalt valentinianischer Lehrsysteme ist aber diese „Silbe", die die Rückführung übernimmt, zu identifizieren? Dechiffriert man diese Methapher, so dachte der Gnostiker dabei wahrscheinlich an die Gruppe der Äonen, von denen der Ton ausgegangen war. Mit dieser Gruppe dürfte aber die letzte der vier Silben angesprochen sein, aus denen sich der das Pleroma umfassende Gottesname nach Adv. haer. I 14, 1 zusammensetzt. Diese vierte Silbe des Namens umfaßt zwölf Buchstaben (ebd. Z. 35). Die Zahl 12 steht aber in der Zahlensymbolik des Markus mit dem „Sohn Christus" in enger Beziehung, denn diese beiden Hoheitstitel, „Sohn" und „Christus", haben für Markus, da er „Υἱὸς Χρειστός" schreibt, zusammen genau 12 Buchstaben. Dies könnte darauf hindeuten, daß Christus den abgefallenen Äon zurückgeholt hat[124]. Das käme der Sichtweise der valentinianischen Quelle des Hippolyt nahe. Letzte Sicherheit ist allerdings in diesem Punkt wegen der Zahlenspekulationen des Markus, die sich in der von Irenäus präsentierten Form auf wenige Andeutungen beschränken, nicht mehr möglich.

---

[123] In Adv. haer. I 2, 4 heißt es daher ausdrücklich von der oberen Sophia „ἐντὸς Πληρώματος μεῖναι", das impliziert aber wohl, daß sie nicht zuvor außerhalb des Pleromas war, sondern nur nicht im Gegensatz zur unteren Sophia hinausgelagte.

[124] Zur Gleichsetzung der 12 Buchstaben mit „Χρειστός" vgl. Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 364–236, 365) und Adv. haer. I 15, 2 (240, 395–397). Zu der Christus-Gestalt, die Markus der Magier mit der „Silbe" vielleicht symbolisch zum Ausdruck bringen wollte, s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (242, 420–243, 424) und Adv. haer. I 16, 2 (260, 559–566).

Z. 22–24 (= 212, 183–184)
Τὸ δὲ στοιχεῖον αὐτό, ἀφ' οὗ τὸ γράμμα σὺν τῇ ἐκφωνήσει τῇ ἑαυτοῦ συγκατῆλθε κάτω,

In diesen Zeilen wird die Erörterung über den „letzten dieser Buchstaben" fortgesetzt. Die obigen Ausführungen haben gezeigt, daß die Metapher „τὸ γράμμα" für den Äon „obere Sophia" steht. Was ist dann aber mit „στοιχεῖον" in Z. 22 gemeint? Rousseau und Doutreleau vermuten, dahinter verberge sich das Gesamtpleroma, dessen dreißigster Äon genau die Sophia ist. Offen bleibt dann aber, wieso „στοιχεῖον" nun nicht mehr einen einzigen Äon sondern deren Gesamtzahl bedeuten soll[125]. Vielleicht ist diese Symbolik doch in einem anderen Sinn zu interpretieren: Wie sich in den folgenden Zeilen zeigen wird, besteht das Pleroma aus einer prinzipiell unendlichen Äonenmenge. Möglicherweise wollte Markus der Magier die Sophia dabei noch weiter vom göttlichen Ursprung abrücken, indem er zwischen Buchstaben (στοιχεῖον) und deren Schriftzeichen (τὸ γράμμα) differenzierte? Der verhängnisvolle Fehler der Sophia wäre dann wohl eben auch in ihrer großen Abgeschiedenheit und Randstellung begründet.

Der Gnostiker unterscheidet in seiner Buchstaben-Analogie in Adv. haer. I 14, 2 also fünf verschiedene Größen, die nun noch einmal zusammengefaßt werden sollen:

1. „Den äußersten Buchstaben" (τὸ ἔσχατον στοιχεῖον), der zum Namen des Vorvaters zu zählen ist:
   Dieser Name wurde in Adv. haer. I 14, 1 beschrieben. Dort sind die 30 Buchstaben ein Sinnbild der Äonen des valentinianischen Pleromas.
2. Das „letzte Schriftzeichen" (ὕστερον γράμμα), das hinausgeht und wieder zurückgeholt wird:
   Dieses Zeichen war von Markus dem Magier wohl als Sinnbild der Sophia gemeint, die im Valentinianismus als letzter Äon im Pleroma angesehen wurde. Sie ging in die Irre und kehrte zum Pleroma zurück.
3. Der „Laut" des Buchstabens (ἦχος), der „geradezu ausgestoßen" außerhalb des Pleromas bleibt:
   Damit ist auf der Sachebene wohl die „untere Sophia" oder Achamoth symbolisiert. Sie ist in der Sophia als deren leidenschaftlicher Wunsch (Enthymesis) enthalten, dem sie, wie das Schriftzeichen nach Markus seinem Laut, folgte und darum die Pleroma-Sphäre verließ. Der leidenschaftliche Wunsch wird dann von ihr als untere Sophia abgespalten.
4. Die „besonderen Buchstaben" (στοιχεῖα ἴδια), die die Sophia-Achamoth erzeugte:
   Damit könnte Markus der Magier auf die Leidenschaften der unteren Sophia anspielen, aus denen die Welt erschaffen wurde, wobei das Pleroma als Vorbild diente.
5. Die „Silbe" des abgefallenen Schriftzeichens (συλλαβή ἑαυτοῦ), die für dessen Rückholung verantwortlich ist (Z. 17–19):
   Damit ist vielleicht die Gruppe der 12 Äonen umschrieben, die Christus symbolisiert.

---

[125] Die Interpretation von „στοιχεῖον" als Metapher für das gesamte Pleroma wurde von W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 132 Anm. 6 angeregt und von A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU (SC 263) 246 zu P. 213 n. 2 übernommen.

Allerdings scheint diese Analogie von Markus nicht in allen Punkten bis in das letzte Detail durchgeplant zu sein, so daß man jede Metapher mit einem Bestandteil des Pleromas sicher identifizieren könnte. Nicht eindeutig ist z.B. zu entschlüsseln, was mit „στοιχεῖον αὐτό" gemeint ist. Feststellen lassen sich aber bereits einige Gemeinsamkeiten mit anderen Valentinschülern, insbesondere die Verdoppelung der Sophia-Gestalt, die offenbar auch von Ptolemäus gelehrt wurde.

Z. 25 (= 212, 184–213, 185)
γραμμάτων εἶναί φησι τριάκοντα

Der allerletzte Buchstabe des markosischen Gottesnamens besteht wiederum selbst aus 30 Schriftzeichen, mit denen sein Name geschrieben wurde. Er entsprach damit im Blick auf die Zahl der Schriftzeichen seines eigenen Buchstabennamens der Anzahl der „στοιχεῖα" des Gesamtnamens der Gottheit, und beide symbolischen Größen, „τὸ δὲ στοιχεῖον αὐτό" bzw. die 30 „γράμματα", stehen damit in einer symmetrischen Beziehung.

Die Projektion von einer solchen Abbildstruktur, nach der die 30 Äonen des Gottesnamens 30 weitere hervorbrachten, findet sich nicht nur in der Markus-Schrift, sondern auch im von Epiphanius zitierten valentinianischen Lehrbrief[126] und in den Valentinkapiteln bei Hippolyt[127]. Typisch markosisch ist lediglich die spekulative Einkleidung dieses Gedankens.

Z. 26–33 (= 213, 185–189)
καὶ ἓν ἕκαστον τῶν τριάκοντα γραμμάτων ἐν ἑαυτῷ ἔχειν ἕτερα γράμματα, δι' ὧν τὸ ὄνομα τοῦ γράμματος ὀνομάζεται, καὶ αὖ πάλιν τὰ ἕτερα δι' ἄλλων ὀνομάζεσθαι γραμμάτων, καὶ τὰ ἄλλα δι' ἄλλων, ὡς εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν τὸ πλῆθος τῶν γραμμάτων.

Die 30 „γράμματα", die der Name des letzten Buchstabennamens umfaßt, entwickelt Markus zu einem Bild der Unendlichkeit weiter, das die immense Ausdehnung des Pleromas illustriert. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Bezeichung jedes einzelnen Alphabetbuchstabens wie „Alpha" oder „Beta": Jedes dieser Worte ist, wenn man es buchstabieren will, wiederum aus Buchstabenbezeichnungen zusammengesetzt. So ergibt sich eine unendliche Reihe von Buchstaben. Diese sich selbst generierende Reihe, die gleichsam aus einer sich stetig fortentwickelnden Buchstabenkette bestand, interpretierte der Gnostiker als Abbild der Unendlichkeit (εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν). Hegel faßte den Grundgedanken dieser Textstelle in der prä-

---

126 Haer. 31, 6, 2–4 (HOLL 393, 2–11) Nach der Darstellung des Lehrbriefs wird der Achtheit im Pleroma eine weitere „gegenübergestellt". Dabei entsteht eine „abgetrennte Dreißig" (Τριακὰς ἀπηρτισμένη).

127 Ref. VI 34, 2 (MARCOVICH 246, 6–10).

gnanten Formulierung zusammen: „jeder Aeone trägt seine eigene Welt in sich."[128]

Bei der Interpretation der Zeilen ist die Bildebene des Vergleichs von seinem sachlichen Gehalt zu unterscheiden. Schon Dornseiff möchte die progressive Buchstabenreihe auf den Einfluß der in zahlreichen Zauberpapyri vorkommenden Buchstabenfiguren zurückführen, insbesondere auf die Dreiecke, die aus zu- oder abnehmenden, sinnlosen Buchstabenkolonnen geformt sind. Sie versinnbildlichen das Ansteigen oder Abnehmen der durch ihre Buchstaben entfalteten Zauberkräfte und sind von der Forschung Flügel- oder Schwindeschema genannt worden[129]. Indessen sollte man bei dieser Metaphorik des Markus nicht ausschließlich auf direkten magischen Einfluß schließen, denn deren charakteristische Buchstabengruppen bzw. die daraus aufgebauten Figuren kommen bei dem Gnostiker eben gerade nicht vor. Auch kann man eine eigenständige gnostische Bildersprache nicht von vornherein ausschließen.

Auf der Sachebene schwebte Markus wohl die unendlich riesige Zahl der Äonen vor, die von den ersten 30 Äonen des Pleromas hervorgebracht wurden. Deren Schöpfungskraft endete nämlich keineswegs bei der relativ begrenzten Anzahl im Pleroma, sondern generierte noch weiter bis ins Unendliche. Diesem Aspekt der Entstehung des Pleromas hatten andere Valentinianer nur eine untergeordnete Bedeutung beigemessen[130]. Erst Markus ließ ihm, verglichen mit dem Abfall der Sophia, den die anderen breit ausgemalt hatten, eine gesteigerte Aufmerksamkeit zukommen.

Z. 33–41 (= 213, 190–214, 194)

Οὕτω δ' ἂν σαφέστερον μάθοις τὸ λεγόμενον· τὸ δέλτα στοιχεῖον γράμματα ἐν ἑαυτῷ ἔχει πέντε, αὐτό τε τὸ δέλτα καὶ τὸ ε καὶ τὸ λάμβδα καὶ τὸ ταῦ καὶ τὸ ἄλφα, καὶ ταῦτα πάλιν τὰ γράμματα δι' ἄλλων γράφεται γραμμάτων, καὶ τὰ ἄλλα δι' ἄλλων.

Dieses anschließende Markus-Zitat erläutert das Prinzip der Bildung von unendlichen Buchstabenketten am Beispiel des Wortes „δέλτα". Über die Gründe für die Auswahl gerade dieses Exempels läßt sich nur spekulieren. Dachte der Gnostiker etwa bei „Delta" an die Zahl 4, die im Griechischen mit dem Zahlzeichen „δ" geschrieben wurde und der in seiner Zahlensymbolik als

---

128 G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 30. Seine Bemerkung hatte HEGEL von A. NEANDER, Genetische Entwicklung, 171 übernommen. Die Entstehung weiterer Äonen aus dem Pleroma vertreten allerdings auch andere valentinianische Lehrer, wie die Vorlage des Hippolyt und der Lehrbrief belegen, Anm. 126 und 127. Die „Valentinianische Abhandlung" beschreibt die Hervorbringung weiterer Äonen durch die Dekas und Dodekas, so daß es am Ende 360 sind, ExpVal NHC XI 2, 30, 30–38.

129 F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 129 Anm. 2.

130 In Adv. haer. I 2, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 36, 144) wird die unermeßliche Größe des Propaters betont. Die Generation bis ins Unendliche ist aber ein Spezifikum der Lehre des Markus.

„Tetras" eine große Bedeutung zukam oder an die dreieckige Form des Buchstabens Δ als Symbol der sich von einem Anfangspunkt ausbreitenden Unendlichkeit[131]?

Z. 41–51 (= 214, 194–200)
Εἰ οὖν ἡ πᾶσα ὑπόστασις τοῦ δέλτα εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει, ἀεὶ ἄλλων ἄλλα γράμματα γεννώντων καὶ διαδεχομένων ἄλληλα, πόσῳ μᾶλλον ἐκείνου τοῦ στοιχείου μεῖζον εἶναι τὸ πέλαγος τῶν γραμμάτων; Καὶ εἰ τὸ ἓν γράμμα οὕτως ἄπειρον, ὅρα ὅλου τοῦ ὀνόματος τὸν βυθὸν τῶν γραμμάτων, ἐξ ὧν τὸν Προπάτορα ἡ Μάρκου Σιγὴ συνεστάναι ἐδογμάτισε.

Die sich aus den 30 Schriftzeichen über jede Grenze hinaus ausbreitende Buchstabenfülle enspricht der auch von anderen Valentinianern gelehrten Unermeßlichkeit des Propaters. Daß Markus in diesen Zeilen wirklich auf den höchsten Gott, den ersten Vater, anspielte, belegt der Begriff „βυθός", der auch in den Systemen anderer Valentinianer als Synonym zur Benennung dieses obersten männlichen Äons des Pleromas verwendet wurde[132]. Zugleich erinnerte Markus den Magier die ungeheure Buchstabenmenge offenbar an die immense Tiefe des Meeres, den „βυθὸν τῶν γραμμάτων", den er zuvor schon „τὸ πέλαγος τῶν γραμμάτων" genannt hatte. Auf diesem Wege verknüpfte der Gnostiker geschickt seinen Namen aus dreißig Buchstaben mit der Bezeichnung des Vorvaters als „Abgrund" (βυθός).

Z. 51–57 (= 214, 200–215, 204)
Διὸ καὶ τὸν Πατέρα ἐπιστάμενον τὸ ἀχώρητον αὐτοῦ δεδωκέναι τοῖς στοιχείοις, ἃ καὶ Αἰῶνας καλεῖ, ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὴν ἰδίαν ἐκφώνησιν ἐκβοᾶν, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἕνα τὸ ὅλον ἐκφωνεῖν.

Von der unauslotbaren und abgründigen Tiefe des Vorvater kehrt der Gedankengang des Textes wieder zu den Einzeläonen zurück. Deren jeweiliger charakteristischer Laut, auf den sie gleichsam gestimmt waren, entsprach den gewaltigen Dimensionen des Wesens des Gottes, der durch sein Wort das Pleroma hervorbrachte: Als ganzen konnte ihn keiner der Äonen erfassen, was Markus im Bild eines individuell abgestimmten Lautwertes eines jeden Buchstabens auszudrücken versuchte. Nebenbei konstatiert Irenäus in diesem Zu-

---

[131] W. FOERSTER, Die Gnosis I, 476 Anm. 141 schlug die Deutung des Deltas als Zahlzeichen vor, was der fundamentalen Bedeutung der Zahl 4 im Valentinianismus entspräche. Der Buchstabe wäre demnach aus dem Grund ausgewählt, um „die (obere) Vierheit anzudeuten". Leider wird diese These durch keine Anhaltspunkte im Irenäus-Referat gestützt.

[132] Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 76; 29, 81; 30, 92), 2, 6 (48, 239), 8, 4 (126, 890), 11, 1 (169, 1210), 11, 5 (179, 14); Hipp. Ref. VI 30, 7 (MARCOVICH 240, 29), 32, 1 (242, 3), 37, 5 (252, 24), 37, 8 (254, 43), 38, 4–5 (255, 20–21); Epiph. Haer. 31, 5, 7–8 (HOLL 392, 4–7); 6, 1 (392, 21), ExpVal NHC XI 2, 27, 37 (Text ergänzt: HEDRICK 116/MÉNARD 30).

sammenhang noch einmal, daß für Markus „Buchstabe" gleichbedeutend mit der normalen valentinianischen Bezeichnung „Äon" sei.

Adv. haer. I 14, 3

Text und Übersetzung

Ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν Τετρακτὺν εἰπεῖν· Θέλω δέ σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδεῖξαι τὴν Ἀλήθειαν· κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵν' εἰσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν καὶ καταμάθῃς τὸ κάλλος αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης καὶ θαυμάσῃς τὸ φρόνιμον αὐτῆς. Ὅρα οὖν κεφαλὴν <αὐτῆς> ἄνω τὸ α καὶ τὸ ω, τράχηλον δὲ β καὶ ψ, ὤμους ἅμα χερσὶν γ καὶ χ, στήθη δ καὶ φ, διάφραγμα ε καὶ υ, κοιλίαν ζ καὶ τ, αἰδοῖα η καὶ σ, μηροὺς θ καὶ ρ, γόνατα ι καὶ π, κνήμας κ καὶ ο, σφυρὰ λ καὶ ξ, πόδας μ καὶ ν.
Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Ἀληθείας, τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦ στοιχείου, οὗτος ὁ χαρακτὴρ τοῦ γράμματος. Καὶ καλεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦτο Ἄνθρωπον· εἶναί τε πηγήν φησιν αὐτὸ παντὸς λόγου καὶ ἀρχὴν πάσης φωνῆς καὶ παντὸς ἀρρήτου ῥῆσιν καὶ τῆς σιωπωμένης Σιγῆς στόμα. Καὶ τοῦτο μὲν τὸ σῶμα αὐτῆς· σὺ δὲ μετάρσιον ἐγείρας τὸ τῆς διανοίας νόημα, τὸν αὐτογεννήτορα καὶ πατροδότορα λόγον ἀπὸ στομάτων Ἀληθείας ἄκουε.

Nachdem sie ihm dies erklärt hatte, sagte die Tetraktys: Ich will dir aber auch die Aletheia selbst zeigen. Ich brachte sie nämlich von den oberen Wohnungen herab, damit du sie nackt ansiehst und ihre Schönheit kennenlernst, aber auch hörst, wie sie redet, und ihren Verstand bewunderst.

Sieh also oben an <ihrem> Kopf das α und ω, am Hals β und ψ, an (den) Schultern mit den Händen γ und χ, an (den) Brüsten δ und φ, am Zwerchfell ε und υ, am Magen ζ und τ, an (den) Geschlechtsteilen η und σ, an (den) Schenkeln θ und ρ, an (den) Knien ι und π, an (den) Unterschenkeln κ und ο, an (den) Knöcheln λ und ξ, an (den) Füßen μ und ν. Dies ist der Körper der Aletheia laut dem Magier, dies die Gestalt des Buchstabens, dies der Charakter des Schriftzeichens. Und er nennt diesen Buchstaben „Anthropos". Es sei selbst Quelle, sagt er, jedes Wortes, Anfang jeder Stimme, Aussprechen von allem Unaussprechbaren und Mund der schweigenden Sige. Und dies ist ihr Körper.
Du aber erwecke nach ganz oben das Denken des Verstandes; höre das selbstzeugende und vaterschenkende Wort aus (dem) Mund (der) Aletheia!

Abgrenzung von Tradition und Redaktion

Der dritte Teilabschnitt des 14. Kapitels besteht aus zwei langen Markus-Zitaten, die Irenäus durch eigene Zwischenbemerkungen eingeleitet bzw. verbunden hat. Die erste Zitatpassage umfaßte die Beschreibung des Buchstabenleibes der Aletheia (Z. 2–20) , die zweite stellt einen Aufruf dar, auf das in Adv. haer. I 14, 4 folgende Wort der Aletheia zu achten (Z. 26–30). Dieser Teil der Exzerpte des Irenäus enthält damit zwei der längsten Fragmente aus dem gnostischen Traktat des Markus.

Kommentar

Z. 1–2 (= 215, 205–206)
Ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν Τετρακτὺν εἰπεῖν·

Am Anfang von Adv. haer. I 14, 3 setzt der Text erneut mit einer Tetraktys-Offenbarung ein. Im 2. Unterabschnitt des 14. Kapitels hatte diese Funktion zumindest teilweise die Sige ausgeübt[133].

Z. 2–3 (= 215, 206)
Θέλω δέ σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδεῖξαι τὴν Ἀλήθειαν·

Die Tetraktys beginnt ihre Offenbarungen mit der Herbeiholung einer anderen himmlischen Gestalt. Hatte zuvor die Tetraktys die Sige abgelöst, so kam nun noch die Aletheia hinzu. Diese Zeilen bilden damit eine der sehr wenigen Passagen, in denen Irenäus etwas von der Rahmenhandlung seiner Vorlage tradiert hat. Markus hatte anscheinend einen abwechslungsreichen Dialog im Himmel beschrieben, in dessen Verlauf verschiedene Äonen auftraten und ihm ihre Offenbarungen vortrugen. Mit der „Wahrheit" ist höchwahrscheinlich der Äon „Ἀλήθεια" gemeint, der einen Grundbestandteil des valentinianischen Pleromas bildet. Dieser Äon ist die weibliche Partnerin des Äons „Vater", der mit ihr zusammen das zweite Äonenpaar im Pleroma direkt nach dem „Vorvater" und der „Sige" darstellt, wie z.B. aus Adv. haer. I 15, 1 hervorgeht[134].

Z. 4–9 (= 215, 207–216, 210)
κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵν' εἰσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν καὶ καταμάθῃς τὸ κάλλος αὐτῆς ἀλλὰ καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης καὶ θαυμάσῃς τὸ φρόνιμον αὐτῆς.

Die Tetraktys verhalf Markus dem Magier also zu einer Erscheinung der „Wahrheit". Damit der Gnostiker die „Wahrheit" persönlich kennenlernen konnte, führte die Tetraktys diesen Äon von seinem ursprünglichen, himmlischen Wohnsitz, wohl dem Pleroma, herab und beschrieb und interpretierte im Anschluß daran dem Gnostiker ihre Gestalt, die sie als einen eigenartigen, aus Buchstaben geformten Körper vorstellt. Bemerkenswert ist daran, daß sich Parallelen zu solchen gedeuteten Visionen in prophetisch-apokalyptischen Texten der Bibel etwa bei den Propheten Ezechiel, Sacharja und in der Johannesapokalypse finden[135].

---

133 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 214, 200).

134 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 352–235, 359) sowie zu Adv. haer. I 14, 5 (220, 242–221, 249) und 15, 3 (244, 433–245, 439).

135 Vgl. z.B. Ez 37, 1–14; Dan 7; 8, 2–27; 10, 5–20; 12, 5–10; Sach 1, 7–6, 8; Apk 17; 21, 9–10; 22, 8.

Markus sollte die Aletheia aber nicht nur sehen, sondern auch hören. Diese Ankündigung hatte eine wohl nicht unbeabsichtigte Konotation, denn wer die „Wahrheit" reden hört, dem wird eine wahrhaft besondere Botschaft zuteil.

Z. 9–16 (= 216, 210–214)

Ὅρα οὖν κεφαλὴν (αὐτῆς) ἄνω τὸ α καὶ τὸ ω, τράχηλον δὲ β καὶ ψ, ὤμους ἅμα χερσὶν γ καὶ χ, στήθη δ καὶ φ, διάφραγμα ε καὶ υ, κοιλίαν ζ καὶ τ, αἰδοῖα η καὶ σ, μηροὺς θ καὶ ρ, γόνατα ι καὶ π, κνήμας κ καὶ ο, σφυρὰ λ καὶ ξ, πόδας μ καὶ ν.

In diesen Zeilen schildert die Tetraktys das überirdische Aussehen der nackten „Wahrheit". Ihre Gestalt ist dabei wohl nur als im höchsten Maße merkwürdig zu bezeichnen, denn Markus wird von der Tetraktys nicht etwa aufgefordert, einen Körper zu schauen, der einer irdischen Frau vergleichbar ist, sondern eine Figur, deren Körperteilen jeweils zwei Buchstaben des griechischen Alphabetes zugeordnet sind, wobei der erste Alphabetbuchstabe mit dem letzten kombiniert wurde, der vorletzte mit dem zweiten und so fort. Was wollte Markus mit dieser eigenartigen Buchstabengestalt der „Wahrheit" zum Ausdruck bringen? Um diese Frage zu beantworten, ist zuerst die Herkunft dieser Spekulationen aufzuklären. Den Schlüssel zu diesem Problem enthält wohl die Zahl der Gliedmaßen der Buchstaben-Aletheia: Es sind genau 12 Körperteile. Diese Zwölfteilung dürfte von den 12 Tierkreiszeichen abgeleitet sein[136], der Bezug auf den menschlichen Leib aber durch eine bestimmte Form der astrologischen Medizin. In der Lehre der Heilastrologie, der sog. „Iatromathematik" oder „Iatromedizin", wurde nämlich jedem Sternbild im Zodiakus je ein Teil des menschlichen Körpers zugeordnet. Nach der Auffassung dieser Krankheitslehre, die Elemente aus Medizin und Astrologie vermischte, stand mit den Erkrankungen jedes Gliedes des Körpers jeweils ein Abschnitt des Tierkreises in einer besonders engen Beziehung, die wiederum zu astrologischen Vorhersagen etwa über den Krankheitsverlauf oder die beste Therapie benutzt werden konnte[137]. Astrologische Handbücher gingen sogar

---

[136] Eine solche Untergliederung des menschlichen Körpers in 12 Teile erwähnt Irenäus in Adv. haer. I 18. 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 276, 696–702) und hebt ausdrücklich ihre Übereinstimmung mit der Lehre von Markus dem Magier hervor.

[137] Zur Sache vgl. die hermetische Schrift „Ἰατρομαθηματικά" (Ideler 387–396), die gleich am Anfang konstatiert, ebd. 387: „Τὸν ἄνθρωπον, ὦ Ἄμμων, κόσμον φασὶν οἱ σοφοί, ἐπειδὴ ἀφομοιοῦται τῇ τοῦ κόσμου φύσει." Als ein weiterer Beleg ist überdies die unter dem Namen des Thessalos von Trallis überlieferte Schrift über die Heilpflanzen anzuführen, die dem Zodiakus und den 7 Planeten zugeordnet sind. In ihr wird außerdem noch ein Buch des Nechepso mit 24 Heilmethoden, die nach dem Zodiakus geordnet wurden, erwähnt, I Praef. 6 (FRIEDRICH 47 = Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta ed. RIESS, Frgm. 35 (1)); dazu W. KROLL, Art. Hermes Trismegistos, 798; ders., Art. Iatromathematike, 802–804; W. GUNDEL, Art. Astrologie, 818, 823; C. BEZOLD, F. BOLL, W. GUNDEL, Sternglaube, 54–55, 138–140.

so weit, sich eine im Zodiakus stehende menschliche Figur vorzustellen[138] und in illuminierten Ausgaben wohl auch abzubilden. Zahlreiche Beispiele solcher Darstellungen haben sich erhalten und finden sich sogar noch in den Kalenderdrucken des 18. Jahrhunderts[139]. Ebenso wie die Einteilung des Menschenkörpers hat auch die Zusammenstellung mit jeweils zwei Alphabetbuchstaben astrologische Wurzeln.

Zunächst ist aber die Doppelreihe der Buchstaben für sich zu betrachten. Sie war jedem antiken Leser aus seiner Schulzeit vertraut. Solche Buchstabenreihen gehörten nämlich zum Übungsstoff des Lese- und Schreibunterrichtes und zählten zum Pensum der Elementarschule. Henri-Irénée Marrou schrieb über diese ersten Buchstabierübungen der kleinen Griechen: „In dieser Epoche begnügte man sich nicht nur damit, die regelmäßige Reihenfolge von A bis Ω lernen zu lassen. Nachdem das erste Ziel erreicht war, ließ man das Alphabet rückwärts aufsagen, von Ω bis A (...), dann auf beide Weisen zugleich (A Ω, B Φ, Γ X, ... M N ...) usw."[140] Beispiele von Schreibübungen, bei denen das

---

[138] Vgl. z.B. den spätantiken Astrologen Hephaistion von Theben, der über das Sternzeichen des Widder lehrte, Heph. Astr. I 1 (PINGREE 3, 28–29): „τοῦτο δὴ τὸ κατὰ τὸν Κριὸν δωδεκατημόριον κεφαλὴν τοῦ κόσμου προσαγορεύουσιν...". Ähnliche Angaben finden sich auch in anderen astrologischen Werken, z.B. Manilius, Astronomica II 453–465 (GOOLD 45–46) und Firmicus Maternus II 24 (SKUTSCH 72–73). — Die von den Astrologen gebotenen Reihen der 12 Körperteile weichen dabei leicht voneinander ab, wie bereits F. BOLL, Sphaera, 471–472 notierte; zur zodiakalen Melothesie vgl. ferner A. BOUCHÉ-LECLERCQ, L'Astrologie, 320 Anm. 1; F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 132–133; C. BEZOLD, F. BOLL, W. GUNDEL, Sternglaube, 136; H. GUNDEL, R. BÖKER, Art. Zodiakus, 579–580; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber I, §621, 157–158. — Auch die gnostische Gruppe der Prizillianisten ordnete die Gliedmaßen des menschlichen Körpers den 12 Tierkreiszeichen zu, vgl. Paulus Orosius, Ad Aurelium Augustinum Commonitorium (SCHEPSS 153–154).

[139] Einige dieser zumeist mittelalterlichen Illustrationen finden sich reproduziert bei: C. BEZOLD, F. BOLL, W. GUNDEL, Sternglaube, Taf. VIII, Abb. 15–17, vgl. auch Taf. VII Abb. 14. Im zweiten Fall sind die Sternzeichensymbole auf dem Körper eines Mannes angeordnet. Diese Darstellungen hatten möglicherweise bereits antike Vorläufer, ebd. 136–137 sowie H. G. GUNDEL, Zodiakos, 44, 324–327 Abb. 447–455. — Buchstabenreihen, die an den beiden Seiten eines Dämons mit Hahnenkopf aufgereiht sind, enthält PGrM XXXVI, Col. III 85–101. In den Zauberpapyri finden sich auch zahlreiche Zeichnungen von Geistern, deren Leib mit Buchstabenkombinationen bedeckt ist, z.B. PGrM XXXVI Col. I. (vgl. dazu auch PGrM II Taf. III Abb. 14). Solche Zeichnungen könnten Markus ebenfalls bei seiner Vorstellung vom Buchstabenleib der Aletheia beeinflußt haben.

[140] H.-I. MARROU, Geschichte, 223. Als Belege für diese Art von Schulübungen verweist MARROU neben Adv. haer. I 14, 3 auf Quint I 1, 25 (COUSIN 62): „Quae causa est praecipientibus, ut, etiam cum satis adfixisse eas pueris recto illo quo primum scribi solent contextu videntur, retro agant rursus et varia permutatione turbent, donec litteras qui instituuntur facie norint, non ordine...". Dieselbe Art des Buchstabenlernens erwähnt auch Hieronymus, In Hieremiam Prophetam V 27 (zu Jer 25, 26), REITER 311, 16–20: „Sicut apud nos Graecum alfabetum usque ad novissimam litteram per ordinem legitur, hoc est 'alfa,

Alphabet in der oben wiedergegebenen Reihenfolge abgeschrieben wurde, haben sich durch ägyptische Papyrusfunde erhalten. Schon lange vor Markus griffen hellenistisch-römische Astrologen diese Buchstabenlisten auf und ordneten sie dem Zodiakus zu, vielleicht in dem Bestreben, den universalen Bezügen der zwölf Sternzeichen auch noch eine Relation zu den 24 Buchstaben hinzuzugesellen. Ein früher Vertreter dieser Theorie war der Astrologe Teukros aus Babylon, womit nicht die berühmte mesopotamische Stadt gemeint ist, sondern die römische Stadt Babylon in der Nähe des später gegründeten Kairo, die heute als das Stadtviertel „Alt-Kairo" bezeichnet wird. Teukros lebte im 1. Jahrhundert n. Chr. Sein Werk ist nur durch Auszüge in späteren Handschriften bekannt[141]. In einer der spätantiken Epitomen seiner Schrift findet sich u.a. jene Gleichordnung von zwei Alphabetbuchstaben zu einem jeden Sternzeichen, die dem Markus-Schema relativ ähnlich ist[142]. Um zu sei-

---

beta' et cetera usque ad 'o', rursumque propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem vertere et primis extrema miscere, ut dicamus 'alfa o, beta psi', sic et...". MARROU führt ferner auch ein aus Ägypten stammendes Beispiel für eine solche ABC-Übung an. Ein in der Gegend von Karnak gefundenes Ostrakon aus dem 2. Jh. n. Chr. überliefert einen solchen Text. Sein Fundort war wahrscheinlich der Abfall einer antiken Schule, in dem es zusammen mit anderen Ostraka ähnlichen Inhalts entdeckt wurde. Der antike Lehrer hatte auf der Tonscherbe das griechische Alphabet, wohl als Muster für seinen Schüler, folgendermaßen notiert, J. G. MILNE, Relics, 121 Nr. 1:

Α	Ω	Ι	Π
Β	Ψ	Κ	Ο
Γ	Χ	Λ	Ν
Δ	Φ	Μ	Ν
Ε	Υ		
Ζ	Τ		
Η	Σ		
Θ	Ρ.		

Ein weiteres fragmentarisches Ostrakon (1.–3. Jh. n. Chr.) aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek edierten H. HARRAUER, P. J. SIJPESTEIJN, Texte aus dem Antiken Unterricht Nr. 5. Auch im koptischen Schulbetrieb war diese Methode des Buchstabenlernens noch üblich, wie ein Graffito aus dem 8. Jh. belegt, Neue Texte und Dokumente zum Koptisch-Unterricht Nr. 68. — Zur Sache vgl. ferner auch: E. ZIEBARTH, Aus der antiken Schule, 3. Weitere Beispiele wie Kritzelinschriften, die in Pompeji und einer römischen Katakombe entdeckt wurden, erwähnt DIETERICH, ABC-Denkmäler, 99–100. DIETERICH weist auch auf den Gnostiker Markus hin, den er allerdings mit Simon dem Magier verwechselt. — In Sparta wurde ein Marmorsäulchen aufgefunden, das das Alphabet in einer zumindest ähnlichen Reihe nebeneinandergeschrieben auflistet, IG V 1 Nr. 365 (= ABSA XII 476, Nr. 38):

	Ε	Ι	Ν	Ρ	Φ
Β	Ζ	Κ	Ξ	Σ	Χ
Γ	Η	Λ	Ο	Τ	Ψ
Δ	Θ	Μ	Π	Υ	Ω.

[141] F. BOLL, Sphaera, 7–16, vgl. ferner auch W. GUNDEL, Art. Teukros von Babylon, 1132–1134.

[142] Über das Sternbild des Widders konstatierte Teukros nach dem Rhetorius-Exzerpt beispielsweise am Ende einer langen Aufzählung der einzelnen Teilbereiche seiner astrologi-

ner Aletheia-Gestalt zu gelangen, mußte Markus der Magier dieses komplizierte Bezugsgefüge zwischen Tierkreis, Menschenkörper und Alphabet einfach nur um das Herzstück, den Zodiakus, reduzieren. Als Ergebnis erhielt er dann jene Gleichung von Buchstabenpaaren und Körperteilen, die ihn angeblich die Tetraktys sehen ließ[143].

Z. 17–20 (= 216, 214–217, 216)
Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Ἀληθείας, τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦ στοιχείου, οὗτος ὁ χαρακτὴρ τοῦ γράμματος.

Nach Ende des Zitates formulierte Irenäus eine Überleitung auf der Grundlage des ihm zur Verfügung stehenden Stoffes. Er beginnt, indem er den Buchstabenleib der „Aletheia" mit den spezifischen Eigenschaften der Buchstaben und Schriftzeichen in Beziehung setzt: Schon in Adv. haer. I 14, 1 hatte er jedem

---

schen Wirkung (Rhetorii Aegyptii excerpta ex Teucro babylonio, CCAG VII, 192–213), z.B. ebd. 195, 24: „κυριεύει δὲ καὶ στοιχείων τοῦ α' καὶ τοῦ ν'". Ähnliche Angaben stehen auch bei jedem weiteren Tierkreiszeichen. Teukros-Rhetorius ordnete die Alphabetbuchstaben allerdings in einer etwas anderen Doppelreihe, beginnend beim ersten der 12 Tierkreiszeichen, dem Widder, mit α und ν und endend beim letzten, den Fischen, mit μ und ω. — F. BOLL, Sphaera, 469–470, weist noch auf zwei weitere Beispiele hin, die das Alphabet mit dem Zodiakos verbinden: Eine solche ungedruckte Gegenüberstellung findet sich in einer Berliner Handschrift (CCAG VII, 53 und 61 zum Codex Berolinensis. gr. 173, F. 81 und F 172 bzw. 172v). Auf dem Blatt 172 waren unter der Überschrift: „Περὶ τῶν ιβ' ζῳδίων διαθέσεως" die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets in einer Doppelreihe den 12 Tierkreiszeichen zugeordnet. Die Anordnung gibt BOLL, Sphaera, 469 wieder. Ferner macht er auf einen Ikosaeder aus Bergkristall aufmerksam, auf dessen Seiten die Tierkreiszeichen abgebildet sind. Das kleine Kunstwerk wird heute in München aufbewahrt, Sphaera 470. Zumindest teilweise sind auf den Seiten des Ikosaeders die Alphabetbuchstaben in Zweiergruppen den Tierkreiszeichen beigeschrieben. — Ein ähnliches System aus Alphabetbuchstaben und den 12 Sternzeichen wurde in der Antike auch Nechepso–Petosiris zugeschrieben. Es wird auch im Rahmen von Auszügen aus Vettius Valens bezeugt, CCAG IV, Codices Italicos hg. v. D. BASSI, F. CUMONT, A MARTINI, A. OLIVIERI 146 und anonym in: CCAG XI 2, Codices Hispanienses hg. v. C. O. ZURETTI, 134; H. GUNDEL, R. BÖKER, Art. Zodiakus, 578. — Diese Buchstabenpaare konnten dann auch zu astrologischen Vorhersagen benutzt werden, was W. GUNDEL und H. G. GUNDEL folgendermaßen charakterisieren, Astrologumena. Die Astrologische Literatur, 33: „Das Verfahren, durch das man den astralen Typ eines Menschen feststellen kann, selbst wenn dieser nicht anwesend ist, ist allerdings reichlich banal: aus den beiden Buchstaben, die jedem Tierkreisbild eigen sind (z.B. Widder β und ξ), kann der Astrologe in Anlehnung an die Anfangsbuchstaben des Namens aus einer Liste sofort ein vollständiges Persönlichkeitsbild ermitteln!". Diese Methode wurde dem sagenhaften Ägypter Petosiris zugeschrieben und als Brief an den „κράτιστε ἀνδρῶν Νεχεψώ" tradiert, CCAG VII, 161 (Excerpta ex Codice 25 = Berolin. Phill. 1574).

[143] Vgl. dazu F. BOLL, Sphaera, 472: „Das tertium comparationis war ursprünglich die Reihe der 12 Tierkreisbilder gewesen; es schied bei dem Gnostiker aus, sodaß seinem System entsprechend die menschliche Gestalt unmittelbar zu den weltbauenden Buchstaben in Beziehung kam und nach ihren Teilen mit dem Alphabet verglichen wurde"; vgl. auch H. LEISEGANG, Die Gnosis, 330.

„στοιχεῖον" einen individuellen Charakter und eine eigene Gestalt zugeschrieben (ἴδιον χαρακτῆρα...καὶ σχήματα)[144]. Einige Verständnisschwierigkeiten bereitet an der vorliegenden Stelle der Singular „τοῦ στοιχείου" und „τοῦ γράμματος", denn in der zuvor geschilderten Doppelliste der Buchstaben war stets ein Paar einem jeden Körperabschnitt zugeordnet. Sollte damit der Aletheia-Körper als ein einziger großer Buchstabe beschrieben werden, dessen Form nunmehr dem Markus erschienen sei?

Zu beachten sind ferner die Bezüge zum Zodiakus. Dessen zwölf Sternbilder boten nämlich eine von Sternzeichen zu Sternzeichen wechselnde Gestalt, mal als Tier, als Fabelwesen oder als Mensch. Auf diese Unterschiede wurde in der astrologischen Literatur immer wieder aufmerksam gemacht und nach möglichen Gründen gesucht. Bezog sich „σχῆμα" und „χαρακτήρ" etwa ursprünglich auf das Aussehen der zwölf Tierkreiszeichen und wurde von Markus dem Magier nur auf die Buchstaben übertragen, weil diese ja auch keineswegs dieselbe, sondern eine stets abweichende Form haben? Der auffällige Singular erklärte sich demnach durch den eigentlich gemeinten Bezugspunkt, der in einem einzigen Sternbild bestand[145].

Z. 20–21 (= 217, 216–217)
Καὶ καλεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦτο Ἄνθρωπον·

Die Buchstaben-Anthropomorphie der „Aletheia" heißt auch „Anthropos". In diesem Zusammenhang wird ebenfalls überdeutlich, daß in der Tat durch eine eigentümliche terminologische Verschiebung, wahrscheinlich im Sinne eines „pars pro toto", die ganz „Aletheia auch „στοιχεῖον" genannt wird[146]. Der Terminus „Anthropos" ist in diesem Kontext wohl durch die menschliche Erscheinungsform des beschriebenen himmlischen Wesens bedingt. Zugleich aber verfolgte der Gnostiker mit ihm weitreichende Ziele, die mit der in Adv. haer. I 14, 1 bereits implizit vorausgesetzten anthropomorphen Körperform des Propaters zusammenhängen. Diese komplexen Assoziationen werden in den folgenden Zeilen noch klarer hervortreten.

---

144 S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 153–209, 155.

145 Auf dieselben internen Ausdifferenzierungen im Zodiakus je nach dem Erscheinungsbild seiner zwölf Bilder spielt jedenfalls auch eine fragmentarisch erhaltene Passage im gnostischen Traktat des Marsanes an, NHC X 1, 22, 22–25, 6. (PEARSON 290–291). Der schlechte Erhaltungszustand der entsprechenden Blätter läßt leider nur noch den Schluß zu, daß die Engel und Kräfte, die zum jeweiligen Sternbild gehören, sich genau nach dessen „σχῆμα" und „μορφή", d.h. ihrer menschlichen und tierischen Gestalt, unterscheiden, ohne daß der genaue Sinn des Abschnittes sich noch erkennen läßt.; vgl. dazu BOUCHÉ-LECLERCQ, L'Astrologie Grecque, 149–157.

146 Zur Verwendung des Begriffes „στοιχεῖον" vgl. auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 183–184).

Z. 21–25 (= 217, 217–220)
εἶναι τε πηγήν φησιν αὐτὸ παντὸς λόγου καὶ ἀρχὴν πάσης φωνῆς καὶ παντὸς ἀρρήτου ῥῆσιν καὶ τῆς σιωπωμένης Σιγῆς στόμα. Καὶ τοῦτο μὲν τὸ σῶμα αὐτῆς·

Dem Anthropos werden an dieser Stelle Eigenschaften zugeschrieben, die auffallend den Charakteristika des obersten männlichen Äons, d.h. dem Propater, ähnlich sind, die am Anfang des 14. Kapitels beschrieben wurden. Der Propater wollte nämlich, daß sein unsagbares Wesen „sagbar werde" (τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι, ebd. Z. 20–21), und deshalb „öffnete er den Mund" (ἤνοιξε τὸ στόμα, ebd. Z. 22), womit er durch seinen Logos gleichsam das ihn umhüllende Schweigen durchbrach. Der mit der „Aletheia" gleichgesetzte himmlische „Mensch" aber ist „Aussprechen alles Unaussprechbaren" (ἀρρήτου ῥῆσιν) und „Mund der schweigenden Stille" (τῆς σιωπωμένης Σιγῆς στόμα)[147]. Wie erklären sich diese Konvergenzen? Der „Aletheia-Anthropos" könnte mit dem Propater zu identifizieren sein. Möglicherweise stellt Markus der Magier ihn sich als die in Adv. haer. I 14, 1 erwähnte „μορφή" des ersten Vaters vor, mit deren Hilfe dieser sich selbst erkannte. Insofern war der Anthropos dann wirklich „πηγή" und „ἀρχή" jedes Wortes, ja jeder sinnvollen Rede überhaupt, denn vor ihm war Schweigen, in ihm aber jeder Laut und jede mögliche Sprache, weil er gleichsam körperhaft gewordener Buchstabe war. Daher bezeichnet der Gnostiker den Anthropos auch als „Quelle jeden Wortes" (πηγήν (...) παντὸς λόγου) und „Anfang jeder Stimme" (ἀρχὴν πάσης φωνῆς), denn alle Wortbestandteile bildeten ja seine Gestalt[148]. Markus der Magier fügte mit diesem Gedanken also seinen ohnehin schon komplexen Assoziationen vom Pleroma als „Wort", „Gestalt", „Name" des Propater noch einen weiteren Aspekt hinzu: Das Pleroma ist als Buchstabenkörper auch der „Anthropos", der weiterhin noch als „Wahrheit" näher qualifiziert ist. Das Verbindungsglied bei dieser Assoziationsreihe sind auch in diesem Fall astrologische Spekulationen über den Zodiakus. Die „Anthropos"-Vorstellung ergänzte die Lehren des Markus dabei um einen wohl nicht zufällig ausgewähl-

---

[147] Die „Σιγή" stellt wahrscheinlich auch eine Anspielung auf die weibliche Partnerin des Propaters dar, die auch nach anderen valentinianischen Schriften eine schon durch die in ihrem Namen enthaltene Metaphorik nahegelegte Funktion hatte, vgl. das Wortspiel in Exc. Thdot. 29, wo es von der „Σιγή" heißt: „...περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν" (CASEY 62/ SAGNARD 122).

[148] Gleichzeitig griff Markus der Magier mit seiner Beschreibung des „Menschen" als „Ursprung" seine eigene Bezeichnung des ersten Wortes des Namens aus dreißig Buchstaben als „ἀρχή" wieder auf, vgl. Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 147). „Quelle" jedoch ist ein geläufiger gnostischer Begriff für den Schöpfer und seine Emanationskraft: Ref. V 12, 2 (MARCOVICH 173, 6); V 26, 2 (201, 9); VI 37, 5 (252, 24); TractTrip NHC I 5, 60, 13; 62, 9; 66, 17; 68, 10; 74, 6; Eug NHC III, 3 (73, 13) = SJC NHC III 4, 96, 9; ExpVal NHC XI 2, 23, 18; 24, 18; Protennoia NHC XIII 1, 46, 14–25.

ten Gesichtspunkt, der sich wahrscheinlich auf das in der Gnosis weit verbreitete Motiv von einem himmlischen Menschen bezog[149].

Gleichzeitig belegt die vorliegende Passage, gerade in ihrer durch den Referatstil des Irenäus komprimierten Form, das Strukturprinzip der Markus-Gnosis. Seine Offenbarungen bestanden aus Gedankenverbindungen, die immer neue Momente gnostischer Lehren kombinierten und dabei nicht argumentativ, sondern assoziativ entwickelt wurden. Der emphatische Stil, in dem diese Einsichten vorgetragen wurden, dokumentiert sich in den folgenden Zeilen:

Z. 26–29 (= 217, 220–222)
σὺ δὲ μετάρισιον ἐγείρας τὸ τῆς διανοίας νόημα, τὸν αὐτογεννήτορα καὶ πατροδότορα λόγον ἀπὸ στομάτων Ἀληθείας ἄκουε.

Die Tetraktys fordert den Gnostiker nun auf, seine Aufmerksamkeit auf die Aletheia zu konzentrieren, die in den Mittelpunkt des visionären Geschehens rückt. Dieser Äon, dessen Buchstabenkörper wahrscheinlich mit dem Propater zu identifizieren ist, sprach ebenfalls einen Logos aus, den Markus der Magier in Adv. haer. I 14, 4 mit „Christus Jesus" gleichsetzt[150]. Die „Aletheia" tat damit dasselbe wie der Propater, der nach Adv. haer. I 14, 1 einen Namen aus 30 Buchstaben als seinen Logos hervorbrachte. Auch Markus scheint auf diese Parallele hindeuten zu wollen und nannte den Logos der „Aletheia" darum wohl „αὐτογεννήτορα" und „πατροδότορα"[151].

Mit dieser Formulierung spielt Markus möglicherweise auf die Logoschristologie an. Der präexistente Logos geht bei ihm interessanterweise aus dem Mund der Wahrheit hervor, was auffällig gut in das Umfeld der johanneischen Metaphorik passen würde, nach der Jesus aus der Wahrheit ist (Joh. 14, 6; 17,17). Umso erstaunlicher ist es jedoch, daß jeder direkte Bezug auf das Johannesevangelium fehlt. Fast könnte man meinen, Markus setze die Bildersprache des Evangeliums gleichsam in ein himmlisches Geschehen um und verarbeite johanneische Anregungen zu einem eigenen Lehrsystem, in dem z.B. die Wahrheit personifiziert ist.

---

149 Die gnostischen „Ἄνθρωπον"-Vorstellungen können in dieser Arbeit nicht umfassend behandelt werden. Zur Orientierung sei auf folgende Spezialuntersuchung verwiesen: H. M. SCHENKE, Der Gott.

150 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 223–226.

151 Beide Begriffe kommen nur im Markus-Referat des Irenäus vor. G. W. H. LAMPE, Lexikon, s.v., gibt für beide Begriffe keine weiteren Belegstellen an.

Adv. haer. I 14, 4

Text und Übersetzung

1 Ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης, προσβλέψασαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν καὶ ἀνοίξασαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον, τὸν δὲ λόγον ὄνομα γενέσθαι,
5 καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο εἶναι ὃ γινώσκομεν καὶ λαλοῦμεν, Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃ καὶ ὀνομάσασαν αὐτὴν παραυτίκα σιωπῆσαι. Προσδοκῶντος δὲ τοῦ Μάρκου πλεῖόν τι μέλ-
10 λειν αὐτὴν λέγειν, πάλιν ἡ Τετρακτὺς παρελθοῦσα εἰς τὸ μέσον φησίν· Ὡς εὐκαταφρόνητον ἡγήσω τὸν λόγον, ὃν ἀπὸ στομάτων τῆς Ἀληθείας ἤκουσας; Οὐ τοῦθ' ὅπερ
15 οἶδας καὶ δοκεῖς ἔχειν παλαιόν ἐστιν ὄνομα· φωνὴν γὰρ μόνον ἔχεις αὐτοῦ, τὴν δὲ δύναμιν ἀγνοεῖς.
Ἰησοῦς μὲν γάρ ἐστιν ἐπίσημον ὄνομα, ἓξ ἔχον γράμματα, ὑπὸ πάν-
20 των τῶν τῆς κλήσεως γινωσκόμενον· τὸ δὲ παρὰ τοῖς Αἰῶσι τοῦ Πληρώματος, πολυμερὲς τυγχάνον, ἄλλης ἐστὶν μορφῆς καὶ ἑτέρου τύπου, γινωσκόμενον ὑπ' ἐκείνων τῶν συγ-
25 γενῶν, ὧν τὰ μεγέθη παρ' αὐτῷ ἐστι διὰ παντός.

Als diese nun dies gesagt hatte, da blickte ihn die Aletheia an, öffnete den Mund und sprach ein Wort, das Wort aber wurde ein Name, und dieser Name ist, was wir kennen und sprechen: Christus Jesus, was auch sie namentlich nannte und dann augenblicklich verstummte.
Als Markus darauf wartete, daß sie etwas mehr sagen würde, da trat wiederum die Tetraktys in die Mitte und sagte:

„Hieltest du etwa für geringfügig das Wort, das du aus dem Mund der Wahrheit hörtest. Das, was du kennst und zu besitzen meinst, ist nicht ein alter Name, denn du hast nur seinen Klang, (seine) Kraft aber kennst du nicht.
‚Jesus' nämlich ist ein ausgezeichneter Name, der 6 Schriftzeichen besitzt und der von allen Berufenen erkannt wird.
Der bei den Äonen des Pleromas, der aus vielen Teilen besteht, hat eine andere Gestalt und eine andere Form, wobei er von jenen Verwandten erkannt wird, deren Größen fortwährend bei ihm sind."

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Der ganze 4. Unterabschnitt des 14. Kapitels zerfällt in zwei Hälften. Zuerst schildert Irenäus mit eigenen Worten in Z. 1–12 die Erscheinung der Aletheia, wobei er im Zuge der Überarbeitung seine Vorlage vermutlich auch unwesentlich gekürzt hat. Dann folgt wohl ein längeres wörtliches Zitat aus seiner Quelle, das in oratio recta gehalten ist und den restlichen Text des Abschnittes umfaßt.

Kommentar

Z. 1–7 (= 218, 223–226)

Ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης προσβλέψασαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν καὶ ἀνοίξασαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον, τὸν δὲ λόγον ὄνομα γενέσθαι, καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο εἶναι ὃ γινώσκομεν καὶ λαλοῦμεν, Χριστὸν Ἰησοῦν,

Irenäus beschreibt nun, wie schon in Adv. haer. I 14, 3 von der Tetraktys angekündigt, worüber die Aletheia mit Markus spricht.

An dieser Stelle zeigen sich überaus deutliche Parallelen zu Adv. haer. I 14, 1. Die Formulierung „ἀνοίξασαν τὸ στόμα" erinnert dabei an den Vorvater, der nach der ersten Tetras-Offenbarung ebenfalls seinen Mund öffnete, so daß zuerst ein Logos, d.h. der Name aus 30 Buchstaben, entstand. Markus vertritt nun nach Irenäus die Auffassung, daß die Aletheia, deren Leib ja offenbar dem des Vorvaters entspricht, ebenfalls ein Wort hervorbringt, das ein Name wird. Dieser Name wird mit „Jesus Christus" identifiziert, was aber nur auf den ersten Blick ein Unterschied zum ersten Namen aus dreißig Buchstaben ist. Die Identität beider Namen weist Markus der Magier im weiteren Verlauf seiner Lehrschrift noch ausführlich nach[152].

Z. 7–12 (= 218, 226–229)
ὃ καὶ ὀνομάσασαν αὐτὴν παραυτίκα σιωπῆσαι. Προσδοκῶντος δὲ τοῦ Μάρκου πλεῖόν τι μέλλειν αὐτὴν λέγειν, πάλιν ἡ Τετρακτὺς παρελθοῦσα εἰς τὸ μέσον φησίν·

Die Aletheia-Offenbarung ist mit dem Namen „Jesus Christus" merkwürdigerweise bereits abgeschlossen. Mit ihm scheint tatsächlich alles gesagt zu sein. Das ist wohl so gemeint, daß der Name „Jesus Christus" gleichsam in nuce die gesamte Offenbarung schon impliziert, weil er der Name des Vorvaters ist, das Pleroma umfaßt und symbolisch für den gesamten valentinianischen Mythos, etwa vom Fall der Sophia, steht, wie im folgenden Kontext noch ausgeführt wird[153].

Markus der Magier gab sich allerdings unwissend. Sein Nicht-Wissen provoziert eine erneute Offenbarung der Teraktys über den Namen „Jesus Christus", was wohl einer literarischen Stilisierung der Markus-Schrift entspricht. Sie erläutert damit die von ihr selbst zuvor angekündigte Rede des Äons Aletheia. Dabei tauschten die offenbarenden weiblichen Äonen ihren Platz, wie Irenäus kurz andeutet, denn die Tetraktys trat nun „in die Mitte".

Z. 12–16 (= 218, 229–232)
Ὡς εὐκαταφρόνητον ἡγήσω τὸν λόγον, ὃν ἀπὸ στομάτων τῆς Ἀληθείας ἤκουσας; Οὐ τοῦθ' ὅπερ οἶδας καὶ δοκεῖς ἔχειν παλαιόν ἐστιν ὄνομα·

Das Wort, d.h. der Name „Christus Jesus", war also unter den Christen schon zu einem vertrauten, ja fast üblichen Eigennamen geworden, über dessen Bedeutung man nicht weiter nachdachte und dessen tieferer, symbolischer Cha-

---

[152] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 361–236, 365).

[153] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 401–241, 405).

rakter daher auch nicht gewürdigt wurde[154]. In diesem Sinne ist „εὐκαταφρόνητον" wohl zu verstehen.

Außerdem deutet der Text an, daß „Christus Jesus" als relativ junger Name betrachtet wurde, da er erst durch das Auftreten Jesu seine besondere, religöse Bedeutung gewonnen hatte, und die Tetraktys weist Markus daher darauf hin, daß es sich bei ihm um keinen „alten Namen" handelt. Mit dem „alten Namen" könnte möglicherweise der Name aus 30 Buchstaben gemeint sein, den der Propater als seinen Logos hervorgebracht hat und der mit dem Pleroma aus 30 Äonen gleichzusetzen ist. Dieses Pleroma war bereits vor der irdischen Welt entstanden, und der ihm entsprechende Name aus Adv. haer. I 14, 1 ist daher ein „alter Name".

Bemerkenswert ist an dieser Namensymbolik, daß Markus der Magier seinerseits an dieser Stelle einer recht oberflächlichen und „jungen" Interpretation des Namens Jesus Christus folgte. Es entsteht nämlich der Eindruck, daß der Gnostiker nicht an der Bedeutung des hebräischen Namens Jesus oder dem Ursprung des Christustitels in der jüdischen Messiashoffnung interessiert war und ihm die Tatsache, daß „Christus" einmal ein Titel und kein Name war, wohl nicht mehr bewußt war[155].

Z. 16–17 (= 218, 232–233)
φωνὴν γὰρ μόνον ἔχεις αὐτοῦ, τὴν δὲ δύναμιν ἀγνοεῖς.

Die „Kraft" (δύναμις) des Namens meint an dieser Stelle seinen verborgenen Charakter. Die Formulierung erinnert hier an die Zauberpapyri, in denen viele wirkungsmächtige Namen vorkamen[156]. Der Jesus-Name begegnet als Zaubername bereits im Neuen Testament[157]. Allerdings läßt sich bei Markus „dem Magier" Namensmagie im eigentlichen Sinne, wie z.B. als Zwangsmittel in der Zauberliteratur der Antike, nicht nachweisen.

Z. 18–20 (= 218, 233–219, 235)
Ἰησοῦς μὲν γάρ ἐστιν ἐπίσημον ὄνομα, ἓξ ἔχον γράμματα, ὑπὸ πάντων τῶν τῆς κλήσεως γινωσκόμενον·

---

154 Markus dachte hierbei wohl vor allem an die Psychiker, die Mitglieder der Großkirche, wie er weiter unten im Blick auf den Jesus-Namen ausdrücklich konstatiert, s.u. im Kommentar zu Z. 18–20.

155 Das fehlende Interesse am hebräischen Ursprung des Jesus-Namens und am Messiastitel unterscheidet Markus den Magier vom Philippusevangelium, dessen Verfasser sich dieser Problematik bewußt ist, Log. 19, NHC II, 3, 56, 3–15.

156 Solche Namen begegnen in der Mehrzahl der Zauberpapyri. Die Macht und Zauberkraft der Namen wird ebenfalls häufig betont, vgl. z.B. PGrM IV 22–23; IV 216–217; V 80–81; XIII 732–734.

157 Mk 9, 38; Lk 9, 49; Mt 7, 22; Act 19, 13.

Hier beschäftigt sich Markus zunächst ausschließlich mit dem Jesus-Namen. Um seine Bedeutung zu dechiffrieren, benutzt er die Anzahl der Schriftzeichen als Schlüssel, mit denen der Name im Griechischen geschrieben wurde. Sie führte ihn zur Gleichsetzung des Namens mit der Zahl 6. Dieses Interpretationsprinzip, das den Sinn eines Wortes durch die Zahl seiner Buchstaben erklärt, taucht auch an anderer Stelle häufiger bei diesem Gnostiker auf[158].

Die genaue Festlegung der Buchstabenzahl eines Namens war aber auch typisch für antike Zaubertexte. Dort finden sich auch Beispiele, daß die Anzahl der Buchstaben zum Ausgangspunkt weiterer Spekulationen herangezogen wurde[159].

Die Zahl 6, die gleichbedeutend mit Jesus sein sollte, ist für Markus ferner eine „ausgezeichnete" (ἐπίσημον) Zahl, da sie mit einem sonst ungebräuchlichen, griechischen Buchstaben, dem Stigma „ς", geschrieben wurde. Markus schloß aus diesem Sonderzeichen, daß Jesus dementsprechend „ein ausgezeichneter Name" sei. Er ist allen „Berufenen" (τῶν τῆς κλήσεως) bekannt. Das ist der valentinianische Terminus für die Kirche der Psychiker, die nicht zu den Gnostikern gehörten[160].

Z. 21–23 (= 219, 235–237)
τὸ δὲ παρὰ τοῖς Αἰῶσι τοῦ Πληρώματος, πολυμερὲς τυγχάνον, ἄλλης ἐστὶν μορφῆς καὶ ἑτέρου τύπου,

Neben dem Jesus-Namen gibt es also noch ein zweites „ὄνομα", wie „τὸ δέ" anzeigt. Damit dürfte wahrscheinlich der in Z. 6 genannte Titel „Christus" gemeint sein, den der Gnostiker bisher noch nicht zum Gegenstand seiner Zahlenspekulationen gemacht hatte. Er ist „bei den Äonen" lokalisiert. Dies

---

158 Vgl. Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 352–235, 359 und 235, 361–236, 365); I 15, 2 (239, 391–240, 397). H. USENER, Das Weihnachtsfest, 23, nennt das Stigma „ein aus dem alphabet ausgeschiedenes blosses zeichen"; vgl. ferner W. W. HARVEY, Sancti Irenai I, 136 Anm 1.

159 Z.B. PGrM I 162 (ein Name aus 15 Buchstaben); IV 242 bzw. 251–252 (100 Buchstaben); IV 1225a (100 Buchstaben); IV 1321 (24 Buchstaben); IV 1989 (36 Buchstaben); IV 2142 (12 Buchstaben); IV 2698 (50 Buchstaben); IV 3213–3214 (25 und 18 Buchstaben); V 439 (ein Name des Hermes aus 100 Buchstaben); VII 709 (30 Buchstaben); VIII 43–49 (Name mit 15 Buchstaben „nach den Tagen des zunehmenden Mondes" und einer mit 7 Buchstaben nach den Planeten, d.h. „Abrasax"); XIII 150–153 (36 bzw. 9 Buchstaben); XIII 184–185 (49 Buchstaben); XIII 190–191 (36 Buchstaben); XIII 521 (36 Buchstaben); XIII 562–563 (27 Buchstaben); XIII 644–645 (36 Buchstaben); XIII 746–748 (9, 14 und 26 Buchstaben); XIII 775–777 (7 Buchstaben, d.h. Vokale); XXXIX 19–21 (12 „στοιχεία" des Himmels und 24 der Erde).

160 Zur Verwendung dieser Terminologie als Bezeichnung für die Psychiker vgl. Exc. Thdot. 9, 1–2 (CASEY 46/SAGNARD 74–76); 39 (66/143); 58, 1–2 (78/176); Herakleon Frgm. 13 (VÖLKER, Quellen, 69f.). Die Identifikation von „psychischer Kirche" und „κλητή" überliefert Hippolyt auch von den Naassenern Ref. V 6, 7 (MARCOVICH 142, 35–38).

ist wohl ein Hinweis auf den Namen aus 30 Buchstaben. Jener Name, den der Gnostiker am Beginn seiner Schrift ausführlich beschrieben hatte, war ja mit den Äonen gleichzusetzen (Adv. haer. I 14, 1). Er besteht aus 30 Einzeläonen, konnte also durchaus als „aus vielen Teilen" (πολυμερὲς τυγχάνον) zusammengesetzt bezeichnet werden. Er ist auch die Gestalt (μορφή) des obersten Gottes und wohl mit dem Buchstabenleib der Aletheia zu identifizieren (Adv. haer. I 14, 3). Dieser Name hat daher in der Tat eine „andere Gestalt und eine andere Form", worauf Markus der Magier an dieser Stelle wohl anspielt.

Z. 23–26 (= 219, 237–238)
γινωσκόμενον ὑπ' ἐκείνων τῶν συγγενῶν, ὧν τὰ μεγέθη παρ' αὐτῷ ἐστι διὰ παντός.

Die „Verwandten" des Namens in der himmlischen Sphäre sind nach der markosischen Auffassung wohl die Pneumatiker[161]. Markus begründet dies mit der von ihm gern und oft erwähnten Stelle aus Mt 18, 10[162]. Dabei dachte er vielleicht vor allem an die jedem Pneumatiker als himmlische Doppelgänger zugeordneten Engel, die wiederum wegen der Gleichsetzung dieser himmlischen Thronengel, die Gott umringen, mit den Äonen[163] eine wirklich besonders ausgezeichnete Nähe zum Namen, dessen Teile die Äonen ja waren, haben mußten und die sich dann für ihn wohl ebenso auch auf ihre menschlich-irdischen „Verwandten" übertragen ließ.

Adv. haer. I 14, 5

Text und Übersetzung

Ταῦτ' οὖν τὰ παρ' ὑμῖν εἰκοσιτέσσαρα γράμματα ἀπορροίας ὑπάρχειν γίνωσκε τῶν τριῶν Δυνάμεων εἰκονικὰς τῶν περιεχουσῶν τὸν ὅλον τῶν ἄνω στοιχείων ἀριθμόν.	Erkenne also, daß diese bei euch (üblichen) 24 Buchstaben bildhafte Ausflüsse der drei Kräfte sind, die die Gesamtzahl der Buchstaben oben enthalten.
Τὰ μὲν γὰρ ἄφωνα γράμματα ἐννέα νόμισον εἶναι τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Ἀληθείας, διὰ τὸ ἀφώνους αὐτοὺς εἶναι, τουτέστιν ἀρρήτους και ἀνεκλαλήτους· τὰ δὲ ἡμίφω-	Denn von den 9 Konsonanten glaube, daß sie zum Vater und der Aletheia gehören, weil sie stimmlos sind, d.h. unsagbar und unaussprechlich. Von den Halbvokalen aber, 8 an der Zahl,

[161] Da in den Pneumatikern nach valentinianischer Auffassung ein Teil der himmlischen Pneumasubstanz unbemerkt vom Demiurgen eingeschlossen war, betrachteten sie sich wohl als „verwandt" mit der himmlischen Sphäre des Pleromas, s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 327–328).

[162] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 31–32) und I 14, 1 (210, 166–211, 170).

[163] S.o. im Kommentar zu I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 166–211, 170).

να, ὀκτὼ ὄντα, τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς, διὰ τὸ μέσα ὥσπερ ὑπάρχειν τῶν τε ἀφώνων καὶ τῶν φωνηέντων καὶ ἀναδέχεσθαι τῶν μὲν ὕπερθεν τὴν ἀπόρροιαν, τῶν δ' ὑπ' αὐτὰ τὴν ἀνάφορα·

(glaube), daß sie zum Logos und der Zoe gehören, weil sie gleichsam die Mitte zwischen Konsonanten und Vokalen bilden und von den Oberen den Ausfluß, von den unter ihnen aber die Erhebung empfangen.

τὰ δὲ φωνήεντα, καὶ αὐτὰ ἑπτὰ ὄντα, τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας, ἐπεὶ διὰ τοῦ Ἀνθρώπου ἡ φωνὴ προελθοῦσα ἐμόρφωσε τὰ ὅλα· ὁ γὰρ ἦχος τῆς φωνῆς μορφὴν αὐτοῖς περιεποίησεν.

Von den Vokalen aber, und zwar sind sie 7, (glaube), daß sie zum Anthropos und der Ekklesia gehören, da durch den Anthropos die Stimme hervorging und den Gesamtheiten eine Gestalt gab. Denn der Ton der Stimme verschaffte ihnen eine Gestalt.

Ἔστιν οὖν ὁ μὲν Λόγος ἔχων καὶ ἡ Ζωὴ τὰ ὀκτώ, ὁ δὲ Ἄνθρωπος καὶ ἡ Ἐκκλησία τὰ ἑπτά, ὁ δὲ Πατὴρ καὶ ἡ Ἀλήθεια τὰ ἐννέα.

Der Logos und die Zoe existieren also, indem sie die (genannten) 8, der Anthropos und die Ekklesia die 7, der Pater und die Aletheia die 9 (Buchstaben) haben.

Ἐπὶ δὲ τοῦ ὑστερήσαντος λόγου ὁ ἀφεδρασθεὶς ἐν τῷ Πατρὶ κατῆλθεν, ἐκπεμφθεὶς ἐπὶ τὸν ἀφ' οὗ ἐχωρίσθη, ἐπὶ διορθώσει τῶν πραχθέντων, ἵνα ἡ τῶν Πληρωμάτων ἑνότης ἰσότητα ἔχουσα καρποφορῇ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν. Καὶ οὕτως ὁ τῶν ἑπτὰ τὴν τῶν ὀκτὼ ἐκομίσατο δύναμιν καὶ ἐγένοντο οἱ τρεῖς τόποι ὅμοιοι τοῖς ἀριθμοῖς, Ὀγδοάδες ὄντες, οἵτινες τρὶς ἐφ' ἑαυτοὺς ἐλθόντες τὸν τῶν εἰκοσιτεσσάρων ἀνέδειξαν ἀριθμόν.

Wegen der Rechnung aber, die nicht aufging, stieg der, der im Vater unterschieden wurde, hinab und wurde ausgesandt zu dem, von dem er getrennt worden war, zur Verbesserung des Geschehenen, damit die Einheit der Pleromata in Gleichheit die eine Kraft aus allen durch alle als Frucht bringe. Und so erhielt der der 7 die (Kraft) der 8, und es wurden die 3 Orte gleich an Zahl, nämlich Achtheiten, die dreimal vorkommend die Zahl 24 aufwiesen.

Τὰ μέντοι τρία στοιχεῖα, ἅ φησιν αὐτὸς τῶν τριῶν ἐν συζυγίᾳ δυνάμεων ὑπάρχειν, ἅ ἐστιν ἕξ, ἀφ' ὧν ἀπερρύη τὰ εἰκοσιτέσσαρα στοιχεῖα, τετραπλασιασθέντα τῷ τῆς ἀρρήτου Τετράδος λόγῳ, τὸν αὐτὸν αὐτοῖς ἀριθμὸν ποιεῖ, ἅπερ φησὶν τοῦ ἀνονομάστου ὑπάρχειν. Φορεῖσθαι δὲ αὐτὰ ὑπὸ τῶν τριῶν δυνάμεων εἰς ὁμοιότητα τοῦ ἀοράτου, ὧν στοιχείων εἰκόνας εἰκόνων τὰ παρ' ἡμῖν διπλᾶ γράμματα ὑπάρχειν, ἃ συναριθμούμενα τοῖς εἰκοσιτέσσαρσι στοιχείοις δυνάμει τῇ κατὰ ἀναλογίαν τὸν τῶν τριάκοντα ποιεῖ ἀριθμόν.

Die drei Buchstaben indessen, die seinen eigenen Worten nach in der Syzygie der drei Kräfte existieren, was 6 ist, von denen die 24 Buchstaben hinabflossen, wurden mit dem Wort der unsagbaren Tetras vervierfacht und ergeben für sie dieselbe Zahl, welche, wie er sagt, zum Unnennbaren gehören.

Sie werden aber von den drei Kräften zur Ähnlichkeit mit dem Unsichtbaren gebracht; unsere Doppelschriftzeichen sind Bilder von Bildern dieser Buchstaben, die, wenn sie mit den 24 Buchstaben zusammengerechnet werden, durch die Kraft der Analogie die Zahl 30 ergeben.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Der 5. Kapitelabschnitt beginnt mit einer längeren Passage, die von Irenäus aus der ihm vorliegenden Markus-Schrift wörtlich übernommen wurde. Sie bildet

eine Fortsetzung der in Adv. haer. I 14, 4 mitgeteilten Ausführungen der Tetras über den Namen „Christus Jesus". Der Zitatcharakter dieser Auszüge wird bereits durch die Imperative „γίνωσκε" und „νόμισον" in Zeile 3 und 7 nahegelegt. Sie ähneln z.B. der Aufforderung der Tetras an Markus am Ende von Adv. haer. I 14, 3 seine Aufmerksamkeit auf die dann folgenden Worte der Aletheia zu richten: „μετάρσιον ἐγείρας".

Der Rest des von Irenäus in Adv. haer. I 14, 5 gesammelten Lehrstoffs bildet ein Referat des Kirchenvaters. Dessen Anfang ist allerdings nicht exakt zu bestimmen: Bereits in Z. 27 könnte die Häufung von Partizipien auf eine resümierende Wiedergabe einer ursprünglich ausführlicheren Quelle hinweisen. Der Übergang zu oratio obliqua erfolgt indessen erst in Z. 39. Er zeigt jedoch an, daß die nachfolgenden Spekulationen über die Zahl der 24 Buchstaben, die das griechische Alphabet umfaßt, ein auf Irenäus zurückgehendes Extrakt des Beweisgangs seiner Quelle enthalten.

Kommentar

Z. 1–5 (= 220, 239–242)

Ταῦτ' οὖν τὰ παρ' ὑμῖν εἰκοσιτέσσαρα γράμματα ἀπορροίας ὑπάρχειν γίνωσκε τῶν τριῶν Δυνάμεων εἰκονικὰς τῶν περιεχουσῶν τὸν ὅλον τῶν ἄνω στοιχείων ἀριθμόν.

Markus spekuliert nun in diesem Zitat über die 24 Buchstaben des Alphabets. Damit führt er einen neuen Gesichtspunkt in seine Symbolik ein, der seine kreative Phantasie von dieser Stelle an immer wieder beschäftigen wird und aus dem er zahlreiche Analogien zu den Grundgedanken der valentinianischen Pleroma-Lehre und insbesondere der Christologie entwickelte. Schon der Begriff „ἀπόρροια" hängt wohl mit der Emanationsvorstellung zusammen[164]. Was aber ist mit den „drei Kräften" gemeint? Diese Frage läßt sich durch den folgenden Kontext relativ leicht beantworten: „Kräfte" ist in diesem Fall eine andere Ausdrucksweise für die Äonenpaare oder Syzygien des valentinianischen Pleromas, die der obersten Dualität von Vorvater und Sige nachgeordnet sind. Dabei handelt es sich um 6 Einzeläonen weiblichen und männlichen Geschlechts, die hier als jeweils eine „Kraft" zusammengefaßt sind.

Diese Äonengruppe hat nun ihrerseits das griechische Alphabet hervorgebracht. Vorausgesetzt wird in diesem Zusammenhang die Hervorbrin-

---

[164] Vgl. Adv. haer. I 5, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 87, 566) und ferner die Verwendung von „ἀπορρέω" in Adv. haer. I 15, 3 (242, 412) sowie in Exc. Thdot. 2, 1–2 (CASEY 40/SAGNARD 54–56). Der Begriff „ἀπόρροια" taucht auch in verschiedenen koptisch-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi auf, z.B. im 2LogSeth NHC VII 2, 54, 19; Inter NHC XI 1, 12, 30; 16, 30. — Der Begriff „ἀπόρροια" hat ferner einen astrologischen Hintergrund und dient in diesem Kontext der Beschreibung des Einflusses der Sterne, wie Hippolyt mehrfach betont, Ref. V 3 (MARCOVICH 175, 13–14); V 15, 1–3 (181, 3–13); vgl. auch Adv. haer. I 17, 1 (270, 645–650).

gung des Pleromas als ein Buchstabenname, wie in Adv. haer. I 14, 1 beschrieben[165].

Das im irdischen Schriftverkehr zwischen den Menschen allgemein übliche Alphabet ist für Markus ein Abbild des himmlischen Buchstabensystems, das die Äonen symbolisiert. Diese Argumentation geht von dem Abbildcharakter der Weltschöpfung aus[166].

Z. 6–19 (= 220, 242–221, 249)
Τὰ μὲν γὰρ ἄφωνα γράμματα ἐννέα νόμισον εἶναι τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Ἀληθείας, διὰ τὸ ἀφώνους αὐτοὺς εἶναι, τουτέστιν ἀρρήτους καὶ ἀνεκλαλήτους· τὰ δὲ ἡμίφωνα, ὀκτὼ ὄντα, τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς, διὰ τὸ μέσα ὥσπερ ὑπάρχειν τῶν τε ἀφώνων καὶ τῶν φωνηέντων καὶ ἀναδέχεσθαι τῶν μὲν ὕπερθεν τὴν ἀπόρροιαν, τῶν δ' ὑπ' αὐτὰ τὴν ἀνάφορον· τὰ δὲ φωνήεντα, καὶ αὐτὰ ἑπτὰ ὄντα, τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας,

Dieser Textabschnitt stellt einen ersten ausführlichen Vergleich der 24 Alphabetbuchstaben mit den 3 Äonenpaaren dar. Den Ausgangspunkt bilden die Syzygien:

Πατήρ	–	Ἀλήθεια
Λόγος	–	Ζωή
Ἄνθρωπος	–	Ἐκκλησία

Die Buchstaben-Analogie des Markus basiert auf der Einteilung aller Buchstaben in Vokale, Halbvokale und Konsonanten, die von den griechischen Grammatikern entwickelt wurde und bis heute gebräuchlich ist. Die antike Standardgrammatik des Dionysius Thrax hatte die 24 Buchstaben nach ihrer Aussprachemöglichkeit unterteilt, d.h. nach der Fähigkeit der menschlichen Sprachorgane, sie allein hervorzubringen oder auch nicht, wie es bei den Konsonanten der Fall ist, die immer eines begleitenden Vokals bedürfen, um überhaupt ausgedrückt werden zu können[167].

---

165 Dies könnte auch erklären, wieso die obersten beiden Äonen und insbesondere der Propater in die Analogie nicht einbezogen wurden. Der Propater hatte nämlich den Namen aus 30 Buchstaben hervorgebracht, vgl. Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143). Eine zusätzliche Äonengrenze zwischen den ersten beiden Äonen und den übrigen, wie sie Irenäus in Adv. haer. I 11, 1 (169, 1209–1213) Valentin zuschreibt, muß zur Erklärung nicht herangezogen werden, wie F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 230, vorschlägt. — Eine interessante Parallele enthält auch das gnostische Lehrsystem der Doketen, nach deren Auffassung aus 3 „ἀρχαί" am Ende 30 Äonen hervorgingen, Ref. VIII 8, 5–8 (MARCOVICH 324, 25–47).

166 Den Abbildcharakter der Schöpfung wollen auch die von Irenäus in Adv. haer. I 17, 1 und 2 zusammengestellten Lehren nachweisen. Dort stellt der Kirchenvater ausdrücklich fest, der Demiurg habe die Welt „κατ' εἰκόνα τῶν ἀοράτων" (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 265, 609) hervorgebracht.

167 Dionysius Thrax schreibt zu diesen drei Buchstabenklassen, Ars grammatica, UHLIG 9–12.

Γράμματά ἐστιν εἰκοσιτέσσαρα ἀπὸ τοῦ α̅ μέχρι τοῦ ω̅. (...) Τούτων φωνήεντα μέν ἐστιν ἑπτά· α̅ ε̅ η̅ ι̅ ο̅ υ̅ ω̅. φωνήεντα δὲ λέγεται, ὅτι φωνὴν ἀφ' ἑαυτῶν ἀποτελεῖ. (...) Σύμφωνα δὲ τὰ λοιπὰ ἑπτακαίδεκα· β̅ γ̅ δ̅ ζ̅ θ̅ κ̅ λ̅ μ̅ ν̅ ξ̅ π̅ ρ̅ σ̅ τ̅ φ̅ χ̅ ψ̅. σύμφωνα δὲ λέγονται, ὅτι αὐτὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ φωνὴν οὐκ ἔχει, συντασσόμενα δὲ μετὰ τῶν φωνηέντων φωνὴν ἀποτελεῖ. Τούτων ἡμίφωνα μέν ἐστιν ὀκτώ· ζ̅ ξ̅ ψ̅ λ̅ μ̅ ν̅ ρ̅ σ̅. ἡμίφωνα δὲ λέγεται, ὅτι παρ' ὅσον ἧττον τῶν φωνηέντων εὔφωνα καθέστηκεν ἔν τε τοῖς μυγμοῖς καὶ σιγμοῖς. (...)Ἄφωνα δὲ λέγεται, ὅτι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἐστὶν κακόφωνα, ὥσπερ ἄφωνον λέγομεν τὸν τραγῳδὸν τὸν κακόφωνον.

Es gibt 24 Schriftzeichen von A bis Ω. (...) Unter diesen gibt es 7 Vokale: A, E, H, I, O Υ, Ω. Vokale aber heißen sie, weil sie einen Laut aus sich heraus hervorbringen. (...) Konsonanten aber (sind) die übrigen 17: B, Γ, Δ, Z, Θ, K, Λ, M, N, Ξ, Π, P, Σ, T, Φ, X, Ψ. Konsonanten aber heißen sie, weil sie durch sich keinen Laut haben, zusammengestellt aber mit den Vokalen bringen sie einen Laut hervor. Unter diesen gibt es 8 Halbvokale: Z, Ξ, Ψ, Λ, M, N, P, Σ. Halbvokale aber heißen sie, weil sie um so viel weniger wohlklingend sind als die Vokale in (ihrem) Stöhnen und Zischen. (...) Stimmlos aber heißen sie, weil sie mehr als die anderen schlecht klingend sind, wie wir den schlecht klingenden, tragischen Schauspieler „stimmlos" nennen.

Dieses viergliedrige Schema setzte Markus der Magier mit den Äonenpaaren in Beziehung und orientierte sich dabei an dem Lautwert der Buchstabenklassen, wobei er die Hauptgruppe der 17 „σύμφωνα" als solche nicht berücksichtigte, sondern sie sofort in ihre beiden Untergruppen zerlegte[168]. Dieses Unterscheidungsmerkmal ermöglichte ihm eine Identifikation von „stimmlosen" (ἀφώνους) Konsonanten mit den Lauten, die „ἀρρήτους καὶ ἀνεκλαλήτους" sind. Diese Gleichsetzung wurde von ihm höchstwahrscheinlich mit Blick auf die in Adv. haer. I 14, 1 vorausgesetze negative Theologie vorgenommen, wo der Propater selbst mit solchen verneinenden Attributen definiert worden war[169]. Dieser Sinn der Anspielung wird auch durch die folgenden

[168] Die Dreiteilung des Markus erinnert vielmehr an eine verkürzte Fassung desselben Einteilungsschemas, wie sie Lukian in seiner witzigen Schrift „Δίκη Συμφώνων" referiert. Dieses kleine Werk besteht aus einer satirisch gemeinten Anklagerede des griechischen Buchstabens Tau vor dem Gerichtshof der 7 Vokale gegen den Buchstaben Sigma, der es gewagt habe, das Tau in der gesprochenen griechischen Sprache vielfach aus den Worten zu verdrängen. Als Beispiel für dieses Phänomen läßt Lukian das Tau den Wechsel der Aussprache und Schreibung von „τέτταρα" zu „τέσσαρα" anführen. Gegen seine Verdrängung durch das Sigma fordert das Tau nun die Vokale auf, als Richter einzuschreiten, und begründet dies mit folgenden Worten, Jud. Vok. 5 (MACLEOD 140, 20–25): „καὶ ὑμῖν μέν, ὦ δικασταί, τὴν μείζω δεδώκασι τιμήν, ὅτι καθ' αὑτὰ δύνασθε φθέγγεσθαι, ἡμιφώνοις δὲ τὴν ἐφεξῆς, ὅτι προσθήκης εἰς τὸ ἀκουσθῆναι δεῖται· πασῶν δὲ ἐσχάτην ἐνόμισαν ἔχειν μοῖραν ἐννέα τῶν πάντων, οἷς οὐδὲ φωνὴ πρόσεστι καθ' αὑτά. τὰ μὲν οὖν φωνήεντα φυλάσσειν ἔοικε τοὺς νόμους τούτους." Hierbei scheint Lukian wie Dionysius Thrax von 9 nichtklingenden Konsonanten auszugehen, die ganz und gar ohne Stimme sind, was auch mit der Zahl der „ἄφωνα γράμματα" übereinstimmen würde, die Markus voraussetzt. Die Lesart „ἐννέα" beruht jedoch auf einer Konjektur, die Handschriften bieten „ἔνια".

[169] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 140–141).

Zeilen bewiesen, wo die Verbindung von Vokalen und der Syzygie Anthropos–Ekklesia mit ähnlichen Reminiszenzen an die Emanation des Pleromas durch den Propater erklärt wird.

Der Gnostiker stand mit seiner Zuordnung von Buchstabengruppen und Äonen allerdings im Umfeld einer weit verbreiteten Tradition, die die Klassifikationen der griechischen Grammatiker der hellenistischen Epoche in halbvokalische bzw. nichtklingende Konsonanten und Vokale nicht als bloßes grammatisches Basiswissen hinnahm, sondern zum Ausgangspunkt zumeist sehr spekulativer Interpretationsansätze machte. Alle diese Bemühungen lassen sich wahrscheinlich auf neupythagoräische Traktate zurückführen: Diese These eines maßgeblichen Einflusses der neupythagoräischen Literatur auf den Gnostiker Markus soll im folgenden noch belegt werden[170].

Als erstes Vergleichsbeispiel wird aber eine Passage aus der gnostischen Schrift des Propheten Marsanes aus dem Nag Hammadi-Fund herangezogen werden. Dieses im Kodex X leider nur stark fragmentiert erhaltene Traktat ist wahrscheinlich erst im 3. Jh., also lange nach dem Auftreten von Markus verfaßt worden[171]. Die Schrift des Marsanes ist aber das einzige, gnostische Dokument, das vergleichbare Überlegungen über die drei Buchstabenklassen enthält. Dabei zeigen sich signifikante Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider gnostischer Offenbarungsschriften, die für die übereinstimmende Quellenbasis und die eventuell vorhandene Beeinflussung des Marsanes durch Markus höchst aufschlußreich sind. Die Marsanespassage lautet, NHC X 1, 26, 18–27, 18[172]:

[ⲁⲁ]ⲗⲁ ⲙ̅ⲙⲉ ⲇⲉ ⲛⲉⲧⲁⲁⲥⲓ [ⲥⲉ]ϣⲟⲟⲡ	Aber wisse, daß die hohen (Laute als ein
ϩⲛ̅ ⲛⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ [ⲧⲟⲩ]ⲥⲙⲏ ⲙ̅ⲙⲉⲩ· ⲁⲩⲱ	Teil) unter den Vokalen existieren und die
ⲛⲁ [ⲧⲥ]ⲙⲏ ⲥⲛ̅ⲧⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ [ⲛ̅ⲛ]ⲁϩⲣⲛ̅	Diphtonge, die bei diesen sind.
ⲛⲉⲉⲓ· ⲛ̅ϧⲣⲁ[ⲭⲩ ⲁ]ⲉ ⲥⲉⲅⲁⲁϥ̅· ⲁⲩⲱ ⲛ̅	Die kurzen (Laute) aber sind schwach und sie
[...]ⲟⲟⲩ ⲥ̀ⲉϣⲟⲟⲡ [	[...] existieren
[..]. ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟ[ⲩ]· ⲛⲉⲧ[	[...] von ihnen
[...]ⲉ ⲉⲩϩⲛ̅ ⲧⲙⲏⲧⲉ [	[...] wobei sie in der Mitte
[.....].. ⲛ̅ⲥⲙⲏ ⲛ̅ⲧⲉ	[...] die Laute der
[ⲛ̅ϩⲏⲙⲓⲫⲱⲛ]ⲟⲛ ⲥⲉⲁⲁ ⲥⲓ ⲁⲛⲉⲧⲉ ⲙⲛ̅-	Halbvokale sind höher als die nichtklingen-
ⲧⲟⲩ ⲥⲙⲏ ⲙ̅ⲙⲉⲩ· ⲛⲉⲧⲕⲏϧ̀ ⲇⲉ ⲥⲉⲁ[ⲁ]ⲥⲓ	den Laute. Die Doppel(laute) aber sind höher
ⲁⲛⲁ ⲧⲡⲉϣⲉ ⲛ̅ⲥⲙⲏ ⲉⲙⲁⲩϣ̅ϧ̀ⲓⲉ· ⲛ̅ⲁⲁ-	als die Halbvokale, wobei sie sich nicht ver-
ⲥⲩ ⲇⲉ ⲥⲉⲥⲁⲧⲛ̅ ⲁⲙ̅ⲯⲓⲗⲟⲛ ⲛ̀[ⲉ] ⲉⲓ ⲉⲙⲛ̅-	ändern. Die behauchten aber sind besser als
ⲧⲟⲩ ⲥⲙⲏ ⲙ̅ⲙ̀[ⲉⲩ] ⲛⲉⲧϩⲛ̅ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲇⲉ	die unbehauchten, nichtklingenden Laute.
ⲛⲁϣ̀[ⲁⲡ] ⲡⲟⲩⲅⲁⲙⲁⲙ̅ ⲉⲧⲟⲩⲛ̀[ϩⲏ]ⲧϥ̅·	Die in der Mitte aber werden ihre Kombi-
ⲥⲉⲟⲉⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲁⲩⲛ̀[ⲉ ⲛ̀]ⲛⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲟⲩ·	nation empfangen, in der sie sich befinden. Sie
ⲥ̀ⲉ[ⲅⲁⲙ̀]ⲗⲁⲙⲛ̀ⲧ ⲇⲉ ⲁⲛⲉⲧϩ[ⲛ̀ ⲧⲙⲏ]-	sind unwissend über das, was gut ist. Sie

170 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 bzw. I 16, 1.

171 Vgl. dazu B. A. PEARSON, Introduction to NHC X 1: Marsanes, 250.

172 Vgl. PEARSON, 294–298.

ⲧⲉ ⲉⲧϭⲁϩ̅ⲃ̅ ⲕⲁⲧⲁ ⲉⲓ[ⲛⲉ] ⲛ̅ⲧⲟⲛⲟⲙ<ⲁ>-ⲥⲓⲁ ⲛ̅ⲛ̅ⲛ[ⲟⲩ][173] ⲧⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲉ̣[ⲓⲙⲏ][174]ⲧⲓ ⲉⲩⲧⲉϩ̣ⲧⲱϩ̣ ⲁⲛⲟⲩⲉ̣[ⲣⲏⲩ] ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲙⲁⲧ ⲛⲓⲙ· ⲁ̣ⲗ̣[ⲗⲁ] ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲟⲩⲛ̣[ⲧ]ⲓⲉⲩ [ⲙ̅]ⲙⲉⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉⲣⲅⲁⲥⲓⲁ [ⲉ] ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ·	sind aber verbunden mit denen in der Mitte, die schwach sind im Hinblick auf die Abbildung der Benennung der Götter und der Engel, außer wenn sie miteinander vermischt sind in jeder Gestalt, aber nur(, wenn) sie eine gute Wirkung haben.

Betrachtet man nun den zitierten Teil des Marsanes-Traktates, so fallen mehrere Gemeinsamkeiten mit Adv. haer. I 14, 5 auf:

- Beide Texte werden mit einer gleichlautenden Erkenntnisaufforderung eingeleitet: „ⲙ̅ⲙⲉ“, bzw. „γίνωσκε“. Die Übereinstimmungen gehen allerdings noch über diese einleitende Wendung hinaus:
- Sowohl Marsanes als auch Markus übernehmen die grammatische Terminologie und die Einteilung in drei Buchstabenklassen und legen spekulative Lehren über die „tiefere“ Bedeutung der Vokale und der halbvokalischen bzw.nichtklingenden Konsonanten dar.
- Bezieht Markus die drei Buchstabengruppen auf die drei Syzygien des Pleromas, so verbindet Marsanes sie ausdrücklich mit der „ὀνομασία“ der Götter und Engel. Beide Autoren gehen demnach von einer verborgenen Affinität zwischen Buchstabengruppen und den himmlischen Wesen aus.

Dennoch zeigen sich auch deutliche formale und inhaltliche Divergenzen:

- Marsanes führt seine Spekulationen nicht nur auf Vokale, Konsonanten und Halbvokale zurück, sondern z.B. auch auf kurze und lange Vokale und behauchte bzw. unbehauchte Konsonanten. Er bezieht also ein wesentlich erweitertes Spektrum von grammatischen Klassifikationskategorien als Markus der Magier in seine Überlegungen ein.
- Die Lehrschrift des Marsanes ist kein Dokument des Valentinianismus. In ihr fehlt nicht nur der für Markus bezeichnende Rückbezug auf den Gottesnamen, sondern auch wichtige und typische valentinianische Vorstellungen über das Pleroma oder die Namen der 6 Äonen.

Die genannten Divergenzen scheinen eine direkte Beeinflussung des Marsanes durch Markus wohl auszuschließen. Beide Gnostiker stehen wahrscheinlich eher in einer gemeinsamen Traditionslinie. Dieser in ihren Systemen nachwir-

---

173 B. A. PEARSON fügt in seiner Ausgabe des „Marsanes“-Traktates, NHS 15, 298, vor „ⲛ̅ⲧⲟⲛⲟⲙ<ⲁ>ⲥⲓⲁ“ mit Berufung auf 30, 8 „ⲥⲉϣⲟⲟⲡ“ ein. Eine Konjektur, die aufgrund der determinierten Form „ⲛ̅ⲧⲟⲛⲟⲙ<ⲁ>ⲥⲓⲁ“ wohl auszuschließen ist.

174 B. A. PEARSON ergänzt „ⲟ̣[ⲩϫⲟ]ⲓⲧⲓ“. Statt dieser ungebräuchlichen Partikel ist aber auch die Lesung „ⲉ̣[ⲓⲙⲏ]ⲧⲓ“ möglich, die zudem einen passablen Sinn ergibt. Ich verdanke diesen Konjekturvorschlag Dr. J. HORN, Göttingen.

kende Einfluß läßt sich wiederum auf zwei Hauptrichtungen zurückführen, die nun näher untersucht werden sollen:

Exkurs III: Spekulationen über die Bedeutung der Buchstabenklassen

Die Aufteilung in Vokale, halbvokalische und nichtklingende Konsonanten hatte auch schon vor Markus die Phantasie antiker Autoren angeregt und war von ihnen durch diverse symbolische Erklärungsansätze gedeutet worden, die zumeist auf Analogien mit der irdischen Welt beruhten. Besonders anschauliches Vergleichsmaterial hat sich in den Werken des Philo von Alexandria erhalten, der in seinen Quaestiones et solutiones in Genesin IV 117 folgende Interpretation vorschlägt:

„Denn folgendes muß man gut wissen: Wie es drei verschiedene Klassen der aufschreibbaren Elemente der Sprache gibt – es gibt stimmhafte, es gibt halbstimmhafte, und es gibt stimmlose (Elemente) – so ist es auch mit unserer Natur ganz das Gleiche. Denn den stimmhaften Elementen (Vokalen) gleicht der Verstand, den halbstimmhaften [korrespondieren] die Sinneswahrnehmungen, und den stimmlosen (Mutae) [entspricht] der Körper. Doch ich will mit meiner Darstellung („Unterweisung") vom Ende her beginnen. Wie nämlich das stimmlose Element für sich allein überhaupt keine Stimme hat, vielmehr (erst) dann, wenn es mit einem stimmhaften zusammengesetzt ist, einen schrifthaften Laut vollendet, so ist der Leib aus sich heraus unbeweglich; zu einem bewegten (sich bewegenden) wird er (erst) durch die vernünftige Seele [und bewegt sich dann] nach Maßgabe jedes einzelnen Teilorgans auf das hin, was für ihn passend und notwendig ist. Wie desweiteren die halbstimmhaften Elemente lahme und unvollkommene Worte ergeben, aber natürlich dann, wenn irgendeins der stimmhaften Elemente hinzugefügt wird, zu einer vollen artikulierten Stimme imstande sind (wörtlich: diese „annehmen"; griechisch vermutlich „endechontai"), genauso sind auch unsere Sinnesorgane (nur) halb funktionstüchtig und unvollkommen. Sie haben (ihren) Rang in der Mitte, einerseits neben dem Geist und andererseits neben dem Leib..."[175]

Wenn Philo die Vokale, Halbvokale und Konsonanten mit Verstand, Sinneswahrnehmungen und Körper vergleicht, so zeigt sich darin aufgrund des gemeinsamen tertium comparationis eine deutliche Nähe zu Markus, aber auch Marsanes: Der Vergleich der verschiedenen, den Buchstabenkategorien von den Grammatikern zugeschriebenen Eigenschaften mit dem Menschen beruht, ähnlich wie die gnostischen Spekulationen, auf dem Lautwert der Buchstaben. Philo dachte bei „stimmlos" an die Starrheit und Unbeweglichkeit des unbelebten Menschenkörpers, Markus an die unaussprechlichen Äonen, Marsanes aber an die eben darum untergeordnete Stellung der Konsonanten in der Rangfolge der Buchstaben (NHC X 1, 27, 6).

Philo ist der früheste bekannte Zeuge dieser besonderen Variante der Buchstaben-Analogie, hatte sie allerdings wohl kaum erfunden. Der jüdische Philosoph setzte nämlich einerseits die Sprachforschung griechischer Grammatiker und ihre Ergebnisse bereits voraus, andererseits aber fußte auch er vielleicht auf den Buchstaben-Theorien älterer, heute verlorener, neupythagoräischer Traktate, die den Rahmen der grammatischen Fachwissenschaft bereits verlassen hatten. Sie waren wohl der Ursprung solcher Vergleiche, denn sie lösten die Differenzierungen sprachwissenschaftlicher Theoriebildung aus ihrem eigentlichen Kontext und nutzten die grammatischen Einteilungsklassen zur Ausbildung komplexer Beziehungsgefüge, die die tiefere Bedeutung der irdischen Wirklichkeit entschlüsseln sollten. Diesem Zweck dienten z.B. weitschweifige Spekulationen über das Vorkommen bestimmter Zahlen, z.B. auch der Zahl „sieben" etwa in den 7 Vokalen.

---

175 Übersetzung des Textes, der nur in armenischer Sprache erhalten ist, nach K. HÜLSER, Fragmente zur Dialektik, Frgm. 524, 575 und 577.

Belegen läßt sich das neupythagoräische Umfeld solcher Spekulationen durch einige Überlegungen des neupythagoräischen Autors Nikomachus von Gerasa, der ein ungefährer Zeitgenosse von Markus dem Magier war[176]. Er äußerte sich kurz zu diesem Thema in seiner musiktheoretischen Schrift „Ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον ὑπαγορευθὲν ἐξ ὑπογύου κατὰ τὸ παλαιόν". Diese Einführung in die antike Musikwissenschaft umfaßt auch eine knappe Passage zur Sphärenharmonie, die im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 noch genauer besprochen werden wird[177]. Im Zusammenhang mit dem vorliegenden Text soll jedoch schon auf einige Äußerungen des Nikomachus im Kontext dieser Stelle über die Vokale und Konsonanten eingegangen werden. Nikomachus schreibt über die 7 Vokale:

...ἄρρητα μὲν αὐτὰ καθ' αὑτὰ καὶ πᾶν τὸ ἐκ τούτων συντιθέμενον ὑπὸ τῶν σοφῶν ἀποκαλούμενα. διότι κἀνταῦθα τοῦτο δύναται ὁ φθόγγος, ὃ δὴ ἐν ἀριθμῷ μὲν μονὰς, ἐν δὲ γεωμετρίᾳ σημεῖον, ἐν δὲ γράμμασι στοιχεῖον· συντιθέμενα δὲ μετὰ τῶν ὑλικῶν (οἷα δὴ τὰ σύμφωνα) ὥσπερ ἡ ψυχὴ μὲν τῷ σώματι, ἡ δὲ ἁρμονία ταῖς χορδαῖς, ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῶα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη, τὰ δὲ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θείων.[178]

...an und für sich sind sie unsagbar, und alles, was aus diesen zusammengesetzt wird, die von den Weisen genannt werden. Deswegen vermag dies auch hier der Ton, der also in bezug auf die Zahl eine Einheit, in der Geometrie ein Zeichen, unter (den) Schriftzeichen aber ein Buchstabe (ist). Während sie aber mit dem Stofflichen (wie nun die Konsonanten) zusammengesetzt werden ebenso wie die Seele mit dem Körper, das Streichen mit den Saiten, bringen die ersteren Lebewesen, die anderen Töne und Lieder, sie aber Kräfte, die tatkräftig und geeignet sind, göttliche Dinge zu verrichten.

Diese sehr knappen Andeutungen des Nikomachus lassen keinen Zweifel daran, daß auch dieser Neupythagoräer des 2. Jh. n. Chr auf älteren Quellen fußte, die er als von Weisen stammend (ὑπὸ τῶν σοφῶν) tituliert. Wer war damit gemeint? Im Anschluß an die oben zitierten Zeilen ist noch von den „Theurgen" (θεουργοί) die Rede, die er allerdings dort für die Anrufung der Götter verantwortlich macht. Sie könnten mit den im Zitat genannten „Weisen" identisch gewesen sein, weil sie in dieser Nikomachus-Schrift ebenfalls wie auch die „Theurgen" nur an der vorliegenden Stelle auftauchen[179]. Nikomachus hat also auf jeden Fall ältere Vorlagen zur Verfügung gehabt, aus denen er den Vergleich der Vokale mit der Seele und der Konsonanten mit der „Materie" (τῶν ὑλικῶν) bzw. dem menschlichen Körper übernommen hat[180]. An diese Analogie knüpfte er dann den Gedanken an, daß die Vokale dabei mit der „Materie", aus der die Welt geschaffen wird, in einer ähnlichen Beziehung stehen wie die Seele mit dem Körper. Diese Körper-Konsonanten-Analogie findet sich dann allerdings wiederum breit ausgemalt bei Philo, der hierbei wohl derselben Überlieferung wie der neupythagoräische Philosoph folgt. Die Unterschiede zwischen Nikomachus und Philo sind indessen ebenfalls unübersehbar, denn bei Philo läßt sich die theurgische Komponente

---

176 Zur Person des Nikomachus von Gerasa und seiner Philosophie s. F. KLIEM, Art. Nikomachus, 463–464. Zur Datierung seiner Wirksamkeit um 100 n. Chr. vgl. ferner die Erwägungen von L. TARÁN, Art. Nicomachus, 112–114 und Nicomachus of Gerasa, Introduction (Übers. D'OOGE), 82–84.

177 S.u. zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 229, 314–316.

178 JAN 276, 11–277, 6.

179 Über die Identität dieser „Theurgen" vgl. H. LEWY, Chaldaen Oracles, 461–464. H. LEWY konstatiert: „θεουργός is a neologism of the Chaldaeans." Er meint damit die Autoren der Chaldäischen Orakel, Julian „den Chaldäer" und Julian „den Theurgen", ebd. 1–5.

180 Ebd. 277, 3.

der Argumentation des Nikomachus nicht nachweisen. Ihm geht es in der Tat um die bloße Analogie der Vokale und der halbvokalischen sowie der nichtklingenden Konsonanten mit dem Leib und der Seele des Menschen.

Die Ableitung der Macht der Vokale, die in Anrufungen der Götter ihre Wirkung entfalteten, kannte im Gegensatz zu Philo jedoch Markus der Magier[181].

Einige Reflexe dieser Interpretationstradition der drei Buchstabenklassen finden sich dann auch in sehr viel späteren Kommentaren zur der griechischen Grammatik des Dionysios Thrax. Obwohl jene Kommentarwerke selbst erst in der spätantiken bzw. byzantinischen Epoche kompiliert wurden, enthalten sie noch vielfältiges älteres Material. Als ein Beispiel seien hier die Scholia Vaticana zitiert:

Ὅτι τὰ <μὲν> φωνήεντα τῇ ψυχῇ ἐοίκασι, τὰ δὲ σύμφωνα τῷ σώματι· καὶ ὥσπερ ἡ ψυχή, εἰ καὶ χωρὶς τοῦ σώματος δύναται εἶναι, ἀλλὰ δεῖται τοῦ σώματος εἰς τὸ ἀποτελέσαι τὴν σύστασιν τοῦ ζῴου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ φωνήεντα, εἰ καὶ καθ' ἑαυτὰ δύνανται παραλαμβάνεσθαι καὶ ἀφ' ἑαυτῶν ἐκφωνεῖσθαι, ἀλλὰ δέονται τῆς τῶν συμφώνων συντάξεως εἰς τὸ ἀποτελέσαι τὴν ἐγγράμματον φωνήν.[182]	Daß die Vokale der Seele gleichen, die Konsonanten dem Körper: Und wie die Seele, wenn sie auch ohne den Körper sein kann, aber des Körpers bedarf, dafür daß sie die Entstehung des Lebewesens zustande bringt, bedürfen auf dieselbe Weise auch die Vokale, wenn sie auch für sich genommen und von sich aus ausgesprochen werden können, [aber] der Zusammenstellung mit den Konsonanten, dafür daß sie den aufgeschriebenen Ton hervorbringen.

Diese Vergleiche der grammatischen Fach- und Kommentarliteratur, die ihrerseits die Analogiebildungen berücksichtigte und verarbeitete, könnte neben den pseudophilosophischen Schriften neupythagoräischer Provenienz vielleicht eine weitere Quelle der Inspiration für Markus aber auch Marsanes gewesen sein.

Wie oben bereits erwähnt konstatierte Philo in der zitierten Passage indessen keine Bezüge zu den Göttern, Engeln oder anderen himmlischen Wesen, die sowohl bei Markus als auch bei seinem späteren Nachfolger Marsanes eine so entscheidende Rolle spielen. Das vollkommene Fehlen dieses, für die beiden Gnostiker so wichtigen Gedankengutes weist auf den Einfluß einer weiteren, bedeutenden geistigen Strömung hin: der Beschwörung der Götter im Vorstellungshorizont theurgisch-magischer Texte.

Exkurs IV: Magische Spekulationen über die theurgische Funktion der Buchstaben

Für die Gleichsetzung der Vokale, Halbvokale und Konsonanten mit bestimmten Äonennamen gilt im Prinzip, was bereits in Adv. haer. I 14, 1 über den Gottesnamen aus dreißig Buchstaben gesagt wurde: Die Zahl der Buchstaben dient zur Festlegung des korrekten Zaubernamens, insbesondere wenn es sich dabei um geheimnisvoll-unverständliche Eigennamen handelte. Gleichzeitig wurden unartikulierte Laute und insbesondere Vokal- und Buchstabenkombinationen zur Herbeirufung der Götter benutzt, was auch Nikomachus im Kontext der oben zitierten Passage voraussetzt. Dieser Aspekt wird in Adv. haer. I 14, 8 im Zusammenhang mit der markosischen Interpretation des scheinbar sinnlosen Schreiens und Greinens der gerade geborenen Kleinkinder noch genauer untersucht werden[183]. Für die in Adv. haer.

---

181 Vgl. dazu die Analyse dieses Aspekts im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 325–328).

182 Scholia in Dionysium Thrax (Scholia Vaticana), 198.

183 S.u. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 325–328.

I 14, 5 vorgetragenen Markus-Lehren reicht eine Einschränkung der Untersuchung auf die Benennung und Anbetung der göttlichen Wesen durch ihre Namen aus. Der magische Sinn der drei Buchstaben-Klassen ist vor allem im Traktat des Marsanes evident, während er bei Markus eine eher untergeordnete Rolle spielt. Schon an der oben zitierten Marsanesstelle war die Benennungs-Funktion (NHC X 1, 27, 13–14) für Götter und Engel erwähnt worden. Deutlicher noch wird dieser Zusammenhang in einer anderen Passage ausgedrückt (NHC X 1, 29, 20–30, 9)[184]:

...ⲡⲉⲓ ⲟⲩⲁϩ ⲥⲁϩⲛⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲩ [ⲡⲉ][185] ⲣ̅ϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛ̅ ⲡⲟⲩ[ⲙⲉ]ⲣⲟⲥ ϥⲟⲉⲓ ⲛ̅ⲁ̅ⲡⲟ· ⲁⲩⲱ [ⲕⲁ]ⲧⲁ ⲉⲓⲛⲉ· ⲛ̅ ϩⲓⲧⲛ̅ [ⲙ̅ⲙⲁ]ⲕⲣⲟⲛ· ⲛ̅ ⲁ̅ⲃ̅[ⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ] ⲛ̅ⲛⲁ ⲡⲭ̅[ⲣⲟⲛⲟⲥ ⲥⲛⲉⲩ· ⲛ̅] ⲁ̅ⲃ̅ⲁⲗ ϩⲓⲧⲛ̅ [ⲛ̅ⲃ̅ⲣⲁⲭⲩ ⲉ] ⲧⲥⲁⲃ̅ⲕ̅· ⲡ̅[ⲛⲁ̅[	Die Anordung von ihnen ist Sich-Unterwerfen oder ihr Teil ist Erzeugen und abbildhaft oder durch die langen Laute oder aufgrund von den doppelt langen oder der kurzen Laute, die schwach sind,
ⲛ̅ ⲛⲉⲧⲁ̅ⲁⲥⲓ ⲛ̅ ⲛⲉⲧϩ̅ⲛ̅ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̅ ⲛⲉⲧⲥⲁⲃ̅ⲃ̅ [ⲁ]ⲩⲱ <ⲛ̅>ⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲟⲛ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ[ⲧ]ⲟⲩ ⲥⲙⲏ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲉ[ⲣ]ⲟⲥ ⲥⲉⲟⲩ[ⲁ]ϩ̅ ϣⲁϩⲛⲉ ⲛⲉⲩ [ⲁ]ⲩⲱ ⲥⲉϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ· [ⲥ]ⲉϣⲟⲟⲡ ⲛ̅<ⲧ>ⲟⲛⲟⲙⲁⲥⲓⲁ[186] [ⲛ̅]ⲛ̅ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ·	[...] oder die hohen Laute oder die in der Mitte oder die, die schwach sind und die Konsonanten existieren zusammen mit den Vokalen. Und teilweise befiehlt man ihnen und sie ordnen sich unter. Sie existieren als Benennung der Engel.

Der zitierte Textabschnitt aus dem Marsanes-Traktat bringt wohl die Funktion der Vokale sowie der halbvokalischen und nichtklingenden Konsonanten, denen die Engel „unterworfen sind" (ὑποτάσσειν), zum Ausdruck. Zuvor waren sie aber mit jeweils bestimmten Himmelswesen zu identifizieren, eine Aufgabe die auch Markus in Adv. haer. I 14, 5 in orgineller Weise löste. Dabei teilt er fast nebenbei auch einige Besonderheiten seiner Äonennamen mit, denn deren Terminologie unterlag bei allen Valentinianergruppen jeweils charakteristischen Schwankungen. Von besonderem Interesse ist die Bezeichnung des zweiten Äonenpaares als „Vater" und „Aletheia". Sie stimmt mit den Äonen-Namen überein, die Irenäus in Adv. haer. I 11, 1 Valentin zuschreibt[187]. Ein deutlicher Unterschied besteht jedoch zu den von Ptolemäus benutzten Äonen-Bezeichnungen, die auch Hippolyt in seiner Fassung des valentinianischen Systems verwendet hat. Bei Ptolemäus und dem valentinianischen Gewährsmann des Hippolyt hieß der zweite männliche Äon nach dem Vorvater „Nous"[188].

Z. 19–22 (= 221, 249–251)

ἐπεὶ διὰ τοῦ Ἀνθρώπου ἡ φωνὴ προελθοῦσα ἐμόρφωσε τὰ ὅλα· ὁ γὰρ ἦχος τῆς φωνῆς μορφὴν αὐτοῖς περιεποίησεν.

Der Äon „Anthropos" bildete bei den Valentinianern den männlichen Teil der zweiten Syzygie der unteren Vierheit. Ihn setzte Markus der Magier mit den Vokalen gleich, die gleichsam eine Stimme haben. Außerdem identifizierte er

---

184 PEARSON 302–304.

185 Ich folge in den Zeilen NHC X 1, 29, 20–21 einer Textergänzung von Dr. J. HORN, Göttingen.

186 Die Ergänzung eines Artikels „ⲛ̅<ⲧ>ⲟⲛⲟⲙⲁⲥⲓⲁ" widerspricht der grammatischen Rektion des Verbalausdrucks „ϣⲟⲟⲡ ⲛ̅", d.h. „existieren als", s. Anm. 173.

187 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 167, 1200–168, 1205.

188 Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 86–89); Ref. VI 29, 6–8 (MARCOVICH 238, 28–37).

den „Anthropos" noch mit dem Propater. Diese Übereinstimmung war auch schon in Adv. haer. I 14, 3 vorausgesetzt worden, wenn auch nicht ebenso explizit wie in diesen Zeilen[189]. Ausgangspunkt dieser Analogie zwischen „Propater" und „Anthropos" war offenbar, daß Markus die Stimmhaftigkeit der Vokalbuchstaben mit dem göttlichen Schöpfungswort assoziierte. Auch dafür konnte er auf Vorbilder innerhalb der grammatischen Theorie zurückgreifen. In Adv. haer. I 14, 1 hatte er das Entstehen des Pleromas als Aussprechen des Göttlichen Namens geschildert und in diesem Zusammenhang das einprägsame Wortspiel verwendet, daß der an sich „unsagbare" Propater „sagbar werden" wollte, d.h. „τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι". Derselbe Grundgedanke und sogar dasselbe Wortspiel konnte in der antiken Grammatik auch zur Umschreibung der Funktion der 7 Vokale verwendet werden: So definierte beispielsweise Philo – wohl auf der Grundlage eines grammatischen Fachbuches – einmal die Beziehung von Vokalen und Konsonanten, die sich gegenseitig ergänzen und erst aussprechbar machen, mit folgenden Worten:

...τῶν δ' ἀφώνων τρέπει καὶ μεταβάλλει τὰς φύσεις ἐμπνέοντα τῆς ἰδίας δυνάμεως, ἵνα γένηται τὰ ἄρρητα ῥητά.[190]	...andererseits verändern sie (die Vokale) die Natur der „Stimmlosen" (der Konsonanten) dadurch, daß sie ihnen von ihrer eigenen Kraft etwas einflößen, damit das Unsagbare sagbar wird.

Markus der Magier ist in seinem Gedankengang also nicht analogielos, wenn er mit einer an Philo, bzw. dessen Quelle, erinnernden Formulierung die Vokale mit der Stimme des Propaters gleichsetzt, diesen aber wiederum mit dem „Anthropos", aus dessen Mund jene Stimme hervorging[191].

Diese Identifikationsreihe Propater, Stimme, Anthropos impliziert allerdings ein nicht zu unterschätzendes Problem: Die Äonen, d.h. die Buchstaben des Gottesnamens des Propaters, entstanden eigentlich nach Adv. haer. I 14, 1 erst durch das Aussprechen dieses Namens, waren also das Produkt des göttlichen Logos. Wie sollte da aber der „Anthropos", d.h. einer der Äonen, zuvor als Ausgangsort der Stimme schon da gewesen sein? Der Äon „Anthropos" hätte demnach schon vor seiner Erschaffung existiert, und zwar als Ursprung der ihn erst hervorbringenden „Stimme". Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? Eine plausible Erklärung ergibt sich durch die Annahme, daß die Äonen

---

189 S.o. im Kommentar zu I 14, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 217, 217–220); ferner I 15, 3 (244, 433–245, 439).

190 Philo Op. (42) 126 (COHN 43). Philo scheint in dieser Stelle einer pythagoräischen Quelle über die Bedeutung der Zahl 7 zu folgen, die möglicherweise als Zwischenquelle für die von ihm vorgetragenen grammatischen Theorien in Frage kommt.

191 Markus der Magier lehnte sich bei seinem Gedankengang also an die Eigenschaften der menschlichen Stimme und Sprachbildung an, wie auch F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 361, betont.

gleichsam als Name aus dreißig Buchstaben schon präexistent im Propater als dessen Menschengestalt vorhanden waren, wie der Leib der Aletheia in Adv. haer. I 14, 3 andeutet und dann dieses Urbild durch die Stimme bloß nach außen gelangte und eigene Gestalt gewann und sich neben dem Vorvater als eigene Wesenheiten etablierte, wie die Auszüge in Adv. haer. I 14, 1 darlegen. In diese Richtung deutet auch die Unterscheidung von zwei verschiedenen Arten „ἄνθρωπος" in Adv. haer. I 15, 3[192].

Die Gestaltwerdung geschah dabei durch den Schall. Auch dieses Bild wurzelt in der antiken Sprachtheorie. Danach war die Sprache nämlich immer etwas Körperliches, da sie nach stoischer Lehre als bewegte Luft aufgefaßt wurde. Diese Vorstellung griff Markus der Magier offensichtlich auf. Die Stimme mit ihrem Schall hatte darum für ihn vielleicht gestaltbildende Kraft[193].

Z. 22–26 (= 221, 252–254)
Ἔστιν οὖν ὁ μὲν Λόγος ἔχων καὶ ἡ Ζωὴ τὰ ὀκτώ, ὁ δὲ Ἄνθρωπος καὶ ἡ Ἐκκλησία τὰ ἑπτά, ὁ δὲ Πατὴρ καὶ ἡ Ἀλήθεια τὰ ἐννέα.

Die einzelnen Buchstabenklassen: Vokale, Halbvokale und Konsonanten umfassen indessen keineswegs alle dieselbe Anzahl von Buchstaben. Diese Divergenzen im grammatischen Klassifikationssystem der Buchstaben waren der Anlaß für weitere Spekulationen des Markus. Er rekapitulierte dafür noch einmal die Zuordnung der Buchstabengruppe zu den jeweiligen Syzygien.

Z. 27–33 (= 221, 254–222, 258)
Ἐπὶ δὲ τοῦ ὑστερήσαντος λόγου ὁ ἀφεδρασθεὶς ἐν τῷ Πατρὶ κατῆλθεν ἐκπεμφθεὶς ἐπὶ τὸν ἀφ' οὗ ἐχωρίσθη, ἐπὶ διορθώσει τῶν πραχθέντων, ἵνα ἡ τῶν Πληρωμάτων ἑνότης ἰσότητα ἔχουσα καρποφορῇ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν.

Im Pleroma wird nun eine formale Gleichheit hergestellt, indem einer der neun Konsonanten zu den sieben Vokalen hinabsteigt. Dies geschieht wohl auf Veranlassung des Äons „Πατῆρ" (ἐκπεμφθείς), in dem der 9. Buchstabe zuvor seinen Ort hatte. Daraus ergibt sich eine zahlenmäßige Übereinstimmung der den Äonenpaaren jeweils zugeordneten Buchstaben, die in je einer Achtheit pro Paar besteht (ὅμοιοι τοῖς ἀριθμοῖς, Ὀγδοάδες ὄντες, Z. 36–37).

Was wollte Markus mit diesem seltsamen Buchstabenaustausch symbolisieren? Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage könnte in der durch die Gematrie ermittelten Bedeutung der Zahl 888 zu suchen sein. Sie war für Markus nämlich der Zahlenwert des Jesus-Namens[194]. Diese Zahl, die Jesus symbolisiert, entspricht möglicherweise nicht unbeabsichtigt dem Ergebnis der

---

192 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 244, 436–245, 437.

193 Zur antiken Sprachtheorie vgl. M. POHLENZ, Die Stoa, 39–40 sowie K. HÜLSER, Fragmente zur Dialektik, Frgm. 476, 522–525.

194 Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 371–237, 378).

Umgruppierung der drei Buchstabengruppen zu drei Achtheiten, denn auf Jesus steigt ja das Gesamtpleroma aus allen Buchstaben herab, wie Markus beginnend in Adv. haer. I 14, 6 öfter hervorhebt. Dieser himmlische Christus, der sich mit dem irdischen Jesus im Akt der Taufe vereint, wäre dann mit der „einen Frucht" aller Äonenkräfte gemeint (καρποφορῇ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν, Z. 32–33)

Z. 33–39 (= 222, 258 – 262)
Καὶ οὕτως ὁ τῶν ἑπτὰ τὴν τῶν ὀκτὼ ἐκομίσατο δύναμιν καὶ ἐγένοντο οἱ τρεῖς τόποι ὅμοιοι τοῖς ἀριθμοῖς, Ὀγδοάδες ὄντες, οἵτινες τρὶς ἐφ' ἑαυτοὺς ἐλθόντες τὸν τῶν εἰκοσιτεσσάρων ἀνέδειξαν ἀριθμόν.

Die drei Achtheiten (8-8-8) waren ferner eine Ausgangsbasis, um eine gleichmäßige Gruppierung der 24 Buchstaben des griechischen Alphabetes zu erhalten. Nunmehr ergibt dreimal acht 24. Welchen Zweck verfolgte Markus mit solchen Rechenkunststücken? Sein eigentliches Ziel scheint es gewesen zu sein, mittels dieser Spekulationen zu belegen, daß das Endergebnis seiner Rechenoparationen genau zu der Zahl 30 führt, die die 30 Äonen symbolisiert.

Z. 39–46 (= 222, 262–223, 266)
Τὰ μέντοι τρία στοιχεῖα, ἅ φησιν αὐτὸς τῶν τριῶν ἐν συζυγίᾳ δυνάμεων ὑπάρχειν, ἅ ἐστιν ἕξ, ἀφ' ὧν ἀπερρύη τὰ εἰκοσιτέσσαρα στοιχεῖα, τετραπλασιασθέντα τῷ τῆς ἀρρήτου Τετράδος λόγῳ, τὸν αὐτὸν αὐτοῖς ἀριθμὸν ποιεῖ,

Irenäus zählt noch eine weitere Gleichung auf, mit deren Hilfe der Gnostiker zur Zahl 24 gelangte. Die 6 zu Paaren zusammengefaßten Äonen konnten mit 4, der Zahl der Tetras, in die die Achtheit der Äonen aufgegliedert war, multipliziert werden. Das Produkt beträgt wiederum 24.

An dieser Stelle läßt sich außerdem noch einmal zeigen, daß bei Markus die Begriffe „Buchstabe" und „Kraft" synonyme Metaphern für die Äonen waren[195]. Nur so nämlich lassen sich die drei Syzygien (ἐν συζυγίᾳ) als sechs Äonen zählen, wie der Gnostiker für seine Rechnung voraussetzt.

Z. 46–49 (= 223, 266–268)
ἅπερ φησὶν τοῦ ἀνονομάστου ὑπάρχειν. Φορεῖσθαι δὲ αὐτὰ ὑπὸ τῶν τριῶν Δυνάμεων εἰς ὁμοιότητα τοῦ ἀοράτου,

Die 24 Buchstaben, die Markus der Magier aus den drei Äonenpaaren hergeleitet hat, gehören zum „Unbenennbaren" (ἀνονομάστου) und „Unsichtbaren" (τοῦ ἀοράτου). Damit dürfte wieder der alleroberste Name aus dreißig Buchstaben gemeint sein, den der Vorvater, der selbst „der Unvordenkliche" ist, mit seinem Logos hervorbrachte, um sein „unsagbares Wesen" auszuspre-

---

195 S.o. im Kommentar zu Adv. haer I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 190, 5–6).

chen[196]. Diesen Namen leitete Markus an der vorliegenden Stelle aus dem Wesen der Buchstaben, ihrer Unterteilung in drei Untergruppen und deren Gleichsetzung mit den drei Äonenpaaren im Pleroma ab, die unter der obersten Syzygie aus Vorvater und Sige angeordnet sind.

Z. 50–55 (= 223, 268–271)
ὧν στοιχείων εἰκόνας εἰκόνων τὰ παρ' ἡμῖν διπλᾶ γράμματα ὑπάρχειν, ἃ συναριθμούμενα τοῖς εἰκοσιτέσσαρσι στοιχείοις δυνάμει τῇ κατὰ ἀναλογίαν τὸν τῶν τριάκοντα ποιεῖ ἀριθμόν.

In einem Abbildverhältnis zu den himmlischen Buchstaben stehen die Doppelbuchstaben, die „διπλᾶ γράμματα". Der Text legt die Frage nahe, welche Buchstaben von den antiken Grammatikern mit diesem Terminus bezeichnet wurden. Markus macht zu diesem Punkt keine Angaben. Eine Definition dieses Begriffes findet sich bei Dionysius Thrax, der „συμφώνων διπλᾶ" als Terminus für die Doppelkonsonanten verwendet und notiert:

Ἔτι δὲ τῶν συμφώνων διπλᾶ μέν ἐστι τρία· ζ ξ ψ̄. διπλᾶ δὲ εἴρηται, ὅτι ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐκ δύο συμφώνων σύγκειται, τὸ μὲν ζ ἐκ τοῦ σ̄ καὶ δ̄, τὸ δὲ ξ ἐκ τοῦ κ̄ καὶ σ̄, τὸ δὲ ψ̄ ἐκ τοῦ π̄ καὶ σ̄.[197]

Ferner aber gibt es unter den Konsonanten drei doppelte: Z, Ξ, Ψ. „Doppelte" heißen sie aber, weil jeder einzelne von ihnen aus zwei Konsonanten zusammengesetzt ist, das Z aus Σ und Δ, das Ξ aus K und Σ, das Ψ aber aus Π und Σ.

Aus diesem Zitat ergibt sich, daß diese Kategorie in der antiken, grammatischen Nomenklatur die Laute umfaßte, die nach der Auffassung der antiken Sprachtheorie gleichsam selbst aus zwei anderen Buchstaben zusammengesetzt waren. Die Idee des Markus, sie als Abbilder zweier einfacher Schriftzeichen aufzufassen, lag daher zumindest nahe. Die Identifikation der „διπλᾶ γράμματα" von Markus mit den „συμφώνων διπλᾶ" des Dionysius Thrax ist allerdings nicht widerspruchslos möglich, denn die Anzahl der Doppelbuchstaben stimmt nicht überein. Der Grammatiker geht von nur 3 Doppelschriftzeichen aus, nach Markus dem Magier aber gab es 6. Aus dem Dilemma, das aus diesen Abweichungen in der Buchstabenzahl resultiert, weisen zwei Auswege: Eine Lösungsmöglichkeit besteht darin, daß Markus vielleicht mit „διπλᾶ γράμματα" nicht wie Dionysius Thrax die Doppelkonsonanten, sondern eine andere Buchstabenklasse, die Diphthonge bezeichnete, die ebenfalls von antiken Kommentatoren als Doppellaute interpretiert werden konnten[198]. Ihre Zahl würde auch mit den

---

[196] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 141–142).

[197] Dionysius Thrax, Ars grammatica, UHLIG 14.

[198] Vgl. etwa Scholia in Dionysium Thrax (Scholia Melampi seu Diomedes) 39: „Δίφθογγοι δὲ λέγονται, ἐπειδὴ ἐκ δύο φθόγγων συνίστανται".

Angaben des Gnostikers übereinstimmen. Dionysius Thrax stellte nämlich fest:

Δίφθογγοι δέ εἰσιν ἕξ· αι αυ ει ευ οι ου.[199]	Diphthonge aber gibt es 6: AI, Aϒ, EI, Eϒ, OI und Oϒ.

In seiner Argumentation würde Markus somit die von Dionysius vorgegebene Liste voraussetzen, die aber in der antiken Fachwissenschaft gelegentlich umstritten war. Andere Grammatiker gingen von der Existenz von wesentlich mehr Diphthongen aus[200].

Gegen diesen Lösungsvorschlag spricht allerdings, daß die Bezeichnung von Doppelkonsonanten mit „διπλᾶ γράμματα" in der antiken, grammatischen Terminologie ein feststehender Begriff war und weiterhin, daß sich aus den 3 „διπλᾶ γράμματα" sehr wohl die von Markus postulierten 6 Doppelschriftzeichen erschließen lassen: Der Gnostiker scheint nämlich die 6 Schriftzeichen ΔΣ, ΚΣ, ΠΣ in der getrennt geschriebenen Form gemeint zu haben. Eine Einbeziehung der Diphthonge wäre daher nicht nötig, um auf die Anzahl von 6 Doppelschriftzeichen zu kommen. Diese 6 gesondert aufgeschlüsselten Einzelbuchstaben verglich er dann mit „Bildern von Bildern", die von den drei Schriftzeichen Z, Ξ, Ψ gleichsam im Spiegelbild hervorgebracht worden waren.

Abschließend bleibt noch der scheinbare Widerspruch aufzuklären, wie denn die 6 Doppelschriftzeichen den 24 Alphabetbuchstaben hinzugesetzt werden konnten, wenn sie doch eigentlich in der Reihe der Alphabetbuchstaben, zu der unbestreitbar auch Z, Ξ, Ψ gehörten, enthalten sein müßten. Unter Berücksichtigung des eben ausgeführten, ist darauf zu antworten, daß der Gnostiker die in dem einen Schriftzeichen jedes Doppelschriftzeichens mit eingeschlossenen zwei Buchstaben in seine Konzeption einbezogen hat, denn es war durchaus möglich, sie den 24 Buchstaben hinzuzufügen, weil sie gleichsam nur virtuell in den drei Schriftzeichen vorhanden waren.

Das Resultat dieser Buchstabenspekulation waren dann die 30 Buchstaben des Gottesnamens aus Adv. haer. I 14, 1. Dieses Endergebnis bezeichnet Markus selbst als eine „Analogie" (δυνάμει τῇ κατὰ ἀναλογίαν) des 30-Buchstabennamens[201].

---

199 Dionysius Thrax, Ars grammatica, UHLIG 10.

200 Scholia in Dionysium Thrax (Scholia Melampi seu Diomedes) 39, wo 12 genannt werden; ferner 200; 331.

201 Der „Analogie"-Begriff selbst ist ursprünglich ein mathematischer Fachterminus, der von den Pythagoräern entwickelt wurde und sich auch noch in neupythagoräischen Schriften findet, vgl. W. KLUXEN, Art. Analogie, 214–220. Markus kannte diese Tradition spekulativer Mathematik und könnte auch diesen Begriff aus ihr übernommen haben. — Markus der Magier scheint eine Analogie zwischen den 30 Buchstaben und dem „Unsichtbaren", d.h. den 30 Äonen, angenommen zu haben.

Adv. haer. I 14, 6

Text und Übersetzung

1 Τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς οἰκο-
νομίας ταύτης καρπόν φησιν ἐν
ὁμοιώματι εἰκόνος πεφηνέναι
ἐκεῖνον τὸν μετὰ τὰς ἓξ ἡμέρας
5 τέταρτον ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος
καὶ γενόμενον ἕκτον, τὸν κατα-
βάντα καὶ κρατηθέντα ἐν τῇ
Ἑβδομάδι, ἐπίσημον Ὀγδοάδα
ὑπάρχοντα καὶ ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ
10 τὸν ἅπαντα τῶν στοιχείων ἀριθ-
μόν, ὃν ἐφανέρωσεν, ἐλθόντος αὐ-
τοῦ ἐπὶ τὸ βάπτισμα, ἥ τῆς
περιστερᾶς κάθοδος, ἥτις ἐστὶν
ω' καὶ α'· ὁ γὰρ ἀριθμὸς αὐτῆς
15 ἓν καὶ ὀκτακόσια. Καὶ διὰ τοῦτο
Μωϋσέα ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ εἰρη-
κέναι τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι,
καὶ τὴν οἰκονομίαν δὲ ἐν τῇ
ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶν ἡ
20 παρασκευή, <ἐν> ᾗ τὸν ἔσχατον
ἄνθρωπον εἰς ἀναγέννησιν τοῦ
πρώτου ἀνθρώπου πεφηνέναι, ἧς
οἰκονομίας ἀρχὴν καὶ τέλος τὴν
ἕκτην ὥραν εἶναι, ἐν ᾗ προσηλώ-
25 θη τῷ ξύλῳ. Τὸν γὰρ τέλειον Νοῦν,
ἐπιστάμενον τὸν τῶν ἓξ ἀριθμὸν
δύναμιν ποιήσεως καὶ ἀναγεννή-
σεως ἔχοντα, φανερῶσαι τοῖς υἱοῖς
τοῦ φωτὸς τὴν διὰ τοῦ φανέντος
30 ἐπισήμου εἰς αὐτὸν ἀριθμοῦ γενο-
μένην ἀναγέννησιν. Ἔνθεν καὶ
τὰ διπλᾶ γράμματα τὸν ἀριθμὸν
ἐπίσημον ἔχειν φησίν· ὁ γὰρ ἐπί-
σημος ἀριθμὸς συγκεκρασθεὶς
35 τοῖς εἰκοσιτέσσαρσι στοιχείοις τὸ τρια-
κονταγράμματον ὄνομα ἀπετέλεσεν.

Als Frucht der Berechnung und dieser Heilsordnung sei, sagt er, in der Ähnlichkeit eines Bildes derjenige erschienen, der nach sechs Tagen als vierter auf den Berg hinaufstieg und der sechste wurde, der, der hinabstieg und der durch die Siebenheit festgehalten wurde, weil er eine ausgezeichnete Achtheit war und in sich die gesamte Zahl der Buchstaben hatte, die der Abstieg der Taube, als er zur Taufe ging, sichtbar machte, die Ω und A ist. Ihre Zahl ist nämlich 801.

Und deshalb habe Moses gesagt, daß der Mensch am sechsten Tag entstanden sei und die Heilsordnung sei ebenfalls am sechsten Tag (entstanden), der der Rüsttag ist, an dem der letzte Mensch zur Wiedergeburt des ersten Menschen erschienen ist; der Anfang und das Ende dieser Heilsordnung sei die sechste Stunde, in der er an das Holz genagelt wurde.

Denn als der vollkommene Verstand erkannte, daß die Zahl 6 Kraft zur Schöpfung und Wiedergeburt habe, da offenbarte er den Söhnen des Lichtes, daß die Wiedergeburt durch die erschienene, für ihn ausgezeichnete Zahl geschehen sei.
Daher, sagt er, haben auch die Doppelschriftzeichen die ausgezeichnete Zahl. Denn die ausgezeichnete Zahl vereint mit den 24 Buchstaben ergab den Namen aus 30 Buchstaben.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Die von Irenäus im 6. Unterabschnitt zusammengestellten exegetischen Erörterungen des Markus befassen sich mit der Beziehung zwischen der Zahl 6 und der biblischen Heilsgeschichte. Dieses Textstück bildet wahrscheinlich ein Arangement des Irenäus, dessen Redaktionstätigkeit sich schon im formalen Aufbau der Passage zeigt, die von der Interpretation der 6 Doppelschriftzei-

chen wie von einem Rahmen zusammengehalten wird. Ihre Deutung durch Markus hatte Irenäus nämlich bereits in Adv. haer. I 14, 5, Z. 49–55, mitgeteilt und wiederholt sie nun in Adv. haer. I 14, 6, Z. 31–36. Dazwischen stellte der Kirchenvater den Lehrstoff, der sich nach dem Formalprinzip gliedert, wie Markus die Zahl 6 in biblischen Schriften interpretierte. Das von ihm exzerpierte Material läßt sich grob in zwei Teile gliedern:

- In den Zeilen 1–15 referiert er, wie Markus aus den Evangelien mit Hilfe der Zahl 6 belegte, daß der valentinianischen „Soter" auf Jesus in Form einer Taube herabkam.
- In Z. 15–31, folgen Spekulationen über die „Kraft der Schöpfung und Wiedergeburt" (Z. 27–28), die dieselbe Zahl angeblich besitze.

Der Inhalt dieser beiden Textpassagen wirkt etwas unvermittelt und deplaziert in den vorliegenden Zusammenhang von Adversus haereses eingefügt und nur durch die Assoziation mit der Zahl 6 mit dem weiteren Kontext des Lehrreferates in Adv. haer. I 14, 5 und 14, 7 verknüpft. Auf die Herabkunft des Soters in der Gestalt einer Taube kommt Irenäus nämlich ausführlich erst in Adv. haer. I 15, 2 und 3 zu sprechen. Im Rahmen dieser Abschnitte hätte sich auch die Auslegung der dazu passenden biblischen Belegstellen viel sinnvoller als in Adv. haer. I 14, 6 eingefügt und dem Leser das Verständnis der Vorstellungswelt des Gnostikers wohl erleichtert. Möglicherweise aus diesen Gründen werden sie von dem Kirchenvater dort zumindest teilweise auch wiederholt[202]. Es liegt daher nahe zu vermuten, daß wenigstens ein Teil des in Adv. haer. I 14, 6 von ihm wiedergegebenen Stoffes ursprünglich vielleicht in einer ganz anderen Passage der Schrift des Markus seinen Platz hatte und erst von Irenäus hierher transponiert wurde[203].

Kommentar

Z. 1–3 (= 224, 272–273)

Τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς οἰκονομίας ταύτης καρπόν φησιν ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος πεφηνέναι

Mit den Begriffen „λόγος" und „οἰκονομία" knüpft Irenäus stichwortartig an die unmittelbar vorausgehende Deutung der 6 Doppelschriftzeichen und 24 Alphabetbuchstaben an[204], um darzustellen, wie Markus die Symbolzahl 6,

---

202 Zur Bedeutung des A und Ω sowie der Erscheinung der Taube bei der Taufe Jesu vgl. Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 365–367) und I 15, 2 (239, 385–387) sowie I 15, 3 (242, 420–421).

203 Zum Redaktionsprinzip des Irenäus, der das biblische Belegmaterial seiner gnostischen Vorlagen öfter zu listenartigen Sammelberichten komponierte, s.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" im Abschnitt „Der Umfang der Markosierüberlieferung bei Irenäus", S. 7–15.

204 Der „λόγος" ist in diesem Kontext m.E. nicht mit Hilfe der „λόγος"-Theologie des

die er in Adv. haer. I 14, 4 schon mit Jesus verbunden hatte[205], darüber hinaus auch als ein Strukturprinzip im Leben und Sterben Jesu nachweisen wollte.

Erklärungsbedürftig ist in diesen Zeilen das Wort „οἰκονομία", das als Terminus in den Auszügen des Irenäus an dieser Textstelle zum ersten Mal vorkommt. Ein erster Anhaltspunkt für die Interpretation dieses Begriffes könnte sich aus der Wendung „ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος" ergeben, mit der Markus die spiegelbildliche Entsprechung zwischen der irdischen Welt und der himmlischen Sphäre des Pleromas zu bezeichnen scheint. „Οἰκονομία" sollte daher wohl zum Ausdruck bringen, daß alles Geschehen – und darunter vor allem der Ablauf der biblischen Heilsgeschichte – einen verborgenen Sinn habe und einem nicht für alle Menschen offenkundigen, göttlichen Heilsplan folge[206]. Diese „Ordnung" jedoch war dem Gnostiker Markus, so impliziert Irenäus, wohl aufgrund seiner speziellen gnostischen Offenbarungen durchsichtig und die göttliche Absicht somit transparent, was er anhand der Symbolzahlen, die in Bibeltexten vorkommen, zu beweisen suchte. Ein Beispiel für seine Einsichten in die göttliche Heilsordnung bildet seine Interpretation der neutestamentlichen Verklärungsgeschichte mit Hilfe der Zahl 6:

Z. 4–6 (= 224, 273–275)
ἐκεῖνον τὸν μετὰ τὰς ἓξ ἡμέρας τέταρτον ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος καὶ γενόμενον ἕκτον,

Hinter dieser Auslegung steht als Textgrundlage die Version des Markus- oder Matthäusevangeliums, wo der Aufstieg Jesu auf den Verklärungsberg „nach 6 Tagen" datiert wird, während das Lukasevangelium, anders als Markus der Magier es voraussetzt, von 8 Tagen berichtet (Lk 9, 28). Dieser begründete seine Deutung der Verklärungsgeschichte dabei mit Hilfe derjenigen Zahlen, die er dem neutestamentlichen Text entnehmen konnte oder die er mit etwas Phantasie aus ihm herauslas. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bilde-

---

Markus zu interpretieren, wie sie sich etwa in Adv. haer. I 14, 1 widerspiegelt, sondern wohl in einem anderen Sinn als „Berechnung", d.h. als Addition der Zahlen 6 und 24, verwendet, vgl. dazu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 223, 268–271).

[205] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 235).

[206] Stationen und bedeutsame Momente der Heilsgeschichte, in denen diese „Ordnung" und damit letztlich die Äonenstruktur dem Gnostiker offenbar sind, sind die Menschenschöpfung, s.u. Z. 17, die Kreuzigung Jesu, Z. 19, die Menschenseele und die Weltseele, Adv. haer. I 14, 9 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 232, 336–337); die Geburt Jesu durch Maria, Adv. haer. I 15, 3 (242, 417–418). Jesus kann daher als „ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ" oder als „ἐκ τῆς οἰκονομίας ἄνθρωπος" bezeichnet werden, I 15, 3 (244, 432 bzw. 434). Der Abbildcharakter der „οἰκονομία" wird in Adv. haer. I 16, 2 (259, 555) sogar auf den Buchstaben Lambda übertragen, dessen Stellung in der Reihe der Alphabetbuchstaben der himmlischen Ordnung entspricht (κατ' εἰκόνα κεῖσθαι τῆς ἄνω οἰκονομίας).

ten offenbar die Verse Mk 9, 2 bzw. Mt 17, 1 und Mk 9, 4 bzw. Mt 17, 3, die im folgenden in der Fassung des Markusevangeliums angeführt werden:

„Καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν."

Markus der Magier meinte, in diesem Vers zwei Belege für die in seiner Lehrbildung so bedeutsamen Zahlen 6 und 4 entdecken zu können. Die Zahl 6 las er aus der Zeitangabe „μετὰ ἡμέρας ἓξ" heraus, die Zahl 4 aber ergab sich aus der Anzahl der am Aufstieg beteiligten Personen, d.h. Jesus und seinen 3 Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes.

Als weiterer Ausweis dieser Zahlen diente dem Gnostiker Mk 9, 4 bzw. Mt 17, 3:

„καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ."

Das hermeneutische Prinzip ist auch bei der Auslegung dieses Verses dasselbe wie zuvor bei der Deutung von Mk 9, 2. Markus der Magier zählte einfach Elias und Moses zu Jesus und seinen drei Jüngern, die zuvor den Berg bestiegen hatten, noch hinzu, was wiederum die Zahl 6 ergab. Irenäus resümiert diesen Gedanken in der nicht leicht verständlichen Formulierung, daß Jesus zum 6. geworden sei (γενόμενεν ἕκτον)[207].

Untersucht man die Auslegungsmethode der allegorischen Zahlen-Exegese des Markus, so zeigt sich, daß er den biblischen Text nur nach Belegstellen für die Zahl 6 durchstöberte. Robert McLachlan Wilson bemerkt mit Recht über die Gnostiker, die sich solch einer Zahlensymbolik bedienten: „Die faktische Seite der biblischen Berichte wird systematisch unterbewertet. Daraus folgt ihre beständige Vernachlässigung des Zusammenhangs, in den ihre Zitate gehören. Ihre Bezugnahme auf biblische Ereignisse zaubert die Basis fort, auf der diese ruhen."[208]

Z. 6–8 (= 224, 275–276)
τὸν καταβάντα καὶ κρατηθέντα ἐν τῇ Ἑβδομάδι, ἐπίσημον Ὀγδοάδα ὑπάρχοντα

Mit dem Abstieg vom Berg der Verklärung ist in Z. 6–7 unvermittelt das Herabkomen der Taube bei der Taufe Jesu assoziert (s. auch u. Z. 12–13: „ἡ τῆς περιστερᾶς κάθοδος"). Das Motiv zur Verknüpfung dieser im biblischen Text unabhängigen Begebenheiten aus dem Leben Jesu lieferte offenbar das

---

[207] Eine sehr ähnliche Interpretation der Verklärungsgeschichte findet sich bei Clemens von Alexandria, Str. VI 16 (STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU 503, 10–22). Sie wurde bereits von A. DELATTE ausführlich analysiert, Études 237–245, vgl. F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 380–382. Clemens, der sich sonst mit der Lehre des Markus nicht beschäftigte, dürfte an dieser Stelle Anregungen aus Adv. haer. I 14, 6 verarbeitet haben.

[208] R. McL. WILSON, Gnosis, 65–66.

Verb „καταβαίνω", das sowohl das Herabsteigen Jesu mit seinen Jüngern als auch das Herabkommen der Taube bezeichnen konnte. Weil dieses Stichwort im Kontext beider biblischen Erzählungen begegnet[209], dachte Markus vielleicht bei seiner Ausdeutung der Verklärungsgeschichte an die Taufe Jesu[210].

Interpretatorische Schwierigkeiten bereitet in diesem Zusammenhang die Erwähnung einer „Siebenheit" und einer „Achtheit", von denen die erste den Abstieg des Erlösers behindert, letztere aber möglicherweise irgendwie befördert. Wegen des äußerst knappen Referatsstils des Irenäus ist die Bedeutung dieser Zahlen kaum mit letzter Gewißheit zu ermitteln, ihr Sinn läßt sich aber unter Voraussetzung der valentinianischen Christologie wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten. Dabei müssen an dieser Stelle bereits Auszüge des Irenäus, z.B. über den Demiurgen, berücksichtigt werden, die von dem Kirchenvater erst in Adv. haer. I 14, 7 bzw. I 15, 1–3 wiedergegeben sind. Deren ausführliche Behandlung bleibt jedoch der Kommentierung an der fortlaufenden Stelle vorbehalten.

Welche Bedeutung kam also den Zahlen 7 und 8 in den Vorstellungen des Markus zu, und wie ist demzufolge ihr Vorkommen im Rahmen dieser Passage zu verstehen?

Bei der Erklärung der symbolischen Funktion der Zahl 7 kann man von zwei Anhaltspunkten ausgehen, die sich aus Z. 6–7 entnehmen lassen, auch wenn sie von Irenäus nur knapp angedeutet sind:

a) Jesus mußte bei seinem Abstieg zur Taufe die „Siebenheit" irgendwie passieren, und

b) sie setzte ihm dabei einen gewissen Widerstand entgegen, worauf der Ausdruck „κρατηθέντα" in Z. 7 hindeutet.

Eine Lösung, die diese Beobachtungen erklären würde, könnte sich auf die Mitteilung des Irenäus in Adv. haer. I 14, 7 stützen, wo der Kirchenvater unter der „Siebenheit" den Demiurgen zu verstehen scheint. Markus hätte demnach angenommen, daß der himmlische Jesus vom Pleroma zur Taufe hinabstieg und dabei zuerst einmal am Demiurgen vorbeikommen mußte und dann die 7 Himmel zu durchqueren hatte. Der Weltschöpfer aber ließ dies keineswegs ganz bereitwillig geschehen. Sein Widerstand Jesu gegenüber könnte für Markus vielleicht aus seinem Unverstand resultieren, denn er wußte wohl nichts über das Vorhandensein des Pleromas über ihm und daher auch nichts von dem herabsteigenden Erlöser[211].

---

209 „καταβαίνω" findet sich im biblischen Text sowohl in Mk 9, 9 bzw. Mt 17, 9 als auch bei der Schilderung der Taufe in Mk 1, 10 par.

210 Eine Parallelüberlieferung dieser Auslegung der Taufe Jesu findet sich in Adv. haer. I 15, 3, s.u. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 420–243, 424.

211 Die Unwissenheit des Weltschöpfers bildet einen übereinstimmenden Grundzug va-

Wenn die „Siebenheit" nach dieser Rekonstruktion des von Irenäus sehr verkürzten Quellenmaterials an dieser Stelle also auf den Demiurgen zu deuten ist, wofür stand dann aber die „Achtheit"? Aus den Z. 8–9 läßt sich nur entnehmen, daß sie Jesus irgendwie „auszeichnete" und wohl auch etwas mit der Gesamtheit der Buchstaben zu tun hatte, die in Z. 9–11 erwähnt ist.

Diese letzte Frage ist kaum mit Sicherheit zu beantworten. Immerhin lassen sich aber folgende Thesen vorschlagen:

a) Die „Achtheit" ist die Symbolzahl der unteren Sophia, wie es in den Valentinianer-Referaten des Irenäus und Hippolyt ausdrücklich festgestellt wird[212].
b) Diese Zahl ist Sinnbild der obersten acht Äonen im Pleroma, die nach der Auffassung des Markus in Jesus ebenso wie alle anderen 30 Äonen enthalten sind.

Für diesen zweiten Lösungsvorschlag scheinen noch einige weitere, dazu passende Indizien zu sprechen:

Zum einen erwähnt Irenäus in Z. 9–11 die Gesamtheit der Buchstaben, was nach dem Konzept des Markus als Symbol für alle Äonen stehen dürfte, zum anderen war es nach Adv. haer. I 15, 1–3 ein besonderes Anliegen des Gnostikers zu „beweisen", daß im irdischen Jesus tatsächlich alle Äonen und unter diesen gerade die obersten 8 vereint waren. In diesem Zusammenhang empfiehlt sich beispielsweise ein Blick auf das Ende von Adv. haer. I 15, 3, wo Irenäus unmißverständlich sagt, daß Jesus sie in sich gehabt habe[213].

Z. 9–11 (= 224, 276–277)
καὶ ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τὸν ἅπαντα τῶν στοιχείων ἀριθμόν,

Hinter dieser Betonung der Gesamtheit der Buchstaben-Äonen verbirgt sich wohl die valentinianische Lehre, nach der der „Soter" von allen Äonen gemeinsam emaniert wurde[214], um zur Formung der unteren Sophia vom Pleroma ausgesandt zu werden. Diese gnostische Erlösergestalt kam dann bei der Taufe

---

lentinianischer Lehre und wird auch von Markus laut Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 294–227, 295 und 227, 302–303) vorausgesetzt.

212 Vgl. z.B. Adv. haer. I 5, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 80, 503) bzw. Ref. VI 34, 8 (MARCOVICH 248, 44).

213 S. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 244, 433–245, 439). Als Belegstellen für die Bedeutung der Zahl 8 sei ferner verwiesen auf Adv. haer. I 15, 2 (239, 391–392), wo es um die 8 Schriftzeichen des Christus-Titels und die Ableitung des gematrischen Wertes des Jesus-Namens von der ersten und der zweiten Tetras des Pleromas geht, deren Äonen zusammengezählt wiederum 8 ergeben, vgl. auch im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (236, 371–237, 378).

214 Vgl. zur Emanation des valentinianischen Erlösers aus allen Äonen den Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 368–369).

als Taube auf den irdischen Jesus herab, um die Heilsbotschaft den Menschen zu vermitteln. Diese soteriologischen Vorstellungen des Markus sind von Irenäus vor allem in Adv. haer. I 15, 1 zusammengestellt worden und werden noch eingehender analysiert werden[215].

Z. 11–15 (= 224, 277–280)
ὃν ἐφανέρωσεν, ἐλθόντος αὐτοῦ ἐπὶ τὸ βάπτισμα, ἡ τῆς περιστερᾶς κάθοδος, ἥτις ἐστὶν ω' καὶ α'· ὁ γὰρ ἀριθμὸς αὐτῆς ἓν καὶ ὀκτακόσια.

Markus faszinierte offenbar insbesondere die Erscheinungsform des Erlösers als Taube, die bei der Taufe Jesu am geöffneten Himmel sichtbar wurde. Die Lehrmeinung, daß diese Taube mit dem Soter identisch sei, findet sich auch in den Systemen anderer Valentinianer. Sein besonderes Interesse an dieser Thematik dokumentieren auch die ausführlichen Spekulationen in Adv. haer. I 15, 1 und 3[216]. Schon in Adv. haer. I 14, 6 wird deutlich, daß Markus sich augenscheinlich vornehmlich mit dem Problem beschäftigte, wieso der Soter ausgerechnet in dieser und keiner anderen Gestalt sichtbar wurde.

Die Methode der Gematrie, die der Gnostiker zur Begründung seiner Lehren einsetzte, ist typisch für seine ganze Doktrin[217]. Zur Identifikation von Taube und Soter bzw. Jesus gelangte er dabei wohl aufgrund folgender Überlegungen:

1) Der Erlöser hat alle Äonen in sich, als deren Sinnbild die Buchstaben dienen.

2) „Die ganze Zahl der Buchstaben" aber stimmt mit dem Alphabet überein, wie schon die Spekulationen in Adv. haer. I 14, 5 voraussetzen. Das griechische ABC war für ihn daher konsequenterweise ein Symbol des Pleromas.

3) Für das Alphabet aber konnten auch A und Ω stehen, weil sie als dessen Anfangs- und Endpunkt als Sinnbild aller Buchstaben gelten konnten[218].

---

215 Vgl. das Schlußresümee in Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 365–367), in dem die Taube wieder erwähnt wird. Den Anfang dieses Sinnabschnittes markieren die Z. 1–2 desselben Kapitels, die das folgende unter das Motto der „Entstehung der 24 Buchstaben" stellen.

216 S. die vorhergehende Anm. und außerdem den Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 420–243, 424).

217 Nach Adv. haer. I 15, 2 berechnete er nach demselben Verfahren z.B. den Zahlenwert von Jesus als 888.

218 Die Buchstaben A und Ω dienen dabei als Sinnbild einer Gesamtheit, eine Symbolik, die auch die Johannes-Apokalypse verwendet, Apk 1, 8; 21, 6 und 22, 13. Auch wenn sich wohl eine direkte gegenseitige Beeinflussung zwischen Johannes und dem Gnostiker nicht nachweisen läßt, so scheinen Markus der Magier und auch der Apokalyptiker aus einer gemeinsamen Tradition zu schöpfen. Dafür spricht auch, daß sich noch recht zahlreiche andere Beispiele für diese Deutung des Anfangs- und Endbuchstabens des griechischen Alphabetes anführen lassen, z.B. Bücher des Jeû II, 50 (SCHMIDT/TILL/SCHENKE 320, 11-12); E. LOHMEYER, Art. A und O, 1–4; W. O. E. OESTERLEY, Art. A and Ω, 1–3.

4) Dann wechselt der Bezugspunkt der Symbolik des Markus, denn der Gnostiker faßt nun die Buchstaben als Zahlzeichen auf. A und Ω ergaben nämlich zusammenaddiert die Summe 801.

A	=	1
Ω	=	800
		801

5) Die Zahl 801 jedoch entspricht dem mit Hilfe der Gematrie errechneten Zahlenwert des Wortes „περιστερά", wie folgende Tabelle veranschaulichen soll[219].

π	=	80
ε	=	5
ρ	=	100
ι	=	10
σ	=	200
τ	=	300
ε	=	5
ρ	=	100
α	=	1
περιστερα	=	801

Im Ergebnis führten diese Überlegungen des Markus zu einer Gleichsetzung von dem Erlöser mit der Taube, wobei sich folgende Elemente wie in einer Gleichung entsprechen:

Jesus bzw. der Erlöser = alle Äonen = 24 Buchstaben = A und Ω = 801 = Taube

Die Identifikation der Taube mit der Zahl 801 beruht auf der Basis der gematrischen Berechnung des Zahlenwertes dieses Wortes. Zu der Übereinstimmung von Jesus bzw. dem Erlöser und der Taube gelangte Markus hingegen durch eine komplexe Überlegung mit mehreren, oben dargestellten Zwischenschritten. Er hatte wohl folgende zwei Vorbilder, die deutlich zu differenzieren sind:

Exkurs V: Funktion und Verwendung der Gematrie

a) *Die Gematrie als Methode der Berechnung von Zahlenwerten für Worte*

Besonderer Beliebtheit erfreute sich diese Methode in einem Zweig volkstümlicher Divination, der bereits dargestellt wurde[220].

Die Gematrie verwandten aber auch Dichter wie Leonidas von Alexandria im 1. Jh. Er komponierte Epigramme mit Versen von genau gleichem Zahlenwert[221]. Auf diesem Weg

---

219 Vgl. dazu auch H. LEISEGANG, Die Gnosis, 41; F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 374.

220 S. dazu den Exkurs I im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1.

221 Die „ἐπιγράμματα ἰσόψηφα" des Leonidas von Alexandria wurden in die Anthologia Palatina aufgenommen, z.B. AP VI, 321–329 (PATON 470–474); VII 547–550

konnte sich das Poem neben dem Versmaß noch durch ein weiteres Kriterium formaler Vollendung auszeichnen.

Daneben eröffnete sich noch das weite Feld höchst individueller, oftmals witzig gemeinter Zahlenspielereien. So hatte etwa der platonische Philosoph Demokritus wegen des Zahlenwertes seines Namens unter seinen Studenten den Spitznamen 651[222]. Der Kaiser Nero aber wurde von seinen Feinden nach einer Notiz des Sueton als 1006 tituliert, was auf den Tod seiner Mutter anspielte, deren Ermordung er angeordnet hatte. Der griechische Satz „ἰδίαν μητέρα ἀπέκτεινε" ergibt nämlich die Zahl 1006[223]. Zahlreiche weitere Beispiele solcher Buchstabenspekulationen lassen sich noch anführen: So wurde etwa die Zahl 365 mit Abrasax, Mithras oder dem Nil gleichgesetzt[224]. Die Gleichung von Abrasax mit 365 lehrten nach Irenäus auch der Gnostiker Basilides und seine Schule[225]. Sie taucht aber auch in den griechischen Zauberpapyri auf[226]. Schließlich gehörte wohl das rätselhafte apokalyptische Tier

---

(PATON 294–296); 668 (356). Zu Leonidas: P. KROH, Art. Leonodas, 361; J. GEFFCKEN, Art. Leonidas von Alexandreia Nr. 15, 2031–2033. Zahlreiche weitere Beispiele finden sich in griechischen und lateinischen Inschriften, von denen F. DORNSEIFF einige aufzählt, Das Alphabet, 97, sowie W. v. CHRIST, Geschichte, 329 Anm. 12; vgl. ferner R. REITZENSTEIN, Art. Epigramm, 105–106; P. PERDRIZET, Isopséphie, 352. — Selbst bei Homer suchte man nach solchen Versen, Gellius XIV 6, 4 (HOSIUS 121, 7–122, 6).

222 Diese Notiz über den sicherlich scherzhaft gemeinten Beinamen des Demokritus findet sich bei Olympiodorus, In Alc. (WESTERINK 105, 17–106, 2). Die zugrundeliegende Addition war allerdings nicht korrekt, wie die folgende Rechnung zeigt: Δ (= 4) + η (= 8) + μ (= 40) + ο (= 70) + κ (= 20) + ρ (= 100) + ι (= 10) + τ (= 300) + ο (= 70) + ς (= 200) = 822; vgl. dazu: Der Platonismus in der Antike, begründet von H. DÖRRIE, fortgeführt von M. BALTES, 41 Nr. 79. 1b sowie F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 106, 182. — Vergleichbare Ausdeutungen von Personennamen enthalten verschiedene Inschriften, z.B. IGRom IV 743, wo der Name „Gaius" auf diesem Weg mit „ἅγιος" und „ἀγαθός" identifiziert wird, oder CIG III 5113, wo „[Ὁ Σ]άραπις" mit „Ἰσ(ις) πάνκαλος" gleichgesetzt wird; zu Serapis s.u. Anm. 224.

223 Suet. Nero 39 (AILLOUD 186).

224 Die Deutung für die Namen „Abraxas" und „Mithras" führt Hieronymus in seinem Kommentar zum Amosbuch I 3, an (PL 25, 1018). — Zur Deutung von „Νεῖλος" s. bei Heliodor, Aethiopica IX 22, 6 (RATTENBURY/LUMB 67). Die Zahl 365 wurde zugleich auf die Anzahl der Tage eines jeden Sonnenjahres bezogen; sie ergibt sich aus folgender Rechnung: N (= 50) + ε (= 5) + ι (= 10) + λ (= 30) + ο (= 70) + ς (= 200) = 365. — Weitere Belege bilden z.B. das Buchstabenrätsel, mit dessen Hilfe der Gott Serapis nach dem Alexanderroman des Ps.-Kallisthenes, ebd. I 33 (BERGSON 52, 9–14), dem Makedonenkönig seinen Namen offenbart und die Deutung des Schicksals Roms durch die seinem Namen entsprechende Zahl 948, d.h. die Dauer dieser Stadt, Orac Sib. VIII 148 (GEFFCKEN 149). Auch die griechischen Zauberpapyri bedienten sich dieser Form der Namensinterpretation, z.B. PGrM I 325; II 126; LXII 48–52 für Zeus (= 612); weiteres Belegmaterial bei F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 92–99; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber I, §705, 180–181 und ferner J. Ch. BILLIGMEIER, Art. Alphabets, 220.

225 Vgl. Adv. haer. I 24, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 332, 122–123). Basilides setzte dabei folgende Addition voraus: A (= 1) + β (= 2) + ρ (= 100) + α (= 1) + σ (= 200) + α (= 1) + ξ (= 60) = 365.

226 PGrM VIII 46–49: „...τὸ δὲ δεύτερο<ν> ὄνομα ἔχον ἀριθμὸν ζ' τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου, τὴ<ν> ψῆφον ἔχον τξε' πρὸς τὰς ἡμέρας τοῦ ἐνιαυτοῦ. ἀληθῶς· Ἀβρασάξ." Der Begriff „Abrasax" wird hierbei auf die Anzahl der Tage eines Jahres und zugleich wegen seiner 7 Schriftzeichen auf die Planeten gedeutet, vgl. PGrM XIII 156 bzw.

666 aus Apk 13, 18 in diese Kategorie von Decknamen, die sich durch den Zahlenwert eines oder mehrerer Worte ergaben[227].

Gelegentlich begegnet die Gematrie auch in neupythagoräischen Traktaten. So setzte Nikomachus von Gerasa die Zahl 6 mit dem „κόσμος" u.a. auch deswegen gleich, weil die „συναρίθμησις" dieses griechischen Wortes die Summe 600 ergibt[228].

b) *Die Identifikation von Begriffen mit Hilfe ihres Zahlenwertes*

Ein weiteres Verfahren arithmologischer Beweisführung bestand in der Annahme, daß Worte mit genau demselben gematrischen Zahlenwert miteinander in Beziehung ständen und u.U. einander auch gegenseitig erklären konnten. Dieser Grundsatz wurde z.B. von Artemidorus von Daldis als ein Prinzip der Traumdeutung zitiert. Markus könnte dasselbe sagen wollen, wenn er ausführt, daß die Taube gleichbedeutend mit A und Ω sei. Es muß dabei allerdings eingeschränkt werden, daß der Gnostiker nicht wie Artemidorus für die „Taube" ein anderes Wort gleicher Zahl einsetzte, sondern ein abstraktes Symbol des ganzen Alphabets benutzte. Artemidorus schreibt darüber, wobei im Hintergrund eine gewisse Skepsis gegenüber dieser Praxis der Traumdeutung wohl mitschwingt:

Ἰσοψήφοις δὲ χρήσει, ὅταν καὶ χωρὶς τῶν ἰσοψήφων τὰ βλεπόμενα τοῦτο, ὅπερ ἂν τὰ ἰσόψηφα περιέχῃ, σημαίνῃ. οἷον γραῦς τοῖς νοσοῦσιν ὁρωμένη θανάτου γίνεται σύμβολον· ἔστι γὰρ 'γραῦς' ἑπτακόσια τέσσαρα καὶ ἡ ἐκφορὰ' ἑπτακόσια τέσσαρα. ἀλλὰ καὶ χωρὶς τοῦ ἰσοψήφου [ἡ] γραῦς ἐκφορᾶς ἐστι σημαντικὴ αὐτή, μέλλουσα μὴ εἰς μακρὰν ἀποθνήσκειν.[229]	Zahlengleichwertigkeit sollst du gebrauchen, wenn das Geschaute auch ohne sie dasselbe bedeutet, was die Gleichwertigkeit umfaßt. So wird zum Beispiel ein altes Weib von Kranken geschaut zum Symbol des Todes; denn γραῦς macht 704 und ἡ ἐκφορά (die Bestattung) gibt ebenfalls 704. Aber auch abgesehen von der Zahlengleichwertigkeit ist ein altes Weib das Symbol der Bestattung, da sie in nicht langer Zeit sterben muß.[230]

Z. 15–17 (= 224, 280–281)

Καὶ διὰ τοῦτο Μωϋσέα ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ εἰρηκέναι τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι,

Nach diesem kleinen Exkurs in Z. 6–14 über die Beziehung der Achtheit und der Gesamtheit der Alphabetbuchstaben zu Jesus und der Erscheinung des Erlösers als Taube, beschreibt Irenäus wiederum die Bedeutung der Zahl 6 und

---

465. — Die Gematrie kommt gelegentlich auch an anderer Stelle in den griechischen Zauberpapyri vor: In PGrM LXII 49–51 wird für „Zeus" die Zahl 612 errechnet, und „Hermes" ergibt „τῇ ψήφῳ" 353. Nach PGrM IV 455 ist der Name des Horos „ἰσάριθμον" dem der Moiren.

227 Die rätselhafte Zahl 666 hat immer wieder zu den unterschiedlichsten Deutungen angeregt. Irenäus machte in Adv. haer. V 30, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU/MERCIER 381, 64–383, 74) gleich drei Alternativvorschläge: „Λατεῖνος", „Τειτάν" und „Εὐάνθας", die von F. DORNSEIFF, Die Rätsel-Zahl, passim, besprochen und analysiert werden. Über weitere moderne Versuche, diese Symbolzahl zu entschlüsseln, informiert O. RÜHLE, Art. ἀριθμέω, 462–464.

228 Vgl. Jamblichus, Theol. Ar., DE FALCO 48, 19–20. Dieser Deutung des Wortes „κόσμος" liegt folgende Rechnung zugrunde: κ (= 20) + ο (= 70) + σ (= 200) + μ (= 40) + ο (= 70) + σ (= 200) = 600.

229 Onirocriticus IV 24 (PACK 259, 7–13).

230 Übersetzung F. S. KRAUSS/M. KAISER 286–287.

wie Markus die Heilsgeschichte mit Hilfe dieser Zahl erklärte. Markus der Magier bezog sich bei seiner Interpretation der Zahl 6 auf mehrere Texte aus dem Alten und Neuen Testament. An erster Stelle steht die Erschaffung des Menschen am 6. Schöpfungstag (Gen 1, 26–27 bzw. 1, 31).

Z. 18–22 (= 224, 281–225, 284)
καὶ τὴν οἰκονομίαν δὲ ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶν ἡ παρασκευή, <ἐν> ᾗ τὸν ἔσχατον ἄνθρωπον εἰς ἀναγέννησιν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πεφηνέναι,

Dann folgt der Ausdruck: „Rüsttag" (παρασκευή), d.h. der 6. Wochentag, also der Freitag. Welches Ereignis der „οἰκονομία" diese Notiz des Irenäus voraussetzt, ist evident, denn der Freitag der Passawoche war nach der übereinstimmenden Überlieferung aller Evangelien der Tag der Kreuzigung Jesu[231]. Die Erscheinung des letzten Menschen erfolgte also schon bei der Kreuzigung (Z. 20–21). Aus diesem Kontext läßt sich auch die Bedeutung des Stichworts „ἀναγέννησις" erschließen, d.h., die Kreuzigung Jesu bedeutet Heil für alle Menschen. „πρώτος ἄνθρωπος" ist demnach wohl auf den in Z. 17 erwähnten Menschen zu beziehen, der am 6. Tag von Gott erschaffen wurde und als Sinnbild für die gesamte Menschheit steht. Zwischen dem 6. Schöpfungstag und dem 6. Wochentag, dem Freitag als Datum der Kreuzigung, aber meinte Markus der Magier einen inneren Zusammenhang entdecken zu können.

Interessant sind an dieser kurzen Notiz des Irenäus folgende Einzelaspekte, die einer genaueren Analyse bedürfen:

1. Der Terminus „ἀναγέννησις" kommt im Markus-Referat des Irenäus nur hier und in diesem Kapitelabschnitt vor. Aufschlußreich für die Bedeutung des Wortes ist ein Vergleich mit seiner Verwendung im Neuen Testament[232]:

„Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν".

Im Gegensatz zum Petrus-Brief bezog der Gnostiker den Begriff „ἀναγέννησις" allerdings nicht ausdrücklich auf die „ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ", sondern auf das Kreuzigungsgeschehen, denn für ihn zeigt sich der „letzte Mensch" schon am 6. Tag und nicht erst zwei Tage später, am Sonntag, bei der Auferstehung. Zu dieser Auffassung gelangte er wohl nicht nur als Konsequenz aus seiner Zahlensymbolik, um so die Zahl 6 in den Mittelpunkt zu rücken. Wahrscheinlich wollte er, indem er die „Wiedergeburt" bereits in der Kreuzigung begründet sah, vielmehr eine tiefere theologische Einsicht zum Ausdruck bringen. Im Horizont der übrigen von Irenäus mitgeteilten Lehrmeinungen des Markus lassen sich folgende Beweggründe vermuten: Die Erlösung

---

231 S. Mk 15, 42f.; Mt 27, 62, Lk 23, 54; Joh 19, 14. 31.
232 1. Petr 1, 3; vgl. ferner auch 1. Petr 1, 23.

der Menschen sah Markus vor allem in der „Erscheinung" (πεφηνέναι, Z. 22) Jesu verankert, weniger aber in seiner Auferstehung. Die „ἀναγέννησις" koppelte er möglicherweise aus diesem Grund an den Kreuzigungstag, an dem der „letzte Mensch" erschienen sei. Dahinter könnte sich der Grundgedanke verbergen, daß das Wesen und Zentrum des Heilsgeschehens für den Gnostiker in der Verkündigung Jesu zu suchen war, durch die Jesus den erlösungsbedürftigen Menschen bekanntmachte, daß es einen ihnen bisher unbekannten, höchsten Gott gebe, was den Menschen die rettende Gnosis vermittelte[233]. Dementsprechend erklärte sich Markus wohl auch die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu: Für ihn spielte die Sündenvergebung augenscheinlich keine erkennbare Rolle; stattdessen war seiner Auffassung nach die Kreuzigung Jesu ein wichtiger Bestandteil seiner gnostischer Offenbarung, durch die der „letzte Mensch" sichtbar wurde. In diesem Zusammenhang könnte er dann die symbolische Bedeutung der Zahl 6 gesehen haben, die sich im Wochentag der Hinrichtung und in der 6. Stunde zeigte, in der Jesus ans Kreuz geschlagen wurde (s.u. Z. 24). Ihre Bedeutung galt es zu erkennen, und in dieser Einsicht könnte für Markus wiederum ein wesentliches Moment der Offenbarung bestanden haben, die den Gnostikern die „ἀναγέννησις" ermöglichte, vgl. Z. 25–31.

In den Kontext dieser Überlegungen des Markus, die aufgrund der wenigen und zum Teil nur implizit erschließbaren Mitteilungen des Irenäus allerdings sehr hypothetisch bleiben müssen, würde auch gut die Sonderüberlieferung des Agapius passen, nach der Markus die Kreuzigung Jesu als Vergeltung der Dämonen deutete, die durch diese Form der Hinrichtung an Jesus eben deswegen grausame Rache nahmen, weil er den Menschen die Gnosis gebracht hatte[234].

2. Die antithetische Verbindung von „erstem" und „letztem" Menschen ist an dieser Stelle besonders auffällig. Zwischen diesen beiden Menschengestalten entwickelte sich nach Markus dem Magier das Beziehungsgefüge einer „οἰκονομία", die in einem Bogen den Zeitraum von der Weltschöpfung bis

---

[233] Vgl. dazu die Notizen des Irenäus in Adv. haer. I 15, 2, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 241, 405–407). Die Erlösung und auch der Sieg über den Tod besteht demnach in der „Auflösung der Unwissenheit", die Auferstehung als Überwindung des Todes wird dabei noch nicht einmal erwähnt, s. dazu auch im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 Z. 65–69. Auch der Apolytrosis-Ritus, den Irenäus und Hippolyt beschreiben, legt die Deutung nahe, daß der erlösende Aufstieg der Gnostiker in das Pleroma direkt nach ihrem Tod ohne eine vorhergehende Auferstehung geschehe, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 102–203, 107). — Den Wiedergeburtsbegriff dürfte Markus der Magier aufgrund der genannten Unterschiede wohl kaum aus dem 1. Petr abgeleitet haben. Möglicherweise wirkte bei ihm Mysterienterminologie nach.

[234] Vgl. in der „Sammlung und Untersuchung der Quelle" den Abschnitt „Die Lehre von Markus dem Magier nach der Darstellung des Agapius", S. 51–52.

zum Auftreten Jesu umspannt. Der erste, unerlöste Mensch, der Stammvater aller Menschen, ist dabei schon durch seine Hervorbringung am 6. Tag gleichsam auf seine Erlösung in Jesus hin geschaffen und ausgerichtet. Das Denken in solchen typologischen Entsprechungen zwischen Adam und einem anderen, „letzten" Menschen und auch die Ausdrücke wie „ἔσχατος ἄνθρωπος" und „πρῶτος ἄνθρωπος" haben bei Paulus eine nahe Parallele, die am deutlichsten in 1. Kor 15, 45 und 47 zutage tritt:

„οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν. (...) ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ."

Die zitierten Verse aus diesem Paulus-Brief weisen aber auch klar erkennbare Unterschiede zu der Argumentation des Gnostikers auf. So kennen Paulus und Markus der Magier zwar den „πρῶτος ἄνθρωπος" als den von Gott am Anfang der Welt erschaffenen, irdischen Menschen, allerdings denkt der Apostel dabei an die Erschaffung des Menschen aus der Erde nach Gen 2, 7, der Gnostiker aber an die Menschenschöpfung am 6. Tag nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1, 26–27 bzw. 1, 31. Noch gravierender aber sind die Divergenzen bei der Interpretation des „ἔσχατος ἄνθρωπος" bzw. „ἔσχατος Ἀδάμ". Paulus meint damit den im Eschaton verwandelten Menschen und vor allem dessen Körper, Markus aber einen durch Jesus erschienenden, besonderen Menschen, den dieser sozusagen in sich trägt. Die Auferstehung scheint für den Valentinianer daher anders als für Paulus dabei keine Rolle zu spielen, denn die Offenbarung dieses Menschen geschieht für den Gnostiker schon bei der Kreuzigung. Dementsprechend fehlt bei ihm der eschatologische Zug der Theologie des Paulus, der von einem zukünftigen Adam nach der Auferstehung redet, während der Gnostiker auf das Erscheinen des „ἔσχατος ἄνθρωπος" in Jesus schon zurückblickt[235].

Wer aber war für Markus dieser „letzte Mensch", der sich am Rüsttag gezeigt hatte und zugleich die „ἀναγέννησις" aller übrigen Menschen bedingte? Wahrscheinlich ist mit dieser Metapher der „ἄνθρωπος" gemeint, der nach Adv. haer. I 15, 3 auf Jesus herabkommt, und um dessen Willen er sich öffentlich als Menschensohn bekannte[236], vgl. auch den Kommentar zu Z. 25–31.

Z. 22–25 (= 225, 284–285)

ἧς οἰκονομίας ἀρχὴν καὶ τέλος τὴν ἕκτην ὥραν εἶναι, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ.

Die symbolische Relevanz der Zahl 6 für den Ablauf des Passionsgeschehens wurde für Markus nach Irenäus auch in der Kreuzigungsstunde offenkundig.

---

235 Irenäus gibt seine Erscheinung im Perfekt wieder: „πεφηνέναι", Z. 22.

236 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 244, 428–431 und 244, 433–245, 439).

Diese 6. Stunde – sie entspricht in der modernen Stundenzählung 12 Uhr Mittag – wird in den Passionsberichten aller Evangelien tatsächlich erwähnt, jedoch nicht als Zeitpunkt, zu dem Jesus an „das Holz genagelt wurde". Die Synoptiker geben vielmehr den Beginn der großen Finsternis, die sich über Jerusalem ausbreitete, mit der 6. Stunde an (Mk 15, 33 par.). Über den Zeitpunkt, an dem Jesus ans Kreuz geschlagen wurde, macht nur der Evangelist Markus Angaben. Er nennt aber nicht die 6. Stunde, sondern geht von der 3. aus (Mk 15, 25). Im Johannes-Evangelium findet sich schließlich die Zeitangabe, daß die Gerichtsverhandlung von Pilatus mit der Verurteilung Jesu zur 6. Tagesstunde abgeschlossen wurde (Joh 19, 14), für die Kreuzigung selbst aber fehlt bei dem 4. Evangelisten jedes chronologische Datum (19, 18). Der Gnostiker Markus konnte sich also für die von ihm vorausgesetzte Uhrzeit auf keine direkten Vorbilder in den Evangelien stützen. Man muß daher wohl davon ausgehen, daß er die Berichte der Evangelien relativ frei in seinem Sinne uminterpretiert hat, so daß er die Zahl 6 der Menschenschöpfung auch am Ende seiner „Heilsordnung" wiederfinden konnte und der Ablauf der biblischen Geschichte zwischen dem Anfang der Welt und der Erlösung in Jesus gleichsam zwei in dem Zahlenwert 6 versinnbildlichte Eckpunkte erhielt.

Z. 25–31 (= 225, 285–226, 289)
Τὸν γὰρ τέλειον Νοῦν, ἐπιστάμενον τὸν τῶν ἐξ ἀριθμὸν δύναμιν ποιήσεως καὶ ἀναγεννήσεως ἔχοντα, φανερῶσαι τοῖς υἱοῖς τοῦ φωτὸς τὴν διὰ τοῦ φανέντος ἐπισήμου εἰς αὐτὸν ἀριθμοῦ γενομένην ἀναγέννησιν.

Diese Zeilen enthalten noch einmal, schon wegen der komprimierten Wiedergabe ihres Gedankengangs im Referat des Irenäus, eine ganze Anzahl interpretatorischer Probleme: Es ist schon an sich rätselhaft, wer mit dem Subjekt des Satzes, dem „τέλειος Νοῦς", gemeint ist, wie sich diese Vorstellung in das Lehrsystem des Markus integrieren läßt oder auf welche Weise der Gnostiker sich die vom „Νοῦς" allem Anschein nach verursachte Offenbarung (φανερῶσαι) vorgestellt haben könnte.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen soll die Beobachtung sein, daß die Wendung „τέλειος Νοῦς" im Markus-Referat des Irenäus nur an dieser Stelle vorkommt. Ein Äon gleichen Namens, wie er von Irenäus in seiner großen Notiz erwähnt wird[237], scheint nicht in Frage zu kommen, eher scheint

[237] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 86–88, 100; vgl. ferner auch I 2, 1 (36, 142–143); I 2, 2 (38, 158); I 2, 3 (42, 186); I 2, 6 (46, 226); I 12, 1 (182, 10). — Die Wendung „τέλειος Νοῦς" taucht dafür bei anderen Gnostikern auf, die aber – anders als Markus – nicht dem Valentinianismus zuzurechnen sind, z.B. AJ NHC III 1, 12, 25 (= II 1, 8, 12; BG 34, 20); den Sethianern bei Hippolyt Ref. V 19, 20 (MARCOVICH 192, 103) und in einigen Nag Hammadi-Schriften, wie z.B. im Titel der Schrift Die Brontê, NHC VI 2, 13, 1; vgl. ferner Zostr NHC VIII 1, 18, 6; 29, 18;

der göttliche „Νοῦς" selbst gemeint zu sein, der die Ordnung der irdischen Heilsgeschichte ersinnt, die die Zahlenbeziehungen spiegelt. Dieser „Νοῦς" kennt daher auch die eigentliche, tiefere Bedeutung der Zahl 6[238]. Offenbart wird diese dann den „Söhnen des Lichts", ein weiterer nur hier vorkommender biblischer Ausdruck[239]. Damit dürfte Markus die Gnostiker titulieren.

Bemerkenswert ist in dieser kurzen Passage aber auch der Offenbarungsinhalt, der sich aus dem Kontext der vorausgehenden Zeilen erschließen läßt: Die ausgezeichneten „Söhne", die Gnostiker, erfahren von der eigentümlichen Macht der Zahl 6, d.h., sie können die Zusammenhänge zwischen Menschenschöpfung, Kreuzigung und dem Namen „Ἰησοῦς" erkennen. Das bezieht sich wohl auf die eigentümliche Rolle, die diese Zahl im Leben und Sterben Jesu hatte, wie sie in diesem Kapitelabschnitt von Irenäus dargestellt wird und auch auf die Buchstabenzahl des Jesus-Namens. Solche Zusammenhänge gnostischen Wissens, die der Allgemeinheit auf den ersten Blick nicht erkennbar sind, werden dem Gnostiker vermittelt, wenn der „vollkommene Verstand" es will. Eine besondere Applikation dieses Gedankengangs scheint sich auf Markus den Magier selbst zu beziehen, und zwar darauf, daß diese Lehren gerade in seiner gnostischen Doktrin offenkundig wurden, also auch und gerade in den Offenbarungen der Lehrschrift des Markus, der Irenäus diese Passage entnommen hatte. Die „ἀναγέννησις" wurde demnach durch die wahre, von Markus selbst vermittelte Erkenntnis erst möglich.

30, 8, 17; 44, 29; 129, 6; Allog NHC XI 3, 58, 17 und schließlich Protennoia NHC XIII 1, 47, 9.

238 Irenäus umschreibt diese „Kraft" der 6 mit den beiden Begriffen „ποίησις" und „ἀναγέννησις". Obwohl diese Stichworte nach dem unmittelbaren Kontext der Stelle in Adv. haer. I 14, 6 mit Sicherheit auf die Menschenschöpfung am 6. Tag und auf die durch Jesus ermöglichte Erlösung zu beziehen sind, so ist auch der Einfluß neupythagoräischer Zahlenspekulationen zumindest nicht unwahrscheinlich, denn auch in anderem Zusammenhang zeigte sich der Gnostiker mit neupythagoräischer Arithmologie durchaus vertraut, zur Sache s.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 7–8) sowie zu Adv. haer. I 15, 2 (239, 387–391). Die Zahl 6 aber wurde von dem Neupythagoräer Nikomachus von Gerasa in einem auffällig ähnlichen Sinne gedeutet. Er schrieb ihr nämlich u.a. auch schöpferische Eigenschaften zu: „ἡ τοῦ δημιουργήσαντος θεοῦ ἀρετὴ ἑξαδικὴ δικαίως ἐνομίσθη" (in: Jamblichus, Theol. Ar., DE FALCO 50, 9–10). Das erklärte er u.a. mit der sechsfachen Unterteilung der 7 Himmelssphären, zwischen denen 6 Zwischenräume beständen. Ferner spielte die 6 eine wichtige Rolle in der pythagoräischen Wiedergeburtsvorstellung, auch „παλιγγενεσία" genannt, wofür sich Nikomachus ausdrücklich auf eine ganze Reihe älterer pythagoräischer Autoren berief (in: Jamblichus, Theol. Ar., DE FALCO 52). Sollte Markus der Magier sich bei seiner Ausdeutung der geheimnisvollen „Kraft" der Zahl 6 auch von solchen Theorien haben anregen lassen? Diese Frage wird sich wohl nicht mehr mit Sicherheit beantworten lassen. Ein Nachwirken neupythagoräischen Gedankengutes ist allerdings wegen des auch an anderer Stelle bei Markus feststellbaren Kontaktes mit dieser antiken philosophischen Tradition nicht auszuschließen.

239 Vgl. Lk 16, 8; Joh 12, 36; Eph 5, 8; 1. Thess 5, 5.

Z. 31–36 (= 226, 289–292)

Ἔνθεν καὶ τὰ διπλᾶ γράμματα τὸν ἀριθμὸν ἐπίσημον ἔχειν φησίν· ὁ γὰρ ἐπίσημος ἀριθμὸς συγκεκρασθεὶς τοῖς εἰκοσιτέσσαρσι στοιχείοις τὸ τριακονταγράμματον ὄνομα ἀπετέλεσεν.

Zum Abschluß referiert Irenäus erneut über die 6 Doppelschriftzeichen und wiederholt damit – auf die wesentlichen Punkte verkürzt – die Argumentation des Markus, die er bereits in Adv. haer. I 14, 5, Z. 50–55 überliefert hatte.

Adv. haer. I 14, 7

Text und Übersetzung

Κέχρηται δὲ διακόνῳ τῷ τῶν ἑπτὰ ἀριθμῶν μεγέθει, ὥς φησιν ἡ Μάρκου Σιγή, ἵνα τῆς αὐτοβουλήτου βουλῆς φανερωθῇ ὁ καρπός. Τὸν μέντοι ἐπίσημον τοῦτον ἀριθμὸν ἐπὶ τοῦ παρόντος, φησί, τὸν ἐπὶ τοῦ ἐπισήμου μορφωθέντα νόησον, τὸν ὥσπερ μερισθέντα ἢ διχοτομηθέντα καὶ ἔξω μείναντα, ὃς τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει τε καὶ φρονήσει διὰ τῆς ἀπ' αὐτοῦ προβολῆς τοῦτον τὸν τῶν ἑπτὰ δυνάμεων, κατὰ μίμησιν τῆς Ἑβδομάδος δυνάμεως ἐψύχωσε κόσμον καὶ ψυχὴν ἔθετο εἶναι τοῦ ὁρωμένου παντός. Κέχρηται μὲν οὖν καὶ αὐτὸς οὗτος τῷδε τῷ ἔργῳ ὡς αὐθαιρέτως ὑπ' αὐτοῦ γενομένῳ, τὰ δὲ διακονεῖ, μιμήματα ὄντα τῶν ἀμιμήτων, τὴν ἐνθύμησιν τῆς μητρός. Καὶ ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ α, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ε, ὁ δὲ τρίτος τὸ η, τέταρτος δὲ καὶ μέσος τῶν ἑπτὰ τὴν τοῦ ἰῶτα δύναμιν ἐκφωνεῖ, ὁ δὲ πέμπτος τὸ ο, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἕβδομος δὲ καὶ τέταρτος ἀπὸ τοῦ μέσου τὸ ω στοιχεῖον ἐκβοᾷ, καθὼς ἡ Μάρκου Σιγή, ἡ πολλὰ μὲν φλυαροῦσα, μηδὲν δὲ ἀληθὲς λέγουσα, διαβεβαιοῦται. Αἵτινες δυνάμεις ὁμοῦ, φησί, πᾶσαι εἰς ἀλλήλας συμπλακεῖσαι ἠχοῦσι καὶ δοξάζουσιν ἐκεῖνον ὑφ' οὗ προεβλήθησαν, ἡ δὲ δόξα τῆς ἠχῆς ἀναπέμπεται εἰς τὸν Προπάτορα.

Sie gebraucht aber als Helfer die Größe der 7 Zahlen, wie die Sige des Markus sagt, damit die Frucht des eigenmächtigen Willens offenbar werde. Unter dieser ausgezeichneten Zahl sollst du in der Gegenwart, sagt sie, den verstehen, der auf die ausgezeichnete Zahl hin gestaltet wurde, den, der gleichsam geteilt und gespalten wurde und draußen blieb, der durch seine Kraft und Klugheit mit Hilfe der Emanation, die von ihm ausging, diese Welt der sieben Kräfte, in Nachahmung der Kraft der Siebenheit, beseelte und einrichtete, daß sie Seele des sichtbaren Ganzen sei.
Es benutzt also auch dieser selbst dies Werk, als ob es freiwillig von ihm geschaffen wurde, die (Dinge) aber dienen, als Nachahmungen von Unnachahmlichem, der Absicht der Mutter.
Und der erste Himmel läßt das A ertönen, der nach ihm das E, der dritte das H, (der) vierte und mittlere der 7 ruft die Wirkungsmacht des Iota aus, der fünfte das O, (der) sechste das Υ, (der) siebte und vierte vom mittleren aus schreit den Buchstaben Ω heraus, wie die Sige des Markus versichert, die zwar viel schwatzt, aber nichts Wahres sagt.

Diese Kräfte, sagt er, ertönen zugleich, alle miteinander verwoben und rühmen den, von dem sie emaniert wurden; das Rühmen des Klangs aber wird zum Propater hinauf gerichtet. Der Wiederhall dieses Lobgesangs,

35 Ταύτης μέν τοι τῆς δοξολογίας τὸν ἦχον εἰς τὴν γῆν φερόμενόν φησι πλάστην γενέσθαι καὶ γεννήτορα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

sagt er, dringt zur Erde und wird zum Bildner und Erzeuger der irdischen Dinge.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Schon in den vorhergehenden Kapiteln referierte Irenäus Lehren des Markus, die auf Offenbarungen der Sige zurückgingen. Das gilt auch für Adv. haer. I 14, 7. Mehr als den Wechsel von der Tetras zur Sige in Z. 3 hielt Irenäus anscheinend nicht für mitteilenswert. Darüber hinaus zeigt sich auch in diesem Abschnitt wieder die polemische Grundeinstellung des Kirchenvaters, denn er beschuldigt die Sige noch der notorischen Lüge, Z. 27–29.

Der Text besteht aus einer Kette kurzer, aneinandergereihter Zitate. Eingangs fällt die zweimalige Wiederholung des Verbs „κέχρηται" auf (Z. 1 und 15), die von Markus dem Magier vielleicht bewußt als Stilmittel eingesetzt wurde, um die hierarchisch abgestufte Verantwortung bei der Weltschöpfung hervorzuheben. Der Demiurg[240] wurde von Jesus als Werkzeug „benutzt", und in der gleichen Weise „benutzt" der Demiurg wiederum die von ihm hervorgebrachten sieben Planeten.

Ferner ist hervorzuheben, daß Markus die Vorbildfunktion des Pleromas bei der Schöpfung des Kosmos betont (Z. 15–20), das der Demiurg ohne sein Wissen unter indirekter Beeinflussung durch seine Mutter, die Sophia, nachahmte. Derselbe Grundgedanke einer spiegelbildlichen Beziehung der Äonenstruktur zum Aufbau und Erscheinungsbild des irdischen Kosmos sollte auch das umfangreiche Belegmaterial beweisen, das Irenäus in Adv. haer. I 17, 1 zusammengetragen hatte. Möglicherweise ist in diesen Sammelbericht, der aus verschiedenen valentinianischen Quellen kompiliert wurde, auch Lehrstoff aus dem Argumentationszusammenhang von Adv. haer. I 14, 7 eingegangen. Angesichts der unklaren Quellenzugehörigkeit des 17. Kapitels muß diese Frage aber offen bleiben. In Adv. haer. I 14, 7 erwähnt Irenäus jedenfalls dasselbe Grundprinzip der Kosmogonie, ohne den Abbildcharakter der Welt aber im Zusammenhang von Adv. haer. I 14, 7 weiterzuverfolgen. Die thematische Umgruppierung seiner Exzerpte entspräche jedenfalls seinen Redaktionskriterien, die in der quellenkritischen Einleitung dargelegt wurden.

Kommentar

Z. 1–3 (= 226, 293–294)

Κέχρηται δὲ διακόνῳ τῷ τῶν ἑπτὰ ἀριθμῶν μεγέθει, ὥς φησιν ἡ Μάρκου Σιγή,

---

240 Markus der Magier verwendet im Gegensatz zu anderen Valentinianern den Begriff „Demiurg" nicht zur Umschreibung des Weltschöpfers. Aus Gründen terminologischer Vereinfachung wird diese Bezeichnung im folgenden Kommentar-Text dennoch benutzt.

In diesen Zeilen wird die „Größe der sieben Zahlen" erwähnt. Es handelt sich dabei um eine in den valentinianischen Systemen gebräuchliche Chiffre für den Demiurgen. Auf das männliche Geschlecht des Schöpfergottes spielt eventuell das Masculinum „διακόνῳ" an dieser Stelle und auch in den folgenden Zeilen an (τὸν...μορφωθέντα...μερισθέντα...ὅς...). Die Verwendung der Zahl 7 als Symbol des Demiurgen erklärt sich durch astronomische Gegebenheiten. Sie leitet sich von den 7 Planeten her, die der Demiurg zusammen mit ihren Sphären geschaffen hat und über denen er thront. Das Verständnis dieses Zusammenhangs kann eine Passage aus der großen Notiz des Irenäus erleichtern:

Ἑπτὰ γὰρ οὐρανοὺς κατεσκευακέναι, ὧν ἐπάνω τὸν Δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν. Καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ μητέρα τὴν Ἀχαμὼθ Ὀγδοάδα...[241]	Sieben Himmel habe nämlich nach ihren Worten der Demiurg hergestellt, oberhalb derer er sich befinde. Und deswegen nennt man ihn „Siebenheit", die Mutter Achamoth aber „Achtheit"...

Der Demiurg ist nach Markus bei seinem weiteren Schöpfungshandeln keineswegs frei, sondern als „διάκονος" von der Zahl 6 abhängig. Diese spezielle symbolische Bedeutung der 6 soll im Kommentar zu Z. 4–9 noch analysiert werden.

Bemerkenswert ist in Zeile 1–3 auch die lakonische Kürze der Darstellung: Die valentinianische Schöpfungslehre ist auf wenige, absolut unverzichtbare Grundzüge reduziert. Alle Details über den Ablauf der Kosmogonie fehlen, als Rudimente einer in anderen valentinianischen Systemen breit ausgemalten Mythologie bleiben nur die beiden Zahlen 6 und 7 zurück. Ohne ein gewisses Vorwissen müssen diese Auszüge in der jetzt von Irenäus gebotenen Form dem Leser weitgehend rätselhaft bleiben.

Z. 3–4 (= 226, 294–227, 295)
ἵνα τῆς αὐτοβουλήτου βουλῆς φανερωθῇ ὁ καρπός.

Das Wortspiel „αὐτοβουλήτου βουλῆς" ist von Markus wohl ironisch gemeint. Wenn die „Größe der 7 Zahlen" den Demiurgen versinnbildlichen sollte, so war seine „Frucht" wahrscheinlich sein Produkt, d.h. der irdische Kosmos, den der Demiurg erschaffen hat. Er handelte dabei allerdings keineswegs auf Grund eigenen Willens (αὐτοβουλήτου), denn er erkannte nicht, daß er nicht als selbständiges und freies Wesen agierte, sondern lediglich als Marionette nach dem Willen der unteren Sophia, wie Markus der Magier im nachfolgenden Kontext darlegt, insbesondere in Z. 14.

Z. 4–9 (= 227, 295–298)
Τὸν μέντοι ἐπίσημον τοῦτον ἀριθμὸν ἐπὶ τοῦ παρόντος, φησί, τὸν ἐπὶ τοῦ ἐπισήμου μορφωθέντα νόησον, τὸν ὥσπερ μερισθέντα ἢ διχοτομηθέντα καὶ ἕξω μείναντα,

---

[241] Adv. haer. I 5, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 80, 500–503).

Die Sige spricht in diesem Zitat Markus direkt an (νόησον), ein schon häufig zu beobachtendes Stilmerkmal der von Irenäus ausgeschriebenen Markusschrift. Wieder geht es dabei um die symbolische Bedeutung der „ausgezeichneten Zahl" (ἐπίσημον τοῦτον ἀριθμόν), d.h. nach Adv. haer. I 14, 4 um die Zahl 6. Was verstand Markus unter der Zahl 6? Bei der Beantwortung dieser Frage ist von zwei Anhaltspunkten auszugehen: Zum einen wirkt die Zahl 6 durch die 7, wobei letztere die Symbolzahl des Demiurgen war, zum anderen hatte Markus die Zahl 6 schon in den vorherigen Kapitelabschnitten ausführlich erklärt:

- In Adv. haer. I 14, 4 hatte Markus ausgeführt, daß die Zahl 6 wegen der Anzahl der Buchstaben im griechisch geschriebenen Jesus-Namen „Ἰησοῦς" ein anderer Ausdruck für diesen „ausgezeichneten Namen" sei[242].
- In Adv. haer. I 14, 5 ergab die 6, d.h. in diesem Zusammenhang die Anzahl der Doppelschriftzeichen, zusammmengezählt mit den 24 Buchstaben des griechischen Alphabets wiederum 30, also die Buchstabenzahl des Gottesnamens nach Adv. haer. I 14, 1[243].
- In Adv. haer. I 14, 6 aber hatte der Gnostiker dieselbe Zahl als Sinnbild des gesamten Heilsgeschehens, der „Schöpfung und Wiedergeburt", interpretiert und sie dabei insbesondere auf den Kreuzigungstod Jesu bezogen[244].

Die skizzierte Zahlensymbolik scheint deshalb darauf hinzudeuten, daß Markus auch an dieser Stelle die 6 als Jesus-Symbol einsetzte. Diesen Interpretationsansatz untermauert auch der erste oben genannte Gesichtspunkt, d.h. die Behauptung des Markus, daß die sechs den Demiurgen, die Zahl 7, „benutzte" (κέχρηται) und dabei ein nicht genauer bezeichnetes Wesen „geteilt und gespalten wurde" (μερισθέντα ἢ διχοτομηθέντα). Dieser Einfluß, den Jesus im System des Markus auf den Demiurgen ausübt, wird hier nicht restlos klar und ist nur auf dem Hintergrund valentinianischer Lehren über die Rolle des Soters bzw. Jesu bei der Erschaffung der unteren Sophia und des Demiurgen verständlich, auf die nun eingegangen werden soll. Das Vergleichsmaterial findet sich in den Referaten des Irenäus und Hippolyt, die im folgenden entsprechend der Terminologie von François M.-M. Sagnard auch System A und B genannt werden[245].

In diesem Zusammenhang dokumentiert sich ferner eine interessante Lehrdifferenz zwischen den beiden Systemen A und B sowie den Vorstellungen des Markus, denn die valentinianischen Schulen vertraten trotz gemeinsamer Grundgedanken durchaus verschiedene Theorien über die Entstehung des Demiurgen als Weltschöpfer:

---

242 S.o. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 235.
243 S.o. ROUSSEAU/DOUTRELEAU 223, 268–271.
244 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 280–226, 289.
245 La Gnose, 142–144 und die tabellarische Übersicht 146–198.

Das auf Ptolemäus zurückgehende System A, das Irenäus in Auszügen mitteilt, machte für die Entstehung des Demiurgen eine ganze Kette von Ereignissen verantwortlich: Zuerst trennte der Äon Monogenes, auch Horos genannt, die negativen Emotionen und Leidenschaften von der gefallenen oberen Sophia ab[246]. Bei Ptolemäus entsteht zunächst durch diese Abspaltung eine untere Sophia, die sich allerdings „ohne Gestalt und Form wie eine Fehlgeburt" (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὥσπερ ἔκτρωμα) außerhalb des Pleromas befindet[247]. Diese Unvollkommenheit wird dann in zwei Schritten korrigiert. Anfangs erbarmt sich der Christus, der ihrer Gestaltlosigkeit Form verleiht[248], sodann hilft ihr der Heilige Geist, der auch Paraklet und Soter genannt wird. Er beendet ihre Unwissenheit durch seine Belehrung[249]. Dabei werden dann ebenfalls die schädlichen Leidenschaften der unteren Sophia abgetrennt, was spiegelbildlich deren Auftrennung bei der oberen Sophia entspricht[250]. Es entstehen die hylische und psychische Substanz[251]. Der Demiurg wird danach von der unteren Sophia aus der psychischen Seinsstufe hervorgebracht, „entsprechend den Belehrungen des Soters" (τὰ παρὰ τοῦ Σωτῆρος μαθήματα)[252]. Gegenüber dieser Skizze des ptolemäischen Lehrsystems weisen die Aussagen des Markus einige Übereinstimmungen, aber auch deutliche Divergenzen auf:

- Markus kennt ebenso wie die ptolemäische Systemvariante des Valentinianismus den Vorgang einer Abspaltung und Zerteilung (μερισθέντα ἢ διχοτομηθέντα) als deren Folge ein von ihm nicht genauer beschriebenes *Etwas* „draußen" verharrt (ἔξω μείναντα). Diese Formulierungen spielen wohl auf die untere Sophia an, die in der Tat als Duplikat der ersten, obe-

---

246 In Adv. haer. I 2, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 43, 197–199) schildert das Referat des Irenäus das Schicksal der oberen Sophia mit folgenden Worten: „χωρισθείσης γὰρ τῆς Ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς Πληρώματος μεῖναι...". Von der unteren Sophia heißt es in Adv. haer. 2, 5 (44, 206–207): „Μετὰ δὲ τὸ ἀφορισθῆναι ταύτην ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος τῶν Αἰώνων..."; vgl. ferner Adv. haer. 4, 1 (62, 355).

247 Adv. haer. I 4, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 62, 358).

248 Adv. haer. I 4, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 63, 361): „μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον".

249 Adv. haer. I 4, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 73, 450–451): „μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν" = Exc. Thdot. 45 (CASEY 70/SAGNARD 154).

250 Adv. haer. I 4, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 73, 451–74, 452): „καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς, χωρίσαντα αὐτὰ αὐτῆς".

251 Adv. haer. I 4, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 74, 452–460) und 5, 1 (76, 468–471).

252 Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 76, 475–476). Die Entstehung des Demiurgen umschreibt das System A mit folgenden Worten (76, 476–478): „Καὶ πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν <Θεὸν καὶ> Πατέρα καὶ Βασιλέα πάντων...".

ren Sophia aufgefaßt werden kann. Dieser Äon verbleibt im Bereich außerhalb des Pleromas, während sein Gegenstück dorthin zurückstrebt. Eine solche Rückkehr der oberen Sophia ist in „ἔξω μείναντα" wahrscheinlich impliziert, weil nach der unmittelbar zuvor von Markus erwähnten Verdoppelung ein Teil, der sich eben nicht „draußen" aufzuhalten hatte, demnach wohl wieder nach „innen" gelangen mußte, d.h. nach valentinianischer Terminologie wahrscheinlich in die Himmelssphäre des Pleromas hinein. Die zweite, untere, vom Pleroma ausgeschlossene Sophia findet sich auch an einer anderen Stelle des Markus-Systems, wo dieser Äon zum Gegenstand der typischen Buchstabensymbolik gemacht wird. In Adv. haer. I 14, 2 hatte Markus ihn mit dem „Ton" eines Schriftzeichens verglichen, der gezwungen wurde, außerhalb des Namens aus dreißig Buchstaben, der das Gesamtpleroma versinnbildlicht, zu bleiben[253]. Er hatte dabei hervorgehoben, daß dieser Äon, anders als sein Gegenstück, „gleichsam hinausgeworfen" worden sei (μεμενηκέναι δὲ εἰς τὰ κάτω τὸν ἦχον ὥσπερ ἔξω ῥιφέντα)[254].

- Weiterhin ist bei Markus auch von der Mitwirkung des „Soter" die Rede, der von ihm wohl mit der „ausgezeichneten" Jesus-Zahl 6 mitgemeint war[255].
- Schließlich erwähnen sowohl das Ptolemäus- als auch das Markus-System die Gestaltgebung (μορφωθέντα) der abgefallenen Sophia.

Auch Systemunterschiede in zentralen Punkten sind feststellen:

- Markus der Magier lehrte kein Erlösungshandeln des Christus und des Paraklets an der unteren Sophia, d.h. ihre doppelte Formung, Gestaltung und Belehrung, denn eine Aufteilung des Zerteilungsgeschehens in zwei Akte und auch eine Mitwirkung des Heiligen Geistes läßt sich an keiner Stelle der Auszüge des Irenäus nachweisen.
- Hervorzuheben ist ferner, daß bei Markus die Auffassung im Hintergrund zu stehen scheint, daß die untere Sophia an der Entstehung des Demiurgen, der „Größe der 7 Zahlen", keinen Anteil hat. Während es nämlich im System A ausdrücklich heißt, daß die Sophia den Demiurgen „gestaltete" (πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας[256]), geschieht bei

---

[253] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 179–182).

[254] Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 182–183).

[255] Vgl. auch die Erwägungen zur Bedeutung der „Silbe" aus 12 Buchstaben, die das abgefallene „γράμμα" zurückholt im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 179–183) und den Kommentar zu Adv. haer. I 16, 2 (260, 559–566).

[256] Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 76, 476–477).

Markus dieselbe Gestaltgebung „auf die ausgezeichnete Zahl hin" (ἐπὶ τοῦ ἐπισήμου), was implizieren dürfte, daß Jesus die Entstehung des Demiurgen bewirkte.

Neben dem Ptolemäus-System gibt es allerdings noch eine weitere konkurrierende Variante, das System B, das Hippolyt in seine Refutatio eingearbeitet hat. Es gibt eine zwar ähnliche, in wesentlichen Punkten aber abweichende Schilderung der Vorgänge, die zur Entstehung des Demiurgen führten. Diese Tradition kannte keine verdoppelte Sophia. Dieser Äon wurde vielmehr aus dem Pleroma ausgeschlossen, weil er den Propater nachzuahmen versuchte und selbständig, ohne seinen männlichen Paargenossen, einen weiteren Äon hervorbringen wollte[257]. Dieses Vorhaben der Sophia schlug aber vollkommen fehl und es entstand eine monströs-formlose Fehlgeburt[258]. Daher mußte die Sophia zunächst mit einer Gestalt versehen und von ihrer Mißgeburt getrennt werden. Diese Aufgabe übernahmen die besonderen und nachträglich hervorgebrachten Äonen Christus und der Heilige Geist[259]. Die Sophia wurde sodann von ihrer Fehlgeburt getrennt, die außerhalb des Pleromas zurückblieb. Um ihre Leiden und Bestürzung zu mildern, nachdem Christus und der Heilige Geist sie verlassen hatten, brachten alle Äonen ein gemeinsames Produkt hervor. Diese „Frucht" des Pleromas war Jesus[260]. Er nahm Veränderungen an der Sophia vor, durch die als Endergebnis u.a. auch der Demiurg entstand, worüber Hippolyt, gekürzt auf die wesentlichen Argumentationsschritte, folgendes berichtet:

Γενόμενος οὖν ἔξω τοῦ πληρώματος <ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος> Καρπὸς καὶ εὑρὼν αὐτὴν ἐν πάθεσι τοῖς πρώτοις τέτρασι – [καὶ] φόβῳ καὶ λύπῃ καὶ ἀπορίᾳ καὶ δεήσει –, διωρθώσατο τὰ πάθη αὐτῆς, (...) ἐποίησεν οὖν, ὡς τηλικοῦτος αἰὼν καὶ παντὸς τοῦ πληρώματος ἔκγονος, ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατὰς οὐσίας. καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν <οὐσίαν> [ἐπιθυμίαν], (...) ὁ δημιουργὸς ἀπὸ τοῦ φόβου.[261]

Die gemeinsame Frucht des Pleromas kam nun aus dem Pleroma hervor, fand sie in den ersten vier Leidenschaften – Furcht, Trauer, Mutlosigkeit und Bitte – und besserte ihre Leidenschaften, (...) Er bewirkte also, als so großer Äon und Nachkomme des ganzen Pleromas, daß die Leidenschaften sich von ihr (d.h. der Sophia[262]) entfernten und machte sie zu materiellen Wesenheiten. Und zwar machte er die Furcht zur psychischen Substanz, (...) Der Demiurg ist von der Furcht.

---

257 Ref. VI 30, 7 (MARCOVICH 240, 26–27): „...ἠθέλησε < δὴ > μιμήσασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννῆσαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου...".

258 Ref. VI 30, 8–9 (MARCOVICH 240, 34–35).

259 Ref. VI 31, 2 (MARCOVICH 241, 10–12).

260 Ref. VI 32, 1–2 (MARCOVICH 242, 4–243, 12).

261 Ref. VI 32, 5–7 (MARCOVICH 243, 22–24; 27–30; 244, 34).

262 Dieser Zusatz wurde von mir eingefügt.

In der von Hippolyt mitgeteilten valentinianischen Systemversion lassen sich, wie schon in bezug auf die ptolemäische Variante, Übereinstimmungen und Divergenzen mit der Lehre des Markus klar erkennen:

- Im System B des Hippolyt wird der Ursprung von Jesus als gemeinsames Werk des gesamten Pleromas definiert. Dazu paßt die Erwähnung von Jesus, d.h. des „τοῦ ἐπισήμου", bei Markus.
- Eine aktive Mitwirkung der Sophia bei der Entstehung des Demiurgen wird weder im Hippolyt-Referat noch bei Markus erwähnt. Vielmehr ist Jesus, die „gemeinsame Frucht" aller Äonen, für das Hervorgehen des Demiurgen verantwortlich.
- Im valentinianischen System B fehlt keineswegs die Verleihung einer „μορφή" an die Sophia. Sie bezieht sich allerdings auf die Abspaltung der Leidenschaften von der außerhalb des Pleromas stehenden Sophia.

Schließlich muß auch eine Kardinaldifferenz hervorgehoben werden:

Markus lehrte im Unterschied zum Valentinianer-Referat des Hippolyt eine Duplikation der Sophia, wobei er vorauszusetzen scheint, daß der eine Teil, wie sich aus den Buchstabenspekulationen in Adv. haer. I 14, 2 ergibt, in das Pleroma zurückkehrt[263]. Dies war wohl notwendig, damit sich die Zahl von 30 Äonen wieder vervollständigte. In der Schilderung des Hippolyt übernahmen hingegen das nachträglich hervorgebrachte Äonen-Paar, Christus und der Heilige Geist, die Funktion, die Zahl der 30 Äonen zu komplettieren. Eine Rückkehr der Sophia in das Pleroma wurde von der Quelle des Hippolyt nicht vertreten.

Resümierend könnte man also sagen, daß bei Markus mit der ausgezeichneten Zahl wohl Jesus gemeint war, der die Sophia zerteilte und aus einem Teil, der „draußen blieb", die Zahl 7, den Demiurgen, hervorbrachte.

Z. 9–11 (= 227, 298–299)
ὃς τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει τε καὶ φρονήσει διὰ τῆς ἀπ' αὐτοῦ προβολῆς

Dieser Relativsatz bezieht sich wohl wiederum auf den Weltschöpfer, der sich bei seinem Schöpfungswerk auf seinen eigenen Verstand, d.h. auf sich selbst, verlassen zu können meinte – eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, wie im Kommentar zu Z. 15–17 noch ausgeführt werden soll. Was aber ist seine Emanation (προβολή)? Möglicherweise ist damit die in den folgenden Zeilen von Markus erwähnte Weltseele gemeint. Der Demiurg ging nach der Lehre der valentinianischen Schulen aus der psychischen Seinsstufe hervor. Konse-

---

263 S. dazu den Kommentar zu der Formulierung „ἀνειλῆφθαι ἄνω" in Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 181).

quenterweise kann auch er selbst bloß Psychisches hervorbringen, was eine Notiz aus der Quelle des Hippolyt belegt:

Προέβαλε <δὲ> καὶ ὁ δημιουργὸς ψυχάς· αὕτη γάρ <ἐστιν ἡ δύναμις> οὐσία ψυχῶν.[264]	Es emanierte aber auch der Demiurg Seelen. Diese nämlich ist (die Kraft), die Wesenheit der Seelen.

Markus der Magier ging in den nachfolgenden Zeilen allerdings nicht auf die individuellen Menschenseelen ein, sondern beschäftigte sich zunächst mit der Gesamtseele des Universums.

Z. 11–15 (= 227, 299–302)
τοῦτον τὸν τῶν ἑπτὰ δυνάμεων κατὰ μίμησιν τῆς Ἑβδομάδος δυνάμεως ἐψύχωσε κόσμον καὶ ψυχὴν ἔθετο εἶναι τοῦ ὁρωμένου παντός.

Diese Beseelung des Kosmos ist ein Spezifikum des Markus-Systems, dem in den übrigen valentinianischen Systementwürfen nichts Vergleichbares entspricht. Es muß daher gefragt werden, was unter dieser vom Demiurgen geschaffenen „Seele" zu verstehen ist. Eine bedeutende Rolle haben bei diesen Vorstellungen des Markus gewiß Einflüsse der platonischen Kosmologie gespielt, aus der der Gnostiker die Lehre von der Weltseele wohl entlehnt hat. Im Prozeß der Adaption modifizierte er diese platonische Theorie jedoch so weitgehend, daß sie in der bei ihm vorliegenden Kurzform in ihrer ursprünglichen Intention nur schwer verständlich ist.

Platon entwickelt seine Seelenlehre in seinem Dialog Timaios[265]. Er schreibt über die Einsetzung der Weltseele, nachdem er zuvor ausgeführt hatte, daß der Kosmos einem Lebewesen ähnlich sei:

ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν	Indem er aber seiner Mitte die Seele einpflanzte, ließ er diese das Ganze durchdringen und auch noch von außen her den Körper umgeben und bildete den einen, alleinigen, einzigen Himmel, einen im Kreis sich drehenden Kreis
(...)	(...)
ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος...	Indem sie aber von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel überall hineinverflochten war und von außen ringsum diesen umschließend selbst in sich selber kreiste, begann ihr der göttliche Anfang eines endlosen und vernünftigen Lebens für alle Zeit. Und der Leib des Himmels ward ein sichtbarer, die Seele aber unsichtbar...[266]

---

264 Ref. VI 34, 4 (MARCOVICH 247, 19–20).

265 Die Analyse der platonischen Lehre von der Weltseele kann nicht Gegenstand dieser Studie sein. Zu diesem Thema sei auf die Studie von J. MOREAU, L'âme, verwiesen.

266 Platon Ti 34 b und 36 e; Übersetzung: F. SCHLEIERMACHER (Bd. 6), 158–159.

Die Weltseele bewegt also den kosmischen Leib, indem sie den Planetenumlauf auf seinen Kreisen verursacht und in Gang hält. Auch die Erwähnung eines „ὁρωμένου παντός" bei Markus wird nun verständlich. Gemeint ist der von der Erde aus sichtbare nächtliche Sternenhimmel, an dem die 7 Planeten ihre Bahn ziehen. Auch die relative Nähe des Markus-Textes zu den Formulierungen des Timaios ist auffällig: Platon schreibt vom Einsetzen (θείς) der Seele in die Mitte des Alls. Dasselbe Verb benutzt dann auch Markus der Magier: „ἔθετο εἶναι". Überdies kontrastiert auch Platon den „Leib des Himmels" als sichtbar (ὁρατόν) mit der unsichtbaren Seele, während Markus vom „sichtbaren Ganzen" spricht.

Aufschlußreich für einen Lehrvergleich ist ebenfalls die Zusammenfassung, die der mittelplatonische Philosoph Albinus (Alkinoos) in seinem Handbuch der platonischen Philosophie von dieser Theorie der Weltseele gibt:

Δῆλον οὖν ὅτι ζῷον ἂν εἴη ὁ κόσμος καὶ νοερόν· ἄριστον γὰρ αὐτὸν βουλόμενος ποιῆσαι ὁ θεὸς ἀκολούθως καὶ ἔμψυχον αὐτὸν ἐποίησε καὶ νοερόν· (...) Τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου κύκλῳ διὰ παντὸς περιέχειν καὶ περικαλύψαι, ὥστε ὅλῳ τῷ κόσμῳ αὐτὴν παρεκτεῖναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸν συνδεῖν τε καὶ συνέχειν, κρατεῖν μέντοι τὰ ἐκτὸς αὐτῆς τῶν ἐντός. Ἡ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἄσχιστος ἔμεινεν, ἡ δὲ ἐντὸς εἰς ἑπτὰ κύκλους ἐτμήθη ἑξαχῇ νεμηθεῖσα κατὰ διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα.[267]

Klar ist also, daß der Kosmos ein Lebewesen sein dürfte, und zwar ein vernunftbegabtes. Weil der Gott ihn nämlich als die beste (Welt) erschaffen wollte, schuf er ihn folglich beseelt und vernunftbegabt. (...) Nachdem die Seele von der Mitte zu den Grenzen ausgedehnt worden war, gelang es, daß sie den Weltleib durchgängig umgab und bedeckte, so daß sie sich im ganzen Kosmos ausdehnte und ihn auf diese Weise verknüpft und zusammenhält und daß gleichwohl das außer ihr das innerhalb von ihr beherrscht. Die (Sphäre) außerhalb blieb nämlich ungeteilt, die innere aber wurde sechsfach in 7 Kreise geteilt, die in doppelte und dreifache Intervalle aufgeteilt wurden.

Diese platonische Lehre ist auch Bestandteil des Kompendiums des Mittelplatonikers Apuleius. Er schreibt über die Weltseele:

Animam vero animantium omnium non esse corpoream nec sane perituram, cum corpore fuerit absoluta, omniumque gignentium esse seniorem; atque ideo et imperitare et regere ea quorum curam fuerit diligentiamque sortita; ipsamque semper et per se moveri, agitatricem aliorum, quae natura sui inmota sunt atque pigra.

Die Seele aller beseelten Seienden aber ist nach Platon unkörperlich und geht durchaus nicht zugrunde, wenn sie sich vom Körper löst. Auch ist sie älter als alles, was entsteht. Und daher beherrscht und lenkt sie das, für welches sie die Sorge und Aufsicht übertragen bekommen habe. Sie selbst aber sei immer und von sich aus in Bewegung, treibende Kraft für die anderen Seienden, die aufgrund ihrer Natur unbewegt und träge sind.[268]

---

267 Alcinoos Intr. XIV, 169, 41–170, 1 und 170, 4–11 (WHITTAKER 33).

268 Pl I 9 (SINISCALCO 30–33).

In der Passage bei Albinus tritt die Funktion der Weltseele als verbindendes Band der Planetensphäre deutlich hervor. Apuleius dagegen betont ihre alles bewegende Kraft und stellt fest, sie sei „älter als alles, was entsteht". Auf diesem Hintergrund werden die Ausführungen des Markus transparent: Denn auch bei ihm ist die Seele ein Produkt des Demiurgen und steht in enger Beziehung zu den Planeten. Das Vorbild (κατὰ μίμησιν) ist darum eine „Kraft der Siebenheit" (τῆς Ἑβδομάδος δυνάμεως). Darunter sind mit Sicherheit die 7 Himmelskörper zu verstehen. Eine Frage läßt sich allerdings im Blick auf dieses platonische Theorem nicht beantworten: Wo ist in diesem Kontext diejenige „Siebenheit" anzusiedeln, die dem Demiurgen als Vorbild dienen soll und demnach schon vor den 7 Planeten mit der sie umfassenden Weltseele existierte? Diese Frage ist wegen der extrem komprimierten Gestalt des Textes im Irenäus-Referat, der sich auf nur wenige Stichworte beschränkt, nicht mit letzter Gewißheit zu beantworten. Man darf aber wohl vermuten, daß es sich um die unmittelbar zuvor erwähnten, sieben Planetengeister handelt, die unter einer „Kraft" zusammengefaßt sind, denn Markus formuliert nicht zufällig, daß die Beseelung der Welt „durch" (διά) Emanation aus dem Demiurgen heraus geschieht[269]. Die 7 Planetengeister oder -engel entstanden demnach zuerst, und zwar als Emanationen, die Weltseele mit den Planeten und ihren Sphären aber erst an zweiter Stelle, sozusagen als ihr Abbild.

Z. 15–17 (= 227, 302–303)

Κέχρηται μὲν οὖν καὶ αὐτὸς οὗτος τῷδε τῷ ἔργῳ ὡς αὐθαιρέτως ὑπ' αὐτοῦ γενομένῳ,

Die Planetensphären mit ihren Himmelskörpern „benutzt" der Demiurg als Instrument (τῷδε τῷ ἔργῳ) für seine weitere Weltschöpfung. Damit kündigt sich der für die Markus-Lehre typische Aspekt einer Schöpfungsmittlerschaft der Planeten an, den er in den folgenden Zeilen noch genauer ausführen wird. Der Demiurg täuschte sich dabei allerdings über seine untergeordnete Funktion und schätzte sein „Werk" falsch ein, d.h., er betrachtete es ausschließlich als seine eigene Leistung. Dieses verfehlte Selbstbild des Weltschöpfers nimmt einen schon eingangs formulierten Gedanken wieder auf, den Irenäus in seiner großen Notiz in einer prägnanten Formulierung zusammenfaßt:

Ταῦτα δὲ τὸν Δημιουργὸν φάσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ᾠῆσθαι κατασκευ-	Sie sagen aber, daß der Demuirg glaubte dies von sich aus zu schaffen, er habe es

[269] Die „ἑβδομάς" galt in der antiken Literatur, die sich mit Zahlenspekulationen befaßte, beispielsweise bei dem Neupythagoräer Nikomachus von Gerasa, eben wegen ihrer planetarischen Bezüge als Zahl der „ἀγγελία". Nikomachus in Theol. Ar. (DE FALCO 57, 6–9) führt in einem Wortspiel mit „ἀγέλη", d.h. „Schar", für die Gestirnssphären aus: „διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν, ὥστε ἀγγελία κατὰ τοῦτο ἐτυμώτατα ἡ ἑβδομάς."

ἄζειν, πεποιηκέναι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμὼθ προβαλλούσης.[270]	aber gemacht, indem die Achamoth es emanierte.

Denselben Grundgedanken formuliert in etwas drastischen Worten auch das System B bei Hippolyt:

οὐδὲν <γὰρ> οἶδεν, λέγουσιν, ὁ δημιουργὸς ὅλως, ἀλλ' ἔστιν ἄνους καὶ μωρὸς κατ' αὐτούς, καὶ τί πράσσει ἢ ἐργάζεται οὐκ οἶδεν. ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ ὅ τι δὴ ποιεῖ, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε, καὶ ἐκείνης ἐνεργούσης αὐτὸς ᾤετο ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου.[271]	Der Demiurg weiß nämlich – behaupten sie – rein gar nichts, sondern ist für sie unverständig und dumm und er weiß nicht, was er treibt oder wirkt. Ihm aber, der nicht wußte, was er nun tat, flößte die Sophia alles ein und festigte es, und während sie es einflößt, glaubte er, aus sich selbst die Erschaffung der Welt hervorzubringen.

Z. 18–19 (= 227, 303–228, 304)
τὰ δὲ διακονεῖ, μιμήματα ὄντα τῶν ἀμιμήτων,

Die vom Demiurgen erschaffene Welt entwickelt aber eine eigene, von ihm unabhängige Aktivität und folgt (διακονεῖν) dabei einer höheren, dem Demiurgen unbekannten Macht. Als Grund dafür gab Markus den Nachahmungscharakter der Schöpfung an (μιμήματα ὄντα), denn diese Notiz scheint besagen zu wollen: Was Vorbild ist, übernimmt auch die Führung.

Irenäus formuliert die Anschauungen des Markus allerdings äußerst knapp und spricht von „Nachahmung von Nicht-Nachahmbarem". Was aber wollte er mit dieser lakonisch-kryptisch gehaltenen Begründung genau zum Ausdruck bringen? Insbesondere ist dabei die Frage zu beantworten, wer oder was von ihm mit den unnachahmbaren Dingen „ἀμίμητα" gemeint war. Den Schlüssel hierfür könnte die zuvor erwähnte „μίμησις" der Weltseele bilden. Das Vorbild bei ihrer Erschaffung durch den Demiurgen ist die „Siebenheit" der Planetengeister bzw. Planeten-„kräfte", die ihrerseits wiederum nach dem Vorbild der Äonen des Pleromas hervorgebracht ist. Sie konnte der Demiurg offensichtlich nur unvollkommen kopieren, denn ihre Urbilder im Pleroma standen weit über seinem Wirkungskreis und waren ihm im eigentlichen Sinne sogar unbekannt und daher „unnachahmlich".

Daß die Siebenheit der Planeten, bzw. ihre Engel, mit den Äonen in Beziehung stand, bezeugen auch andere valentinianische Lehrsysteme. Folgenden Auszug entnahm beispielsweise Irenäus seinen Vorlagen:

Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι' αὐτῆς.	Diese Enthymesis wollte zur Ehre der Äonen das All erschaffen und habe nach ihren Worten Bilder von ihnen geschaffen (oder) besser der Soter durch sie.

270 Adv. haer. I 5, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 81, 511–513).
271 Hippolyt Ref. VI 33 (MARCOVICH 245, 6–10).

Καὶ αὐτὴν μὲν τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετηρηκέναι μὴ γινωσκομένην ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν Αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτου γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.[272]	Und sie hat (in sich) das Bild des unsichtbaren Vaters bewahrt, wobei sie von dem Demiurgen nicht erkannt wurde, der aber das des eingeborenen Sohnes, (das Bild) der übrigen Äonen aber die von diesem geschaffenen Erzengel und Engel.

Mit den im Zitat erwähnten Erzengeln waren aber wohl die Planeten-Engel gemeint, was der folgende Kontext in Adv. haer. I 5, 2 bezeugt[273]:

Τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανοὺς [οὐκ] εἶναι νοερούς φασιν, Ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται...	Sie sagen, daß die sieben Himmel (nicht) vernunftbegabt seien, sie nehmen aber an, daß sie Engel seien...

Ergänzt werden diese Ausführungen durch eine Parallelüberlieferung, die Clemens von Alexandria in seine Sammlung von Auszügen aus ihm zugänglichen valentinianischen Dokumenten, die Excerpta ex Theodoto, aufgenommen hat. Sie entnahm der Kirchenvater derselben valentinianischen Quellenschrift, die Irenäus seinem Referat in Adv. haer. I 5, 1 zugrundegelegt hatte[274]. Die Auszüge des Clemens beschreiben die Erschaffung der Engel durch den Demiurgen mit folgenden Worten:

ἔπειτα τοὺς ἀρχαγγέλους αἰώνων εἰκόνας, εἶτα ἀγγέλους ἀγγέλων ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας...[275]	Dann (machte er) die Erzengel als Bilder der Äonen, danach Engel der Engel aus der psychischen und leuchtenden Substanz...

In diesem Textabschnitt der Excerpta wird die Vorbildfunktion der Äonen explizit genannt. Die Identifikation der psychischen „οὐσία" mit der „leuchtenden" Substanz wird dabei nicht ohne astrale Bezüge sein und auf die am Nachthimmel funkelnden Sterne anspielen. Die Himmelssphären samt den Planeten waren demnach das das Pleroma nachahmende Werk des Demiurgen. Das pleromatische Vorbild wurde ihm dabei indirekt durch die untere Sophia, die Enthymesis vermittelt, die wie bereits dargelegt, sein Schöpfungshandeln im Verborgenen lenkte. Ihr dienten demnach auch seine Werke, wie auch Markus nun ausführt:

Z. 19–20 (= 228, 304)
τὴν Ἐνθύμησιν τῆς Μητρός.

Die Rolle der „Mutter" des Demiurgen kommt nach valentinianischer Auffassung der unteren Sophia zu. Sie steht über dem Schöpfer, motiviert und regiert sein Tun, und ihrem Willen folgen daher seine Geschöpfe. Auf sie weist wohl auch der Begriff „Ἐνθύμησις" hin, der neben Achamoth im ptolemäischen Sy-

272 Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 78, 486–79, 493).
273 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 80, 504–506.
274 Zum Nachweis der Quellenzugehörigkeit vgl. O. DIBELIUS, Studien, 232.
275 Exc. Thdot. 47, 3 (CASEY 72/SAGNARD 158).

stem als ein anderer Name für die untere, aus dem Pleroma ausgeschlossene Sophia benutzt wird. Bei der „Ἐνθύμησις" handelt es sich nämlich um die „Begehrlichkeit" und damit um die abgetrennten Leidenschaften der oberen Sophia, aus denen ihr unteres Gegenstück geformt wurde. Den indirekten Einfluß auf den Weltschöpfer beschreibt Irenäus folgendermaßen:

πάντα γὰρ τὰ μετ' αὐτὸν φάσκουσιν <αὐτὸν> μεμορφωκέναι, λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς Μητρός·[276]

Alles nämlich nach ihm, sagen sie, habe er geformt, wobei er im Verborgenen von der Mutter bewegt wurde.

Z. 20–27 (= 228, 305–309)

Καὶ ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ α, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ε, ὁ δὲ τρίτος τὸ η, τέταρτος δὲ καὶ μέσος τῶν ἑπτὰ τὴν τοῦ ἰῶτα δύναμιν ἐκφωνεῖ, ὁ δὲ πέμπτος τὸ ο, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἕβδομος δὲ καὶ τέταρτος ἀπὸ τοῦ μέσου τὸ ω στοιχεῖον ἐκβοᾷ,

Relativ unvermittelt läßt Irenäus Markus nun auf den Charakter der Laute zu sprechen kommen, die die sieben Himmelskörper bei ihrem Umlauf erzeugen. Zuvor war nur von den „sieben Kräften" die Rede, die dem Demiurgen, bzw. eigentlich dessen Mutter, der Sophia, beim schöpferischen Tun „dienen". Diesen valentinianischen Grundgedanken entwickelt Markus auf eine für ihn sehr bezeichnende Weise weiter: Er geht davon aus, daß die gewaltige himmlische Planetenbewegung und der Umlauf der Schalen, auf denen die 7 Wandelsterne befestigt sind, nicht etwa geräuschlos abläuft, sondern Laute von wahrhaft weltumspannenden Dimensionen hervorruft. Dieses kosmische Getöse war schon lange vor Markus Gegenstand pythagoräischer Lehren gewesen und führte insbesondere zur Ausbildung der Vorstellung von einer Sphärenharmonie[277]. Markus folgt allerdings einer anderen, relativ späten astrologischen Variante dieser Spekulationen über die von den Planeten hervorgebrachten himmlischen Töne: Er setzt sie mit den sieben Vokalen gleich. Der Grund für diese Identifikation ist evident, denn er besteht in der gemeinsamen Anzahl von 7 Vokalen und Planeten. Auch für diese Spekulation über die Vokalbuch-

---

[276] Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 76, 480–77, 482).

[277] Die typisch pythagoräische Lehre der Sphärenharmonie wurde in den antiken Quellen oft und eingehend besprochen, vgl. Platon R 616b–617c; Arist. Cael. II 9, 290b; Alex. Aphr., In Metaph A 5, 985b (HAYDUK 39–41); Theo. Sm. (HILLER 138, 9–143, 6); Nicom. Harm. 3 (JAN 241–242), Exc. 3 (JAN 271–273); Heraclit. All. (BUFFIÈRE 15); Plinius NH II 3 , 19–20 (BEAUJEU 9–10); Censorinus, De Die natali 13 (SALLMANN 22, 10–23, 6); Macrobius 1, 5, 15 (WILLIS 17, 22–18, 6); 1, 19, 21–22 (77, 9–18); Flavonius Eulogius (HOLDER 14, 21–31 sowie 18, 6–25). Aus der umfangreichen Sekundärliteratur zu diesem Thema seien hier folgende Titel genannt: F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 82–83; B. L. VAN DER WAERDEN, Harmonielehre, 163–199; ders., Astronomie, 20–34; W. BURKERT, Hellenistische Pseudopythagorica, 28–37; G. WILLE, Musica, 438–440, 599–600; B. L. VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer, 109–115. Eine Auswahl wichtiger Quellentexte findet sich gesammelt und übersetzt bei J. GODWIN, Harmony.

staben dürfte Markus allerdings schon ältere Vorbilder gehabt haben. Als seine Quelle kommen ebenso wie für den Buchstabenleib der Aletheia in Adv. haer. I 14, 3 astrologische Handbücher in Frage. Dies läßt sich aufgrund einer Bemerkung des Plutarch in seiner Schrift „Über das E in Delphi" vermuten. Bei diesem Dialog handelt es sich um eine Spezialstudie zum Zeichen E, das von alters her am Tempel in Delphi angebracht war, und dessen religiöse Bedeutung man vergessen hatte. Es ähnelte in seiner Form auffällig einem griechischen Epsilon. In diesem Dialog legt Plutarch einem der Gesprächspartner folgende gelehrte Erklärung des rätselhaften Zeichens in den Mund:

ἕτερος δέ τις ἔφη τῶν παρόντων ὡς ὅμοια ταῦτ' ἐστὶν οἷς πρῴην ὁ Χαλδαῖος ἐφλυάρει ξένος, ἑπτὰ μὲν εἶναι τὰ φωνὴν ἰδίαν ἀφιέντα τῶν γραμμάτων, ἑπτὰ δὲ τοὺς κίνησιν αὐτοτελῆ καὶ ἀσύνδετον ἐν οὐρανῷ κινουμένους ἀστέρας· εἶναι δὲ τῇ τάξει δεύτερον τό τ' εἶ τῶν φωνηέντων ἀπ' ἀρχῆς καὶ τὸν ἥλιον ἀπὸ σελήνης τῶν πλανήτων· ἡλίῳ δ' Ἀπόλλωνα τὸν αὐτὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας Ἕλληνας νομίζειν.[278]

Ein anderer der Anwesenden sagte, dies gleiche ja dem, was vor einiger Zeit ein chaldäischer Fremder dahergeschwätzt habe: es gebe sieben Buchstaben, die einen eigenen Laut enthielten, und sieben Sterne, die eine selbständige und ungebundene Bewegung am Himmel vollzögen, und es sei das E der zweite von vorn in der Reihe der Vokale und die Sonne der zweite in der Reihe der Planeten nach dem Monde; daß aber Apollon mit der Sonne identisch sei, das sei die Meinung, dürfe man wohl sagen, aller Hellenen.[279]

Nach der fiktiven Rahmenhandlung dieses Plutarch-Dialogs fand das in ihm wiedergegebene Gespräch in neronischer Zeit statt. Wer war also der von Plutarch erwähnte Astrologe (ὁ Χαλδαῖος ... ξένος), der erst kürzlich die Gleichsetzung von Vokalen und Planeten publiziert hatte? Eine sichere Auskunft über die Identität seiner Person ist wohl nicht mehr möglich. Vielleicht war damit ja sogar Teukrus von Babylon gemeint, der, wie die schon im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 3 erwähnten Rhetorikus-Exzerpte belegen, u.a. ähnliche Überlegungen zur Beziehung der 24 Alphabetbuchstaben zu den Himmelskörpern in sein Werk aufgenommen hatte[280] und sein in der Antike

---

278 Plut. Moralia 386 A–B (BABBITT 206).

279 Übersetzung: ZIEGLER 52.

280 Die Gleichsetzung der 7 Vokale mit den 7 Planeten wurde dann zu einem öfter erwähnten Grundbestand der spätantiken Gelehrsamkeit. Als Belege seien hier angeführt: Johannes Lydus, Mens. II 3 (WÜNSCH 20, 16–22): „...κινοῦνται κατὰ τὸν Πυθαγόραν πρὸς τὸν ἦχον τῶν φωνηέντων· ὁ μὲν γὰρ Ἑρμοῦ τὸν α, ὁ δ' Ἀφροδίτης τὸν ε, ὁ δ' Ἡλιος τὸν η, καὶ ὁ μὲν τοῦ Κρόνου τὸν ι, ὁ δὲ τοῦ Ἄρεος τὸν ο, καὶ Σελήνη τὸν υ, ὅ γε μὴν τοῦ Διὸς ἀστὴρ τὸν ω ῥυθμὸν ἀποτελοῦσιν· ὁ δὲ ἦχος τῶν ῥυθμῶν ὡς ἡμᾶς οὐκ ἀφικνεῖται διὰ τὴν ἀπόστασιν." und die byzantinischen Scholien zur Grammatik des Dionysius Thrax, die konstatieren (Scholia in Dionysium Thrax, 198): „Ταῦτα γὰρ τὰ φωνήεντα τοῖς πλάνησιν ἀνάκεινται· καὶ τὸ μὲν α φασὶ τῇ Σελήνῃ ἀνακεῖσθαι, τὸ δὲ ε τῷ Ἑρμῇ, τὸ δὲ η τῇ Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ ι τῷ Ἡλίῳ, τὸ δὲ ο τῷ Ἄρει, τὸ δὲ υ τῷ Διί, τὸ δὲ ω τῷ

verbreitetes astrologisches Buch in der Tat wahrscheinlich schon im 1. Jh. veröffentlichte[281].

Die sieben Vokale als Symbol für die sieben Planeten gehören allerdings auch zum Standardrepertoire der griechischen Zauberpapyri[282]. Sie werden in der Zauberliteratur beispielsweise öfters zur Umschreibung des göttlichen Namens verwendet. Für einen speziellen Einfluß der Vorstellungswelt der Zaubertexte auf das Denken des Markus könnte auch sprechen, daß der Gnostiker nicht den Umlauf der Himmelsschalen, sondern die Planetengeister, von ihm „Kräfte" genannt, für das Erschallen der sieben Vokale verantwortlich machte. Ebenso teilt er die Überzeugung der antiken Zauberpapyri, daß der Mensch diese Geister durch Ausrufen des entsprechenden Lautes herbeirufen könne, wie er bei seinen Darlegungen im folgenden 8. Kapitelabschnitt voraussetzt.

Z. 27–33 (= 228, 309–312)
καθὼς ἡ Μάρκου Σιγή, ἡ πολλὰ μὲν φλυαροῦσα, μηδὲν δὲ ἀληθὲς λέγουσα, διαβεβαιοῦται. Αἵτινες Δυνάμεις ὁμοῦ, φησί, πᾶσαι εἰς ἀλλήλας συμπλακεῖσαι ἠχοῦσι καὶ δοξάζουσιν ἐκεῖνον ὑφ' οὗ προεβλήθησαν,

Markus der Magier kombiniert dann in orgineller Weise die 7 Vokale, die die Planetengeister erschallen lassen, mit dem biblischen Motiv der ihren göttlichen Schöpfer preisenden und verherrlichenden Engel.

Die Vorstellung, daß die Engel den Thron Gottes umgeben und ihm Lobeshymnen singen, geht auf alttestamentliche Vorbilder zurück (z.B. 1. Reg 22, 19; Jes 6, 1–2) und war in neutestamentlicher Zeit bereits ein häufig bezeugtes Element jüdischer Angelologie. Auch in Adv. haer. I 14, 1 griff der Gnostiker bereits diesen Gedanken auf, indem er die Äonen mit den Gottes Angesicht schauenden Engeln gleichsetzt. Die Verbindung der Engel mit den 7 Himmelssphären aber könnte darauf beruhen, daß Markus sie als identisch mit den Planetengeistern betrachtete. Aus dem Trishagion, das die Engel nach Jes 6, 3 erschallen ließen, wurde somit bei ihm der Klang der sieben Vokale. Die Engel traten damit an die Stelle der paganen Planetengötter.

Κρόνῳ." Vergleicht man diese Listen, so zeigt sich eine durchaus unterschiedliche Zuordnung der Vokale zu den Planeten. Welchen Himmelskörper sich Markus der Magier als den jeweiligen Partner für jeden einzelnen der 7 Vokale vorstellte, läßt sich nicht mehr feststellen, weil der Gnostiker die Planetennamen in seiner Aufzählung nicht erwähnt; vgl. zur Identifikation von Vokalen und Planeten Ch.-E. RUELLE, Le chant, 42; J. R. PARTINGTON, History, 162.

281 Zur Datierung des Teukros von Babylon vgl. W. GUNDEL, Art. Teukros, 1132.

282 Die Vokalreihe findet sich z.B. in PGrM IV 487, 743, 1026, 1305, 2303; VII 706, XII 252–254; XXI 13–14; LXIII 5. PGrM XIII wird im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 gesondert besprochen.

Z. 33–34 (= 228, 313)
ἡ δὲ δόξα τῆς ἠχῆς ἀναπέμπεται εἰς τὸν Προπάτορα.

Nun gibt der Text als Adressaten des lobpreisenden Vokalgesangs der Engel nicht etwa den Demiurgen an, der sie doch hervorgebracht hatte, sondern den Propater im Pleroma. Wie erklärt sich diese seltsame Ausrichtung der „δόξα" der Engel, die ja impliziert, daß diese den Propater kannten, der ihrem Schöpfer, dem Demiurgen aber unbekannt war? Eine explizite Antwort auf diese Frage hat Markus, jedenfalls laut dem Irenäus-Referat, nicht gegeben. Es lassen sich aber einige Vermutungen über seine Gründe anführen:

- Der Propater ist vielleicht Adressat dieses Lobes der Planetengeister, weil die Vokale Teile seines göttlichen Namens sind, der ja die Gesamtzahl der Buchstaben umfaßte (s.o. Adv. haer. I 14, 1 und 5). Das Ausrufen der Vokale konnte darum auch als Aussprechen zumindest eines Bestandteils des Gottesnamens interpretiert werden.
- Die 7 Vokale sind darüber hinaus speziell dem Äonenpaar „Anthropos" und „Aletheia" zugeordnet (Adv. haer. I 14, 5). Der Anthropos aber wurde von Markus auch als die Gestalt des obersten Gottes aufgefaßt (Adv. haer. I 14, 3; I 15, 3) Dies könnte vielleicht ein weiterer Grund dafür gewesen sein, daß der Gnostiker das Erklingen der Vokale als Lobgesang gerade des Propaters ansah.

Z. 35–38 (= 229, 314–316)
Ταύτης μέν τοι τῆς δοξολογίας τὸν ἦχον εἰς τὴν γῆν φερόμενόν φησι πλάστην γενέσθαι καὶ γεννήτορα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

Die 7 Vokale entwickeln, sobald ihr Schall die Erde erreicht, eine ihnen eigene schöpferische Kraft. Mit Hilfe dieser gleichsam auf die Planetengeister übertragenen Wortschöpfung gelang es Markus, den Einfluß der Himmelskörper in sein Lehrsystem zu integrieren. Die Wirksamkeit der Planeten im Schöpfungsprozeß ist dabei ein typischer Zug für sein System, das ja auch sonst Spuren seines auffallend großen Interesses an astrologischen Gegebenheiten aufweist. Denn über den Umweg der Doxologie der 7 Engel ließen sich für Markus auch der Einfluß der Planeten auf die Schöpfung und außerdem ihre Auswirkungen für die menschliche Seele erklären. Der Gnostiker wurde deshalb wohl nicht ganz zufällig von seinen Kritikern als Astrologe bezeichnet (vgl. das Spottgedicht in Adv. haer. I 15, 6).

Innerhalb der Gnosis bleibt Markus der Magier mit dieser Schöpfungsvorstellung, in der die Vokalbuchstaben eine oben beschriebene, zentrale Bedeutung hatten, ohne Parallele. Der Gedanke einer schöpferischen Kraft der sieben Vokale findet sich jedoch, wie bereits in Adv. haer. I 14, 5 deutlich wurde, in einer Spezialschrift über Musiktheorie des Nikomachus von Gerasa. Der in

Adv. haer. I 14, 5 ausgelassene Zitatkontext soll nun nachgetragen werden. Er lautet:

Καὶ γὰρ δὴ καὶ οἱ φθόγγοι σφαίρας ἑκάστης τῶν ἑπτὰ ἕνα τινὰ ψόφον ποιὸν [πρώτους] ἀποτελεῖν πεφυκυίας, οἷς δὴ τὰ στοιχεῖα τὰ φωνήεντα ἐπωνόμασται, (...) ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῶα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη, τὰ δὲ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θείων. διὸ δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεουργοὶ τὸ τοιοῦτον σεβάζωνται, σιγμοῖς τε καὶ ποππυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται.[283]

Denn es sind also auch die Töne jeder einzelnen Sphäre von den sieben, die so beschaffen ist, daß sie irgendeinen Schall irgendwie von sich gibt, nach denen ihrerseits die Vokale benannt sind, (...) es bringen die ersten Lebewesen, die anderen Töne und Lieder, sie aber Kräfte, die tatkräftig und geeignet sind, göttliche Dinge zu verrichten. Deswegen also werden sie, wenn besonders die Theurgen solcherlei verehren, durch Zischen, Schnalzen und durch unartikulierte und unharmonische Laute auf symbolische Weise angerufen.

Zum Abschluß sei noch einmal auf die in dem Nikomachus-Zitat enthaltenen Bezüge zur Zauberpraxis eingegangen, denn die Buchstaben konnten auch für die Anrufung der Götter verwendet werden. Dieser spezielle Gebrauch der Buchstaben durch die „θεουργοί" beruht wohl auf folgender Prämisse: Weil die Buchstaben schöpfungswirksam waren, kam ihnen also im Umkehrschluß auch ein besonderer, nur ihnen eigentümlicher Einfluß auf die himmlischen Wesen zu, den die Menschen sich zunutze machen konnten. Wer die Götter für seine Zwecke dienstbar machen wollte, gebrauchte daher am besten diese Laute. Denselben Gedanken setzt auch Markus bei seiner Interpretation des Kindergeschreis im nachfolgenden Kapitelabschnitt voraus.

Adv. haer. I 14, 8

Text und Übersetzung

Τὴν δὲ ἀπόδειξιν φέρει ἀπὸ τῶν ἄρτι γεννωμένων βρεφῶν, ὧν ἡ ψυχὴ ἅμα τῷ ἐκ μήτρας προελθεῖν ἐπιβοᾷ ἑνὸς ἑκάστου τῶν στοιχείων τούτων τὸν ἦχον. Καθὼς οὖν αἱ ἑπτά, φησί, δυνάμεις δοξάζουσι τὸν Λόγον, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς βρέφεσι κλαίουσα καὶ θρηνοῦσα Μάρκον δοξάζει αὐτόν. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὸν Δαυὶδ εἰρηκέναι· „Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον", καὶ πάλιν·

Den Beweis erbringt er von den neugeborenen Kindern, deren Seele während des Herauskommens aus dem Mutterleib den Widerhall eines jeden einzelnen dieser Buchstaben herausschreit. Wie also diese 7 Kräfte, sagt er, den Logos verherrlichen, so rühmt auch die Seele in den Kindern ihn, indem sie Markus beweint und beklagt. Deswegen habe aber auch David gesagt: „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du dir Lob bereitet", und ferner:

283 Vgl. Exc. 6 (JAN 276, 8–11 und 277, 4–9).

„Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ.“ Καὶ διὰ τοῦτο ἔν τε πόνοις καὶ ταλαι-
15 πωρίαις ψυχὴ γενομένη εἰς διϋλισμὸν αὐτῆς, ἐπιφωνεῖ τὸ ω εἰς σημεῖον αἰνέσεως, ἵνα γνωρίσασα ἡ ἄνω ψυχὴ τὸ συγγενὲς αὐτῆς βοηθὸν αὐτῇ καταπέμψῃ.

„Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“. Und deswegen ruft die Seele in Nöten und Strapazen, wenn sie zu ihrer Läuterung gelangt ist, das Ω zum Zeichen des Lobes, damit die obere Seele das verwandte Wesen in ihr erkennt und ihr einen Helfer herabsendet.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Es läßt sich vermuten, daß Irenäus diesen 8. Abschnitt zumindest teilweise wörtlich aus seiner Vorlage übernommen hat. Dies gilt besonders für die Passage, in der Markus darlegt, warum die gerade geborenen Säuglinge weinen. In die Partizipial-Konstruktion, die diesen Gedanken zum Ausdruck bringt (Z. 8–9), wurde wohl erst von Irenäus der Name des Gnostikers eingefügt, um sich über Markus lustig zu machen und gleichzeitig seine Gegenposition zu markieren. Läßt man den Markus-Namen fort, so dürfte demnach der wahre Adressat des Gebrülls der Säuglinge in der Formulierung der Vorlage des Kirchenvaters der Vorvater gewesen sein, und der wäre auch mit „αὐτόν“ in Z. 9 gemeint. Der Markus-Name in Z. 9 wirkt eben aus diesem Grund etwas unpassend nachgestellt[284]. Die Begründung für die spontanen Schmerzensschreie in Z. 14–19 könnte dann wieder wörtlich von Irenäus zitiert worden sein.

Kommentar

Z. 1–5 (= 229, 317–319)

Τὴν δὲ ἀπόδειξιν φέρει ἀπὸ τῶν ἄρτι γεννωμένων βρεφῶν, ὧν ἡ ψυχὴ ἅμα τῷ ἐκ μήτρας προελθεῖν ἐπιβοᾷ ἑνὸς ἑκάστου τῶν στοιχείων τούτων τὸν ἦχον.

Mit der Ankündigung eines Beweises (ἀπόδειξιν φέρειν) beginnt der 8. Unterabschnitt. Um die Argumentation des Markus zu verstehen, muß man sich zunächst klarmachen, welchen möglichen Gegeneinwand der Gnostiker widerlegen wollte. Sein imaginärer Kontrahent, dessen Bedenken er zu entkräften suchte, berief sich wohl auf die naheliegende Tatsache, daß kein Mensch die gewaltigen und lauten Klänge der 7 Vokale je gehört habe. Womit ließ sich dann aber ihre Existenz begründen? Die Kritik, die Markus an dieser Stelle implizit voraussetzt, war in der Antike offenbar in der Tat erhoben worden und richtete sich ursprünglich gegen die pythagoräische Theorie der Sphärenharmonie. Bereits Cicero setzte sich beispielsweise in seinem „Somnium Scipionis“ mit solchen Gegenargumenten auseinander. Er begründete die Unhör-

[284] Wie soll man aber diesen Satz übersetzen? Die Stelle bleibt durch die Abhängigkeit von „Μάρκος“ als Objekt von „δοξάζει“ schwierig und erweist sich eben darum als polemische Glosse. Die oben vorgeschlagene Übersetzung kann daher nur als Annäherung an den gemeinten Sinn angesehen werden.

barkeit der Sphärenklänge damit, daß die menschlichen Ohren für diese gewaltigen Töne kein Sensorium besäßen.

nec est ullus hebetior sensus in vobis, sicut ubi Nilus ad illa quae Catadupa nominatur praecipitat ex altissimis montibus, ea gens quae illum locum adcolit propter magnitudinem sonitus sensu audiendi caret. hic vero tantus est totius mundi incitatissima conversione sonitus ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem adversum nequitis eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur.[285]

Es gibt noch nicht einmal eine recht abgestumpfte Wahrnehmung davon in euch, so wie dort, wo der Nil bei jenem (Ort), der Katadupa heißt, von sehr hohen Bergen herabstürzt, diejenige Bevölkerung, die jenen Ort bewohnt, wegen der Größe des Getöses keinen Gehörsinn hat. Dieser Lärm, der durch die rasend schnelle Umdrehung der ganzen Welt (erzeugt wird), ist in der Tat so groß, daß Menschenohren ihn nicht erfassen können, so wie ihr nichts gegen die Sonne erblicken könnt und durch ihre Strahlen eure Sehkraft und Wahrnehmung überwunden wird.

Markus benutzte aber eine andere Argumentationsfigur als Cicero, der lediglich Gründe dafür anführt, daß die Sphärenharmonie von Menschen nicht gehört werden könne. Der Gnostiker dagegen hielt die 7 Sphärenvokale durchaus für hörbar und behauptete sogar, daß jeder Mensch sie wenigstens einmal mit seiner Seele vernommen habe: Als Beleg für diese These verweist er auf das Geschrei der Neugeborenen. Demnach könnte sein Gedankengang etwa folgender gewesen sein: Die Seelen der Kleinkinder haben unmittelbar vor der Geburt bei ihrem Weg durch die Himmelssphären herab zu den menschlichen Körpern, in denen sie geboren werden sollen, die Planetenklänge zu hören bekommen und schreien daher gleichsam als Echo und in Nachahmung jener Laute, sobald sie auf die Welt gekommen seien, mit lautem Gebrüll[286].

Mit dieser Theorie könnte sich Markus der Magier auch auf astrologische Vorstellungen stützen. Die Astrologie begründete nämlich den Einfluß der Planeten auf die Seele gern mit deren Abstieg durch alle sieben Himmelsschalen. Die Himmelskörper statten sie dabei mit diversen, für jeden Planeten jeweils typischen Charakter- oder Körpereigenschaften aus[287]. Der Gnostiker

---

[285] Cicero Somnium Scipionis 5, 3 (WILLIS 160, 2–9). Ähnliche Überlegungen zur Unhörbarkeit der Sphärenklänge teilt auch schon Arist. Cael II 9, 290b, 24–29 mit, der annahm, die Harmonie der Sphären werde von den Menschen nicht mehr bewußt wahrgenommen, weil sie sich von Geburt an an sie gewöhnt hätten.

[286] Der Grundgedanke einer Reise der Seele durch die Planetensphären zu den menschlichen Körpern, in denen sie geboren werden sollen, wird nicht nur von Markus, sondern auch von anderen Quellen seiner Zeit vertreten. Als Beispiel sei hier Numenius Frgm. 12 zitiert (DES PLACES 54): „Διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῖν ἐστι, κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένου ἐν διεξόδῳ πᾶσι τοῖς κοινωνῆσαι συντεταγμένοις. Βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς."

[287] Einige Belege der in der Antike verbreiteten astrologischen Theorie vom Abstieg der

erwähnt allerdings keine solchen Merkmale, sondern nur die Sphärenklänge der 7 Vokale, die die Kinder, kaum auf die Welt gelangt, mit lautem Geschrei und Gebrüll wiedergeben.

Z. 5–9 (= 230, 320–322)
Καθὼς οὖν αἱ ἑπτά, φησί, Δυνάμεις δοξάζουσι τὸν Λόγον, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς βρέφεσι κλαίουσα καὶ θρηνοῦσα Μάρκον δοξάζει αὐτόν.

Der Grund des kindlichen Geschreis ist aber letztlich das Loben und Rühmen Gottes. Die kleinen Kinder stimmen damit also in den himmlischen Lobgesang der Engel in den 7 Planeten-Sphären ein. Hierbei zeigt sich bereits, wie auch in dem Nikomachus-Zitat im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7, Z. 35–38, daß Markus mit dem Ausrufen der Vokale, ebenso wie die Theurgen, praktische Zwecke verfolgte, denn das Geschrei ahmt den schöpfungsmächtigen Lobgesang der Engel nach (καθώς). Diesen bezeichnenden Aspekt des „δοξάζειν" wird der Gnostiker im folgenden Kontext noch deutlicher herausstellen.

Weiterhin fällt in diesen Zeilen auf, daß das Lob keineswegs wie im vorherigen Abschnitt[288] dem „Propater" gilt (ἡ δὲ δόξα ... εἰς τὸν Προπάτορα), sondern nun an den Logos gerichtet ist. Wie kann dieser Wechsel des göttlichen Adressaten verstanden werden? Markus wird das Auswechseln des „Propater" gegen den „Logos" wahrscheinlich nicht als Widerspruch empfunden haben, denn der vom göttlichen Wort hervorgebrachte Logos ist der Name des „Propaters" und der besteht ja aus allen Buchstaben (s.o. Adv. haer. I 14, 1[289]); seinen Klang geben auch die „Kräfte" beschränkt auf die Vokale wieder. Damit folgen sie inhaltlich aber den Lauten des Namens, den der Vor-

---

Menschenseele unter dem Einfluß der Planetensphären seien hier genannt: Macrobius referiert diese Anschauung, vielleicht aus Numenius, in seinen Commentarii I 11, 12 und schreibt über die Seele vor ihrer Geburt: „in singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur et ideo totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocitatur" (WILLIS 47, 25–29). Im folgenden Text zählt Macrobius dann die Charaktereigenschaften auf, die jeder Planet der an ihm vorüberziehenden Menschenseele einflößt, I 12, 14 (WILLIS 50, 15–24). Der Vergil-Kommentator Servius vertrat dieselbe Überzeugung, wobei er sich ausdrücklich auf die Astrologen (mathematici) berief, z.B. A VI, 714 (THILO, Bd. 2, 98, 19–23): „...unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt ea ratione quia cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium..."; vgl. ferner im C. H. I 13 (NOCK/FESTUGIÈRE 10, 21–11, 2), und zum Einfluß der Planeten auf die Menschenseele: R. REITZENSTEIN, Poimandres, 52–55; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber I §279–291, 67–72; J. FLAMANT, Macrobe, 545–549 mit weiteren Belegen aus Plotin, Porphyrius und Proclus sowie K. ALT, Weltflucht, 137–143; J. BÜCHLI, Der Poimandres, 124–134.

288 Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 313).

289 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143–208, 145.

vater selbst erst hervorbrachte, und ihr Rühmen richtet sich in buchstäblicher Übereinstimmung mit seinem Logos an diesen ersten und obersten der Äonen.

Z. 9–13 (= 230, 322–325)
Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὸν Δαυὶδ εἰρηκέναι· „Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον", καὶ πάλιν· „Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ."

Markus der Magier untermauert seine Deutung der Sphärenklänge bzw. des sie imitierenden Kindergeschreis durch zwei geschickt ausgewählte Zitate aus dem Psalter[290], in denen jeweils das Gotteslob, einmal der Kleinkinder und im anderen Fall der Himmel, erwähnt wird. Durch dieses gemeinsame Stichwort der beiden alttestamentlichen Stellen ermuntert, meint er, sich offensichtlich für seine Ausführungen auf die Autorität Davids berufen zu können.

Z. 14–19 (= 230, 325–328)
Καὶ διὰ τοῦτο ἔν τε πόνοις καὶ ταλαιπωρίαις ψυχὴ γενομένη εἰς διϋλισμὸν αὐτῆς, ἐπιφωνεῖ τὸ ω εἰς σημεῖον αἰνέσεως, ἵνα γνωρίσασα ἡ ἄνω ψυχὴ τὸ συγγενὲς αὐτῆς βοηθὸν αὐτῇ καταπέμψῃ.

Markus begnügt sich jedoch bei seinen Belehrungen über die Wirkung der Sphärenklänge nicht nur mit dem Geschrei der Säuglinge, sondern er führt zusätzlich noch einen weiteren Nachweis an: Das Stöhnen und die Schmerzensschreie einer gequälten Seele (ἔν τε πόνοις καὶ ταλαιπωρίαις) hielt er für Hilferufe an die Planetenengel. Als Beleg für seine Argumentation wertet er die unartikulierten Schmerzensschreie, z.B. das „Oh!", die den 7 Vokalen der Plantensphären entsprechen. Die Töne ihres Gotteslobes (σημεῖον αἰνέσεως) ahmt die leidende Seele spontan nach, denn durch die dabei erzeugten ähnlichen Klänge werden die himmlischen Engel auf diesen Hilferuf aufmerksam und stehen den in Not geratenen Menschen bei.

Analysiert man den skizzierten Gedankengang des Markus, so ist zunächst nach seinen möglichen Vorbildern zu fragen. Eine unmittelbare Parallele findet sich in der bereits zitierten Nikomachus-Passage, in der die Theurgen die 7 Vokale der Planetenklänge bewußt nachahmen, um die Götter anzurufen. Die Theurgen waren aber keineswegs die Erfinder dieser Praxis. Sie stehen vielmehr ebenso wie die spätantiken Zauberpapyri[291] und auch Markus unter dem Einfluß einer viel älteren Tradition und bilden lediglich den frühesten Beleg für die Beziehung der „σιγμοῖς τε καὶ ποππυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις"[292] auf die 7 Vokale und dieser wiederum auf die Sphärenharmonie. Möglicherweise kannte Markus diese Assoziationskette und fügte auf

---

290 Ps 8, 3 bzw. 19, 2 (LXX 18, 2).

291 Für den Nachweis der wichtigsten Belegstellen s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 305–309).

292 Exc. 6 (JAN 277, 7–8).

ihrem Hintergrund nur noch die spontanen Schmerzensschreie des Menschen als weiteren Aspekt hinzu[293].

Welche Traditionen standen aber hinter der Anrufung der göttlichen Wesen mit Hilfe unartikulierter Ausrufe und Vokalreihen?

- Markus der Magier setzt an dieser Stelle offensichtlich eine eigene Sprache der Engel voraus, die sich von der irdischen Menschensprache deutlich unterscheidet. Der Glaube an eine spezielle Götter- und Engelsprache war und ist auf der ganzem Welt in verschiedenen Religionen verbreitet. Im Neuen Testament erwähnt z.B. Paulus diese überirdische Sprache (1. Kor 13, 1). Als ihre geheimnisvollen Ausdrücke galten zumeist unartikulierte und scheinbar sinnlos aneinandergereihte Laute, beispielsweise von Tieren oder nicht sprachfähigen Kindern[294]. Diese unverständlichen Lautfolgen spielen in der Zauberliteratur eine große Rolle, denn sie wurden in den Anweisungen für magische Beschwörungen von Dämonen oder anderen, himmlischen Wesen vielfach als besonders wirkungsmächtige, magische Formeln gebraucht[295].
- Eine weitere Tradition könnte auch die in vielen Religionen verbreitete Anrufung der Götter durch Lärm und Geschrei gewesen sein. Dieser künstlich erzeugte Krach diente dazu, die himmlischen Wesen auf den Menschen und seine Anliegen, etwa bei der Darbringung von Opfern, aufmerksam zu machen[296].

---

[293] Zur Anrufung der 7 Vokale, insbesondere in der Zauberliteratur, vgl. A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 32; Th. HOPFNER, Offenbarungszauber I §770, 196–197; F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 36–49, 82–83; S. EITREM, Some Notes, 26–28; P. COX MILLER, Praise, 481–525.

[294] Zu der besonderen Sprache der himmlischen Wesen vgl. M. DIBELIUS, Geisterwelt, 36; H. GÜNTERT, Sprache, 25–28, 63–65; H. D. BETZ, Secrecy, 163–164.

[295] Diese Vokal- und Konsonantenreihen könnten in bewußter Nachahmung solcher Laute entstanden sein, vgl. F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 54–55; G. DAUTZENBERG, Art. Glossolalie, 231. Sie kamen auch in gnostischen Texten vor, sehr häufig etwa in den Büchern des Jeû I 5–32 (SCHMIDT/TILL/SCHENKE 262–289), ferner ÄgEv NHC III 2, 44, 1–9; OgdEnn NHC VI 6, 56, 15–22; 61, 8–17; Mar NHC X 1, 27, 22–32, 5; zu Mar s. auch im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 220, 242–221, 249) sowie ebd. im Abschnitt „Magische Spekulationen über die theurgische Funktion der Buchstaben"; ferner B. A. PEARSON, The Tractate Marsanes, 380; ders. Theurgic Tendencies, 258–259; St. GERSH, From Iamblichus, 292–294.

[296] Zur Anrufung der Götter durch unartikulierte Laute vgl. F. PFISTER, Art. Kultus, 2154; ders., Art. Epode, 332; J. LAAGER, Art. Epiklesis, 578. Ein Beispiel für solche Aufmerksamkeitsrufe ist die griechische „ὀλολυγή" der Frauen vor dem Opfer, L. ZIEHEN, Art. Opfer, 608 sowie F. HEILER, Das Gebet, 47–48. — Diese Art der Anrufung erwähnen auch Plotin im Blick auf die Gnostiker, En II 9 (33) 14, der „Schreie" (ἤχοι), „Fauchen" (προσπνεύσεις) und „Zischen" (σιγμοὶ τῆς φωνῆς) nennt (BRÉHIER 130, 5–8). Plotin bezieht sich ausdrücklich auf schriftliche Vorlagen (...ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται). Hatte er

- Schließlich ist auch auf den möglichen Einfluß der Vorstellung vom weltschöpferischen, göttlichen Wort in altägyptischen Kosmogonien hinzuweisen, denn eine Affinität dieser Texte zur gnostischen Lehre des Markus hatte sich schon in Adv. haer. I 14, 1 gezeigt. Das Schöpfungswort konnte in diesen Mythen auch als Urlaut aufgefaßt werden, aus dem die Götter und auch die irdische Welt entsteht. Ein Beispiel für diese Schöpfungsvorstellung in griechischer Sprache findet sich in der unter den Zaubertexten überlieferten sog. „Leidener Kos mogonie“:

εἰπὼν ἐκρότησε τρίς, <τακ τακ τακ>. καὶ ἐγέλασεν ὁ θεὸς ἑπτάκις· χα χα χα χα χα χα χα. γελάσαντος δὲ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν θεοὶ ἑπτά, οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν.[297]	Nachdem er so gesprochen hatte, gackerte er dreimal: Tak tak tak. Dann lachte der Gott siebenmal: Ha ha ha ha ha ha ha. Als der Gott lachte, entstanden sieben Götter, die den Kosmos umfassen.[298]

Zu dem siebenmaligen Lachen des Urgottes, aus dem sieben andere Götter entstehen, finden sich weitere Parallelen in ägyptischen Schöpfungstexten, beispielsweise in den Tempeltexten aus Esna[299]. Astrologisch gebildete Griechen konnten dabei jedoch auch an die 7 Planeten und deren Vokale denken, wie sich an anderer Stelle der „Leidener Kosmogonie“ dokumentiert. Zunächst aber soll noch die Erschaffung des Agathos-Daimon aus diesem Text zitiert werden. Auch der Gott Pschai-Agathos-Daimon entsteht nämlich durch lautmalerische Ausrufe des Schöpfers, und zwar, indem der Urgott erst ein gewaltiges „P“ und dann ein „Sch“ ausspricht:

<ποππύσαντος τοῦ θεοῦ ἐφάνη ἔνοπλός τις, ὃς καλεῖται· ΔΑΝΟΥΠ Χρατ-Ὧρ (Kind Horus) ΒΕΠ. Βαλι (neues Auge) ΒΑΠΒΙΘ>. <εἶτα νεύσας εἰς τὴν Γῆν> ἐσύρισε, καὶ ἐκύρτανε ἡ Γῆ <καὶ ἠνοίγη λαβοῦσα τὸν ἦχον·> καὶ ἐγέννησε Πύθιον δράκοντα, ὃς τὰ πάντα προῄδει. ἐπεκάλησε δὲ αὐτὸν ὁ θεός· ΙΑΙΛΛΟΥ ΙΑΙΛΛΟΥ ΙΑΙΛΛΟΥ ΙΑΙΛΛΟΥ Ιθ-Ὧρ (Auge des	..., machte er (der Gott) „P“, und es erschien ein Gewappneter. Sein Name ist: ΔΑΝΟΥΠ (Kind Horos) ΒΕΠ-ΒΑΛΙ (neues Auge) ΒΑΛΒΙΘΙ. Dann blickte er zur Erde nieder und sprach ein lautes „Sch“, und die Erde krümmte und öffnete sich, als sie den Ton empfing, und gebar aus dem Laut des Gottes ihr eigenes Lebewesen, den pythischen Drachen, der alles im voraus wußte. Aber der Gott nannte ihn ΙΑΙΛΛΟΥ

---

etwa auch Texte wie die sog. „Leidener Kosmogonie“ im Blick, die lautmalerisches Zischen etc. beschreiben (s. folgende Anm.)? Vergleichbare magische Praktiken scheint auch Jamblichus zu kennen: Myst. III 9 (DES PLACES 109, 118, 16–119, 5).

297 Die „Leidener Kosmogonie“ ist in zwei Fassungen erhalten, PGrM XIII, 1–230 und 343–731. R. MERKELBACH, Abrasax III, 92–153, hat beide teilweise erheblich abweichenden Texte in einer synoptischen Edition abgedruckt, der ich folge: PGrM XIII, 161–162 bzw. 471–472, R. MERKELBACH, 114–115.

298 Übersetzung: R. MERKELBACH, Abrasax III, 114–115.

299 R. MERKELBACH, Abrasax III, 19.

Horos) μαρμαρ-αυγή ΦΩΧΩ ΦΩ-ΒΩΧ.[300]	Horosauge leuchtende Morgenröte ΦΩΧΩ-ΦΩΒΩΧ.[301]

Diese Lautgebilde konnten auch mit den Planeten assoziiert werden, wovon der Text der „Leidener Kosmogonie" ebenfalls Spuren bewahrt hat. In ihr heißt es nämlich an anderer Stelle zur Erläuterung eines Gottesnamens:

ἐκλήθη δὲ τῶν ἐννέα θεῶν ἀποσπάσας σὺν τῇ δυνάμει καὶ τὰς κεραίας τῶν ὀνομάτων „Βοσβεαιδι" καὶ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων...[302]	Er wurde nach den neun Göttern genannt, indem er einen Anteil an ihrer Macht und die Anfangsbuchstaben ihrer Namen bekam, B-O-Σ-B-E-A-I-Δ-I, und auch die (Vokale) der sieben Planetengötter...[303]

In den zitierten Passagen zeigen sich deutliche Konvergenzen zum Inhalt des Markus-Referats des Irenäus in Adv. haer. I 14, 7 und 8. Besonders auffällig sind folgende Parallelen:

- Laute haben schöpferische Kraft, dazu zählen insbesondere die 7 Urlaute. Auch die 7 Planeten-Vokale werden in diesem Kontext zumindst erwähnt.
- Diese schöpferisch wirksamen Urlaute werden dann offensichtlich von den Zauberern nachgeahmt, um die Götter herbeizurufen. Diese Invokationen, die in der Imitation der Schöpfungslaute bestehen, setzt auch die sog. „Leidener Kosmogonie" voraus und begründet sie durch die geschilderten mythischen Vorgänge[304].

---

300 PGrM XIII 192–194 und 528–534, R. MERKELBACH, Abrasax III, 122–123. Wiedergegeben ist die kürzere Fassung.

301 Übersetzung in Anlehnung an R. MERKELBACH, Abrasax III, 122–123.

302 PGrM XIII, 555-557, R. MERKELBACH, Abrasax III, 127.

303 Übersetzung: R. MERKELBACH, Abrasax III, 126. MERKELBACH deutet diesen Namen in seinem Kommentar, 215–216, als „Gott, den der Urgott geschaffen hatte, indem er ‚Iao' sprach. Ihm verlieh der Urgott, den neun Göttern voranzugehen und dieselbe Macht und denselben Ruhm wie diese zu haben. Ferner nimmt der Urgott die Anfangsbuchstaben der neun Götter, setzt sie als neuen Namen zusammen und verleiht diesen Namen dem ‚größten Gott'. Dieser neue künstliche Name ist nach dem Papyrus Βοσβεαδιι. (...) Eine Parallele zu dem Spiel mit den Anfangsbuchstaben liegt bei dem christlichen Fisch-Symbol vor."

304 An einer anderen Stelle heißt es dann ausdrücklich, PGrM XIII 76–77 = 588–589 bzw. MERKELBACH 132/133: „ἐπικαλοῦμαι σέ, κύριε, ὡς οἱ ὑπὸ σοῦ θεοὶ φανέντες". „Ich rufe dich an, Herr, wie die Götter (taten), die durch dich erschienen sind...". Zur Nachahmung der Göttersprache im alten Ägypten s. R. MERKELBACH, Abrasax III 15–16. Dabei wurde beispielsweise das Gackern einer Gans, d.h. „Tak tak tak", imitiert. Dafür gibt MERKELBACH folgende Erklärung auf dem Hintergrund der altägyptischen Schöpfungsvorstellungen: „Dann kam die Urgans geflogen und schnatterte. Aus dem Wasser, welches damals noch die ganze Erde bedeckte, erhob sich der Urhügel. Die Gans ließ das Ur-Ei auf den Hügel fallen; daraus entwickelte sich alles Leben auf der Erde. (...) Die besprochenen Mythen also werden in der Zeremonie rezitiert, welche im Leidener Papyrus überliefert ist. Der Text enthält eine genaue Vorschrift für den Initianden, der im voraus über den gesamten Ablauf der Zeremonie instruiert wird." Die Belege für diesen Schöpfungsmythos, bei dem Amun-Re die

Das Anrufen der Götter mit Hilfe der 7 Vokale ist aber nicht nur durch die Zauberpapyri bezeugt. Eine weitere Erwähnung dieser Praxis als typische Epikleseform der ägyptischen Priester findet sich auch außerhalb der Zauberliteratur in dem rhetorischen Handbuch des Demetrius „περὶ ἑρμηνείας“[305]. Die Handschriften geben als Verfasser zwar Demetrius von Phaleron an, den zweiten Nachfolger nach Theophrast in der Leitung des aristotelischen Peripatos, dieses Buch dürfte aber in wesentlich späterer Zeit verfaßt worden sein, vielleicht von einem Namensvetter dieses berühmten Philosophen[306].

Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας, ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μοῦσαν.[307]	In Ägypten preisen die Priester sogar die Götter durch die sieben Vokale, indem sie diese der Reihe nach ertönen lassen, und statt Aulos und Kithara wird der Schall dieser Buchstaben gehört wegen ihres Wohlklangs, so daß der, welcher diese Klangfolge herausnähme, nichts anderes tut als Klang und Muse auf kunstlose Weise aus der Rede zu entfernen.[308]

Abschließend ist noch zu fragen, wen der Gnostiker in Z. 18 mit „dem verwandten (Wesen)“ (τὸ συγγενές) gemeint hat. Eine plausible Erklärung dafür ergibt sich wahrscheinlich aus der von Markus in Adv. haer. I 14, 7 erwähnten Weltseele, die die sieben Planeten in Bewegung hält und als Vorbild für die Beseelung der irdischen Geschöpfe dient, wie sich aus Adv. haer. I 14, 7 und I 14, 9 ersehen läßt. Darum erkennt die „obere“ Weltseele die ihr verwandten Menschenseelen (ἡ ἄνω ψυχὴ τὸ συγγενὲς αὐτῆς) und sendet einen überirdischen Helfer (βοηθόν), womit wohl ein Engel gemeint ist.

Adv. haer. I 14, 9

Text und Übersetzung

Καὶ περὶ μὲν τοῦ παντὸς ὀνόματος, τριάκοντα ὄντος γραμμάτων τού-	Und so faselte er über diesen ganzen Namen aus 30 Schriftzeichen und den Bythos, der

Rolle der Urgans übernimmt, finden sich ebd. 205–206, ferner: J. ASSMANN, Unio Liturgica, 39–43.

305 Auf den Zusammenhang der Epiklese-Beschreibung des Demetrius mit dem Pap. Leiden (ed. LEEMANS) machte bereits Ch.-E. RUELLE, Le chant, 39–40, aufmerksam. G. FOWDEN, Egyptian Hermes, 128, vermutet sogar, daß sich hinter den Notizen des Demetrius möglicherweise Erinnerungen an den ägyptischen Tempelkult verbergen.

306 Vgl. die Diskussion der Zuschreibung von περὶ ἑρμηνείας in der Ausgabe von P. CHIRON (Démétrios, Du Style, XIII–XL). CHIRON schlägt Demetrius von Syrien, den Rhetoriklehrer des jungen Cicero, als möglichen Autor des Traktates vor.

307 Demetr. Eloc. 71 (CHIRON 24–25).

308 Übersetzung: F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 52.

του, καὶ τοῦ Βυθοῦ τοῦ αὔξοντος ἐκ τῶν τούτου γραμμάτων, ἔτι τε <τοῦ> τῆς Ἀληθείας σώματος δωδεκαμελοῦς <ὄντος, ἑκάστου μέλους> ἐκ δύο γραμμάτων συνεστῶτος, καὶ τῆς φωνῆς αὐτῆς, ἣν <προσωμίλησε μὴ> προσομιλήσασα, καὶ περὶ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ μὴ λαληθέντος ὀνόματος καὶ περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς καὶ ἀνθρώπου, καθὰ ἔχουσι τὴν κατ' εἰκόνα οἰκονομίαν, οὕτως ἐλήρησεν. Ἑξῆς δὲ ὡς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἰσάριθμον δύναμιν ἐπέδειξεν ἡ Τετρακτὺς αὐτῶν ἀπαγγελοῦμεν, ἵνα μηδὲν λάθῃ σε τῶν εἰς ἡμᾶς ὑπ' αὐτῶν λεγομένων ἐληλυθότων, ἀγαπητέ, καθὼς πολλάκις ἀπῄτησας παρ' ἡμῶν.

aus den Schriftzeichen von diesem erwächst, ferner über den zwölfgliedrigen Leib der Aletheia, wobei jedes Glied aus zwei Schriftzeichen besteht, über ihre Stimme, mit der sie redete ohne zu reden, über die Erklärung des Namens, der nicht ausgesprochen wurde und über die Seele der Welt und des Menschen, insofern als sie die abbildhafte Heilsordnung an sich haben.

Im folgenden aber werden wir (dir) erzählen, wie ihre Tetraktys von den Namen eine Kraft gleicher Zahl aufgezeigt hat, damit dir, mein Lieber, nichts verborgen bleibe von dem, das von ihrem Gerede uns zu Ohren gekommen ist, wie du es oft von uns verlangt hast.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Der Schlußabschnitt des 14. Kapitels wurde von Irenäus wohl als Überleitung zu den nachfolgenden Auszügen formuliert, um seinen Lesern das Verständnis seines Lehrreferats zu erleichtern. Daher rekapitulierte der Kirchenvater kurz die bisher von ihm mitgeteilten Lehren des Markus. Er hält sich dabei ungefähr in Sequenz und Inhalt an den Stoff, den er schon in den vorausgehenden Kapitelabschnitten wiedergegeben hatte, faßt den Text aber stichwortartig zusammen. Auch auf das Thema des folgenden Teilabschnitts in Adv. haer. I 15, 1 gibt er einen kurzen Hinweis (Z. 15–17). Auffälligerweise führt Irenäus darin die Anschauungen von Markus wiederum auf eine Offenbarung der Tetraktys zurück (Z. 16) und teilt damit einen interessanten Aspekt aus seiner Vorlage mit, den er in seiner späteren Darstellung dann übergeht.

Am Ende wendet er sich noch einmal direkt an seinen Leser, wie es auch sonst, etwa in den Vorworten zu den einzelnen Büchern von Adversus haereses, seinem Stil entspricht.

Kommentar

Z. 1–8 (= 230, 329–231, 333)

Καὶ περὶ μὲν τοῦ παντὸς ὀνόματος, τριάκοντα ὄντος γραμμάτων τούτου, καὶ τοῦ Βυθοῦ τοῦ αὔξοντος ἐκ τῶν τούτου γραμμάτων, ἔτι τε <τοῦ> τῆς Ἀληθείας σώματος δωδεκαμελοῦς <ὄντος, ἑκάστου μέλους> ἐκ δύο γραμμάτων συνεστῶτος,

In wenigen Zeilen faßt Irenäus zunächst seine Exzerpte in Adv. haer. I 14, 1 bis 3 zusammen. Aus Adv. haer. 14, 1 erwähnt er gleichsam als Überschrift und Quintessenz des Ganzen den Gottesnamen, aus 14, 2 die Vermehrung der Buchstaben und aus 14, 3 den Körper der Aletheia.

Z. 8–10 (= 231, 333–334)
καὶ τῆς φωνῆς αὐτῆς, ἣν (προσωμίλησε μὴ) προσομιλήσασα,

Diese Formulierung ist etwas rätselhaft: Welchen Lehrinhalt aus Adv. haer. I 14, 4 umschrieb Irenäus mit dem paradoxen Relativsatz „ἣν (προσωμίλησε μὴ) προσομιλήσασα"? Wahrscheinlich löst sich das Deutungsproblem, wenn man auf diesen Nebensatz die Erläuterung des Jesus-Namens aus Adv. haer. I 14, 4 bezieht, dessen Wortlaut (φωνὴν γὰρ μόνον, Adv. haer. I 14, 4, Z. 16) Markus aus dem Mund der Aletheia hörte, ohne daß er seine eigentliche, tiefere Bedeutung verstand (δύναμιν ἀγνοεῖς, Adv. haer. I 14, 4, Z. 17).

Z. 10–14 (= 231, 333–232, 337)
καὶ περὶ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ μὴ λαληθέντος ὀνόματος καὶ περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς καὶ ἀνθρώπου, καθὰ ἔχουσι τὴν κατ' εἰκόνα οἰκονομίαν, οὕτως ἐλήρησεν.

Das Stichwort „τοῦ μὴ λαληθέντος ὀνόματος" dürfte den anderen Namen „bei den Äonen im Pleroma" meinen, den die Aletheia in Adv. haer. I 14, 4, Z. 21–23 in der Tat nicht aussprach, sondern nur in der Pleromasphäre lokalisierte. Seine „Erklärung" (ἐπίλυσις) erfolgt in Adv. haer. I 14, 5, wo Irenäus darlegt, daß der Name alle 24 Alphabetbuchstaben und die 6 Doppelschriftzeichen umfaßt.

Die Weltseele wird in Adv. haer. I 14, 7 erwähnt[309]. In Adv. haer. I 14, 9 trägt Irenäus den wichtigen Gesichtspunkt nach, daß die einzelnen menschlichen Seelen Abbilder der kosmischen Seele sind. Er benutzt dafür den Begriff der „abbildhaften Heilsordnung" (κατ' εἰκόνα οἰκονομία), einen Terminus, den er auch zuvor in Adv. haer. I 14, 6 bereits eingeführt hatte, um die irdische Welt als Abbild der himmlischen zu kennzeichnen[310]. Diese Formulierung, die der Kirchenvater in seinem äußerst konzisen Referat in Adv. haer. I 14, 7 weggelassen hatte, könnte durchaus auf Markus den Magier zurückgehen.

Z. 14–17 (= 232, 337–339)
Ἑξῆς δὲ ὡς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἰσάριθμον δύναμιν ἐπέδειξεν ἡ Τετρακτὺς αὐτῶν ἀπαγγελοῦμεν,

Dieser Satz erwähnt wahrscheinlich die Äonennamen (ὄνομα). Das dürfte sich auf Adv. haer. I 15, 1 beziehen, denn nach diesem Kapitel legte Markus offenbar Wert darauf, aus der Anzahl der Buchstaben, aus denen die Namen der ersten und der zweiten Äonen-Tetras zusammengesetzt sind, jeweils für jede Äonen-Vierheit dieselbe Zahl 24 abzuleiten, was wohl die Formulierung „eine Kraft gleicher Zahl" (ἰσάριθμον δύναμιν) andeuten soll[311].

---

309 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 299–301.

310 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 272–273).

311 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 352–235, 361.

Z. 17–20 (= 232, 339–341)
ἵνα μηδὲν λάθῃ σε τῶν εἰς ἡμᾶς ὑπ' αὐτῶν λεγομένων ἐληλυθότων, ἀγαπητέ, καθὼς πολλάκις ἀπῄτησας παρ' ἡμῶν.

Zum Abschluß von Kapitel 14 wendet sich Irenäus noch einmal direkt an seinen Leser. Mit dieser literarischen Fiktion ist wohl der „Freund" gemeint, dessen Wunsch ihn veranlaßt habe, die Lehren der Valentinianer darzustellen und zu widerlegen (vgl. Adv. haer. I Praef. 2).

Kapitel 4

Kommentar zu Irenäus von Lyon Adversus haereses I 15

Adv. haer. I 15, 1

Text und Übersetzung

Οὕτως οὖν ἀπαγγέλλει ἡ πάνσοφος αὐτῶν Σιγὴ τὴν γένεσιν τῶν εἰκοσιτεσσάρων στοιχείων· τῇ Μονότητι συνυπάρχειν Ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθὰ προείρηται, Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, δὶς δύο οὖσαι τέσσαρες ἐγένοντο· δὶς γὰρ δύο τέσσαρες. Καὶ πάλιν αἱ δύο καὶ τέσσαρες εἰς τὸ αὐτὸ συντεθεῖσαι τὸν τῶν ἓξ ἐφανέρωσαν ἀριθμόν, οὗτοι δὲ οἱ ἓξ τετραπλασιασθέντες τὰς εἰκοσιτέσσαρας ἀπεκύησαν μορφάς. Καὶ τὰ μὲν τῆς πρώτης Τετράδος ὀνόματα, ἅγια ἁγίων νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα λεχθῆναι, γινώσκεσθαι ὑπὸ μόνου τοῦ υἱοῦ, ἃ ὁ πατὴρ οἶδεν τίνα ἐστίν· τὰ δὲ σεμνῶς καὶ μετὰ πίστεως ὀνομαζόμενα παρ' αὐτῷ ἐστι ταῦτα· Ἄρρητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια. Ταύτης δὲ τῆς Τετράδος ὁ σύμπας ἀριθμός ἐστι στοιχείων εἰκοσιτεσσάρων. Τὸ γὰρ Ἄρρητος ὄνομα γράμματα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ἑπτά, ἡ δὲ Σειγὴ πέντε, καὶ ὁ Πατὴρ πέντε, καὶ ἡ Ἀλήθεια ἑπτά· ἃ συντεθέντα ἐπὶ τὸ αὐτό, τὰ δὶς πέντε καὶ δὶς ἑπτά, τὸν τῶν εἰκοσιτεσσάρων ἀριθμὸν ἀνεπλήρωσεν. Ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ δευτέρα Τετράς, Λόγος καὶ Ζωή, Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία,

Folgendermaßen erzählt nun ihre allweise Sige das Entstehen der 24 Buchstaben: Mit der Monotes zusammen existiere eine Henotes, aus denen zwei Emanationen (entstanden), wie schon gesagt, Monas und das Hen; Sie waren zweimal 2 und ergaben daher 4. Zweimal 2 (ist) nämlich 4.
Und andererseits offenbarten die 2 und 4 zusammengezählt die Zahl 6, diese 6 aber, mit 4 multipliziert, brachte die 24 Gestalten hervor.

Und die Namen der ersten Tetras, die als Heiliges des Heiligen gedacht werden und nicht ausgesprochen werden können, werden allein von dem Sohn erkannt, wobei der Vater weiß, um welche es sich handelt. Die aber, die voll Verehrung und Glauben bei ihm genannt werden, sind folgende: Arretos und Sige, Pater und Aletheia.

Die Gesamtzahl dieser Tetras aber besteht aus 24 Buchstaben. Denn der Name Arretos hat 7 Buchstaben in sich, die Si(e)ge aber 5, der Pater 5 und die Aletheia 7. Diese zweimal 5 und zweimal 7 zusammengezählt machte die Zahl 24 voll.

Ebenso wiesen aber auch die zweite Tetras, Logos und Zoe, Anthropos und Ekklesia, dieselbe Anzahl der Buchstaben auf.

τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων
35 ἀνέδειξαν. Καὶ τὸ τοῦ Σωτῆρος δὲ
ῥητὸν ὄνομα Ἰησοῦς γραμμάτων
ὑπάρχει ἕξ, τὸ δὲ ἄρρητον αὐτοῦ
γραμμάτων εἰκοσιτεσσάρων, Υἱὸς
Χρειστὸς γραμμάτων δώδεκα, τὸ
40 δὲ ἐν Χριστῷ ἄρρητον γραμμά-
των τριάκοντα. Καὶ διὰ τοῦτό
φησιν αὐτὸν α καὶ ω, ἵνα
τὴν περιστερὰν μηνύσῃ, τοῦτον
ἔχοντος τὸν ἀριθμὸν τούτου τοῦ
45 ὀρνέου.

Und der aussprechbare Name des Erlösers aber, Jes(o)us, besteht aus 6 Schriftzeichen, sein unsagbarer (Name) aber aus 24 Schriftzeichen, „Hyios Chreistos" aus 12 Schriftzeichen, das Unsagbare in Christus aber aus 30 Schriftzeichen.

Und deswegen sagt er, sei er A und Ω, um auf die Taube hinzuweisen, weil dieser Vogel genau diese Zahl besitzt.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Den Anfang des ersten Unterabschnitts des 15. Kapitels bildet eine wohl von Irenäus formulierte thematische Zusammenfassung. Dieses redaktionelle Summarium reduziert den im nachfolgenden Kontext von Irenäus referierten Lehrstoff auf die „Entstehung der 24 Buchstaben", Z. 2.

Dann folgt ein Referat des Kirchenvaters (Z. 3–13), das die Entstehung der 24 Alphabetbuchstaben aus Monotes und Henotes wiedergibt. Dieselbe Passage (Z. 3–8) hat Irenäus zumindest teilweise auch in Adv. haer. I 11, 3 ausführlich zitiert, worauf er durch einen expliziten Rückverweis aufmerksam macht (καθὰ προείρηται, Z. 5).

Danach folgt ein Themenwechsel: Irenäus referiert in Z. 13–35 über die Namen der ersten 8 Äonen. Auch ein Wechsel der Offenbarungsvermittlerin markierte wahrscheinlich diesen Einschnitt. Hatte die „Entstehung der 24 Buchstaben" in der Markusvorlage bisher die Sige verkündet, so war nun die Tetraktys an der Reihe. Die Ablösung der Sige läßt sich aus Adv. haer. I 14, 9 erschließen, wo Irenäus ankündigt, daß im nachfolgenden Kontext die Tetraktys „von den Namen eine Kraft gleicher Zahl" abgeleitet habe. Mit diesen „Namen" (ἀπὸ τῶν ὀνομάτων) sind wahrscheinlich die Namen der 8 obersten Äonen des Pleromas gemeint. Die Anzahl der griechischen Buchstaben, die in den Bezeichnungen der ersten und der zweiten Äonentetras enthalten waren, ergaben nämlich zusammengerechnet jeweils 24. Mit dieser Zahl 24 war wohl die „Kraft gleicher Zahl" gemeint.

Die umfangreiche Textpassage von Z. 22–41 ist von Irenäus in oratio recta wiedergegeben. Vielleicht handelt es sich dabei um ein wörtliches Zitat. Angesichts des knappen Referatstils, der sich auf die Aufzählung von Bezügen der Äonenbezeichnungen sowie des Jesusnamens und des Titels „Hyios Chreistos" zu der Zahl 24 beschränkt, ist diese Vermutung jedoch wenig wahrscheinlich.

Kommentar

Z. 1–3 (= 232, 342–233, 343)
Οὕτως οὖν ἀπαγγέλλει ἡ πάνσοφος αὐτῶν Σιγὴ τὴν γένεσιν τῶν εἰκοσιτεσσάρων στοιχείων·

Wieder einmal führt Markus der Magier seine Doktrin auf die göttliche Offenbarung der Sige zurück. Auch die 24 Alphabetbuchstaben waren schon vorher ein charakteristisches Thema seiner Lehrbildung. Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß Irenäus an dieser Stelle seiner Darstellung zum letzten Mal Angaben über den visionären Rahmen seiner Vorlage macht. Hatte er bis zum Beginn von Adv. haer. I 15, 1 die Erscheinungen der Tetras bzw. Tetraktys, Aletheia oder Sige zumindest kurz erwähnt, so fehlt im nachfolgenden Text jeder Hinweis auf solche Erscheinungen. Warum diese Äonenvisionen von Irenäus nicht mehr in sein Referat aufgenommen wurden, ist nicht eindeutig feststellbar. Vielleicht verzichtete auch schon Markus auf die Schilderung von solchen Erscheinungen, oder Irenäus raffte seinen Stoff stärker und ließ daher alle Details fort, die nicht zu den für Markus typischen Zahlenspekulationen gehörten.

Z. 3–8 (= 233, 343–346)
τῇ Μονότητι συνυπάρχειν Ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθὰ προείρηται, Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, δὶς δύο οὖσαι τέσσαρες ἐγένοντο· δὶς γὰρ δύο τέσσαρες.

Den in Adv. haer. I 11, 3 ausführlich zitierten Lehrgehalt seiner Vorlage reduziert Irenäus an dieser Stelle auf wenige Zeilen, wie bereits in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" gezeigt wurde. Deren Quintessenz besteht in der sich am Ende ergebenden Zahl 4, die sich durch Multiplikation der zwei zusammengehörigen Paare „Monotes"–„Henotes" und „Monas"–„Hen" errechnen läßt. Die Vierzahl dürfte dabei eine Anspielung auf die erste Tetras sein, der im valentinianischen Pleroma eine bedeutende Rolle zukam. Die Methode, durch Multiplikation der beiden Äonenpaare zu der Zahl 4 zu gelangen, wirkt für den unkundigen Leser allerdings willkürlich und gezwungen. Der komplizierte Hintergrund dieses Gedankengangs läßt sich indessen durch die erwähnte, ausführliche Parallelüberlieferung in Adv. haer. I 11, 3 erhellen, auf die daher zunächst genauer eingegangen werden soll.

Kommentar zu dem Fragment aus Adv. haer. I 11, 3

Text und Übersetzung

Ἄλλος δέ τις, <ὁ καὶ> ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν, ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον	Ein anderer berühmter Lehrer von ihnen, der sich zu besonders Hohem und Erkenntnis-

καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος, τὴν πρώτην Τετράδα λέγει οὕτως·
5 „Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ.
Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω
10 Ἑνότητα. Αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης, ἅτε ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ
15 τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν. Αὗται <δὲ> αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν προήκαντο τὰς λοιπὰς
20 προβολὰς τῶν Αἰώνων."

reichem ausstreckt, redet folgendermaßen über die erste Tetras: „Es existiert eine Proarche vor allen Dingen, unvordenkbar, unsagbar und unbenennbar, die ich Monotes nenne.
Zusammen mit der Monotes existiert eine Kraft, die ich ebenfalls benenne, (und zwar) als Henotes. Diese Henotes und Monotes, weil sie eins sind, erzeugten eine Arche aller Dinge, ohne sie hinauszulassen, einen nur vom Verstand wahrnehmbaren, ungezeugten und unsichtbaren Anfang, den die (menschliche) Rede als Monas bezeichnet. Zusammen mit dieser Monas existiert eine mit dieser wesensgleiche Kraft, die ich ebenfalls benenne, (und zwar) als das Hen. Diese Kräfte aber, sowohl Monotes als auch Henotes, sowohl Monas als auch das Hen, brachten die übrigen Emanationen der Äonen hervor.

Interpretation des Fragments

Z. 1–4 (= 173, 1–3)

Ἄλλος δέ τις, <ὁ καὶ> ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν, ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος, τὴν πρώτην Τετράδα λέγει οὕτως·

Dieser Einführungssatz gehört sicherlich noch nicht zum Markus-Zitat, sondern ist von Irenäus als Überleitung zwischen den zuvor in Adv. haer. I 11, 1 und 2 referierten Emanationstheorien verschiedener valentinianischer Lehrer, von denen Valentinus und Sekundus namentlich erwähnt werden, und der vorliegenden Textpassage in Adv. haer. I 11, 3 formuliert. Mit dem „ἐπιφανὴς διδάσκαλος" ist niemand anderes als Markus der Magier gemeint, wie der Rückverweis in Adv. haer. I 15, 1 hinreichend deutlich belegt[1]. Dessen gesteigertes gnostisches Selbstbewußtsein verknüpft Irenäus mit der Pleromahöhe (ὑψηλότερον), nach der er sich angeblich „ausstreckt". Eine ähnliche Umschreibung des gnostischen Eliteanspruchs wählt der Kirchenvater auch in Adv. haer. I 13, 6, wo er von den Markosiern sagt, daß sie sich bereits im irdischen Leben in der Höhe zwischen den Äonen wähnten (εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει)[2].

Bemerkenswert ist ferner die Themenangabe, die Irenäus im Eingangssatz (Z. 3–4) dem Zitat voranstellt: Es geht darin um die Emanation der „ersten Tetras" (τὴν πρώτην Τετράδα), d.h. der Gruppe der ersten 4 Äonen. Diese

[1] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 14–15.
[2] S.o. im Kommentar ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 102.

Thematik von Adv. haer. I 11, 3 entspricht der Kurzzusammenfassung desselben Textes in Adv. haer. I 15, 1, in dem das Endergebnis die Zahl 4 bildet, die ebenfalls nicht ohne Bezug zur Tetras der Äonen ist.

Z. 5–7 (= 173, 3–5)
Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητος τε καὶ ἀνονόμαστος,

Für den Ursprung des ganzen Emanationsprozesses wird von Markus eine „Proarche" als absoluter Urbeginn eingeführt. Der Begriff wurde von dem Gnostiker wohl zur Unterscheidung von der erst später hervorgebrachten „Arche" gewählt. Außerdem könnte dieser Terminus eine Anspielung auf den ersten Äon des Pleromas, den „Propater", enthalten. Dieser wird von Markus an mehreren anderen Stellen mit denselben oder sehr ähnlichen Attributen negativer Theologie wie die „Proarche" umschrieben. Insbesondere heißt der Propater mit einem weiteren, synonymen Namen „Ἄρρητος". Dieser Grundbegriff ist ebenfalls für die Markus-Spekulationen in Adv. haer. I 14, 1 bezeichnend und fehlt auch nicht in der Aufzählung in Adv. haer. I 11, 3, Z. 6–7.

In diesem Zusammenhang verdient aber auch die Tatsache Beachtung, daß die Bezeichnung „Proarche" für den Urgrund des gesamten Emanationsprozesses keineswegs ein Exklusivbegriff der Markosiergnosis war. In Adv. haer. I 11, 5 wird sie in einer weiteren Variante eines valentinianischen Emanationssystems von Irenäus ausgeschrieben, dessen Quelle er jedoch nicht genauer spezifiziert und dessen Lehrer er namentlich nicht nennt. In diesem Textabschnitt hat auch das von Markus in Adv. haer. I 11, 3 benutzte Wortspiel zwischen „Proarche" und „Arche" als Bezeichnung für verschiedene Emanationsstufen, bzw. Äonen, eine Parallele:

Ἄλλοι δὲ πάλιν αὐτῶν τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον Ὀγδοάδα τούτοις τοῖς ὀνόμασι κεκλήκασι· πρῶτον Προαρχήν, ἔπειτα Ἀνεννόητον, τὴν δὲ τρίτην Ἄρρητον καὶ τὴν τετάρτην Ἀόρατον· καὶ ἐκ μὲν τῆς πρώτης Προαρχῆς προβεβλῆσθαι πρώτῳ καὶ πέμπτῳ τόπῳ Ἀρχήν, ἐκ δὲ τῆς Ἀνεννοήτου δευτέρῳ καὶ ἕκτῳ τόπῳ Ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς Ἀρρήτου τρίτῳ καὶ ἑβδόμῳ τόπῳ Ἀνονόμαστον, ἐκ δὲ τῆς Ἀοράτου <τετάρτῳ καὶ ὀγδόῳ τόπῳ> Ἀγέννητον, πλήρωμα τῆς πρώτης Ὀγδοάδος. Ταύτας βούλονται τὰς δυνάμεις προϋπάρχειν τοῦ Βυθοῦ καὶ τῆς Σιγῆς...[3]

Wiederum andere von ihnen aber haben die erste und uranfängliche Achtheit mit folgenden Namen benannt: zuerst der Voranfang (Proarche), dann der Unausdenkbare, die dritte (Kraft nennen sie) der Unsagbare und die vierte der Unsichtbare. Und aus der ersten Proarche sei an erster und fünfter Stelle der Anfang, aus der des Unausdenkbaren an zweiter und sechster Stelle das Unfaßbare, aus der des Unsagbaren an dritter und siebenter Stelle der Unnennbare, aus der des Unsichtbaren an vierter und achter Stelle der Ungezeugte als Pleroma der ersten Achtheit emaniert worden. Diese Kräfte, so wollen sie, seien (noch) vor dem Bythos und der Sige vorhanden...

[3] Adv. haer. I 11, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 178, 1–179, 11).

Ebenso wie Markus wollte der Urheber des von Irenäus in Adv. haer. I 11, 5 kurz referierten Systemfragments offenbar gleichsam in einer Art Gegenüberstellung von zwei Anfangsstufen einen ersten Anfang vor dem Anfang selbst, d.h. eine „προαρχή", von diesem dann erst folgenden Anfang im eigentlichen Sinne des Wortes unterscheiden und so zu einer Differenzierung im Ursprung selbst gelangen.

Wenn Markus aber schreibt, daß die Arche entstand, „ohne sie herauszulassen" (Z. 12–13), so bezieht sich das wahrscheinlich darauf, daß dieser Äon keine eigenständige Größe neben den beiden ersten Äonen Monotes und Henotes wurde, sondern sozusagen als Bestandteil in ihnen enthalten blieb. Ein zumindest ähnlicher Gedankengang findet sich auch in Adv. haer. I 11, 5 kurz referiert. In diesem valentinianischen Systementwurf hat die Ausdifferenzierung der Äonen bereits stattgefunden, ohne daß diese als eigenständige Wesenheiten hervortreten, denn die Achtheit existiert bereits vor dem ersten Äonenpaar „Bythos" und „Sige", wie es am Ende des Fragments heißt.

Z. 7 (= 173, 5)
ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ.

Der Uranfang der Emanantion wurde von Markus dem Magier also nicht bloß mit den Namen „Proarche" oder „Propater" bezeichnet, sondern wurde auch „Monotes" genannt. Dieser Terminus hat seine Wurzel wohl in der philosophischen Tradition des Platonismus[4]. Er läßt sich aber auch in der Psalmenübersetzung des Symmachus nachweisen[5].

Z. 8–10 (= 173, 5–6)
Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει Δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα.

Neben der Monotes besteht also ein weiterer Äon, den Markus der Magier seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend „Kraft" nennt. Diesen zweiten Äon bezeichnet der Gnostiker als „Henotes" (Z. 9–10). In der üblichen valentinianischen Nomenklatur würde diese „Δύναμις" wohl dem Äon „Sige" entsprechen. Der Begriff „Henotes" entstammt dem Vokabular philosophischer Terminologie und ist in seinem Bedeutungsgehalt mit „Monotes" verwandt[6].

Z. 10–12 (= 173, 7–8)
Αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης, ἅτε ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων

---

[4] Alexander Aphr. In Metaph. Δ 18, 1022a (HAYDUCK 416, 36): „οὕτως καὶ ἡ μονότης τοῦ καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντος δηλωτική"; vgl. ferner die noch eingehend zu analysierende Stelle aus Jamblichus Myst VIII, 2, s.u. S. 307–308.

[5] Symmachus Ps. 21 (22) 21, 34 (35) 17.

[6] Vgl. z.B. zur „ἑνότης" Aristoteles Metaph 1018a7; ferner: Plotin IV 9, 3 (BRÉHIER 233, 8), VI 1, 26 (BRÉHIER 91, 27); Porphyrius Sent. 36 (LAMBERZ 41, 16–42, 4).

Die enge Verbindung von „Monotes" und „Henotes" charakterisiert Markus mit der Formulierung: „ἓν οὖσαι". Was veranlaßte ihn zu dieser Gleichsetzung der beiden durchaus eigenständigen Termini? Der Gnostiker verwendete an dieser Stelle wie auch im folgenden Zitat-Kontext eine sprachlogische Differenzierung zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Dabei muß man sich stets vor Augen halten, daß zwischen der sprachlichen Form und dem Sinngehalt eines jeden Begriffs zu trennen ist. Die Begriffe „Monotes" und „Henotes" bezeichnen und umschreiben fast denselben Bedeutungsgehalt, d.h. die vollkommene Einheit. Es sind allerdings an sich zwei verschiedene Worte, die von den griechischen Grundbegriffen „ἕν" und „μόνος" abgeleitet sind. Auf der Ebene des Bedeutungsgehalts sind beide Ausdrücke demnach weitgehend synonym, und eben dies könnte die Formulierung „ἅτε ἓν οὖσαι" besagen.

Als weiterer Aspekt kommt noch hinzu, daß die Bedeutung der Worte „Monotes" und auch „Henotes" wiederum nichts anderes als das Eins-Sein ist. Die Vereinigung beider resultiert demnach nicht nur aus ihrem sich überschneidenden Bedeutungsumfang, der eine solche Identifikation an sich wohl schon nahelegen würde, sondern entspricht auch noch dem von beiden Worten ausgedrückten Begriffsgehalt der absoluten Unität.

Auch wenn damit die Gründe, die Markus den Magier zu seiner Gleichsetzung von „Monotes" und „Henotes" bewogen haben mögen, beschrieben sind, so bleiben folgende Fragen offen:

1. Zum einen ist zu klären, was der Gnostiker im Zusammenhang seiner spezifisch valentinianischen Emanationsspekulationen mit der Gleichsetzung von „Monotes" und „Henotes" zum Ausdruck bringen wollte. Vor allem ist die in Z. 12 erwähnte Erzeugung einer „Ἀρχὴν τῶν πάντων" dabei genauer zu untersuchen.
2. Zum anderen sind die nicht-gnostischen, vor allem philosophischen Vorbilder und Einflüsse für die Einheits-Spekulationen in Adv. haer. I 11, 3 herauszuarbeiten.

Zu 1.: Besonders wichtig ist am Anfang der Untersuchung die Frage nach den möglichen Beziehungen dieser Konzeption des Markus zu anderen valentinianischen Systemen. Dabei soll die These vertreten werden, daß Markus im Rahmen der Schuldebatten zwischen den verschiedenen valentinianischen Lehrern, wie sie Irenäus in seinem Referat Adv. haer. I 11 und 12 voraussetzt, in der vorliegenden Textpassage einen extrem monistischen Standpunkt vertreten hat. Ihm kam es offensichtlich bei seiner Emanations-Theorie vor allem darauf an, den Einheitscharakter des Uranfangs zu betonen, denn er setzte die ersten vier Äonen des Pleromas mit den Begriffen „Monotes", „Henotes" und später „Monas" und „Hen" gleich und versinnbildlichte mit Hilfe des fast gleichen

Begriffsumfangs bei einer Vierzahl von Worten die Dynamik des Emanationsgeschehens.

Innerhalb des Valentinianismus folgte Markus der Magier damit, zumindest in Adv. haer. I 11, 3, einer bestimmten Richtung unter den valentinianischen Systementwürfen, die den Beginn der Entstehung des Pleromas in einer Ureinheit suchte und keine Dualität eines Äonenpaares an seine Spitze stellte. Auf diese Tendenz in der valentinianischen Emanationsvorstellung machte schon Irenäus aufmerksam[7]. Eine eben solche, monistische Quelle legte auch Hippolyt seinem Valentinianerreferat zugrunde. Diese valentinianische Schrift bezeichnete den „Propater" ausdrücklich u.a. als „μονάς"[8], dem keine „Sige" als weibliche Partnerin zur Seite steht. In Adv. haer. I 11, 3 entspricht dieser monistischen Grundhaltung das Bemühen, den Einheitscharakter des Uranfangs zu betonen, was schon die von Markus verwendete Begrifflichkeit zum Ausdruck bringt. Diese spezifische Unitäts-Terminologie, vor allem Worte wie „Monas" und „Hen" sind jedoch ebenfalls nicht gänzlich ohne Parallele in anderen valentinianischen Quellen. Ein besonders eindrückliches Beispiel neben Hippolyt bildet die in Nag-Hammadi aufgefundene sog. „Valentinianische Abhandlung", in der es vom „Vater" heißt:

[ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ ⲧⲛⲟⲩⲛ]ⲉ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣ̅ϥ̅ ⲡⲓⲁⲧ-[ϣⲉϫⲉ ⲁⲣⲁϥ ⲉⲧ]ϣⲟⲟⲡ ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ [ⲉϥ̅-ϣⲟⲟⲡ ⲟⲩⲁⲉⲉ̅ⲧ]ϥ̅ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲕⲁⲣⲱϥ̅ ⲡⲕⲁ[ⲣⲱϥ̅ ⲛ̅ⲁⲉ ⲡ]ⲉ̣ ⲡⲥϭⲣⲁϩ̅ⲧ̅· ⲉⲡⲉⲓ ⲟⲩⲛ [ⲛⲉϥ-ϣⲟⲟ]ⲡ̣ ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁⲥ ⲁⲩϣ̀ ⲛⲉⲉⲙ̅ⲛ̅[ⲁⲁⲩⲉ ϣⲟ]ⲟ̣ⲡ ϩⲁⲧⲉϥⲉϩⲏ ⲉϥ̅ϣⲟⲟⲡ [ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲁ]ⲩⲁⲥ ⲁⲩϣ̀ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲥⲁⲉⲓϣ̅· ⲡⲉϥ[ⲥ]ⲁ̣ⲉⲓϣ̅ ⲛ̅ⲁⲉ ⲡⲉ ⲧⲥⲓⲥⲏ[9]	Dieser ist die Wurzel des Alls, der unsagbare, der in der Einheit (Monas) existiert und der allein im Schweigen existiert; das Schweigen aber ist die Ruhe. Denn er existierte als Monas, und niemand war vor ihm, wobei er in der Zweiheit (Dyas) und in dem Paar existierte. Sein Paargenosse aber ist die Sige.

In diesem Nag-Hammadi-Text wird das Gegensatzpaar „Monas"–„Dyas" verwendet, wobei die Bezeichnung „Monas" mit dem Vater koaliert ist, die „Dyas" aber mit seiner Syzygie, d.h. mit dem Äon „Sige". Auch der absolute Einheitscharakter des Ursprungs wird vom Verfasser der Schrift deutlich herausgearbeitet, denn er betont, daß vor der „Monas" nichts anderes existiert (ⲛⲉⲙ̅ⲛ̅[ⲁⲁⲩⲉ ϣⲟ]ⲟ̣ⲡ ϩⲁⲧⲉϥⲉϩⲏ). Die Dualität führt dieser Systementwurf durch das „Schweigen" (ⲡⲕⲁⲣⲱϥ̅) ein, von dem der Uranfang umfangen ist, denn dieses „Schweigen" entspricht in Form eines Wortspiels dem Äon „Sige". Das bedeutet, daß die „Sige" demnach sozusagen in Gestalt eines Ur-

---

[7] Adv. haer. I 11, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 179, 14–180, 16; 180, 18–19): „Καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ τοῦ Βυθοῦ διάφοροι γνῶμαι παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄρρενα μήτε θῆλυν μήτε ὅλως ὄντα τι· (...) Σιγὴν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευνέτιν αὐτῷ προσάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία."

[8] Ref. VI 29, 2–3 (MARCOVICH 237, 8 und 10) und 29, 5 (238, 24).

[9] NHC XI 2, 22, 20–27 (PAGELS/TURNER 106–107/MÉNARD 21).

schweigens neben den „Vater" tritt und zusammen mit ihm ein erstes Urpaar bildet[10].

Markus ging allerdings in Adv. haer. I 11, 3 noch einen Schritt über diese Grundgedanken in der „Valentinianischen Abhandlung" sowie auch über die von Irenäus und Hippolyt ausführlich referierten Systeme hinaus, indem er noch nicht einmal mehr die allgemein üblichen Äonenbezeichnungen der Valentinianer wie „Sige" oder „Vater" benutzte. Auch mit der Einführung dieser von den gebräuchlichen Äonennamen abweichenden Metaphorik stand der Gnostiker des valentinianischen Schulkontextes indessen keineswegs allein. Solche terminologischen Variationen, die das Emanationsgeschehen versinnbildlichen und zugleich auch plausibel machen sollten, finden sich beispielsweise in dem zitierten Abschnitt aus Adv. haer. I 11, 5. In diesem Fragment werden zwar nicht dieselben Termini wie in Adv. haer. I 11, 3, aber doch ähnliche Ersatzbegriffe für die ersten 8 Äonen des Pleromas verwendet, zu denen z.B. „Ἄρρητον", „Ἀόρατον" und „Ἀγέννητον" zählen.

Bevor den nicht-gnostischen Einflüssen der monistischen Anfangsvorstellung und ihrer Begrifflichkeit, wie sie Markus in Adv. haer. I 11, 3 aufgreift, genauer nachgegangen werden soll, muß zuerst noch ein weiteres markusspezifisches Problem analysiert werden. Die angesprochene Schwierigkeit ergibt sich aus dem Gedankengang des gesamten Markus-Referates des Irenäus, genauer aus der Frage: Wie verhält sich die Äonenemanation aus „Henotes" und „Monotes", bzw. in den folgenden Zeilen aus „Monas" und „Hen", zur Hervorbringung der 30 Äonen des Gesamtpleromas durch den göttlichen Namen, die Markus in Adv. haer. I 14, 1 beschrieben hatte? Bei der Beantwortung dieser Fragestellung ist grundsätzlich zu konstatieren, daß beide Konzeptionen in Adv. haer. I 14, 1 und I 11, 3 keineswegs kompatibel sind. Die Unterschiede in der Konzeption sind evident:

- In Adv. haer. I 11, 3 fehlt das Motiv einer Pleroma-Emanation durch das göttliche Wort und zusätzlich noch das wesentliche Moment in der Buchstaben-Spekulation des Markus, der Gottesname aus 30 Buchstaben.
- Die „Ἀρχὴν τῶν πάντων" ist in Adv. haer. I 11, 3 das Produkt der ersten zwei Kräfte „Henotes" und „Monotes", während sie in Adv. haer. I 14, 1 mit den vier Buchstaben der ersten Silbe des göttlichen Namens gleichgesetzt wird.
- Die Vorstellung, daß die einzelnen Äonenpaare des Pleromas jeweils nur einen weiteren „Sprößling" emanieren, widerspricht eigentlich der Lehr-

[10] Vgl. zur Sache auch den Kommentar von E. H. PAGELS und J. D. TURNER, 153, mit Hinweis auf TracTrip NHC I 5, 55, 35–38, sowie J. É MÉNARD, 66–67.

bildung von Markus in Adv. haer. I 14, 1. Danach entstanden alle 30 Äonen gleichzeitig, gleichsam auf einen Schlag, aus dem göttlichen Logos als Namen des Propaters. In Adv. haer. I 11, 3 scheint der Gnostiker also einer anderen Tradition zu folgen, die eine sukzessive Emanation lehrte. So ergibt sich eine gewisse Spannung innerhalb seiner Theorien über die Entstehung der ersten 4 Äonen. Denn es entsteht in Adv. haer. I 11, 3 aus „Henotes" und „Monotes" zuerst die „Monas", und dann noch das „Hen".

Wie läßt sich nun dieser immanente Widerspruch zwischen den Emanations-Konzeptionen von Adv. haer. I 11, 3 und I 14, 1 erklären? Über die Gründe kann man nur spekulieren. Schließlich hat der Gnostiker Markus selbst diesen Widerspruch offensichtlich nicht als gravierend empfunden und ihn, jedenfalls soweit das die Auszüge des Irenäus noch erkennen lassen, auch nicht aufzulösen versucht. Zwei Gesichtspunkte könnten immerhin zu einer Erklärung dieses merkwürdigen Befundes beitragen:

a) Den Einheitscharakter des Ursprungs betonte Markus aufgrund soteriologischer Prämissen. In einer von Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 zitierten Kultformel heißt es zugespitzt: „Wir müssen zu dem Einen werden" (δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἓν καταστῆναι)[11]. Damit war im Zusammenhang der Kultformel primär die Vereinigung jedes Gnostikers mit einem ihm jeweils zugehörigen Engel gemeint. Diese Einheit implizierte aber wegen der Gleichsetzung der Engel und Äonen auch die Rückkehr in den Einheitsursprung des gesamten Pleromas[12].
b) Als weiterer aufschlußreicher Aspekt darf der differente Traditionszusammenhang nicht unberücksichtigt bleiben. Der Gnostiker Markus scheint nämlich in Adv. haer. I 11, 3 und I 14, 1 durchaus unterschiedliche Einflüsse in sein Lehrgebäude integriert zu haben. In Adv. haer. I 11, 3 übernahm er offenbar vornehmlich neupythagoräische Theorien über die Zahlen 1 und 4.

Diesen Reminiszenzen neupythagöräischer Arithmologie in der Lehre des Markus soll nun in einem zweiten Schritt nachgegangen werden.

Zu 2.: Der Einfluß der pythagoräischen Gedankenwelt auf Markus den Magier und das Nachwirken der für diese philosophische Richtung bezeichnenden Zahlenspekulationen in seiner Lehre war auch den Kirchenvätern nicht verborgen geblieben: Sowohl Irenäus[13] als auch Hippolyt machten darauf auf-

---

[11] Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33).
[12] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3, Z. 16.
[13] In Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 30, 90–91) bezeichnet Irenäus die

merksam. Beide bezogen sich u.a. auf die konstitutive Stellung, die etwa die Zahlen 4 und 12 im Rahmen der 30 Äonen des valentinianischen Pleromas einnahmen. Hippolyt hob ferner in Ref. VI 29, 1–2 die pythagoräischen Wurzeln der Bezeichnung des Propaters als „Monas" hervor:

Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγη(σ)αμένοις ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο. καὶ γὰρ τούτ(οις) ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονὰς (...) καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶ(ν) ἡ προειρημένη μονὰς Πατήρ.[14]

Valentinus also, Herakleon, Ptolemäus und ihre gesamte Schule folgten als Schüler von Pythagoras und Platon deren Führung und begannen ihre Lehre als arithmetisches (System).

Denn für sie ist (der) Anfang aller Dinge eine Monas (...) Die vorher erwähnte Monas wird aber von ihnen „Vater" genannt.

Irenäus verwies in einem ähnlichen Zusammenhang noch auf den pythagoräischen Hintergrund der valentinianischen Lehre von einem allerersten „ἕν" als Ursprung und Ausgangspunkt der Emanantion des Pleromas, wobei er unter den Valentinianern ausdrücklich und vor allem an Markus den Magier dachte. Diese aufschlußreiche Passage aus Adv. haer. II 14, 6 lautet:

„Et esse omnium initium et substantiam universae generationis hen, id est unum: ex hoc autem dyadem et tetradem et pentadem et reliquorum multifariam generationem. Haec hi ad verbum de plenitudine suorum et Bytho dicunt; unde etiam et eas quae sunt de uno coniugationes adnituntur introducere, quae Marcus, velut sua iactans, velut novius aliquid visus est praeter reliquos adinvenisse, Pythagorae quaternationem velut genesim et matrem omnium enarrans.[15]"

Und der Anfang aller Dinge und die Substanz des gesamten Entstehens ist das Hen, d.h. „das Eine": Aus diesem aber (gehen) Zweiheit, Vierheit, Fünfheit und die vielfache Erzeugung der übrigen (Größen aus). Das sagen diese (Valentinianer) wörtlich über ihr Pleroma und den Bythos. Daher bemühen sie sich auch, die Paarungen einzuführen, die von „dem Einen" abstammen, was Markus gleichsam als sein (Eigentum) vorträgt und den Anschein erweckt, als habe er etwas irgendwie Neueres als die übrigen entdeckt, wobei der die Vierheit des Pythagoras wie den Ursprung und die Mutter von Allem beschreibt.

An dieser Stelle setzte sich Irenäus höchstwahrscheinlich mit den Spekulationen aus Adv. haer. I 11, 3 auseinander, worauf die Erwähnung des „hen, id est unum", hindeuten dürfte. Die Bezeichnung der Vierheit als „matrem omnium" hingegen könnte auf Adv. haer. I 15, 2 anspielen, wo Irenäus refe-

---

Tetras der ersten 4 Pleroma-Äonen als „...πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν Τετρακτύν..." und spielt damit auf die zentrale Bedeutung der Zahl 4 innerhalb der pythagoräischen Zahlenspekulationen an. Hippolyt hebt seinerseits die Aufteilung des Pleromas in Untergruppen, bestehend aus 12, 30 und 60 Äonen, hervor, Ref. VI 34, 3 (MARCOVICH 246, 10–12).

[14] Ref. VI 29, 1–2 (MARCOVICH 237, 5–8 und 10).

[15] Adv. haer. II 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 138, 113–140, 122).

riert, daß Markus von der „ersten Tetras" als „μητρὸς τῶν ὅλων" gesprochen habe[16].

In einem weiteren Interpretationsschritt soll nun den schon von Irenäus und Hippolyt postulierten pythagoräischen Traditionen nachgegangen werden, die als besonderer Ausgangspunkt für die Markus-Spekulationen in Adv. haer. I 11, 3 in Frage kommen. Dabei ist vor allem der Kardinalfrage nachzugehen, ob sich neupythagoräische Quellen oder Traditionen erhalten haben, aus denen sich der spekulative Hintergrund der Markus-Lehre eruieren läßt. In diesem Zusammenhang ist zuerst als älteste noch erhaltene Tradition auf Philo von Alexandria aufmerksam zu machen. Philo überliefert in seinen „Quaestiones in Genesin" folgende, vielleicht pythagoräische Theorien. Der nur armenisch erhaltene Text lautet in der englischen Übersetzung von Ralph Marcus:

„And the monad differs from one as the archetype surpasses and differs from the copy, for the monad is the archetype while one is a likeness of the monad. Why? Because one can admit the completion of many (as in the case of) a herd or chorus or family or nation or army or city, for each of these is one. But the monad does not come from many, for it is unsharing and has no association and is without complexity because of its aloneness, as its very name shows."[17]

Die pythagöräische Zahlenlehre, der Philo an der zitierten Stelle folgt, differenziert zwischen „Monas" und „Hen". Dabei besteht das Unterscheidungsmerkmal im Bedeutungsgehalt beider Zahlworte, denn „Hen" kann auch eine Menge aus vielen Elementen bezeichnen, Monas aber nur ein unteilbares Eines. Die „Monas" steht demnach als Archetyp über der Zahl 1 und ist daher in der Philo-Passage mit „aloneness" assoziiert. Trotz aller offenkundigen Unterschiede setzt die Quelle des Philo ein zumindest ähnliches Stufenschema wie Markus der Magier voraus, weil die Tradition, die Philo an dieser Stelle in

---

[16] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2, (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 369–371).

[17] Philo Quaest in Gn IV 110 zu Gen 24, 22 (MARCUS 395). Eine ähnliche spekulative Abstufung zwischen „Monas" und „Hen" referiert der Mittelplatoniker Theon von Smyrna (HILLER 19, 18–20, 2): „καὶ μονὰς τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς ἰδέα ἡ νοητή, ἥ ἐστιν ἄτομος· ἓν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς καθ' ἑαυτὸ λεγόμενον, οἷον εἷς ἵππος, εἷς ἄνθρωπος. ὥστ' εἴη ἂν ἀρχὴ τῶν μὲν ἀριθμῶν ἡ μονάς, τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν· καὶ τὸ ἓν ὡς ἐν αἰσθητοῖς τέμνεσθαί φασιν εἰς ἄπειρον, οὐχ ὡς ἀριθμὸν οὐδὲ ὡς ἀρχὴν ἀριθμοῦ, ἀλλ' ὡς αἰσθητόν." Auch bei Theon bzw. dessen Quelle ist die „Monas" die Idee oder der Archetyp, wie es bei Philo heißt, des Einen. Das „τὸ ἓν" wird näher als teilbar charakterisiert (τέμνεσθαι). Dementsprechend wird die „Monas" bei Philo als „unsharing" bezeichnet. — Auf eine weitere Parallele bei Johannes Lydus (WÜNSCH 23, 6–9) weist K. STAEHLE, Zahlenmystik, 19, hin. Johannes und Philo benutzten dabei offensichtlich dieselbe Quelle. STAEHLE stellt überdies weitere antike Abhandlungen über die „μονάς" zusammen. Besonders hervorgehoben seien ferner die Exkurse über die „Monas" und das „Unum" bei Favonius Eulogius (HOLDER 3, 5–14) und Macrobius I 6, 7–10 (WILLIS 19, 24–20, 15).

seinem Genesis-Kommentar verarbeitet, bereits das „Hen" auf die unterste Position stellt, auf der es auch bei Markus in Z. 17 eingeordnet ist. Über ihm steht als sein „archetype" die „Monas". Mit der „Monas" aber ist die „aloneness" verknüpft. An dieser Stelle könnte im griechisch geschriebenen Original von Philo möglicherweise „μονότης" gestanden haben. Es fehlt also nur die „ἑνότης". Auch wenn die Vorstellungswelt des Markus durch die zitierte Stelle transparent wird, sind die Divergenzen zwischen dem jüdischen Philosophen und dem valentinianischen Gnostiker dennoch evident: Philo kennt weder die Ableitung der „Monas" als Anfang aus „Monotes" und „Henotes", noch die für Markus typische Emanationsvorstellung.

Eine ähnliche Konzeption wie Markus weist jedoch auch das vierstufige Ableitungssystem des neupythagoräischen Philosophen Moderatus von Gades auf, der im 1. Jh. lebte. Sein umfangreiches Werk „Περὶ ὕλης" ist heute fast ausnahmslos verloren[18]. Eine Zentralstelle aus seiner Einheitsspekulation referiert allerdings Porphyrius, dessen Exzerpt seinerseits der spätantike Aristoteleskommentator Simplikius bewahrt hat:

οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητὸν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι...[19]

Dieser definiert nämlich, den Pythagoräern entsprechend, das erste Eine als über dem Sein und jeder Wesenheit (befindlich), das zweite Eine aber, das das wahrhaftige und vom Verstand erfaßbare Seiende ist, sagt er, seien die Ideen, das dritte aber, das das seelische ist, habe an dem Einen und den Ideen Anteil, die von dort aus gesehen äußerste Natur aber, die zu den wahrnehmbaren Gegenständen gehört, habe daran überhaupt keinen Anteil, sondern sei nach (dem) Abbild von jenen geordnet...

In diesem Auszug aus dem Werk des Moderatus findet sich, zumindest im Grundgedanken, eine ähnliche Seinsabstufung in vier Ebenen wie im markosischen System, in der die ersten drei in dem Moderatus-Referat des Prophyrius wiederum als „ἓν" bestimmt werden. Obgleich die Unterschiede zwischen Markus und Moderatus nicht zu übersehen sind, dokumentiert sich in dieser Konvergenz möglicherweise ein gemeinsamer Einfluß pythagoräischer Tradition, der von beiden Autoren allerdings auf ihrem jeweiligen valentinianisch-gnostischen bzw. philosophischen Hintergrund verschieden aufgefaßt und verarbeitet wurde[20].

---

[18] Zur Orientierung über die Person und Lehre des Moderatus von Gades vgl. Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic, 33-34; W. CAPELLE, Art. Moderatus, 2318–2320.

[19] Simplicii in Physicorum I 7, Arist. p. 191 a 7 (DIELS 230, 35–231, 4).

[20] Diese pythagoräische Überlieferung, aus der sowohl Markus als auch Moderatus ge-

Trotz der angeführten Parallelen aus den neupythagoräisch geprägten Zahlenspekulationen, z.B. des Moderatus von Gades, lassen sich wesentliche Eigentümlichkeiten der von Markus dem Magier in Adv. haer. I 11, 3 entwikkelten Emanationslehre auf dem Hintergrund der bisher untersuchten Quellen nicht erklären. Zu diesen charakteristischen Merkmalen des Markus-Systems ist u.a. die spezielle Terminologie von „Monotes", „Henotes", „Monas" und „Hen" zu zählen und ebenso die besondere, oben bereits ausführlich besprochene Theorie des Gnostikers, daß „Monotes" und „Henotes" wegen ihres weitgehend identischen Begriffsumfangs eins sind und somit aus ihnen die „Arche" entsteht.

Neue Einsichten zur Lösung dieses Problems lassen sich indessen gewinnen, wenn auch neuplatonische Philosophen wie Plotin, Jamblichus und Theodorus von Asine in die Untersuchung mit einbezogen werden. Für diese terminologischen Besonderheiten, wie auch für das Emanationskonzept, lassen sich nämlich im Kontext neuplatonischer Theologie Gemeinsamkeiten nachweisen, die auf dem Kontakt mit derselben Tradition beruhen dürften, die auch dem Valentinianer Markus bekannt war. Genauere Betrachtung verdient insbesondere eine Passage aus der Schrift des Jamblichus „Über die Geheimlehren". In diesem im 3. Jh entstandenen Werk beschreibt der Neuplatoniker das Wesen des obersten und ersten Gottes mit folgenden Worten:

Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρώτιστος καὶ τοῦ πρώτου Θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος *ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος*	Vor all dem, was wahrhaft existiert, und vor den Prinzipien der universellen Wesenheiten existiert ein einziger Gott, früher auch als der erste Gott und König, unbewegt im

schöpft haben, könnte in hellenistischen, ps.-pythagoräischen Traktaten zu suchen sein, die sowohl der Gnostiker als auch der neupythagoräische Philosoph gekannt haben und von deren Spekulationen sie sich ihrerseits anregen ließen. Einige Bruchstücke der betreffenden Literatur haben sich wohl noch in Zitaten anderer, späterer Autoren erhalten. So bemerkt Theon von Smyrna an einer Stelle (HILLER 20, 19–20): „Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν." Theon notiert also die Ununterschiedenheit von „ἕν" und „μονάδα" bei beiden pythagoräischen Autoren, unter deren Namen zahlreiche Fälschungen umliefen. Diese Mitteilung des Theon läßt sich mit einer weiteren kurzen Bemerkung über Archytas bei dem spätantiken Aristoteleskommentator Syrian kombinieren. Syrian schreibt (H. THESLEFF 47, Frgm. inc. Nr. 5): „ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διαλέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων, καὶ τῶν νεωτέρων δὲ Μοδέρατος καὶ Νικόμαχος." Archytas scheint also zumindest in bezug auf die Verwandtschaft (συγγενῆ ἐόντα) von „Monas" und „Hen" nach Einschätzung des Syrian ähnliche Auffassungen wie Moderatus vertreten zu haben. Möglicherweise hängt diese „Verwandtschaft" auch mit der Beobachtung zusammen, daß sowohl Archytas als auch Philolaos beide Begriffe promiscue gebrauchten. Es läßt sich ferner vermuten, daß auch das zitierte, dreigliedrige Schema von solchen Quellen beeinflußt ist und Syrian daher Moderatus in einem Atemzug mit Archytas erwähnen konnte.

μένων. Οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι· παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης· ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, *μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας.* Ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται· αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.[21]

Alleinsein seiner Einheit verharrend, denn weder das Intelligibele noch sonst etwas anderes ist ihm beigemengt. Er existiert vielmehr als die Grund- und Urform des Gottesbegriffs, der sich selbst Vater und Erzeuger ist, nur vom Vater allein stammend und wesenhaft gut. Denn dieser Urgott ist etwas Größeres und Erstes, die Quelle des Alls und die Wurzel der intelligibelen Ideen der ersten Wesenheiten. Aus diesem Einen, der Einheit, ließ sich selbst der eine selbst genügende Gott erstrahlen, weshalb dieser Gott auch „Sich selbst Vater" und „Sich selbst Genügender" genannt wird; denn er ist das Prinzip und der Gott der Götter, *der Einfache aus dem Einen, der vor der Wesenheit existiert* und das Prinzip der Wesenheit bildet. Denn erst aus ihm stammt die Wesenheit des Seins und das Sein, weshalb er auch „Vater des Sein" genannt wird; denn er ist das Sein, das vor dem Einen ist, das Prinzip des Intelligibelen, weshalb er auch Herr des Intelligibelen benannt wird.[22]

Die mit Markus konvergente Begrifflichkeit des Jamblichus ist innerhalb des Zitates kursiv hervorgehoben:

- Der Neuplatoniker verwendete demnach dieselbe Terminologie zur Umschreibung des Einheitscharakters des ersten und obersten Urgottes. So findet sich in dem zitierten Textabschnitt das Begriffspaar „Monotes" und „Henotes" (ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος).
- Aus dem ersten, transzendenten Gott, den Jamblichus ganz am Anfang des Zitates ausdrücklich als „θεὸς εἷς" bezeichnet, geht ein zweiter Gott hervor, den er als „μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός" einführt. Das entspricht dem Stufenschema des Markus, der ebenfalls die Monas von „Monotes" und „Henotes" hervorgehen läßt, die in der Ausgestaltung seines Systems das Eine versinnbildlichen (Adv. haer. I 11, 3, Z. 14–17).
- Schließlich führt Jamblichus den „ἀρχή"-Begriff auf derselben zweiten Stufe ein wie auch Markus. Der zweite Gott, der aus dem allerersten Einen „erstrahlt", fungiert als diese „ἀρχή" für alles weitere Sein (ἀρχὴ τῆς οὐσίας) und ist zugleich die „Monas". Ebenso betont auch der Gnostiker, daß nach der „Proarche", die er auch „Monotes" nennt, an zweiter Stelle eine „Monas" entstehe, die ebenfalls als „ἀρχή" zu bezeichnen sei.

---

21 Jamblichus, Myst VIII, 2 (DES PLACES 195, 261, 9–196, 262, 8).

22 Übersetzung: Th. HOPFNER, 170.

- Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, daß die zweite „ἀρχή"-Stufe der Götter-Emanation von Jamblichus auch als „τῶν νοητῶν ἀρχή" bestimmt wird. Dies kommt der Bezeichnung der „ἀρχή" als „νοητή" bei Markus nahe. Dieses auffällige Detail wird im nachfolgenden Kommentarteil zu Z. 13 zur Sprache kommen.

Wegen dieser Konvergenzen-Liste darf man aber die tiefgreifenden Gegensätze nicht aus dem Blick verlieren, die etwa einen direkten Einfluß von der Markosiergnosis auf die spätere neuplatonische Theoriebildung unwahrscheinlich machen.

- So fehlt bei Jamblichus jeder Bezug auf das für Markus konstitutive Schema der vier Äonen. Dafür war Markus nicht die Zwei-Götter-Lehre eigen, die Jamblichus an der zitierten Stelle vorträgt.
- Auch die durchaus differente Diktion des Jamblichus ist nicht zu übersehen. Trotz aller Ähnlichkeiten verwendet er auch sehr viele Termini, die bei Markus ganz ohne Parallele bleiben.

Aufgrund der relativ vielen übereinstimmenden Formulierungen kann man aber vermuten, daß beide aus einer gemeinsamen Tradition schöpften, die sowohl Markus als auch Jamblichus rezipierten. Dieser Traditionszusammenhang soll im folgenden durch zwei weitere Zitate beleuchtet werden, die über die Emanations-Vorstellungen des Theodorus von Asine informieren. Dieser neuplatonische Philosoph war Schüler des Porphyrius und später auch des Jamblichus, von dem er sich dann allerdings abwandte und als sein Kritiker auftrat. Proklus überliefert in seinem Timaius-Kommentar folgenden Auszug aus seinem Lehrsystem:

τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἄρρητον αὐτῷ καὶ ἀνεκλάλητον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ τῆς ἀγαθότητος αἴτιον καλῶς ἀνύμνηται. μετὰ δὲ τοῦτο <τὸ> οὕτως ἐξῃρημένον τῶν ὅλων τριάς ἐστιν ἡ τὸ νοητὸν αὐτῷ πλάτος ὁρίζουσα, ἣν καλεῖ τὸ ἕν, ἔκ τε τοῦ ἄσθματος οὖσαν τοῦ ἀρρήτου πως ὄντος, ὃ μιμεῖται ἡ δασεῖα τοῦ ἕν, καὶ ἐκ τῆς ἀψῖδος αὐτοῦ τοῦ ε̄ μόνου, χωρὶς τοῦ συμφώνου, καὶ αὐτοῦ ἤδη τοῦ ν̄.[23]

Das Erste also wird bei ihm als unsagbar und unaussprechbar, Quelle von Allem und Grund der Güte gepriesen. Nach diesem (Ersten) aber, das so ausgesondert ist, existiert die Dreiheit des Alls, für die es den vom Verstand erfaßbaren Umfang bestimmt; die nennt er das Eine, das aus dem Anhauch dessen ist, das irgendwie unsagbar ist, was der Hauchlaut des Hen nachahmt und (das) aus seinem Kontakt mit dem Epsilon allein, ohne den Konsonanten, und außerdem aus seinem (Kontakt) mit dem Ny selbst (entsteht).

[23] Proklus In Ti II 274, 10–277, 26 (DIEHL 274, 16–23) = W. DEUSE, Theodoros von Asine, Test. 6 (32, 6–11).

In diesem Exzerpt des Proklus kommen ausführlich die Buchstabenspekulationen des Theodorus zur Sprache. Dieser Neuplatoniker zerlegte das Wort „ἕν", um seine Einheitsphilosophie gleichsam am Wort selbst zu demonstrieren, in den „Hauch", d.h. den spiritus asper, und in die beiden Buchstaben Epsilon bzw. Ny. Auf diesem Wege bildeten die drei Buchstaben des Wortes selbst die triadische Struktur ab, die sich nach seiner Lehre aus dem ersten, „unsagbaren" Anfang (πρῶτον ἄρρητον) ableiten lasse. Auch wenn Markus der Magier unter seinen mannigfaltigen Buchstabenspekulationen gerade diese Überlegungen über das Zahlwort „ἕν" nicht mit Theodorus gemeinsam hatte, so entwickelte er in Adv. haer. I 15, 1 doch sehr ähnliche Vorstellungen über die Anzahl der Buchstaben in den Namen der ersten 8 Äonen des valentinianischen Pleromas. In der Gesamtzahl der Buchstaben der Äonen-Namen der ersten und der zweiten Tetras bildete sich nämlich für Markus jeweils nicht nur zufällig die Zahl 24 ab[24].

Darüber hinaus findet sich bei Theodorus auch der für Markus fundamentale Gedanke, daß das „ἕν" schon durch das Wort „ἕν" selbst die ursprüngliche Einheit aufhebt und verdoppelt, indem es als Wort neben „das Eine" tritt, es bezeichnet und das Ureine damit schon verzweifacht. Dazu kommt noch die triadische Struktur des Wortes „ἕν". Diese Überlegung wurde ebenfalls von Proklus referiert. Er hatte sie in seinen Parmenides-Kommentar aufgenommen, der uns allerdings nur in der mittelalterlichen, lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeka erhalten geblieben ist. In diesem Kommentar teilt Proklus folgende Theorie über die im „ἕν" ausgedrückte ursprüngliche Dreiheit mit, die nach dem Kontext des Zitates höchstwahrscheinlich auf Theodorus von Asine zurückgeht[25]:

Et le totum est trinitas, ut quod de ipso dualitas, quod autem ultra hoc monas. Quod autem primum, ultra omnia et non solum ultra hanc trinitatem primam entem post ipsum.
Hec quidem igitur illius sermo per nomina a primo trinitatem producens, et hec theologizans vir sic ad ipsam solam aspiciens primam nominum productionem, et le unum primissimum nominum ponens et hoc a simplicitate unius submissum, inveniens se-

Und das Ganze ist eine Dreiheit, wie (das), was aus ihm (entsteht), eine Zweiheit, was jedoch jenseits von ihr (sich befindet, ist) eine Einheit. Was aber das erste (ist, ist) jenseits von allem und nicht bloß jenseits dieser ersten Dreiheit, die nach ihm ist. Diese (ist) seine Argumentation, nach der er aber also durch die Begriffe aus dem Ersten die Dreiheit hervorbringt, und der Mann, der diese Theologie vorträgt, richtet sein Augenmerk gerade auf die erste Hervorbringung der

[24] Der Begriff „ἄψις" könnte außerdem noch auf die halbrunde Form des Epsilons und damit auch auf das Himmelsgewölbe anspielen, das ebenfalls mit diesem Wort benannt wurde und dann als das Vorbild der Buchstabenform gedacht war, vgl. W. DEUSEs Anmerkungen in seinem Kommmentar zu Test. 6, 32, 6 mit Berufung auf eine sehr ähnliche, hier nicht wiedergegebene Passage aus Test. 8, 36, 1 und 3, in ders., Theodoros von Asine 68.

[25] Zur Quellenzugehörigkeit dieses Zitates vgl. W. DEUSE, Theodoros von Asine, 101.

cundum ipsam solam nominatorum intelligentiam duo quidem dicibilia assumentium, prius appositis autem hiis ex tertiis spiritum silenter ens existentie symbolum.[26]

Begriffe, setzt „das Eine" als allererstes der Begriffe und dies als von der Einfachheit des Einen hervorgebracht; er findet das allein in der Bedeutung selbst der Begriffe, die doch zwei sagbare (Ausdrücke) annehmen, wobei ihnen aber der Hauch aus dreien schweigend als Symbol des Seins beigesellt ist.

Dieses Lehrreferat des Proklus ist nicht nur durch seine komprimierte Wiedergabe der Argumentation des Theodorus in vieler Hinsicht schwer verständlich, sondern auch die schwerfällige, mittelalterliche Übersetzung verdunkelt den Sinn des Textes. Proklus scheint aber die Überzeugung des Theodorus ausdrücken zu wollen, daß allein das bezeichnende Wort per se das „ἕν" bereits verdoppelt (duo quidem dicibilia)[27]. Ein vergleichbarer Grundgedanke ist wohl auch hinter den Emanationsvorstellungen des Markus in Adv. haer. I 11, 3 zu vermuten. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte Theodorus daher zu einer ähnlichen Richtung spekulativen Denkens, wie sie auch für den Gnostiker typisch war. Das aber evoziert die Frage, ob die Quellen des Theodorus noch genauer eruiert werden können, d.h., durch welche Autoren er sich bei seinen Zahlen- und Buchstabenspekulationen anregen ließ. Einen Anhaltspunkt zur Präzisierung der Quellenlage und der Traditionen, von denen Theodorus abhängig war, gibt eventuell eine weitere Bemerkung des Proklus in seinem Timaius-Kommentar. Proklus bezeichnete Theodorus in seiner Methode der Zahlen- und Buchstabenspekulation ausdrücklich als Anhänger des Numenius von Apameia[28]. Der Neuplatoniker Numenius, der ein ungefährer Zeitgenosse

---

[26] Proklus In Plat Parm interprete G. de Moerbeka (KLIBANSKY/LABOWSKY 52, 19–27) = W. DEUSE, Theodoros von Asine, Test. 9 (37, 8–17); vgl. auch die englische Übersetzung dieses Prokluskommentars: G. R. MORROW/J. M. DILLON, 590–591.

[27] Vgl. dazu auch den Kommentar von W. DEUSE, Theodoros von Asine, 4, der mit Blick auf das zitierte Test. 9 feststellt: „Aus test. 9 wird deutlich, daß Theodorus durch das philosophische Problem, wie das Eine eins sein kann, wenn doch schon das Wort „das Eine" offenbar dieses Eine verdoppelt, zu seiner Ansetzung des Einen als Triade nach dem Ersten geführt worden ist (denn die Buchstaben verdreifachen sogar das Eine). Werden aber Bezeichnetes und Bezeichnendes so eng miteinander verknüpft, bietet sich auch dem Philosophen die Buchstabenmystik geradezu an, zumal dann, wenn sie durch eine lange Tradition geheiligt ist. Theodoros' konsequente Verwendung dieser Betrachtungsweise bei der theoretischen Begründung seines Systems ist allerdings singulär im Neuplatonismus." — Proklus bemerkt dazu in der Übersetzung von G. R. MORROW und J. M. DILLON, 591: „So if it had a name, the One would not be one".

[28] Die fraglichen Sätze finden sich am Beginn des oben teilweise zitierten Test. 6 und lauten: „Θεόδωρος δὲ ὁ ἐκ τῆς Ἀσίνης φιλόσοφος, τῶν Νουμηνείων λόγων ἐμφορηθείς, καινοπρεπέστερον τοὺς περὶ τῆς ψυχογονίας διέθηκε λόγους, ἀπὸ τῶν γραμμάτων καὶ τῶν χαρακτήρων καὶ τῶν ἀριθμῶν ποιούμενος τὰς ἐπιβολάς" (W. DEUSE, Theodoros von Asine, Test. 6 (32, 1–4) = Numénius, ed. DES PLACES, Frgm. 40 (89) = ed. LEEMANS, Test. 32 (97, 14–17)). — Für eine Vermittlung dieser Überlegung durch das

des Markus gewesen sein dürfte[29], hatte u.a. auch enge Beziehungen zum Neupythagoräismus. Vermutlich hat er seine Kenntnisse aus neupythagoräischen Schriften geschöpft, die vielleicht auch Vorbildcharakter für Markus den Magier hatten.

Z. 12–14 (= 173, 8–174, 9)
νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ.

Über das Wesen der „ἀρχή" wird nun gesagt, daß sie ihrerseits „ungezeugt und unsichtbar" ist. Das entspricht den negativen Attributen der „προαρχή", die in Z. 5–6 aufgezählt sind. Warum aber stellt Markus die „ἀρχή" als „geistig wahrnehmbar" (νοητήν) dar? Möglicherweise ist diese Bemerkung als ein weiterer Reflex der neupythagoräischen Quelle des Gnostikers zu werten. Er identifiziert die „ἀρχή" nämlich in Z. 13–14 ebenfalls mit der „μονάς". Die Monas aber definierte der platonische Philosoph Theon von Smyrna u.a. mit folgenden Worten:

ἡ μὲν γὰρ μονάς ἀρχὴ πάντων (...)· καθ ἣν πᾶν τὸ νοητὸν καὶ ἀγέννητον καὶ ἡ τῶν ἰδεῶν φύσις καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς (...) ἕκαστον γὰρ τούτων ὡς ἓν καὶ καθ' ἑαυτὸ νοεῖται.[30]	Die Monas (ist) nämlich der Anfang von Allem (...): Ihr entsprechend (ist) alles vom Verstand Wahrnehmbare, Ungezeugte, die Natur der Ideen, Gott und der Verstand (...) Denn jedes einzelne von diesen wird wie eines und als solches gedacht.

Die Eigenschaft „νοητή" dürfte bei Markus demnach dem Einheitscharakter der „μονάς" Rechnung tragen und auch der Tatsache entsprechen, daß das Eine nur als solches und gemäß sich selbst (καθ' ἑαυτό) gedacht und erkannt wird.

Das Attribut „ἀγέννητον", mit dessen Hilfe Markus die „ἀρχή" charakterisiert, würde sich ebenfalls gut in den Kontext einer neupythagoräischen Vorlage einpassen, wie sie auch Theon als Quelle für seine zitierten Ausführungen verwendet hat. „ἀγέννητον" wäre demnach die „ἀρχὴ πάντων" wegen ihrer eigenen Anfanglosigkeit, die kein vorausgehendes, „erzeugendes" Prinzip

---

Werk des Numenius könnte auch sprechen, daß ein anderer, berühmter Kenner der Werke des Numenius, Plotin, ähnliche Theorien über die Verdoppelung des Einen vertrat, En. V 5 (32).

[29] Vgl. zur Datierung der Lebzeiten des Numenius die Einleitung der Ausgabe von É. DES PLACES, Numénius, 7.

[30] Theon Sm. (HILLER 99, 24; 100, 4–5; 100, 7–8). Das Referat des Theon über die „μονάς" wird durch die neupythagoräische Schrift des Anatolius „Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν" ergänzt. Anatolius lag offensichtlich dieselbe Quelle wie Theon vor, die wohl zum Umkreis der ps.-pythagoräischen Literatur gehörte. Anatolius exzerpierte aus ihr folgende Charakteristik der „μονάς" (HEIBERG 29): „ἐκάλουν δὲ αὐτὴν οἱ Πυθαγόρειοι νοῦν εἰκάζοντες τῷ ἑνὶ αὐτήν, τῷ νοητῷ Θεῷ, τῷ ἀγεννήτῳ, αὐτοκαλῷ, αὐτοαγαθῷ, ἐν δὲ ἅπασιν, εἰ καὶ μάλιστα τῇ τοῦ ἑνὸς ὁμοιοῦντες φρονήσει ἐν ἀρετοῖς."

duldet. Markus berücksichtigt diesen absoluten Urbeginn in der „μονάς“ bzw. „ἀρχή“ überdies vielleicht durch den Gedanken, daß die „ἀρχὴν τῶν πάντων“, von der er ebenso wie Theon spricht, nicht als eigenständige Größe aus der „Proarche“ heraustritt, weil sie im Bereich der sie hervorbringenden „Monotes“ und „Henotes“ zurückgehalten wird (Z. 11–12).

Z. 14–17 (= 174, 9–11)
Ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει Δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν.

Übersetzt man diese Einheitsspekulationen zurück in die gewöhnliche valentinianische Äonenterminologie, so wurde allem Anschein nach der vierte Äon der ersten Tetras, die „Aletheia“, von Markus dem Magier mit dem Synonym „ἕν“, das Eine, bezeichnet.

Der Begriff „ὁμοούσιος“ definiert die absolute Gleichrangigkeit von Monas und „ἕν“. Ihm kam in den späteren christologischen Streitigkeiten zentrale Bedeutung zu.

Z. 17–20 (= 174, 11–13)
Αὕται <δὲ> αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν Αἰώνων.

Abschließend kommt noch einmal deutlich zum Ausdruck, daß der Emanationsprozeß aus der anfänglichen Ursprungseinheit mit den ersten vier Äonen, die „Monotes“, „Henotes“, „Monas“ und „Hen“ symbolisieren, keineswegs zum Abschluß gelangt ist. Aus dieser Vierheit erfolgt vielmehr die Entstehung aller übrigen Äonen. Wie Markus der Magier sich diese fortlaufende Emanation im Rahmen seiner Zahlenspekulationen vorstellte, faßt Irenäus in Adv. haer. I 15, 1, Z. 8–13 zusammen.

Fortsetzung des Kommentars zu Adv. haer. I 15, 1

Z. 8–13 (= 233, 346–349)
Καὶ πάλιν αἱ δύο καὶ τέσσαρες εἰς τὸ αὐτὸ συντεθεῖσαι τὸν τῶν ἓξ ἐφανέρωσαν ἀριθμόν, οὗτοι δὲ οἱ ἓξ τετραπλασιασθέντες τὰς εἰκοσιτέσσαρας ἀπεκύησαν μορφάς.

Die weiteren Vorgänge, die zur Genese des Pleromas führen, versinnbildlichte Markus nach den knappen Formulierungen im Irenäus-Referat in Adv. haer. I 15, 1 durch eine Reihe von Rechenschritten, deren Inhalt der Kirchenvater in Adv. haer. I 11, 3 nicht mehr zitiert hat. Bei diesen arithmetischen Spekulationen ging der Gnostiker nun von den Zahlen 2 und 4 aus, die er addierte bzw. mit ihrem Ergebnis multiplizierte. Am Ende gelangte er durch diese Ope-

rationen zu der auch sonst für ihn so bedeutsamen Symbolzahl 24, die in Analogie zu den Äonen stand. Auf die Äonen deutet ebenfalls das Synonym „μορφάς" hin, das der Gnostiker auch an anderer Stelle in diesem Sinne benutzt hat[31].

Die Rechenoperationen, die in diesen Zeilen zu dem Endergebnis 24 führen, kennen wir schon aus ähnlichen „Beweisen" mit Hilfe von Addition und Multiplikation in Adv. haer. I 14, 5[32].

Z. 13–18 (= 233, 349–352)
Καὶ τὰ μὲν τῆς πρώτης Τετράδος ὀνόματα, ἅγια ἁγίων νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα λεχθῆναι, γινώσκεσθαι ὑπὸ μόνου τοῦ υἱοῦ, ἃ ὁ πατὴρ οἶδεν τίνα ἐστίν·

Diese Zeilen beinhalten einen Wechsel in der Thematik: Markus beschäftigt sich mit den Namen der ersten und zweiten Tetras des Pleromas. Ähnliche Überlegungen stellte er bereits in Adv. haer. I 14, 5 an. Sein Ziel war es offenbar, eventuelle Zweifel an der Richtigkeit der spezifischen, von ihm verwendeten Nomenklatur für die ersten 8 Äonen zu zerstreuen. Zunächst betonte der Gnostiker den geheimnisvollen Charakter dieser Äonen-Bezeichnungen, deren Heiligkeit ihre Aussprache unmöglich mache (μὴ δυνάμενα λεχθῆναι). Sie stellen ein Geheimwissen des „Sohns" und des „Vaters" dar, wie Markus wohl in Anlehnung an neutestamentliche Diktion formuliert. Eine ähnliche exklusive Erkenntnis hatte er bereits in Adv. haer. I 14, 4 für die „Verwandten" des das Pleroma ausmachenden Namens reklamiert[33]. Durch diese Bemerkung wollte Markus aber wohl auch seine eigene Offenbarung aufwerten[34].

Z. 18–31 (= 233, 352–235, 359)
τὰ δὲ σεμνῶς καὶ μετὰ πίστεως ὀνομαζόμενα παρ' αὐτῷ ἐστι ταῦτα· Ἄρρητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια. Ταύτης δὲ τῆς Τετράδος ὁ σύμπας ἀριθμός ἐστι στοιχείων εἰκοσιτεσσάρων. Τὸ γὰρ Ἄρρητος ὄνομα γράμματα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ἑπτά, ἡ δὲ Σιγὴ

---

[31] Vgl. Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 203, 110). Die Herkunft der Apolytrosis-Formel in Adv. haer. I 13, 6, in derem Rahmen der „μορφή"-Begriff auftritt, muß allerdings aus den im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 unter „Abgrenzung von Redaktion und Tradition" genannten Gründen unsicher bleiben. „μορφή" als Umschreibung für die Gott-Vater umgebenden Engel bzw. Äonen verwendet Markus allerdings auch in Adv. haer. I 14, 1, s.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 166–211, 170.

[32] Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 222, 264–223, 266).

[33] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 219, 237–238).

[34] Dieselbe Absicht liegt auch der Versicherung der Tetraktys in Adv. haer. I 14, 1 zugrunde, daß sie dem Markus eine Lehre offenbaren werde, die sie „keinem jemals, weder unter den Göttern noch den Menschen enthüllt hatte" (ἣν οὐδενὶ πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψε), vgl. dazu den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 136–139).

πέντε, καὶ ὁ Πατὴρ πέντε, καὶ ἡ Ἀλήθεια ἑπτά· ἃ συντεθέντα ἐπὶ τὸ αὐτό, τὰ δὶς πέντε καὶ δὶς ἑπτά, τὸν τῶν εἰκοσιτεσσάρων ἀριθμὸν ἀνεπλήρωσεν.

Wahrscheinlich hatte Markus der Magier den Inhalt dieser Zeilen über das Verhältnis der 4 Äonen-Bezeichnungen der ersten und obersten Tetras als Offenbarung der Tetraktys ausgegeben, wie sich aus den Notizen des Irenäus in Adv. haer. I 14, 9 erschließen läßt[35]. Zur Tetraktys als Offenbarungsvermittlerin paßt auch der Text der Zeilen 18–31, der sich mit den spezifischen Benennungen der 4 Äonen befaßt, aus denen die Tetraktys oder Tetras zusammengesetzt ist. Die Tetraktys hätte demnach in Adv. haer. I 15, 1 über ihr eigenes Wesen Auskunft gegeben, d.h. über die 4 Äonen, die sie umfaßt.

Die Botschaft, die die Tetraktys Markus mitteilte, hat einen eher prosaischen Charakter: Die Buchstabenzahl aller 4 Eigennamen ergibt zusammengezählt wiederum die ominöse Zahl 24, um die schon in den vorherigen Zeilen die Gedanken des Markus, jedenfalls in der von Irenäus resümierten Kurzform, gekreist waren. Anzumerken ist bei dieser Konstruktion indessen, daß der Gnostiker eine Schreibvariante zu Hilfe nehmen mußte, um am Schluß seiner Addition zu der Zahl 24 zu gelangen. Er las wahrscheinlich statt der üblichen Schreibweise „Σιγή" einfach „Σειγή", was aber in der Aussprache seiner Epoche wegen des Itazismus auf dasselbe hinauslief. Die Namensspekulation des Markus soll folgende Tabelle veranschaulichen:

Ἄρρητος	=	7	Buchstaben
Σειγή,	=	5	Buchstaben
Πατήρ,	=	5	Buchstaben
Ἀλήθεια	=	7	Buchstaben
		24	Buchstaben

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Vergleich dieser markosischen Äonen-Nomenklatur mit den Eigennamen für die erste Tetras, die bei anderen Valentinianern in Gebrauch waren, denn die von Markus verwendete Terminologie hat auffällige Ähnlichkeit mit den Äonennamen, die Irenäus in Adv. haer. I 11, 1 Valentin zugeschrieben hatte[36]. Zugleich zeigen sich aber auch deutliche Divergenzen zu anderen valentinianischen Systemen: Die typischen Bezeichnungen des ptolemäischen Systems in Adv. haer. I 1, 1, d.h. „Bythos" und „Nous"[37], benutzte Markus der Magier nicht, obwohl er sie offenbar kannte, wie der Begriff „Bythos" nahezulegen scheint, den er in Adv.

---

[35] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 9 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 232, 337–339).

[36] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 167, 1201–168, 1205. Auf diese Übereinstimmung macht auch Ch. MARKSCHIES aufmerksam, Valentinus, 369.

[37] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 28, 76 bzw. 30, 88.

haer. I 14, 2 aufgegriffen hat[38]. Ebenso nennt er die „Sige" auch nicht „Ennoia", und den „Pater" nicht „Monogenes" (Adv. haer. I 1, 1und 12, 1)[39]. Auch zu den von Hippolyt wiedergegebenen Äonenbezeichnungen sind deutliche Unterschiede zu erkennen. So nennt auch die valentinianische Quelle, der Hippolyt folgte, den zweiten männlichen Äon der ersten Tetras und männlichen Partner der „Aletheia" „Nous"[40], ein Äonenname, der bei Markus dem Magier in diesem Sinne nicht vorkommt[41].

Z. 31–35 (= 235, 359–361)
Ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ δευτέρα Τετρὰς, Λόγος καὶ Ζωή, Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία, τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων ἀνέδειξαν.

Auch für die zweite Tetras errechnete Markus wieder nach demselben Prinzip die Zahl 24 als die Gesamtsumme der Buchstaben, mit denen ihre Namen geschrieben wurden.

Λόγος	=	5	Buchstaben
Ζωή	=	3	Buchstaben
Ἄνθρωπος	=	6	Buchstaben
Ἐκκλησία	=	6	Buchstaben
		24	Buchstaben

Z. 35–38 (= 235, 361–363)
Καὶ τὸ τοῦ Σωτῆρος δὲ ῥητὸν ὄνομα Ἰησοῦς γραμμάτων ὑπάρχει ἕξ, τὸ δὲ ἄρρητον αὐτοῦ γραμμάτων εἰκοσιτεσσάρων,

Diese Unterscheidung zweier Namen ist schon in Adv. haer. I 14, 4 von Irenäus überliefert worden. In diesem Kapitelabschnitt hatte Markus nämlich ebenfalls zwischen dem Jesusnamen und einem weiteren, anderen Namen „bei den Äonen im Pleroma" (τὸ δὲ παρὰ τοῖς Αἰῶσι τοῦ Πληρώματος) differenziert[42]. Der Eigenname „Jesus" ist nach Adv. haer. I 14, 4 allen denen, die zur „κλῆσις" gehören, bekannt und besteht aus sechs Buchstaben[43]. Dieser Name aus 6 Buchstaben symbolisiert die irdische und allen Psychikern zugängliche

---

38 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2, Z. 47–51 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 214, 198–200).

39 Vgl. zu dieser Terminologie Adv. haer. I 1, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 29, 80 bzw. 30, 88) und Adv. haer. I 12, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 181, 3 bzw. 182, 7).

40 Ref. VI 29, 6–7 (MARCOVICH 238, 29–31).

41 Die Äonennamen „Nous" und „Monogenes" verwendete offensichtlich auch ExpVal NHC XI 2, 22, 32 bzw. 24, 33 (HEDRICK 106; 110 bzw. MÉNARD 20; 24).

42 Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 219, 235).

43 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 235).

und ihnen daher wohlbekannte Seite des Erlösers. Denselben Grundgedanken drückt die Formulierung in Z. 35f. aus, daß Jesus der „aussprechbare Name des Erlösers" sei (τὸ τοῦ Σωτῆρος δὲ ῥητὸν ὄνομα).

Neben diesem irdischen Eigennamen existiert aber noch ein weiterer Name. Er ist „unsagbar" (ἄρρητον). Auch von diesem Namen war ja bereits in Adv. haer. I 14, 4 „als Namen bei den Äonen im Pleroma" die Rede. Seinen Wortlaut oder wenigstens seine Buchstabenzahl hatte Markus in Adv. haer. I 14, 4 nicht angegeben. In Adv. haer. I 15, 1 aber schreibt der Gnostiker dem „unsagbaren" Namen die Zahl 24 zu. Es wäre sehr verwunderlich, wenn er diese Zahl nicht nach gründlicher Erwägung als Symbolzahl dieses Namens herangezogen hätte. Folgende Gründe für die Auswahl gerade der 24 lassen sich auf der Grundlage des bisher von Irenäus referierten Lehrstoffes resümieren:

a) Die Zahl 24 ist ein Sinnbild für das Pleroma, wie in Adv. haer I 15, 1 in bezug auf die erste und zweite Tetras gezeigt wurde. Der 24-Buchstaben-Name ist daher ebenso „unsagbar" (ἄρρητον) wie die 8 Äonen-Namen der beiden Tetraden (μὴ δυνάμενα λεχθῆναι, Z. 15–16). Eine ähnliche Argumentation unter Zuhilfenahme der 24 war von Markus auch in Adv. haer. I 14, 5 für die 6 Äonen bzw. 3 Syzygien dargelegt worden, die in der Achtheit des Pleromas auf das erste Paar „Propater" oder „Arretos" und „Sige" folgen[44].

b) Addiert man die Zahl 6 als Symbol für Jesus zu der 24, so erhält man 30, die Zahl, die der Gesamtheit der Äonen im Pleroma entspricht. Diese Entsprechung von der Zahl 30 mit allen Äonen im Pleroma legen bereits die Überlegungen des Markus zum Namen aus 30 Buchstaben in Adv. haer. I 14, 1 nahe[45].

c) Die Jesus-Zahl 6 und die 24 machen aber erst die 30 aus, was wohl von Markus in seiner Doktrin als ein verborgener Hinweis darauf gewertet wurde, daß in Jesus quasi durch diese Zahlenkombination das himmlische Pleroma wirkte, wie die Schriftbelege des Markus, die Irenäus in Adv. haer. I 14, 6 aufgelistet hat, nahelegen[46].

d) Die Zahlen 6 und 24 lassen sich beide mit etwas Kombinationsgeschick aus dem Eigennamen Ἰησοῦς ableiten. Für die 6 ist das aufgrund der Buchstabenzahl relativ einfach und ohne nähere Begründung einsichtig. Für die Beziehung zwischen der Zahl 24 und dem Namen Ἰησοῦς gibt eine Notiz in der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt einen Hinweis, die allerdings in der lateinischen Irenäus-Übersetzung und auch bei Epiphanius, der den griechi-

---

[44] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 222, 258–262 und 222, 262–223, 266).

[45] Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 152).

[46] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 289–292).

schen Irenäus-Text von Adversus haereses zitiert, fehlt. Es dürfte sich demnach um eine spätere, in den Hippolyt-Text eingefügte Glosse handeln. Die Grundannahme des Glossators ist dennoch erwähnenswert. Er vermutete, daß sich die 24 „wegen der Zahl der einzeln (geschriebenen) Schriftzeichen, d.h. Jesus" (ἐπ' ἀριθμῷ τῶν κατὰ ἕν γραμμάτων[47] τουτέστι τὸν Ἰησοῦν) zusammenzählen lasse. Dieses Buchstabierschema war so gemeint, daß das Wort Ἰησοῦς getrennt, mit seinen einzelnen, griechischen Buchstabennamen geschrieben wurde, und man dann die Anzahl der Zeichen, die in den einzelnen Buchstabennamen enthalten war, zusammenaddierte[48]:

ΙΩΤΑ	=	4	Buchstaben
ΗΤΑ	=	3	Buchstaben
ΣΙΓΜΑ	=	5	Buchstaben
ΟΥ	=	2	Buchstaben
ΥΨΕΙΛΟΝ	=	7	Buchstaben
ΣΑΝ	=	3	Buchstaben
		24	Buchstaben

Diese Lösung erscheint an sich überzeugend, skeptisch stimmt aber, daß es sich bei ihr wohl eindeutig um einen späteren Zusatz handelt, der nicht auf Hippolyt zurückgeht, sondern fälschlich in seinen Text hineingeraten ist. Das schließt allerdings nicht aus, daß der Glossator die richtige Erklärung gefunden hat und diese Auflösung des Ἰησοῦς-Namens nur der verkürzenden Exzerpier-Methode des Irenäus zum Opfer gefallen ist.

Z.38–41 (= 235, 364–236, 365)
Υἱὸς Χρειστὸς γραμμάτων δώδεκα, τὸ δὲ ἐν Χριστῷ ἄρρητον γραμμάτων τριάκοντα.

Die neutestamentlichen Titel „Υἱός" und „Χρειστός" weisen zusammen 12 Buchstaben auf. Dabei ist jedoch ähnlich wie in Z. 26 für „Σειγή" die Schreibung „Χρειστός" statt „Χριστός" vorausgesetzt:

Υἱός	=	4	Buchstaben
Χρειστός	=	8	Buchstaben
		12	Buchstaben

---

47 Im Manuskript steht: „ἐγγραμμάτων". Die Konjektur COX MILLERs wird durch eine weitere Glosse zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 364–236, 365 über die 30 Buchstaben in „Christus" gestützt, die den Christusnamen ebenfalls in Einzelbuchstaben auflöste.

48 Vgl. zur Sache die Kommentare in den Irenäusausgaben von Feuardent (STIEREN Bd. 2, 671) und GRABE (ebd. 672) sowie MASSUET (ebd. 674), die das jetzt in Paris aufbewahrte Hippolyt-Manuskript noch nicht kannten und die ganze Zuordnung der 24 Buchstaben zu Ἰησοῦς darum als rätselhaft abtaten: „explicet qui possit" (MASSUET); anders HARVEY, Sancti Irenaei I, 145 Anm. 3 bzw. die Hippolytedition von MARCOVICH 269, Anm. zu Z. 19; ferner H. USENER, Weihnachtsfest 23 Anm. 12; H. LEISEGANG, Die Gnosis, 336.

Die Zahl 12 galt für Markus den Magier aber wohl auch als ein Symbol für die Gruppe aus 12 Äonen, wie Irenäus in Adv. haer. I 15, 2 mit Bezug auf dieselbe Buchstabenaddition der Worte „Υἱός" und „Χρειστός" nachträgt[49]. Diese Äonen-Zwölfheit bildet eine charakteristische Grundkonstante der Pleroma-Vorstellungen der verschiedenen Valentinianergruppen.

Mit dem „Unsagbaren in Christus" (τὸ δὲ ἐν Χριστῷ ἄρρητον) spielte der Gnostiker wahrscheinlich auf die 30 Äonen an, die gemeinsam das Pleroma ausmachen. Die Bezeichnung der 30 als „unsagbarer" Bestandteil (ἄρρητον) im Christus-Titel dürfte außerdem mit der Emanation des Pleromas zusammenhängen, das nämlich nach Adv. haer. I 14, 1 der Name des „unsagbaren" Propaters ist, der selber auch Ἄρρητος heißt. Dieses Attribut des Propaters wurde auf das Pleroma übertragen, und die Äonen sind demnach in Entsprechung zum Wesen ihres Erzeugers als nicht aussprechbar zu bezeichnen, wie schon in Z. 15–16 von Irenäus überliefert wurde (μὴ δυνάμενα λεχθῆναι)[50].

Der Glossator des Hippolyttextes schlägt auch für die Identifikation der Zahl 30 mit dem Titel „Χρειστός" eine ähnliche Auflösung vor wie für die Gleichsetzung der 24 mit Ἰησοῦς. Er schreibt in seinem Nachtrag, der sich ebenfalls weder in der lateinischen Übersetzung noch im Epiphanius-Text findet, über die 30 Buchstaben des „Unsagbaren in Christus":

...καὶ αὐτὸ <ἐπὶ> τοῖς ἐν αὐτῷ γράμμασι κατὰ ἓν στοιχεῖον ἀριθμουμένοις· τὸ γὰρ Χρ<ε> ιστός ἐστι στοιχείων ὀκτώ· τὸ μὲν γὰρ χεῖ τριῶν, τὸ δὲ ρ<ῶ> δύο, καὶ τὸ ει δύο, καὶ <τὸ> ἰ< ῶτα> τεσσάρων, τὸ <δὲ> σ<ῖγμα> πέντε, καὶ τὸ τ<αῦ> τριῶν, τὸ δὲ ου δύο, καὶ τὸ <σὰ>ν τριῶν <*> οὕτως τὸ ἐν τῷ Χριστῷ ἄρρητον <ὄνομα> φάσκουσι στοιχείων <εἶναι> τριάκοντα.[51]	...und zwar (hat) es selbst (diese Zahl) wegen der in ihm (enthaltenen) Schriftzeichen, die einzeln gezählt werden: denn ΧΡΕΙΣΤΟΣ hat 8 Buchstaben; das ΧΕΙ 3, das ΡΩ 2, das ΕΙ 2, das ΙΩΤΑ 4, das ΣΙΓΜΑ aber 5, das ΤΑΥ 3, das ΟΥ 2 und das ΣΑΝ 3. So bestehe, behaupten sie, der unssagbare (Name) in Christus aus 30 Buchstaben.

Die in dieser Glosse vorgeschlagene Auflösung des Titels „Χρειστός" in seine griechischen Einzelbuchstaben, bzw. deren Bezeichnungen, ergibt allerdings nicht das angekündigte Ergebnis. Die Buchstabenzahl beträgt nämlich nicht die Zahl 30, sondern nur 24, wie die folgende Tabelle zeigt:

---

[49] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 239, 391–240, 397).

[50] Vgl. ferner die Bezeichnung der Charis als „ἄρρητος" in Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16), dazu den Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 15–16). Auch in I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 222, 265) ist von der „τῆς ἀρρήτου Τετράδος" die Rede, wobei auch hier dieses Attribut des Propaters auf die gesamte Vierheit übertragen ist, vgl. dazu im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (220, 242–221, 249).

[51] Ref. VI 49, 4–5 (MARCOVICH 269, 21–270, 26).

χεῖ	=	3 Buchstaben
ῥῶ	=	2 Buchstaben
ἔι	=	2 Buchstaben
ἰῶτα	=	4 Buchstaben
σῖγμα	=	5 Buchstaben
ταῦ	=	3 Buchstaben
ὖ	=	2 Buchstaben
σάν	=	3 Buchstaben
		24 Buchstaben

Möglicherweise dachte der spätere Leser, der diese Rechnung in den Hippolyt-Text einfügte, daß zu diesen 24 Buchstaben noch die 6 von Ἰησοῦς hinzuzuaddieren seien, was dann tatsächlich die Zahl 30 ergeben würde[52].

Z. 41–45 (= 236, 365–367)
Καὶ διὰ τοῦτό φησιν αὐτὸν α καὶ ω, ἵνα τὴν περιστερὰν μηνύσῃ, τοῦτον ἔχοντος τὸν ἀριθμὸν τούτου τοῦ ὀρνέου.

Mit A und Ω sind natürlich die Anfangs- und Endbuchstaben das griechischen Alphabetes, also die 24 Buchstaben, gemeint. Die beiden Schriftzeichen waren demnach wohl ein weiterer Beleg des Markus für die besondere Bedeutung der Zahl 24. Außerdem läßt sich aus ihrem Zahlenwert durch Addition die Summe 801 ableiten, denn dem Alpha entspricht die Zahl 1, dem Omega aber die 800. Das aber interpretierte Markus der Magier als versteckten Hinweis auf das griechische Wort „Taube" (περιστερά). Der mit Hilfe der Gematrie für diesen Begriff ermitteltete Zahlenwert beträgt nämlich ebenfalls 801[53], wie Irenäus ausführlich bereits in Adv. haer. I 14, 6 aus seiner Vorlage referierte. In der Taube kam nach valentinianischer Auffassung aber auch der Soter, der das Produkt aller 30 Äonen des Pleromas ist, auf Jesus herab.

Adv. haer. I 15, 2

Text und Übersetzung

Ὁ δὲ Ἰησοῦς ταύτην ἔχει, φησί, τὴν ἄρρητον γένεσιν. Ἀπὸ γὰρ τῆς μητρὸς τῶν ὅλων, τῆς πρώτης

Jesus aber, sagt er, hat folgende, unsagbare Entstehung. Aus der Mutter des Alls, der ersten Tetras, ging nämlich nach Art einer

[52] Denkbar ist auch die Verwendung anderer griechischer Buchstabennamen, vgl. W. W. HARVEY, Sancti Irenaei I, 146 Anm. 1 und die Alternativvorschläge von H. LEISEGANG, Die Gnosis, 337 Anm. 1.

[53] Vgl. zur gematrischen Deutung des Wortes „περιστερά" und zur valentinianischen Deutung der Erscheinung einer Taube bei der Taufe Jesu oben im Kommentar zu Adv. haer I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280).

Τετράδος, ἐν θυγατρὸς τρόπῳ προ-
ἦλθεν ἡ δευτέρα Τετράς, καὶ ἐγέ-
νετο Ὀγδοάς, ἐξ ἧς προῆλθεν Δε-
κάς·

Tochter die zweite Tetras hervor, und es entstand eine Achtheit, aus der eine Zehnheit hervorging. So entstand Zehnheit und Achtheit.

οὕτως ἐγένετο Δεκὰς καὶ Ὀγδοάς. Ἡ
οὖν Δεκὰς ἐπισυνελθοῦσα τῇ Ὀγδο-
άδι καὶ δεκαπλασίονα αὐτὴν ποιή-
σασα τὸν τῶν ὀγδοήκοντα προεβί-
βασεν ἀριθμόν, καὶ τὰ ὀγδοήκον-
τα πάλιν δεκαπλασιάσασα τὸν
τῶν ὀκτακοσίων ἀριθμὸν ἐγέννη-
σεν, ὥστε εἶναι τὸν ἅπαντα τῶν
γραμμάτων ἀριθμὸν ἀπὸ Ὀγδο-
άδος εἰς Δεκάδα προελθόντα η̄
καὶ π̄ καὶ ω̄, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς·

Die Dekas also vereinigte sich mit der Achtheit, verzehnfachte sie und brachte sie bis zu der Zahl 80, die 80 verzehnfachte (die Dekas) wiederum und erzeugte die Zahl 800, so daß die Gesamtzahl der Schriftzeichen, die sich von der Achtheit zur Zehnheit fortentwickelte, 888 beträgt, was Jesus ist.

τὸ γὰρ Ἰησοῦς ὄνομα κατὰ τὸν
ἐν τοῖς γράμμασιν ἀριθμὸν ὀκ-
τακόσιά ἐστιν ὀγδοήκοντα ὀκτώ.
Ἔχεις σαφῶς καὶ τὴν ὑπερουρά-
νιον τοῦ Ἰησοῦ κατ' αὐτοὺς
γένεσιν. Διὸ καὶ τὸν ἀλφάβητον
τῶν Ἑλλήνων ἔχειν μονάδας ὀκτὼ
καὶ δεκάδας ὀκτὼ καὶ ἑκατοντά-
δας ὀκτώ, τὴν τῶν ὀκτακοσίων
ὀγδοήκοντα ὀκτὼ ψῆφον ἐπιδεικ-
νύοντα, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, ἐκ
πάντων συνεστῶτα τῶν ἀριθμῶν.

Der Name „Jesus" ist nämlich nach dem Zahlenwert seiner Schriftzeichen 888. (Da) hast du deutlich auch die überhimmlische Entstehung Jesu, wie sie sie lehren. Deswegen hat das Alphabet der Griechen auch 8 Einer, 8 Zehner und 8 Hunderter, die auf die Zahl 888 hinweisen, d.h. auf Jesus, der aus allen Zahlen besteht.

Καὶ διὰ τοῦτο ἄλφα καὶ ω ὀνο-
μάζεσθαι αὐτόν, τὴν ἐκ πάντων
<αὐτοῦ> γένεσιν σημαίνοντα. Καὶ
πάλιν οὕτως· τῆς πρώτης Τετρά-
δος κατὰ πρόβασιν ἀριθμοῦ εἰς
αὐτὴν συντιθεμένης, ὁ τῶν δέκα
ἀνεφάνη ἀριθμός· μία γὰρ καὶ δύο
καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες ἐπὶ τὸ
αὐτὸ συντεθεῖσαι δέκα γίνονται, ὅ
ἐστιν ῑ, καὶ τοῦτ' εἶναι θέλουσι
τὸν Ἰησοῦν.

Und deswegen werde er A und O genannt, was die Entstehung aus allen bezeichnet. Oder auch so: Wenn man die Zahlenreihe der ersten Tetras addiert, erscheint die Zahl 10. Denn 1 und 2 und 3 und 4 zusammengezählt ergeben 10, was dem Iota entspricht; und dies sei, (so) wollen sie, Jesus.

Ἀλλὰ καὶ ὁ Χρειστός, φησί, γραμμάτων ὀκτὼ ὤν, τὴν
πρώτην Ὀγδοάδα σημαίνει, ἥτις
τῷ ι συμπλακεῖσα τὸν Ἰησοῦν ἀπ-
εκύησε. Λέγεται δέ, φησί, καὶ
Υἱὸς Χρειστός, τουτέστιν ἡ Δωδε-
κάς· τὸ γὰρ Υἱὸς ὄνομα γραμμά-
των ἐστὶ τεσσάρων, τὸ δὲ Χρειστὸς ὀκτώ, ἅτινα συντεθέντα τὸ
τῆς Δωδεκάδος ἐπέδειξαν μέγεθος.

Aber „Chreistos", sagt er, mit (seinen) 8 Schriftzeichen, bedeutet die erste Achtheit, die in Verbindung mit dem Iota Jesus hervorbrachte. Er wird aber, sagt er, auch „Sohn Chreistos" genannt, d.h. die Dodekas. Der Name „Sohn" hat nämlich 4 Schriftzeichen, der „Chreistos" aber 8, die zusammengezählt die Größe der Dodekas aufweisen.

Πρὶν μὲν οὖν, φησί, τούτου τοῦ
ὀνόματος τὸ ἐπίσημον φανῆναι,
τουτέστιν τὸν Ἰησοῦν, τοῖς υἱοῖς,

Bevor nun, sagt er, das Ausgezeichnete an diesem Namen, d.h. Jesus, den Söhnen erschienen sei, lebten die Menschen in

ἐν ἀγνοίᾳ πολλῇ ὑπῆρχον οἱ ἄν-
55 θρωποι καὶ πλάνῃ· ὅτε δὲ ἐφανε-
ρώθη τὸ ἑξαγάμματον ὄνομα, ὃ
σάρκα περιεβάλετο, ἵνα εἰς τὴν
αἴσθησιν τοῦ ἀνθρώπου κατέλθῃ,
ἔχον ἐν ἑαυτῷ αὐτὰ τὰ ἓξ καὶ
60 τὰ εἰκοσιτέσσαρα, τότε γνόντες
αὐτὸ ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας, ἐκ
θανάτου δὲ εἰς ζωὴν ἀνῆλθον,
τοῦ ὀνόματος αὐτοῖς ὁδοῦ γενη-
θέντος πρὸς τὸν πατέρα τῆς Ἀλη-
65 θείας. Τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα
τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ
καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας
δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγί-
νετο. Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι
70 κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸν κατ'
εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονο-
μηθέντα ἄνθρωπον.

viel Unwissenheit und Irrtum.
Als aber der Name aus 6 Schriftzeichen offenbart wurde, der sich mit Fleisch umgab, um in den Wahrnehmungs(bereich) des Menschen herabzukommen, und in sich die 6 (Buchstaben) selbst und die 24 hatte, da wurden sie, als sie ihn erkannten, von (ihrer) Unwissenheit befreit, gingen vom Tod zum Leben hinauf, wobei der Name ihnen zum Weg zum Vater der Wahrheit wurde.
Der Vater aller Dinge hat nämlich die Unwissenheit auflösen und den Tod beseitigen wollen. Die Erkenntnis von ihm wurde zur Auflösung der Unwissenheit.
Und deswegen wurde nach seinem Willen der Mensch ausgewählt, der nach dem Bild der oberen Kraft (nach der Heilsordnung) eingerichtet wurde.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Irenäus leitet den zweiten Abschnitt des 15. Kapitels mit der generellen Themenangabe ein, daß im nachfolgenden Teil die „Entstehung" (γένεσιν) Jesu behandelt wird, Z. 1–2.

Die Zeilen 2–21 könnte er als ein Zitat aus seiner Vorlage übernommen haben, denn sie sind in oratio recta gehalten.

Danach (Z. 22–24) wird von Irenäus die Ankündigung seiner einleitenden Themenangabe in einer Anrede an seinen Leser wieder aufgenommen, in der er betont, daß er nun genauestens über die Entstehung Jesus bei den Markosiern unterrichtet habe. Bemerkenswert ist in diesem Kontext allerdings ein auffälliger Numerus-Wechsel: Irenäus schreibt relativ unvermittelt im Plural von „ihnen" (κατ' αὐτούς, Z. 23–40), womit nur die Markosier gemeint sein können, und weicht damit von der sonst von Adv. haer. I 14, 1 an üblichen Singular-Form ab, die andeutet, daß der Inhalt seiner Exzerpte auf einen einzigen Gnostiker, d.h. Markus den Magier, zurückgeht. Der plötzlich auftretende Plural, der ebenso abrupt wieder aus dem Text des Irenäus verschwindet (in Z. 42 mit „φησί"), könnte sich durch ein Versehen des Kirchenvaters erklären lassen, das allerdings einen interessanten Einblick in seine Redaktionstätigkeit gewährt. Den Plural verwendet Irenäus nämlich auch, und zwar ausschließlich in den Kapiteln von Adv. haer. I 16, 1 bis 21, 5. Er verzichtet aber innerhalb dieser Auszüge darauf, die Namen derjenigen Valentinianergruppen anzugeben, deren Lehren und Kultformeln er in diesen Kapiteln seiner Darstellung zusammengestellt hat. Der Plural in seinem Lehrreferat (Z. 23–40) dürfte ein

versehentlicher Vorgriff auf diese Praxis sein, ohne daß der dargebotene Lehrstoff etwa auf andere Valentinianer als Markus den Magier zurückzuführen sein wird. Diese Inkonsequenz legt allerdings den Schluß nahe, daß möglicherweise auch in dem von Adv. haer. I 16, 1 an mitgeteilten, valentinianischen Lehrstoff noch Material aus der Schrift des Markus enthalten ist[54].

In Z. 24–50 resümiert Irenäus weitere Buchstaben- und Zahlenspekulationen in Kurzform. Diese Zusammenstellung dürfte ein von ihm gebildetes Florilegium von typischen Argumentationsfiguren des Markus sein, wie die Wiederholung von Auslegungen des Gnostikers zur Interpretation der tieferen Bedeutung von A und Ω (Z. 31–33) bzw. zur Anzahl der Buchstaben in „Υἱὸς Χρειστός" nahelegt (Z. 41–50). Denselben Lehrstoff hatte er nämlich bereits, z.T. verkürzt und leicht modifiziert, in Adv. haer. I 15, 1 vorgetragen[55].

Schließlich geht der Kirchenvater noch auf die soteriologische Funktion des Auftretens Jesu ein (Z. 51–69). Zumindest der erste, in oratio recta wiedergegebene Teil dieses Abschnittes scheint ein Zitat zu bilden (Z. 51–65). Das Schlußresümee ist wohl wiederum von Irenäus. Es definiert die „Auflösung der Unwissenheit" als die Erkenntnis des Vaters, Z. 65–69.

Daran knüpft sich eine Überleitung, die das Thema des folgenden Kapitels Adv. haer. I 15, 3 vorbereitet, die Geburt und höchst symbolisch zu verstehende Erwählung (ἐκλεχθῆναι) des irdischen Menschen Jesus, Z. 69–72.

Kommentar

Z. 1–2 (= 236, 368–369)
Ὁ δὲ Ἰησοῦς ταύτην ἔχει, φησί, τὴν ἄρρητον γένεσιν.

Um die in diesen Zeilen erwähnte „γένεσις" Jesu richtig zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß Jesus nach der Auffassung der Valentinianer von allen Äonen im Pleroma hervorgebracht wurde. Diese Lehrmeinung über den gemeinschaftlichen und überirdischen Charakter des Prozesses, der zur „Entstehung" Jesu führte, tauchte auch schon in der Argumentation früherer Irenäus-Exzerpte aus der Schrift des Markus auf. In Adv. haer. I 14, 5 findet sich z.B. die Mitteilung , daß „die Einheit der Pleromata in Gleichheit die eine Kraft aus allen durch alle als Frucht bringe" (ἡ τῶν Πληρωμάτων ἑνότης ἰσότητα ἔχουσα καρποφορῇ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν)[56],

---

[54] Vgl. zu dieser Frage die ausführliche Dikussion der Abgrenzung der Markosier-Kapitel im Werk des Irenäus in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 7–15.

[55] S.o. in Adv. haer I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 364–236, 366). Die Interpretation von A und Ω war schon in Adv. haer I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280) Gegenstand des Irenäus-Berichtes über die Lehrbildung des Markus gewesen.

[56] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 221, 254–222, 258).

und in Adv. haer. I 15, 1 brachte denselben Grundgedanken die Formulierung zum Ausdruck, daß „das Unsagbare in Christus aus 30 Buchstaben" bestehe[57].

Wie stellten sich aber die Valentinianer den gemeinschaftlichen Akt aller Äonen vor, die zusammen Jesus hervorgebracht haben? Dieser Vorgang soll nun durch zwei Zitate aus den von Irenäus und Hippolyt referierten Systemen beleuchtet werden, die auch die Übereinstimmungen und Unterschiede zur Doktrin des Markus deutlich hervortreten lassen. Irenäus berichtet auf der Grundlage ptolemäischer Quellen folgendes zu diesem Thema:

Καὶ ὑπὲρ τῆς εὐποιΐας ταύτης βουλῇ μιᾷ καὶ γνώμῃ τὸ πᾶν Πλήρωμα τῶν Αἰώνων, συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ δὲ πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου, ἕνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ συνερανισαμένους καὶ ταῦτα ἁρμοδίως πλέξαντας, καὶ ἐμμελῶς ἑνώσαντας, προβαλέσθαι πρόβλημα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ, τελειότατον κάλλος τι καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι·[58]

Und für diese Wohltat hat das ganze Pleroma der Äonen, (vereint) in einem Willen und Urteil, mit Zustimmung des Christus und des Pneuma und mit Billigung ihres Vaters das Schönste und Blühendste, was jeder einzelne der Äonen in sich hatte, zusammengetragen und beigesteuert, und dies hat es passend verbunden sowie harmonisch vereint und eine Emanation emaniert zur Ehre und Verherrlichung des Bythos als etwas vollkommen Schönes, Stern des Pleromas und vollkommene Frucht: Jesus, der auch Soter heißt, und Christus, Logos abgeleitet vom Vaternamen, und das All, deswegen, weil er aus allen (entstanden) ist.

Dieses Lehrstück läßt sich durch die Parallelüberlieferung bei Hippolyt ergänzen, der mitteilt:

πάντες οὖν ηὐδόκησαν οἱ τριάκοντα αἰῶνες ἕνα προβαλεῖν αἰῶνα, κοινὸν τοῦ πληρώματος καρπόν, ἵν' ᾖ <σύμβολον> τῆς ἑνότητος αὐτῶν καὶ τῆς ὁμοφροσύνης καὶ εἰρήνης. καὶ μόνος ὑπὸ πάντων <τῶν> αἰώνων προβεβλημένος τῷ Πατρί, οὗτός ἐστιν ὁ καλούμενος παρ' αὐτοῖς κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός. τὰ μὲν οὖν ἐντὸς πληρώματος ἦν οὕτως, καὶ προβέβ-

Alle 30 Äonen entschlossen sich also, einen einzigen Äon zu emanieren, als gemeinsame Frucht des Pleromas, damit er Zeichen ihrer Einheit, Eintracht und ihres Friedens sei. Und weil er von allen Äonen emaniert ist als einziger für den Vater, ist er derjenige, der bei ihnen die gemeinsame Frucht des Pleromas genannt wird. So also waren die Dinge innerhalb des Pleromas, und zwar war die gemeinsame Frucht des Pleomas ema-

---

[57] Die Vereinigung aller Äonen in „Christus" steht hinter den Schriftbeweisen in Adv. haer. I 14, 6, die alle darauf abzielen, daß in Jesus „die ganze Zahl der Buchstaben", ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277, offenbart wurde, d.h. die 24 Alphabetsbuchstaben, die zusammenaddiert mit der Zahl 6 wiederum die 30, das Sinnbild der Äonen ergeben, ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 289–292.

[58] Adv. haer. I 2, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 47, 232–48, 243).

λητο ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός, ὁ Ἰησοῦς – τοῦτο γὰρ ὄνομα αὐτῷ –, „ὁ ἀρχιερεὺς ὁ μέγας“[59].

niert: Jesus – denn das ist sein Name – „der Hohepriester“.

Übereinstimmend betonen Irenäus und Hippolyt in ihren Auszügen, daß Jesus durch gemeinschaftliches Handeln aller 30 Äonen des Pleromas entstanden ist[60]. Irenäus spricht von „ἐμμελῶς ἑνώσαντας“, Hippolyt benutzt die Umschreibung „<σύμβολον> τῆς ἑνότητος αὐτῶν καὶ τῆς ὁμοφροσύνης“. Dieser Aspekt hat auch in der Lehre des Markus einen zentralen Stellenwert, der immer wieder die ausnahmslose Beteiligung aller Äonen des Pleromas hervorhebt. Daher gehen auch alle seine Überlegungen stets von den Zahlen 30 und 24 aus, die die Partizipation aller Äonen symbolisieren.

Von den von Irenäus und Hippolyt angeführten Hoheitstiteln und Beinamen für Jesus benutzt Markus dagegen fast ausschließlich „Christus“, dessen tiefere Bedeutung er seinen Anhängern mit Hilfe der Buchstabenspekulationen zu beweisen suchte[61]. Selten verwendet er darüber hinaus den „Soter“-Titel.

Auch die etwas seltsame Formulierung „λόγον πατρωνυμικῶς“ dürfte vielleicht von Irenäus mit Rücksicht auf Markus in die oben zitierte Liste valentinianischer Christus-Titel eingefügt worden sein, denn dieser Gnostiker identifizierte ja in Adv. haer. I 14, 1 das Pleroma mit dem Namen des Propaters, der durch seinen Logos entstand[62]. Der Logos manifestierte sich aber in Jesus, damit der Vater von den Menschen erkannt werden konnte[63].

Folgende augenscheinliche Divergenzen zu den Auszügen aus der Lehrschrift des Markus lassen sich auf dem Hintergrund der beiden Kirchenväter-Referate notieren:

- Jesus wird bei Markus nur gelegentlich, wie schon erwähnt, als „Σωτήρ“ bezeichnet[64], dafür aber tritt der Titel „Sohn“ ziemlich häufig auf[65]. Diese Bezeichnung fehlt in der Aufzählung sowohl bei Irenäus als auch bei Hippolyt.

---

59 Ref. VI 32, 1–2 (MARCOVICH 242, 4–10).

60 Dasselbe Grundprinzip der Vereinigung aller Äonen in Jesus erwähnen auch Exc. Thdot. 23, 1 (CASEY 58/SAGNARD 104): „Τὸν Παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών.“

61 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (235, 364–236, 365) und in Adv. haer. I 15, 2.

62 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143–208, 145).

63 S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 418–419).

64 Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 362); I 15, 3 (244, 432).

65 Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 351; 235, 364); I 15, 2 (240, 394–395); I 15, 3 (244, 426).

- Die Entstehung des Christus und des Heiligen Geistes vor der Emanation des Soter durch die Gesamtheit der Äonen wird von Markus, jedenfalls nach dem von Irenäus überlieferten Summarium seiner Lehren, nicht erwähnt[66]. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die untere Sophia bzw. Enthymesis, zu deren Erlösung der Soter aus dem Pleroma gesandt wird[67]. Stattdessen konzentriert sich der Auszug des Irenäus in Adv. haer. I 15, 2 vornehmlich und fast ausschließlich auf den Aspekt der vereinten und gemeinsamen Emanation Jesu durch alle Äonen.
- Auffällig ist ferner, daß der valentinianisch-mythologische Rahmen in der irenäischen Fassung der Markus-Lehre gleichsam ausgeklammert bleibt[68]. Der Kirchenvater teilt z.B. nichts davon mit, wie sich alle Äonen zusammentun, um Jesus zu erzeugen. Ihr gemeinschaftlicher Entschluß zur Emanation, wie in einer Ratsversammlung, wird an keiner Stelle wie in der oben aus Irenäus und Hippolyt zitierten Form beschrieben, sondern es werden lediglich Beweise in der markus-spezifischen Buchstaben-Manier dafür aufgelistet, daß Jesus wirklich als das gemeinsame Erzeugnis des Gesamtpleromas anzusehen ist. Das Fehlen mythologischer Passagen bedeutet jedoch keinesfalls, daß solche Vorstellungen in der Schrift des Gnostikers Markus, die Irenäus als seine Quelle diente, nicht enthalten waren. Der Kirchenvater könnte sie nur übergangen haben, weil er ihren Inhalt auf der Grundlage anderer valentinianischer Quellen bereits in der oben zitierten Passage aus Adv. haer. I 2, 6 behandelt hatte.

Z. 2–5 (= 236, 369–371)
Ἀπὸ γὰρ τῆς Μητρὸς τῶν ὅλων, τῆς πρώτης Τετράδος, ἐν θυγατρὸς τρόπῳ προῆλθεν ἡ δευτέρα Τετράς,

Zunächst rekapituliert Markus der Magier seine Auffassung von der Bildung der ersten Achtheit der Äonen des valentinianischen Pleromas, bevor er sie als Ausgangspunkt für seine Buchstabenspekulationen über die Hervorbringung

---

66 Zum Fehlen des Christus und Heiligen Geistes im Markus-System vgl. auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 295–298).

67 Vgl. Adv. haer. I 4, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 72, 440–441); Ref. VI 32, 4 (MARCOVICH 243, 18–21). Deutlich wird dieser Zusammenhang auch in Exc. Thdot. 23, 2 (CASEY 58/SAGNARD 104–106) ausgesprochen: „...ἐξ εὐδοκίας τῶν Αἰώνων Ἰησοῦς προβάλλεται Παράκλητος τῷ παρελθόντι Αἰῶνι." Markus scheint allerdings die Aufspaltung der Sophia durch Jesus zu vertreten, wie sich aus der mit Jesus zu identifizierenden „ausgezeichneten Zahl" in Adv. haer. I 14, 7 ergibt, vgl. ebd. im Kommentar zu (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 295 298).

68 Vgl. zu der an sich unvollständigen, das valentinianische System voraussetzenden Präsentation der Auszüge bei Irenäus auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 293–294).

Jesu verwendet. Die erste „Τετράς" stellte sich Markus stets als eine weibliche Gestalt vor, obwohl dieser Begriff eigentlich vier selbständige, himmlische Wesen bezeichnet[69]. Auch in Adv. haer. I 15, 1 personifiziert der Gnostiker die 4 Einzeläonen der „Τετράς" als „Mutter des Alls". Das „All" bezieht sich dabei wohl auf das übrige Pleroma, das aus der ersten Tetras nach und nach durch Emanation entstand[70].

Nach der ersten Tetras wird eine zweite Vierergruppe der Äonen hervorgebracht. Markus nennt sie darum eine „Tochter" der ersten[71]. Wie man sich diesen Emanationsprozeß vorzustellen hat, beschreibt Markus hier nicht. Aus den Metaphern „Mutter" und „Tochter" läßt sich immerhin vielleicht die Absicht herauslesen, daß eine spiegelbildliche Entsprechung zwischen erster und zweiter Tetras betont werden sollte, ein Aspekt, den auch andere valentinianische Quellen hervorheben. In dem von Epiphanius ausführlich zitierten Lehrbrief heißt es z.B. zur Relation der beiden Tetraden, daß die zweite Tetras als „das Gegenbild der präexistenten Tetras" (ἀντίτυπον τῆς προούσης τετράδος) anzusehen sei[72]. Auch die sog. „Valentinianische Abhandlung" scheint, soweit sich dies aus dem sehr schlecht erhaltenen Text noch ersehen läßt, ebenfalls den abbildhaften Charakter der zweiten Vierheit der Äonen vorauszusetzen, wobei ihr Vorbild die obere und erste Tetras darstellt[73].

Darüber hinaus fällt in diesen Zeilen eine gewisse Spannung in den Emanationstheorien des Markus auf: In Adv. haer. I 14, 1 hatte er beschrieben, wie die 30 Äonen als Logos aus dem Mund des Propaters gleichzeitig entstanden

---

[69] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 133–136).

[70] Dementsprechend konnte etwa Jesus nach dem oben zitierten Textabschnitt aus Adv. haer. I 2, 6 auch „das All" (τὰ Πάντα) genannt werden, weil sich in ihm alle 30 Äonen vereint hatten. Auch „ τὰ ὅλα" wurde in diesem Sinne von Markus gebraucht, vgl. oben im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 4–5); vgl. ferner den „ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων", der in der Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 (194, 31) erwähnt wird. Laut Adv. haer. I 14, 1 (206, 137) enthüllt die Tetras dem Markus die „Entstehung von allem" (τὴν τῶν πάντων γένεσιν), was der ersten und obersten Vierheit als „Mutter von allem" nicht schwergefallen sein dürfte.

[71] Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich in Adv. haer. I 17, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 267, 624), wo die Dodekas als Tochter des Äons Ekklesia beschrieben wird.

[72] Epiphanius Haer. 31, 5, 7 (HOLL 392, 4).

[73] In NHC XI 2, 29, 35–37 (PAGELS/TURNER 120/121; MÉNARD 34/35) wird folgendes konstatiert: „ⲧⲉⲉⲓ ⲅⲉ ⲧⲉ ⲧⲧⲉ⸢ⲧⲣ⸣ⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲡⲟ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲕ̣ⲁⲧⲁ ⸢ⲡⲧⲁ⸣ⲛ̄ⲧ̄ⲛ̄ ⲛ̄⸢(ⲡ)⸣ϯⲁⲧⲁⲡⲁ⸢(ϥ̄)⸣ⲥ...". „Dies nun ist die Tetras, die in Entsprechung mit der Unerschaffenen hervorgebracht wird...". Mit dem Ausdruck „ⲛ̄ϯⲁⲧⲁⲡⲁⲥ" dürfte die erste und obere Tetras gemeint sein, wie die dem Zitat unmittelbar vorausgehenden Zeilen nahelegen, die beschreiben, wie jeder einzelne Äon der zweiten Vierheit zur Verherrlichung jeweils eines Äons der ersten da ist, vgl. auch den Kommentar von HEDRICK 160 bzw. MÉNARD 72.

sind. In Adv. haer. I 15, 2 vertritt er im Gegensatz dazu die Vorstellung einer sukzessiven Emanation, wobei die erste Tetras eine zweite emaniert[74].

Z. 5–21 (= 236, 371–238, 380)
καὶ ἐγένετο Ὀγδοάς, ἐξ ἧς προῆλθεν Δεκάς· οὕτως ἐγένετο Δεκὰς καὶ Ὀγδοάς. Ἡ οὖν Δεκὰς ἐπισυνελθοῦσα τῇ Ὀγδοάδι καὶ δεκαπλασίονα αὐτὴν ποιήσασα τὸν τῶν ὀγδοήκοντα προεβίβασεν ἀριθμόν, καὶ τὰ ὀγδοήκοντα πάλιν δεκαπλασιάσασα τὸν τῶν ὀκτακοσίων ἀριθμὸν ἐγέννησεν, ὥστε εἶναι τὸν ἅπαντα τῶν γραμμάτων ἀριθμὸν ἀπὸ Ὀγδοάδος εἰς Δεκάδα προελθόντα ἠ καὶ π̄ καὶ ω̄, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς· τὸ γὰρ Ἰησοῦς ὄνομα κατὰ τὸν ἐν τοῖς γράμμασιν ἀριθμὸν ὀκτακόσιά ἐστιν ὀγδοήκοντα ὀκτώ.

Die beiden Tetraden ergeben zusammengezählt die Ogdoas, die wiederum die Dekas, d.h. 10 weitere Äonen emaniert. Diese Konfiguration im Aufbau des Pleromas bildet eine gemeinsame Grundüberzeugung aller Valentinianer[75]. Markus konstruiert aus ihr jedoch einen spekulativen Nachweis dafür, wie alle Äonen gemeinsam Jesus hervorbringen. Das Produkt des Gesamtpleromas, das als Erlöser fungiert, symbolisiert bei Markus nämlich die Zahl 888, die der Gnostiker als Zahlenwert des Jesus-Namens mit Hilfe der Gematrie errechnete. Der Zweck dieser eigentümlichen Zahl aus drei Achten, d.h. 8 Hundertern, 8 Zehnern und 8 Einern, ist es, mit Hilfe der Zahlen 8 und 10 bzw. deren Zehnerpotenzen zu erweisen, daß in Jesus wirklich alle Äonen insgesamt vereint sind[76].

Besonders rätselhaft ist dabei die Rechenmethode. Zunächst sucht Markus zu erklären, wie aus den Zahlen 8 und 10 durch gegenseitige Multiplikation und Addition die Zahl 888 hervorgeht, die er sodann mit dem Namen „Jesus" gleichsetzt. Welche Vorbilder könnte der Gnostiker für diese zunächst höchst willkürlich erscheinende Rechenoperation gehabt haben, die scheinbar nur den Zweck verfolgte, irgendwie zu der Zahl 888 zu gelangen, um diese dann mit Jesus identifizieren zu können? Bei der Beantwortung dieser Frage ist von der

---

[74] Diese Inkonsequenz war auch schon in dem zu Adv. haer. I 15, 1 gehörenden Zitat in Adv. haer. I 11, 3 vorausgesetzt, das gleichfalls eine schrittweise Emanation der Äonen impliziert, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 7–8).

[75] Umstritten ist allerdings zwischen den einzelnen Valentinianergruppen, aus welchem Äonenpaar die 10 Äonen, die in der Dekas zusammengefaßt sind, emaniert werden. Die Quelle des Irenäus führt die Emanation auf die Syzygie „Logos" und „Zoe" zurück, Adv. haer. I 1, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 32, 109–111), vgl. auch I 11, 1 (168, 1206). Das System, das Hippolyt referierte, vertrat die Lehrmeinung, daß „Nous" und „Aletheia" weitere 10 Äonen hervorbringen, Ref. VI 29, 7–8 (MARCOVICH 238, 35–239, 40). Auf diese Abweichungen machte bereits Hippolyt aufmerksam, Ref. VI 30, 4–5 (MARCOVICH 239, 14–16); zur Sache vgl. auch H. STRUTWOLF, Gnosis, 32–33, 37.

[76] Vgl. hierzu auch die Spekulationen in Adv. haer I 14, 5 die letztlich darauf hinauslaufen, daß dreimal die Zahl 8 das Symbol des Pleromas ist, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 221, 254–222, 258).

Zahl 10 auszugehen, die die 8 modifiziert, indem sie einerseits mit dieser Zahl multipliziert wird, und andererseits die Ergebnisse, wie 80 und 800, addiert wurden. Die 10 ist demnach die vorantreibende „δύναμις" und daher wohl nicht zufällig im Referat des Irenäus das Subjekt des Satzes. Hinter dieser Funktion der 10, die die 8 gleichsam verwandelt und mit ihr andere Zahlen hervorbringt, könnte folgende Überlegung des Markus gestanden haben, die der Gnostiker wohl neupythagoräischen Quellen entnommen hat: Die Zahl 10 bildete nach der neupythagoräischen Zahlentheorie innerhalb der Zahlenreihe eine besondere Grenze, weil alle übrigen Zahlen, die größer sind als 10, sich mit Hilfe von 1 bis 9 und deren Zehnerpotenzen ausdrücken lassen. Diesen Gedanken behandelt der Neupythagoräer Anatolius in seinem Traktat „Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν"[77]:

Πυθαγόρειοι τὸν πάντα ἀριθμὸν εἰς δέκα ἀνῆγον, ὑπὲρ δέκα δὲ οὐδεὶς ἔτι ἀριθμός, ἐν πάσῃ αὐξήσει πάλιν ἡμῶν ἐπιστρεφόντων ἐπὶ μονάδα μετὰ τὸ συμπληροῦσθαι πᾶσαν δεκάδα·[78]	Die Pythagoräer führten die gesamte Zahl bis zur 10, über der 10 aber gibt es keine Zahl mehr, weil wir bei jeder Zunahme (der Zahl) wieder zu der Monas (Einheit) zurückkehren, nachdem wir eine ganze Zehnheit komplett gemacht haben.

Durch Addition und auch Multiplikation entstehen also alle weiteren Zahlen, die über die 10 hinausgehen, wobei der 10 ein besonderer Stellenwert zukommt, da bei zunehmender Größe (αὔξησις) die Zahl jeweils eine Zehner-Potenz überspringt. Innerhalb der Einer, Zehner, Hunderter etc. aber sind alle übrigen Zahlen wiederum durch 1 bis 9 ausdrückbar. Von dieser zahlentheoretischen Grundannahme scheint auch Markus der Magier beeinflußt gewesen zu sein. Er exemplifizierte sie am Beispiel der Zahl 888, indem er sie über ihre Bestandteile, d.h. Einer-, Zehner- und Hunderter, von 8 und 10 ableitete.

---

[77] Anatolius dürfte in dieser Passage seinerseits nur ein Exzerpt aus älteren ps.-pythagoräischen Traktaten aus hellenistischer Zeit bieten, wie die frappierenden Übereinstimmungen seiner Schrift mit einem Resümee pythagoräischer Lehren über die Zahlen von 1 bis 10 belegen, die Theon von Smyrna in sein Buch „Philosophi Platoni Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium" mit aufgenommen hat. Auf diese nicht zu übersehenden Konvergenzen macht auch bereits HEIBERG aufmerksam, Anatolius, 28. Theon schreibt in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Anatolius (HILLER 99, 17–20): „πάντα μὲν γὰρ τὸν ἀριθμὸν εἰς δεκάδα ἤγαγον, ἐπειδὴ ὑπὲρ δεκάδα οὐδείς ἐστιν ἀριθμός, ἐν τῇ αὐξήσει πάλιν ἡμῶν ὑποστρεφόντων ἐπὶ μονάδα καὶ δυάδα καὶ τοὺς ἑξῆς". Am Ende seines sich mit der pythagoräischen Arithmologie befassenden Exkurses weist Theon auf die Werke des Achytas „περὶ τῆς δεκάδος" und des Philolaos „περὶ φύσιος" als Beispiele älterer Monographien über die Zehnheit hin (HILLER 106, 10–11). Vielleicht verbirgt sich hinter dieser Notiz ein versteckter Hinweis auf die von Theon benutzen Vorlagen. — Diese Überlegungungen zum Stellenwert der 10 waren auch Sextus Empiricus bekannt, der die 10 darum als „ἀπειράκις ἀπείρων ἔσται πλῆθος τὰ δέκα" charakterisiert, P. II 304 (BURY 358).

[78] Anatolius, Decad. (HEIBERG 29).

Die 888 aber hatte er keineswegs zufällig als Ergebnis seiner Zahlenspekulationen ausgewählt, denn sie besaß für ihn einen ganz eminenten Bezug zu Jesus, der wiederum für seine gnostische Pleroma-Symbolik von tragender Bedeutung war.Wie Markus von 888 zu „Jesus" gelangte, ist relativ leicht zu verstehen: Er wandte dabei dasselbe gematrische Verfahren wie in Adv. haer. I 14, 6 für „περιστερά" an[79]. Dabei setzte er jeden griechischen Buchstaben des Jesus-Namens dem Zahlzeichen gleich, für das er auch verwendet wurde, addierte die sich auf diesem Weg ergebende Zahlenreihe und erhielt als Summe die Zahl 888. Stellt man dieselbe Operation in den heute üblichen, arabischen Zahlen dar, so ergibt sich folgende Tabelle[80]:

Ι	+	η	+	σ	+	ο	+	υ	+	ς	=	888
10	+	8	+	200	+	70	+	400	+	200	=	888

Eine deutliche Parallele zu der Jesus-Zahl enthält auch die christliche Sybillendichtung, Orac. Sib. I 324–331, in der die Geburt Jesu prophezeit wird[81]:

δὴ τότε καὶ μεγάλοιο Θεοῦ παῖς ἀνθρώποισιν
ἥξει σαρκοφόρος θνητοῖς ὁμοιούμενος ἐν γῇ,
τέσσαρα φωνήεντα φέρων, τὸ δ' ἄφωνον ἐν αὐτῷ
δισσόν· ἐγὼ δέ κέ τοι ἀριθμόν γ' ὅλον ἐξονομήνω·
ὀκτὼ γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐπὶ ταύταις
ἠδ' ἑκατοντάδας ὀκτὼ ἀπιστοκόροις ἀνθρώποις
οὔνομα δηλώσει· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νόησον
ἀθανάτοιο θεοῦ Χριστὸν παῖδ' ὑψίστοιο.

Ja, dann kommt zu den Menschen der Sohn des gewaltigen Gottes,
Irdischen Leibs, vom Fleische umhüllt und den Sterblichen ähnlich.
Vier Vokale hat er und zweimal den Konsonanten,
Und nun will ich dir auch die gesamte Zahl noch verkünden:
Einer sind acht vorhanden und Zehner noch ebensoviele;
Hunderter acht noch dazu verrät ungläubigen Menschen
Seines Namens Gestalt; doch du im gläubigen Herzen
Denke sofort an Christus, den Sohn des erhabenen Gottes.

Es handelte sich dabei offensichtlich um eine christliche Umdeutung und Nachahmung des Namensrätsels aus Orac. Sib. I 141–144, das schon im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 besprochen wurde[82]. Der Verfasser dieser Verse dürfte demnach wohl nicht von den Spekulationen des Markus beeinflußt worden sein, sondern eine ähnliche Tradition wie der Gnostiker als Vorbild gehabt haben[83].

---

79 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280).

80 Zu dieser Buchstaben-Addition vgl. ebenfalls H. LEISEGANG, Die Gnosis, 338.

81 GEFFCKEN 21–22. Die Übersetzung findet sich bei A. KURFESS, Sibyllinische Weissagungen, 49, 51.

82 S.o. zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 146–153.

83 Einen zusätzlichen Einfluß mögen andere gematrische Buchstabenrätsel in der Sibyl-

Z. 22–24 (= 238, 380–381)

Ἔχεις σαφῶς καὶ τὴν ὑπερουράνιον τοῦ Ἰησοῦ κατ' αὐτοὺς γένεσιν.

Diese Gleichsetzung der seltsamen Zahl 888 mit dem Namen „Jesus" dient Markus als ein Nachweis der überirdischen, göttlichen Seite der Person Jesu, wie Irenäus abschließend noch einmal zusammenfaßt.

Der auffällige Plural „αὐτούς" wurde eingangs bereits besprochen.

Z. 24–30 (= 238, 381–239, 385)

Διὸ καὶ τὸν ἀλφάβητον τῶν Ἑλλήνων ἔχειν μονάδας ὀκτὼ καὶ δεκάδας ὀκτὼ καὶ ἑκατοντάδας ὀκτώ, τὴν τῶν ὀκτακοσίων ὀγδοήκοντα ὀκτὼ ψῆφον ἐπιδεικνύοντα, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, ἐκ πάντων συνεστῶτα τῶν ἀριθμῶν.

Die gematrische Identifikation von Jesus mit der Zahl 888 und dem Gesamtpleroma reichte Markus dem Magier offenbar als „Beweis" für die Zusammengehörigkeit dieser drei Größen noch nicht aus, denn in diesen Zeilen ergänzt Irenäus die Ideen des Gnostikers über die Zahl 888 durch weitere Details, die jedoch letztlich demselben Argumentationsziel dienen. Ausgangspunkt der Überlegungen des Gnostikers sind diesmal die altgriechischen Zahlzeichen selbst. Weil in der griechischsprachigen Ökumene keine separaten Zahlzeichen existierten, wurden alle möglichen Zahlen mit dem Alphabet geschrieben. Ergänzt wurden die 24 Alphabet-Buchstaben durch weitere, semitische Buchstaben, die keinen eigenen Lautwert mehr bezeichneten und lediglich als reine Zahlzeichen dienten wie Stigma „ϛ", Koppa „ϙ" und Sampi „ϡ"[84]. Aus diesem Grund kam es zu merkwürdigen Kombinationen von Zahl- und Buchstabenzeichen, wie sie Markus der Magier bereits in Adv. haer. I 14, 4 im Blick auf die 6 vorausgesetzt hatte, die mit Hilfe eines besonderen Schriftzeichens, dem Stigma „ϛ", geschrieben werden konnte[85]. In der vorliegenden Passage wandte er seine Aufmerksamkeit nun der Anzahl der Schriftzeichen zu, mit denen man die Einer (μονάς), Zehner (δεκάς) und Hunderter (ἑκατοντάς) schrieb. Dabei war ihm offenbar aufgefallen, daß es immer jeweils 8 Schriftzeichen waren, wenn man die reinen Zahlzeichen, Stigma „ϛ" = 6, Koppa „ϙ" = 90 und Sampi „ϡ" = 900, wegließ. Seinen Gedankengang soll folgende Tabelle veranschaulichen:

Einer	Zehner	Hunderter
α = 1	ι = 10	ρ = 100
β = 2	κ = 20	σ = 200

lendichtung ausgeübt haben, wie die Zahl für „Rom" in Orac. Sib. VIII 148; vgl. dazu den Exkurs V im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6.

[84] Zur Verwendung dieser drei das griechische Alphabet ergänzenden Buchstaben vgl. K. MENNINGER, Zahlwort II, 76.

[85] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 235).

γ = 3	λ = 30	τ = 300
δ = 4	μ = 40	υ = 400
ε = 5	ν = 50	φ = 500
ζ = 7	ξ = 60	χ = 600
η = 8	ο = 70	ψ = 700
θ = 9	π = 80	ω = 800
8 Zahl- bzw. Schriftzeichen	8 Zahl- bzw. Schriftzeichen	8 Zahl- bzw. Schriftzeichen

Diese drei Achtergruppen, die sich aus einer doppelten Verwendbarkeit des griechischen Alphabets als Zahl- und Schriftzeichen ergaben, bewertete Markus der Magier als Symbol einer umfassenden Gesamtheit. Das besagt die Formulierung „ἐκ πάντων (...) τῶν ἀριθμῶν". Übersetzt man dieses Bild in die oben bereits zitierte, valentinianische Christologie, so standen die Gruppen von 8 Zeichen dafür, daß der gnostische Jesus wirklich aus allen Äonen „zusammengesetzt" (συνεστῶτα) war.

Z. 31–33 (= 239, 385–387)
Καὶ διὰ τοῦτο ἄλφα καὶ ω ὀνομάζεσθαι αὐτόν, τὴν ἐκ πάντων <αὐτοῦ> γένεσιν σημαίνοντα.

Als ein weiteres Sinnbild des Markus, das zum Ausdruck bringen sollte, daß die Entstehung Jesu tatsächlich von allen Äonen initiiert wurde (ἐκ πάντων <αὐτοῦ> γένεσιν), dient die Gesamtheit der Buchstaben, d.h. A und Ω. Auf diese Interpretation der 24 Alphabetbuchstaben hatte der Gnostiker schon mehrfach im Zusammenhang mit seiner gematrischen Deutung der Taube, die bei der Taufe Jesu erschien, zurückgegriffen[86].

Z. 33–41 (= 239, 387–391)
Καὶ πάλιν οὕτως· τῆς πρώτης Τετράδος κατὰ πρόβασιν ἀριθμοῦ εἰς αὐτὴν συντιθεμένης, ὁ τῶν δέκα ἀνεφάνη ἀριθμός· μία γὰρ καὶ δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες ἐπὶ τὸ αὐτὸ συντεθεῖσαι δέκα γίνονται, ὅ ἐστιν ῑ, καὶ τοῦτ' εἶναι θέλουσι τὸν Ἰησοῦν.

Auch diese weitere Variante der Zahlen- bzw. Buchstabenbeziehungen macht überdeutlich, wie sehr Markus an einem Nachweis für die Erzeugung Jesu durch die Äonen gelegen war. Das Verbindungsglied zwischen Tetras und Jesus ist in diesem Fall der Anfangsbuchstabe des Jesus-Namens in seiner griechischen Schreibweise, das Iota. Dieses Iota stand in seiner zweiten Verwendungsform als Zahlzeichen für die Zahl 10. Diese Zahl aber leitete der Gnostiker von der ersten Tetras ab.

In diesem Argumentationskontext treten die Einflüsse und Traditionszusammenhänge, in denen solche Überlegungen von Markus dem Magier ver-

[86] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 276–280) sowie zu Adv. haer. I 15, 1 (236, 365–367).

wurzelt waren, noch sehr viel deutlicher hervor als in anderen Passagen. Bei der Untersuchung der genannten Quellen sind zwei Begründungszusammenhänge zu unterscheiden:

1. Die Gleichsetzung von der „ersten Tetras" und der Zahl 10 ergibt sich durch die sukzessive Addition der Zahlen 1, 2, 3 und 4, die diese erste Vierheit ausmachen.
2. Die Symbolbedeutung des Anfangsbuchstabens Iota für Jesus.

Für beide Punkte lassen sich folgende Parallelen und mögliche Vorbilder ausmachen:

Zu 1.: Die Addition der Zahlenreihe von 1 bis 4 mit der Summe 10 ist ein Charakteristikum pythagoräischer Zahlenspekulationen und wird in fast allen antiken Quellen, die sich mit der pythagoräischen Zahlenlehre auseinandersetzen, erwähnt. Sie findet sich in den Spezialmonographien über die geometrisch-mathematische und auch symbolische Bedeutung der Zahlen 1 bis 10 des Nikomachus von Gerasa[87] und des Anatolius[88] sowie in verschiedenen zusammenfassenden Referaten der pythagoräischen Philosophie, wie u.a. bei Theon von Smyrna[89] und darüber hinaus gleich an mehreren Stellen bei Hippolyt[90].

Als Beispiel sei hier ein Abschnitt zitiert, in dem der skeptische Philosoph Sextus Empirikus diese pythagoräische Lehre resümiert. Dort schreibt er dem Pythagoras folgendes Theorem zu:

...τετρακτὺν δὲ ἀριθμόν τινα, ὃς ἐκ τεσσάρων τῶν πρώτων ἀριθμῶν συγκείμενος τὸν τελειότατον ἀπήρτιζεν, ὥσπερ τὸν	...die Tetraktys aber ist eine Zahl, die aus den ersten vier Zahlen besteht und die vollkommenste (Zahl) komplett wiedergibt, wie

[87] Das ergibt sich aus dem Auszug aus einem zahlentheoretischen Traktat des Nikomachus, der in die sog. Theologumena Arithmeticae des Jamblichus (DE FALCO 27) aufgenommen wurde.

[88] Decad. (HEIBERG 32): „...ἐν ἀρτίοις πρώτη τετρακτύς, ὅτι οἱ ἀπὸ μονάδος μέχρι τετράδος τὸν δέκα ποιοῦσι καλούμενον τέλειον ἀριθμόν." Bei Anatolius tritt auch der Sprachgebrauch des Markus auf, wenn er von der „πρώτη τετρακτύς" spricht, mit dem er diese Vierheit als „erste" unter den geraden Zahlen (ἀρτίοις) beschreibt. Der Sache nach meinte Markus zwar etwas vollkommen Verschiedenes, wenn er Jesus aus der Zahlenreihe der „ersten Tetras" hervorgehen ließ, Z. 34. Dennoch ist diese Übereinstimmung sicherlich nicht zufällig, sondern beruht auf dem gemeinsamen, pythagoräischen Traditionshintergrund.

[89] Theon hatte diese Lehrmeinung, bedingt wohl durch verschiedene Quellen, gleich zweimal in sein mathematisches Hilfsbuch zum Platostudium aufgenommen (HILLER 93, 19–20): „τὴν μὲν γὰρ τετρακτὺν συνέστησεν ἡ δεκάς. ἓν γὰρ καὶ β' καὶ γ' καὶ δ' ι'" bzw. (99, 20–23): „τὴν δὲ δεκάδα ἐπὶ τετράδα συνίστασθαι· ἓν γὰρ καὶ β' καὶ γ' καὶ δ' ἐστι ι', ὥστε τοὺς δυνατωτάτους ἀριθμοὺς ἐντὸς τῆς τετράδος θεωρεῖσθαι." — Zur Bedeutung der pythagoräischen Tetras, vgl. A. DELATTE, Études, 249–268, F. M.-M. SAGNARD, La Gnose, 337–348.

[90] Ref. I 2, 8 (MARCOVICH 59, 28–31); IV 51, 6 (138, 30–34); VI 23, 5 (231, 21–25).

δέκα· ἓν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα δέκα γίνεται. ἔστι τε οὗτος ὁ ἀριθμὸς πρώτη τετρακτύς...[91]

die Zehn: 1 + 2 + 3+ 4 ergibt nämlich 10. Diese Zahl ist die erste Tetraktys...

Daß Markus dieses Konzept der pythagoräischen Zahlentheorie gekannt und für seine gnostische Lehre adaptiert hat, ist wohl als sicher anzunehmen[92]. Die vorliegende Stelle des Irenäus-Referats ist damit zugleich einer der eindeutigsten Belege für die Benutzung neupythagoräischer Vorstellungen durch Markus den Magier.

Zu 2.: Eine sehr ähnliche, symbolische Deutung des Anfangs-Iota im Jesus-Namen hat Hippolyt aus den gnostischen Schriften von Monoimus dem Araber überliefert, der seine Lehre, soweit sie dieser Kirchenvater exzerpierte, insbesondere mit Hilfe einer ganzen Reihe von Analogien und Zahlenspekulationen entwickelte und verdeutlichte, in denen er den Buchstaben Iota mit zahlreichen Bibelstellen in Beziehung setzte[93]. Monoimus betont dabei mehrfach die Identifikation des Menschensohnes mit dem Iota[94]. Obgleich er Jesus namentlich an keiner Stelle ausdrücklich erwähnt, so liegt die Assoziation zwischen dem Menschensohn und Jesus und damit auch dem Iota bis zu einem gewissen Grad nahe[95]. Auch das Nachwirken pythagoräischer Ideen und Grundgedanken, wie der Addition der ersten vier Zahlen zur Summe 10, ist bei Monoimus nicht zu überlesen[96].

Über das Iota in „Ἰησοῦς" meditierte und spekulierte indessen nicht nur der Gnostiker Markus. Vergleichbare Gedanken machten sich auch andere nichtgnostische Theologen. Als Beleg dafür soll hier der pseudepigraphische Bar-

---

91 Sextus Empiricus Πρὸς Λογικούς (M VII), I 94–95 (BURY 48).

92 Sogar in der Wortwahl kommen der skeptische Philosoph und der Valentinianer sich nahe, denn beide sprechen von einer „ersten Vierheit", die jedoch Verschiedenes bedeutet. Bei Sextus ist damit die kosmische Harmonie, vor allem die Sphärenharmonie, gemeint, wie sich dem Kontext des Zitates entnehmen läßt, keinesfalls die ersten vier Äonen wie bei Markus dem Magier.

93 Monoimus der Araber verstand das Iota z.B. in Ref. VIII 14, 3–5 (MARCOVICH 333, 10–23) als den Stab des Moses, die 10 Gebote, den im Iota als Zahlzeichen der 10 enthaltenen Pentateuch, d.h. die Zahl 5.

94 Vgl. etwa Ref. VIII 12, 7 (MARCOVICH 331, 26–27), wo er den Strich des Iota als „ein Bild von jenem vollkommenen, unsichtbaren Menschen" (ἐστὶν εἰκὼν τοῦ τελείου ἀνθρώπου ἐκείνου, τοῦ ἀοράτου) bezeichnet und Ref. VIII 13, 3–4 (332, 11–23): „Der Menschensohn ist von einer Frau geboren, er ist aber das Iota..." (ἔστι γάρ (...) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἰῶτα...).

95 Vgl. hierzu das Urteil von M. MARCOVICH, Monoimus, 136: „I think there can be little doubt that Monoimus' Son-of-Man is actually *Jesus*."

96 In Ref. VIII 14, 6 hebt Monoimus hervor: „1 + 2 + 3 + 4 ergibt 10, das ist der eine Strich"; vgl. dazu M. MARCOVICH, Monoimus, 135.

nabas-Brief angeführt werden, dessen Autor interessanterweise ebenfalls eine Verbindung des Iota zum Jesus-Namen herstellt:

μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως, ὅτι Ἀβραάμ, πρῶτος περιτομὴν δούς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν, λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. λέγει γάρ· Καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; μάθετε, ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. τὸ δεκαοκτὼ ἰῶτα δέκα, ἦτα ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ ταῦ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν.[97]

Lernt, Kinder der Liebe, über alles reichlich, daß (nämlich) Abraham, der als erster die Beschneidung vollzog, im Geiste auf Jesus vorausblickte, als er beschnitt, (und zwar) indem er Weisungen über drei Buchstaben empfing. Es heißt nämlich: „Und Abraham beschnitt achtzehn und dreihundert Männer aus seinem Haus." Welches (war) nun die ihm verliehene Erkenntnis? Bemerkt, daß er als erste die achtzehn nennt, und (erst) nachdem er einen Abstand gelassen hat, (die) dreihundert. Die ‚achtzehn' (sind) Jota, nämlich zehn, (und) Eta, (nämlich) acht: (damit) hast du ‚Jesus'. Da aber das Kreuz, (das) mit dem Tau (dargestellt wird), die Gnade enthalten sollte, nennt er auch die ‚dreihundert'. Er weist also mit den zwei Buchstaben auf Jesus hin und mit dem einen auf das Kreuz.[98]

Will man die Zahlenspekulationen des Barnabas-Briefes verstehen, so ist zunächst zu fragen, welche Bibelstellen der Autor seinen Überlegungen zugrunde legte. Den Ausgangspunkt bildet die Zahl 318 (τ = 300; ι = 10; η = 8) in Gen 14, 14, wo die Anzahl der Knechte Abrahams mit 318 angegeben wird. Der Verfasser des Barnabas-Briefes verknüpfte diese Zahl der Knechte Abrahams mit Gen 17, 27. Dieser Vers berichtet, daß der Patriarch alle Männer in seinem Hause als Zeichen des Bundes beschnitten habe, ohne daß an dieser Stelle jedoch die Anzahl exakt angegeben ist. Ps.-Barnabas setzte beide Verse in Beziehung und deutete die 318 beschnittenen Knechte, die sich aus der Kombination beider Stellen ergaben, dann typologisch auf Jesus und dessen Kreuzigungstod. Dabei treten die Ähnlichkeiten zur Iota-Symbolik des Markus überaus deutlich zutage. Der Autor des Barnabas-Briefes wertet nämlich genauso wie Markus das Zahlzeichen Iota in 318 (τιη) als verborgenen Hinweis auf Jesus. Diese Weissagung wird für ihn durch das Eta, das für 8 steht, noch untermauert, denn Eta ist ebenfalls der zweite Buchstabe des Jesus-Namens. Auch Markus der Magier scheint solche Überlegungen geteilt zu haben, denn er setzte nicht nur in Z. 40–41 das Iota ausdrücklich mit „Ἰησοῦς" gleich, sondern verweist außerdem noch in Z. 41–45 auf die 8 Buchstaben des griechischen Wortes „Χρειστός" hin, die zusammen mit dem Iota Jesus bedeu-

---

97 Barn. 9, 7–8 (DIBELIUS/KOCH/LINDEMANN/PAULSEN 48, 9–18).

98 Übersetzung nach DIBELIUS/KOCH/LINDEMANN/PAULSEN 49.

ten. Auch wenn in diesem Kontext bei Markus das Eta als Zeichen der 8 nicht expressis verbis genannt wird, so scheint doch die betreffende Irenäus-Passage ebenso wie der zitierte Abschnitt die ersten zwei Buchstaben (Ιη) des „Ἰησοῦς"-Namens als dessen Abkürzung und Symbol vorauszusetzen.

Auch auf eine zweite Besonderheit des Barnabas-Briefes soll in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht werden: Anders als Markus betrachtet dessen Autor den Buchstaben Tau, d.h. die 300, wegen seiner kreuzförmigen Gestalt als Vorzeichen der Hinrichtung Jesu am Kreuz[99].

Alle drei genannten gnostischen und nicht-gnostischen Theologen, Markus, Monoimus und der unbekannte, christliche Verfasser des Barnabas-Briefes vertreten jedoch untereinander viel zu differente Standpunkte, als daß eine gegenseitige Beeinflussung nachweisbar wäre. Die gnostischen Systeme des Markus und Monoimus haben außer den Spekulationen über das Iota wenig miteinander zu tun, darüber hinaus fehlt bei Monoimus jeder ausdrückliche Bezug auf den Jesus-Namen. Der Barnabasbrief wiederum berührt sich ebenfalls nur in dem einen Aspekt der Interpretation des Iotas und Etas mit Markus dem Magier. Schon in der Deutung des Taus auf den Kreuzestod Jesu weichen beide voneinander ab.

Zur Erklärung der Konvergenzen in der Iota-Deutung bleibt nur die Annahme einer gemeinsamen, verbreiteten Tradition. Läßt sich der volkstümliche Ursprung dieser Buchstaben-Mystik, die ihre angeblichen Einsichten aus den Anfangsbuchstaben von Eigennamen entwickelte, noch genauer eingrenzen? Einen Anhaltspunkt, der vielleicht helfen könnte, die Herkunft und den „Sitz im Leben" dieser Vorstellungswelt zu eruieren, bietet möglicherweise das Traumbuch des Artemidorus von Daldis[100]. Artemidorus gibt dem Traumdeuter folgendes Beispiel für die nachträgliche Erklärung eines zunächst sehr rätselhaften Traumbildes:

εἰ δέ ποτέ τινα ὄνειρον μηδενὶ τῶν ὀνειροκριτικῶν θεωρημάτων ὑποπίπτοντα μὴ δυνηθείης κρῖναι, μὴ ἀθυμήσῃς· καὶ γάρ εἰσί τινες πρὸ <τῆς> ἀποβάσεως ἄκριτοι, οὓς κρίνων μὲν ἐπιτυχὴς παρά γε ἐμοὶ εἶναι δόξεις, μὴ κρίνων δὲ οὐκ ἄτεχνος. οἷον ἔδοξέ

Solltest du einmal in die Lage kommen, ein Gesicht deuten zu müssen, das unter keine der traumsymbolischen Klassen fällt, laß den Mut nicht sinken; denn manche sind vor der Erfüllung unauslegbar. Wenn du diese nun auslegst, so wirst du in meinen Augen als ein sehr glücklicher Traumdeuter gelten,

[99] Dieselbe Assoziation von Tau und Kreuz verwendet auch Lukian Jud. Vok. 12 (MACLEOD 143, 11–20) sowie Isidor, Etym. I 3, 7 (LINDSAY Z. 10–20), der das griechische Tau auf das Kreuz Jesu deutet. Isidor kenn auch die Verwendung des Thetas als Todessymbol und merkt dazu an, ebd. I 3, 8 (LINDSAY Z. 22–24): „Nam iudices eandem litteram Θ adponebant ad eorum nomina, quos supplicio afficiebant. Et dicitur Theta ἀπὸ τοῦ θανάτου, id est a morte."

[100] Artemidorus lebte im 2. Jh. in Ephesos, vgl. P. KROH, Art. Artemidoros von Ephesos bzw. Daldis, 93.

τις στρατοπεδάρχης ἐπὶ τῇ μαχαίρᾳ αὐτοῦ γεγράφθαι ῑ κ̄ θ̄. ἐγένετο πόλεμος ὁ Ἰουδαϊκὸς ἐν Κυρήνῃ, καὶ ἠρίστευσεν ἐν τῷ πολέμῳ ὁ ἰδὼν τὸν ὄνειρον, καὶ τοῦτο ἦν ὃ εἴπομεν, ἀπὸ μὲν τοῦ ῑ Ἰουδαίοις, ἀπὸ δὲ τοῦ κ̄ Κυρηναίοις, ἀπὸ δὲ τοῦ θ̄ θάνατος. ἀλλὰ πρὸ μὲν τῆς ἀποβάσεως ἦν ἄκριτος, ἀποβάντων δὲ τῶν ἀποτελεσμάτων καὶ σφόδρα εὔκριτος.[101]

doch wenn du sie nicht auslegst, nicht als Unkundiger. Es träumte zum Beispiel ein Heerführer, auf seinem Schwerte wären die Buchstaben ῑ, κ̄, θ̄ geschrieben. Es entbrannte der jüdische Krieg in Kyrene, in welchem sich der Mann, der das Gesicht geschaut, auszeichnete. Und das war es, was wir meinten. Das ῑ besagte die Juden, das κ̄ die Kyrenäer und durch das θ̄ wurde Tod prophezeit. Dieses Traumgesicht war nun freilich vor dem Ausgange unauslegbar, während die Erklärung späterhin, nachdem die Erfüllung eingetroffen waren, auf der Hand lag.[102]

Bei der Interpretation dieses Traums des römischen Generals, der den jüdischen Aufstand in Nordafrika blutig niederschlug – gemeint ist wohl Q. Marcius Turbo –, spielt u.a. das Iota eine entscheidende Rolle, denn es wird nach demselben Prinzip wie bei Markus als Abkürzung verstanden, steht allerdings nicht für „Ἰησοῦς", sondern für „Ἰουδαίοι". Zugleich könnte diese Anekdote wohl als Indiz dafür zu werten sein, daß die Namens-Deutung mit Hilfe des Anfangsbuchstabens in populärer Divination, zu der auch die Traumdeutung zu zählen ist, verwurzelt war.

Z. 41–50 (= 239, 391–240, 397)

Ἀλλὰ καὶ ὁ Χρειστός, φησί, γραμμάτων ὀκτὼ ὤν, τὴν πρώτην Ὀγδοάδα σημαίνει, ἥτις τῷ ι συμπλακεῖσα τὸν Ἰησοῦν ἀπεκύησε. Λέγεται δέ, φησί, καὶ Υἱὸς Χρειστός, τουτέστιν ἡ Δωδεκάς· τὸ γὰρ Υἱὸς ὄνομα γραμμάτων ἐστὶ τεσσάρων, τὸ δὲ Χρειστὸς ὀκτώ, ἅτινα συντεθέντα τὸ τῆς Δωδεκάδος ἐπέδειξαν μέγεθος.

Nach der recht ausführlichen Behandlung der Zahlen 8 und 10 in der Jesus-Zahl 888 bzw. dem ersten Iota des Jesus-Namens wiederholt Irenäus nochmals eine weitere Variation aus dem breiten Spektrum der Buchstabenspekulationen des Markus: Der Gnostiker summierte die Anzahl der Schriftzeichen der griechischen Worte „Χρειστός" und „Υἱὸς Χρειστός" und erschloß mit dieser Methode die „Achtheit" (Ὀγδοάς) und „Zwölfheit" (Δωδεκάς). Nach demselben Prinzip waren bereits die in Adv. haer. I 15, 1 zusammengestellten Tetras-Lehren aufgebaut[103]. Auch die Interpretation der Hohheitstitel „Υἱὸς Χρειστός" findet sich bereits dort in Z. 39–40, allerdings wesentlich knapper formuliert. Die Zeilen 41–50 hier, in Adv. haer. I 15, 2, erwecken daher den Eindruck eines ergänzenden Nachtrags, in dem Irenäus weitere „Buchstaben-Beweise" desselben Typs wie in Adv. haer. I 15, 1 aus seiner Vorlage

101 Artem, Onirocriticus IV 24 (PACK 259, 13–260, 3).

102 Übersetzung: F. S. KRAUSS, 287.

103 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 352–235, 359 und 235, 359–361).

sammelte[104]. Anlaß dafür mag die Deutung der Zahlzeichen Iota und Eta als Jesus-Symbol gewesen sein, die oben bereits im Zusammenhang mit dem Zitat aus dem Barnabas-Brief erläutert wurde.

Z. 51–55 (= 240, 397–399)
Πρὶν μὲν οὖν, φησί, τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ ἐπίσημον φανῆναι, τουτέστιν τὸν Ἰησοῦν, τοῖς υἱοῖς, ἐν ἀγνοίᾳ πολλῇ ὑπῆρχον οἱ ἄνθρωποι καὶ πλάνῃ·

In den folgenden Zeilen bis zum Ende dieses Kapitels wechselt die Thematik in den Exzerpten des Irenäus. Der Text beschäftigt sich zwar immer noch mit der Auslegung des spezifisch gnostischen Sinns des Jesus-Namens, betrachtet ihn aber unter der besonderen Perspektive seiner erlösenden Funktion und Heilsbedeutung für alle Menschen. Es ergibt sich damit ein Einblick in die Grundüberzeugungen der gnostischen Soteriologie des Markus.

Zunächst definiert der Gnostiker den unerlösten Zustand der Menschheit vor dem Erscheinen Jesu als „Unwissenheit" (ἄγνοια) und „Verwirrung" (πλάνη) und folgt darin einer gnostischen, auch im Valentinianismus verbreiteten Terminologie[105]. Die Erlösung aber ist für Markus gleichbedeutend mit der „Auflösung der Unwissenheit", wie Irenäus (Z. 66) nachdrücklich hervorhebt. Diese Errettung, die in der Gnosis besteht, besiegt sogar den Tod (Z. 67). Dem hier angesprochenen, gemein-gnostischen Grundgedanken eines erlösenden Heilswissens verleiht Markus nun sein besonderes Gepräge, indem er ihn an seine Namens-Spekulationen koppelt und mit dem Auftreten Jesu verknüpft. Der Name aus 30 Buchstaben und Jesus gehörten für ihn nämlich eng zusammen, wie die Erwähnung der ausgezeichneten Zahl 6 anzeigt, die die 6 Buchstaben des Wortes „Ἰησοῦς" umfaßt und zugleich ein Bestandteil der Zahl 30 ist, wie der Gnostiker, beginnend mit den von Irenäus in Adv. haer. I 14, 4 wiedergegebenen Lehren, immer wieder den Lesern seiner Offenbarungsschrift vor Augen stellt[106]. Das Auftreten Jesu deutete Markus der Magier als Erscheinen dieses Namens auf Erden. Die „Söhne" aber, vor denen Jesus sich offenbart, sind die Jünger und ersten Christen[107].

---

[104] Das Vorkommen des Iotas verknüpfte die Z. 41–50 stichwortartig mit den zuvor ausgeführten Überlegungen des Markus zur Zahl 10 und 8 und veranlaßte vielleicht Irenäus, diesen Inhalt seiner Vorlage, der nach der Systematik seiner Buchstabenspekulationen eher zum vorherigen Abschnitt gepaßt hätte, an dieser Stelle einzuordnen.

[105] S.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" im Abschnitt „Die gnostische Lehre von Markus dem Magier nach dem Bericht des Agapius" zu den offenkundigen Parallelen in der Verwendung des πλάνη-Begriffs im EV., s.o. S. 51.

[106] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 235); ferner Adv. haer. I 14, 5 (223, 268–271); Adv. haer. I 14, 6 (225, 285–287); Adv. haer. I 15, 1 (235, 361–363).

[107] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 225, 287–288).

Z. 55–58 (= 240, 399–401)
ὅτε δὲ ἐφανερώθη τὸ ἑξαγράμματον ὄνομα, ὃ σάρκα περιεβάλετο, ἵνα εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ ἀνθρώπου κατέλθῃ,

Bei seiner gnostischen Interpretation der Person Jesu unterscheidet Markus der Magier zwei Momente, den 6-Buchstaben-Namen und das Fleisch (σάρξ), das Jesus wie ein Kleid trägt, um mit seiner Hilfe unter den irdischen Bedingungen sichtbar zu werden. Beide Aspekte in der Person Jesu sind offenbar zu differenzieren. Wie aber sind diese zwei gegensätzlichen Seiten im Rahmen der valentinianischen Christologie zu interpretieren? Einige Anhaltspunkte für eine Analyse dieser gnostischen Christologie enthält ein Abschnitt aus dem ptolemäischen System, den Clemens von Alexandria aus derselben Quelle exzerpiert hat, die wahrscheinlich auch Irenäus vorgelegen hat. In dieser Lehrtradition heißt es über die Entstehung Jesu:

Σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον <τὸ> παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο, οὐ χωρισθεὶς, ἀλλὰ χωρήσας αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως· κατὰ δὲ τὸν Τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦς Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, (...) Ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἐφ' ᾧτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀντέχεσθαι. Σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφαίνεται τῆς ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐγκατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον.[108]

Zuerst also zog er den Samen an von der, die ihn geboren hatte, nicht, daß er in ihm enthalten wäre, sondern er enthielt mit Kraft ihn, der binnen kurzem durch Erkenntnis gestaltet wird. Als er aber an den „Ort" kam, traf Jesus, um ihn anzuziehen, den Christus, der vorher verkündigt war (...) Aber auch dieser psychische Christus, den er anzog, war unsichtbar. Es mußte daher der, der in die Welt kommen (sollte), damit er gesehen und angefaßt werden konnte und damit er sich dort betätigen konnte, auch einen leiblichen Körper tragen. Ein Körper also wurde ihm gewebt aus der unsichtbaren psychischen Substanz, der durch die Kraft göttlicher Zubereitung in die sichtbare Welt kam.[109]

Vergleicht man diese Lehrmeinung mit den entsprechenden Äußerungen von Markus, so treten die Übereinstimmungen und Unterschiede deutlich hervor:

- In beiden valentinianischen Systemen kommt Jesus in die Welt, um die Gnosis zu bringen.
- Dafür muß aber das Problem gelöst werden, daß seine himmlische Erscheinung unter irdischen Bedingungen sichtbar ist, d.h. ein wahrnehmbarer Leib hervorgebracht wird, wie auch Irenäus in seiner Parallelüberlieferung derselben Passage hervorhebt.

---

[108] Exc. Thdot 59, 1–4 (CASEY 78/SAGNARD 176/178). Ich folge an dieser Stelle dem Text der Edition von F. SAGNARD.

[109] Übersetzung: W. FOERSTER, Die Gnosis I, 200.

Damit sind die Gemeinsamkeiten aber auch schon erschöpft, denn bei Markus findet sich keine typisch valentinianische Unterteilung in pneumatische und psychische Natur. Markus vertritt auch nicht ausdrücklich die Ansicht, daß die Gnosis nur den pneumatischen Menschen zugedacht sei, noch unterscheidet er die Anteile an der Person Jesu, die von der Sophia hervorgebracht wurden, von anderen, die auf den Demiurgen zurückgehen, der im Zitat der „Ort" heißt. Markus differenziert stattdessen in der Person Jesu bloß zwischen der Sphäre der Äonen, die, wie schon zuvor, durch die 6 und die in den folgenden Zeilen genannten 24 Buchstaben versinnbildlicht ist, und der irdisch-sichtbaren Materie des Fleisches.

Eine damit vergleichbare Christologie kannte indessen der östliche Zweig der valentinianischen Schule. Clemens überliefert von Theodot folgende bemerkenswerten Darlegungen zu diesem Punkt:

Τὸ ὁρατὸν τοῦ Ἰησοῦ ἡ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία ἦν τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων, ἣν ἐστολίσατο διὰ τοῦ σαρκίου, ὥς φησιν ὁ θεόδοτος· τὸ δὲ ἀόρατον <τὸ> Ὄνομα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Υἱὸς ὁ Μονογενής.[110]	Das Sichtbare an Jesus war die Sophia und die Kirche aus den besonderen Samen, die er durch das Fleisch anzog, wie Theodot sagt, das Unsichtbare aber war der Name, das ist der eingeborene Sohn.

Die Konvergenzen mit der Position des Markus sind in diesem Zitat besonders auffällig:

- Auch Theodot spricht vom „Namen", den er offenbar wie Markus mit dem Pleroma identifizierte. An anderer Stelle bezeichnet er die Äonen sogar als „...unnennbaren Namen, Gestalt und Erkenntnis" (Ὄνομα ἀνωνόμαστον, Μορφὴ καὶ Γνῶσις)[111].
- Den Gegensatz zum „Namen" bildet wie bei Markus die „σάρξ", die anders als der Name Jesus auch erkennbar macht.
- Dieses Fleisch ist pneumatischer Natur, wie sich aus der Erwähnung der himmlischen „Ekklesia" ergibt. Dieselbe Meinung scheint auch Markus der Magier nach Adv. haer. I 15, 3 vertreten zu haben.
- Bei Theodot fehlen zwar die 30 Buchstaben, die zerteilt in 6 und 24 in Jesus enthalten sind, und Markus übergeht seinerseits im Zusammenhang mit Jesus, soweit das die Auszüge des Irenäus erkennen lassen, vollkommen die Sophia-Gestalt. Dennoch steht Theodot mit dieser Konzeption seiner valentinianischen Christologie Markus wohl näher als die oben zitierten christologischen Anschauungen westlicher Valentinianer.

---

[110] Exc. Thdot. 26, 1 (CASEY 60/SAGNARD 110/112).

[111] Exc. Thdot. 31, 3 (CASEY 62/SAGNARD 126); vgl. F. SAGNARD, Extraits de Théodote, 127 Anm. 3.

Weitere interessante Gesichtspunkte, die die charakteristischen Besonderheiten der Markus-Spekulationen beleuchten können, finden sich in einem Abschnitt des Evangelium Veritatis:

ⲡⲣⲉⲛ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲓⲱⲧ· ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ· ⲛ̅ⲧⲁϥ· ⲛ̅ϣⲁⲣⲏ̅ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ ⲣⲉⲛ ⲁⲡⲉⲛⲧⲁϩⲉⲓ̅ ⲁⲃ̅ⲁⲗ ⲙ̅ⲙⲁϥ ⲉⲛⲧⲁϥ ⲣⲱ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲉⲥⲧϥ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲩϣⲏⲣⲉ· ⲁϥϯ ⲡⲉϥⲣⲉⲛ ⲁⲣⲁϥ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲟⲩⲛ̅ⲧⲉϥⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̅ⲧⲉϥ ⲛ̅ⲕⲉⲉⲓ ⲛⲓⲙ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲁϩⲧⲏϥ· ⲛ̅ϭⲓ ⲡⲓⲱⲧ· ⲟⲩⲛ̅ⲧⲉϥ ⲙ̅ⲡⲣⲉ(ⲛ) ⲟⲩⲛⲧⲉϥ ⲙ̅ⲡϣⲏⲣⲉ ⲟⲩⲛ̅ ϭⲁⲙ ⲛ̅ⲥⲉⲛⲉⲩ ⲁⲣⲁϥ ⲡⲣⲉⲛ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲟⲩⲁⲧⲛⲉⲩ ⲁⲣⲁϥ ⲡⲉ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲟⲩⲁⲉⲉⲧϥ̅ ⲡⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲓⲁⲧⲛⲉⲩ ⲁⲣⲁϥ ⲉⲧⲛ̅ⲛⲏⲩ ⲁϩⲛ̅ⲙⲉ ϣⲁⲉ ⲉⲩⲙⲏϩ ⲙ̅ⲙⲁϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧϥ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ· ⲡⲓ̈ⲱ̈ⲧ ⲥⲉϫⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲉϥⲣⲉⲛ· ⲉⲛ ϥⲟⲩⲁⲛϩ̅ ⲇⲉ ⲁⲃ̅ⲁⲗ· ϩⲛ̅ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ·[112]	Der Name des Vaters aber ist der Sohn. Er zuerst ist es, der denjenigen, der von ihm ausgegangen ist, mit einem Namen versah, wobei er selbst es ist und der ihn hervorbrachte als einen Sohn. Er gab ihm, der es hatte, seinen Namen. Er ist es, bei dem der Vater alle Dinge vorhanden sein läßt. Er hat den Namen; er hat den Sohn. Es ist möglich, daß man ihn sieht. Der Name aber ist unsichtbar, weil er selbst das Geheimnis des Unsichtbaren ist, das allein in die Ohren gelangt, die allesamt von ihm her mit ihm voll sind. Denn, was den Vater betrifft, so spricht man seinen Namen nicht aus. Er ist aber offenbar durch einen Sohn.

Die zitierten Darlegungen aus diesem Nag-Hammadi-Traktat wirken fast wie eine freie Variation von Vorstellungen, die der Lehre des Markus auffallend ähnlich sind:

- Das Thema des Gottesnamens, der dem Sohn vom Vater verliehen wird und durch ihn erst offenbar wird, klingt deutlich an. Allerdings fehlen ebenso wie bei Theodot die typischen Buchstabenspekulationen, und auch das irdische Auftreten Jesu wird nicht erwähnt. Außerdem spielt die Konstitution des Erlösers aus psychischer oder pneumatischer Natur im Evangelium Veritatis an dieser Stelle keine Rolle.
- Der Gegensatz von sichtbarer Erscheinung und unsichtbarer Sphäre des Vaters, zu dem der Name eigentlich gehört, scheint den Verfasser des Evangelium Veritatis aber zu beschäftigen, denn er betont, daß man den Sohn sehen könne, nicht aber den Namen beim Vater. Dasselbe Problem versuchte auch Markus durch seine Inkarnationslehre zu lösen. Das „Fleisch" als Medium der Sichtbarkeit des Sohnes kennt das Evangelium Veritatis offenbar jedoch nicht.

Wegen dieser Unterschiede scheidet eine direkte Beeinflussung des Evangelium Veritatis durch Markus oder umgekehrt aus. Die Nag-Hammadi-Schrift und Markus der Magier entwickelten ihre Lehren wohl eher im Horizont gemeinsamer Traditionen des östlichen Valentinianismus, wie auch das Vorkommen vergleichbarer Motive, etwa vom göttlichen Namen, bei Theodot belegen dürfte.

---

[112] NHC I 3, 38, 7–24 (ATTRIDGE/MACRAE 110).

Z. 59–61 (= 240, 401–403)
ἔχον ἐν ἑαυτῷ αὐτὰ τὰ ἓξ καὶ τὰ εἰκοσιτέσσαρα, τότε γνόντες αὐτὸ ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας,

Hatte Markus zunächst die Erscheinung Jesu beschrieben, die die erlösende Erkenntnis verbreitet, so wird in den folgenden Zeilen eine besondere Pointe seiner Argumentation deutlich: Der auf der Erde erscheinende Jesus umschließt den Gesamtnamen, d.h. alle 30 Äonen des Pleromas, die zusammen den Soter emanierten. Dieser Name besitzt die Kraft, von der Unwissenheit zu befreien (ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας), und ist selbst, richtig verstanden, die rettende Gnosis. Indem Jesus sich selbst demnach als den Christus proklamiert, verkündet er in nuce durch seinen Eigennamen und diesen Hoheitstitel die valentinianische Pleromalehre und weitere Grundzüge des gnostischen Systems. Daß Markus seine Buchstabenspekulationen wirklich in diesem Sinne verstanden haben könnte, legt die Grundtendenz der Auszüge des Irenäus in Adv. haer. I 14–16 nahe, in denen der Gnostiker sich bemühte, die Eckpunkte seiner Lehren gleichsam aus den 30 Buchstaben dieses Namens heraus zu entwickeln und in immer neuen Variationen, denen die Zahl 30 bzw. deren Derivate wie 10, 12 etc. zugrunde lagen, zu erweisen[113]. Auch die Aufforderung der Aletheia in Adv. haer. I 14, 4, die eigentliche, verborgene Bedeutung des Eigennamens „Ἰησοῦς" und des anderen Namens „bei den Äonen im Pleroma" zu erkennen, deutet in dieselbe Richtung[114]. Die soteriologische Funktion des Pleroma-Namens heben auch die nachfolgenden Zeilen hervor:

Z. 61–65 (= 240, 403–241, 405)
ἐκ θανάτου δὲ εἰς ζωὴν ἀνῆλθον, τοῦ ὀνόματος αὐτοῖς ὁδοῦ γενηθέντος πρὸς τὸν πατέρα τῆς Ἀληθείας.

Die Wirkung der Erkenntnis des Namens besteht in der Fähigkeit, nach dem Tod zum Propater hinaufzusteigen und so den Weg des Soters in das Pleroma, in dem der Name enthalten ist, nachzuvollziehen. Das könnte Markus mit der Formulierung meinen, daß der Name zum „Weg" wird: „τοῦ ὀνόματος αὐτοῖς ὁδοῦ γενηθέντος". Zuvor aber muß der Mensch von dieser Möglichkeit erfahren haben, was im Prinzip schon durch die Namen „Jesus" und „Christus" ge-

---

[113] Vgl. etwa die von Irenäus in Adv. haer. I 14, 1 und 2 zusammengestellten Auszüge, die Kardinalpunkte wie die Emanation der 30 Äonen, die Apokatastasis und den Fall der Sophia enthalten, die aus dem Namen, bzw. seinen Einzelbestandteilen, den Buchstaben-Äonen, abgeleitet werden, vgl. dazu etwa Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 139–208, 153; 210, 163–165) sowie Adv. haer. I 14, 2 (212, 179–183). Die die Christologie betreffenden Einfälle des Markus, die wiederum um den Gottesnamen und seine Buchstaben kreisen, sind von Irenäus ab Adv. haer. I 15, 1 gesammelt worden.

[114] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 218, 233–219, 238).

schehen ist, deren eigentlichen Sinn allerdings nur die gnostischen Pneumatiker verstehen. Das Endziel der Erlösung ist dabei der Propater, zu dem der Name hinführt. Das ist vielleicht so gemeint, daß die Äonen, die den Namen ausmachen, letztlich alle durch Entfaltung der Ureinheit des Anfangs entstanden[115], und der Rückkehr in diese Einheit des obersten Gottes daher auch das Streben und Hoffen der Gnostiker galt[116].

Mit dem „Πατήρ τῆς Ἀληθείας" ist an dieser Stelle wahrscheinlich nicht der Äon „Pater" gemeint, der eine Syzygie mit der Aletheia bildet[117]. Markus der Magier spielte vielmehr wohl auf den allerobersten „Propater" an, aus dem alle anderen Äonen hervorgingen. Das ergibt sich aus dem folgenden Kontext, in dem der Gnostiker betont, „der Vater des Alls" (Z. 65–66) habe die Unwissenheit beenden wollen, indem er Jesus erscheinen ließ. Damit ist wohl nicht ein untergeordneter Äon, sondern der oberste Vater gemeint.

Z. 65–69 (= 241, 405–407)
Τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο.

Hinter dem Auftreten Jesu steht also letztlich der oberste und erste männliche Äon (πατήρ τῶν ὅλων), der den Tod durch die Gnosis beseitigen will, was auch schon in den vorherigen Zeilen zum Ausdruck gebracht wurde. Dem Kreuzestod Jesu kommt dabei überhaupt keine Heilsbedeutung zu, was seiner Interpretation als dämonischer Anschlag in den von Agapius Markus zugeschriebenen Lehren entspricht[118].

Z. 69–72 (= 241, 407–409)
Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸν κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα ἄνθρωπον.

Die Absicht des Propaters, in Jesus die rettende Gnosis bekanntzumachen, spiegelt sich in der besonderen Konstitution des Menschen Jesus bzw. den

---

115 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 11, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 173, 3–5).

116 In der von Irenäus in Adv. haer. I 13, 3 wiedergegebenen Kultformel der Markosier forderte Markus laut Irenäus seine Anhänger auf: „Wir müssen zu dem Einem werden!" Vgl. dazu den Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33).

117 Dazu passen auch die Spekulationen des Markus über den Buchstaben-Anthropos in Adv. haer. I 14, 3, dessen Körper dem Leib der Aletheia entspricht, der aber zugleich als „Mund" eng mit dem Propater verknüpft ist, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 3 (217, 216–217 und 217, 217–220).

118 S.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" in „Die gnostische Lehre von Markus dem Magier nach dem Bericht des Agapius", S. 51–52. — Eine weitere auffällige Besonderheit der vorliegenden Zeilen des Irenäus-Referats ist ferner, daß Markus nichts über die Heilsbedeutung der Jesus-Offenbarung für die pneumatischen und psychischen Menschen sagt. Diese Differenzierung kommt an dieser Stelle, wo man sie nach den Berichten des Irenäus und Hippolyt eigentlich erwarten würde, expressis verbis gar nicht vor.

außergewöhnlichen Umständen seiner Geburt. Den eigentlichen, übernatürlichen Charakter des Geburtsprozesses, der zur Entstehung des Menschen Jesus führte, deutet Markus dadurch an, daß er in ihm eine besondere „Heilsordnung" wirksam sah und ihn daher als „οἰκονομηθέντα ἄνθρωπον" bezeichnete[119]. Diese Heils-„Ökonomie", die auf der Erde verborgen das Geschehen bestimmt, war wiederum durch die Abbildhaftigkeit (κατ' εἰκόνα) der Vorgänge definiert, die bei der Geburt Jesu abliefen und diese erst möglich machten. Wie sich aus dem Anfang des folgenden 3. Unterabschnitts des 15. Kapitels leicht ersehen läßt, meinte Markus damit wohl die Mitwirkung bestimmter Äonen, die der Gnostiker durch allegorische Interpretation in der lukanischen Geburtsgeschichte nachweisen wollte. Was aber unter der „ἄνω δύναμις" zu verstehen ist, die das Vorbild der Heilsordnung bildet, läßt sich auf dem Hintergrund von Adv. haer. I 15, 3 mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen: Diese „Kraft" ist die zweite, untere Tetras des Pleromas, deren Äonen Jesus hervorgebracht haben[120].

Adv. haer. I 15, 3

Text und Übersetzung

1 Ἀπὸ Τετράδος γὰρ προῆλθον οἱ
Αἰῶνες. Ἦν δὲ ἐν τῇ Τετράδι Ἄν-
θρωπος καὶ [ἡ] Ἐκκλησία, Λόγος
καὶ Ζωή. Ἀπὸ τούτων οὖν δυνά-
5 μεις, φησίν, ἀπορρυεῖσαι ἐγενεσι-
ούργησαν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα
Ἰησοῦν. Καὶ τοῦ μὲν Λόγου ἀνα-
πεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγ-
γελον Γαβριήλ, τῆς δὲ Ζωῆς τὸ
10 ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου
τὴν τοῦ Ὑψίστου δύναμιν· τὸν δὲ
τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ παρθέ-
νος ἐπέδειξεν. Οὕτως τε ὁ κατ'
οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενε-
15 σιουργεῖται παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος,
ὃν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διελθόντα
διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ Λόγου
εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ. Ἐλθόντος δὲ
αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ, κατελθεῖν εἰς

Aus der Tetras gingen nämlich die Äonen hervor. In der Tetras aber waren (der) Anthropos und die Ekklesia und ferner Logos und Zoe. Von diesen also, sagt er, strömten Kräfte herab und brachten den auf Erden erschienenen Jesus ins Sein.
Und den Ort des Logos hat der Engel Gabriel eingenommen, den der Zoe der Heilige Geist und den des Anthropos die Kraft des Höchsten. Den Ort der Ekklesia aber hat die Jungfrau angezeigt.

So wird bei ihm der Mensch, der zur Heilsordnung gehört, durch Maria ins Sein gebracht, den der Vater des Alls bei seinem Durchgang durch den Mutterschoß sich durch den Logos zu seiner Erkenntnis erwählte. Als er aber zum Wasser ging, kam auf ihn der als Taube hinab, der nach oben

[119] Zum Verständnis des Begriffes „οἰκονομία" bei Markus dem Magier s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 272–273).

[120] Auf die Identifikation von „δύναμις" und Tetras weist auch das zurückweisende „γάρ" in Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 410) hin.

20 αὐτὸν ὡς περιστερὰν τὸν ἀναδρα-
μόντα ἄνω καὶ πληρώσαντα τὸν
δωδέκατον ἀριθμόν, ἐν ᾧ ὑπάρχει
τὸ σπέρμα τούτων τῶν συσπαρ-
έντων αὐτῷ καὶ συγκαταβάντων
25 καὶ συναναβάντων. Αὐτὴν δὲ τὴν
δύναμιν τὴν κατελθοῦσαν σπέρμα
φησὶν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἔχον ἐν
ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν
Υἱὸν τήν τε διὰ τούτων γινωσκο-
30 μένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς
Σιγῆς καὶ τοὺς ἅπαντας Αἰῶνας.
Καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ λα-
λῆσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ
Ἰησοῦ, τὸ ὁμολογῆσαν ἑαυτὸ
35 Υἱὸν Ἀνθρώπου καὶ φανερῶσαν
τὸν Πατέρα, κατελθὸν μὲν εἰς τὸν
Ἰησοῦν, ἐνωθὲν δ' αὐτῷ. Καὶ καθ-
εῖλε μὲν τὸν θάνατον, φησίν, ὁ ἐκ
τῆς οἰκονομίας Σωτήρ, ἐγνώρισε
40 δὲ τὸν Πατέρα Χριστόν. Εἶναι οὖν
τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς
οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσ-
θαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρ-
φωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν
45 κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, ὃν χω-
ρήσαντα ἐσχηκέναι αὐτὸν αὐτόν τε
τὸν Ἄνθρωπον αὐτόν τε τὸν Λόγον
καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Ἄρρητον καὶ
τὴν Σιγὴν καὶ τὴν Ἀλήθειαν καὶ
50 Ἐκκλησίαν καὶ Ζωήν.

hinaufgelaufen war und die zwölfte Zahl erfüllt hatte, in dem sich der Same derjenigen befindet, die mit ihm zusammen gesät wurden, die zusammen mit ihm hinab- und hinaufgestiegen waren.
Die Kraft selbst aber, die herabkam, sagt er, sei Same des Vaters, der in sich einerseits sowohl den Vater als auch den Sohn, andererseits die unnennbare Kraft der Sige, die durch sie erkannt wird, und alle Äonen habe.

Und dies sei das Pneuma, das durch den Mund Jesu gesprochen hat, das sich als Menschensohn bekannt und den Vater offenbart habe, wobei es auf Jesus hinabgestiegen war und mit ihm vereinigt worden war. Und den Tod, sagt er, nahm der Erlöser fort, der aus der Heilsordnung war, er offenbarte aber den Vater als Christus. Er sagt, Jesus sei Name des Menschen, der aus der Heilsordnung ist; er sei ihm aber beigelegt in Angleichung und Nachgestaltung des Anthropos, der auf ihn hinabkommen sollte, den er (in sich) aufnahm und danach ihn (in sich) gehabt habe und den Anthropos selbst und den Logos selbst, den Pater, den Arrethos, die Sige, die Aletheia, die Ekklesia und Zoe.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Der Lehrstoff in Adv. haer. I 15, 3 setzt die Thematik der vorherigen zwei Kapitel fort:

Irenäus beginnt mit einigen wohl wörtlich zitierten Zeilen (1–7), die, wie am Ende von Kapitel Adv. haer. I 15, 2 angekündigt, beschreiben, daß Jesus „nach dem Bild der oberen Kraft", d.h. der Tetras, hervorgebracht wurde. Diesen Abschnitt führt er selbst dann in oratio obliqua fort (Z. 7–13).

Der nachfolgende Text ist von Irenäus im Referatstil in Kurzform wiedergegeben. Nur die Bemerkung, daß der „Σωτήρ" den „Vater als Christus" verkündete, scheint wiederum wörtlich aus der Lehrschrift des Markus übernommen zu sein (Z. 37–40).

Mit diesem Abschnitt enden diejenigen Auszüge, für die Markus expressis verbis als Quelle angegeben ist. Wie aber in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" gezeigt, werden auch in den Kapiteln Adv. haer. I 16, 1 und 2

noch weitere Zahlen- und Buchstabenspekulationen überliefert, die Irenäus ebenfalls aus der Schrift dieses Gnostikers entnommen haben dürfte.

Kommentar

Z. 1–4 (= 242, 410–412)

Ἀπὸ Τετράδος γὰρ προῆλθον οἱ Αἰῶνες. Ἦν δὲ ἐν τῇ Τετράδι Ἄνθρωπος καὶ [ἡ] Ἐκκλησία, Λόγος καὶ Ζωή.

Die zweite, untere Tetras, nach Markus die Tochter der ersten und oberen Tetras, hatte im valentinianischen Pleroma eine wichtige Funktion, denn aus ihr gingen weitere 10 und 12 Äonen hervor, die nach Markus die Gesamtzahl von 30 Äonen komplettierten. Diese Erzeugung von anderen Äonen rekapituliert der Gnostiker mit „προῆλθον οἱ Αἰῶνες", ohne auf die genaueren Modalitäten ihrer Emanation näher einzugehen[121]. Sodann zählt er die Namen der 4 Äonen auf, die diese Tetras bilden[122], wohl um beim Leser jede Verwechslung auszuschließen.

Z. 4–13 (= 242, 412–417)

Ἀπὸ τούτων οὖν δυνάμεις, φησίν, ἀπορρυεῖσαι ἐγενεσιούργησαν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα Ἰησοῦν. Καὶ τοῦ μὲν Λόγου ἀναπεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ Ζωῆς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν τοῦ Ὑψίστου δύναμιν· τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ παρθένος ἐπέδειξεν.

Die Tetras-Äonen bringen durch ihre Emanationen den irdischen Menschen Jesus hervor, wie Markus durch allegorische Interpretation des Texts von Lk 1, 26–27 und 35 zu begründen versuchte. Die im Text erwähnten Gestalten, denen für die Allegorese des Markus entscheidende Bedeutung zukam, werden im folgenden kursiv markiert:

„Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος *Γαβριὴλ* ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρὲθ πρὸς *παρθένον* ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ καὶ τὸ ὄνομα τῆς *παρθένου* Μαριάμ. (...) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· *πνεῦμα* ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ *δύναμις ὑψίστου* ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ."

---

121 Über den genauen Ablauf des Emanationsprozesses der Dekas und Dodekas macht Markus der Magier nach den von Irenäus gebotenen Auszügen auch an dieser Stelle keine Angaben. Daher bleibt beispielsweise unklar, von welcher der beiden Syzygien diese Äonen-Gruppen jeweils hervorgebracht wurden, vgl. dazu auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 146–153).

122 Dieselben Äonennamen verwendet der Gnostiker für die zweite Tetras auch in Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 220, 242–221, 250, ebenso 221, 252–253) und I 15, 1 (235, 359–361). Die vertauschte Reihenfolge, in der das Paar Anthropos-Ekklesia vor Logos-Zoe steht, ist wohl zufällig und vielleicht durch eine Nachlässigkeit des Irenäus verursacht worden, denn die Z. 7–13 setzen wie auch Adv. haer. I 14, 5 und I 15, 1 eine Abstufung der Syzygien voraus, in der Anthropos und Ekklesia das letzte Äonenpaar der Achtheit im Pleroma darstellen.

Bei Markus dem Magier ergab sich unter Berücksichtigung der unteren Tetras folgendes Identifikationsschema:

Λόγος	=	Γαβριήλ
Ζωή	=	Πνεῦμα
Ἄνθρωπος	=	Ὑψίστου δύναμιν
Ἐκκλησία	=	Παρθένος

Über die Gründe, die Markus gerade zu dieser Interpretation führten, läßt sich nur spekulieren. Auf jeden Fall dürfte für ihn das Geschlecht der Äonen maßgeblich für die Auswahl entsprechender Korrelate im Text des Lukas-Evangeliums gewesen sein. Für die Verbindung des Logos mit Gabriel könnte zusätzlich noch gesprochen haben, daß Gabriel der Verkündigungsengel war und für die Identifikation der „Kraft des Höchsten" mit dem „Menschen", daß Markus den Propater auch als „Ἄνθρωπος" auffassen konnte, was er allerdings vom Äon gleichen Namens gewöhnlich unterschieden hat[123]. Die Gleichung Kirche-Jungfrau schließlich beruht wohl auf einer verbreiteten Metapher, die schon Paulus verwendet[124].

Bei der Auslegung des lukanischen Bibeltextes bewegte sich Markus jedoch im Rahmen valentinianischer Tradition, denn seine Deutung der betreffenden Stellen läßt sich mit den Erklärungen anderer Valentinianer kontrastieren, die mit Blick auf denselben Text zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen gelangten. Hippolyt exzerpierte aus seinen Quellen folgende Allegorie:

ὁπότε οὖν ἔδει ἀρθῆναι τὸ κάλυμ-<μ>α καὶ ὀφθῆναι ταῦτα τὰ μυστήρια, γεγέν<ν>ηται ὁ Ἰησοῦς διὰ Μαρίας τῆς παρθένου, κατὰ τὸ εἰρημένον· „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ" – πνεῦμα <δ'> ἔστιν ἡ Σοφία –, „καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι" – ὕψιστος <δ'> ἔστιν ὁ δημιουργός· –/„διὸ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται". γεγέν<ν>ηται γὰρ οὐκ ἀπὸ ὑψίστου μόνου, ὥσπερ οἱ κατὰ τὸν Ἀδὰμ κτισθέντες <ἄνθρωποι> ἀπὸ μόνου ἐκτίσθησαν τοῦ ὑψίστου – τουτέστι [τῆς Σοφίας καὶ] τοῦ δημιουργοῦ· ὁ δὲ Ἰησοῦς „ὁ καινὸς ἄνθρωπος", [ὁ] ἀπὸ Πνεύματος ἁγίου <καὶ τοῦ ὑψίστου> – τουτέστι τῆς Σοφί-

Als der Schleier nun gelüftet werden und diese Geheimnisse sichtbar gemacht werden mußten, ist Jesus durch Maria die Jungfrau geboren worden, entsprechend dem Schriftwort: „Der Heilige Geist wird über dich kommen" – (der) Geist ist die Sophia –, „und (die) Kraft des Höchsten wird dich überschatten" – (der) Höchste ist der Demiurg: – „deshalb wird, was von dir geboren wird, heilig genannt werden". Er ist nämlich nicht vom Höchsten allein erzeugt, wie die Menschen, die Adam entsprechend geschaffen wurden, von dem Höchsten allein erschaffen wurden – d.h. von der Sophia und dem Demiurgen: Jesus aber, „der neue Mensch", stammt vom Heiligen Geist und vom Höchsten – d.h. von der Sophia und vom Demi-

[123] S.u. im Kommentar zu Z. 40–51.

[124] 2. Kor 11, 2, vgl. auch im Hirten des Hermas Sim. IX 1, 1; weitere Belege finden sich gesammelt bei F. C. CONYBEARE, Die jungfräuliche Kirche, passim.

ας καὶ τοῦ δημιουργοῦ –, ἵνα τὴν μὲν πλάσιν καὶ κατασκευὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ ὁ δημιουργὸς καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα παράσχῃ τὸ ἅγιον, καὶ γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς Ὀγδοάδος, γεν<ν>ηθεὶς διὰ Μαρίας.[125]

urgen –, damit die Formung und die Ausstattung seines Körpers der Demiurg vollbringe, sein Wesen aber der Heilige Geist eingebe und es ein himmlischer Logos von der Achtheit werde, der durch Maria geboren wurde.

Diese Auslegung bemüht sich wie Markus um eine Deutung der „δύναμις ὑψίστου" und des „πνεῦμα", identifiziert beide göttlichen Kräfte, die nach der Schilderung des Lukas Jesus in Maria erzeugen, aber ganz anders als Markus als den Demiurgen und die Sophia[126], um Jesus somit mit dem vom Demiurgen allein geschaffenen Adam kontrastieren zu können. Die Tetras spielt bei der allegorischen Deutung der Hippolyt-Quelle keine Rolle. Aus diesem Grund schenkt ihr Autor wohl auch Gabriel und der Jungfrau keine Beachtung. Wie verhält sich aber diese valentinianische Christologie sachlich zu dem von Markus ausgebildeten, konkurrierenden Entwurf? Um diese Frage leichter beantworten zu können, sollen noch weitere Abschnitte aus der Refutatio angeführt werden:

Περὶ τούτου <οὖν> ζήτησις μεγάλη ἐστὶν αὐτοῖς καὶ σχισμάτων καὶ διαφορᾶς ἀφορμή· καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διῃρημένη, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ Ἰταλιωτική. οἱ μὲν <οὖν> ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστιν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθε – τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν, τῆς Σοφίας –, καὶ γέγωνε τῷ ψυχικῷ καὶ ἐγήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. (...) οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστιν Ἀξιόνι(κο)ς καὶ <Β>αρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος· Πνεῦμα γὰρ ἅγιον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν – τουτέστιν ἡ Σοφία – καὶ „ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου" – <τουτέστιν> ἡ δημιουργικὴ τέχνη –, ἵ<ν>α διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τῇ Μαρίᾳ δοθέν.[127]

Darüber nun gibt es bei ihnen viel Streit, und es ist Anlaß von Spaltungen und Zwistigkeiten. Und von dort aus ist ihre Lehre gespalten, und zwar nennt man nach ihnen die eine Lehre (die) anatolische, die andere (die) italische.
Die einen aus Italien, zu denen Herakleon und Ptolemäus gehören, sagen, der Körper Jesu sei als psychischer entstanden, und deshalb sei bei der Taufe der Geist wie eine Taube herabgekommen – d.h. der Logos der Mutter von oben, der Sophia, und habe sich im Psychischen hören lassen und habe ihn von (den) Toten auferweckt (...)
Die anderen aber von der anatolischen (Schule) behaupten, zu denen Axionikus und Bardesanes gehören, daß der Körper des Erlösers pneumatisch war. Der Heilige Geist kam nämlich auf Maria – d.h. die Sophia – und die „Kraft des Höchsten" – d.h. die demiurgische Kunstfertigkeit –, damit das gestaltet werde, was von dem Geist der Maria gegeben wurde.

---

125 Ref. VI 35, 3–4 (MARCOVICH 248, 12–249, 24).

126 Dieselbe Deutung von Lk 1, 35 entnahm auch Clemens von Alexandria einer ptolemäischen Quelle, Exc. Thdot. 60 (CASEY 78–80/SAGNARD 178).

127 Ref. VI 35, 5–7 (MARCOVICH 249, 25–32 bzw. 249, 35–250, 40).

Vergleicht man die von Hippolyt anschaulich beschriebene Lehrdifferenz mit den Auszügen in Adv. haer. I 15, 3, so müßte Markus der Magier schon wegen seines Auftretens in Kleinasien, von dem Irenäus in Adv. haer. I 13, 5 berichtet, der „anatolischen" Schule der Valentinianer zuzuzählen sein[128]. Die Unterschiede in der Explikation der lukanischen Kindheitsgeschichte gegenüber der von Hippolyt referierten Interpretation des östlichen Valentinianismus sind allerdings, wie bereits dargelegt, evident. Dennoch muß im Blick auf die oben aufgeworfene Frage nach den Leitmotiven der valentinianischen Christologie des Markus wohl festgestellt werden, daß der Gnostiker eher der östlichen Richtung der Valentinianer zuneigte, auch wenn er in den Einzelheiten seiner Lehrbildung völlig eigene Wege ging. Wenn er nämlich betonte, daß herabströmende Kräfte der vier Äonen Jesus erzeugten (Z. 4–6), so scheint für ihn, anders als für den „italischen" Zweig der Valentinianer, der Mensch Jesus schon vor dem Herabkommen des Soters bei der Taufe von pneumatischer, aus dem Pleroma stammender Natur gewesen zu sein. Die Vermittlung der Sophia war für Markus dabei überflüssig. Ob und wie er sich die Mitwirkung des Demiurgen bei der Erzeugung Jesu vorstellte, muß offen bleiben, da die Auszüge des Irenäus zu diesem Gesichtspunkt keine Aussagen enthalten.

Mit der Überzeugung, daß Jesus als Bild der Tetras zu verstehen sei, stand Markus der Magier allerdings innerhalb des Valentinianismus nicht ganz allein. Eine vergleichbare Typologie vertraten wohl auch westliche, d.h. „italische", Valentinianer, wie ein Lehrreferat des Irenäus beweist:

Τὸν οὖν Κύριον ἡμῶν ἐκ τεσσάρων τούτων σύνθετον γεγονέναι φάσκουσιν, ἀποσῴζοντα τὸν τύπον τῆς ἀρχεγόνου καὶ πρώτης Τετρακτύος, ἔκ τε τοῦ πνευματικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τῆς Ἀχαμώθ, καὶ ἐκ τοῦ ψυχικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ ἐκ τῆς Οἰκονομίας, ὃ ἦν κατεσκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ, καὶ ἐκ τοῦ Σωτῆρος, ὃ ἦν <ἡ> κατελθοῦσα εἰς αὐτὸν περιστερά.[129]	Sie sagen, unser Herr sei aus folgenden 4 (Elementen) zusammengesetzt, wobei der das Bild der uranfänglichen und ersten Vierheit bewahrte: aus dem Pneumatischen, das von der Achamoth stammte, aus dem Psychischen, das von dem Demiurgen stammte, aus der Heilsordnung, was mit unsagbarer Kunstfertigkeit zubereitet war, und aus dem Soter, was die Taube war, die auf ihn herabkam.

Die Tetraktys spiegelt sich demnach in den vier Elementen, die die Person Jesu konstituieren. Auch wenn in der Aufzählung dieser Bestandteile tiefgreifende Unterschiede zur markosischen Lukas-Interpretation offen zutagetreten, so ist die Leitidee einer spiegelbildlichen Beziehung zwischen Tetras und Jesus doch dieselbe. Aufgrund der übrigen fundamentalen Divergenzen kann

[128] Zum Auftreten des Markus in Kleinasien, das Irenäus expressis verbis erwähnt, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 86–88).

[129] Adv. haer. I 7, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 104, 702–105, 708).

man aber wohl vermuten, daß es sich um ein gemeinsames Grundmotiv gehandelt hat, das von der Quelle des Irenäus in Adv. haer. I 7, 2 und von Markus jeweils verschieden adaptiert und in ihr Lehrgebäude eingefügt wurde.

Z. 13–18 (= 242, 417–420)
Οὕτως τε ὁ κατ' οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος, ὃν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διελθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ.

Markus kommt noch einmal auf den „οἰκονομία"-Begriff zu sprechen: Jesus unterliegt dem Einfluß der Tetras und wird als der „Mensch" geboren. Einen ähnlichen Einfluß der „οἰκονομία" auf die körperliche Konstitution Jesu hatte auch die oben zitierte Stelle aus Adv. haer. I 7, 2 vorausgesetzt. Auch in dem Zitat war sie für die Ausformung des Leibes zuständig, der in ihm aber – anders als bei Markus – vom Demiurgen emaniert wurde. Dieser Mensch dient dann bei Markus dem Propater als Instrument, um sich in der irdischen Welt bekanntzumachen, wie aus Adv. haer. I 15, 2 bereits hervorgeht. Das geschieht wiederum „durch den Logos", was wohl eine Anspielung auf das vom Logos generierte Gesamtpleroma aus 30 Äonen in Adv. haer. I 14, 1 sein dürfte, das mittels des Soters im Menschen Jesus wirksam wird.

Gesonderte Beachtung verdient ferner die seltsame Formulierung: „διελθόντα διὰ μήτρας". Sie soll wahrscheinlich zum Ausdruck bringen, daß Maria, obwohl sie Jesus zur Welt brachte, an der Entstehung seiner Person, insbesondere seiner körperlichen Seite, keinen Anteil hatte. Irenäus exzerpierte zu diesem Aspekt der valentinianischen Christologie ein anderes berühmtes Bild, das von Markus dem Magier aber nicht verwendet wurde. Er schreibt über den psychischen, vom Demiurgen emanierten Christus in Adv. haer. I 7, 2:

Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει...[130]	Dieser aber sei der, der durch Maria hindurchgegangen sei, wie Wasser durch ein Rohr läuft...

Z. 18–25 (= 242, 420–243, 424)
Ἐλθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ, κατελθεῖν εἰς αὐτὸν ὡς περιστερὰν τὸν ἀναδραμόντα ἄνω καὶ πληρώσαντα τὸν δωδέκατον ἀριθμόν, ἐν ᾧ ὑπάρχει τὸ σπέρμα τούτων τῶν συσπαρέντων αὐτῷ καὶ συγκαταβάντων καὶ συναναβάντων.

Markus teilte mit anderen Valentinianern auch die Tauben-Symbolik (Z. 18–20), die sich von dem Erscheinen des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu in Form einer Taube herleitete. Ihre Bedeutung hatte er im Prinzip bereits in Adv. haer. I 14, 6 ausgelegt, wo er diese Taube wegen ihres mit Hilfe der Gematrie ermittelten Buchstabenwertes als Sinnbild der Gesamtheit aller Äonen ansah. Auf dem Hintergrund des valentinianischen Systems wird damit

[130] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 103, 697–698.

in übertragener Weise dargestellt, daß der Soter, in der Taube verborgen, auf Jesus hinabkam. Der „Erlöser" aber war zuvor aus allen 30 Pleroma-Äonen emaniert worden. Diese Lehre hatte für die westlich-„italischen" Valentinianer den Grund, das pneumatische Element mit Jesus zu vereinen, wie es Hippolyt in dem oben zitierten Abschnitt aus Ref. VI 35, 5–7 kurz dargestellt hatte. Irenäus faßt denselben Lehrgehalt in Adv. haer. I 7, 2 im Anschluß an die oben bereits zitierte Darlegung über den psychischen Christus zusammen, der Maria wie einen Kanal durchquerte:

...καὶ εἰς τοῦτον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος κατελθεῖν ἐκεῖνον τὸν ἀπὸ τοῦ Πληρώματος ἐκ πάντων Σωτῆρα ἐν εἴδει περιστερᾶς· γεγονέναι δὲ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἀπὸ τῆς Ἀχαμὼθ σπέρμα πνευματικόν.[131]	...und auf diesen sei bei der Taufe jener Soter, der aus dem Pleroma aus allen (Äonen hervorgeht), in Gestalt einer Taube hinabgestiegen. Es sei aber in ihm auch der pneumatische Same von der Achamoth gewesen.

Wie bereits dargelegt, kannte Markus der Magier allem Anschein nach keinen vom Demiurgen emanierten Christus, sehr wohl aber den „Σωτήρ" (Z. 39), und er betonte auch die Anwesenheit aller Äonen (Z. 31). Außerdem legte Markus dar, daß sich im irdischen Jesus, vermittelt durch die „Taube", ein „Same" befinde (ἐν ᾧ ὑπάρχει τὸ σπέρμα...). Meinte auch er damit wie die von Irenäus in Adv. haer. I 7, 2 referierte Vorlage den pneumatischen Samen der Sophia-Achamoth? Um diese interpretatorische Schwierigkeit aufzulösen, ist zunächst herauszufinden, wer von Markus mit der lakonischen und wenig luziden Formulierung von dem „der nach oben hinaufgestiegen war und die zwölfte Zahl erfüllt hatte" (Z. 20–22), eigentlich gemeint ist.

Eine auf den ersten Blick plausible Lösung böte die Hypothese, unter diesem Äon, der durch seinen Aufstieg die Zwölfzahl komplett machte, sei der außerhalb des Pleromas entstandene Christus zu verstehen, der den durch den Abfall der Sophia frei gewordenen 12. Platz wieder auffüllte. Die Sophia aber war der jüngste und letzte der 30 Pleroma-Äonen, der letzte unter den 12 Äonen, die nach den 10 emaniert worden waren. Darum war gerade die 12. Stelle im Pleroma vakant und konnte vom nachträglich entstandenen Christus besetzt werden, der, insbesondere nach der Lehre „anatolischer Valentinianer", von der abgefallenen Sophia außerhalb des Pleromas hervorgebracht worden war. Diese Vorstellung findet sich mit leichten Variationen bei Theodot[132], aber auch in der sog. „Valentinianischen Abhandlung". Sie wird von Irenäus ferner in Adv. haer. I 11, 1 auch Valentin zugeschrieben[133].

---

131 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 103, 699–104, 702.

132 Exc. Thdot. 32, 2–3 (CASEY 64/SAGNARD 128–130).

133 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 169, 1213–1218. Als eine der valentinianischen Lehrvarianten der Entstehung Jesu hält Irenäus fest (170, 1227–1228): „...ἀπὸ τοῦ ἀναδρα-

Gegen diesen Erklärungsvorschlag sprechen allerdings einige Beobachtungen in den irenäischen Auszügen im Markus-Referat:

- Zuerst ist einzuwenden, daß es in Z. 24–25 ausdrücklich heißt, daß der „Same" mit demjenigen „ἀναδραμόντα ἄνω", der die zwölfte Zahl vervollständigte, zuvor schon einmal „hinab- und hinaufgestiegen war". Aufgrund dieser Formulierung hat es den Anschein, als wolle Markus damit andeuten, daß der die 12 komplettierende Äon zuvor mit seinem „Samen" einmal das obere Pleroma verlassen hatte und danach wieder dorthin zurückgekehrt sei. Der „Same" aber stammt vom Vater und hat „alle Äonen" in sich (Z. 31). Diese spärlichen Andeutungen würden einen Sinn ergeben, wenn tatsächlich der Christus bzw. „Soter" mit dem, der „die zwölfte Zahl erfüllt hatte", gemeint ist, dieser aber zuvor im Pleroma aus allen Äonen entstand, was die Samen-Metaphorik andeuten soll. Er holte auf irgendeine Weise auch die abgefallene Sophia zumindest zum Teil an ihren pleromatischen Ursprung zurück, worauf dann die erwähnte Vervollständigung der zwölfte Zahl hindeuten würde.

  Der in der Taube herabkommende Christus, bzw. Soter, wäre demnach nicht außerhalb des Pleromas aus der Sophia hervorgegangen und anschließend „hinaufgelaufen", wie oben auf der Grundlage östlich-valentinianischer Systeme, z.B. demjenigen des Theodot, dargestellt wurde, sondern in der Äonen-Sphäre sozusagen als deren Gesamtprodukt entstanden.
- Diese Erklärungshypothese wird durch weitere Indizien gestützt: Nach Adv. haer. I 14, 2 scheint Markus der Magier die Rückholung eines zuvor abgefallenen Buchstabens in das Pleroma in seiner spezifischen Buchstabensymbolik gelehrt zu haben[134]. Ebenso dürften die von Irenäus in Adv. haer. I 16, 2 gesammelten Auszüge aufzufassen sein, nach denen das Schriftzeichen Lambda, d.h. der 11. Buchstabe des griechischen Alphabets, ein abgefallenes 12. Zeichen zurückgeführt habe, „um die zwölfte Zahl (wieder) aufzufüllen" (ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸν δωδέκατον ἀριθμόν)[135]. Mit dem Äon, der die zwölfte Zahl wieder in den alten Zustand zurückversetzte, dürfte wahrscheinlich die verirrte Sophia zu identifizieren sein. Ihre Rückkehr war aber keine Eigeninitiative, sondern fremdbestimmt, wie sich

---

μόντος εἰς τὸ Πλήρωμα, τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ...". Die Problematik der Zuschreibung dieser Theorie an Valentin hebt m.E. zu Recht Ch. MARKSCHIES hervor, Valentinus 371.

[134] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 179–183).

[135] S.u. im Kommentar zu Adv. haer. I 16, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 260, 559–566) und ebd. 260, 561.

sowohl aus Adv. haer. I 14, 2 als auch aus Adv. haer. I 16, 2 ziemlich eindeutig erschließen läßt. Nach Adv. haer. I 14, 2 war dafür die „Silbe" verantwortlich, von der die Sophia abstammte (ὑπὸ τῆς συλλαβῆς τῆς ἑαυτοῦ[136]), nach Adv. haer. I 16, 2 das übriggebliebene 11. Schriftzeichen, eben das Lambda. Wie aber ist das mit den Aktivitäten des oben erschlossenen Christus, der aus allen Äonen bzw. Samen emaniert wurde, zu vereinbaren? Diese Frage ergibt sich aus dem Problem, ob die „Silbe" aus Adv. haer. I 14, 2, das Lambda aus Adv. haer. I 16, 2 und dieser Christus wirklich gleichzusetzen sind oder nicht, d.h. aus der Alternative, ob der aus allen Äonen gebildete Christus, der später in der Taube auf Jesus herabkam, die Sophia suchte und in den Pleroma-Bereich führte, oder eine andere Größe, für die Markus die Sinnbilder „Silbe" und „Lambda" verwendete? Die in diesem Punkt äußerst knappen und daher nur schwer verständlichen Mitteilungen des Irenäus über die Doktrin von Markus dem Magier lassen keine sichere Entscheidung mehr zu. Vermuten läßt sich wohl, daß beide genannten Gestalten im Lehrsystem des Markus zu trennen waren. Vielleicht ging Markus ja in seiner Theorie, wie andere Valentinianer auch, von mehreren Christus-Gestalten aus? Ein erster „Christus", die „Silbe" aus Adv. haer. I 14, 2 bzw. das Lambda, wäre aus den 12 bzw. später 11 Äonen gebildet, zu deren Gruppe die Sophia vor ihrem Fall gehörte. Die Existenz einer solchen Systemvariante scheint Irenäus in Adv. haer. I 12, 3 anzudeuten. Dieser Christus kümmerte sich um die Restitution der Sophia. Ein weiterer Christus, der in Z. 39 auch Soter genannt wurde und aus allen Äonen zusammengesetzt war, formte die draußen gebliebene untere Sophia um, deren Existenz sich vielleicht aus dunklen Andeutungen in Adv. haer. I 14, 7 entnehmen läßt. Dieser zweite Erlöser kam sodann auf Jesus in der Taube bei der Taufe herab. Diese Stufenfolge der Erlösungsakte hätte auffällige Parallelen im ptolemäischen System, das Irenäus im ersten Buch von Adversus haereses bereits ausführlich vor seinen Exzerpten aus der Lehrschrift des Markus wiedergegeben hatte. Beschränkte er sich etwa deshalb auf wenige Notizen zu dieser Thematik? Die aufgeworfene Frage nach der Gleichsetzung von der „Silbe", dem „Lambda" und dem Christus-Äon aus allen Samen des Vaters wäre demnach mit ja und nein zu beantworten. Es würde sich, falls diese Rekonstruktion der Doktrin des Markus wirklich zutreffen sollte, um verschiedene Christus-Gestalten handeln, die Irenäus in dem von ihm zusammengestellten Lehrstoff des Markus nur nicht mehr genau unterschieden hätte, vielleicht deshalb, weil er sich zu diesen Gesichtspunkten

---

[136] Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 180–181).

valentinianischer Christologie, etwa in Adv. haer. I 11, 1 und 12, 3, schon geäußert hatte.

Zusammenfassend läßt sich also folgendes festhalten: In Z. 18–25 ist von drei Christus-Figuren bei Markus die Rede:

a) dem „Christus", der die Sophia in das Pleroma holte und die Zahl 11 wieder zu einer 12 machte,
b) dem „Christus", der als Produkt aller Äonen (-Samen) hinauskam,
c) dem „Christus", der in der Taube bei der Taufe Jesu herabschwebte.

Z. 25–31 (= 243, 424–244, 428)
Αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν τὴν κατελθοῦσαν σπέρμα φησὶν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν τήν τε διὰ τούτων γινωσκομένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς καὶ τοὺς ἅπαντας Αἰῶνας.

Mit der „δύναμις" ist also der Christus-Soter gemeint, der etwas verkürzt ausgedrückt auch als „Same" bezeichnet werden kann, d.h. wohl aus den unmittelbar zuvor in Z. 23 genannten „Samen" besteht. Dieser Same ist eine Emanation des „πατήρ", wohinter sich eine Anspielung auf die Hervorbringung aller Äonen durch den Logos des Propaters verbergen dürfte, wie sie in Adv. haer. I 14, 1 beschrieben ist. Der „Same" wird dann noch ausdrücklich mit „allen Äonen" gleichgesetzt, worunter neben dem „Vater" noch die Sige erwähnt ist[137]. Sie ist dadurch vor den übrigen Äonen ausgezeichnet, daß sie nur von dem „Vater", aber auch vom „Sohn" erkannt wird. Etwas rätselhaft ist, wer in diesem Zusammenhang mit dem „Sohn" gemeint ist, denn von einem Äon mit Namen „Sohn" war sonst nirgends die Rede gewesen. Hatte Irenäus an dieser Stelle eine ähnliche Formulierung wie in Adv. haer. I 15, 1 in seiner Quelle vorgefunden, wo betont wird, daß die sakrosankten und geheimen Eigennamen der ersten Tetras-Äonen nur dem Vater bekannt seien, und hatte er diese die Heiligkeit der Sige unterstreichende Formulierung in seine Aufzählung integriert, so daß der „Sohn" nun plötzlich zwischen „allen Äonen" zu stehen kam?

Z. 32–37 (= 244, 428–431)
Καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ λαλῆσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὁμολογῆσαν ἑαυτὸ Υἱὸν Ἀνθρώπου καὶ φανερῶσαν τὸν Πατέρα, κατελθὸν μὲν εἰς τὸν Ἰησοῦν, ἑνωθὲν δ' αὐτῷ.

Der in Jesus inkorporierte „Same", d.h. die Gesamtheit der 30 Äonen, die den Christus ausmachen, wird nun noch mit dem „πνεῦμα" identifiziert. Es offen-

---

[137] Die Gleichung von „Same" und Äon zählt Irenäus auch in Adv. haer. I 14, 2 in einer ganzen Reihe von bei Markus dem Magier üblichen Synonymen für die Äonen auf, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 211, 171–173).

bart den „πατήρ", wie Markus schon zuvor in Adv. haer. I 15, 2 wiederholt hervorgehoben hatte, ohne in diesem Zusammenhang jedoch auf Jesu Selbsttitulation als „Menschensohn" (Υἱὸν Ἀνθρώπου) einzugehen. Wieso der Gnostiker eine so enge Beziehung zwischen dem „Υἱὸν Ἀνθρώπου" und dem „πατήρ" zu erkennen vermeinte, so daß er annehmen konnte, daß Jesus in dem Moment, in dem er sich „Menschensohn" nannte, auch den Propater verkünde, wird erst in den folgenden Zeilen deutlich. Es läßt sich allerdings schon konstatieren, daß der Argumentation des Markus wohl dieselbe Pointe zugrundeliegt wie in Adv. haer. I 15, 2, Z. 59–61[138]: Bereits dadurch, daß Jesus sich mit seinen verschiedenen Namen vorstellte, machte er seine Gnosis offenkundig, falls die Menschen seine Titulatur nur richtig verstanden.

Z. 37–40 (= 244, 431–433)
Καὶ καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον, φησίν, ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ, ἐγνώρισε δὲ τὸν Πατέρα Χριστόν.

Die Erlösungstat des irdischen Jesus ist die Offenbarung des Vaters. Neu in diesen Zeilen ist die Kombination des „Σωτήρ"-Titels mit Jesus, den Markus im Gegensatz zu seiner relativ geläufigen Verwendung bei anderen Valentinianern kaum benutzt hatte. Ob er ihm eine besondere Bedeutung beigemessen hat, ist daher nur noch schwer zu bestimmen. Auffällig ist jedoch die Parallelität der Formulierung „ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ" mit der Wendung „ὁ κατ' οἰκονομίαν (...) παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος" in Z. 13–15. Die Bezeichnung Jesu als „Σωτήρ" sollte daher vielleicht in den Augen von Markus dem Magier vor allem die menschlich-irdische Seite in Jesus betonen.

Merkwürdig und etwas änigmatisch erscheint ferner die Formulierung, daß er „den Vater als Christus" offenbarte. Wahrscheinlich wollte Markus damit auf den Punkt bringen, daß die erlösende Gnosis im Christustitel, den Jesus für sich reklamierte, bereits enthalten sei. Den „Πατήρ" dachte sich Markus wohl als einen Bestandteil der 30 Äonen, der durch sie mit Jesus vereint war. Zu diesen Äonen aber steht der Christus-Titel, vermittelt durch die Zahl 30, in einer ausnehmend deutlichen Beziehung, wie Irenäus schon in Adv. haer. I 15, 1 überliefert hatte, wo er von den 30 Schriftzeichen des „Unsagbaren in Christus" sprach[139]. Jesus redete demnach implizit und inklusiv von seinem „Vater", d.h. dem Propater nach Adv. haer. I 14, 1, sobald er sich als „Christus" proklamierte.

---

[138] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 401–403).

[139] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 235, 364–236, 365).

Z. 40–50 (= 244, 433–245, 439)
Εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, ὃν χωρήσαντα ἐσχηκέναι αὐτὸν αὐτόν τε τὸν Ἄνθρωπον αὐτόν τε τὸν Λόγον καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Ἄρρητον καὶ τὴν Σιγὴν καὶ τὴν Ἀλήθειαν καὶ Ἐκκλησίαν καὶ Ζωήν.

Zu den schon zuvor vorgetragenen Deutungen des Jesusnamens, die sich zumeist an seine 6 Buchstaben im Griechischen anlehnten, fügt Markus der Magier nun noch den neuen Aspekt hinzu, daß die Person Jesu als „Mensch", wie sie unter dem verborgenen Einfluß der Tetras in einer „οἰκονομία" entstanden war, mit einem anderen, himmlischen Menschen in Beziehung stand. Dieser zweite Mensch sollte nach Markus erst nach seiner Geburt auf ihn herabgekommen sein (τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι). Das bezog sich wohl auf die Taube, die bei der Taufe herabkam, und in der sich der Christus-Soter mit Jesus vereinte. Was aber hatte für Markus der himmlische Mensch mit dem Heruntersteigen des Christus zu tun, und wie läßt sich diese Menschen-Gestalt innerhalb des Lehrgebäudes dieses Gnostikers einordnen? Einen ersten Hinweis geben die Zeilen 32–37. Demnach verkündete Jesus den „Vater", wenn er von sich als „Menschensohn" sprach. Dieses Indiz läßt sich mit den Z. 47–50 kombinieren, aus denen eindeutig hervorgeht, daß dieser „Ἄνθρωπος" von dem gleichnamigen Äon deutlich zu unterscheiden ist, wie seine doppelte Aufzählung, d.h. einmal unter den obersten 8 Äonen des Pleromas (Z. 47)[140] und einmal getrennt von ihnen (Z. 46), beweist. Aufgrund dieser Anhaltspunkte scheint folgender Rückschluß nahezuliegen: Der obere, himmlische „Ἄνθρωπος", der auf Jesus nach seiner Geburt herabkommen sollte, war nichts anderes als die Menschengestalt des Propaters, die Markus bereits in Adv. haer. I 14, 1 implizit vorausgesetzt hatte, wo er davon sprach, daß der oberste männliche Pleroma-Äon seinen Mund öffne und dann seinen Namen aus 30 Buchstaben hervorbrachte, der wiederum zu seiner wohl menschengestaltig aufgefaßten „μορφή" würde. Eine weitere Spekulation mit demselben Hintergrund bildet der Buchstabenleib der „Aletheia" in Adv. haer. I 14, 3. Diesen „Ἄνθρωπος" konnte Markus in Adv. haer. I 14, 3 sogar als „Quelle ... jedes Wortes, Anfang jeder Stimme, Aussprechen des Unaussprechbaren" (πηγή ... παντὸς λόγου καὶ ἀρχὴν πάσης φωνῆς καὶ παντὸς ἀρρήτου ῥῆσιν) bezeichnen und ihm damit Qualitäten des Propaters zuschreiben[141]. Insofern war der himmlische „Mensch" Urgrund des göttlichen

[140] Die ersten 8 Äonen des Pleromas werden in Z. 47–51 von Markus nach männlichen und weiblichen Äonen getrennt aufgeführt. Dabei beginnt er die männliche Reihe mit dem untersten Äonen „Anthropos" und kann diesen somit effektvoll mit dem anderen „Anthropos", der daher offensichtlich nicht zum Pleroma zählt, kontrastieren.

[141] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 217, 217–220).

Logos, aus dem nach Markus die Äonen hervorgingen, mußte also von ihnen, vor allem aber von dem Äon „Ἄνθρωπος", geschieden werden, wie die Differenzierung zweier „Menschen" in Z. 46–47 dokumentiert. Zugleich aber war er für Markus die gleichsam leiblich gewordene Sprache und Gestalt des Propaters. Insofern verkündete Jesus den „Vater", wenn er sich als „Menschensohn" titulierte. Diesen Konnex brachte Irenäus in Adv. haer. I 12, 4 auf den Punkt, wobei er vielleicht Markus den Magier im Blick gehabt haben könnte:

ἄλλοι δὲ αὐτὸν τὸν Προπάτορα τῶν ὅλων καὶ Προαρχὴν καὶ Προανεννόητον Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται, καὶ διὰ τοῦτο υἱὸς Ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.[142]

Andere aber sagen, daß gerade der Propater von Allem (die) Proarche und (der) Unvordenkliche „Mensch" genannt werde, und dies sei das große und verborgene Geheimnis, daß die Kraft, die über Allem ist und die alles umfaßt, „Mensch" genannt werde, und deswegen nenne sich der Soter „Menschensohn".

Weil Markus der Magier sich die 30 Äonen als Namen des Vaters zugleich als dessen „μορφή" vorstellen konnte, läßt sich m.E. vermuten, wie der Gnostiker sich die Herabkunft des „Ἄνθρωπος" gedacht haben könnte, so daß sich der „Σωτήρ" später „Menschensohn" nennen konnte. Er stellte sich wohl vor, daß dieser „Ἄνθρωπος", wenn der Christus aus allen Äonen bei der Taufe in Taubenform auf Jesus heruntersteige und eins mit ihm werde, als Gesamt-„μορφή" aller 30 Äonen im selben Augenblick auf ihn herabkomme, denn er bildet ja gleichsam die Summe und Totalmenge aller 30 Einzel-Äonen ab, die überdies aber auch noch mit dem Christus gleichzusetzen waren, der aus ihnen allen gemeinsam emaniert ist. Aus diesem Grund könnte der irdische Jesus von Markus dem Magier unter etwas differenter Perspektive sowohl als „Christus", als auch als „Mensch" und zusätzlich noch als „Vater" interpretiert werden, der eben wegen der in ihm kulminierenden Bezüge in seinem Anspruch, „Christus" und „Menschensohn" zu sein, implizit den „Vater" und zentrale Teile der valentinianischen Lehre der Menschheit bekannt machte, sofern diese den tieferen Sinn seiner Worte nur zu erkennen vermochte.

Adv. haer. I 15, 4

Text und Übersetzung

Ταῦτ' ἤδη ὑπὲρ τὸ ἰοὺ ἰοὺ καὶ τὸ φεῦ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν τραγικὴν ἐκφώνησιν καὶ σχετλιασμόν ἐστι.

Dies geht allerdings über das „Ach, ach!" und über das "Weh!" und über jeden tragischen Ausruf und Klagelaut hinaus.

[142] Adv. haer. I 12, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 188, 30–35).

Τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν τὸν τηλικούτων ψευσμάτων κακοσύνθετον ποιητήν, τὴν μὲν Ἀλήθειαν ὁρῶν εἴδωλον ὑπὸ Μάρκου γεγονυῖαν καὶ τοῦτο τοῖς τοῦ ἀλφαβήτου γράμμασιν κατεστιγμένην; Νεωστί, ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς, τὸ δὴ λεγόμενον χθὲς καὶ πρώην, Ἕλληνες ὁμολογοῦσιν ἀπὸ Κάδμου πρῶτον ἓξ καὶ δέκα παρειληφέναι, εἶτα μετέπειτα προβαινόντων τῶν χρόνων αὐτοὶ ἐξευρηκέναι ποτὲ μὲν τὰ δασέα, ποτὲ δὲ τὰ διπλᾶ· ἔσχατον δὲ πάντων Παλαμήδην φασὶ τὰ μακρὰ τούτοις προστεθεικέναι. Πρὸ τοῦ οὖν <παρ'> Ἕλλησι ταῦτα γενέσθαι, οὐκ ἦν Ἀλήθεια· τὸ γὰρ σῶμα αὐτῆς κατὰ σέ, Μάρκε, μεταγενέστερον μὲν Κάδμου καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ, μεταγενέστερον δὲ τῶν τὰ λοιπὰ προστεθεικότων στοιχεῖα, μεταγενέστερον δὲ καὶ σαυτοῦ· σὺ γὰρ μόνος <εἰς> εἴδωλον κατήγαγες τὴν ὑπὸ σου λεγομένην Ἀλήθειαν.

Wer nämlich sollte wohl nicht den Erfinder so dicker, schlecht zusammengefügter Lügen verabscheuen, wenn er sieht, wie die Wahrheit von Markus als Götzenbild verfertigt ist und als dieses mit den Schriftzeichen des Alphabets bedeckt ist? Neulich, im Vergleich zu dem, was von Anfang an ist, das, was man also gestern und kürzlich nennt, geben die Griechen an, hätten sie von Kadmus als erstes 16 (Buchstaben) übernommen, dann nachher im Laufe der Zeiten hätten sie selbst bald die behauchten (Zeichen), bald die Doppelbuchstaben erfunden. Als letztes aber von allen, sagt man, habe Palamedes die langen (Buchstaben) diesen hinzugesetzt. Bevor nun bei den Griechen dies geschehen war, gab es keine Aletheia. Ihr Körper ist nämlich im Blick auf dich, Markus, jünger als Kadmos und seine Vorfahren, jünger als reduziert den übrigen Buchstaben hinzugesetzten (Zeichen), jünger aber auch als du selbst. Du allein nämlich hast die von dir so genannte Wahrheit auf ein Götzenbild reduziert.

Kommentar (Rousseau/Doutreleau 245, 440–247, 456)

Diese Passage ist nicht zum Markus-Referat des Irenäus zu zählen und sie enthält auch kein neues Material, das die Lehre des Gnostikers betrifft. Vielmehr tritt der Kirchenvater nun seinerseits der Lehrmeinung des Markus mit einer sarkastischen Polemik entgegen. Er setzt sich dabei nicht im einzelnen mit dessen System auseinander, sondern attackiert seinen gnostischen Gegner mit einer Behauptung, die er aus dem von ihm in Adv. haer. I 15, 6 zitierten Spottgedicht entlehnt haben dürfte, wo es heißt, Markus sei ein „Hersteller von Götzenbildern" (εἰδωλοποιός) gewesen[143]. Als Beleg für diesen Vorwurf führt er die von ihm in Adv. haer. I 14, 3 beschriebene „Ἀλήθεια"-Gestalt an, die er daher ausdrücklich als ein „εἴδωλον" des Markus bezeichnet.

Dann begründet der Kirchenvater in Z. 9–28, warum in seinen Augen die Buchstabenspekulationen des Markus, gerade etwa über die „Ἀλήθεια", völlig haltlos seien und erwähnt darum einige historische Überlieferungen der Griechen über die Herkunft ihres Alphabetes. Er beruft sich dabei auf sagen-

[143] Zur Interpretation dieser Vorwürfe des Dichters der Spottverse s.o. in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" im Abschnitt Kommentar zum Inhalt des Spottgedichtes, S. 22–23.

hafte Traditionen, nach denen bereits Kadmus den Hellenen 16 Buchstaben bekanntgemacht habe, weitere seien dann später u.a. von Palamedes hinzuerfunden worden[144]. Hinter diesen geschichtlichen Reminiszenzen steht die von Irenäus vertretene Auffassung, daß das Alphabet keineswegs auf die von Markus gelehrten, mythologischen Vorgänge und Offenbarungen wie den Buchstabenleib der „Ἀλήθεια" zurückgehe, sondern eine relativ junge, menschliche Erfindung sei (Z. 17–28). Die ganze Doktrin des Markus, insbesondere über die 24 Buchstaben des Alphabetes, erweist sich dadurch für ihn als ein reines Produkt der Phantasie dieses Gnostikers (vgl. Z. 4–6)[145].

Adv. haer. I 15, 5

Text und Übersetzung

1 Τίς δ' ἀνέξεταί σου τὴν τοσαῦτα φλυαροῦσαν Σιγήν, ἣ τὸν ἀνονόμαστον ὀνομάζει καὶ τὸν ἄρρητον ἐξηγεῖται καὶ τὸν ἀνεξιχνίαστον
5 ἐξιστορεῖ καὶ ἠνοιχέναι τὸ στόμα φησὶν αὐτόν, ὃν ἀσώματον καὶ ἀνείδεον λέγεις, καὶ προενέγκασθαι Λόγον, ὡς ἕν τι τῶν συνθέτων ζῴων, τόν τε Λόγον αὐτοῦ, ὅμοιον ὄντα
10 τῷ προβαλόντι καὶ μορφὴν τοῦ ἀοράτου γεγονότα, στοιχείων μὲν εἶναι τριάκοντα, συλλαβῶν δὲ τεσσάρων; Ἔσται οὖν κατὰ τὴν ὁμοιότητα τοῦ Λόγου ὁ Πατὴρ τῶν

Wer aber wird deine Sige ertragen, die solches daherschwätzt, die das Unnennbare benennt, das Unsagbare erklärt, das Unergründliche erforscht und sagt, es habe derjenige den Mund aufgetan, den du körperlos und gestaltlos nennst, und er habe einen Logos hervorgebracht, wie irgendeines der (aus mehreren Körperteilen) zusammengesetzten Lebewesen, sein Logos aber, der demjenigen, der ihn emanierte, ähnlich ist und zur Gestalt des Unsichtbaren geworden ist, bestehe aus 30 Buchstaben einerseits, 4 Silben anderseits? Folglich wird entsprechend der Ähnlichkeit des Logos der Vater

---

144 Über die Erfindung der Buchstaben gab es in der Antike durchaus kontroverse Auffassungen, vgl. z.B. die Diskussion der verschiedenen Standpunkte bei Plinius Nat. VII 192 (SCHILLING 112) sowie Tacitus, Ann. XI 14 (GOELZER 289). Auch andere Autoren seit Herodot V 58 (LEGRAND 102) gingen allerdings davon aus, daß Kadmus zumindest den größeren Teil des Alphabetes aus Phoinikien mitgebracht habe, vgl. zu dieser Frage R. B. EDWARDS, Kadmos, 22–23 mit Anm. 32. Ebenso wie Kadmus galt auch Palamedes als ein Urheber wenigstens eines Teils der Buchstabenschrift. Zu dem Standpunkt des Irenäus, ihm die Entdeckung der langen Schriftzeichen zuzuschreiben, lassen sich allerdings keine direkten Parallelen nachweisen, vgl. dazu die Übersicht der verschiedenen antiken Theorien bei E. WÜST, Art. Palamedes, 2506.

145 Dieselbe Urheberschaft des Markus setzte Irenäus auch schon bei seiner Polemik in Adv. haer. I 11, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 175, 1–177, 13 bzw. im lateinischen Text der Irenäus-Übersetzung: 176, 69–84) voraus, wo er das redende Ich seines Markus-Zitates nicht etwa auf die Offenbarungsvermittlerin des Gnostikers, die Sige, bezog, die nach Adv. haer. I 15, 1 (233, 343) diese Ausführungen in der Schrift des Markus vorgetragen hatte, sondern auf den Gnostiker selbst.

πάντων, ὡς σὺ φῄς, στοιχείων μὲν τριάκοντα, συλλαβῶν δὲ τεσσάρων. Ἢ πάλιν τίς ἀνέξεταί σου εἰς σχήματα καὶ ἀριθμούς, ποτὲ μὲν τριάκοντα, ποτὲ δὲ εἰκοσιτέσσαρα, ποτὲ δὲ ἓξ μόνον, συγκλείοντος τὸν τῶν πάντων Κτίστην καὶ Δημιουργὸν καὶ Ποιητὴν Λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ κερματίζοντος αὐτὸν εἰς συλλαβὰς μὲν τέσσαρας, στοιχεῖα δὲ τριάκοντα, καὶ τὸν μὲν πάντων Κύριον, τὸν ἐστερεωκότα τοὺς οὐρανούς, εἰς ῱῱῱῱ κατάγοντος ἀριθμόν, ὁμοίως τῷ ἀλφαβήτῳ καὶ αὐτὸν δὲ τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα, εἰς Τετράδα καὶ Ὀγδοάδα καὶ Δεκάδα καὶ Δωδεκάδα ὑπομερίζοντος καὶ διὰ τῶν τοιούτων πολυπλασιασμῶν τὸ ἄρρητον καὶ ἀνεννόητον, ὡς σὺ φῄς, τοῦ Πατρὸς ἐκδιηγουμένου; Καὶ ὃν ἀσώματον καὶ ἀνούσιον ὀνομάζεις, τὴν τούτου οὐσίαν καὶ τὴν ὑπόστασιν ἐκ πολλῶν γραμμάτων, ἑτέρων ἐξ ἑτέρων γεννωμένων, κατασκευάζεις, αὐτὸς Δαίδαλος ψευδὴς καὶ τέκτων κακὸς γενόμενος τῆς προπανυπερτάτου Δυνάμεως· καὶ ἣν ἀμέριστον φῄς οὐσίαν, εἰς ἀφώνους καὶ φωνήεντας καὶ ἡμιφώνους φθόγγους ὑπομερίζων, τὸ ἄφωνον αὐτῶν τῷ τῶν πάντων Πατρὶ καὶ τῇ τοῦτου Ἐννοίᾳ ἐπιψευδόμενος, εἰς τὴν ἀνωτάτω βλασφημίαν καὶ μεγίστην ἀσέβειαν ἐμβέβληκας ἅπαντας τοὺς σοὶ πειθομένους.

aller Dinge, wie du sagst, aus 30 Buchstaben und 4 Silben bestehen.
Oder wer wird es weiterhin ertragen, wie du in Gestalten und Zahlen, bald 30, bald 24, bald aber nur 6, den Schöpfer aller Dinge, Urheber und Verfertiger, den Logos Gottes einschließt, ihn in 4 Silben und 30 Buchstaben zerstückelst, den Herrn aller Dinge, der die Himmel festmachte, auf die Zahl 888 reduzierst, ähnlich dem Alphabet, ihn den Vater, der das All umfaßt, wobei er unumfaßbar ist, in Tetras, Ogdoas, Dekas und Dodekas unterteilst und durch solche Multiplikationen das Unsagbare und Unvordenkliche, wie du sagst, des Vaters vollständig erzählst?

Und derjenige, den du körperlos und wesenslos nennst, – dessen Sein und seine Substanz verfertigst du aus vielen Schriftzeichen, wobei die einen aus den anderen erzeugt werden, der du selbst zu einem lügnerischen Dädalus und schlechten Baumeister der allerhöchsten Kraft bist.

Und dadurch, daß du das Sein, das du unteilbar nennst, in Konsonanten, Vokale und Halbvokale unterteilst, wobei du ihre Konsonanten(natur) dem Vater aller Dinge und dessen Ennoia anlügst, hast du in die höchste Gotteslästerung und größte Gottlosigkeit alle hineingestürzt, die dir glauben.

Kommentar (Rousseau/Doutreleau 247, 457–251, 488)

Auch der 5. Unterabschnitt enthält keine zusätzlichen Nachrichten über die Lehre des Markus. Im Vordergrund steht das Interesse des Irenäus, die von Markus gelehrte, absolute Transzendenz des Gott-Vaters gegen dessen Buchstabenspekulationen auszuspielen. Der Kirchenvater sah nämlich zwischen diesen Grundüberzeugungen des Gnostikers einen Widerspruch und wertete dessen Buchstaben-Lehre daher als einen unsinnigen und überdies noch blasphemischen Versuch, die vollkommen jenseitige Größe Gottes

mit Hilfe von menschlich-irdischen Schreibkonventionen und Rechenregeln zu erfassen[146].

Adv. haer. I 15, 6

Text und Übersetzung

Διὸ <καὶ> δικαίως καὶ ἁρμοζόντως τῇ τοιαύτῃ σου τόλμῃ ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας ἐμμέτρως ἐπιβεβόηκέ σοι, εἰπὼν οὕτως·	Deshalb auch hat gerechter Weise und zu deiner so beschaffenen Tollkühnheit passend der göttliche Alte und Künder der Wahrheit dir metrisch folgende Verse zugerufen:
Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε,	Markus, du Hersteller von Götzenbildern und Zeichenbeobachter,
ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,	erfahren in der astrologischen und magischen Kunst,
δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,	wodurch du deines Irrtums Lehren stützt,
σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις,	indem du denen, die von dir irregeführt werden, Wunder vorführst,
ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,	die Unternehmungen einer Macht des Abfalls,
ἃ σοὶ χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατὰν ἀεὶ	zu denen dich dein Vater, der Satan, jederzeit ausrüstet,
δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν,	sie durch die Engelskraft Asasel zu vollbringen,
ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.	da er dich als Vorläufer im widergöttlichen Frevel hat.
Καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης. Ἡμεῖς δὲ τὰ λοιπὰ τῆς μυσταγωγίας αὐτῶν μακρὰ ὄντα πειρασόμεθα βραχέως διεξελθεῖν καὶ τὰ πολλῷ χρόνῳ κεκρυμμένα εἰς φανερὸν ἀγαγεῖν· οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο εὐέλεγκτα πᾶσι.	Und soweit der gottgeliebte Alte. Wir aber werden versuchen, das Übrige von ihrer Mystagogie, obwohl es lang ist, kurz durchzugehen und, was lange Zeit verborgen war, an die Öffentlichkeit zu bringen. So nämlich wird es wohl zu etwas, das für alle leicht zu widerlegen ist.

---

146 Die Redaktionstätigkeit des Irenäus offenbart sich in einem bemerkenswerten Detail: In Z. 49 verbindet Irenäus die stimmlosen Konsonanten mit der Syzygie von „Πατήρ“ und „Ἔννοια“, wobei letztere als die weibliche Partnerin des obersten männlichen Äons fungiert. Diese Sottise des Irenäus bezieht sich auf seine Auszüge in Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 220, 242–244), wo die Konsonanten allerdings dem Äonenpaar „Πατήρ“ und „Ἀλήθεια“ zugeordnet sind. Irenäus hatte sich demnach wohl geirrt, zumal die Äonen-Bezeichnung „Ἔννοια“ von ihm sonst im Rahmen seines Markus-Referates nicht verwendet wird. Dieser Gnostiker benutzte für diesen obersten Äon nämlich anscheinend nur die synonymen Namen „Σιγή“ und „Χάρις“.

Kommentar (Rousseau/Doutreleau 251, 489–252, 503)

In der quellenkritischen Einleitung wurden der Inhalt und der historische Wert der von Irenäus zitierten Verse eines Spottgedichtes auf Markus bereits ausführlich analysiert und diskutiert[147]. Der Kirchenvater gibt überdies noch an, daß er sich gegenüber seinen Lesern verpflichtet fühle, in einem Resümee den Rest valentinianischer Lehrbildung darzustellen und auf diesem Weg der Kritik leichter zugänglich zu machen.

[147] Zum Spottgedicht vgl. den eingehenden Kommentar in der „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 22–23, sowie auch zu den überleitenden Formulierungen und der redaktionellen Gliederung des Irenäus, S. 13–15.

Kapitel 5

Kommentar zu Irenäus von Lyon Adversus haereses I 16

Adv. haer. I 16, 1

Text und Übersetzung

1 Τὴν οὖν γένεσιν τῶν Αἰώνων αὐτῶν καὶ τὴν πλάνην τοῦ προβάτου καὶ ἀνεύρεσιν, ἑνώσαντες ἐπὶ τὸ αὐτό, μυστικώτερον ἐπι-
5 χειροῦσιν ἀπαγγέλλειν οὗτοι οἱ εἰς ἀριθμοὺς τὰ πάντα κατάγοντες, ἐκ μονάδος καὶ δυάδος φάσκοντες τὰ ὅλα συνεστηκέναι. Καὶ ἀπὸ μονάδος ἕως τῶν
10 τεσσάρων ἀριθμοῦντες οὕτω γεννῶσι τὴν Δεκάδα· μία γὰρ καὶ δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες συντεθεῖσαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸν τῶν δέκα Αἰώνων ἀπεκύησαν ἀριθμόν. Πά-
15 λιν δ' αὖ ἡ δυὰς ἀπ' αὐτῆς προελθοῦσα ἕως τοῦ ἐπισήμου, οἷον δύο καὶ τέσσαρες καὶ ἕξ, τὴν Δωδεκάδα ἐπέδειξεν. Καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς δυάδος ὁμοίως ἀριθμούντων
20 ἡμῶν ἕως τῶν δέκα, ἡ Τριακοντὰς ἀνεδείχθη, ἐν ᾗ Ὀγδοὰς καὶ Δεκὰς καὶ Δωδεκάς. Τὴν οὖν Δωδεκάδα, διὰ τὸ [ἐπίσημον] ἐσχηκέναι συνεπακολουθῆσαν αὐτῇ
25 τὸ ἐπίσημον, πάθος λέγουσι.

Die Entstehung ihrer Äonen nun und das Umherirren und Wiederauffinden des Schafes versuchen diese (Leute), nachdem sie das zu ein- und demselben gemacht haben, auf ziemlich mystische Weise zu erklären – Leute, die alle Dinge auf Zahlen zurückführen, indem sie behaupten, daß das Gesamte aus Einheit und Zweiheit zusammengesetzt sei. Und indem sie von der Monas bis zu der 4 zählen, erzeugen sie so die Zehnheit. Denn 1 und 2 und 3 und 4 miteinander zusammengezählt brachten die Zahl der 10 Äonen hervor.

Ferner aber ging gleichfalls die Zweiheit von ihr bis zu der ausgezeichneten (Zahl) hervor, d.h. 2 und 4 und 6, und brachte (dadurch) die Zwölfheit zum Vorschein.

Und wenn wir darüber hinaus ähnlich auch von der Zweiheit bis zu der Zehnheit zählen, wurde die Dreißigkeit aufgewiesen, in der Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit enthalten ist. Die Zwölfheit nennen sie nun deswegen Leiden, weil sie die ausgezeichnete Zahl beinhaltet, die sie begleitet.

Καὶ διὰ τοῦτο, περὶ τὸν δωδέκατον ἀριθμὸν τοῦ σφάλματος γενομένου, τὸ πρόβατον ἀποσκιρτῆσαν πεπλανῆσθαι, ἐπειδὴ τὴν
30 ἀπόστασιν ἀπὸ Δωδεκάδος γεγενῆσθαι φάσκουσι. Τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ ἀπὸ τῆς Δωδεκάδος ἀποστᾶσαν μίαν δύναμιν ἀπολωλέναι μαν-

Und deswegen behaupten sie, daß, weil der Fehltritt bei der 12. Zahl geschehen sei, das Schaf entsprungen und umhergeirrt sei, und daß folglich der Abfall von der Zwölfheit aus geschehen sei.

Auf dieselbe Weise sei auch, orakeln sie, von der Zwölfheit eine einzige Kraft abgefallen und verlorengegangen; und dies sei die

τεύονται, καὶ ταύτην εἶναι τὴν γυναῖκα τὴν ἀπολέσασαν τὴν δραχμὴν καὶ ἅψασαν λύχνον καὶ εὑροῦσαν αὐτήν. Οὕτως οὖν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς καταλειφθέντας, ἐπὶ μὲν τῆς δραχμῆς τοὺς ἐννέα, ἐπὶ δὲ τοῦ προβάτου τοὺς ἕνδεκα, ἐπιπλεκομένους ἀλλήλοις τὸν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα τίκτειν ἀριθμόν, ἐπεὶ ἐννάκις τὰ ἕνδεκα ἐνενήκοντα ἐννέα γίνεται. Διὸ καὶ τὸ ἀμὴν τοῦτον λέγουσιν ἔχειν τὸν ἀριθμόν.

Frau, die die Drachme verloren habe, sich eine Lampe genommen und sie gefunden habe.
So also erzeugten auch die zurückgelassenen Zahlen – im Falle der Drachme die Neun, im Falle des Schafes aber die Elf – miteinander multipliziert die Zahl 99, da neunmal 11 99 ergibt.

Deswegen habe auch das Amen, sagen sie, diesen Zahlenwert.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Mit dem 16. Kapitel enden die Auszüge des Irenäus, in denen der Kirchenvater den Gnostiker Markus namentlich erwähnt. Stattdessen spricht er ganz allgemein von denen, „die alle Dinge auf Zahlen zurückführen" (εἰς ἀριθμοὺς τὰ πάντα κατάγοντες, Z. 6–7). Die Zuschreibung dieser Passage an Markus ist allerdings sehr wahrscheinlich, gerade wegen der maßgeblichen Rolle, die die Zahlenspekulationen in ihr spielen, wie er sie auch in den vorhergehenden Kapiteln exzerpiert hat (s. „Sammlung und Untersuchung der Quellen").

Irenäus hat seine Notizen in oratio obliqua gehalten. Zitatabschnitte lassen sich im Text dieses Kapitels nicht mehr nachweisen.

Kommentar

Z. 1–4 (= 252, 504–253, 506)
Τὴν οὖν γένεσιν τῶν Αἰώνων αὐτῶν καὶ τὴν πλάνην τοῦ προβάτου καὶ ἀνεύρεσιν, ἑνώσαντες ἐπὶ τὸ αὐτό,

Irenäus leitet seine Darstellung in Adv. haer. I 16, 1 mit einer Themenangabe ein, die auf den ersten Blick paradox wirkt, denn er behauptet, das Entstehen der Äonen und das Verlorengehen eines Schafes sei ein und dasselbe. Das umherirrende Schaf soll aber wohl den Abfall eines Äons, der Sophia, versinnbildlichen. Diese für den valentinianischen Mythos so folgenschwere Verirrung der Sophia aber kann erst geschehen, sobald das ganze Pleroma aus allen Äonen entstanden ist[1]. Der Gedankengang des Irenäus ist daher in dieser Verkürzung unzutreffend.

Z. 4–7 (= 253, 506–507)
μυστικώτερον ἐπιχειροῦσιν ἀπαγγέλλειν οὗτοι οἱ εἰς ἀριθμοὺς τὰ πάντα κατάγοντες,

[1] Vgl. zum Abfall der Sophia die Ausführungen im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 175–178).

Die zahlenspekulative Methode nutzte Irenäus zu einer Anspielung auf das Geheimwissen der sogenannten Mysterienreligionen. Diese Tendenz des Irenäus, die Wurzeln der Gnosis in paganen Geheimkulten zu suchen, dokumentiert sich auch an anderer Stelle in Adversus haereses[2].

Z. 7–9 (= 253, 507–508)
ἐκ μονάδος καὶ δυάδος φάσκοντες τὰ ὅλα συνεστηκέναι.

Die Zahlen 1 und 2 als Grundprinzipien „aller Dinge" (τὰ ὅλα) zu definieren, bringt in diese Zahlenspekulationen, die auf Markus zurückgehen dürften, einen neuen Aspekt ein. Indem die Vorlage des Irenäus nun gleichberechtigt neben die „μονάς" auch noch die „δυάς" stellt, rückt somit eine doppelte Spitze an den Anfang und Urbeginn der Entstehung aller Zahlen. Auch diese Idee geht jedoch auf pythagoräische Zahlentheorien zurück und entspricht einem durchaus geläufigem Schema, nach dem sich die Autoren neupythagoräischer Traktate die Entstehung der Zahlen und der aus ihnen ableitbaren Welt erklärten[3]. Ihre Argumentation findet sich in einer kurzen Zusammenfassung bei Sextus Empiricus:

ἀνέκυψαν ἄρα ἀρχαὶ πάντων κατὰ τὸ ἀνώτατω ἥ τε πρώτη μονὰς καὶ ἡ ἀόριστος δυάς· ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ' ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἕν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ

Es tauchten also als Anfänge von allen im Hinblick auf das Oberste die erste Monas und die unbegrenzte Dyas auf. Aus diesen entstehen, sagen sie, die Eins unter den Zahlen einerseits, die Zweiheit andererseits, die (sich) außerdem bei ihnen (befindet), von der ersten Monas aber (stammt) die Eins,

---

[2] Mit dem Stichwort „μυστικός" greift Irenäus seine Ankündigung aus I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 252, 501) auf, im folgenden den Rest der „μυσταγωγία" kurz darzustellen. Schon in Adv. haer. I Praef. 2 (22, 37–38) beschrieb Irenäus den Zweck seines Buches mit Blick auf die Lehrmeinung der Valentinianer: „μηνῦσαί σοι, ἀγαπητέ, τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια" vgl. sein Fazit in Adv. haer. I 31, 4 (390, 52–53), ferner z.B. I 1, 3 (35, 136); I 4, 3 (68, 406). Bei seiner Wortwahl konnte Irenäus aber wohl auf valentinianische Vorbilder zurückgreifen. In der von ihm in Adv. haer. I 13, 6 (203, 107) zitierten Kultformel wird eine „mystische" Sige angerufen; der von Epiphanius auszugsweise mitgeteilte valentinianische Lehrbrief erwähnt „βύθια μυστήρια" bzw. die „ἐπίγνωσις ἀρρήτων μυστηρίων" Haer. 31, 6, 5–6 (HOLL 394, 3 bzw. 9). Die ExpVal NHC XI 2, 22, 16–17 stellt schließlich gleich an ihrem – fragmentarisch erhaltenen – Anfang fest, dem Leser „ⲡⲁⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ" mitzuteilen (HEDRICK 106/107; MÉNARD 20/21); vgl. ferner Allog. NHC XI 3, 52, 51.

[3] Zu diesem Schema vgl. die Erläuterungen von H. J. KRÄMER, Ursprung, 45–48, der insbesondere die Hintergründe dieser Konzeption in der philosophischen Tradition der platonischen Akademie ausleuchtet, die nicht Gegenstand dieser Untersuchung sind. — Auch Irenäus war diese neupythagoräische Lehre vertraut, wie seine Auszüge aus einem ihm vorliegenden, doxographischen Handbuch belegen, Adv. haer. II 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 138, 101–140, 123). Irenäus stellt an dieser Stelle ausdrücklich fest, die Pythagoräer hätten den Anfang aller Zahlen auf die „gleichen" und „ungleichen" Zahlen zurückgeführt.

δύο. δὶς γὰρ τὸ ἓν δύο, καὶ μήπω ὑποκειμένου ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦ δύο οὐδὲ τὸ δὶς ἦν ἐν τούτοις, ἀλλ' ἐλήφθη ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, καὶ οὕτως ἐκ ταύτης τε καὶ τῆς μονάδος ἐγένετο ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάς. κατὰ ταὐτὰ δὲ καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀπετελέσθησαν, τοῦ μὲν ἑνὸς ἀεὶ περατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης.[4]

von der Monas aber und der unbegrenzten Dyas die 2. Denn zweimal das Eine (ergibt) 2, und weil die 2 sich ja nicht unter den Zahlen befindet, war auch das Zweimal nicht unter ihnen, sondern wurde aus der unbegrenzten Dyas genommen, und so entstand aus ihr und der Monas die Dyas, die sich bei den Zahlen (befindet). Dementsprechend wurden aus ihnen auch die übrigen Zahlen konstruiert, wobei das Eine immer begrenzt, die unbegrenzte Dyas aber (die Zahl) 2 erzeugt und zu einer unendlichen Menge die Zahlen ausdehnt.

Aus der „μονάς" und „ἀόριστος δυάς"[5] als Grundprinzipien alles Begrenzten und Unbegrenzten leiteten die Pythagoräer demnach alle aus ihnen zusammengesetzten geraden und ungeraden Zahlen her. Von den Grundzahlen 1 und 2 erschlossen sie aber auch die kosmischen Dimensionen mit Hilfe der geometrischen Axiome Punkt, Linie, Fläche und Körper, so daß dann wirklich alles (τὰ ὅλα) auf diese beiden Zahlen zurückging. Dabei führten die Pythagoräer laut Sextus Empiricus folgende Argumente an, um den Kosmos auf die Zahlen 1 und 2 zurückführen zu können:

ἐκ τούτων γὰρ καὶ τοὺς ἄλλους γίγνεσθαι ἀριθμούς, τοὺς ἐπιθεωρουμένους τοῖς ἀριθμητοῖς, καὶ τὸν κόσμον κατασκευάζεσθαι λέγουσιν. τὸ μὲν γὰρ σημεῖον τὸν τῆς μονάδος ἐπέχειν λόγον, τὴν δὲ γραμμὴν τὸν τῆς δυάδος (δύο γὰρ σημείων μεταξὺ θεωρεῖσθαι ταύτην), τὴν δὲ ἐπιφάνειαν τὸν τῆς τριάδος (ῥύσιν γὰρ εἶναί φασι τῆς γραμμῆς εἰς πλάτος ἐπ' ἄλλο σημεῖον ἐκ πλαγίου κείμενον), τὸ δὲ σῶμα τὸν τῆς τετράδος· ἐπανάστασιν γὰρ γίγνεσθαι τῆς ἐπιφανείας ἐπί τι σημεῖον ὑπερκείμενον. καὶ οὕτω τά τε σώματα καὶ ὅλον τὸν κόσμον ἀνειδωλοποιοῦσιν,...[6]

Aus diesen nämlich, sagen sie, entstünden auch die anderen Zahlen, die bei den zählbaren Dingen mitangeschaut würden, und aus ihnen baue sich die Welt auf. Denn der Punkt entspreche der Eins, die Linie der Zwei (denn sie werde zwischen zwei Punkten angeschaut), die Fläche der Drei (denn sie sei, sagen sie, ein Fließen der Linie in die Breite zu einem anderen, seitwärts liegenden Punkt) und der Körper der Vier (denn er entstehe als ein Aufsteigen der Fläche zu einem darüberliegenden Punkt). In dieser Weise formen sie im Geiste die Körper und die ganze Welt,...[7]

---

[4] Sextus Empiricus Πρὸς Φυσικούς (M X), II 276–277 (BURY 344).

[5] Vgl. dazu auch Theol. Ar., DE FALCO 12, 9–12. Nach Theol. Ar. 12, 18–19 charakterisierte Nikomachus die Funktion und Wirkung der Dyas folgendermaßen: „καὶ τὸ ἄπειρον φαίνεται (...) τοῦτο δὲ ἀπὸ τοῦ παρ' ἓν ἀρξάμενον εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει." Ähnliche pythagoräische Überlegungen referiert auch Alex. Aphr., In Metaph. A 5, 985b (HAYDUCK 39, 13–23).

[6] Sextus Empiricus P. III 154–155 (BURY 430).

[7] Übersetzung: M. HOSSENFELDER, 266. — Außerordentlich ähnliche Theorien kannte auch Philo von Alexandria, der sie z.B. in Quaest in Ex II 93 wiedergibt.

Z. 9–22 (= 253, 508–254, 516)

Καὶ ἀπὸ μονάδος ἕως τῶν τεσσάρων ἀριθμοῦντες οὕτω γεννῶσι τὴν Δεκάδα· μία γὰρ καὶ δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες συντεθεῖσαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸν τῶν δέκα Αἰώνων ἀπεκύησαν ἀριθμόν. Πάλιν δ' αὖ ἡ Δυὰς ἀπ' αὐτῆς προελθοῦσα ἕως τοῦ ἐπισήμου, οἷον δύο καὶ τέσσαρες καὶ ἕξ, τὴν Δωδεκάδα ἐπέδειξεν. Καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς Δυάδος ὁμοίως ἀριθμούντων ἡμῶν ἕως τῶν δέκα, ἡ Τριακοντὰς ἀνεδείχθη, ἐν ᾗ Ὀγδοὰς καὶ Δεκὰς καὶ Δωδεκάς.

Weitere Zahlen werden sodann mit Hilfe eines typisch neupythagoräischen Additionsverfahrens deduziert, das nach Adv. haer. I 15, 2 zumindest teilweise bereits von Markus angewandt wurde[8]. Hier allerdings modifiziert der Gnostiker dieselbe Methode, indem er von der Zahl 2 aus zählte und durch Summierung der folgenden geraden Zahlen bis zu den in seinem System für Jesus und das Pleroma so bedeutsamen Symbolzahlen 6 und 10, sodann die Zahl 12 und 30 erhielt[9]. Es ergibt sich folgende Gesamtrechnung:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$
$$2 + 4 + 6 = 12$$
$$2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30$$

Diese Methode durch Addition von Reihen aus Zahlen, die eine gemeinsame Eigenschaft aufweisen, wie etwa den geraden und ungeraden Zahlen, zu Summen zu gelangen, denen dann ihrerseits eine tiefere Bedeutung beigelegt werden kann, ist charakteristisch für neupythagoräische Traktate. Spuren dieser Form von spekulativer Mathematik lassen sich schon bei Philo von Alexandria nachweisen, der diese Anregungen aus den ihm vorliegenden neupythagoräischen Quellen für seine Argumentation vor allem bei der Interpretation biblischer Texte entnommen haben dürfte[10]. Zahlreiche weitere Beispiele für

---

[8] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 239, 387–391.

[9] Die Argumentation mit Hilfe solcher aus geraden und ungeraden Zahlen gebildeten Reihen war auch anderen Valentinianern vertraut, wie der von Epiphanius in Auszügen mitgeteilte sog. Valentinianische Lehrbrief bezeugt, in dem den männlichen Äonen die männlichen (ungeraden) Zahlen 1, 3, 5 und 7 beigesellt werden, den weiblichen aber die weiblichen (geraden) Zahlen 2, 4, 6, und 8, Haer. 31, 6, 2 (HOLL 393, 6–7). Die Unterteilung der Zahlen in männliche und weibliche entspricht einer verbreiteten pythagoräischen Lehrmeinung. — Zum pythagoräischen Ursprung dieses Additionsschemas vgl. H. J. KRÄMER, Ursprung, 244; F. SAGNARD, La Gnose, 340–342.

[10] Zur Sache z.B. Quaest in Gn III 49 (MARCUS 247–248): „...the composition of eight produces agreement, (namely) the number thirty-six, which the Pythagoreans call „homology" since it is the first in which there is an agreement of odd with even, for the four separate odd (numbers) from one on, and the even ones from two on make a total of thirty-six. The odd ones are 1, 3, 5, 7, making 16 in all; and the even ones are 2, 4, 6, 8, making 20." Diese Überlegungen zur Zahl 36 sind mit Blick auf Adv. haer. I 16, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 256, 533–258, 545) interessant, wo die Vorlage des Irenäus offenbar darlegte, daß eine Summenbildung nach demselben Schema, aber ohne die besondere Symbolzahl 6, wiederum die Zahl der 30 Äonen ergibt. — Weitere Zahlenspekulationen eines sehr ähn-

die Anwendung dieses Additionsverfahrens – auf der Grundlage älterer, heute verlorener Quellen – enthalten die Abhandlung des Nikomachus von Gerasa „ἀριθμητικῶν θεολογουμένων βιβλία β"[11] bzw. die Schrift des Anatolius von Laodicea[12] und bei Johannes Lydus[13]. Dazu kommen Darlegungen auf der Grundlage ähnlicher Spekulationen, die Plutarch im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der platonischen Lehre von der Weltseele überliefert[14].

Auf den neupythagoräischen Grundansichten, die die Gedankenwelt des Markus an dieser Stelle geprägt haben, weist auch noch ein weiteres Detail hin. Der Gnostiker scheint nämlich vorausgesetzt zu haben, daß die Dyas gleichsam eine selbständige Aktivität entwickle und von sich aus bis zu der „ausgezeichneten Zahl" 6 „voranschreite" (ἀπ' αὐτῆς προελθοῦσα, Z. 15–16). Diese Eigenschaft der Zahl 2, sich selbst zu vervielfältigen, entnahm Markus wahrscheinlich der Bewertung dieser Zahl in neupythagoräischen Zahlentheorien. Anatolius notierte z.B. über die Dynamik dieser Zahl:

δυὰς ἀρχὴ ἀριθμοῦ· πρώτη αὔξη καὶ μεταβολὴ εἰς δυάδα καὶ διπλασιασμὸν τῆς μονάδος· πρώτη τοῦ στίχου τῶν ἀρτίων ἐστί, συντεθεῖσα ἰσοδυναμοῦσα τῷ ἀπ' αὐτῆς γινομένῳ ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ταύτης καὶ ὁ πολυπλασιασμὸς τὸ αὐτὸ ποιεῖ, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ὁ πολυπλασιασμὸς τῆς συνθέσεως μείζων·[15]

Zweiheit ist der Anfang der Zahl: Als erstes (geschieht) Wachstum und Veränderung in eine Zweiheit und in die Verdoppelung der Monas. Erste ist sie der Reihe der geraden (Zahlen), wobei sie zusammenaddiert gleichwertig ist mit dem, was von ihr erzeugt wird. Denn die Addition von ihr und die Multiplikation ergibt dasselbe, bei den anderen aber (ergibt) die Multiplikation mehr als die Addition.

---

lichen, auf Addition beruhenden Grundtyps wie in Quaest in Gn III 49 finden sich auch in Op (31) 95–96; (34) 101; VitMos II (4) 80; II (5) 84; Quaest in Gn I 83; I 91; II 5; III 38; III 56; III 61; IV 71 sowie in Quaest in Ex II 87.

[11] Zur Verwendung dieser Methode bei Nikomachus vgl. z.B. Theol. Ar., DE FALCO 14, 20–15, 3; 17, 15–17; 27, 10–11 ; 37, 4–10; 48, 1–2; 49, 7–9; 51, 16–18; 59, 17–18; 63, 7–11.

[12] Anatolius gibt fast zu allen Zahlen zwischen 1 und 10 Beispiele für solche durch Addition gebildeten Summen an, die sich wenigstens in zwei Fällen auch bei Theon von Smyrna finden, der dieselbe Quelle wie Anatolius ausgeschrieben zu haben scheint, vgl. Anat. Laod. Decad.: zur Zahl 3 (HEIBERG 31 = Theo. Sm., HILLER 101, 6–9); zur 4 (32); zur 6 (34 = Theo. Sm. 102, 4–5); zur 7 (35); zur 8 (38); zur 9 (38) und zur 10 (39).

[13] Johannis Laurentii Lydi Liber de Mensibus (R. WÜNSCH 22, 12–18). Johannes Lydus zählt die Zahlenwerte der 24 Buchstaben zusammen und gelangt schließlich zu der Summe 9999.

[14] Plutarch Moralia 1027F (CHERNISS 268): „ἡ μὲν οὖν ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν ὑμνουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, θαυμαστὸν ἔχειν δοκεῖ τὸ συγκεῖσθαι μὲν ἐκ πρώτων ἀρτίων τεσσάρων καὶ πρώτων περιττῶν τεσσάρων γίγνεσθαι δὲ συζυγία τετάρτη τῶν ἐφεξῆς συντιθεμένων·"; vgl. ferner Chalcidius, Timaeus (WASZINK 87, 19–22) und Philo Quaest in Gn III 49. Zur Sache s. auch die Erläuterungen bei F. SAGNARD, La Gnose, 340–345.

[15] Anatolius, Decad. (HEIBERG 30).

Z. 22–25 (= 254, 516–518)

Τὴν οὖν Δωδεκάδα, διὰ τὸ [ἐπίσημον] ἐσχηκέναι συνεπακολουθῆσαν αὐτῇ τὸ ἐπίσημον, πάθος λέγουσι.

Die spärlichen Mitteilungen des Irenäus in diesen Notizen lassen kaum eine eindeutige Interpretation zu. Einen Hinweis zum Verständnis der Formulierung enthält wohl das Attribut „πάθος", mit dem nach Markus die Zwölfheit bezeichnet wurde. Es dürfte die Leiden der abgefallenen unteren Sophia außerhalb des Pleromas meinen, die nach valentinianischer Lehre von der Gruppe der 12 Äonen aus das Pleroma verließ. Zur Erlösung und Beendigung ihrer Leiden folgte ihr der Soter, auch himmlischer Jesus genannt, auf den die Zahl 6, die sie „begleitet" (συνεπακολουθέω), anspielen dürfte[16].

Z. 26–31 (= 254, 518–255, 521)

Καὶ διὰ τοῦτο περὶ τὸν δωδέκατον ἀριθμὸν τοῦ σφάλματος γενομένου, τὸ πρόβατον ἀποσκιρτῆσαν πεπλανῆσθαι, ἐπειδὴ τὴν ἀπόστασιν ἀπὸ Δωδεκάδος γεγενῆσθαι φάσκουσι.

Die Lehre vom „Fehltritt" (σφάλμα) oder „Abfall" (ἀπόστασις) des 12. Äons, der Sophia[17], las Markus der Magier aus dem neutestamentlichen Gleichnis

---

[16] Vgl. dazu auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 179–183). Dort drückt das Verb „συνεπακολουθέω" aber die Beziehung zwischen der Sophia und ihren Leidenschaften unter dem Bild des „γράμμα" und seines „ἦχος" aus. Die Leidenschaften verbleiben dabei außerhalb des Pleromabereichs. An dieser dunklen Stelle in Adv. haer. I 16, 1 dürfte mit „τὸ ἐπίσημον" aber wie auch sonst im Markusreferat Jesus gemeint sein, der zur Gestaltung der sich außerhalb des Pleromas aufhaltenen, unteren Sophia den Bereich der Äonen verläßt, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 4 (218, 233–219, 235) sowie zu Adv. haer. I 14, 7 (227, 295–298), wo auch die von Jesus geformten Leidenschaften der oberen Sophia, aus denen der Demiurg hervorgeht, in ihrem Ergebnis als „ἐπίσημον" bezeichnet werden können. — Die Bezeichnung der Zahl 12 als „πάθος" ist natürlich nur im Kontext der valentinianischen Sophia-Vorstellung sinnvoll, vgl. als ein Beispiel etwa Adv. haer. I 2, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 38, 156), wo es von der Sophia heißt, sie sei ein Äon der Dodekas, entstanden aus der Syzygie Anthropos-Ekklesia „καὶ ἔπαθε πάθος". Der Gedanke, die Zahlen aufgrund ihrer mathematischen Eigenschaften mit bestimmten Symbolnamen, z.B. von Göttern, zu versehen, war allerdings typisch für neupythagoräische Zahlentraktate. Lange Listen solcher Attribute enthielt z.B. das Werk des Nikomachus von Gerasa „ἀριθμητικῶν θεολογουμένων βιβλία β'" wie seine Zusammenfassung bei Photius bezeugt (HENRY 40, 22–48, 29) sowie die Auszüge aus dieser Schrift in den Theol. Ar., s. dazu das Register in der Ausgabe von V. DE FALCO, 89–90. Von solchen Epitheta könnte Markus der Magier die Anregung zu seiner Gleichsetzung der Zahl 12 mit dem Beiwort „πάθος" bezogen haben; zur Sache vgl. die Studie von A. DELATTE, Études, 139–164 (IV. Une série nouvelle d'Epitheta Deorum d'après les Théologouména de Nicomaque).

[17] „σφάλμα" dient dabei zur Bezeichnung des Abfalls der Sophia, ist als Begriff zur Umschreibung dieses Vorgangs jedoch nur relativ selten bezeugt, vgl. nur noch Hippolyt, Ref. VI 36, 1 (MARCOVICH 250, 2–3): „τὰ κατὰ τοὺς αἰῶνας ἔσω σφάλματα". Auch der Begriff „ἀπόστασις" begegnet im Zusammenhang mit dem Abfall der Sophia nur an dieser Stelle.

vom verlorenen Schaf heraus und wollte sie damit wohl zugleich begründen, denn das Umherirren des Schafes spiegelte für ihn das Schicksal der Sophia wider[18]. An früherer Stelle in Adv. haer. I 8, 4 hatte Irenäus schon eine ausführliche, valentinianische Auslegung dieses Gleichnisses wiedergegeben:

Καὶ ὅτι ἐπλανήθη ἡ Ἀχαμὼθ ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος καὶ ἐμορφώθη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀνεζητήθη ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος, μηνύειν αὐτὸν λέγουσιν ἐν τῷ εἰπεῖν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸ πεπλανημένον <πρόβατον>. Πρόβατον μὲν γὰρ πεπλανημένον τὴν Μητέρα αὐτῶν ἐξηγοῦνται λέγεσθαι, ἐξ ἧς τὴν ὧδε θέλουσιν ἐσπάρθαι Ἐκκλησίαν· πλάνην δὲ τὴν ἐκτὸς Πληρώματος ἐν <πᾶσι> τοῖς πάθεσι διατριβήν, ἐξ ὧν γεγονέναι τὴν ὕλην ὑποτίθενται.[19]

Und daß die Achamoth außerhalb des Pleromas umherirrte, vom Christus geformt und vom Soter aufgespürt wurde, zeige er dadurch an, reden sie, daß er sage, daß er zu dem verirrten Schaf gekommen sei.
Ihre Mutter nämlich, interpretieren sie, werde als verirrtes Schaf bezeichnet, aus der die hiesige Kirche gesät sein lassen wollen. Der Aufenthalt aber außerhalb des Pleromas in allen Leiden (sei) Umherirren, aus denen, wie sie behaupten, die Materie entstanden sei.

Z. 31–37 (= 255, 521–524)
Τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ ἀπὸ τῆς Δωδεκάδος ἀποστᾶσαν μίαν δύναμιν ἀπολωλέναι μαντεύονται, καὶ ταύτην εἶναι τὴν γυναῖκα τὴν ἀπολέσασαν τὴν δραχμὴν καὶ ἅψασαν λύχνον καὶ εὑροῦσαν αὐτήν.

Als zweiter Schriftbeleg für den Abfall der Sophia diente dem Gnostiker Markus das Gleichnis vom verlorenen Groschen[20]. Auch für die Deutung dieses neutestamentlichen Textes ist ein Blick auf eine andere Überlieferung des Irenäus in Adv. haer. I 8, 4 hilfreich. Dort tradiert der Kirchenvater folgende valentinianische Interpretation dieser biblischen Parabelerzählung:

Τὴν δὲ γυναῖκα τὴν σαροῦσαν τὴν οἰκίαν καὶ εὑρίσκουσαν τὴν δραχμὴν τὴν ἄνω Σοφίαν διηγοῦνται λέγεσθαι, ἥτις ἀπολέσασα τὴν Ἐνθύμησιν αὐτῆς, ὕστερον καθαρισθέντων πάντων διὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας εὑρίσκει αὐτήν, διὰ τὸ καὶ ταύτην ἀποκαθίστασθαι κατ' αὐτοὺς ἐντὸς Πληρώματος.[21]

Mit der Frau aber, die das Haus fegte und die Drachme findet, werde, erzählen sie, die obere Sophia bezeichnet, die, nachdem sie ihre Enthymesis verloren habe, sie später, sobald alle Dinge durch die Ankunft des Soters gereinigt worden sind, findet, weil auch diese nach ihnen wieder in den früheren Zustand zurückversetzt wird, und zwar innerhalb des Pleromas.

---

18 Zur Verwendung des Verbums „πλανάω" als Metapher für den Zustand der vom Pleroma ausgeschlossenen, unteren Sophia s. auch die „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 51 und ferner den Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 397–399).

19 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 125, 872–126, 880.

20 Bemerkenswert ist bei der Verwendung dieser beiden Perikopen, daß der Gnostiker damit der Reihenfolge im Lukasevangelium folgt, das das Gleichnis vom verlorenen Groschen in Lk 15, 8–10 unmittelbar hinter das vom verlorenen Schaf in Lk 15, 1–7 stellt.

21 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 126, 880–885.

Diese valentinianische Auslegung in Adv. haer. I 8, 4 ähnelt auffällig den Darlegungen in Adv. haer. I 16, 1. Dazu würde auch passen, daß Markus anscheinend ja eine solche Verdoppelung der Sophia gelehrt hat und daß er, selbst wenn die Enthymesis in dem Markusreferat des Irenäus nirgendwo expressis verbis erwähnt wird, wohl dieselbe Auffassung von der Errettung der unteren Sophia hatte, wie sie in Adv. haer. I 8, 4 vorausgesetzt wird[22]. Man kann sich daher sogar vorstellen, daß Irenäus die exegetischen Darlegungen in Adv. haer. I 8, 4 erst von den zu ihnen gehörenden Zahlenspekulationen in Adv. haer. I 16, 1 getrennt hat. Dies läßt sich jedoch kaum nachweisen, denn dasselbe Gleichnis könnte sehr wohl auch von verschiedenen Valentinianern in ähnlichem Sinn interpretiert worden sein, und auch die Aufspaltung der Sophia wurde nicht nur von Markus allein vertreten.

Schließlich ist noch bemerkenswert, daß Irenäus diese allegorische Gleichnisauslegung als „weissagen" (μαντεύομαι) bezeichnet. Vielleicht wollte er damit auf die unter den Markosiern verbreitete Prophetie anspielen oder auf die visionären Offenbarungen, mit denen Markus seine gnostischen Lehren legitimierte?

Z. 37–44 (= 255, 525–256, 529)
Οὕτως οὖν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς καταλειφθέντας, ἐπὶ μὲν τῆς δραχμῆς τοὺς ἐννέα, ἐπὶ δὲ τοῦ προβάτου τοὺς ἕνδεκα ἐπιπλεκομένους ἀλλήλοις τὸν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα τίκτειν ἀριθμόν, ἐπεὶ ἐννάκις τὰ ἕνδεκα ἐνενήκοντα ἐννέα γίνεται.

Beide Gleichnisse handeln vom Verlieren und Wiederfinden eines Schafes bzw. Groschens, was für Markus den Magier eine Assoziation beider biblischer Texte offenbar nahelegte. Daher multiplizierte er die Anzahl der 11 Äonen, die im Pleroma verblieben, mit den 9 Drachmen, die nicht verlorengingen, und erreichte damit die Zahl 99, die den Schafen entsprach, die sich nicht verirrten[23].

Z. 44–46 (= 256, 529–530)
Διὸ καὶ τὸ ἀμὴν τοῦτον λέγουσιν ἔχειν τὸν ἀριθμόν.

Am Schluß betont Irenäus recht unvermittelt, daß die Zahl 99 überdies auch dem „Amen" entspreche, was sich offenbar auf den gematrischen Zahlenwert dieses Wortes bezieht. Dasselbe Prinzip lag auch der Gleichsetzung der Zahl 801 mit der Taube in Adv. haer. I 14, 6 zugrunde[24]:

---

[22] Zur Verdoppelung der Sophia-Gestalt bei Markus dem Magier vgl. auch den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (212, 175–178) und I 14, 7 (227, 295–298) und zur Erwähnung der „Ἐνθύμησις", ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 304.

[23] Vgl. hierzu auch die Überlegungen Philos zur Zahl 99 als nächster Nachbarzahl zu 100: Mut (1) 1; Quaest in Gen III 39, III 61.

[24] S.o. im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280. Der Zahlenwert

α = 1
μ = 40
η = 8
ν = 50
99

Adv. haer. I 16, 2

Text und Übersetzung

Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ἄλλως ἐξηγουμένων αὐτῶν ἀπαγγεῖλαι, ἵνα πανταχόθεν κατανοήσῃς τὸν καρπὸν αὐτῶν. Τὸ γὰρ στοιχεῖον τὸ η σὺν μὲν τῷ ἐπισήμῳ Ὀγδοάδα εἶναι θέλουσιν, ἀπὸ τοῦ ἄλφα ὀγδόῳ κείμενον τόπῳ εἶτα πάλιν ἄνευ τοῦ ἐπισήμου ψηφίζοντες τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν τῶν στοιχείων καὶ ἐπισυνθέντες μέχρι τοῦ ἦτα, τὴν Τριακοντάδα ἐπιδεικνύουσιν. Ἀρξάμενος γάρ τις ἀπὸ τοῦ ἄλφα καὶ τελευτῶν εἰς τὸ ἦτα τῷ ἀριθμῷ τῶν στοιχείων, ὑπεξαιρούμενος δὲ τὸ ἐπίσημον καὶ ἐπισυντιθεὶς τὴν ἐπαύξησιν τῶν γραμμάτων, εὑρήσει τὸν τῶν τριάκοντα ἀριθμόν.

Ich will aber nicht zögern, dir zu schildern, wie sie es auch auf andere Weise interpretieren, damit du ihre Frucht von allen Seiten verstehst. Sie wollen nämlich, daß der Buchstabe Eta unter Einschluß des ausgezeichneten (Buchstabens) die Achtheit sei, da er sich vom Alpha aus an achter Stelle befindet. Dann wiederum berechnen sie ohne den ausgezeichneten (Buchstaben) den Zahlenwert der Buchstaben selbst, addieren bis zu dem Eta und weisen die Dreißigkeit nach. Wenn jemand nämlich von dem Alpha begonnen hat und endet bei dem Eta mit dem Zahlenwert der Buchstaben, wobei er die ausgezeichnete (Zahl) aber wegläßt, und addiert den wachsenden Wert der Schriftzeichen, wird er die Zahl 30 finden.

Μέχρι γὰρ τοῦ ε στοιχείου πεντεκαίδεκα γίνονται· ἔπειτα προστεθεὶς αὐτοῖς ὁ τῶν ἑπτὰ ἀριθμὸς β̄ καὶ κ̄ ἀπετέλεσε· προσελθὸν δὲ τούτοις τὸ η, ὅ ἐστιν ὀκτώ, τὴν θαυμασιωτάτην Τριακοντάδα ἀνεπλήρωσεν. Καὶ ἐντεῦθεν ἀποδεικνύουσι τὴν Ὀγδοάδα μητέρα τῶν τριάκοντα Αἰώνων. Ἐπεὶ οὖν ἐκ τριῶν δυνάμεων ἥνωται ὁ τῶν τριάκοντα ἀριθμός, τρὶς αὐτὸς γενόμενος τὰ ἐνενήκοντα ἐποίησε· τρὶς γὰρ τριάκοντα ἐνενήκοντα. Καὶ αὐτὴ δὲ

Denn bis zu dem Buchstaben Epsilon ergibt sich 15. Dann wird zu ihnen (noch) die Zahl 7 hinzugezählt, und das ergibt 22.
Dazu aber kommt das Eta, was acht ist, und es macht die ganz bewundernswerte Dreißigkeit vollzählig.

Und von dort aus weisen sie nach, daß die Achtheit Mutter der 30 Äonen ist.
Weil nun aber die Zahl 30 aus drei Kräften vereint ist, ergibt sie verdreifacht 90. Denn dreimal 30 sind 90.

---

99 für Amen war auch in späteren Epochen vielen christlichen Schreibern vertraut, die diese Zahl in Handschriften statt des Wortes verwendeten, F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 112; A. STUIBER, Art. Amen, 321.

ἡ Τριὰς ἐφ' ἑαυτὴν συντεθεῖσα ἐν-
νέα ἐγέννησεν. Οὕτως τε ἡ Ὀγδοὰς τὸν
35 τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα παρ' αὐτοῖς
ἀπεκύησεν ἀριθμόν.
Καὶ ἐπεὶ ὁ δωδέκατος Αἰὼν
ἀποστὰς κατέλειψε τοὺς ἄνω ἕν-
δεκα, καταλλήλως λέγουσι τὸν
40 τύπον τῶν γραμμάτων ἐν σχήμα-
τι τοῦ Λόγου κεῖσθαι· ἑνδέκατον
γὰρ τῶν γραμμάτων εἶναι τὸ λ,
ὅ ἐστιν ἀριθμὸς τῶν τριάκοντα,
καὶ κατ' εἰκόνα κεῖσθαι τῆς
45 ἄνω οἰκονομίας, ἐπειδὴ ἀπὸ τοῦ
ἄλφα, χωρὶς τοῦ ἐπισήμου, αὐτῶν
τῶν γραμμάτων ὁ ἀριθμὸς ἕως τοῦ
λ συντιθέμενος κατὰ τὴν παραύ-
ξησιν τῶν γραμμάτων σὺν αὐτῷ
50 τῷ λ τὸν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα
ποιεῖται ἀριθμόν. Ὅτι δὲ τὸ λ
ἑνδέκατον ὂν τῇ τάξει ἐπὶ τὴν
τοῦ ὁμοίου αὐτῷ κατῆλθεν ζή-
τησιν, ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸν δω-
55 δέκατον ἀριθμόν, καὶ εὑρὸν αὐτὸ
ἐπληρώθη, φανερὸν εἶναι ἐξ αὐτοῦ
τοῦ σχήματος τοῦ στοιχείου. Τὸ
γὰρ λ ὥσπερ ἐπὶ τὴν τοῦ ὁμοίου
αὐτῷ ζήτησιν παραγενόμενον καὶ
60 εὑρὸν καὶ εἰς ἑαυτὸ ἁρπάσαν
αὐτό, τὴν τοῦ δωδεκάτου ἀνεπλή-
ρωσεν χώραν, τοῦ Μ στοιχείου ἐκ
δύο Λ συγκειμένου. Διὸ καὶ φεύ-
γειν αὐτοὺς διὰ τῆς γνώσεως
65 τὴν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα χώ-
ραν, τουτέστιν τὸ ὑστέρημα, τύ-
πον ἀριστερᾶς χειρός, μεταδιώ-
κειν δὲ τὸ ἕν, ὃ προστεθὲν τοῖς
ἐνενήκοντα ἐννέα εἰς τὴν δεξιὰν
70 αὐτοὺς χεῖρα μετέστησεν.

Und multipliziert man die Dreiheit mit sich selbst, ergibt das 9.
So hat bei ihnen die Achtheit die Zahl 99 hervorgebracht.
Und weil der 12. Äon abfiel und die oberen 11 zurückließ, sagen sie, daß in entsprechender Weise das Bild der Schriftzeichen in der Form des Logos liege.
Denn das 11. der Schriftzeichen ist Lambda, das die Zahl 30 bedeutet, und es ist gestaltet nach dem Abbild der oberen Heilsordung, weil die Zahl der Schriftzeichen selbst von Alpha bis Lambda ohne die ausgezeichnete (Zahl) zusammenaddiert nach dem ansteigenden Zahlenwert der Schriftzeichen, einschließlich des Lambda selbst, die Zahl 99 ergibt.

Daß aber das Lambda, das als 11. (Buchstabe) in der (Alphabet)reihe zur Suche dessen, das ihm ähnlich (ist), hinabstieg, um die 12. Zahl (wieder) aufzufüllen und daß es, als es das gefunden hatte, aufgefüllt wurde – das sei offensichtlich aufgrund der Form selbst des Buchstabens. Denn das Lambda füllte, da es ja zur Suche dessen, das ihm ähnlich ist, gekommen war, es fand und an sich riß, den Platz des 12. (Buchstabens) auf, weil der Buchstabe M aus zwei Λ zusammengesetzt ist.
Deshalb meiden sie auch auf Grund der Gnosis den Platz der Zahl 99, d.h. den Mangel, Bild der linken Hand, verfolgen aber die Eins, die hinzugezählt zur 99 sie zu der rechten Hand hinüberbrachte.

Abgrenzung von Redaktion und Tradition

Im 2. Abschnitt des 16. Kapitels, dem letzten, der in dieser Untersuchung behandelt werden soll, geht Irenäus noch einmal auf die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf und auf die Zahlenlehre des Markus ein. In einigen Punkten läßt sich dazu noch die ausführliche Widerlegung speziell dieser Form der Gleichnisexegese durch die Zahl 99 in Adv. haer. II 24, 6 heranziehen, denn die dort von Irenäus im Zuge seiner Gegenargumentation gemachten Angaben präzisieren und ergänzen seine Mitteilungen in Adv. haer. I 16, 2.

Kommentar

Z. 1–4 (= 256, 531–533)
Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ἄλλως ἐξηγουμένων αὐτῶν ἀπαγγεῖλαι, ἵνα πανταχόθεν κατανοήσῃς τὸν καρπὸν αὐτῶν.

Mit einem kurzen Einleitungssatz führt Irenäus seinen Bericht über die Auslegungen des Gleichnisses vom verlorenen Schaf weiter (ἄλλως ἐξηγουμένων).

Z. 4–25 (= 256, 533–258, 545)
Τὸ γὰρ στοιχεῖον τὸ η σὺν μὲν τῷ ἐπισήμῳ Ὀγδοάδα εἶναι θέλουσιν, ἀπὸ τοῦ ἄλφα ὀγδόῳ κείμενον τόπῳ· εἶτα πάλιν ἄνευ τοῦ ἐπισήμου ψηφίζοντες τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν τῶν στοιχείων καὶ ἐπισυνθέντες μέχρι τοῦ ἦτα, τὴν Τριακοντάδα ἐπιδεικνύουσιν. Ἀρξάμενος γάρ τις ἀπὸ τοῦ ἄλφα καὶ τελευτῶν εἰς τὸ ἦτα τῷ ἀριθμῷ τῶν στοιχείων, ὑπεξαιρούμενος δὲ τὸ ἐπίσημον καὶ ἐπισυντιθεὶς τὴν ἐπαύξησιν τῶν γραμμάτων, εὑρήσει τὸν τῶν τριάκοντα ἀριθμόν. Μέχρι γὰρ τοῦ ε στοιχείου πεντεκαίδεκα γίνονται· ἔπειτα προστεθεὶς αὐτοῖς ὁ τῶν ἑπτὰ ἀριθμὸς β̅ καὶ κ̅ ἀπετέλεσε· προσελθὸν δὲ τούτοις τὸ η, ὅ ἐστιν ὀκτώ, τὴν θαυμασιωτάτην Τριακοντάδα ἀνεπλήρωσεν.

Im ersten Teil dieser Notizen des Irenäus erfahren wir Details einer spekulativen Zahlenlehre, die sich auf den vorhergehenden 1. Abschnitt beziehen dürften und wohl noch zum System des Markus gehören. Sie sollen beweisen, daß aus der ersten „Achtheit" des valentinianischen Pleromas, wenn man diese mit einrechnet, genau 30 Äonen hervorgehen. Diese von Irenäus wiedergegebenen Überlegungen bestehen aus zwei Argumentationschritten:

a) Der Buchstabe Eta symbolisierte die Achtheit der Äonen, weil er innerhalb der Alphabetbuchstaben für die Zahl 8 steht.
b) Dann addierte der Gnostiker nach demselben Verfahren, das schon im Kommentar zu Adv. haer. I 16, 1 analysiert wurde, die Zahlenwerte der Buchstaben und erhielt die Summe 30. Dabei ließ er das besondere Zeichen Stigma „ς'" einfach weg. Dadurch ergibt sich das Additionsschema[25]:

A	+	B	+	Γ	+	Δ	+	E	+	ς	+	Z	+	H
1	+	2	+	3	+	4	+	5	+			7	+	8 = 30

Z. 25–28 (= 258, 545–546)
Καὶ ἐντεῦθεν ἀποδεικνύουσι τὴν Ὀγδοάδα μητέρα τῶν τριάκοντα Αἰώνων.

Die Emanation der 30 Äonen aus der „Achtheit" faßte Markus in der Metapher zusammen, daß die Achtheit „Mutter" der 30 Äonen sei, eine bildliche Redeweise, die er bereits in Adv. haer. I 15, 2 für die obere Tetras benutzt hatte, deren „Tochter" er die zweite Äonen-Vierheit nannte[26].

---

25 Vgl. die tabellarische Übersicht bei F. SAGNARD, La Gnose, 383.
26 ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 369-371.

Z. 28–37 (= 258, 546–551)

Ἐπεὶ οὖν ἐκ τριῶν δυνάμεων ἥνωται ὁ τῶν τριάκοντα ἀριθμός, τρὶς αὐτὸς γενόμενος τὰ ἐνενήκοντα ἐποίησε· τρὶς γὰρ τριάκοντα ἐνενήκοντα. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ Τριὰς ἐφ' ἑαυτὴν συντεθεῖσα ἐννέα ἐγέννησεν. Οὕτως τε ἡ Ὀγδοὰς τὸν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα παρ' αὐτοῖς ἀπεκύησεν ἀριθμόν.

Sodann anknüpfend an diese Überlegungen rückt die Symbolzahl 99 in den Mittelpunkt der Darstellung. Die Zahl 99 läßt sich nämlich aus der 30 ableiten. Dazu zerlegt man die Zahl 30 in 3 „Kräfte", die hier dreimal 10 meinen, multipliziert sodann die Zahl 3 mit der 30 und zählt noch 9 hinzu. Eine ähnliche, spekulative Mathematik hatte Markus schon nach Adv. haer. I 14, 5 zur Ableitung der Zahl 24 angewandt, und auf die gleiche Weise führte er nach Adv. haer. I 15, 2 die Jesus-Zahl 888 auf die Zahlen 8 und 10 zurück[27].

Z. 37–51 (= 258, 551–260, 559)

Καὶ ἐπεὶ ὁ δωδέκατος Αἰὼν ἀποστὰς κατέλειψε τοὺς ἄνω ἕνδεκα, καταλλήλως λέγουσι τὸν τύπον τῶν γραμμάτων ἐν σχήματι τοῦ Λόγου κεῖσθαι· ἑνδέκατον γὰρ τῶν γραμμάτων εἶναι τὸ λ, ὅ ἐστιν ἀριθμὸς τῶν τριάκοντα, καὶ κατ' εἰκόνα κεῖσθαι τῆς ἄνω οἰκονομίας, ἐπειδὴ ἀπὸ τοῦ ἄλφα, χωρὶς τοῦ ἐπισήμου, αὐτῶν τῶν γραμμάτων ὁ ἀριθμὸς ἕως τοῦ λ συντιθέμενος κατὰ τὴν παραύξησιν τῶν γραμμάτων σὺν αὐτῷ τῷ λ τὸν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα ποιεῖται ἀριθμόν.

Breiten Raum nimmt nun die Behandlung der sinnbildlichen Funktion der Zahlen 30 und 99 ein, die für Markus auf dem Buchstaben Lambda beruhte. In diesem Buchstaben bündelten sich für den Gnostiker offenbar wie in einem Brennpunkt gleich mehrere Betrachtungsweisen seiner Zahlen- und Buchstabenspekulationen:

a) Weil die Sophia aus einer Gruppe von 12 Äonen abfiel, blieben 11 zurück, was ein Bezugspunkt für die Lambda-Symbolik des Markus bildet, denn das Lambda ist der 11. Buchstabe in der Alphabetreihe, wenn man das spezielle Zahlzeichen Stigma nicht mitrechnet. Dieser Buchstabe stand demzufolge in einer besonders ausgezeichneten, sinnbildlichen Beziehung zum Pleroma, und zwar vor allem zu dem Teilbereich, zu dem die Sophia vor ihrem Abfall gehörte.
b) Ferner fällt im Referat des Irenäus das Stichwort „Bild der Schriftzeichen", womit, wie sich aus dem Folgenden leicht ersehen läßt, die Abbildfunktion des Lambda gemeint ist, das als Symbol gleichsam alle 30 Äonen oder Schriftzeichen umfaßt. Hinter der Buchstabenform (σχήμα) „Λ" verbirgt sich nämlich auch noch eine nur auf dem Hintergrund der valentinianischen

---

[27] ROUSSEAU/DOUTRELEAU 222, 262–223, 266 und 236, 371–237, 378; vgl. außerdem auch die Zahl 24, die in Adv. haer. I 15, 1 (233, 343–349) sowie im Markuszitat in I 11, 3 (173, 1–174, 13) auf „Monotes", „Henotes", „Monas" und das „Hen" zurückgeführt wird.

Lehre erkennbare Bedeutung, wie aus den folgenden Zeilen 51–63 hervorgeht[28].

Etwas rätselhaft bleibt indessen die Ausdrucksweise des Irenäus in Z. 40–41, wo er von dem „σχήματι τοῦ Λόγου" spricht. Wollte er mit der Erwähnung des in diesem Kontext etwas überraschenden „λόγος" auf das göttliche Wort hinweisen, aus dem nach Adv. haer. I 14, 1 alle Äonen hervorgingen und dessen Anfangsbuchstabe eben gerade das Lambda ist, oder zielt seine Bemerkung auf das „Wort" (λόγος) „Lambda" selbst, dessen Schriftform Markus zu eben solchen Assoziationen angeregt habe? Eine sichere Entscheidung dieser Frage ist bei der sehr gedrängten Formulierung des Kirchenvaters wohl nicht mehr möglich. F. Sagnard schlug vor, mit dem „λόγος" sei der aus allen Äonen emanierte Soter gemeint. Diese an sich wahrscheinlich erscheinende Lösung läßt sich aber in der Lambda-Symbolik – jedenfalls in der hier von Irenäus gegebenen Form – nicht verifizieren.

c) Weiterhin ist zu beachten, daß das Lambda als Zahlzeichen für 30 fungierte, was nach Irenäus von Markus ausdrücklich vorausgesetzt wurde.

d) Auch das schon mehrfach benutzte Additionsverfahren paßt auffällig gut zum Buchstaben Lambda und führt zu interessanten Ergebnissen. Die Zahlen bis 30, ohne die Sonderzahl 6 addiert, ergeben nämlich wieder die 99[29]:

1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8 + 9 + 10 + 20 + 30 = 99
Α + Β + Γ + Δ + Ε + ς + Ζ + Η + Θ + Ι + Κ + Λ

Diese vielfältigen Deutungsmöglichkeiten, die also das Schriftzeichen „Lambda" für die spekulative Darlegung der gnostischen Lehre eröffnete, spiegelten offenbar für Markus eine überirdische „obere Heilsordung"[30].

Z. 51–63 (= 260, 559–566)

Ὅτι δὲ τὸ λ ἑνδέκατον ὂν τῇ τάξει ἐπὶ τὴν τοῦ ὁμοίου αὐτῷ κατῆλθεν ζήτησιν, ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸν δωδέκατον ἀριθμόν, καὶ εὑρὸν αὐτὸ ἐπληρώθη, φανερὸν εἶναι ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος τοῦ στοιχείου. Τὸ γὰρ λ ὥσπερ ἐπὶ τὴν τοῦ ὁμοίου αὐτῷ ζήτησιν παραγενόμενον καὶ εὑρὸν καὶ εἰς ἑαυτὸ ἁρπάσαν αὐτό, τὴν τοῦ δωδεκάτου ἀνεπλήρωσεν χώραν, τοῦ Μ στοιχείου ἐκ δύο Λ συγκειμένου.

---

[28] Die Erwähnung der „Gestalt" der Buchstaben ist an dieser Stelle nicht vollkommen überraschend, denn von den Spekulationen des Markus über die Buchstabenform hatte Irenäus bereits in Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 153–209, 155) gesprochen. Alle diese Buchstabenformen sollten nach dieser früheren Passage in den vier göttlichen Logoi enthalten sein, die den Namen des obersten Vaters bildeten.

[29] Zu diesem Schema und zur Gleichsetzung von Logos und Soter vgl. F. SAGNARD, La Gnose, 383.

[30] Zum Begriff der „Heilsordnung" vgl. den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 272–273).

Die maßgebende Funktion und Bedeutung der Zahl 99 als Zentrum der Analogie von Buchstaben und der gnostischen Lehre tritt in den folgenden Zeilen besonders eindeutig hervor, denn Markus wollte auch den umfangreichen Mythos vom Abfall eines Äons aus dem Pleroma und die Rückholung dieses Äons in das Pleroma durch die Form des Buchstabens Lambda erklären. Will man seinen Gedankengang rekonstruieren, so ist zwischen der Bildebene seiner Metaphorik und deren sachlichem Gehalt im Horizont der valentinianischen Lehre zu differenzieren:

Auf der Bildebene bezog er die Form der griechischen Schriftzeichen in seine Überlegungen ein. Er stützte sich dabei auf die Beobachtung, daß das Lambda „Λ", verdoppelt und eng nebeneinander geschrieben, dem Buchstaben My auffällig ähnelt, d.h. ΛΛ entspricht in der Majuskelschrift der römischen Kaiserzeit ungefähr dem Schriftzeichen M.

Die valentinianischen Lehre, die Markus mit Hilfe dieser Symbolik zum Ausdruck bringen wollte, ist keineswegs eindeutig zu identifizieren. Deutlich ist lediglich, daß die Chiffre „Lambda" für das Pleroma und insbesondere die 11 Äonen steht, zu denen die Sophia nach ihrem Fall nicht mehr gehört. Dazu würde passen, daß diese Äonen sich wieder komplettieren wollten und daher nach etwas Wesensverwandtem suchten, eben nach dem abgefallenen Äon. Auf der Bildebene wird dies dadurch symbolisiert, daß sich das Lambda mit einem Buchstaben gleicher Form verbindet, d.h. ΛΛ wird zu M.

Was aber wollte der Gnostiker mit dem 11. Buchstaben Lambda zum Ausdruck bringen, und wofür verwendete er diese Metapher, denn die 11 Äonen machen sich ja in keinem valentinianischen System selbst auf die Suche? Die Angaben des Irenäus sind hier zu undeutlich, als daß eine eindeutige Antwort auf diese Frage möglich wäre. F. Sagnard schlug den Logos-Soter als Auflösung des Bildes vor[31]. Dieser These ist aber nicht ohne Einschränkung zu folgen, denn in Z. 52 redet Markus nach Irenäus nur vom elften Buchstaben, der sich auf die Suche machte, keineswegs aber vom aus allen Äonen, d.h. Buchstaben, gebildeten Erlöser. Dachte der Gnostiker vielleicht an eine Christus-Gestalt, die die obere Sophia restituierte und die Enthymesis von ihr abtrennte, wie auch die Buchstabenspekulationen in Adv. haer. I 14, 2 nahezulegen scheinen[32]?

Diese Methode der Buchstabendeutung findet sich im Valentinianer-Referat des Irenäus nur an dieser Stelle. Auch sie ist jedoch nicht ohne Vorbilder gewesen, die möglicherweise in der neupythagoräischen Literatur zu suchen

---

[31] F. SAGNARD, La Gnose, 383–384.

[32] S.o. im Kommentar zu Z. 8–13 ferner im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 417–419).

sind[33]. Bereits Philo kannte und bezeugte als älteste erhaltene Quelle Überlegungen über die Umwandlung des Buchstabens Iota in Eta, die auffällig der Verdoppelung des Lambda zum My ähneln:

Προσφιλοτεχνοῦντες δέ τινες τῶν ἀίδιον ὑπολαμβανόντων τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοιούτῳ πρὸς κατασκευὴν λόγῳ χρῶνται· φθορᾶς τέτταρας εἶναι τρόπους τοὺς ἀνωτάτω συμβέβηκε, πρόσθεσιν ἀφαίρεσιν μετάθεσιν ἀλλοίωσιν. δυὰς μὲν οὖν προσθέσει μονάδος εἰς τριάδα φθείρεται μηκέτι μένουσα δυάς, τετρὰς δ' ἀφαιρέσει μονάδος εἰς τριάδα, μεταθέσει δὲ τὸ Ζ[34] στοιχεῖον εἰς Η, ὅταν αἱ ἐγκάρσιοι παράλληλοι πρὸς ὀρθὰς διαναστῶσιν, ἡ δὲ πρὸς ὀρθὰς ἐπεζευγμένη πλαγιασθεῖσα συνάψῃ τὰς παρ' ἑκάτερα, κατ' ἀλλοίωσιν δὲ μεταβάλλων οἶνος εἰς ὄξος.[35]

Einige von denen, welche annehmen, die Welt sei ewig, verwenden in ihrer Ingeniosität auch folgendes Argument als Beweis: es gibt vier Hauptweisen der Zerstörung, nämlich Hinzufügung, Wegnahme, Umstellung und qualitative Veränderung. So wird die Zwei durch Hinzufügung der Eins zerstört und wird Drei, bleibt also nicht mehr Zwei; die Vier wird durch Wegnahme der Eins zerstört und wird Drei. Durch Umstellung wird der Buchstabe Z zu H, wenn die waagerechten Parallelen sich in der Senkrechten erheben und die senkrechte Verbindungslinie waagerecht gestellt wird und die Linien rechts und links von ihr verknüpft. Durch qualitative Veränderung wird Wein zerstört, wenn er in Essig umschlägt[36]

Die Tradition, der Philo diese philosophische Beweisführung für die Ewigkeit der Welt entnommen hat, die er referiert und anschließend widerlegt, ist wohl nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, die Zahlenbeispiele könnten aber für neupythagoräische Provenienz sprechen. Diese Vermutung untermauert die Tatsache, daß auch der bekannte Neupythagoräer Nikomachus von Gerasa ähnliche Vorstellungen über die spekulative Ausdeutung der Buchstabenform des griechischen Theta im Zusammenhang mit seinen Erläuterungen der Bedeutung der Zahl 5 mitteilt. Dabei ging er von der Grundidee aus, daß man sich das Theta gleichsam in zwei Epsilon aufgespalten vorstellen konnte, wobei eines der beiden Epsilon seitenverkehrt gestellt ist.

καὶ τῷ σχήματι δὲ οἱ τοὺς τῶν γραμμάτων χαρακτῆρας πρῶτοι τυπώσαντες, ἐπεὶ τὸ θ' τοῦ ἐννέα σημαντικὸν ὑπάρχει, μεσότης δὲ αὐτοῦ ὡς τετραγώνου τὸ ε', τὸ δὲ μέσον ἐν ἑκάστῳ σχεδὸν κατὰ το ἥμισυ ὁρᾶται,

Und bei der Gestalt aber dachten die, die die Zeichenformen der Schriftzeichen als erste normierten, weil das Θ die Bedeutung der Zahl 9 enthält, als seine Mitte aber wie die eines Vierecks das E (vorhanden ist), das Mittlere aber bei fast jedem als entsprechend

---

33 Vgl. dazu auch St. GERSH, From Iamblichus, 297–298.

34 Die in den Handschriften einheitlich bezeugte Lesart „τὸ ζ" oder „τὸ ζῆτα" bzw. „τοῦ ζῆτα" ist dabei keineswegs mit CUMONT bzw. COHN und REITER in „I" zu emendieren, denn ein solcher Alphabetbuchstabe – gleichsam ein liegendes H – existiert nicht, und die Pointe der Veränderung und des Übergangs der Buchstaben ineinander geht somit verloren.

35 Philo Aet. (22) 113 (COHN/REITER 107).

36 Übersetzung nach: COHN/HEINEMANN/ADLER/THEILER 111.

ἥμισυ τοῦ θ' γράμματος τυποῦσθαι τὸ ε' ἐπενόησαν, ὡς διχοτόμημα τοῦ θ', καθά καὶ τὸ τοῦ ο'. τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῆς δικαιοσύνης τῷ ε' ἀριθμῷ δικαιότατα ἐνοφθείσης καὶ τῆς τοῦ στίχου ἀριθμητικῆς εἰκόνος ζυγῷ τινι οὐκ ἀπιθάνως εἰκασθείσης, τὸ παράγγελμα τοῖς γνωρίμοις ἐν συμβόλου σχήματι ὁ Πυθαγόρας ἐνεποιήσατο 'ζυγὸν μὴ ὑπέρβαινε', τουτέστι δικαιοσύνην.[37]

dem Halben angesehen wird, daß ein Halbes des Schriftzeichens Θ durch das E geformt wird, wie eine Hälfte des Θ, demgemäß wie es auch die des O (ist). Weil auf diese Weise nun die Gerechtigkeit durch die Zahl 5 als sehr gerecht angesehen wurde und das zur Zahl gehörige Bild des Striches einer Waage nicht unglaubwürdig verglichen wurde, brachte Pythagoras den Schülern die Weisung in der Gestalt eines Symboles bei: ‚Eine Waage übertrete nicht!', d.h. Gerechtigkeit.

Den neupythagoräischen Ursprung dieser Theta-Epsilon-Spekulation legt ihre Verknüpfung mit der Interpretation eines rätselhaft-kurzen Ausspruchs des Pythagoras nahe, zu dessen Erklärung sie als Symbol der „Gerechtigkeit" eingesetzt wird. Die Gerechtigkeit aber hatte Nikomachus bzw. dessen Quelle[38] im weiteren, vorausgehenden Kontext gerade mit der Zahl 9, d.h. dem griechischen Buchstaben Θ verbunden[39]. Die Zahl 5 aber, die als Epsilon geschrieben wurde, hatte in neupythagoräischen Traktaten stets eine Mittelstellung, etwa zwischen den Zahlen 1 und 9 inne, was möglicherweise die Buchstabensymbolik eines verdoppelten Epsilon erklärt, das zusammengenommen das Theta, d.h. das Zahlzeichen für 9 ergibt[40].

---

[37] Theol. Ar., DE FALCO 39, 24–40, 9.

[38] Über die Quellenzugehörigkeit dieser Passage läßt sich nur spekulieren. Bemerkenswert ist aber, daß Nikomachus, unmittelbar bevor er auf die Gleichsetzung der Zahl 5 mit der Gerechtigkeit zu sprechen kommt, die Schrift „Περὶ ἀριθμῶν" eines Megillos zitiert (DE FALCO 34, 21–35, 6). Dieses im dorischen Dialekt verfaßte, ps.-pythagoräische Traktat dürfte aus hellenistischer Zeit stammen, vgl. W. NESTLE, Art. Megillos Nr. 4, 329–330, und zeigt an, welchen Quellen Nikomachus seine Theta-Spekulation entnommen haben könnte.

[39] S. dazu die Auszüge in Theol. Ar., DE FALCO 34, 21–39, 24, besonders aber Feststellungen wie diese, ebd. 36, 1–2: „εἴ τις τοίνυν ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος ἐστίν, οὗτος δικαιοσύνης εἰδοποιὸς καὶ ἐπιδεκτικὸς ἂν εἴη." Damit ist, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die Zahl 9 gemeint.

[40] Diese Mittelstellung der Zahl 5 ergibt sich vermutlich aus einem Zahlenquadrat, wo die Zahlen zwischen 1 und 9 folgendermaßen angeordnet waren:

1 = α	4 = δ	7 = ζ
2 = β	5 = ε	8 = η
3 = γ	6 = ς	9 = θ

Anatolius, der in seinem Traktat dieses Zahlenquadrat abbildet, bemerkt dazu (HEIBERG 33–34): „ἐὰν καθ' ὁποιανοῦν σύνθεσιν τὸν δέκα συνθῇς, μέσος εὑρίσκεται ὁ ε' κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν·" Auf solch eine Art Quadrat spielt vielleicht auch die Formulierung „μεσότης δὲ αὐτοῦ ὡς τετραγώνου τὸ ε'" in der oben zitierten Nikomachuspassage an. Dasselbe Zahlenquadrat – wohl aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft – findet sich auch bei Theon von Smyrna erwähnt (HILLER 101, 14–23). Eine andere Interpretation setzt F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 23, voraus, der das Θ als ursprünglich viereckige Form verstand und somit das von Nikomachus erwähnte Viereck begründete.

Den pythagoräischen Ursprung dieser Spekulationen legt auch eine andere, gerade in der Spätantike weit verbreitete Buchstabensymbolik nahe, die die Form des Buchstabens Ypsilon als Symbol des Gleichnisses von den beiden Wegen, dem der Tugend und dem des Lasters interpretierte. Diese Deutung begegnet zum ersten Mal in Form einer Anspielung in den Satiren des Persius und wurde von dem römischen Dichter dem Philosophen Pythagoras zugeschrieben; sie dürfte aber auf neupythagoräische Schriften hellenistischer Zeit zurückgehen[41]. Diese ethische Deutung des Ypsilons wurde mit Blick auf die Verse des Persius von dem spätantiken Vergil-Kommentator Servius mit folgenden Worten zusammengefaßt[42]:

novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum Y litterae, scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit: bivium autem Y litterae a iuventute incipere, quo tempore homines aut vitia, id est partem sinistram, aut virtutes, id est dexteram partem sequuntur...[43]

Wir wissen, daß Pythagoras aus Samos das menschliche Leben eingeteilt habe in der Art des Buchstabens Y, d.h., daß das erste Lebensalter unsicher ist, das sich ja bis dahin weder den Lastern noch den Tugenden ergeben hat: der Scheideweg aber des Buchstabens Y beginne von der Jugend an zu einer Zeit, zu der die Menschen entweder den Lastern, d.h. der linke Seite, oder den Tugenden, d.h. der rechten Seite, folgen.

Dieselbe Idee griff auch Theodorus von Asine – wohl ebenfalls auf der Grundlage älterer, neupythagoräischer Quellen – im Zusammenhang mit seiner Interpretation der platonischen Lehre von der Weltseele in seinem Timaios-Kommentar auf und verknüpfte sie mit zahlreichen weiteren Buchstaben- und Zahlenspekulationen[44]. Er sah nämlich in der Ypsilon-Gestalt das Bestreben der menschlichen Seele versinnbildlicht, nach zwei Richtungen zu tendieren,

---

[41] Persius Satiren III 56–57: „Et tibi, quae Samios diduxit littera ramos, surgentem dextro monstravit limite callem" (KIßEL 36); ferner die Scholien zu dieser Stelle (JAHN 302). W. KIßEL vermutet über die Herkunft dieser Ypsilon-Symbolik: „Man wird hier eher an eine didaktisch motivierte Erfindung des im 1.Jh.v.Chr. aufblühenden neupythagoreischen Schulbetriebs zu denken haben", ebd. 435.

[42] Diese Ypsilon-Symbolik war einer ganzen Reihe spätantiker Autoren bekannt, z.B. Martianus Capella Lib. II 102 (WILLIS 29, 17–18); Ausonius, Technopaegnion 13 (Prete 124): „Pythagorae bivium ramis pateo ambiguis"; Anthologia Latina (Maximini, De Y littera) 632 (RIESE 98, 1–2): „Littera Pythagorae, discrimine secta bicorni, Humanae vitae speciem praeferre videtur"; Hieronymus Ep. 107, 6 (HILBERG 297, 18–20); Isidor, Etymologiarum I 3, 7, der sich ausdrücklich auf Persius bezieht (LINDSAY, Z. 10–20); Lactanz Inst. VI 3, 6 (BRANDT 486); vgl. ferner F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 24 mit Anm. 2 (Lit.) sowie zum Umfeld der Symbolik vom Scheideweg: F. DE RUYT, L'idée, 137–144.

[43] Servius A VI 136 (THILO/HAGEN II 30, 26–31, 4).

[44] Servius, der um 400 n. Chr. lebte (WESSNER, Art. Servius Nr. 8, 1835), erschloß sein Wissen möglicherweise aus Persius. Theodorus von Asine dürfte Material aus eigenen Quellen verwertet haben. Der früheste Zeuge der Ypsilon-Spekulation ist aber Persius (34–62 n. Chr.), W. KROLL, Art. Persius, 972.

womit er wahrscheinlich das Wissen und Nicht-Wissen meinte.[45] Zur Begründung machte er auf die Form des Buchstabens Ypsilon „Y" aufmerksam, dessen oberer Teil gleichsam nach zwei Seiten auseinanderstrebe[46]:

αὐτὸς δὲ ὁ μέγιστος τῶν πυθμένων δείκνυσι τὴν οὐσίαν αὐτῆς δυοῖν τινων ὀρεγομένην καὶ πρὸς δύο πράγματα ἀνατεινομένην· διὸ καὶ τοῦτο τὸ γράμμα τινὲς καλοῦσι φιλόσοφον.[47]

Es selbst aber, die größte der ‚Wurzeln'[48], zeigt ihr Wesen als eines, das sich nach zweien ausstreckt und sich nach 2 Dingen reckt. Deswegen nennen einige dieses Schriftzeichen auch einen Philosophen.

Theodorus weist dabei durch „τινές" auf Vorbilder und philosophische Vorläufer hin, ohne sie aber, jedenfalls nach den Exzerpten des Proklus, konkret zu benennen. Damit dürften aber die Pythagoräer gemeint sein.

Diese symbolischen Deutungen der Form griechischer Schriftzeichen, die in den obigen Zitaten zusammengestellt wurden, ähneln in so auffälligem Maße der Interpretation der Form des Lambda bzw. My in Adv. haer. I 16, 2, daß sie zu einer gemeinsamen Tradition gehören dürften, die der Gnostiker Markus allerdings orginell umgestaltet und seinem System angepaßt hat.

Z. 63–70 (= 260, 566–261, 570)

Διὸ καὶ φεύγειν αὐτοὺς διὰ τῆς γνώσεως τὴν τῶν ἐνενήκοντα ἐννέα χώραν, τουτέστιν τὸ ὑστέρημα, τύπον ἀριστερᾶς χειρός μεταδιώκειν δὲ τὸ ἕν, ὃ προστεθὲν τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοὺς χεῖρα μετέστησεν.

Aus der Gleichsetzung der Zahl 99 mit dem defizienten Zustand des Pleromas ohne die Sophia leitet der Gnostiker weitere Einfälle ab. So identifizierte er die Zahl 99 mit dem „Mangel" und betrachtete sie auch als gleichbedeutend mit der „linken Hand". Wenn man aber die Zahl 1 hinzuaddiert, dann ist die Summe 100 als die „rechte Hand" zu verstehen.

Wie ist die Identifikation der beiden Zahlen mit den zwei Händen und das Hinüberwechseln von der linken zur rechten Hand zu erklären? Dieses Sinnbild war höchstwahrscheinlich für jeden antiken Leser leicht verständlich und

---

45 Vgl. dazu den Kommentar von W. DEUSE, Theodoros, 82–83.

46 Ausgangspunkt der Überlegungen des Theodorus ist die Kommentierung der platonischen Lehre von der Weltseele, deren Funktion und Bedeutung er u.a. auch mit Hilfe des zweiten Buchstabens des griechischen Wortes „ψυχή", eben des Ypsilon, erklärt (Deuse test. 6, 33, 19–34, 5). In diesem Zusammenhang macht er sich auch Gedanken über die symbolische Bedeutung der Buchstabenform des Psi und des Chi.

47 Deuse test. 6 (33, 21–23).

48 Der Begriff „πυθμήν" erklärt sich durch die Methode des Theodorus, den Buchstaben Ypsilon bzw. dessen Zahlwert 400 durch ihre „πυθμένες" zu schreiben und diese dann auszudeuten, d.h. die Basiszahl 4 und deren Zehnfaches, was die Zahlen 444 (δ = 4; μ = 40; υ = 400) ergibt, wobei Ypsilon als Zeichen für die Zahl 400 dabei die größte der 3 Zahlen ist; vgl. zu diesem Verfahren den Kommentar W. DEUSE, Theodoros, 80 sowie F. DORNSEIFF, Das Alphabet, 117–118.

Irenäus konnte sich daher auf eine bloße Anspielung beschränken. Hinter den Stichworten linke und rechte Hand verbirgt sich nämlich ein Grundprinzip des antiken Kopfrechnens, das im Gegensatz zur heutigen Gewohnheit grundsätzlich mit Hilfe der Finger beider Hände geschah und in dieser Form auch in der Schule gelehrt wurde[49]. Dabei gab es bestimmte, festgelegte Ordnungsprinzipien, nach denen die einzelnen Zahlen unter Zuhilfenahme der Finger, aber auch einzelner Fingerglieder ausgedrückt und auf diesem Weg leichter memoriert und dann durch einfaches Abzählen etwa addiert und subtrahiert werden konnten. Diese Rechenmethode, die die Fingerstellung jeder Hand als Hilfsmittel und Gedächtnisstütze benutzte, bezeichnete man als den computus digitorum[50]. Eine leicht zu merkende und jedem antiken Schulkind bereits vertraute Grenze bildete dabei die Zahl 100, denn alle Zahlen bis 99 konnten mit der linken Hand ausgedrückt werden, ab 100 aber wechselte man zur rechten über. Dieses Überspringen des Fingerrechnens von der linken zur rechten Seite nutzte Markus für seine Symbolik. Warum aber die 99 mit dem „Mangel" bzw. der linken Seite, das Eine aber, das es zu „verfolgen" gelte, mit der rechten Hand verknüpft war, läßt sich nur durch die soteriologischen Überzeugungen der Valentinianer erklären. Dieser Hintergrund wird durch eine Parallelüberlieferung des Irenäus erhellt, die sich eindeutig auf diese Zeilen am Ende von Adv. haer. I 16, 2 bezieht. In Adv. haer. II 24, 6 macht Irenäus folgende kritische Bemerkungen zur Assoziation der Zahl 99 mit der linken Hand, in deren Kontext er weitere wesentliche Details mitteilt, die er in Adv. haer. I 16, 2 ausließ:

Adhuc autem materialia sinistram vocantes, et ex necessitate quae sunt sinistrae in corruptionem cedere dicentes, et Salvatorem venisse ad ovem perditam, ut eam transferat ad dexteram, hoc est ad illas quae sunt salu-

Außerdem aber nennen sie die materiellen Dinge links und sagen, daß mit Notwendigkeit die, die links sind, ins Verderben geraten, und der Erlöser sei zum verlorenen Schaf gekommen, damit er es auf die rechte

[49] Zu der Methode und den Fingerstellungen des antiken computus digitorum vgl. E. A. BECHTEL, Finger-Counting, 25–31; H. I. MARROU, Geschichte, 230–231; K. MENNINGER, Zahlwort II, 3–22; R. MERKELBACH, Die Zahl 9999, 305–308. Zu der Zahl 9999 hebt MERKELBACH hervor, ebd. 306: „Die Zahl 9999 war also jedem Kind, welches Rechnen gelernt hatte, als die Schlussziffer eines Rechensystems bekannt und enthielt sozusagen die Fülle der Zahlen. Ein bisschen Hexerei ist gewiss dabei gewesen, dass man mit Hilfe der Fingerstellungen mit so grossen Zahlen im Kopf rechnen konnte, und so ist es ganz natürlich, dass man der Zahl 9999 ‚magischen' Wert verlieh." Zur großen Verbreitung dieser Rechenhilfe in der Antike vgl. die Belege bei R. MERKELBACH, ebd. 306 Anm. 5 und das Urteil von K. MENNINGER, Zahlwort II, 21: „Das wirkliche Rechnen an den Fingern ist ein überraschendes und recht leistungsfähiges Verfahren, jedenfalls für den einfachen Mann ohne besondere Schule."

[50] Eine Beschreibung dieses Verfahrens findet sich bei Beda venerabilis, De temporum ratione liber I (De computo vel loquela digitorum), JONES 268, 1–271, 71. Eine kommentierte Übersetzung findet sich bei K. MENNINGER, Zahlwort II, 4–11.

tis XC et VIIII oves quae non perierunt sed in ovili permanserunt, sinistrae manus exsistentes levamen non esse salutis consentire eos necesse est. Et hoc quod non similiter eundem numerum habet cogentur sinistrae, hoc est corruptionis, confiteri: et hoc nomen quod Graece dicitur agape, secundum Graecorum litteras per quas apud eos supputatio signatur, XC et III numerum habens, similiter sinistrae manus levamen est; et alethia quoque similiter, secundum supradictam rationem LXIIII numerum habens, in parte materialium subsistit; et omnia omnino quaecumque sanctorum nomina non adimplent numerum centum, sed sinistrae tantum habent numeros, corruptibilia et materialia esse confiteri cogentur.[51]

Seite hinüberbringe, d.h. zu jenen 99 Schafen, die zur Erlösung gehören, die nicht verlorengingen, sondern in der Schafhürde verblieben (und die), so müssen sie notwendigerweise zustimmen, als die die zur linken Hand gehören, die Erhebung der Erlösung nicht haben. Und sie werden gezwungen anzuerkennen, daß das, was nicht ähnlich dieselbe Zahl besitzt, zur Linken, d.h. zum Verderben gehöre: Und das Wort, das griechisch „ἀγάπη" heißt, das entsprechend den Buchstaben der Griechen, mit denen bei ihnen die Berechung angestellt wird, den Zahlenwert 93 hat, ist ähnlich einer Erhebung der linken Hand; und auch „ἀλήθεια" bleibt in ähnlicher Weise, weil sie entsprechend der oben genannten Berechnung den Zahlenwert 64 hat, in dem Bereich der materiellen Dinge; und sie werden gezwungen anzuerkennen, daß durchaus alle Worte für heilige Dinge, die auch immer die Zahl 100 nicht erfüllen, sondern nur die Zahlen der linken (Hand) haben, vergänglich und materiell seien.

Die über Adv. haer. I 16, 2 hinausgehenden Informationen finden sich in dem ersten Teil des Zitates, in dem Irenäus sich mit der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf beschäftigt. Der zweite Teil beinhaltet die polemische Kommentierung des Irenäus. Daher soll die Auseinandersetzung mit dem Auszug aus Adv. haer. II 24, 6 zunächst mit dem ersten Teil beginnen:

Der computus digitorum und die linke Seite als Symbol der Materie

Die Zahl 99 entspricht denjenigen Schafen, die in ihrem Pferch verharren und sich nicht verirrten, was exakt mit der biblischen Überlieferung übereinstimmt (Mt 18, 12; Lk 15, 4)[52]. Die Zahl 99 aber steht für die linke Hand und wird

[51] Adv. haer. II 24, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 248, 198–250, 215).

[52] Zur christlich-gnostischen Auslegung dieses Gleichnisses mit Hilfe des computus digitorum vgl. R. MERKELBACH, Die Zahl 9999, 306–308. Die Idee, die Zahl der Schafe auf das Fingerrechnen zu beziehen, lag in der Antike allem Anschein nach nicht bloß in den Augen der Gnostiker nahe. Zum Beleg verweist MERKELBACH auf Augustin, Sermo CLXXV 1, PL 38, 945. Weitere Beispiele für das Bemühen des Augustin, den tieferen Sinn vieler ihm unverständlich erscheinender Bibelstellen mit Hilfe der in ihnen vorkommenden Zahlen zu erheben, finden sich gesammelt bei E. A. BECHTEL, Finger-Counting, 26–31 sowie bei K. MENNINGER, Zahlwort II, 11–15. Auf die weite Verbreitung dieser antiken Methode des Fingerrechnens machen auch aufmerksam H. I. MARROU, L'Évangile, 98–103 und P.-H. POIRIER, L'Évangile, 27–34. POIRIER verweist auf weitere Parallelen in den Gedichten Ephraems des Syrers, ebd. 29–34.

von Irenäus erst in Adv. haer. II 24, 6 als zur Materie gehörend erklärt[53]. Der Kirchenvater setzt an dieser Stelle die valentinianische Dreiteilung in pneumatische, psychische und hylische Substanz voraus, die er auf der Grundlage ptolemäischer Quellen in seiner sog. „großen Notiz" wie folgt wiedergibt:

Τριῶν οὖν ἤδη τούτων ὑποκειμένων κατ' αὐτούς, τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη, τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν, τοῦ δὲ ὃ ἀπεκύησεν, τουτέστιν τὸ πνευματικόν, οὕτως ἐτράπη ἐπὶ τὴν μόρφωσιν αὐτῶν.[54]	Während also nun diese 3 nach ihnen vorhanden sind, das aus dem Leiden, was Hyle war, das aus der Umkehr, was das Psychische war, und das, was sie gebar, d.h. das Pneumatische, wandte sie sich zur Gestaltung von ihnen.

Dieser Text gibt einen guten Einblick in die valentinianischen Spekulationen über die Entstehung der Materie. Er schildert, daß die untere Sophia nach der Formung durch Christus „κατὰ γνῶσιν" in tiefes Leid verfällt. Diese negativen Affekte haben aber einen kosmischen Zweck, denn aus der „Umkehr" (ἐπιστροφή) zum Christus, der die untere Sophia verlassen hat, entsteht die psychische Substanz, zu der u.a. der Demiurg gehört, aus dem „πάθος" aber die Materie. Die pneumatische Natur wird von der wiederhergestellten, unteren Sophia erst im Verlauf eines zweiten Erlösungsaktes nach dem Anblick der den Soter umgebenden Engel hervorgebracht[55]. Der Demiurg jedoch herrscht über das „Linke", d.h. die Materie (ὕλη), und wird nach Irenäus von den Valentinianern daher auch als „ἀριστερὸς ἄρχων" bezeichnet[56].

---

[53] Zur Gleichsetzung der linken Seite mit der Hyle vgl. Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 78, 485); I 5, 2 (79, 498–499); I 6, 1 (90, 587–588): „...τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσι..."; I 11, 1 (170, 1222–1223); Exc. Thdot. 23, 3 (CASEY 58/SAGNARD 106); 28 (62/118–120); 34, 1 (64/134); 37 (66/140); 47, 2 (70/158); 71, 2 (84/194); ferner TractTrip NHC I 5, 98, 19–20, EvPhil Log. 10, NHC II 3, 53, 14–23; Log. 40, 60, 15–34; ExpVal NHC XI 2, 38, 30, wo die Linken mit den „ⲛⲉⲧϩⲓⲁ̄ⲛ ⲡⲕⲁϩ" gleichgesetzt werden (HEDRICK 138/MÉNARD 52) sowie TractTrip NHC I 5, 98, 13–20; zur Sache auch PrecVal NHC XI 2A, 41, 25 zu den „Rechten" im Kontext eines leider sehr fragmentarischen Taufgebetes. — Diese symbolische Deutung der linken Seite wurde auch von anderen gnostischen Gruppen aufgegriffen: Adv. haer. I 30, 2 (364, 17–21); Hipp. Ref. V 14, 7 (MARCOVICH 180, 39); V 15, 4–5 (181, 19–21); Epiph. Haer. 25, 5, 2 (HOLL 273, 2–4); HA NHC II 4, 95, 35–96, 3; TestVer NHC IX 3, 43, 13.

[54] Adv. haer. I 5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 76, 468–471).

[55] Adv. haer. I 4, 5–5, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 75, 461–76, 471) bzw. I 5, 6 (88, 569–571). Das von Hippolyt wiedergegebene, valentinianische System lehrt ganz ähnlich die Entstehung der verschiedenen Elemente aus den negativen Leidenschaften der Sophia: Aus dem „φόβος" entsteht der psychische Teil, aus der „λύπη" aber die Hyle, Ref. VI 32, 5–6 (MARCOVICH 243, 22–33); vgl. dazu H. STRUTWOLF, Gnosis, 69.

[56] Adv. haer. I 11, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 170, 1222–1223). Irenäus schreibt diese Lehren Valentin zu, was als eher unwahrscheinlich zu betrachten ist, vgl. dazu Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 364–376. Die Bezeichnung des Demiurgen als „ἀριστερὸς

Auf diesem Hintergrund verwendet Irenäus in Adv. haer. I 16, 2 wohl das Stichwort „Mangel", um die Materie zu charakterisieren. Der „Mangel", d.h. „τὸ ὑστέρημα" ist der Bereich, der aus dem Pleroma durch den Horos ausgeschlossen worden ist, wie Hippolyt einmal mit Blick auf diesen Horos festhält:

καλεῖται δὲ Ὅρος μὲν οὗτος, ὅτι ἀφορίζει ἀπὸ τοῦ πληρώ(μ)ατος ἔξω τὸ ὑστέρημα, Μετοχεὺς δέ, ὅτι μετέχει καὶ τοῦ ὑστερήματος...[57]

...man nennt diesen sowohl Horos, weil er vom Pleroma draußen den Mangel abgrenzt, als auch Metocheus, weil er auch am Mangel Anteil hat...

Die Gleichsetzung von Materie, Mangel, der linken Seite und dem „Verderben" (corruptio), wie sie Irenäus in Adv. haer. II 24, 6 hervorhebt, weicht nicht von einer verbreiteten Grundannahme der Valentinianer ab, die eine Rückkehr der Materie in das Pleroma ausschließt, die folglich im eschatologischen Weltbrand vollständig vergehen muß. Irenäus notiert zu diesem Thema aus seinen Quellen:

Καὶ τὸ μὲν χοϊκὸν εἰς φθορὰν χωρεῖν· καὶ τὸ ψυχικόν, ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύσεθαι, ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια·[58]

Und das Materielle gehe ins Verderben. Und das Psychische, wenn es das Bessere wählt, ruhe am Ort der Mitte aus, wenn aber das Schlechtere, werde es auch zu Ähnlichem gehen.

Auch für das psychische Element ist es demnach notwendig, sich von der „ὕλη" fernzuhalten, um nicht in deren Untergang hineingezogen zu werden und wenigstens in der Mitte vor dem Pleroma versammelt werden zu können. Diese Lehrmeinung wird auch in dem zitierten Abschnitt aus Adv. haer. II 24, 6 deutlich, denn die Materiezahl 99 hat keinen Anteil am Heil.

Die linke Seite als Symbol des Schlechten

Die linke Seite und demnach auch die linke Hand mit der an ihr abzulesenden Zahl 99 galt im antiken Aberglauben als schlecht und unglückbringend[59]. Dieses allgemeine Vorurteil zeigt sich wohl auch im Valentinianismus und gerade

---

ἄρχων" dürfte aber dennoch auf valentinianischer Tradition, wenn auch wohl anderer Provenienz, zurückgehen, Ch. MARKSCHIES, ebd. 372.

[57] Ref. VI 31, 6–7 (MARCOVICH 241, 26–242, 28).

[58] Adv. haer. I 7, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 110, 756–111, 759) vgl. auch Exc. Thdot. 37 (CASEY 66/SAGNARD 140), wo es heißt: „ἕτεροι ... ἐν τοῖς ἀριστεροῖς, ἔχοντες συναίσθησιν τοῦ πυρός". Irenäus aber hebt in Adv. haer. I 7, 1 (103, 691–692) aufgrund seiner Quellen hervor, daß das Feuer insbesondere die Materie (ὕλη) völlig zerstöre.

[59] Zahlreiche Belege für diese Deutung der rechten und linken Seite finden sich auch bei Artemidorus von Daldis, z. B I 42 (PACK 48, 13–14); weiteres Material findet sich gesammelt bei A. ABT, Apologie, 274–275; C. BLUM, Studies, 103 sowie A. GORNATOWSKI, Rechts und links, 35–39.

bei Markus in den Zahlenspekulationen, wenn alles, was sich links befindet, mit der schlechten und Verderben bringenden Materie assoziiert wird. Als ein Beispiel für diesen Volksglauben sei hier auf eine wohl satirisch gemeinte Passage in einem Romanfragment von Petronius Arbiter, dem sog. „Gastmahl des Trimalchio", aufmerksam gemacht, wo ein extra dazu abgestellter Sklave des Trimalchio dessen Gäste auffordert, mit dem glückbringenden, rechten Fuß zuerst die Schwelle zum Speisezimmer zu übertreten:

His repleti voluptatibus cum conaremur (in triclinium) intrare, exclamavit unus ex pueris, qui super hoc officium erat positus, „Dextro pede." Sine dubio paulisper trepidavimus, ne contra praeceptum aliquis nostrum limen transiret.[60]

Von diesen Ergötzlichkeiten eingenommen, wollten wir in den Speisesaal hineingehen, als ein mit dieser Aufgabe betrauter Bursche ausrief „Mit dem rechten Fuß!" Natürlich trippelten wir ein Weilchen auf der Stelle, damit ja keiner von uns die Schwelle vorschriftswidrig überschreite.[61]

Die Zahl 99 und das Gleichnis vom verlorenen Schaf

Der Mangel ist das, was die Gnostiker meiden (φεύγειν) wollen, nämlich den unerlösten Zustand der Materie. Sie müssen daher auf die rechte Seite gelangen, mit der wohl das Pleroma gemeint ist. Ihnen weist dabei das verirrte, wiedergefundene und zurückgeholte Schaf in der Zahlensymbolik gleichsam den richtigen Weg, indem es mit der Zahl 99 zusammenaddiert die 100 komplettiert, und damit die mit der rechten Hand gezählten Zahlen beginnen. Mit dem Schaf ist die abgefallene Sophia gemeint, die die Äonen wieder vollzählig macht, sobald sie zurückgeholt wird[62]. Damit ist dann der „Mangel" behoben. Die knappen Mitteilungen des Irenäus lassen dabei aber im Dunkeln, ob die obere Sophia versinnbildlicht werden soll, die ihre Leidenschaften zurückläßt und an ihren alten, angestammten Platz im Pleroma zurückkehrt, wie die Lambdasymbolik nahelegt, oder die untere Sophia, die erst am Ende der Welt zusammen mit den Pneumatikern in das Pleroma gelangt.

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf im Evangelium Veritatis

Eine aufschlußreiche Parallele zu den von Irenäus in Adv. haer. I 16, 1 vorgetragenen exegetischen Spekulationen findet sich im Evangelium Veritatis, wo

---

60 Petr. 30 (WARMINGTON 52).

61 Übersetzung nach: MÜLLER/EHLERS 55.

62 Die Sophia wäre demnach „τὸ ἕν", das die Gnostiker verfolgen, um ebenfalls den Bereich des Mangels zu verlassen. Diese Deutung vertritt C. BARTH, Interpretation, 60–61. Auf einen weiteren Aspekt macht H. J. KRÄMER, Der Ursprung, 245 aufmerksam. Bei dem so betonten „τὸ ἕν" schwang für die Valentinianer auch die „Einigung der Pneumatiker im Pleroma" mit, worauf Markus der Magier z.B. in seiner Kultformel in Adv. haer. I 13, 3 mit „δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἓν καταστῆναι" anspielt, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33).

das Gleichnis vom verlorenen Schaf ebenfalls vorkommt und dabei zugleich auch interpretiert wird:

ⲉⲛⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲡϣⲱⲥ ⲉⲛⲧⲁϩⲕⲱⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ· ⲙ̄ⲡⲓⲡⲥⲧⲉⲩⲓⲥ ⲛ̄ⲉⲥⲁⲩ ⲉⲧⲉⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲱⲣⲙ̄ ⲁϥⲉⲓ̄ ⲁϥϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁϥⲥⲱⲣⲙ̄ ⲁϥⲣⲉϣⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲥⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲁⲥ ⲡⲓⲡⲥⲧⲉⲩⲉⲓⲥ ⲟⲩⲱⲡ ⲡⲉ· ⲉϥϩⲛ̄ ⲧⲥⲓⲁ ⲛ̄ϭⲃ̄ⲟⲩⲣ· ⲉⲥⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ· ⲡⲥⲁⲡ· ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁϭⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲉⲓ ϣⲁⲣⲉⲡⲱⲡ ⲧⲏⲣϥ̄ [(ⲁⲧⲟⲩ)] ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲁⲧⲟⲩⲛⲉⲙ· ⲡⲓⲣⲏⲧⲉ ⲡⲉⲧϣⲁⲁⲧ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲉⲉⲓ· ⲉⲧⲉ ⲧⲉⲉⲓ ⲧⲉ· ϯⲟⲩⲛⲉⲙ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲧⲉϣⲁⲥⲥⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁϩϣ̄ ϣⲧⲁ ⲛ̄ⲥ· ⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲁϭⲁⲗ ϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲛ̄ϯⲧⲁⲉⲓⲉ ⲛ̄ϭⲃ̄ⲟⲩⲣ· ⲛ̄ϥⲡⲱⲛⲉ ⲛ̄ϯⲟⲩⲛⲉⲙ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲣⲏⲧⲉ· ⲛ̄ⲧⲉⲡⲱⲡ ϩ̄ ϣⲉ· ⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲛⲉ· ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ ⲡⲟⲩϩⲣⲁⲩ ⲡⲉ· ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲉⲓ·[63]

Er ist der Hirte, der die 99 Schafe hinter sich ließ, die nicht in die Irre gingen; und der kam und suchte nach dem, das in die Irre gegangen war. Er freute sich, als er es fand, denn die 99 ist eine Zahl, die sich an der linken Hand befindet, die sie umgreift. Zu der Zeit aber, wenn das eine gefunden wird, dann pflegt die ganze Zahl überzuwechseln auf die rechte Seite. So ist das, was der „Eins" ermangelt, d.h. die ganze rechte Seite, die das, was Mangel gelitten hat, zieht und es wegnimmt von der linken Seite, und es wechselt über auf die rechte Seite, und auf diese Weise wird die Zahl zur Zahl 100. Es ist das Zeichen dessen, der in ihrer Stimme ist. Das ist der Vater.

Diese Auslegung des Gleichnisses im sog. Evangelium Veritatis zeigt deutliche Übereinstimmungen mit der Lehrmeinung, die Irenäus in Adv. haer. I 16, 2 rekapituliert, worauf in der Gnosisforschung seit der Edition dieser koptisch-gnostischen Schrift immer wieder hingewiesen worden ist[64]:

- In beiden Texten begegnet der computus digitorum zur Auslegung des Gleichnisses,
- die positive Bewertung der rechten Seite im Kontrast zur „verirrten" linken Hälfte,
- sowie der Begriff „Mangel", d.h. „ὑστέρημα" bzw. „ϣⲧⲁ", zur Umschreibung des Zustandes des Abfalls und der Verirrung, der aufgehoben werden muß.

Dennoch sind auch deutliche Divergenzen zwischen beiden Texten nicht zu übersehen:

- So fehlt im Evangelium Veritatis die typisch valentinianische Lehre von der hylischen, psychischen und pneumatischen Natur,
- auch der Abfall der Sophia wird nicht mit dem verlorenen Schaf in Verbindung gebracht, – und skeptisch stimmt auch, daß die Assoziation des com-

---

63 NHC I 3, 31, 35–32, 17 (ATTRIDGE/MACRAE 102/103).

64 H.-Ch. PUECH, G. QUISPEL, Les Écrits, 27–28; H. M. SCHENKE, Herkunft, 21; G. C. STEAD, Valentinian Myth, 85; F. SCHNIDER, Das Gleichnis, 146–154; R. MERKELBACH, Die Zahl 9999, 308 sowie W. RÖHL, Rezeption, 122–124. Ferner sind die kommentierten Ausgaben des EV heranzuziehen: J.-É MÉNARD, 150–151; W. ATTRIDGE, G. W. MACRAE, 92–93.

putus digitorum mit der Zahl 99 in der Antike weit verbreitet war und möglicherweise daher auch vom Verfasser des Evangelium Veritatis aufgegriffen wurde.

Angesichts der Nähe auch anderer Passagen dieses Traktates zum Valentinianismus, ist u. U. eine Kenntnis valentinianischer Traditionen durch den Autor nicht auszuschließen, die er adaptierte und auf sehr eigenständige Weise in seinen eigenen Gedankengang einfügte[65].

Der computus digitorum und die divinatorisch angewandte Gematrie

Abschließend ist noch die polemische Auseinandersetzung des Irenäus mit der Gleichnisinterpretation des Markus in Adv. haer. I 16, 1 und 2 zu untersuchen.

Der Kirchenvater setzte in Adv. haer. II 24, 6 voraus, daß sein gnostischer Gegner, dessen Interpretation er zurückweist, die Zahl 99 als Materiesymbol mit dem gematrisch zu ermittelnden Zahlenwert beliebiger Worte identifiziert hätte, und diese demzufolge zur Materie, d.h. zum „Verderben" gehören. Irenäus führt diese Ansicht dann ad absurdum, indem er selbst den Zahlenwert von Worten wie „ἀγάπη" und „ἀλήθεια" mit 93 bzw. 64 errechnet, die seiner Meinung nach auf keinen Fall zum „Verderben" gehören können, deren Werte jedoch im Bereich der „linken" Zahl 99 liegen. In Adv. haer. I 16, 2 taucht diese Berechnungsart des Zahlenwertes von Worten oder Namen mit Hilfe der Gematrie jedoch nicht auf, und sie wird auch nicht in Zusammenhang mit dem „Mangel" oder der Zahl 99 gebracht.

Wie sind demnach diese Informationen in Adv. haer. II 24, 6 einzuschätzen, mit denen Irenäus seine eigene Argumentation und Kritik untermauert? Hatte er sie bereits in seiner Vorlage vorgefunden oder unterstellt er sie nur Markus, um dann umso leichter auf die widersprüchlichen Ergebnisse solcher Rechenmethoden hinweisen zu können, die zu den gnostischen Vorstellungen nicht passen und damit die Beweiskraft solcher Zahlenspekulationen in Frage stellen?

Für die Vermutung, daß Irenäus diese Anwendung von Gematrie seinen gnostischen Kontrahenten bloß untergeschoben hat, sprechen zwei Beobachtungen:

---

[65] S. dazu J.-É. MÉNARD, L'Évangile, 150. Auf die Unterschiede macht H. M. SCHENKE, Die Herkunft, 21 Anm. 10 aufmerksam, auch wenn seine These „Nur Irenäus bringt die Zahlenspekulationen von Iren. I 16, 2 zum Zwecke der Widerlegung mit dem Gleichnis vom verlorenen Schaf zusammen" angezweifelt werden kann, denn den computus digitorum scheint Markus der Magier durchaus als Basis seiner Interpretation vorauszusetzen, vgl. auch H. STRUTWOLF, Gnosis, 201 Anm. 128.

1. Weder in Adv. haer. I 16, 1 und 2 noch an irgendeiner anderen Stelle in den Kapiteln 14–15 beschreibt Irenäus eine solche Anwendungsform der Gematrie, die bestimmen sollte, ob ein Begriff oder Eigenname zur Materie, d.h. zu den Zahlen bis 99, gehört oder nicht.

2. Auffällig sind auch die Formulierungen, mit denen Irenäus auf diese Gematrie-Form zu sprechen kommt, um sie anschließend durch ihre völlig unsinnigen Ergebnisse zu widerlegen. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß die 99 Schafe, die im Stall verblieben, doch ebenfalls zum „Mangel" zu rechnen seien, was eigentlich schon der gnostischen Lehre widerspreche, nach der sie nicht verlorengegangen, sondern im Pleroma geblieben sind. Dann beginnt er mit seinem Gegenargument, das auf der Gematrie basiert (coguntur ... confiteri). Dieses Argument wirkt wie ein bloß assoziativ angeschlossener, zusätzlicher Gegenbeweis, den Irenäus aus der Interpretation der Zahl 99 bei den Gnostikern erschlossen hat. Sein Gedankengang könnte etwa folgender gewesen sein: Wenn alle Zahlen bis zum Grenzwert 99 mit der Materie verbunden sind, dann müßte es möglich sein, dieses Prinzip auf dem Umweg über die Gematrie auf beliebige Begriffe anzuwenden, wobei dann alle Zahlen bzw. Worte ab 100 nicht mehr zur Materie gehören. Das aber führt, wie sich leicht nachweisen läßt, zu völlig absurden Ergebnissen.

Irenäus lehnte sich bei dieser Beweisführung wahrscheinlich an eine weit verbreitete antike Divinationsmethode an, die aus dem Zahlenwert von Eigennamen mit Hilfe einer Tabelle eine günstige oder ungünstige Zukunft vorhersagte. Dementsprechend war für ihn die Zahl 99 die Grenze, ab der ein positiver Ausgang, d.h. kein „Verderben" in der Materie, zu erwarten sei. Dieses populäre Verfahren der Wahrsagung wurde oben bereits im Exkurs über die Identität der Person des Kolarbasos beschrieben. Schon in diesem Zusammenhang wurde vermutet, daß Kolarbasos ein Vertreter solcher Weissagungen mit Hilfe der Gematrie gewesen sei, die Irenäus also bei seinen Lesern als bekannt voraussetzte[66]. Genau dieselbe Methode bildet auch in Adv. haer. II 24, 6 die Grundlage seiner Argumentation.

---

[66] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 131–132).

Kapitel 6

Zusammenfassung und Schluß

Nachdem sämtliche wesentlichen Quellentexte, die über Markus den Magier berichten, voran die Referate des Irenäus und Hippolyt, eruiert und dann kommentiert worden sind, sollen nun die wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Studie zusammengefaßt werden. Gleichzeitig werden im Gegensatz zu dem bisherigen textanalytischen Vorgehen noch einige offene Fragen diskutiert, beispielsweise warum dieser Gnostiker auf seine christlichen Zeitgenossen eine so große Anziehungskraft ausüben konnte und warum sich Irenäus gezwungen sah, gerade zu diesem valentinianischen System ausführlich Stellung zu beziehen.

Das Leben des Markus

Leider lassen sich aus den Nachrichten der Kirchenväter nur sehr wenige gesicherte Angaben über die Biographie des Valentinianers Markus gewinnen. Sein Geburts- und Sterbedatum und seine Herkunft sind ebensowenig bekannt wie der geographische Ausgangspunkt seiner Tätigkeit. Aus dem Werk des Irenäus kann man aber einen terminus ante quem für die Wirksamkeit des Gnostikers erschließen, – denn Markus muß schon längere Zeit vor der Abfassung des ersten Buches von Adversus haereses seine gnostische Lehre verbreitet haben. Dies wird durch zwei Angaben des Irenäus nahegelegt:

Zum einen durch das Vorhandensein eines Spottgedichts auf den Gnostiker, aus dem Irenäus zitiert und dessen Existenz schon eine längere Lehrtätigkeit dieses Valentinianers voraussetzt. Markus war nämlich wegen Differenzen zur großkirchlichen Theologie aufgefallen und er scheint überdies mit seinem gnostischen Gedankengut Erfolg innerhalb der christlichen Gemeinden gehabt zu haben, bevor er zum Ziel solcher heftigen literarischen Angriffe wurde.

Zum anderen berichtet Irenäus von „Schülern" des Markus, die unter den Christen im Rhonetal missionierten, d.h. in der unmittelbaren Umgebung seiner eigenen Bischofsstadt Lyon. Dies impliziert wiederum, daß sich vorher eine Markosiergruppe herausgebildet hatte, die die Lehre ihres Gründers selb-

ständig weiterverbreitete. Die Erwähnung von Markus-„Schülern" macht es daher wahrscheinlich, daß seit dem ersten Auftreten des Gnostikers bereits eine Reihe von Jahren vergangen war. Unklar bleibt allerdings, ob Markus selbst zu diesem Zeitpunkt noch gelebt hat und wo er sich eventuell aufhielt.

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, so läßt sich die Wirkungszeit des Markus ansatzweise rekonstruieren: Weil das erste Buch des großen antignostischen Werkes des Irenäus wohl um 180 n. Chr. zu datieren ist, dürfte Markus etwa zwischen 160 und 180 n. Chr. gelehrt haben[1].

Beruht diese chronologische Einordnung des Markus in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts einzig und allein auf Beobachtungen am Irenäustext, so kann dagegen als gesichert angesehen werden, daß der Gnostiker seinen Wirkungsbereich vor allem in Kleinasien hatte, also in einem alten Zentrum des antiken Christentums, wo ein dichtes Netz christlicher Gemeinden bestand. Dort reiste er umher, besuchte die bestehenden christlichen Gemeinden und bemühte sich, deren Mitglieder von seinen gnostischen Ideen zu überzeugen[2]. Wenn Markus aber in Kleinasien lehrte, so liegt die Vermutung nahe, daß sein gnostisches Lehrgebäude zum Umkreis der östlichen, „anatolischen" Schule des Valentinianismus gehört hat. Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß nach dem Referat des Irenäus einige Punkte seiner Lehre auch an die westliche „italische" Schule der Valentinianer erinnern[3]. Um dieses Zuordnungsproblem richtig abschätzen zu können, muß man sich zunächst einmal die wichtigsten Grundzüge des Markussystems in Erinnerung rufen und dann noch einige wesentliche Differenzpunkte der beiden Richtungen rekapitulieren, sofern sie im Markusreferat des Irenäus bezeugt sind.

---

[1] Dieser Ansatz der Wirkungszeit des Markus würde zu den Angaben des Irenäus passen, nach denen sich Valentin in der Zeit der Bischöfe Hygin und Anicet in Rom aufgehalten habe, was etwa in die Periode zwischen 155 bis 166 n. Chr. führen würde. Da die Zeitangaben der römischen Bischofsliste für diese Epoche aber keineswegs als zuverlässig anzusehen sind, könnte man den römischen Aufenthalt Valentins sogar vor 140 n. Chr. beginnen lassen, vgl. die Diskussion bei Ch. MARKSCHIES, Valentinus, 298 (mit Lit.); ferner P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 253–255; G. LÜDEMANN, Zur Geschichte, 90–93, 97–103. — Mit Blick auf die chronologische Einordnung des Markus bemerkt A. v. HARNACK, Geschichte II 1, 296: „...man wird daher mit der Wirksamkeit dieses Valentinschülers nicht allzuweit unter die Mitte des 2. Jahrh. heruntergehen dürfen". — Zur Datierung des ersten Buches von Adversus haereses s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen" Anm. 1.

[2] Zur Zeit des Hippolyt bestand höchstwahrscheinlich auch in Rom eine Markosiergemeinde, s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 27. Ob Markus der Magier persönlich dorthin gelangt ist, wie Agapius behauptet, läßt sich jedoch nicht nachweisen, s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", Anm. 182.

[3] Zu dieser Unterscheidung vgl. Hippolyt Ref. VI 35, 7 (MARCOVICH 250, 36), der Markus den Magier allerdings nicht erwähnt. Paßte er vielleicht auch für Hippolyt schon nicht in dieses Schema?

Die Grundgedanken der Markuslehre

Man kann davon ausgehen, daß Markus seine gnostische Theologie in einem eigenen Traktat niedergelegt hat, das Irenäus für sein Referat als Quelle benutzte und dabei zumindest teilweise wörtlich zitierte[4].

Die Struktur der Lehrschrift läßt sich aus den Notizen des Irenäus daher zumindest im Ansatz noch erheben: Die bunte Vielfalt seiner gnostischen Gedankengänge gab Markus als Offenbarungen aus, genauer gesagt als Reden verschiedener himmlischer Wesen, wie der Äonen „Sige" oder „Aletheia" und der „Tetras" bzw. „Tetraktys", die die Vierheit der obersten weiblichen Pleromaäonen repräsentierte[5].

In der Anfangspassage seiner Lehrschrift hatte Markus den Urzustand von allem beschrieben, aus dem die gesamte überirdische und irdische Welt hervorgegangen war. Dieser absolute Urbeginn war für ihn ein erster Urgott, „Vater, der niemanden zum Vater hat" oder auch „Vorvater" genannt[6], der in vollkommener Transzendenz verharrte. Er wird von Markus nur mit Hilfe negativer Attribute beschrieben wie z.B. „unvordenklich", „wesenlos" oder auch „unsichtbar"[7]. Besonders weitreichende Konsequenzen für das System des Markus hatte aber seine Feststellung, daß dieser oberste Gott „unsagbar" sei[8]. An diese Eigenschaft knüpften seine Überlegungen zur Emanation der Äonen an: Der „Vorvater" ließ nämlich durch Emanation aus sich heraus das Gesamtpleroma entstehen, das insgesamt, ihn selbst eingeschlossen, 30 Äonen umfaßte[9]. Diese himmlischen Wesen wurden von Markus mit ausdrücklichem Bezug auf Mt 18, 10 mit den den göttlichen Thron umgebenden Engeln gleichgesetzt, die fortwährend das Angesicht ihres Schöpfers sehen[10]. Die Auszüge des Irenäus belegen ferner, daß Markus sich besonders eingehend über die Gründe Gedanken machte, die den Vorvater veranlaßten, aus seiner

---

[4] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 16–17.

[5] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 133–136; zu Adv. haer. I 14, 2 „Abgrenzung von Redaktion und Tradition" S. 208; zu Adv. haer. I 14, 3 „Abgrenzung von Redaktion und Tradition" S. 221 und im Kommentar zu ROUSSEAU/DOUTRELEAU 215, 205–206 sowie 217, 220–222.

[6] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 138–207, 140) und zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 313).

[7] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 140–142).

[8] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 141–142).

[9] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 146–153).

[10] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 166–211, 170).

vollkommenen Transzendenz herauszutreten und mit dem Hervorbringen von Äonen zu beginnen. Auffällige Sorgfalt verwendete der Gnostiker darüber hinaus auf die Beschreibung und Erklärung des Emanationsvorgangs. Markus griff an dieser Stelle auf mythische Bilder zurück, mit deren Hilfe er diesen Prozeß transparent zu machen versuchte[11]. Ein besonderes Kennzeichen der Emanationstheorie des Markus ist deren Verknüpfung mit seiner speziellen Logos-Theologie, d.h. die eigenartige Vorstellung, daß der Urgott Worte aussprach, die zu seinem göttlichen Namen wurden, ihm dabei eine körperliche Gestalt verliehen und deren einzelne Buchstaben die Äonen des Pleromas bildeten[12].

Sobald das Pleroma der 30 Äonen, die ihrerseits noch unendlich viele weitere Äonen entstehen ließen, erschaffen war, kam es zum Abfall eines einzigen äußersten Äons, der in anderen valentinianischen Systemen gewöhnlich Sophia genannt wird, bei Markus aber namenlos bleibt. Die Exzerpte, die Irenäus dem Traktat des Markus entnahm, sind in diesem Zusammenhang leider wenig aussagekräftig und sehr knapp gehalten[13]. Deutlich ist aber, daß der Äon ins Pleroma „nach oben" zurückgeholt wird, zuvor aber von ihm ein von Irenäus nicht genauer beschriebenes „etwas" abgetrennt wird. Damit sind wohl, wie auch in anderen valentinianischen Lehrsystemen, die negativen Leidenschaften des gefallenen Äons wie Schmerz und Trauer gemeint[14], aus denen die Gestalt des Demiurgen, d.h. des Weltschöpfers entsteht[15]. Der bringt dann seinerseits den irdischen Kosmos hervor, den Lebensraum der Menschen, wobei ihm das Pleroma als Muster und Vorbild, ja man könnte fast sagen, als himmlischer Bauplan der Welt dient[16].

Der Demiurg kannte aber nicht die wirklichen Motive für sein schöpferisches Handeln und wußte nichts über die Existenz der obere Sphäre des Pleromas, die ihm verborgen war. Die Informationen über Struktur und inneren Aufbau des Bereichs der Äonen bezog er nur indirekt durch seine „Mutter"[17]. Leider beschränkt sich Irenäus bei der Beschreibung des Demiurgen und seiner „Mutter" sowie ihrer Abhängigkeit auf einige kurze Andeutungen, wahr-

---

[11] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143).

[12] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 208, 146–153).

[13] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 175–178).

[14] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 179–183) und zu Adv. haer. I 14, 7 (227, 295–298).

[15] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 226, 293–298).

[16] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 299–302 und 227, 303–228, 304).

[17] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 302–303 und 208, 304).

scheinlich weil er die Weltschöpfungslehre schon in einem früheren Teil von Adversus haereses auf der Grundlage anderer valentinianischer Quellen eingehend dargestellt hatte. Man muß daher davon ausgehen, daß mit der rätselhaften Gestalt der „Mutter" des Demiurgen bei Markus ebenso wie bei den anderen valentinianischen Lehrern die „untere Sophia" oder Achamoth gemeint ist, die aus den abgetrennten Leidenschaften des gefallenen Äons entstanden ist[18].

Markus setzte aber in seiner Lehre noch einen speziellen Akzent, indem er das platonische Motiv von der die Planeten bewegenden Weltseele in seine Darstellung aufgenommen hat[19] und zugleich auf astronomische Grundüberzeugungen seiner Zeit anspielte wie die pythagoräische Ansicht, daß die Planeten bei ihrem Umlauf Geräusche erzeugen. Diese kosmischen Töne beschrieb er als weltschöpferische Kräfte und machte deutlich, daß sie die irdische Sphäre hervorbrachten, sobald sie zur Erdoberfläche gelangten[20]. Dabei bleibt ihr Verhältnis zu der Schöpferkraft des Demiurgen aber im Dunkeln, sicher ist einzig, daß der Gnostiker diese Kräfte mit den sieben Vokalen gleichsetzte und dies sowohl durch biblische Zitate wie durch empirische Belege beweisen wollte[21].

Das Entstehen des irdischen Kosmos aus den abgespaltenen Emotionen der abgefallenen Sophia eröffnete für Markus wie auch für andere Valentinianer den Grundkonflikt, der die Erlösung der Menschheit notwendig machte: In der irdischen Welt waren nämlich noch Anteile der oberen, himmlischen Pleromasphäre eingeschlossen, und diese Pneumateile warteten in einigen, wenn auch nicht in allen Menschen auf ihre Erlösung[22]. Die Errettung der pneumatischen Menschen geschieht nach der Überzeugung aller Valentinianer wie auch des Markus durch das Erscheinen Jesu. Mit dem irdischen Menschen Jesus hat sich nämlich eine im Pleroma vorher aus allen Äonen entstandene Christusgestalt in Form der Taube vereint, die auf Jesus bei seiner Taufe im Jordan herabkam[23]. Markus scheint in seiner Doktrin besonderes Gewicht darauf gelegt zu haben, daß Jesus während seiner irdischen Existenz wirklich mit allen 30 Äonen eins war, und Buchstaben- und Zahlenspekulationen, die diesen Glau-

---

[18] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 304).

[19] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 299–302).

[20] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 228, 305–309 und 229, 314–316).

[21] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 229, 317–230, 328).

[22] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 16–17) und Adv. haer. I 13, 3 (194, 31–32).

[23] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280; 15, 1 (236, 365–367) sowie 15, 3 (242, 420–243, 424).

ben erhärten und unterstützen sollten, nahmen in seinem Traktat breiten Raum ein[24]. Daher verstand Markus Jesus als den göttlichen Menschen, der die Botschaft von seinem himmlischen Ursprung, d.h. vor allem aber vom unsagbaren Urgott brachte, den die Markosier auch „Vater" nannten. Jesu Verkündigung beendete damit radikal die Unwissenheit der Menschen, die sich ihres eigentlichen Ursprungs nicht mehr bewußt waren[25]. Die Bedeutung für die pneumatischen Menschen umschrieb Markus laut Irenäus in seiner Lehrschrift mit folgenden Worten: „...da wurden sie, als sie ihn erkannten, von (ihrer) Unwissenheit befreit, gingen vom Tod zum Leben hinauf (...) Der Vater aller Dinge hat nämlich die Unwissenheit auflösen und den Tod beseitigen wollen. Die Erkenntnis von ihm wurde zur Auflösung der Unwissenheit."[26]

Mit Hilfe solchen erlösenden Wissens konnte die Menschenklasse der Pneumatiker der irdischen Welt und was für ihre Errettung ganz besonders wichtig war, dem Machtbereich des Schöpfergottes entkommen. Diesem Zweck dienten auch die Kulthandlungen der Markosier. Dies gilt vor allem für ihren besonderen Sterberitus, der später noch kurz vorgestellt wird.

Die eigentliche Erlösungstat Jesu bestand für Markus in der Vereinigung mit der himmlischen Christusgestalt und in seiner Verkündigung. Seiner Hinrichtung am Kreuz und seiner Auferstehung kam im Markus-System keine zentrale Heilsbedeutung zu[27]. Wenn man den kurzen Notizen in der arabischen Weltgeschichte des Agapius Glauben schenken will[28], so deutete Markus die Kreuzigung Jesu als einen Racheakt von Dämonen, genauer der 360 Gradgeister des Zodiakus, die die Menschen in der Zeit ihrer Unwissenheit vor dem Auftreten Jesu als Götter verehrt hatten. Weil durch Jesus alle Menschen, die an diese Geister glaubten und sie anbeteten, von deren wahrem Wesen erfuhren und diese Menschen sich daher zunehmend von ihnen abwandten, hatten die Dämonen die Schöpfung gegen den Überbringer einer solchen Botschaft aufgehetzt und ließen Jesus umbringen[29].

Über die Endzeiterwartungen des Markus teilt Irenäus nur mit, daß der Gnostiker eine „Apokatastasis" erwarte: Markus stellte sich den letzten Akt

---

[24] Z.B. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 221, 254–222, 258); 14, 6 (224, 272–273); 15, 1 (235, 361–363) und 15, 2 (240, 401–403).

[25] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 397–399).

[26] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 240, 402–401, 404 und 241, 405–407).

[27] An der Kreuzigung interessierte Markus den Magier laut dem Irenäus-Referat nur die symbolische Bedeutung der 6. Stunde, in der Jesus an das Kreuz geschlagen wurde, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 225, 284–285).

[28] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 44–48.

[29] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 48–52.

der Weltgeschichte als einen gewaltigen Weltbrand vor, bei dem alle Materie vom Feuer vernichtet werde[30]. Dieses Weltende sollte seiner Ansicht nach wahrscheinlich eintreten, sobald alle pneumatischen Menschen an ihren himmlischen Ursprungsort in das Pleroma zurückgekehrt sein würden.

Das Verhältnis der Lehre des Markus zum östlichen und westlichen Valentinianismus

Wenn man die Lehrmeinung des Markus mit der der östlichen und westlichen Schule des Valentinianismus vergleicht, so ergibt sich keine eindeutige Zugehörigkeit dieses Gnostikers zu der einen oder der anderen Richtung:

a) Nach dem westlichen Valentinianismus und ebenso nach dem System des Markus bringt das gesamte Pleroma Christus hervor, während die östliche Richtung lehrte, Christus sei aus der gefallenen Sophia hervorgegangen[31].
b) Die für den westlichen Valentinianismus charakteristische Sophiakonzeption scheint auch in der Doktrin des Markus vorausgesetzt zu sein, denn es gibt einige Hinweise, daß er wahrscheinlich eine Aufspaltung der Sophia in eine obere und eine untere kannte, wobei die untere Sophia-Achamoth außerhalb des Pleromas verbleibt und wirkt, während ihr Gegenstück ins Pleroma aufsteigt und die Zahl der 30 Äonen komplettiert[32].
c) In der Benennung der obersten acht Äonen im Pleroma zeigt sich ein deutlicher Unterschied zwischen Markus und der Nomenklatur der sogenannten „großen Notiz" des Irenäus[33]. In diesem zentralen Lehrstück der valentinianischen Gnosis folgte er also nicht der westlich- valentinianischen Terminologie.

Angesichts der skizzierten Mischung aus westlichen und östlichen Motiven des Valentinianismus ist es nicht möglich, den Weg zu rekonstruieren, auf dem sich die eigenständige Erscheinungsform der markosischen Gnosis aus der ursprünglichen Lehre des Valentin entwickelt hat. Denkbar wären sowohl eine

---

[30] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 160–165).

[31] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 420–243, 424).

[32] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 212, 175–178).

[33] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 233, 352–235, 359).

direkte Abhängigkeit von der Doktrin Valentins als auch Kontakte zu dessen sogenannten Schülern, die Zeitgenossen des Markus gewesen sein dürften. Möglicherweise bestimmten auch Einflüsse von beiden Seiten die Lehrbildung dieses Gnostikers. Irenäus erwähnt jedenfalls kontroverse Debatten innerhalb der Schülergeneration, die eine gegenseitige Beeinflussung implizieren[34], und auch in der „Valentinianischen Abhandlung" aus Nag Hammadi werden die abweichenden Überzeugungen anderer Valentinianer diskutiert[35].

Aus welchen weiteren Quellen komponierte Markus sein Lehrsystem?

Neben den valentinianischen Quellen kannte und verwendete Markus noch weiteren Lehrstoff, dem in seiner gnostischen Gedankenwelt eine besondere Bedeutung zukam. In den von Irenäus aus der Lehrschrift des Markus exzerpierten Auszügen und in den besonderen Kulthandlungen der von ihm gegründeten Gruppierung, vor allem in ihren kultischen Formeln, läßt sich nämlich das Einwirken bestimmter Elemente unterschiedlichster, älterer Traditionen aus verschiedenen Religions- und Kultbereichen der Umwelt des Markus nachweisen[36]. Diese Anregungen reichen vom maßgeblichen Einfluß jüdischer und christlicher Traditionen bis zu Denkanstößen, die von der Astrologie und zeitgenössischen Philosophie und von diversen paganen Mythen und Kultpraktiken ausgingen. Dieses vielfältige Gedankengut, das sich der Gnostiker offenbar angeeignet hatte, stellt sich etwa folgendermaßen dar:

Es ist anzunehmen, daß Markus sich bewußt als Christ betrachtete und sich auch so bezeichnet hat. Er nahm nämlich wie selbstverständlich bei seinen Missionsreisen Kontakte zu den christlichen Gemeinden auf, nutzte ihre Gastfreundschaft und belehrte die Gemeindemitglieder. Auf dieser Basis warb er um Anhänger für seine eigene gnostische Theologie[37]. Christliche Glaubens-

---

[34] Adv. haer. I 12, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 186, 17). Dort berichtet Irenäus von „viel Streit" (πολλὴ ... μάχη) der Valentinianer über ihre Auffassung vom Erlöser.

[35] NHC XI 2, 27, 30–37.

[36] Inwiefern sich Markus damit bloß auf valentinianische Quellen bezieht, seine Lehre also nicht auf eigenen Recherchen aufbaut, läßt sich aufgrund der erwähnten, schwierigen Quellenlage, vor allem aber dem fast vollständigen Verlust der Schriften Valentins, im Einzelfall kaum noch eindeutig feststellen. Es ist daher durchaus möglich, daß Markus in viel größerem Maße lediglich die in jetzt verlorenen Texten Valentins und seiner „Schüler" schon enthaltenen, religiösen und philosophischen Traditionen der Antike ausschöpfte, als sich heute noch nachweisen läßt.

[37] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 59–198, 63) und zu I 13, 5 (201, 88–91).

inhalte und Reminiszenzen seiner Bibellektüre prägen daher seine Lehrsystem auf vielfache Weise. Immer wieder begegnen Anspielungen, Zitate und Schriftbeweise aus den synoptischen Evangelien, die sich auf Begebenheiten aus dem Leben Jesu wie der Geburtgeschichte des Lukas[38] und die Erzählung von Verklärung[39] beziehen. Außerdem verwendete er Jesuslogien und vor allem die Gleichnisse, um mit ihnen seine gnostische Lehre zu belegen[40]. In diesem Zusammenhang fällt überdies ins Auge, daß Markus der Magier an keiner Stelle das Johannesevangelium als Schriftbeweis heranzog, wie es andere Valentinianer in ihrer Lehre taten. Herakleon, der sein ungefährer Zeitgenosse war, hat sogar den ersten Kommentar zu diesem Evangelium verfaßt und eine ptolemäische Interpretation des Johannesprologs exzerpierte Irenäus [41]. Aber auch das Korpus der paulinischen Briefe wurde von Markus völlig ignoriert, was angesichts der Bedeutung des Paulus bei anderen valentinianischen Theologen verwundert. Über die Gründe seiner Auswahl neutestamentlicher Texte läßt sich leider nichts genaues mehr feststellen, weil Irenäus darüber keine Nachricht gibt[42].

Weitere Unterstützung und Anregung für seine gnostischen Darlegungen suchte Markus in jüdischen Quellen. So nahm er, vermittelt durch seine christlichen Wurzeln, das Alte Testament für seine eigene Lehre in Anspruch und griff auf verschiedene Psalmen zurück, die er ausdrücklich zitiert[43]. Darüber hinaus dokumentiert sich in den topischen Bildern seiner kultischen Formeln der Einfluß jüdischer Weisheitsspekulationen, wie sie auch in den Schriften des Philo von Alexandria vorausgesetzt sind. Zu diesen Metaphern gehört der Vorstellungskomplex, daß die Weisheit vom Menschen wie ein

---

[38] S.o. im Kommentar zu I 15, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 242, 412–417).

[39] S.o. im Kommentar zu I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 273–275).

[40] Vgl. z.B. die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf in Adv. haer. I 16, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 254, 518–255, 521).

[41] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 98–100) Anm. 334 sowie die Auszüge in Adv. haer. I 8, 5 (128, 908–137, 973).

[42] Ein denkbarer Grund wäre, daß Markus der Magier sich der apostolischen Tradition durch seine Prophetie überlegen fühlte und daher deren Schriften ignorierte, s. dazu im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 98–100). Offen bleibt dann aber, wieso der Gnostiker auf das Matthäusevangelium anspielte, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/ DOUTRELEAU 194, 31–32) und I 14, 2 (210, 166–211, 170). Machte er bei der synoptischen Jesusüberlieferung eine Ausnahme?

[43] Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 322–325). Ob Markus auch andere alttestamentliche Schriften in seiner Lehrschrift herangezogen hat, ist mit Ausnahme einiger Anspielungen nicht mehr nachweisbar, weil Irenäus die betreffenden Stellen in den Kapitel Adv. haer. I 18–20 zusammengestellt hat. Das von Irenäus in diesen Kapiteln gesammelte Material läßt sich seinen verschiedenen, gnostischen Quellen aber nicht mehr mit Sicherheit zuordnen, s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 10–12.

Trank einverleibt wird, als Regen vom Himmel herabkommt und dabei auf gutem Acker gute Früchte bringt[44].

Markus der Magier hat aber auch Elemente und Argumentationsstrukturen verschiedener philosophischer Schulen seiner Zeit zu einem neuen Ganzen zusammenkomponiert: Hervorzuheben ist vor allem platonischer Einfluß, der sich im gesamten gnostischen Lehrsystem des Markus nachweisen läßt, beispielsweise die erwähnte platonische Theorie von der Weltseele[45] oder die negative Theologie des Platonismus, die Markus zur Beschreibung des transzendenten Urgottes aufgegriffen hat[46]. Dagegen finden sich stoische Motive bei ihm nur an wenigen Stellen. So vertrat der Gnostiker insbesondere die stoische Theorie vom Weltende als Weltenbrand und spielte auf die darin vorausgesetzte Ansicht an, daß das All zu einem Element, dem Feuer würde[47]. In besonders hohem Ansehen standen bei Markus ferner diverse neupythagoräische Zahlen- und Buchstabenspekulationen, und zahlreiche Übernahmen von Kerngedanken neupythagoräischer Traktate lassen sich über das gesamte Exzerpt des Irenäus verteilt nachweisen.

Einen weiteren inhaltlichen Schwerpunkt der Lehrbildung des Markus bildet die Astrologie. Die enge Verflechtung von Astrologie und Markus-Gnosis hebt zutreffend das Spottgedicht hervor, dessen Autor diesem Gnostiker große Erfahrung in der „astrologischen Kunst" zuschrieb[48]. In der Tat verfügte er nicht nur über astrologische Grundkenntnisse, sondern hatte sich offenbar auch Spezialwissen angeeignet. So kannte er sich u.a. in der Iatroastrologie aus, nach der jedem Sternzeichen des Tierkreises ein Körperteil zugeordnet war. Außerdem war er mit der bei Teukros von Babylon belegten Theorie vertraut, daß jeweils zwei Buchstaben des griechischen Alphabets je einem der 12 Tierkreiszeichen beigesellt waren[49].

Ebenso wie in der übrigen valentinianischen Gnosis sind auch in der Lehre des Markus die Spuren des Einflusses paganer Mythen nachweisbar. Der Gnostiker rezipierte z.B. Motive der altägyptischen Schöpfungsmythologie, nach der der Schöpfergott Worte aus seinem Mund hervorgehen ließ, die ihm

---

[44] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 8–9 und 192, 18–193, 19).

[45] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 227, 299–302).

[46] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 140–141).

[47] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 160–165).

[48] Adv. haer. I 15, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 251, 493).

[49] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 216, 210–214).

eine Gestalt verliehen und somit zur Erkenntnis seiner selbst verhalfen[50]. Wahrscheinlich hatte er diese Mythologeme durch griechische Übersetzung altägyptischer Mythen kennengelernt[51]. Eine weitere, nicht unwesentliche Rolle, vor allem in seinen Kultformeln, haben die Fruchtbarkeitsmythen gespielt, nach denen der männlich vorgestellte Himmel die weibliche Erde durch den Regen befruchtet, und ferner die Vorstellung von der heiligen Hochzeit. Elemente aus diesen Mythen verwendete Markus vor allem für sein Ritual der Farbumwandlung des Weines, das der Mitteilung prophetischer Begabung diente[52]. Dazu kamen noch Anregungen aus dem Zeremoniell und den Mythen griechischer Orakelorte, wie z.B. die Idee, daß die männlich gedachte Gottheit im Beischlaf die stets weiblichen Orakelmedien zur prophetischen Rede befähigte[53]. Die Weissagungen galten in diesem Sinne als geistige Kinder und auch Markus betonte, er habe seine Lehre gleichsam als sein Kind zur Welt gebracht[54].

Schließlich läßt sich noch mannigfaltiges antikes Bildungsgut nachweisen, das dieser Valentinianer z.T. frei und kreativ umformte. So kannte der Gnostiker sich gründlich in den Theorien der antiken Grammatiker aus. Insbesondere adaptierte er in recht origineller Weise für seine eigene Argumentation deren Klassifikationskategorien für die Buchstaben des griechischen Alphabets[55]. Die Praxis des Fingerrechnens, wie es in der antiken Schule gelehrt wurde, spielte bei ihm ebenfalls eine Rolle, und er verwendete sie für seine symbolische Deutung der Zahl 99[56].

Dazu kommen dann noch Vorstellungen magischer Herkunft wie die einer kosmischen Sympathie und diverse Einflüsse volkstümlicher Religiosität etwa die Bestimmung des gematrischen Wertes von Eigennamen[57]. Für den Namen „Jesus" ergab sich auf diesem Weg als Äquivalent die Zahl 888.

---

50 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143).

51 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 207, 143–208, 145), wo die Fragmente solcher Übersetzungen, die durch mehrere Zitate des Cyrill von Alexandria erhalten geblieben sind, ausführlich besprochen werden.

52 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 6–7 und 192, 9–10).

53 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39–40).

54 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 206, 130).

55 Vgl. z.B. den Kommentar zu Adv. haer. I 14, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 220, 242–221, 249).

56 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 16, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 260, 566–261, 570).

57 Zu dieser Methode vgl. den Exkurs V im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (24, 277–280).

Gemeindeleben und Kultpraxis der Markosier

Die Markosier nehmen unter den valentinianischen Gruppierungen des zweiten und dritten Jahrhunderts aus heutiger Perspektive eine besonders interessante Position ein, denn das irenäische Werk enthält nicht nur ein Referat der Doktrin des Markus, sondern der Bischof von Lyon informiert außerdem noch relativ ausführlich über den Kult und das Gemeindeleben dieser Valentinianer. Sein Bericht ist insofern unter den Valentinianerreferaten der Kirchenväter besonders wertvoll, als er aufschlußreiche Einblicke, in die Kulthandlungen und gottesdienstliche Praxis dieser Gnostiker gewährt. So lassen sich, selbst wenn viele Details polemisch verzerrt sind, interessante Informationen über das markosische Gemeindeleben und die Bedingungen ihrer Ausbreitung durch Wandermissionare gewinnen. Bei anderen Valentinianergruppen kann man über die Rituale nur Vermutungen anstellen und sie zum Teil aus isoliert mitgeteilten, gottesdienstlichen Formeln erschließen, ohne daß Form und Ablauf des gnostischen Gottesdienstes oder der genaue Sitz im Leben vieler Riten noch festzustellen wären[58]. Die Markosier existierten nach Irenäus zumindest am Anfang ihrer Geschichte als kleiner Konventikel innerhalb schon bestehender christlicher Gemeinden, aus denen sie ihre ersten Anhänger rekrutierten. Sie besuchten den Gemeindegottesdienst und fielen am Anfang für einige Zeit auch in keiner Form negativ auf[59]; daneben aber praktizierten sie einen gesonderten Kult mit Zeremonien, die nur im engeren, separaten Kreis der Gruppenmitglieder bei einer gemeinsamen Mahlfeier durchgeführt wurden[60].

Die Einführung und Aufnahme neuer Mitglieder in die Markosiergruppe besiegelte, wie im Kommentarteil eruiert werden konnte, ein bestimmter Initiationsritus. Im Verlauf der Zeremonie, die laut Irenäus Markus selbst oder einer seiner eingeweihten Schüler leitete, verwandelte der Gnostiker mittels eines ungiftigen Pflanzenfarbstoffes Weiß- in Rotwein und forderte im Anschluß daran die versammelten Zuschauer auf, von diesem Trank zu kosten[61]. In Übereinstimmung mit den Regeln des antiken Sympathieglaubens sollte dabei der oberste, weibliche Äon, die Charis, ihr Blut, der roten Farbe des Weins

---

[58] Vgl. z.B. die verschiedenen Formeln zum Ritus der Apolytrosis, die Irenäus in Adv. haer. I 21 zusammengestellt hat sowie die fragmentarisch erhaltenen Gebete für Taufe, Salbung und Eucharistie, die sich am Ende der sog. „Valentinianischen Abhandlung" finden, ExVal NHC XI 2, 40, 1–44, 37.

[59] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 59–198, 63) und 13, 5 (201, 86–91).

[60] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 199, 70–74).

[61] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 1–3 und 191, 6–7).

entsprechend, vom Himmel herabregnen lassen[62]. Zur Zeremonie gehörte auch eine Kultformel, die Irenäus in Adv haer I 13, 3 zitiert. In der Gnosisforschung wurde allerdings seit ihren Anfängen im 17. Jahrhundert stets übersehen, daß die Beschreibung des Rituals der Weinumfärbung in Adv. haer. I 13, 2 und die Kultformel aus Adv. haer. I 13, 3 zusammengehören und von Irenäus, wohl aus polemischen Motiven, voneinander getrennt wurden. Betrachtet man nämlich die Zeremonie im Kontext der Kultformel, so läßt sich die gnostische Bedeutung der Kulthandlung eindeutig bestimmen. Der Ritus war demnach keine gnostische Variante der Abendmahlsfeier, wie immer wieder angenommen wurde, sondern hatte einen eigenen, spezifisch gnostischen Sinngehalt[63]. In der Formel dokumentiert sich nämlich die Überzeugung der Markosier, daß jeder Pneumatiker sich bereits zu seinen Lebzeiten während dieser Zeremonie in einer Art himmlischer Hochzeit mit seinem persönlichen Schutzengel vereinen könne, der ihm von der Charis gleichsam herbeigeführt wurde[64]. Zwischen diesen Engeln und den Pleromaäonen sah Markus keinen Unterschied und setzte sie ausdrücklich gleich[65]. Als Folge der Vereinigung mit dem Engel sollten die Markosier die Befähigung zu prophetischer Rede erhalten[66]. Diese Weissagungen machten den Initiationsritus dann zu dem einschneidenden Erlebnis im Leben eines jeden Markosier, denn jeder Gnostiker betrachtete sich von da an als Prophet und konnte während der kultischen Mahlfeiern jederzeit durch das Los aufgefordert werden zu weissagen[67]. Das Anwachsen der prophetischen Erkenntnis symbolisierte ein weiterer Sonderritus der Markus-Anhänger, bei dem Wein mittels eines Brausemittels zum Überfließen aus einem Kelch gebracht und anschließend getrunken wurde[68].

Die Zukunftsschau der Gnostiker basierte möglicherweise auf ekstatischen Zuständen, die absichtlich durch vermehrte Atmung, d.h. durch Hyperventilation, herbeigeführt wurden. Die dabei auftretenden, assoziativen Verknüpfungen unterschiedlichster Einfälle und die im Bewußtsein des Einzuweihenden aufsteigenden visionären Bilder mögen vielleicht den Inhalt der

---

62 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 4–6).

63 Vgl. die eingehende Interpretation dieses Rituals im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 im Abschnitt „Analyse der Redaktion", S. 65–74.

64 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 31–32 und 194, 35).

65 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 210, 166–211, 170).

66 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 195, 39–40).

67 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 52) und 13, 4 (199, 70–74).

68 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 192, 9–193, 22).

Weissagungen ausgemacht haben[69]. Damit ließe sich m.E. eine Brücke zur assoziativen Gestalt der markosischen Lehrbildung herstellen, die im folgenden noch besprochen wird[70].

Die Vereinigung mit dem Engel sollte sich auch nach dem Tod jedes Gnostikers angesichts der Gefährdungen des Jenseits bei seinem Aufstieg in das Pleroma bewähren. Als Mittel, um zur ersehnten Erlösung zu gelangen, diente ein spezieller Sterberitus, die sogenannte Apolytrosis, bei dem dem Gnostiker auf dem Totenbett Paßworte ins Ohr geflüstert wurden, die ihn unmittelbar nach seinem Sterben im Totengericht des Demiurgen retten sollten[71]. Der Engel, mit dem sich der verstorbene Gnostiker verbunden hatte, sicherte ihm nämlich den Beistand himmlischer Wesen wie des Äons Sophia, die ihm in den Gefahren des Jenseits, wie dem Totengericht, beistehen und dann in das Pleroma hinaufziehen sollten[72]. Die Voraussetzung dafür bildete aber die gnostische Lehre des Markus, die auf die Verkündigung Jesu fußte und auch Form und Ablauf des Sterbesakramentes bestimmte. Sie hob nämlich die Unwissenheit der gläubig Gewordenen auf, die sich nunmehr ihrer überirdischen Abkunft bewußt waren, sich mit dem Engel, der für jeden einzelnen von ihnen bereitstand, vereinen konnten und die diese Informationen auch als Basis für die in der Apolytrosisformel mitgeteilten Paßworte und Anrufungen verwendeten. Damit waren sie dem Demiurgen im Totengericht überlegen und konnten ungehindert ins Pleroma gelangen[73].

Mit Hilfe der angeführten Sonderlehren und der eigentümlichen kultischen Handlungen konnten sich „Markosierzirkel" innerhalb schon bestehender, christlicher Gemeinden bekanntmachen und stabilisieren. Gleichzeitig wollten die Markus-Anhänger aber keineswegs ihr Christentum aufgeben und führten somit gleichsam eine Doppelexistenz in beiden Gruppen, wobei sie sich durch ihr gnostisches Wissen und ihre Weissagungen als eine Art christlicher Elite fühlten[74].

---

69 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 196, 44–51).

70 S.u. S. 407–408.

71 S. Hippolyt Ref. VI 41, 4–5 (MARCOVICH 258, 16–259, 20) und im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 102–107).

72 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 204, 114–116).

73 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 203, 113–204, 114 und 204, 116–120).

74 Zur gleichzeitigen Mitgliedschaft in beiden Gruppen vgl. den Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 91–94) und 13, 7 (205, 126–128) sowie die Ausführungen zum Elitebewußtsein der Markosier im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (190, 5) und 13, 6 (202, 97–98).

Wie aber kam es dann schließlich doch zur Trennung von der Mehrheitskirche? Die Antwort auf diese Frage läßt sich aus der Darstellung des Irenäus erschließen, denn der Kirchenvater schildert anschaulich die heftigen Kontroversen, die einen längeren Abspaltungsprozeß begleiteten. Die Initiative, die zuerst zur Konfrontation und am Ende zum Bruch führte, ging offenbar, wie Irenäus voraussetzt, von denjenigen Christen aus, die sich den Markosiern nicht anschließen wollten und ihnen gegenüber eine feindliche Haltung einnahmen. Der Anlaß waren die separaten, gnostischen Kultfeiern, zu denen – so scheint der Bischof von Lyon zu implizieren – diese Christen eingeladen wurden, was wahrscheinlich zur gnostischen Missionspraxis gehörte. Sie zogen sich aber, anders als die Gnostiker erwartet hatten, im Verlauf der Mahlfeier entsetzt zurück und klärten die übrige christliche Gemeinde über die in ihren Augen skandalösen Riten auf und alarmierten insbesondere, so darf man wohl vermuten, deren Bischof[75]. Irenäus macht außerdem deutlich, daß es danach zu einem intensiven Ringen um jedes einzelne Gemeindemitglied gekommen ist, das im Begriff war, die Großkirche zu verlassen[76] und hebt hervor, daß es durchaus auch Übertritte von der sich ausbildenden Gnostikergruppe zurück zur christlichen Ursprungsgemeinde gab[77]. Zur Illustration erzählt er die Geschichte von der Frau eines kleinasiatischen Diakons, die sogar ihren Mann verlassen hatte, um Markosierin zu werden und dann „von den Brüdern mit viel Mühe zurückgewonnen wurde"[78]. Voraussetzung dafür war allerdings ein im Einzelfall offenbar durchaus unangenehmes Bußverfahren, das den Rückkehrwilligen auferlegt wurde[79].

Auch über die weitere Entwicklung der Markosiergruppen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts sind wir durch Notizen des Hippolyt in einzigartiger Weise informiert. Der Kirchenvater läßt in seiner Refutatio erkennen, daß er persönlichen Kontakt zu den Markosiern hatte – man darf wohl annehmen in Rom – und beschreibt diese Gruppierung bereits als eigenständige Gemeinde neben der frühkatholischen Kirche[80]. In diesem Zusammenhang berichtete er auch von einem eigenen gnostischen „Bischof" an ihrer Spitze. Über die religiöse Funktion und Bedeutung dieses Amtes, das von

---

[75] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 4 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 59–198, 63).

[76] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 88–94).

[77] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 124–128).

[78] Zu dieser Episode s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 201, 88–94).

[79] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 200, 81–201, 86) und 13, 7 (205, 124–126).

[80] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 26–31.

Irenäus mit keinem Wort erwähnt wird und das sich wohl erst in der Zwischenzeit herausgebildet hatte, vermerkt Hippolyt eher nebenbei, daß der Markosier-Bischof die gnostische Lehre bewahrte und überlieferte, daß er allein alle kultischen Formeln kannte und somit nur unter seiner Leitung die Riten der Gruppe vollzogen werden konnten[81]. Die Zeremonien waren zur Zeit des Hippolyt höchstwahrscheinlich in einer Art Stufenleiter mit mehreren, hintereinander gestaffelten Einweihungsgraden umgebildet worden[82]. Am Ende stand die Apolytrosis, deren Formel jedem Markosier erst auf dem Totenbett mitgeteilt wurde, wobei der Bischof dem Sterbenden gleichzeitig die Hände auflegte[83].

Weiterhin entsteht im Referat des Hippolyt der Eindruck, daß auch die Markosier dieselbe Taufe wie die Großkirche vollzogen haben. Aus dieser Nachricht darf man vielleicht erschließen, daß sich die Gnostikergruppe, anders als zur Zeit des Irenäus, nicht ausschließlich aus schon getauften Christen, sondern wenigstens teilweise auch aus von den Markosiern bekehrten Heiden zusammensetzte[84].

Die Herausforderung der frühkatholischen Kirche durch die Markosiergnosis

Welche Gefahr für die frühkatholische Mehrheitskirche konnte aber eine valentinianische Sondergemeinschaft wie die der Markosier mit den beschriebenen, eigentümlichen Lehren und Riten überhaupt bilden? Will man die bedrohliche Konkurrenz einer solchen Gruppierung verstehen, so muß man sich zunächst vor Augen halten, daß die Gnostiker mit ihren Missionsbemühungen unbestreitbar Erfolg hatten. Allein die Härte, mit der die Mehrheitskirche um ihren Führungsanspruch kämpfte, spricht schon dafür, daß die Gnostiker in den christlichen Gemeinden an Boden gewannen.

Was aber machte die gnostische Herausforderung so bedrohlich akut? Die fundamentale Bedeutung und den dringlichen Charakter dieser Auseinandersetzung kann man sich anhand von vier Grundfragen erklären. Mit ihrer Hilfe läßt sich die Gestalt der markosischen Anfragen an die frühkatholische Kirche oder auch anders ausgedrückt, die Stoßrichtung der gnostischen Gegenposition transparent machen:

---

81 S.o. im Kommentar zu Ref. VI 41, 4–5 (MARCOVICH 258, 18–259, 20).
82 S.o. im Kommentar zu Ref. VI 41, 3 (MARCOVICH 258, 14–16).
83 S.o. im Kommentar zu Ref. VI 41, 4 (MARCOVICH 258, 16–18).
84 S.o. im Kommentar zu Ref. VI 41, 2–3 (MARCOVICH 258, 8–14).

1. Wie ist die Erlösung des Christen zu verstehen und zu glauben?
2. Wie soll sich der Christ zu den seinen Glauben begründenden Traditionen verhalten, insbesondere zu den Überlieferungen und Schriften, die ihm aus der urchristlichen Geschichtsepoche überkommen sind?
3. Welche Haltung soll ein Christ zu den nicht-christlichen Religionsformen und Überlieferungen seiner Zeit einnehmen?
4. Wie ist die innere Stimmigkeit und Systematik des christlichen Glaubensinhaltes zu erweisen?

1. Die von Markus vertretenen Erlösungsvorstellungen sollten viele schwer faßliche und Widerspruch erregende Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens beseitigten oder ihre grundlegende Bedeutung relativieren. Die Erlösung der Menschheit durch Christus beruhte für Markus nämlich gerade nicht auf seinem stellvertretenden Leiden am Kreuz, sondern auf der Offenbarung gnostischen Wissens, das Jesus von seinem himmlischen Vater brachte und den Menschen mitteilte. Die Verkündigung des Erlösers stand für den Gnostiker daher im Zentrum seiner Soteriologie, während der Kreuzestod Jesu und auch seine Auferstehung keine wichtige Rolle spielten.

An die Stelle der christlichen Erlösungsbotschaft von der Heilsbedeutung des Kreuzes und von der Auferstehung, die Markus nach Irenäus in seiner Lehrschrift noch nicht einmal erwähnte, trat eine Lehre von der Rückkehr jedes Pneumatikers zu seinem Ursprung im Pleroma. Voraussetzung dafür war nicht nur die vom Erlöser gebrachte Gnosis, sondern überdies auch die Vereinigung jedes Pneumatikers mit dem Göttlichen. In der schon erwähnten Kultformel zum Ritus der Weinumfärbung drückte Markus diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Wir müssen zu dem Einen werden."[85]

Wie aus dem bisher Mitgeteilten ersichtlich, dachte sich Markus das Eins-Werden mit dem Göttlichen als Vereinigung mit dem Äon „Charis" bzw. mit einem persönlichen Schutzengel eines jeden Gnostikers. Die Herabkunft der Charis machte Markus in einem von ihm erfundenen Sondersakrament sichtbar.

2. Wenn man berücksichtigt, wie stark die Markosier im Christentum verwurzelt waren und ferner in Betracht zieht, daß sie selbst eigentlich Christen sein wollten, dann liegt die Frage nahe, wie sich Markus und seine Anhänger zu der ihnen bekannten urchristlichen Überlieferung verhalten haben, die ja doch ihrer eigenen Lehre in etlichen, grundlegenden Punkten eindeutig widersprach.

Das Verhältnis des Markus zu christlichen Glaubensinhalten ist m.E. am treffendsten mit Hilfe einer paradoxen Formulierung als eine Art freier Ab-

---

[85] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 33).

hängigkeit zu beschreiben. Mit diesem widersprüchlichen Ausdruck ist die durchaus disperate und uneindeutige Beziehung des Markus zu der christlichen Tradition wohl am besten wiedergegeben. Einerseits bemühte sich der Gnostiker nämlich die Übereinstimmung seiner eigenen Ideen und Gedanken mit dem Alten Testament und der synoptischen Jesusüberlieferung durch zahlreiche Schriftbeweise zu erhärten, andererseits traf er unter dem Überlieferungsmaterial eine rigorose Auswahl. So ignorierte er die paulinischen und johannäischen Schriften und er und sein Anhang betrachteten sich überhaupt, was Irenäus hervorhebt, als über die Apostel hinausgehoben und erkannten sie in keiner Weise als Autoritäten an[86]. Die Legitimation für diesen Umgang mit der Jesusüberlieferung aber auch dem christlichen Kultus bildete offensichtlich das prophetisch gesteigerte Selbstbewußtsein der Markosier. Seine eigene Lehrschrift gab Markus selbst dementsprechend als Offenbarungsreden himmlischer Wesen aus.

Die skizzierte, uneindeutige Stellung der Markosier im Blick auf die urchristliche Überlieferung würde auch ihrem zwiespältigen, unabgegrenzten, sozialen Ort zumindest in einer Frühphase ihrer Entwicklung entsprechen: Ihr gnostischer Zirkel nahm nämlich wie selbstverständlich am christlichen Gemeindegottesdienst teil und feierte daneben noch seine eigenen Rituale im Rahmen einer separaten Mahlfeier.

3. Als dritter Gesichtspunkt ist der Umgang des Markus mit Traditionen seiner nicht-christlichen Umwelt zu untersuchen, denn neben dem biblischen Material rezipierte Markus noch mannigfaltige weitere Quellen und religiöse Überlieferungen. Dieses außerordentlich breite Traditionsspektrum, das in groben Umrissen bereits aufgezählt wurde, ist von Markus in Form einer komplexen Symbiose umgestaltet worden, was einer besonderen Betrachtung bedarf. Aufschlußreich ist dabei die Frage, wie der Gnostiker und die von ihm gegründete Gruppe sich zu der deutlichen Heterogenität dieser Traditionsströme verhalten haben, die sich ja teilweise sogar gegenseitig widersprachen. Eine Antwort auf diese Frage muß von zwei Beobachtungen ausgehen:

a) Nicht alle Traditionen hatten für Markus offenbar den gleichen Stellenwert. Es gab für ihn wohl eine Art Hierarchie innerhalb der Überlieferungen, die sein Denken beeinflußten und die er in seiner Lehrbildung adaptierte. So bildete das Christentum für sein System nicht nur zweifellos eine Art cantus firmus, sondern Markus erkannte es darüber hinaus auch noch als solches an, d.h. er betrachtete es als eine eigenständige Tradition und als die für ihn grundlegende

---

[86] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 202, 98–100).

und in vielfältiger Weise verbindliche Glaubensrichtung. Das zeigt sich vor allem darin, daß er sich ausdrücklich und grundsätzlich auf Jesus berufen hat und oft auf der Basis des Alten Testamentes und der synoptischen Evangelien argumentierte. Er fügte u.a. wörtliche Zitate in seine Lehrschrift ein, die er in einigen Fällen wohl auch als solche hervorgehoben hat[87].

Der Valentinianismus hingegen wirkte zwar ebenfalls auf Markus ein und seine Lehre ist ohne diesen gnostischen Hintergrund nicht zu verstehen, der Gnostiker verarbeitete diese Anregungen aber in einer ganz anderen Weise: Soweit der Irenäusbericht erkennen läßt, reflektierte Markus niemals über seine eigenen Wurzeln in der valentinianischen Gnosis und machte diejenigen Denkanstöße, die er von dieser Seite empfangen hatte, nie ausdrücklich zum Thema der von ihm vorgetragenen Lehren. Es gelang ihm zwar, seiner eigenen Doktrin innerhalb der valentinianischen Gnosis ihren unverwechselbaren Charakter zu verleihen, insbesondere durch die für seine Theoriebildung typischen Zahlen- und Buchstabenspekulationen; Markus grenzte sich dabei aber lediglich implizit gegen andere berühmte Lehrer derselben gnostischen Richtungen ab. Daher tauchen an keiner Stelle in den irenäischen Auszügen aus seiner Lehrschrift die Namen von Valentin oder von dessen „Schülern" auf.

Die valentinianischen Einflüsse unterscheiden sich ihrerseits wiederum von weiteren Denkanstößen etwa aus der zeitgenössischen Philosophie, diversen Mythen oder der astrologischen Medizin durch ihre grundsätzliche Bedeutung. Die Impulse, die vom Christentum und diversen valentinianischen Quellen, die sich selbst ja auch als christlich verstanden, ausgingen, formten gleichsam das Grundgerüst der Markuslehre während alle anderen Einflüsse nur punktuell wirksam wurden.

b) Die Grundlagen des Transformationsprozesses, in dem Markus das ihm bekannte Traditionsmaterial unterschiedlichster Herkunft adaptiert und zu einem Ganzen verschmolzen hat, bilden keine logisch-stringenten Gedankenverbindungen. Man könnte vielleicht von einer assozierenden Vernetzung sprechen. Kraft seiner prophetischen Begabung vermeinte er offenbar verborgene und auf den ersten Blick nicht erkennbare Beziehungen zwischen den stellenweise an sich sehr divergenten Teilen seiner Doktrin aufweisen zu können. Vor allem die schon genannten Zahlen- und Buchstabenspekulationen dienten dem Zweck, solche Verbindungslinien zwischen Traditionselementen herstellen zu können.

An dieses Strukturprinzip der Lehrbildung mit Hilfe von Assoziationen schließen sich zwei weitere Beobachtungen an:

---

[87] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 8 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 230, 322–325).

- Markus konnte auf diesem Weg die Divergenzen zwischen den einzelnen, von ihm aufgegriffenen Traditionen vollkommen ignorieren.
- Ein typisches Merkmal seiner Lehre sind assoziative Ketten und Reihen, in denen er Teilbereiche und einzelne Elemente seiner Lehre wie Perlen auf einer Schnur aufreihte und dann jeweils einzeln, etwa mittels Zahlen- und Buchstabenspekulationen verknüpfte. Den Ausgangspunkt solcher Reihen bildeten sehr häufig Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens oder Zentrallehren des Valentinianismus.

Ein schönes Beispiel für eine solche Assoziationskette findet sich in Adv. haer. I 14, 6: Der Gnostiker bemüht sich dort darzulegen, daß der himmlische Christus, den alle Äonen gemeinsam hervorgebracht hatten, bei der Taufe Jesu im Jordan in Form einer Taube herabschwebte. Er begründete seine Lehre damit, daß er, wie oft in seiner Doktrin, die 30 Äonen des Pleromas mit allen Buchstaben des griechischen Alphabetes gleichsetzte. In einem zweiten Schritt verknüpfte er das griechische ABC mit den Buchstaben Alpha und Omega als Symbol von dessen Gesamtheit. Der Zahlenwert dieser zwei Buchstaben, als Zahlzeichen gelesen, ergab zusammenaddiert die Summe 801 (denn A = 1 und Ω = 800). Die Zahl 801 aber entspricht dem nach denselben gematrischen Prinzipien errechneten Zahlenwert des griechischen Wortes „περιστερά", d.h. jeder Buchstabe des griechischen Wortes für „Taube" wurde als Zahlzeichen gelesen und dann zusammengezählt. Es ergab sich also folgende Kette:

Jesus bzw. der Erlöser = alle Äonen = 24 Buchstaben = A und Ω = 801 = Taube[88]

Ein weiteres typisches Exempel findet sich in Adv. haer. I 15, 2. Danach entspricht dem Jesusnamen der Zahlenwert 888, der wiederum auf alle Äonen im Pleroma hinweist. Aus den ersten acht Äonen entstehen nämlich zehn weitere. Die Zahl 10 mit 8 multipliziert ergibt aber 80 und zehnmal 80 ist 800. So gelangte Markus zu seiner Jesuszahl.

Auch zu den schon erwähnten Symbolbuchstaben A und Ω meinte Markus eine Verbindung entdecken zu können, weil das griechische Alphabet jeweils acht Zeichen für Einer-, Zehner- und Hunderterzahlen enthält. Es ergibt sich die Reihe:

Jesus bzw. der Erlöser = 888 = alle Äonen = A und Ω (= Taube)[89]

Das Prinzip, durch das Markus sich bei der Ausbildung seines Lehrgebäudes leiten ließ, könnte man demnach wohl als eine Form von assoziativer Dekodie-

---

[88] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 277–280).

[89] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 15, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 236, 371–239, 387).

rung einzelner Begriffe oder von Strukturen und Begebenheiten etwa der christlichen Heilsgeschichte bezeichnen, die dann neben ihrem vertrauten Sinn, den jeder Christ kannte, noch eine zweite „tiefere", nur von Markus selbst durchschaute Bedeutung erhielten. Auf diese Weise konnte der Gnostiker viele Bestandteile seines Systems gleichsam doppelt verstehen und interpretieren, einerseits in ganz traditionell-christlichem Sinn, andererseits in einem eigenen, von der valentinianischen Gnosis vorgeprägten Bedeutungsgehalt. Diese Form des „Hineinlesens" einer weiteren Sinnstufe ermöglichte Markus einen religiösen Synkretismus, der die Unterschiede etwa zwischen dem Christentum, der valentinianischen Lehrtradition, mythologischen Motiven und Argumentationsmustern der platonischen Philosophie aufheben konnte und ihn befähigte diese Einzelelemente, unter maßgeblicher Berücksichtigung des Christentums und des Valentinianismus, zu einem neuen Gesamtgebilde zusammenzuschmelzen[90].

4. In der vorangegangenen Behandlung der dritten Leitfrage, in der die assoziative Argumentationsstruktur beschrieben wurde, mit deren Hilfe der Gnostiker Markus seine Lehre entwickelt hat, tritt ferner deutlich eine Tendenz zur Systembildung hervor. Auch wenn nämlich seine Spekulationen uns heute über weite Strecken als läppisch, kurios und wenig überzeugend begründet erscheinen mögen[91], dokumentiert sich in ihnen dennoch das Bestreben, hinter den christlichen Glaubensinhalten wie der Geburt Jesu, seinem Namen und seinen Hoheitstiteln, seinen Worten sowie Begebenheiten aus seinem Leben, etwa der Verklärungsgeschichte[92] oder der Taufe, unter Berücksichtigung bestimmter valentinianischer Anschauungen, eine nicht auf den ersten Blick erkennbare, bedeutungsschwere Beziehung sichtbar werden zu lassen. Markus bemühte sich gleichsam einen Schlüssel zu entdecken, mit dessen Hilfe er alle diese genannten Elemente so zusammenfügte, daß sie ein harmonisches Ganzes ergaben, in dem ein Teil mit dem nächsten in Zusam-

---

[90] Zur genaueren Orientierung vgl. die von Ulrich BERNER erarbeiteten Kriterien zur Klassifikation und Beschreibung des religiösen Synkretismus. Die BERNERsche Arbeit versuchte, formale Ordnungskriterien für den ausufernden Untersuchungsgegenstand festzulegen. Seine Vorschläge setzen sich innerhalb der Forschung zunehmend durch; vgl. U. BERNER, Untersuchung, 95–109; ferner den Forschungsüberblick von W. FAUTH, Helios Megistos, Vorwort VII–XII und die Studie von F. WAGNER, „Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang", 240–241 (mit Lit).

[91] Vgl. dazu die in der „Einleitung", S. 2, zitierten teilweise vernichtenden Urteile, die moderne Kirchenhistoriker und andere Fachgelehrte über das intellektuelle Niveau der Spekulationen des Markus fällten.

[92] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 14, 6 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 224, 273–275).

menhang stand. Diesem Ziel dienten auch die erwähnten assoziativen Reihen oder Ketten. Das Ergebnis kann m.E. als ein religiöses System bezeichnet werden.

Die gnostische Lehre des Markus entwickelte auf diese Weise eine große integrative Kraft und konnte zahlreiche, unterschiedliche Traditionen und Quellen zusammenführen. Diesem Zweck dienten auch die zahlreichen Zahlen- und Buchstabenspekulationen des Markus, die zudem die Plausibilität seiner Ideen und damit sein eigenes Ansehen in den Augen seiner Anhänger erhöht haben dürften, denn die Ergebnisse seiner Umrechnung von Namen in Zahlenwerte, z.B. des Wortes Amen in die Gematriezahl 99[93], waren für jedermann leicht nachrechenbar und überprüfbar. Gleichzeitig konnte Markus immer wieder seine Offenbarungen ins Spiel bringen und auf sie zurückverweisen, denn nach seiner Überzeugung waren ihm seine Inventionen von der Tetras, Sige und anderen himmlischen Wesen eingegeben worden.

Was könnte Christen des 2. und 3. Jahrhunderts veranlaßt haben, Markosier zu werden?

Hatte bisher eine inhaltliche Analyse des besonderen Charakters der Markus-Lehre im Mittelpunkt der Untersuchung gestanden, so ist es jetzt am Platz, den Blick auf die christlichen Zeitgenossen des Markus zu richten und d.h. vor allem auf ihre persönlichen Motive zu achten, die sie dazu brachten, Markosier zu werden. Es erhebt sich die Frage, was wohl Christen in den Ideen dieses Gnostikers als den entscheidenden Fortschritt gegenüber ihrem bisherigen Glauben angesehen haben könnten und warum sich daher etliche von ihnen zu der sich innerhalb ihrer Ortsgemeinde entwickelnden gnostischen Sondergruppe in einem solchen Maße hingezogen fühlten, daß sie nicht mehr daran dachten, zu ihrer Ursprungsgemeinde zurückzukehren und andere zumindest längere Zeit hin- und herschwankten, wie Irenäus nicht verschweigt[94].

Weil uns das Schrifttum der Markosier nicht mehr vorliegt und wir für unsere Kenntnis dieser Valentinianergruppe auf die antihäretischen Werke der Kirchenväter angewiesen sind, läßt sich diese Fragestellung nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Weder Irenäus noch Hippolyt zeigen nämlich auch nur ansatzweise Verständnis für die Gründe, die eine größere Anzahl Christen

---

[93] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 16, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 256, 529–530).

[94] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 7 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 205, 126–128).

dazu bewegten, sich den Markosiern anzuschließen. Sie hielten diese Christen vielmehr für verführt, betrogen, ja, sogar für verzaubert und überzogen deren Anführer, d.h. Markus selbst und auch die Bischöfe, die diese Gnostikergemeinden im dritten Jahrhundert leiteten, mit heftiger, größtenteils unberechtigter Polemik. Insbesondere warfen sie Markus und seinen späteren Nachfolgern diverse, üble Machenschaften vor, die ein schiefes Licht auf ihre gnostischen Gegner werfen sollten.

Vor allem Irenäus ging mit auffallender Härte mit Markus ins Gericht. Er übernahm seine Vorwürfe wohl größtenteils aus einem älteren Spottgedicht, in dem sich ein kleinasiatischer Theologe mit diesem Gnostiker auseinandergesetzt hatte[95]. Es seien die wichtigsten Punkte genannt:

- Markus ist nach Einschätzung des Irenäus bzw. seiner Quelle ein Zauberer; daher rührt auch sein bis heute üblicher Beiname „der Magier"[96].
- Seine rituellen Gebräuche sind magischer Betrug, etwa das Kunststück der Umfärbung von Weiß- in Rotwein. Sie sollten ihm helfen, neue Anhänger zu gewinnen[97].
- Markus hatte vornehmlich Interesse an Frauen, um sie zu verführen und – so kombiniert Irenäus – anschließend auch noch an ihr Geld zu kommen[98].
- Die angebliche Befähigung zu Weissagungen, der sich Markus und sein Anhang rühmten, ging für Irenäus auf die Beihilfe eines dienstbaren Wahrsagegeistes, eines Parhedros-Dämons, zurück, der den Gnostikern ihre Prophezeiungen einflüsterte[99].

Diese angeführten Anschuldigungen lassen sich relativ leicht als haltlose Polemik entlarven und damit auch entkräften[100]:

Analysiert man den Bericht des Irenäus über den Gottesdienst der Markosier, so läßt sich seine Deutung der Kultriten als Schadens- bzw. Liebeszauber nicht verifizieren. Das geht schon aus den von ihm überlieferten Formeln hervor, die keinen Hinweis auf magische Manipulationen enthalten. Auch bei der Zeremonie der Weinumfärbung und -vermehrung kann der Gnostiker unmög-

---

95 Zu diesem Gedicht s.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 18–26.

96 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 3–4).

97 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 4 und 190, 8–10) sowie 13, 2 (193, 19–20).

98 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 194, 27–30 und 197, 53–58).

99 S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 193, 214–194, 27) und 13, 4 (199, 70–200, 80).

100 S. besonders im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 3 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 197, 56–58).

lich ein Aphrodisiakum zusammengemischt haben, denn die dabei ablaufenden, chemischen Reaktionen lassen sich ziemlich leicht und eindeutig herausfinden und hängen mit Sicherheit nicht mit der Herstellung von Liebesträmken zusammen[101]. Schon der besser gebildete Hippolyt erkannte diese Vorgänge mit Hilfe zeitgenössischer, alchemistischer Handbücher[102].

Ebenso wie bei dem Zaubereivorwurf dürfte es sich bei der Denunziation des Markus als eine Art gnostischen Casanova nur um ein Standardargument zeitgenössischer Polemik gehandelt haben. Zwar mag der Prozentsatz der Frauen bei den Markosiern wirklich hoch gewesen sein, doch mußte Irenäus eingestehen, daß auch eine Vielzahl Männer eine nicht unerhebliche Rolle innerhalb der Markosiergruppe gespielt haben. Damit widersprach er selbst dem Bild, das er von diesen Gnostikern entworfen hatte und in dem er den Anhang des Markus ausschließlich als von ihm faszinierte und verführte Frauen hinstellte[103].

Ein m.E. einzigartiger Beweis dafür, daß die Argumentation des lyoneser Bischofs bloß polemisch zu verstehen ist, läßt sich aus dem Bericht des Hippolyt gewinnen. Dieser römische Theologe teilte seinen Lesern nämlich die Kritik mit, die die Markosier gegen die Darstellung der Apolytrosis bei Irenäus vorgebracht hatten. Allein die Erwähnung dieser gnostischen Gegenvorwürfe stellt an sich bereits einen einmaligen Vorgang in der antihäretischen Literatur der Kirchenväter dar. Durch sie ist jedoch auch mit hinreichender Sicherheit belegt, daß die Markosier das große Werk des Irenäus gekannt haben, und deswegen läßt sich dann sogar erschließen, warum Hippolyt die Verführungsvorwürfe des Irenäus stillschweigend übergangen hat, obwohl er sonst dessen Darstellung als seine Quelle verwendete. Er wurde nämlich wahrscheinlich auch in diesem Fall von den Markosiern darüber informiert, daß solche Anschuldigungen ungerechtfertig waren[104].

Auch die Behauptung, Markus verfüge über einen dienstbaren Parhedros-Geist, dürfte aus dem genannten Poem entstammen. Es ist anzunehmen, daß sie aus der valentinianischen Vorstellung von der Hochzeit eines jeden Pneumatikers mit einem ihm zukommenden Engel herausgesponnen wurde.

---

[101] Zu diesem Vorwurf des Irenäus s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 5 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 200, 81–201, 86).

[102] Zu den Grundstoffen, die bei den Markosier-Riten verwendet wurden und zu den chemischen Reaktionen, die die Farbverwandlung von Weiß- in Rotwein und das Überschäumen des mit Wein gefüllten Kelches hervorriefen, s.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 2 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 191, 3–4 und 193, 20–22).

[103] S.o. im Kommentar zu Adv. haer. I 13, 1 (ROUSSEAU/DOUTRELEAU 189, 4).

[104] S.o. „Sammlung und Untersuchung der Quellen", S. 30–31.

Im folgenden soll nun versucht werden, aus dem Werk des Irenäus, aber auch in geringerem Maße aus den Mitteilungen im Markosierreferat des Hippolyt wenigstens einige Beweggründe zu eruieren, die Christen dazu bewegt haben könnten, Markosier zu werden und dann am Ende trotz aller Angriffe gegen sie und trotz des Bruchs mit der Mehrheitskirche, bei dieser gnostischen Gemeinde zu bleiben. Diese Gründe lassen sich in einigen Fällen sozusagen nur ex negativo aus den polemischen Attacken der Kirchenväter erschließen. Dabei handelt es sich um die Kristallisationspunkte ihrer Angriffe, auf die sie immer wieder zurückkommen, wohl weil es schwierig war, gegen diese inneren Motive ihrer markosischen Kontrahenten anzukommen und sie darum bemüht waren, ihren Lesern Argumente gegen diese gnostische causa fidei an die Hand zu geben. Im wesentlichen lassen sich drei zentrale Ziele solcher Vorwürfe ausmachen, wobei aber eingeschränkt werden muß, daß die historische Rekonstruktion mit dem Problem einer unvollständigen und polemisch verzerrten Überlieferung belastet ist:

1. Irenäus war als Charakteristikum der Religiosität der Markosier ihr ausgeprägtes Vollkommenheits- und Elitebewußtsein aufgefallen, auf das er immer wieder zu sprechen kommt. Er sah dieses besondere Selbstverständnis anscheinend vor allem in ihren ekstatisch-prophetischen Erlebnissen begründet, durch die es wohl auch gefestigt wurde. Diese Erfahrungen scheinen außerdem den Markosiern die Mehrzahl ihrer neuen Anhänger zugeführt zu haben, zumal wenn sie als einschneidendes Ereignis in der eigenen Biographie begriffen wurden. Aus dem Text des Irenäus läßt sich zwischen den Zeilen entnehmen, daß es dem Bischof schwer fiel, gegen das gesteigerte Selbstbewußtsein mit einer argumentativen Gegenstrategie Erfolg zu haben. Selbst sein Verweis auf die apostolische Autorität machte auf die Gnostiker keinen Eindruck. Die sich bildende Gnostikergruppe wurde vielmehr durch die gemeinsamen, prophetischen Erfahrungen gegen Kritik immunisiert und diese legitimierten zugleich ihre Lehrinhalte.
2. Die spezielle hic et nunc erfahrbare Erlösungsvorstellung der Markosier dürfte auf die Christen ihrer Zeit anziehend gewirkt haben, d.h. der Gedanke einer himmlischen Hochzeit jedes Gnostikers, und zwar schon im irdischen Leben, mit seinem persönlichen Engel, der dann das Wohlergehen im Jenseits absichern konnte. Diese Grundidee ermöglichte es nämlich, die Bedingung der Erlösung, also das Einswerden mit diesem Engel, sakramental vorwegzunehmen, und diese Kulthandlung konnte für jeden Gnostiker daher zu einer Art „Evidenzerlebnis“ werden. Seine Errettung war dann aber keine ausschließliche Zukunftshoffnung mehr und auch nicht ein blo-

ßes Thema der gnostischen Lehre, sondern mit gewissen Einschränkungen schon gelebte Realität. Diesem Zweck dienten die erwähnten Tranksakramente der Markosier, durch die die Vereinigung mit der Charis bzw. dem Engel im Farbwechsel des Weines sichtbar wurde und deren Konsequenzen im Überfließen des Weinkelches gleichsam „handgreiflich" nachvollziehbar waren. Diese Riten machten ferner potentielle Mitglieder, die zu den Mahlzeiten eingeladen wurden, neugierig, sich belehren und einweihen zu lassen, wie die Kirchenväter an verschiedenen Stellen ihrer Berichte durchblicken lassen. Außerdem waren die eigenen Kulthandlungen neben dem christlichen Gemeindegottesdienst der soziale Mittelpunkt der sich aus einem kleinen Konventikel heraus entwickelnden Gnostikergemeinde, der es ihr ebenfalls ermöglichte, sich schließlich vom Gottesdienst der Mehrheitskirche zu emanzipieren.

3. Nicht zuletzt der eigentümliche Sterberitus der Markosier, die Apolytrosis, könnte ein weiterer Grund für die wachsende Zahl der Gnostiker gewesen sein. Der Glaube, durch auf dem Sterbebett mitgeteilte Paßworte und Anrufungen vor allen Gefahren des Jenseits, insbesondere aber vor dem Totengericht, gerettet zu sein, war offensichtlich eine so attraktive Vorstellung, daß die Versuche der Mehrheitskirche oftmals scheiterten, Markosier zur „Re-Konversion" zurück zur Ursprungsgemeinde zu bewegen[105].

   Die Großkirche geriet ferner durch den Umstand in Bedrängnis, daß sie an Gott als Schöpfer der Welt und als Richter festhielt und diesem Ritus nichts Vergleichbares entgegenzusetzen hatte, was vor allem Hippolyt vorauszusetzen scheint. Die Markosier blieben darum lieber bei ihrem Bischof, der ihnen durch die Apolytrosisformel ihre sofortige Erlösung, unmittelbar nach ihrem Tod, versprechen und damit absolute Heilsgewißheit geben konnte.

Die Markus-Gnosis im Horizont der Religiosität des 2. und 3. Jahrhunderts

In den bisherigen Ausführungen wurde die Markus-Lehre und der Gottesdienst seiner Anhänger hauptsächlich aus einer „Binnenperspektive" beschrieben, d.h. die Untersuchung konzentrierte sich auf den Gnostiker selbst,

---

[105] Vgl. dazu die polemisch zugespitzten Bemerkungen Hippolyts in Ref. VI 41, 3 (MARCOVICH 258, 14–16).

die Quellen, die ihn beeinflußten, seine besondere Art ihre Inhalte zu adaptieren und umzuformen und ferner auf sein Verhältnis zum Valentinianismus sowie vor allem zum Christentum. Das Ergebnis könnte man cum grano salis wohl als eine Morphologie des Markus-Systems und als eine Analyse der Gründe seiner Attraktivität für Mitglieder der zeitgenössischen Mehrheitskirche bezeichnen. Es liegt daher nahe, nun zum Abschluß der Darstellung noch einmal den Standpunkt zu wechseln und das Phänomen der Markosiergnosis unter einem ganz anderen, gleichsam externen Blickwinkel im Gesamthorizont des religiösen Lebens des zweiten und dritten Jahrhunderts zu betrachten. Dabei soll die Erscheinungsform der spezifischen Markosierreligiosität in dem größeren Rahmen der Kulte und Glaubensformen seiner Zeit nachgezeichnet werden. Die Analyse kann sich dabei wegen der komplexen Vielfalt der Religionen und Kulte während der römischen Kaiserzeit nur auf Grundzüge beschränken. Ihr Profil ist durch die patristischen Quellen, die von Markus berichten, vorgegeben, denn diese Texte gliedern sich zum einen in Lehrreferate zum anderen in gottesdienstliche Überlieferungen wie z.B. die erwähnten Kultformeln.

Nimmt man zunächst die Doktrin des Markus in den Blick, so ist unverkennbar, daß der Gnostiker sich bemühte, die urchristliche Überlieferung so umzuformen, daß sie im Blick auf zeitgenössische Bildungsschichten interessant und überzeugend wirken sollte. Diese Absicht des Markus, seine gnostischen Spekulationen den spezifisch heidnischen Bildungsvoraussetzungen vieler Christen in seiner Umgebung anzupassen und dadurch seine Überzeugungskraft zu erhöhen, führte aber gleichzeitig zu einer zunehmenden „Paganisierung" seiner Lehre unter der Ägide gnostischen Erkenntnisstrebens. An seinem Ende führte dieser Anpassungsprozeß zu einem Gedankengebäude, das man wohl als eine verwilderte Religionsphilosophie mit stark synkretistischen Zügen bezeichnen könnte, der jedoch das unverkennbare Bestreben nicht abzusprechen ist, als christlich zu gelten.

Diese These soll im folgenden durch einige Beobachtungen erhärtet werden:

a) Die Lehre des Markus zeigt deutliche Spuren eines „Bildungseklektizismus". Man könnte sie auch als eine eigenwillig ausgewählte Mischung einzelner Traditionen höchst unterschiedlicher Herkunft betrachten. Markus arbeitete dabei die christliche Theologie und urchristliche Überlieferung mit Grundüberzeugungen des Valentinianismus sowie Elementen paganer Mythen und der griechischen Philosophie zu einem teilweise außerordentlich komplexen Lehrgebäude zusammen.

   Der eklektische Charakter des Systems des Markus, der zu der Verkoppelung verschiedenartigster Elemente führte, dürfte allerdings nicht ohne

Einfluß auf die Plausibilität seiner Ideen in den Augen seiner Anhänger gewesen sein, und man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß gerade diese Art der Adaption fremder Gedanken die Überzeugungskraft seiner Lehren eher erhöht als gemindert hat. Es läßt sich nämlich vermuten, daß die Markosier Heidenchristen waren, die sich zuerst der Mehrheitskirche und dann den Gnostikern angeschlossen hatten. Eine frühere Zugehörigkeit zum Judentum ist unwahrscheinlich. Ihrem Weltbild, das durch ihre pagane Herkunft geprägt war, paßte sich Markus geschickt an, so daß die Mitglieder der gnostischen Gemeinden in seiner Lehre ihnen vertrautes Gedankengut wiederentdecken konnten. Daher integrierte er Elemente hellenistischen Bildungsgutes in seine Doktrin, die von den Theorien der griechischen Schulgrammatik, über die allgemein verbreitete Rechenmethode des computus digitorum bis hin zu Argumentationsmustern der zeitgenössischen Popularphilosophie und Splittern diverser Mythen reichen.

Ein weiterer Grund für die positive Reaktion vieler Christen auf die Missionsbemühungen des Markus liegt sicherlich auch darin, daß er viele christliche Glaubensinhalte wie Gott als Schöpfer, gewisse eschatologische Erwartungen etwa vom Weltgericht oder die Bedeutung von Jesu Kreuzestod eliminierte oder in ihrer Bedeutung zumindest deutlich relativierte. In dieser Hinsicht mag das Markosier-Sein das Christ-Sein auch leichter gemacht haben, vor allem im Blick auf einen paganen Erwartungshorizont.

b) Welcher Gesellschaftsschicht Markus angehörte und ob und wo er Unterricht erhalten hat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Er besaß eine „enzyklopädische" Grund- bildung im Rahmen des üblichen Systems, eine Ausbildung an einer Philosophenschule dürfte er aber nicht durchlaufen haben. Er war wahrscheinlich Autodidakt und hatte sein Wissen etwa über die neupythagoräische Arithmologie nur auf indirektem Weg durch eigene Lektüre zeitgenössischer, philosophischer Traktate und Handbücher erworben. In ihnen stand Markus ein breites Reservoir eklektisch zusammengestellten, philosophischen Gedankengutes zur Verfügung. Sein Lehrsystem wird wohl gerade darum den Ansprüchen der Vertreter einer höheren, philosophischen Bildung, etwa den platonischen Schulphilosophen des zweiten Jahrhunderts, kaum genügt haben; ja, man kann sogar annehmen, daß es aus ihrer Perspektive wohl in methodischer und d.h. vor allem in argumentativer Hinsicht als defizitär oder mit anderen Worten als „verwildert", erschienen sein dürfte. Der Gnostiker war nämlich nicht bereit, philosophische Denkmethoden, vor allem aber rational begründete Schluß-

verfahren, zu akzeptieren. Statt auf logischer Deduktion baute er seine Lehre vielmehr auf Zahlen- und Buchstabenspekulationen auf und machte damit ein nicht über den Verdacht der Willkür erhabenes Verfahren zum zentralen Prinzip, mit dessen Hilfe er seine Ideen entwickelte und begründete.

Trotz ihrer offensichtlichen Anfechtbarkeit hat aber m.E. insbesondere diese Art einer Beweisführung, die nicht-logischen Gesetzen gehorchte, eine große Rolle bei der Verbreitung der Markus-Gnosis gespielt. Gerade diese Denkweise des Gnostikers könnte in besonderem Maße dem Streben nach Erlösung durch Wissen in seiner von vielfältigen Traditionen beeinflußten Gemeinde entgegengekommen sein.

Diese These läßt sich durch folgende Überlegungen untermauern: Wie bereits erläutert, kann man die Lehre des Markus ihrem Wesen nach als zutiefst synkretistisch bezeichnen. Es läßt sich im Irenäus-Referat allerdings nicht belegen, daß der Valentinianer sich seines eigenen Synkretismus auch irgendwie bewußt war, ihn zum Gegenstand seiner Überlegungen machte und ihn als solchen damit explizit diskutierte und begründete. Er ignorierte vielmehr ganz und gar, daß in seinen Theorien auch nicht-christliche Elemente vorhanden waren und zitierte an keiner Stelle die vielfältigen, paganen Anregungen und Quellen, die er verarbeitete. Diese Art des Synkretismus, der sich selbst als solcher gar nicht wahrgenommen hat, scheint aber gerade in seiner christlichen Umwelt beträchtlichen Eindruck gemacht zu haben und war offenbar sehr geeignet, ihm neue Anhänger zu gewinnen. Mit Hilfe der spekulativen Denkweise des Markus, den assoziativen Gedankenketten und der Pseudo-Argumentation seiner gematrischen Zahlenäquivalenzen eröffnete sich nämlich ein Weg, auf dem sich buchstäblich alles mit allem verbinden ließ und auf dem hinter jedem Traditionsstück und Überlieferungsbestandteil noch verborgene Beziehungen zu entdecken waren. Die schwierige und sicherlich oftmals unlösbare Frage, ob denn dieses heterogene Material wirklich harmonisch zusammenpassen könnte und sich nicht vielmehr gar gegenseitig ausschließen müßte, stellte sich nicht. Hätten Markus und seine Schüler den Synkretismus ihrer Lehrbildung zum erklärten Thema und zur bewußten Methode erhoben, so darf man vermuten, dürfte das Ergebnis wahrscheinlich anders ausgesehen haben. Die inneren Widersprüche der Traditionsstücke hätten eine zerstörerische Kraft entfaltet und eine andere Theoriekonzeption und Argumentationsweise erzwungen. Da dies aber gerade nicht der Fall war, konnten sich die Anhänger des Markus vor sich selbst und zugleich auch vor ihrer Umgebung – subjektiv durchaus ehrlich gemeint – als Christen fühlen und als solche ausgeben und im selben

Moment de facto zutiefst ihren paganen Grundüberzeugungen verhaftet bleiben. Außerdem war auf diese Weise dem charakteristischen Bildungsanspruch vieler Markosier vordergründig wohl Genüge getan, weil die Zahlen- und Buchstabenverbindungen die Doktrin des Gnostikers in ein wucherndes Wissenskonglomerat verwandelten, das fast alles, das in den Gesichtskreis seines Erfinders kam, in sich aufnehmen konnte. Ein solches System wirkte dann wie eine Zusammenschau des bekannten Wissens, die dessen innersten Kern und seine verborgene Systematik auf christlicher Basis offenbar machte. Die Markosier vermeinten sich somit am Ziel ihres Erkenntnisstrebens.

c) Aufkeimende Zweifel zerstreute Markus ebenso wie Überreste einer eventuell noch vorhandenen Skepsis gegenüber seinen Theorien durch den Verweis auf den Offenbarungscharakter seiner Lehre. Wie weit sich der valentinianische Gnostiker dabei vom Christentum entfernt hatte, zeigt sich darin, daß er seine Eingebungen nicht auf Jesus oder den Heiligen Geist zurückführte und nicht etwa an die alttestamentliche Prophetie anknüpfte, sondern seine Lehre im Namen so unchristlicher, himmlischer Gestalten wie der Sige oder Tetras vortrug.

Die Grundtendenz der Adaption paganen Traditionsmaterials und die Anpassung an heidnische Religiosität prägte jedoch nicht nur den Inhalt der Doktrin des Markus, sondern sie tritt auch in den rituellen Gebräuchen seiner Gemeinde deutlich zutage. Man kann nämlich den Markosierkult und vor allem die dabei verwendeten, heiligen Formeln als das Ergebnis einer Vermischung valentinianischer Grundüberzeugungen mit volkstümlichen Vorstellungen wie die von der Existenz von persönlichen Schutzengeln oder einer kosmischen Sympathie und Elementen paganer Riten etwa des griechischen Orakelkultes verstehen. Das Grundkonzept der spezifisch-markosischen Kulthandlungen war aber in besonderem Maß von den antiken, ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr. aufblühenden Mysterienkulten beeinflußt. Die Übernahme charakteristischer Denkmuster und fundamentaler Strukturen der Mysterienfrömmigkeit wird schon im Bericht des Irenäus deutlich, der wahrscheinlich einen speziellen Initiationsritus der Markosier schildert. Jeder Gnostiker, der diesen Ritus einmal durchlaufen hatte, galt danach als eingeweiht, was sich in seiner Fähigkeit zur Weissagung dokumentierte.

Dieselbe Entwicklung verstärkte sich noch in spät-markosischer Zeit nach der Loslösung von der Mehrheitskirche, wie die Beschreibung des Markosierkultes bei Hippolyt widerspiegelt. In der Darstellung des Hippolyt werden nämlich noch mehr typische Vorstellungen und Elemente von Mysterienkulten wie eine ganze Reihe von Einweihungsgraden, bestimmte Prüfungen als

Teilnahmebedingungen an den Riten und die Geheimhaltung der heiligen Kultformeln erwähnt.

Alle diese Bräuche der Markosier, die man m.E. insgesamt in ihrer Wurzel und in ihrem Wesen als nicht-christlich bezeichnen muß, wurden von Markus als Zusatz- oder Sonderriten neben dem bis dahin üblichen, christlichen Gemeindegottesdienst konzipiert und eingeführt. Damit legt sich allerdings die Frage nahe, wieso der christliche Gottesdienst allein die religiösen Bedürfnisse der Markosier nicht mehr befriedigen konnte und warum sich Markus mit einer Fülle ergänzender Kulthandlungen, die in seinem gnostischen Zirkel gefeiert wurden, gerade an die Mysterienkulten annäherte. Eine Antwort auf diese Frage muß in vieler Hinsicht hypothetisch bleiben, weil die Kirchenväter diesen Adaptionsprozeß nie zum expliziten Thema ihrer Darlegungen machten oder gar zum Ziel polemischer Angriffe. Folgendes läßt sich jedoch vermuten: Der Grund für die zunehmende Ritualisierung der Markosier-Religiosität könnte das Bestreben gewesen sein, das Erlebnis des Numinosen und die Vereinigung mit dem Göttlichen als einen besonderen Status oder, anders ausgedrückt, einen herausgehobenen Zustand zu begreifen und kultisch darzustellen, den jeder Markosier in seinem Leben durch Einweihung erlangen könne und der dann selbst nach seinem Tod fortdauere und sein Wohlergehen und seine Erlösung im Jenseits absichere. Dazu würde auch passen, daß eschatologische Erwartungen – soweit bekannt – bei den Markosiern keine bedeutende Rolle spielten. Das Zentrum ihrer kultischen Religiosität lag in einer Erweiterung und Vertiefung gegenwärtiger, numinoser Evidenz, für deren Vermittlung ihre Zeremonien von Markus entwickelt wurden und die das Leben des Eingeweihten grundlegend verändern sollte. In diesem Schwerpunkt markosischer Frömmigkeit ist auch die Brücke zu den Mysterienkulten mit ihren Einweihungsstufen und ihrer Geheimhaltungspflicht zu suchen. Den Markosierkult könnte man daher in Abwandlung eines berühmten Diktums von Adolf v. Harnack[106] auch als Ergebnis eines akuten Strebens nach Einheit mit dem Göttlichen und nach Unmittelbarkeit der Erfahrung auffassen.

---

[106] A. v. HARNACK, Dogmengeschichte I 250, bezeichnete die Gnosis als „acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums".

Bibliographie

Die Abkürzungen von Zeitschriftentiteln, Reihen usw. erfolgen in der Regel nach S. SCHWERTNER, Theologische Realencyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1976.

Die Abkürzungen der griechischen paganen Quellen erfolgen in der Regel nach LIDDELL-SCOTT-JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford 1982; die Abkürzungen der griechischen christlichen zumeist nach G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961. Die Autoren lateinischer Sprache werden abgekürzt nach P. G. W. GLARE, Oxford Latin Dictionary, Oxford 1982.

Für die Texte der Nag Hammadi Codices (abgekürzt NHC) wurde herangezogen: K. W. TRÖGER, Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, Gütersloh 1980, 16–18.

Zusätzliche oder abweichende Abkürzungen:

BCNH.T	=	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes".
CCAG	=	Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum.
C.H.	=	Corpus Hermeticum.
LCL	=	Loeb Classical Library.
NHC	=	Nag Hammadi Codex/Codices
NHS	=	Nag Hammadi Studies.
MPER	=	Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek.

1. Quellen (Texte und Übersetzungen)

Agapius (Mahbub ibn Qustantin), Kitab al-'Unwan

Kitab al-'Unvan, Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj éditiée et traduite en Français par A. VASILIEV, Bd. 2, 1, PO 7, 4, Paris 1911.

Alexander von Aphrodisias

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, ed. M. HAYDUCK, CAristG I, Berlin 1891.

Alkinoos (Albinus)

Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS, CUFr, Paris 1990.

Anatolius

J. L. HEIBERG, Anatolius. Sur les dix premiers nombres, Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900, 5. Section. Histoire des sciences, Paris 1901, 27–41.

Apostolische Väter

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. FUNK/K. BIHLMEYER und M. WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und hg. v. A. LINDEMANN und H. PAULSEN, Tübingen 1992.

Apuleius

Apuleius, Platon und seine Lehre, hg. und kommentiert v. P. SINISCALCO, eingel. und übers. v. K. ALBERT, Texte zur Philosophie 4, Sankt Augustin 1981.

Aristoteles

Aristotelis, De Caelo libri quattuor, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. J. ALLAN, SCBO, Oxford 1936.

Aristoteles' Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A)–VI (E), NB der Übers. v. H. BONITZ mit Einl. u. Komm. hg. v. H. SEIDL, griechischer Text in der Ed. v. W. CHRIST, PhB 307, Hamburg 1989.

Aristotelis, Physica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, Oxford 1950 (verb. Nachdr. 1956).

Artemidorus von Daldis

Artemidori Daldiani onirocriticon libri V recognovit R. A. PACK, BSGRT, Leipzig 1963.

Artemidor von Daldis, Traumbuch, Übertr. v. F. S. KRAUSS, bearb. und erg. v. M. KAISER, Basel, Stuttgart 1965.

Aurelius Augustinus

Sancti Aurelii Augustini De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber unus, Aurelii Augustini opera, Pars XIII, 2, CChr.SL XLVI, cura et studio R. VANDER PLAETSE, C. BEUKERS, Turnholt 1969, 265–345.

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Sermones ad Populum, Classis prima. De Scripturis, PL 38, 23–994

Ausonius

Decimi Magni Ausonii Burdigalensis opuscula ed. S. PRETE, BSGRT, Leipzig 1978.

Bar Hebraeus

Documents pour servir a l'histoire de l'église Nestorienne, XVIII. Les Hérésies christologiques d'après Grégoire Bar Hébraeus, textes syriaques édités et traduits par F. NAU, PO 13, 2, Paris 1919.

Barnabasbrief

s. Apostolische Väter

Beda Venerabilis

Bedae Venerabilis opera. Pars VI, opera didascalica 2. De temporum ratione liber, Chronica maiora (...) una cum commentariis et glossis (...) cura et studio Ch. W. JONES, CChr.SL CXXIII B, Turnholt 1977.

Censorinus

Censorini De die natali liber ad Q. Caerellium. Accedit Anonymi cuiusdam epitoma disciplinarum (Fragmentum Censorini) ed. N. SALLMANN, BSGRT, Leipzig 1983.

Chairemon

P. W. VAN DER HORST, Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher, the fragments collected and translated with explanatory notes, EPRO 101, Leiden 1984.

Chalcidius

Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus in societatem operis coniuncto P. J. JENSEN ed. J. H. WASZINK, Plato Latinus ed. R. KLIBANSKY, Volumen IV, Corpus Platonicum Medii Aevi, London, Leiden 1962.

M. Tullius Cicero

M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri duo. Edited by A. S. PEASE, Darmstadt 1963 (Nachdr. der Ausgabe Urbana/Ill., 1920/1923).

M. Tullius Cicero, De Natura Deorum/Über das Wesen der Götter, Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hg. v. U. BLANK-SANGMEISTER, Nachwort v. K. THRAEDE, Stuttgart 1995.

Clemens Alexandrinus

Clemens Alexandrinus Bd. 2, Stromata Buch I–VI, hg. v. O STÄHLIN, neu hg. v. L. FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit Nachträgen v. U. TREU, GCS Clemens Alexandrinus II, Berlin 1985.

Clemens Alexandrinus Bd. 3, Stromata Buch VII–VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, hg. v. O. STÄHLIN, in 2. Aufl. neu hg. v. L. FRÜCHTEL, zum Druck besorgt v. U. TREU, GCS Clemens Alexandrinus III, Berlin 1970.

Clément d' Alexandrie, Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes par F. M.-M. SAGNARD, SC 23, Paris 1948.

The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. with translation, introduction and notes by R. P. CASEY, StD 1, London 1934.

Corpus Hermeticum

Corpus Hermeticum. Tome I, Traités I–XII, Texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, CUFr, Paris 1983 (6. Aufl.).

Corpus Hermeticum. Tome II, Traités XIII–XVIII; Asclepius. Texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, CUFr, Paris 1983 (4. Aufl.).

Corpus Hermeticum. Tome III, Fragments extraits de Stobée I–XXII. Texte établi et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, CUFr, Paris 1983 (4. Aufl.).

Corpus Hermeticum. Tome IV, Fragments extraits de Stobée XXIII–XXIX. Texte établi et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE. Fragments divers. Texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, CUFr, Paris 1983 (4. Aufl.).

Hermetica, the Ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus ed. with english translation and notes by W. SCOTT. Vol. IV, Testimonia with Introduction, Addenda and Indices by A. S. FERGUSON, Oxford 1936.

Demetrius

Démétrios, Du Style. Texte établi et traduit par P. CHIRON, CUFr, Paris 1993.

Didache

Didache. Zwölf–Apostel–Lehre, übers. u. eingel. v. G. SCHÖLLGEN, Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, übers. u. eingel. v. W. GEERLINGS, FC 1, Freiburg u.a. 1991.

Dionysius Thrax

Dionysii Thracis Ars grammatica qualem exemplaria vetustissima exhibent subscriptis discrepantis et testimoniis quae in codicibus recentioribus scholiis erotematis apud alios scriptores interpretem armenium reperiuntur ed. G. UHLIG, Grammatici Graeci I 1, Leipzig 1883.

Epiphanius von Salamis

Epiphanius, (Ancoratus und Panarion), hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. K. HOLL, Bd. 1, Ancoratus und Panarion Haer. 1–33, GCS Epiphanius I, Leipzig 1915.

Epiphanius, II Panarion Haer. 34–64, hg. v. K. HOLL, 2., bearb. Aufl. hg. v. J. DUMMER, GCS Epiphanius II, Berlin 1980.

Polybii Episcopi Rhinocorurorum reliqua vitae S. Epiphanii Constantiensis Episcopi, PG 41, 73–114.

Eusebius von Cäsarea

Eusebius, Werke II. Die Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. SCHWARTZ, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Th. MOMMSEN, erster Teil, die Bücher 1–5, GCS Eusebius II 1, Leipzig 1903.

Eusebius, Werke II. Die Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. E. SCHWARTZ, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet v. Th. MOMMSEN, zweiter Teil, die Bücher 6–10, GCS Eusebius II 2, Leipzig 1908.

Filastrius von Brescia

Filastrii Episcopi Brixiensis Diversarum Hereseon Liber, cura et studio F. Heylen, CChr.SL IX, Turnholt 1957, 208–324.

Firmicus Maternus

Iulii Firmici Materni Matheseos Libri VIII, Fasciculus prior libros IV priores continens ed. W. KROLL, F. SKUTSCH, BSGRT, Stuttgart 1968 (Nachdr. der 1 Aufl. 1897).

Flavonius Eulogius

Flavonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis ed. A. HOLDER, BSGRT, Leipzig 1901.

Gellius

A. Gellii Noctium Atticarum libri XX, Bd. 1 (Libri I–X), Bd. 2 (Libri XI–XX), recensuit C. HOSIUS, BSGRT, Stutgart 1959 (Nachdr. der 1. Aufl. 1903).

Heliodor

Héliodore, Les Éthiopiques (Théagène et Chariclée) Tome III, Texte établi par R. M. RATTENBURY, T. W. LUMB et traduit J. MAILLON, CUFr, Paris 1960 (2. Aufl.).

Henoch

S. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V 6 Apokalypsen, Gütersloh 1984.

Hephaistion von Theben,

Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum libri tres, Bd. 1, ed. D. PINGREE, BSGRT, Leipzig 1973.

Heraklit

Héraclite, Allégories d'Homère. Texte établi et traduit par F. BUFFIÈRE, CUFr, Paris 1962.

Herodot

Hérodote, Histoires, Livre V. Terpsichore, Texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND, CUFr, Paris 1946.

Hesiod

Hesiodii Theogonia – Opera et dies – Scutum ed. F. SOLMSEN. Fragmenta selecta ed. R. MERKELBACH, M. L. WEST, SCBO, Oxford 1983 (2. Aufl.).

Hieronymus
Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae II. Epistulae LXXI–CXX, CSEL 55, S. Eusebii Hieronymi Opera Sect. I, Pars II, hg. v. I. HILBERG, Wien, Leipzig 1912.
S. Hieronymi Presbyteri In Hieremiam Prophetam libri sex, S. Hieronymi Presbyteri opera pars I, opera exegetica 3, recensuit S. REITER, CCh.SL 74, Turnholt 1960.
S. Eusebii Hieronymi Commentariorum in Amos Prophetam libri tres, PL 25, 989–1096.

Hippokrates
Oeuvres complètes d'Hippocrate, traduction nouvelle avec le texte Grec en regard (...) par É. LITTRÉ, Bd. 5, Paris 1846.

Hippolyt
Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium, ed. by M. MARCOVICH, PTS 25, Berlin, New York 1986.
Hippolytus Werke 3. Bd. Refutatio omnium haeresium, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von P. WENDLAND, GCS Hippolyt III, Leipzig 1916.
Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übers. v. GRAF K. PREYSING, BKV 40, München 1922.

Hirte des Hermas
s. Apostolische Väter.

Historia Augusta
Scriptores Historiae Augustae ed. E. HOHL, Bd. 1, BSGRT, Leipzig 1955.

Homer
Homeri opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Th. W. ALLEN, Tomus III Odysseae libros I–XII continens, SCBO, Oxford 1957 (Nachdr. der 2. Aufl. 1917).

Irenäus von Lyon
A. STIEREN, Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Detectionis et Eversionis falso cognominatae agnitionis seu contra omnes haereses libri quinque (...), in: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia (...) Bd. 1, Leipzig 1853
A. STIEREN, Apparatus ad opera Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis quo continentur praefationes et prolegomena aliorum editorum (...), in: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia (...) Bd. 2, Leipzig 1853.
W. W. HARVEY, Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque Adversus Haereses (...), Bd. 1 und 2, Cambridge 1857.
Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, 2 Bde., SC 263/264, Paris 1979; Livre II. Éd. critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, 2 Bde., SC 293/294, Paris 1982; Livre III. Éd. critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, 2 Bde., SC 210/211, Paris 1974; Livre IV. Éd. critique d'après les versions Arménienne et Latine sous la direction de A. ROUSSEAU avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, Ch. MERCIER, 2 Bde., SC 100, Paris 1965, Livre V. Éd. critique d'après les versions Arménienne et Latine par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et Ch. MERCIER, 2 Bde., SC 152/153, Paris 1969.
Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. LÜDTKE zum Teil erstmalig hg. und unters. von H. JORDAN, TU 36/3, Leipzig 1913.
S. Irenaeus, ΕΙΣ ΕΠΙΔΕΙΞΙΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ, The Proof of the Apostolic Preaching with seven Fragments. Armenian Version edited and translated by

Karapet TER MEKERTTSCHIAN, S. G. WILSON, M. v. SAXEN, PO 12, 5, Turnhout 1989 (Paris 1919).
Irenäus von Lyon, Epideixis, Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I–II. Übers. u. eingel. v. N. BROX, FC 8, 1–2, Freiburg u.a. 1993.
Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häresien III. Übers. u. eingel. v. N. BROX, FC 8, 3, Freiburg u.a. 1995.
Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV. Übers. u. eingel. v. N. BROX, FC 8, 4, Freiburg u.a. 1997.

Isidor von Sevilla
Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. LINDSAY, Tomus I, libros I–X continens, SCBO, Oxford 1911.

Jamblichus
Jamblique, Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par É. DES PLACES, CUFr, Paris 1966.
Über die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übers., eingel. und erklärt von Th. HOPFNER, Hildesheim, Zürich, New York 1987 (Nachdr. Quellenschriften der Griechischen Mystik 1, Leipzig 1922).
Iamblichi De Vita Pythagorica Liber ed. L. DEUBNER, BSGRT, Leipzig 1937.
(Ps.-) Iamblichi Theologoumena Arithmeticae, hg. v. V. DE FALCO, BSGRT, Leipzig 1922.

Justin
CH. MUNIER, Saint Justin. Apologie pour les Chrétiens, Édition et traduction, Par. 39, Freiburg 1995.

Ps.-Kallisthenes
Der Griechische Alexanderroman Rezension β, hg. v. L. BERGSON, AUS, SGS III, Göteborg, Uppsala, 1965.

Lactanz
L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia (...) Pars I, Divinae Institutiones et Epitome divinarum institutionum, rec. S. BRANDT et G. LAUBMANN, CSEL 19, Prag, Wien, Leipzig, 1890.

Ps.-Longinus
Pseudo-Longinos: Vom Erhabenen, griechisch und deutsch von R. BRANDT, Darmstadt 1966.

Lukian
Luciani opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. MACLEOD, Tomus I, Libelli 1–25, SCBO, Oxford 1972.
Lucian with an English translation by A. M. HARMON in eight Volumes IV, LCL, London, Cambridge (Mass.) 1925 (Nachdr. 1961).

Lydus, Johannes Laurentius
Joannis Laurentii Lydi Liber de Mensibus, ed. R. WÜNSCH, BSGRT, Leipzig 1898.

Macrobius
Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis ed. J. WILLIS, BSGRT, Leipzig 1963.

Manilius
M. Manilii Astronomica ed. G. P. GOOLD, BSGRT, Leipzig 1985.

Martianus Capella
Martianus Capella ed. J. WILLIS, BSGRT, Leipzig 1983.

Michael der Syrer
Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199), Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. CHABOT, Tome premier, Paris 1899.

Nechepso/Petosiris
Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta magica ed. E. RIESS, Ph.S 6, 1891–1893, 325–394.

Nikomachus von Gerasa
ἀριθμητικῶν θεολογουμένων βιβλία β s. unter (Ps.-)Jamblichus und unter Photius.
Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic, Translated into English by M. L. D'OOGE with Studies in Greek Arithmetic by F. E. ROBBINS, L. Ch. KARPINSKI, UMS.H 16, London, New York 1926.
Ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον ὑπαγορευθὲν ἐξ ὑπογύου κατὰ τὸ παλαιόν s. unter Musici Scriptores Graeci.

Nilus
S. P. N. NILI, Epistolarum libri quatuor, PG 79, 57–582.

Numenius
Numénius, Fragments. Texte établi et traduit par É. DES PLACES, CUFr, Paris 1973.
Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten door E.-A. LEEMANS, MAB.L 37, Bruxelles 1937.

Die Oden Salomos
Oden Salomos übers. und eingel. v. M. LATTKE, FC 19, Freiburg u.a. 1995.

Olympiodorus
Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Text and Indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1956.

Origenes
Origène, Contre Celse, Tome III (Livres V et VI). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 147, Paris 1969.
Origène, Contre Celse, Tome IV (Livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, SC 150, Paris 1969.
Des Origenes acht Bücher gegen Celsus aus dem Griechischen übersetzt von P. KOETSCHAU II. Teil, Buch V–VIII, BKV 53, Des Origenes ausgewählte Schriften Bd. 3, München o. J. (1927).
Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. PREUSCHEN, GCS Origenes IV, Leipzig 1903.

Orosius
Pauli Orosii Ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, ed. G. SCHEPSS, CSEL 18, Prag, Wien, Leipzig 1889.

Pausanias
Pausaniae Graeciae Descriptio I, libri I–IV, ed. M. H. ROCHA-PEREIRA, BSGRT, Leipzig 1973.

Pausaniae Graeciae Descriptio II, libri V–VIII, ed. M. H. ROCHA-PEREIRA, BSGRT, Leipzig 1977.
Pausanias, Beschreibung Griechenlands Bd. 1, übers. und hg. v. E. MEYER, Zürich 1972 (2. Aufl.).

Persius
Aules Persius Flaccus, Satiren. Hg., übers. und kommentiert v. W. KIßEL, Heidelberg 1990.
Auli Persii Flacci, Satirarum Liber cum Scholiis antiquis ed. O. JAHN, Leipzig 1843.

Petronius
Petronius with an English Translation by M. Heseltine revised by E. H. WARMINGTON, LCL 15, Harvard, London 1987.
Petronius, Satyrica – Schelmenszenen, Lateinisch-Deutsch v. K. MÜLLER und W. EHLERS, München, Zürich 1983 (3. überarb. Aufl.).

Philo von Alexandria
Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I-VI, ed. L. COHN, P. WENDLAND, S. REITER, Berlin 1896–1915.
Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung hg. v. L. COHN, I. HEINEMANN, M. ADLER und W. THEILER (2. Aufl.), Bd. I–VII, Berlin 1962–1964.
Philo (...), Supplement I Questions and Answers on Genesis, translated from the ancient Armenian version of the original Greek by R. MARCUS, LCL, London, Cambridge (Mass.) 1961.
Philo (...), Supplement II Questions and Answers on Exodus, translated from the ancient Armenian version of the original Greek by R. MARCUS, LCL, London, Cambridge (Mass.) 1953.

Photius
Photius, Bibliothèque Tome III („Codices" 186–222), Texte établi et traduit par R. HENRY, CBy, Paris 1962.

Pistis Sophia
Koptisch-Gnostische Schriften 1. Bd. Die Pistis Sophia – Die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk, hg. v. C. SCHMIDT, 4., um das Vorwort erw. Aufl. hg. v. H.-M. SCHENKE, (mit den Nachträgen der 2. Aufl. von W. C. TILL, 1954), GCS, Berlin 1981.
Pistis Sophia, text ed. by C. SCHMIDT, translation and notes by V. MACDERMOT, The Coptic Gnostic Library (Vol. Ed. R. McL. WILSON), NHS 9, Leiden 1978.

Platon
Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BURNET, 5 Bde. (2. Aufl.), SCBO, Oxford 1905–1908 (versch. Nachdrucke).
Platon, Sämtliche Werke, in der Übersetzung von F. SCHLEIERMACHER mit der Stephanus-Numerierung hg. v. W. F. OTTO, E. GRASSI, G. PLAMBÖCK, 6 Bde., Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griech. Philosophie 1/3–7, Hamburg 1957–1959.

Plinius d. Ä.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre II, texte établi, traduit et commenté par J. BEAUJEU, CUFr, Paris 1950.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre VII, texte établi, traduit et commenté par R. SCHILLING, CUFr, Paris 1977.

Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre IX, texte établi, traduit et commenté par E. DE SAINT-DENIS, Paris 1955.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre XIV, texte établi, traduit et commenté par J. ANDRÉ, CUFr, Paris 1958.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre XXII, texte établi, traduit et commenté par J. ANDRÉ, CUFr, Paris 1970.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre XXVIII, texte établi, traduit et commenté par A. ERNOUT, Paris 1962.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre XXXII, texte établi, traduit et commenté par E. DE SAINT-DENIS, CUFr, Paris 1966.
Pline l'Ancien, Histoire naturelle livre XXXVII, texte établi, traduit et commenté par E. DE SAINT-DENIS, CUFr, Paris 1972.
Cajus Plinius Secundus: Naturgeschichte, übers. von Ch. F. L. STRACK, überarbeitet u. hg. v. M. E. D. L. STRACK, 3. Teil, Bremen 1855 (Nachdr. Darmstadt 1968).

Plotin

Plotins Schriften, übers. v. R. HARDER, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anm. fortgeführt v. R. BEUTLER und W. THEILER, 6. Bde. in 13 Teilen, PhB 211a–215c. 276, Hamburg 1956–1971.
Plotini Opera ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Bd. 1, Porphyrii Vita Plotini Ennéades I–III, SCBO, Oxford 1964.
Plotin, Ennéades II, texte établi et traduit par É BRÉHIER, CUFr, Paris 1924.
Plotin, Ennéades IV, texte établi et traduit par E. BRÉHIER, CUFr, Paris 1928.
Plotin, Ennéades VI (1re partie), texte établi et traduit par E. BRÉHIER, CUFr, Paris 1936.
Plotin. Ausgewählte Schriften in der Übersetzung von R. Harder, teilweise überarbeitet von W. THEILER u. R. BEUTLER, hg. v. W. MARG, Stuttgart 1986.

Plutarch

Plutarch's Moralia Vol. V, 351c–438e, with an English translation by F. C. BABBITT, LCL 306, London, Cambridge (Mass.)1984 (Nachdr. der Ausgabe 1936).
Plutarch's Moralia Vol. XII, 920A–999B, with an English translation by H. CHERNISS and W. C. HELMBOLD, LCL 406, London, Cambridge (Mass.) 1984 (Nachdr. der Ausgabe 1957).
Plutarch's Moralia Vol. XIII Part I, 999c–1032f, with an English translation by H. CHERNISS , LCL 427, Cambridge (Mass.), London 1976.
Plutarch, Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften, eingl. und neu übertr. v. K. ZIEGLER, BAW.GR, Zürich, Stuttgart 1952.

Porphyrius

Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes ed. E. LAMBERZ, BSGRT, Leipzig 1975.

Proklus

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria ed. E. DIEHL, 3 Bde., BSGRT, Leipzig 1903–1906.
Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka, ed. praefatione et adnotationibus instruxerunt R. KLIBANSKY, C. LABOWSKY, in: Plato latinus III. Parmenides, Corpus Platonicum Medii Aevi, London 1953.
Proclus' Commentary on Plato's Parmenides translated by G. R. MORROW and J. M. DILLON with Introduction and Notes by J. M. DILLON, Princeton 1987.

Ptolemäus
Ptolémée, Lettre a Flora, Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index Grec de G. QUISPEL, SC 24, Paris 1949 (Neubearbeitung 1966).

Quintilian
Quintilien, Institution oratoire I (Livre I), texte établi et traduit par J. COUSIN, CUFr, Paris 1975.

Rabanus Maurus
Beati Rabani Mauri Fuldensis Abbatis et Moguntini Archiepiscopi de universo libri viginti, PL 111, 9 - 614

Scholia in Dionysium Thrax
Scholia Vaticana, in: Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam recensuit et apparatum criticum indicesque adiecit A. HILGARD, Grammatici Graeci I 3, Leipzig 1901, 106–292.
Commentarius Melampi seu Diomedes in artis Dionysianae, in: Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam (...) A. HILGARD, Grammatici Graeci I 3, Leipzig 1901, 10–67.

Servius
Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii rec. G. THILO, H. HAGEN, Vol. II. Aeneidos librorum VI–XII commentarii rec. G. THILO, Leipzig 1884 (Nachdr. Hildesheim 1961).

Sextus Empiricus
Sextus Empiricus with an English Translation by R. G. BURY in Four Volumes I, Outlines of Pyrrhonism, LCL 273, London, Cambridge (Mass.) 1967.
Sextus Empiricus with an English Translation by R. G. BURY in Four Volumes II, Against the Logicians, LCL 291, London, Cambridge (Mass.) 1967.
Sextus Empiricus with an English Translation by R. G. BURY in Four Volumes III, Against the Physicists, Against the Ethicists, LCL 311, Cambridge (Mass.), London 1968.
Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Einl. und Übers. v. M. HOSSENFELDER, Frankfurt a. M. 1985.

Sibyllinische Orakel
Die Oracula Sibyllina bearb. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. J. GEFFCKEN, GCS, Leipzig 1902.
Sibyllinische Weissagungen, Urtext und Übersetzung Ed. A. KURFESS, TuscBü, o.O. (München) 1951.

Simplicius
Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, ed. H. DIELS, CAristG IX, Berlin 1882.

Sueton
Suétone, Vies des douze Césars. Tome II, Tibère – Caligula – Claude – Néron, texte établi et traduit par H. AILLOUD, CUFr, Paris 1961 (3. Aufl.).

Symmachus
Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum Interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta. (...) ed. F. FIELD, Bd. 2, Oxford 1875.

Tacitus
Tacite, Annales, Tome II, livres IV–XII. Texte établi et traduit par H. GOELZER, CUFr, Paris 1966.

Tertullian
Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II, Opera Montanistica, Adversus Valentinianos cura et studio A. KROYMANN, CCh.SL II Tertulliani opera II, Turnholt 1953, 751–778.
Tertullien, Contre les Valentiniens, Tome I, introduction, texte critique, traduction par J.-C. FREDOUILLE, SC 280, Paris 1980.
Tertullien, La Pénitence. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Ch. MUNIER, SC 316, Paris 1984.
Tertullien, Traité de la Prescription contre les Hérétiques. Introduction, texte critique, et notes de R. F. REFOULÉ, traduction de P. DE LABRIOLLE, SC 46, Paris 1957.

Pseudotertullian
Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II, Opera Montanistica, Adversus omnes haereses cura et studio A. KROYMANN, CChr.SL II, Turnholt 1954, 1399–1410.

Theodor bar Koni
Théodore Bar Koni, Livre des Scolies (recension de Séert) II. Mimrè VI–XI traduit par R. HESPEL et R. DRAGUET CSCO 432, Scriptores Syri 188, Louvain 1982.

Theodoret von Kyrus
Beati Theodoreti Episcopi Cyri, Haereticarum fabularum compendium, PG 83, 335–556.

Theodorus von Asine
Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar v. W. DEUSE, Palingenesia. Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft 6, Wiesbaden 1973.

Theon von Smyrna
Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium recensuit E. HILLER, BSGRT, Leipzig 1878.

Theophilus von Edessa
Chronica Minora pars II ed. E.-W. BROOKS interpretatus est I.-B. CHABOT, CSCO 4, Scriptores Syri 4, Louvain 1955 (Paris 1904).

Thessalos von Tralles
Thessalos von Tralles griechisch und lateinisch hg. v. H.-V. FRIEDRICH, BKP 28, Meisenheim 1968.

1.1 Textsammlungen

Altägyptische Texte und Hymnen
J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete eingl., übers. u. erl. v. J. A., BAW.AO, Zürich, München 1975.
J ASSMANN, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, Mainz 1983.
Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Nach den Versionen des Neuen Reiches hg. v. E. HORNUNG, Teil II: Übersetzung und Kommentar, Aegyptiaca Helvetica 3, 1976.

S. SAUNERON, Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme, Esna V, PIFAO, Le Caire 1962.

Anthologia Latina

Anthologia Latina sive Poesis latinae supplementum ed. F. BUECHELER et A. RIESE. Pars prior: Carmina in Codicibus scripta recensuit A. RIESE, Fasciculus II: Reliquorum librorum carmina, BSGRT, Leipzig 1906 (2. Aufl.).

Anthologia Graeca (Palatina)

The Greek Anthology. Books I–VI with an English Translation by W. R. PATON, LCL 67, Cambridge (Mass.), London 1916 (reprinted 1993 with minor emendations).

The Greek Anthology. Books VII–VIII with an English Translaton by W. R. PATON, LCL 68, Cambridge (Mass.), London 1917 (Nachdr. 1993).

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum

CCAG IV, Codices Italicos, hg. v. D. BASSI, F. CUMONT, A. MARTINI, A. OLIVIERI, Brüssel 1903.

CCAG VII, Codices Germanicos, hg. v. F. BOLL, Brüssel 1908.

CCAG XI 2, Codices Hispanienses, hg. v. C. O. ZURETTI, Brüssel 1934.

CIG

Corpus Inscriptionum Graecarum auctoritate et impensis Academiae Litterarum Regiae Borussicae ex materia collecta ab A. BOECKH (Bd. III fortgef. v. J. FRANZ), SubEpi, Hildesheim 1977 (Nachdr. des Bd. III, Berlin 1853).

Inscriptions de Cilicie

G. DAGRON, D. FEISSEL, Inscriptions de Cilicie. Avec la collaboration de A. HERMARY, J. RICHARD, J.-P. SODINI, Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Collège de France, Monographies 4, Paris 1987.

Inscriptiones Graecae

IG Volumen V 1, Inscriptiones Graecae Laconiae Messeniae Arcadiae ed. W. KOLBE, Berlin 1913

IG Volumen XIV. Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae ed. G. KAIBEL, Galliae Inscriptiones ed. A. LEBEGUE, Berlin 1890.

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes auctoritate et impensis Academiae Inscriptionum et Litterarum Humaniorum collectae et editae, tomus IV ed. G. LAFAYE, Paris 1927.

Inscriptiones Graecae Urbis Romae

Inscriptiones Graecae Urbis Romae, Bd. 2, 1, hg. v. L. MORETTI, Studi publicati dall' Instituto italiano per la storia antica 22, Rom 1972.

Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure

Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure par Ph. LE BAS et W. H. WADDINGTON II. Textes en minuscules et explications, SubEpi. Quellen und Abhandlungen zur griechischen Epigraphik hg. v. H. ENGELMANN, R. MERKELBACH, Hildesheim, New York 1970 (=Paris 1870).

Musici Scriptores Graeci

Musici Scriptores Graeci. Aristoteles, Euclides, Nicomachus, Bacchius, Gaudentius, Alypius et Melodiarum veterum quidquid exstat, hg. v. C. JAN, BSGRT, Leipzig 1895.

Papyri Graecae Magicae,
Die griechischen Zauberpapyri, hg. und übers. v. K. PREISENDANZ, Bd. 1 unter Mitarb. v. A. ABT, S. EITREM, L. FAHZ, A. JACOBY, G. MÖLLER, und R. WÜNSCH, Berlin, Stuttgart 1973 (2. verb. Aufl. mit Erg. v. K. PREISENDANZ durchg. und hg. v. A. HENRICHS) bzw. Bd. 2 unter Mitarb. v. E. DIEHL, S EITREM u. A. JACOBY, Stuttgart 1974 (2. verb. Aufl. mit Erg. v. K. PREISENDANZ u. E. HEITSCH durchg. u. hg. v. A. HENRICHS).

Papyri Osloenses
Bd. 2, hg. v. S. EITREM, L. AMUNDSEN, Oslo 1931.

Physici et Medici Graeci Minores
„Ἰατρομαθηματικά", Physici et Medici Graeci Minores (Bd. 1) ed. J. L. IDELER, Berlin 1841 (Nachdr. Amsterdam 1963), 387–396.

Platonismus in der Antike
H. DÖRRIE, M. BALTES, Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar, in: Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung, Begründet von H. DÖRRIE – fortgeführt von M. BALTES, Band 3, Stuttgart–Bad Cannstadt 1993.

Pythagoräische Texte
A. STÄDELE, Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer, BKP 115, Meidenheim am Glan 1980.
H. THESLEFF, The Pythagorean texts of the Hellenistic Period, AAAboH. 30, 1, Abo 1965.

Stoicorum veterum fragmenta
collegit J. v. ARNIM, 4 Bde., Stuttgart 1978/79 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig und Berlin 1903–1905 bzw. 1921–1924).
K. HÜLSER, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Texte zum antiken Schulunterricht
ZIEBARTH, E., Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka ausgewählt und erklärt von E. Z., KlT 65, Bonn 1913 (2. Aufl.).
Neue Texte aus dem Antiken Unterricht hsg. v. H. HARRAUER und P. J. SIJPESTEIJN, MPER NS 15, Wien 1985.
Neue Texte und Dokumente zum Koptisch-Unterricht, hsg. v. M. R. M. HASITZKA unter Mitarbeit v. H. HARRAUER, MPER NS 18, Wien 1990.

TUAT
E. BLUMENTHAL, F. JUNGE, F. KAMMERZELL, A. LOPRIENO, G. MOERS und E. STERNBERG-EL HOTABI, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen III, Gütersloh 1995.

1.2 Texte aus Nag Hammadi

Nag Hammadi Codex I
Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Introductions, Texts, Translations, Indices, Contributors H. W. ATTRIDGE, E. H. PAGELS, G. W. MACRAE, M. L. PEEL, D. MUELLER, F. E. WILLIAMS, F. WISSE, Volume Ed. H. W. ATTRIDGE, The Coptic Gnostic Library, NHS 22, Leiden 1985.

NHC I 2, *Epistula Jacobi apocrypha*
L'Épître apocryphe de Jacques (NH I 2) par D. ROULEAU, BCNH.T 18, Québec 1987.
The Apocryphon of James. Introduction, Text and Translation: F. E. WILLIAMS in Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) ... (NHS 22), Leiden 1985, 13–53.

NHC I 3, *Evangelium Veritatis*
L'Évangile de Vérité par J.-É. MÉNARD, ed. by M. KRAUSE, J. M. ROBINSON, F. WISSE in conjunction with A. BÖHLIG, J. DORESSE, S. GIVERSEN, H. JONAS, R. KASSER, P. LABIB, G. W. MACRAE, J.-É. MÉNARD, T. SÄVE-SÖDERBERGH, W. C. VAN UNNIK, R. McL. WILSON, J. ZANDEE, Volume Ed. M. KRAUSE, NHS 2, Leiden 1972.
The Gospel of Truth. Introduction, Text and Translation by H. W. ATTRIDGE and G. W. MACRAE. Appendix: Fragments by F. WISSE, in: Nag Hammdi Codex I (The Jung Codex), Introductions, Texts ... (NHS 22), Leiden 1985, 55–122.
The Gospel of Thruth. Notes by H. W. ATTRIDGE and G. W. MACRAE, in: Nag Hammdi Codex I (The Jung Codex). Notes ... (NHS 23), Leiden 1985, 38–135.

NHC I 4, *Brief des Rheginus über die Auferstehung*
The Treatise on the Resurrection. Introduction, Text and Translation by M. L. PEEL, in: Nag Hammadi Codex I (NHS 22), Leiden 1985, 123–157 / (NHS 23), Leiden 1985, 137–215.
Le Traité sur la Résurrection (NH I 4), texte établi et présenté par J. É. MÉNARD, BCNH.T 12, Québec, 1983.

NHC I 5, *Tractatus Tripartitus*
The Tripartite Tractate. Introduction, Text and Translation by H. W. ATTRIDGE and E. H. PAGELS, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts ... (NHS 22), Leiden 1985, 159–337.
The Tripartite Tractate. Notes by H. W. ATTRIDGE and E. H. PAGELS, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes ... (NHS 23) Leiden 1985, 217–497.
Le Traité tripartite (NH I 5). Texte établi, introduit et commenté par E. THOMASSEN, traduit par L. PAINCHAUD et E. THOMASSEN, BCNH.T 19, Québec 1989.

Nag Hammadi Codex II

NHC II 1 *Apokryphon des Johannes*
Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes (NHC II, 1/ III, 1/IV, 1) im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg. v. M. KRAUSE und P. LABIB, ADAI.K I, Glückstadt 1962.
The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8501, 2 ed. by M. WALDSTEIN and F. WISSE, Nag Hammadi and Manichaean Studies 33, Leiden, New York, Köln 1995.

Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. OR. 4926 (1) and P. Oxy.1, 654, 655. with Contributions by many scholars. Volume editor: B. LAYTON. Volume I: Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons and Indexes, NHS 20, Leiden 1989.

Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. OR. 4926 (1) and P. Oxy.1, 654, 655. with Contributions by many scholars. Volume editor: B. LAYTON. Volume II: On the Origin of the World, Expository Treatise, On the Soul, Book of Thomas the Contender and Indexes, NHS 21, Leiden 1989.

NHC II 2, *Das Evangelium nach Thomas*

The Gospel according to Thomas. Introduction: H. KÖSTER; Critical Edition: B. LAYTON; Translation: T. O. LAMBDIN; Appendix: The Greek fragments: H. W. ATTRIDGE, in: Nag Hammadi Codex II, 2–7 ... (NHS 20), Leiden 1989, 38–128.

M. FIEGER, Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik, NTA 22, Münster, 1991.

NHC II 3, *Das Evangelium nach Philippus*

The Gospel according to Philip. Introduction: W. W. ISENBERG; Critical Edition: B. LAYTON; Translation: W. W. ISENBERG; Appendix Schenke's „Saying" Numbers, in: Nag Hammadi Codex II, 2–7 ... (NHS 20), Leiden 1989, 131–217.

H.-M. SCHENKE, Das Evangelium nach Philippus, ThLZ 84, 1959, 1–26.

Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu hg., übers. und erkl. v. H.-M. SCHENKE, TU 143, Berlin 1997.

NHC II 4, *Die Hypostase der Archonten*

The Hypostasis of the Archons. Introduction: R. A. BULLARD; Critical Edition: B. LAYTON; Translation: B. LAYTON, in: Nag Hammadi Codex II, 2–7 ... (NHS 20), Leiden 1989, 220–259.

L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II 4) par B. BARC. Suivi de Noréa (NH IX 2) par M. ROBERGE, BCNH.T 5, Québec, Louvain 1980.

NHC II 5, *Vom Ursprung der Welt*

H. M. SCHENKE, Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Fund von Nag-Hamadi, ThLZ 84, 1959, 243–255.

H. G. BETHGE, „Vom Ursprung der Welt". Die fünfte Schrift aus: Nag-Hammadi-Codex II, neu hg. und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt, Diss. theol. (masch.), Berlin 1975.

Treatise without Title on the Origin of the World, Introduction H.-G. BETHGE, Critical Edition B. LAYTON, Translation H.-G. BETHGE, B. LAYTON, Societas Coptica Hierosolymitana, in: Nag Hammadi Codex II, 2–7 ... (NHS 21) Leiden 1989, 12–93.

L'écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II 5 et XIII 2 et Brit. Lib. Or. 4926 (1)) par L. PAINCHAUD, avec deux contributions de W.-P. FUNK, BCNH.T 21, Québec/Louvain-Paris 1995.

NHC II 6, *Die Exegese über die Seele*

L'Exégèse de l'âme (NH II 6). Texte établi et présenté par J.-M. SEVRIN, BCNH. T 9, Québec 1983.

L'Exégèse de l'âme. Nag Hammadi Codex II, 6, Introduction, traduction et commentaire par M. SCOPELLO, NHS 25, Leiden 1985.

H. M. SCHENKE, H. BETHGE, Die Exegese über die Seele, ThLZ 101, 1976, 93–104.

Nag Hammadi Codices III–IV

NHC III 2 und IV 2, *Das Ägypter-Evangelium*

Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit), ed. with translation and commentary by A. BÖHLIG, F. WISSE in cooperation with P. LABIB, The Coptic Gnostic Library, NHS 4, Leiden 1975.

H. M. SCHENKE, Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III, NTS 16, 1969/1970, 196–208.

NHC III 3 (V 1), *Der Brief des Eugnostos* bzw. NHC III 4, *Sophia Jesu Christi*

Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostus and the Sophia of Jesus Christ, Volume Editor: D. M. PARROTT, The Coptic Gnostic Library NHS 27, Leiden 1991.

La Sagesse de Jésus-Christ (BG 3; NH III 4). Texte établi, traduit et commenté par C. BARRY, BCNH.T 20, Québec 1993.

Nag Hammadi Codices V–VI

Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 und 4, Contributors: J. BRASHLER, P. A. DIRKSE, Ch. W. HEDRICK, G. W. MACRAE, W. R. MURDOCK, D. M. PARROTT, J. M. ROBINSON, W. R. SCHOEDEL, R. McL. WILSON, F. E. WILLIAMS, F. WISSE, Volume Ed. D. M. PARROTT, The Coptic Gnostic Library, NHS 11, Leiden 1979.

NHC V 2, *Die Apokalypse des Paulus*

The Apocalypse of Paul ed. W. R. MURDOCK and G. W. MACRAE, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11), Leiden 1979, 47–63.

NHC V 3, *Die erste Apokalypse des Jakobus*

The (First) Apokalypse of James ed. W. R. SCHOEDEL, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11), Leiden 1979, 65–103.

La Première Apocalypse de Jacques (NH V 3), La Seconde Apocalypse de Jacques (NH V 4) par A. VEILLEUX, BCNH.T 17, Québec 1986.

NHC V 5, *Die Apokalypse des Adam*

The Apocalypse of Adam ed. G. W. MACRAE, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11), Leiden 1979, 151–195.

L'Apocalypse d'Adam (NH V 5). Texte établi et présenté par F. MORARD, BCNH.T 15, Québec 1985.

NHC VI 2, *Die Brontê – Vollkommener Verstand*

The Thunder: Perfect Mind ed. G. W. MACRAE, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11) Leiden 1979, 231–255.

Le tonnerre, intellect parfait (NH VI 2). Texte établi et présenté par P.-H. POIRIER, avec deux contributions de W.-P. FUNK, BCNH.T 22, Québec, Louvain-Paris 1995.

NHC VI 4, *Der Gedanke unserer großen Kraft*

The Concept of Our Great Power ed. F. WISSE and F. E. WILLIAMS, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11), Leiden 1979, 291–323.

NHC VI 6, *De Ogdoade et Enneade*

The Discourse on the Eighth and Ninth ed. P. A. DIRKSE, J. BRASHLER and D. M. PARROTT, in: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI ... (NHS 11), Leiden 1979, 341–373.

Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins, Tome I par J.-P. MAHÉ, BCNH.T 3, Québec 1978.

Hermès en Haute-Égypte, Tome II. Le Fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI 8. 8a) par J.-P. MAHÉ, BCNH.T 7, Québec 1982.

Nag Hammadi Codex VII

Nag Hammadi Codex VII, Contributors: F. WISSE, G. J. RILEY, M. DESJARDINS, J. BRASHLER, M. PEEL, J. ZANDEE, J. E. GOEHRING, J. M. ROBINSON,

C. JEFFORD, B. A. PEARSON. Volume Editor: B. A. PEARSON, The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi and Manichaean Studies 30, Leiden 1996.

NHC VII 1, *Die Paraphrase des Sêem*

The Paraphrase of Shem. Introduction by F. WISSE, Text, Translation and Notes by F. WISSE, in: The Nag Hammadi Codex VII ... (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30), Leiden 1996, 15–127.

NHC VII 2, *Der zweite Logos des großen Seth*

Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII 2). Texte établi et présenté par L. PAINCHAUD, BCNH.T 6, Québec 1982.

Second Treatise of the Great Seth. Introduction by G. RILEY, Text, Translation and Notes by G. RILEY, in: The Nag Hammadi Codex VII ... (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30), Leiden 1996, 129–199.

NHC VII 3, *Die Apokalypse des Petrus*

Apocalypse of Peter. Introduction by M. DESJARDINS, Texte, Translation, and Notes by J. BRASHLER, in: The Nag Hammadi Codex VII ... (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30), Leiden 1996, 201–247.

NHC VII 5, *Die drei Stelen des Seth*

Les Trois Stèles de Seth. Hymne Gnostique à la Triade (NH VII 5) par P. CLAUDE, BCNH.T 8, Québec 1983.

The Three Steles of Seth. Introduction by M. PEEL; Texte and Notes by M. PEEL, Translation by M. PEEL, J. ZANDEE, in: The Nag Hammadi Codex VII ... (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30) Leiden 1996, 371–421.

Nag Hammadi Codex VIII

Nag Hammadi Codex VIII, Contributors B. LAYTON, M. W. MEYER, J. H. SIEBER, F. WISSE, Volume Ed. J. H. SIEBER, The Coptic Gnostic Library, NHS 31, Leiden u.a. 1991.

NHC VIII 1, *Zostrianus*

Zostrianos. Introduction by J. H. SIEBER, Text and Transcriptional Notes by B. LAYTON, Translation and Translation Notes by J. H. SIEBER, in: Nag Hammadi Codex VIII ... (NHS 31), Leiden u.a. 1991, 7–225.

Nag Hammadi Codices IX–X

Nag Hammadi Codices IX and X, Contributors B. A. PEARSON, S. GIVERSEN, Volume Ed. B. A. PEARSON, The Coptic Gnostic Library, NHS 15, Leiden 1981.

NHC IX 3, *Testimonium Veritatis*

The Testimony of Truth, Introduction and Notes by B. A. PEARSON; Transcription and Translation by S. GIVERSEN and B. A. PEARSON, in: Nag Hammadi Codices IX and X ... (NHS 15), Leiden 1981, 101–203

NHC X 1, *Marsanes*

Marsanes ed. B. A. PEARSON, in: Nag Hammadi Codices IX and X ... (NHS 15), Leiden 1981, 211–347.

Nag Hammadi Codices XI–XIII

Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, Contributors: E. H. PAGELS, J. M. ROBINSON, J. D. TURNER, O. S. WINTERMUTE, A. Clark WIRE, F. WISSE, Volume Ed. Ch. W. HEDRICK, The Coptic Gnostic Library, NHS 28, Leiden 1990.

NHC XI 1, *Die Interpretation der Gnosis*

The Interpretation of Knowledge. Introduction by E. H. PAGELS; Transscription and Translation by J. D. TURNER; Notes by E. PAGELSand J. D. TURNER, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII ... (NHS 28), Leiden 1990, 21–88.

NHC XI 2/2A, *Valentinianische Abhandlung und Fünf valentinianische Gebete*

L' Exposé Valentinien. Les Fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie (NH XI 2), texte établi et présenté par J. É. MÉNARD, BCNH.T 14, Québec 1985.

The Valentinian Exposition with: 2a: On the Anointing; 2b, c: On Baptism A and B; 2d, e: On the Eucharist A and B, Introduction by E. H. PAGELS, Transcription and Translation by J. D. TURNER, Notes by E. H. PAGELS and J. D. TURNER, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII ... (NHS 28), Leiden 1990, 89–172.

NHC XI 3, *Allogenes*

Allogenes. Introduction by A. Clark WIRE, Transcription and Translation by J. D. TURNER with O. S. WINTERMUTE, Notes by J. D. TURNER, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII ... (NHS 28), Leiden 1990, 173–267.

NHC XIII 1, *Die dreigestaltige Protennoia*

Trimorphic Protennoia, ed. J. D. TURNER, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII ... (NHS 28), Leiden 1990, 371–454.

La Prôtennoia trimorphe (NH XIII 1), texte établi et présenté par Y. JANSSENS, BCNH.T 4, Québec 1978.

Die dreigestaltige Protennoia (Nag Hammadi Codex XIII), hg. übers. und kommentiert v. G. SCHENKE, TU 132, Berlin 1984.

2. *Hilfsmittel (Auswahl)*

ALTANER, B., STUIBER, A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg, Basel, Wien 1980 (Nachdr. der 8. Aufl.).

BAUER, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu bearbeitete Auflage, im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter bes. Mitwirkung von V. Reichmann hg. v. K. Aland u. B. Aland, Berlin-New York 1988.

CRUM, W. E., A Coptic Dictionary, Oxford 1939.

GLARE, P. G. (ed.), Oxford Latin Dictionary, Oxford 1982.

HATCH, E. /REDPATH, H., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) by E. H., H. R., vol. I–III Oxford 1897.

LAMPE, G. W. H., A Patristic Greek Lexikon, Oxford 1961.

LIDDELL, H. G./ SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott (...) with a supplement, Oxford 1982.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, post Eb. et Erw. Nestle communiter ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, apparatum criticum recensuerunt et ed. novis curis elaboraverunt K. Aland et B. Aland (...), Stuttgart 1979 (26. Aufl.).

REYNDERS, B., Lexique comparé du texte Grec et des versions Latine, Arménienne et Syriaque de l' „Adversus Haereses" de Saint Irénée, Vol 1 Introduction, Index des mots Grecs, Arméniens et Syriaques, CSCO 141 Sub. 5, Louvain 1954; Vol. 2 Index des mots Latins, CSCO 142 Sub. 6, Louvain 1954.

SIEGERT, F., Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi, WUNT 26, Tübingen 1982.

STRACK, H. L., BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1956 (2. Aufl.).

Bd. 3, Die Briefe des Neuen Testamentes und die Offenbarung Johannes erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1969 (5. Aufl.).

WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, berab. auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spiegelberg, Heidelberg 1965–1977.

3. Sekundärliteratur

ABT, A., Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, RVV IV, 2, Gießen 1908.

ALT, K., Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, AAWLM 1993, 8, Stuttgart 1993.

ALTHEIM, F., Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte, RVV 22, 2 Gießen 1931.

ALY, W., Art. blasen, HWDA I, 1354–1360.

AMANN, É., Art. Marc de Memphis DTHC IX 1962–1963.

ANDRESEN, C., Die Kirchen der alten Christenheit, Die Religionen der Menschheit 29, 1/2, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.

ANON., Art. Natriumverbindungen, GB 8 (1955), 288–290.

ANON., Art. Soda, BE 17 (1973), 523–524.

ANON., Art. Soda, GB 10 (1956), 765–766.

APPEL, G., De Romanorum precationibus RVV 7, 2, Gießen 1909.

ASSFALG, J., Art. Agapios v. Hierapolis, LThK I (2. Aufl.), 183.

ASSMANN, J., Re und Amun, Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20. Dynastie, OBO 51, Freiburg, Göttingen 1983.

ASSMANN, J., Unio Liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv „esoterischer" Überlieferung im alten Ägypten, in: Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, hg. v. H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa, SHR 65, Leiden 1995, 36–60.

AUNE, D. E., Magic in Early Christianity, ANRW II 23, 2 (1980) 1507–1557.

AUNE, D. E., Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids 1983.

BALTES, M., Art. Albinos, Der Neue Pauly I, 439–440.

BALTES, M., Art. Alkinoos (2), Der Neue Pauly I, 506–507.

BANKS FINDLY, E., Art. Breath and Breathing, EncRel (ed. M. Eliade) II, 302–308.

BARB, A. A., Diva Matrix, JWCI 16, 1953, 193–238.

BARDENHEWER, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur III. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, Freiburg 1912.

BAREILLE, G., Art. Florin, DThC VI, 52–53.

BARTH, C., Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, TU 37, 3, Leipzig 1911.

BAUMSTARK, A., Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, ZNW 13, 1912, 306–319.

BAUMSTARK, A., Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.

BECHTEL, E. A., Finger-Counting among the Romans in the Fourth Century, CP 4, 1909, 25–31.

BECKER, C. H., Eine neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam, Der Islam 3, 1912, 295–296.

BEHM, J., Art. γλῶσσα, ThWNT I, 719–726.

BENOIT, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, EHPhR 52, Paris 1960.

BENZ, E., Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969.

BERNER, U., Untersuchung zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF, Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2, Wiesbaden 1982.

BERNER, W. D., Initationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum, Diss. theol. (masch.) Göttingen 1972.

BETZ, H. D., Secrecy in the Greek Magical Papyri, in: Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, hg. v. H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa, SHR 65, Leiden 1995, 153–175.

BETZ, H. D., The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation, HThR 63, 1970, 465–484.

BETZ, H. D., The Delphic Maxim „Know youself" and Greek Magical Papyri, HR 21, 1981, 156–171.

BETZ, J., Eucharistie. In der Schrift und Patristik, HDG IV, Sakramente/Eschatologie, Faszikel 4a, Freiburg, Basel, Wien 1979.

BEYSCHLAG, K., Simon Magus und die christliche Gnosis, WUNT 16, Tübingen 1974.

BEZOLD, C., BOLL, F., GUNDEL, W., Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie unter Mitw. v. C. B. darg. v. F. B. (3. Aufl. hg. v. W. G.), Leipzig, Berlin 1926.

BIDEZ, J.; CUMONT, F., Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition greque I, Introduction, Paris 1973 (Nachdr. der 2. Aufl. 1938).

BILLIGMEIER, J. Ch., Art. Alphabets, EncRel (hg. v. M. Eliade) I, 216–222.

BLUM, C., Studies in the Dream-Book of Artemidorus, Diss. Uppsala 1936.

BOER, E., Art. Nechepso und Petosiris, KP IV, 36–37.

BOLL, F., Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903.

BORNKAMM, G., Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus, FRLANT 49, Göttingen 1933.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., L'Astrologie Grecque, Paris 1899 (Nachdr. Brüssel 1963).

BOUSSET, W., Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, Göttingen 1907.

BOUSSET, W., Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, FRLANT NF 6, Göttingen 1915.

BOUSSET, W.; GREßMANN, H., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966 (4. Aufl.).

BREYDY, M., Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert, Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3194, 1985.

BROX, N., Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums, TThZ 83, 1974, 157–180.

BÜCHLI, J., Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum, WUNT (2. Reihe) 27, Tübingen 1987.

BUDDEUS, F., Dissertatio de Haeresi Valentiniana, in: Introductio ad Historiam Philosophiae Ebreorum, Halle 1720 (2. Aufl.), 563–736.

BUONAIUTI, E., Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose, Rom 1907.

BURKERT, W., Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990.

BURKERT, W., Hellenistische Pseudopythagorica, Ph. 105, 1961, 16–43 und 226–246.

CAPELLE, W. Art. Moderatus aus Gades Nr. 5, PRE XV, 2318–2320.

CHADWICK, H., Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford 1976.

CHEVALLIER, R., Römische Provence. Die Provinz Gallia Narbonensis, Zürich, Freiburg im Breisgau 1979.

VON CHRIST, W., Geschichte der griechischen Lit(t)eratur. Unter Mitwirkung von O. Stählin (...) bearbeitet v. W. Schmid, zweiter Teil: Die nachklassische Periode der griechischen Lit(t)eratur, erste Hälfte: von 320 vor Christus bis 100 nach Christus, HKAW 7, II 1, München 1920 (6. Aufl.).

CLEMEN, C., Art. Magoi (Μάγοι), PRE XIV, 509–518.

COLPE, C., Art. Geister (Dämonen) B III a: Östliche Mittelmeerwelt seit dem 4./3. Jh. v. Chr., Synkretismus in Ägypten, RAC IX, 615–625.

COLPE, C., Art. Himmelfahrt, RAC XV, 212–219.

COLPE, C., Art. Jenseits, B Nichtchristlich, RAC XVII, 250–345.

CONYBEARE, F. C., Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes, ARW 8, 1905, 373–389 bzw. ARW 9, 1906, 73–86.

CONZELMANN, H. G., ZIMMERLI, W., Art. χάρις–ἀχάριστος, ThWNT IX 363–393.

CONZELMANN, H. G., Art. εὐχαριστέω–εὐχάριστος, ThWNT IX, 397–405.

CONZELMANN, H. G., Art. φῶς–ἐπιφώσκω, ThWNT IX, 302–349.

COX MILLER, P., In Praise of Nonsense, in: A. H. Armstrong, Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman, London 1986, 481–505.

DAHLINGER, St.-Ch., Art. Hades, Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae IV 1, 367–369.

DANIÉLOU, J., Figure et événement chez Méliton de Sardes, in: Neotestamentica et patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. O. Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, NT.S VI, Leiden 1962, 282–292.

DASSMANN, E., Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bonn 1994.

DAUTZENBERG, G., Art. Glossolalie, RAC XI, 225–246.

DE FAYE, E., Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe siècles, Paris 1925 (2. verm. Aufl.).

DE RUYT, F., L'idée du „Bivium" et le symbole pythagoricien de la lettre Y, RBPH 10, 1931, 137–144.

DELATTE, A., Études sur la littérature pythagoricienne, BEHE.H 217, Paris 1915.

DELCOURT, M., L'oracle de Delphes, Paris 1981.

DELLING, G., Art. Geschlechtsverkehr, RAC X, 812–829.

DELLING, G., Art. μάγος–μαγεύω, ThWNT IV, 361–363.

DEUTSCH, N., The Gnostic Imagination. Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism, Brill's Series in Jewish Studies 13, Leiden, New York, Köln 1995.

DIBELIUS, M., Art. Archonten, RAC I, 631–633.

DIBELIUS, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.

DIBELIUS, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus, ZNW 9, 1908, 230–247.

DIELS, H., Antike Technik. Sieben Vorträge, Leipzig, Berlin 1920 (2. Aufl.).

DIELS, H., Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899.

DIETERICH, A., Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891.

DIETERICH, A., Eine Mithrasliturgie, Leipzig, Berlin 1910 (2. Aufl.).

DIETERICH, A., Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion, 3. Aufl. besorgt v. E. Fehrle, Leipzig, Berlin 1925.

DIETERICH, A., ABC-Denkmäler, RMP 56, 1901, 77–105.

DILLON, J., The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220, Ithaca, New York 1977.

DODDS, E. R., Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine, Cambridge 1968.

DODDS, E. R., Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, in: The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1974 (2. Aufl.), 156–210.

DODDS, E. R., The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951.

DODWELL, H., Dissertationes in Irenaeum (...), Oxford 1689.

DÖLLER, J., Der Wein in Bibel und Talmud, Bib. 4, 1923, 143–167, 267–299.

DOMMERHAUSEN, W., Der Wein im Urteil und Bild des Alten Testaments, TThZ 84, 1975, 253–260.

DORNSEIFF, F., Das Alphabet in Mystik und Magie, ΣΤΟΙΧΕΙΑ 7, Leipzig, Berlin 1922.

DORNSEIFF, F., Die Rätsel-Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes, Kleine Schriften II. Sprache und Sprechender, hg. v. J. Werner, Leipzig 1964, 244–247.

DOSKOCIL, W., Art. Exkommunikation, RAC VII, 1–22.

DUVAL, R., La littérature syriaque des origines jusqu'à la fin (...), Amsterdam 1970 (Nachdr. der 3. Aufl., Paris 1907).

EDWARDS, R. B., Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age, Amsterdam 1979.

EITREM, S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915 (Nachdr. Hildesheim 1977).

EITREM, S., Some Notes on the Demonology in the New Testament, SO.S 20, Oslo 1966 (2. Aufl.).

ELIADE, M., Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Suhrkamp Tb. Wiss. 126, Frankfurt a. M. 1989 (6. Aufl.).

ERDMANN, W., Die Ehe im alten Griechenland, MBPF 20, München 1934.

VAN ESBROECK, M., Art. Agapios v. Hierapolis, LThK I (3. Aufl.) 224.

ESCHWEILER, P., Bildzauber im alten Ägypten, Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen und Texten des Mittleren und Neuen Reiches, OBO 137, Freiburg, Göttingen 1994.

FASCHER, E., Art. Dynamis, RAC IV, 415–458.

FAUTH, W., Art. Pythia (Πυθία), PRE (2. Reihe) XXIV, 515–547.

FAUTH, W., Helios Megistos, Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Religions in the Graeco-Roman World 125, Leiden , New York, Köln 1995.

FEHRLE, E., Die kultische Keuschheit im Altertum, RVV 6, Gießen 1910.

FENDT, L., Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1922.

FERRUA, A., Rez.: G. Dagron, D. Feissel, Inscriptions de Cilicie, Paris 1987, RivAC 64, 1988, 366–369.

FESTUGIÈRE, A.-J., La révélation d'Hermes Trismégiste I, L'astrologie et les sciences occultes, Paris, EtB, 1950.

FESTUGIÈRE, A.-J., La révélation d'Hermes Trismégiste II, Le dieu cosmique, EtB, Paris 1949.

FESTUGIÈRE, A.-J., La révélation d'Hermes Trismégiste III, Les doctrines de l' âme, EtB, Paris 1953.

FESTUGIÈRE, A.-J., La révélation d'Hermes Trismégiste IV; Le dieu inconnu et la gnose, EtB, Paris 1954 (2. Aufl.).

FILORAMO, G., A History of Gnosticism (übers. v. A. Alcock), Cambridge (MA), Oxford 1990.

FLACELLIERE, R., Greek Oracles (übers. v. D. Garman), London 1965.

FLAMANT, J., Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IVe siècle, EPRO 58, Leiden 1977.

FLIEDNER, F., Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus, Diss. theol. (masch.) Münster 1935.

FOERSTER, W., Art. ἀήρ, ThWNT I, 165.

FOERSTER, W., Art. σατανᾶς, ThWNT VII, 151–164.

FOERSTER, W., Die Gnosis, 1. Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. Haenchen und M. Krause, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. F., München, Zürich 1995 (überarb. Nachdr. des 1979 in 2. rev. Aufl. in der BAW.AC erschienenen Bandes „Zeugnisse der Kirchenväter" (= Bd. I von „Die Gnosis")).

FOERSTER, W., Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis, BZNW 7, Gießen 1928.

FORBES, R. J., Studies in Ancient Technology III, Leiden 1955.

FOSSUM, J. E., The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism, WUNT 36, Tübingen 1985.

FOWDEN, G., The Egyptian Hermes, A Historical Approach to the Late Pagan Mind, Cambridge 1986.

FRAZER, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion I. The Magic Art and the Evolution of Kings, Vol. 1 , London 1926 (3. Aufl.).

FRESE, P. R., GRAY, S. J. M., Art. Trees, EncRel (ed. Eliade) XV, 26–33.

FRICKEL, J., Art. Florinos, LThK III, (3. Aufl) 1331.

GAFFRON, H.-G., Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. theol. (masch.) Bonn 1969.

GANSCHINIETZ, R., Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV 28–42 erklärt v. R. G., TU 39, 2, Leipzig 1913.

GANSCHINIETZ, R., Zur „Eucharistie" der Marcosianer, ZWTh 55, 1914, 45–47.

GEFFCKEN, J., Art. Leonidas von Alexandreia Nr. 15, PRE XII, 2031–2033.

VON GEMÜNDEN, P., Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, NTOA 18, Freiburg, Göttingen, 1993.

GERSH, St., From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, SPGAP 8, Leiden 1978.

GLADIGOW, B., Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene, in: H. Cancik, Rausch – Ekstase – Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978, 23–40.

GLOCKMANN, G., Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus, TU 105, Berlin 1968.

GODWIN, J., The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music, ed. by J. G., Rochester 1993.

GOEHRING, J. E., Libertine or Liberated: Women in the So-called Libertine Gnostic Communities, in: K. L. King, Images of the Feminine in Gnosticism, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1988, 329–344.

GÖGLER, R., Art. Florinos, LThK IV (2. Aufl.), 180.

GOODENOUGH, E. R., Jewish Symbols in the Greco-Roman Period VI, Fish, Bread, and Wine II, BollS 37, New York 1956.

GORCE, D., (übers v. O. HILTBRUNNER), Art. Gastfreundschaft II Kirchliche Tradition, RAC VIII, 1107–1115.

GORNATOWSKI, A., Rechts und links im antiken Aberglauben, Diss. Breslau 1936.

GRAEF, B., Grabdenkmal aus Bithynien, MDAIA 17, 1892, 80–86.

GRAF, G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, StT 133, Città del Vaticano 1947.

Gratias Agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer, hg. v. A. Heinz u. H. Rennings, Freiburg, Basel, Wien 1992.

GREEN, H. A., Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation, JRH 12, 1982, 109–124.

GRIFFE, E., Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?, BLE 54, 1953, 243–245.

GRUNDMANN, W., Art. δύναμαι-ἐνδυναμόω, ThWNT II, 286–318.

GRUNDMANN, W., Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, BWANT 60 (= 4. Folge, 8. Heft), Stuttgart 1932.

GUNDEL, H. /BÖKER, R., Art. Zodiakus, PRE (2. Reihe) X, 462–709.

GUNDEL, H. G. (Bearb. A. Kehl)/A. Kehl, Art. Horoskop, RAC XVI 597–662.

GUNDEL, H. G., Art. Zodiakos, KP V 1541–1548.

GUNDEL, H. G., Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum, Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben, Kulturgeschichte der antiken Welt 54, Mainz 1992.

GUNDEL, W. und GUNDEL, H. G., Astrologumena. Die Astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte, Sudhoffs Archiv, Beih. 6, Wiesbaden 1966.

GUNDEL, W., Art. Astrologie, RAC I, 817–831.

GUNDEL, W., Art. Paranatellonta, PRE XVIII, 1214–1275.

GUNDEL, W., Art. Teukros von Babylon, PRE V (2. Reihe), 1132–1134.

GÜNTERT, H., Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache, Halle 1921.

HAASE, F., Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen, Leipzig 1925.

HALLEUX, A. DE, Art. Theodoros Bar-Koni, LThK (2. Aufl.) X, 38.

HALLIDAY, W. R., Greek Divination. A Study of its Methods and Principles, London 1913.

HAMMAN, A., Die ersten Christen, übers. v. K. Schmidt, Stuttgart 1985 (Paris 1971).

HAMMAN, A., La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences, ANRW II, 23, 2 (1980), 1190–1247.

VON HARNACK, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (4., verb. u. verm. Aufl. mit 11 Karten) Wiesbaden o. J. (1982, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924).

VON HARNACK, A., Geschichte der altchristlichen Lit(t)eratur bis Eusebius, 1. Tl. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Lit(t)eratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. E. Preuschen, Leipzig 1893; 2. Tl. Die Chronologie der altchristlichen Lit(t)eratur, 2 Bde., Leipzig 1896/1904.

VON HARNACK, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte in drei Baenden, 1. Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 4., neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage, Tübingen 1990 (= ebd. 1909).

(VON) HARNACK, A., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, ZHTh 44 (= NS 38) 1874, 143–226.

(VON) HARNACK, A., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873.

HAUCK, F., Art. κόπος-κοπιάω, ThWNT III, 827–829.

HAUSSLEITER, J., Art. Deus internus, RAC III, 794–842.

HEBERDEY, R., WILHELM, A., Reisen in Kilikien. Ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, DAWW.PH 44, 6, Wien 1896.

HEGEL, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band mit einem Vorwort v. K. L. Michelet, in: Georg, Wilhelm, Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, Bd. 19, Stuttgart 1928.

HEILER, F., Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1920 (2. verm. u. verb. Aufl.).

HEINE, S., Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1990 (3. Aufl.).

HEINRICI, G., Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Eine Studie, Berlin 1871.

HELDERMAN, J., Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung, ANRW 25, 5 (1988), 4054–4106.

HENGEL, M., The Johannine Question, translated by J. Bowden, London, Philadelphia 1989.

HEUMANN, C. A., Exercitium artis Criticae in Irenaeo: Cuius artis ope etiam hic eiicitur ex Historia ecclesiastica haereticus Colarbasus, Hamburgische vermischte Bibliothek (...) Bd. 1, 2. Stük, 1743, 144–157.

HILGENFELD, A., Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, urkundlich dargestellt, Leipzig 1884.

HIRSCHFELD, M.; LINSERT, R., Liebesmittel. Eine Darstellung der geschlechtlichen Reizmittel (Aphrodisiaca), Berlin 1930.

HOFFMAN, D. L., The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian, Studies in Women and Religion 36, Lewiston/Queenston 1995.

HOFFMANN, R. J., The „Eucharist" of Markus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory, PBR 3, 1984, 82–88.

HOH, J., Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus, BSHT 22, Breslau 1932.

HOPFNER, Th., Art. Mageia (Μαγεία), PRE XIV 301–393.

HOPFNER, Th., Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen, Bd. I, StPP 21, Leipzig 1921.

HOPFNER, Th., Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden (Bd. 2), StPP 23, Leipzig 1924.

HUG, A., Art. Θάλαμος, PRE (2. Reihe) V, 1193–1197.

HULL, J. M., Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, SBT, Second Series 28, London 1974.

ITTIG, Th., De Haeresiarchis aevi Apostolici et Apostolico proximi, seu primi et secundi à Christo nato seculi Dissertatio, Leipzig 1690.

ITTIG, Th., Historiae ecclesiasticae primi a Christo nato seculi selecta capita, Bd.2, Leipzig 1711

JENSEN, A., Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum, Freiburg, Basel, Wien 1992.

JONAS, H., Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis, FRLANT 51, Göttingen 1954 (2. Aufl.).

JÜLICHER, Art. Florinus, PRE VI, 2760.

KARALEVSKY, C., Art. Agapios de Minbij, DHGE I, 899–900.

KARPP, H., Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens hg. u. übers. v. H. K., TC 1, Zürich 1969.

KELLY, J. N. D., Jerome. His Life, Writings and Controversies, London, 1975.

KEPPEL, Th., Die Weinbereitung im Altertum und in der Neuzeit, Programm d. Königlich bayrischen humanistischen Gymnasiums in Beyreuth, Beyreuth 1896.

KIDD, B. J., A History of the Church to A. D. 461. Volume I to A. D. 313, Oxford 1922.

KIRCHER, K., Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, RVV 9, 2, Gießen 1910.

KITTEL, G., Art. ἄγγελος-ἰσάγγελος, ThWNT I, 72–87.

KLÄR, K.-J., Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient, EHS.T 413, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1991.

KLAUCK, H.-J., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, NTA 15, Münster 1982.

KLIEM, F., Art. Nikomachus Nr. 21, PRE XVII, 463–464.

KLINZ, A., Art. Ἱερὸς γάμος, PRE Suppl. VI, 107–113.

KLINZ, A., Ἱερὸς γάμος. Quaestiones selectae ad sacras nuptias Graecorum religionis et poeseos pertinentes, Diss. Halle 1933.

KLUXEN, W., Art. Analogie, HWP I, 214–227.

KÖHLER, W.-D., Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT (2. Reihe) 24, Tübingen 1987.

KOSCHORKE, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus" (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis" (NHC IX, 3), NHS 12, Leiden 1978.

KOSCHORKE, K., Gnosis, Montanismus, Mönchtum. Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche, EvTh 53 1993, 216–231.

KOSCHORKE, K., Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium", GOF.H VI 4, Wiesbaden 1975.

KOSCHORKE, K., Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis, in: Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 8th International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979), hg. v. M. Krause, NHS 17, Leiden 1981, 120–139.

KRAFT, H., Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, Diss. theol. (masch.), Heidelberg 1950.

KRÄMER, H. J., Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.

KRETSCHMAR, G., Abendmahl III, 1 Alte Kirche, TRE I, 59–89.

KROH, P., Art. Artemidoros von Ephesos bzw. Daldis, Lexikon der Antiken Autoren, KTb 366, Stuttgart 1972, 93

KROH, P., Art. Leonodas, Lexikon der antiken Autoren, KTb 366, Stuttgart 1972, 361.

KROLL, W., Art. Anaxilaos, PRE Suppl. VI, 5–7.

KROLL, W., Art. Hermes Trismegistos, PRE VIII, 792–823.

KROLL, W., Art. Iatromathematike, PRE IX, 802–804.
KROLL, W., Art. Persius, PRE Suppl. VII, 972–979.
KUMMER, B., Art. Liebeszauber, HWDA V, 1279–1297.
LAAGER, J., Art. Epiklesis, RAC V, 577–599.
LAMPE, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT (2. Reihe) 18, Tübingen 1989 (2. überarb. u. erg. Aufl.).
LANGTON, E., Good and Evil Spirits. A Study of the Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development, London 1942.
LARDNER, N., The Historie of the Heretics of the two first Centuries after Christ: Containing an Account of their Time, Opinions, and Testimonie to the Books of the New Testament to which are prefixed General Oberservations concerning Heretics. Published from the manuscript of the late Reverend and learned N. Lardner with large additions by J. Hogg, London 1780.
LATOURETTE, K. S., A History of the Expansion of Christianity, Bd. 1. The First five Centuries, New York, London 1937.
LATTE, K., The Coming of the Pythia, HThR 33, 1940, 9–18.
LE BOULLUEC, A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles, Tome I De Justin à Irénée, EAug, Paris 1985.
LE MOYNE, St., Varia sacra seu Sylloge variorum opusculorum graecorum ad rem ecclesiasticam spectantium, tomus secundus. Notae et observationes, Leiden 1685.
LEIPOLDT, J., Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954.
LEISEGANG, H., Die Gnosis, KTA 32, Stuttgart 1985 (5. Aufl.).
LEWY, H., Chaldaen Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Nouvelle édition par M. Tardieu, EAug, Paris 1978 (RAPH 13, Kairo 1956).
LEWY, H., Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der Antiken Mystik, BZNW 9, Gießen 1929.
VON LIPPMANN, E. O., Entstehung und Ausbreitung der Alchemie III, Weinheim/Bergstr. 1954.
VON LIPPMANN, E. O., Entstehung und Ausbreitung der Alchemie mit einem Anhange zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Berlin 1919.
VON LIPPMANN, E. O., Entstehung und Ausbreitung der Alchemie II. Ein Lese- und Nachschlagebuch, Berlin 1931.
LIPSIUS, R. A., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875.
LIPSIUS, R. A., Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865.
LISHMAN, W. A., Organic Psychiatry. The Psychological Consequences of Cerebral Disorder, Oxford, London, Edinburgh, Melbourne 1978.
LODBERG, J., De Valentino et valentinianis Haereticis Seculi secundi Dissertatio historica (...), Kopenhagen, 1695.
LOHMEYER, E., Art. A und O, RAC I, 1–4.
LÖHR, W. A., Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996.
LOHSE, E., Art. πρόσωπον, ThWNT VI, 769–779.
LOOFS, F., Theophilus von Antiochien, Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU 46, 2, Leipzig 1930.
LOWE, J. E., Magic in Greek and Latin Literature, Oxford 1929.
LUCK, G., Magie und andere Geheimlehren in der Antike, KTA 489, Stuttgart 1990.
LÜDEMANN, G., Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, GTA 1, Göttingen 1975.

LÜDEMANN, G., Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin, ZNW 70, 1979, 86–114.

LÜDEMANN, G., Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums, Stuttgart 1995.

LUMPE, A., Art. Elementum, RAC IV, 1073–1100.

MAASS, M., Das antike Delphi. Orakel, Schätze, Monumente, Darmstadt 1993.

MANSEL, H. L., The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries, ed. by J. B. Lightfoot, London 1875 (Nachdr. 1980).

MARCOVICH, M., Monoimus' Letter to Theophrastus, in: Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism, Studies in Greek and Roman Religion 4, Leiden u.a. 1988, 134–143.

MARKSCHIES, Ch., Die platonische Metapher vom „inneren Menschen". Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie, ZKG 105, 1994, 1–17.

MARKSCHIES, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.

MARROU, H.-I., L' Évangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l' antiquité, VigChr 12, 1958, 98–103.

MARROU, H.-I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hg. v. R. Harder, Freiburg, München 1957.

MEAD, G. R. S., Fragments of a Faith Forgotten. The Gnostics: A contribution to the study of the origins of Christianity (Introduction by K. Rexroth), New York 1960 (Nachdr. der 2. rev. Aufl. London 1906).

MENNINGER, K., Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl II, Zahlenschrift und Rechnen, Göttingen 1958 (2. Aufl.).

MERKELBACH, R., Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung. Die Pschai-Aion-Liturgie), WAAFLNW Sonderreihe, PapyCol XVII, 3, hg. und erklärt v. R. M., Opladen 1992.

MERKELBACH, R., Die Zahl 9999 in der Magie und der computus digitorum, ZPE 63, 1986, 305–308.

MERKUR, D., Gnosis. An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions, New York 1993.

MICHL, J., KLAUSNER, Th., Art. Engel, RAC V, 54–322.

MICHEL, O., Art. ὁμολογέω-ὁμολογουμένως, ThWNT V, 199–220.

MILNE, J. G., Relics of Graeco-Egyptian Schools, JHS 28, 1908, 121–132.

MORDTMANN, J. H., Metrische Inschriften aus Chalkedon Kyzikos Heraklea Pontica und Nikomedien, MDAIA 4, 1879, 11-21.

MORDTMANN, J. H., Zur Epigraphik von Kyzikos II, MDAIA 7 1882, 251-257.

MOREAU, J., L'âme du monde de Platon aux Stoïciens, Paris 1939 (Nachdr. Hildesheim 1965).

MÜGGE, M., Das Bußverständnis in der Theologie des Irenaeus, ThGl 67, 1977, 393–405.

MÜLLER, K., Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis I–IV, NGWG. PH 1920.

MÜNTER, K., Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790.

NAGEL, W., Geschichte des christlichen Gottesdienstes, SG 1202/1202a, Berlin 1962.

NAUTIN, P., Hippolyte. Contre les Hérésies Fragment, Étude et édition critique, ETHDT 2, Paris 1949.

NEANDER, A., Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.

NESTLE, W., Art. Megillos Nr. 4, PRE XV, 329–330.

NEUBURGER, A., Die Technik des Altertums, Leipzig 1987 (Nachdr. der 4. Aufl., Leipzig 1920).

NILSSON, M. P., Geschichte der griechischen Religion II. Die hellenistische und römische Zeit, HAW V 2, 2, München 1950.

NINCK, M., Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Ph.S 14, 2, Leipzig 1921.

NOCK, A. D., Greek Magical Papyri, in: Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes by Z. Stewart I, Oxford 1972, 176–194.

NOCK, A. D., Paul and the Magus, in: Essays on Religion and the Ancient World I, hg. v. Z. Stewart, Oxford 1972, 308–330.

NORDEN, E., Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, SBW 3, Leipzig 1924.

NUSSBAUM, O., Art. Geleit, RAC IX, 908–1049.

OESTERLEY, W. O. E., Art. A and Ω, ERE I, 1–3.

OHM, E., Der Kult im Gnostizismus, Diss. theol. (masch.) Frankfurt a. M. o. J. (1922).

OLBRICH, K., Art. Exorzismus, HWDA II, 1098–1110.

OPELT, I., Art. Erde, RAC V, 1113–1179.

ORBE, A., Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos Vol. I/1, AnGr 65, SFT sectio A, n. 11, Rom 1955.

ORBE, A., Hacia la prima teologia de la procession del Verbo, Estudios Valentinianos Vol. I/2, AnGr. 100, SFT sectio A, n. 18, Rom 1958.

ORBE, A., La teologia del Espiritu Santo, Estudios Valentinianos Val. IV, AnGr. 158, SFT sectio A, n. 20, Rom 1966.

ORBE, A., Los primeros herejes ante la persècución, Estudios Valentinianos Vol. V, AnGr. 83, SFT sectio A, n. 15, Rom 1956.

PAGELS, E. H., A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist -- and its Critique of „Orthodox" Sacramental Theology and Practice, HThR 65, 1972, 153–169.

PARKE, H. W., Greek Oracles, London 1967.

PARKE, H. W., The Oracles of Apollo in Asia Minor, London, Sydney, Dover (New Hampshire) 1985.

PARKE, H. W., WORMELL, D. E. W., The Delphic Oracle, Volume I The History, Oxford 1956.

PARROTT, D. M., Gnosticism and Egyptian Religion, NT 29, 1987, 73–93.

PARTINGTON, J. R., A History of Chemistry. Bd. 1, London 1970.

PAX, E., Art. Epiphanie, RAC V, 832–909.

PEARSON, B. A., The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition, in: Gnosis. FS H. Jonas, in Verbindung mit U. Bianchi, M. Krause, J. M. Robinson u. G. Widengren hg. v. B. Aland, Göttingen 1978, 373–384.

PEARSON, B. A., Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy, in: Neoplatonism and Gnosticism, hg. v. R. T. Wallis, J. Bregman, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6, New York 1992, 253–275.

PERDRIZET, P., Isopséphie, REG 17, 1904, 350–360.

PFEFFER, F., Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike, BKP 64, Meisenheim 1976.

PFISTER, F., Art. Beschwörung, RAC II 169–176.

PFISTER, F., Art. Ekstase, RAC IV, 944–987.

PFISTER, F., Art. Epode (ἐπῳδή), PRE Suppl. IV, 323–344.

PFISTER, F., Art. Kultus, PRE XI, 2106–2192.

POFFET, J.-M., La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène. commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Par. 28, Fribourg 1985.
POHLENZ, M., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 1, Göttingen 1948.
POIRIER, P.-H., L'Évangile de Vérité, Éphrem le Syrien et le comput digital, REAug 25, 1979, 27–34.
POSCHMANN, B., Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Theoph. 1, Bonn 1940.
PREISENDANZ, K., Art. Fluchtafel (Defixion), RAC VIII, 1 -29.
PREISENDANZ, K., Art. Pachrates, PRE XVIII 2071–2074.
PREISENDANZ, K., Art. Paredros (Πάρεδρος), PRE XVIII, 2, 1428–1453.
PREISIGKE, F., Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit, Papyrusinstitut Heidelberg Schriften 6, Berlin, Leipzig 1922.
PREISKER, H., Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt, NSGTK 23, Berlin 1927.
PUECH, H.-Ch., QUISPEL, G., Les Écrits Gnostiques du Codex Jung, VigChr 8, 1954, 1–51.
QUASTEN, J., Patrology II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht, Antwerpen 1953.
QUASTEN, J., Patrology III. The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon , Utrecht, Antwerpen, Westminster 1960.
QUISPEL, G., Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis, in: Gnostic Studies I, UNHAII 34, 1, Istambul 1974, 140–157 (= ErJb 36, 1967, 9–30).
QUISPEL, G., Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John, in: B. Layton, The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1, The School of Valentinus, SHR Numen Suppl. XLI, Leiden 1980, 118–132.
RADERMACHER, L., Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben, Bonn 1903.
REILING, J., Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate, NT.S 37, Leiden 1973.
REILING, J., Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy, in: Miscellanea Neotestamentica I, hg. v. T. Baarda, A. F. J. Klijn, W. C. van Unnik, NT.S 47, Leiden 1978, 161–179.
REITZENSTEIN, R., Art. Epigramm, PRE VI, 71–111.
REITZENSTEIN, R., Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
REMUS, H., „Magic or Miracle"? Some Second-Century Instances, The Second Century 2, 1982, 127–156.
RENGSTORF, K., H., Art. διδάσκαλος, ThWNT II, 150–162.
ROHDE, E., Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd 1 und 2, Tübingen 1925 (9. und 10. Aufl.).
RÖHL, W., G., Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi, EH.S T 428, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1991.
RÖHR, J., Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Ph.S 17, 1, Leipzig 1923.
ROSENTHAL, F., A History of Muslim Historiography, Leiden 1968 (2. rev. Aufl.).
RUDOLPH, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1994 (Nachdr. der 3. durchg. u. erg. Aufl.).
RUELLE, Ch.-E., Le chant des sept voyelles grecques d'après Démétrius & les Papyrus de Leyde, REG 2, 1889, 38–44.
RÜHLE, O., Art. ἀριθμέω-ἀριθμός, ThWNT I, 461–464.

RZACH, Art. Sibyllinische Orakel, PRE (2. Reihe) II, 2103–2183.

SAGNARD, F. M.-M., La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, EPhM 36, Paris 1947.

SANDELIN, K. G., Wisdom as Nourisher. A study of an Old Testament Theme its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity, AAAbo.H 64, 3, Abo 1986.

SAUNERON, S., Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme, s.o. „Textsammlungen".

SAUNERON, S., YOYOTTE, J., La naissance du monde, SOr 1, Paris 1959.

SCALIGER, J., J., Animadversiones in Chronologica Eusebii, in: Thesaurus temporum Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae Episcopi Chronicorum Canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo: ex fide vetustissimorum Codicum castigati (...), Amsterdam 1658.

SCHENKE, H. M., Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.

SCHENKE, H. M., Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1958.

SCHERER, C., Art. Hermes, ALGM I 2, 2342–2432

SCHERMANN, Th., Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr., Ph. 69, 1910, 375–410.

SCHINDLER, A., Art. Gnade BIII Christliche Gnosis, RAC XI, 382–386.

SCHMID, J., Art. Brautgemach, RAC II, 524–528.

SCHMID, J., Art. Brautschaft, heilige, RAC II 528–564.

SCHMIDT, A., Drogen und Drogenhandel im Altertum, Leipzig 1924.

SCHMIDT, K. L., Art. ἐπικαλέω, ThWNT III, 498–501.

SCHMIDT, W. H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964 (2. überarb. u. erw. Aufl.).

SCHNIDER, F., Das Gleichnis vom verlorenen Schaf und seine Redaktoren. Ein intertextueller Vergleich, Kairos 19, 1977, 146–154.

SCHNEIDER, K., Art. purpura (πορφύρα), PRE XXIII, 2000–2020.

SCHULTZ, W., Art. Rätsel, PRE (2. Reihe) I, 62–125.

SCHULZ, S., Art. σπέρμα–σπόριμος, ThWNT VII, 537–547.

SCHWABL, H., Art. Weltschöpfung, PRE Suppl. IX, 1433–1582.

SCHWINGE, E.-R., Art. Frauenrollen, LAW, 1001.

SCHWINGE, E.-R., Art. Schauspieler, LAW, 2711–2712.

SEGAL, A. F., Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment, ANRW II 23, 2 (1980), 1333–1394.

SEVRIN, J.-M., Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe, Muséon 87, 1974, 143–193.

SMITH, M., Jesus the Magician, New York, Hagerstoun, San Francisco, London 1978.

SPEYER, W., Art. Fluch, RAC VII, 1160–1288.

STAEHELIN, H., Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, TU 6, 3, Leipzig 1890.

STAEHLE, K., Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandria, Leipzig, Berlin 1931.

STEAD, G. C., The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75–104.

STEFFENS, J. P., Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, FChLDG 14, 4, Paderborn 1922.

STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W., Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart, Berlin, Köln 1995.

STEGEMANN, V., Art. Sternbilder I, HWDA IX (Nachtr.), 596–677.

STEMPLINGER, E., Antiker Aberglaube in moderner Ausstrahlung, Das Erbe der Alten 7, Leipzig 1922.

STEMPLINGER, E., Sympathieglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit, München 1919.

STOCKMEIER, P., Art. Hermes, RAC XIV, 772–780.

VON STRITZKY, M.-B., Art. Hochzeit I, RAC XV 911–930.

STROUMSA, G. G., Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ, HThR 76, 1983, 269–288 (= Savoir et salut, Paris 1992, 65–84).

STRUTWOLF, H., Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993.

STUIBER, A., Art. Amen, RAC Suppl. II/III 310–323.

TANNERY, M. P., Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 31, 1886, 231–260.

TARÁN, L., Art. Nicomachus of Gerasa, Dictionary of Scientific Biography X, 112–114.

TARDIEU, M., Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), EAug, Paris 1974.

TAVENNER, E., Studies in Magic from Latin Literatur, Diss. (Columbia University) New York 1916.

THEILER, W., Art. Erinnerung, RAC VI, 43–54.

THEISSEN, G., Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, FRLANT 131, Göttingen 1983.

THISSEN, H. J., Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri in U. Verhoeven, E. Graefe, Religion und Philosophie im alten Ägypten, Festgabe für Ph. Derchain, OLo Analecta 39, Leuven 1991, 293–302.

THOM, J. C., The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary by J. C. Th., Religions in the Graeco-Roman World 123, Leiden, New York, Köln 1995.

THOMASSEN, E., Gnostic Semiotics: The Valentinian Notion of the Name, Tem. 29, 1993, 141–156.

THRAEDE, K., Art. Exorzismus, RAC VII, 44–117.

TRIPP, D. H., The Original Sequence of Irenaeus „Adversus Haereses" I: A Suggestion, The Second Century 8, 1991, 157–162.

TRUC, G., L'Hérésie gnostique de Marcus, Revue des Idées 15, 1910, 404–436.

TURNER, H. E. W., The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954.

USENER, H., Religionsgeschichtliche Untersuchungen, erster Teil. Das Weihnachtsfest, Bonn 1911 (2. Aufl.).

VOIGT, E.-M., Art. Jambus (2) als literarische Gattung, LAW, 1355–1356.

VÖLKER, W., Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5, Tübingen 1932.

VOLKMAR, G., Die Colorbasus-Gnosis. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, ZHTh 25 (NF19), 1855, 603–616.

WÄCHTER, Th., Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RVV 9, 1, Gießen 1910.

VAN DER WAERDEN, B. L., Die Astronomie der Pythagoreer, VNAW, Afd. Natuurkunde 20, 1, Amsterdam 1951.

VAN DER WAERDEN, B. L., Die Harmonielehre der Pythagoreer, Hermes 78, 1943, 163–199.

VAN DER WAERDEN, B. L., Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich, München 1979.

WAGNER, F., „Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang". Systematisch-theologische Erwägungen zum Synkretismus, NZSTh 36, 1994, 237–267.

WARNS, R., Untersuchungen zum zweiten Clemens-Brief, Diss. theol. (masch.) Marburg 1987.

WASZINK, J. H., Art. Blut, RAC II, 459–473.

WEINEL, H., Die Wirkung des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg, Leipzig, Tübingen 1899.

WEINREICH, O., Religiöse Stimmen der Völker, ARW 19, 1916–1919, 158–173.

WEISER, A., Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: Die Frau im Urchristentum, hg. v. G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller, QD 95, Freiburg, Basel, Wien 1983, 158-181.

WELLMANN, M., Art. Anaxilaos aus Larissa, PRE I, 2084.

WELLMANN, M., Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Unter-suchung, Ph.S 22, 1, Leipzig 1930.

WELLMANN, M., Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, Teil I, APAW.PH 7, Berlin 1928.

WESSNER, Art. Servius Nr. 8, PRE (2. Reihe) II, 1834–1848.

WEST, M. L., Introduction to Greek Metre, Oxford 1987.

WETTER, G. A. P., ΦΩΣ. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichaeismus, SHVU 17, 1, Uppsala, Leipzig 1915–1917.

WETTER, G. A. P., Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, UNT 5, Leipzig 1913.

WILLE, G., Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer, Amsterdam 1967.

WILLIAMS JACKSON, A. V., Art. Breath, ERE II, 838–839.

WILSON, R. McL., Gnosis und Neues Testament, Stuttgart 1971.

WRIGHT, W., A Short History of Syriac Literature, Amsterdam 1966 (second edition of the revised and enlarged edition 1894).

WUNDERLICH, E., Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer, RVV 20, 1, Gießen 1925.

WÜST, E., Art. Palamedes, PRE XVIII, 2500–2512.

WÜST, E., Art. Psychostasie (Seelenwägung), PRE XXIII 1439–1458.

WYKE, B. D., Brain Function and Metabolic Disorders. The Neurological Effects of Changes in Hydrogen Ion Concentration, London 1963.

YSEBAERT, J., Die Amtsterminologie in Neuem Testament und in der Alten Kirche. Eine lexiographische Untersuchung, Breda 1994.

ZAHN, Th., Analecta zur Geschichte und Literatur der Kirche im zweiten Jahrhundert, in: J. Haussleiter, Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, Erlangen, Leipzig 1891.

ZAHN, Th., Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, in: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI,1, Leipzig 1900.

ZANDEE, J., Das Schöpfungswort im alten Ägypten, in: „Verbum", Essays on some Aspects of the Religious Function of Words, dedicated to H. W. Obbink, Utrecht 1984, 33–66.

ZGUSTA, L., Kleinasiatische Personennamen, Monogafie Orientálního ústavu CSAV 19, Prag 1964.

ZIEHEN, L., Art. Opfer, PRE XVIII, 579–627.

ZIMMERMANN, A. F., Die urchristlichen Lehrer, Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum, WUNT 12 (2. Reihe), Tübingen 1988 (2. Aufl.).

ZIMMERMANN, M., Art. Apuleius von Madaura, Der Neue Pauly I, 910–914.

ZINTZEN, C., Art. Mantik, Mantis, KP III, 968–976.

ZINTZEN, C., Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, RMP 108, 1965, 71–200, überarbeitete Fassung, in: C. Zintzen (Hg.) Die Philosophie des Neuplatonismus, WdF 436, Darmstadt 1977, 391–426.

ZSCHARNACK, L., Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902.

ZWICKER, Art. Sirenen, PRE (2. Reihe) III, 288–308.

Stellenregister

I. Altes Testament

(einschließlich zusätzlicher Schriften der Septuaginta)

Genesis
1 178, 191f
1, 3 189
1, 6 189
1, 26–27 10f, 259, 261
1, 31 259, 261
2, 7 11, 261
14, 14 334
17, 27 334
24, 23 304
49, 11 79

Exodus
33, 20 99

Leviticus
16, 8–10 24
16, 21–26 24

Deuteronomium
18, 11 23
32, 14 79

I. Regum
22, 19 99, 279

Jesaja
6, 1–2 279
6, 2 99
6, 3 279
6, 5 116

Jeremia
1, 6 116
25, 26 223

Ezechiel
37, 1–14 221

Sacharja
1, 7–6, 8 221
3, 8 23

Psalmen
8, 3 285
19, 2 285

Hiob
1, 6 99

Proverbia
9, 15 83

Daniel
7 221
8, 2–27 221
10, 5–20 221
12, 5–10 221

I. Makkabäer
6, 34 79

Sirach
39, 26 79
50, 15 79

II. Neues Testament

Matthäus
7, 22 63, 231
10, 8 122
10, 11 135
13, 8 87
13, 31 87
17, 1 252
17, 3 252
17, 9 253

18, 10 99f, 102f, 146, 206, 233, 391
18, 12 382
27, 62 259

Markus
1, 10 253
4, 30 87
4, 31 87
4, 8 87
5, 30 60
6, 2 63
6, 5 63
6, 14 63
9, 2 252
9, 4 252
9, 9 253
9, 38 231
15, 25 262
15, 33 262
15, 42f 259

Lukas
1, 19 99
1, 26–27 345f
1, 35 345–348
4, 36 60
8, 1–3 123
8, 8 87
8, 46 60
9, 28 251
9, 49 231
13, 19 87
15, 1–7 369
15, 4 382
15, 8–10 369
16, 8 263
16, 19 96
19, 37 63
23, 54 259

Johannes
3, 29 111
8, 44 23
12, 36 263
14, 6 228
17, 11–26 193
17, 17 228
19, 14 259, 262
19, 18 262
19, 31 259

Apostelgeschichte
8, 11 62
12, 12 123
12, 15 102
13, 8 62
13, 10 23
16, 14–15 123
16, 15 123
16, 16 122
17, 4 123
17, 12 123
19, 13 231
19, 14–19 62
19, 23–26 22

Römer
11, 16–21 209
16, 23 135

1. Korinther
1, 11 123
1, 29 57
2, 8 51
3, 19–21 57
13, 1 286
13, 12 99
14, 2–32 118
14, 6–9 118
14, 7–8 118
14, 11 118
14, 13 118
14, 27–28 118
15, 45 261
15, 47 261

2. Korinther
11, 2 346
11, 12–13 57

Epheser
4, 18–19 160
5, 8 263

Philipper
2, 9 193

1. Thessalonicher
5, 5 263

2. Thessalonicher
3, 14–15 128

1. Timotheus
3, 10–11 136
3,12 136
4, 2 160

2. Timotheus
3, 6–7 125

Titus
3, 10 128

Philemon
2 123

Jakobus
4, 16 57

1. Petrus
1, 3 259
1, 23 259

1. Johannes
3, 8 23
3, 10 23
5, 21 22

2. Johannes
10–11 128

3. Johannes
5–9 135
10 128

Apokalypse
1, 8 255
13, 18 258
17 221
19, 13 193
21, 6 255
21, 9–10 221
22, 4 99
22, 8 221
22, 13 255

III. Quellen

Agapius (Mahbub ibn Qustantin)
Kitab al- 'Unvan 40, 44–52, 342

Alexander von Aphrodisias
In Metaphysica Commentaria
39, 13–23 365
39–41 277
416, 36 298

Alkinoos (Albinus)
Introductio in Platonem
X 164, 7–8 180
X 164, 31–33 180
XIV 169, 41–170, 1 273
XIV 170, 4–11 273

Anatolius
(ed. Heiberg)
29 328
30 367
31 367
32 332, 367
33–34 378
34 367
35 367
38 367
39 367

Apostolische Väter
Barnabae Epistula
9, 7–8 333f

Hirte des Hermas
Mand I 130
Mand XI 5–6 118, 130
Sim IX 1, 1 346

Apuleius
(ed. Siniscalco)
24 179
30–33 273

Aristoteles
De Caelo
II 9, 290b 277, 283

Metaphysika
1018a7 298

Artemidorus von Daldis
Onirocriticus
I 42 384
IV 2 130
IV 24 258, 335f

Aurelius Augustinus
De Haeresibus
XIV 37

Sermo CXXV
PL 38, 945 382

Ausonius
Technopaegnicon
13 379

Bar Hebraeus
(ed. Nau)
253 Nr. 9 42f

Barnabasbrief
s. Apostolische Väter

Beda Venerabilis
De temporum ratione liber
268, 1–271, 71 381

Bücher des Jeû
s. Pistis Sophia

Censorinus
De die natali
13 277

Chairemon
(ed. Horst)
passim 187

Chalcidius
Timaeus
87, 19–22 367

M. Tullius Cicero
De Divinatione
II 33–34 79

De Natura Deorum
II 19 79

Somnium Scipionis s. Macrobius

Clemens Alexandrinus
Excerpta ex Theodoto
1, 3 88
2, 1–2 235
7, 1 179
9, 1–2 232
10, 6 99
13, 4 209
21, 1 108
22, 3 108, 202
23, 1 324
23, 2 325
23, 3 383
23, 4 99f
26, 1 339
28 383
29 181, 227
30, 2 56
31, 3 339
32, 2–3 350
34, 1 383
35, 2 56
36, 1 103
37 383f
39 232
41, 2 111
41, 4 212
43–65 11
44 98
44, 1 108
45 268
47, 2 383
47, 3 276
51, 1 86f
53 99
53, 2 88
53, 3 108
58, 1–2 232
59, 1–4 338
60 347
63, 1–65, 2 105
64 99, 146, 153
65 111
71, 2 383

Stromata
III 1, 1 125
III 2, 10, 1 125
VI 16 252

Corpus Hermeticum
(ed. Nock/Festugière)
I 13 284
V 11 109
Frgm. 27 188ff
Frgm. 29–33 188
Frgm. 30 188
Frgm. 32a 189
Frgm. 32b 189
Frgm. 33 188

Hermetica
(ed. Scott)
IV 191–224 187

Demetrius
(ed. Chiron)
71 289

Didache
(ed. Schöllgen)
2, 2 62
9, 1 75
9, 1–10, 7 76
10, 1 76
10, 6 76
10, 7 76
11, 5 135
11, 6 122
11, 9 135
11, 12 135
12, 2 135

Dionysius Thrax
Ars grammatica
9–12 236
10 248
14f 247

Epiphanius von Salamis
Panarion
25, 5, 2 383
26, 3, 1 109
31, 2, 2–3 187
31, 2, 4–5 178
31, 2, 8–9 158
31, 3, 1–8 178
31, 5, 1–5 102
31, 5, 2 177
31, 5, 3–5 190
31, 5, 3 177, 181, 179
31, 5, 4 97
31, 5–6 158
31, 5, 7 175, 326
31, 5, 7–8 219
31, 6, 1 219
31, 6, 2 366
31, 6, 2–4 217
31, 6, 5–6 364
31, 7, 2 158
32, 5, 4–6 15
34 32
34, 1–21 32f, 69–72
34, 1, 4 33
34, 1, 7 33f, 66
34, 1, 8 33
34, 2, 1–20, 12 32
34, 21, 1 33
35 171
35–36 34
39, 2, 4 111
45, 1, 5 84
45, 1, 6–2, 1 82

Vita Epiphanii
PG 41 (59) 100A 158

Eusebius von Cäsarea
Historia Ecclesiastica
III 39, 1 44
IV 11, 4–5 32
V 1, 3 159
V 20, 1 47f
V 20, 5 17,
V 20, 1–8 48
V 24, 11–17 48
V 24, 17 74
VI 23, 1 122
VII 7, 1–3 161

Filastrius von Brescia
Diversarum Hereseon Liber
XLII 1–4 37–40
XLIII 170f

Firmicus Maternus
Matheseos Libri
II 24 223

Flavonius Eulogius
Disputatio de Somnio Scipionis
3, 5–14 304
14, 21–31 277
18, 6–25 277

Gellius
(ed. Hosius)
XIV 6, 4 257

Heliodor
Aethiopica
IX 22, 6 257

Henoch
(ed. Uhlig)
VI 1–8 24
VII 1 24
VIII 1 24

Hephaistion von Theben,
Apotelesmaticorum libri
3, 28–29 223

Herakleon
(ed. Völker)
Frgm. 1–48 143
Frgm. 13 232
Frgm. 34 202
Frgm. 37 209

Heraklit
Allegoriae (Quaestiones Homericae)
15 277

Herodot
Historiae
V 58 358

Hesiod
Theogonie
45–49 178
Hieronymus
Epistula ad Theodoram
75, 3 41f
107, 6 379

Commentarii in Hieremiam Prophetam
V 27 223

Commentarii in Amos Prophetam
I 3 (PL 25, 1018) 257

Hippokrates
ἐπιδημίαι
5, 63 119

Hippolyt
Refutatio omnium haeresium
I 2, 8 332
IV 13, 1 172
IV 28, 13 71
IV 51, 6 332
V 3 235
V 6, 7 232
V 7, 36 86
V 8, 29 87f
V 9, 6 88
V 12, 2 227
V 12, 5 87
V 14, 7 383
V 15, 1–3 235
V 15, 4–5 383
V 19, 20 262
V 26, 2 227
VI 5 172
VI 9, 9 209
VI 13, 1 172
VI 23, 5 332
VI 29, 1 56
VI 29, 1–2 303
VI 29, 2–3 300
VI 29, 3 190
VI 29, 5 177, 179, 181, 300
VI 29, 5–6 190
VI 29, 6–7 315
VI 29, 6–8 243
VI 29, 7–8 327
VI 30, 4–5 327
VI 30, 6–9 210
VI 30, 7 219, 270
VI 30, 8–9 270
VI 31, 1–2 211
VI 31, 2 56, 270
VI 31, 6–7 384
VI 32–33 213
VI 32, 1 219
VI 32, 1–2 270, 324
VI 32, 4 325
VI 32, 5 56

VI 32, 5–6 383
VI 32, 5–7 270
VI 33 275
VI 34, 8 254
VI 34, 1 175
VI 34, 2 217
VI 34, 3 98, 303
VI 34, 4 98, 272
VI 34, 4–6 86
VI 34, 5 86
VI 35, 3–4 346f
VI 35, 5–7 347f, 350
VI 35, 7 390
VI 36, 1 56, 368
VI 36, 1–3 56
VI 36, 3 56
VI 37, 5 219, 227
VI 37, 7 22
VI 37, 8 56, 219
VI 38, 4–5 219
VI 39, 1 56, 69
VI 39, 1–54, 2 26–31
VI 39, 2 33, 66, 69, 71
VI 39, 2–3 26
VI 39, 3 70f, 74, 77
VI 40, 2 70
VI 40, 3 71, 85, 90
VI 40, 3–4 26, 70, 77, 90
VI 40, 4 70
VI 41, 1 31
VI 41, 2 29
VI 41, 2–3 404
VI 41, 2–42, 1 30, 153–158
VI 41, 3 404, 414
VI 41, 4 404
VI 41, 4–5 27, 402, 404
VI 41, 5 31, 136, 138
VI 42 179
VI 42, 1 27f
VI 42, 2 56, 165
VI 42, 2–54, 2 26
VI 47 178f
VI 49, 4–5 318
VI 55, 1–3 57
VI 55, 3 172
VII 21 178
VII 21, 1 179
VII 21, 3 87f
VII 27, 6 86
VIII 8, 5 209
VIII 8, 5–8 236
VIII 12, 7 333
VIII 13, 3–4 333
VIII 14, 3–5 333
VIII 14, 6 333
VIII 15, 2 103
IX 12, 24 123
X 13, 1–4 57
X 14, 1 87

Hirte des Hermas
s. Apostolische Väter

Historia Augusta
Marcus Aurelius
17, 4 96

Homer
Odyssea
XII 184–189 176

Irenäus von Lyon
(ed. Stieren, Bd. 1)
144–201 3
158–159 168
164 210, 213

(ed. Stieren, Bd. 2)
128 66
308 66f
641–683 2
648 67
649 74
650 146
657 213
660 210, 212
665 210
671 317
672 317
674 317

(ed. Harvey, Bd. 1)
3 21
103 15
114–161 3
116 74
124 146
126 42
127–128 168

128 15
132 210, 213, 216
136 232
145 317
146 319

(ed. Harvey, Bd. 2)
Frgm. syr. XXVII 456 47, 74
Frgm. syr. XXVIII 457 47
Frgm. griech. I passim 47
Frgm. griech. II passim 47
Frgm. griech. III 476 74

(ed. Rousseau/Doutreleau)
I Praef 2 19f, 56, 143, 292, 364
I 1, 1 60, 77, 85, 97, 102, 144, 167, 173ff, 177, 179, 181, 190f, 219, 243, 302, 314f
I 1, 2 327
I 1, 3 364
I 2, 1 174, 210, 218, 262
I 2, 2 77, 147, 210, 262, 368
I 2, 3 210, 262
I 2, 4 214f, 268
I 2, 4–5 202
I 2, 4–5, 1 147
I 2, 5 268
I 2, 6 98, 147, 200, 219, 262, 323, 325f
I 3, 3 40, 60, 175
I 4, 1 268
I 4, 2 184
I 4, 3 364
I 4, 5 98, 108, 268
I 4, 5–5, 1 383
I 4, 5–7, 1 11
I 5, 1 148f, 212, 268f, 276f, 383
I 5, 1–3 213
I 5, 2 254, 266, 276, 383
I 5, 3 275
I 5, 5 235
I 5, 5–6 86
I 5, 6 86, 88, 99, 209, 383
I 6, 1 87, 383
I 6, 3 59, 75
I 6, 4 59, 88, 106, 121, 125
I 7, 1 86, 88, 99, 105 146, 153, 203, 384
I 7, 2 348ff
I 7, 5 88, 105, 384
I 8, 1 57
I 8, 4 202, 219, 369f
I 8, 5 143, 175, 191, 397
I 9, 2 97
I 9, 5 75
I 10, 3 76
I 11–12 14, 190, 299
I 11–21 7–17
I 11, 1 14, 177, 181, 219, 236, 243, 296, 314, 327, 350, 353, 383
I 11, 2 14, 60, 175, 296
I 11, 3 8, 14f, 56, 60, 103, 263, 294–312, 327, 342, 374
I 11, 4 14f, 118, 358
I 11, 5 8, 14, 57, 59, 177, 179f, 219, 297f, 300f
I 12, 1 14, 57, 60, 181, 262, 315
I 12, 2 14
I 12, 3 14, 57, 171, 352f
I 12, 4 60, 77, 171, 356, 396
I 13 54–162
I 13–16 8f
I 13–21 8f, 32
I 13, 1–15, 6 8
I 13, 1–16, 2 13, 16
I 13, 1 8, 13, 32f, 35, 54–63, 70, 89, 96, 124, 141, 158, 161, 169, 175, 246, 402, 411f
I 13, 2 16, 24, 33, 41, 60, 62–91, 96f, 104, 106, 112f, 115, 121, 137, 142, 144, 161, 167, 179, 318, 326, 393, 398–401, 411f

I 13, 2–3	72f, 88, 115, 124, 144
I 13, 3	16, 19, 21, 24, 26f, 30f, 36, 41, 57f, 60, 63, 65, 67, 76f, 79, 81, 87ff, 91–126, 128, 131, 133f, 137, 143f, 146f, 151f, 162, 166f, 174, 206, 233, 302, 326, 342, 385, 393, 397, 399–402, 405, 411
I 13, 4	99, 126–131, 135, 396, 400, 403
I 13, 5	17, 30, 56ff, 65, 125, 132–138, 159ff, 348, 396, 400, 402f, 412
I 13, 6	13, 16, 27–31, 33, 42, 58ff, 65, 79, 90, 136, 138–158, 160, 191, 260, 296, 313, 364, 397, 402, 406
I 13, 7	17, 21, 55, 58, 74, 128, 134, 137f, 141, 158–162, 166, 402f, 410
I 14	9, 108, 143, 162–294
I 14–15	388
I 14–16	341
I 14, 1–16, 2	16
I 14, 1–17, 2	26
I 14, 1	10, 35, 40, 56ff, 61, 86, 88, 97f, 100, 102f, 107f, 116, 143, 147, 163–206, 209, 211, 215f, 225–228, 230f, 233, 235ff, 242ff, 247f, 251, 256, 267, 279f, 284, 290, 297, 301f, 313, 316, 318, 321, 324, 326, 329, 341, 345, 349, 353, 355, 375, 388, 391f, 395, 398f, 401
I 14, 2	88, 129, 176, 206–221, 226, 269, 271, 290, 315, 341, 351ff, 363, 368, 370, 391f, 395, 397
I 14, 3	10, 50, 61, 194, 208, 220–229, 233, 235, 244f, 278, 280, 290, 342, 355f, 391, 398
I 14, 4	102, 147, 220, 228–233, 235, 251, 291, 313, 315f, 330, 337, 341, 368
I 14, 5	35, 56, 61, 86, 221, 233–248, 250f, 255, 264, 267, 280f, 286, 291, 313, 316, 318, 322, 327, 337, 345, 360, 374, 394, 399
I 14, 6	40, 246, 249–264, 291, 316, 319, 322f, 329ff, 337, 343, 349, 370, 375, 393f, 397, 399, 408f,
I 14, 7	50, 102, 150, 211f, 241, 250, 253f, 264–281, 284f, 288f, 291, 325, 352, 368, 370, 391ff, 398
I 14, 8	198, 233, 242, 279, 281–289, 393, 397, 407
I 14, 9	26, 251, 289–292, 294, 314
I 15	9, 293–361
I 15, 1	9, 15, 40, 57, 147, 175, 178, 192, 208, 215, 221, 230, 232, 250,

	253ff, 290f, 293–297, 312–319, 322ff, 327, 331, 336f, 341, 345, 353f, 358, 374, 393ff
I 15, 2	9, 40, 51, 86, 173, 175, 193, 215, 230, 232, 245, 250, 253ff, 260, 263, 303f, 318–344, 349, 354, 366, 369, 373, 374, 394, 408
I 15, 3	86, 178, 215, 221, 244, 250f, 253ff, 261, 280, 322, 324, 343–356, 393, 395, 397
I 15, 4–15, 6	8, 26
I 15, 4	8, 15, 23, 356–358
I 15, 5	8, 23, 86, 179, 358–360
I 15, 6	8, 17–26, 50, 55, 58, 61, 63, 89, 120, 280, 357, 360f, 364, 398
I 16	9, 362–388
I 16, 1–21, 5	8f, 321
I 16, 1	9, 13, 77, 322, 344, 362–373, 385, 387f, 397, 410
I 16, 2	9, 13, 215, 251, 269, 344, 351f, 366, 371–388, 399
I 16, 3	9, 26, 128
I 17	10
I 17–20	13
I 17–21	8, 13
I 17, 1	10, 50, 149, 175, 235f, 265, 326
I 17, 2	236
I 18	10f
I 18–20	397
I 18, 1	10, 57, 59, 175, 222
I 18, 2	10
I 19	11
I 19, 1	11
I 20	11
I 20, 1	11, 35
I 21	8, 12f, 16, 28f, 73, 106, 170, 400
I 21, 1	12
I 21, 3	12, 29, 32, 35, 106f, 116, 154, 156, 202
I 21, 4	12, 28f, 87, 179
I 21, 5	8, 12f, 28, 32, 87, 116, 145ff, 151, 156
I 23, 4	23, 58, 125, 133
I 23, 5	58, 179
I 24, 1	111, 179
I 24, 2	75
I 24, 5	76
I 24, 7	257
I 25, 3	58, 125
I 26, 3	56
I 27, 4	56
I 28, 1	57
I 30, 2	383
I 30, 15	56
I 31, 4	364
I Frgm. 9	32
I Frgm. 10	32
I Frgm. 11	32
II Praef 2	143
II 6, 2	76
II 6, 3	88
II 9, 2	59
II11, 2	143
II 14, 1	178
II 14, 6	175, 303
II 15, 3	143
II 16, 4	143
II 17, 9	201
II 19, 2	87
II 19, 6	59, 111
II 19, 8	56
II 24, 6	372, 381–384, 387f
II 26, 1	59
II 28, 9	59
II 30, 7	87
II 32, 5	76
III 3, 3	7
III 4, 3	161
III 11, 9	118

III 15, 2 106, 142f, 144
III 17, 4 19, 20f
III 21, 3 118
IV Praef 2 25
IV 18, 4–5 68
IV 20, 2 130
IV 33, 5 56
IV 33, 6 75
IV 35, 4 143
V 30, 3 258

Armenische Irenäusfragmente
(ed. Jordan)
Frgm. 11 171f

Isidor v. Sevilla
Etymologiae
I 3, 7 335, 379
I 3, 8 335

Jamblichus
De Mystriis Aegyptiorum
III 9 287
III 11 80, 113
III 16 78
IV 8–10 78
VIII 2 298, 307f
VIII 4 187
VIII 5 187
IX 6 100, 105
X 7 187

De Vita Pythagorica
82 175
66 176

Ps.-Jamblichus
Theologumena Arithmeticae
12, 9–12 365
12, 18–19 365
14, 20–15, 3 367
17, 15–17 367
27 332
27, 10–11 367
34, 21–35, 6 378
34, 21–39, 24 378
36, 1–2 378
37, 4–10 367
39, 24–40, 9 377f
48, 1–2 367
48, 19–20 258
49, 7–9 367
50, 9–10 263
51, 16–18 367
52 263
57, 6–9 274
59, 17–18 367
63, 7–11 367
89–90 368

Justin
Apologiae
18, 5 150
26, 4 58
65, 3 74
66, 1 74

Ps.-Kallisthenes
(ed. Bergson)
I 33 257

Lactanz
Divinae Institutiones
VI 3, 6 379

Ps.-Longinus
Περὶ ὕψους
13, 2 114

Lukian
Alexander
11 197

Judicium Vocalium
5 237
12 335

Lydus, Johannes Laurentius
De mensibus
20, 16–22 278
22, 12–18 367
23, 6–9 304

Macrobius
Somnium Scipionis
(= Cicero, De Republica)
5, 3 282f

Commentarii in Somnium Scipionis
1, 5, 15 277
1, 6, 7–10 304
1, 11, 12 284

1, 12, 14 284
1, 19, 21–22 277

Manilius
Astronomica
II 453–465 223

Martianus Capella
(ed. Willis)
II 102 379

Michael der Syrer
Chronik
VI 5 42f

Nechepso/Petosiris
(ed. Riess)
Frgm. 35 222
Frgm. 37 172

Nikomachus von Gerasa
Arithmetica Introductio
33–34 305
82–84 241

Nilus
Epistolarum libri
III Nr. 52 (PG 97, 416) 169f

Numenius
(ed. des Places)
Frgm.
12 283
40 310
(ed. Leemans)
Frgm.
32 310

Die Oden Salomos
(ed. Lattke)
30 110

Olympiodorus
In Platonis Alcibiadem commentarii
105, 17–106, 2 257

Origenes
Contra Celsum
VI 24–38 145
VII 3 114

Orosius
Ad Aurelium Augustinum Commonitorium
153–154 223

Pausanias
Graeciae Descriptio
II 24, 1 80
VII 25, 13 81

Persius
Saturae
III 56–57 379

Scholia
(ed. Jahn)
302 379

Petronius
(ed. Warmington)
30 385

Philo von Alexandria
De Aeternitate Mundi
(6) 57 84
(7) 66 84
(8) 69 84
(22) 113 377

De Cherubim
(13–14) 45–50 89

De Confusione Linguarum
(28) 146 194

De Congressu Eruditionis Gratia
(30) 176 83
(37) 202 83

De Fuga et Inventione
(25) 137–138 83
(30) 166 83

De Migratione Abrahami
(7) 31 115
(7) 32 115
(7) 34–35 114f

De Mutatione Nominum
(1) 1 370

(25) 141 83
(44) 259–260 83

De Opificio Mundi
(31) 95–96 367
(42) 126 244
(45) 133 84

De Plantatione
(1) 2 209
(1) 4 209
(2) 8 209
(20) 85 209
(22) 93 83

De Posteritate Cani
(36) 125 83
(40) 135 83
(44) 146 83
(44) 150–151 83

De Praemiis et Poenis
(17) 101 83

De Somniis
II (25) 170 89

De Specialibus Legibus
I (6) 208 205
I (9) 105 84
I (9) 303 83
II (7) 29 89
III (6) 32–34 84

De Vita Contemplativa
(4) 35 83

De Vita Mosis
II (4) 80 367

Legum Allegoriae
I (9) 21–(11) 28 89
II (21) 86 83
III (56) 162 83
III (73) 207 193

Quaestiones in Genesin
I 83 367
I 91 367
II 5 367
II 62 193
III 3 176
III 10 89
III 38 367
III 39 370
III 49 366f
III 56 367
III 61 367, 370
IV 28 89
IV 71 367
IV 110 304
IV 117 240
IV 189 89

Quaestiones in Exodum
II 13 193
II 68 193
II 87 367
II 93 365
II 94 194
II 118 194
II 122 194

Quod Deus sit Immutabilis
(33) 155 83

Photius
(ed. Henry)
40, 22–48, 29 368

Pistis Sophia
(ed. Schmidt/Till/Schenke)
96 109
132 50

Bücher des Jeû
(ed. Schmidt/Till/Schenke)
I 5–32 286
II 50 255

Platon
Menexenus
238a 84

Phaedo
107a 100

Respublica
616b–617c 277
617b 176
617e 100

Theaetetus
174d 118

Theages
128d 95

Timaeus
34b 272
36e 272
90a 100

Plinius d. Ä
Historia Naturalis
II 3, 19–20 277
VII 192 358
IX 137 96
XIV 7 79
XXII 23 (20) 48–49 77
XXVIII 147 (41) 79, 81
XXXII 141 (52) 62
XXXVII 48 (12) 77

Plotin
Enneaden
II 9 (33) 14 286
IV 4 (28) 32, 13–14 78
IV 9, 3 298
VI 1, 26 298

Plutarch
Moralia
353 B 79
375 F 187
386 A–B 278
432 D–F 119
944 D 95
1027 F 367

Porphyrius
Sententiae ad intelligibilia ducentes
36 298

Proklus
In Platonis Parmenidem Commentarium
52, 9–27 309f

In Platonis Timaeum Commentaria
II 274, 10–277, 26 308f

Ptolemäus
Brief an die Flora
7, 10 88

Quintilian
Institutio oratoria
I 1, 25 223

Rabanus Maurus
De universo libri
PL 111, 461 91

Scholia in Dionysium Thrax
Scholia Vaticana
197 199
198 242, 278

Commentarius Melampi seu Diomedes
32 199
39 247f

Servius
In Vergilium Commentarius
VI 136 379
VI 714 284

Sextus Empiricus
Πρὸς Λογικούς
I 94–95 332f

Πρὸς Φυσικούς
II 276–277 365

Πυρρωνείοι ὑποτυπώσεις
II 304 328
III 154–155 365

Sibyllinische Orakel
(ed. Geffcken)
I 141–144 196f, 329
I 324–331 329
VIII 148 257, 329f

Simplicius
In Aristiotelis Physica Commentaria
230, 35–231, 4 305

Sueton
Nero
39 257

Symmachus
(ed. Field)
21 (22) 21 298
34 (35) 17 298

Tacitus
Annales
XI 14 358

Tertullian
Adversus Valentinianos
IV 2 36
XXXII 3–4 36f

De Paenitentia
10–11 134

De Praescriptione Haereticorum
41 155
41, 5 137
41, 8 157
42, 1 136

Ps.-Tertullian
Adversus omnes haereses
V 1 170
V 1–3 37–40

Theodor bar Koni
Scholienbuch II. Mimre
212–262 43

Theodoret von Kyrus
Haereticarum fabularum compendium
PG 83 360 A–B 34f, 43
PG 83 371 C–D 47

Theodorus von Asine
Testimonia (ed. Deuse)
6 (32, 1–4) 310
6 (32, 6–11) 308ff
6 (33, 19–34, 5) 379f
6 (33, 21–23) 380
8 (36, 1) 309
8 (36, 3) 309
9 (37, 8–17) 310

Theon von Smyrna
(ed. Hiller)
19, 18–20, 2 304
20, 19–20 306
93, 17–99, 15 175
93, 19–20 332
99, 17–20 328
99, 20–23 332
99, 24 311
100, 4–5 311
100, 7–8 311
101, 6–9 367
101, 14–23 378
102, 4–5 367
106, 10–11 328
138, 9–143, 6 277

Theophilus von Edessa
Chronica Minora II
35–37 45

Thessalos von Tralles
(ed. Friedrich)
I Praef 6 222

IV. Textsammlungen

Altägyptische Texte und Hymnen
Ägyptische Hymnen und Gebete
238 Nr. 102, 49–50 183
244 Nr. 106, 5–7 184
295 Nr. 129, 35–36 184
317 Nr. 137, 2–4 183
334 Nr. 144, 14-18 185
401 Nr. 195, 115–118 184

Les Fêtes religieuses d'Esna
253–276 186

Sonnenhymnen
76 Nr. 54
(II 4 (6), 15) 183
188 Nr. 149
(II 157 (8), 9) 185
189 Nr. 151
(II 157 (8), 21–22) 184

Sonnenlitanei
(ed. Hornung)
74, 175, 101–175 109

Anthologia Latina
Maximinus,
De Y littera 632 379

Anthologia Graeca (Palatina)
VI 321–329 256
VII 547–550 256
VII 668 256

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum
IV 146 225
VII 53 225
VII 61 225
VII 161 225
VII 192–213 225
VII 195, 24 225
XI 2 134 225
XI 2 139 172
XI 2 139–142 172

Corpus Inscriptionum Graecarum
III 5113 257

Inscriptions de Cilicie
66 170

Inscriptiones Graecae
V 1, 365 224
XIV 1685 169

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes
IV 743 257

Inscriptiones Graecae Urbis Romae
612 169f

Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure
1510 170

Musici Scriptores Graeci
(ed. Jan)
241–242 277
271–273 277
276, 8–11 281
276, 11–277, 6 241
277, 3 241
277, 4–9 281
277, 7–8 285

Papyri Graecae Magicae
I 1–3 114
I 1–42 94f
I 43–195 94
I 162 232
I 263–347 94
I 325 257
II 126 257
IV 22–23 231
IV 216–217 231
IV 242 232
IV 251–252 232
IV 455 258
IV 487 279
IV 743 279
IV 1026 279
IV 1225a 232
IV 1276 59
IV 1305 279
IV 1321 232
IV 1522–1528 113
IV 1928 187
IV 1989 232
IV 2006 187
IV 2083–2085 94
IV 2140 187
IV 2142 232
IV 2303 279
IV 2448–2449 59
IV 2698 232
IV 3213–3214 232
V 80–81 231
V 121–122 118
V 439 232
VII 706 279
VII 709 232
VIII 36–38 109
VIII 43–49 232
VIII 46–49 257
VIII 49–50 109
XIa 1–40 94
XIa 24–26 95
XII 252–254 279
XII 351–364 173
XII 420 78
XII 427 78
XII 431 78
XIII 1–230 287
XIII 76–77 288
XIII 150–153 232

XIII 156 257
XIII 161–162 287
XIII 184–185 232
XIII 190–191 232
XIII 192–194 288
XIII 205–206 288
XIII 343–731 287
XIII 465 258
XIII 471–472 287
XIII 521 232
XIII 528–534 288
XIII 555–557 288
XIII 562–563 232
XIII 588–589 288
XIII 644–645 232
XIII 732–734 231
XIII 746–748 232
XIII 775–777 232
XIII 795 109
XIV 376–394 133
XIV 1206–1218 133
XXI 13–14 279
XXXVI Col. I (s. PGM II Taf. III Abb. 14) 223
XXXVI Col. III 85–101 223
XXXIX 19–21 232
LXII 48–52 257
LXII 49–51 258
LXIII 5 279

Papyri Osloenses
I 13, Col III 7–14 204

Physici et Medici minores
(ed. Ideler)
387–396 222

Platonismus in der Antike
(ed. Dörrie/Baltes)
41 Nr. 79 1b 257

Pythagoräische Texte
Briefe des Pythagoras
(ed. Städele)
355–358 172

The Pythagorean texts
(ed. Thesleff)
47 Frgm. inc. Nr. 5 306
244 Nr. 2 172

Stoicorum veterum Fragmenta
(ed. v. Arnim)
II 190 203
II 413 205
II 599 203
II 602 205

Fragmente zur Dialektik der Stoiker
(ed. Hülser)
Frgm. 476 245
Frgm. 524 240

Texte zum antiken Schulunterricht
(ed. Ziebarth)
3 224

(ed. Harrauer/Sijpesteijn)
5 224

(ed. Hasitzka/Harrauer)
68 224

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
Ägyptische Mythen (ed. Sternberg-el Hotabi)
880–882 182
1078–1086 186
1082 184
1083 184, 189
1085 186

V. Texte aus Nag Hammadi

NHC I 2
Epistula Jacobis apocrypha
9, 1–4 109

NHC I 3
Evangelium Veritatis
17, 13–15 51
18, 15–21 51
18, 21–24 52
18, 30–31 109
25, 8–19 103
28, 26–30, 26 148
31, 35–32, 17 385ff
38, 7–24 340

38, 33 179
43, 14 87, 111

NHC I 4
Brief des Rheginus über die Auferstehung
44, 31 202

NHC I 5
Tractatus Tripartitus
51, 6–57, 8 179
55, 35–38 300f
57, 33–35 209
58, 29–33 209
60, 13 227
62, 9 227
66, 17 227
68, 10 227
74, 6 227
98, 13–20 383
98, 19–20 383
123, 16–29 202

NHC II 1
Apokryphon des Johannes
2, 25–3, 2 178
8, 12 262

NHC II 2
Das Evangelium nach Thomas
Log 11, 34, 16–25 103
Log 20, 36, 26–33 88
Log 22, 37, 20–35 103
Log 61, 43, 23–34 103
Log 106, 50, 18–22 103
Log 108, 50, 28–30 109

NHC II 3
Das Evangelium nach Philippus
Log 10, 53, 14–23 383
Log 15, 55, 6–14 68
Log 19, 56, 3–15 231
Log 23, 56, 26–57, 19 68
Log 23, 57, 1–9 68
Log 31, 59, 2–6 97, 107
Log 40, 60, 15–34 383
Log 53, 63, 21–24 68
Log 60, 66, 29–67, 1 125
Log 67, 67, 18 202
Log 68, 67, 27–30 68, 107
Log 68, 67, 28 154
Log 73, 69, 1–4 125
Log 79, 70, 14 56
Log 97, 74, 36–75, 2 68
Log 100, 75, 14–21 68, 74
Log 108, 77, 2–7 68
Log 129–130,
81, 34–82, 26 125

NHC II 4
Die Hypostase der Archonten
95, 35–96, 3 383
97, 7–9 111

NHC II 5
Vom Ursprung der Welt
97, 24–98, 7 178
97, 24–127, 17 81
108, 14–28 82
108, 22 82
108, 25–27 82
109, 1–7 82
109, 20–25 82
109, 22–25 84
109, 25–29 82
111, 8–14 82

NHC II 6
Die Exegese über die Seele
127, 20–23 108

NHC III 2
Das Ägypter-Evangelium
44, 1–9 286
61, 6–10 104

NHC III 3 (V 1)
Der Brief des Eugnostos
71, 13–73, 3 178
73, 13 227

NHC III 4
Sophia Jesu Christi
96, 9 227

NHC V 3
Die erste Apokalypse des Jakobus
32, 23–36, 1 116, 151

NHC V 5
Die Apokalypse des Adam
75, 22–27 104

NHC VI 2
Die Brontê - Vollkommener Verstand (Noêma)
13, 1 262

NHC VI 4
Der Gedanke unserer großen Kraft
41, 13–19 52

NHC VI 6
De Ogdoade et Enneade
56, 15–22 286
61, 8–17 286

NHC VII 1
Die Paraphrase des Sêem
8, 2–3 102

NHC VII 2
Der zweite Logos des großen Seth
51, 1–5 102
54, 10 102
54, 14–17 102
54, 19 235
55, 30–56, 19 52
56, 29–30 102
65, 37 102

NHC VII 5
Die drei Stelen des Seth
120, 1 -2 102
121, 27 179
121, 30 179
124, 26 179

NHC VIII 1
Zostrianus
3, 3 102
18, 6–9 102
18, 6 262
29, 18 262
30, 8 263
30, 17 263
44, 29 263
117, 14 179
129, 6 263

NHC IX 3
Testimonium Veritatis
43, 13 383

NHC X 1
Marsanes
4, 18 179
13, 16 179
13, 19 179
22, 22–25, 6 226
26, 18–27, 18 238
27, 6 240
27, 13–14 243
27, 22–32, 5 286
29, 20–21 243
29, 20–30, 9 243

NHC XI 1
Die Interpretation der Gnosis
12, 30 235
16, 30 235

NHC XI 2
Valentinianische Abhandlung und Fünf valentinianische Gebete
22, 1 -18 177
22, 16–17 364
22, 18–25 179
22, 19–20 178
22, 20–27 300
22, 23–29 191
22, 32 315
23, 18 227
24, 18 227
24, 33 315
25, 20 175
27, 30–37 396
27, 37 219
29, 25–38 175
29, 35–37 326
30, 30–38 218
33, 28–30 56
36, 11 56
37, 12–13 175
38, 30 383
39, 24–35 108
39, 27–35 202
40, 1–44, 37 16, 400
40, 8–44, 37 73
41, 25 383
42, 16–30 108
43, 20–38 68
44, 1–37 68

NHC XI 3
Allogenes
52, 21 364
53, 31 179
55, 29 179
58, 17 263
66, 27 179

NHC XIII 1
Die dreigestaltige Protenoia
46, 14–25 227
47, 9 263

Autorenregister

Abt, A. 62, 75, 84, 133, 384
Alt, K. 284
Altheim, F 85
Aly, W. 128
Amann, É. 42
Andresen, C. 67
Appel, G. 146
Assfalg, J. 44
Assmann, J. 184, 289
Aune, D. E. 62, 75, 95, 122, 130
Baltes, M. 180, 257
Banks Findly, E. 120
Barb, A. A. 166
Bardenhewer, O. 37
Bareille, G. 47
Barth, C. 143, 385
Baumstark, A. 43, 45, 48
Bechtel, E. A. 381f
Becker, C. H. 45
Behm, J. 118
Benoit, A. 21
Benz, E. 174
Berner, U. 409
Berner, W. D. 131
Betz, H. D. 109, 286
Betz, J. 67f, 74, 76
Beyschlag, K. 1, 60, 109
Bezold, C. 222f
Bidez, J. 62
Billigmeier, J. Ch. 257
Blum, C. 384
Boer, E. 49
Böker, R. 49, 223, 225
Boll, F. 49, 222 - 225
Bornkamm, G. 107
Bouché-Leclercq, A. 223, 226
Bousset, W. 4, 8, 57, 66f, 102, 107, 112, 145
Breydy, M. 45
Brox, N. 23, 62
Büchli, J. 284
Buddeus, F. 2, 18, 168
Buonaiuti, E. 4
Burkert, W. 77, 129f, 277
Capelle, W. 305
Cesarini 3
Chadwick, H. 42
Chevallier, R. 159f
Christ, W. v. 257
Clemen, C. 62
Colpe, C. 63, 94, 151
Conybeare, F. C. 346
Conzelmann, H. G. 74f, 97, 111
Cox Miller, P. 286
Cumont, F. 62
Dahlinger, St.-Ch. 152
Daniélou, J. 9
Dassmann, E. 137
Dautzenberg, G. 286
de Faye, E. 3f, 8
De Ruyt, F. 379
Delatte, A. 175, 252, 332, 368
Delcourt, M. 81
Delling, G. 62, 113, 124
Deutsch, N. 194
Dibelius, M. 99, 286
Dibelius, O. 11, 276
Diels, H. 61, 77, 203
Dieterich, A 84, 113, 184, 224, 286
Dillon, J. 179
Dodds, E. R. 60, 100, 109, 119
Dodwell, H. 2
Döller, J. 79
Dommerhausen, W. 79
Dornseiff, F. 172f, 218, 223, 257f, 277, 286, 289, 371, 379f
Doskocil, W. 128
Duval, R. 43, 45
Edwards, R. B. 358
Eitrem, S. 80f, 286

Eliade, M. 60, 80, 94, 120
Erdmann, W. 107
Eschweiler, P. 186
Fascher, E. 60
Fauth, W. 80, 113, 131, 409
Fehrle, E. 81, 113
Fendt, L. 75
Ferrua, A. 170
Festugière, A.-J. 77, 100, 174
Filoramo, G. 4, 123f
Flacelliere, R. 122, 131
Flamant, J. 284
Fliedner, F. 44
Foerster, W. 4, 23, 95, 143, 219, 338
Forbes, R. J. 74, 91
Fossum, J. E. 194
Fowden, G. 187, 289
Frazer, J. G. 78, 80
Frese, P. R. 209
Frickel, J. 47
Gaffron, H.-G. 4, 12, 66f, 102, 105, 107, 109, 124f, 145, 154
Ganschinietz, R. 36, 67, 77
Geffcken, J. 257
Gemünden, P. v. 88
Gersh, St. 286, 377
Gladigow, B. 134
Glockmann, G. 150
Godwin, J. 277
Goehring, J. E. 136
Gögler, R. 47
Goodenough, E. R. 123
Gorce, D. 135
Gornatowski, A. 384
Graef, B. 196
Graf, G. 44
Gray, S. J. M. 209
Green, H. A. 66
Greßmann, H. 102
Griffe, E. 3f, 42
Grundmann, W. 60
Gundel, H. G. 49, 223, 225
Gundel, W. 49, 22ff, 222 225, 279
Güntert, H. 286
Haase, F. 44, 46
Halleux, A. de 43
Halliday, W. R. 60, 80
Hamman, A. 74, 123f
Harnack, A. v. 2, 7f, 18, 21f, 27, 32, 39, 42, 47, 56, 126, 135, 138, 159f, 390, 419
Hauck, F. 137
Haussleiter, J. 102, 113
Heberdey, R. 169
Hegel, G. W. F. 3, 218
Heiler, F. 109
Heine, S. 125f
Heinrici, G. 2
Heinz, A. 76
Helderman, J. 97
Hengel, M. 21f
Heumann, C. A. 168f
Hilgenfeld, A. 1ff, 8, 18, 26f, 169, 213
Hirschfeld, M. 133
Hoffman, D. L. 136
Hoffmann, R. J. 3f, 66
Hoh, J. 133ff
Hopfner, Th. 23, 80, 91, 94f, 223, 257, 284, 286
Horn, J. 239, 243
Hug, A. 107
Hull, J. M. 60, 62f, 75
Ittig, Th. 2, 18, 42, 168
Jensen, A. 137
Jülicher, A. 47
Karalevsky, C. 44
Karpp, H. 134
Kehl, A. 49
Kelly, J. N. D. 41
Keppel, Th. 77
Kidd, B. J. 2
Kircher, K. 80
Kittel, G. 102
Klär, K.-J. 135
Klauck, H.-J. 129f
Klausner, Th. 150
Kliem, F. 241
Klinz, A. 113
Kluxen, W. 248
Köhler, W.-D. 100
Koschorke, K. 26f, 126, 143, 157
Kraft, H. 4, 57, 59, 66, 123–126, 145

Krämer, H. J. 179, 364, 366, 385
Kretschmar, G. 76
Kroh, P. 257, 335
Kroll, W. 62, 222, 379
Kummer, B. 133
Laager, J. 75f, 146, 286
Lampe, P. 390
Langton, E. 60, 78
Lardner, N. 124
Latourette, K. S. 159
Latte, K. 113
Le Boulluec, A. 18, 22, 24, 120
Leipoldt, J. 117, 123
Leisegang, H. 4, 225, 256, 317, 319, 329
Le Moyne, St. 2, 18
Lewy, H. 83, 115, 241
Linsert, R. 133
Lippmann, E. O. v. 62, 77f
Lipsius, R. A. 39, 171
Lishman, W. A. 119f
Lodberg, J. 2, 168
Lohmeyer, E. 255
Löhr, W. A. 1, 42, 50, 87, 156
Lohse, E. 99
Loofs, F. 19
Lowe, J. E. 23, 133
Luck, G. 60, 62, 75, 77f, 100
Lüdemann, G. 1, 60, 390
Lumpe, A. 203
Maass, M. 80, 122
Mansel, H. L. 4
Marcovich, M. 333
Markschies, Ch. 1, 4, 22, 86, 158, 165, 171, 187, 351, 383f, 390
Marrou, H.-I. 223f, 381f
Mead, G. R. S. 4
Menninger, K. 173, 330, 381f
Merkelbach, R. 287f, 381f, 386
Merkur, D. 174
Michl, J. 150
Michel, O. 134
Milne, J. G. 224
Mordtmann, J. H. 196
Moreau, J. 272
Mügge, M. 134
Müller, K. 12, 60, 102, 145
Münter, K. 2, 67, 121
Nagel, W. 76
Nautin, P. 39
Neander, A. 3, 15, 210, 213, 218
Nestle, W. 378
Neuburger, A. 77, 96
Nilsson, M. P. 100
Ninck, M. 80
Nock, A. D. 23, 62, 94, 130
Norden, E. 113
Nussbaum, O. 150
Oesterley, W. O. E. 255
Ohm, E. 4, 67, 145
Olbrich, K. 128
Opelt, I. 84
Orbe, A. 179
Pagels, E. H. 4, 12, 66, 145
Parke, H. W. 80f, 113, 131
Parrott, D. M. 186
Partington, J. R. 279
Pax, E. 75
Pearson, B. A. 286
Perdrizet, P. 257
Pfeffer, F. 78f, 95
Pfister, F. 63, 85, 95, 128f, 286
Poffet, J.-M. 143
Pohlenz, M. 87, 203
Poirier, P.-H. 382
Poschmann, B. 1, 34
Preisendanz, K. 23, 59, 94
Preisigke, F. 60
Preisker, H. 123
Puech, H.-Ch. 386
Quasten, J. 26, 32, 34, 36, 158
Quispel, G. 101, 386
Radermacher, L. 151
Reiling, J. 3, 120, 122, 130
Rennings, H. 76
Reitzenstein, R. 137, 257, 284
Remus, H. 60, 62f
Rengstorf, K., H. 56
Rohde, E. 113
Röhl, W. G. 386
Röhr, J. 60
Rosenthal, F. 45
Rudolph, K. 4, 57, 66f, 123ff, 137, 168

Ruelle, Ch.-E. 279, 289
Rühle, O. 258
Rzach 196
Sagnard, F. M.-M. 3f, 9, 56, 60, 66f, 98, 105, 143, 178f, 236, 244, 252, 256, 267, 332, 366f, 373, 375f
Sandelin, K. G. 115.
Sauneron, S. 182, 184ff
Scaliger, J., J. 18
Schenke, H. M. 82, 228, 386f
Scherer, C. 150
Schermann, Th. 75
Schindler, A. 97
Schmid, J. 85, 107, 113
Schmidt, A. 96, 133
Schmidt, K. L. 75
Schmidt, W. H. 189
Schnider, F. 386
Schneider, K. 96
Schultz, W. 196
Schulz, S. 89
Schwabl, H. 178, 184
Schwinge, E.-R. 36
Segal, A. F. 63
Sevrin, J.-M. 103, 105, 107, 111, 121, 124f
Simcox, W. H. 2
Smith, M. 62
Speyer, W. 128
Staehelin, H. 26
Staehle, K. 304
Stead, G. C. 386
Steffens, J. P. 4, 123
Stegemann, E. W. 129
Stegemann, V. 49
Stegemann, W. 129
Stemplinger, E. 78f, 133
Stockmeier, P. 150
Stritzky, M.-B. v. 107
Stroumsa, G. G. 194
Strutwolf, H. 4, 86, 98, 105, 146, 327, 383, 387
Stuiber, A. 371
Tannery, M. P. 172
Tarán, L. 241
Tardieu, M. 82
Tavenner, E. 23, 62
Theiler, W. 148
Theissen, G. 117f
Thissen, H. J. 187
Thom, J. C. 175f
Thomassen, E. 194
Thraede, K. 128
Tripp, D. H. 8, 12
Truc, G. 3
Turner, H. E. W. 67
Usener, H. 232, 317
van Esbroeck, M. 44
Voigt, E.-M. 22
Völker, W. 4, 143, 165, 209, 232
Volkmar, G. 168, 170ff
Wächter, Th. 80
Waerden, B. L.van der 62, 175, 277
Wagner, F. 409
Warns, R. 117
Waszink, J. H. 80f
Weinel, H. 18, 124, 130
Weinreich, O. 109
Weiser, A. 123
Wellmann, M. 61f, 77, 79
Wessner 379
West, M. L. 22
Wetter, G. A. P. 109, 111
Wilhelm, A. 169
Wille, G. 277
Williams Jackson 120
Wilson, R. McL. 252
Wormell, D. E. W. 80
Wright, W. 45
Wunderlich, E. 80
Wüst, E. 151, 358
Wyke, B. D. 119f
Yoyotte, J. 182, 184ff
Ysebaert, J. 56
Zahn, Th. 18, 20ff, 47f
Zandee, J. 184
Zgusta, L. 169f
Ziehen, L. 286
Zimmerli, W. 97
Zimmermann, A. F. 56
Zimmermann, M. 179
Zintzen, C. 78
Zscharnack, L. 118, 123
Zwicker 176

Sachregister

Namen und Orte in Auswahl

A und Ω 38ff, 223f, 255f, 258, 319, 322, 331, 408f
Abendmahl s. Sakramente
Achamoth 98, 105, 216, 275f, 350, 369, 393, 395
Adam
– Adam-Christus Typologie 259ff, 347
– Licht-Adam 82
Agapius von Hierapolis 1, 5, 42–53, 260, 342, 394
Äon(en) (Auswahl) 9f, 34f, 39f, 50, 60f, 85f, 88, 100, 103f, 144, 146f, 151, 175, 181, 190–193, 195, 197–202, 208f, 211, 216–219, 221, 231ff, 235f, 244, 246, 254, 265, 270f, 275f, 279, 291, 295f, 298, 301f, 315, 318f, 322–327, 339, 343, 349–356, 376, 391ff, 408
– Achtheit der Ä. 14, 47, 186, 245f, 253f, 294, 298, 309, 313, 316, 325f, 336, 373, 395, 408
– Aletheia 10, 50, 175, 221f, 226–230, 233, 236 238, 243ff, 280, 295, 312, 314f, 341f, 346, 355, 357f, 391
– Anthropos s. a. Aletheia u. Buchstabe, Buchstabenleib (μορφή) der Aletheia
– Bythos 219, 298, 314
– Charis 60, 65, 69f, 72, 75, 77–83, 85–88, 97ff, 103ff, 108, 110, 112, 121, 144, 152, 167, 174, 400f, 405, 414
– Christus 200, 213, 270f
– Ekklesia 209f, 236, 238, 315, 339, 346
– Ennoia 77, 97, 315
– Heiliger Geist 200, 213, 270f
– Logos 236, 315, 346
– Monogenes 167, 173f, 200, 268, 315
– Nous 173, 210, 243, 262f, 314f
– Pater 173, 221, 236, 243, 245, 314f, 342, 353f
– Propater (Vorvater) s. Gott
– Sige (Auswahl) 15, 77, 97, 104, 145f, 149, 164, 166–169, 171, 173ff, 177, 180, 195, 221, 235, 247, 298, 300f, 314ff, 353, 391, 410, 418
– Tetras/Vierheit (Auswahl) 9, 14, 57, 165, 168f, 174ff, 186, 195, 219, 221, 246, 291, 295ff, 299f, 303f, 308f, 312–316, 325ff, 331f, 336, 343–345, 347ff, 353, 355, 373, 391, 410, 418
– unsichtbare und unbenennbare Orte 61, 175
– Verschiedenheit d. Ä. 198ff
– Zoe 236, 315, 346
Alphabet s. Buchstaben
Amen 9f, 205, 370f, 410
Antichrist 55
Antimoralismus s. Liberalismus
Apokalyptik 24
Apokatastasis
– antike Konzeptionen 202–205, 398
– gnostische Vorstellung 103, 201–205, 394f, 398, 416
– in den Nag Hammadi Schriften 202
Apolytrosis s. Sakramente
Apostel s. Selbstverständnis der Markosier
Arche 173, 194f, 227, 297f, 306ff, 311f
– Proarche 297f, 307, 311f
Ἄρρητός s. Gott
Astrologie
– antike Konzeptionen 45, 49ff, 222–226, 272ff, 277ff, 282ff, 398
– Gestirnsphären 175, 212, 253, 265f, 273f, 276–279, 283ff, 392f
– Planeten 50, 175, 265f, 272, 274f, 277–280, 283, 287ff, 393
– Sphärenharmonie 50, 175f, 277ff, 282–285, 393
– Tierkreiszeichen 10, 49f, 222–228, 394, 398
– Weltseele s. Kosmos
Astronomie s. Astrologie
Auferstehung s. a. Jesus 39
Augustinus 37

Bar Hebraeus 42f, 45–47
Basilides 1, 41, 257
Buchstabe
- antike, grammatische Konzeptionen 224–228, 236–245, 247f, 277ff, 287ff, 358, 398
- Buchstabenleib (μορφή) der Aletheia 10, 50, 222–228, 230, 233, 245, 278, 290, 355, 357f, 398
- Iota 331–337, 377
- Lambda 351ff, 374–377, 380, 385
- Sonderzeichen Stigma 232, 330, 373ff
- Sonderzeichen Koppa 330
- Sonderzeichen Sampi 330
- Spekulationen über Buchstabenform 376–380
- Symbol für Äonen 193, 198–201, 210f, 214–220, 235–239, 245–248, 330f, 373–376, 408
Buchstabenspekulationen
- Unterscheidung zwischen Schriftzeichen (γράμμα), Buchstabe (στοιχεῖον), Ton (ἦχος), Aussprache (ἐκφώνησις) 198–204, 207–219, 224ff, 269
- über Vokale, Halbvokale, Konsonanten 34f, 233–250, 255, 277–285, 287ff, 359, 393
- über die Doppelschriftzeichen 247–250, 264, 267, 291
- als Erklärung der Apokatastasis 201–205
- Gleichsetzung der Buchstaben mit Äonen 198–201, 208–212, 214–220, 244ff, 291, 309, 313, 392
- Gleichsetzung mit dem Gottesnamen 165, 181, 192–198, 200f, 208f, 215ff, 219, 242, 244f, 248, 267, 280, 284, 289–301, 337–342, 392
- kosmologische Spekulationen 212, 216, 280, 288
- Namensrätsel, antike 196f, 329
- Synonyme für στοιχεῖν i. d. Lehre d. M. 207f, 216f, 225f
- Unendlichkeitssymbolik mit Hilfe der B. 201f, 204, 207, 217ff, 392
Buße, kirchliche 17, 134f, 160, 403

Clemens Alexandrinus 11, 276, 338f
Computus digitorum 380–388, 399
Christliche Einflüsse i. d. Lehre des M. s. Markus

Dämon(en) 24, 51f, 78, 94f, 100ff, 104f, 120f, 127f, 131, 146, 260, 286, 342, 394
- Parhedros 93ff, 101, 117, 120, 411f
Demiurg 10, 39, 51, 86, 88, 99, 145, 150ff, 212, 253f, 265–277, 280, 339, 346–350, 383, 392ff, 402

Einheitsspekulationen (Anfang der Emanation) 14f, 103, 180, 293–312, 341f
- antike Konzeptionen 303–311
Elemente
- Feuer, Erde, Wasser, Luft 203ff, 395, 398
- pneumatisches, psychisches, hylisches E. 86–89, 203, 212f, 268, 271, 276, 338f, 349f, 383f, 386
- Materie 98, 176, 203, 241, 339, 380–388, 395
Emanation 14f, 174, 178–198, 235, 237f, 271f, 274, 296f, 301, 318, 324–327, 345, 353, 373, 391f
Engel
- Asasel 24f, 93, 117, 120f, 131
- Gabriel 346f
- Geschlecht der E. 108
- himmlische Hochzeit 24f, 36f, 73, 81, 88, 95, 98ff, 102–113, 116, 121, 124f, 147, 151ff, 161, 174, 302, 399, 401f, 405, 412ff
- himmlischer Doppelgänger 98f, 162, 233
- himmlischer Hofstaat 88, 99, 206, 233, 279f, 391
- Planetengeister bzw. -engel 274ff, 279ff, 284ff
- Schutzengel 100ff, 401, 405, 418
- Sprache der E. 286
- Vereinigung der Pneumatiker mit E. 98, 107–112
Enthymesis 210, 215f, 275ff, 325, 370, 376
Epiklese s. Gebet
Epiphanius von Salamis 1, 15, 32ff, 39, 43, 53, 63, 66, 69–77, 157f, 177ff, 187, 213, 217, 316, 318, 326
Eschatologie s. Apokatastasis
Eucharistie s. Sakramente
Eusebius von Caesarea 32, 43, 46ff
Exkommunikation s. Konversion

Filastrius von Brescia 1, 37–40, 170f
Fingerrechnen antikes s. Computus digitorum
Florinus, Gnostiker 47f
Frau
– Christinnen 22, 30, 127ff, 133, 136ff
– Markosierinnen 58, 65, 73, 84f, 93–96, 116ff, 121–126, 133f, 136ff, 159–162, 403, 411ff

Gastfreundschaft (christlich/gnostisch) 128f, 132f, 135–138, 161, 396, 406, 410, 414
Gebet 9f, 16, 72–76, 78, 116, 129, 145–149, 241f, 281, 285–289, 402
– Lobpreis Gottes durch die Engel 280, 284f
Gematrie 9, 39, 172f, 195ff, 245f, 255–258, 319, 327–331, 387f, 399, 408, 410
Gemeinde 1, 5, 9, 52, 68, 93f, 116, 122f, 136, 159, 205, 209, 400–404, 416f, 418
– Bezeichnung als Thiasos 129f
– Gründung (Konventikel) 127f, 132f, 135–138, 141, 159ff, 396, 400, 402, 406, 410, 414
– Mitglieder, Herkunft 155, 404
– Ämter (Markosierbischöfe) 56, 138, 156f, 404, 411
– Rom 26, 44, 46, 69, 141, 403
Gestirnsphären s. Astrologie
Gnosis, Vermehrung der s. Sakramente
Gott
– bei antiken Autoren 179f, 183f, 193f, 287, 306f
– Gotteserkenntnis s. Jesus
– negative Theologie 61, 176–182, 206, 227, 237, 297, 311, 391, 398
– Propater 11, 51, 61, 86, 99, 145ff, 149, 165, 167, 177, 180ff, 184f, 191ff, 195, 198 200f, 206, 211, 216, 219, 226ff, 230f, 237f, 243–246, 270, 280, 282, 284f, 297f, 302f, 307, 318, 323f, 326, 341f, 346, 349, 352–356, 359, 391f, 394, 398
– unbekannter, oberster, höchster 11, 35, 51, 61, 85f, 99, 104, 180ff, 185, 193, 206, 219, 233, 260, 275–280, 342, 355, 391
– Urgott (Urvater) s. Propater
– unsagbar (Ἀρρητός) 28, 85f, 143, 181, 227, 237, 244ff, 297, 301, 309, 314, 316, 318, 391
– Vorvater s. Propater
Gottesdienst 1, 5, 7, 16, 20, 26f, 30, 36, 52f, 65–73, 89f, 95f, 119ff, 127–131, 137, 161, 165f, 170, 205, 400f, 403, 406, 411, 414f, 419
Götzenbilder 22f, 357

Hades 152
Hegel 3, 217f
Heiliger Geist s. a. Äon 68, 213, 268ff, 325, 346f, 349, 353, 418
Heilsgeschichte 249ff, 259, 263, 408ff
Heilsordnung 251, 262, 291, 343, 349, 375
Hen 9, 103, 295f, 299–306, 309f, 312
Henotes 9, 294ff, 298–302, 305ff, 312
Herakleon 34, 36, 191, 397
Hieronymus 1, 3, 41f, 53
Hippolyt 1, 3, 5, 26–31, 39f, 53, 56, 63, 66, 69–73, 75, 77, 84ff, 90, 125, 138, 140f, 145, 153–158, 172f, 178ff, 201, 208, 210f, 213, 215, 217, 243, 254, 267, 270ff, 275, 300–304, 315–319, 323ff, 332f, 346ff, 350, 384, 389, 403f, 410, 412f, 418
Hochzeit, himmlische s. Engel
Horos 211–214, 268
Hyliker 86

Irenäusbriefe 17, 46–53

Jesus Christus
– Auferstehung 259–262, 394, 405
– Auftreten (Verkündigung) 40, 51, 56, 231, 259f, 322, 337–343, 393f, 397, 402, 405
– Christologie 40, 44, 51, 228, 235, 251–256, 258–263, 330f, 338f, 347, 349, 395
– Entstehung 39, 246, 270f, 321–327, 329ff, 338f, 343, 345–352, 355, 393f, 408
– Geburt 322, 329, 341ff, 347–350, 355, 397, 409
– Gotteserkenntnis durch J. 322, 341f, 353f, 394, 402, 405
– Hoheitstitel 215, 230–233, 294, 318, 324, 336, 341, 354
– irdischer Mensch J. 254f, 315f, 342, 345, 348f, 354f, 393
– Kreuzigung 40, 44, 49, 51f, 259–263, 267, 334f, 342, 394, 405, 416

- Logos, göttlicher 183, 191, 193f, 228, 230f, 323f, 330, 375f
- Name „Jesus" 173, 230–233, 235, 245, 263, 267, 291, 294, 315–318, 327–342
- Taufe/Taubensymbolik 39f, 246, 250, 252–256, 258f, 319, 329, 331, 348–353, 355f, 370f, 393, 408f
- Wesengleichheit J. mit Gott 354–356

Kirche 23, 27, 91, 129, 133, 138, 155, 157, 160f, 209, 346
- K. der Psychiker 232
- Herausforderung der K. durch M. 403–410, 413–418

Kolarbasos 34, 37ff, 164–173, 388
Konversion 133–138, 160f, 403, 410–414
- Motive für die K. zur Lehre des M. 403f, 410–418

Kosmos (Kosmogonie, -logie)
- Abbildcharakter der Schöpfung 150, 211f, 236, 251, 265, 291, 392
- altägyptisch 182–190, 192f, 198, 287f, 398f
- antike Konzeptionen 178ff, 188, 203, 272ff, 278–281, 393, 398
- Auflösung des K. s. Apokatastasis
- biblisch 11, 183, 186–189, 191–194
- Gestirnsphären s. Astrologie
- gnostische Theorien 9ff, 44, 49ff, 103, 147–150, 176–186, 190–193, 195, 197, 200f, 201–219, 265f, 271f, 274–278, 326, 363, 391ff
- kosmischer Baum 208f
- Planeten s. Astrologie
- Weltseele 271–275, 289, 291, 367, 379, 393, 398

Libertinismus der Markosier 58, 123ff, 140f, 411f
Logos/Logostheologie s. a. Jesus 181–185, 187–198, 227–231, 243f, 246f, 250, 285, 300f, 324, 326, 346, 349, 353ff, 375f, 391f

Magie
- Kraftvorstellung 24, 59ff, 63, 69f, 85
- Merkmale 43, 75
- Mittel bzw. antike Techniken 22f, 26, 71, 77, 85, 89ff, 125, 133, 411f
- mit Hilfe der Buchstabenspekulationen 218, 242f, 279, 281, 285–289
- mit Hilfe der Dämonen 101, 104, 128
- Namensmagie 172f, 231f
- Sympathieglaube 78f, 399f
- Wunder 24f, 60, 62f, 65, 89f

Mangel s. Element, Materie
Maria 346f, 349
Magier
- Anaxilaus 54, 61ff, 169, 173
- Beiname des Markus 23
- als Berufsbezeichnung 62

Markus
- Biographie 17, 21–25, 41f, 44, 46, 56ff, 122, 132, 135, 389f, 407, 416
- Charis des M. 97, 99f, 105, 130, 167, 173f
- Doppelgeschlechtlichkeit des M. 108, 165ff, 173ff, 177
- Ehebruch des M. 17, 22, 30, 126, 133–138
- Geheimnischarakter der Lehre des M. 176, 233, 313
- Lebensunterhalt des M. 122f
- Lehre, Hauptzüge 391–399
- Lehrvergleich mit System A (Ptolemäus) 210f, 214f, 243, 266–271, 314f, 323ff
- Lehrvergleich mit System B (bei Hippolyt) 210f, 213, 215, 267, 270ff, 275
- Lehrvision 15, 35, 57, 63, 97, 115f, 162, 165f, 174–177, 192, 207f, 221, 228, 230, 251, 263, 294ff, 313f, 358, 370, 391, 401f, 406, 410, 418
- Summarium der nicht-christlichen Einflüsse i. d. Lehre 395–399, 406ff, 415–419

  Summarium der christlichen Einflüsse i. d. Lehre 396f, 405f, 409, 415–418

Markus/Markosier
- Selbstverständnis 57ff, 139–145, 165f, 173f, 176f, 263, 296, 402, 406, 413

Markus von Memphis 42
Menander 179
Mensch
- himmlischer M. 142, 194, 226ff, 355f
- innerer M. 12, 86f
- letzter M. 259ff
- nach dem Bild Gottes 10

Menschenklassenlehre, valentinianische 59f, 86f, 98f, 147–150, 393
Michael der Syrer 43, 45ff

Mission, markosische
unter Christen 17, 30, 41f, 55f, 58, 91, 122f, 127ff, 132–136, 139–142, 159ff, 389f, 396, 400, 403f, 416
– unter Heiden 155, 403f
Monas 9, 294f, 299–308, 311f
Monotes 9, 294f, 298–302, 305–308, 312
Monoimus der Araber 333, 335

Nag Hammadi-Texte s. Stellenregister
Negative Theologie s. Gott
Neues Testament s. a. Markus,
Summarium der christlichen Einflüsse
– Anerkennung der ntl. Schriften 100, 142, 191ff, 228, 396f, 406f
– Auslegung der ntl. Schriften 87ff, 251f, 259–262, 368–374, 380–388, 397
Neupythagoräer s. Pythagoräer

Plane 51f, 337
Planeten s. Astrologie
Pleroma (Auswahl) 10, 60f, 86, 98ff, 102–105, 108f, 111, 140, 144–148, 151, 153, 167, 175f, 186, 190–202, 208f, 211–219, 227, 235f, 247, 251, 254, 265, 276f, 291, 301ff, 318, 322–329, 341ff, 380, 384f, 388, 391 395, 401f
Pneumatiker 25, 59, 86ff, 96, 98ff, 103ff, 108–112, 130, 141f, 145, 147–153, 158, 233, 342, 385, 393ff, 401, 405, 412
Polemik
– gegen Götzenbilder 22
– Gründe des Irenäus 23ff, 58, 136ff, 161f, 404, 412
– Kritik an der P. durch Markosier 27f, 30f, 53, 125, 140, 412
– Quellen der P. 17–25, 52, 55f, 89, 123–127, 131, 411f
– Topoi der P. 15, 19f, 22ff, 26, 55, 57f, 61, 63, 65, 73, 85, 93, 96, 125, 132f, 138, 140f, 162, 165f,357f, 359f, 364, 387f, 411
Propater s. Gott
Prophetie
– Ablehnung der Markosierprophetie 25, 93, 96, 127–130
– Bezahlung 93f, 96, 121f
– Gabe 93, 96f, 99f, 121f, 128, 130f, 401
– Inhalte 25f, 93f, 115–120, 401f
– Merkmale bzw. körperliche Symptome 25f, 94, 113, 117–120, 401
– mit Hilfe von Buchstabenspekulationen 172f, 335f, 388
– Mittel zur Hervorrufung 25f, 93, 101, 108f, 111f, 116–120, 127, 130, 399, 401, 413
– Orakelkult, griech. 80f, 95, 108, 113–116, 121, 131, 175, 399, 418
Psychiker 86, 142, 232, 315f
Ptolemäus 1, 98, 173, 179, 191, 200, 210f, 214f, 217, 243, 266–271, 276, 314f, 323ff, 338, 383, 397
Pythagoräer/Neupythagoräer 2, 169, 175f, 238, 240f, 242, 258, 277, 282f, 302, 303–306, 310f, 328, 332f, 364–367, 376–380, 393, 398, 416

Rituale s. Sakramente

Sakramente der Markosier (Auswahl) 2–5, 7, 12f, 16, 24–36, 52f, 65, 68, 106, 133, 136f, 139, 144, 154f, 157, 400, 403f, 406, 414, 418f
– Apolytrosis/Sterberitus 12f, 16, 27–32, 53, 116, 140–156, 402, 404, 412, 414
– Brautgemach 32, 36, 68, 105–108, 111f, 153
– Einweihungsstufen 155f, 404, 419
– Eucharistie 16, 65–76, 401
– als Initiation 69, 121f, 131, 144, 400f, 418
– Kultformel (ohne Apolytrosis-Formel) 12f, 16, 24f, 30f, 35f, 65, 70, 72ff, 76, 79, 81–98, 100, 103–117, 121, 123f, 133, 144, 146, 151, 166f, 206, 302, 321, 396f, 399ff, 404f, 411, 415, 418f
– Taufe 35, 73, 154f, 404
– Teilnehmer am Ritus 65–76, 96f, 99, 401
– Trankritus, erster (Farbumwandlung des Weines) 24ff, 31–34, 43, 53, 60, 62–88, 90, 93, 96f, 103, 105ff, 110, 112f, 116, 121, 124f, 128f, 133, 144f, 151, 166, 399ff, 411f, 413f,
– Trankritus, zweiter (Überfließenlassen des Kelches) 24f, 31, 60, 62–65, 67, 69ff, 73f, 83ff, 88–91, 96, 104, 121, 129, 133, 142, 144f, 401, 414
– Trankritus vor Weissagungen 79ff, 401

– zur Vermehrung der Gnosis 64, 70, 84, 87, 401
Samen 84f, 87ff, 104, 111f, 116, 161f, 165, 174, 208, 350–353
– bei antiken Autoren 115, 190
– Lichtsame in der M.-Lehre 111
Satornil 179
Schöpfergott s. Demiurg
Schöpfungslehre s. Kosmos
Seele
– Brautgemach 111, 124, 174
– Geschlecht 108, 112, 115f, 166, 174
– menschliche S. 25, 89, 119, 141f, 271f, 274, 280, 283, 285, 289, 291, 379
Simon Magus 1, 22
Söhne
– Christen als S. 337
– S. des Lichts 263
Sophia-Mythos 56, 86, 88, 98, 105, 140, 146–153, 201–203, 210–218, 254, 265–271, 276f, 325, 339, 346, 348, 350–353, 363, 368ff, 374–376, 380, 383, 385f, 393, 395, 402
Soter 56, 86, 98, 105, 150, 192, 250, 253–256, 258, 267ff, 315, 319, 324f, 340f, 348f, 351–356, 368, 375f, 383
Soteriologie 86, 98f, 103, 144, 147, 151f, 255, 259f, 262, 269, 302, 322, 337, 341f, 352, 354, 381, 383, 385, 394, 402, 404f, 408, 413, 417, 419
Sphärenharmonie s. Astrologie
Spottgedicht auf Markus s. a. Polemik 7f, 17–25, 50, 52, 55, 58, 61, 63, 65, 89, 93f, 117f, 127, 131, 280, 357, 361, 389, 398, 411
Sympathieglaube s. Magie
Synkretismus 407ff, 414–417

Taube s. Jesus, Taufe/Taubensymbolik
Taufe s. Sakramente
Terra Mater-Mythos 85, 87f, 399
Teufel 23, 131, 212
Theodor bar Koni 42f
Theodot, Valentinianer 11, 276, 339f, 350f
Theodoret von Kyrus 1, 34f, 43, 46
Theophilus von Edessa 45f
Tierkreiszeichen s. Astrologie
Tertullian 36, 108, 112, 137, 155, 157, 201
Ps.-Tertullian 1, 37ff, 40, 170f
Tod
– Erlösung vom Tod durch die Apolytrosis 144, 151ff, 155f, 394, 402, 414
– Totengericht 140, 150–155, 394, 402, 414

Valentinus/Valentinianismus (Auswahl) 7, 10–14, 16, 28, 34, 36, 47f, 51, 55–59, 66ff, 73, 86, 88, 97f, 100f, 102, 105f, 110f, 122f, 141f, 144, 147–151, 154f, 157, 175, 177–180, 183, 190f, 197, 200, 210ff, 215, 218f, 254f, 265–268, 271f, 277, 299ff, 314f, 326f, 338f, 348ff, 381f, 384, 390–393, 395f, 407f

Weisheit 82f, 89, 397
Weltende (Eschatologie) s. Apokatastasis
Weltseele s. Kosmos
Wunder durch Magie s. Magie

Zahlen
– «1» s. a. Hen 302ff, 332f, 364, 380
– «2» 9, 312f, 332f, 364–367
– «3» 332f, 374
– «4» 14f, 168f, 175f, 186, 191f, 194f, 204, 215, 243, 291, 295, 299f, 301, 303, 308, 312, 325f, 332f, 348, 373, 391
– «5» 377
– «6» 231f, 235, 246, 249–252, 258–263, 266–269, 315f, 319, 337, 366ff
– «7» 240f, 244f, 252ff, 265ff, 269, 271, 273ff, 277–289, 393
– «8» 14, 198, 212, 253f, 294, 301, 309, 313, 316, 336, 327f, 331, 334ff, 355, 373, 408
– «9» 245, 328, 370, 374, 377f
– «10» 198, 327f, 331–334, 336, 343, 350, 366, 374, 408
– «11» 351f, 370, 374, 376
– «12» 10, 198, 215f, 222, 302, 317f, 341, 345, 350ff, 366, 368, 374, 398
– «24» 224, 235f, 246, 248, 250, 256, 267, 278, 291, 294f, 309, 312–319, 324, 330f, 339, 358, 374, 408
– «30» 165, 193, 195, 198, 201, 209, 216–219, 228, 230f, 232, 246, 248, 254, 267, 271, 301f, 316, 318f, 322, 323, 326, 337, 339, 341, 345, 349, 350, 353–356, 366, 373ff, 391ff, 395, 408
– «99» 9, 370ff, 374ff, 380, 384–388, 399, 410

– «100» 380f, 385, 388
– «300» 335
– «318» 334
– «801» 38, 40, 256, 319, 370, 408
– «888» 173, 245, 327–330, 336, 374, 399, 408
Zahlenspekulationen
– antike Konzeptionen 172f, 196, 232, 240ff, 327ff, 332f, 364–367, 377–380
– Namensspekulationen 165, 181, 195, 314f, 322, 327–338, 370f, 387, 399
– Namensrätsel, antike 196f, 329
– Symbolzahl für Jesus 173, 232, 245, 250f, 267, 269, 315–319, 327–330, 336f, 366, 368, 374, 399, 408
Zauberei s. Magie
Zodiakus s. Astrologie, Tierkreiszeichen

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

Appold, Mark L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
Arnold, Clinton E.: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
Avemarie, Friedrich und *Hermann Lichtenberger* (Hrsg.): Bund und Tora. 1996. *Band 92.*
Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
Baker, William R.: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
Balla, Peter: Challenges to New Testament Theology. 1997. *Band II/95.*
Bammel, Ernst: Judaica. Band I 1986. *Band 37* – Band II 1997. *Band 91.*
Bash, Anthony: Ambassadors for Christ. 1997. *Band II/92.*
Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
Bayer, Hans Friedrich: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
Bell, Richard H.: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
– No One Seeks for God. 1998. *Band 106.*
Bergman, Jan: siehe *Kieffer, René*
Betz, Otto: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26.*
Bjerkelund, Carl J.: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
Blackburn, Barry Lee: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
Bock, Darrell L.: Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. 1998. *Band II/106.*
Bockmuehl, Markus N.A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48.*
Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
Bolyki, János: Jesu Tischgemeinschaften. 1997. *Band II/96.*
Büchli, Jörg: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
Bühner, Jan A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
Burchard, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
– Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Hrsg. von D. Sänger. 1998. *Band 107.*
Cancik, Hubert (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
Capes, David B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
Caragounis, Chrys C.: The Son of Man. 1986. *Band 38.*
– siehe *Fridrichsen, Anton.*
Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
Ciampa, Roy E.: The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998. *Band II/102.*
Crump, David: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
– Die Pharisäer. 1997. *Band 101.*
Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. 1997. *Band 95.*
Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
Du Toit, David S.: Theios Anthropos. 1997. *Band II/91*
Dunn, James D.G. (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
– Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
– Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
Eisen, Ute E.: siehe *Paulsen, Henning.*
Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
Ennulat, Andreas: Die ›Minor Agreements‹. 1994. *Band II/62.*
Ensor, Peter W.: Jesus and His ›Works‹. 1996. *Band II/85.*
Eskola, Timo: Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. 1998. *Band II/100.*
Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
Feldmeier, Reinhard und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70.*

Fletcher-Louis, Crispin H.T.: Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. 1997. *Band II/94.*
Förster, Niclas: Marcus Magus. 1999. *Band 114.*
Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75.*
Fornberg, Tord: siehe *Fridrichsen, Anton.*
Fossum, Jarl E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36.*
Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1997. *Band II/80.*
Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71.*
– Die johanneische Eschatologie. Band I. 1997. *Band 96.* – Band II. 1998. *Band 110.*
Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Hrsg. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76.*
Garlington, Don B.: ›The Obedience of Faith‹. 1991. *Band II/38.*
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79.*
Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3.*
Gese, Michael: Das Vermächtnis des Apostels. 1997. *Band II/99.*
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35.*
Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33.*
Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37.*
Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19.*
– Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81.*
Hartman, Lars: Text-Centered New Testament Studies. Hrsg. von D. Hellholm. 1997. *Band 102.*
Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53.*
Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56.*
– siehe *Feldmeier, Reinhard.*
– siehe *Hengel, Martin.*
Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9.*
Hellholm, D.: siehe *Hartman, Lars.*
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49.*
Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, [3]1988. *Band 10.*
– Die johanneische Frage. 1993. *Band 67.*
– Judaica et Hellenistica. Band 1. 1996. *Band 90.* – Band 2. 1999. *Band 109.*
Hengel, Martin und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58.*
Hengel, Martin und *Hermut Löhr* (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73.*
Hengel, Martin und *Anna Maria Schwemer:* Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. 1998. *Band 108.*
Hengel, Martin und *Anna Maria Schwemer* (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55.*
– Die Septuaginta. 1994. *Band 72.*
Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41.*
Herzer, Jens: Paulus oder Petrus? 1998. *Band 103.*
Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84.*
Hofius, Otfried: Katapausis. 1970. *Band 11.*
– Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14.*
– Der Christushymnus Philipper 2,6–11. 1976, [2]1991. *Band 17.*
– Paulusstudien. 1989, [2]1994. *Band 51.*
Hofius, Otfried und *Hans-Christian Kammler:* Johannesstudien. 1996. *Band 88.*
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57.*
Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Band 1 1983. *Band 31* – Band 2 1984. *Band 32.*
Hvalvik, Reidar: The Struggle for Scripture and Covenant. 1996. *Band II/82.*
Kähler, Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78.*
Kammler, Hans-Christian: siehe *Hofius, Otfried.*
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7.*
Kieffer, René und *Jan Bergman (Hrsg.):* La Main de Dieu / Die Hand Gottes. 1997. *Band 94.*
Kim, Seyoon: The Origin of Paul's Gospel. 1981, [2]1984. *Band II/4.*
– »The ›Son of Man‹« as the Son of God. 1983. *Band 30.*
Kleinknecht, Karl Th.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, [2]1988. *Band II/13.*
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32.*
Köhler, Wolf-Dietrich: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24.*
Korn, Manfred: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51.*
Koskenniemi, Erkki: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61.*
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. 1996. *Band 85.*
– siehe *Walter, Nikolaus.*
Kuhn, Karl G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1.*
Laansma, Jon: I Will Give You Rest. 1997. *Band II/98.*

Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, [2]1989. *Band II/18.*
Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. 1999. *Band 113.*
Lau, Andrew: Manifest in Flesh. 1996. *Band II/86.*
Lichtenberger, Hermann: siehe *Avemarie, Friedrich.*
Lieu, Samuel N.C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. [2]1992. *Band 63.*
Loader, William R.G.: Jesus' Attitude Towards the Law. 1997. *Band II/97.*
Löhr, Gebhard: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. 1997. *Band 97.*
Löhr, Hermut: siehe *Hengel, Martin.*
Löhr, Winrich Alfried: Basilides und seine Schule. 1995. *Band 83.*
Luomanen, Petri: Entering the Kingdom of Heaven. 1998. *Band II/101.*
Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12.*
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25.*
Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65.*
Marshall, Peter: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23.*
McDonough, Sean M.: YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting. 1999. *Band II/107.*
Meade, David G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39.*
Meadors, Edward P.: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Band II/72.*
Meißner, Stefan: Die Heimholung des Ketzers. 1996. *Band II/87.*
Mell, Ulrich: Die »anderen« Winzer. 1994. *Band 77.*
Mengel, Berthold: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8.*
Merkel, Helmut: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13.*
Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. Band 1 1987. *Band 43.* – Band 2 1998. *Band 105.*
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44.*
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74.*
Mittmann-Richert, Ulrike: Magnifikat und Benediktus. 1996. *Band II/90.*
Mußner, Franz: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Hrsg. von M. Theobald. 1998. *Band 111.*
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28.*
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62.*
Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15.*
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66.*
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83.*
Okure, Teresa: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31.*
Paulsen, Henning: Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Hrsg. von Ute E. Eisen. 1997. *Band 99.*
Park, Eung Chun: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81.*
Philonenko, Marc (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69.*
Pilhofer, Peter: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39.*
– Philippi. Band 1 1995. *Band 87.*
Pöhlmann, Wolfgang: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68.*
Pokorný, Petr und *Josef B. Souček:* Bibelauslegung als Theologie. 1997. *Band 100.*
Porter, Stanley E.: The Paul of Acts. 1999. *Band 115.*
Prieur, Alexander: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. 1996. *Band II/89.*
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45.*
Räisänen, Heikki: Paul and the Law. 1983, [2]1987. *Band 29.*
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5.*
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73.*
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74.*
Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11.*
Richards, E. Randolph: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42.*
Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. 1981, [3]1988. *Band II/7.*
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71.*
Rissi, Mathias: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41.*
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25.*
Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60.*
Rüger, Hans Peter: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53.*
Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5.*
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75.*
– siehe *Burchard, Chr.*

Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59.*
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43.*
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29.*
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76.*
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17.*
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24.*
Schnabel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16.*
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30.*
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60.*
Schwemer, Anna Maria: siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48.*
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84.*
Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61.*
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26.*
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34.*
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46.*
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23.*
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27.*
Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Band 93.*
– siehe *Thüsing, Wilhelm.*
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58.*
Souček, Josef B.: siehe *Pokorný, Petr.*
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55.*
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50.*
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6.*
Stettler, Hanna: Die Christologie der Pastoralbriefe. 1998. *Band II/105.*
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21.*
Stroumsa, Guy G.: Barbarian Philosophy. 1999. *Band 112.*
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70.*
Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28.*
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57.*
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35.*
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67.*
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, [3]1989. *Band 19.*
Theobald, Michael: siehe *Mußner, Franz.*
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56.*
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82.*
Treloar, Geoffrey R.: Lightfoot the Historian. 1998. *Band II/103.*
Tsuji, Manabu: Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. 1997. *Band II/93*
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54.*
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80.*
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des »Hauses Gottes«. 1994. *Band II/65.*
Walter, Nikolaus: Praeparatio Evangelica. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. 1997. *Band 98.*
Wander, Bernd: Gottesfürchtige und Sympathisanten. 1998. *Band 104.*
Watts, Rikki: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. *Band II/88.*
Wedderburn, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44.*
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14.*
Welck, Christian: Erzählte ›Zeichen‹. 1994. *Band II/69.*
Wilk, Florian: siehe *Walter, Nikolaus.*
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46.*
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, [2]1988. *Band II/12.*
Zimmermann, Johannes: Messianische Texte aus Qumran. 1998. *Band II/104.*

Einen Gesamtkatalog erhalten Sie gerne vom Verlag
Mohr Siebeck · Postfach 2040 · D–72010 Tübingen.
Neueste Informationen im Internet unter http://www.mohr.de