

Von Valentin zu Herakleon

Untersuchungen über die Quellen und
die Entwicklung der valentinianischen Gnosis

von

Werner Foerster

Lic. theol., Privatdozent an der Universität Münster i. W.



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1928

**Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche
Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin
Beiheft 7**

Vorwort

Über die Entstehung dieses Büchleins und die darin eingeschlagene Methode sowie über die Stellung der Arbeit im Zusammenhang der Forschung ist in der Einleitung das Nötige gesagt. An dieser Stelle möchte ich nur Herrn Prof. D. H. Lietzmann für die Aufnahme in die „Beihefte zur ZNW“ sowie der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses meinen Dank aussprechen.

Münster i. W., den 2. August 1928.

W. F.

Inhalt

	Seite
Einleitung	I— 3
Entstehung, Methode und Gedankengang der vorliegenden Arbeit.	
Das System des Herakleon, aus seinen Fragmenten rekonstruiert ¹	3—44
Das valentinianische System nach Irenäus und Hippolyt	44—67
Methodische Vorbemerkung, 44. Die valentinianische Auslegung des Johannesprologs bei Ir. I 8, 5, 45. Die obere Ogdoas bei Ir., 46. Die oberste Äonengruppe bei Hippolyt, 46. Die Fassungen A und B bei Ir. und Hipp., 47. Stellung des Her. zu diesen Berichten und zu Ir. I 8, 5, 48. Die weiteren Äonen bei A und B, 48. Der Fall der Sophia, Entstehung von Christus, dem hl. Geist und dem Horos bei B, 49. B bei Ir., 50. Der Fall der Sophia, Entstehung des Christus, des hl. Geistes und des Horos bei A, 51. Horos bei B und A, die Arbeitsweise des Ir., 52. Die erste Gestaltung der „Enthymesis“ bei A, 54. Die Gestaltung der „Sophia außerhalb“ bei B, 54. Die Namen der Achamoth bei Ir., 54. Die übrigen Ereignisse bei B, 55. Die Enthymesis, ihre Leidenschaften und die Entstehung der Welt daraus nach A, 58. Die Entstehung des Demiurgen nach A, 60. Die Schaffung des Menschen bei A, 61. Die Endvollendung bei A, 63. Pneumatiker, Psychiker und Choiker bei A, 64. Christologie bei A, 65. Die Stellung von A und B zum A. T., 66.	
Vergleich der Berichte des Irenäus und des Hippolyt mit dem aus den Fragmenten des Herakleon gewonnenen Bilde	67—81
Methodische Vorbemerkung, 67. Das Gesamtweltbild bei allen gleich, 67. Her. und A gehören näher zusammen, 68. Vergleich der Spekulationen über die Äonen, 68. Her.s Logos und „Menschensohn über dem Topos“, 69. Her.s Stellung zur Sophia-Spekulation, 69. Der Heiland bei Her. und A, 71. Vergleich der Christologien, Deutung von Her.s Fragm. 8 und 14, 72. Die Entstehung der Welt, 73. Der Demiurg und sein Verhältnis zum Psychischen und Choischen, 73. Der Name des Demiurgen bei A und Her., 74. Der Teufel nicht bei A erwähnt, 74. Vergleich der Anthropologien und Deutung von Her.s Fragm. 5 durch	

¹ Den Nachweis über die einzelnen behandelten Fragmente s. Index I.

	Seite
Ir., 74. Der pneumatische Same, 75. Vergleich der Soteriologie bei Her. und A, 76. Die Eschatologie bei Her., A und B, 77. Vergleich der Stellung zum A. T., 78. Der Libertinismus der Valentinianer nach Ir., 78. Das Ziel, das sich Ir. mit der Darstellung des valentinianischen Systems in Ir. I, 1—10 gestellt hat, 79. Schluß, 81.	
Der Brief des Ptolemäus an die Flora	81— 85
Inhalt, 81. Vergleich des Briefes mit Her., A und B, 82. Stellung zum A. T., 84. Schluß, 84.	
Clementis Alex. Excerpta e Theodoto	85— 91
Vorbemerkung, 85. Die Vorgänge im Äon, der Fall und die Ausscheidung der Sophia, 85. Die Entstehung des Demiurgen, der Engel, des Heilandes, die Heilung der Sophia und die Schaffung der Welt, 86. Die Christologie und ihre Verwandtschaft mit der von A, 87. Die Entstehung der Pneumatiker, 88. Schaffung und Stellung der Menschen, 89. Eschatologie, 89. Die Sonderstellung der Exc., 90. Übergang, 91.	
Die Fragmente des Valentin und die Entwicklung des valentinianischen Systems	91—101
Die Fragmente des Valentin, 91. Ir. I, 11, 1, 97. Schlußfolgerung über den Ausgangspunkt des Valentin, 98. Bestätigung, 98. Epiph. Pan. XXXI, 5 f., 99. Die Stellung des Systems der Excerpte, 99. Die Stellung von B, 100. Die Stellung von A, 100. Ergebnis, 101.	
Exkurs. Auseinandersetzung mit Schwartz, Leisegang, Völker, de Faye und Müller .	102—108
E. Schwartz, 102. K. Müller, 103. W. Völker, 103. De Faye, 104. Leisegang, 107. Heinrici, 108.	
Register. Index I. Die Fragmente des Herakleon	109
Index II. Der Bericht des Irenäus	110
Index III. Stellenverzeichnis	111
Index IV. Deutsch-griechisches Wortregister .	112—116

Vorbemerkung

Zitiert ist im allgemeinen nach den Ausgaben der Berliner Kirchenväterkommission (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), in der Art, daß nur Kapitel- und Paragraphenzahl unter Hinzufügung des Anfangsbuchstabens des Bearbeiters genannt ist.

Irenäus ist, soweit möglich, nach dem griechischen Text bei Epiphanius, Panarion Buch XXXI ed. Holl, zitiert. 16, 1 H bedeutet also: Irenäus bei Epiphanius, Panarion XXXI, 16, 1 nach der von Holl besorgten Epiphanius-Ausgabe der Berliner Kirchenväterkommission, Bd. 1 1915. Daneben ist gelegentlich die Kap.- und Paragraphen-Einteilung von Stieren (1853) genannt. Vgl. Index II.

Bei Hippolyt, Elenchos (Philosophumena) ed. Wendland, ist immer das VI. Buch zitiert. 31, 1 W bedeutet demnach Hippolyt, Elenchos VI, 31, 1 in der Wendlandschen Ausgabe der Werke Hipp. (Bd. 3 1916).

Herakleons Fragmente sind, soweit möglich, nach Seite und Zeile von Preuschens Ausgabe des Johanneskommentars des Origenes, Bd. 4 der Origenes-Ausgabe der Kirchenväterkommission, 1903, zitiert.

Die Excerpte aus Theodot sind nach Paragraph und Vers von Stählin's Ausgabe im 3. Bande der Werke des Clemens Alexandrinus, 1909, zitiert.

Der Brief des Ptolemäus an die Flora ist nach Kapitel und Paragraph von Harnacks Ausgabe in Lietzmann's kleinen Texten f. theol. Vorl. u. Übungen (No. 9, 2. Aufl. 1912) zitiert.

Folgende Werke sind mit einfachem Namen des Verfassers erwähnt:

Brooke, The fragments of Herakleon. Texts and Studies I, 4.

Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer = ZNW 1908, S. 230 ff., 329 ff.

De Faye, Gnostiques et gnosticisme. Paris 1913 (2. Aufl. 1925).

Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871.

Leisegang, Die Gnosis. Leipzig 1924 (Kröners Taschenausgabe Bd. 32).

K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis = Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1920, S. 179 ff., 205 ff.

Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 2. Aufl. 1864.

Schwartz, Aporien zum 4. Evangelium = Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1908, S. 130 ff.

Sophocles, Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods. Leipzig-New-York 1888.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einem Versuch, das Grundwesen hermetischer und christlicher Gnosis zu bestimmen. Die besondere Art, wie dieser Versuch unternommen wurde, brachte es mit sich, daß die valentinianische Gnosis den Hauptgegenstand der Untersuchung bildete. Die Valentinianer empfahlen sich auch dadurch zum Studium, daß der älteste Kirchenvater, dessen Werke gegen die Gnosis uns erhalten sind, Irenäus, gerade diese Schule besonders ausführlich behandelt. Voraussetzung aber für jede Untersuchung über die Gnostiker ist, daß es gelingt, zu einem Urteil über die Berichte der Kirchenväter zu kommen, ohne die man in bezug auf die christliche Gnosis ziemlich im Dunkeln tappt. Daß man mit einem gewissen Mißtrauen an sie herangeht, besser gesagt, daß man sie äußerst genau prüfen muß, bevor man sie verwendet, ist selbstverständlich gebotene Vorsicht. Der methodisch allein zulässige Weg zu dieser Prüfung ist der, den de Faye einschlägt, von den allerdings nur wenigen Originalfragmenten auszugehen, die uns von den Gnostikern erhalten sind, und sie als Norm zur Beurteilung aller Kirchenväterberichte zu benutzen. Was nicht zu ihnen passen kann, muß vorläufig beiseite gesetzt werden. Gewiß ist auch das, was nicht zu den Originalfragmenten stimmt, nicht ohne weiteres als von den Kirchenvätern aus der Luft gegriffen zu beurteilen, aber dieses Material ist dann gleichsam herrenlos, man kann es nicht mit einem Gnostiker oder einer Schule in Verbindung setzen, man kann es höchstens zur Bestätigung sonst gewonnener, aber nicht zur Erhebung neuer Erkenntnisse verwenden. Die eben genannte Prüfung ist aber darum so schwer, das Urteil über die Kirchenväterberichte ist darum so wenig gesichert, weil uns nur verschwindend wenig ursprüngliche Fragmente der Gnostiker, jedenfalls aus der klassischen Zeit der Gnosis, erhalten sind. Je mehr Bruchstücke wir aber von ein und demselben Gnostiker haben, mit desto größerer Sicherheit können wir sie als Norm zur Beurteilung der entsprechenden Kirchenväterberichte verwenden.

Nun haben wir die meisten, über 40, Fragmente von dem Valentinianer Herakleon. Es legte sich darum sofort nahe, diese zahlreichen Bruchstücke als Ausgangspunkt zur Prüfung des Berichtes des Irenäus zu benutzen. Freilich sagt Irenäus nicht, daß sein ausführlicher Bericht über die Valentinianer das System des Herakleon darstellen soll, aber immerhin mußte es lohnend sein, das Bild, das aus Herakleons Fragmenten gewonnen war, mit Irenäus zu vergleichen. Da Epiphanius von der valentinianischen Gnosis ein ganz anderes Bild zeichnet, wurde auch sein Bericht herangezogen, ob vielleicht Herakleons Fragmente zu einem von diesen beiden paßten. Der Vergleich nötigte dazu, den Grundriß des valentinianischen Systems, den Irenäus mitteilt, als auch für Herakleon geltend anzusehen. Dieses Ergebnis ist wichtig, denn die Fragmente des Herakleon geben uns einen überaus guten Einblick in seine Religion und Ethik, und so haben wir dann mit einem Schlage nicht nur ein kritisch gesichertes Bild von dem System eines Gnostikers, sondern auch von dem das System durchpulsenden Leben.

Dies Ergebnis lockte weiter. Der Brief des Ptolemäus an Flora fügte sich gut in das gewonnene Bild ein und diente zur weiteren Bestätigung der erzielten Resultate. Dann versprachen die Exzerpte aus Theodot unter Umständen gute Überlieferung zu bieten. Aber bei ihnen ergaben sich Abweichungen von dem bis dahin gewonnenen Bild. Ist das System der Exzerpte nun Weiterentwicklung von Ptolemäus und Herakleon oder liegt es umgekehrt? Das konnte nur eine letzte Untersuchung entscheiden. Von Valentin selbst sind nur wenige Fragmente erhalten. Diese können an und für sich, weil zu gering an Zahl, nicht genügen, um sie etwa als Norm für Irenäus zu gebrauchen. Aber wo nun überraschenderweise durch die zahlreichen Fragmente des Herakleon ein sicherer Boden bezüglich des Valentinianismus gefunden war, war es möglich, diese wenigen Stücke des Valentin selbst dem System seiner Schüler gegenüberzustellen. Das Ergebnis war, daß sich eine bestimmte Entwicklungslinie von Valentin über die Exzerpte zu Ptolemäus und Herakleon ziehen ließ.

Damit war ein genügendes Fundament zum Studium des Valentinianismus gewonnen, die kritische Arbeit konnte da abgeschlossen werden. Vielleicht kann man von hier aus noch weiter vordringen, etwa durch Heranziehen des gesamten Materials, das die Kirchenväter über die Valentinianer bieten. Aber das ist eine weitere Aufgabe.

Eine Vorarbeit soll hier geschehen sein, deren Hauptbedeutung m. E. darin liegt, daß die großkirchlichen Berichte über das System

der Valentinianer auf dem methodisch einzig richtigen Wege kritisch geprüft sind und daß diese Prüfung positive Ergebnisse gehabt hat, die nun auszuwerten sind. Wenn diese Arbeit das Feld frei macht zum Studium der Valentinianer selbst mit besserem kritischen Gewissen, dann hat sie ihren Hauptzweck erfüllt. Aber auch die Andeutungen über die Entwicklung der valentinianischen Schule, die sich ungewollt ergaben, führen vielleicht zu neuen Fragen über die Herkunft des Valentinianismus und der christlichen Gnosis überhaupt.

Das System des Herakleon, aus seinen Fragmenten rekonstruiert

Die meisten Fragmente, die wir von Herakleon haben, teilt uns Origenes in seinem Johanneskommentar mit, wo er sich häufig mit dem Gnostiker auseinandersetzt. Vielfach zitiert er ihn wörtlich, sonst gibt er seine Meinung indirekt wieder. Manchmal bezieht er sich auf des Herakleon Auslegung und verwendet seine Ausdrücke, ohne sie direkt zu zitieren. Daraus können wir schließen, daß dem Origenes wohl Schriftliches von Herakleon vorgelegen hat.

Mit voller und endgültiger Zustimmung hat Or. nichts von Her. zitiert. Wo er ihn nennt, widerlegt er ihn schließlich immer. Aber man kann nicht den Eindruck bekommen, daß Or. des Her. Aussagen verzerrt hätte; wenn er sie auch sicher oft nicht verstanden hat, so hat er sie doch nicht falsch wiedergegeben¹. Wir können mit gutem Recht nicht nur die direkten Zitate, sondern auch Auszüge und Mitteilungen des Or. aus des Her. Werk als richtige Wiedergabe der Meinung des Gnostikers nehmen.

Natürlich haben wir abzusehen von dem, was Or. von sich aus als mutmaßliche Meinung eines Satzes des Her. bietet.

Fragment 1. Or. in Joh II 8, S. 70₈—71₁₁ Pr. = S. 473₈₄—475₈ Hilg. Or. bespricht die Auslegung von Joh I 8: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν* [ὃ γέγονεν]. Auch nach Her. ist hier von dem Logos die Rede. Aber das *πάντα* schränkt er ein. Er „schließt aus“ „den Äon und das in ihm“ mit den Worten: *οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου* (p. 70₈ Pr.). Positiv bestimmt er, was doch durch den Logos geschaffen ist, dadurch, daß er zu dem *οὐδὲ ἓν* hinzufügt *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει*. Das

¹ Vgl. die Vorsicht p. 77₂₆ Pr., wo Or. die Identifizierung des Logos mit dem Pneumatischen mit den Worten vollzieht: *εἰ καὶ μὴ σαφῶς τάστι' εἰρημέ*.

δι' αὐτοῦ grenzt er ab gegen **ἀπ' αὐτοῦ** und **ὑπ' αὐτοῦ**, gegen den herrschenden Sprachgebrauch, wie Or. bemerkt. Dieses **διά** bezeichnet ein Vermitteln, und zwar **οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ λόγος**, sondern **αὐτοῦ** (sc. τοῦ λόγου) **ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει**. Das **ἕτερος** bezeichnet den Demiurgen, denn Her. nennt den Logos **τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ**.

Also gibt es (mindestens) zwei Bereiche, „Welt“ und „Schöpfung“ einerseits (ob beide verschieden, ist noch unbestimmt), andererseits **ὁ αἰών**. Dieser Äon umfaßt irgend etwas. Schöpfer des Kosmos (und der Ktisis) ist der Demiurg, der auf Anstiften des über ihm stehenden Logos schafft, wobei dem Logos nur eine gleichsam mittelbare Urheberschaft, ein **ἐνεργεῖν**, ein „Ursache geben“ zugeschrieben wird. Den Äon nennt Her. göttlich. Das im Kosmos ist **παντελῶς φθειρόμενα**. Der Äon ist vor dem Logos geworden; in welchem Verhältnis die beiden zueinander stehen, ist noch nicht deutlich. Zum ganzen Schriftverständnis ist noch wichtig, was über Her. Auslegungsmethode gesagt wird. Er hat keine Schriftbeweise noch sonstige Stützen bei der Ergänzung von **τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει** angeführt, **πιστεύεσθαι ἀξιούντα ὁμοίως προφήταις ἢ ἀποστόλοις τοῖς μετ' ἐξουσίας καὶ ἀννπευθύνως καταλείπουσι τοῖς καθ' αὐτοὺς καὶ μεθ' αὐτοὺς σωτήρια γράμματα**. Demnach gibt es in der Sekte des H. Propheten und Apostel, die Schriftliches hinterlassen haben, und was sie ausgesprochen, war mit Vollmacht gesagt und keiner Rechenschaft unterworfen. Es gibt also einen Begriff vom Propheten, der den, auf den er angewandt wird, für vollkommene Autorität erklärt.

Fragment 2. Or. in Joh II₁₅ S. 77₂₂₋₃₀ Pr. = S. 475₈₋₁₆ H. Her. hat die beiden letzten Worte von Joh I₈ **ὃ γέγονεν** mit den meisten seiner Zeitgenossen¹ zu **ἐν αὐτῷ** gezogen; was in ihm, dem Logos², geworden ist, das ist Leben. Das deutet er auf **ἄνθρωποι πνευματικοί**. Hierbei hat der Logos aber eine Mittlerrolle, wie sie Her. für den Logos der Welt gegenüber ausgeschlossen hatte: der Logos gibt den Pneumatikern die **πρώτη μόρφωσις ἢ κατὰ τὴν γένεσιν** und bringt damit das, was von einem anderen gesät ist, zur **μορφῇ, φωτισμός** und **περιγραφῇ ἰδία**. Wenn also auch der Logos über dem Demiurg steht, so steht er doch seinerseits unter einer noch höheren Macht, die die geistlichen Menschen „sät“, und kann ihnen

¹ S. Zahn's Kommentar zu Johannes, 3./4. Aufl. 1912, S. 50f.

² Aus des Or. Bemerkung, H. täte so, als ob der Logos und die Pneumatiker dasselbe seien, geht hervor, daß das **ἐν αὐτῷ** von H. auf den Logos, nicht auf den Demiurgen oder sonst jemand gedeutet ist.

nur die individuelle(?) Gestalt geben. Diese höhere Macht muß offenbar in vollkommenem Sinne pneumatisch sein. Welche *μόρφωσις* von der ersten, der *κατὰ τὴν γένεσιν*, unterschieden werden soll, bleibt unklar.

Fragment 3. Or. in Joh VI₂ S. 109₁₋₁₄ Pr. = S. 475₁₈₋₃₄ H. Den Vers „Niemand hat Gott je gesehen“ läßt Her. von dem Jünger Johannes gesagt sein, während er nach dem Evangelium vom Täufer gesagt sein soll. Zu dieser Auslegung ist aber Her. nicht etwa durch den Wechsel des Singulars von Joh I₁₅ in den Plural von Joh I₁₆ gekommen, da Or. ausdrücklich sagt, daß auch nach Her. Joh I_{16f.} von dem Täufer gesagt sein soll, vielmehr, wenn Or. darauf hinweist, daß doch der Täufer Johannes, der zu einer solchen Erkenntnis wie der von Joh I_{16/17} gekommen sei, aus der Fülle, die er aus dem Pleroma genommen habe, hätte erkennen können, wie „Gott niemand je gesehen habe“ und dies dem Jünger Johannes und allen anderen, die „aus seiner Fülle genommen haben“, hätte überliefern können, so geht daraus hervor, daß Her. dem Täufer darum diesen Vers abspricht, weil er ihn nicht einer solchen hohen Erkenntnis für fähig hielt, wie sie Joh I_{18a} voraussetzt. Demnach war des Her. Meinung, daß

- a) der Täufer Johannes nicht soviel Erkenntnis hat wie der Jünger Johannes,
- b) der Satz, daß niemand Gott je gesehen habe, eine besonders hohe Stufe geistlicher Erkenntnis voraussetze.

Fragment 5. Or. in Joh VI₁₂ S. 128₈₁₋₁₃₄ Pr. = S. 476₁₈₋₄₇₈ H. Ausführlich kommt Or. auf des Her. Auffassung über Johannes den Täufer zu sprechen anlässlich der Stelle: „ich bin die Stimme eines, der ruft in der Wüste“. Für Her. ist gegeben: Jesus ist Logos, Johannes ist Stimme. Ferner, Jesus nennt Johannes einen Propheten und Elias, Johannes selbst aber bekennt, er sei nicht Prophet (wobei Her. nach Or. übersieht, daß nicht von einem, sondern von dem Propheten die Rede ist). Her. gibt den Aussagen des Johannes selbst das größte Gewicht. Johannes ist nicht ein Prophet, sondern größer als jeder Prophet. So ergibt sich dann für ihn eine Reihenfolge: Jesus der Logos, Johannes der Täufer die Stimme und die Propheten des A. T. nur Schall¹. Or. bestreitet dies damit, daß er sagt, wie könnte Jesus dann auf Moses hinweisen,

¹ ὁ λόγος μὲν ὁ σωτὴρ ἐστίν, φωνὴ δὲ ἢ ἐν τῇ ἐρημῷ ἢ διὰ Ἰωάννου διακουμένη, ἤχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις, p. 129_{1f.} P.

also auf den, der von ihm zeugte, wenn er nur einen undeutlichen Schall gäbe? Wer rüstet sich bei einem Schall zum Kampf? Dann wären ja auch die Propheten des A. T. ohne Liebe gewesen, ein schallendes Erz nach 1 Kor 13. Wie könnte Jesus auf sie hinweisen? Also muß Her. mit dem Schall etwas Abschätziges gemeint haben, einen Schall nur, keine klare Stimme. Johannes aber ist kein Prophet, denn er lehnt diesen Titel ab, sondern mehr als das. Wenn Jesus selbst nun ihn Prophet oder den kommenden Elias nennt, so hilft sich Her. mit der merkwürdigen Idee, daß Jesus nicht *περὶ αὐτοῦ* = „über Johannes“, sondern *περὶ αὐτόν* = „um ihn herum“ spräche, gleichsam über seine Gewänder, nicht über ihn selbst, wo aber Johannes selbst gefragt sei, sei er *περὶ ἑαυτοῦ* gefragt¹, eine Auslegung, vor der Or. ratlos steht. Auch wir stehen davor ratlos. Erst die Berichte der Kirchenväter über die valentinianische Gnosis werden uns diese merkwürdige Spekulation verständlich machen. Ferner schließt Her. aus dem Wort: keiner ist größer unter den Weibgeborenen als er, daß Johannes größer als Elias und alle Propheten sei. In der Bestreitung dieser Auslegung weist Or. darauf hin, daß dieser Satz heißen könne: Johannes ist größer als alle, aber auch: einige sind so groß wie er, aber keiner größer. Diese Auslegung bevorzugt Or. Aber Her. macht auch darauf aufmerksam, daß zu keinem anderen Propheten gesagt ist, er sei Stimme. Darum ist Johannes größer als alle Propheten. Dann folgt eine merkwürdige Stelle. Nachdem Her. die Ordnung Jesus = Logos, der Täufer = Stimme, die Propheten = Schall aufgestellt hat, muß er auch gesagt haben (p. 129₂₃ ff.); daß die Stimme, weil dem Logos verwandt, selbst Logos wird und der Schall Stimme. Der Logos, der vorher Stimme war, bekommt dabei den Platz eines Jüngers, die Stimme, die Schall war, den eines Sklaven. Die Veränderung von Stimme zu Logos ist etwas so Einschneidendes, wie wenn ein Weib zu einem Mann würde². Was Her. hiermit meint, ist nicht ohne weiteres ausfindig zu machen. Eine Möglichkeit der Deutung werden wir später kennen lernen. In bezug auf die fragenden Leviten sagt Her., sie hätten

¹ . . . καὶ προσήτην μὲν καὶ Ἠλίαν ὁ σωτὴρ ἐπὶ αὐτὸν λέγει, οὐκ αὐτόν, ἀλλὰ τὰ περὶ αὐτόν, φησί, διδάσκει· ὅταν δὲ μείζονα προφητῶν καὶ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, τότε αὐτόν τὸν Ἰωάννην χαρακτηρίζει . . . χρηταὶ παραδείγματι, ὅτι τὰ περὶ αὐτὸν οἰοῦναι ἐνδόματα ἢν ἕτερα αὐτοῦ . . ., p. 129₃₂ ff., 130₁₁ ff. P.

² Dieses Bild ist wohl von H. selbst gebraucht, wie sollte sonst Or. zu diesem Vergleich kommen, da doch die Veränderung von Stimme in Wort nichts ganz Ungehörtes ist?

solche Dinge zu untersuchen gehabt, er läßt Johannes auch Levit sein und die Frage nach seinem Prophetsein eine nach dem *κοινότερον*, nach seiner allgemeinen Art, sein. Zu Joh I 25 läßt Her. die Taufe eine Sache des Messias, des Elias und der Propheten sein.

Fragment 7. Or. in Joh VI 15, S. 147¹³—149⁹ Pr. = S. 478¹⁴—479¹¹ H. Zu einer weiteren Auseinandersetzung mit Her. kommt Or. bei dem Wort vom Logos: „*μέσος ὑμῶν στήκει*“. Her. läßt es einen kurzen Ausdruck für einen Gedanken sein, den er selbst herausstellt. Weder das, was der Gnostiker, noch das, was der Kirchenvater aus dem Text liest, scheint uns heutigen Lesern des N. T. den ursprünglichen Sinn zu treffen. Her. stößt sich an dem zeitlosen Präsens des *στήκει*, er umschreibt: *ἤδη πάρεστιν καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἀνθρώποις καὶ ἐμφανῆς ἔστιν ἤδη πᾶσιν ὑμῖν*. Auf dem doppelten *ἤδη* liegt der Nachdruck, am besten mit „jetzt“ zu übersetzen. Damit hat Her. für Or.' Gefühl das beseitigt, was für ihn durch den Kontext Joh I 10 bewiesen wird (*τὸ παρασταθέν*, S. 147¹⁶ Pr.), daß nämlich Jesus sich durch die ganze Welt hindurch verbreitet hat und verbreitet bleibt = *διαπεφοιτηκέναι δι' ὅλου τοῦ κόσμου*, S. 147^{16f.} Pr. Für Or. war er immer im Kosmos und darum wird Her. gefragt, „welche Zeit dazwischen war er nicht unter den Menschen?“, und uns aus a. t.lichen Stellen gezeigt, daß schon dort der Logos wirksam war in den Propheten, z. B. in David. Her. gab also wohl nicht zu, daß der Heiland stets in der Welt war. Für ihn kommt er nur für eine kurze Zeit in den Kosmos hinein. Wie schon der Logos, wie wir sahen, bei der Weltschöpfung nur indirekt als *ἐνεργοῦν* mit der Welt in Berührung kommt, so gilt vollends vom Soter nicht, daß er „mitten unter euch steht“, d. h. von Anfang an in der Welt ist. Es kann höchstens eine Episode sein, daß er in sie hineinkommt. Die weiteren Worte des Johannes hat Her. zunächst wörtlich aufgefaßt und hat, wobei er Or.' Billigung erfährt, zu Joh I 27 bemerkt, daß Johannes der Vorläufer des Christus sei, und daß der Täufer sich nicht würdig auch nur des geringsten Dienstes an Christus bekennt. Dann gab Her. der Stelle eine weitere Auslegung, die Or. ebenfalls nicht ohne Beifall aufnimmt: der Täufer sagt mit den Worten Joh I 27, er sei nicht würdig, *ἵνα δι' ἐμὲ καέλθῃ ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρκα λάβῃ ὡς ἐπόδημα, περὶ ἧς ἐγὼ λόγον ἀποδοῦναι οὐ δύναμαι οὐδὲ διηγῆσασθαι ἢ ἐπιλοῦσαι τὴν περὶ αὐτῆς οἰκονομίαν*. (Grammatisch bezieht sich das „diesbezüglich“ auf das Fleisch, das der Erlöser angenommen hat.) Wir erfahren daraus, daß nach Her. der Erlöser aus der „Größe“ kommt, und daß mit dem An-

ziehen des Fleisches sich eine geheimnisvolle „Ordnung“ verbindet, die Johannes der Täufer nicht auflösen kann. Dann aber deutet der Gnostiker dieselbe Stelle noch anders, und muß sich des Or. scharfe Ablehnung gefallen lassen. Johannes der Täufer bedeutet nämlich danach allegorisch den Demiurgen, der geringer als der Christus ist¹. Für den Demiurgen ist die Ordnung, durch die Christus in die Welt kam, verborgen. Or.' Widerspruch geht dabei gegen 2 Dinge, erstens dagegen, daß der Weltschöpfer geringer sein soll als der Christus, das geht in der Linie des zu dem ersten Fragment Bemerkten, und zweitens, daß die Welt „Sandale“ des Christus sei. Das zeigt uns aber deutlich, wie Her. diese Welt beurteilt hat, als inferior dem Christus.

Fragment 8. Or. in Joh VI₃₈, S. 168₂₈—169₇, Pr. = S. 479₁₈₋₂₇ H. Die Stelle „Dies ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt“, hat Her. ebenfalls kommentiert². Der Spruch zerfällt in 2 Teile, von denen der erste vom Täufer als Propheten gesagt ist und der letzte von ihm als von einem, der mehr als ein Prophet ist. Daß Johannes, vielmehr τὰ περὶ αὐτόν, als ein Prophet, er selbst aber für mehr als das betrachtet wird, sahen wir aus Fragment 5. Her. verteilt die Aussagen darum auf zwei verschiedene „Funktionen“ des Täufers, weil er den ersten Teil der Rede auf den Leib Jesu deuten will und die Aussagen über diesen nicht zur Funktion eines Propheten im höchsten Sinne, zur Funktion des, der „mehr als Prophet“ ist, gehören. Maßstab für hoch oder niedrig im Reiche Gottes ist also die Berührung mit der Körperwelt; schon wenn einer über die Körperwelt etwas aussagt, sei es auch über den Leib des Erlösers, so zeigt er damit, daß er nicht die höchste Stufe der Gotteserkenntnis erreicht hat. Das „Lamm Gottes“ wird der Leib Jesu darum genannt, weil, wie ein Lamm unvollkommen ist in der Gattung der Schafe, so auch der Körper unvollkommen ist im Verhältnis zu dem der darin wohnt. Wenn der Täufer dem Leib hätte Vollkommenheit zusprechen wollen, hätte er von einem Widder gesprochen, der

¹ Οἴεται . . . τὸν Δημιουργὸν τοῦ κόσμου ἐλάττωτα ὄντα τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ὁμολογεῖν διὰ τούτων τῶν λέξεων. Vorher: ὁ . . . Ἡρακλέων κόσμον τὸ ἕπόδημα ἐκ δεξιᾶμενος . . .

² τὸ μὲν „Ἄμνός τοῦ Θεοῦ“ ὡς προφήτης φησὶν ὁ Ἰωάννης, τὸ δὲ „ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου“ ὡς περισσώτερον προφήτου. καὶ οἴεται τὸ μὲν πρῶτον περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ λέγεσθαι, τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ ἐν τῷ σώματι, τῷ τὸν ἄμνόν ἀτελεῖ εἶναι ἐν τῷ τῶν προβάτων γένει, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα παραδέσει τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτῷ.

geopfert werden würde. Her. trennt also Leib und Seele. Den Leib trägt Jesus wie eine Sandale. Er ist etwas relativ Unvollkommenes, Her. hat ihn offenbar nicht für ganz schlecht gehalten. „Das der Welt Sünde trägt“ hat Her. anerkannt. Es ist von Johannes als dem Überpropheten gesagt.

Fragment 9. Or. in Joh VI₉, S. 180₁₈—182₂ Pr. = 479₂₉—480₇ H. Über seine Gedanken bezüglich des „Herabkommens“ Jesu gibt uns Auskunft, was Her. zu Joh 2₁₂ sagt. Er legt da den Nachdruck auf das Wort „er stieg herab“, das sei nicht umsonst gesagt. Es bezeichne den Anfang einer neuen Heilsordnung (*οἰκονομία*)¹. Kapernaum sei Symbol für dieses Äußerste der Welt, dieses Stoffliche. Das Äußerste der Welt ist also stofflich, und dieses Stoffliche ist das Tiefste, das Äußerste, vom Himmel aus gesehen, und in diese Welt ist von oben der Heiland hinabgekommen. Von einem „Herabsteigen“ war schon in Fragment 7 die Rede. Verglichen mit dem jetzigen Fragment ergibt sich, da dort von einem „Fleisch-Anziehen“ die Rede war, daß der Soter von einer Region kam, die nicht stofflich ist, das war das *μέγεθος*. Dann fügt aber Her. — und dagegen richtet sich des Or. Polemik im Folgenden — noch hinzu, daß Jesus hier in diesem „Äußersten“, weil es ihm „fremd“ war, nichts getan noch gesagt haben soll.

Fragment 10. Or. in Joh X₁₄, S. 190₃₀—191₄ Pr. = S. 480₉—17 H. Das Passahfest, von dem Joh 2₁₃ die Rede ist, das „große Fest“, wie Her. es nennt, ist ein Typus des Leidens des Heilandes. Es wurde am Passah nicht nur ein Schaf geschlachtet, sondern auch gegessen und es gewährte dadurch eine Erquickung. Das geschlachtete Schaf deutet auf das Leiden des Heilandes in der Welt, das gegessene aber auf die „Ruhe im Gamos“². Der Heiland hat als Opferlamm eine „Ruhe im Gamos“ gebracht, offenbar für die Gläubigen, die das Lamm essen. Der Gamos ist also etwas, was den Gläubigen zuteil wird. Der Ausdruck führt wohl darauf, daß dieser Gamos in der Endzeit sich vollziehen soll.

Fragment 11. Or. in Joh X₁₉, S. 206₂₅—207₂₉ Pr. = S. 480₁₉—481₁₅ H. Wie wird nun die rettende Tätigkeit des Heilandes

¹ Ὁ . . Ἡρακλέων τὸ „Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς“ διηγουόμενος ἄλλης πάλιν οἰκονομίας ἀρχὴν φησι δηλοῦσθαι, οὐκ ἀργῶς τοῦ „κατέβη“ εἰρημένου. Καὶ φησι τὴν Καφαρναοὺμ σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου, ταῦτα τὰ ἑλικὰ, εἰς ἃ κατήλθεν.

² Θυόμενον (sc. τὸ πρόβατον) μὲν τὸ πάθος τοῦ σωτήρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσημαίνεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ.

vorgestellt? Dies umfangreiche Fragment aus Her. soll uns darüber Auskunft geben, es ist aber schwer zu deuten. Her. spricht über die Tempelreinigung nach Johannes. Zuerst achtet er, wie beim vorigen Bruchstück auf das „er ging herunter“, so hier auf das „er ging hinauf nach Jerusalem“. Das ist der Aufstieg des Heilandes von dem hylischen an den psychischen Ort¹. Die Psychiker aber sind die „außerhalb der Fülle“, wie Her. einige Zeilen weiter sagt, so ist auch der psychische Ort außerhalb der „Fülle“ zu denken. Jesus macht Halt an dem psychischen Ort, der nicht das Höchste ist. Über ihm liegt das Pleroma. Wir haben also 3 Regionen, das Hylische = das Somatische, das Psychische, das darüber liegt, und etwas noch Höheres, das Pleroma. Es liegt nahe, mit dem Pleroma den Äon zu verbinden, von dem das erste Fragment spricht. Wenn ferner auch das Megethos damit identisch ist, dann wüßten wir, daß der Soter vom höchsten Ort herniedergestiegen ist und dann wohl auch wieder dahin zurückkehren wird. Dann wäre der Aufenthalt an dem psychischen Ort nur ein vorübergehender. Aber dafür haben wir noch keine festen Belege. Auch können wir den Demiurgen noch nicht in dieses Schema einordnen. Jesus macht jedenfalls Halt an dem psychischen Ort.

Soweit ist alles klar. Nun aber beginnen die Schwierigkeiten. Zunächst die allgemeine Art der Auslegung der Tempelreinigung bei Her. Sie ist ein Abbild der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Dieser reinigt und bläst das Schlechte heraus. Aber schon hier beginnen die Unklarheiten: einmal scheint es so, als ob Her. symbolisch die Reinigung der Gemeinde von solchen Elementen daraus läse, die aus dem Fremdenverkehr im Tempel einen Gewinn ziehen und aus Habsucht Opfer darbringen. Aber Her. kann sich nicht lange bei dieser Auslegung halten, denn er verfällt einige Zeilen später ganz arglos und unvorhergesehen in eine andere Deutung: der Stock, an den die Geißel gebunden ist, ist Symbol des Kreuzes und mit ihm werden* die *κβευται ἔμποροι καὶ πᾶσα ἡ κακία* ausgetrieben. Damit wird die Tempelreinigung zum Abbild eines im Menschen sich vollziehenden Vorganges. Doch kurz darauf spricht Her. wieder von der Reinigung der Gemeinde zu einem Hause seines Vaters. Aber diese beiden Deutungen, auf die Reinigung der Gemeinde und des einzelnen Menschen, können nebeneinander bestehen. Das nächste

¹ . . . *Ἡρακλέωνος, ὃς φησι τὴν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνοδὸν σημαίνειν τὴν ἀπὸ τῶν ἄλικῶν εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον, τυγχάνοντα εἰκόνα τῆς Ἱερουσαλήμ, ἀνάβασι τοῦ κυρίου.*

Fragment zeigt, daß Her. diese Geschichte auch ausführlich auf die Reinigung des Herzens gedeutet hat. Eine für das Verständnis des Her. wichtige Frage ist die, was der Gnostiker mit denen meint, in denen sich diese Reinigung vollzieht. Wir haben in Fragment 2 und 6 gesehen, daß Her. pneumatische Menschen kennt. In unserem Abschnitt aber begegnet uns der Ausdruck „psychischer Mensch“. Der Vorhof, wo die Leviten sind, ist Symbol für die „Psychiker außerhalb des Pleroma“, die doch „in Rettung gefunden“ werden. Meint Her. mit der Tempelreinigung eine Reinigung des pneumatischen oder des psychischen Menschen? Der Text ist freilich verderbt, aber m. E. mit voller Sicherheit wiederherzustellen. Her. hat, wie so oft, auf den Ausdruck geachtet. Jesus trifft nach Joh 2¹⁴ ἐν τῷ ἱερῷ Verkäufer. Τὸ ἱερόν ist aber für Her. das Allerheiligste. So ist der Ausdruck auffallend. Was sollte man dafür erwarten? Der überlieferte Text lautet τωνανω, was Preuschen zu τῷ ναῷ konjiziert. Aber was soll zwischen ναός und ἱερόν für ein Unterschied sein? Im Folgenden wird auf diesen Unterschied nicht näher eingegangen, wohl aber auf den von πρόναος und ἱερόν. Daher wird statt τωνανω: προνάω zu lesen sein. Die Tempelverkäufer hat Jesus auch tatsächlich im Vorhof vorgefunden¹. Aber dann müßte er die Tempelreinigung ja in das Allerheiligste verlegt haben? Gerade darüber wundert er sich und knüpft daran an, daß nicht von einer Tempelreinigung im Vorhof, wie man doch eigentlich erwarten sollte, sondern im Heiligtum, das für ihn das Allerheiligste ist, die Rede ist. Wenn nun Her. davon spricht, daß nicht nur die Klesis ohne den Geist Hilfe bekommt und weiter von der Reinigung des Allerheiligsten = der Pneumatiker die Rede ist und vom Vorhof als Symbol der außerhalb des Pleroma in Rettung erfundenen Psychiker, so ist die Klesis ohne den Geist Bezeichnung der Psychiker und Pleroma = das Allerheiligste der Ort, wo die Pneumatiker hinkommen. Beide haben ein Heil, eine Rettung, beider Rettung ist durch die Hilfe des Heilandes gebracht. Aber die der Pneumatiker führt sie in das Reich des Pleroma, die Psychiker bleiben draußen,

¹ Τὸ δὲ „Ἐῶρεν ἐν τῷ ἱερῷ“ καὶ οὐχὶ „τωνανω“ (1: προνάω, s. o.) οἰεταὶ εἰρησθαι ἐπὲρ τοῦ μὴ τὴν κλήσιν μόνην νοηθῆναι τὴν χωρὶς πνεύματος βοηθησθαι ἐπὸ τοῦ κυρίου. ἡγείται γὰρ τὰ μὲν ἅγια τῶν ἁγίων εἶναι τὸ ἱερόν, εἰς ἃ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρει, ἐνθα οὐομαι αὐτὸν λέγειν τοὺς πνευματικοὺς χωρεῖν· τὰ δὲ τοῦ προνάου, ὅπου καὶ οἱ Δευταί, σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν ἐφρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ. Ich übersetze: Daß gesagt ist: „er fand im Tempel“, und nicht „. . . im Vorhof“, glaubt er (Herakleon), sei gesagt, damit allegorisch ausgelegt werde (so νοεσθαι), daß nicht nur die Klesis ohne den Geist vom Herrn Hilfe erfährt.

aber auch ἐν σωτηρίᾳ. Wenn nun die Pneumatiker in das Pleroma kommen und wir von ihnen erfahren, daß sie gesät und vom Logos gestaltet sind, so gehört wohl auch der, der sie säte, und der sie gestaltende Logos in das Pleroma. Dann ergibt sich unter Heranziehung von Fragment 1 die Gleichung Pleroma = Äon, dann ist der Soter wohl auch vom Äon herabgekommen, und der Äon = Megethos.

Wir hätten dann einen Äon mit Inhalt, der darum Pleroma genannt ist, und auch Megethos heißt, pneumatischer Art. Von dort geht der Soter aus, dort ist auch der Logos zu finden, dort einer, der die Pneumatiker sät. Davon ist unterschieden der psychische Ort und eine Stelle, wo die Psychiker im seligen Endzustand bleiben. Tief unter diesem allen liegt das Hylische.

Wie stellt sich Her. die „reinigende Wirkung“ vor? Zweierlei wirkt zusammen: der heilige Geist und das Kreuz Jesu, das erstere durch die aus Stricken geflochtene Geißel, das andere durch den Stock, um den die Stricke geflochten wurden, angedeutet. Die Tätigkeit des Geistes ist ein „Herausblasen der schlechten Menschen“, und dies Herausblasen zeigt uns die Macht des Geistes. Durch das Kreuz sind verzehrt und unsichtbar gemacht alle Schlechtigkeiten. Beides zusammen ergibt die einheitliche Wirkung der Geißel, die Tempelreinigung, d. h. die Herstellung der reinen Gemeinde seines Vaters. Wie er sich das im einzelnen denkt, bleibt undeutlich. — Gerne wüßten wir jetzt schon, in welcher von beiden Sphären die „Ruhe im Gamos“ stattfindet, doch ist das noch nicht zu entscheiden.

Fragment 12. Or. in Joh X₁₉, S. 208₂₈₋₃₃ Pr. = S. 481₁₇₋₂₈ H. In dieselbe Geschichte führt uns das Fragment 12. „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen.“ Soll das auf Jesus zu beziehen sein? Das ist für Her., wie Or. wohl richtig vermutet, zu anthropopathisch. So läßt er dies Wort von den „Kräften“ gesagt sein¹, die vom Heiland herausgeworfen und vernichtet werden. So deutet Her. die Tempelreinigung auch auf Reinigung des einzelnen Menschenherzens und zwar auch bei den Pneumatikern, ob aber nur bei ihnen, ist fraglich. Jesus vernichtet die bösen Kräfte. Das Böse ist also eine Kraft im Menschen, die nicht eigentlich zu ihm gehört, aber ihn irgendwie in Besitz hat. Jesus muß diese bösen Kräfte herausjagen.

Fragment 13. Or. in Joh 10₂₁, S. 212_{25-213 16} Pr. = S. 481_{30-482 8} H. Zu derselben Perikope gehört dies Fragment, worin Or.

¹ Ὁ Ἡρακλέων οἶται τὸ „ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταβάγεται με“ ἐκ προσώπου τῶν ἐκβληθέντων καὶ ἀναλωθέντων ἐπὶ τοῦ σωτήρος δυνάμεων λέγεσθαι.

des Gegners Auslegung mitteilt über das Wort Jesu: brecht diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn wieder aufführen. Her. liest, wie Or., *ἐν τρισίν*, aber sagt, dies stände für *ἐν τρίτῃ*. Jesus ist nicht innerhalb dreier Tage auferstanden, sondern nur am dritten. Der dritte Tag ist der pneumatische Tag, folglich nach Her. auf die Auferstehung der Kirche zu deuten. Daraus lernen wir zunächst, daß Her. dreierlei scheidet: das Choische = Hylische, das Psychische und das Pneumatische und nicht mehr. Dann haben wir, wenn wir die bis jetzt betrachteten Fragmente zusammennemen, das Weltbild des Her. vollständig vor uns: unten der Kosmos = Materie, dann der *ψυχικὸς τόπος* und das Psychische. Über ihm das Pleroma = der Aion = die „Größe“. Dort ist der Geist, dort der Vater Jesu Christi und der „Heiland“ zu suchen. Wir haben psychische und pneumatische Menschen kennen gelernt. Ob es auch choische gibt, ist bis jetzt noch nicht klar, auch nicht, wozu der Demiurg gehört. Nun wird gesagt, daß der Auferstehung nur die pneumatische Gemeinde teilhaftig wird. Damit wird wahrscheinlich, daß die „Ruhe im Gamos“ nur den Pneumatikern zuteil wird.

Fragment 14. Or. in Joh 10₂₂, S. 214₃₀—215₄ Pr. = S. 482₅₋₁₁ H. In Fragment 7 S. 148_{12f.} Pr. war die Rede von einer „Ordnung“ in bezug auf den Christus, die der Demiurg nicht lösen zu können bekannte. In diesem Fragment erfahren wir darüber Näheres. Joh 2₂₀ sagen die Juden, daß der salomonische Tempel in 46 Jahren gebaut sei. Das ist dem Her. Symbol für den Heiland und die Art, wie er „bereitet“ ist. Die Zahl 6 von 46 deutet er auf die Hyle = auf das „Gebilde“ und die 40 auf die Vierzahl, d. h. auf die „unvermengte Tetras“, und dann auf die Einhauchung und auf den Samen in der Einhauchung¹. Das „Gebilde“ ist offenbar die Gestalt des Erlösers, das Fleisch, das er als Sandale annimmt. Aber das ist nur das Äußerliche, dazu kommt eine „Einhauchung“, die mit der „unvermischten Vierheit“ zusammenhängt, und ein Same. Näheres über diese Vierheit erfahren wir nicht. Doch drängt sich uns eine Parallele auf. In Fragment 2 war von einem Säen die Rede. Dort brachte der Logos zur Gestalt, was von einem anderen gesät war. Das bezieht Her. dort auf die Pneumatiker. Wenn hier von einem „Samen in der Einhauchung“ in bezug auf den Heiland die Rede ist, und dies seinem *πλάσμα* = Leib gegenübersteht, so bezieht es sich auf

¹ *Καὶ τὸν εἴ ἀριθμὸν εἰς τὴν ὄλην, τουτέστιν τὸ πλάσμα, ἀναφέρει, τὸν δὲ τῶν τεσσαράκοντα δ τετρας ἔστι, φησίν, ἢ ἀπρόσπλοκος, εἰς τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα.*

seine Innenseite, auf die geistliche Ausrüstung, und die Vierheit hat wohl — da der Heiland vom Äon kam — etwas mit dem Äon zu tun¹.

Fragment 15. Or. in Joh 13_{10 f.}, S. 234₇—236₁₅ Pr. = S. 482₁₈—484₁₉ H. An einer ganzen Reihe von Stellen teilt uns Or. mit, wie Her. die Geschichte vom Weib am Jakobsbrunnen, Joh. 4, gedeutet hat. Es liegt nahe, diese Fragmente zusammen zu betrachten, aber ihre Auslegung ist besonders schwer, so daß wir gut tun, schrittweise vorzugehen. Auch hier ist, wie überhaupt bei Her., ja in gewissem Sinne bei jeder Allegorie, zu beachten, daß die allegorische Auslegung einer Geschichte durchaus nicht einheitlich zu sein braucht, sondern sich an ein Wort oder auch an einen Satz eine Erklärung hängen kann, die sofort wieder verlassen wird. Die erste, umfangreiche Notiz über Her.s Auslegung dieser Geschichte bietet uns Or. anlässlich seiner Besprechung von Joh 4₁₇. Das Wasser sowohl des Brunnens, wie das Wasser, das Jesus dem Weibe verspricht, ist Symbol, das eine für das A. T., wie aus des Or. Bemerkung unzweideutig hervorgeht², das andere für das Leben, das Jesus gibt. Das Leben, das durch den Jakobsbrunnen angedeutet ist, ist schwach, zeitlich und versiegend, denn es ist „weltlich“. Her. will mit diesen Ausdrücken nicht etwa nur das sagen, was Paulus in 2 Cor 3 meint, sondern er legt aus „*ἔπερ τοῦ διαβάλλειν τὰ παλαιά*“. Der Alte Bund ist *φθειρομένη*, ja, der Gnostiker wirft dem A. (T.) „vollständig Vergänglichkeit vor“. Die Frage, welche hier nicht zu entscheiden ist, ist die, ob Her. das A. T. irgendwie eingeordnet hat in das Schema pneumatisch-psychisch-choisch. Wenn er es ganz ablehnt als ‚weltlich‘, so könnte man meinen, er rechne es zu dem Untersten, dem Choischen, dem aber widerspricht, daß, wie Fragment 5 zeigt, Her. den Propheten einen gewissen „Schall“ zuerteilt, ja sich diesen sogar in „Stimme“ verwandeln läßt. Auch wenn er dem A. T. ganz Vergänglichkeit vorwirft, so könnte doch vielleicht an und für sich ihm eine Mittelstellung gegeben sein im Bereich des Psychischen, da für Her. ein wesentlicher Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern besteht, kein nur gra-

¹ Die Bemerkung des Or. ist mir unverständlich. Sie kritisiert offenbar die Begründung des H. für seine Zahlensymbolik. Die 6 hatte er auf das „Gebilde“ gedeutet, weil am 6. Tag der Mensch wurde. Die 4 muß etwas mit dem Geist zu tun haben, der Text ist unsicher, vielleicht ist statt *τοῖς ἀγωνισμένοις* zu lesen *ταῖς δ' ἡγωνίας*, und der Sinn etwa: dadurch, daß der Tempel viereckig war, sind gleichsam die 4 Elemente in ihn hineingebildet, so daß die Vierzahl auf den Tempel und dieser auf den Geist deutet, wie auch das Allerheiligste in Fr. 11 auf die Pneumatiker gedeutet wurde.

² p. 234₁₃ *τὰ παλαιά*; p. 234_{26 f.} Anspielung auf 2. Kor 3.

dueller. Spätere Fragmente werden die Entscheidung bringen. (Die Begründung dafür, daß der Alte Bund weltlich war, nämlich, „weil die Herde Jakobs daraus getrunken hat“, ist für mich nicht durchsichtig.)

Was ist für Her. das lebende Wasser, welches Jesus der Samaritanerin anbietet? Es ist aus seinem Geist und aus seiner Kraft und ist bleibendes Leben, ewiges Leben, eine Gabe, welche *ἀναφαίρετος* ist, d. h. entweder: nicht wegzunehmen von dem, der einmal an ihr teil hat, oder eine Gabe, welche nicht abnehmen kann. (Sophokles, *ἀναφαίρετος* auch: „not to be diminished by subtraction“.) Dies letztere paßt besser in den Zusammenhang, denn es ist parallel mit *μὴ ἀναλισκομένη μηδὲ φθειρομένη*. Auch hier erhebt sich die Frage, ob Her. an Psychiker oder Pneumatiker denkt. Nun geht aus Or.' Worten gegen Schluß dieses langen Abschnittes hervor¹, daß die Samaritanerin für Her. pneumatisch ist. Da dies durch fast alle Fragmente, die sich auf diese Geschichte beziehen, festgehalten wird (auch in Fragment 24), werden wir diese Deutung auch hier voraussetzen müssen. Dann ist das Leben im Äon, Fragment II, S. 12, welches die Pneumatiker bekommen, ewig. Nun sagt Joh 4¹⁴ Jesus, das Wasser, das er gäbe, würde im Menschen eine Quelle sprudelnden Wassers. Das legt Her. dahin aus, daß die, die teilhaben an dem Leben, das ihnen von oben gereicht wird, dies sprudeln lassen zum ewigen Leben anderer Menschen. Es kann also keine Rede davon sein, daß der Pneumatiker Her. sich nur mit sich selbst beschäftigt und sich gar nicht um andere gekümmert hätte, ein Drang andere zu gewinnen, ist für ihn dem rechten Pneumatiker eigen.

Dann beachtet Her., daß das Weib zustimmt. Er denkt dabei wohl an Joh 4¹⁵ (S. 235¹¹ Pr.: *ἔτι δὲ καὶ πρὸς τὸ: . . . ὁὸς μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ . . .*). Er legt sich die Frage vor: warum stimmt das Weib zu? Sie hat keine Befriedigung finden können, darum sagt sie: „Gib mir dies Wasser, daß ich nicht dürste und hierhin kommen müsse zu schöpfen.“ Das soll nach Her. andeuten, daß jenes Wasser (= A. T. = der Heilsweg des A. T.) „mit Mühsal verbunden, schwer zu bekommen und nicht nahrhaft sei“. Aber dies ist nicht die Ursache der Zustimmung des Weibes. Her. hat das Weib gelobt, weil es den Glauben zeigte, der nicht zweifelte und der zu ihrer Natur paßte: *ἀλλὰ καὶ ἐπαινεῖ τὴν Σαμαρεῖτιν ὡσὸν ἐνδειξαμένην τὴν ἀδίακριτον καὶ κατάλληλον τῇ φύσει ἑαυτῆς πισιν, μὴ διακριθεῖσαν ἐφ'*

¹ p. 236 o.

οἷς ἔλεγεν αὐτῇ. Was hat es mit dieser „Natur“ auf sich? Die weitere Bemerkung des Or. zeigt es uns: *εἰ μὲν οὖν τὴν προαίρεσιν ἀπεδέχετο, μηδὲν περὶ φύσεως αἰνιττόμενος ὡς διαφερούσης, καὶ ἡμεῖς ἂν συγκατεθέμεθα* p. 234^{ss}—235^s P. Damit sagt Or.: Wenn Her. die Samaritanerin gelobt hätte, weil sie glaubte und zustimmte aus *προαίρεσις*, dann hätte er beigestimmt. Aber dann hätte Her. auch nicht über die Naturen reden dürfen, als etwas Besonderes. Es ist also entgegengesetzt Handeln nach freier Wahl und Handeln „entsprechend der Natur“. Das Weib hat also nach dem Gnostiker nicht aus freiem Willen geglaubt, sondern irgendwie wegen ihrer Natur. Sie mußte glauben. Or. fährt fort: *εἰ δὲ τῆς φυσικῆς κατασκευῆς ἀναφέρει τὴν τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν, ὡς οὐ πᾶσιν ταύτης παρουσίας, ἀνατρεπτόν αὐτοῦ τὸν λόγον*. Diese Natur ist also eine einmal vorhandene oder auch nicht vorhandene Ausrüstung. Sie hat mit dem Geschlecht der Samaritanerin nichts zu tun. Aber nicht alle Menschen haben sie. Nun wissen wir aus demselben Fragment, daß Or., doch nach Her.s Vorgang, das Weib die „pneumatische“ nennt. Ihre Physis ist also, Pneumatikerin zu sein. Als Pneumatikerin glaubt sie, muß sie glauben. Sie tut nichts anderes, als was ihrer Natur entspricht. Aber nicht alle Menschen sind Pneumatiker und haben diese natürliche Ausrüstung, vermöge deren sie zum Glauben kommen müssen. Das bezieht sich offenbar auf die Psychiker. Ob sie nicht glauben können, oder ob für sie ihre natürliche Ausstattung etwas anderes vorschreibt, werden wir später sehen. Wenn nun die Pneumatiker von Natur glauben und der Glaube rettet, so sind sie *φύσει σωζόμενοι*. Weiter hat Her. gesagt, als das Weib nur ein wenig getroffen war von den Worten Jesu, hätte es den Ort des sog. Jakobsbrunnens gehaßt. Glauben schließt für den Pneumatiker sofort eine Abwendung von den anderen Lebensquellen in sich.

Auf das Verlangen des Weibes „gib mir Wasser“ sagt Jesus: „geh, rufe deinen Mann und komm hierhin“. Daß Jesus das jetzt sagt, bedeutet: willst du Wasser des Lebens haben, so mußt du mit deinem Mann erscheinen. Gemeint ist aber kein irdischer Mann, sondern ihr Pleroma oder ihr *σύζυγος ἀπὸ τοῦ πληρώματος*, der aus dem Äon kommen muß, damit die Samaritanerin mit ihm zusammen von Jesus Kraft und Einigung und Vermischung empfangen kann¹.

¹ οἶεται τῆς Σαμαρείτιδος τὸν λεγόμενον ἄνδρα τὸ πλήρωμα εἶναι αὐτῆς, ἵνα οὖν ἐκείνη γενομένη πρὸς τὸν σωτήρα κομίσασθαι παρ' αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν ἀνάγκασιν τὴν πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς δυνηθῆ

Wir können jetzt eine von früher her noch schwebende Frage entscheiden. In Fragment 10 hatte Her. von der „Ruhe im Gamos“ gesprochen. Hier ist von einem Syzygos die Rede, von dem Her. sagt, daß ihn das Weib nicht kennt, denn sie antwortet auf Jesu Frage: „ich habe keinen Mann“. Mit *ένωσις* und *ανάκρασις ἢ πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς* ist wohl ebenfalls auf den Gamos angespielt. *Ἀνάπανσις ἢ ἐν γάμῳ* bezeichnet also den Endzustand, das ewige Leben der Pneumatiker. Die Vereinigung von Mann und Weib muß der Heiland geben. Es ist hier nicht gesagt, wie sich das Kommen des Mannes vollzieht. Aus den Fragmenten des Her. ist zunächst nur herauszulesen, daß als Vorbedingung, um das vollkommene Wasser, d. h. das Leben zu bekommen, das Weib ihren Syzygos finden muß und dann gibt der Heiland Kraft zu ihrer Vereinigung. Da dieser Mann aus dem Pleroma kommt¹, so muß, soll der Endzustand wirklich ein seliger sein, der Gamos auch in dem Pleroma stattfinden, also die Pneumatische mit ihrem Syzygos dorthin gehen. — Auffällig ist, daß die Samaritanerin ihren Mann gar nicht kennt. Wenn er einmal genannt wird „der Mann im Äon“ und dann wieder „der Syzygos aus dem Pleroma“, so wird wohl er zu der Samaritanerin und nicht sie zu ihm kommen. Wann er kommt, ist nach dem Fragment nicht zu bestimmen. Vielleicht darf man noch weiter schließen: der Syzygos soll irgendwann kommen und kommt irgendwie aus dem Äon heraus und tritt mit seiner Braut vor den Heiland hin, um dann mit ihr ins Pleroma zu gehen.

Jesus sagt im Evangelium dem Weib auf den Kopf zu, sie habe 5 Männer gehabt. Keine Handschrift überliefert eine andere Zahl. Her. hat auch sicher nichts anderes gelesen. Aber diese Zahl paßt ihm nicht und so hat er sie willkürlich geändert, seinem Zahlenspiel zuliebe. Er läßt Jesus sagen: 6 Männer hast du gehabt. Die 6-Zahl war uns im vorigen Fragment begegnet, bei der Deutung der 46 Jahre, in denen der salomonische Tempel, der Typus für Jesus, gebaut wurde. Dort war diese Zahl Symbol für die Materie. Das ist auch jetzt der Fall: die 6 Männer deutet Her. auf „alle materielle Schlechtigkeit“. Die Materie ist räumlich das Unterste, hier sehen wir, daß sie auch in moralischem Sinne das Unterste ist: Verkörperung der Bosheit. Die 6 Männer, die die Frau gehabt hat, deuten an, daß das Weib von aller materiellen Bosheit umfungen wurde, gleichsam sich mit ihr vereinigte in unvernünftiger Hurerei. Daß

¹ τὸν σωτήρα εἰρηκέναι „φώνησάν σου τὸν ἄνδρα καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε“ δηλοῦντα τὸν ἀπὸ τοῦ πληρώματος σύζυγον.

sie jetzt allein ist, zeigt an, daß sie von ihren Männern mißhandelt wurde, daß die Treue von ihnen gebrochen und das Weib verlassen wurde. Übertragen soll das heißen, wenn Her. es auch nicht sagt, daß das Weib unter der Bosheit litt. Or. sucht Her. zu widerlegen. Das Weib soll die Pneumatische sein und soll zugleich gesündigt haben. Wie stimmt das zu Jesu Wort, daß ein guter Baum gute Früchte und ein böser Baum böse Früchte bringt? Also war entweder die Hurerei des Weibes keine Sünde, oder sie hat nicht gehurt. Aber diese Einwände treffen Her. in Wirklichkeit nicht. Doch beleuchten sie eine bestimmte Sachlage. Daß das Weib sich in alle materielle Bosheit mischt, ist wohl traurig, ist wohl Ursache großer Bedrückung für sie, bleibt aber doch äußerlich. Sie bleibt auch in der Sünde „geistlich“. Nicht, als ob sie nicht der Erlösung bedürfe, aber die Sünde wird nur als ein Akzidens betrachtet. Das stimmt genau zu der Auffassung von Fragment 12, daß böse Kräfte im Menschen wohnen, die nicht eigentlich zu ihm gehören. Das Weib hat einen Fall getan. Ob in den Worten, mit denen Her. von diesem Fall spricht, nur der individuelle Fall des Weibes am Jakobsbrunnen gemeint ist, oder ob, wie die 6 Männer, so auch der Fall allegorisch gedeutet wurde, ist hier nicht mehr auszumachen.

Fragment 16. Or. in Joh XIII_{15 f.}, S. 239₁—240₈ Pr. = S. 484₁₄—485₂₁ H. Die Samaritanerin ist sich hier nach Her. bewußt, daß ihr in Jesus ein Prophet gegenübersteht, und Prophet ist einer, der alles weiß. Dieser Prophetenbegriff ist allerdings anders, als in Fragment 5, stimmt aber überein mit dem von Fragment 1. Dann hatte Her. das Weib gelobt, weil sie, wie es ihrer Natur geziemte, gehandelt hatte, indem sie ihre Schande weder ableugnete noch bekannte. Wenn das ihrer Natur entsprechend ist, so kann sie als Pneumatische ihre Sünde nicht zugeben, weil sie nicht zu ihrem Wesen gehört, noch kann sie den Tatbestand selbst leugnen. Hieraus wird deutlich, wie nach Her. ein Pneumatiker zu seiner Sünde steht und das, was wir vorher gesagt haben, bestätigt. Der Text ist im Folgenden nicht in Ordnung. Ich lese aus ihm, daß das Weib Jesus gefragt habe, wie sie aus ihrer Hurerei herauskomme, indem sie zugleich durch ihr Verhalten, nämlich dadurch, daß sie überhaupt zum Brunnen kam, um Wasser zu schöpfen, zu verstehen gibt, warum sie in Hurerei = Gottlosigkeit gekommen sei, nämlich durch Unwissenheit über Gott und Vernachlässigung von dem, was zu ihrem *βλος* gehörte (*βλος* etwa auch in einer Art höherem Sinn gebraucht, etwa = Leben im höchsten Sinne?). Aus dieser Unwissenheit, die

mit Sehnsucht gepaart ist, von ihrer Hurerei loszuwerden und zu lernen, wie sie Gott wohlgefalle und ihn anbetet, sagt sie: „unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet“ usw. Wichtig ist hieran dies, was auch trotz der Unsicherheit des Textes feststeht, daß für Her. die Ursache des Falles des Weibes die Unwissenheit über Gott (und über den rechten Gottesdienst) ist. Das Zitat aus Her. wird fortgesetzt, indem Or. zu Joh 4₂₁ übergeht. Eine dreifache Art der Anbetung findet Her. in diesem Vers. Zuerst eine in den Worten an das Weib „glaube mir, Weib“. Diese Aufforderung legt Her. aus, indem er sich auch mit einer Aufforderung an seine Gläubigen wendet: *ὑμεῖς οὖν, φησὶν, οἴονεὶ οἱ πνευματικοί, οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ Δημιουργῷ προσκυνήσετε ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀληθείας*. Dann wird noch genannt eine Anbetung auf diesem Berge und eine in Jerusalem. Diese beiden deutet er auf doppelte Weise. Einmal ist der Berg, eine Behausung wilder Tiere, Symbol für den Berg der Bosheit und für den Teufel und seine Welt und für die Gottesverehrung vor dem Gesetz und die der Heiden. Dann ist Jerusalem Symbol für die Schöpfung oder den Schöpfer, d. h. für die jüdische Art Gott anzubeten. Oder der Berg in Samaria ist Symbol für die Schöpfung, die die Heiden anbeten, und Jerusalem für den Schöpfer, den die Juden anbeten¹.

Drei Stufen der Gottesverehrung finden wir also: Heiden, Juden, Gnostiker. Ihnen entsprechen 3 Teile des Alls: zunächst die Hyle, sie umfaßt entweder nur das hier sichtbare Stoffliche, oder auch den antiken „Kosmos“, die Gestirnwelt usw. An der Spitze hiervon steht der Teufel. Sie ist ganz böse. Es gibt Menschen, die dieser Hyle verfallen sind, die ihr dienen, womit die Frage, ob es auch hylische Menschen gebe, beantwortet ist. Über der Hyle steht entweder der Kosmos oder sein Schöpfer, das ist der Demiurg (p. 240₅), den die Juden anbeten. Der Demiurg hat eine Mittelstellung und ist mit dem Judengott gleichgesetzt. Die mittlere Stufe war sonst das Psychische. Hier fehlt dieser Ausdruck. Aber wir dürfen die Kombination Demiurg - Judentum - Psychiker vollziehen, zumal da in Fragment 5 und 11 jüdische Kulteinrichtungen (Leviten

¹ ὄρος μὲν τὸν διάβολον λέγεσθαι ἢ τὸν κόσμον αὐτοῦ· ἐπεὶ περὶ μέρος ἐν ὃ διάβολος ὄλης τῆς ὕλης, φησὶν, ἦν, ὃ δὲ κόσμος τὸ σὺμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἐρημον οἰκητήριον θηρίων ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου καὶ οἱ ἔθνη, Ἰεροσόλυμα δὲ τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι, ἀλλὰ καὶ δευτέρως ὄρος μὲν ἔνομοσεν εἶναι τὴν κτίσιν, ἢ οἱ ἔθνη προσεκύνουν, Ἰεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον.

und Jerusalem) mit Psychischem in Verbindung gebracht wurden. Damit wäre der Demiurg auch in das Weltbild eingeordnet, wir verstehen nun den Ausdruck „psychischer Ort“, Fragment 11, für den Ort des Demiurgen. Hierüber befindet sich dann das Pleroma, aus dem der Soter herabgestiegen ist, mit dem der Logos in Verbindung steht, und sein Haupt wird genannt: der „Vater der Wahrheit“.

Fragment 17. Or. in Joh XIII₁₇, S. 241₃—242₇ Pr. = S. 485₂₃—486₉ H. Joh 4₂₂ sagt Jesus zu dem Weibe: ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir aber beten an, was wir kennen. Dieses „ihr“ deutet Her. auf Juden und Heiden, worüber Or. seine vernichtende Kritik ergießt. Dann berichtet der Kirchenvater, daß Her. das Kerygma Petri zitiert habe und nennt selbst die Stelle: Petrus lehrt, man dürfe nicht anbeten wie die Griechen, die den Werken der Materie zustimmen und Holz und Stein anbeten, noch nach der Weise der Juden, die Engel, Monate und den Mond anbeten. Ob dieses Zitat genau Her.s Meinung wiedergibt, ist nicht gesagt. Immerhin ist, was die Heiden anbeten, Materie; was die Juden anbeten, gehört aber nach dem antiken Weltbild irgendwie zum Bereich des Göttlichen, wie es besonders aus einigen hermetischen Traktaten deutlich wird, denn Mond und Sterne gehören zum Kosmos, der der Materie oder der Erde entgegengesetzt ist, und wir können begreifen, daß dies schon eher Geistige von Her. dementsprechend eingeschätzt würde. Es wäre nach ihm, wenn man soweit schließen darf, „psychischer Gottesdienst“, der zur Sphäre des Demiurgen gehörte. Über des Or.' Polemik, die sich gegen die Behauptung, daß die Juden diese Dinge anbeteten, richtet und die zu zeigen sucht, warum das Heil von den Juden kommt, brauchen wir nicht zu sprechen.

Fragment 18. Or. in Joh XIII₁₉₋₂₀, S. 243₁₂—244₁₆ Pr. = S. 486₁₁—487₁₂ H. Wer aber sind die wahren Anbeter? In Fragment 16 redete Her. seine Gemeindeglieder als die wahren Anbeter an. Aber zu der Stelle „wir beten an . . .“ sagt er, das gelte von „dem im Äon und denen, die mit ihm gekommen sind“. Denn diese wußten, wen sie anbeten in wahrer Anbetung. Das kann sich nicht auf die Gnostiker selbst beziehen, denn wann und mit wem sollten sie „gekommen“ sein? Die natürlichste Auslegung ist die, daß „der im Äon“ Christus ist, und daß er mit Begleitung gekommen ist. Den Spruch: das Heil kommt von den Juden, deutet Her. zunächst nach dem Wortsinn: in Judäa ist Jesus geboren. Allerdings nicht „unter ihnen“, denn Jesus hatte ja an den Juden kein

Wohlgefallen, aber von diesem Volk ging das Heil und das Wort aus über das ganze Erdenrund. Allegorisch aber legte er diese Stelle dahin aus, daß die Juden Bild sind für „die im Pleroma“. Aus der Erwiderung des Or. geht hervor, daß er auf diese Auslegung gekommen ist, indem er statt der Juden „οἱ ἐν τῇ λατρείᾳ“ einsetzte und diese, d. h. also die Priester, Symbol derer im Pleroma sein ließ. Von diesen sagte er dann aus, daß sie wissen, was sie anbeten¹. Zu der Samaritanerin war gesagt, wenn sie Leben haben wollte, müsse sie ihren Mann aus dem Pleroma oder „ihr Pleroma“ holen, das sie doch nicht kennt. Das Lebenswasser ist Symbol für die Gotteserkenntnis, die ihr fehlt. Hier wird nun von denen gesprochen, die einzig wahre Gotteserkenntnis haben und von einem „im Äon“ und solchen, die mit ihm kommen. Diese Aussagenreihen können wir miteinander verbinden. Die mit dem „im Äon“ kommen, sind dann die Pleromata der „Pneumatiker“, die wahre Gotteserkenntnis bringen. Der im Äon ist Christus. Da hier allegorisiert wird, brauchen wir uns nicht daran zu stoßen, daß Christus doch, wie es scheint, allein gekommen ist. Wann, wo und wie Christus mit einer Begleitung aus dem Pleroma zu den Pneumatikern kommt, können wir aus der hier vorliegenden allegorischen Schriftauslegung des Her. nicht mehr ersehen.

Unser Fragment wirft ferner noch ein Licht auf den Antisemitismus des Her. Er legt das N. T. zunächst wörtlich aus. Das Heil kommt von den Juden, weil Jesus in Judäa geboren wurde. Aber er hat an den Juden kein Wohlgefallen. Sie sind also von anderer Art als der Erlöser, passen nicht zu ihm. Daß sie dann doch wieder Bild für die, die aus dem Pleroma kommen, werden, zeigt die Beweglichkeit der allegorischen Erklärung, die das Allerheiligste und die Priester als Symbol für die Pneumatiker faßt. Ferner wirft der Gnostiker den Juden vor, sie hätten in Fleisch und Irrtum angebetet. Das bezieht er auf die Anbeter des Demiurgen. Wir sehen daran, wie scharf vom Pneumatiker aus die Psychiker beurteilt werden, obgleich sie doch eine mittlere Stellung einnehmen.

Her. hat dann noch eine merkwürdige Fortsetzung: der Demiurg

¹ Το μέντοιγε „Ἡμεῖς προσκυνούμεν“ ὁ Ἡρακλέων οἰεται εἶναι ὁ ἐν αἰῶνι καὶ οἱ οὖν αὐτῷ ἐλθόντες. οὗτοι γάρ, φησὶν, ἤδρασαν τίνι προσκυνῶσιν κατὰ ἀλήθειαν προσκυνῶντες . . . κατὰ δὲ τὸ νοούμενον ἐκ τῶν Ἰουδαίων τὴν σωτηρίαν διηγείται γεγονέναι, ἐπεὶ περ εἰκόνες οὗτοι τῶν ἐν τῷ πληρώματι αὐτῷ εἶναι νομίζονται. ἐχρῆν δὲ αὐτὸν καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν τῇ λατρείᾳ δευκνῆναι πῶς ἔστιν εἰκὼν τῶν ἐν τῷ πληρώματι.

ist nicht der wahre Schöpfer, also sind alle, die ihn anbeten, im Irrtum, denn der wahre Schöpfer ist der Christus. Damit kommt er auf das zurück, was wir aus dem ersten Fragment sahen: der Demiurg ist nur Werkzeug des Logos. Aus der Identifizierung des Logos von Fragment I mit Christus in unserem Fragment gewinnen wir noch einen anderen Schluß, den nämlich, daß Christus später geworden ist, als „das im Äon“.

Etwas außerordentlich Wichtiges erfahren wir aus der Fortsetzung dieses Fragmentes, wo Joh 4₂₃ ausgelegt wird. Or. deutet diese Stelle dahin, daß Gott durch den Sohn das Verlorene sucht. Dies ist wirklich verloren. Es muß gereinigt werden. Nach Her. ist in der Tiefe der Materie des Irrtums „τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ“ verloren¹. Dies sucht der Vater, damit er von den Seinen gepriesen und angebetet werde. Was ist nun das οἰκεῖον? Or. sagt es uns in seiner Bestreitung: es ist die „verlorene geistliche Natur“, von der Her. redet (diese Identifizierung ist nicht von Or. erfunden, sondern er hat sie, wie aus seinen Worten hervorgeht, bei Her. und den Seinen gefunden). Οἰκεῖον τῷ πατρὶ muß wohl heißen: mit dem Vater verwandt. Und der Vater ist der Vater der Wahrheit, der höchste Gott, da es sich um ein Verwandtschaftsverhältnis in der pneumatischen Sphäre handelt. Das dem Vater Verwandte, deutlicher gesagt, die mit Gott Verwandten, sind in die Irrtumsmaterie herabgesunken, aber sie hören dadurch nicht auf, mit dem Vater verwandt zu sein. Das erhält dadurch sein besonderes Gewicht, daß Her. von φύσις ὡς διαφέρουσα redet (S. 235₄ Pr., Fragment 15), die nicht allen gegeben ist. Also sind nicht alle Menschen mit Gott verwandt. Darum haben auch nicht alle Menschen das gleiche Geschick, denn der Vater sucht nur das mit ihm Verwandte. Or. hat aus des Her. Worten schließen zu dürfen geglaubt, daß, wenn die geistliche Natur „verloren gegangen“ ist, sie vorher ein bestimmtes Schicksal gehabt habe, aber er fügt hinzu, die Anhänger des Her. οὐδὲν σαφὲς διδάσκοντες ἡμᾶς περὶ τῶν πρὸ τῆς ἀπωλείας αὐτῆς χρόνων ἢ αἰώνων. Ob Or. begründeten Anlaß in den Worten des Her. hatte, nach diesen Zeiten zu fragen, die vor dem Fall liegen, wird leider nicht deutlich, aber aus des Or. weiteren Worten: οὐδὲ γὰρ τρανοῦν δύνανται τὸν λόγον, wahrscheinlich.

Fragment 19. Or. in Joh XIII₃₅, S. 248₂₈—249₁₃ Pr. = S. 487₁₄—488₃ H. Dies Fragment zeigt uns, was Her. zu Joh 4₂₄,

¹ ἀπολωλέναι δὲ φησὶ ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ἕλθῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ἐπὶ τῶν οἰκείων προσκυνῆται.

„Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“, gesagt hat. Daß Gott Geist ist, ist eine Bestimmung seiner Physis, und diese Natur ist *ἄχραντος, καθάρᾳ* und *ἀόρατος*. Das sind in erster Linie nicht ethische Qualitäten, sondern naturhafte, die die Abwesenheit von Veränderungen und von irgend etwas sinnlich Gegebenem und Wahrnehmbarem andeuten. Darum wird als erklärendes Adjektiv „unsichtbar“ hinzugefügt. Die Anbetung dieses Wesens geschieht nun ebenfalls „im Geist“, würdig dessen, der angebetet wird. Es ist eigentlich kein Imperativ, den Hergeben kann, sondern nur ein Indikativ. Denn er fährt fort: „Denn auch sie, von derselben Natur wie der Vater, sind Geist und beten in Wahrheit und nicht im Irrtum an.“ Die Art ihrer Anbetung ergibt sich eigentlich schon aus ihrem Wesen, und dies ihr Wesen ist, daß sie von derselben Natur, von derselben Art wie der Vater sind, nämlich Geist. Sie sind also auch *ἄχραντος* und *καθάρᾳ*. Die völlige Wesensgleichheit von Gott und den Gläubigen ist hiermit gegeben. Die „Natur“, das, was sich auch durch den Fall in die Materie nicht verändert hat, ist die gleiche wie bei Gott. Wahrscheinlich hat schon Her. dafür auch den Ausdruck *ἁμοούσιος* gebraucht. Denn Or. bekämpft ihn, indem er darauf hinweist, daß es doch gottlos sei, die, die in Geist und Wahrheit anbeten und die, wie Her. selbst kurz vorher gesagt hatte, gefallen sind, „wesensgleich mit der ungewordenen Natur“ zu nennen. Auch weiß Her. von einem „wesensgleich dem Teufel“ (S. 352_{33f.} Pr., Bemerkung von Or., aber vielleicht doch Übernahme eines Ausdrucks des Her.).

Die naturhafte Verwandtschaft mit Gott hat für die Pneumatiker große Bedeutung. Zunächst sucht Gott nur das ihm naturhaft Verwandte. Nur als pneumatisch von Natur stimmen sie den Worten des Heilandes zu und glauben: denn ihr Glaube ist entsprechend ihrer Natur. Das ganze Wesen des Pneumatikers ist ein naturhaft gegebenes, das durch nichts geändert werden kann, auch durch die Sünde nicht. Auch sein Gebet ist dadurch bestimmt und ist darum ein solches in Geist und Wahrheit.

Fragment 20. Or. in Joh XIII₂₇, S. 251₂₅₋₂₇ Pr. = S. 488₅₋₈ H. Wahre Gotteserkenntnis hat und bringt nur „der im Äon“ und die mit ihm Gekommenen, also Christus und seine Begleitung, das sagt auch dieses Fragment. Joh 4₂₅ sagt die Samaritanerin: „Ich weiß, wenn jener, der Messias, kommt, wird er es uns alles berichten.“ Die Samaritanerin ist hier Bild auch für die Gemeinde, und wie die Samaritanerin den Messias erwartete, so nach Her. auch die Gemeinde,

auch sie wußte von ihm, daß er allein alles versteht. Worauf sich dieses Wissen und Verstehen allerdings bezieht, wird in diesem kurzen Fragment nicht ausdrücklich gesagt. Aber wir gehen wohl nicht fehl mit der Annahme, daß auch in diesem Vers das Weib ihre Sehnsucht, den wahren Gott kennen zu lernen, ausdrückt, daß es also wahre Gotteserkenntnis ist, die nur der Soter bringt.

Fragment 21. Or. in Joh XIII₂₈, S. 252₂₈—253₆ Pr. = S. 488₁₀₋₁₈ H. Die eben gegebene Deutung der offenbarenden Tätigkeit Jesu wird in diesem Fragment erläutert. Die Samaritanerin erwartete von Christus, daß er ihr alles verkündigen würde. Darum gibt Jesus sich als der Christus zu erkennen. Er reinigt und lehrt also nach Her. die Pneumatiker. Sonst ist aus diesem kurzen Fragment nichts wesentlich Neues zu entnehmen. Als Jesus sich dem Weib zu erkennen gab und sie glaubte, da kamen auch schon die Jünger und Her. sagt, daß Jesus „wegen der Jünger“ nach Samarien gekommen sei. Was meint er hier mit den Jüngern? Soviel ich sehe, müssen wir, auch mit Rücksicht auf die folgenden Fragmente, die Jünger von denen trennen, die auf das Wort des Weibes aus Samaria zu Jesus kommen. Wir müssen aber, da die Deutung dieser Gestalten außerordentlich schwierig ist, von der Reihenfolge der Fragmente abweichen, um uns erst aus solchen Bruchstücken, die deutlich reden, ein klares Bild zu zeichnen, bevor wir uns den dunklen Abschnitten zuwenden.

Fragment 23. Or. in Joh XIII₃₄, S. 257₉₋₁₉ Pr. = S. 489₁₁₋₂₂ H. Um zunächst die Frage, wen Her. mit den Jüngern meinte, zu beantworten, überschlagen wir das 22. Fragment und wenden uns dem darauf folgenden zu. Der Text ist leider so verstümmelt, daß er nicht mit voller Sicherheit zu rekonstruieren ist. Her. legt Joh 4_{30f.} aus. Die Jünger haben in der Stadt Speise geholt und kommen nun zurück und mahnen Jesus zu essen und erfahren seine Abweisung. Nun ist im Folgenden von den 5 törichten Jungfrauen die Rede. Unzweifelhaft ist dabei an das Gleichnis von den 10 Jungfrauen gedacht, und irgendwie muß der verstümmelte Text Zeile 11f. Pr. enthalten haben, daß Her. die Jünger mit den 5 törichten Jungfrauen verglichen hat. Diese müssen charakterisiert worden sein als „ausgeschlossen vom Bräutigam“¹. Die Ausschließung steht parallel der Abweisung der Jünger durch Jesus in Joh 4. Zeile 15f. sagt nun Or., um Her. zu widerlegen *ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀνόμοιον τοῦ φωτὸς πρὸς*

¹ Zu lesen ist etwa: *ταῦτα δὲ φησιν, ἵνα τινὰ τρόπον αἱ πέντε μοῖραι παροβένοι εἰκασθῶσι τοῖς μαθηταῖς, αὐτίνες ἀπεκλείσθησαν ἀπὸ τοῦ νυμφίου.* Vgl. Brooke.

τροφήν καὶ τοῦ ἔλαιου πρὸς τὰ βρώματα. Er macht also darauf aufmerksam, daß die Deutung der Nahrung auf das Licht und der Speise auf das Öl gewalttätig sei. Demnach hat also Her. die Lampen der törichten Jungfrauen mit der Speise, die die Jünger Jesu anbieten, verglichen. Wie kam er auf diesen Vergleich? Die Antwort ist überraschend einfach und naheliegend: die Jünger waren bei dem Gespräch mit der Samaritanerin, in dem Jesus sich selbst offenbarte, nicht dabei, weil sie Speise kauften. Die törichten Jungfrauen sind in dem Augenblick, wo der Bräutigam kommt, nicht bereit, weil sie Öl kauften. Beide Teile wollen Gemeinschaft mit dem Christus haben, beide werden abgewiesen. Darum die Formulierung *ἐβούλοντο κοινωνεῖν αὐτῷ* und nicht . . . *αὐτόν*. Was Her. nun hiermit will, ist undeutlich, aber das ist sicher, daß die Jünger mit den 5 törichten Jungfrauen verglichen werden, sie sind also nicht Pneumatiker, sondern entweder Choiker oder Psychiker.

Fragment 24. Or. in Joh XIII 35, S. 260₁₆₋₂₆ Pr. = S. 489₂₇₋₃₄ H. Her. hat die Frage der Jünger „es hat ihm doch keiner zu essen gegeben“ verglichen mit der Frage der Samaritanerin, daß Jesus kein Gefäß habe, um Wasser zu schöpfen. Beide Fragen zeigen, daß die Fragesteller noch unverständlich sind, die Fragen sind *σαρκικῶς* gestellt. Freilich ist die Samaritanerin trotzdem die Pneumatische, aber das brauchen die Jünger darum nicht auch zu sein, besonders angesichts des *ἔτι ταπεινότερον διανοουμένων*¹ = auf geringere Weise allegorisch gedeutet, d. h., die Jünger sind Symbol für etwas Geringeres. Worauf sich das aber bezieht, ist unklar.

Fragment 34. Or. in Joh XIII 59, S. 291_{19-294 8} Pr. = S. 493_{23-495 10} H. Die Geschichte Joh 4_{46 ff.} hat Her. allegorisch ausgelegt. Der Königliche ist der Demiurg, p. 291_{19 f.}, denn der Demiurg herrscht auch, nämlich über die oder das unter ihm². Königischer und nicht König heißt er, weil sein Reich klein und vergänglich ist³. Sein Sohn ist in Kapernaum. Das liegt am Meer, und das Meer ist Symbol für die Materie (p. 291₂₆). Kapernaum aber liegt nur am Meer, nicht im Meer, das bedeutet, es ist ein Teil des Reiches des Demiurgen, das aber an das Reich der Materie grenzt. Dies Reich des Demiurgen wird *μεσότης* genannt, ein Ausdruck, den wir hier zum erstenmal finden, der aber zu seinem Reich paßt, da es

¹ *ταπεινός* kann hier nicht, wie Fr. 25, p. 263₂₄ ein Wort zur Bezeichnung der Kritik von seiten des Or. sein, etwa gleich „töricht“, da hier Or. des H. Auslegung mitteilt.

² *ἐβασιλευσεν τῶν ἐπ' αὐτόν.*

³ *διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν βασιλείαν, βασιλικὸς ἀνομόστη.*

tatsächlich in der Mitte zwischen der Materie und dem Äon liegt. Naturhaftes und Ethisches ist hier miteinander verbunden: das Reich der Materie ist das unterste in räumlicher und in ethischer Hinsicht, ein Sich-Begeben in die Materie ist in eigentlichem und in übertragenem Sinn ein Fall.

Der Sohn des Königischen ist krank. Das heißt, daß er sich nicht *κατὰ φύσιν* befindet. *Physis* war uns bisher mehrfach in der bestimmten Bedeutung einer naturgegebenen Beschaffenheit des Menschen in religiöser Hinsicht begegnet. Der Sohn befindet sich nicht so, wie er seiner Natur nach eigentlich sich befinden soll. Der Sohn stellt aber auch selbst eine bestimmte *Physis*, die der „Seele“, dar, p. 292₁₃. Andererseits wieder wird der Sohn mit der „Seele“ gleichgesetzt. Dann ist der Sohn des Königischen Symbol für die *Physis* der Seele, die Seele des Menschen, den Psychiker. Der Demiurg und die unter seiner Herrschaft stehenden Menschen, die Psychiker, sind artverwandt, denn p. 292₃₃ wird vom Königischen und seinem Haus gesprochen, das ist der Demiurg und seine Engel und die Menschen, die ihm verwandt sind. Also ist auch der Demiurg psychisch. Dieselbe Verwandtschaft zwischen Demiurg und den Psychikern geht auch aus p. 292₃₆—293₆ hervor: diejenigen Psychiker, die verloren gehen, sind in Wirklichkeit „fremde Söhne“, „böser Same“, aber andererseits doch „Menschen des Demiurgen“.

Was von dem Demiurgen und was von seinem Sohne gesagt wird, ist kennzeichnend für den psychischen Menschen. Was die Eigenart der Psychiker ist, hat Her. nirgends so klar ausgedrückt wie in diesem Fragment. Zuerst ist für ihn die „Seele“ sterblich. Das schließt er daraus, daß von dem Sohn des Königischen gesagt wird *ἤμελλον ἀποθνήσκειν* und belegt es außerdem aus Mt 10₂₈. Die Seele kann sterben wegen der Sünden und der Unwissenheit, p. 291₂₈. Dies Sterben bedeutet vollkommene Auflösung. Für die Samaritanerin war offenbar die Sünde nicht tödlich. Wohl aber ist sie es für den Psychiker. Den Tod bringt das Gesetz. Also stehen die Psychiker unter dem Gesetz, und wenn sie von ihm abfallen dann tun sie *τὰ ἀνοίκεια*, p. 292₂₄. Es ist ihre Natur, die sie unter das Gesetz stellt.

Zur Wesensbestimmung der Psychiker gehört ferner das, was von dem *πρόσωπον* des Sohnes des Königischen gesagt wird, daß *ἐς δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι καὶ οὐχὶ λόγῳ πιστεύειν* (p. 292₇). Sie stehen unter dem Gesetz, das Gesetz fordert Werke, sie müssen Werke tun, und das ist ihre Natur. Aber sie

können auch ihrer Natur zuwiderhandeln. Sie haben Freiheit. Freilich wird die Frage, ob es denn Psychiker gebe, die das Gesetz ganz erfüllen, nicht beantwortet. Aber der Sohn des Königlichen jedenfalls hat gesündigt und muß den Tod erwarten.

Andererseits ist aber die Seele schon an und für sich auf jeden Fall dem Tode preisgegeben. Aber sie kann, muß nicht, gerettet werden. Sie ist *ἐπιτήδειος πρὸς σωτηρίαν* (p. 292₁). Diese Rettung ist eine gewisse Wesensänderung, denn Her. wendet darauf das Pauluswort von dem Vergänglichen, das die Unvergänglichkeit, von dem Sterblichen, das die Unsterblichkeit anzieht, an, p. 292₂₋₄. Wir fühlen uns hierbei erinnert an Fragment 5, wo von der Änderung der Stimme in Wort und des Schalls in Stimme geredet wurde, was für Her. eine solche Änderung war, wie wenn ein Weib ein Mann würde. Also dem Psychischen, dem an sich Vergänglichen, wird irgendwann etwas Neues, Unvergänglichkeit, gegeben.

Die „Heilung“ des Kranken geschieht nach Her. dadurch, daß der Retter selbst nach Kapernaum geht¹. Obgleich nach Her. der Demiurg überzeugt ist, daß der Heiland auch ohne persönliche Anwesenheit heilen kann, läßt er doch Jesus nach Kapernaum gehen. Diese Änderung des Johannestextes kann nicht zufällig sein, sie muß allegorische Bedeutung haben, wohl die, daß der Heiland sich auch an den Ort begibt, wo sich der befindet, den er heilen will. Der Sohn ist krank in der Materie, darum begibt sich der Soter auch dorthin. Die Heilung selbst umfaßt, neben der Verleihung der Unsterblichkeit, Sündenvergebung und hat zur Folge, daß der Sohn nunmehr gute Werke tut. Damit, daß er so dem Gesetz entsprechend handelt, befindet er sich *κατὰ φύσιν*, denn seine Natur selbst wird durch die Heilung nicht geändert.

Eine interessante weitere Notiz erfahren wir dann noch: Der Demiurg ist leicht bereit zum Glauben. Das bedeutet, daß er nicht dem bloßen Wort glaubt, sondern Zeichen und Wundern.

Die Heilung des Psychikers sehen zuerst die Engel des Demiurgen, indem sie erkennen, daß er gute Werke tut. Die Heilung selbst vollzieht sich in der 7. Stunde, das deutet nach Her. die Natur des Geheilten, d. h. des Psychikers, an.

Wenn es ferner heißt, daß der Demiurg mit seinem ganzen

λέγει δὲ ὅτι καταβάς πρὸς τὸν κάμνοντα καὶ λαόμενος αὐτὸν τῆς νόσου, τοντέστω τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ διὰ τῆς ἀφέσεως ζωοποιήσεως εἶπεν „ὁ υἱὸς σου ζῆν“. καὶ ἐπιλέγει . . . ὅτι εὐπιστος καὶ ὁ Δημιουργὸς ἔστιν, ὅτι δύναται ὁ σωτὴρ καὶ μὴ παρὼν θεραπεύειν.

Haus glaubt, so sind damit gemeint die *ἀγγελικὴ τάξις* und *ἄνθρωποι οἱ οἰκειότεροι αὐτῷ*, und es wird gesagt, daß es solche, Engel und Menschen, gibt, die mehr zu dem Demiurgen gehören, auch leicht bereit sind zum Glauben, und solche, die ein fremder Same sind, die nicht gerettet werden, z. B. die Engel von Gen 6. Da zeigt sich noch einmal, daß die Psychiker ein doppeltes Schicksal haben können.

Aus diesem Fragment erfahren wir also über die Wesensbestimmung der Psychiker Folgendes: Der Demiurg gehört in die psychische Sphäre. Die Psychiker stehen vor einem doppelten Schicksal, Tod oder Leben. An und für sich ist die Seele dem Tode verfallen. Dazu schreibt das Gesetz ihnen gute Werke vor, tun sie sie nicht, dann tötet sie das Gesetz. Der Heiland muß den Gesetzesübertretern Vergebung der Sünden geben und die von Natur sterbliche Seele mit Unsterblichkeit begaben. Wenn auch die Psychiker im allgemeinen leicht bereit sind zum Glauben an Zeichen und Wunder, so glauben doch nicht alle. Ihre Natur ist, Psychiker zu sein. Auch als Gerettete bleiben sie das. Sie werden nie Pneumatiker, die Notwendigkeit, gute Werke zu tun, und das Gesetz bleibt immer über ihnen. Von solcher Notwendigkeit war bei den Pneumatikern nicht die Rede. Weil sie Psychiker bleiben, können die Leute des Demiurgen nie in das Pleroma kommen, Fragment 11.

Der psychische Mensch ist kein Teil eines jeden Menschen, sondern ein ganzer Mensch. Es gibt Menschen, die sind nur Psychiker¹.

Fragment 37. Or. in Joh XX 8, S. 335₈₄—336₁₂ Pr. = S. 496₁₋₁₆ H. Über die Unterscheidung der verschiedenen Naturen konnte und mußte Her. sich ausführlicher bei denjenigen Stellen des Johannesevangeliums äußern, an denen Jesus den Juden sagt: „das Wort hat keinen Raum in euch“ und „ihr seid aus dem Vater, dem Teufel“ Joh 8_{37, 44}. Zur ersten Stelle führt Or. aber nur die Meinung derer an, die „die Naturen einführen“ und die zu dieser Stelle „wie Her.“ dahin Antwort geben, daß das Wort deswegen nicht in die Juden eingehe, weil sie unfähig seien, sei es ihrem Wesen, sei es ihrem Willen (*γνώμη*) gemäß. Für Her. wichtig ist uns daran nur die Mitteilung, daß er offenbar die, die unfähig sind zur Rettung, in solche, die es mit ihrem Willen und solche, die es nach ihrem Wesen sind, geteilt hat. Es könnte ferner sein, daß die Meinung des Or., die Gnostiker würden vielleicht sagen, die

¹ So nur wird verständlich, daß Or. den H. einige Zeilen nach dem Fragment fragt, welcher Natur denn Paulus gewesen sei.

Juden hörten wohl auf den Vater, nicht aber auf den Soter (p. 336_{ff.}), nicht eine bloße Vermutung des Or. ist; sondern daß er dafür Anhaltspunkte an Her. selbst hat. Dann hätten die Juden nach H. einen anderen Vater, das würde wohl der Demiurg sein.

Fragment 38. Or. in Joh XX₁₈, S. 352₂₀₋₃₅ Pr. = S. 496₁₈₋₃₃ H. Warum können die Juden das Wort Jesu nicht hören, fragt sich Her. zu Joh 8₄₃. Er gibt darauf Antwort, indem er sich an den folgenden Vers anlehnt. Sie konnten nicht hören, weil sie aus dem Vater, dem Teufel, waren. Das soll aber heißen, daß sie aus der *ὄβσια* des Teufels waren. Und dies ist der Grund dafür, daß sie nicht hören können. Dieses „aus dem Wesen des Teufels sein“ zeigt ihre Natur.

Her. grenzt die Kinder des Teufels ab von den Kindern Abrahams und den Kindern Gottes (p. 352₂₇₋₂₉). Das deutet Or., mit Berufung freilich auf die Schüler des Her., nicht auf ihn selbst, auf Psychiker und Pneumatiker. Somit sind hier nicht mit den Kindern des Teufels Psychiker, die ein fremder Same sind (Fragment 34), nicht solche, die *γνώμη*, auf Grund einer Willensentscheidung, unfähig werden zur Rettung, gemeint, sondern solche, die ebenso von Natur Kinder des Teufels sind und es bleiben, wie die Pneumatiker von Natur Kinder des Vaters sind und es bleiben. Es werden also 3 Menschenklassen unterschieden: die Pneumatiker und die Choiker, deren Schicksal von ihrer Natur bestimmt ist, und die Psychiker, deren Schicksal freilich in gewisser Weise auch bestimmt ist (sie sind und bleiben Seelen), aber deren Seele untergehen kann und leben kann. Her. hat dabei mit Bedacht in unserem Fragment (vgl. auch das folgende und p. 359_{4f.}) für „vom Teufel“ ein „aus der *ὄβσια* des Teufels“ eingesetzt. Denn dadurch wird mit Sicherheit die Auffassung ausgeschlossen, daß es sich bei der Zugehörigkeit zu Gott oder dem Teufel um etwas Willensmäßiges handele und statt dessen mit Bestimmtheit die Scheidung der Menschen nach naturhaften Kategorien vollzogen.

Fragment 39. Or. in Joh XX₂₀, S. 357₁₈₋₃₅₉ Pr. = S. 496₃₄₋₃₇ H. Or. sagt hier, es ginge dem Her. genau so, wenn er verschiedene *ὄβσια* einführt, wie dem, der ein Auge, das gut sieht, von einer anderen *ὄβσια* sein läßt als eins, das schlecht sieht. In Wirklichkeit sei bei dem schlechten Auge irgend etwas „hinzugekommen“, die *ὄβσια* des Auges aber sei dieselbe. Im ganzen Abschnitt bis zum folgenden Fragment bemüht sich Or. um Widerlegung der Ansicht des Her., die den Teufel schuldlos, Gott aber

schuldig spreche und die Folgerung nicht vermeiden könne, daß dann die Seelenkräfte des Menschen verschieden sein müßten nach den 3 Menschenklassen, was sie aber in Wirklichkeit nicht seien. Or. führt dann als Einwurf der Gnostiker gegen sich selbst ein Gleichnis vom Siegel und Ton an. Ein und dasselbe Siegel bringt in verschiedenem Material denselben Eindruck hervor, so sind offenbar bei Menschen von verschiedener *οὐσία* die einzelnen Sinneseindrücke zwar gleich, aber doch qualitativ verschieden. Or. widerlegt dieses gnostische Gleichnis damit, daß er sagt, dann sei ja gerade zugegeben, daß die Sinnesorgane (das verschiedene Material im Gleichnis) verschieden seien. Auch diese Auseinandersetzung zeigt die Starrheit der gnostischen Naturenlehre. Die *οὐσία* ist danach eine naturhafte, unveränderliche Beschaffenheit des Menschen.

Fragment 40. Or. in Joh XX₂₀, S. 359₃—360₈ Pr. = S. 497₁₋₂₇ H. Dieses Fragment gibt uns nun über den Unterschied von Choikern und Psychikern weiteren Aufschluß. Es handelt sich um Joh 8_{44b}, *τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν*. Danach hat der Teufel nach Her. überhaupt keinen Willen, sondern nur Begierden, wobei er sich dem Wortlaut nach an Joh 8₄₄ anschließt. Das Wesen der Sünde überhaupt hat danach Her. nicht im Willen gesehen, sondern in den Begierden. Der Mensch ist mehr passiv als aktiv, ja der Teufel selbst ist nur passiv. Der Versteil (*ταῦτα* = der Johannesvers, der vorher zitiert ist, p. 359_{5f.}) ist nicht gesagt zu den Choikern, die von Natur Kinder des Teufels sind, sondern zu den Psychikern, die *θέσει* Söhne des Teufels werden. Dann fährt Her. fort: *ἀφ' ὧν* (sc. *τῶν ψυχικῶν*): *τῇ φύσει δύνανται τινες καὶ θέσει υἱοὶ θεοῦ χρηματίζαι*. Damit ist nicht das entkräftet, was wir über die, die aus der Natur des Teufels sind, gesagt haben. Her. bestätigt vielmehr, daß es solche Menschen gibt, wobei er den Ausdruck „Choiker“ nennt. Er bestätigt ferner, daß diese von Natur Kinder des Teufels sind und daß dies ein unveränderliches naturhaftes „So-Sein“ ist im Gegensatz zu einem „*θέσει* etwas Sein“, was sich ändern kann. Diese Unterscheidung nun hat Her. noch erläutert. Es gibt eine dreifache Art von Kindschaft, eine von Natur, die natürliche Abstammung, dann eine *γνώμη*, wenn einer den Willen eines anderen tut und er wegen dieses seines „Vorsatzes“ Kind des Anderen genannt wird, und endlich eine Kindschaft der Würdigkeit, z. B. ein Kind des Todes, der Hölle . . ., solche taten die Werke von Dingen, die nicht zeugen, sondern verzehren. Und einige Juden, d. h. Psychiker, nennt Jesus Kinder des Teufels, nicht

weil der Teufel einige zeugt, sondern weil sie die Werke des Teufels taten und ihm so gleich wurden, *καὶ φησὶ γε διὰ παρὰ τὸ ἡραπτηκέναι τὰς ἐπιθυμίας τοῦ διαβόλου καὶ ποιεῖν τέκνα οὗτοι τοῦ διαβόλου γίνονται, οὐ φύσει τοιοῦτοι ὄντες*, S. 359¹⁶⁻¹⁸ Pr.

Drei exegetische Bemerkungen seien noch gestattet. 1. Wenn Her. eine dreifache Kindschaft unterscheidet, so heißt das nicht, daß er diese etwa auf Pneumatiker, Psychiker und Choiker verteilt, sondern im Grunde fällt für ihn die zweite und dritte Kindschaft zusammen. Es gibt zunächst eine natürliche Kindschaft. Damit vergleicht er das von Natur So-oder-so-Sein der Pneumatiker und Choiker. Die beiden anderen Kindschaften sind aber die, die für den Psychiker in Betracht kommen. Pneumatiker und Choiker sind beide von Natur Kinder des Teufels oder des Vaters und können daran nichts ändern, ihr Los ist bestimmt. Das ist bei den Psychikern anders. Sie können *γνώμη*, nach ihrer freien Entscheidung, Kinder des Teufels werden, obwohl sie von Natur nicht solche sind, S. 359¹⁸ Pr. Aus Or.' Bestreitung scheint hervorzugehen, daß Herakleon die Psychiker der Würdigkeit nach Kinder des Teufels genannt hat, da doch die Hölle nicht zeugt, sondern verzehrt. Denn Or. fragt, wie dann Paulus sagen könne: „Wir waren von Natur Kinder des Zorns“ (sc. und nicht der Würdigkeit nach Kinder des Zorns), da doch der Zorn etwas Verzehrendes sei. Aber dies erscheint mir nur Konsequenzmacherei des Or. zu sein, die mit dem, was Her. mit dieser mehrfachen Kindschaft sagen will, in keinem Zusammenhang steht. Für Her. stehen sich nur zwei Kindschaften bei den Menschen gegenüber, die er *φύσει* und *θέσει* nennt, und mit letzterer meint er die Kindschaft, die durch Willensentschluß oder durch Taten entsteht. Sie kann *γνώμη* und *ἀξία* sein.

2. Ferner könnte man an und für sich aus den S. 360²⁻⁵ Pr. mitgeteilten Worten Her.s | : *τέκνα τοῦ διαβόλου ἢν λέγει τούτους, οὐχ διὰ γενεᾶς τινος ὁ διάβολος, ἀλλ' διὰ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου ποιοῦντες ὁμοιωθήσαν αὐτῷ* : | herauslesen, daß der Teufel *φύσει* überhaupt keine Kinder habe. Aber das steht im Widerspruch sowohl zu den im Eingang dieses Abschnitts mitgeteilten Worten des Her. als auch zu dem, was Or. voraussetzt, wenn er fortfährt: *πόσῳ δὲ βέβαιον περὶ πάντων τῶν τοῦ διαβόλου τέκνων τοῦτο ἀπογαίνεσθαι*, wonach Her. also doch zwei verschiedene Kindschaften des Teufels kennt.

3. Es fällt auf, daß Her. in Fragment 40 einige Juden nur *θέσει* Kinder des Teufels sein läßt, was mit unserer Auslegung von Fragment 38 u. 39 nicht übereinstimmt. Ich vermute, daß Her. dort, durch den vorliegenden Wortlaut des Joh.-Ev. veranlaßt, sie ausnahmsweise *φύσει* Kinder des Teufels sein läßt, dann aber, gemäß seiner allgemeinen Stellung zum A. T., sie hier wieder nur *θέσει* dem Teufel zuschreibt.

Die Werke sind es, die den Psychiker *θέσει* zu einem Kind des Teufels oder zu einem Kind Gottes machen. Dies macht uns vollends eine scheinbare Inkonsistenz im System des Her. deutlich. Die Psychiker können *θέσει* Kinder des Teufels werden. Es ist doch offenbar so gedacht, daß sie dann dasselbe Los erleiden wie die Choiker. Wie ist es aber im anderen Falle, wenn sie durch das Infolge des Kommens Jesu ermöglichte gute Leben *θέσει* Kinder Gottes sind: welches Gottes? Man erwartet: Kinder des höchsten Gottes, denn sie sind ja Kinder des Demiurgen schon „*φύσει*“! Dann

erwartet man, daß sie ins Pleroma kommen und nicht außerhalb desselben bleiben. Dies streitet aber gegen die ausdrückliche Aussage von Fragment 11. Wir werden auf diesen Punkt noch achten müssen. Die Konsequenz des Systems verlangt offenbar, daß die Psychiker, von Natur Kinder des Demiurgen, an dem Ort des Demiurgen bleiben. Aber diese Scheidung von Natur ist mit der Anschauung, daß die Psychiker als einzige Menschenklasse den freien Willen haben, prinzipiell durchbrochen. Der freie Wille hat nur dann überhaupt einen Sinn, wenn er seinen Trägern ein besseres oder schlechteres Los verschafft, als das Verbleiben innerhalb ihrer Sphäre, in der sie von Natur sind.

Diese Besonderheit der Psychiker wird noch an einem Punkt deutlich. Der Teufel kennt nur Begierden. Wenn darum dasteht: „Ihr wollt die Begierden eures Vaters tun“, so folgt daraus (*ἄρα* S. 359₁₂ Pr.), daß dies nicht zu den natürlichen Kindern des Teufels gesagt ist, sondern zu den Psychikern: diese haben also ein Wollen. Dies Wollen ist das freie Wählen, welches weder die Choiker noch die Pneumatiker haben. Denn wie der Teufel nur Begierden hat, kein Wollen, so auch die Samaritanerin, sie glaubt nicht willentlich, sondern durch ihre Natur bestimmt. So haben nach beiden Seiten hin die Psychiker eine Sonderstellung.

Fragment 41. Or. in Joh XX₂₂, S. 365₅₋₂₅ Pr. = S. 497₂₈—498₁₀ H. Dieses Fragment, ebenfalls zu Joh 8₄₄, zu dem Satz „*ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν*“ (d. h. der Teufel), erläutert die *φύσις* des Teufels. Er kann gar nicht in der Wahrheit stehen, denn seine Natur ist aus Irrtum und Unwissenheit zusammengesetzt. Das besondere seiner Natur ist die Lüge. *Φυσικῶς* kann er nie die Wahrheit sprechen. So streng wird das Naturhafte in der Physis-Lehre gefaßt, daß Her. die „Natur“ in eigentlichem Sinne den Vater des Teufels nennt: wie ein Menschenkind wieder ein Mensch wird, so ist der Teufel, aus der „Natur“ von Irrtum und Lüge entstanden, auch wieder Irrtum und Lüge.

Fragment 42. Or. in Joh XX₃₀, S. 380₇₋₂₄ Pr. = S. 498₁₂₋₂₉ H. Das letzte Fragment in dieser Reihe führt uns wieder auf das A. T. und auf die Rolle, die der Demiurg bei Her. spielt. Es handelt sich um das Wort Joh 8₅₀: „Es ist einer, der sucht und richtet.“ Nachdem Or. das dahin ausgelegt hat, daß Jesus nicht selbst seine Ehre suchen durfte, sondern Gott sie sucht und einfordert, bespricht er des Her. abweichende Meinung. Der die Ehre sucht, ist der Richter. Richter aber ist der Diener, der dazu gesetzt ist, der

ἐκδικος τοῦ βασιλέως. Das ist nach Joh 5⁴⁵ Moses, und Moses deutet allegorisch den Gesetzgeber selbst an. Das vergleicht Her. mit menschlicher Gewohnheit, nach der auch der Richter den Willen eines Höheren tut. Der Höhere, der das Gericht überträgt, ist für den Gnostiker der Heiland; der Gesetzgeber, der durch Moses typisch angedeutet wird, ist der Demiurg (p. 380^{20f.}). Wir werden hiermit in die Sphäre des Psychischen geführt. Ein Gericht kann ja auch nur für die Psychiker in Frage kommen, die vor eine Entscheidung gestellt werden. Es wäre ungereimt, wenn der Demiurg die Pneumatiker richten sollte. Die Psychiker also unterliegen dem Gericht. Gesetz und Gericht verbindet Her. mit dem A. T. Man kann fragen, warum überhaupt die christlichen Gnostiker dem Judengott eine mittlere Stellung eingeräumt haben. Zwei Gründe dafür finden wir bei Her. Erstens ist er der Weltschöpfer, und das ist ein niedrigerer Gott, und zweitens ist er der Gesetzgeber und Richter und als solcher ebenfalls nicht der höchste Gott, da das Gesetz und der Zwang, gute Werke zu tun, nur dem Psychiker auferlegt sind. So wird auch aus diesem Fragment noch einmal erhärtet, daß die „Natur“ der Psychiker die Werke sind, daß sie es sind, die unter dem Gesetz stehen, vor einer Entscheidung und vor einem Gericht. Allerdings wird dieses Gericht auch nach Her. im Auftrage eines anderen vollzogen, nämlich des Königs, womit wohl der Heiland oder der Vater der Wahrheit gemeint ist. Zu beachten ist im Hinblick auf die Kirchenväternotizen über das System des Valentin, daß hier bei Her. der Demiurg ganz im Dienst des höheren Königs steht, daß auch das Gericht ihm von diesem gegeben ist. Eine Spannung zwischen dem Gericht des Demiurgs und dem Schicksal der Pneumatiker kann nicht eintreten, da der Demiurg das Gericht nicht von sich selbst hat, sondern erst von dem Heiland bekommt.

Nun bleiben noch eine ganze Reihe Fragmente, die sich hauptsächlich mit Joh 4, der Geschichte von der Samaritanerin, beschäftigen und die wir bis jetzt zurückstellten, weil sie Schwierigkeiten boten. Diese Fragmente wiederum handeln 1. über die Bewohner der Stadt Samaria, die das Weib zu Jesus brachte, und 2. über den Abschnitt, in dem Jesus seine Jünger auf das Erntefeld hinweist und über die Ernte spricht. Bei der Erörterung tun wir gut, diese Abschnitte zu trennen. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die Berichte der Kirchenväter auf die Auslegung dieser Fragmente keinen Einfluß ausgeübt haben. Zunächst die erste Gruppe.

Fragment 22. Or. in Joh XIII ₃₀, S. 255 ₁₂₋₃₅ Pr. = S. 488 ₂₀—489 ₉ H. Hier spricht Her. über Joh 4 ₂₈. Das Weib läßt den Krug stehen und geht in die Stadt. Das Weib, die „Geistliche“, ist von ihrer Verstrickung mit der Welt schon gelöst. Der Krug, den sie hatte, um Wasser zu schöpfen, ist die Anlage, womit das Lebenswasser aufgenommen werden kann, die *διάθεσις καὶ ἔννοια τῆς δυνάμεως τῆς παρὰ τοῦ σωτήρος*. Was Her. wirklich damit meint, ist mir nicht ganz klar. Will er die Parallele mit dem Wasserkrug festhalten, so könnte man meinen, die Empfänglichkeit, die das Weib von Natur hat, sei gemeint. Aber wie paßt dazu der Ausdruck *ἔννοια* und warum betont Her., daß sie diesen Krug bei dem Heiland läßt? Wie Or. bemerkt, steht davon nichts im Text. Jedenfalls ist diese Stelle unklar. Das Weib geht in die Stadt, d. h. in die Welt, und verkündet der „Berufung“ (*κλήσις*) die Ankunft des Christus. Her. sagt erläuternd: „*διὰ γὰρ τοῦ πνεύματος καὶ ὑπὸ τοῦ πνεύματος προσάγεται ἡ ψυχὴ τῷ σωτήρι.*“ Die „Berufung“, dargestellt in den Bewohnern der Stadt, kommt nun aus der Stadt, d. h. aus ihrem früheren Wandel, der weltlich war, und kommt durch den Glauben zu dem Heiland. Was ist mit dieser „Berufung“ (= Seele?) gemeint?

Fragment 31. Or. in Joh XIII ₅₀, S. 279 ₃₁—280 ₄ Pr. = S. 492 ₂₄₋₂₉ H. Dieses Fragment sagt es uns deutlich. Dort knüpft Her., sogar mit denselben Worten, an das in Fragment 22 Gesagte an, das ist Beweis dafür, daß er diesen Teil der Geschichte, der von dem Weib und den Bewohnern der Stadt handelt, als eine Einheit aufgefaßt und gedeutet hat: er beginnt ja mit den Worten: „Sie kamen aus der Stadt, d. h. aus der Welt.“ Sie kommen wegen des Wortes des Weibes. Dies ist die „geistliche Gemeinde“. Daß viele dem Weib folgen, deutet darauf hin, daß die Psychiker zahlreich sind, während die Natur der *ἐκλογὴ μονοειδῆς καὶ ἐνική* ist. Daraus ergibt sich die Gleichung Klesis = Psychiker, was auch noch durch Fragment 11 bestätigt wird, wo mit *ἡ κλήσις ἢ χωρὶς πνεύματος* die Psychiker bezeichnet wurden. Die pneumatische Gemeinde ist die *ἐκλογή*. Die Pneumatiker haben den Beruf, den Psychikern die Ankunft des Christus zu verkündigen. Dann ist der Ausdruck „Seele“ in Fragment 22, S. 255 ₁₉ Pr. eigentlich, von der Seele des seelischen Menschen, zu verstehen. Die Psychiker verlassen ihren vergänglichen Wandel und kommen im Glauben zu dem Heiland. Vergleichen wir das mit dem, was von der Samaritanerin selbst, also von der Pneumatischen, in Fragment 15 und 16 gesagt war, so ergibt sich, daß

das, was beide, die Pneumatiker und die Psychiker, tun, um zur Rettung zu kommen, nicht so verschieden ist: beide wenden sich ab von ihrem alten Wandel und glauben dem Heiland. Worin liegt dann der Unterschied? Darin, daß die Pneumatische notwendig, weil naturhaft pneumatisch, glauben muß, während die Psychiker vor eine Entscheidung gestellt sind und vor der Möglichkeit stehen, wegen der Sünden durch das Gesetz zu sterben, was für die Pneumatiker nicht gilt. Ferner besteht ein Unterschied in der verschiedenen Gestaltung des Endschicksales. Auch gibt es nur wenige Pneumatiker, was man aus der Betonung der Menge der Psychiker schließen kann.

Fragment 32. Or. in Joh XIII₅₁, S. 281₈₋₂₆ Pr. = S. 492₃₁ -493₁₇ H. Was ist nun das Los der Psychiker? Dieses Fragment sagt es uns. Jesus bleibt 2 Tage „bei ihnen“, d. h. bei den Samaritanern = den Psychikern. Her. achtet auf den Ausdruck „παρ² αὐτοῖς“ statt „ἐν αὐτοῖς“ und auf die Zweizahl der Tage. Diese weist auf den gegenwärtigen und den kommenden Äon hin, den kommenden „im Gamos“, oder auf die Zeit vor und die nach dem Leiden. Während dieser Zeit bekehrt Jesus viele zum Glauben durch sein Wort und trennt sich dann von ihnen¹. Das kann nur so verstanden werden, wie es auch Or. aufgefaßt hat (S. 281₂₂₋₂₄ Pr.), daß er sich von diesen Jüngern einst trennen wird. Wohin soll er dann gehen? Er ist bei den Psychikern. Dann geht er also zu den Pneumatikern. Dann wird der Ausdruck „Äon im Gamos“ verständlich. Es soll wohl nicht gesagt sein, daß die Psychiker an diesem Äon im Gamos teilhaben werden, was wir in früheren Fragmenten ablehnen mußten, sondern der Ausdruck soll nur eine Epoche kennzeichnen, innerhalb deren Jesus bei den Psychikern weilte. Wörtlich genommen allerdings trennt sich Jesus nach dem „Äon im Gamos“ von den Psychikern. Aber Or. sagt ausdrücklich p. 281₁₉₋₂₂, daß Her. nur von diesen zwei Zeitläufen gesprochen hat und nicht von mehr. Dann muß also Jesus die Psychiker noch während des „Äon im Gamos“ verlassen. Auf jeden Fall aber haben die Psychiker auch hiernach ein anderes, niedrigeres Los als die Pneumatiker. Die Scheidung der Worte „bei ihnen“ und „in ihnen“ gewinnt von da

¹ Ὁ δὲ Ἡρακλέων . . . φησὶν „παρ² αὐτοῖς“ ἔμεινεν καὶ οὐκ „ἐν αὐτοῖς“, καὶ δύο ἡμέρας ἦτοι τὸν ἐνεστώτα αἰῶνα καὶ τὸν μέλλοντα τὸν ἐν γάμῳ ἢ τὸν πρὸ τοῦ πάθους αὐτοῦ χρόνον καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ² αὐτοῖς ποιήσας πολλῶν πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη ἀπ' αὐτῶν.

aus Licht. Her. legt darauf Gewicht, daß Jesus nur bei den Samaritanern, nicht in ihnen bleibt. Mit „in ihnen“ soll wohl eine mystische Vereinigung der Gläubigen mit dem Heiland gekennzeichnet werden. Diese will Her. nicht den Psychikern zuteil werden lassen, wohl, weil er sie den Pneumatikern zukommen läßt. Die Psychiker müssen sich mit einer nur räumlichen Anwesenheit des Heilands in ihrer Sphäre begnügen, die zeitlich begrenzt ist. Wann aber findet die Änderung des Schalls in Stimme statt, wann zieht das Sterbliche das Unsterbliche an, d. h. wann findet die Änderung des Psychischen statt, die ihm Unsterblichkeit gibt?

Fragment 33. Or. in Joh XIII 52, S. 283 22–29 Pr. = S. 493 19–26 H. Die Samaritaner bekennen: wir glauben jetzt nicht mehr um deines Wortes willen, sondern weil wir selbst gehört haben und wissen, daß du bist in Wahrheit der Welt Heiland. Her. fügt ein „nur“ ein: wir glauben nicht nur um deines Zeugnisses willen und erklärt es mit den Worten „die Menschen glauben dem Heiland, zuerst von Menschen geleitet, wenn sie aber seine Worte kennen lernen, dann glauben sie nicht mehr allein um des menschlichen Zeugnisses, sondern um der Wahrheit willen“. Es fällt auf, daß Her. weder bei den wegweisenden noch bei den lernenden Menschen hinzufügt, ob er an Pneumatiker oder Psychiker denkt. Wollte man die allegorische Deutung der Geschichte auch hier durchführen, müßte von der Missionsaufgabe der Pneumatiker an den Psychikern die Rede sein (vgl. Fragment 15), aber der allgemeine Ausdruck „Menschen“ fällt auf. Sollte es etwa sein, daß Her., auf irgendwelche Erfahrungen von der Wahrheit seines Systems blickend, die Physischeidung vergißt?

Wir kommen nun zu der zweiten Gruppe von Fragmenten, Fragment 26–30, die alle von dem Abschnitt Joh 4 35–38 handeln.

Fragment 26. Or. in Joh XIII 34, S. 267 5–27 Pr. = S. 490 17–35 H. Im Mittelpunkt steht das Bild vom Säen und Ernten. Or. deutet es auf die Vollendung des keimhaft (*σπερματικῶς*, S. 267 25 Pr.) in uns gelegten Logos. Anders Her. Die Ernte ist schon jetzt im Gange, wie Jesus sagt: die Seelen werden geerntet. Aber dies geschieht nicht mit einem Male. Einige Seelen sind schon reif, die werden jetzt geerntet, andere waren schon vorher reif, andere werden es sein, noch andere werden jetzt erst gerade gesät. Das Ernten ist ein Einbringen in die Scheuern. Das ist Bild für das Eingehen

in die Ruhe durch den Glauben¹. Was soll aber das „Reifsein“ und „Bereitsein“ zur Ernte? Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt darin, daß zwar von der Psyche die Rede ist, was auf die Psychiker deutet, daß aber die Ausdrücke „Säen“ und „Ruhe“ auf die Pneumatiker hinweisen.

Fragment 27. Or. in Joh XIII₄₄, S. 270₂₇₋₃₂ Pr. = S. 490₃₆—491₁₀ H. Hier gebraucht Or. offenbar in Anlehnung an Her. dieselben Wendungen wie im vorigen Fragment, fügt aber hinzu, daß Her. das Reifsein auf die „κατασκευή“ und „Natur“ derer, die geerntet werden, zurückführt. Or. fügt aber dann, wie er meint in Her.s Sinn, hinzu, daß diese „Fähigkeit zur Rettung“ auch eine Fähigkeit sei „zur Aufnahme des Logos“.

Fragment 28. Or. in Joh XIII₄₆, S. 272₄₋₁₅ Pr. = S. 491₁₁₋₂₁ H. Dieses Fragment endlich gibt uns das Ziel an: das Heil derer, die geerntet werden, ist eine ἀποκατάστασις dadurch, daß der Heiland auf den Betreffenden ruht². Und die Frucht, die gesammelt wird, ist entweder Frucht des ewigen Lebens oder das ewige Leben selbst. Der Schnitter ist der Heiland. Der Ausdruck ἀναπαύεσθαι vom Heiland deutet nicht gerade auf die Psychiker, die der Heiland bald wieder verläßt, Fragment 32; ἀποκατάστασις paßt vollends nur auf die Pneumatiker, da die Psychiker ja verwandelt werden, und das ist keine ἀποκατάστασις.

Fragment 29. Or. in Joh XIII₄₈, S. 276₁₈₋₂₇₇₂ Pr. = S. 491₂₂—492₁₁ H. In demselben Bild- und Gedankenkreis bewegen wir uns hier, wo Her. Joh 4_{36b} und ₃₇ auslegt: Der Sämann freut sich zugleich mit dem Schnitter. Es fängt der eine früher an mit dem Säen als der andere mit dem Ernten, und der Sämann muß eher aufhören zu säen als der Schnitter aufhört zu ernten. Aber augenblicklich, jetzt, sagt Her., verrichtet jeder, der Sämann und der Schnitter, sein eignes Werk und beide freuen sich zugleich, und ihre Freude ist die Vollendung des Samens. Das wird erläutert durch Fragment 26: einige waren schon reif, andere sind reif, andere

¹ καὶ τὸν θερισμὸν . . . ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐξείληφεν τῶν πιστευνόντων, λέγων οὐκ ἔτι ἀκμαῖοι καὶ ἔτοιμοί εἰσιν πρὸς θερισμὸν καὶ ἐπιτήδευοι πρὸς τὸ συναρθῆναι εἰς ἀποθήκην, τοῦτ' ἔστιν διὰ πίστεως εἰς ἀνάπανσιν, δοαὶ γὰρ ἔτοιμοι· οὐ γὰρ πᾶσαι· αἱ μὲν γὰρ ἤδη ἔτοιμοι ἦσαν, φησὶν, αἱ δὲ ἔμελλον, αἱ δὲ μέλλουσαι, αἱ δὲ ἐπισπεύονται ἤδη.

² Θεριστὴν ἑαυτὸν λέγει . . . ὁ σωτήρ. καὶ τὸν μισθὸν τοῦ κυρίου ἡμῶν ὑπολαμβάνει (sc. Herakleon) εἶναι τὴν τῶν θεριζομένων σωτηρίαν καὶ ἀποκατάστασιν τῶ ἀναπαύεσθαι αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς.

werden erst reif werden, und noch andere werden noch gesät. Augenblicklich also sind Sämann und Schnitter in Tätigkeit. Der Sämann ist nach Her. der Menschensohn „über dem Topos“. Der Heiland, ebenfalls Menschensohn genannt, ist Schnitter und sendet als Schnitter die Apostel, d. h. die dadurch allegorisch angedeuteten Engel, jeden zu seiner Seele¹; aber was bedeutet hier der Ausdruck „Seele“?

Auch hier passen wieder die angewandten Bilder nur auf die Pneumatiker, vom Säen war ausdrücklich nur in bezug auf sie die Rede in Fragment 2, und die Engel, die, jeder zu seiner Seele, mit dem Heiland kommen, erinnern uns auch an den „Mann aus dem Pleroma“, Fragment 15, und an „den im Äon“ und die mit ihm Gekommenen, Fragment 18. Wenn die Jünger hier Symbol sind für die Engel, so darf man damit vielleicht die bisher unklar gebliebene Stelle aus Fragment 21, p. 253 *4f.* deuten: Der Heiland sei *διὰ τοὺς μαθητάς* nach Samaria gekommen, *διὰ* etwa = mit; ein solcher Gebrauch dieser Präposition wäre nicht ganz unerhört, und daß die Jünger in Fragment 23 Symbol für Psychiker sind, brauchte nicht zu befremden. Dann wäre auch die Aufforderung des Heilandes an das Weib, Fragment 15, „gehe, rufe deinen Mann“ schon eher verständlich und das „wir“ in dem „wir beten an, was wir kennen“ von Fragment 18 wäre auch klar, indem es sich auf die durch die Jünger symbolisierten Engel, die mit dem Soter kamen, bezieht. Wann freilich sich das durch das Kommen Jesu mit den Jüngern nach Samaria symbolisch angedeutete Kommen des Soter mit den Engeln vollziehen soll, steht nicht in den von Or. mitgeteilten Bruchstücken aus Her. — In Fragment 2 war vom Logos gesagt, daß er den „Geistlichen“, die von einem anderen gesät sind, die erste Gestaltung des Werdens gab; wie sich nun dieser Logos zu den beiden Menschenöhnen in diesem Fragment verhält, das ist nicht klar.

Fragment 3 o. Or. in Joh XIII *49*, S. 278 *33*—279 *10* Pr. = S. 492 *12*—*22* H. Im letzten Fragment dieser Gruppe sagt Her., daß, weil die Apostel nicht gesät haben, der Vers allegorisch zu deuten sei und zwar auf die „Engel der Oikonomie“, durch die als Mittler gesät und erzogen wurde². Die Arbeit des Sämanns ist schwerer

¹ ὁ μὲν γὰρ ἑπὲρ τὸν Τόπον νίδς ἀνθρώπου σπείρει· ὁ δὲ σωτήρ, ὃν καὶ αὐτὸς νίδς ἀνθρώπου, θερίζει καὶ θεριστὰς πέμπει τοὺς διὰ τῶν μαθητῶν νοουμένους ἀγγέλους, ἕκαστον ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

² οἱ δὲ κεκοπιανότες εἰσὶν οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι, δι' ὧν ὡς μεσιτῶν ἐσπάρη καὶ ἀνετρέφη.

als die des Schnitters, denn der Sämann hat eine doppelte Aufgabe, nicht nur muß er in mühseliger Arbeit die Erde aufgraben und dann säen, sondern auch nach der Saat muß er den ganzen Winter hindurch der Saat warten, sie behacken, Gestrüpp beseitigen usw. Damit wird erläutert, daß die Engel der Oikonomie nicht nur die Aufgabe des Säens, sondern auch die der Erziehung haben, und diese Erziehungsarbeit hat Her. ausdrücklich als eine schwere hingestellt. Wenn die Jünger kommen und ernten, ist diese Arbeit schon getan, sie treffen nur schon zubereitete Seelen. Dieser Gedanke der Erziehung erläutert auch den Ausdruck *ἐπιτήδειος πρὸς σωτηρίαν*: nicht ohne weiters ist die Seele reif zur Ruhe.

Auch hier ist das Verhältnis zwischen den Engeln der Oikonomie, die säen und erziehen, den beiden Menschensöhnen vom vorigen Fragment und dem Logos von Fragment 2 unklar. Es ist lediglich gesagt, daß die Engel der Oikonomie nur Mittler sind, bei dem Säen und auch bei dem Erziehen. Zu welcher Sphäre sie gehören, ist nicht gesagt.

Die Frage, die sich für uns, die wir die späteren Fragmente schon kennen, beinahe von selbst löst, ist die: wer sind die, die gesät und geerntet werden, die „Seelen“, die „fähig zur Rettung“ sind, die glauben? Es sind die Pneumatiker. Darauf deutet der Ausdruck, daß der „Heiland auf ihnen ruhen“ wird, daß ihnen „ewiges Leben“ winkt, daß sie „gesät“ werden, vor allen Dingen aber der Zug, daß ein jeder von den Engeln zu „seiner Seele“ kommt, p. 276₃₃ ff. Pr. Scheinbar spricht einiges dagegen, daß hier Pneumatiker gemeint sind. Zunächst kann der Ausdruck „Seele“ auf die Psychiker weisen. Man könnte sich auch fragen: gesetzt, das Ruhen des Heilands auf der Seele sei etwas, was sich im Pleroma vollzieht, könnte es nicht sein, daß die psychische Seele des Pneumatikers, der also dann ein einheitlicher Mensch mit mehreren „Teilen“ ist (wenn er eine hat . . . bei Irenäus scheint so etwas durchzublicken), gemeint ist? Aber das ist verwehrt durch das Zitat des Or., daß die durch die Jünger angedeuteten Engel kommen „ein jeder zu seiner Seele“. Dann muß „Seele“ auch Ausdruck für die Pneumatiker sein können. Vielleicht ist er darum gewählt, weil *ἡ ψυχή* weiblich ist und ein Femininum benötigt wurde, um die Wesen zu bezeichnen, die den Gamos mit den männlich gedachten Engeln vollziehen. Ferner könnte man fragen: ist das „Reifsein zur Ernte“ etwas, was für die Pneumatiker, die doch von Natur gerettet sind, paßt? Müssen sie erst reif werden, ist es überhaupt die Frage, ob

sie „passen“ zur Rettung? Ist die Samaritanerin nur „fähig zur Aufnahme des Logos“? Nimmt sie nicht notwendigerweise das Wort auf (oder bedeutet „Aufnahme des Wortes“ Vereinigung mit dem Logos = Heiland?). Paßt es nicht besser auf die Psychiker, daß sie „fähig zum Heil“ sind, zumal derselbe Ausdruck ja auch nachweislich von ihnen gebraucht ist (Fragment 34, S. 292₁ Pr.)? Nun ist aber zu sagen, daß sich in der Hauptsache diese Ausdrücke „fähig zum Heil, zum Gesammeltwerden in die Scheunen“ nicht auf die Möglichkeit des Gerettetwerdens überhaupt beziehen, sondern auf den Zeitpunkt, wann sie in die Scheunen gesammelt werden. Daß sie gesammelt werden, ist nicht unsicher; sie sind ja geistlich. „Fähig zur Aufnahme des Logos“ braucht nicht die Möglichkeit, durch Entscheidung gerettet zu werden, zu bezeichnen, es kann auch die natürliche Fähigkeit zur Aufnahme des Wortes bezeichnen. Was ist dann von den Pneumatikern und ihrem Schicksal ausgesagt? Sie sind nicht von vornherein reif. Die Engel der Oikonomie als Mittler säen nicht nur den Samen, sondern erziehen ihn auch, damit er reif wird (vgl. auch die Wendung: Sämann und Schnitter freuen sich beide über die „*τελειότης τῶν σπερμάτων*“, S. 276_{28f.} Pr.). Diese Erziehung muß sich auch auf den Glauben erstreckt haben, denn gerade in diesen Abschnitten betont Her. besonders stark den Glauben: die Seelen sind fähig zur Ruhe „durch den Glauben“, S. 267₁₃, 270_{31f.} Pr. Aber der tragende Grund ist doch die geistliche Zurüstung, vgl. Fragment 27. Die Rettung ist so gedacht, daß der Heiland auf den pneumatischen Seelen ruht oder so, daß ihre *σῶζυγοι* kommen und sie vom Heiland Kraft zur Einigung bekommen und zum himmlischen Gamos gehen. Dadurch wird die „Wiederherstellung“ erreicht. Die Samaritanerin war in die „Materie des Irrtums gefallen“. Sie wird dann aber wieder, was sie war, was sie im Grunde nicht aufhörte zu sein. Das Ziel ist das ewige Leben. —

Durch diese Fragmentengruppe erfahren wir endlich auch, wer die Seelen gesät hat, nämlich der „Menschensohn über dem Topos“, von dem der Menschensohn, der mit dem Heiland identisch ist, unterschieden wird. Diesen Menschensohn über dem Topos müssen wir gemäß früher Gesagtem im Pleroma suchen. Denn der Heiland, d. h. der Logos von Fragment 2, ist ja auch im Pleroma und gestaltet nur das, was ihm von einem anderen, also von einem Höheren, gegeben wird. Die Vereinigung mit dem Engel ist für die Seele Vorbedingung zum „Geerntetwerden“, zum Eingehen in den Gamos,

zur Seligkeit. Der eigentliche Schnitter bleibt der Heiland, S. 272₄₋₆ Pr., wie auch in Fragment 15 das Weib mit ihrem Syzygos vom Heiland Kraft zur Einigung bekommen muß. — Nun bleiben noch einige Fragmente. Zunächst

Fragment 25. Or. in Joh XIII₃₃, S. 263₁₄₋₃₁ Pr. = S. 489₈₆ — 490₁₅ H. „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat.“ Der Wille des Vaters ist nach Her. der, daß die Menschen ihren Vater erkennen und gerettet werden. Ihn zu tun, war das Werk des Erlösers, der zu diesem Zweck in die Welt gesandt ist. Darum ist die Unterredung mit der Samaritanerin für Jesus Speise, da er in dieser Unterredung den Willen des Vaters tat, dazu beitrug, daß ein Mensch den Vater erkannte; und Gotteserkenntnis war es ja, was die Samaritanerin haben wollte. Alle Errettung geht vom Vater, vom höchsten Gott, aus. Es gilt auch für die Samaritanerin = Pneumatische, daß sie gerettet werden muß.

Fragment 36. Or. in Joh XIX₄, S. 320₁₃₋₃₀ Pr. = S. 495₂₄₋₃₆ H. Dieses Fragment ist nicht ganz durchsichtig. Her. will Joh 8₃₂ die Frage der Juden: „will er sich selbst töten?“ erklären. In ihr zeigen sich nach dem Gnostiker böse Gedanken der Juden, die glauben, der Erlöser ginge in das Verderben und sie selbst, die Juden, zur ewigen Ruhe, zu Gott. Her. soll wörtlich gesagt haben: „die Juden glaubten, daß der Heiland sage, ich lege selbst an mich Hand an und gehe ins Verderben, wohin ihr nicht gehen könnt.“ Or. nimmt das nun als in Her.s Sinne richtige Deutung der Worte Jesu von seiten der Juden und sagt: wie kann Jesus, der sagte, ich bin das Licht der Welt, so etwas aussprechen? Nach den Einwänden des Or. scheint es so, als ob er hier den Her. nicht verstehen will. Der Gnostiker wollte wohl nur den selbstsicheren Stolz der Juden treffen, die glauben, wohin sie nicht kommen könnten, das müsse das Verderben sein, da sie selbst sicher zu Gott kommen würden.

Fragment 35. Or. in Joh XIX₃, S. 314₁₄₋₂₃ Pr. = S. 495₁₂₋₂₂ H. Ein wichtiges, leider zu kurzes Fragment ist die Erklärung von Joh 8₂₁: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen.“ Dazu sagt Her.: „*πῶς ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀπιστίᾳ καὶ ἁμαρτήμασιν ὄντες ἐν ἁφ' ἑαυτοῦ δύνανται γενέσθαι*; Wir wüßten gerne, ob Her. dabei eine bestimmte Klasse von Menschen im Auge hat, etwa die Choiker, oder Teile der Psychiker. Aber wie dem auch sei, jedenfalls gibt es eine Unwissenheit, einen Unglauben, der es unmöglich macht gerettet zu werden, wo auch der Heiland nicht helfen kann. Wenn

dies Wort sich auf die Psychiker bezieht, dann soll es ausdrücken, wie können diese jemals der höchsten Seligkeit teilhaftig werden, sie können doch nur ein niedrigeres Schicksal bekommen, außerhalb des Pleroma. Aber die Worte können sich auch auf die Choiker beziehen. Jedenfalls sehen wir mit aller Deutlichkeit, daß es eine Unwissenheit gibt, die unheilbar ist. Darum kann die Sünde wenigstens der Pneumatiker nur etwas Äußerliches sein, was ihr Wesen nicht berührt, denn sonst wären auch sie unheilbar.

Fragment 6. Or. in Joh VI₁₅, S. 139₃₀—140₄ Pr. = S. 478₉₋₁₃ H. Von den noch nicht behandelten Stellen aus Or. dient dieses Fragment nur zur Verdeutlichung von Fragment 5: Johannes gab Antwort nicht auf das, wonach er gefragt wurde. Er wurde gefragt, wer er sei und beantwortete, was sein Kleid sei.

Fragment 4. Or. in Joh VI₈, S. 125₁₃₋₂₁ Pr. = S. 476₇₋₁₆ H. Das letzte zu betrachtende Fragment bei Or. führt uns wieder auf die Frage, wie Her. zum A. T. stand. Johannes bekennt, er sei nicht der Christus, aber auch kein Prophet oder Elias. Her. läßt den Artikel bei „Prophet“ weg. Dadurch bekommt die Stelle, an der ursprünglich nach dem Propheten von 5. Mos. 18 gefragt wurde, einen ganz anderen Sinn: Johannes ist überhaupt kein Prophet, er steht auf einem anderen Niveau. Das führt uns zu den Fragmenten außerhalb des Johanneskommentars des Or., zunächst zu

Fragment 45. Photius Ep. 134 ad Protospatharium, S. 476₁₋₅ H. Inhaltlich führt es uns nicht über das, was wir schon in Fragment 15 sahen, hinaus: Her. hat Joh I₁₇ gesagt sein lassen *ἐφ' ὕβρει καὶ διαβολῇ τοῦ νόμου*.

Fragment 43. Dann haben wir noch eine Notiz bei Clemens Al. Ecl. proph. § 25₁ (Ausg. der Kirchenväterkommission III. Band S. 143₂₀₋₂₄ St.) = S. 472_[3]—473₃ H. Danach soll Her. berichtet haben von einem Zeichnen der Ohren derer, die versiegelt werden mit Feuer, in Anlehnung an Matth 3₁₁. Jedenfalls berichtet Her. nur von der Sitte einiger Gnostiker, nichts deutet darauf hin, daß er diese Sitte mitmachte¹.

Fragment 44. Ein wichtiges Fragment hat uns endlich noch Clemens Alex. Strom. IV S. 595 f., Cap. IX § 71₁—72₄ St., Bd. II S. 280₁₀—281₂ St. = S. 473₅₋₈₂ H. aufbewahrt. Clemens stellt die ver-

¹ Diese Stelle braucht nicht, weil Her. doch einen Kommentar zu Johannes geschrieben hat, Zeugnis für die von EFG al. vertretene Lesart von Joh I₂₇ zu sein, die am Schluß hinzufügt *ἐκεῖνος ἡμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ*, da Her. nach dem folgenden Fragment auch Erläuterungen zu synoptischen Stellen gegeben hat.

schiedenen Stellen aus den Evangelien über das Bekenntnis zusammen. Darauf teilt er mit, was Her. über das Bekenntnis zu sagen hat. Für den Gnostiker gibt es ein doppeltes Bekennen. Eins ist mündlich und geschieht vor der Obrigkeit, dieses Bekenntnis kann auch ein Heuchler ablegen. Von diesem Bekenntnis kann nicht das Herrenwort gelten: „Wer mich bekennt vor den Menschen . . .“ Denn nicht alle, die gerettet werden, haben dies Bekenntnis abgelegt, z. B. nicht Matthäus, Philippus, Thomas. Aber Jesus meint ein „allgemeines Bekenntnis“ in Werk und Tat, die dem Glauben an ihn entsprechen. Das Bekenntnis vor der Obrigkeit folgt, wenn einer vorher in *διάθεσις* = in der Gesinnung bekannt hat. Wer bekennt, bekennt *ἐν αὐτῷ*, wer verleugnet, verleugnet *αὐτόν*. „In ihm“ bekennen die, die „in dem Bekenntnis, das ihm entspricht, und in der Tat wandeln“, „in ihnen“ wird auch Jesus bekennen *ἐνελημμένος αὐτοὺς καὶ ἐχόμενος ὑπὸ τούτων* (S. 280₂₈, Hilgenfeld liest „*αὐτοῖς*“, wohl unrichtig, vgl. Stählin's Apparat z. St.). Solche können ihn nicht verleugnen. Vor den Menschen bekennen heißt vor den Geretteten und vor den Heiden, bei den einen im Wandel, bei den anderen mit dem Wort. Dieses Stück, dessen Inhalt ja klar ist, läßt uns einen Blick in die praktische Moral des Her. tun. Wir müssen fragen, ob dies für Psychiker oder für Pneumatiker gesagt ist. Es wird auf Werke, auf Wandel der Nachdruck gelegt. Die Psychiker sind nun verpflichtet zu guten Werken. Sollte darum nicht auch die Verpflichtung zum Bekenntnis im Wandel, erst recht die zum Martyrium, nur für die Psychiker gelten? Dies kann nicht zwingend bewiesen oder widerlegt werden. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß hier von einem Bekenntnis „*ἐν αὐτῷ*“ die Rede ist, und daß die, die „in ihm“ bekennen, die sind, die „in ihm sind“, die Jesus hält und von denen er gehalten wird. Diese Verbindung zwischen Jesus und den Gläubigen weist aber auf die Pneumatiker. Diese Stelle macht darum die Annahme unmöglich, daß Her. für sich und die Pneumatiker libertinistische Folgerungen aus seinem System gezogen hat. Doch scheint es so, als ob Her. hier überhaupt nicht an diesen Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern denkt. Der Ausdruck „Gerettete“ könnte allerdings, weil Rettung auch in bezug auf die Psychiker gebraucht wird, diese Menschenklasse bezeichnen. Aber auch dieser Ausdruck wird wohl allgemein zu fassen sein. Gute Werke müssen die Psychiker tun. Aber sind die Pneumatiker davon befreit? Auch die Samaritanerin von Joh 4 war ja in alle Bosheit der Welt verstrickt und wurde

daraus gelöst, d. h. doch, sie wurde von ihrem früheren Wandel frei. Libertinistische Konsequenzen aus der Dreiteilung der Menschen hat Her. also nicht gezogen. Dann kann der eigentliche Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern nicht nur darin liegen, daß die einen ihre Natur durch Werke haben, sondern der einzige durchschlagende Unterschied, den wir finden können, ist der, daß die Pneumatiker glauben müssen, beten müssen, bekennen müssen, Werke tun müssen, gerettet werden müssen, alles ihrer Natur wegen, während dies bei den Psychikern von ihrer freien Entscheidung abhängig ist.

Das valentinianische System nach Irenäus und Hippolyt

Wir besitzen von Valentins Schule nicht nur die Fragmente des Her., sondern auch einige Bruchstücke von Valentin, einen längeren Originalbrief von Ptolemäus und die Exzerpte aus Theodot, dazu ausführliche Berichte der Kirchenväter über das System der Valentinianer. Es läge nun nahe, sofort die weiteren direkten Quellen zu betrachten. Dann würden wir aber Gefahr laufen, die spärlichen Andeutungen des Valentin und des Ptolemäus nach dem nicht lückenlosen Bilde, das wir aus Her. gewonnen haben, zu deuten, und unter Umständen könnten zwei falsche Vermutungen zusammentreffen und eine unrichtige Gewißheit geben. Darum ist es jetzt vor allen Dingen erforderlich, die Berichte der Kirchenväter, die uns ein ausführliches System bieten wollen, zu betrachten. Irenäus und Hippolyt geben uns verschiedene Berichte. Die Differenzpunkte sind herauszuschälen. Dabei ist zu fragen, ob die Anschauungen, die wir aus Her. gewonnen haben, sich in einen dieser Berichte fügen und von ihm her erläutert und erklärt werden, ob vielleicht bisher unverständliche Einzelheiten erst von hier aus verständlich werden und ob die Übereinstimmungen so groß sind, daß sie uns den Mut geben, das System des Her. in den Rahmen eines der Berichte der Kirchenväter zu fügen. Dabei dienen aber auf der anderen Seite die Fragmente ihrerseits als Norm und Korrektiv für jene Berichte, die wir dadurch von etwaigen falschen Bestandteilen reinigen können. Ist diese Arbeit getan, dann haben wir sicheren Boden unter den Füßen, um vorsichtig weiterschreitend die Fragmente des Valentin und des Ptolemäus und dazu die Exzerpte aus Theodot

zu behandeln. Ist auch das geschehen, dann dürfte sich uns wohl ein Bild des Valentinianismus ergeben haben, das die größtmögliche Sicherheit der geschichtlichen Treue bietet.

Irenäus bietet uns in den ersten 10 Kapiteln seines I. Buches adv. haer. einen ausführlichen Bericht über das System der Valentinianer. An mehreren Stellen hat er uns Proben des Schriftbeweises dieser Sekte mitgeteilt, darüber hinaus ein ausführliches Zitat über die gnostische Auslegung des Johannesprologs, I 8₅. Es empfiehlt sich, hiermit anzufangen, da auch Her. diese Stelle ausgelegt hat.

Im Prolog will, so sagt die Quelle, Johannes das Werden aller Dinge erzählen (Epiphanius, Panarion XXXI 27, ed. Holl). Im Anfang war das Wort. „Anfang“ ist ein Äon und zwar der erste gezeugte, vom Vater gezeugt. Er heißt darum auch Sohn und „eingeborener Gott“. In ihm brachte der Vater das All keimhaft hervor. Dieser brachte nun seinerseits den Logos hervor, von dem die ganze *oὐσία* der Äonen stammt, d. h. für alle folgenden Äonen ist der Logos Ursache der Gestalt und des Werdens. Der Vater, der Eingeborene und der Logos sind drei verschiedene Äonen und doch wiederum eins, jeder spätere Äon ist in und aus dem vorhergehenden. Wenn es nun heißt „was in ihm geworden ist, ist Leben“, so zeigt das „in“ an, daß „Leben“ neben dem Logos bestand, in oder mit ihm. Das deutet diese Quelle auf die „Syzygie“ des Logos und des Lebens. Das Leben trägt Früchte durch den Logos: denn „es war das Licht der Menschen“ und dies deutet eine weitere Syzygie an, die von Mensch und Gemeinde. Daß nur ein Name (Mensch) genannt wird, das deutet auf die Gemeinschaftlichkeit dieser Syzygie. Daß das Leben Licht der Menschen heißt, deutet an, daß der Mensch von dem Leben gestaltet ist. Die beiden letzten Paare formen eine Vierheit: Logos und Leben, Mensch und Gemeinde. Aber daneben steht eine andere, obere, Vierheit. Von ihr haben wir bis jetzt nur die Namen Gott und Anfang = der Eingeborene kennen gelernt. Joh I₁₄ heißt es nun: das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, voll von Charis und Aletheia. Das bezieht sich nun nicht auf den Logos, den dritten in der Reihe, sondern auf den Heiland, der alles außerhalb des Pleroma geschaffen hat, aber selbst eine „Frucht“ des gesamten Pleroma ist. Dieser scheint als Licht in der Finsternis. Die Finsternis begriff es aber nicht, denn sie erkannte ihn nicht, als er alles, was aus dem „Leiden“ war, in Ordnung brachte. In Joh I₁₄ findet nun dieser Bericht alle vier Gestalten der „ersten Vierheit“ wieder: Vater, „Charis“, „der

Eingeborene“ und die „Aletheia“. Charis, eine weibliche Gestalt, war bis jetzt nicht genannt, aber nur, weil der Text noch keinen Anlaß dazu bot. Die beiden Vierheiten zusammen bilden nun die erste Ogdoas, die Mutter aller Äonen. Soweit diese Quelle.

Nunmehr gehen wir zu dem eigentlichen Bericht des Irenäus über, um auch an Hand dieser Stelle zu vergleichen, ob des Irenäus Bericht glaubwürdig ist. Der Kirchenvater beginnt die Äonenreihe mit *Προαρχής* = *Προπάτωρ* = *Βυθός* und *Ἔννοια* = *Σιγή*. Aus diesen beiden stammt der Nus = der Eingeborene = der Vater = Anfang des Alls und die Aletheia. Dies ist die erste Vierheit, die Wurzel des Alls. Irenäus gibt uns aber noch einige wertvolle Winke, die in die Gestaltungskraft des Systems hineinleuchten. Nur der Nus erkennt den Vater. (In diesem Zusammenhang begegnet der Ausdruck Nus Epiph XXXI 10₇, 11₄ und 1.) Da der Nus hervorgebracht ist, um weiter zu zeugen, zeugt er „Logos“ und „Leben“, Logos ist dabei genau so wie in dem Zitat, das wir eben betrachteten, der Vater aller derer, die nach ihm kommen, Anfang und Gestaltung des ganzen Pleroma. Diese letzte Syzygie bringt „den Menschen“ und „die Gemeinde“ hervor. Damit ist die obere Ogdoas vollendet. Dieser Bericht des Irenäus paßt genau zu der Quelle in Kapitel 8, bis auf die Namen des ersten Äonen. Der Unterschied kommt daher, daß aus dem Johannesevangelium die Namen „Vorvater“ oder ähnliche nicht herausgelesen werden konnten. Die Vierheit und die Achtheit, die Wirksamkeit des (oberen) Logos, alles paßt zu einander.

Daneben hat uns nun Hippolyt (El. VI₂₉ ff. [ed. Wendl.]) einen etwas abweichenden Bericht über Valentins System gegeben. In längeren einleitenden Ausführungen hatte Hippolyt in kurzen Strichen das System des Pythagoras darzulegen versucht, um zu beweisen, daß Valentin von ihm abhängig sei. Darum nennt der Kirchenvater den ersten Äon, den Urgrund, eine Monas, verrät aber Kapitel 29₂ W. selbst, daß dies nicht der Name war, den die Gnostiker ihm gaben. Dies ist vielmehr „Vater“. Dieser Vater ist ungeworden, unbegreiflich, unerkennbar, alles Prädikate, welche wir auch bei Irenäus finden. Pythagoreisch mutet aber das dem Hippolyt eigentümliche Prädikat „*γόνιμος*“ an. Der Vater ist allein, ohne Weib, bedarf nichts, ist ohne Ort, Zeit, Wesen, ist Wurzel, *Βάθος*, *Βυθός* (VI 30₇ W.). Er war Liebe. Liebe kann nicht allein bleiben. Darum bringt der Vater den Nus und die Aletheia hervor, eine Zweiheit (wieder wohl ein von Hippolyt hinzugefügter Anklang an Pythagoras). Diese Zweiheit ist Herrin,

Anfang und Mutter aller im Pleroma. Auch der Umstand, daß diese Zweiheit „Mutter“ heißt, wird erst von Hippolyt als Anklang an Pythagoras hinzugefügt sein, denn diesen Ausdruck finden wir sonst nicht und dem Wortlaut nach behauptet auch Hippolyt nicht, daß Valentin ihn gebraucht hat. Hippolyt hatte nämlich vorher dargelegt, wie nach Pythagoras' Zahlenlehre die Eins männlich, die Zwei weiblich sei¹. Weil der Nus von dem γόνιμος als γόνιμος hervorgebracht worden ist, brachte dieser seinerseits Logos und Leben hervor, als Nachahmung des Vaters, was sich teilweise mit Irenäus berührt. Logos und Leben ihrerseits bringen den Menschen und die Gemeinde hervor.

Der Unterschied zwischen dieser und der Irenäischen Fassung liegt zunächst darin, daß die Sige als Syzygie des Vaters fehlt, darum der Vater keine Syzygie bilden kann und nach Hippolyt in der Zahl der Äonen nicht mitgezählt wird. Diese Fassung kennt also keine Vierheit, demgemäß auch keine Achtheit. Ferner ist hier auf den Nus übertragen, was bei Irenäus vom Logos ausgesagt ist, daß er nämlich die Äonen unter sich geformt habe. Man würde geneigt sein können, diesen Bericht des Hippolyt, da mindestens das Fehlen der Sige als Syzygie des Vaters mit pythagoreischen Spekulationen, nach denen an der Spitze eine Monas stehen muß, übereinstimmt, mit äußerstem Mißtrauen zu behandeln, wenn nicht Hippolyt ganz offen sagte, daß er auch andere Valentinianer kenne, die neben den Vater als Syzygos die Sige stellten. Er erwähnt dies als einen Schulstreit der Valentinianer, den diese unter sich ausmachen sollen, 29_{3f.} W. Das sieht doch so aus, als ob er gut unterrichtet sei. Dazu sei noch bemerkt, daß vor der Darstellung des eigentlichen Systems, ja, noch vor der der pythagoreischen Anschauungen, Hippolyt unbefangen von dem Vater des Alls und der Sige spricht, die dem Vater verbunden ist (22₂ S. 149_{24f.} W.). Andererseits aber nennt er selbst als Stichwort der Valentinianer, daß der Vater ἡρεμών ist, was auf seine Deutung des valentinianischen Systems führt (29₅ S. 156 W.). Umgekehrt kennt auch Irenäus die Fassung, die Hippolyt zugrunde gelegt hat. Epiph XXXI 12₅ H. sagt er: „Denn sie wollen, daß der Vater einmal mit der Gattin

¹ Auf Einfluß des Pythagoras kann man es zurückführen, daß der „Vater“ bei Hipp VI 30₇ „Wurzel“ heißt, welchen Ausdruck Ir. Epiph XXXI 10₈ („Wurzel des Universums“) von der oberen Vierheit verwendet. Übrigens kennt auch der Bericht des Ir. Verwandtschaft der Valentinianer mit pythagoreischer Zahlenlehre, wenn er in bezug auf die „oberste Vierheit“ von der πυθαγορικῆ τετρακτῆς spricht, Epiph XXXI 10₈.

Sige existiere, dann wieder, daß er über männlich und weiblich erhaben sei.“ Nach dem Vorgang K. Müllers (Göttingische Gelehrte Nachrichten 1920, S. 230 Anm. II), der auf Lipsius fußt, nennen wir die den Irenäus leitende Fassung A, die des Hippolyt B. Diese Fassungen unterscheiden sich aber nun nicht nur in der Verschiedenheit der Äonenreihen, sondern sie sehen die Entwicklung dieser Reihen unter verschiedenen Gesichtspunkten an. A legt Nachdruck darauf, daß nur der Nus den Vater erkennt, B dagegen darauf, daß der Vater allein ist, wenn auch das andere ihm bekannt ist, VI 29₃ W. Diese beiden Züge spielen bei dem Fall der Sophia eine wichtige Rolle.

Wie steht Her. zu diesen beiden Berichten? Zunächst ist festzustellen, daß das Zitat, welches Ir I 8₅, geboten ist, nicht von Her. her stammt, obgleich es eine Auslegung derselben Stelle ist. Denn nach Fragment 2 deutet Her. „was in ihm geworden ist, war Leben“ auf die Gestaltung, die ein Logos dem Samen gab, den ein anderer gesät hatte, während Irenäus' Auslegung diese Worte auf die Syzygie von Logos und Leben deutet. Her. hat überhaupt nicht, wie wir sahen, den Logos des Johannesprologs auf einen noch in der Äonenreihe stehenden Äon gedeutet. Aber Her. kennt auch eine Vierheit, die er „unverflochten“ nennt, Fragment 14. Diese Vierheit hat nur in der Fassung A Platz, zu der auch das längere Zitat Ir I 8₅ gehört, nicht in B, so daß wir zunächst vermuten dürfen, daß, wenn überhaupt mit einer, Her. sich mit der Fassung A berührt. Denn auch in der Stellung des Heilandes geht er mit A, wie wir später sehen werden.

Nun werden nach Fassung A von Logos und Leben 10 Äonen, 5 Paare, hervorgebracht und darauf von Mensch und Gemeinde 12 Äonen, 6 Paare. Als Grund dafür ist angegeben, daß die Äonen den Vater preisen wollten. Diesen selben Grund nennt auch Fassung B, ebenso sind die Namen der Äonen dieselben, nur ist nach B die Zehnzahl nicht von Logos und Leben, sondern von Nus und Wahrheit hervorgebracht, und zwar will der Nus mit dieser ganz vollkommenen Zahl den vollkommenen Vater preisen, und die Zwölfzahl der Äonen ist von Logos und Leben hervorgebracht, nicht um den Vater, sondern um Nus und Wahrheit zu preisen. Weil diese schon nicht mehr ganz vollkommen waren, weil gezeugt, wurden sie auch durch eine nichtvollkommene Zahl, nämlich 12, geehrt. Auch hier sagt Hippolyt, daß einige die 10 Äonen von Logos und Leben und die 12 von Mensch und Gemeinde hervor-

gebracht sein lassen. Er verrät also auch hier Kenntniss von A (30_{4 f.} W.).

An dieser Stelle macht nun A eine Ruhepause: $8 + 10 + 12 = 30$ und diese 30 Äonen bilden zusammen das Pleroma. Nach B, der ja Sige nicht kennt und den Vater nicht mitzählt, sind es erst 28 Äonen (30_{3, 6} W.). Aber es wird mit dieser Zahl allem Anschein nach keine weitere Spekulation verbunden, auch für B ist die Zahl 30 diejenige, welche alle Äonen umfaßt, sie wird aber erst später erreicht. Aber auch hier wiederum kennt Hippolyt einige, und zwar die, welche neben dem Vater die Sige annehmen, die die Äonen so zählen, wie A (31₈ W.). Er kennt also auch hier die den Irenäus leitende Fassung. Auch sein Faden kennt den Ausdruck Pleroma (z. B. 31₁, 34₄ W.).

Beide Berichte lassen die Entwicklung der Welt in Verbindung mit dem letzten aller Äonen, der Sophia, vor sich gehen. Aber dabei ergeben sich charakteristische Unterschiede. Beginnen wir mit B. Sophia sieht, wie alle Äonen in Syzygien zeugen, nur der Vater allein aus sich hervorbringt. Sie will auch so wie der Vater zeugen und zwar ein Werk, das nicht hinter dem des Vaters zurücksteht, und vergißt, daß sie doch „geworden“ ist. Bei den Syzygien gibt der männliche Teil die Gestaltung, der weibliche bringt die Frucht hervor. Darum kann die Sophia ohne ihren Gemahl wohl etwas hervorbringen, aber das ist ungestaltet und *ἀκατασχεύαστον*. Was sie hervorgebracht hat, heißt *ἔκτρομα*. Über die Mißgestalt weint die Sophia, sie wird von Schmerz verzehrt, durch ihren Fall kam Unwissenheit und Ungestaltetheit in das Pleroma und die anderen Äonen fürchten für sich selbst. Sie flehen nun zum Vater, der betrübten Sophia Ruhe zu geben. Der Vater nimmt die Bitten an, erbarmt sich der Sophia und befiehlt dem Nus und der Wahrheit, noch ein Paar hervorzubringen, Christus und den heiligen Geist. Der Zweck dieses Hervorbringens ist, Trost und (zeitweiliges?), *δι-ανάπαυσις!*) Ausruhen der Sophia zu bringen, dazu Gestaltung und Abtrennung ihres *ἔκτρομα* zu bewirken. Mit diesem Christus und dem heiligen Geiste wird die Dreißigzahl der Äonen voll. Damit nun nicht die Äonen durch das *ἔκτρομα*, welches ja ohne Gemahl und ungestaltet ist, beunruhigt werden¹, bringt der Vater selbst einen einzigen Äonen hervor, einen großen, würdig des großen Vaters, zur Bewachung und als Wall für die Äonen, dies ist der Horos.

¹ Da klafft ein Widerspruch: Christus und der Heilige Geist sind doch hervorgebracht „zur Gestaltung der Fehlgeburt“, 31₂ W.

Die Hauptfassung des Irenäus lautet anders, aber er berichtet auch Fassung B. Kap. 2₃ (12₁ H.) beginnt Irenäus mit „einige von ihnen fabeln über die Art, wie das Leiden der Sophia und die Hinwendung geschah“ einen anderen Bericht, als er ihn Kap. 2₂ gegeben hatte (statt *πῶς* liest Holl *οὕτως*, wodurch die Einführung einer neuen Quelle noch deutlicher wird). Die Sophia hätte sich nach diesem Bericht an ein unmögliches und unerreichbares Werk gemacht und dabei ein ungestaltetes Wesen geboren, wie es ein weibliches Wesen eben hervorbringen könne. Welches dieses unmögliche Werk war, sagt Irenäus nicht, aber alles paßt genau zu Hippolyts Bericht, so daß wir die Identifizierung beider Berichte vollziehen dürfen. Weil das Geborene unvollkommen war, sei Sophia zuerst traurig geworden, dann voll Furcht, voll Entsetzen und Not, dann habe sie das Geborene zu verbergen gesucht. Weil sie aber in Leiden geraten sei, sei sie zu dem Vater gegangen, auf dem Wege aber schwach geworden. Da sei sie *ἐκείτις* geworden und mit ihr hätten die übrigen Äonen gebeten, besonders aber der Nus. Dann brachte auch nach diesem Bericht der Vater und zwar durch den Eingeborenen „in eignem Bilde“ den Horos hervor, *ἀούζυγος, ἀσῆλυτος*. Wenn nun Irenäus bei dieser Mitteilung darauf zu sprechen kommt, daß nach einigen der Vater mit der Sige verbunden, nach anderen aber übermännlich und überweiblich ist, so hat er offenbar in seiner Quelle gelesen, daß der Vater allein, ohne Syzygie, den Horos hervorgebracht hat. Dabei kam ihm zum Bewußtsein, daß dies eine andere Fassung sei als die, der er im großen und ganzen folgte. Darum legt er diesen Differenzpunkt dar. Dann muß aber dieser Bericht der Erschaffung des Horos auch zu dem Faden B bei Irenäus gehören. Wo nun wieder A einsetzt, ist unsicher. Deutlich ist nur, daß, wenn im Folgenden die Aufgabe des Horos ist, die Sophia zu reinigen und zu befestigen, dies nicht zu B gehört, da dort Christus und der heilige Geist diese Aufgabe haben (El. VI 31_{2,4} W.). A muß also hinter 12₅, oder mitten in 12₆ H. = S. 404₁₄ oder 404₁₅ H. beginnen.

Noch an einer anderen Stelle zeigt sich bei Irenäus selbst in außerordentlich interessanter Weise der Unterschied zwischen A und B. Irenäus bringt in Kapitel 3 Proben der Schriftauslegung der Valentinianer, die das bisher Gesagte illustrieren. Da spielt die Geschichte vom blutflüssigen Weib eine große Rolle (Epiph XXXI 14_{10f.} H.). Sie war 12 Jahre leidend. Das deutet „das Leiden in betreff des 12. Äons“, d. h. der Sophia, an. Sie, die 12 Jahre lang krank war, wurde von

der Erscheinung des Heilands geheilt, als sie den Saum seines Kleides anrührte; darum fragte der Heiland, wer ihn angerührt hätte, und lehrt dadurch die Jünger das Geheimnis des, was in den Äonen geschehen ist und die Heilung des Äonen, der gelitten hat oder gefallen ist. Das stimmt mit B überein, wonach der Heiland (= Christus!) die Tröstung und die Ruhe der Sophia gibt (Hipp. VI 31₂ W.). Wenn nun Irenäus fortfährt (Epiph 14₁₁ H.) „*ἡ γὰρ παθοῦσα δώδεκα ἔτη ἐκείνη ἡ δύναμις*“, so gibt er damit eine neue allegorische Erklärung, was schon aus dem Wortlaut hervorgeht, da er hier noch einmal die Zahl der Jahre und die Gleichsetzung mit der Sophia erwähnt. Inhaltlich zeigt sich eine Differenz zu dem Vorhergehenden, denn von dieser Kraft wird gesagt, daß ihre *οὐσία* sich ausstreckte und ins Unermeßliche (*ἄπειρον* = *Βυθός*, der Name von Fassung A, während B „Vater“ bevorzugt!) floß und ihr Wesen wäre wohl ganz aufgelöst worden, wenn sie nicht die Kleidung Jesu, d. h. der ersten Vierheit (die durch den Saum angedeutet wird) berührt hätte. Da hörte ihr Pathos auf, denn die Kraft des Sohnes . . . und, so heißt es ausdrücklich: „diese, d. h. die Kraft, soll nach ihnen der Horos gewesen sein“ . . . heilten sie und trennten das Pathos von ihr. Da ist also der Horos derjenige, der die Sophia reinigt = Fassung A.

Wir haben in dieser Erklärung schon die Stichworte des Falles bei A kennen gelernt. Entstand bei B der Fall an der Einzigartigkeit des Vaters, der ohne Gefährtin war, so geht er bei A davon aus, daß nur der Nus den Vater erkennt. Der Nus will gerne den Äonen die Größe des Vaters mitteilen, ihnen verkünden, daß er ohne Anfang, unfaßbar, nicht für den Anblick zu fassen ist. Aber nach dem Plan des Vaters hielt Sige ihn auf, da sie nach dem Willen des Vaters alle Äonen zur *ἔννοια καὶ πόθος ζήτησεως* dieses Vaters führen will. Alle anderen Äonen begeherten in Ruhe des Vaters. Nur die Sophia nicht. Was eigentlich vor sich geht, wird aus dem Satzungestüm von II₄ = S. 403₇₋₁₃ H. nicht deutlich. Sicher ist nur, daß ein Pathos die Sophia ergreift, weil sie nicht mit dem Vater die Gemeinschaft hat, wie der Nus; dieses Streben scheint Liebe zu sein, ist aber in Wirklichkeit Tollheit. Dieses Pathos ist das Suchen nach dem Vater, die Sophia will seine Größe begreifen. Sie hat auch nach dieser Fassung etwas Unmögliches unternommen. Sie stürmt nun immer nach vorn, um den Vater zu suchen, gerät aus Drang zu ihm in großen Kampf und wäre wohl schließlich von seiner Süßigkeit ganz verschlungen und in die *οὐσία* aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die Kraft gestoßen wäre, die außerhalb der un-

sagbaren Größe wacht und das Ganze zusammenhält. Diese Kraft heißt Horos. Das ist genau das, was wir aus der zweiten Auslegung der Geschichte des blutflüssigen Weibes ersahen: beinahe aufgelöst, trifft sie auf eine Kraft, den Horos. Aus der Aussage oben sahen wir, daß dieser Horos um die oberste Vierheit ist. Einen solchen Horos und ebenso diese Vierheit kennt B nicht. A läßt nun auch von dem Eingeborenen Christus und den heiligen Geist hervorgehen, bestimmt aber den Zweck anders als B: hier hat Christus die Aufgabe, die dort der Horos hat, nämlich zu verhüten, daß wieder etwas Ähnliches geschehe. Das bewirkt Christus, indem er die Äonen belehrt über die Natur der Syzygien und darüber, daß der Vater unbegreifbar ist, nur durch den Nus zu erfassen, und indem er ihnen die Ursache der Ewigkeit der Welt zeigt, das Unbegreifliche des Vaters, und die ihres Werdens, das Begreifliche des Vaters, nämlich den Sohn. Der Heilige Geist macht die Äonen gleich, nicht unterschiedslos, sondern die männlichen untereinander und ebenso die weiblichen, und zwar nach Gestalt und Sinn. Es ist nicht bei A ausdrücklich erwähnt, daß ein zweiter Horos ausgesandt sei, aber doch muß ein solcher angenommen werden. Die Sophia war wohl auf den inneren Horos gestoßen, aber es war noch nicht erzählt, wer sie gereinigt hat, das tut nicht Christus, der nur belehrt, sondern der Horos, der die Sophia reinigt und ihrem Gemahl wiedergibt (12_{6b} H.). Nachdem dies geschehen ist, tritt Ruhe im Pleroma ein und nach beiden Fassungen loben alle Äonen Gott und preisen ihn und bringen nun, nach A unter Zustimmung des Christus und des Heiligen Geistes, die nicht zu den 30 Äonen gehören, das Beste, was sie haben, zusammen und schaffen „die vollkommene Frucht Jesus“ = Heiland = Christus = Logos = All (A), schaffen „die gemeinsame Frucht des Pleroma“ = Jesus = Hoherpriester (B). Sie schaffen dann nach A als Begleiter für ihn zu ihrer oder seiner Ehre (Text unsicher) gleichgeartete Engel. Dieser Zug fehlt bei B. Das kann zwei Ursachen haben: da diese Engel bei der Anthropologie und Soteriologie eine große Rolle spielen, Hippolyt aber diesen Teil sehr gekürzt hat, könnte B diesen Zug wohl gekannt, aber Hippolyt ihn nicht erwähnt haben. Die zweite Möglichkeit wäre, daß B diesen Gedanken nicht kennt. Wenn das Letztere der Fall ist, dann wäre unzweideutig Her. auf Fassung A festgelegt, da wir bei ihm von Engeln, die mit dem Heiland kommen, hören.

Der Schauplatz des Interesses wird nun außerhalb des Pleroma verlegt. Nach A hatte die Sophia, die auf den inneren Horos stieß,

nur mit Mühe ihre *ἐνθύμησις* mit dem Pathos abgelegt. Ihr Fall entstand, als sie den Vater erkennen wollte. *Ἐνθύμησις* ist Nachdenken, Reflexion. Dieses Nachdenken also, das mit Leidenschaft verbunden war, legt sie ab und der zweite Horos trennt es ganz von dem Pleroma. Der innere Horos hatte sie belehrt, daß der Vater unerkennbar sei, dies überzeugt sie schließlich.

Nun ist zunächst die Gestalt des Horos zu betrachten. Hippolyt(B) nennt ihn vorzugsweise „Kreuz“. Er hat darüber zu wachen, daß die Äonen nicht durch die Mißgeburt wieder in Verwirrung geraten. Dieses Kreuz heißt Horos, weil es das Pleroma von dem *ὑστέρημα* trennt, dann *μετοχεύς*, weil es an dem *ὑστέρημα* teilhat (hier ist ein Widerspruch: 31₅ W. war der Horos doch sehr gelobt worden als unmittelbares Erzeugnis des Vaters, als groß; hier aber hat er an der „Leere“ teil). Kreuz heißt es, weil es fest und unbeweglich geworden ist, so daß nichts von der Leere in die Fülle kann, 31₆. Alle diese Bezeichnungen stimmen zu der Aufgabe, die das Kreuz nach B hat, nämlich die Sicherung des Pleroma. Nicht so deutlich ist A. Sicher bis I 2₄ = Epiph 12₅ einschließlich geht B bei Irenäus. Dann zählt der Kirchenvater verschiedene Namen für den Horos auf, darunter kennen wir von B her die Namen „Grenze“ und „Kreuz“ und können begreifen den Namen „Grenzsetzer“. Dazu nennt er die Namen *λυτρωτής*, *καρπιστής*, *μεταγωγεύς*. *Αυτρωτής* = Erlöser deutet offenbar an, daß der Horos die Sophia gereinigt und erlöst hat, das ist die Aufgabe des Horos bei A. In dieselbe Richtung führt die Bezeichnung *μεταγωγεύς*, „der anderswohin führt“: damit kann auch nur die Rückführung der Sophia zu ihrem Gemahl gemeint sein, was dieselbe Quelle auch „Wiederherstellung“ nennt (I H.). Dasselbe deutet auch *καρπιστής*, „der Freisprechende“, an. Alle diese Namen führen also auf A, darum gehört der folgende Satz *διὰ τοῦ Ὁροῦ τούτου φασὶ καθαθάσθαι καὶ ἐσθιρίσθαι τὴν Σοφίαν καὶ ἀποκατασταθῆναι τῇ συζυγίᾳ* zu A. Es ist Umschreibung der Tätigkeit des Horos. Dann wird aber deutlich, wie Irenäus zu Werk geht: er hat bewußt nicht die Lehrmeinung einer Schule dargestellt, sondern eine Art Querschnitt durch die ihm bekannten valentinianischen Schulen geben wollen . . . mindestens dies, ob nicht einen Querschnitt durch die Gnosis überhaupt, unter Zugrundelegung des valentinianischen Schemas, ist später zu erörtern. Hier sei nur als Probe für das Gesagte darauf hingewiesen, daß der Ausdruck *ἐκπρωμα*, der eigentlich Sinn nur bei B hat, und den Hippolyt ausdrücklich auf die Gnostiker selbst zurückführt (31₂), auch bei Irenäus

(I 4₁ = I 6₁ Epiph), erwähnt wird: die Enthymesis sei ungestaltet *ὡσπερ ἔκτρομα*, was offenbart, daß Irenäus den Ausdruck, den er sich mit *ὡσπερ* zurecht legt, übernommen hat, und dann aus B.

Was ausgeschieden wurde, ist Enthymesis mit Pathos. Erstere heißt bei A „Achamoth“. (Daß das Pathos nicht zur Achamoth gehört, zeigt Epiph I 6₁.) Sie ist geistliches Wesen, aber noch ungestaltet, „weil sie nicht begreift“, sie ist in Dunkelheit. Nun streckt sich Christus, sich über sie erbarmend, über den Horos aus und gibt der Enthymesis, der Achamoth, dem Nachdenken, der Weisheit, die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν*, nicht die *κατὰ γνῶσιν*. Und dann geht er wieder ins Pleroma, damit Achamoth ihr Pathos erkenne und wegen des Ferneseins vom Pleroma nach dem Besseren sich ausstrecke, da sie einen Duft der Unsterblichkeit von Christus und dem Heiligen Geist hat. Durch diese Gestaltung wird sie „verständlich“ und, da sie sogleich von Christus verlassen wird, macht sie sich auf die Suche und sucht ihr Licht. Aber der Horos ruft ihr zu „Jao“, sie kann nicht durch den Horos, weil sie noch mit Pathos verbunden ist. In diesem Zustand gerät sie in alle Art von Pathos.

Nach B scheidet Christus die Mißgeburt aus. Diese heißt Ogdoas, meist aber „die Sophia außerhalb des Pleroma“, oder „die äußere Sophia“. Es fällt auf, daß diese Namen bei Hippolyt unvermittelt auftreten; daß die äußere Sophia die gestaltete Mißgeburt ist, ist nur zwischen den Zeilen zu lesen. Diese gestaltete nun Christus zu einem vollkommenen Äon, anscheinend (den Text verstehe ich nicht recht, er ist auch nicht ganz sicher), weil sie nicht geringer als die Äonen im Pleroma sein konnte (eine auffallende Spekulation!). Diese Gestaltung gab aber Christus und der Heilige Geist und beide gingen darauf wieder in das Pleroma hinein zum Nus und zur Aletheia. A ließ erst die Achamoth in Finsternis sein, hier hat man den Eindruck, daß die Gestaltung sofort nach dem Ausscheiden erfolgt. Nun gerät auch nach dieser Fassung Sophia in „Leidenschaften“, ebenfalls deswegen, weil sie den, der sie gestaltet hat, nicht erkennt. Von einem Horos, auf den sie stößt, ist hierbei nicht die Rede. Wohl aber sagt Hippolyt, die Sophia hätte gefragt, *τίς ὁ κωλύσας αὐτοὺς [Χριστ. καὶ Ἀγ. Πνεῦμα] συμπαρεῖναι*, so daß im Grunde die beiden Fassungen auch hier zusammengehen.

Doch sondern sie sich wiederum nach den Namen. B nennt das Ausgeschiedene Ogdoas, Geist bzw. Heiliger Geist, Sophia (äußere Sophia) und Jerusalem. Irenäus gibt (I 8₁₂ H.) als Namen an Mutter, Ogdoas, Sophia, Erde, Jerusalem, Heiliger Geist und Herr. Der

eigentliche Name aber, den er bei dieser Aufzählung noch nicht einmal nennt, ist bei ihm Achamoth. Da Jerusalem nicht mehr erwähnt wird, ist mindestens dieser Ausdruck aus B übernommen. Der Ausdruck „Erde“ begegnet bei Hippolyt VI 30⁹, wo auf die Mißgeburt Gen I 2 (ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) übertragen wird; der Name „himmlisches Jerusalem“ für die äußere Sophia stammt wohl aus der allegorischen Auslegung von Heb 12 22 und Gal 4 26 (s. VI 34 3 W. Schluß). Irenäus hat also auch hier wohl die Tradition von B benutzt. Mindestens der Ausdruck „Herr“ wird aber vermutlich aus einer anderen als der valentinianischen Gnosis stammen.

Alles, was weiter geschieht, können wir bei B nunmehr in einem Zuge darstellen. Dann schon wird sich uns das Bild dieser Fassung runden. Der „Καρπός“ ward ausgesandt zur äußeren Sophia. Er ist ihr Gemahl. Seine Aufgabe ist διορθοῦν τὰ πάθη. Nun sind aber diese „Leidenschaften“ ewig, der Sophia eigen, darum dürfen sie nicht vernichtet werden, ebensowenig aber darf die Sophia in solchen „Leidenschaften“ bleiben. Darum trennt der Heiland diese von der Sophia und macht sie zu ὑποστατῶς οὐσίας (32 8 W.). Viererlei Leidenschaften scheidet er aus: Furcht, aus der er das seelische Wesen formt, oder, wie es 32 7 heißt, den Demiurgen. Von der Trauer kommt das materiellē Wesen, von der Not das dämonische. Die Hinwendung aber, das Bitten und das Flehen wird ἄνοδος, μετάνοια, δύναμις ψυχικῆς οὐσίας = „rechtes Wesen“. Daß dies die Reihenfolge gewesen ist, wird 32 7 noch ausdrücklich festgestellt. Über das seelische Wesen ist zu sagen, daß es feurig ist, Hebdomas heißt, den „Ort“¹ hat. Alles dies gilt auch von dem Demiurgen. Die Seele ist nun doppelter Natur. Sie ist μεσότης τις. Sie steht unter der Ogdoas, wo die Sophia und die Frucht ist, und über der Materie. Sie kann sich der Ogdoas angleichen, dann wird sie unsterblich und kommt in die Ogdoas, in das obere Jerusalem. Wenn sie sich aber der Materie angleicht, ist sie sterblich. Darunter offenbar (Text verdorben) steht Beelzebul, wohl das Haupt dieser Welt, 33 1, oder, wie es 34 1 heißt, der Teufel. Vorblickend auf A sei gesagt, daß jene Fassung die Rolle des Teufels in dieser Art nicht kennt. Die Ogdoas, in die die Seele, wenn sie das Bessere wählt, geht, ist sicher außerhalb des Pleroma zu denken, denn 36 1 wird unterschieden der Äon (= Pleroma nach dem Zusammenhang),

¹ Die Ergänzung 32 7, p. 161 8 W. τόπος (μεσότητος) ist wohl nicht notwendig, vgl. z. B. auch Her. Fr. 29: Menschensohn „über dem Topos“.

die Ogdoas und die Hebdomas, und 34³ wird gesagt, wie die Valentinianer das „Innerhalb des Pleroma“ teilten, so auch das „Innerhalb der Ogdoas“. Die Sophia brachte mit der „Frucht“ 70 *λόγοι* hervor, das sind himmlische Engel, die in der Ogdoas, im Himmel, leben. Dementsprechend bringt auch der Demiurg Seelen hervor und macht ihnen aus der materiellen Substanz Leiber. Der Demiurg hat nämlich Gewalt auch über das Materielle, nicht Beelzebul, dessen Reich aus der „Not“ hervorgegangen ist. Das Dämonische steht also selbständig neben der Materie, was für später wichtig ist, trotzdem es heißt, daß der Demiurg aus der materiellen und teuflischen Wesenheit schaffe 34⁴. Der Demiurg ist Abraham, seine Geschöpfe sind Abrahams Kinder. In den Leib blies er seinen Atem ein, dies ist der innere Mensch, der psychische, der im Leibe wohnt. Der materielle Leib ist vergänglich, weil ganz aus teuflischer Wesenheit gebildet (da schimmert also doch die Verteilung der Welt auf 3 Reiche durch, wobei das materielle dem teuflischen gleichgesetzt wird). Dieser materielle Mensch ist nun eine Art Herberge, sei es der Seele allein, sei es der Seele mit Dämonen, sei es der Seele mit *λόγοι*. Diese *λόγοι* sind die, die die Sophia mit Jesus herabgesandt, gesät hat, die dann in der Seele wohnen, wenn dort keine Dämonen sind. Darauf wird Epheser 3^{14, 16–19} angewandt, daß Christus wohne auf dem inneren Menschen, d. h. auf dem psychischen, um die Tiefe, den Vater des Alls, die Breite, nämlich das Kreuz, die Länge, nämlich die Fülle der Äonen, zu erkennen. Daß der psychische Mensch nichts vom Geist Gottes vernimmt, bezieht sich darauf, daß der Demiurg glaubt, allein zu schaffen, während in Wirklichkeit die Mutter, die Sophia, in ihm die Schöpfung der Welt wirkt. (Dieser Ausdruck „wirken“ begegnete uns an ähnlicher Stelle bei Her. im ersten Fragment, dort aber war es nicht die Mutter, sondern der Logos, welcher „wirkte“.) Wie der Demiurg töricht ist, so sind es auch seine Menschen, d. h. die Propheten, die im A. T. geweissagt haben. Als aber die „Decke vom Angesicht weggenommen werden“ sollte, da kam von der äußeren Sophia Jesus herab durch Maria, aber nicht nur von der Sophia, sondern auch von dem „Allerhöchsten“ (Luk 1³⁵), d. h. von dem Demiurgen.

In Beziehung auf die Christologie trennt sich nach Hippolyt die italische von der anatolischen Schule. Jene (Her. und Ptolemäus) sagt, daß Christus einen psychischen Leib hat, diese, daß er einen pneumatischen habe.

In Kapitel 36 werden nun die 3 *διορθώσεις* einander paralle-

lisiert, die der oberen, die der unteren Sophia und die der Hebdomas. Dieses „In-Ordnung-bringen“ ist ein Lernen: die Sophia belehrt den Demiurgen, daß er nicht allein Gott ist und belehrt ihn über die Geheimnisse des Vaters. Diese Lehren aber behielt der Demiurg für sich. Um nun die Psychiker zurecht zu bringen, kam Jesus. Interpretiert man dies Ganze scharf in bezug auf die Soteriologie, so bekommt man folgendes Bild. Es gibt nur eine Klasse von Menschen, die Psychiker. Sie können aber Behausung von Dämonen sein, oder es können in ihrer Seele *λόγοι* wohnen. Wenn keine Dämonen da sind, werden Logoi heruntergesät. Wovon hängt das Schicksal der Seele ab? Wenn das, was Hippolyt uns sagt, im wesentlichen die vollständige Lehre seiner valentinianischen Quelle ist, dann müssen wir die Entscheidung, von der die Rede war, nämlich, daß sich die Seele der Materie oder der Ogdoas angleichen kann, damit kombinieren, daß die Seele Behausung für Dämonen oder für gute Gedanken sein kann. Dann hängt von des Menschen Entscheidung sein Schicksal ab. Und doch anderseits wieder nicht. Die Seele ist mit Leidenschaften behaftet und Jesus muß erst kommen, um sie „in Ordnung zu bringen“, um sie von Leidenschaften zu befreien. Allerdings ergibt sich auf diese Weise ein *circulus vitiosus*: gute Gedanken kommen nur auf reine Seelen, diese Seelen aber muß Jesus erst rein machen und 36₃ wird das Kommen des Christus mit der Reinigung des inneren Menschen gleichgesetzt. Und doch scheint mir diese Auslegung die einzig mögliche zu sein. Das wird später noch deutlicher, wenn wir dies mit Fassung A vergleichen, dann können wir an vielen Einzelheiten sehen, wie B nur auf diese Deutung angelegt ist und alle Anknüpfungspunkte für eine andere Deutung, wie sie A bietet, weggefallen oder unverwertet geblieben sind.

Nach dieser Fassung des valentinianischen Systems gibt es nur einen Menschentyp, den psychischen Menschen. Er hat einen Körper, von dem die Dämonen unterschieden werden, die in der Seele wohnen können. In dieser können aber auch gute Samenkörner sein. In diesem Fall kommt der Mensch in die Ogdoas. Die Reinigung der Seele ist das einzige Werk des Erlösers. Drei Christusse gibt es, jeder hat dieselbe Aufgabe, nämlich „zurecht zu bringen“, einmal die Sophia innerhalb, dann die außerhalb des Pleroma und zuletzt die Psychiker. Die Vorgänge im Pleroma und in der Region der äußeren Sophia sind also Sinnbilder für ein Geschehen an den Menschen. Alle Menschen haben eine Seele, sie

alle müssen zurecht gebracht werden und für die einheitlich geformte Menschheit kam Jesus. Es wird nicht von einer apriorischen Scheidung der Menschen gesprochen. Es stehen keine geistlichen Menschen, Pneumatiker, neben Psychikern, Menschen des Demiurgen. Alle Propheten sind Demiurgenmenschen gewesen und haben nichts von dem höchsten Gott ausgesagt, weil alle Menschen vor dem Erscheinen des Erlösers nur psychisch, verderbt waren. Es lag eine Decke auf dem Angesicht des Demiurgen. Als die Decke weggenommen werden sollte, kam Jesus, um diese „Mysterien“ (S. 164₁₇ W.) zu offenbaren, d. h., um den Psychikern den höchsten Gott zu zeigen, ihre Herzen zu reinigen, sie zu dem höchsten Gott zu führen. Nur eine Klasse von Menschen gibt es. Aber sie kann ein doppeltes Schicksal haben. Diese Beurteilung der Menschen scheidet sich deutlich von der, die Fassung A vertritt. Sie durchzieht das ganze System: Karpos und Sophia bleiben außerhalb des Pleroma in der Ogdoas und ebendorthin gelangen die gläubigen Seelen, das ist das höchste Los, dessen Menschen überhaupt teilhaftig werden können. Jesus kommt durch Maria, um zurecht zu bringen „die Schöpfung bei uns“. Eine einheitliche erlösende Tätigkeit übt Jesus aus, die gleiche für alle Menschen, nicht eine verschiedene für verschiedene Menschenklassen.

Wesentlich ausführlicher und anders ist das, was uns Irenäus berichtet. Was durch den Horos ausgeschieden wurde, das war nicht das *ἔκτρομα*, sondern die Enthymesis der oberen Sophia und diese heißt Achamoth. Der Name Enthymesis ist bezeichnend, er erinnert daran, daß nach dieser Fassung das Wesen des Falles das Streben ist, den Vater zu erkennen, sein zu wollen wie der Nus. Der Name der Fassung B für die Sophia, *ἔκτρομα*, erinnert daran, daß das Wesen des Falles hiernach mißleitetes Begehren war. Nach beiden Berichten ist dies Ausgeschiedene ungestaltet. Aber A teilt das Gestaltetwerden nun in das dem Wesen und das der Erkenntnis gemäße. *Jenes* hat zum Inhalt, daß die Seele verständig wird und sich auf die Suche nach dem oberen Licht macht, während sie vorher nichts begriffen hat (Epiph 16₁ H.). Dies ist parallel mit B erzählt, der aber von dieser Gestaltung keine andere mehr unterscheidet. Nach A will Achamoth in das Pleroma, kann es aber nicht, da der Horos sie hindert, weil sie noch mit „Pathos“ behaftet ist. Offenbar besteht dies „Leiden“ darin, daß ihr noch die zweite Gestaltung fehlt. Nach ihrer Abweisung ist sie hemmungslos den Leidenschaften preisgegeben und zwar wird genannt Trauer, Furcht und Not, dies

alles aber „in Unwissenheit“. Furcht und Trauer werden beide erklärt, Not aber nicht. Diese 3 Leidenschaften begegnen aber auch in B, die Not ist also Angleichung an die Fassung B, die Irenäus also auch hier kannte. Auf die Art und Weise, wie er sein Material zusammenarbeitete, fällt dadurch neues Licht. — Diese Leidenschaften bewirken eine *ἐναντιότης*, dazu kommt aber eine „andere Stimmung“, das ist die „Hinwendung zu dem Lebenspender“. So ist der Bericht in 16_{5f.} Durch die Leidenschaften geht die Sophia mit Mühe hindurch und wendet sich dann zum Flehen, das ist wieder parallel mit B. Ausgesandt wird nun nicht Christus, sondern der Heiland, die Frucht, wie bei B, aber hier mit den Engeln, die als seine Begleiter zugleich mit ihm geschaffen wurden. Er gibt Achamoth die Gestaltung der Erkenntnis gemäß und heilt sie von ihren Leidenschaften. Ob diese beiden Akte zusammenfallen, ist noch zu untersuchen. Statt „Gestaltung der Erkenntnis gemäß“ hat B „zurecht bringen“, was sich nur auf die Leidenschaften bezieht. Auch hier zeigt sich also, daß alles, was mit der Spekulation über Erkenntnis des Vaters und der Unfähigkeit dazu und der Enthymesis zusammenhängt, bei B fehlt. Beide Berichte sind aber darin wieder parallel, daß die Leidenschaften nicht vernichtet werden können, bei A darum nicht, weil sie schon *ἐπιτικά και δυνατά* sind. Darum gestaltet der Heiland sie zu einer „unkörperlichen Materie“, was genau B entspricht. Aus den verschiedenen Leidenschaften entsteht die Materie und das Seelische. Irenäus sagt selbst, daß sich jeder in dieser Beziehung eine eigne Anschauung bilde. Infolgedessen geht auch das, was er im einzelnen über die Entstehung der Materie und des Psychischen mitteilt, auseinander. Aber es lassen sich zwei Fassungen unterscheiden. Einmal wird getrennt zwischen 2 (bzw., wenn das Pneumatische mitgezählt wird, 3) Wesenheiten. Schon 4₁ bei dem Bericht über die Not der Sophia war zwischen Trauer, Furcht und Not, was in Unwissenheit war, und der anderen Stimmung, der Hinwendung, unterschieden. — Diese Unterscheidung begegnet uns auch 4₂ (= 16₇ H.), wo aus der Hinwendung „jede Seele der Welt und des Demiurgen“ den Ursprung hat, aus Furcht und Trauer aber alles andere, 4₅ = 17₁₃ H. werden zwei Wesenheiten einander gegenübergestellt; die schlechte der Leidenschaften und die *ἐμπαθής τῆς ἐπιστροφῆς*. Dieselbe Scheidung begegnet auch 5₁, wo aus der Hinwendung das Psychische kommt und aus der Leidenschaft die Materie, auch muß 5₂ genannt werden, wo vom Demiurgen gesagt wird, daß er die beiden gemischten Wesenheiten geschieden

und Himmel und Erde, Psychisches und Materielles geschaffen habe. Im einzelnen geht dann nach 4₂ aus Furcht und Trauer die Materie hervor, aus Trauer und Entsetzen aber die körperlichen Elemente der Welt. Diese selbe Unterscheidung von Materie und Körper begegnet uns später bei der Schaffung der Menschen. Nach dem Schluß von 5₄ (Epiph 19₇ H.) stammt aus Entsetzen und Verlegenheit *ὡς ἐκ τοῦ (ἐκ)στασιμωτέρου τὰ σωματικά τοῦ κόσμου στοιχεῖα* und *ἤρκατὰ τῆς λύπης πῆξις* (allerdings steht damit im Widerspruch, daß aus den Tränen der Sophia das Wasser entstanden sein soll, aus dem Lachen das Licht, aber diese Spekulation wollen wir hier übergehen). Neben dieser Fassung haben wir noch einen Bericht, der an B erinnert. Er beginnt ziemlich am Anfang von 5₄. Dieser Paragraph fängt mit dem Satz an, daß aus den drei Leidenschaften die Materie entstanden ist, aus Furcht, Trauer und Not. Diese drei zählt in genau derselben Reihenfolge auch Hippolyt auf, läßt aber davon nicht nur das Materielle, sondern auch das Seelische geschaffen sein. Irenäus fährt dann fort: *ἐκ μὲν τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐπιστροφῆς τὰ ψυχικά τῆν σύστασιν ἐληφέναι*. Das stößt sich mit dem vorhergehenden Satz, paßt aber zu B, wonach aus einer der drei Leidenschaften, aus der Furcht, das Psychische stammt. Die Unterteilung freilich: aus der Hinwendung der Demiurg, aus der Furcht das übrige Seelische, paßt nicht ganz zu B, aber da wird Irenäus wohl eine Vermischung unterlaufen sein, er kommt auf die Not, die er im Anfang erwähnt, nicht mehr zu sprechen, woraus deutlich ist, daß er, dem anderen Faden zuliebe, statt „Not“ „Trauer“ setzte. Denn bei A spielen in der Anthropologie keine Dämonen eine Rolle, wohl aber bei B, und daß hier Dämonen und das „Pneumatische der Bosheit“ erwähnt wird, paßt nur zu B. Dieser Faden von B geht bis Epiph 19₆ einschließlich. Die Dämonen spielen nur bei der Soteriologie von B eine Rolle, aber doch zeigt sich der Unterschied zwischen A und B schon in der Schöpfungslehre bei dem Entstehen der Dämonen, auch daraus sehen wir, wie einheitlich B in sich ist.

Nunmehr geht nach A die Mutter daran, das Einzelne zu gestalten. Das Pneumatische kann sie nicht selbst gestalten, da sie nicht darüber steht, wohl aber das Psychische. Und da schafft sie zunächst den Demiurgen, den Vater und König aller Dinge, dann schafft sie weiter durch den Demiurgen, um die Äonen zu ehren, aber auch sie tut es nicht aus sich, sondern der Heiland durch sie. Der Demiurg, seinerseits angestiftet durch die Mutter, schafft nun

Psychisches und Materielles, indem er die beiden durcheinander gemischten Substanzen trennt. Das Psychische und Materielle ist aber gleich dem Himmlischen und Irdischen¹. Die Mutter habe sich dem Demiurgen gegenüber in der Gestalt des unsichtbaren Vaters gehalten, so daß der Demiurg sie nicht kannte. So vernahm er auch nichts von dem, was über ihm war, und glaubte, er sei allein Gott und sprach das auch (im A. T.) aus. Ein Geschöpf des Demiurgen ist der Herrscher dieser Welt, ob seine Gestalt von A überhaupt erwähnt ist, ist nicht sicher, da die Stelle, wo Irenäus darüber spricht (19₅ H.), zu B gehört. Der ganzen Welt wohnt ein Feuer inne, aber in ihr verborgen, als Tod und Verderben, ebenso war in den drei Leidenschaften (nicht in dem Psychischen) die Unwissenheit verborgen (19₇ H.). Dieses Ganze hat seine Parallelen bei B, nur daß dort alles viel kürzer ausgeführt und darum auch nur angedeutet ist, daß der Demiurg alles auf Anstiften der Mutter schuf und selbst dabei töricht und unwissend war. Nur einen Unterschied sehen wir: bei Irenäus ist der „Ort der Mitte“ der, wo die Mutter (vorläufig) ist (5₃). Aber bei Hippolyt (32₇ S. 161_{6, 13} W.) ist die „Mitte“ auch für die Seelen und für den Demiurgen. Das hängt wieder mit der Grundverschiedenheit beider Systeme zusammen: nach Irenäus bekommt der Demiurg bei der Endvollendung den Ort der Mitte und die Mutter geht mit den Pneumatikern in das Pleroma, bei Hippolyt nach B ist und bleibt die Mutter in dem Ort über der Mitte, der Ogdoads, in der Mitte aber ist von vornherein der Demiurg, und alle frommen Seelen, die die Gedanken von oben bekommen, gehen über die Mitte hinaus, bleiben aber in der Ogdoads. Der Unterschied in dieser Beziehung hängt mit dem Unterschied in der Anthropologie und Soteriologie zusammen.

Dann schafft nach A der Demiurg den Menschen, zunächst den choischen, nicht von der trockenen Erde, sondern von der unsichtbaren Substanz, von der Materie (19₈ H.) und bläst dahinein den psychischen Menschen und legt ihm zum Schluß das „Kleid von

¹ Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß diese offene Gleichsetzung von Psychischem und Hylichem als dem Himmlischen und Irdischen in der christlichen Gnosis sonst kaum noch zu finden ist, aber deutlich in der Hermetik hervortritt. Stellt man dazu den Satz, den Ir. einige Zeilen weiter überliefert, daß die sieben Himmel *ὄντα παῖδες*, sondern Engel seien, dann scheint ein Widerspruch zu klaffen. Aber *ὄντα* ist vielleicht Doppelschreibung aus [*ὄντα*]*ὄντα* = *ὄντα* (lat.: quos) (s. Holl z. Epiph 18₈). Streicht man aber das *ὄντα*, so ist damit die hermetische Gleichsetzung von Intelligiblem = Himmlischem (Gestirne) noch sicherer. Auch hier scheint es so, als ob Ir. diesen Zug nicht aus Valentins System habe, er paßt nicht dazu. Vgl. S. 63.

Fell“, das Fleisch an. Dies klingt zwar an ein hermetisches Bild (Corp. herm. VII) an, aber hier in der Gnosis wird — und das ist in der Unterscheidung von Materie und Körper, die wir oben feststellten, begründet, — der materielle Mensch und sein Fleisch auseinander gehalten. Doch ist es verwunderlich, daß nach Epiph 19₁₃ das Fleisch, das Kleid von Fell, von der „Materie“ stammt, die vorher eine Art unsichtbarer, dämonischer Substanz war und vom Fleisch unterschieden wurde, ähnlich, wenn auch nicht *ἡμοούσιος* dem Demiurgen¹. Der psychische Mensch aber sei „der *καθ' ἡμολωσιν*“, weil er aus geistlichem Ausfluß sei. Diese Wendung ist kaum verständlich. Erst die Exc. e Theodoto werden sie uns etwas erläutern. — Die Mutter legt nun in den psychischen Menschen ihrerseits heimlicherweise einen Samen hinein. Wie es zu diesem Samen gekommen ist, hatte Irenäus schon vorher erzählt: als der Heiland mit seinen Engeln gekommen sei, habe sich die Mutter zuerst aus Scham verhüllt, dann sei sie ihm entgegengeeilt und habe aus seiner Erscheinung Kraft gewonnen und habe schließlich von den Engeln eine geistige Substanz geboren, die sie nicht gestalten konnte. Wie sie nun das, was sie nicht gestalten kann, heruntersenden kann, bleibt unklar. Darf man vielleicht an das zweite Fragment von Her. denken, wo der Logos dem Samen die Gestalt gibt? Das Ziel dieses „Heruntersendens“ ist, daß das Pneumatische wächst und bereit wird zur Aufnahme des Vollkommenen (sc. Logos) (die Verwandtschaft mit den herakleonischen Fragmenten Nr. 26—30 fällt schon jetzt auf). Die Gnostiker, die Irenäus hier zeichnet, nehmen also einen Menschen an, der in sich dreierlei Menschen vereinigt, den pneumatischen, psychischen und choischen. Das Choische geht notwendigerweise verloren. Das Psychische, auch „das Rechte“ genannt, geht dahin, wohin es sich neigen wird. Das Pneumatische aber ist dazu ausgesandt, um hier mit dem Psychischen zusammen „im Wandel“ erzogen zu werden, Epiph 20_{1f}. Im folgenden (p. 416_{19f}. H.) ist nun leider der Text in Unordnung. Irenäus sagt entweder, daß das Psychische auch der fühlbaren Erziehungsmittel bedurfte und des Psychischen wegen die Welt geschaffen sei, oder er sagt dasselbe von dem Pneumatischen aus (siehe die Auseinandersetzung von K. Müller, Gött. Nachr. 1920 S. 235 Anm. 56). Klar aber ist, daß

¹ Hier schon begegnet der Ausdruck *ἡμοούσιος*, mit dem Heinrici (Die Hermesmystik, S. 7) seinerzeit begründen wollte, daß der erste Traktat des hermetischen Corpus, wo dieses Wort gebraucht wird, in die Zeit nach den christologischen Streitigkeiten fallen müsse.

das Pneumatische erzogen werden muß, daß es noch nicht fertig ist. Das Ende kommt, wenn alles Pneumatische durch das Zusammengespanntsein mit dem Psychischen *γνώσει μορφωθή*. Hier werden wir wieder an die „Gestaltung der Erkenntnis gemäß“ erinnert, die der Achamoth zuteil wurde. Offenbar ist das Herabgesandtwerden in diese Welt für die Pneumatiker auch nur ein Gestaltetwerden dem Wesen, noch nicht der Erkenntnis gemäß, und hier auf Erden sollen sie die letzte Gestaltung bekommen. Aber sobald wir dies ausdeuten, ergibt sich eine Schwierigkeit. Kann die erkenntnismäßige Gestaltung durch das Zusammengespanntsein mit dem Psychischen erreicht werden? Wozu soll dann der Heiland kommen müssen? Er muß doch offenbar nach der Konsequenz des ganzen Systems diese Gestaltung verleihen. Letzten Endes ist es nicht das Erzogenwerden, das in das Pleroma führt, keine Werke, sondern der Same. „Denn nicht die Tat führt in das Pleroma, sondern der Same, der unmündig von dort ausgesandt ist und hier vollkommen wird“ (2I₁₀ H.).

Ist nun alles vollendet, so geht die Achamoth ins Pleroma ein und bekommt als Bräutigam den Heiland. Die Pneumatiker werfen die Seelen, mit denen zusammengebunden sie an den Ort der Mutter gelangt waren, ab, werden intellegible Geister und gehen ungehemmt und ungesehen in das Pleroma ein. Allerdings zeigt dieser letzte Zug wieder, daß Irenäus Züge aus anderen gnostischen Sekten mit verwandt hat, denn dies „ungehemmt“ kann nur darauf deuten, daß der Demiurg und seine Engel den Pneumatikern feindlich gesinnt sind. Dies ist aber mindestens bei einigen Valentinianern nachweislich nicht der Fall, dort bekehrt sich der Demiurg und stellt sich in den Dienst der Kirche, ist den Pneumatikern günstig gesinnt, da ihm als Lohn der Platz, den die Mutter jetzt innehat, winkt (22₁₁ ff. H.). Im Pleroma werden die Pneumatiker Bräute der Engel, die um den Heiland waren. Mit dem allem steht aber ein anderer Zug in einer gewissen Spannung. 6₄ erzählt Irenäus, daß die Gnostiker das Wort: „wer da hat, dem wird gegeben . . .“ so auslegen, daß sie, die Pneumatiker, die Gnade in Eigenbesitz haben und darum noch mehr bekommen, die Psychiker sie aber nur zur Benutzung haben, sie darum auch wieder von ihnen genommen würde. Wenn dieser Zug überhaupt von den Gnostikern gilt, von denen Irenäus in den ganzen ersten Kapiteln gesprochen hat, dann muß hier mit „Gnade“ wohl der pneumatische Same gemeint sein, nicht die Gnade, von der Her. in seinem 15. Fragment spricht. Dieser pneumatische Same

stammt nach Her. nicht von dem Heiland = Logos, sondern von einem anderen, dem „Menschensohn über dem Topos“. Das stimmt mit der eben genannten Auslegung des Herrenwortes, wonach die Gnostiker ihre Gnade von der unsagbaren und unnennbaren Syzygie haben wollen, denn diese Syzygie ist nicht mit der von Heiland und Achamoth identisch, sondern eine solche im Pleroma (denn die Syzygie zwischen Achamoth und dem Heiland findet erst bei der Vollendung statt). Allerdings sind die Engel, die den Heiland begleiten, Frucht des gesamten Pleroma, so daß man auf diese Stelle nicht viel Gewicht legen darf, wenn man Her. mit A vergleichen will.

Eine merkwürdige Unklarheit herrscht hier in diesem System des Irenäus. Einerseits sind die Pneumatiker unmündig und müssen erst noch erzogen und vollendet werden, was irgendwie durch den Wandel geschieht, vielleicht auch durch fühlbare Erziehungsmittel. Andererseits aber sind sie doch die Pneumatiker, die die Gnade in Eigenbesitz haben und die ihrer Natur nach selig werden müssen. Irenäus berichtet von einem Gleichnis der Gnostiker. Wie das Gold im Kot seine Schönheit nicht verliert, so auch die Pneumatiker nicht, wenn sie sündigen: sie verlieren nicht ihre Eigenschaft als Pneumatiker. Das nimmt Irenäus zum Anlaß, von den libertinistischen Konsequenzen der Gnostiker zu erzählen. Schließlich heißt es, daß die Psychiker gute Werke nötig haben, die Pneumatiker nicht. Aber es ist charakteristisch, wie Irenäus schreibt: „Die Vollkommensten tun alles Verbotene ohne Scheu.“ Der Superlativ deutet offenbar an, daß es nur einige sind, die ganz besonders vollkommen sein wollen. Wir können vermuten, daß er hier nicht von Valentinianern spricht oder an sie denkt, sondern an andere Gnostiker, die noch vollkommener sein wollen, als diese Sekte.

Die Psychiker stehen zwischen Choikern und Pneumatikern und gehen dahin, wohin sie sich wenden werden. Sie „werden durch Werke und Glauben fest“, haben nötig *τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν* und, wenn sie sich für das Gute entschieden haben, kommen sie in den Ort der Mitte, zusammen mit dem Demiurgen. Denn nichts Psychisches kann in das Pleroma eingehen.

Die Verbindung von Pneumatikern und Psychikern in einem Menschen macht wohl Schwierigkeit. Wie, wenn sich nun der psychische Teil zum Schlechten wendet und auf diesen Teil etwas Pneumatisches gesät ist? Für B besteht diese Schwierigkeit gar nicht, da ja die Logoi nur auf Seelen, die von Dämonen rein sind, gesandt werden. Ähnlich ist es auch bei A. Nur auf „gerechte

Seelen“ wird der Same der Achamoth gesandt und diese gerechten Seelen hat der Demiurg lieb, obgleich er nicht die Ursache davon weiß (22₅ H.). Er macht solche Seelen zu Propheten, Priestern und Königen. Vieles im A. T. ist so unbewußt von dem Samen der Achamoth gesagt, wovon der Demiurg, ohne die Ursache zu kennen, bewegt wurde. Darum teilen sie die Prophetien. Wenn aber von vornherein beim Entstehen der Menschen schon entschieden sein soll, ob sie geeignet sind, den Samen der Achamoth aufzunehmen, dann ergibt sich als unabweisliche Konsequenz, daß es von Natur gute und schlechte Seelen geben muß, also die Entscheidungsmöglichkeit der Psychiker nicht festgehalten werden kann. Daß diese Konsequenz gezogen wurde, erwähnt Irenäus (23₄ H.), aber in einem anderen Zusammenhang.

Epiph 23₁ nämlich beginnt Irenäus einen neuen Abschnitt, indem er noch einmal einen kurzen Abriß der Anthropologie gibt, eine Art Dublette. Es ist alles genau so wie vorher. Das Choische geht ins Verderben, das Psychische kann wählen; wenn es das Bessere wählt, kommt es an den Ort der Mitte, wenn das Schlechtere, dann *χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια*. Das Pneumatische aber wird noch bis zu diesem Zeitpunkt auf gerechte Seelen gesät¹. Es wird erzogen, weil es unmündig herunter kam und später, wenn es der Vollkommenheit gewürdigt ist, werden die Pneumatiker Bräute der Engel des Heilands, während das Psychische notwendig am Ort der Mitte bleibt. Das einzige Neue in diesem Bericht ist das, womit Irenäus es einleitet: danach nehmen die Gnostiker 3 Arten von Menschen an, *καίτι καθ' ἓνα, ἀλλὰ κατὰ γένος*. Durch *οὐκέτι* hat Irenäus angedeutet, daß er einen anderen Faden aufnimmt. Diese 3 Menschen sind Kain, Abel und Seth, also 3 verschiedene Menschen. Man sollte erwarten, daß sich dann auch im Verhältnis vom Psychischen zum Pneumatischen einiges ändern würde, vielleicht, daß das Geistliche nicht mehr auf Psychisches gesät wird oder aber, daß es nicht erzogen zu werden braucht oder daß es mit gar keiner Seele oder mit einer solchen, die sich frei entscheiden kann, zusammengekoppelt ist. Irenäus kennt offenbar keine ganz klare Auflösung dieser Schwierigkeit, warum hat er sonst die beiden Fassungen nicht deutlicher voneinander getrennt?

An zwei Stellen gibt uns Irenäus Notizen über die Christo-

¹ Ich lese τὰ δὲ πνευματικά, ἃ ἐγκατασπείρει ἡ Ἀχάμωθ ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίως ψυχῆς, (hier das Komma! nicht hinter Ἀχάμωθ wie Stieren und Holl) παιδευθέντα ἐνθάδε καὶ ἐκτραφέντα διὰ τὸ νήπια ἐκπέμπεσθαι . . . 23₃ H.

logie der Valentinianer. Zuerst 20₄ H., wo er damit beginnt, daß Christus von dem, was er retten wollte, τὰς ἀπαρχὰς annahm, und zwar nahm er von der Achamoth das Pneumatische und von dem Demiurgen den psychischen Christus. Also haben auch die Pneumatiker nötig, gerettet zu werden. In dieser Form ist dies bei B nicht der Fall. Das Pneumatische im Menschen, die Logoi, die er bekommt, sind rein. Die Not für den Menschen ist nur, daß er sie nicht von vornherein besitzt, daß er sie bekommen muß, daß das Psychische gerettet werden muß. — Zu beiden genannten Teilen bekam Christus aus der Oikonomie noch einen psychischen Leib, der mit unsagbarer Kunst zugerichtet war, so daß man ihn betasten und sehen konnte und daß er leidensfähig war. Materielles nahm er nicht an, weil dies nicht gerettet werden kann. Das Subjekt, das dies alles „annahm“, war der Heiland, offenbar der Gemahl der Sophia. Genau so ist die Christologie in Ir 7₂ (22₁ H.), eingeleitet mit den Worten: „Es sind einige, die sagen . . .“ Dort werden die 4 Bestandteile gezählt, durch die Jesus die Zahl der oberen Vierheit bewahrte. Der Heiland ist die Taube, die bei der Taufe auf Jesus herabstieg, unangreifbar und unsichtbar, wobei wir wieder an die Feindschaft des Demiurgen erinnert werden. Der Heiland und der Same der Achamoth verschwinden vor dem Leiden, die beiden anderen Teile leiden, damit dadurch ein Abbild des Christus gezeigt würde, der sich durch den Horos hindurch erstreckte und der Mutter die Gestaltung des Wesens gab. Anders, aber wieder nur entsprechend ihrem ganzen Wesen, ist die Christologie bei B. Christus rettet dort nicht Pneumatisches und Psychisches, sondern kommt nur zu den Menschen, d. h. aber nur zu den Psychikern, und es wird in Parallele gestellt die Reinigung der äußeren Sophia und die der Seele. Schon dies zeigt uns, daß es B wirklich darauf ankam, daß das Psychische derselben Erlösung teilhaftig wird wie die Sophia. Christus ist aus Heiligem Geist und Kraft des Höchsten, jener von der Sophia, diese von dem Demiurgen, das geht auf den Leib. Die italische und anatolische Schule scheiden sich nach der Christologie. Für Her. und Ptolemäus soll der Leib Jesu psychisch sein und auf ihn von oben der Geist kommen und ihn aufwecken, für die anatolische Schule soll der Leib Jesu pneumatisch und vom Demiurgen nur ausgestaltet sein.

Noch eine Einzelheit sei genannt, bevor wir auf diese beiden Fassungen zurückblicken.. Wie stehen sie zum A. T.? Die Valentinianer des Hippolyt verwerfen es ganz. Die Propheten des A. T.

nennt Jesus Diebe und Mörder und kein Prophet hat von dem Geistigen, von den oberen Dingen geredet, 35₁ und ₂ W. Nach Irenäus nehmen die Valentinianer ihre Auslegungen auch aus dem A. T. Aber auch bei ihnen sind die Propheten die, durch die der Demiurg spricht (19₃ H.; B!?). Doch nicht nur das, 22₁ H. läßt er die Propheten über den psychischen Christus etwas sagen. In den folgenden Paragraphen geht er noch weiter. Da auf gerechte Seelen der Same der Achamoth gesät wurde und der Demiurg die gerechten Seelen liebt, macht er sie zu Propheten und Königen und aus den Propheten sprach der Same oft. So teilt denn diese Schule die Prophetien, einige sind von der Mutter, einige aus dem Samen, einige von dem Demiurgen (22₅₋₈ H.).

Vergleich der Berichte von Irenäus und Hippolyt mit dem aus den Fragmenten des Herakleon gewonnenen Bilde

Unser Ziel ist, zu einem kritisch gesicherten Bilde irgendeines Zweiges der valentinianischen Gnosis zu gelangen. Die Fragmente des Her. sind für uns ein fester Ausgangspunkt. Das aus ihnen gewonnene Bild ist durch keine unsachliche Berichterstattung entstellt. Nun bieten sie uns in vielen Punkten, besonders in dem „System“ des Her., nur einzelne Andeutungen. Aber diese gleichen einzelnen Orientierungspunkten in einer Landschaft, nach denen man eine ausführlichere Karte nachprüfen kann. Sind diese einzelnen Punkte auf der Karte richtig eingezeichnet, so kann man zu der ganzen Karte Zutrauen haben. So wollen wir im folgenden die herakleonischen Fragmente als Orientierungspunkte nehmen und danach das ausführliche Bild, das uns Irenäus und Hippolyt von dem valentinianischen System geben, prüfen. Merken wir, daß die Fragmente des Her. einerseits und die Berichte der Kirchenväter oder eines von ihnen andererseits in bestimmten Punkten übereinstimmen, dann geben uns die Kirchenväter-Berichte auch Licht auf manche Stelle bei Her., die, weil zu fragmentarisch, nicht voll gedeutet werden konnte, sie werden uns vielleicht auch falsche Deutungen bei Her. erkennen und berichtigen helfen.

Allgemein gesprochen befinden wir uns bei unseren 3 Gewährsmännern auf verwandtem Boden. Aus ihnen allen tritt uns das Bild eines Weltgeschehens entgegen, das in der Tiefe der unerkenn-

baren Gottheit anhebt, in dem sich durch einen Fall die Entwicklung der sichtbaren Welt anbahnt und die Erlösung irgendwie mit einem aus dem Himmel gekommenen, kompliziert zusammengesetzten Wesen, dem Heiland, zusammenhängt. Die ganze Welt durchzieht eine Dreiteilung in Pneumatisches, Psychisches und Hylisches. Bei allen dreien verbindet sich der Gegensatz der geistigen Prinzipien mit dem Gegensatz in der Natur (das Überhimmlische, das Himmliche und das Irdische) und mit dem in der Religionsgeschichte (Heidentum — Judentum = Kirchenchristentum — die wahre Gotteserkenntnis der Gnosis).

Schon ein allgemeiner Blick auf die 3 Systeme kann uns lehren, welche näher zusammengehören: A und Her. stehen B gegenüber. B kennt keine obere Vierheit, wohl aber A und Her. B weiß nichts von Engeln, die mit dem Heiland zusammen zur Achamoth kommen, wie die beiden anderen, B kennt im Grunde genommen nur eine Menschenklasse, die der Zurechtbringung bedarf, A dagegen und mit ihm Her. wissen von 3 Menschenklassen zu reden. B verwirft nicht nur Teile des A. T., das tun die beiden anderen Fassungen auch, sondern es verwirft das ganze A. T. und steht darin allein. Natürlich ist damit noch nicht das endgültige Urteil über B gesprochen, auf jeden Fall müssen wir versuchen, auch diese Fassung weiter zu verfolgen, aber jetzt ist zunächst A sorgfältig mit Her. zu vergleichen.

Ein Äon = die Fülle = die Größe beginnt das Weltbild bei Her. Auch Irenäus faßt die 30 Äonen zusammen zu einem Pleroma (13₁ H.), den Ausdruck „Größe“ gebraucht Irenäus nur an einer unklaren Stelle und zwar wahrscheinlich vom Vater allein: 11₅ H. Mit dem Ausdruck „Größe“ steht also Her. allein, „Pleroma“ hat auch B.

Über die Fülle der Äonen innerhalb des Pleroma erfahren wir bei Her. wenig. Wir wissen nur, daß etwas „im Äon“ ist, Fragment 1, und hören von einer unvermengten Vierheit, aber es ist nicht ganz deutlich, ob sich das auf die obere Vierheit der Äonen bezieht. An der Spitze der Gesamtheit steht der Vater, Gott, Vater der Wahrheit, Vater Jesu Christi, Vater der Pneumatiker. Der Ausdruck „Vater“ begegnet allerdings nur bei B. A hat diesen Ausdruck als Bezeichnung des Nus, der höchste Gott ist nach ihm „Vorvater“, aber Her. schließt sich wohl an das Johannes-Evangelium an, das nirgends eine Handhabe für den Ausdruck „Vorvater“ bot. Die Natur des höchsten Gottes ist unbefleckt, rein, unsichtbar, Fragment 19,

Prädikate, von denen nur das letzte in den Berichten der Kirchenväter wiederkehrt, die aber doch alle gut sich in das Bild dieser beiden Fassungen fügen.

Aus dem Äon nennt Her. nur zwei Gestalten: den Logos, Fragment 2 und den Menschensohn über dem Topos, Fragment 29. Von dem Logos wird nun gesagt, daß er später ist als *τὰ ἐν τῷ αἰῶνι*. Das paßt, gemessen am System des Irenäus (und des Hippolyt), ausgezeichnet auf den sog. *καρπός* = Jesus = Heiland. Daß Her. ihn Logos nennt, hängt mit dem Anschluß an den Text zusammen. Da dieser Logos auch für ihn Jesus ist, so meint er dieselbe Person damit, wie die Berichte der Kirchenväter mit „Heiland“. Daß der Logos die Weltschöpfung „wirkt“, während der Demiurg „schafft“, paßt genau in das System des Irenäus (auch in B). Dort tritt zwar hauptsächlich die Mutter hervor als die, die schafft, aber 18₆ H. und 17_{9f} H. bemerkt auch Irenäus, daß der wahre Schöpfer der Soter, der Logos des Her., ist. Von diesem Heiland wird der Menschensohn über dem Topos unterschieden. Auch hier finden wir bei A und B insofern Parallelen, als diese neben den Heiland den Christus stellen, vor ihm hervorgebracht, sei es als Abschluß der Zahl der Äonen, sei es zu ihrer Befestigung. Daß die Namen, die im N. T. Jesus gegeben werden, in der Gnosis durcheinander gewirbelt werden, ist bekannt; wir sind berechtigt, diesen „Menschensohn“ des Her. neben den Christus von A und B zu stellen, denn er hat in allen drei Systemen dieselbe Stellung: über „Jesus“. Diese Übereinstimmung in Einzelheiten, bei dem wenigen, was wir von Her.s Gedanken über die Äonenreihen wissen, macht es wahrscheinlich, daß die ganze Äonenlehre, die ja sowieso eines der am einheitlichsten überlieferten Stücke des valentinianischen Systems ist, auch von Her. nicht anders vorgetragen wurde. (Natürlich ist dies gesagt unter der Voraussetzung, daß sich auch fernerhin keine wesentlichen Unterschiede zwischen Her. und A ergeben.)

Von einer Sophia und ihrem Fall erwähnt Her. nichts, weder von einer Sophia innerhalb des Pleroma noch von einer außerhalb desselben, keiner ihrer Namen, soviel deren auch sind, begegnet uns bei ihm. Die einzige Stelle unter allen, deren herakleonische Auslegung uns Or. überliefert, die eine weibliche Gestalt bietet, ist Joh 4: das Weib am Jakobsbrunnen. Hier konnte Her. von dem Fall der Sophia und ihrer Heilung sprechen. Vergewenwärtigen wir uns das, was A über diesen Gegenstand sagt, so kommen wir zu dem Schluß, daß Her. in der Samaritanerin auch die Sophia gesehen hat. Zu-

nächst ist sie gefallen. Von den pneumatischen Menschen berichtet aber weder A noch B, daß sie gefallen sind. Für B ist das Pneumatische das Heilige, was in rein psychische Seelen gesenkt wird, für A ist es unmündig herabgesandt, um erzogen zu werden. Aber die Sophia tut einen Fall. Auch die Ursache des Falles der Samaritanerin ist bei Her. überliefert: es ist Unwissenheit über Gott und über die richtige Gottesverehrung. Dies ist bei A allerdings nur für die Sophia innerhalb des Pleroma die Ursache zum Fall, aber auch von der zweiten Sophia berichtet Irenäus, daß all ihr Leiden „in Unwissenheit“ war (16₆ H.). Bei Her. ist die Samaritanerin nicht Bild für die Sophia innerhalb des Pleroma, denn sie wird ja aufgefordert, ihren Gemahl aus dem Pleroma zu rufen und der Gnostiker bemerkt ausdrücklich, daß sie ihn nicht kannte. Damit kann nur auf das angespielt sein, was Irenäus überliefert, daß die Sophia außerhalb des Pleroma, nachdem Christus sie verlassen hatte, sich nach ihm ausgestreckt und ihn gesucht, er aber sich ihr entzogen habe und sie ihn nicht ergreifen konnte. Aber bei Irenäus wird uns keine Ursache des Falles überliefert, außer etwa der Unmöglichkeit, zu dem ersehnten Christus zu kommen. Ist die Samaritanerin die Achamoth von A, so gewinnt es neues Licht, daß Or. in Fragment 18 von den „Zeiten und Äonen vor ihrem Fall“ sprach, was er, angesichts A, in Anlehnung an Her. getan haben wird (vgl. S. 22). Es ist aber zu beachten, daß die Samaritanerin auch Bild für die Pneumatiker ist. Das geht aus Fragment 22 des Her. unwiderleglich hervor. Und doch ist sie auch die Sophia. Wenn sie nun die Achamoth ist, die ihren Mann holen soll, so ist dies der Heiland, der Christus der Evangelien. Der aber spricht ja mit ihr und fordert sie auf, einen dritten, eben ihren Gemahl, zu holen. Spricht hier dann etwa der Christus, der Gemahl des Heiligen Geistes bei A? Wohl nicht. Her. wird wohl kein anderes Bild von der Heilung des Falles der Sophia gehabt haben, wie A auch; entweder achtet er im Augenblick nicht auf diesen Punkt, was bei der allegorischen Auslegung wohl öfter vorkommen kann, oder aber er denkt daran, daß sich später Christus ja dem Weibe zu erkennen gibt als der, den sie nicht kannte, der aus dem Pleroma nicht mehr zu holen ist, sondern schon gekommen ist. Die Erkennungsszene, wie sie Irenäus ausgemalt hat, wie der Heiland mit seinen Engeln zur Achamoth kam, konnte Her. nun schlechterdings nicht in dieser Geschichte wiederfinden oder in sie hineindeuten.

Auf eine merkwürdige Übereinstimmung in einer Einzelheit sei

noch hingewiesen. Irenäus sagt rekapitulierend über die Vorgänge im Pleroma *ἀντη μὲν οὖν . . . ἢ τοῦ . . . αἰῶνος . . . μετὰ μικρὸν ἀπολωλότος, ὡς ἐν πολλῇ ὕλῃ . . . συμφορὰ* (14₁ H.). Das erinnert lebhaft an Fragment 18 *ἀπολωλέναι δὲ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ*, dies gilt aber von den Pneumatikern, die Vergleichen zeigt also, wie das Geschick der Sophia und der Achamoth im Grunde Darstellung des Geschicks der Pneumatiker ist (vgl. K. Müller, Gött. Nachrichten 1920 S. 221).

Um die gefallene Sophia, die Pneumatiker und die Psychiker zu retten, muß der Heiland kommen. Das gilt für A wie für Her. Dieser Heiland kommt nach Her. aus dem Äon (Fragment 18), aus der Größe (7 und 11). Er hat einen Vater, wie aus Fragment 11: „ . . . daß er die Gemeinde zubereite zu einem Hause seines Vaters . . .“ hervorgeht. Das ist nicht von der „Frucht“ bei A oder B zu sagen, die ist ja gerade eine Frucht vom Besten aller Äonen. Die Tätigkeit der gesamten Äonen fehlt aber charakteristischerweise bei Her. auch noch an einem anderen Punkt: nach A (nicht nach B) schufen die Äonen mit der Frucht gleichzeitig noch die Engel (13₇ H.) und aus der Verbindung mit diesen Engeln gebiert die Achamoth das Pneumatische. Bei Her. aber sät der Menschensohn über dem Topos, also Christus, der Gemahl des Heiligen Geistes, die Pneumatiker, wofür bei Irenäus kaum ein Anhaltspunkt ist. Bei Her. spielen die Äonen also keine wesentliche Rolle. Vielleicht hängt dies mit dem Anschluß an den Text zusammen, vielleicht vertritt er hier einen einfacheren Lehrtyp. Aber er kennt die Engel, die mit dem Heiland zugleich kommen, denn wenn es heißt, das „wir“ von „wir beten an, was wir wissen“ Joh 4₂₂ sei „der im Äon und die mit ihm Gekommenen“, so wird das ungezwungen durch die ausführlichen Bemerkungen des Irenäus zu diesem Punkt erläutert. Denn diese bringen allein wahre Gotteserkenntnis, nach der das Weib verlangt. Das ist, praktisch gewandt, was in A (nur dort) theoretisch dahin ausgedrückt wird, daß der Heiland (und die Engel, die mit ihm kommen) die *μόρφωσις κατὰ γῶσιν* bringen.

Sein Kommen leitet eine neue Oikonomia ein, Fragment 9. Dieser Ausdruck begegnet zwar nicht bei Irenäus, er ist aber unmittelbar in seinem System verständlich. Jeder Abschnitt des Dramas, der Fall der oberen Sophia und ihre Heilung, der Fall der unteren Sophia und ihre Heilung und vielleicht noch die Rettung der Psychiker ist eine Oikonomia. Und die mannigfachen Erwähnungen des Gamos und der Erwartung, daß ein jeder von den Engeln zu

„seiner Seele“ kommt, all dies findet seine unmittelbare, klare und sichere Erläuterung durch die ausführlicheren Darlegungen von A. B versagt an diesem Punkt vollkommen.

Der Heiland ist nach Her. ein geheimnisvoll zusammengesetztes Wesen. Der Demiurg kann nicht die Oikonomia betreff seiner auflösen. Das Bild einer komplizierten Zusammensetzung zeigen sowohl A wie B. Der Heiland hat nach Her. ein *σῶμα* gehabt, denn von dem Spruch „dies ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt“ deutet ja der erste Teil auf den Leib und Johannes macht darüber eine Aussage als Prophet, dagegen über das, was im Leibe ist, als einer, der mehr ist als ein Prophet. Ist damit gesagt, daß der Heiland wirklich Materie annahm? Her. macht die merkwürdige Aussage, daß, wie das Lamm unvollkommen ist in der Gattung der Schafe, etwa im Gegensatz zum Widder, so auch der Leib im Vergleich zu dem, was darin war. Damit ist aber der Leib noch nicht so verurteilt, wie sonst die Gnosis das Fleisch verurteilt, sondern nur im Vergleich mit etwas anderem gering gewertet. Hippolyt macht uns dabei sofort den Sachverhalt klar: der Heiland hat einen psychischen Leib (so Her. nach Hippolyt!). Irenäus bietet uns eine ähnliche Anschauung: er kennt einen psychischen Christus, den Sohn des Demiurgen und von diesem sollen die Propheten geredet haben (22, H.). An einer anderen Stelle aber heißt es, vom Demiurgen habe Christus das Psychische und dazu komme noch das, was mit unsäglicher Kunst in der Oikonomia bereitet sei. Diese beiden Teile: der psychische Teil und der aus der Oikonomia, sind offenbar der sichtbare Leib und der seelische Teil Christi. Und darüber haben die Propheten geredet. Damit vergleichen wir die Aussage Her.s, daß Johannes als Prophet über den Leib Christi geredet hätte und die nicht ganz abschätzig, nur verhältnismäßig gering bewertende Art des Her., um zu dem Schluß zu kommen, daß der Gnostiker in Fragment 8 den leidensfähigen, sichtbaren und den psychischen Teil Jesu von den beiden anderen Teilen scheidet und nur im Vergleich zu diesen ihn für unvollkommen erklärt. Dann wird noch eine andere Feinheit in Fragment 14 verständlich, die wir naturgemäß vorher nicht beachten konnten: die 46 Jahre, in denen der Tempel gebaut ist, deutet Her. auf die Materie, *τοιτέσιον τὸ πλάσμα*. In Fragment 15 ist die Zahl 6 Zahl der Bosheit und Schlechtigkeit in eigentlichem Sinne, hier aber ist die „Materie“ offenbar durch den Ausdruck „Gebilde“ abgeschwächt. Her. will durch diesen Zusatz sagen, daß er dem Heiland

nicht eigentlich Materie zuschreibt, aber wohl, wie wir mit Irenäus sagen können, etwas Sichtbares, Betastbares, kurz, ein „Gebilde“. So fügt sich bis in die Einzelheiten die Christologie des Her. in die Berichte der Kirchenväter. (Was B als Meinung des Her. und Ptolemäus mitteilt, stimmt zu den Fragmenten des erstgenannten und zu A!) Aus vier Bestandteilen besteht der Heiland nach Irenäus. In Fragment 14 nennt Her. außer dem „Gebilde“ noch *τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα*. Von einem Samen der Mutter weiß auch Irenäus zu reden. Das wäre also der dritte Bestandteil. Der vierte ist der Heiland selbst, der vom Himmel kam. Somit haben wir bei Her. dieselbe Christologie wie bei A.

Über die Schaffung der Welt erfahren wir bei Her. nicht mehr als das, daß der Demiurg schafft, aber der wahre Weltschöpfer der Logos, d. h. der Heiland ist, was auch A weiß, wengleich dort die Ogdoas, die Sophia, auch tätigen Anteil an der Schöpfung hat.

Was A und B über die Schaffung des Demiurgen, des psychischen und des materiellen Teiles der Welt sagten, davon war nur in Umrissen ein einheitliches Bild zu zeichnen. Nach A schien es so, als ob aus der „Hinwendung“ das Psychische und damit wohl auch der Demiurg stamme, aus dem anderen aber das Materielle und Körperliche. B schied deutlich zwischen Furcht = Demiurg = psychische Substanz, Trauer = Materie und Not = dämonische Art. Gerade in bezug auf den Demiurgen scheinen die Fassungen selbst nicht einheitlich zu sein. Bald steht er über dem Psychischen als sein Gestalter, bald ist er das psychische Prinzip selbst. Ein ähnliches Schwanken zeigt sich auch bei Her., wo Jerusalem (Fragment 16) bald mit dem Schöpfer, bald mit der Schöpfung gleichgesetzt wird oder beide auch getrennt werden und die Schöpfung den Heiden, der Schöpfer den Juden als Objekt der Anbetung zugeteilt wird. Darum kann die Frage von Fragment 1, ob *κόσμος* und *κτίσις* zu trennen seien, nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Dann wieder wird der heidnische Gottesdienst mit Anbetung von Holz und Steinen, der jüdische mit der von Engeln, Monaten und Mond, also offenbar dem, was zur Sphäre des Kosmos im hermetischen Sinne gehört, zusammengebracht. Stets aber hat der Demiurg eine mittlere Stellung, und zwar stellt er das Psychische dar, sei es als sein Schöpfer, sei es, daß es als Schöpfung von ihm unterschieden wird. Die Verquickung der kosmischen, psychischen und religionsgeschichtlichen Prinzipien zeigt sich bei allen drei Berichten in gleicher Weise. Sie ist der christlichen Gnosis in hohem Maße gemeinsam.

Der Demiurg hat nach Irenäus die Bezeichnung „Vater der rechten Dinge, Schöpfer der Linken, König Aller“. Der letzte Ausdruck begegnet auch bei Her. in Fragment 34. Der Königische ist der Demiurg, weil er über die Dinge unter ihm herrscht, aber er ist ein kleiner König unter dem großen König. Sehr geläufig scheint Her. dies Bild vom König für den Demiurgen nicht gewesen zu sein.

Sein Reich ist die „Mitte“ (Fragment 34). Diesen Ausdruck hat Irenäus für das Reich und Gebiet der Mutter, der Ogdoas, verwandt, das über dem Reich des Demiurgen liegt. Dagegen gebraucht B diesen Ausdruck für die Hebdomas, für das Reich des Demiurgen. Die Siebenzahl ist auch für Her., wie für A und B, Zahl des Demiurgen. Der letzte Teil der Mitte berührt sich mit der Materie. Das ist das Weltbild, wie es auch A und B zeigen. Doch berührt sich Her. darin näher mit B, daß er einen besonderen Herrscher über die Materie kennt; allerdings ist A hier nicht ganz durchsichtig. Her. zeigt aber keine besondere Verbindung des Teufels mit dämonischen Mächten wie B, in der Anthropologie geht er mit A. Die Menschen des Teufels sind nicht von Dämonen besessen, sondern ganz böse. Nach A ist der Demiurg Vater aller Dinge, des Psychischen und des Materiellen, nach Her. aber Herr nur über das Reich der Mitte, das hängt auch damit zusammen, daß Irenäus den Teufel nicht deutlich erwähnt. Daß der Demiurg leichtgläubig ist, betont Her. ausdrücklich in Fragment 34, ebenso Irenäus, aber nicht B. Neu, sowohl gegenüber A wie B, ist bei Her. der Gedanke, daß der Demiurg besondere Engel hat, die gleichfalls der Erlösung bedürfen, ihrer aber nicht unter allen Umständen teilhaftig werden. Ferner tritt bei ihm deutlich der Gedanke auf, daß der Demiurg Richter ist, wahrscheinlich nur über die Psychiker. Diese Sonderstellung des Her. rührt wohl daher, daß er überhaupt mehr über die Anthropologie bietet als die beiden anderen Berichte.

In bezug auf die Anthropologie fällt B von vornherein völlig aus. Allerdings kennt auch Her. ein Vertriebenwerden der bösen Kräfte aus den Pneumatikern, aber was das Wesentliche ist: nach B gibt es nur eine Art Menschen, die unrein oder rein ist, während Her. drei Menschenklassen unterscheidet und darin mit A zusammentrifft. Dreierlei ist charakteristisch für A: 1. die Dreiteilung ist eine Teilung eines und desselben Menschen. Die Pneumatiker haben den choischen Menschen, in dem befindet sich der psychische, auf

diesen wieder ist der pneumatische Same gesät. Dieser Same soll mit dem Psychischen zusammen erzogen werden, denn er ist unmündig herabgekommen. 2. Dieselbe Teilung ist auch eine in Menschenklassen. Dieser Gedanke kann sich ungezwungen mit dem ersten verbinden, wenn es nämlich Menschen gibt, die nicht alle drei Teile haben, wenn also Psychiker die sind, die nur den choischen und psychischen, Pneumatiker die, die alle drei „Menschen“ haben. 3. berichtet Irenäus von libertinistischen Konsequenzen der Anschauung, daß der pneumatische Mensch nicht verloren gehen könne.

Bei Her. sehen wir deutlich zunächst, daß er von drei verschiedenen Menschenklassen spricht. Die Frage ist nur, ob er denkt, daß die drei „Menschen“ in demselben Menschen wohnen können. Wir haben davon eine einzige Spur, aber die ist wohl sicher genug. In Fragment 5 begegnet uns bei Her. eine ganz merkwürdige Auslegung. Jesus nennt Johannes den Täufer einmal Propheten und Elias und dann wieder größer als die Propheten und den Größten unter den Weibgeborenen. Wie paßt das zusammen? Her. deutet das so, daß Jesus einmal nicht ihn selbst, den Johannes, meint, sondern das „um ihn“, ein andermal ihn selbst. Das konnten wir nicht erklären. Jetzt wird es auf einmal klar. Die Propheten sind ja die Männer, die „vom Demiurgen“ aus reden, die Psychiker. Johannes als Prophet ist Typus des psychischen Menschen, er redet ja auch mit dem Ausdruck „das ist das Lamm Gottes“ als Prophet über den Leib Jesu, d. h. als Psychiker über den psychischen Christus. Dieser Prophet, dieser Psychiker ist aber nur ein Gewand des eigentlichen Johannes, das, „was um ihn herum ist“. Also muß in dem psychischen Menschen etwas anderes sein. Das ist Johannes selbst, der mehr ist als Prophet, mehr als Psychiker, d. h. Pneumatiker. Zu allem Überfluß wird das noch durch nähere Ausführungen des Irenäus erläutert. 22 6 f. H. spricht er davon, daß der pneumatische Same auf gerechte Seelen gesät wird und erwähnt, daß diese gerechten Seelen dem Demiurgen besser gefallen als die anderen und er sie zu Propheten gemacht habe und durch solche Propheten der Same, also das Pneumatische, geredet habe, und zwar von den höheren Dingen. Her. weiß also, daß im psychischen Menschen Pneumatisches wohnen kann.

Die Pneumatiker sind gesät. Der Menschensohn über dem Topos, Christus, der Gemahl des Heiligen Geistes, sät. Der Logos, d. h. der Heiland = Jesus, gibt dem Samen die erste Gestaltung

die des Werdens, indem er das von einem anderen Gesäte zur Gestalt und zur Individualität führt. Wir kennen aus A und nur aus A die Unterscheidung der beiden Gestaltungen. Die „Gestaltung dem Werden nach“ ist nach Her. die persönliche Existenz. Irenäus berichtet nicht, daß auch die Pneumatiker diese doppelte Gestaltung durchmachen, aber es liegt in der Konsequenz seines Systems, das hier von Her. ergänzt wird. Wie sich im einzelnen dieses „Säen“ im mythologischen Rahmen des Irenäus vollzog, können wir nicht mehr erkennen, nur das sehen wir, daß es nach Her. Christus tut, nicht wie bei A alle Äonen, und daß dann der Logos die persönliche Gestaltung gibt. Vielleicht denkt Her., wie A, daß sich dieser Vorgang vollzog, als der Heiland zur Achamoth kam.

Daß die Pneumatiker unmündig herunter kommen und erzogen werden müssen, weiß auch Her. Wenn er auch nicht dieselben Ausdrücke gebraucht, so steht doch die gleiche Sache hinter den Wendungen: „Reif sein zur Ernte“ usw. (Fragment 26 ff.). Auch die Einzelheit, daß bis jetzt noch immer Seelen gesät werden, findet sich genau so bei Irenäus Epiph 23₃ H.: *ἐκποτε ἕως τοῦ νῦν . . .*

Über die Art, wie der Heiland die Pneumatiker rettet, erfahren wir bei Irenäus nur, daß er „*πὸς ἀπαρχὰς (τῶν πνευματικῶν)*“ annimmt. Was Her. dazu sagt, werden wir später betrachten. Für A wie für Her. bedürfen auch die Pneumatiker der Rettung: 20₄ H., Fragment 11, S. 206₂₉ ff. Pr. Für das Endziel verwendet Her. öfter den Ausdruck „Ruhe im Gamos“. Schon aus seinen Fragmenten schlossen wir, daß dies die Vereinigung mit den Begleitern, die mit dem Heiland kamen, sei und daß diese im Pleroma stattfinden müsse. Das bestätigt uns jetzt Irenäus. Doch hat Her. noch einen Zug, den uns Irenäus nicht mitteilt. Der Gnostiker beschreibt das Endziel als ein „Ruhens des Heilands auf den Pneumatikern“ und als seine Vereinigung mit ihnen. Auch den Ausdruck „Wiederherstellen“ verwendet Her. zur Bezeichnung des letzten Zieles: „Eine Wiederherstellung dadurch, daß der Heiland auf den Seelen ruht.“ Hier darf man vergleichen, wie A diesen Ausdruck verwendet: 13₁ H. Die obere Sophia soll *ἀποκατασταθῆναι* = durch die Syzygie in ihren früheren Zustand versetzt worden sein. Die Wiederherstellung ist also eine Vereinigung mit dem Gemahl. 26₅ H. wird die Geschichte von der Prophetin Hanna dahin ausgelegt, daß Hanna die Sophia sei, die ihren Mann, den Christus, eine Zeitlang gesehen hätte und ihn jetzt vermißte und auf ihn wartet. (Vielleicht ähnlich, aber im einzelnen mir nicht so deutlich ist die andere Erwähnung

des „Wiederhergestelltwerdens“ in 26,8 H., wo der verlorene Groschen auf die Enthymesis gedeutet wird, die später gereinigt in das Pleroma „wiederhergestellt“ wird.)

Bei A und Her. handelt es sich also um die Wiederherstellung einer Syzygie und zwar einmal bei der oberen Sophia und dann bei der Achamoth und nach Her. schließlich auch bei den Pneumatikern. Das ganze Weltbild, so vielschichtig es aufgebaut ist, ist parallel konstruiert und dies wird durch das, was wir eben sahen, aufs neue deutlich gemacht, zugleich aber auch, wie eng Her. und A zusammengehören.

In der Beschreibung des Endziels der Psychiker und Choiker stimmen A und Her. ebenfalls überein. Die Psychiker erhalten eine Seligkeit außerhalb des Pleroma in der „Mitte“, die Choiker gehen zugrunde. B weicht hiervon grundsätzlich ab. Nur formal bietet diese Fassung insofern eine Parallele, als auch dort die Seligkeit der Psychiker (d. h. aber der Psychiker, die die pneumatischen Logoi bekommen haben), außerhalb des Pleroma stattfindet. So zeigt die Eschatologie Verwandtschaft von A und Her. gegen B. Das wird auch aus weiteren Notizen deutlich. Her. legte den zweitägigen Aufenthalt des Heilandes bei den Samaritanern so aus, daß er bei dem Aufstieg zwei Zeiten, die vor und die im Gamos, bei ihnen blieb, aber sich dann von ihnen trennte. Den breiteren mythologischen Rahmen dazu bietet Irenäus. Der Heiland geht nach seinem Bericht zur Achamoth an den Ort der Mitte, erst bei der Vollendung geht er mit hinauf in das Pleroma und mit ihm die Pneumatiker samt ihren Engeln. Auffällig ist nur, daß Her. die zwei Tage den gegenwärtigen und den kommenden Äon „im Gamos“ nennt, nach Irenäus und auch sonst nach Her. findet die Hochzeit erst im Pleroma statt. Hier werden die Excerpta e Theodoto die lückenhaften Berichte von Her. und A ergänzen. Dagegen kann des Irenäus Bericht schon die merkwürdige Stelle vom Schall, der Stimme und von der Stimme, die Logos wird, Fragment 5, erklären. Johannes der Täufer ist, wie wir schon sahen, ein Pneumatiker, gesät auf einen Psychiker. Er gehört noch zum Psychischen (Fragment 3!). Aber einst wird er seine „Seele“ abwerfen und in das Pleroma gehen, d. h. die Stimme wird Logos. Das Psychische aber (der Schall = A. T.!) ist bis dahin in der Hebdomas, geht aber, wenn die Pneumatiker in das Pleroma kommen, an den Ort, den diese verließen (nach A: Ort der Mitte), d. h. der „Schall“ wird „Stimme“. Daß dies für die Psychiker eine Wesensänderung bedeutet, ging aus

Her.s Fragment 34 hervor, das werden wir auch noch bei Exc. sehen. Daß es auch für die Pneumatiker eine Wesensänderung bedeutet, scheint aus des Or. Worten in Fragment 5 hervorzugehen, widerstreitet aber dem System sowohl des Her. wie A.

Endlich bleibt noch die Stellung zum A. T. zu erörtern. Wir sahen schon, daß nach Her. die Propheten als Propheten nur Psychisches reden, wenn aber in ihnen der Same spricht, dann sind sie mehr als Propheten und reden Pneumatisches. Diese Stellung zum A. T. entspricht dem, was Irenäus (15^{6f.} H.) berichtet: Die Valentinianer gebrauchen auch Prophetenworte für ihre allegorischen Auslegungen. Dann haben sie also bestimmte Worte des A. T. als vom pneumatischen Samen geredet angenommen. Aber daneben redet der Demiurg durch die Propheten: „ich bin Gott und außer mir ist keiner“ (19⁸ H.). Also wo der Judengott als solcher spricht, sagt er nur Psychisches aus, das Pneumatische versteht er nicht. So zeigt die Stellung zum A. T. eine Doppelheit. Der Judengott ist nur psychisch in himmelweisem Abstand vom pneumatischen Geist, aber im A. T. redet auch etwas Besseres, ein Same. Das entspricht genau der Stellung des Her., von dem Or. sagen kann, daß er das A. T. „ganz der Vergänglichkeit beschuldige“. Was darüber hinausgeht, ist pneumatisch. Das eigentliche A. T. kann nur ein zeitweiliges, kein bleibendes Leben geben. Nicht, insofern er Prophet ist, also in der Linie des A. T. steht, sondern, sofern er mehr ist als Prophet, redet Johannes der Täufer Geistliches. Im Propheten kann also auch Pneumatisches reden. B dagegen sagt, daß keiner der Propheten von geistlichen Dingen geredet habe. Sie alle sprachen mit einer Decke auf dem Angesicht, die erst gehoben wurde, als der Erlöser kam und die Menschen erlöste. Diese Stellung zum A. T. ist mit der von Her. und A unvereinbar.

An einem wichtigen Punkt jedoch weicht Irenäus von Her. ab. Nachdem er nämlich über die Zuversicht der Pneumatiker, auf jeden Fall gerettet zu werden, gesprochen hat, schildert er ihren Libertinismus. Hiervon fanden wir aber bei Her. keine Spur. Vielmehr muß die Samaritanerin, die Pneumatische, aus ihrem alten Wandel heraus, muß gelöst werden von den Leidenschaften; die Pflicht zum Bekennen im Wandel gilt auch für die Pneumatiker. Auch mit dem, was Irenäus sonst sagt, verträgt sich der Vorwurf des freien Lebenswandels der Gnostiker nicht. Denn was soll es anders bedeuten, daß die Pneumatiker mit dem Psychischen zusammengespannt werden, um erzogen zu werden *ἐν τῇ ἀναστοφῆ* (20² H.), als, zu sagen,

daß die Pneumatiker gebunden sind an die Verpflichtung der Psychiker zu einem guten Wandel und diesen mitmachen müssen, um dadurch reif zu werden. Es ist von entscheidender Bedeutung zu sehen, wie Irenäus zu der Behauptung des Libertinismus der Valentinianer kommen konnte. Dazu müssen wir etwas weiter ausholen. Ausgangspunkt ist die Tatsache, daß sich diese Schilderung der Moral der Gnostiker nicht mit dem System A oder B oder mit den Fragmenten des Her. verträgt, und der Umstand, daß tatsächlich christliche Gnostiker libertinistische Konsequenzen gezogen haben. Können hier von Irenäus Züge von anderen Gnostikern eingeflochten sein?

Das Ziel, das sich Irenäus mit der Darstellung des valentinianischen Systems in I₁₋₁₀ gesteckt hat. Irenäus will das, was er zu sagen hat, an eine kurze Darstellung des ptolemäischen Systems anknüpfen, Epiph 9₈ H. Aber er bringt nicht nur ein System dabei zur Darstellung, sondern erwähnt ab und zu auch Abweichungen von ihm. Nachdem er das ganze System entfaltet hat, stellt er die Einigkeit der Kirche in bezug auf das, was sie lehrt, dar und demgegenüber die Mannigfaltigkeit der Meinungen der Gnostiker. Damit leitet er Kapitel 11 die Darstellung einzelner Systeme ein. Er beklagt sich, daß kaum 2 oder 3 über dasselbe das Gleiche sagten, sondern über *πράγματα* und *ὀνόματα* verschieden lehrten. Die Verschiedenheit der Namen hat er sonst nie besonders betont; wir sahen, wie er einfach Bezeichnungen aus verschiedenen Fassungen des valentinianischen Systems nebeneinander aufzählte. Dabei fiel uns auf, daß er einzelne Namen nannte, die in überhaupt keine der uns bekannten Fassungen dieses Systems paßten. 32₂ H. wendet er sich zur Darstellung der Lehren der einzelnen Gnostiker, zuerst des Valentin, mit den Worten *ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτηρὰ διδασκαλείων μεταρμόσας Ὀδαλεντινός*. Das legt uns nahe, daß er vorher nicht die Darstellung eines *ἴδιος χαρακτηρῆ διδασκαλείων* gegeben hat, sondern nur eine Art Normalsystem der gnostischen Häresie. Dann kann es uns nicht wundernehmen, wenn er an passenden Stellen auch Züge aus anderen Systemen aufgenommen hat. Dies wird vielleicht am deutlichsten Epiph 16₇ H. Alle Berichte sagen nur, daß aus Trauer, Furcht, Not, Entsetzen die Materie entstanden sei oder auch das Dämonische. Hier wird aber gesagt, daß aus den Tränen der Sophia das Wasser, aus dem Lachen das Leuchtende und aus der Trauer das Körperliche geworden sei (vgl. Z. N. W. 1908 S. 241). Das Lachen (und auch das Weinen) hat aber im System der Valentinianer keinen Platz. Irenäus erwähnt es auch nur an dieser Stelle. 19₇, wo er im Schlußabsatz noch einmal die Gedanken rekapituliert, fehlt das Lachen. Diese Wendung vom Lachen und Weinen erinnert aber stark an den bekannten Naassenerpsalm, wo die gefallene Seele bald weint und bald lacht. Sollte etwa diese Spekulation hier von Irenäus verbunden sein mit dem valentinianischen Weltentstehungsmythus? — Der Zug, daß die Pneumatiker unangetastet ins Pleroma gehen, ist nicht verständlich in einem System, in dem der Demiurg sich bekehrt und der Kirche hilft. Die Erwähnung des Paradieses über dem dritten Himmel und Adams ist in dem System, das Irenäus darstellt, nicht am Platze, 18₈ H. Ferner muß man an die Namen der Achamoth denken. Der Name „Mutter“ paßt nicht in das System, er weist

aber, ebenso wie die Bezeichnung des Demiurgen und des Materiellen als das Rechte und das Linke auf die Gnostiker des Irenäus (I₃₀). Da wird es m. E. höchst wahrscheinlich, daß Irenäus in I₁₋₁₀ Ausdrücke und Züge nicht nur derjenigen Valentinianer erwähnt, deren System er diesem Bericht zugrunde gelegt hat. Nur darüber, ob diese Züge aus einem, wenn auch anders gefärbten, valentinianischen System oder aus einer ganz anderen gnostischen Sekte stammen, werden wir keine Entscheidung fällen können. Die beste Erklärung für diesen Tatbestand scheint mir zu sein, daß der Kirchenvater eine Art Normalsystem schildern wollte und Besonderheiten anderer Systeme gelegentlich mit hineinverarbeitete, damit er sich später kürzer fassen konnte. Wie könnte Irenäus, wenn er in diesen Kapiteln wirklich nur das System des Ptolemäus darstellen wollte, in Kapitel 12 noch einen besonderen Abschnitt über diesen Gnostiker bringen, in dem er Abweichungen dieses Systems von dem, das er Kapitel 1—10 darstellt, notiert, außer, wenn er in diesen ersten Kapiteln eine Art Normalsystem bieten wollte, in das er auch an ihm passend erscheinenden Stellen Züge aus anderen Systemen einfügte.

Nun beachten wir, wie Irenäus die Schilderung der Libertinisten einführt. Epiph XXXI 21₁: *διὸ δὴ καὶ τὰ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν*. Warum gebraucht er den Superlativ *τελειότατοι*? Wenn er einen Sinn haben soll, muß er eine Gruppe von besonders Vollkommenen von der Masse der Gnostiker geschieden haben. Irenäus hat aber nicht gesagt, daß diese besondere Gruppe zu dem Zweig der valentinianischen Gnosis gehört, deren System er I₁₋₁₀ zugrunde gelegt hat. (Mit *αὐτοί* meint er oft die Gnostiker insgesamt.) Nun paßt aber gerade diese Notiz, die auf solche besondere Art und Weise eingeführt wird, nicht zu den Fragmenten des Herakleon, nicht, wie wir später noch sehen werden, zu dem Brief des Ptolemäus an die Flora, auch nicht zu A oder B. Dann wird es angesichts der Art, wie Irenäus auch sonst in diesen Kapiteln arbeitet, wahrscheinlich, daß diese Schilderung nicht zu „A“ gehört, sondern zu irgendeiner anderen gnostischen Sekte oder einem anderen Zweig des valentinianischen Systems. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß über diesem ganzen Abschnitt ein spitzer Ton liegt, vgl. 21₂ H.: *ἐπὶ πᾶσαν ἐορτάσμον τῶν ἑθνῶν τέρψην . . . πρῶτοι συνίασιν*, und die Ketzerbestreiter der alten Kirche müssen sich von vielen Seiten die größten Vorwürfe wegen ihrer Berichterstattung gefallen lassen. (Vgl. E. Schwartz, Göttinger Nachrichten, philol.-hist. Klasse 1908 S. 127: „Es ist der Verlogenheit der Ketzerbestreiter zu verdanken, daß dieser Verkirchlichungsproceß der Gnosis sich in seinen einzelnen Stadien nicht mehr verfolgen läßt. . .“) Da Irenäus gerade auch in diesem Abschnitt über den Libertinismus mit einem „sie sagen“ von den Ansichten der Gnostiker spricht 22₂ H., müßte er allerdings, wenn seine Nachricht nicht zuträfe, gelogen haben. Letzlich ist es ja in gewissem Maße Sache des Gefühls, ob man sich zu einem solchen Urteil entschließt, aber ich glaube, daß man damit mindestens Irenäus unrecht tut und diese Stellungnahme einer gründlichen Prüfung nicht standhält. — Jedenfalls gehören diese libertinistischen Züge, wie auch aus des Irenäus Worten noch hervorgeht, nicht dem System an, das er seinem Bericht in den ersten Kapiteln zugrunde gelegt hat¹.

¹ Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, S. 20 sagt, Kap. 1—10 sei „der sorgfältige Versuch, in einem Bilde alle Formationen des Systems zu einem Ganzen zusammenzufügen“. Das ist allerdings nur von dem System der Valentinianer gesagt.

Müssen wir nun den libertinistischen Abschnitt ausschalten, so fällt der einzige stichhaltige Grund, A und Her. voneinander zu trennen. Beide Fassungen des valentinianischen Systems sind so nahe miteinander verwandt, daß die beiderseitigen Aussagen zur gegenseitigen Deutung benutzt werden können. Der Bericht A bei Irenäus gibt uns das System des Her. im großen und ganzen richtig wieder, wenn auch nicht bis in die feinsten Einzelheiten besonders terminologischer Art. Aus Her. andererseits können wir A erläutern und besonders die praktische Seite des Systems erkennen.

A soll freilich das System des Ptolemäus darstellen. Die Nachrichten über die Ptolemäer bei Irenäus Kapitel 12 sind aber eher an Her. und an Kapitel 1—10 zu prüfen als umgekehrt, nachdem A und Her. sich als außerordentlich nahe verwandt erwiesen haben. Wir haben nun noch ein längeres Originalschreiben des Ptolemäus, den berühmten Brief an die Flora. Als Originaldokument ist uns dieser Brief von größtem Wert, um noch sicherere Kunde von den Valentinianern zu erlangen.

Der Brief des Ptolemäus an die Flora

Die Frage nach dem Gesetz steht im Mittelpunkt dieses Schreibens. Einige Gnostiker leiten es von dem höchsten Gott ab, andere vom Teufel. Es kann aber nicht vom höchsten Gott stammen, denn es ist „etwas Nachfolgendes“, ist unvollkommen, muß erst von einem anderen erfüllt werden, es hat Vorschriften, die zur Natur und Absicht des Vaters nicht passen. Es kann aber ebenso wenig vom Teufel herrühren, denn er, der Vertreter der Ungerechtigkeit, würde sein eignes Reich durch ein Gesetz, das der Gerechtigkeit dient, zerstören. Und wie könnte die Welt vom Teufel, dem Zerstörer, geschaffen sein? Die Schöpfung der Welt ist etwas Eigenes, sie stammt von einem gerechten Gott, der das Böse haßt. Bei der Betrachtung des Gesetzes muß man davon ausgehen, daß der Pentateuch nicht das Werk einer Hand sein kann. Jesus selbst, dessen Worte Richtschnur sind, lehrt uns, daß das Gesetz teils von Gott, teils von Moses, teils von den Ältesten des Volkes herrührt (Matth 19₃₋₈, 15_{1 ff.}). Das von Gott gegebene Gesetz

ist ebenfalls in drei Bestandteile zu zerlegen. Ein reines Gesetz dieses Gottes sind die 10 Gebote. Davon wird unterschieden das Gesetz, das mit dem Bösen verbunden ist, und ein typisches Gesetz. Das erste hat Jesus erfüllt, das zweite aufgehoben, das dritte ins Geistige übertragen. Wenn Jesus das Gesetz erst erfüllen mußte, Matth 5¹⁷, dann enthielt es nicht das Vollkommene. Das Gesetz, das mit dem Bösen verbunden ist, ist z. B. das *ius talionis*, wo ein Unrecht ein anderes gut machen soll. Dies Gesetz ist fremd dem Wesen des Vaters des Universums und seiner Güte. Jesus hat es aufgehoben durch sein „ich aber sage euch“. Das symbolische Gesetz, *κατ' εἰκόνα τῶν διαφερόντων* bzw. *τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων*, enthält z. B. die Opfer-, Beschneidungs-, Passah- und Fastenordnung. Dies Gesetz gilt dem Schreiber des Briefes und den Seinen, gilt den valentinianischen Gnostikern. Opfer sind geboten, nämlich geistliches Lob, Preis und Dank gegen Gott und Wohltätigkeit gegen den Nächsten, geistige Beschneidung des Herzens, Sabbathruhe von bösen Werken, Fasten von dem Bösen. Ähnlich steht es mit der Passahordnung und dem ungesäuerten Brot, wobei Ptolemäus auf 1 Kor 5⁷ hinweist. Wer ist aber der Gott, der dieses so dreifach geteilte Gesetz gegeben hat? Es ist weder der höchste Gott, noch der Teufel, sondern der Demiurg, der, der diese Welt geschaffen hat, der zwischen Gott und dem Teufel steht, der darum den Namen *μεσότης* tragen soll, der gerecht ist und *βραβευτής* = Schiedsrichter = Richter, der geworden ist, während der höchste Gott ungeworden ist. Sein Wesen ist doppelt. Leider ist hier der Text lückenhaft (5⁸ ed. Harnack). Sicher ist nur, daß er Abbild des Größeren, offenbar Gottes, genannt wird. Das Wesen des Teufels aber ist Verderben und Finsternis. Wie nun von der einen ungewordenen Natur des Vaters die verschiedenen Naturen kommen, darüber will Ptolemäus noch nichts sagen.

Aus diesem Schreiben ergeben sich folgende Fingerzeige für das System des Ptolemäus. Der oberste Gott heißt Vater des Universums (1⁸, 5⁷), vollkommener Gott (5², 4), vollkommener Gott und Vater (1⁴). Diese Prädikate, vor allen Dingen „Vater“, erinnern an Her. und an B., weniger an A. (Hipp VI 29²: Vater, 29⁴: Vater des Universums). Der Demiurg erscheint auch als Gott. Er ist Schöpfer der ganzen Welt und der Dinge in ihr. Unten ist der Teufel, auch Widersacher geheißen. Diese Dreiteilung ist dieselbe wie bei Her., mit B, nicht so deutlich bei A. Der Vater des Alls ist ungeworden, die beiden anderen Herrscher sind geworden. Gott

ist unvergänglich und gut und gerecht in seiner Art (5_{4f.}). Darunter steht der Demiurg, der weder gut noch böse ist, sondern gerecht in der ihm eigentümlichen Art und Schiedsrichter nach seiner Gerechtigkeit ist. Noch tiefer steht der Teufel, böse und schlecht in Ungerechtigkeit (5₄). Das Wesen des höchsten Gottes ist Unvergänglichkeit, selbstseiendes Licht, einfach, *μονοειδής*, diese Prädikate erinnern an Her.s 31. Fragment, wo von der Natur der „Auswahl“ gesagt wird, daß sie unvergänglich, *μονοειδής* und *ἐνική* sei. Die Natur des Demiurgen ist doppelt, die des Teufels ist vielfach geteilt (5_{8, 6}). Der Demiurg ist größer und mächtiger als der Teufel, steht aber unter dem obersten Gott, er steht in der Mitte und heißt billig „die Mitte“. Dies Wort führt wiederum auf Her. und B. Ebenfalls führt nicht auf A, daß der Demiurg Richter ist. Der einzige Offenbarer ist Jesus (1_{8, 54}). Wir werden unwillkürlich daran erinnert, daß nach A und Her. der Vater, unerkennbar, erst durch den Heiland offenbart wird (vgl. S. 71). 3₁₀ tritt die Ethik des Ptolemäus hell ans Licht. Die Pneumatiker sind durchaus nicht entbunden von der Verpflichtung zu guten Werken. Daß der höchste Vater gut ist, ist auch eine ethische Qualität. Darum können die Vorschriften vom Fasten, vom Opfern usw. für die Pneumatiker als verpflichtend angesehen werden. Diese Verpflichtung tritt kaum bei Her. so scharf und hell wie hier heraus. Denn Ptolemäus kennt Pneumatiker und rechnet mit ihnen. Die Speisegebote sind pneumatisch zu verstehen und aus dem „wir“ geht hervor, daß Ptolemäus diese pneumatische Deutung auf die Seinen bezieht. Dieses „wir“ trennt aber den Schreiber und die Seinen von den Kirchenchristen. Die Gnostiker bilden also eine eigne Gruppe. Eine merkwürdige Stelle führt uns noch weiter. Ptolemäus sagt, daß er und die Seinen auch das leibliche Fasten beobachten, *ἐπεὶ καὶ ψυχῇ τι συμβάλεισθαι δύναται*, „da es auch der Seele etwas nützen kann“, 3₁₄. Dabei werden wir sofort an die Idee der Verbindung von pneumatischem Samen und der Seele bei Irenäus erinnert. Der Pneumatiker hat also auch eine Seele und der nützt das leibliche Fasten. Damit stehen wir aber auf dem Boden von A und nicht von B. Damit ist etwas anderes zu kombinieren. Irenäus berichtet von der valentinianischen Idee, daß das Pneumatische mit dem Psychischen „zusammengespannt erzogen werde durch den Wandel“ und daß es auch „psychischer Erziehungsmittel“ bedürfe¹. Dadurch wird hier

¹ Epiph XXXI 20₂: Ich lese ... *ἴδει γὰρ τῶν ψυχικῶν ... παιδευμάτων*, vgl. K. Müller, a. a. O. S. 235 f.

der Brief des Ptolemäus dahin erläutert, daß das Psychische auch dem Pneumatischen, aber nur bei der Erziehung, dient. Damit können wir dann noch das bisher unerklärt gebliebene 30. Fragment von Her. erläutern, wo die Engel der Oikonomie als Mittler den pneumatischen Samen erziehen. „Oikonomie“ lernen wir in den Excerpten aus Theodot als einen Ausdruck für die psychische Sphäre kennen. Übertragen wir das auf Her., so besagt dies Fragment, daß das Pneumatische durch Vermittlung von Psychischem gesät wurde, eine Anschauung, die dem Bericht des Irenäus entspricht, daß Adam nur als Vermittler und unwissend auch vom Pneumatischen gesät habe, und die Anschauung vom Erzogenwerden durch das Psychische entspricht den oben mitgeteilten Stellen aus Irenäus. Die Erziehung der Pneumatiker durch Engel aus der psychischen Sphäre bei Her. ist also nur ein anderer Ausdruck für das, was Irenäus nennt „Zusammengespanntsein mit dem Psychischen im Wandel“, so daß auch an diesem Punkte A, Her. und Ptolemäus zusammenstimmen. Zugleich aber zeigt diese Deutung des herakleonischen Fragments, daß Her. auch die Möglichkeit kennt, daß ein Pneumatiker mit einem Psychiker in einem Menschen vereinigt ist.

Noch etwas anderes weist uns bei Ptolemäus nach A und Her. gegen B, nämlich die allgemeine Stellung zum A. T. Das Gesetz ist teils von Gott, teils von Moses und den Ältesten. Von welchem Gott? Von dem Demiurgen. Und darum muß es noch „erfüllt“ werden. Zum Teil ist es auch zu beseitigen. Aber ein Teil des Gesetzes ist pneumatisch, bedarf der Umdeutung. Wie kommt es, daß der Demiurg etwas Geistiges ins A. T. gebracht hat? Sollte das nicht als pneumatischer Same hineingelegt sein? Und daß es symbolisch ist und im A. T. buchstäblich erfüllt wurde, sollte das nicht damit zu vergleichen sein, daß nach Irenäus der Demiurg das Geistige eben nicht erkannte? Dann hätten wir hier genau dieselbe Stellung zum A. T., wie Her. und A sie einnehmen, nur sehen wir deutlicher, was mit dem Pneumatischen im A. T. gemeint ist: das Gesetz, welches tiefere Weisheit enthält und von den Pneumatikern ausgelegt wird.

In keinem Punkt weicht Ptolemäus von Her. ab, was sein System betrifft. Damit haben wir einen sicheren Boden, der bezeichnet ist durch die Fragmente des Her. und des Ptolemäus und der seine Füllung in bezug auf die Einzelheiten des Systems durch den in Irenäus enthaltenen gesichteten Bericht A erhält. Die Differenzen zwischen Ptolemäus und A sind fast nur terminologischer

Art, sachlich trifft der Brief an Flora an den entscheidenden Punkten (Anthropologie usw.) mit A zusammen und weicht von B ab. Das System des Ptolemäus kann nur in der Richtung auf A gesucht werden. Der Versuch, es mit B zusammenzustellen, ist aussichtslos.

Clementis Alexandrini Excerpta e Theodoto

Neben den bis jetzt betrachteten Fassungen der valentinianischen Gnosis haben wir noch ein längeres, zusammenhängendes Stück desselben Systems in den Excerpta e Theodoto. Dieses Stück beginnt in § 29 und endet mit § 68. Der ganze Schluß der Excerpte ist ein einheitliches Stück, das sich mit der Macht des Schicksals und ihrer Überwindung durch Gnosis und Mysterien befaßt und das darum mit Valentin nichts zu tun hat. Bis § 28 sind verschiedene Stücke durcheinander geworfen, wohinein anscheinend in einzelnen Paragraphen auch Ausführungen von Clemens selbst verwoben sind. Auszugehen ist jedenfalls von dem längeren zusammenhängenden Stück, das in seinem Aufbau an die ersten 10 Kapitel des Irenäus erinnert und an manchen Punkten überraschende Verwandtschaft, daneben aber auch wieder charakteristische Unterschiede von A aufweist.

Das System beginnt mit der Syzygie von *Βάρος*, der auch „Vater“ heißt (30₁, 31₃, 43₂, 47₁) und Sige (§ 29). Sige „schwieg über das Unsagbare“, was sie aber begriff, das hat sie unbegreifbar verkündet. Aber daß sie etwas begreifen konnte vom Vater, das war eine Nachgiebigkeit von diesem und darum ein Pathos, wie Clemens mißbilligend bemerkt (§ 30₁). Von dem ganzen Äonenreichtum lernen wir nur den zusammenfassenden Namen Pleroma kennen, der öfters begegnet, wissen, daß in ihm einzelne Äonen sind (§ 41₂) und daß jeder Äon eine Syzygie hat, die auch Pleroma genannt wird (§ 32₁). Dieser Ausdruck Pleroma für die Ergänzung der Syzygie begegnet auch bei Her. (S. 235₂₀ Pr.). Die Äonen sind „Gestalt und Erkenntnis“. Dies beides sind Stichworte von A, auf die auch Her. anspielt. Daß die Äonenreihe in bestimmter Zahl auch in dieser Fassung irgendwie bekannt ist, zeigt die Nennung der gefallenen Sophia als des 12. Äonen, sie ist ja die 12. in der Zahl der Äonen, die „Mensch“ und „Gemeinde“ nach A hervorbringen. Von einem Fall dieses Äonen reden die Excerpte. Dieser Fall, dieses Leiden entspringt dem Bestreben, „das über der Gnosis

zu fassen“ (31₂), also demselben Grund wie bei A, es hat zur Folge Ungestaltetsein und Unkenntnis, eine Entleerung der Erkenntnis und einen Schatten des Namens (der Sophia?). Die Sophia ist nun, wie aus § 32 und 42₁ zwischen den Zeilen zu lesen ist, aus dem Pleroma ausgeschieden, sie selbst oder ihre Enthymesis, wahrscheinlich aber ist diese „Sophia“ nur die Enthymesis oder ein Teil der oberen Sophia, denn sie erkennt Jesus an der Ähnlichkeit mit dem Licht, das sie verlieb, würde im anderen Fall aber doch aus dem Pleroma noch die Erinnerung haben. Ein Horos trennt das Pleroma von dem Kosmos (35₁, 42₁, 64). Die Sophia außerhalb des Pleroma bringt nun zuerst Christus hervor, *ἐκὼν τοῦ πληρώματος*, der, weil nur aus einem Wesen hervorgegangen, nur Bild, nicht Pleroma, ist. Er ist aber offenbar das Edelste, Geistigste der Mutter. Da die Gegend außerhalb des Pleroma ihm nicht paßt, verläßt er sie und zieht sich in das Pleroma zusammen. Derselbe Ausdruck (*συστέλλειν*) begegnet auch bei A (Epiph 16₂ H.), wenn auch in etwas anderem Zusammenhang. Christus hat in den Excerpten ein besonderes Schicksal. Er ist hier die Frucht der Mutter, und, weil nur aus dem Weiblichen hervorgegangen, nicht ohne weiteres vollkommen, er muß erst aufgenommen, erst adoptiert werden (33₁ *ὁ υἱόθετος γέγονεν ὁ Χριστός*). Dieser Vorgang ist zugleich, wie aus 41₂ hervorgeht, ein „Gereinigtwerden“, denn er brachte zugleich Samen in das Pleroma mit hinein, der „mitgereinigt“ wurde. So ist hier Christus der erste Erlöste, im Gegensatz zu allen bisherigen Fassungen. In § 68 wird davon gesprochen, daß die Pneumatiker auch, solange „nur vom Weiblichen ausgegangen“, unmündig sind, wie Christus ja auch nur vom Weib ausgegangen ist, also auch nicht vollkommen war. Da ist die Parallelisierung des ersten Erlösten und der zu Erlösenden ausdrücklich vollzogen.

Die Mutter bringt nun nichts Vollkommenes mehr hervor. Sie schafft den Demiurgen, den Herrscher der Oikonomie, aus *πάθος ἡς ἐπιθυμίας* (33_{3f.}), dies ist aber die Sehnsucht nach dem entschwundenen Licht, dem Christus. Das Pathos ist also hier religiöses Pathos, ungestillte Sehnsucht nach dem entschwundenen himmlischen Licht. Daraus entsteht der Demiurg. Als die Mutter ihn sah, verabscheut sie ihn wegen seiner Kurzangebundenheit. Auch die linken Kräfte bringt die Mutter hervor, aber der Demiurg formt sie (§ 34). Dann hat die Mutter noch Engel des Topos und der Berufenen hervorgebracht, und mit dem Männlichen zusammen auch Engel der Auserwählten, dies sind wohl die, die mit Christus

in den Himmel gehen. (So § 39. Anders lautet § 40. Beide Fassungen stimmen darin überein, daß die Engel der Auserwählten, der Pneumatiker, vom Männlichen und Weiblichen zusammen hervorgebracht werden müssen.) Davon, daß die Mutter gesucht hat, wird nur wenig geredet. Nur ein Ausdruck weist auf das hin, was A ausführlich schildert: *ἀττησις τοῦ φωτός* (§ 40₁). Jedenfalls kommt auch hier Jesus aus dem Pleroma. Er ist das „Wohlgefallen des Universums“, und auf ihn wird die Stelle angewandt „in ihm wohnt die ganze Fülle leibhaftig“. Er ist ausgesandt unter Zustimmung des ganzen Pleroma, das erinnert an die Spekulationen über den Karpos bei A und B. Er kommt mit Samen (31₁, besser 35₁ mit den „Engeln des besseren Samens“) und kommt aus Mitleid (§ 30₂, 31). Er heißt Heiland und Licht, wie auch bei A und er geht zum Horos heraus. In ihm wird alles geschaffen, wie auch nach Her. und A. Doch geht seine Stellung über das hinaus, was diese beiden Fassungen berichten, denn er wird nach dem Vater Haupt des Universums. Die Sophia erkennt ihn an der Ähnlichkeit mit dem entschwundenen Christus, läuft ihm entgegen, verhüllt sich vor den Engeln und der Heiland gibt ihr sofort die Gestaltung der Erkenntnis gemäß und Heilung von den Leidenschaften, wobei auf das Zusammentreffen der Ausdrücke in Exc. 44₂ mit Epiph 17₁₂ aufmerksam zu machen ist. Excerpta aber zeigen noch ausdrücklich, worin die Heilung besteht: der Heiland zeigt der Sophia „vom Vater an die Dinge im Pleroma bis hin zu ihr selbst“ (45₁). Das, was nach A Inhalt des Suchens und der Erfüllung war, hat auch hier seine Stelle, gegen B. Aus dem Pathos, das von der Sophia getrennt wird, entsteht nun die übrige Welt in ähnlicher Weise wie auch bei A und B, auch hier begegnet der Zug, daß der Demiurg meint, er schüfe allein. Die feinen Unterschiede brauchen wir nicht zu nennen, nur darauf ist hinzuweisen, daß der Demiurg hier in starkem Maße als feindliche Macht gezeichnet ist. Das zeigt sich nicht nur darin, daß die Mutter ihn wegen seiner Schroffheit verabscheut, sondern auch darin, daß, als Jesus sein Werk auf Erden vollbracht hatte, er zu ihm hinaufsteigt und ihn besänftigen muß, um dem Samen den Durchgang in das Pleroma zu ermöglichen (38₃). Auch ist der Demiurg so feurig, daß das Pneumatische (Hs: die Dinge) von seinem Anblick verzehrt werden würde. Darum hat er einen Vorhang, den Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten (38₂).

Die Christologie ist eng verwandt mit der von A. Es gibt hier wie dort einen vierfachen Christus. Zunächst Jesus selbst, der

etwas anderes ist als das, was er anzieht (61₁), dann das Geistige von der Gebälerin, wohl von der unteren Sophia (58₁, 59₁), dann den psychischen Christus, den der Demiurg schuf [denn der Heiland rettet, was er anzieht (58₁, der gleiche Gedanke auch bei A)], d. h. den Christus aus der Oikonomie, und dann noch einen Leib aus der unsichtbaren psychischen Substanz (59₂). Beim Leiden zieht sich der Teil, der im Jordan auf Jesus kam, zurück, damit der Leib sterben kann. Als der Tod im Leib herrschte, sandte der Heiland einen Strahl seiner Kraft, vernichtete den Tod und erweckte den Leib, indem er die Leidenschaften davon trennte. Dies ist das Abbild der Rettung der Psychiker.

Die Entstehung der Pneumatiker ist Gegenstand anscheinend reicher, aber nicht ganz durchsichtiger Spekulation. Es werden geschieden die auserwählten Engel und der auserwählte Same. Wann jene hervorgebracht sind, ist undeutlich, jedenfalls führt Christus nach 41₂, als er hinaufsteigt, schon den auserwählten Samen mit sich. Das kann sich nicht auf Jesus = Karpos = Phos beziehen, da von einem Akt im Uranfang die Rede ist, der das Wort erklären kann, daß die Kirche vor Grundlegung der Welt geschaffen ist. Dies ist aber eine Spekulation, die wir nicht mehr rekonstruieren können, denn nach demselben System ist der auserwählte Same ja erst entstanden bei der Ankunft des „Lichtes“, des Jesus, der nach dem Christus herunter kommt (§ 40)! Man kann den Eindruck haben, daß Spekulationen, wie sie etwa A bietet, sich über ältere, anders geartete, lagern. Jedenfalls müssen die auserwählten Engel zu dem auserwählten Samen kommen. Aber ihre Verbindung ist eine ganz besonders enge. Das zeigt eine merkwürdige Spekulation in § 35 f. Das „Licht“ führt Engel mit sich. Diese waren vorher eins. Jesus ließ sich taufen, damit sie geteilt würden, um die vielen Gnostiker zu einen mit den Engeln, daß sie sich mit denen, die ihretwegen getauft wurden, verbänden. Nun können die Engel nicht mehr ohne die Pneumatiker sein, können ohne sie nicht mehr zurück ins Pleroma, denn die Pneumatiker sind nun ein Teil der Engel und sie bitten nun für diese, erbitten Vergebung der Sünden.

Die Schaffung des Menschen ist von Exc. deutlicher erzählt als von irgend einer anderen Quelle. Zunächst ist der choische Mensch vom Demiurgen geschaffen. Damit ist aber nicht der Körper gemeint, was ja auch A ablehnt, es ist der Mensch „nach dem Bilde“, der Mensch, der gleich den Tieren ist, es sind die fleischlichen

Leidenschaften, die irdische und materielle Seele, das Gesetz in den Gliedern, von dem Paulus spricht, ein Same des Teufels, eine unvernünftige Natur. Diesen Menschen muß man links liegen lassen, und das heißt „ihm wohl gesinnt sein“ (Gleichnis vom Widersacher auf dem Wege), denn dann stirbt er beim Tode und wird nicht vom ewigen Feuer gequält. In diesen Menschen bläst der Demiurg seinen Atem hinein, die lebende Seele, die göttliche, himmlische, vernünftige, gerechte Seele genannt. Aber auch sie kann, wie die choische Seele, in der Hölle verderbt werden nach Matth 10₂₈. Diese Seele hat den freien Willen. Sie kann sich zum Glauben und zur Unsterblichkeit hinwenden und zum Unglauben und zum Verderben. Aber diese Seele ist an und für sich in Knechtschaft, sie muß verändert werden (57, s. S. 77 f.). Durch die männlichen Engel wird nun, wie es möglich ist, der Same der Sophia in den psychischen Menschen hineingelegt. Genau dieselbe Anschauung begegnet uns bei Her. und bei A. Auch der Zug, daß dies Säten langsam, allmählich vor sich geht, von Zeit zu Zeit, findet sich hier (*καθὼς ἐγγυωρεῖ γίνεσθαι*, 53₃, vgl. 67₃ „bis daß der Same hergebracht ist“). Diese drei Menschen umfassen das ganze Menschengeschlecht. Dazu kommt dann noch der vierte Mensch, das „Kleid aus Fell“. Adam selbst nun sät nur vom Materiellen. Aber da das Psychische und Pneumatische, beides göttlich, mit dem Choischen verbunden ist, wird es gleichfalls mitgesät, aber nicht in demselben Maße wie das Materielle, darum gibt es viele materielle, nicht viele seelische und wenige geistliche Menschen. Das Schicksal der drei Menschenklassen ist wie bei A beschrieben. Die Rettung für das Pneumatische ist einerseits ein Gestaltetwerden durch die Erkenntnis, 59₁ (41₃), anderseits Reinigung von den Leidenschaften (41₄, 61₃). Auch hier wird diese Rettung näher beschrieben. Jesus rettet, was er anzieht. Das Kreuz ist Zeichen des Horos. Näher wird das Bild ausgemalt, wie Jesus durch das Kreuz den Samen auf seine Schulter nimmt und in das Pleroma trägt, wobei wieder der Gedanke von der feindlichen Macht des Demiurgen hindurchblickt, indem gesagt wird, daß die „Rechten“ nicht die Kraft des Zeichens kannten, sondern nur den Namen von Jesus (43₁).

In der Eschatologie wird auch einiges deutlicher als bei A oder Her. Jesus steigt hinauf und bleibt bei dem Demiurgen, um ihn zu zähmen. Der pneumatische Same kommt in die Ogdoas. Die Pneumatiker haben gerechte Seelen als Kleider, die ebenfalls in die Ogdoas kommen. Daneben gibt es noch Psychiker, die kein pneuma-

tisches Teil in sich haben und sich doch für das Gute entschieden haben. Bei der Vollendung kommen auch sie herauf in die Ogdoads und dann werden alle Seelen gleich und allen Geretteten wird ein gemeinsames Hochzeitsmahl gegeben. Aber das gilt nicht für die Pneumatiker. Die Psychiker sind der wilde Ölbaum, der eingepfropft ist. Wenn die „Fülle der Heiden“ eingegangen ist, dann wird „Israel“, das sind die Pneumatiker, „gerettet“, d. h. dann gehen sie in das Pleroma, die Mutter bekommt ihren Bräutigam und die Pneumatiker legen die Seelen ab, werden die Bräute der Engel und gehen in das Pleroma, um den Vater zu sehen. Sie werden *νοεποὶ αἰώνες*. Bei dem großen Mahl ist der Horos der „Freund des Bräutigams“. Diese Vollendung tritt dann ein, wenn der ganze Same, alle Pneumatiker zusammen da sind (67^s). In die leere Stelle der Mutter rückt in bekannter Weise der Demiurg ein. Von hier aus wird erst die Auslegung des Her. in Fragment 32 verständlich, daß Jesus zwei Tage bei den Samaritanern blieb, nämlich den Tag vor dem Gamos und „den im Gamos“, denn, wie die Exc. zeigen, erfreuen sich auch die Psychiker eines Hochzeitsmahles außerhalb des Pleroma.

Zurückschauend auf die Excerpta stoßen wir auf einige Züge, die von A und Her. sehr abweichen. Die erste große Eigenheit dieser Schrift ist, daß Christus der zuerst unvollkommene Sohn der gefallenen Sophia, der erste Erlöste, ist. Es ist aber für die Gesamtstruktur des Systems ein entscheidender Unterschied, ob der Christus der erste Erlöste oder der Erlöser ist. Her. kennt den Menschensohn über dem Topos und den Heiland, jener nimmt also eine höhere Stellung ein, während es hier umgekehrt ist, wo der Heiland nächst dem Vater Herr des Universums ist. Dann finden wir ferner die Anschauung immer wieder, daß der Demiurg im Grunde eine feindliche Macht ist. Um die Größe des Unterschieds zu messen, vergleiche man hiermit das 42. Fragment von Her., wo auch im Gericht der Demiurg im Dienst des „Königs“, d. h. des höchsten Gottes, steht (s. S. 33). Ferner ist sonst nirgends ausgesprochen, daß Jesus durch seinen Tod den Tod gleichsam in eine Falle gelockt habe, um ihn durch den Körper zu vernichten, was mit den uns von Her. erhaltenen Fragmenten unvereinbar ist. Endlich ist ganz auffallend die Stellung der Engel, deren Teile die Gnostiker sind, die geteilt wurden und nun außerhalb des Pleroma auf die Pneumatiker warten. Dies steht offenbar mit irgendwelchen Taufen in Verbindung; die Taufformeln, die Irenäus von den Markosiern berichtet, lassen sich, wie Müller in dem genannten Auf-

satz nachweist, durch die entsprechende Stelle der Excerpte am besten erklären. Von einem Sakrament haben wir aber bei Her. und Ptolemäus nichts gefunden. Wir haben überhaupt in den Excerpten mehr Spekulationen, die an heidnische Mythologie erinnern, vor uns.

Bis jetzt haben wir sozusagen das valentinianische System als eine gleichbleibende Größe betrachtet. Die Excerpte mit ihren Besonderheiten, vorher aber schon der Unterschied von Fassung B und A stellt uns eine Frage. Sie soll nicht lauten: echt oder unecht, sondern: ursprünglich oder Weiterentwicklung? Bei der Art, wie die Überlieferung des Irenäus an den Fragmenten des Her. bestätigt werden konnte, ist es durch nichts gerechtfertigt, hinter jeder Abweichung der Kirchenväter Entstellung eines gnostischen Systems zu wittern. Auch der Bericht des Hippolyt ist in sich ziemlich einheitlich und geschlossen, so daß wir auch da den Eindruck eines ernst zu nehmenden gnostischen Systems bekommen. Aber wir müssen versuchen, die geschichtliche Entwicklung des valentinianischen Systems festzulegen, nicht, um späteren Entstellungen nachzuspüren, sondern um die valentinianische Gnosis in ihrer Entwicklung zu erkennen.

Nun sind wir in der glücklichen Lage, eine, wenn auch geringe Anzahl von Originalzitaten aus Schriften, Predigten und Briefen des Valentin selbst zu besitzen. Dazu haben wir noch einen Bericht des Irenäus über diesen Gnostiker, der auf seine Zuverlässigkeit zu prüfen ist, endlich noch ein Original-Fragment, das uns Epiphanius Panarion XXXI 5f. überliefert und das von einigen Forschern als eine der ältesten Quellen für die valentinianische Gnosis angesehen wird. Dies Material muß uns die Entwicklung der valentinianischen Gnosis verdeutlichen.

Die Fragmente des Valentin und die Entwicklung des valentinianischen Systems

Die Fragmente des Valentin. Fragment I. Cl. Al. Str. II 36₂₋₄ = S. 132₆₋₁₈ ed. Stählin = S. 293 Hilg. Clemens berichtet über die Anschauung des Basilides, daß der Archon erschrocken sei über die Stimme des Geistes und über seine Schau. Etwas Ähnliches habe Valentin im Auge, wenn er in einem Brief das sagt, was Clemens nun zitiert. Furcht packte die Engel wegen

jenes Gebildes, das mehr aussagte, als seine Gestalt vermuten ließ, wegen des, der unsichtbar einen Samen der oberen Usia hineingelegt hätte, und das sich nun frei ausspräche. Dieses Gebilde ist Adam, und er ist geschaffen *εἰς ὄνομα Ἀνθρώπου* und er verursachte Furcht vor dem präexistenten Menschen, der in Adam war. Darum erschrakten die Engel und vernichteten oder versteckten (*ἠφάνισαν*, vgl. außer Pape auch Sophocles, a. a. O., s. v., der für die spätere Zeit nur die Bedeutung „vernichten“ angibt) ihr Werk. Diese Szene ist nicht so ohne weiteres in den bis jetzt betrachteten Systemen unterzubringen. Es handelt sich um die Schaffung des ersten Menschen, Adams, in den auch nach A und Exc. ein pneumatischer Same hineingelegt wurde. Dies Hineinlegen tat aber die Mutter. Außerdem schufen nicht die Engel und der Schöpfer erschrak nicht über die Stimme des geistlichen Menschen¹⁾. Das „Werk“ wird nicht vernichtet oder versteckt und der erste Mensch ist nicht auf den Namen des präexistenten Anthropos geschaffen. Alle diese Züge tragen ein bestimmtes mythologisches Gepräge. Sie führen uns alle in das Milieu der Gnostiker des Irenäus, Ir I₃₀. Dort heißt der erste Gott *πρῶτος Ἄνθρωπος*. Dort schafft der Demiurg mit seinen Engeln den Menschen, allerdings muß er dort selbst etwas von dem geistlichen Samen, den er bei sich gefangen hält, in sein Geschöpf legen, das darauf sofort nicht dem Demiurgen, sondern dem ersten Menschen Dank bringt, worüber der Demiurg (Jaldabaoth) zornig wird. Der Demiurg ist hier die feindliche Macht, die den geistlichen Samen vernichten will. Es kommt weniger auf Übereinstimmung im Einzelnen an, als auf die Stimmung und die Umgebung, aus der diese auffallenden Züge des valentinischen Zitates stammen. Wir werden in eine viel stärker orientalisch-mythologische Umgebung geführt als bei Ptolemäus, Her. und A und zugleich an das System der Gnostiker des Irenäus erinnert, zugleich auch an das mandäische Schema.

Fragment 2. Cl. Al. Str. II 114₃₋₆, S. 174₃₁—175₁₄ St. =

¹⁾ Doch findet sich bei Irenäus ein Rest dieser Anschauung. Der Demiurg wird durch die Aussprüche des geistlichen Samens „bewegt“ und weiß nichts damit anzufangen, Epiph 22₉. Aber das steht nur wie ein Rudiment im System, denn kurz vorher heißt es, der Demiurg habe, wenn auch in Unwissenheit, die, die den Samen der Mutter hatten, mehr geliebt und sie zu Propheten gemacht. Jedenfalls liegt auf dem Bewegwerden des Demiurgen bei Irenäus kein besonderer Nachdruck. Das, was als ein organisches Glied in sein System eingefügt ist, ist, daß der Demiurg sich freundlich zu den Pneumatikern stellt.

S. 296 H. Dies Fragment handelt von der Reinigung und Erlösung des Menschen. Das Herz des Menschen ist unrein, weil viele böse Geister darin wohnen und nicht zulassen, daß es rein wird, denn jeder unreine Geist vollbringt dort sein Werk. Das Herz ist mit einer Herberge zu vergleichen, wo jeder Gast sich unanständig betragen kann, weil das Haus nicht sein Eigentum ist. Erst wenn der eine gute Vater das Herz unter seine Aufsicht nimmt, ist es geheilt und wird von Licht durchleuchtet. Ein solcher Mensch wird Gott schauen. Dies Gleichnis erinnert lebhaft an B, wo der Mensch eine Herberge ist entweder der Seele allein oder der Seele mit Dämonen oder der Seele mit Logoi. Ähnlich wie hier die Wirkung des Vaters, ist bei Her. die Wirkung des Geistes beschrieben: er vertreibt aus den Pneumatikern die bösen Kräfte, Fragment 12. Her. und das Zitat aus Valentin weichen aber in einem Punkte von B ab. Bei dieser Fassung nämlich ist die Seele entweder böse oder gut, auf ihre Entscheidung hin kommen erst die guten Logoi in die schon gereinigte Seele. Bei Her. aber kann eine böse Seele gereinigt werden, nach Valentin können die ungebetenen Gäste vertrieben werden. Bei A, Her. und den Excerpten treffen wir zwei Auffassungen von der Not des Menschen an: einmal sind die Leidenschaften, dann wieder die Unwissenheit über Gott die Not. Valentin selbst hat, wenn wir aus diesem Fragment soviel schließen dürfen, die Leidenschaften als das Schlimmste angesehen und die Einseitigkeit dieser Betonung erinnert besonders an die Excerpte, die den choischen Menschen mit den tierischen Leidenschaften gleichsetzen und den Kampf gegen sie besonders eindrücklich beschreiben. Noch ein Einzelzug in diesem Abschnitt, der an die Exc. anklingt, sei genannt: für die gereinigten Seelen ist das Ziel, Gott zu schauen. Dies ist es auch für Excerpta im Unterschied zu den anderen Fassungen des Systems.

Fragment 3. Cl. Al. Str. III 59₃ = S. 223₁₂₋₁₆ St. = S. 297 H. Dies ist ein Bruchstück über die valentinische Christologie. Im Zusammenhang einer Erörterung über die Enthaltsamkeit zitiert Clemens aus einem Brief des Valentin, daß nach dem Gnostiker die Kraft der Enthaltsamkeit Jesu so groß war, daß die Speise in ihm nicht verdaut wurde. Diese Stelle ist allerdings den verschiedenen Berichten über das System der Valentinianer gegenüber neutral.

Fragment 4a. Cl. Al. Str. IV 89₁₋₃ = S. 287₁₀₋₁₅ St. = S. 298 H. Hier sagt Valentin in einer Predigt, daß die Angeredeten,

die Gnostiker, von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens sind und den Tod auf sich verteilen möchten, daß in ihnen und durch sie der Tod sterbe. Wenn sie den Kosmos auflösen und selbst nicht aufgelöst werden, sind sie Herren über die Schöpfung und das gesamte Verderben. Auch hier ist der Ton gegenüber dem, was wir über die Valentinianer bis jetzt hörten, in etwas neu, denn bei diesen tritt uns die Anschauung viel stärker entgegen, daß die Gnostiker zuerst noch „unmündig“ sind, erst gerettet werden müssen, um in das Pleroma gehen zu können, also wohl prinzipiell, aber in Wirklichkeit noch nicht unsterblich sind. Von der Vernichtung des Todes in den Gnostikern erfahren wir sonst wenig. Nur eine gewisse Parallele gibt es, bezeichnenderweise in den Exc. Dort wird von den Leiden des Heilands gesagt, daß der Tod in seinen Körper eingelassen und darin getötet wurde. Das ist Urbild für die Rettung der Psychiker. Bei Valentin aber befreien sich die Pneumatiker selbst, offenbar wie der „Heiland“ sich befreit, dieser ist dann der erste Erlöste, nicht der Erlöser und bezeichnenderweise klingt noch in den Excerpten eine Spur von dieser Anschauung durch, vgl. S. 86. Das erinnert an das mandäische System.

Einen Anklang an die Anschauung in diesem Fragment finden wir auch bei Hippolyt, der als christologische Lehre des italischen Zweiges der valentinianischen Gnosis, des Her. und des Ptolemäus, berichtet, daß der Geist den psychischen Teil von Christus von den Toten auferweckte, auf welches Ereignis Rö 8¹¹ gedeutet wird mit ausdrücklicher Beziehung auf das Psychische (Hipp 35⁵ W.). Aber bei Valentin gilt diese Rettungstat von den Pneumatikern, nicht von dem pneumatischen Teil des Erlösers. Wieder müssen wir an die Gnostiker des Irenäus denken. Auch sie schätzen den „Lichtfunken“ höher ein als die Schüler des Valentin den pneumatischen Samen. Der „Lichtfunke“ ist schon rein, göttlich, braucht nicht mehr „gerettet“, „erzogen“ zu werden. Wiederum liegt des Meisters ursprüngliches System der orientalischen Mythologie näher als das seiner Schüler.

Clemens erläutert das Fragment noch dadurch, daß er als Meinung des Valentin oder der Seinen angibt, daß der Schöpfer des Todes der Demiurg sei. Das Wort „niemand wird Gott sehen und leben“ geht auf den Demiurgen als den *αἴτιος δαίμων*. Durch diese Erläuterung tritt noch schärfer ans Licht die Feindschaft zwischen dem Demiurgen und dem geistlichen Samen, und wieder

werden wir an Exc. und noch mehr an die Gnostiker des Irenäus erinnert. — Über diesen Demiurgen führt Clemens nun im folgenden noch ein Fragment des Valentin an.

Fragment 4 b. Cl. Al. Str. IV 89₆—90₄ = S. 287₂₂—288₉ St. = S. 299 H. In dem Maße ein Bild geringer ist als das lebende Antlitz, das es darstellen soll, in dem Maße ist auch der Kosmos geringer als der „lebende Äon“. Der Grund für das Bild war die Herrlichkeit des Antlitzes, das sich dem Maler zeigte. Doch kann man das Bild als Abbild dieses Antlitzes nur erkennen wegen des „Namens“, der darunter steht. So ist es auch mit dem Kosmos. Das Unsichtbare Gottes wirkt mit zum Glauben an das Geschaffene. Leisegang (Gnosis, S. 285) findet hier den platonischen Dualismus zwischen Urbild und Abbild und heißt (Anm. 1) die nun folgende Erläuterung des Clemens falsch. Sie führt allerdings über diesen reinen Platonismus hinaus ins mythologische Gebiet, aber nach allem, was wir bis jetzt über Valentin selbst erfahren haben, paßt dies zu ihm. Das „Abbild“ ist der Demiurg, das Bild des wahren Gottes. Der Maler, der es schuf, ist die Sophia, sie schuf es zum Ruhme des Unsichtbaren, schuf aber nur ein Bild, denn „was aus der Syzygie hervorgeht, sind *πληρώματα*, was aber von einem kommt, sind *εἰκόνες*“. Genau dieser selbe Gedanke begegnet auch Exc. 32₁, aber in ganz anderem Zusammenhang. Während er hier nämlich motivieren soll, daß der Demiurg nur „Bild“ ist, begründet er dort, daß alles im Pleroma „Pleroma“ ist, da die Äonen alle in Syzygien bestehen. Wenn der Demiurg Bild sein soll, muß ihn die Mutter allein geschaffen haben.

§ 90₃ St. ist mir nicht verständlich. Clemens denkt noch immer an Valentin und an seine Schüler. Aber er denkt nun an Spekulationen, wie wir sie in Fragment 1 von Valentin kennen gelernt haben: die Einhauchung des ausgezeichneten Samens kommt in die „Seele aus der Mitte“ und alles, was sie (die Gnostiker) über den Demiurgen sagen, der „nach dem Bilde“ geschaffen ist, das übertragen sie auf die Entstehung des Menschen in der Genesis. Valentin sagt, daß das Einlegen des ausgezeichneten Samens verborgen vor dem Demiurgen geschehen sei, wie wir es ja schon gesehen haben. Auch die Spekulation über die Schaffung des Demiurgen allein durch die Mutter haben wir schon kennen gelernt. Nach A ließ die Mutter den Demiurgen ein Abbild des Pleroma schaffen, darin sie selbst das Bild des unbekanntem Vaters, der Demiurg das des eingeborenen Sohnes war. Dies hat nur entfernte Ähnlichkeit mit unserem

Fragment, große aber die Fassung der Excerpta. Während nämlich nach A der Demiurg nicht von der Mutter allein geschaffen ist, sondern mit vom Heiland, der ja die Leidenschaften, aus denen der Demiurg entstehen sollte, erst von der Mutter trennen mußte, schafft nach Exc. 33₃ die Mutter den „Anführer der Oikonomie“ sofort, nachdem Christus von ihr floh, also allein und zwar als Abbild dieses Christus und dieser wiederum war Abbild des Vaters des Universums. Auch hier können wir die Linie von den Fragmenten des Valentin selbst zurückverfolgen bis zu den Gnostikern des Irēnāus, wo der Demiurg ebenfalls ein Sohn der Mutter ist, den diese allein schuf.

Fragment 5. Cl. Al. Str. VI 52₃—53₁ = S. 458₁₁₋₁₈ St. = S. 301 H. Dies Fragment bietet weiter keine Handhabe, Valentin einzureihen. Vieles, was in den öffentlichen Büchern, in den Propheten, geschrieben sei, finde sich auch in den Schriften der Kirche. Gemeinsam seien den Außerkirchlichen und Kirchlichen die „Worte aus dem Herzen“, „das Gesetz, das in das Herz geschrieben ist“. Dies sei das Volk des Geliebten.

Fragment 6. Eulog. v. Alex. lib. III bei Phot. Bibl. cod. 230, p. 273 = S. 302 H. Hier wird Valentin zitiert, der bei Christus nicht zwei Naturen schied, sondern das Sichtbare und das Unsichtbare von einer Natur sein ließ. Wenn das Fragment wirklich von dem Gnostiker Valentin stammt, kann man höchstens daran denken, daß nach seiner Schule der sichtbare Leib Christi in Wirklichkeit unsichtbare psychische Substanz war. Aber die Schüler des Valentin haben doch Pneumatisches und Psychisches an Jesus unterschieden. Sollen das keine zwei Naturen gewesen sein?

Fragment 7. Hipp. El. VI 42₂ = S. 173₂₂₋₂₅ W. = S. 303 H. Valentin will eine Vision gehabt haben. Er sah ein kleines Kind. Auf die Frage, wer es sei, wurde ihm die Antwort, dies sei der Logos. Daraus soll er einen tragischen Mythos gemacht haben und so seine Häresie entstanden sein. Auch dies Fragment bietet zu wenig Anhaltspunkte für eine nähere Erörterung.

Fragment 8. Hipp. El. VI 37₇₋₈ = S. 167_{14-168₆} W. = S. 304 f. H. Dort hat uns Hippolyt einen Psalm des Valentin überliefert. Aus diesem Psalm ergibt sich das Schema für das Weltbild des Valentin¹: Materie — Seele — Geist außerhalb des Pleroma,

¹ Zur Textkritik: Ich lese gegen Wendland *ἕξος* als Überschrift, vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 304 f. Denn die beiden ersten Zeilen sind streng parallel gebaut: πάντα κρημάμενοι πνεύματι βλέπω | πάντα δ' ἀχούμενα πνεύματι νοῶ, und fasse

d. h. wohl die äußere Sophia — „das innerhalb des Horos“. Alles aber stammt aus dem *Βυθός*. Das ist das allgemeine Schema für Valentin und seine Schule. Nur das „Kind aus dem Mutterschoß“ ist nicht so leicht zu deuten, vielleicht ist an die „Frucht“ zu denken, d. h. an den Heiland, so daß auch das vorige Fragment seine Stelle bekommen könnte, da der Heiland nach Her. = Logos ist. Dieser Psalm würde dann aber auch wieder an die Excerpte erinnern, wo 46₂ der Heiland der erste Schöpfer nach dem Vater genannt wird und 43₃ das Haupt des Universums nach dem Vater heißt, welche Stellung ihm von den Schülern des Valentin sonst nicht zuerteilt wird. Oder sollte an den nach Exc. von der Mutter hervorgebrachten „Christus“ zu denken sein? Diese Fragmente des Valentin zeigen auffallende Parallelen mit den Zügen, in denen sich die Exc. e Theodoto von den anderen Fassungen des valentinianischen Systems unterscheiden, ja sie weisen in manchem sehr stark, noch stärker als die Exc., auf Berührung mit einem System ähnlich dem der Gnostiker des Irenäus hin, das dem Grundschema des Mandäismus verwandt ist.

Bevor wir den Schluß ziehen, zu dem uns diese Fragmente in Stand setzen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf das werfen, was Irenäus uns ausdrücklich als die Lehre des Valentin selbst mitteilt (I II₁). Die Äonenwelt ist ähnlich der von A, nur einige Namen sind anders, statt *Βυθός Ἄρρητος*, statt *Μονογενῆς Πατήρ*. Dann nahm Valentin zwei „Grenzen“ an, aber es ist wohl nur ein Mißverständnis des Irenäus, daß A nicht auch zwei „Grenzen“ angenommen hätte. Als Hauptunterschied wird genannt, daß Christus nicht von den Äonen im Pleroma hervorgebracht sei, sondern von der Mutter selbst, außerhalb desselben und zwar *κατὰ μνήμην* (Hss: *κατὰ γνώμην*, vet. int.: secundum memoriam) *τῶν κρειττόνων* und zwar mit einem Schatten. Den habe er als Mann von sich getan und sei in das Pleroma hinaufgeeilt, die Mutter aber, mit dem Schatten allein gelassen, entleert des pneumatischen Wesens, habe einen anderen Sohn hervorgebracht, den Demiurgen, und zugleich auch den „Linken“. Dies aber ist genau die Anschauung der Excerpte, auch die Spekulation über den „Schatten“ ist dort in dem Ausdruck *συνδυασθῆ* (sc. die Spermata) angedeutet. Die weiteren Notizen des Irenäus geben nur Selbstwidersprüche des Valentin wieder, die uns weiter keine Folgerungen erlauben.

den Dativ *πνεύματι* als instrumentalis. Sonst ist weder der rhythmisch gleiche Bau beachtet, noch ist der Gedanke, der sich dann ergeben würde, richtig, denn alles hängt nicht am Äther, sondern am *Βυθός*, auch ist der Bau des Hymnus so, daß zwei parallele Glieder den Psalm beginnen und schließen.

Was Irenäus als Meinung des Valentin selbst mitteilt und was wir aus den Originalfragmenten des Valentin ersehen, berührt sich mit den Besonderheiten der Excerpte aus Theod. Leider können wir nicht den Bericht des Irenäus über Valentin mit den Bruchstücken des Valentin vergleichen, da jeweils andere Teile des Systems erörtert werden. Wo sie aber beide Verwandtschaft mit einer dritten Größe haben, darf man wohl den Schluß ziehen, daß sie auch untereinander verwandt sind, d. h. der Hauptpunkt des Irenäischen Berichtes von Valentin, daß nämlich der Christus von der Mutter stammt, ist wohl ursprünglich valentinisch. Der Bericht des Irenäus, die Fragmente des Valentin und die Besonderheiten der Excerpte weisen ferner Verwandtschaft mit den Gnostikern des Irenäus auf. Da die Schule des Valentin, wie aus Her. und Ptolemäus hervorgeht, im Laufe der Zeit immer mehr die Anklänge an das System der Gnostiker des Irenäus, überhaupt die orientalisch-mythologischen Züge beseitigt oder abgeschwächt hat, so ergibt sich für die Geschichte der valentinianischen Schule mit großer Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß Valentin selbst ausgegangen ist von einem dem der Gnostiker des Irenäus ähnlichen System, das er in den Dienst einer bestimmten neuen Idee gestellt hat.

Es mag überraschend sein und ist auch mir überraschend gewesen und nur durch die Macht der Tatsachen abgenötigt, daß Valentin selbst am meisten Berührungen mit den orientalisch gefärbten Gnostikern hat, aber sollte sich nicht vielleicht so auch erklären, wie Markus der Zauberer Valentinianer sein kann? Sollte es sich nicht auch daraus erklären, warum Irenäus von allen nicht-valentinianischen Gnostikern gerade das System in I 30 am ausführlichsten wiedergibt, eben weil es mit den Valentinianern, die er bei seiner Schrift hauptsächlich im Auge hat, zusammenhängt? Darf man auf einen Einzelzug Gewicht legen, so möchte ich auf Ir I 31₃ aufmerksam machen, wo nach kurzer Darstellung der Kainiten gesagt wird, daß die Valentinianer „solchen Vätern und Müttern und Ahnen entstammen“. Darf man diese Wendung pressen, so sagt hier Irenäus ausdrücklich, daß ein System wie etwa Ir I 30 Mutterboden, Vorläufer des valentinianischen gewesen sei. Dazu ist auch zu vergleichen der Ausdruck, mit dem er I 11₁ Valentin selbst einführt: „Der als der erste von der sog. gnostischen Häresie die Prinzipien in einen eigenen Schultyp umwandelte“; sollen die Prinzipien der gnostischen Häresie nicht in I 30 zu suchen sein?

Den besonderen Sinn des Systems von Valentin selbst, seine Sonderstellung zwischen den Gnostikern des Irenäus einerseits, Her. und den Seinen anderseits, können wir kaum noch erkennen. Ob das System, das Epiphanius Panarion XXXI 5 f. mitteilt, wirklich von Valentin selbst stammt oder ob es im Gegenteil ein verwildertes ist, brauchen wir nicht zu entscheiden, doch machen manche Stellen, wo die Namen z. B. der Sige erläutert werden, den Eindruck, als ob feste Schultraditionen hier in ihrem Werte charakterisiert werden sollten, so daß dies System ziemlich spät wäre. Doch müßte, auch nach dem Aufsatz von Dibelius (Z. N. W. 1908, S. 329 ff.), die Frage neu untersucht werden. Ist diese Schrift von Valentin, so wird damit nur noch eindrücklicher bewiesen, daß Valentin orientalischen Mythen näher steht als Ptolemäus oder Herakleon, vergl. die orientalischen Äonennamen. Andererseits ist stärkerer philosophischer Einschlag in den Spekulationen über das Pleroma zu beobachten als bei A, der alles in den Dienst einer religiösen Idee gestellt hat.

Die Excerpte aus Theodot zeigen uns ein Mischsystem. Ich glaube nicht, daß man diese Mischung nur durch Trennung von § 29—42 und 43—68 beseitigen kann, denn auch der erste Teil enthält Spuren, die auf A weisen, z. B. 31_g, wo die Äonen „Gestalt und Erkenntnis“ genannt werden, was doch offenbar auf die „Gestaltung dem Wesen“ und „der Erkenntnis gemäß“ geht, auch die Motivierung des Falles der Sophia, daß sie nämlich „mehr als Gnosis erlangen“ wollte, erinnert stark an A, und § 44₁ ist auf die Christologie der ersten Paragraphen angespielt. Jedenfalls aber können wir die Stellen, an denen Exc. mit A zusammentreffen, da sie auch noch durch Her. gedeckt sind, zur Erläuterung von A gebrauchen. Die genaue Abgrenzung von A in den Excerpten und dem, was älter ist, ist darum so schwierig, weil wir von Valentins System keinen geschlossenen Eindruck bekommen, sondern nur gewisse Fingerzeige.

In der Fassung A bei Irenäus sind auch noch nicht alle Spuren verschwunden, die in das System eigentlich nicht passen und auf Valentin selbst weisen, vergleiche die kurze Notiz, daß der Demiurg wohl bei den Worten des pneumatischen Samens in den Propheten bewegt wurde, aber sie doch verachtet hätte, die mit anderem, was Irenäus sonst bietet, im Widerspruch steht, s. oben S. 92₁. Sollte auch dieser Zug von Irenäus aus einem anderen gnostischen System, vielleicht dem des Valentin selbst, an „passender“ Stelle unpassend eingefügt sein?

Stichwort für B ist „πάθη διορθούν“. Leidenschaft und nur dies ist der Schaden der oberen Sophia, Leidenschaft, d. h. Unvollkommenheit ist das Wesen der Mißgeburt, darum müssen die Äonen vor ihrem Anblick bewahrt werden, nur unter dem Stichwort des Pathos wird das Leiden der unteren Sophia betrachtet und ebenso das Leiden der Psychiker. Daß dies Leiden zurechtgebracht wird, ist der Inhalt der Erlösung. Die Leidenschaften können verschwinden, wenn wahre geistliche Gedanken im Menschen sind. Es ist also nicht so, wie Exc. es darstellen, daß für die Zeit seines Lebens der Pneumatiker mit einem hylischen Menschen, einem „Widersacher“, und einem psychischen Menschen „zusammengespannt“ ist, sondern der Mensch ist Herberge entweder für Dämonen, für Leidenschaften, die in ihm hausen, oder für reine Gedanken. Der ganze Aufbau des Systems ist unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Die Fassung von A ist entweder dementsprechend verändert, oder aber die mit dem beherrschenden Gedanken von B nicht übereinstimmenden Züge stehen wie Rudimente, wie Ruinen unbenutzt im System. Ideengeschichtlich betrachtet ist das System B die Frömmigkeit des Corpus hermeticum im Gewand des Valentinianismus. Der gleiche Zwiespalt wie dort begegnet auch hier: einerseits kommen reine Gedanken in die Seele, die keine Leidenschaften hat, andererseits aber reinigt erst der Erlöser sie von diesen Leidenschaften. Ebenso wie dort ist hier alles von den πάθη aus gesehen. — Historisch scheint mir dieses System zwischen Valentin und Her. keinen Platz zu haben, es ist auch nicht als Seitentrieb des ursprünglichen valentinianischen Systems selbst zu verstehen, da ja Christus nicht mehr von der Mutter hervorgebracht wird. Es ist also eine Umformung von A. Von einer Fälschung zu sprechen, haben wir keinen Anlaß, sondern wir sehen, wie sich heidnische Frömmigkeit ein christlich-gnostisches System nimmt und es nach ihrem Willen gestaltet.

Aus dem allen ergibt sich, daß das System des Her. (= des Ptolemäus = A) eine Sonderstellung im Valentinianismus einnimmt. Welches ist der besondere Sinn dieses Systems? Wie bei B, wie wahrscheinlich auch bei Valentin selbst (beachte nur das Selbstbewußtsein der Pneumatiker in Valentins Fragment 4a: „von Anfang an seid ihr unsterblich . . .“!) liegt der Schwerpunkt in der Anthropologie bzw. Soteriologie. Von da aus ist das ganze System gestaltet. Nur der aber wird dies System richtig begreifen, der die gegenüber sonstiger Gnosis eigentümliche Formung der Lehre von

den drei Menschenklassen und den diese Lehre gestaltenden Willen herausstellt.

Das Ergebnis der vorliegenden Arbeit ist demnach folgendes.

Der Valentinianismus hat eine Entwicklung durchgemacht. So viel zu erkennen ist, war das ursprüngliche System des Valentin mit mehr orientalisch-mythologischen Zügen durchsetzt als das einiger seiner Schüler.

Einige Züge des Systems des Valentin selbst, nämlich die Erwähnung des „Urmenschen“ und der Feindschaft zwischen dem Demiurgen und dem pneumatischen Samen, erinnern unwillkürlich nicht nur an die Gnostiker des Irenäus, sondern auch an Grundvorstellungen des Mandäismus.

Von seinen Schülern ist das System verschieden entwickelt worden. Nach einer Richtung von Marcus, nach einer ganz anderen von Ptolemäus und Her. Auf diesen baut sich das System, das Hippolyt uns als valentinianisch ausführlicher überliefert hat, auf. Zwischen Valentin und Ptolemäus liegt das System der Excerpte, § 29—68.

Das System des Ptolemäus und des Her. finden wir zuverlässig und richtig wiedergegeben in dem kritisch gesichteten Bericht des Irenäus, haer I 1—10. Freilich hat der Kirchenvater in diesen Hauptbericht Züge aus anderen Systemen verarbeitet, aber diese können mit großer Sicherheit ausgeschieden werden; es sind einmal Hinweise auf das System des Hippolyt, dann aber auch Züge aus anderen, vielleicht gar nicht valentinianischen Systemen.

Die Fragmente des Her., der Brief des Ptolemäus und der Bericht des Irenäus ergeben eine durchaus zuverlässige und nach den verschiedensten Seiten hin verhältnismäßig ausführliche Darstellung eines Zweiges der valentinianischen Gnosis.

Exkurs

Auseinandersetzung mit Schwartz, Leisegang, Völker, de Faye und K. Müller¹

Mit dem System der valentinianischen Gnosis haben sich in neuerer Zeit besonders Eduard Schwartz, H. Leisegang, W. Völker, E. de Faye und Karl Müller beschäftigt. E. Schwartz wirft den Berichten der Kirchenväter vor (S. 127¹ und 127 ff. passim), daß sie die gnostischen Spekulationen in den Vordergrund geschoben hätten, während der Schwerpunkt des Valentinianismus in der Mystik liege. Nur in den Spekulationen über „Namen“ und „Sohn“ und dann in dem letzten Teil der Excerpte würde etwas vom wahren, vom mystisch-sakramentalen Charakter der Gnosis sichtbar. Von „Engels- und Teufelsspuk“ habe die Gnosis in Wirklichkeit mehr gewußt. Aber die Fragmente des Her. und der Brief des Ptolemäus an die Flora, in minderm Maße auch die Fragmente des Valentin zeigen hiervon nichts. Der letzte Teil der Excerpte ist m. E. von den vorangehenden gänzlich zu trennen, bildet ein für sich abgeschlossenes Ganzes, dessen Herkunft dunkel ist. In dem System des Her. und des Ptolemäus haben jedenfalls Spekulationen über das „Schicksal“ und über das Sakrament keinen Platz. Schwartz bemerkt dann, daß die Valentinianer sich in der Groß-Kirche hätten halten wollen und findet einen nur relativen Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern. Gewiß kann es an einzelnen Stellen bei Her. so scheinen, als ob die Psychiker desselben Schicksals teilhaftig werden könnten wie die Pneumatiker, aber der Eindruck hält nicht Stich gegenüber der ausdrücklichen Aussage von Fragment 11, auch bleibt der große Unterschied zwischen den beiden Menschenklassen, daß die einen gute Werke tun können, die anderen von Natur gut sind.

¹ Ed. Schwartz, Aporien zum vierten Evangelium. Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1908, S. 130 ff.

K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis. Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1920, S. 179 ff., 205 ff.

Wilh. Völker, Herakleons Stellung in seiner Zeit im Lichte seiner Schriftauslegung. Inaug.-Diss. Halle 1922.

E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme. Paris 1913. (Bibl. de l'école des hautes études, sciences rel. 27.) (2. Aufl. 1925.)

H. Leisegang, Die Gnosis. Leipzig 1924. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 32.)

Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die hl. Schrift. Berlin 1871.

Nur in einem Punkt muß ich von der Anschauung, die K. Müller über die valentinianische Gnosis bietet, abweichen. Das letzte Ziel ist nach Müller für den Gnostiker das „Wieder-Einswerden“ und Aufgehen in dem All. Das ist das Ziel der reinen Mystik. Her.s 31. Fragment sagt, daß die pneumatische Natur *μονοειδής και ἐνική* ist. Das spricht für Müllers Auffassung. Aber es ist doch auffallend, daß er sonst nur ganz flüchtige Andeutungen für dies letzte Ziel der Gnostiker aus den tollen Spekulationen der Markosier herauschälen kann. Jedenfalls das zeigen die erhaltenen Fragmente doch deutlich, daß von einer bewußten Pflege der Ekstase nicht die Rede ist . . . abgesehen von den Markosiern. Aber die darf man nicht ohne weiteres neben Her. und Ptolemäus stellen.

W. Völker hat sich in seiner Dissertation ausführlich mit den Fragmenten des Her. beschäftigt und versucht, auch sein System zu zeichnen. Seiner Arbeit ist der Vorwurf nicht zu ersparen, daß er vorschnell die Aussagen des Her. mit platonischen Ideen und hermetischen Sätzen verbindet und sie darnach deutet. Der erste Satz, mit dem er (S. 5) die Darstellung des herakleonischen Systems beginnt, enthält sofort den falschen Ansatz, der das Verständnis des Gnostikers wesentlich verfälscht hat. „Hoch über der Erde in all ihrer Not und ihrem Leid liegt die himmlische Welt, der *κόσμος νοητός*. Es ist der Gegensatz von Geist und Materie.“ Aber Her. spricht nicht von dem intellegiblen Kosmos, nur bei Irenäus steht diese Wendung einmal und befremdet dort im Zusammenhang. Die Verwandtschaft der Einstellung des Her. mit den hermetischen Aussagen soll nicht geleugnet werden, aber es ist zu beachten, wie der Gnostiker wesentlich umgestaltend zu Werk gegangen ist. *Σάρξ* und *πάθη* sind bei ihm nicht die Stichworte für die Sünde. Daß „alles Irdische, weil es zusammengesetzt ist, dem Wechsel unterliegt“ (S. 5), hat Her. nicht betont. Daß der Mensch und der Kosmos *κνητός* ist, hat den Valentinianer kalt gelassen. Völker kann diese Parallelisierung mit der Hermetik auch nur durchführen, weil er die Anspielungen auf den mythologischen Rahmen der Valentinianer außer acht läßt oder beiseite stellt. Er sagt zwar, daß Her. den mythologischen Rahmen seiner Schule übernommen habe (*τόπος, μεσότης, Εβδομάς* usw.!), in Wirklichkeit aber habe er das System stark vereinfacht (vgl. S. 6 oben). Er muß aber dann die Untersuchung der Frage, wer der „Menschensohn über dem Topos“ im Unterschied zum Soter, der auch „Menschensohn“ heißt, ist, für „eine nutzlose Arbeit“ erklären. Er beruft sich dabei auf Or., dem auch

schon diese Unterscheidung der beiden Gestalten dunkel gewesen sei. Aber sobald man ernsthaft Irenäus zu Rate zieht, ist die Arbeit nicht mehr nutzlos, sondern dann wird das ganze Fragment (Nr. 29) erst in allen seinen Wendungen wirklich verständlich und deutlich. Unterläßt man es allerdings, in dieser Weise Her. zu deuten, so findet man ganz natürlicherweise seinen Äonenhimmel leer und kann über die große Vereinfachung des valentinianischen Systems durch Her. staunen. In Wirklichkeit aber weisen Ausdrücke wie „die un-
verflochtene Vierheit“, „τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα“ u. ä. auf die komplizierten Gedankengänge hin, die uns das System des Irenäus zeigt. Am verheerendsten hat die vorschnelle Interpretation nach vorher feststehenden religionsgeschichtlichen Kategorien bei der Darstellung der Soteriologie gewirkt. Völker fragt, auf welche Weise sich die Erlösung vollziehe und faßt seine Antwort in das mystische Schema *via purgativa, illuminativa, unitiva*. Aber kaum eine der Stellen, die er dafür anführt, hat er aus Her. selbst genommen. Daß dies Schema nicht stimmt, sei an einer Einzelheit gezeigt. Die „Erleuchtung“ besteht nach Völker in der Konzentration auf das *summum bonum*. Es handelt sich dabei um die Bitte um rein innerliche Güter, um Stillung des tiefsten, sehn-
süchtigen Verlangens „τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν“. Diese griechische Wendung ist aus Ir, Epiph 11, 4 H. genommen. Dort aber ist dieses „sehn-
süchtige Verlangen“ als „Pathos“ gekennzeichnet, welches die Sophia ablegen muß, um ins Pleroma einzugehen. Dies sehn-
süchtige Verlangen ist bei den Valentinianern also gerade Ursache des Falles und keine Stufe der Erleuchtung. Ausdrücke wie *ἀνάκρασις* und *ἔνωσις*, die Her. zur Kennzeichnung des erlösten Zustandes gebraucht, könnten allerdings, wie Völker es will, auf Brautmystik deuten. Aber damit ist doch wirklich nicht das Urteil gerechtfertigt, daß Her. den Spruch der Markosier: „bereite dich vor, wie die Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit du werdest, was ich bin“ auch selbst hätte sagen können. Der Punkt, in dem das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin auch nach de Faye mit Recht gipfelt, *πίστευέ μοι*, enthält die Offenbarung des wahren Gottes, aber keine Andeutung einer *unio mystica*. Nicht in etwas, das zu seiner Mystik erst noch hinzukäme, unterscheidet sich Her. von der orientalischen Religiosität, sondern in seiner Mystik selbst.

In der ganzen Art des Vorgehens hat die vorliegende Arbeit sehr viele Verwandtschaft mit den entsprechenden Abschnitten von de Faye. Wenn ich doch glaube, daß diese Arbeit neben der von

de Faye nicht überflüssig ist, so kann ich das einmal darum, weil de Faye an der Teilung der Menschen in drei Klassen ziemlich leicht vorübergeht. Der Hauptunterschied aber zwischen seiner Auffassung und der meinigen beruht darauf, daß de Faye in dem Bericht des Irenäus in starkem Maße Arbeit der dritten Generation sieht und nur einige Spuren des Einflusses von Ptolemäus und Her. entdecken kann. Das System dieser beiden Gnostiker war nach ihm viel einfacher als Irenäus es darstellt. Es war monotheistisch, keine Syzygie stand an der Spitze. Nur eine Sophia fällt, das Drama ist einaktig. Die Rolle der Achamoth, Vermittlerin bei der Welterschöpfung zu sein, übernimmt der Logos des Her., die „Weltseele“. Aus den Leidenschaften der Sophia entstanden die vier Elemente. Die Christologie ist einfach: Christus, von oben kommend, verbindet sich mit Jesus, der aufhört, Mensch zu sein. Her. hat stärker als Valentin die Lehre vom Demiurgen ausgebildet. Zwei der drei Menschenklassen werden gerettet, aber auch die dritte ist nicht hoffnungslos dem Verderben verfallen. — Fällt das Recht, den Bericht des Irenäus mit dem System des Her. und Ptolemäus zu identifizieren, dahin, so wird natürlich auch die Deutung des einen durch den anderen verwehrt und ein gut Teil der Erkenntnisse über das Wesen der valentinianischen Gnosis, die wir durch die gegenseitige Deutung gewonnen haben, wird zwar nicht unbedingt falsch, aber unsicher. Das Wesen der „Unwissenheit“ bei Her. z. B. würde verschieden gedeutet werden können und was nach dem Bericht des Irenäus die Gnostiker an Christus hatten, wird unerklärlicher. Aber schon die Tatsache, daß es möglich war, die beiden Fassungen so aufeinander zu beziehen und durcheinander zu deuten, wie es geschehen konnte, gibt eine gewisse Gewähr, daß wir uns dabei auf dem richtigen Wege befinden. Doch ist auch in einzelnen Teilen unser Weg zu verteidigen. Her. soll nach de Faye Monotheist sein und bei ihm neben dem „Vater der Wahrheit“ keine weibliche Gottheit stehen können. Aber de Faye weist selbst am Schluß seines Abschnittes über die Schüler des Valentin auf Ir I 8₅ hin. Der Lateiner bietet am Schluß dieses Abschnittes: et Ptolemaeus quidem ita. De Faye ist auf Grund von Erwägungen geneigt, diese zusammenhängende Auslegung des Johannesprologs dem Ptolemäus zuzuschreiben. In ihm ist zuerst auch nur von Gott dem Vater die Rede und man könnte auf Monotheismus schließen. Aber gegen Schluß des Abschnittes wird die „erste Vierheit“ aus dem Prolog herausgelesen: Vater und Charis . . ., also hat doch der

Vater eine Syzygie neben sich. Darum erscheint de Faye die Zurückführung dieses Abschnittes auf Ptolemäus doch nicht unbedenklich. Nun will ich mich meinerseits nicht zur Widerlegung auf den Lateiner versteifen, aber zum mindesten zeigt dieser Abschnitt, daß auch da, wo in Anlehnung an das Johannesevangelium zunächst nur von dem Vater als dem einen Gott gesprochen wird, doch im System daneben noch eine Syzygie stehen kann. Darum ist das Schweigen des Her. über die Syzygie des höchsten Gottes, ja sogar der Eindruck, den man wirklich aus seinen Fragmenten bekommt, daß neben dem Vater der Wahrheit keine Charis oder Sige mehr Platz hat, nicht zum Beweise dafür genügend, daß solch eine weibliche Ergänzung der Gottheit bei Her. fehle, zumal da, was de Faye nicht in Betracht gezogen hat, Her. ausdrücklich von der „unverflochtenen Vierheit“ (Fragment 14) spricht. Daß der Logos bei der Weltschöpfung wirkt und nicht die Sophia, ist nicht unbedingt ein Widerspruch zu Irenäus, nach dem ja auch durch die Sophia der Heiland wirkte, und Her. hatte zur Erwähnung der Sophia im Johannes-Text keinen Anhalt (vgl. Ir I 4^b, 5¹). Nach de Faye soll Her. nur einen Fall kennen, den der (obersten) Sophia. Aber die Samaritanerin ist Bild für die Achamoth, denn nur dann versteht man die Wendung „rufe deinen Mann“. Es ist allerdings, wie de Faye mit Recht bemerkt, auffällig, daß Her. nicht ausdrücklich gesagt hat, daß die Samaritanerin Symbol der Achamoth sei. Aber vielleicht kann man es doch daraus erklären, daß ihre Gestalt in der Allegorie schillert, bald ist sie eine Pneumatische, bald die Achamoth. Auch die Christologie des Her. ist nicht so einfach, wie es scheint, vgl. S. 103. Und die Andeutungen über die Engel des Soter, über die beiden Menschensöhne usw. sind nur sehr schwer in dem einaktigen System, das de Faye herausliest, unterzubringen. Nun führt de Faye für dieses sein einfaches System des Valentin, Ptolemäus und Her. einen Kronzeugen an, nämlich das verloren gegangene, aber aus Philaster und Pseudo-Tertullian zu rekonstruierende Syntagma des Hippolyt. Da wird uns allerdings nicht von mehreren Akten des Welt dramas berichtet. Aber Philaster sagt über diesen Teil des Systems überhaupt nichts aus, und Pseudo-Tertullian erwähnt die Achamoth, muß also erst wieder zurechtgestutzt werden, bis er beweist, was er beweisen soll. Auch ich stehe dem Bericht des Irenäus nicht kritiklos gegenüber, das ist wohl aus der Arbeit deutlich geworden. Aber bei aller Kritik ergab sich uns doch, daß der Hauptteil des Berichtes von einer einheitlichen Tendenz ge-

tragen war. Die drei Akte, nach de Faye nur Wiederholungen, die auf das Konto mäßig begabter Epigonen zu setzen sind, sind in einer derartig feinen und genauen Weise einander parallel und lassen dasselbe Motiv durchklingen, daß mir die Verteilung auf erste, zweite und dritte Generation diesem Kunstwerk Unrecht anzutun scheint. Ich kann mich hier auf den Aufsatz von K. Müller berufen, der diese Seite des Systems klar ins Licht gestellt hat. Sieht man aber den Bericht des Irenäus in seinem Hauptteil so an, dann ist seine geistige Höhenlage derart, daß man ihn ruhig mit dem System des Ptolemäus und Her. verbinden kann. — Noch auf einen anderen Punkt, an dem de Fayes Ansicht von der meinigen abweicht, sei eingegangen. Nach de Faye hat sich Her. gescheut, sowohl von einem unbedingten Gerettetwerden der Pneumatiker wie von einem unbedingten Verlorengehen der Hyliker zu sprechen, denn einerseits ist die Samaritanerin, die Pneumatische, ja „verloren“, „gefallen“ und andererseits kann de Faye darauf hinweisen, wie vorsichtig Her. bei dem Ausdruck „Kinder des Teufels“ ist und eine dreifache Kindschaft unterscheidet, in dem Bestreben, wie de Faye meint, die Zahl derer, die mit Notwendigkeit verloren gehen, möglichst zu beschränken, so daß daraus der Schluß erlaubt sein soll, daß Her. in seinem innersten Herzen niemand für ganz verloren gehalten habe. Aber mit der Auseinanderlegung verschiedener Kindschaften will Her. die Art der Psychiker und Hyliker (bzw. Pneumatiker) scheiden. Die Pneumatiker können doch nicht verloren gehen, wenn sie, weil pneumatisch, vom Vater gesucht werden und den Worten Jesu zustimmen müssen.

1924 hat Hans Leisegang ein kleines Büchlein herausgegeben, betitelt „Die Gnosis“. Dort versucht er aus dem System heraus die Gnosis zu verstehen. Es kommt weniger auf den Mythos als solchen an, als auf das, was er sagen will. Auch moderne Dichter werden herangezogen, um die Gnosis verständlich zu machen. Da ist es außerordentlich schade, daß er Her. nicht herangezogen hat, der ja am ausführlichsten sich mit der Soteriologie beschäftigt hat. Zudem ist überhaupt der Abschnitt über Valentin und Ptolemäus sehr kurz ausgefallen und der Sinn des Systems von Ptolemäus nicht zu deuten versucht. Es ist schade, daß seine Arbeit gerade an der Stelle, wo ihr das Material am günstigsten war, schweigsam wird. Seine Gesamtauffassung von Valentin weicht von der hier vorgelegten ab. Nach Leisegang findet sich in den Fragmenten des Valentin „keine Spur heidnischer Mythologie. Plato und Philon, die Evangelien und

Paulus genügen zu ihrer religionsgeschichtlichen Erklärung“, S. 289. Wie sich an seinen Namen das umfassende System, das Irenäus bietet, angeschlossen hat, ist undeutlich. Ich glaube, daß mindestens eine Stelle aus Valentins Fragmenten darauf hinweist, daß nicht griechische Spekulationen dahinterliegen; das ist das Fragment von der Schöpfung des Menschen, Nr. 1 unserer Zählung. Schon das Auftreten der Engel bei der Weltschöpfung, vollends die Spekulation vom Samen, der in den Menschen geheimerweise hineingelegt ist, das Erschrecken der Engel und ihr Vernichtungswille führen uns in einen bestimmten mythologischen Rahmen, weg von der Klarheit griechischen Geistes hin zu orientalischen Spekulationen (wobei ich allerdings „orientalisch“ nicht als Andeutung historischen Ursprungs, sondern als eine die Art beschreibende Bezeichnung verwende). Es kommt hinzu, daß die Fragmente des Valentin sich nicht nur zwanglos in einen Bericht wie den des Irenäus über die Gnostiker *adv. haer.* I 30 einfügen, sondern manche Andeutungen von dort her überhaupt erst verständlich werden.

Heinrici weicht in seiner Studie „Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift“ bei der Erörterung der Fragmente des Her. nur an einem Punkt wesentlich von der hier vertretenen Auffassung ab, indem er annimmt, daß die Psychiker Pneumatiker werden müßten und könnten. Er übersieht also die Schärfe der Scheidung der drei Klassen, sieht nicht, daß auch nach Or.' Bemerkungen die Pneumatiker, auch wenn sie gefallen sind, Pneumatiker bleiben, da sie es von vornherein sind. Sie brauchen nicht erst den Samen zu bekommen, sondern sie sind der Same, sind selbst die göttliche Natur.

Vielleicht ist besonders von älteren Schriften die eine oder andere gelegentliche Bemerkung übersehen. Im Grunde trägt die vorliegende Arbeit ihre Rechtfertigung in sich, wenn es gelungen ist, das vorliegende Material umfassender und tiefergehend, als es bei früheren Arbeiten geschehen ist, zu verwerten.

Index I

Die Fragmente des Herakleon

Nummer des Fragments		Seite und Zeile des Beginns des Fragments			besprochen auf Seite (fetter Druck bedeutet ausführliche Erörterung)	zu Joh.
in vorl. Arbeit	bei Brooke	bei Hilgenfeld	bei Origenes ed. Preuschen			
1	1	473 ³⁴	70 ³	3 12, 18, 22, 56, 68, 73	Joh 1 ³	
2	2	475 ⁸	77 ²²	3 1 4 11, 13, 38 ^{f.} , 40, 48, 62, 69	" 1 ⁴	
3	3	" 18	109 ¹	5 77	" 1 ¹⁸	
4	4	476 ⁷	125 ¹³	42	" 1 ²¹	
5	5, 6	" 17-478 ⁷	128 ³¹ -134 ¹⁰	5 8, 11, 14, 18, 19, 27, 42, 75, 77, 78	" 1 ²³ , 25	
6	7	478 ⁹	139 ³⁰	42	" 1 ²⁶ , 27	
7	8	" 14	147 ¹³ -149 ⁹	7 9, 13, 71	" 1 ^{26b}	
8	10	479 ¹³	168 ²⁸	8 72	" 1 ²⁹	
9	11	" 29-480 ⁷	180 ¹⁸ -182 ²	9 71	" 2 ¹²	
10	12	480 ⁹	190 ³⁰	9 17	" 2 ¹³	
11	13	" 19	206 ²⁵	9 14 ¹ , 15, 19, 20, 28, 32, 34, 71, 76, 102	" 2 ^{13f.}	
12	14	481 ¹⁷	208 ²³	12 18, 93	" 2 ^{17b}	
13	15	" 30	212 ²⁵	12	" 2 ^{19b}	
14	16	482 ⁵	214 ³⁰	13 17, 48, 72 ^{f.} , 106	" 2 ²⁰	
15	17, 18	" 13	234 ⁷ -236 ¹⁵	14 22, 34 ^{f.} , 36, 38, 40, 42, 63, 69 ^{f.} , 72, 85	" 4 ^{4ff}	
16	19, 20	484 ¹⁴	239 ¹ -240 ⁸	18 20, 34 ^{f.} , 73	" 4 ¹⁹⁻²¹	
17	21	485 ²³	241 ³	20	" 4 ^{22a}	
18	22, 23	486 ¹¹	243 ¹² -244 ¹⁶	20 38, 70, 71	" 4 ^{22b}	
19	24	487 ¹⁴	248 ²⁸	22 68	" 4 ²⁴	
20	25	488 ⁵	251 ²⁵	23	" 4 ²⁵	
21	26	" 10	252 ³³	24 38	" 4 ²⁶	
22	27	" 20	255 ¹²	34 34, 70	" 4 ^{28f.} , 39	
23	28	489 ¹¹	257 ⁹	24 38	" 4 ³¹	
24	30	" 27	260 ¹⁶	25 15	" 4 ³³	
25	31	" 36	263 ¹⁴	41	" 4 ³⁴	
26	32	490 ¹⁷	267 ⁵	36 37, 40	" 4 ³⁵⁻³⁸	
27	33	" 36	270 ²⁷	37 40	Mt 9 ³⁷	
28	34	491 ¹¹	272 ⁴	37 40	Joh 4 ^{36a}	
29	35	" 22	276 ¹⁸	37 55 ¹ , 69, 103	" 4 ^{36b}	
30	36	492 ¹²	278 ³³	38 84	" 4 ^{36b}	
31	37	" 24	279 ³¹	34 83, 90, 102	" 4 ³⁹	
32	38	" 31	281 ⁸	35 37, 90	" 4 ^{40b}	
33	39	493 ¹⁹	283 ²²	36	" 4 ⁴²	
34	40	" 28	291 ¹⁹	25 29, 40, 74, 78	" 4 ⁴⁶⁻⁵³	
35	41	495 ¹²	314 ¹⁴	41	" 8 ^{21c}	
36	42	" 24	320 ¹³	41	" 8 ²²	
37	43	496 ²	335 ³⁴	28	" 8 ^{37c}	
38	44	" 18	352 ²⁰	29 31	" 8 ^{44a}	
39	45	" 34	357 ¹⁸	29 31	" 8 ^{44a}	
40	46	497 ¹	359 ³	30	" 8 ^{44b}	
41	47	" 28	365 ⁵	32	" 8 ^{44d}	
42	48	498 ¹²	380 ⁷	32 90	" 8 ^{50b}	
43	49	472 ⁽⁸⁾	—	42	Mt 3 ¹¹	
44	50	473 ⁵	—	42	Lc 12 ⁸ , 9, 11	
45	—	476 ²	—	42	Joh 1 ^{17b}	

Index II

Der Bericht des Irenäus

Irenäus, adv. haereses, ed. Stieren	Epi- phanus, Panarion XXXI, ed. Holl	besprochen S.	Irenäus, adv. haereses, ed. Stieren	Epi- phanus, Panarion XXXI, ed. Holl	besprochen S.
1 ₁	10 ₅₋₁₀	46. 8 46 ₁	6 ₁	20 ₁₋₅	1- ₂ 62 f. 2 78, 83 ₁ . 3- ₄ 65 f.
2	11- ₁₂	48	2	6- ₉	4 76. 5- ₆ 63
3	18- ₁₆	18 49	3	21 ₁₋₆	64 } 20 ₈₋₂₁ 10 1 64, 80 } 79 ff.
2 ₁	11 ₁₋₃	} 51 f. 5 68	4	7- ₁₀	8 63
2	4- ₆		7 ₁	11- ₁₄	11 f. 63. 12 63, 79. 13 64
3	12 ₁₋₄	1- _{6a} 50, 53	2	22 ₁₋₄	66. 1 67. 3 66, 79
4	5- ₇	5 47. 6, 7a 52 f. 7b 54	3	5- ₈	67. 5 65, 75
5	13 ₁₋₃	} 52. 1 53, 76. 7 71	4	9- ₁₂	9 92. 1. 11 f. 63
6	4- ₇		5	23 ₁₋₄	65. 3 76
3 ₁	14 ₁₋₅	1 71	8 ₁	24 ₁₋₆	
2	6- ₈		2	25 ₁₋₆	
3	9- ₁₁	10 f. 50 f., 52	3	7- ₁₂	
4	12- ₁₃		4	26 ₁₋₇	3 77. 5 76
5	15 ₁₋₅		5	27 ₁₋₁₆	45 f., 48, 105 f.
6	6- ₇	67. 6 78	9 ₁	28 ₁₋₃	
4 ₁	16 ₁₋₆	1- ₅ 54, 58. 5 59. 5- ₆ 58 f. 6 70	2	4- ₉	
2	7- ₈	60 7 79	3	29 ₁₋₄	
3	17 ₁₋₄		4	5- ₁₂	
4	5- ₈		5	30 ₁₋₂	
5	9- ₁₄	9- ₁₃ 59, 60, 106. 11 ^b , 14 62	10 ₁	3- ₈	
5 ₁	18 ₁₋₅	106. 1 59. 5 69	2	31 ₁₋₄	
2	6- ₈	6 59. 8 60	3	5- ₁₂	
3	9- ₁₂	55. 12 54	11 ₁	32 ₁₋₉	79
4	19 ₁₋₇	60. 3 67, 78. 7 60, 79			
5	8- ₁₀	61 f.			
6	11- ₁₃	62			

Index III

Stellenverzeichnis

Altes und Neues Testament¹

Gen 1 ₂	55
„ 6 _{1ff.}	28
Mth 3 ₁₁	42
„ 5 ₁₇	82
„ 10 ₂₈	26 89
„ 15 _{3ff.}	81
„ 19 ₂₋₈	81
„ 25 _{1ff.}	24
Mc 5 ₂₅₋₃₄	50f.
Luc 1 ₃₅	56
„ 2 _{36ff.}	76
Joh 1 ₁₀	7
„ 1 ₁₄	45
„ 1 _{15f.}	5
„ 1 ₁₇	42
„ 1 ₂₅	7
„ 1 ₂₇	42 1
„ 2 ₁₄	11
„ 4 _{4ff.}	69f.
„ 4 ₁₄	15
„ 5 ₄₅	33
„ 8 ₂₈	71
„ 8 ₃₇	28
Rö 8 ₁₁	94
1 Kor 5 ₇	82
„ 13	6
2 Kor 3	14
Gal 4 ₂₆	55
Eph 3 _{14ff.}	56
Hebr. 12 ₂₂	55

Sonstige Stellen.

Epiphanius Pan.

XXXI 5f. 91, 99

98 79

Hippolyt El. VI

22₂ 47

29₁₋₂, 4_{b-7^a} 46f.

3-4^a 47, 48. 2, 4 82

5 47

29 _{7b-30^b}	48
30 ₃	49
36 _{4f.}	48f.
30 _{6-31^b}	49
30 ₇	45, 46 ₁
30 ₉	55
31 ₁	49
31 ₂	49 ₁ , 51, 53
31 _{2, 4}	50
31 _{3b}	49
31 ₅	53
31 ₆	53
31 _{7, 8}	54
32 _{1-2a}	52
32 _{2b}	54
32 _{3-35^a}	55-56
32 ₇	55 ₁ , 61
34 ₃	55
34 ₄	49
35 ₁₋₂	67
35 ₃ (= p. 164 ₁₇ W)	58
35 ₅₋₇	56
36 ₁₋₄	56-57
36 ₁	55

Irenäus²

I 12	81
30	80, 92, 96ff., 101, 108
31 ₃	98

Kerygma Petri 20

¹ s. auch die letzte Spalte in Index I.

² Ir. I 1-10 s. Index II.

Index IV

Deutsch-griechisches Wortregister

H = Herakleon, P = Ptolemaeus, E = Excerpte aus Theodot, V = Valentin, A und B sind die beiden Fassungen des valentinianischen Systems bei Irenaeus und Hippolyt s. S. 48.

Abraham, allegorisch = Demiurg 56 B.

Αιών als Epoche 35 H — s. *Πλήρωμα*.

ἀνάπαντος ἢ ἐν γάμῳ s. *γάμος* — 36 H.

Ἄνθρωπος 92 101 V.

Anthropologie s. Schöpfung des Menschen, Naturenlehre.

— drei Menschen in einem, 64 65 A vgl. 74 f. 64 B. 75 84 H.

ἀποκατάστασις 37 40 76 f. vgl. 53.

Apostel, allegorisch 38 — valentinianische 4.

A. T. 14 15 33 H. 58 66 f. vgl. 68 78 B. 65 67 vgl. 68 75 78 A. 81 f. 84 P.

Auslegungsmethode des Herakleon 6 f. 20 vgl. 7 14 21.

Beelzebub s. Teufel.

Bekenntnis 42 ff. H.

Choiker, bei H vorhanden 19 31.

— Entstehung s. Schöpfung des Menschen.

— Wesen 23 29 f. H. 93 V.

— Endgeschick 29 H 62 65 A.

Christus (für H s. auch *Λόγος*, Menschensohn).

1. der Gemahl des hl. Geistes. Entstehung und Aufgabe 49 B. 51 B bei Ir. 52 A. gestaltet die *Σοφία* 54 A u. B.

2. = *Κασιός* 45 Ir I 8₅. 97 V.

Namen 52 f. B u. A.

Entstehung 52. 87 E.

Aufgabe 45 Ir I 8₅ 55 B 59 A.

Anteil an der Weltschöpfung 55 B. 59 60 69 A.

Subjekt der Christologie 66 A.

Sonderstellung bei E 87, bei V 97.

3. = Jesus Christus 7 H. 93 96 V.

Entstehung und Zusammensetzung 7 f. 13 H. 56 B. 65 f. A — vgl. 72 ff. 87 f. E.

rettende Tätigkeit: rettet, was er anzieht 66 76 A. 88 f. E — rettet Psychiker und Pneumatiker 11 H — vertreibt „Kräfte“ 12 24 H — reinigt die Seele 24 H 57 B — belehrt 24 H 58 B — ermöglicht die *συνύγια* 16 f. 40 H.

- Christus ruht auf den Pneumatikern 40 H — vernichtet den Tod 88 E. — trägt den Samen ins Pleroma 89 90 E vgl. 94.
 Abstieg 7 f. 12 H.
 Aufstieg zu den Psychikern 10 35 77 H. — um den Demiurgen zu besänftigen 87 E.
 Leiden 9 H. 66 A. 88 E.
 Dämonen 56 f. 60 B. nicht bei H 74.
Δημιουργός Namen 74 A vgl. 25 H.
 Entstehung 55 B. 60 f. A. 86 E. 95 96 V.
 Wesen *εὐπιστός* 27 H vgl. 55 B 74 — gerecht 81 83 P. — doppelt 82 P — Richter 33 74 H. 82 f. P. — *ἀπότομος* 86 E.
 Sphäre 8 19 f. 25 f. 28 H vgl. 73. 55 B 59 ff. A.
 Anteil an der Weltschöpfung 3 f. 19 22 f. H vgl. 33 73. 56 B. 59 f. A. 82 P.
 Herr über Psychisches und Choisches 74 A. glaubt allein zu schaffen 56 B 87 E.
 Stellung zu den Pneumatikern 63 65 A. feindlich 63 66 79 99 A. 87 89 90 E. 92 94 V. vgl. auch A. T.
 Bild Gottes 82 P. 95 V.
 Endgeschick 63 A. 90 E.
 Schwanken in seiner Stellung 73.
διόρθωσις 56 f. B.
δυνάμεις im Menschen 12 H 57 B 93 V.
ἐκκληρία 10 23 f. H.
 Ekstase 103.
ἐκλογή 34 H.
ἔκτρομα 53 f. B.
 Engel des *Καρπός* 52, 59 71 A. nicht bei B 68 vgl. 106. 71 H. 86 f. E. besondere — des Demiurgen 27 f. H 74. 92 V vgl. 107. — Vermittler beim „Säen“ und „Erziehen“ 84 86 E.
 Ernte s. Samen.
ἐπιτήδειος s. Erziehung.
 Erziehung 36 f. 38 ff. H. 62 ff. 65 A 76 78 ff. 83 f. P.
 Ethik s. Pneumatiker, Psychiker — für Pneumatiker und Psychiker gleich 34 f. H vgl. 33 f.
γάμος 9 13 17 35 H 71 f. 76 — in der psychischen Sphäre 35 H 90 E.
 Glaube 35 40 H.
γνώσις, Bedeutung des „Erkennens Gottes“ im gnostischen System 5 19 21 24 41 f. vgl. 18 f. H. 57 58 B. 59 A 83 P. 87 E. vgl. 93 V 104.
 Gott, der höchste, Namen 20 22 H 46 A 46 B. 68. 82 P. 85 E. 97 V bei Ir. I 111.
 Wesen 23 vgl. 83 H. 46 B. 68. 82 f. P.
 mit Syzygie 47 f. A. ohne Syzygie 47 f. B. bei H allein? 105 f.
 Heidentum, Beurteilung 19 20 68 73.
 Hermetik 20 61₁ 62 73 100 103.
Ὅρος, Namen 53 (A B) Entstehung und Aufgabe 50 51 53 A. 49 53 B. 50 B bei Ir. 86 E — um die obere Vierheit 52 A. 2 *ἄφοι*? 52 f. 58. 97 V.
 Irenaeus, seine Arbeitsweise bei der Darstellung des val. Systems 53 59 64 79 ff. vgl. 61₁. Jaldabaoth 92.

Jao 54.

Jerusalem, allegorisch 10₁ 20 73 H.

Johannes der Täufer 5 f. 8 75 77 78 H. Stellung 42 H. Levit 7 H. allegorisch =
Demiurg 8 H.

Juden 20 f. 28 f. 41 H.

Judentum, Beurteilung 19 20 73 H. 68.

Jünger, allegorisch 25 H.

Kleid von Fell 61 f. A 89 E.

κλήσις = Psychiker 11 34 H.

κόσμος 3 f. 8 f. 13 19 73 103.

κτίσις 3 73.

Libertinismus 43 69 75 78 ff.

Lichtfunke 94.

Λόγος im Pleroma 45 Ir I 8₅ 46 A 47 B.

— bei Herakleon Weltschöpfer 3 f. vgl. 48 69 73 103 — gestaltet die Pneumatiker
4 f. 40 vgl. 62 75 — gehört zum Pleroma 12 — kommt mit Begleitung 20 f. 38
= *Καρπός* 69.

— bei Valentin 96.

Mandäer 92 94 97 101.

Markus der Valentinianer 98 101 103 104.

μέγεθος 7 9 10 12 H 68.

Menschensohn über dem *Τόπος* 37 40 71 75 90 103 H. = Christus, Gemahl des hl.
Geistes 69.

μεσότης 25 f. H vgl. 55 B 61 74. 82 f. P. Schwanken in der Auffassung von *μ.* zwischen
A u. B 74.

μετάθεσις 6 27 77 f. H. 89 E.

μόρφωσις, doppelte 4 f. H. 54 58 63 71 A. 75 f. — 85 89 99 E.

Moses, allegorisch 33 H.

Mutter, für die oberste Zweiheit, valentinianisch? 47.

Naturenlehre, valentinianische 15 f. 23 H. 64 A. 102 105 107 f.

— nicht bei B 57 f.

— Starrheit der Naturenlehre 29 30 H.

— *φύσει* und *γνώμη* = Scheidung bei H 28 30 f. 32.

— Durchbrechung der Naturenlehre? 36 43 65 108 vgl. 32.

— s. Pneumatiker, Psychiker, Choiker.

νήπιος s. Erziehung.

Νοῦς 51 A.

Ὀγδοάς, die obere 46 Ir I 8₅ u. A, fehlt bei B 47.

οἰκονομία betr. des Erlösers 7 f. H.

= Heilsordnung 9 71.

= psychische Sphäre 38 f. H 84 P 88 E.

Origenes, s. Art, Herakleon zu zitieren 3.

παραδογή τοῦ λόγου 37 39 f. 62.

Πλήρωμα = Äonenwelt 3 10 12 13 20 H. 48 (A, B) 85 E.

Abschluß bei A u. B 49.

Namen 49 68.

Die einzelnen Äonen 45 Ir I 8₅ 46 48 f. A. 46 f. 48 f. B. s. auch Gott, *Νοῦς*. Die

- Äonenwelt nach der Rückkehr der Sophia 52 A, B. s. *Λόγος, Τετράς, Ογδοάς*,
Christus 1, *Όρος, Καρπός, Σοφία, Άνθρωπος*.
- πληρώματα* (= Syzygien) 16 21 85.
- πνεύμα* 10 12 H 93 V.
- Pneumatiker Entstehung 4 f. 36 39 H. 65 A vgl. 75 f. 89 E.
Wesen Gott verwandt 22 H, ihm gleich 23 H.
Zustand in der Sünde: böse Kräfte im Menschen 12 H, umfängen von materieller
Schlechtigkeit 17 H. Sünde bleibt äußerlich 18 22 f. 42 H. Ursache des
Falles: Unwissenheit 18 f. H.
- Rettung: nötig 41 H 66 A. — Durch Erkenntnis 21 24 41 H 71 A. 89 E. 104. —
Durch Ruhen des Heilandes auf den Pneumatikern 40 H. — Durch Reini-
gung 12 24 H 89 E. — Durch *σζνγία* 36 40 H. — Durch Hinaufgetragen-
werden in das Pleroma 89 E. — Sonderstellung des V 94 — s. auch
Christus 3, Erziehung.
- Endschicksal: im Pleroma 11, s. *γάμος*, 76 H 63 A. — Bräute der Engel 63
65 A. 76 A. 90 E. Gott schauen 93 V. — *ἀποκατάστασις* s. dort — myst.
Vereinigung 36 (vgl. 39 43) H. 76 102 f.
wenige 35 H 89 E.
Ethik 34 43 H. 78 f. — 83 P.
- Priester, jüdische, allegorisch 21 H.
- Propheten, valentinianische 4 18 H.
— des A. T. 5 18 72 75 78.
- Psychiker Entstehung s. *Λημοργός*.
Wesen 26 ff. 32 H 55 B 65 A 89 E.
Rettung s. Christus 3, *μετάθεσις*.
Endgeschick: nicht im Pleroma 11 35 H 64 f. A. — in der Ogdoas 55 57 B
62 A — Aufstieg an den (früheren) Platz der „Mutter“ 63 A 89 f. E —
Gamos für Psychiker 90 E (35 H).
zahlreich 34 H 89 E.
- Rechtes und Linkes = Psychisches und Choisches, nicht organisch in A passend 80 86 E.
Reif werden s. Erziehung.
- Ρίζα* 47 1.
- Schatten (des Christus) 97 V.
- Schöpfung der Welt 3 f. H. aus den *πάθη* der *Σοφία* 55 B 59 A.
— des Menschen 56 f. B 61 f. A 88 f. E. besondere Spekulationen bei V 91 f. vgl. 95.
Sakramente, nicht bei H 42 — 91 102.
- Same, pneumatischer. Entstehung: für H s. Menschensohn über dem *Τόπος* u. 63 f.
— 62 64 A — 86 88 E.
— in der Einhauchung 13 H.
- Σοφία* 1. = der 30. Äon. Fall und Heilung 49 B. 50 B bei Ir. 50 A u. B bei Ir,
51 f. A. 85 E.
2. = *ή ξξω Σοφία, Ένθύμησις*, bei Her 70 106.
Namen 54 f. 58 vgl. 79 f.
ihre erste Gestaltung 54 A B.
Leiden 54 A B. 58 f. A 87 E. vgl. 45 (Ir I 8_B).
Heilung als Gestaltung 59 A. 87 E. — als Reinigung 55 56 ff. B 59 A 87 E.
— als Erkenntnisgebung 87 E.
Anteil an der Welterschöpfung 56 B. 60 f. 69 A. — der Heiland der wahre

- Schöpfer 60 69 — schafft den Christus 87 E — schafft ohne Mit-
hilfe den Demiurgen 95 96 97.
belehrt den Demiurgen 57 B.
Platz in der Ogdoas 61.
Endgeschick 63.
- ουζυγία* s. Pneumatiker.
— von Pneumatikern und Psychikern in einem Menschen 62 f. A vgl. 78 f. 83 f. P.
System, valentianisches: Paralleler Bau der 3 „Akte“ 106. 56 f. B vgl. 70 f. A 77;
Einheitlichkeit von B 58 60. vgl. 104 f.
Sinn des Systems B 100 — historische Stellung von B 100.
- Taufen 90 E.
Tempel, allegorisch 10 f. 21 H.
Τετραάς, die obere 13 f. 48 68 H. 45 Ir I 8_b. 46 47₁ A. bei B fehlend 47 68.
Teufel, nicht bei A erwähnt 74.
Wesen: 30 32 H 55 B. 81 ff. P.
Region: selbständig unter der Materie 19 H 56 B.
- τόπος* 10 13 20 H. 55 B 61 A.
Unterschied von Pneumatikern und Psychikern 21 43 f. H.
— von A und B 67 ff. 47 (Pleroma). 52 (Engel des *Καρπός*). 54 (Gestaltung der *Σοφία*).
59 f. (*πάθη* der *Σοφία*). 66 (Soteriologie, Anthropologie, Christologie). 66 f. (A. T.).
Valentinianer, italische und anatolische Schule 56 66.
Vorhang im Tempel, allegorisch 87 E.
Weltbild 10 13 20 H. 96 f. V.
Zahlensymbolik 4: 13 14₁ H.
6: 13 14₁ 17 H.
7: 27 74.

