

# Gnosis und Judentum

*Alttestamentliche und jüdische Motive*

*in der gnostischen Literatur*

*und das Ursprungsproblem der Gnosis*

Von Jaan Lahe

BRILL

# Gnosis und Judentum

# Nag Hammadi and Manichaean Studies

*Editors*

Johannes van Oort & Einar Thomassen

*Editorial Board*

J.D. BeDuhn, A.D. DeConick, W.-P. Funk  
I. Gardner, S.N.C. Lieu, A. Marjanen  
P. Nagel, L. Painchaud, B.A. Pearson  
N.A. Pedersen, S.G. Richter, J.M. Robinson  
M. Scopello, J.D. Turner, G. Wurst

VOLUME 75

# Gnosis und Judentum

Alttestamentliche und jüdische Motive  
in der gnostischen Literatur und das  
Ursprungsproblem der Gnosis

Von  
Jaan Lahe



BRILL

LEIDEN • BOSTON  
2012

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lahe, Jaan.

Gnosis und Judentum : alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis / von Jaan Lahe.

p. cm. – (Nag Hammadi and Manichaean studies, ISSN 0929-2470 ; v. 75)

Originally presented as the author's thesis (doctoral)–Universität Tartu, 2009.

Includes bibliographical references (p. ) and index.

ISBN 978-90-04-20618-2 (hardcover : alk. paper)

1. Judaism–Relations–Gnosticism. 2. Gnosticism–Relations–Judaism. 3. Gnostic literature–Relation to the Old Testament. I. Title. II. Series.

BM536.G54L34 2011

273'.1–dc23

2011033834

ISSN 0929-2470

ISBN 978 90 04 20618 2

Copyright 2012 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

*Meinem verehrten Lehrer Professor Dr. Dr. Kurt Rudolph  
zu seinem 80. Geburtstag.*



## INHALT

Geleitwort .....	XIII
Abkürzungsverzeichnis .....	XV
Einleitung .....	1
I.    Thema .....	1
II.   Forschungsziel und Methoden .....	3
III.  Aufbau und Inhalt .....	5
IV.  Quellen und Sekundärliteratur .....	6

### I. TEIL

#### DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER GNOSIS

I.1. Methodologische Grundlagen: Der Begriff „Gnosis“ und seine Definition .....	11
I.1.1. „Gnosis“, „Gnostizismus“, „gnostisch“ und „Gnostiker“ aus begriffsgeschichtlicher Perspektive .....	11
I.1.2. Was ist Gnosis? .....	25
I.1.3. Definitionen .....	26
I.1.4. Hauptmerkmale der Gnosis (1966) .....	30
I.1.4.1. Das Kolloquium von Messina (1966) .....	30
I.1.4.2. Gilles Quispel .....	31
I.1.4.3. Robert McLachlan Wilson .....	31
I.1.4.4. Robert Haardt .....	32
I.1.4.5. Sasagu Arai .....	32
I.1.4.6. Hans-Joachim Schoeps .....	33
I.1.4.7. Hans-Martin Schenke .....	33
I.1.4.8. Kurt Rudolph .....	33
I.1.4.9. Christoph Marksches .....	34
I.1.4.10. Walter Schmithals .....	34
I.1.4.11. Gerd Theißen .....	34
I.1.4.12. Karl-Wolfgang Tröger .....	35
I.1.4.13. Hans Blumenberg .....	35
I.1.4.14. Werner Foerster .....	35
I.1.4.15. Jan Zandee .....	35
I.1.4.16. Hans Jonas .....	36



I.1.5.	Kritik an der „Gnosis“ als Kategorie und dem Gnosis-Bild der neuzeitlichen Forschung .....	40
I.1.6.	Zusammenfassung – Gnosis-Modelle als methodologisches Problem .....	49
I.2.	Theorien über den Ursprung der Gnosis .....	55
I.2.1.	Das Ursprungsproblem der Gnosis in der Forschungsgeschichte .....	55
I.2.2.	Kirchengeschichtliches Ursprungsmodell – Gnosis als innerchristliches Phänomen .....	61
I.2.3.	Kritische Auseinandersetzung mit dem kirchengeschichtlichen Ursprungsmodell der Gnosis .....	65
I.2.4.	Religionsgeschichtliches Ursprungsmodell – Gnosis als außerchristliche religiöse Bewegung oder als eigenständige Religion .....	73
I.2.4.1.	Griechisch-hellenistische Theorien .....	74
a.	Die griechische Philosophie .....	75
b.	Mysterienkulte .....	79
c.	Kritische Auseinandersetzung mit dem griechisch-hellenistischen Ursprungsmodell der Gnosis .....	81
I.2.4.2.	Altorientalische Theorien .....	85
a.	Altbabylonische Religion .....	85
b.	Kritische Auseinandersetzung mit dem altbabylonischen Ursprungsmodell der Gnosis .....	86
c.	Altägyptische Religion .....	88
d.	Kritische Auseinandersetzung mit dem altägyptischen Ursprungsmodell der Gnosis .....	90
e.	Altiranische Religion .....	93
f.	Kritische Auseinandersetzung mit dem altiranischen Ursprungsmodell der Gnosis ..	95
I.2.4.3.	Jüdische Herleitung der Gnosis .....	99
a.	Hellenistisches Judentum .....	105
b.	Apokalyptik .....	113
c.	Weisheitslehre .....	119
d.	Jüdische Skepsis .....	121
e.	Jüdische Mystik .....	122

f. „Häretiker“ im Rabbinertum .....	125
g. Taufgruppen .....	126
h. Qumran .....	128
i. Samaritanertum .....	134
j. Kritische Auseinandersetzung mit der jüdischen Herleitung der Gnosis .....	138
I.2.5. Polykausale Herleitung der Gnosis .....	157
a. Existentialphilosophisches Ursprungsmodell der Gnosis – Gnosis als Daseinshaltung .....	159
b. Soziologische und psychologische Ursprungsmodelle der Gnosis .....	161
I.2.6. Zusammenfassung – Theorien über den Ursprung der Gnosis .....	169
I.3. Exkurs 1: Entstehungszeit der Gnosis .....	171
I.4. Exkurs 2: Entstehungsort der Gnosis .....	177
I.5. Zusammenfassende Definition der Gnosis in Hinblick auf ihren Ursprung .....	181
I.6. Zusammenfassung des I. Teils .....	183

## II. TEIL

### DIE FRAGE NACH DEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN GNOSIS UND JUDENTUM

II.1. Fragestellung .....	189
II.2. Alttestamentlicher und jüdischer Stoff in der gnostischen Literatur .....	191
II.2.1. Schöpfungsberichte .....	197
II.2.1.1. Schöpfung der Welt .....	198
a. Die Kosmogonie im Werk „Vom Ursprung der Welt“ .....	198
b. Die Kosmogonie im Apokryphon des Johannes .....	206
c. Die Kosmogonie der „Barbelioten“ bei Irenäus .....	212

	d. Die Kosmogonie der „Ophiten“ und „Sethianer“ bei Irenäus .....	214
	e. Kosmogonien in der mandäischen Literatur	217
	f. Die Kosmogonie im Traktat „Poimandres“ ..	222
II.2.1.2.	Erzählungen über die Schöpfung des Menschen .....	228
	a. Die Anthropogonie im Werk „Vom Ursprung der Welt“ .....	228
	b. Die Anthropogonie im „Apokryphon des Johannes“ .....	234
	c. Die Anthropogonie in der Hypostase der Archonten .....	236
	d. Die Schöpfung des Menschen in den anderen Nag Hammadi-Schriften .....	242
	e. Anthropogonien in der mandäischen Literatur .....	243
	f. Die Anthropogonie im Traktat „Poimandres“ .....	247
	g. Gnostischen Anschauungen von der Schöpfung des Menschen bei Irenäus .....	252
II.2.1.3.	Erzählungen und Berichte über den Paradiesgarten, den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies .....	254
	a. Die Paradieserzählung im Werk „Vom Ursprung der Welt“ .....	254
	b. Die Paradieserzählung im Apokryphon des Johannes .....	258
	c. Die Paradieserzählung in der Hypostase der Archonten .....	261
	d. Anspielungen auf den Urzustand und den Fall des Menschen in der Apokalypse des Adam .....	263
	e. Die Paradiesgeschichte in der mandäischen Literatur .....	265
	f. Paradies und Sündenfall nach der gnostischen Erklärung bei Irenäus .....	266
	g. Paradies und Sündenfall im Buch „Baruch“ des Gnostikers Justin bei Hippolyt von Rom	267

	h. Die Auslegung der Sündenfallgeschichte im Werk „Das Zeugnis der Wahrheit“ .....	273
II.2.1.4.	Die Nachkommen Adams in der Gnosis .....	276
	a. Kain und Abel .....	277
	b. Seth .....	283
	c. Henoah .....	290
	d. Noah und seine Familie .....	292
II.2.1.5.	Die Erzählungen und Berichte über die Sintflut .....	297
	a. Die Sintflut im „ägyptischen Evangelium“ ...	298
	b. Die Sintflut in der Apokalypse des Adam ...	298
	c. Die Sintflut im Apokryphon des Johannes ..	299
	d. Die Sintflut in der Hypostase der Archonten	299
	e. Die Sintflut in der Paraphrase des Seem .....	300
	f. Die Sintflut in der „valentinianischen Abhandlung“ .....	300
	g. Die Sintflut im Ginza .....	301
	h. Die Sinflut bei den „Gnostikern“ von Irenäus und bei den „Sethianern“ von Epiphanius .....	301
	i. Erzählungen und Berichte über die Sintflut und ihr alttestamentlicher und jüdischer Hintergrund .....	301
II.2.1.6.	Die Überlieferung vom Geschlechtsverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern .....	309
II.2.1.7.	Die Patrirachen und die Ereignisse in Sodom..	312
II.2.1.8.	Melchisedek .....	315
II.2.1.9.	Mose, die Gesetzgebung und das Gesetz .....	324
II.2.1.10.	Das Exodus-Motiv .....	328
II.2.1.11.	König Salomo .....	330
II.2.1.12.	Die Propheten .....	333
II.2.1.13.	Die gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund .....	336
	a. Der Unbekannte Gott und der Demiurg ....	337
	b. Die sieben Archonten .....	343
	c. Der Gott „Mensch“ .....	346
	d. Die Weisheit .....	351
	e. Der Gottesgeist im Menschen.....	356

II.2.1.14. Hebräisch-aramäisches Sprachgut in gnostischen Überlieferungen .....	357
II.2.1.14.1. Übernatürliche Wesen mit semitischen Namen in der gnostischen Literatur und in den patristischen Berichten über die Gnosis .....	357
II.2.1.14.2. Die Frage nach der Herkunft der semitischen Namen in der gnostischen Literatur und in den patristischen Berichten .....	369
II.2.1.14.3. Hebräische und aramäische Wörter und Wortspiele in den gnostischen Schriften von Nag Hammadi .....	370
II.2.1.15. Die Ursprungsfrage der Mandäer in Zusammenhang mit dem antiken Judentum ...	374
II.3. Zusammenfassung des 2. Teils .....	387
Ergebnisse .....	393
Quellen und Literatur .....	397
Register .....	435

## GELEITWORT

Die antike Gnosis und ihre Beziehung zu den anderen Religionen der Spätantike ist ein Thema, das mich schon lange fasziniert. Das Interesse geht auf die Schulzeit zurück, während der ich auf einen Aufsatz von Gilles Quispel<sup>1</sup> stieß. Während meines Theologie-Studiums hat mich die Lektüre von Kurt Rudolphs Buch *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* dazu inspiriert, mich gründlicher mit dem Problem der Gnosis zu beschäftigen.

Aus einer Seminararbeit über die Gnosis und das Neue Testament erwuchs eine Diplomarbeit, aus dieser wiederum eine Bachelorarbeit und aus dieser das Buch „Gnosis ja algkristlus“ (Gnosis und Urchristentum)<sup>2</sup>.

Nach Absolvierung der Universität war ich auf der Suche nach jemandem, der mich im Bereich „Gnosis und spätantiker Religionsgeschichte“ weiterbetreuen könnte, und schrieb an Herrn Prof. Dr. Kurt Rudolph in Marburg. Ich fragte, ob er bereit wäre, meine Magisterarbeit zu betreuen, und er war einverstanden. Im Jahre 2002 erhielt ich ein Forschungsstipendium des DAAD und fuhr nach Marburg, wo ich Prof. Rudolph persönlich kennenlernte. Er war mir gegenüber stets freundlich und hilfsbereit und hat mich und meine Forschung seit meinem ersten Forschungsaufenthalt in Deutschland betreut. Für all das möchte ich ihm an dieser Stelle meinen besonderen Dank aussprechen.

Diese Studie, die am 15. April 2009 in der Theologischen Fakultät an der Universität Tartu als meine Doktorarbeit verteidigt wurde, ist somit das Produkt einer ausführlichen Beschäftigung mit dem Thema „Gnosis“. Doch war ihre Fertigstellung nicht leicht. Umso dankbarer bin ich allen Menschen, die mir auf diesem Weg geholfen haben. Zuerst möchte ich meiner Familie Dank sagen – meiner Frau Ursula Vent und meiner Tochter Katariina Lahe, die immer neben mir gestanden und mich gestützt haben. Danach möchte ich meinen zwei Betreuern, Prof. Dr. Kurt Rudolph (Marburg) und Prof. Dr. Hans-Gebhard Bethge (Berlin), danken, die mir beim Schreiben der Arbeit und auf meinem Weg in

---

<sup>1</sup> Quispel, Gnosis. In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Leiden 1981, 413–435.

<sup>2</sup> Tallinn; 1. Auflage 2001, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage 2004.

die Forschung geholfen haben. Ebenso danke ich meinen drei Gutachtern, Prof. Dr. Karl-Wolfgang Tröger (Bautzen), Prof. Dr. Birger A. Pearson (USA; California) und Prof. Dr. Ismo Dunderberg (Helsinki), für Gutachten und ihre konstruktive Kritik, die mir die Verbesserung meiner Arbeit vor dem Druck sehr erleichtert hat. Sehr dankbar bin ich Herrn *Dipl.-Theol.* Johannes Müller (Leipzig), Herrn Pfarrer Matthias Burghardt (Tallinn) und Frau Dr. Ulrike Plath (Tallinn), die mir bei der sprachlichen Korrektur der Arbeit geholfen haben, sowie meiner Schwester Jana Lahe, die mir bei der Fertigstellung des Literaturverzeichnisses behilflich war. Mein besonderer und herzlicher Dank gehört Herrn Dr. Uwe-Karsten Plisch (Berlin), der mich mit wichtigen Büchern und CD-ROM's versehen, meine Arbeit gelesen und mir eine Reihe guter kritischer Ratschläge gegeben hat. Er hat auch mir bei der endgültigen Sprachkorrektur meines Manuskriptes geholfen. Meine Kollegen Dr. Urmas Nõmmik (Tartu/Tallinn) und Mag. Marju Lepajõe (Tartu) haben mir bei philologischen Fragen Rat gegeben. Auch Ihnen gilt mein Dank. Nicht zuletzt möchte ich allen Personen und Institutionen danken, die mich finanziell unterstützt oder auf die eine oder andere Weise meine Forschungsaufenthalte in Deutschland ermöglicht haben:

Frau Pastorin Gudrun Schmidt-Endriß aus Eckernförde  
 Der Estlandbeauftragten des Kirchenkreises Eckernförde, Frau  
 Arneke Kellinghusen  
 Familie Tiling aus Berlin  
 Familie Grätz aus Schöneiche bei Berlin  
 Der Kirchengemeinde Schöneiche  
 Dem Kirchenkreis Eckernförde  
 Der Nordelbische Kirche  
 Der Baltischen Studienförderung  
 Dem Lutherischer Weltbund  
 Dem Deutschen Akademischen Austauschdienst

Zuletzt möchte ich auch dem Verlag Brill danken, dass er entschieden hat, meine Doktorarbeit noch ein mal in der Reihe „Nag Hammadi and Manichaeon Studies“ als Buch veröffentlichen.

Tallinn, 13. Februar 2011

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

### I. Allgemeine Abkürzungen

AT	Altes Testament
b	Babylonischer Talmud
CH	Corpus Hermeticum
CHD	Corpus Hermeticum Deutsch
<i>Le Origini</i>	Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni. Ugo Bianchi, Hg. Leiden 1967
NHC	Nag-Hammadi-Codex
NHD	Nag Hammadi Deutsch
NT	Neues Testament
NT Apo	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
Q	Qumran
LXX	Septuaginta

### II. Nag-Hammadi-Schriften

PrecPl	Das Gebet des Apostels Paulus (Precatio Pauli) NHC I,1
EpJac	„Der Brief des Jakobus“ („Epistula Jacobi (apokrypha)“) NHC I,2
EV	„Evangelium Veritatis“ NHC I,3; XII,2
Rheg	„Der Brief an Rheginus“ (Die Abhandlung über die Auferstehung) NHC I,4
TractTrip	„Tractatus Tripartitus“ NHC I,5
AJ	Das Apokryphon des Johannes NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2
EvThom	Das Evangelium nach Thomas NHC II,2
EvPhil	Das Evangelium nach Philippus NHC II,3
HA	Die Hypostase der Archonten NHC II,4
UW	„Vom Ursprung der Welt“ NHC II,5; XIII,2
ExAn	Die Erzählung über die Seele (Exegesis de Anima) NHC II,7
LibThom	Das Buch des Thomas NHC II,7
ÄgEv	Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes („Das ägyptische Evangelium“) NHC III,2; IV,2
Eug	Eugnostos NHC III,3; V,1
SJC	Die Weisheit Jesu Christi (Die Sophia Jesu Christi) NHC III,4; BG 3
Dial	Der Dialog des Erlösers NHC II,5
ApcPl	Die Apokalypse des Paulus NHC V,2
1ApcJac	Die (erste) Apokalypse des Jakobus NHC V,3
2ApcJac	Die (zweite) Apokalypse des Jakobus NHC V,4
ApcAd	Die Apokalypse des Adam NHC V,5



ActPt	DieTaten des Petrus und der zwölf Apostel (Acta Petri et XII Apostolorum) NHC VI,1
Bronte	Die Bronte – Vollkommener Verstand NHC VI,2
AuthLog	Authentikos Logos NHC VI,3
Noema	Das Verständnis unserer großen Kraft NHC VI,4
OgdEnn	„Über die Achtheit und Neunheit“ („De Ogdoade et Enneade“) NHC VI,6
PrecHerm	„Hermetisches Dankgebet“ („Precatio Hermetica“) NHC VI,7
Askl	„Asklepios“ NHC VI,8
ParSem	Die Paraphrase des Seem NHC VII,1
2LogSeth	Der zweite Logos des großen Seth NHC VII,2
ApcPt	Die Apokalypse des Petrus NHC VII,3
StelSeth	Die drei Stelen des Seth NHC VII,5
Zostr	Zostrianus NHC VIII,1
EpPt	Der Brief des Petrus an Philippus NHC VIII,2
Melch	Melchisedek NHC IX,1
OdNor	„Die Ode über Norea“ NHC IX,2
TestVer	„Das Zeugnis der Wahrheit“ („Testimonium Veritatis“) NHC IX,3
Mar	Marsanes NHC X
Inter	Die Auslegung der Erkenntnis (Die Interpretation der Gnosis) NHC XI,1
ExpVal	„Valentinianische Abhandlung“ (Expositio Valentiniana) NHC XI,2A
PrecVal	„Fünf valentinianische Gebete“ (Precationes Valentinianae)
Allog	Allogenes NHC XI,3
Hyps	Hypsiphron NHC XI,4
Protennoia	Die dreigestaltige Protennoia NHC XIII,1

### III. Sonstige gnostische Schriften

PistSoph	Die Pistis Sophia
Jeu	Die Bücher des Jeu
J	Das Johannesbuch der Mandäer
Lit	Mandäische Liturgien
G	Ginza
GL	Linker Ginza
GR	Rechter Ginza
EvJud	Das Evangelium des Judas

### IV. Biblische Bücher

#### 1. Altes Testament

Gen	Genesis (1. Buch Mose)
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Lev	Leviticus (3. Buch Mose)

Num	Numeri (4. Buch Mose)
Dtn	Deuteronomium (5. Buch Mose)
Jos	Josua
Jdc	Judicum (Richter)
I–II Sam	1. und 2. Samuelbuch
I–II Reg	1. und 2. Regum (Königsbücher)
Jes (Dtjes, Trjes)	Jesaja (Deuterojesaja, Tritojesaja)
Jer	Jeremia
Ez	Ezechiel
Hos	Hosea
Joel	Joel
Am	Amos
Ob	Obadja
Jon	Jona
Mi	Micha
Nah	Nahum
Hab	Habakuk
Zeph	Zephanja
Hag	Haggai
Sach	Sacharja
Mal	Maleachi
Ps	Psalm(en)
Hi	Hiob
Prov	Proverbia (Sprüche)
Ruth	Ruth
Cant	Canticum (Hoheslied)
Koh	Kohelet (Prediger)
Thr	Threni (Klagelieder)
Est	Esther
Dan	Daniel
Esr	Esa
Neh	Nehemia
I–II Chr	1. und 2. Chronikbuch

## 2. Neues Testament

Mt	Matthäus(engelium)
Mk	Markus(engelium)
Lk	Lukas(engelium)
Joh	Johannes(engelium)
Act	Acta Apostolorum (Apostelgeschichte)
Röm	Römerbrief
I–II Kor	1. und 2. Korintherbrief
Gal	Galaterbrief
Eph	Epheserbrief
Phil	Philipperbrief
Kol	Kolossierbrief
I–II Thess	1. und 2. Thessalonicherbriefe

I-II Tim	1. und 2. Timotheusbrief
Tit	Titusbrief
Phlm	Philemonbrief
Hebr	Hebräerbrief
Jak	Jakobusbrief
I-II Petr	1. und 2. Petrusbrief
I-III Joh	1., 2. und 3. Johannesbrief
Jud	Judasbrief
Apk	Johannes-Apokalypse

*V. Außerkanonische Schriften neben dem Alten Testament*

ApkAbr	Abraham-Apokalypse
ApkSedr	Sedrach-Apokalypse
Arist	Aristeasbrief
AscJes	Ascensio Jesaiae
AssMos	Assumptio Mosis
äthHen	äthiopisches Henochbuch
grBar	griechische Baruch-Apokalypse
Jub	Jubiläenbuch
I-II Makk	1. und 2. Buch der Makkabäer
PsSal	Psalmen Salomos
Sib	Sibyllinen
Sir	Jesus Sirach
slHen	slavisches Henochbuch
syrBar	syrische Baruch-Apokalypse
TestLev	Levi
TestXII	Testamente der Zwölf Patriarchen
Tob	Tobit
VitAd	Vita Adae et Evae
Weish	Weisheit Salomos

*VI. Außerkanonische Schriften neben dem Neuen Testament*

ActJoh	Johannes-Akten
ActThom	Thomas-Akten
HomClem	Pseudo-Clemens, Homilien
ClemRecogn	Pseudo-Clemens, Recognitiones

*VII. Qumran*

Dam	Damaskusschrift
H	Hodajot (Loblieder)
M	Milhamah (Kriegsrolle)
S	Saeraek hajjahad (Gemeinderegel)

VIII. *Philo von Alexandria*

Abr	De Abrahamo
All	Legum allegoriae
Conf	De confusione linguarum
Congr	De congressu eruditionis gratia
Fuga	De fuga et inventione
Gig	De gigantibus
Migr	De migratione Abrahami
Mut	De mutatione nominum Cainis
Op	De opificio mundi
QuisRer	Quis rerum divinarum heres sit
QuaestGn	Quaestiones in Genesis
SpecLeg	De specialibus legibus
Virt	De virtutibus
VitMos	De vita Mosis

IX. *Josephus Flavius*

Ant	Antiquitates Judaicae
Bell	De bello Judaico

X. *Rabbinisches Schrifttum*1. *Mischna-, Tosefta-, Talmudtraktate*

bAZ	Avoda Zara
bBer	Berakhot
bGit	Gittin
bHag	Hagiga
bSan	Sanhedrin

2. *Midraschim, Targumim*

GenR	Genesis Rabba = BerR Bereshit Rabba
ExR	Exodus Rabba = ShemR Shemot Rabba
LevR	Leviticus Rabba
DtnR	Deuteronomium Rabba = DevR Devarim Rabba
KohR	Kohelet Rabba
MPs 8	Midrash zu Psalm 8
MTeh	Midrash Tehilim
PesK	Pesiqta de Rav Kahana
PesR	Pesiqta Rabbati
PRE	Pirqe de Rabbi Eliezer

## XI. Kirchenväter

1. *Augustinus*

Civ                    De civitate Dei

2. *Clemens von Alexandria*

ExcThdot            Excerpta ex Theodoto

Paed                Paidagogos

Prot                Protreptikos

Str                 Stromata

3. *Epiphanius von Salamis*

EpiphHaer        Epiphanius, Haereses (= Panarion)

4. *Eusebius von Caesarea*

H. e.                Historia ecclesia

P. e.                Praeparatio evangelica

5. *Hippolyt von Rom*

Ref                 Refutatio omnium haeresium

6. *Ignatius von Antiochia*

IgnEph            Brief des Ignatius an die Epheser

IgnMagn        Brief des Ignatius an die Magnesier

IgnSm            Brief des Ignatius an die Smyrnäer

IgnTrall        Brief des Ignatius an die Trallianer

7. *Irenäus von Lyon*

IrenHaer        Irenäus, Adversus haereses

8. *Justin der Märtyrer*

1. apol            I. Apologia

Dial                Dialogus cum Tryphone

9. *Origenes*

Cels                Contra Celsum

Comm in Jo      Kommentar zum Johannesevangelium

Comm in Mt      Kommentar zum Matthäusevangelium

10. *Tertullian*

AdvMarc        Adversus Marcionem

AdvVal        Adversus Valentinianos

Anim            De anima

Carn            De carne Christi

Praescr        De praescriptione haereticorum

Scorp          Scorpiae

XII. *Nichtchristliche antike Autoren*

Enn	Plotin, Enneaden
Nat	Seneca, Naturales quaestiones
Plot	Porphyrius, De vita Plotini

XIII. *Reihen der Monographien und Zeitschriften*

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und des Urchristentums
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BBA	Berliner byzantinistische Arbeiten
BCNH	Bibliothèque copte de Nag Hammadi
BCNH.T	Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BFChTh.M	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien
BK	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
Bsr	Beck'sche Reihe
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EdF	Erträge der Forschung
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
ETL	Erfurter Theologische Schriften
EvTh	Evangelische Theologie
FARG	Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GCS. NF	Die griechischen christlichen Schriftsteller. Neue Folge
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
HBO	Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
HO	Handbuch der Orientalistik
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament

HUCA	Hebrew Union College Annual
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JOAS	Journal of the American Oriental Society
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NEB.AT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung
NHS	Nag Hammadi studies
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies
NT	Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies
NT.S	Supplements to Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NThT	Nieuw theologisch tijdschrift
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
PhR	Philosophische Rundschau
PTS	Patristische Texte und Studien
QRS	Quellen der Religionsgeschichte
QSGPh	Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RE	Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
RWW	Religionswissenschaftliches Wörterbuch
RM	Die Religionen der Menschheit
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SBL.SP	Society of Biblical Literature. Seminar papers. Annual meeting
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SHR	Studies in the History of Religions
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SM	Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
TBNJCT	Themen in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau

ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UA	Usuteaduslik Ajakiri
UTB	Uni-Taschenbücher für Wissenschaft
UB	Urban-Taschenbücher
VigChr	Vigiliae Christianae
VF	Verkündigung und Forschung
WdF	Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyrologie
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDMG	Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche





## EINLEITUNG

### I. THEMA

Der religionsgeschichtliche Ursprung der antiken Gnosis ist ein zentrales Problem der Forschung.

Die Herkunft der gnostischen Bewegung hat man sowohl im Christentum als auch in der griechischen Philosophie und in den verschiedenen altorientalischen Religionen gesucht. Es gibt eine Vielzahl von Ursprungstheorien der Gnosis, doch hat die Forschung in dieser Frage bisher zu keinem Konsens gefunden. Dasselbe gilt auch für die Definition und das Wesen der Gnosis: Ist sie eine Strömung innerhalb des Urchristentums, das, wie wir heute wissen, eine äußerst plurale Religion war, oder eine selbständige geistige bzw. religiöse Bewegung – oder gar eine Religion? Unter welchen Umständen ist sie entstanden, und wer waren die ersten Anhänger der Gnosis? Einige heutige Wissenschaftler, wie Michael Allen Williams und Karen L. King, gehen sogar so weit zu behaupten, die Gnosis sei gar kein historisches Phänomen gewesen, sondern stelle einzig und allein eine Konstruktion der neuzeitlichen Geisteswissenschaft dar<sup>1</sup>.

Der Autor dieses Buches behandelt die Gnosis als reales, historisches Phänomen, das in das Feld der Religionsgeschichte gehört. Als solches hat auch die Gnosis einen Anfang in Zeit und Raum, d.h. in der Geschichte. Genau diesem Anfang der Gnosis widmet sich das Buch. Der Autor hat nicht vor, zum Ursprungsproblem der gnostischen Bewegung eine neue und originelle Lösung und damit eine neue Anschauung zur Entstehung der Gnosis vorzulegen. Nach eingehender Analyse der religionsgeschichtlichen Ursprungstheorien geht er aber davon aus, dass die Gnosis am wahrscheinlichsten dem antiken Judentum entsprang oder zumindest unter starkem Einfluss des Judentums entstand. Nach der hier vertretenen Theorie spielten alttestamentliche und jüdische Vorstellungen bei der Entstehung und Entwicklung der Gnosis eine

---

<sup>1</sup> S. Williams, *Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a dubious Category*. Princeton 1996; King, *What is Gnosticism?* London 2003.

zentrale Rolle. Wahrscheinlich standen die Schöpfer und ersten Träger gnostischer Traditionen in persönlicher Beziehung zum Judentum, bzw. waren selber Juden, Proselyten oder ehemalige Juden, d. h. jüdische Apostaten.

Auf den ersten Blick scheint diese Hypothese unwahrscheinlich zu sein. Obwohl das antike Judentum besonders vor dem Jüdischen Krieg (66–73 n. Chr.) und vor dem Aufstand von Bar-Kochba (132–135 n. Chr.) eine sehr plurale Religion war und viele äußerst unterschiedliche Anschauungen und Strömungen umfasste, sind die zentralen Glaubensinhalte in der Gnosis und dem Judentum sehr unterschiedlich. So meint z. B. Alfred Adam, dass eine Entstehung der Gnosis aus dem Judentum undenkbar sei, da die Gnosis den Glauben des Alten Testaments negiere<sup>2</sup>. In der Tat – in den gnostischen Texten gibt es eine überaus negative Haltung gegenüber dem Gott Israels und seinen Anhängern. Die Welt, die im Judentum trotz all dem Bösen als das gute Werk eines guten Gottes angesehen wird, verkehrt sich in der Gnosis zu etwas Minderwertigem oder sogar Schlechtem: sie ist die Schöpfung einer niedrigen, minderwertigen Gottheit, die gewöhnlich als Demiurg bezeichnet wird, oder eines Kollektivs von Gottheiten, die als Archonten bekannt sind. Zudem zeigt sich in der Gnosis eine negative Haltung gegenüber dem Gesetz des Gottes Israels, der Torah. Doch bietet die Geschichte genügend Beispiele dafür, dass Größen, die sich theoretisch gegenseitig ausschließen, in Wirklichkeit eng zusammengehören. So stellt sich die Frage, ob dies nicht auch für die Beziehung zwischen Gnosis und dem antiken Judentum gilt. Die Existenz enger Beziehungen steht außer Zweifel: Die Menschen, die wir heute als „Gnostiker“ bezeichnen, haben sowohl das Alte Testament als auch die außerbiblische jüdische Literatur gekannt und benutzt. In der gnostischen Literatur gibt es eine Anzahl verschiedener Motive, Vorstellungen und Ideen, die in umgearbeiteter Form aus dem Alten Testament oder aus den anderen jüdischen Quellen entliehen wurden.

Neben den jüdischen gibt es in der Gnosis auch Motive aus anderen Religionen sowie aus der griechischen Philosophie, besonders aus dem Mittelplatonismus. Doch ist das kein Argument gegen die genannte Theorie, war das Judentum in seiner Geschichte doch immer offen gegen-

---

<sup>2</sup> Adam, Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden? In: Bianchi (Hg.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni.* (SHR. Suppl. To Numen XII). Leiden 1967, 300.

über anderen Religionen und Kulturen. Wie Martin Hengel zeigte<sup>3</sup>, war dies seit dem Hellenismus vor allem bezüglich der griechischen Kultur und der griechischen Philosophie der Fall. Der Autor dieses Buches ist zu dem Ergebnis gekommen, dass unter den Motiven mit unterschiedlicher religionsgeschichtlicher Herkunft in der Gnosis diejenigen dominieren, die aus der griechischen Philosophie, dem Christen- und Judentum stammen. Diese Tatsache wird von der altchristlichen Häresiologie gestützt, die in der Gnosis „eine judenchristliche Häresie“ (mit den Einflüssen der griechischen Ideenwelt) sahen. Zweifelsohne gab es eine Symbiose der Gnosis und des Christentums in der so genannten christlichen Gnosis. Die Mitglieder der vielen religiösen Gruppen, die wir heute als „Gnostiker“ bezeichnen, hielten sich selbst für Christen. Mehr noch, die christlich-gnostischen Texte bilden einen bemerkenswerten Teil der gnostischen Literatur. Dennoch gibt es auch einige Strömungen und gnostische Texte, wie die mandäischen, hermetisch-gnostischen und teils auch die sethianischen Texte, die vom Christentum unbeeinflusst waren. Daher kann man nicht davon ausgehen, dass die Gnosis einzig und allein eine innerchristliche Strömung darstellte. Im Fall der christlich-gnostischen Schriften wurden die alttestamentlichen und jüdischen Motive durch den Filter des Christentums übernommen, doch enthalten auch die nicht-christlichen gnostischen Schriften alttestamentliche und jüdische Motive, wobei diesen nicht selten eine herausragende Bedeutung zukommt. Diese Tatsache mag als Beleg für jene Theorien gelten, die den Ursprung der Gnosis mit dem antiken Judentum in Verbindung bringen. Für die vorliegende Studie ist diese Theorie eine Arbeitshypothese, die sie kritisch zu überprüfen gilt.

## II. FORSCHUNGSZIEL UND METHODEN

In dieser Studie wird als Tatsache vorausgesetzt, dass die Menschen, die wir als „Gnostiker“ bezeichnen, das Alte Testament und die jüdischen Texte und Überlieferungen gekannt und gebraucht haben. Die vorliegende Arbeit versucht auf folgende Fragen Antworten zu geben:

1. Welche alttestamentlichen und jüdischen Texte, Überlieferungen und Motive haben die Gnostiker benutzt?

---

<sup>3</sup> S. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT, 10). Tübingen

2. In welcher Weise haben sie die Texte und Überlieferungen interpretiert?
3. Zu welchem Zwecke haben die Gnostiker die alttestamentlichen und jüdischen Texte und Motive benutzt?
4. Untermauert der alttestamentliche und jüdische Stoff in den gnostischen Texten unsere Hypothese, dass die Anfänge der Gnosis mit dem antiken Judentum in Verbindung stehen?

Obwohl in dieser Arbeit die klassische exegetische Methode, d. h. Textkritik, Literaturkritik und Traditionskritik, angewandt wird, ist sie nicht philologisch, sondern *religionsgeschichtlich* orientiert, d. h. sie beruht nicht auf philologischen Analysen des Autors, sondern benutzt die Analysen verschiedener Textkritiker, um mit ihrer Hilfe religionsgeschichtliche Schlussfolgerungen zu ziehen.

Um zu klären, welche alttestamentlichen und jüdischen Texte und Motive die Gnostiker benutzt haben und *auf welche Weise* sie sie benutzt haben, wurde die Mehrzahl der gnostischen Quellen samt den Berichten der Kirchenväter über die Gnostiker gesichtet. Die hierbei zu Tage geförderten alttestamentlichen und jüdischen Motive wurden thematisiert und in einem Motiv-Katalog zusammengestellt, der als Basis für den zweiten Hauptteil des Buches dient. Das Ziel dieser Studie ist also nicht, eine neue These zur Entstehung der Gnosis vorzulegen, sondern eine alte Theorie noch einmal kritisch zu überprüfen. Zu diesem Zweck wurden möglichst viele gnostische und patristische Quellen analysiert, in der Hoffnung, auf diesem Weg möglichst wahrheitsgetreue Ergebnisse zu erlangen. Aufgrund des Umfangs der Arbeit mussten einige gnostische Texte, darunter die ältesten manichäischen und einige valentinianische Texte, samt einigen patristischen Berichten zu Gnostikern weggelassen werden. Die Ausblendung der valentinianische Texte kann jedoch auch inhaltlich begründet werden. Die gnostischen Texte lassen sich auf vielfältige Weise gruppieren, darunter auch nach ihrer Beziehung zum Christentum. Danach gibt es Schriften,

1. die wesentlich christlich-gnostisch sind (wie z. B. (EpJac, EV, Rhag, TractTrip, EvThom, EvPhil, LibThom, Dial, ApcPl, 2ApJac, AcPt, Noema (?), EpPt, Melch, Inter).

---

1973; Hengel, Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. (SBS, 76). Stuttgart 1976; Hengel, The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ. London; Philadelphia 1989.

2. die zwar christlich sind, aber in denen die spezifisch christlichen Elemente nur eine geringe Rolle spielen (wie z. B. HA, UW, ExAn (?), (Eug), AuthLog (?), AJ, ÄgEv, Protennoia).
3. die eindeutig nichtchristlich sind (Eug, ApcAd, Bronte, StelSeth, Zostr, OdNor, Mar, Allog, ebenso mandäische Texte und die Texte, die die „hermetische Gnosis“ vertreten)<sup>4</sup>.

Bei manchen Texten kann vermutet werden, dass sie erst nachträglich „verchristlicht“ wurden<sup>5</sup>. Das Verhältnis dieser Texte zum Christentum muss vorsichtig eruiert werden. Bei Texten wie etwa Der Apokalypse des Adam ist noch offen, wie stark sie christlich beeinflusst wurden, dagegen scheinen bei Zostrianus die meisten Forscher vom nichtchristlichen Charakter der Schrift überzeugt zu sein<sup>6</sup>. Die valentinianischen Schriften gehören zu Texten, die wesentlich christlich-gnostisch sind und von daher zur oben genannten Gruppe 1 gehören. Da in der vorliegenden Arbeit das Ursprungsproblem der Gnosis *im Zusammenhang mit dem antiken Judentum* erforscht werden soll, liegt das Gewicht auf den nichtchristlich-gnostischen Schriften und denjenigen christlich-gnostischen Schriften, in denen die christlichen Vorstellungen nur einen geringen Raum einnehmen oder erst nachträglich „verchristlicht“ wurden. Deswegen werden die valentinianische Texte im Folgenden nur insoweit behandelt, als sich in ihnen Motive finden, die auch in den hier ausführlich behandelten nichtvalentinianischen Texten vorkommen.

### III. AUFBAU UND INHALT

Das vorliegende Buch besteht aus zwei Hauptteilen – im ersten Teil werden die Begriffe „Gnosis“, „Gnostizismus“, „Gnostiker“ und „gnostisch“ erklärt, unterschiedliche Gnosis-Definitionen und die Hauptmerkmale der Gnosis vorgestellt. Weiterhin werden verschiedene Ursprungstheorien der Gnosis dargestellt und analysiert. Die Klassifizierung der

---

<sup>4</sup> S. Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloh 1980, 21; Tröger, *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*. (Herder spektrum 4953). Freiburg u. a. 2001, 50; Krause, *Die Texte von Nag Hammadi*. In: Aland (Hg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen 1978, 238–241; Schenke, Einführung. In: NHD. 1. Bd., 3–4.

<sup>5</sup> S. Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 21; Tröger, *Die Gnosis*, 50.

<sup>6</sup> Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*. In: VF, 2/2003, 54.

Ursprungstheorien beruht auf den Klassifizierungen von Hans-Joachim Schoeps, Robert Haardt und Hans-Josef Klauck<sup>7</sup>. Nach der Analyse dieser Theorien wird kurz die Frage nach der Entstehungszeit und dem Entstehungsort der gnostischen Bewegung berührt, um schließlich eine zusammenfassende Definition der Gnosis vorzulegen. Die Frage nach der Definition der Gnosis ist umso wichtiger, als in der Forschung bislang eine allgemein anerkannte Gnosis-Definition fehlt. Das Definitionsproblem wird nach der Analyse der verschiedenen Ursprungstheorien erneut aufgenommen, um zu zeigen, in welchem Verhältnis das Verständnis vom Ursprung der Gnosis und die Definition der Gnosis zueinander stehen.

Im zweiten Teil werden verschiedene alttestamentliche und jüdische Motive in der Gnosis betrachtet. Die Reihenfolge der alttestamentlichen Themen folgt in groben Zügen der Reihenfolge der Themen in Hans-Gebhard Bethges Aufsatz *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*<sup>8</sup>, der während des Schreibens der vorliegenden Arbeit als Vorbild diente. Die Typologie der diversen Möglichkeiten der Auslegung, Übernahme oder Ablehnung alttestamentlicher Motive in der Gnosis geht auf Peter Nagel zurück, der sie für die Analyse der Paradieserzählungen in der Gnosis entwickelt hat<sup>9</sup>.

#### IV. QUELLEN UND SEKUNDÄRLITERATUR

Als Hauptquellen der vorliegenden Arbeit dienen verschiedene gnostische Texte sowie Berichte der Kirchenväter über die Gnostiker. Die Texte von Nag Hammadi, die den größten Teil der gnostischen Literatur bilden, werden nach der Ausgabe von Schenke, Bethge und Kaiser aus den Jahren 2001 bis 2003 zitiert<sup>10</sup>, die mandäischen Texte in der Übersetzung

<sup>7</sup> S. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. Tübingen 1956, 31–33; Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg 1967, 16–21; Haardt, *Gnosis*. In: SM, 2. Bd. Freiburg u. a.: 1968, 480–481; Haardt, *Zur Methodologie der Gnosisforschung*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*. Berlin 1973, 185–191; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 9). Stuttgart u. a. 1996, 163–165.

<sup>8</sup> In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 89–109.

<sup>9</sup> S. Nagel, *Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 49–70.

<sup>10</sup> Schenke; Bethge; Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Bd.: NHC I, 1–V, 1. 2. Bd.: NHC V, 2–XIII, 1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. (GCS, Bd. 8 u. 12). Berlin, New York 2001 und 2003.

von Mark Lidzbarski<sup>11</sup> und die Texte der hermetischen Gnosis teils nach der Ausgabe *Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V, 2–XIII, 1, BG 1 und 4*, teils aber nach der Ausgabe von Colpe und Holzhausen aus dem Jahr 1997<sup>12</sup>. Die gnostischen Texte werden mit den Abkürzungen markiert (s. Abkürzungsverzeichnis).

Die Sekundärliteratur zum Thema ist umfangreich, da die Gnosis schon seit dem 17. Jahrhundert wissenschaftlich untersucht wurde. Die erste Publikation, die sich gründlich mit dem Thema „Gnosis“ beschäftigt, ist Gottfried Arnolds Buch *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* aus dem Jahr 1699. Da die Forschungsgeschichte der Gnosis im Zusammenhang mit den Ursprungstheorien im I. Teil dieses Buches gründlich dargestellt wird, muss an dieser Stelle nicht weiter auf das Thema eingegangen werden. Es sei hier nur erwähnt, dass die erste wichtige Abhandlung über die Beziehungen zwischen Gnosis und Judentum das Buch von Ferdinand Christian Baur *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* darstellt, das im Jahre 1835 erschien. Baur war der erste neuzeitliche Forscher, der die gnostische Bewegung mit dem antiken Judentum, konkret mit der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, in Zusammenhang brachte. Im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen zu diesem Thema wichtige Publikationen von Forschern wie H. Grätz, Moriz Friedländer und Adolf Hilgenfeld. Im 20. und 21. Jahrhundert beschäftigten sich mit dem Thema Rudolf Bultmann, Hans Jonas, Gilles Quispel, Alfred Adam, Alexander Böhlig, Kurt Schubert, Johann Maier, Martin Krause, Hans-Martin Schenke, Kurt Rudolph, Carsten Colpe, Robert McLachlan Wilson, Karl-Wolfgang Tröger, Gedaliahu A.G. Stroumsa, Hans-Gebhard Bethge, Gershom Scholem, Hendrik J.W. Drijvers, Gerard P. Luttikhuizen, Alan F. Segal, Otto Betz, Birger A. Pearson und Alastair H.B. Logan, deren Abhandlungen auch in dieser Arbeit berücksichtigt wurden.

---

<sup>11</sup> Das Johannesbuch der Mandäer. Text und Übersetzung. 2 Bde. Gießen 1905 u. 1915; Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer. (QRS 13). Göttingen 1925; Mandäische Liturgien. Berlin 1920.

<sup>12</sup> Colpe; Holzhausen (Hgg.), Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische „Asclepius“. Übersetzt und eingeleitet von Jens Holzhausen. (Clavis Pansophiae, 7.1). Stuttgart, Bad Cannstatt, 1997.





I. TEIL

DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER GNOSIS



## I.1. METHODOLOGISCHE GRUNDLAGEN: DER BEGRIFF „GNOSIS“ UND SEINE DEFINITION

### I.1.1. „GNOSIS“, „GNOSTIZISMUS“, „GNOSTISCH“ UND „GNOSTIKER“ AUS BEGRIFFSGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE

Da in der wissenschaftlichen Terminologie bis heute im Gebrauch der Begriffe „Gnosis“, „Gnostizismus“, „gnostisch“ und „Gnostiker“ kein Konsens erzielt wurde, ist es umso wichtiger, die Bezeichnungen gleich zu Beginn der vorliegenden Arbeit zu definieren

Das Wort γνῶσις stammt aus dem Griechischen und bedeutet „Erkenntnis“, „Wissen“, „Einsicht“. Nach Angaben der Sprachgeschichte finden sich erste Belege für sein Vorkommen bei den Vorsokratikern<sup>1</sup>. Als *terminus technicus* wurde der Begriff „Gnosis“ zuerst in der Philosophie verwendet. Die griechischen Philosophen verstanden darunter seit Heraklit (ca. 544–483 v. Chr.) die theoretische und rationale Erkenntnis von Gegenständen und Sachverhalten<sup>2</sup>, die dem erkennenden Subjekt mittels des Verstandes (νοῦς) und der Vernunft (λόγος) zuteil wird<sup>3</sup>. In der Philosophie Platos (427–347 v. Chr.) hat der Begriff „Gnosis“ eine zentrale Stellung<sup>4</sup>, in erster Linie als die „Erkenntnis“ des Wesens einer Sache<sup>5</sup>. Für die Untersuchung der Gnosis in der Spätantike finden sich in Platos Philosophie zwei wichtige Aspekte: 1) Plato ist überzeugt, dass richtige Erkenntnis Wiedererinnerung oder Wiederherstellung einer ursprünglich dem Menschen eigenen Schau sei. Die ursprüngliche Erkenntnis ist verloren gegangen, kann aber im geglückten Leben durch begriffene Anschauung teilweise wiederhergestellt werden. 2) Erkenntnis im

---

<sup>1</sup> Liddell; Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford 1968, 355; Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin 1988, 324. Das Verb γινώσκω (in d. Form γιγνώσκω) ist schon seit Homer bestätigt (ibid, 318).

<sup>2</sup> Liddell; Scott, A Greek-English Lexicon, 355; Rudolph, Erkenntnis und Heil: Die Gnosis. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. (NHMS, XLII). Leiden, New-York, Köln 1996, 14–15.

<sup>3</sup> Nagel, Gnosis, Gnostizismus. In: EKL. 2. Bd. Göttingen 1989, 241.

<sup>4</sup> Marksches, Die Gnosis. (Bsr 2173). München 2001, 9.

<sup>5</sup> Rudolph, Erkenntnis und Heil: Die Gnosis, 15.

platonischen Sinne ist damit Teilhabe an und Aufstieg zur transzendenten Welt der Ideen, deren Zentralidee das Göttliche ist<sup>6</sup>. Diejenigen, die zu einer tieferen Erkenntnis der Strukturen der Wirklichkeit vorstoßen, gleichen sich, soweit dies den Menschen überhaupt möglich ist, Gott an<sup>7</sup>.

In hellenistischer und spätantiker Zeit verstärkten sich die religiösen Aspekte des Begriffes „Gnosis“ und ein neuer Aspekt kam hinzu – die Erkenntnis als Gabe Gottes. Trotz der tief religiösen Komponente des Denkens Platos ist ihr diese Idee fremd gewesen. Zwar spricht Plato verschiedentlich von Inspirationen und Ekstasen, die er aus den Mysterien seiner Heimatstadt und der Orphik kannte, aber er nimmt sie nicht für sich in Anspruch, sondern verwendet sie nur im metaphorischen, anschaulichen Sinn zur Erläuterung seines rationalen Strebens hin zum Göttlichen. Irrationale Erkenntnis lag außerhalb seines Interesses<sup>8</sup>. Im Mittelplatonismus, der sich auf eine ungeschriebene, geheime Tradition berief und zwischen diskursivem Verstand und Intuition unterschied sowie die Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit lehrte, wurde die Gnosis zu einem Wissen um göttliche Geheimnisse, die entweder auf direkter Erfahrung oder auf einer Einweihung in die esoterische, geheime Tradition einer solchen Offenbarung beruhte<sup>9</sup>. Solche „Erkenntnis“ wurde zu Beginn unserer Zeitrechnung in verschiedenen Kreisen der griechisch-römisch-aramäischen Kultur hoch geschätzt<sup>10</sup>. Die Idee von der Erkenntnis durch Offenbarung findet sich in so verschiedenen religiös-philosophischen Bewegungen wie den Mysterienkulten, dem Mittel- und Neuplatonismus, dem Hermetismus, Neupythagoreismus, Judentum (bei Philo, in Qumran) und dem Urchristentum<sup>11</sup>. Sie ist auch in jener geistigen Bewegung<sup>12</sup> der Spätantike von zentraler Bedeutung, die unter dem Namen „Gnosis“ bekannt ist und häufig als selbständige geistige oder religiöse Strömung oder sogar als selbständige Religion angesehen wird.

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Plato, *Politeia*, 613; s. Marksches, Die Gnosis, 10.

<sup>8</sup> Rudolph, Erkenntnis und Heil: Die Gnosis, 16.

<sup>9</sup> Quispel, Gnosis, 413.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Rudolph, „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 44.

<sup>12</sup> Vorläufig benutzt der Autor dieser Arbeit für Gnosis den Begriff „geistige Bewegung“. Später (s. I.1.2 ff. und I.5) versucht er genau bestimmen, was Gnosis eigentlich ist, eine Philosophie, eine Religion, beides oder etwas ganz anderes?

Ohne an dieser Stelle eine eigene Gnosis-Definition zu geben<sup>13</sup>, muss betont werden, dass man den Begriff „Gnosis“ in sehr unterschiedlichem Sinn und Kontext benutzt. So begegnet man ihm heute in der Esoterik und im *New Age*, wo er mit den Mysterien und dem Okkultem in Verbindung gebracht wird<sup>14</sup>. Da in vielen geistigen und religiösen Bewegungen von heute ähnliche Ideen, wie wir sie aus der spätantiken Gnosis kennen, entdeckt werden können, kann man sie, wie Karl-Wolfgang Tröger und Christoph Marksches vorschlagen, ebenfalls zur „Gnosis“ zählen<sup>15</sup>. In der vorliegenden Arbeit geht es aber nicht um Phänomene der „Neognosis“<sup>16</sup>. Unter dem Namen „Gnosis“ hat man weiterhin unterschiedliche Phänomene und Tendenzen verschiedener Philosophien und Ideologien zusammengefasst, wie etwa den Dualismus, die Idee der Elite und der Selbstbewusstwerdung des menschlichen Geistes etc<sup>17</sup>. Auch von dieser „Gnosis“ soll hier nicht die Rede sein, stimmt der Autor dieses Buches doch mit Ursula Ulrike Kaiser darin überein, dass ein solcher Art überstrapazierter Gnosisbegriff in der Forschung nicht mehr brauchbar ist<sup>18</sup>. In der vorliegenden Arbeit versteht man unter „Gnosis“ also nicht all jene Formen religiöser Erkenntnis, die als „Erlösung“ auch außerhalb der Spätantike zu finden sind<sup>19</sup>, sondern lediglich jene konkrete geschichtliche Bewegung der Spätantike, die zwar Berührungen zur Gnosis im weiteren Sinne hat, aber daneben auch viele typische Wesenszüge trägt, die sich von dieser unterscheiden<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Das wird in Kapitel I.1. und I.5. vorgenommen.

<sup>14</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 9; Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*. In: VF, 2, 2003, 45–46. S. auch Marksches, *Die Gnosis*, 21.

<sup>15</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 206 ff.; Marksches, *Die Gnosis*, 116 ff.

<sup>16</sup> Zu diesem Phänomen vgl. Ruppert, *Gnosis, Gnostizismus*. III. *Moderner Gz*. In: LThK, 4. Bd. Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, 809–810.

<sup>17</sup> Gute Beispiele für diesen Gnosis-Begriff bieten Franz; Rentsch (Hgg.), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002; Sloterdijk; Macho (Hgg.), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. 2 Bde., Gütersloh 1991 und Iwersen, *Gnosis zur Einführung*. (Zur Einführung 240). Hamburg 2001, die über die Gnosis im Völkischen Denken und im Nationalsozialismus schreibt (124 ff.).

<sup>18</sup> Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*, 46.

<sup>19</sup> Filoramo, *Gnosis/Gnosticismus I. Religionswissenschaftlich*. In: RGG. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl. 3. Bd., Tübingen 2000, 1043–1044; Torini, *Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich*. In: LThK, 4. Bd. Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, 802. Carsten Colpe nennt diese Gnosis „die Gnosis im weiteren Sinne“ (Colpe, *Gnosis I. Religionsgeschichtlich*. In: RGG. Dritte, völlig neu bearbeitete Aufl. 2. Bd. Tübingen 1958, 1648).

<sup>20</sup> Vgl. dazu I.1.4.

Obwohl der Begriff „Gnosis“ in der gleichnamigen Bewegung zentral ist, haben ihre Anhänger diese selbst nie als „Gnosis“ bezeichnet. Sie haben sich auch nicht als Anhänger einer „Bewegung“ empfunden, ist dies doch eine Kategorie der neueren Geistesgeschichte. Der Begriff „Gnosis“ als Sammelbegriff für die ganze „gnostische Bewegung“ stammt von ihren Gegnern und ist also eine Fremdbezeichnung. So findet er sich etwa bei Irenäus von Lyon (um 200 n. Chr.), der eines seiner Werke „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ betitelte (um 180). Seine Gnosisbezeichnung geht auf I Tim 6,20 zurück, wo der Autor des Briefes, fiktiv der Apostel Paulus, vor den Lehrsätzen der „falschen Gnosis“ warnt<sup>21</sup>. Viele Forscher gehen bis heute davon aus, hier den ältesten Beleg für die „Gnosis“ als Bezeichnung der gnostischen Bewegung der Spätantike zu finden<sup>22</sup>. Doch wird der Begriff „Gnosis“ im Neuen Testament<sup>23</sup> ebenso wie in der patristischen Literatur, besonders aber bei Clemens von Alexandria<sup>24</sup>, auch in ausschließlich positivem Sinne als wahre christliche Erkenntnis benutzt. Man muss daher den Kontext berücksichtigen, in dem der Begriff verwendet wird.

Neben dem Begriff „Gnosis“ finden sich in der patristischen Literatur für diese geistige Bewegung der Spätantike auch verschiedene Gruppenbezeichnungen, wie Simonianer, Sethianer, Basilidianer, Valentinia-

<sup>21</sup> S. dazu Schlarb, *Miszelle zu 1 Tim 6, 20*. In: ZNW, 77. Bd., 1986, 276–281.

<sup>22</sup> Holtz, *Die Pastoralbriefe*. (ThHK, 13). Berlin 1965, 22–23; Merkel, *Die Pastoralbriefe*. (NTD, 9/1). Göttingen u. Zürich 1991, 10; Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*. (NTD, *Ergänzungsreihe*, Bd. 1). Bd. I. Göttingen 1986, 203; Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?* In: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*. Jahrgang VII/ 1965, 131; Schenke; Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I Bd.: *Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, Gütersloh 1978, 219–220; Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. (UTB 1577). Göttingen 1994, 324–327; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*. (WdF, CCLXII). Darmstadt 1975, 771; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. Bd. II, 148; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*. 5., neub. Aufl. (UTB 1830). Göttingen 2005, 354–456.

<sup>23</sup> S. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*, 327.

<sup>24</sup> Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 2003, 320; s. auch Rudolph, *Die Gnosis*, 20–21 und Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*. In: Franz (Hg.), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 13.

ner usw<sup>25</sup>. Die Gnosis ist also ein Oberbegriff für verschiedene religiöse Gruppen und Gruppierungen in der Spätantike. Wie der Sammelbegriff „Gnosis“ für die ganze Bewegung so sind auch diese Gruppenbezeichnungen Fremdbezeichnungen, die meistens nach den Stiftern der Gruppen gebildet wurden. Trotzdem wurden sie in der Gnosis-Forschung häufig verwendet, was von Michael Allen Williams scharf kritisiert wurde<sup>26</sup>, handele es sich doch bei ihnen um pejorative Verunglimpfungen wie etwa die „Borboriten“, die Besudelten<sup>27</sup>. Es ist allgemein anerkannt, dass die gnostische Bewegung viele verschiedene Richtungen und Gruppen umfasste<sup>28</sup> und die gnostischen Texte von Nag Hammadi verschiedenen Richtungen der Gnosis entstammten<sup>29</sup>. Sicherlich ist die Verwendung von Fremdbezeichnungen in der Religionsgeschichte eine unglückliche Lösung, doch manchmal muss man sie als „Notlösung“ akzeptieren. Die Nag-Hammadi-Texte können nach Namen gruppiert werden, die auf den antiken Gruppen-Listen basieren, so dass man von der sethianischen oder valentinianischen (manchmal auch von der simonianischen) Gnosis sprechen kann. Um weitere terminologische Verwirrungen zu vermeiden, verwendet der Autor dieses Buches diese Bezeichnungen und spricht z. B. von der sethianischen und valentinianischen Gnosis (resp. Literatur).

Neben Fremdbezeichnungen sind in der gnostischen Literatur aber auch Selbstbezeichnungen erhalten. Sie lauten etwa „Die Nachkommenschaft Seths“<sup>30</sup>, „Der Same Seths“<sup>31</sup>, „Die Kinder Seths“<sup>32</sup>, „Die Kinder des Lichts“<sup>33</sup>, „Die Erwählten“<sup>34</sup>, „Die Kinder des Brautgemachs“<sup>35</sup>,

---

<sup>25</sup> Die wichtigsten Gruppenlisten sind bei Irenäus (IrenHaer, I), bei Hippolyt (Ref, V-IX) und bei Epiphanius (EpiphHaer) erhalten. Die Analyse dazu s. Williams, Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a dubious Category, 33 ff.

<sup>26</sup> S. *ibid*, 31 ff.

<sup>27</sup> S. Rudolph, Die Gnosis, 256.

<sup>28</sup> Zur Vielfalt der gnostischen Richtungen vgl. Tröger, Die Gnosis, 68 ff. und Rudolph, Die Gnosis, 59 ff.

<sup>29</sup> Zur Klassifizierung der Nag-Hammadi-Texte vgl. Krause, Die Texte von Nag Hammadi, 238 ff.; Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 19 ff.; Schenke, Einleitung. In: NHD, 1. Bd., 3 ff.

<sup>30</sup> NHC III 56, 3; 17; IV 65, 30; 71, 17. 19. 27; 73, 26; V 65, 4; 8; 85, 22; VII 119, 34; 120, 10; VIII 130, 16.

<sup>31</sup> NCH III 13, 21.

<sup>32</sup> NHC III 65, 20; VIII 7, 8; IX 5, 20.

<sup>33</sup> NHC II 97, 13; V 25, 17; VII 60, 19; 78, 25; XIII 37, 19; 41, 1. 16; 42, 16; 45, 33; 49, 25.

<sup>34</sup> NHC I 135, 5; II log. 49. 50; II 139, 28; III 65, 7; 120, 26; 121, 20; VII 118, 17; VIII 4, 17; X 10, 17.

<sup>35</sup> NHC II 72, 21. 22; 76, 5; 86, 5.



„Brüder und Schwestern“<sup>36</sup>, „Heiliger“<sup>37</sup>, „Die Rechten“<sup>38</sup>, „Pneumatiker“<sup>39</sup>, „Fremder“<sup>40</sup> oder „Das nicht wankende Geschlecht“<sup>41</sup>. Diese Bezeichnungen entstammen dem theologischen Inhalt ihrer Lehren und verleihen ihrem Selbstverständnis Ausdruck. Namensgebungen wie „Die Nachkommenschaft Seths“, „Der Same Seths“ oder „Das nicht wankende Geschlecht“ verweisen darauf, dass die Anhänger der Gnosis sich als „Urgeschlecht“ verstanden haben, das seit Entstehung der irdisch-materiellen Welt den Kern der Menschheit darstellte<sup>42</sup>. Der Sohn Adams, Seth, ist für viele Gnostiker, besonders in der sethianischen Gnosis, aber auch bei den Mandäern, sehr wichtig gewesen, leiteten sie doch nicht nur ihre Herkunft, sondern auch ihre Gnosis über die Vermittlung von Seth direkt von Adam und Eva her<sup>43</sup>. In der Religion der Mandäer ist Seth (Šitil) sogar zu einem göttlichen Wesen geworden<sup>44</sup>.

Es ist bemerkenswert, dass viele Selbstbezeichnungen der Anhänger der Gnosis sich teilweise mit denen der „Großkirche“ überschneiden<sup>45</sup>. Doch ist das kein Wunder, haben sich doch viele Anhänger der gnostischen Bewegung selbst als Christen verstanden<sup>46</sup>. Auch ihre Gegner, Kirchenväter wie nichtchristliche Philosophen, haben sie als Chris-

<sup>36</sup> NHC I 1, 2; 9, 10; 43, 5; 50, 2; II log 25; II 67, 23; 145, 20; III 120, 4; 131, 19, 22; 132, 10; 135, 8; V 24, 13; 46, 22; 48, 22; 50, 12, 17.

<sup>37</sup> NHC I 1, 20; 10, 2, 38; 118, 26; 135, 17; II 59, 18, 23; 110, 11; III 13, 22, 63, 14; 67, 26; 81, 6; IV 75, 8; VI 47, 31; VII 114, 4, 12; IX 27, 27.

<sup>38</sup> NHC I 104, 10; 105, 7; 106, 21; 108, 14, 21, 23; 110, 27; 121, 21, 29; 124, 7; 130, 6; 132, 9; II 60, 28; XI 38, 30; 41, 25.

<sup>39</sup> NHC I 118, 37; 119, 21; II 145, 22; III 55, 3.

<sup>40</sup> NHC II 53, 3; III 72, 9; 134, 19, 22; VI 3, 7, 10; 5, 11; VIII 1, 21.

<sup>41</sup> NHC III 33, 3; 36, 24; 38, 2; 39, 18; 59, 13; IV 63, 2; 65, 27; 73, 3; VIII 6, 27; 51, 16. S. auch: Siegert, Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten. In: ZNW, 71. Bd. Berlin, New York 1980, 129–132.

<sup>42</sup> Rudolph, Die Gnosis, 222–223.

<sup>43</sup> S. dazu II.2.1.4.b.

<sup>44</sup> S. dazu: *ibid.*

<sup>45</sup> Rudolph, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“. Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis“ und „Fremdverständnis“. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 259–262; Rudolph, „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament, 45. Solche Selbstbezeichnungen sind z. B. „Kinder des Lichts“ (Lk 16,8; Joh 12,36; 1 Thess 5,5; Eph 5,7), „Kinder Gottes“ (Joh 1,12; Röm 8,14 ff.; 1 Joh 3,1 ff.), „Erwählte“ (Röm 8,33; 1 Petr 1,1), „Heilige“ (Röm 14,25, 26,31; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1; Eph 1, 1), „Brüder und Schwestern“ (Röm 1,13; 10,1; 12,1; 1 Kor 1,10).

<sup>46</sup> Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Berlin, New York 1980, 396; Rudolph, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“

ten betrachtet, aber für die Großkirche waren sie die „Häretiker“, d. h. „Abweichler“ und „Verirrte“<sup>47</sup>. Diese Tatsache wirft die Frage nach dem Verhältnis der Gnosis zum Christentum auf, auf die wir in I.1.3. zurückkommen. An dieser Stelle sei lediglich erwähnt, dass sich nicht alle Anhänger der gnostischen Bewegung für Christen hielten.

Die Anhänger der Gnosis nannte man „Gnostiker“ (γνωστικοί, *gnostici*). Die Herkunft dieses Begriffes ist noch nicht geklärt. Als Adjektiv kommt γνωστικός zuerst bei Plato vor und bedeutet „mit rationaler Erkenntnis in Zusammenhang stehend oder auf rationaler Erkenntnis beruhend“<sup>48</sup>. Deshalb behauptet Christoph Marksches, der Begriff γνωστικός gehe auf Plato zurück, der mehrere hundert griechische Begriffe mit der Endung -ikos prägte<sup>49</sup>. Auch Morton Smith vermutet, dass Plato diesen Begriff erschaffen hat. Sowohl Smith<sup>50</sup> als auch Marksches<sup>51</sup> betonen, dass das Wort γνωστικός von anderen Philosophen nur selten verwendet worden sei und vor allem auf die platonische Tradition beschränkt blieb.

Als Substantiv findet sich γνωστικός erstmalig bei Irenäus und bei Clemens von Alexandria<sup>52</sup> und nicht, wie häufig angenommen, im Neuen Testament, bei den apostolischen Vätern und den Apologeten des

---

und „Gnosis“, 260–262; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 26. Die Valentinianer (NHC II 3, 52,21–24; 62,31; 64,22–27; 67,26) und Naassener (Hippolyt, Ref V,9,22) haben sich selbst auch als „Christen“ bezeichnet.

<sup>47</sup> Rudolph, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“, 260–262; Rudolph, Die antike Gnosis. Probleme und Fakten, 26.

<sup>48</sup> Plato redet über γνωστικὴ τέχνη, deren Gegenbegriff πρακτικὴ τέχνη ist (*Politikos* 258e–267a).

<sup>49</sup> Marksches, Die Gnosis, 15.

<sup>50</sup> Smith, The History of the term *gnostikos*, In: Layton (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. (SHR, XLI). Leiden 1980, 800–801. Morton Smith sagt: „The term is not Stoic; the only uses in Stoicorum Veterum Fragmenta occur in passages cited from Clement of Alexandria; Epictetus and Marcus Aurelius did not use it. I have not found it in Greco-Roman religious texts or inscriptions, nor in texts marginal to the official religion (Orphica, Hermetica, magical texts). It was not common in Judaism: it is not in the Septuagint, the Greek pseudepigrapha to which I have indices, the Corpus Papyrorum Judaicarum, or Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum 1; the one (dubious) usage in Philo (above, n. 16) is probably Platonic. Its rarity in Greek literature is surpassed by its apparently total absence from Greek popular usage (ibid, 800).“

<sup>51</sup> Marksches, Die Gnosis, 15–16.

<sup>52</sup> Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 320.

2. Jahrhunderts<sup>53</sup>. Gilles Quispel betont, dass *γνωστικός* als *Substantiv* im klassischen Griechisch nicht vorkommt und vermutet, dass es eine Übersetzung des Mandäischen *mandaia* (Pl. *mandaji*), „der Wissende“, und somit ein Lehnübersetzung ist<sup>54</sup>. Dies scheint aber unwahrscheinlich, ist die ältere Selbstbezeichnung der Mandäer doch *nasoraia* (Pl. *nasuraiji*), „Behüter“ oder „Besitzer“ (geheimer Riten und Kenntnisse)<sup>55</sup>. Die Übernahme von den Mandäern würde voraussetzen, dass Irenäus oder Clemens diese religiöse Gruppe gekannt haben, was aber unwahrscheinlich ist, waren die Mandäer doch nicht in Kleinasien und in Ägypten. Zudem waren sie im Römischen Reich nur wenig bekannt, weshalb die Kirchenväter Irenäus, Clemens von Alexandria, Hippolyt und Epiphanius von Salamis nicht von ihnen berichten.

In der Forschung diskutierte man, ob die Verwendung des Begriffes „Gnostiker“ als Bezeichnung einer geistigen Bewegung, der „gnostischen Bewegung“, in der Antike historische Berechtigung hat oder nicht. Während Kurt Rudolph<sup>56</sup> und Hans-Martin Schenke<sup>57</sup> mit dem Begriff „Gnostiker“ die Anhänger der gnostischen Bewegung bezeichnen und davon ausgehen, dass es sich um eine Selbstbezeichnung handelt, zeigt Robert Haardt, dass die Selbstbezeichnung „Gnostiker“ nur bei wenigen Gruppierungen in der Gnosis ausdrücklich überliefert ist<sup>58</sup>. Michael Allen Williams behauptet weiterhin, dass die Benennung „Gnostiker“ als Selbstbezeichnung in den gnostischen Quellen nicht vorkomme und auch in den patristischen Quellen fände man nur selten Hinweise darauf, dass eine Gruppe sich selbst so bezeichnet hätte<sup>59</sup>. So entdeckt Williams im Werk von Irenäus *Adversus haereses* nur eine einzige Stelle (I 25,6), in der der Kirchenvater ausdrücklich behauptet, dass die Anhänger der Gnostikerin Marcellina<sup>60</sup> sich als „Gnostiker“ bezeichnet hätten<sup>61</sup>. Hip-

<sup>53</sup> Smith, *The History of the term gnostikos*, 801.

<sup>54</sup> Quispel, *Gnosis*, 422.

<sup>55</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 380. S. auch Rudolph, *Die Mandäer*. Bd. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem. (FRLANT 74). Göttingen 1960, 112 ff.

<sup>56</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 63.

<sup>57</sup> Schenke, *Die Gnosis*. In: Leipoldt; Grundmann (Hgg.), *Umwelt des Urchristentums*, Bd. I: *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. Berlin 1985, 375.

<sup>58</sup> Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg 1967, 11.

<sup>59</sup> Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 41.

<sup>60</sup> Sie war nach Irenäus (*IrenHaer* I, 25,6) eine Schülerin von Karpokrates und wirkte um 160 n. Chr. in Rom.

<sup>61</sup> Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 33. 41. Auf diese Tatsache lenkt auch Christoph Marksches die Aufmerksamkeit (s. Marksches, *Die Gnosis*, 17).

polyt erwähnt diese Selbstbezeichnung nur für eine Gruppe, die Ophiten oder Naassener<sup>62</sup>. Auch Origenes berichtet von einer Gruppe der „Gnostiker“<sup>63</sup>.

Der Behauptung von Williams, der Begriff „Gnostiker“ käme in den gnostischen Originalquellen nicht vor, kann also nicht zugestimmt werden<sup>64</sup>, spricht doch die mandäische Literatur dagegen. Die Selbstbezeichnung *mandaji* stammt zwar aus späterer Zeit, ist aber vom alten Wort *manda*, Erkenntnis, Wissen = Gnosis, ableitbar und bedeutet also „Wissende, Gnostiker“<sup>65</sup>. Rudolph und Schenke gehen näher auf diese Selbstbenennung der Gnostiker ein. Sie war zwar nur eine Benennung unter anderen, doch darf nicht vergessen werden, dass die gnostische Bewegung sehr verschiedene Gruppen umfasste, was der Herausbildung einer gemeinsamen und einheitlichen Identität und Namensgebung im Wege gestanden hat. Es soll hier nicht weiter darüber diskutiert werden, mit welcher Berechtigung man eine große Zahl von religiösen Strömungen, denen die Tradition verschiedene Namen zuschreibt, unter der Benennung „Gnosis“ zusammenzufassen kann<sup>66</sup>. Doch sei darauf hingewiesen, dass auch das Frühchristentum ein uneinheitliches Phänomen war, das viele verschiedene Strömungen und theologische Anschauungen umfasste. Auch die Christen hatten bis in das 3. Jahrhundert keine einheitliche Selbstbezeichnung<sup>67</sup>. Zugleich haben Gilles Quispel<sup>68</sup>, Morton Smith<sup>69</sup>, Michael Allen Williams<sup>70</sup>, Christoph Markschies<sup>71</sup> und G.W.H. Lampe<sup>72</sup> Recht, wenn sie behaupten, dass die Kirchenväter den Begriff „Gnostiker“ nicht in *demselben Sinne* wie moderne

<sup>62</sup> Ref V,2; V,6.4; V,8.29; V,11.1; s. dazu: Williams, Rethinking „Gnosticism“, 38.

<sup>63</sup> Cels V,61; s. dazu: Williams, Rethinking „Gnosticism“, 41.

<sup>64</sup> Christoph Markschies weist darauf hin, dass im Nag Hammadi der einschlägige Begriff γνωστικοί nicht verwendet wird (Markschies, Die Gnosis, 18).

<sup>65</sup> Rudolph, Die Gnosis, 380. S. auch Drower, The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. Leiden 1962, 10 ff.; Vgl. Auch die Stichwörter „Manda 1“ und „Mandaia“ in: Drower-Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford 1963, 247. Über das Alter und die Herkunft des Wortes *mandaia* s. auch Macuch, Zur Frühgeschichte der Mandäer. In: ThLZ, 90. Jahrgang 1965, Nr. 9, 652–653.

<sup>66</sup> Vgl. I.1.5 und I.1.6.

<sup>67</sup> Rudolph, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“, 259.

<sup>68</sup> Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich, 1951, 2; Quispel, Gnosis, 422.

<sup>69</sup> Smith, The History of the Term *gnostikos*, 796 ff.

<sup>70</sup> Williams, Rethinking „Gnosticism“, 31 ff.

<sup>71</sup> Markschies, Die Gnosis, 17 ff.

<sup>72</sup> Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 319. Lampe sagt: „Modern use of term (γνωστικός – J. L) for a variety of 2nd-cent. dualistic heresies is prob. of 18th-cent. origin“ (ibid).

Wissenschaftler benutzen. So nennt Tertullian drei Mal die „Gnostiker“ (*gnostici*)<sup>73</sup> als eigene Gruppe in Abgrenzung von den Valentinianern, d. h. er bezeichnet damit nicht alle als Gnostiker, die man heutzutage so zu nennen pflegt<sup>74</sup>. Im Werk *De praescriptione haereticorum*<sup>75</sup> attackiert Tertullian Hermogenes, Phygelus, Philetus, Hymenaeus, Apelles, Valentinus, Marcion, Simon, Nikolaiten und Kainiten, aber nirgendwo die Gnostiker. Irenäus verwendet den „Begriff“ Gnostiker in verschiedenen Bedeutungen: manchmal bezeichnet er als „Gnostiker“ lediglich eine spezifische Gruppe („Sekte“)<sup>76</sup>, manchmal verwendet er aber den Begriff (γνωστικός, auch Pluralform γνωστικοί) als Sammelbegriff für alle Anhänger der gnostischen Bewegung<sup>77</sup>. Oft bleibt es undeutlich, in welchem Sinn er den Begriff verwendet<sup>78</sup>. Clemens von Alexandria hingegen spricht von den γνωστικοί in ganz positivem Sinne. Er bezeichnet damit nicht die Anhänger der gnostischen Sekten, sondern jeden Christen, der eine vollkommene Gotteserkenntnis hat und in der Einheit mit Gott lebt<sup>79</sup>.

In der Fachliteratur gebraucht man für die gnostische Bewegung neben dem Begriff „Gnosis“ auch den Begriff „Gnostizismus“. Der letztere Terminus taucht im 18. Jh. in Frankreich auf<sup>80</sup>. In der deutschen Forschung wurde von „Gnosis“ gesprochen, wie etwa bei Ferdinand Christian Baur (*Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie*, 1835), doch setzte sich dieser Terminus in Deutschland im Unterschied zur englischsprachigen Welt erst Anfang des 20. Jh. durch, wo weiterhin von „gnosticism“ gesprochen wird<sup>81</sup>. Ausschlaggebend hierfür war sicherlich Wilhelm Boussets Bahn brechendes Buch *Hauptprobleme der Gnosis* (1907). Manchmal gebraucht man auch heute in der deutschen Forschung den Begriff „Gnostizismus“, aber immer als Synonym für „Gnosis“. Chr. Marksches schlägt vor, statt des Begriffs „Gnosis“ den deutschen Begriff „Erkenntnis“ zu verwenden und auch andere griechi-

<sup>73</sup> AdvVal 39,2; Anim 18; Scorp 1,5 („tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt“).

<sup>74</sup> Quispel, *Gnosis als Weltreligion*. Zürich 1951, 2.

<sup>75</sup> Praescr 5,2; 5,6.4; 5,8.1.29; 5,11.1; 5,23.3.

<sup>76</sup> S. dazu: Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 33.

<sup>77</sup> Ibid., 37.

<sup>78</sup> Ibid., 36.

<sup>79</sup> S. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 320; Rudolph, *Die Gnosis*, 21.

<sup>80</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 64; Rudolph, „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament, 43.

<sup>81</sup> Ibid. 34–52; Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 13–14; Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 8.

sche und semitische Fremdworte so weit als möglich ins Deutsche zu übertragen<sup>82</sup>, doch hat sich sein Vorschlag in der Forschung nicht durchgesetzt.

Von deutschen Wissenschaftlern wurde der Begriff „Gnostizismus“ stark kritisiert. So meint etwa Kurt Rudolph, dass dieser Terminus einen abwertenden Klang habe<sup>83</sup>. Auch Hans-Martin Schenke lehnt diese Bezeichnung als abwertend und „im Grunde auf der Linie der Terminologie der Ketzerbestreiter“ liegend ab<sup>84</sup>. Der Autor dieses Buches folgt der Terminologie der deutschen Forschung und benutzt ausschließlich den Terminus „Gnosis“. Von „Gnostizismus“ wird nur in Zitaten die Rede sein.

Das Nebeneinander zweier Begriffe hat in der Forschung häufig für Verwirrung gesorgt und dazu geführt, beide schärfer zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen. Auf dem Kolloquium über die „Ursprünge des Gnostizismus“ 1966 in Messina wurde von mehreren Teilnehmern ein solcher Versuch in thesenhafter Form zur Diskussion gestellt. Danach sollte unter „Gnosis“ ein „Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist“ und also esoterischen Charakter hat, verstanden werden, während „Gnostizismus“ aber die gnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts bezeichnen sollte<sup>85</sup>. Unter „Gnostizismus“ sollte also die christliche Häresie der Spätantike und unter „Gnosis“ im weiteren Sinn der ganze Ideenkomplex verstanden werden, der zur gnostischen Bewegung und zu den ihr verwandten Denkrichtungen gehört<sup>86</sup>. „Gnosis“ ist nach dieser Definition also ein weiterer Begriff und kann grundsätzlich auch außerhalb des Zeitrahmens der Spätantike angewandt werden, etwa, wenn man von der Gnosis im Buddhismus oder im Taoismus spricht<sup>87</sup>. Beiden Begriffen steht jedoch nur ein Adjektiv, „gnostisch“, zur Verfügung<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup> Marksches, *Die Gnosis*, 8.

<sup>83</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 64; Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 13.

<sup>84</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 375.

<sup>85</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 65; Bianchi (Hg.), *Le Origini*, XXIX; Eltester (Hg.), *Christentum und Gnosis. Aufsätze*. (BZNW 37). Berlin 1969, 9–10.

<sup>86</sup> Wilson, *Gnosis und Neues Testament*. (UB, 118). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 15.

<sup>87</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 769. S. auch Filoramo, *Gnosis/Gnosticismus I. Religionswissenschaftlich*, 1044.

<sup>88</sup> Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 22.

Diese Trennung der beiden historisch und wissenschaftsgeschichtlich zusammengehörenden Bezeichnungen hat sich nicht durchgesetzt<sup>89</sup>, und viele Forscher haben die Begriffsscheidung sogar deutlich kritisiert<sup>90</sup>. K. Rudolph versteht unter „Gnosis“ und „Gnostizismus“ weiterhin ein und dasselbe<sup>91</sup>, H.-M. Schenke ist mit dem Terminus „Gnostizismus“ nicht einverstanden<sup>92</sup>, und für H.J.W. Drijvers<sup>93</sup> liegt die Schwierigkeit in der Tatsache, dass das Kolloquium von Messina den Ausdruck ‚Gnosis‘ im phänomenologischen Sinne verwendete, was seine Ausdehnung auf Religionsformen wie die Orphik, den Buddhismus, die Religionen der Azteken und dgl. ermöglicht<sup>94</sup>. Demgegenüber sei der Begriff ‚Gnostizismus‘ auf ein historisches Phänomen in einem bestimmten Kontext begrenzt. Nach Drijvers kann man daher bezüglich der Definition des Kolloquiums von einem Kurzschluss zwischen einer phänomenologischen und einer historischen Betrachtungsweise sprechen<sup>95</sup>.

---

<sup>89</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 65; Marksches, Christoph. *Gnosis/Gnostizismus II. Christentum. 1. Neues Testament. 2. Kirchengeschichtlich*. In: RGG. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 3. Tübingen, 2000, 1046; Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh 2000, 314.

<sup>90</sup> S. Marksches, *ibid.*, 1046; Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 807; Conzelmann; Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. (UTB, 52). Tübingen 2000, 212; Tröger, *Die Gnosis*, 16. Für eine solche Trennung ist auch Gerd Theißen, der schreibt: „Die Unterscheidung zwischen einem religionsphänomenologisch beschreibbaren Typus erlösenden Wissens und der konkreten Form antiker gnostischer Systeme hat sich zwar durchgesetzt, nicht aber die terminologische Zuordnung: Der Begriff „Gnosis“ ist an die konkreten Erscheinungen in der späten Antike gebunden und lässt sich von diesen nicht ablösen. Auch im Blick auf die Antike kann man jedoch die Gnosis im weitesten Sinne als ein auf erlösendem Wissen basierendes Selbstverständnis vom Gnostizismus als den darauf aufbauenden Systemen, die ihre Blütezeit im 2. Jh. hatten, unterscheiden. Diese Unterscheidung hätte sogar in einem wichtigen Quellentext einen Anhaltspunkt. Irenäus schreibt über die Entstehung des valentinianischen Systems in Irenäus, *Haer* I,11,1: „Denn der erste, der von der so genannten gnostischen Häresie die Prinzipien in eine eigene Gestalt der Schule transferierte, Valentin, setzte sie so fest.“ Das kann man so verstehen, als habe erst Valentinus die „Gnosis“ in ein gnostisches Schulsystem, den „Gnostizismus“, verwandelt“ (Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 314–315).

<sup>91</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 65.

<sup>92</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 375.

<sup>93</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 803.

<sup>94</sup> *Le Origini*, XXVIII; Conze, *Buddhism and Gnosis*. In: *ibid.*, 651–667; Lanczkowski, *Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen*. in: *ibid.*, 676–687.

<sup>95</sup> Bianchi, *Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 803–804.

Im Kolloquium von Messina behandelte man auch die Begriffe „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“. Ging dem „klassischen“ Gnostizismus also ein Proto- oder Prägnostizismus voraus? Wenn man von einem Prägnostizismus sprechen will, muss man zeitlich frühere Bezeugungen verschiedener Themen und Motive untersuchen, welche eben jenes „Prä“ ausmachen. Wissenschaftler, die von einem Prägnostizismus sprechen, berufen sich auf die jüdische Apokalyptik, Qumran, den Pharisaismus oder, allgemein gesprochen, auf die Krisenatmosphäre im Judentum nach 70 n. Chr. samt bestimmten Strömungen im christlichen Denken. Zugleich betonen sie die Bedeutung Ägyptens oder Mesopotamiens. Wo von Protognostizismus gesprochen wird, geht man davon aus, Wesenszüge des Gnostizismus auch anderswo zu finden, sowohl in den dem 2. Jahrhundert n. Chr. vorausgehenden Jahrhunderten, als auch außerhalb des christlichen Gnostizismus dieses Jahrhunderts. Wer sich auf ihn beruft, weist vor allem auf den Iran, die indioiranische Welt, das Indien der Upanischaden oder das Griechenland des Platonismus, der Orphik und des Pythagoräertums hin<sup>96</sup>. Einige Wissenschaftler, die Anzeichen gnostischen Denkens in den christlichen Schriften aus neutestamentlicher Zeit entdecken, empfehlen hierfür den Begriff *Gnosis in statu nascendi*<sup>97</sup>, womit aber wiederum diejenigen nicht einverstanden sind, die bereits in der Zeit des Neuen Testaments von einer ausgeprägten Gnosis sprechen.

Zugleich wurden beide Bezeichnungen, „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“, heftig kritisiert. Nach Rudolph sollte der Ausdruck „Prägnostizismus“ nur mit Vorsicht gebraucht und besser ganz vermieden werden. An seiner Stelle empfiehlt er, von „gnostisierenden“ Eigenschaften zu sprechen. Statt „Protognostizismus“ spricht er von „Gnosis“ im weiteren Sinne. Bei dieser ungenauen Begriffsverwendung bestünde jedoch die Gefahr, gnostische Gedankengänge unwillkürlich in fremde Phänomene hineinzutragen und so eine Filiation herzustellen. Daher plädiert er dafür, auch diesen Ausdruck möglichst ganz meiden, und empfiehlt, in beiden Fällen von „gnostisierenden“ Eigenschaften zu sprechen<sup>98</sup>. Van Baaren hingegen verwirft den Terminus „Prägnostizismus“,

<sup>96</sup> Le Origini, XXX–XXXI; Eltester, Christentum und Gnosis, 131.

<sup>97</sup> So z. B. W. Schmithals; s. Schmithals, Neues Testament und Gnosis. (EdF 208). Darmstadt 1984, 12–13; Schmithals, Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem. In: Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, 363.

<sup>98</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 771–772.



suggeriere diese Vorsilbe doch, dass von Gnostizismus noch nicht die Rede sein könne, während das Hauptwort das Gegenteil glauben mache. Dagegen hält er „Protognostizismus“ für *a convenient term* zur Beschreibung früher Formen des Gnostizismus, die den vollkommen entwickelten klassischen Systemen des 2. Jahrhunderts vorausgehen<sup>99</sup>. Weil die Begriffe „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“ problematisch sind, benutzt der Autor dieser Arbeit sie nicht. Auch für eine hypothetische vorchristliche Gnosis und für die Gnosis im Neuen Testament gebraucht er den Terminus „Gnosis“.

Zusammenfassend muss man konstatieren, dass die Terminologie der Gnosisforschung uneinheitlich ist und auch von dem Kolloquium von Messina nicht vereinheitlicht wurde<sup>100</sup>. Auch über das Wesen der Gnosis fehlt in der heutigen Forschung ein Konsens<sup>101</sup>. Umso wichtiger ist eine genaue Definition des verwendeten Gnosis-Begriffs<sup>102</sup>, seiner Entstehung und seines Begriffsfelds in jeder einzelnen Forschungsarbeit. Unter Gnosis im engeren Sinn sei in der vorliegenden Arbeit eine konkrete geistige Bewegung der Spätantike verstanden, die sich durch eine Reihe charakteristischer Wesenszüge von der „Gnosis“ als universellem

<sup>99</sup> Van Baaren, *Towards a Definition of Gnosticism*. In: *Le Origini*, 177.

<sup>100</sup> Vor dem Kolloquium von Messina klagten z. B. Hans-Joachim Schoeps und Hans-Martin Schenke, dass es in der Terminologie der Gnosis-Forschung keine Einheit gebe (s. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, Tübingen 1956*, 30; Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 587). Nach dem Kolloquium schrieb Han J.W. Drijvers, „daß das ganze Kolloquium unter einer großen terminologischen Verwirrung zu leiden hatte: Man sprach von Gnosis, Gnostizismus, gnostisch, prägnostisch und protognostisch, Prägnostizismus und Protognostizismus, gnostisierend usw.“ (*Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 799). Robert Haardt klagte, dass in der Forschung „ein einheitlicher Begriff von Gnosis nicht vorhanden ist“ (Haardt, *Zur Methodologie der Gnosisforschung*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, 183) und Karl-Wolfgang Tröger fasst diese Situation mit folgenden Worten zusammen: „Der Gebrauch von „Gnosis“ und „Gnostizismus“ bzw. „Gnosis“ und „Gnosticism“ ist gegenwärtig immer noch derart uneinheitlich und verwirrend, daß es ein großer Gewinn für die Forschung wäre, wenn man sich in dieser Sache endlich einigen könnte. Doch dafür bestehen im Moment wenig Chancen“ (Tröger, *Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung*, 23).

<sup>101</sup> S. Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*, 44 ff.

<sup>102</sup> Diese Notwendigkeit hat besonders Hans-Martin Schenke betont. S. Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 588 und Schenke, *Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis*. In: Bauer; Galter (Hgg.), *Gnosis. Vorträge der Veranstaltungsfolge des Steirischen Herbstes und Österreichischen URANIA für Steiermark vom Oktober und November 1993*. Graz 1994, 180.

Phänomen der Religionsgeschichte, also der Gnosis im weiteren Sinn, unterscheidet. Diese vorläufige Definition soll im Folgenden näher ausgeführt werden.

### I.1.2. WAS IST GNOSIS?

Wie bereits ausgeführt, fehlt in der Forschung eine allgemein anerkannte Definition der Gnosis. Ursula Ulrike Kaiser hat die Forschungssituation folgendermaßen charakterisiert:

Die neuere Gnosisforschung ist von einem Paradox geprägt: Neben der beträchtlichen Fülle an Einzelerkenntnissen, die vor allem durch den wesentlich erweiterten Bestand an Originaltexten ständig wächst, kann die eigentliche Kernfrage, was Gnosis denn eigentlich sei, keinesfalls als einhellig beantwortet gelten<sup>103</sup>.

Wie wichtig eine eindeutige Definition jedoch ist, hat im 20. Jahrhundert besonders Hans-Martin Schenke betont, der schon in den 1960-er Jahren konstatierte:

Das erste eigentlich sachliche Problem, das es dann auf jeden Fall zu lösen gilt, kann man in die Frage fassen: Was ist denn eigentlich Gnosis und was ist gnostisch? Von der Wortbedeutung her und aus der Verwendung in der Forschungsgeschichte haftet dem Begriff ‚Gnosis‘ – ähnlich wie dem Begriff ‚Mystik‘ – eine gewisse Unschärfe an. Die einen verstehen z. B. unter Gnosis nur die bewußte von den kirchlichen Ketzlerbestreitern bekämpfte, innerhalb der christlichen Gemeinden auftretenden häretische Bewegung; für andere fallen unter den Begriff Gnosis darüber hinaus noch nichtchristliche Erscheinungen wie die Hermetik, das Mandäertum, der Manichäismus; dabei gehen übrigens einzelne soweit, auch die Mysterienreligionen, Philo, den Neuplatonismus u. ä. mit zur Gnosis zu rechnen (vor allem Jonas); wieder andere nennen Gnosis alle dunklen und geheimnisvollen Gedanken- und Vorstellungsgefüge, in denen der Erkenntnis eine maßgebende Rolle zukommt<sup>104</sup>.

Später, in seinem Aufsatz *Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis*<sup>105</sup>, gesteht Schenke, dass diese Frage schwer oder kaum zu beantworten sei<sup>106</sup>, mit einem „Ich weiß es nicht“ ließe sie sich aber nicht aus der Welt räumen<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*, 45.

<sup>104</sup> Schenke, *Hautprobleme der Gnosis*, 587–588; s. auch Schenke, *Die Gnosis*. In: Leopoldt; Grundmann (Hgg.), *Umwelt des Urchristentums*, 374.

<sup>105</sup> In: Bauer; Galter (Hgg.), *Gnosis*, 179–207.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>107</sup> *Ibid.*

Seiner eigenen Antwort auf die Frage möchte der Autor dieses Buches einen kurzen Überblick über die verschiedenen Gnosis-Definitionen und über die Ursprungstheorien der Gnosis voranstellen, die in der Forschungsgeschichte formuliert wurden.

### I.1.3. DEFINITIONEN

Die erste wichtige Gnosis-Definition des 20. Jahrhunderts hat Hans Leisegang in seinem Buch *Die Gnosis* (1924) gegeben. Er schreibt:

Gnosis ist Erkenntnis des Übersinnlichen, das in und hinter der durch die Sinne des Körpers wahrnehmbaren Welt „in ewigen Geheimnis unsichtbar sichtbar“ als treibende Kraft alles Geschehens angenommen wird. / – / Die Erkenntnis der Überwelt vollzieht sich durch das Zusammentreffen eines von der sinnlichen und eines anderen von der übersinnlichen Natur ausgehenden Aktes. Durch Pflege des auf die geistigen Wesenheiten gerichteten Denkens, das sich bis zur Ekstase steigern, und eines durchgeistigten Lebenswandels, der bis zur Askese führen kann, reckt sich der Mensch der Welt des Geistes entgegen. Sie aber neigt sich in der Offenbarung zu ihm nieder und läßt sich erschauen, sobald die Vorbedingungen hierzu vollständig vorhanden sind. Solche Erkenntnis wurde in der Antike zu allen Zeiten gesucht und gepflegt: im primitiven Zauber, in gelehrter Magie und Dämonenbeschwörung, in der enthusiastischen Mantik, im Mysterienkult und in der sich an ihn anschließenden religiösen Spekulationen, vor allem aber in verfeinerter Form in der auf die Erforschung der den Kosmos und das Menschenleben beherrschenden geistigen Kräfte gerichteten Philosophie<sup>108</sup>.

Diese ausführliche Gnosis-Definition richtet sich zweifelsohne auf die Gnosis im weiteren Sinn<sup>109</sup>, die nicht das Thema der vorliegenden Arbeit ist. Die zweite wichtige Gnosis-Definition stammt von Hans Jonas, der unter der Gnosis eine breite religiöse Bewegung in der Spätantike versteht, deren charakteristischstes Merkmal ihre originelle (antikosmische) Daseinshaltung war<sup>110</sup>. Sein Gnosis-Begriff ist sehr breit, glaubt Jonas doch, dass die „gnostische Ausstrahlung“ bis zu Philo von Alexandria, dem Neupythagoreismus und dem Neuplatonismus reiche<sup>111</sup>. Auch Philo und die Neuplatoniker sind somit für Jonas Gnostiker<sup>112</sup>. Die Gnosis

<sup>108</sup> Leisegang, *Die Gnosis*. (Kröners Taschenausgabe 32). 5. Aufl. Stuttgart 1985, 1–2.

<sup>109</sup> S. I.1.1.

<sup>110</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 12.

<sup>111</sup> *Ibid*, 6.

<sup>112</sup> Über Philo s. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 92, über Neuplatoniker s. *ibid*, 170.

ist für ihn somit ein Synonym für den Geist der Spätantike<sup>113</sup>. Auch wenn sich diese breite Definition der Gnosis in der Forschung nicht durchgesetzt hat, hat sie viele spätere Gnosis-Forscher beeinflusst und beeinflusst sie noch heute<sup>114</sup>. Die meisten Anhänger hat dabei wohl die Anschauung gefunden, dass das Wesen der Gnosis in ihrer Daseinshaltung bestünde<sup>115</sup>.

In der Forschung wurde viel darüber diskutiert, ob die Gnosis eine Philosophie oder eine Religion sei. Die von Baur und Harnack vertretene Meinung, dass die Gnosis eine Philosophie, genauer eine Religionsphilosophie sei, wird von Georg Koffmane angezweifelt:

Wir wollen uns mit den üblichen Definitionen von Gnosis hier nicht auseinandersetzen, sprechen ihnen auch nicht ihren Wert ab. Im Allgemeinen kommen sie darauf hinaus, die Gnosis sei eine Art Religionsphilosophie, ein Ausdruck, der für jene Zeit nicht recht passen will. /---/ Die Quellen lehren uns deutlich: der Gnostizismus hat die junge Kirche auf tiefste erschüttert, er hat ihre Existenz bedroht. Woher das? Hätten wir in den Gnostikern nur Philosophen resp. Philosophenschulen zu sehen, welche dem Christentum etliche Lehrsätze entlehnten, sonst aber den Christen wie die Geistesmächtigen den Unmündigen gegenüber sich zurückhaltend oder feindselig benahmen? Warum ist denn bei solcher Sachlage der Gnostizismus der Kirche gefährlicher gewesen als die Polemiker aus dem Lager der alten Philosophie mit ihrer doch noch etwas einheitlicheren Grundanschauung? Woher der entwickelte Kult der Gnostiker? Bildeten die Gnostiker eine religiöse Gemeinschaft und in welchem Geiste?<sup>116</sup>

Und er antwortet auf diese Fragen:

Die Gnosis tritt mit einer Organisation neben die Kirche, ja reicht wohl gar in sie hinein; sie pflegt eine gewisse Frömmigkeit, hat ihre Riten und sakralen Feiern<sup>117</sup>.

Für Koffmane ist die Gnosis (bei ihm: *der Gnostizismus*) in erster Linie eine religiöse Bewegung, die den Mysterienkulten sehr nahe gestanden hat<sup>118</sup>. Diese Ansicht hat sich Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der religionsgeschichtlichen Schule weitgehend

<sup>113</sup> S. Titel seines Buches „Gnosis und spätantiker Geist.“

<sup>114</sup> S. z. B. Iwersen, Gnosis zur Einführung.

<sup>115</sup> S. I.2.1.5.

<sup>116</sup> Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 12 Thesen. Breslau 1881. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 120.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> Ibid, 123 ff.

durchgesetzt, so dass der Großteil der Wissenschaftler im 20. Jahrhundert die Gnosis als religiöse Bewegung<sup>119</sup> oder gar als Religion<sup>120</sup> bezeichnet. Es wurde sogar versucht, näher zu bestimmen, zu welchem Religiostyp die Gnosis genau gehört. So wurde die Gnosis als „Erlösungsbewegung“<sup>121</sup>, „Erlösungsreligion“<sup>122</sup> oder als eine „Erlösungs- und Offenbarungsreligion“<sup>123</sup> charakterisiert. Da die Gnosis in der Spätantike weit verbreitet war, hat man sie sogar als „Weltreligion“ bezeichnet<sup>124</sup>. Vom religionsphänomenologischen Standpunkt aus ist die Gnosis eine „kosmopolitische Religion“ und gehört damit zu derselben Kategorie wie die spätantiken Mysterienkulte<sup>125</sup>.

Viele Forscher haben sich von der Frage, ob die Gnosis eine Philosophie oder eine Religion sei, distanziert, ist die Grenze zwischen beiden doch bei weitem nicht so genau definiert, wie Werner Foerster meint<sup>126</sup>.

---

<sup>119</sup> Vgl. Koffmane (ibid); später auch Schenke (Hauptprobleme der Gnosis, 589; Die Gnosis, 374); Tröger (Die Gnosis, 16); Kretschmar (Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, 364); Haardt (Die Gnosis, 9); Köster (Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 394); Puech (Das Problem des Gnostizismus, 351); Colpe (Gnosis I. Religionsgeschichtlich, 1649).

<sup>120</sup> Vgl. Anz (Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. (TU 15, Heft 4.). Leipzig 1897, 1); später auch Tröger (Die Gnosis, 12); Schoeps (Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 31); Haardt (Die Gnosis, 9); Bultmann (Theologie des Neuen Testaments. (UTB, 630). Tübingen 1984, 170); Schmithals (Neues Testament und Gnosis, 2); Rudolph (Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 772); Nagel (Gnosis, Gnostizismus, 242); Theißen (Die Religion der ersten Christen); Pearson (Gnosticism as a Religion. In: Marjanen, (Hg.). What Is Gnosticism?, 81–101 = Pearson, Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. New-York, London 2004, 201–223). Birger A. Pearson geht von der Anschauung aus, dass jede Religion, um eine Religion zu sein, sieben Dimensionen haben muss: eine doktrinär-philosophische Dimension, eine mythisch-narrative, eine rituelle Dimension, eine erfahrungsmäßig-emotionale, eine ethische Dimension, eine sozial-institutionelle Dimension und eine materielle Dimension (Ikonographie usw). Pearson zeigt, dass die Gnosis alle diese Dimensionen hat und folglich als Religion bezeichnet werden kann (Gnosticism as a Religion. In: Pearson, Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt, 201 ff.).

<sup>121</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 589; Die Gnosis, 374.

<sup>122</sup> Tröger, Die Gnosis, 12; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 552–553.

<sup>123</sup> Nagel, Gnosis, Gnostizismus, 242.

<sup>124</sup> Quispel, Gnosis als Weltreligion, 1951; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 551.

<sup>125</sup> Rudolph, Die Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 772.

<sup>126</sup> S. Foerster, (Hg.), Die Gnosis. I. Bd.: Zeugnisse der Kirchenväter. Düsseldorf 1995. Einleitung, 7–8.

Selbst Autoren, die in der Gnosis vorwiegend eine Philosophie sahen, waren sich dessen bewusst, dass sie zugleich auch ein religiöses Phänomen darstellte. So sagt Leisegang:

Die Gnosis ist aber nicht nur Lehre, Theologie und Kosmologie, sondern eine ganze Religion. Zum Wesen der Religion gehören auch der Kultus, die Gemeinden usw. So ist es auch in der Gnosis<sup>127</sup>.

Hans Jonas postulierte, dass die Gnosis in ihrer Geschichte zwei Entwicklungsstadien durchlaufen habe, ein mythologisches und ein philosophisches, und unterscheidet demnach zwischen der mythologischen und philosophischen Gnosis<sup>128</sup>. Diese Anschauung hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt, ebensowenig wie die Hypothese von Jonas, dass alle Entwicklungen der Gnosis auf einen einheitlichen Grundmythos zurückgingen<sup>129</sup>. In der heutigen Gnosis-Forschung wird die Ansicht vertreten, dass die Gnosis sowohl religiöse als auch philosophische Aspekte in sich vereint. So ist die Gnosis nach Meinung von Kurt Rudolph eine originelle Verbindung von Religion und Philosophie<sup>130</sup>. Sicherlich weist die Gnosis auch philosophische Aspekte auf, hat doch die griechische Philosophie bei der Entstehung und Entwicklung der gnostischen Bewegung eine bedeutende Rolle gespielt<sup>131</sup>. Doch muss man sich dessen bewusst sein, dass eine scharfe Trennung zwischen Religion und Philosophie der Antike fremd war. Die Unterscheidung beruht auf der Terminologie der neuzeitlichen Geisteswissenschaft. In ihrem Begriffssystem wird man anerkennen müssen, dass der Inhalt des gnostischen Wissens (Griech. γνῶσις) ein primär religiöser war, da es ihm um die Hintergründe der Existenz der Menschen, der Welt und Gott geht. Die Gnosis beruht nicht auf menschlichem Forschen, sondern auf himmlischer Vermittlung<sup>132</sup>. Die Gnosis war also in erster Linie eine *religiöse* Bewegung der Spätantike. Der Begriff „religiöse Bewegung“ ist dabei flexibler als „Religion“ und eignet sich gut für ein Phänomen, das in

---

<sup>127</sup> Leisegang, Die Gnosis, 20.

<sup>128</sup> S. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen 1934 und Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954 (schon ab. S. 82, aber eigentlich ist fast der ganze zweite Teil diesem Thema gewidmet).

<sup>129</sup> Ibid, 1.

<sup>130</sup> Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 552.

<sup>131</sup> S. dazu II.2.4.1.a u. II.2.4.1.c.

<sup>132</sup> Rudolph, Die Gnosis, 63–64.

verschiedenen Religionen vorkommt und daher auch als „interreligiöse Bewegung“ bezeichnet werden kann, wie es Gerd Theißen getan hat und auch hier im Folgenden übernommen werden soll<sup>133</sup>.

#### I.1.4. HAUPTMERKMALE DER GNOSIS (1966)

Wie schon in 1.1. ausgeführt, ist „Gnosis“ ein Oberbegriff für verschiedene religiöse Gruppen und Gruppierungen der Spätantike. Die Vielfalt gnostischer Systeme ist schon den Gegnern dieser „Ketzer“ bekannt gewesen<sup>134</sup>, und die gnostischen Quellen, die in der Neuzeit entdeckt wurden, haben diese Mannigfaltigkeit noch unterstrichen<sup>135</sup>. Wie bereits die Kirchenväter, so erkennen auch die heutigen Forscher hinter der Vielfalt gnostischer Systeme einen einheitlichen Charakter. So meint H.-M. Schenke, dass es keinesfalls willkürlich sei, so verschiedene Größen ihrer Zeit wie Simon Magus, Menander, Kerinth, Saturnil, Basilides, Valentinus, Marcion, Mani, ihre Lehren, Schüler und Anhänger unter dem Oberbegriff „Gnosis“ zusammenzufassen, seien sie doch alle als Träger und Zeugen ein- und derselben Weltsicht miteinander verbunden<sup>136</sup>. Fast alle Gnosis-Forscher haben bemerkt, dass in den gnostischen Texten gewisse Grundgedanken und -vorstellungen vorhanden sind, die sich immer wieder wiederholten. Diese Gedanken und Vorstellungen hat man als Hauptzüge oder Strukturelemente der Gnosis bezeichnet und sie dienten zur Konstruktion verschiedenartiger Gnosis-Modelle. Im Folgenden wird überblicksartig dargestellt, welche Wesenszüge von welchen Wissenschaftlern als die charakteristischsten für die antike Gnosis angesehen wurden.

##### I.1.4.1. *Das Kolloquium von Messina (1966)*

1. Die Vorstellung von einem göttlichen Funken im Menschen, der aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in die Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist, um durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt und wiederhergestellt zu werden.

---

<sup>133</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 314.

<sup>134</sup> S. z. B. IrenHaer I,30,15; Ref V,11.

<sup>135</sup> S. Rudolph, Die Gnosis, 59.

<sup>136</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 589; Schenke, Die Gnosis, 374.

2. Die Anschauung von einer „Abwärtsentwicklung“ des Göttlichen, dessen äußerster Rand, Sophia oder Ennoia genannt, schicksalhaft einer Krise anheim fiel und – wenn auch nur indirekt – die Welt hervorbrachte. An ihr konnte Sophia nicht desinteressiert sein, als sie das Pneuma wieder aus ihr herausholen musste. Wir haben es hier also mit einem Dualismus auf monistischem Hintergrund zu tun, der sich in einer doppelten Bewegung, der Abwärtsentwicklung und der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, ausdrückt<sup>137</sup>.

#### I.1.4.2. *Gilles Quispel*

1. Gnosis als ein Wissen um göttliche Geheimnisse.
2. Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, unerkennbarem Gott und dem Schöpfer der Welt (Demiurg).
3. Welt als Irrtum, bzw. als Folge des Falls eines göttlichen Wesens (Sophia).
4. Der göttliche Funke im Menschen, durch den der geistige Mensch der Welt fremd und mit Gott verwandt sei.
5. Die Lehre, dass der Mensch sich seines tiefsten Wesens bewusst wird, wenn er das Wort der Offenbarung vernimmt.
6. Die Lehre, dass der göttliche Funke durch sein himmlisches Selbst aus der Welt erlöst und zu seinem Ursprung zurückgeführt werden müsse<sup>138</sup>.

#### I.1.4.3. *Robert McLachlan Wilson*

1. Radikaler kosmischer Dualismus, der diese Welt als böse und unter der Herrschaft feindlicher Mächte sieht.
2. Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendentem und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt, der gewöhnlich mit dem Gott des Alten Testaments gleichgesetzt wird.
3. Glaube, dass der Mensch in seiner wahren Natur mit dem Göttlichen wesensverwandt ist, ein Funke des himmlischen Lichts, gefangen in einem stofflichen Körper und in dieser Welt der Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte unterworfen.

---

<sup>137</sup> Le Origini, XXX.

<sup>138</sup> Quispel, Gnosis, 413–414.



4. Mythos, der von einem vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären.
5. Hilfe durch die rettende Gnosis, die den Menschen zur Einsicht über seine wahre Natur und seinen himmlischen Ursprung verhilft und dadurch befreit<sup>139</sup>.

#### I.1.4.4. *Robert Haardt*

1. Gnosis als die Erkenntnis des eigenen Geist-Selbst des Gnostikers und der mit diesem Geist-Selbst konsubstanziellen Gottheit. Die Gnosis beruht auf göttlicher Offenbarung und wird meist durch Erlöser- bzw. Botengestalten vermittelt.
2. Dualismus, der zwei Aspekte aufweist: a) Dualismus zwischen der überweltlichen, geistigen, guten Gottheit, ihrer Sphäre (Pleroma) und ihren Lichtwesen (Aionen) einerseits und dem inferioren, unwissenden Weltschöpfer (Demiurgen), seinen Archonten (Planetargeistern usw.), der Materie, dem Kosmos und der Menschenwelt andererseits. b) Dualismus zwischen dem göttlichen Geist-Selbst des Menschen bzw. des Gnostikers einerseits und dem Weltschöpfer samt seinen Mächten und deren Schöpfungen (Kosmos, Materie, Körper, Schicksal, Zeitlichkeit) andererseits.
3. Vorstellung, dass die demiurgischen Mächte sowohl den menschlichen Körper, in dem das göttliche Licht als dessen Geist-Selbst gefangen gesetzt wird, als auch eine Potenz, oft als  $\psi\upsilon\chi\eta$  bezeichnet, geschaffen haben, die dem Menschen eingepflanzt wurde, um sein Geist-Selbst zu betäuben und ihn so in der Welt der Finsternis zurückzuhalten<sup>140</sup>.

#### I.1.4.5. *Sasagu Arai*

1. Erlösung als Selbsterkenntnis, in der sich die Vereinigung des Selbst mit dem Göttlichen substanziell vollzieht.
2. Strenger Dualismus mit substanziellem Gepräge.
3. Enthüllung der Gottheit durch einen Offenbarer oder Erlöser<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*. In: TRE, Bd. XIII. Berlin, New-York 1984, 536–537; s. auch Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 11.

<sup>140</sup> Haardt, *Gnostizismus*, 478–480.

<sup>141</sup> Arai, *Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung*. In: *Le Origini*, 181–182.

I.1.4.6. *Hans-Joachim Schoeps*

1. Urzeitlicher Bruch oder Spaltung der unerkennbaren und unzugänglichen obersten Gottheit.
2. Emanationslehre.
3. Lichtfunken in der Materie, die sich in bestimmten prädestinierten Menschen inkarnieren.
4. Askese oder radikaler Libertinismus.
5. Gnosis als das rechte Wissen um die Stufen des Aufstieges<sup>142</sup>.

I.1.4.7. *Hans-Martin Schenke*

1. Lehre vom unbekanntem Gott.
2. Vorstellung von Sophia als Weltschöpferin.
3. Vorstellung von den sieben Planetenherrschern.
4. Abstieg und Wiederaufstieg der Seele.
5. Dualismus zwischen Licht und Finsternis.
6. Dualismus Seele/Leib und Geist/Materie.
7. Die Lehre vom Gott-Mensch (Urmensch-Mythos).
8. Erlöservorstellung.
9. Hypostasenlehre und Emanationsgedanke<sup>143</sup>.
10. Negative Welt- und Daseinsdeutung und weltverneinende Weltanschauung<sup>144</sup>.

I.1.4.8. *Kurt Rudolph*

1. Antikosmischer Dualismus.
2. Überzeugung von der Konsubstantialität des Salvators und des Salvandus.
3. Typische Offenbarungs- und Erlösungslehre.
4. Kühn gehandhabte Schriftexegese oder -allegorese<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Schoeps, *Judenchristentum und Gnosis*. In: *Le Origini*, 471–474.

<sup>143</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 380–382;.

<sup>144</sup> Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 589; Schenke, *Die Gnosis*, 374.

<sup>145</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 773.

I.1.4.9. *Christoph Markschies*

1. Erfahrung eines vollkommen jenseitigen, obersten Gottes.
2. Die dadurch bedingte Einführung weiterer göttlicher Figuren oder Aufspaltung der vorhandenen Figuren in solche, die dem Menschen näher sind.
3. Welt und Materie als böse Schöpfung.
4. Einführung eines eigenen Schöpfergottes (δημιουργός), der teils als unwissend, teils als böse geschildert wird.
5. Erklärung dieses Zustandes durch das mythologische Drama eines göttlichen Elementes, das in eine böse Welt fällt, als göttlicher Funke in den Menschen schlummert und befreit werden muss.
6. Erkenntnis (γνώσις) über diesen Zustand, die aber nur durch eine Erlösergestalt möglich ist, die aus einer oberen Sphäre hinab- und wieder in diese hinaufsteigt.
7. Erlösung durch die Erkenntnis des Menschen, „dass Gott (bzw. der Funke) in ihm ist“ (TestVer NHC XI, 3 56, 15–20).
8. Tendenz zum Dualismus, die sich im Gottesbegriff, in der Entgegensetzung von Geist und Materie und in der Anthropologie äußern kann<sup>146</sup>.

I.1.4.10. *Walter Schmithals*

1. Kosmischer Dualismus uranfänglich oder abgeleitet.
2. Mythos vom Fall der Lichtsubstanz in die Gewalt der bösen Mächte.
3. Erkenntnis des menschlichen Seins und Schicksals als Erlösung<sup>147</sup>.

I.1.4.11. *Gerd Theißen*

1. Wesensidentität des inneren Menschen mit der transzendenten Gottheit.
2. Das transzendente Selbst oder der göttliche Funke im Menschen.
3. Radikale Weltabwertung.
4. Dualismus von Welt und Gott, Selbst und Leib, Gnostikern und anderen Menschen.
5. Mythos, der in narrativer Form diese Dualismen erklärt<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Markschies, Gnosis/Gnostizismus II, 1045; vgl. auch Markschies, Die Gnosis, 25–26.

<sup>147</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 3–4.

<sup>148</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 314–316.

I.1.4.12. *Karl-Wolfgang Tröger*

1. Antikosmismus.
2. Kosmologischer Dualismus als strenge Trennung von Licht und Finsternis. Dualismus zwischen einer akosmischen, geistigen, guten Gottheit und dem niederen Welterschöpfer (Demiurg) mit seinen Archonten, dem Kosmos, der Welt und Materie. Dualismus von Geist-Selbst und materiellem Körper.
3. Anschauung von Pneuma und Psyche bzw. Geist und Seele und von der Spaltung der göttlichen Potenz.
4. Erlösung durch die Erkenntnis des eigenen göttlichen Selbst<sup>149</sup>.

I.1.4.13. *Hans Blumenberg*

1. Akosmischer Dualismus.
2. Transzendenz des guten Prinzips.
3. Weltentwertung.
4. Der „inkommensurable Rest“ im menschlichen Selbst<sup>150</sup>.

I.1.4.14. *Werner Foerster*

1. Der göttliche Ruf aus der Welt des Lichtes.
2. Dualismus von Welt und Agnostos Theos.
3. Das göttliche Selbst.
4. Gefangenschaft dieses Selbst in der Welt.
5. Rückkehr des Göttlichen zu seinem Ursprung beim Weltende<sup>151</sup>.

I.1.4.15. *Jan Zandee*

1. Negative Theologie.
2. Pessimistische Weltanschauung.
3. Urzeitlicher Fall und Möglichkeit der Rettung.
4. Projektion menschlicher Selbsterfahrung in eine höhere Welt.
5. Determinismus.
6. Spezifische Eschatologie.
7. Gestalt des Retters<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 29–31.

<sup>150</sup> Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*. In: PhR 6. Jahrgang, Tübingen 1958,

112.

<sup>151</sup> Foerster, *Einleitung*. In: Foerster (Hg.), *Die Gnosis*. Bd. I, 17–18.

<sup>152</sup> Zandee, *Het Evangelie der Waarheid*. In: NThT 22, 1968, 163 ff.

I.1.4.16. *Hans Jonas*

1. Schroffer Dualismus zwischen Gott und Welt, d.h. streng transmundane Gottesidee und Widergöttlichkeit der Welt.
2. „Kosmos“ als Reich der Finsternis.
3. Feindliches Gegeneinander von „Licht“ und „Finsternis“, wobei die Finsternis eine aktive und ursprüngliche Gegenmacht des Lichts ist.
4. „Schöpfung“ als Folge einer Depravation, als Folge eines partiellen, schuldhaften oder gewaltsamen Falls des Göttlichen, oder als Werk der widergöttlichen Mächte oder als beides zusammen.
5. Anthropos-Spekulation: vorzeitlicher Fall und Weltverknechtung des göttlichen „Urmenschen“.
6. Lehre von einer kosmischen und einer überkosmischen Seele im Menschen. Die erstgenannte Psyche ist Mitgift der Weltmächte, speziell der Gestirne, die die überkosmische Seele, das Pneuma oder den „inneren, pneumatischen Menschen“, bei ihrem Fall hat passieren müssen und unter deren Gesetz sie geraten ist.
7. Irdisches Dasein als Knechtschaft in der Fremde.
8. Erhebung des Einzelnen über den Weltzwang durch die „Gnosis“.
9. Erlösung als Wiederaufstieg der Seele durch die feindlichen Sphären, welcher nur durch den Besitz der Gnosis zu bewerkstelligen ist.
10. Ablegen der fremden Welthüllen, Rückkehr zum jenseitigen Licht.
11. Herabstieg eines Gesandten in die Tiefe, der den Bann der Welt sprengt und die gefesselten Seelen aus ihr herausführt.
12. Grundhaltung der Gnosis: antikosmischer und eschatologischer Dualismus.
13. Treibendes Motiv der Gnosis: Entweltlichungstendenz<sup>153</sup>.

Zusammenfassend seien diese Wesenzüge oder Charakteristika der Gnosis in einer vergleichenden Tabelle zusammengestellt:

---

<sup>153</sup> Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 5.



Wenn wir auf Grund der vorliegenden Tabelle entscheiden müssten, welche von den erwähnten Charakteristika am häufigsten genannt werden, wären es die Folgenden:

1. Vorstellung vom göttlichen Funken im Menschen (10 von 16).
2. Antikosmismus; Mythos, der den gegenwärtigen Zustand des Menschen erklärt (Mythos vom Fall) und Erlösung durch die Gnosis (je 8 von 16)
3. Konsubstantialität des Geistes und Gottes (6 von 16).
4. Dualismus zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen und seinen Archonten; Dualismus zwischen Gott und Welt und Dualismus zwischen Geist und Leib (je 5 von 16).

Alle anderen Charakteristika kommen weniger als 5 Mal vor und werden hier nicht weiter beachtet.

Die Gnosis wurde häufig durch ihre Hauptmerkmale definiert. So sagt Hans-Martin Schenke:

Die Gnosis ist eine religiöse Erlösungsbewegung der Spätantike, in der die Möglichkeit einer negativen Welt- und Daseinsdeutung in besonderer und unverwechselbarer Weise ergriffen ist und sich zu einer konsequent weltverneinenden Weltanschauung verfestigt hat, die sich ihrerseits wieder in Wortprägungen, Bildsprache und Kunstmythen charakteristischen Ausdruck verleiht<sup>154</sup>.

Wie bereits erwähnt, meinten viele Forscher, dass der antikosmische Dualismus ein wichtiger Wesenszug der Gnosis sei, aber er ist nur ein Wesenszug unter anderen. Schenkes Definition ist daher nicht vollständig. Viele Forscher haben sie ergänzt, so etwa auch Walter Schmithals:

Gnosis ist ein eigenständiges religiöses Phänomen, für das zwei Wesenszüge kennzeichnend sind. Ein ausgeprägtes Welt- und Selbstverständnis und eine charakteristische Mythologie als dessen Ausdruck. Unter dieser Voraussetzung verstehen wir unter Gnosis jene religiöse Bewegung, die den Menschen lehrt, sich als ein Stück göttlicher Substanz zu verstehen, das zwar durch ein verhängnisvolles Schicksal in die Gefangenschaft der ihm wesensfremden Welt und ihrer dämonischen Beherrscher geriet, der Befreiung daraus aber gewiß sein darf, da es die „Erkenntnis“ seines unverlierbaren göttlichen Seins besitzt<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 589; Schenke, Die Gnosis, 374.

<sup>155</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 3.

Auch Sasagu Arai versucht Schenkes Definition zu ergänzen. Er sagt, dass für die Gnosis die drei oben genannten Wesenzüge charakteristisch seien und er definiert:

Unter dem Begriff „Gnosis“ verstehe ich also einige Gruppen und deren Lehrsystem in der spätantiken Religionsgeschichte, die inhaltlich von denen obengenannten drei Wesenzügen bestimmt sind<sup>156</sup>.

Schenke versuchte daraufhin, seine oben angeführte Gnosis-Definition zu konkretisieren:

Wir verwenden das Wort „Gnosis“ als Sammelbezeichnung für bestimmte Gestalten, Gruppen und Anschauungen der spätantiken Religionsgeschichte. Die folgende Liste soll zunächst einen Überblick über die wesentlichen und eindeutigen dieser unter „Gnosis“ zusammengefaßten Erscheinungen vermitteln:

- a. Simon Magus, Menander, Kerinth, Satornil, Basilides, Valentinus, Marcion, Mani; und zwar jeweils mit ihren Schülern, Anhängern und Lehren.
- b. H(K)arpokratianer; Naassener, Peraten, Sethianer (des Hippolyt); Nikolaiten, Stratiatiker, Phibioniten, Sokratiten, Zakchäer, Koddianer, Borboriten, Ophiten, Kaianer, Sethianer, Archontiker (des Epiphanius); Ophianer (des Origenes); Gnostiker (des Plotin); Mandäer; jeweils mit ihren Lehren.
- c. Zwei Systeme bei Irenäus, Haer I,29 und 30; Baruchbuch des Gnostikers Justin; Traktat „Poimandres“ und andere hermetische Schriften; Koptisch-gnostische Schriften<sup>157</sup>.

Die Stärke dieser Definition besteht darin, dass sie sehr konkret ist. Ihre Schwäche ist aber, dass sie mit Fremdbezeichnungen operiert und weiterhin ungenügend ist. So rechnet Schenke der Gnosis auch die Irrlehren im Neuen Testament zu<sup>158</sup>, doch fehlen sie in dieser Liste ebenso wie die Kukiten. Ob Marcion ein Gnostiker war, darin gehen die Meinungen der Forscher auseinander<sup>159</sup>. Dass der „geschichtliche“ Simon selbst Gnostiker war, ist aber höchst unwahrscheinlich.

<sup>156</sup> Arai, Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung, 650.

<sup>157</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 588; Schenke, Die Gnosis, 374.

<sup>158</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?, 131–132.

<sup>159</sup> So meint z. B. Barbara Aland (Marcion. In: LThK. Sechster Band. Freiburg, Basel, Rom, Wien 1997, 1392–1393, 1393; s. auch Aland, Marcion. In: TRE, 22. Bd. Berlin, New-York 98), dass Marcions Lehre nicht gnostisch sei. Nach Gerhard May (Marcioniten. In: EKL. Dritter Band. Dritte Auflage (Neufassung). Göttingen 1992, 273–274, 273) seien Zweigötterlehre und Welthass Zeichen der Gnosis bei Marcion, die Ablehnung mündlicher Traditionen widerspräche dem aber. Auch für H. Kraft (in: RGG. Dritte, völlig neu



I.1.5. KRITIK AN DER „GNOSIS“ ALS KATEGORIE  
UND DEM GNOSIS-BILD DER NEUZEITLICHEN FORSCHUNG

In der jüngsten Forschung zur Gnosis wird die Berechtigung, eine große Zahl unterschiedlicher religiöser Gruppen mit dem Oberbegriff „Gnosis“ zu bezeichnen, kontrovers diskutiert. Manche Forscher, wie Michael Allen Williams<sup>160</sup> und Karen L. King<sup>161</sup>, kritisieren den Begriff „Gnosis“ (bei ihnen: *Gnosticism*) überhaupt.

In den ersten Kapiteln seines Buches *Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a dubious Category* analysiert Williams die Begriffe „Gnosis“ (*Gnosticism*) und „Gnostiker“ (*Gnostics*) in den antiken Quellen. Gleich zu Beginn seiner Abhandlung erklärt er, dass der Begriff „Gnosis“ eine moderne Konstruktion sei, die kein Äquivalent in der Antike habe<sup>162</sup>. Anders ist die Sache mit den Begriffen „Christ“, „christlich“ und „Christentum“, die schon in den antiken Quellen vorhanden seien und im Prinzip dieselben Bedeutungen und Funktionen hätten wie heute<sup>163</sup>. Obwohl Das Apokryphon des Johannes<sup>164</sup>, Ptolemäus und die Valentinaner<sup>165</sup> sowie die Gnostiker Justin<sup>166</sup> und Marcion<sup>167</sup> heutzutage unter dem Begriff „Gnosis“ zusammengefasst würden, seien ihre Texte, Systeme und Lehren doch sehr verschieden. So spricht etwa Marcion nicht von der erlösenden Gnosis, sondern allein vom Glauben. Daher waren viele Gnosis-Forscher der Meinung, dass er kein „eigentlicher

---

bearbeitete Aufl. Vierter Band. Tübingen 1960, 740–742) lassen sich Übereinstimmungen zwischen Marcion und der Gnosis finden (ibid, 740), doch gibt er zugleich zu bedenken: „Ob man Marcion einen Gnostiker nennen soll, ist im wesentlichen eine Definitionsfrage. Dagegen sprechen: eine gewisse Offenheit für montanistische Einflüsse, Ansätze zu echtem dualistischem Denken, das sonst den Gnostikern abgeht, und das Fehlen der für die Gnostiker charakteristischen mystischen Anthropologie und anfänglich auch aller synkretistischer Neigungen. Da aber die zentralen Merkmale der Gnosis bei ihm vorhanden sind, nämlich die gnostische Kosmogonie, Soteriologie und Erkenntnislehre, ist M. doch mit Recht als Gnostiker zu bezeichnen“ (ibid, 742; s. auch May, Markion/Markioniten, In: RGG, Bd. 5. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen 2002, 834–836). Vgl. auch: Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 51–52 und Williams, *Rethinking „Gnosticism“*. *Rethinking „Gnosticism“*, 26.

<sup>160</sup> Williams, *Rethinking „Gnosticism“*.

<sup>161</sup> King, *What is Gnosticism?*

<sup>162</sup> Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 7.

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid, 8–13.

<sup>165</sup> Ibid, 14–18.

<sup>166</sup> Ibid, 18–23.

<sup>167</sup> Ibid, 23–26.

Gnostiker“ gewesen sei<sup>168</sup>. Doch selbst wenn wir Marcion beiseite lassen, vertreten doch auch Das Apokryphon des Johannes, Ptolemäus und Justin unterschiedliche Anschauungen. So steht Justin mit seiner Idee, dass der Geist im Menschen aus der obersten transzendenten Welt stammt, alleine da<sup>169</sup>. Deswegen fragt Williams:

On how many other points are these three sources, or other „gnostic“ sources, different from one another, when in fact they are supposed to be alike according to their usual categorization as „gnostic“?<sup>170</sup>

Weiter analysiert er die Verwendung des Begriffs „Gnostiker“ in den gnostischen Texten<sup>171</sup> und bei den verschiedenen patristischen Autoren (Irenäus, Hippolyt, Epiphanius, Tertullian, Clemens von Alexandria, Origenes)<sup>172</sup> und fasst seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

1. The self-designation „gnostic“ is so far not attested in any of the surviving original writings ordinarily classified as „gnostic“.
2. Though there is reason to believe heresiological reports that some persons did indeed employ this self-designation, this does not seem to have been the case for all groups in the modern „gnosticism“ category, and it may well have been true of only a few.
3. To the extent that „gnostic“ was employed as self-designation, it ordinarily or perhaps always denoted a quality rather than a sectarian or social-traditional identity. This is illustrated in the case of the Naasenes, who allegedly called themselves the „true Christians“, who were also *gnostikoi*, „learned“, „knowledgeable“, or „receptive to knowledge“. This was comparable, I would argue, to what some modern Christian might mean by calling themselves Christian „intellectuals“.

Therefore, „gnostic“ as it is attested as a self-designation in the ancient sources does not provide a good justification for the modern category „gnosticism“<sup>173</sup>.

Williams behauptet also, dass die Kategorie „Gnosis“ uns daran hindere, die eigentlichen religiöse Bewegungen zu verstehen<sup>174</sup>, und schlägt vor, die Bezeichnungen durch „*biblical demiurgical tradition*“ oder „*biblical demiurgy*“ zu ersetzen<sup>175</sup>. Unter „*demiurgical tradition*“ versteht er Überlieferungen nach denen die Welt nicht durch den wahren und höchsten

<sup>168</sup> Ibid, 26.

<sup>169</sup> Ibid, 27.

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Ibid, 32–33.

<sup>172</sup> Ibid, 33–41.

<sup>173</sup> Ibid, 41–42.

<sup>174</sup> Ibid, 263–264.

<sup>175</sup> Ibid, 51.

Gott, sondern durch ein niedriges Wesen erschaffen worden sei. Im Platonismus war eine solche Anschauung üblich. Mit dem Adjektiv „*biblical*“ verweist Williams darauf, dass die Menschen, die wir als „Gnostiker“ bezeichnen, solche Überlieferungen mit den Überlieferungen der Bibel verbunden haben<sup>176</sup>. Da eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott einerseits und dem Demiurgen andererseits dem größeren Teil der Menschen, die wir Gnostiker nennen, gemeinsam ist und ein Hauptmerkmal der Gnosis bildet<sup>177</sup>, ist die Kategorie „*biblical demiurgical traditions*“ für Williams eine „sinnvolle Alternative“ (*one useful alternative*) für den Begriff „Gnosis“<sup>178</sup>. Williams ist sich dessen bewusst, dass auch diese neue Kategorie ein modernes Konstrukt ist und nicht auf einer alten Selbstbezeichnung der Gnostiker beruht. Doch sei sie weniger Klischee belastet als die Kategorie „Gnosis“<sup>179</sup>.

In den nächsten Kapiteln seines Buches untersucht Williams eben diese Klischees im heutigen Gnosis-Bild, wie etwa die antikosmische oder weltverneinende Haltung der Gnostiker<sup>180</sup>, ihre Körperfeindlichkeit<sup>181</sup>, ihr Asketismus<sup>182</sup> und Libertinismus<sup>183</sup>. Zwar unterstreicht auch er die Tatsache, dass sich in den gnostischen Mythen und bei den anti-gnostischen Autoren eine antikosmische oder weltverneinende Haltung finden lasse, doch bezweifelt er, dass sich diese Haltung auch im alltäglichen Leben der „Gnostiker“ niedergeschlagen hat. Macht sich hier ein Hass gegenüber der Welt bemerkbar? Hatten die Gnostiker eine gleichgültige oder gar verneinende Einstellung gegenüber der Natur oder der Körperlichkeit<sup>184</sup>? Michael Williams meint, dass solche Vermutungen unbegründet seien<sup>185</sup>. Dasselbe gilt seiner Meinung nach auch für die Behauptung, dass der Demiurg der „Gnostiker“ immer böse sei. So ist der Demiurg Jaldabaoth im Apokryphon des Johannes schon von Anfang an ein böses Wesen, aber der Demiurg Elohim im „Baruch-Buch“ des Gnostikers Justin war sicherlich nicht völlig bössartig. Auch die Anschau-

---

<sup>176</sup> Ibid, 51.

<sup>177</sup> Ibid, 52, ebenso Gilles Quispel, Robert McLachlan Wilson, Robert Haardt, Christoph Markschies und Karl-Wfgang Tröger (s. I. 1. 4.).

<sup>178</sup> Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 51.

<sup>179</sup> Ibid, 52.

<sup>180</sup> Ibid, 96–115.

<sup>181</sup> Ibid, 116–138.

<sup>182</sup> Ibid, 139–162.

<sup>183</sup> Ibid, 163–188.

<sup>184</sup> Ibid, 96.

<sup>185</sup> Ibid, 98 und 113.

ung, dass die Ethik der Gnostiker entweder asketisch oder libertinistisch gewesen sei, ist für Williams völlig irrig<sup>186</sup>, umfasse doch schon die Kategorie „Asketismus“ ein weites Spektrum der verschiedensten Haltungen und Praktiken. So gab es unter den „Gnostikern“ Gruppen, denen die Zeugung versagt war, was aber nicht unbedingt die Entsagung von Ehe und Familie bedeutete<sup>187</sup>. Der Libertinismus der „Gnostiker“ ist aber ohnehin nur schwach belegt: Er fehlt in den gnostischen Quellen und findet sich ausschließlich bei antignostischen Autoren. Da der Libertinismus ein typischer Vorwurf gegenüber neuen, religiösen Bewegungen gewesen ist, kann man ihn ebenso für eine antihäretische Polemik halten<sup>188</sup>. Nach Williams sind bei den Gnostikern sehr unterschiedliche sexuelle Verhaltensweisen belegt, die von einem radikalen Enkratismus bis zur Monogamie mit Zeugung reichen. Die weit verbreitete Anschauung von zwei widersprüchlichen ethischen Praktiken, dem Asketismus und dem Libertinismus, ist daher unbegründet<sup>189</sup>.

In dieselbe Richtung wie Michael A. Williams geht auch Karen L. King. Sie diskutiert in ihrem Buch *What is Gnosticism?* das Gnosis-Bild der neuzeitlichen Forschung und meint wie Williams, dass dieses stark durch die Ansichten der christlichen Autoren, konkret durch ihre Anschauungen von der Häresie beeinflusst worden sei<sup>190</sup>. So habe man die Gnosis immer als etwas Andersartiges und Peripheres bezeichnet und mit Kategorien wie häretisch, synkretistisch, orientalistisch, radikal, rebellisch und parasitär belegt<sup>191</sup>.

King geht davon aus, dass die Gnosis schwer definierbar ist. Sie sagt, dass sogar dann, wenn man sich auf den Mittelmeerraum des 1. bis 5. Jahrhunderts beschränke, keine vollständige Einigkeit darüber bestünde, was man unter Gnosis zu verstehen habe<sup>192</sup>. Auf die Frage: *Why is Gnosticism so hard to define?*<sup>193</sup>, antwortet sie:

The problem, I argue, is that a rhetorical term has been confused with a historical entity. There was and is no such thing as Gnosticism, if we mean by that some kind of ancient religious entity with a single origin and a distinct set of characteristics. Gnosticism is, rather, a term invented in

<sup>186</sup> Ibid, 165 und 187.

<sup>187</sup> Ibid, 160–161.

<sup>188</sup> Ibid, 163–168.

<sup>189</sup> Ibid, 187.

<sup>190</sup> King, *What is Gnosticism?*, VIII.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Ibid, 6.

<sup>193</sup> Ibid, 1.

the early modern period to aid in defining the boundaries of normative Christianity. Yet it has mistakenly come to be thought of as a distinctive Christian heresy or even a religion in its own right, and libraries are replete with books describing its central beliefs, discussing its origins, and considering its history<sup>194</sup>.

M. Williams und K. King haben also prinzipiell dieselbe Meinung – die Gnosis sei eine unhistorische und problematische Kategorie. Für Williams ist sie eine typologische Konstruktion (*a typological construct*)<sup>195</sup> der neuzeitlichen Historiographie, die „eine neue Religion“ erfunden habe<sup>196</sup>, die in der Antike nie existierte<sup>197</sup>. Er hält die Gnosis daher nur für eine *unhelpful artificial and rhetorical construction*<sup>198</sup>. Nach K. King hatte die Kategorie „Gnosis“ in der Geschichte einen doppelten Zweck: Mit ihr konnten die Grenzen des normativen Christentums definiert<sup>199</sup> und gleichzeitig verschiedene Ideen, literarische Werke, Personen und Gruppen außerhalb des Christentums schlagwortartig benannt werden<sup>200</sup>.

Weiter untersucht King, wie diese *rhetorical construction* entstanden ist und sich entwickelt hat<sup>201</sup>. Ihre Hauptthese lautet, dass man die Gnosis immer im Bezug zum Christentum definiert habe, also etwa als christliche Häresie, als Form des Christentums oder als vorchristliche Religion<sup>202</sup>. Die ersten, die sich gegenüber der Gnosis positioniert haben, waren die kirchlichen Gegner der Gnosis, die in der gnostischen Bewegung eine Häresie sahen. King hat gezeigt, dass ihr Gnosis-Bild aber tendenziös und historisch höchst problematisch war<sup>203</sup>. Der schwerste Fehler besteht nach ihrer Meinung darin, dass die moderne Gnosis-Forschung viele Ansichten der christlichen Gegner der Gnosis übernommen habe:

Yet because they drew so heavily on the descriptions of the polemicists, they ended up characterizing Gnosticism almost solely in the polemicists' terms: that the true God did not create the world and humanity; that the world creator of Genesis was an ignorant and jealous pretender; that Christ never truly took on flesh and died, but only appeared to do so

---

<sup>194</sup> Ibid, 2.

<sup>195</sup> Williams, Rethinking „Gnosticism“, 43.

<sup>196</sup> King, What is Gnosticism?, VIII.

<sup>197</sup> Ibid, 2.

<sup>198</sup> Ibid, 3.

<sup>199</sup> Ibid, 2.

<sup>200</sup> Ibid, 7.

<sup>201</sup> Ibid, 11.

<sup>202</sup> Ibid, 172–173.

<sup>203</sup> Ibid, 20 ff.

in order to fool the lower God and his angels; that one should love the spirit and hate the flesh, a view that could only lead either to a false ascetic rejection of life or to a libertine flaunting of traditional mores. Gnostics were variously characterized as alienated rebels, nihilistically opposed to the world-affirming values of their day, as immoral and impious perverters of divine Scripture, or as individualistic elitists who thought they were spiritually superior to everyone else and hence need not obey the priests and bishops. Such ideas were understood to mark the presence of Gnosticism<sup>204</sup>.

An diesem Punkt begegnen sich King und Williams, zählen doch beide den Antikosmismus, den Asketismus und den Libertinismus zu den problematischen Schlagwörtern, mit denen die Gnosis belegt wurde<sup>205</sup>. King fügt als weiteres Schlagwort den Dokerismus hinzu. Auch die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen ist für sie problematisch. Williams sieht in im Antikosmismus tatsächlich einen Grundzug der gnostischen Bewegung. King lenkt jedoch die Aufmerksamkeit darauf, dass im „Evangelium der Wahrheit“ der Dokerismus und auch die asketische und libertinistische Ethik fehlen<sup>206</sup> und betont, dass es auch in Marsanes keine Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen und keinen Antikosmismus gebe. Hier findet sich nur ein einziger, transzendentaler Gott, von dem alles, was existiert, erschaffen wurde. Ebenso fehlt hier eine negative Haltung gegenüber der Materie, da auch sie erlöst werden könne<sup>207</sup>.

Für King geht es nicht darum, den Begriff „Gnosis“ zu verbannen, sondern darum, das Verständnis dafür zu schärfen, wie eng das Gnosis-Bild mit diversen Diskursen über Häresie und Orthodoxie zusammenhängt und von ihnen beeinflusst wurde<sup>208</sup>.

Da das Thema dieses Buches nicht der Begriff „Gnosis“ oder das Gnosis-Bild der neuzeitlichen Forschung ist, möchte der Autor dieser Studie die Kritik von Williams und King nur kurz und in einigen Punkten kommentieren. Williams hat sicherlich Recht, wenn er darauf aufmerksam macht, dass der Begriff „Gnostiker“ als Selbstbezeichnung in den patristischen Quellen sehr selten vorkommt. Er hat auch Recht, wenn er behauptet, dass die Verwendung dieses Begriffes in der Antike

---

<sup>204</sup> Ibid, 7–8.

<sup>205</sup> Ibid, 191.

<sup>206</sup> Ibid, 192.

<sup>207</sup> Ibid, 193.

<sup>208</sup> Ibid, 218.

und in der Neuzeit nicht zusammenfällt. Doch wie oben ausgeführt, findet sich der Begriff „Gnostiker“ als Selbstbenennung durchaus<sup>209</sup>, wenn auch selten und in begrenztem Umfang. Da „Gnosis“ aber ein Zentralbegriff dieser Bewegung gewesen ist, ist der Begriff „Gnostiker“ sachgemäß und seine Verwendung in der Forschung berechtigt. In der Religionsgeschichte kennt man sogar Selbstbezeichnungen religiöser Gruppen, die nicht aus ihren klassischen Originalquellen stammen, aber trotzdem in der Forschung als allgemein anerkannte Benennungen gelten, wie z. B. „Buddhisten“ – ein Wort, das sowohl im Pali und Sanskrit völlig fehlt. Williams kann man auch darin zustimmen, dass der Gnosis-Begriff der neuzeitlichen Forschung nicht mit dem Gnosis-Begriff der Kirchenväter identisch ist<sup>210</sup> und im strengen Sinne ein „typologisches Konstrukt“ ist. Dasselbe kann man aber auch über jede andere Religion sagen, die viele unterschiedliche Strömungen und Lehrausrichtungen umfasst und auf eine lange Geschichte zurückblickt, wie etwa der Hinduismus und das Christentum. In der vergleichenden Religionsgeschichte kann man nicht auf Verallgemeinerungen oder typologische Konstrukte verzichten. Doch muss man sich stets dessen bewusst sein, dass sich hinter diesen Verallgemeinerungen konkrete und sehr unterschiedliche Texte, Ideen und Gruppen verbergen. Dasselbe gilt auch für die antike Gnosis. Der Autor dieses Buches stimmt mit Christoph Marksches überein, wenn er sagt, dass es in der historischen Arbeit durchaus sinnvoll sein kann, mit typologischen Konstrukten wie der „Gnosis“ zu arbeiten, wenn auf diese Weise inhaltlich verwandte Phänomene gemeinsam wahrgenommen und analysiert werden<sup>211</sup>.

Eine weitaus ernstere Frage ist die von Williams und King aufgeworfene, mit welcher Berechtigung wir verschiedene Gruppen und Texte, die wir heutzutage als „gnostisch“ bezeichnen, unter einen Oberbegriff bringen. Auf diese Frage, die nicht die Terminologie, sondern die inhaltliche Zusammengehörigkeit betrifft, wird der Autor dieser Studie im folgenden Unterkapitel<sup>212</sup> eingehen.

Wie angebracht ist aber die Kritik von Williams und King an den Begriffen „Asketismus“, „Libertinismus“ und „Antikosmismus“? In der Forschung ist man von zwei widersprüchlichen ethischen Haltungen und Lebensweisen der Gnostiker ausgegangen – der Askese und dem Liber-

---

<sup>209</sup> S. I.1.1.

<sup>210</sup> S. I.1.1.

<sup>211</sup> Marksches, Die Gnosis, 24.

<sup>212</sup> I.1.6.

tinismus (Amoralismus). Eine Askese, begründet in der Anschauung, dass die Verbindung des Geistes mit der Materie den Menschen von der geistigen Welt trenne und ihm die Erkenntnis seines wahren geistigen Wesens und Gottes verwehre, und praktisch umgesetzt in der Entsagung vom Sexualleben und im Vegetarianismus, ist tatsächlich für verschiedene gnostische Gruppen belegt<sup>213</sup>. Williams hat Recht damit, dass die sexuellen Verhaltensweisen unter den „Gnostikern“ von einem radikalen Enkratismus bis zur Monogamie mit Zeugung reichen – so lebten und leben die Mandäer auch heute noch nicht im Zölibat, sondern pflegen die Monogamie und haben die Pflicht zur Zeugung<sup>214</sup>. Auch die Manichäer erlaubten dem äußeren Kreis der Gemeinde, den sog. „Hörern“, die die Mehrheit der Gemeinde bildeten, sowohl Ehe als auch die Zeugung von Kindern<sup>215</sup>. Dieser Differenzen muss man sich bewusst sein, aber sie sind kein Grund, um die Kategorie „Asketismus“ zu verwerfen. Ganz im Gegenteil kann man behaupten, dass die Askese für vielen Gnostiker ein Ideal war, und in diesem Punkt sind sich die antike Gnosis, das Mehrheitschristentum des 2. und 3. Jahrhunderts und der Mittelplatonismus sehr nahe<sup>216</sup>. Anders ist mit der Kategorie „Libertinismus“. Es gibt keine gnostischen Texte, die eine libertininistische Ethik

---

<sup>213</sup> Folgende Beispiele mögen diese Aussage illustrieren: Irenäus schreibt über die Lehre von Satornil: Heiraten und Zeugen stammt (nach im – J.L.) vom Teufel. Die meisten von ihnen (von den Anhängern von Satornil – J.L.) enthalten sich der Fleischspeisen, und durch diese scheinbare Enthaltensamkeit verführen sie viele (IrenHaer I, 24,2; zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba). AJ (NHC III,1; BG 2; NHC II,1/NHC IV,1) berichtet davon, wie der Demiurg Jaldabaoth die sexuelle Begierde schuf und diese in Adam pflanzte, um ihn zum Geschlechtsverkehr anzureizen und ihn und seine Nachkommen durch die Sexualität an die Materie und die Unwissenheit zu fesseln (NHC III,1, p. 31, 29 ff. und par.). Auch die Manichäer kennen eine Überlieferung, nach der Adam und Eva vom Demiurg zum Geschlechtsverkehr verführt werden, um das göttliche Licht in dieser Welt zurückzuhalten (s. Asmussen, Manihheism. In: Widengren; Bleeker (ed.), *Historia religionum*. II. Bd. Tallinn, 1988–1990 (Ms.), 390; Böhlig, *Der Manichäismus*. In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 440; Böhlig, *Der Manichäismus*. In: Foerster, *Die Gnosis*, III. Bd., 34). Nur dem inneren Kreis der manichäischen Gemeinde, „den Erwählten“ oder „Vollkommenen“, waren sowohl Ehe als auch Geschlechtsverkehr untersagt. Zu dieser Problematik vgl.: Rudolph, *Die Gnosis*, 262–264; 266 ff.; Tröger, *Die Gnosis*, 54 ff.; speziell über die Askese bei den Manichäern s. *ibid*, 184 ff.; Böhlig, *Der Manichäismus*. *Die Gnosis*, III. Bd., 36 ff.

<sup>214</sup> Rudolph, *Die Mandäer*, I. Bd., 85; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*. In: Gese; Höfner; Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. (RM, Bd. 10, 2). Stuttgart, Berlin u. a. 1970, 429–430.

<sup>215</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 377–378; Tröger, *Die Gnosis*, 58. 185.

<sup>216</sup> S. dazu z. B. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988.



vertreten würden<sup>217</sup>. Der Vorwurf des Libertinismus stammt ausschließlich von antignostischen Autoren und ist eine häufige Anklage gegenüber allen möglichen „Häretikern“ gewesen. Die Meinung von Williams und King, der Libertinismus der Gnostiker sei nicht mehr als eine antihäretischen Polemik, ist daher begründet. Dieselbe Anklage findet sich übrigens auch im Römerreich: von Heiden gerichtet an die Adresse der Christen.

Michael Williams hat mit Recht angemerkt, dass „Asketismus“, „Antikosmismus“ oder „Akosmismus“ verallgemeinernde Kategorie sind. Aber was bedeutet eigentlich „Antikosmismus“ oder „Akosmismus“? Forscher, die diesen Begriff verwendet haben, definierten ihn unterschiedlich. So sagt Kurt Rudolph, dass der Antikosmismus *„eine eindeutige negative Bewertung der sichtbaren Welt ist“*<sup>218</sup>. Nach der Definition von Karl-Wolfgang Tröger ist der Antikosmismus (er spricht von „Akosmismus“) *„eine weltablehnende Grundhaltung“* der Gnostiker<sup>219</sup>. Obwohl Christoph Marksches die Begriffe „Antikosmismus“ und „Akosmismus“ nicht benutzt, sagt auch er, dass ein charakteristisches Hauptmerkmal der Gnosis *„die Einschätzung von Welt und Materie als böser Schöpfung und eine dadurch bedingte Erfahrung der Fremdheit des Gnostikers in der Welt“* ist<sup>220</sup>. Sogar Michael Allen Williams verneint nicht, dass eine antikosmische oder weltverneinende Haltung sowohl in den gnostischen Mythen als auch bei den antignostischen Autoren belegt ist<sup>221</sup>. Für Williams besteht das Problem darin, ob man die Mythen auch auf das alltägliche Leben der „Gnostiker“ übertragen könne<sup>222</sup>. Konsequenterweise müsste die Folge des „Antikosmismus“ eine strenge Askese sein, was aber, wie oben ausgeführt, im Alltagsleben der „Gnostiker“ nicht der Fall war. Außerdem hat sich der Antikosmismus in verschiedenen gnostischen Systemen und Texten, also in unterschiedlichen Mythologemen ausgedrückt: Im Manichäismus etwa findet sich die Vorstellung, dass die Materie (ὕλη) von Anfang an ein böses Prinzip sei und die sichtbare Welt (κόσμος) aus den Körpern getöteter Dämonen erbaut worden sei. In dem „Apokryphon des Johannes“ und im Valentinianismus

---

<sup>217</sup> Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostischen Schriften. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung. In: Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, 16.

<sup>218</sup> Rudolph, Die Gnosis, 69.

<sup>219</sup> Tröger, Die Gnosis, 29.

<sup>220</sup> Marksches, Die Gnosis, 25.

<sup>221</sup> Williams, Rethinking „Gnosticism“, 96.

<sup>222</sup> Ibid.

entsteht die Welt in Folge des Falls der Sophia. Die antikosmische Haltung kommt in den verschiedenen gnostischen Systemen und Texten in unterschiedlicher Intensität vor und ist etwa im Valentinianismus nicht so deutlich ausgeprägt wie im Manichäismus. Der Autor dieses Buches ist sich dessen bewusst, dass jeder Gnostiker die Welt (κόσμος) unterschiedlich bewertete. Dennoch benutzt er den Begriff „Antikosmismus“ als eine Hilfskonstruktion, um ein Grundphänomen auszudrücken. Eine detaillierte Analyse dieser Unterschiede sowie der Kategorien der neuzeitlichen Gnosis-Forschung ist aber im Rahmen dieses Buches nicht möglich und auch nicht nötig, da es nicht das Thema dieser Studie darstellt.

Zusammenfassend besteht der Beitrag von Michael Williams und Karen King für die Gnosis-Forschung darin, dass sie die methodologischen Schwierigkeiten aufzeigten, die bei jeder Darstellung der Gnosis als Gesamtphänomen auftauchen. Man muss sich dieser Schwierigkeiten bewusst sein, aber wird sich dennoch fragen müssen, ob die Ersetzung der heutigen Kategorien der Gnosis-Forschung mit neuen (wie *biblical demiurgical tradition* statt der „Gnosis“) tatsächlich eine Lösung darstellt. Obwohl Kategorien wie „Gnosis“, „Antikosmismus“ oder „Asketismus“ Verallgemeinerungen oder „typologische Konstrukte“ sind, hält der Autor dieses Buches sie für wichtig, weil die Darstellung eines historischen Phänomens ohne Verallgemeinerungen unmöglich ist. Deswegen möchte er an den vorgenannten Begriffen festhalten.

#### I.1.6. ZUSAMMENFASSUNG – GNOSIS-MODELLE ALS METHODOLOGISCHES PROBLEM

Die oben angeführte Tabelle (I.1.4.) mit den Hauptmerkmalen der Gnosis zeigt, wie unterschiedlich die von verschiedenen Forschern für wesentlich erachteten Grundzüge der Gnosis sind. Jede Zusammenstellung der Wesenzüge der Gnosis ist ein typologisches Modell, ebenso wie nach der Terminologie Williams der Gesamtbegriff „Gnosis“ selbst, und für sie alle gilt Karl-Wolfgang Trögers Hinweis:

Ein Modell ist eine gedankliche Abstraktion und Konstruktion, ein Muster, auf das Wesentliche reduziert / – /, eine Konstruktion, die wesentliche Züge und Vorstellungen aus verschiedenen gnostischen Richtungen und Systemen zusammenfasst, um ein Gesamtbild von Gnosis entwerfen zu können. Dieser Idealtypus soll allein zum leichteren Verstehen des Gesamtphänomens „spätantike Gnosis“ und als Orientierung dienen. Es kann vorkommen, dass sich in manchen gnostischen Schriften die meisten

Vorstellungen unseres Modells wiederfinden, in anderen dagegen nur wenige. Jeder Text ist ein „Individuum“ mit eigenen Zügen, die nur bedingt und annähernd dem Idealtyp entsprechen!<sup>223</sup>

Das kann anhand dreier Beispiele, dem System von Simon Magus bei Irenäus, und dem „Gebet des Apostels Paulus“ (NHC I, 1) und dem Apokryphon des Johannes (NHC II, 1; III, 1; IV, 1 und BG 2) von Nag Hammadi, genauer ausgeführt werden.

In Haer I,23,2–3 schildert Irenäus von Lyon die Lehre von Simon Magus. Abgesehen davon, ob diese Lehre vom „historischen Simon“ stammt, sehen fast alle Forscher in ihr ein gnostisches System. Wir begegnen hier folgenden Wesenszügen der Gnosis: 1) Der Vorstellung von einem obersten Gott (= Simon selbst). 2) die Vorstellung von der Ennoia (= Sophia) als Weltschöpferin. 3) Der Vorstellung von einem, vom obersten Gott unterschiedenen, negativen Schöpfer, der mit den Engeln gleichgesetzt wird (= Dualismus zwischen dem wahren Gott und den Archonten). 4) Einer radikalen Weltabwertung (die Welt als Bordell). 5) Einer Erlöservorstellung (Simon als Erlöser). 6) Der rettenden Gnosis<sup>224</sup>. Es ist auffällig, dass hier einige Hauptmerkmale der Gnosis wie die Vorstellung vom göttlichen Funken im Menschen und die Anschauung von der Konsubstantialität des Geistes und Gottes fehlen. Als Erlöser erschien hier Simon als oberster Gott, wo doch der Erlöser gewöhnlich eine selbständige Figur neben Gott darstellt, und neben der rettenden Gnosis weist Irenäus in Haer I,23,3 auf den erlösenden Glauben an Simon und Helena und die Gnade des Simon hin. Außer der Tatsache, dass hier also einige wichtige Hauptmerkmale der Gnosis fehlen, finden sich auch Züge, die sonst für die Gnosis untypisch sind. Die wichtigste darunter ist die Idee, dass der oberste Gott selbst auf die Erde herabkam und als Mensch erschien<sup>225</sup>. Diese Vorstellung wirkt im gnostischen System zwar äußerst seltsam, ist aber, wie Kurt Rudolph gezeigt hat, nicht völlig unbekannt und findet sich etwa auch bei Elchasi<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> Tröger, Die Gnosis, 33. Auch Schenke betont, dass die Hauptelemente der gnostischen Systembildung jeweils in verschiedener Weise ausgestaltet und miteinander kombiniert werden, ohne dass dabei alle Elemente in ein und demselben System auftauchen müssen (Schenke, Die Gnosis. In: Leipoldt; Grundmann, Umwelt des Urchristentums, 380).

<sup>224</sup> IrenHaer I,23,3: Simon kam, um den Menschen durch die eigene Erkenntnis das Heil zu bringen.

<sup>225</sup> Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander. In: Le Origini, 192; Logan, Simon Magus. In: TRE, Bd. XXXI. Berlin, New-York 2000, 274.

<sup>226</sup> Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: ThR, 42. Jahrgang, Tübingen 1977, 315. Die Zugehörigkeit von Elchasi zur Gnosis ist doch sehr

Im Werk „Das Gebet des Apostels Paulus“ begegnen wir der für die Gnosis sehr charakteristischen Vorstellung von der ewigen Lichtseele (das göttliche „Selbst“), die Errettung braucht, und der Vorstellung vom Erlöser, der präexistent ist. Hier finden sich auch die Archonten und der Demiurg als „der psychische Gott“, doch fehlt die Vorstellung von der Konsubstantialität von Geist und Gott. Auch die radikale Weltabwertung, die für Gnosis sehr charakteristisch ist, kommt hier nicht klar zum Ausdruck – wir können den Antikosmismus der Gnosis hinter der Sehnsucht des Beters nach der Erlösung nur erahnen. Aber dennoch – niemand zweifelt, dass PrecPl eine gnostische Schrift ist, die eine Nähe zu Zeugnissen der valentinianischen Schule aufweist<sup>227</sup>.

In „Das Apokryphon des Johannes“ begegnen wir dagegen fast allen Vorstellungen, die nach den verschiedenen Forschern als Hauptmerkmale der Gnosis gelten. Hier gibt es den jenseitigen Gott („Vater des Alls“), den Demiurgen (Jaldabaoth) und die sieben Archonten („Sieben Himmelskönige“), den Äon Sophia, deren Fehler („Fall“) zur Entstehung der unteren Welt führte, den göttlichen Funken („Lichtkraft“) und seine Gefangenschaft im Menschen, den Dualismus zwischen Leib und Geist, die Gnosis als Erlösungsweg und den Erlöser (hier Christus). Auch die antikosmische Haltung ist in diesem Werk auffällig.

Diese Beispiele, besonders das System von Simon Magus nach Irenäus und „Das Gebet des Apostels Paulus“, zeigen beispielhaft, dass man ein System oder einen Text auch dann als gnostisch bezeichnen kann, wenn nur einige Hauptmerkmale der Gnosis enthalten sind. Dennoch stoßen wir hier auf ein methodologisches Problem, auf welches Peter Nagel mit Recht hinwies. Er schreibt:

Der antikosmische Dualismus, die Spaltung im Gottes- und Menschenbild und der erlösende Ruf sind Grundkonstituten der G., die wechselseitig bedingt und an eine mythographische Form gebunden sind. Entsprechend diesen Kriterien sollte Marcion wie auch frühjüd. Mystik/Esoterik von der G. ausgenommen werden. Andererseits begegnen Strukturelemente der G. (z. B. Dualismus von Geist und Fleisch; Urmensch- und Sophiaspekulation) auch vor und außerhalb der G. Hierbei ist stets zu fragen, inwieweit Elemente solcher Art für das jeweilige ausgebildete oder vorauszusetzende

---

umstritten. Zwar gehören die Elchasaiten zu Täufergruppen, es ist aber sehr wahrscheinlich, dass Mani vor der Begründung seiner Religion zu den Elchasaiten gehörte (s. I.2.4.3.g). Wenn letzteres stimmt, könnte das die Hypothese unterstützen, nach der die Gnosis mit den Täufergruppen in engen Verbindungen gestanden hat.

<sup>227</sup> Bethge; Plisch, Das Gebet des Apostels Paulus (NHC I, 1). Einleitung. In: NHD. 1. Bd., 9.

Gesamtsystem konstitutiv sind bzw. welcher Stellenwert ihnen zuerkannt wird (vgl. Charakterisierungen wie prä- oder protognostisch, gnostisierend)<sup>228</sup>.

Anders begegnet H.J.W. Drijvers diesem Problem:

Gnosticism as such is an organic historic complex that cannot be satisfactorily analyzed simply by resolving it into its elements (wie Van Baaren gesagt hat), so erhebt sich die Frage, welche Zusammenstellung von Elementen erfordert wird, um erst von Gnostizismus sprechen zu können, und welche als nebensächliche oder als nähere Ausführungen betrachtet werden können – mit anderen Worten: Aus der ausführlichen Aufzählung von Merkmalen ergibt sich wiederum die Frage nach einer Minimum-Definition, die angibt, was den gegebenen „organic historic complex“ zum „gnosticism“ macht<sup>229</sup>.

Was können wir daraus schlussfolgern? Die oben angeführte vergleichende Tabelle der Hauptmerkmale der Gnosis beruht auf den Aussagen verschiedener Forscher und zeigt, worin der größte Konsens besteht. Konsens ist keineswegs immer Wahrheit. Die Listen mit den Hauptmerkmalen der Gnosis, die der Tabelle zu Grunde liegen, wurden auf der Basis eines Konsenses zusammengestellt<sup>230</sup>. Wie die verschiedenen Forscher diese Hauptmerkmale kombiniert haben, ist mehr oder weniger subjektiv. So sehen H.-M. Schenke und Ch. Markschies in der gnostischen Anschauung vom unbekanntem Gott ein selbständiges Hauptmerkmal der Gnosis, andere aber, wie K.-W. Tröger, R. McLachlan Wilson, R. Haardt und G. Quispel, finden diesen transzendenten Gott nur im Zusammenhang mit dem Dualismus zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen und seinen Archonten oder im Zusammenhang mit dem Dualismus zwischen Gott und Welt (Haardt, Schmithals, Blumenberg). Alle Forscher stimmen aber darin überein, dass es eine solche Gottesvorstellungen in der Gnosis gibt. Oder ein zweites Beispiel: H.-M. Schenke sieht in der Vorstellung von den sieben Archonten ein selbständiges Hauptmerkmal der Gnosis. Sie wird auch von anderen Forschern benannt, aber nur im Zusammenhang mit dem Dualismus zwischen Gott und Archonten (Haardt u. v. a.). Streng genommen sind die in 1.4. genannten Hauptmerkmale 1 und 5, d. h. die Vorstellung vom göttlichen Funken im Menschen und die Konsubstantialität von Geist und Gottes identisch. Ein und dieselbe Idee wurde hier nur mit unterschied-

<sup>228</sup> Nagel, Gnosis, Gnostizismus, 243.

<sup>229</sup> Drijvers, Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 808.

<sup>230</sup> Christoph Markschies hat das klar ausgedrückt, s. Markschies, Die Gnosis, 24–25.

lichen Worten zum Ausdruck gebracht. Besonders schwer ist es, die Hauptmerkmale der Gnosis dann darzustellen, wenn von einem Autor ihre Merkmale narrativ und nicht in Form von Definitionen angeboten werden<sup>231</sup>. In diesem Fall muss man die Hauptmerkmale der Darstellung entnehmen und entscheiden, ob ein Motiv dort als eigenständiges Merkmal oder nur als ein Element in einer größeren Motivgruppe vorkommt.

Die in I.1.4. genannten Hauptmerkmale der Gnosis kommen in den verschiedenen gnostischen Systemen und Texten in unterschiedlichem Maß und in verschiedenen Kombinationen vor. Aber sie wiederholen sich, und auch ihre möglichen Kombinationen sind begrenzt. Um möglichst objektiv zu klären, welche Hauptmerkmale in fast allen gnostischen Texten vorkommen, müsste man alle gnostischen Texte aus der Antike, nicht nur die Nag-Hammadi-Texte, sondern auch die mandäische und manichäische Literatur, ebenso alle Schilderungen der gnostischen Systeme bei den Kirchenvätern, durcharbeiten, um zu allen gnostischen Motiven thematische oder typologische Kataloge zu erstellen<sup>232</sup>. Das ist aber eine Arbeit für eine eigene Forschungsgruppe. In der vorliegenden Studie geht der Verfasser bezüglich der Hauptmerkmale der Gnosis von dem in 1.4. genannten wissenschaftlichen Konsens aus.

---

<sup>231</sup> Vgl. z. B. „Die Grundpfeiler der Gnosis“ von Tröger (Tröger, *Die Gnosis*, 29–32) mit den Hauptmerkmalen der Gnosis von Marksches (Marksches, *Die Gnosis*, 25–26).

<sup>232</sup> Diesen Weg zeigt auch Han J.W. Drijvers auf, wenn er ausführt: „Methodisch wird man nur Klarheit erlangen, wenn alle Texte über alle gnostischen Gruppen einzeln aufs neue bearbeitet und nach einem strengen System untersucht werden. Bis heute stellte fast jeder Forscher verschiedene Fragen an die Texte, je nach seiner eigenen Ansicht vom Phänomen des Gnostizismus, die selbstverständlich durch die Texte bestätigt wurde. Im Vorhergehenden ist das zur Genüge deutlich geworden. Es erscheint der Mühe wert, an alle Texte, die durchgehends zum Gnostizismus gerechnet werden, dieselben Fragen zu stellen, und zwar in einfachster Form, die mit einem Ja oder Nein beantwortet werden können, z. B. ist von einem bösen Demiurgen die Rede oder nicht, finden wir Spekulationen über das 1. Buch Mose oder nicht, treffen wir die Vorstellung eines Salvator Salvandus an usw. Nur auf einem solchen Wege können wir die Verwandtschaft der verschiedenen Gruppen aufs neue besehen und feststellen, welche Merkmale vorherrschen“ (Drijvers, *Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 836).



## I.II. THEORIEN ÜBER DEN URSPRUNG DER GNOSIS

### I.2.1. DAS URSPRUNGSPROBLEM DER GNOSIS IN DER FORSCHUNGSGESCHICHTE

Die ersten Gelehrten, die sich schriftlich mit der Gnosis auseinandergesetzt haben, waren die Kirchenväter Hegesipp, Irenäus, Hippolyt und Justin der Märtyrer. Für sie war die Entstehung der Gnosis das Werk des Teufels. Eine klassische Beschreibung hiervon findet sich etwa beim „Vater der Kirchengeschichtsschreibung“, Eusebius von Caesarea (ca. 264–339 n. Chr.), in seiner Kirchengeschichte:

Während so die über den Erdkreis sich ausbreitenden Kirchen gleich herrlich glänzenden Gestirnen leuchteten und der Glaube an unseren Erlöser und Herrn Jesus Christus siegreich zu allen Völkern drang, nahm der dem Guten abholden Teufel als Feind der Wahrheit und ständiger bitterster Gegner der menschlichen Erlösung, im Kampfe gegen die Kirche alle möglichen Mittel ausnützend, nachdem er es früher mit äußeren Verfolgungen gegen sie versucht hatte, jetzt aber dieser Kampfmittel beraubt war, schlimme, trügerische Menschen als seelenvernichtende Werkzeuge und als Knechte des Verderbens in seine Dienste. Der Teufel ging neue Wege; nichts ließ er unversucht. Falsche, verführerische Männer sollten sich unseren christlichen Namen aneignen, um einerseits die von ihnen eingefangenen Gläubigen in den Abgrund des Verderbens zu stürzen und andererseits solche, die unseren Glauben nicht kannten, durch ihre Handlungen vom Wege zur Heilslehre abzuhalten<sup>1</sup>.

An der Spitze der „Teufelsdiener“ stand der aus der Apostelgeschichte bekannte Magier Simon, der aus Samaria stammte und den Aposteln Konkurrenz machte. Er galt schon für Justin<sup>2</sup> und Irenäus<sup>3</sup> als Ahnherr der Gnosis. Saturninus (oder Satornil) aus Antiochia und Basilides aus Alexandria, die Schüler seines angeblichen Nachfolgers Menander, der ebenfalls Samaritaner war, gründeten in Syrien und Ägypten erste „gottfeindliche häretische Schulen“ und wurden von Eusebius als

---

<sup>1</sup> H. e. IV,7, 2 (Zitiert nach der Übersetzung von Philipp Haeuser).

<sup>2</sup> 1. apol 26, 6.

<sup>3</sup> IrenHaer I, 23,2; 27,4; III,4, 3.



„doppelzüngige und zweiköpfige Schlange“ bezeichnet<sup>4</sup>. Mit dieser Filiation wurde im Folgenden die Entstehung und Ausbreitung der „gnostischen Häresie“ erklärt<sup>5</sup>.

Eusebius berichtet uns in seiner „Kirchengeschichte“ aus den „Erinnerungen“ des Hegesipp (um 180 n. Chr.), dass man die frühe Kirche als „Jungfrau“ bezeichnete, weil sie „noch nicht durch eitle Lehren befleckt“ gewesen sei<sup>6</sup>. Diese Feststellung erläutert Eusebius dahingehend, dass sich die Irrlehren, „wenn es schon solche gab“, verborgen hielten, um erst nach dem Tod der Apostel unverhüllt ihr Angesicht zu zeigen und der Lehre der Wahrheit „eine falsche so genannte Gnosis entgegenzusetzen“. Die dogmatische Grundlage dieses Geschichtsbildes ist mehr als deutlich: Bei der gnostischen Häresie handelt es sich um einen Abfall vom rechten Glauben, um eine pseudochristliche Erscheinung, die es nicht wagte, offen gegen die Apostel anzutreten<sup>7</sup>.

Das Bild wurde durch die Erklärung ergänzt, die gnostischen Häretiker hätten ihre falschen Lehren aus heidnischen Quellen bezogen, nämlich aus den griechischen Mythen und von Philosophen und Dichtern<sup>8</sup>. Aber nicht nur die gelehrten Christen, sondern auch die griechischen Philosophen, die mit der in den vornehmeren und gebildeteren Kreisen verbreiteten Gnosis in Berührung kamen, hielten sie für eine aus der alten griechischen Philosophie entstandene Religion. Nach der Meinung des Neuplatonikers Plotin, unter dessen Schülern sich auch Anhänger einer gnostischen Sekte befanden, ging die Gnosis aus der „alten Philo-

---

<sup>4</sup> Ibid, 7, 3.

<sup>5</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 295.

<sup>6</sup> H. e. III, 32, 7 f.

<sup>7</sup> Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 4. Walter Schmithals kommentiert: „Diesem dogmatischen Geschichtsbild stand die für die Kirchenväter durchgehend apostolische Urkunde des NT gewichtig entgegen, soweit diese schon selbst von einer Auseinandersetzung mit den gnostischen Irrlehrern sprach [– –]“ (ibid, 5). Dass das Geschichtsbild des Hippolyts eine geschichtstheologische Konstruktion ist, steht außer Zweifel. S. dazu: Tröger, *Die Gnosis*, 75. Karen L. King hat gezeigt, wie eng das Gnosis-Bild durch den Diskurs der Häresie und Orthodoxie beeinflusst wurde (S. King, *What is Gnosticism?*).

<sup>8</sup> *Irenäus* II, 14; Tertullian, *Praescr* 7; Hippolyt, *Ref I*, Vorrede. S. auch: Leisegang, *Die Gnosis*, 6; vgl. auch Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*. In: TRE, Bd. XIII., Berlin, New-York 1984, 12: „Die traditionelle Theorie, die im Allgemeinen von Irenäus bis zur Zeit Harnacks galt, sah im Gnostizismus eine christliche Häresie, das Ergebnis der Verunreinigung des Glaubens durch die trüben Wasser der griechischen Philosophie.“ S. auch Prümm, *Gnostizismus. 1. Im Hellenismus*. In: LThK. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, 4. Bd. Freiburg 1968, 1024.

sophie“ hervor. Doch würden die gnostischen Propheten ihren Ursprung verleugnen und ihre Gedanken in ein orientalisches-antikes Gewand kleiden<sup>9</sup>.

Die Darstellung der Kirchenväter vom Ursprung der gnostischen Bewegung wurde vom Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit weitgehend unkritisch tradiert. Erst im Humanismus wurde der dogmatische Charakter dieses Geschichtsbildes zunehmend durchschaut. Die einseitige Ableitung der Gnosis aus dem Griechentum schien nicht mehr zwingend zu sein und wurde durch eine Ableitung aus den orientalischen Religionen, die das Interesse des Abendlandes verstärkt auf sich zogen, aus dem hellenistischen Synkretismus und selbst aus dem Christentum ersetzt<sup>10</sup>. In den erstgenannten Fällen ergab sich die Möglichkeit, die Gnosis nicht als Abfall vom Christentum, sondern als eine von Haus aus außerchristliche und damit ggf. auch vorchristliche Religion anzusehen, die sich erst sekundär mit dem Christentum amalgamierte<sup>11</sup>.

Die Ansicht der Kirchenväter über den Ursprung der Gnosis war widerspruchsvoll: ihrer Meinung nach lagen die Wurzeln der Gnosis außerhalb des Christentums in der griechischen Philosophie, doch sahen sie in der Gnosis zugleich eine christliche Häresie. In der Neuzeit bezweifelte man diese Ansicht zunehmend. So sah C.W.F. Walch den Ursprung der gnostischen Bewegung in vorchristlicher Zeit, sei der allgemeine Lehrbegriff der Gnostiker doch so alt wie die „morgenländische Philosophie“, und verwirft damit die Ansicht der Kirchenväter, Simon Magus sei der Vater der gnostischen Häresie gewesen<sup>12</sup>. Auch für J.D. Michaelis stehen der vorchristliche und morgenländische Ursprung der Gnosis fest<sup>13</sup>. Gegen alle derartigen Versuche wendete sich aber C.C. Tittmann, der 1773 den Ursprung der gnostischen Bewegung in das Ägypten des zweiten Jahrhunderts legte<sup>14</sup>.

Die Religionsgeschichtliche Schule um 1900 ging in Übereinstimmung mit der Forschung des 18. Jahrhunderts von einem vor- und außerchristlichen Ursprung der Gnosis aus und betonte dabei vor allem die

<sup>9</sup> Plot, cap. 16; s. auch: Leisegang, *Die Gnosis*, 3–4.

<sup>10</sup> Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*. Bd. I–XI. Hildesheim, 1762–1785.

<sup>13</sup> Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*. 2 Bde. Göttingen 1750.

<sup>14</sup> Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 8; Tittmann, *De vestigiis in Novo Testamento frustra quaesitis*. Göttingen 1773.

orientalischen, ägyptischen, babylonischen und iranischen Einflüsse im hellenistischen Synkretismus<sup>15</sup>. Da sich in der Gnosis Motive finden, die an die altbabylonische Religion erinnern<sup>16</sup>, sahen etwa K. Kessler<sup>17</sup>, W. Anz<sup>18</sup> und W. Bousset<sup>19</sup>, die Wurzeln der Gnosis in der altbabylonischen Religion. Für R. Reitzenstein<sup>20</sup> wurzelt die Gnosis gleichfalls im Orient. Ihr Kern sei ein um die Identität von Gott und Seele kreisendes „iranisches Erlösermysterium“ („das Mysterium des erlösten Erlösers“), das bereits in vorchristlicher Zeit in Persien entstand und im Manichäismus und Mandäertum seine reinste Ausprägung fand. Doch beeinflusste es auch darüber hinaus die Mysterienkulte der Spätantike, etwa in Bezug auf die Allgottvorstellung<sup>21</sup>. Reitzenstein versteht unter dem Begriff des „erlösten Erlösers“ vor allem die im Manichäismus verbreitete Vorstellung von einem in die Finsternis geratenen himmlischen Lichtwesen, der Sohn Gottes oder der „Mensch“, das dort festgehalten wird und erst nach der Hinterlassung eines Teils seines Wesens wieder zurückkehren kann. Dieser Teil stellt die durch die Schöpfung der Welt und der Menschen in die Körperwelt versprengte Lichtseele dar, zu deren Befreiung der ins Jenseits zurückgelangte Teil noch einmal als „Erlöser“ hinabsteigen muss, um auch den Rest seines Wesens zu erlösen („zu sammeln“), und so seine uranfängliche Ganzheit wiederherzustellen<sup>22</sup>.

Der Mythos vom „erlösten Erlöser“ wurde viel kritisiert<sup>23</sup>. Doch ist es den Studien der Religionsgeschichtlichen Schule vor allem um Rudolf Bultmann zu verdanken, dass das Neue Testament verstärkt in die Gno-

<sup>15</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 9.

<sup>16</sup> Z. B. die Vorstellung von den sieben Archonten, oder den Planetargeistern, oder von einer weiblichen Gestalt, die aus dem Himmel auf die Erde, oder in die Unterwelt, hinabsteigt und an die Muttergöttin Ištar erinnert. S. Lahe, Gnoosis ja algkristlus, 69–70.

<sup>17</sup> Kessler, Über Gnosis und altbabylonische Religion. Berlin 1882.

<sup>18</sup> Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. (TU 15, Heft 4.). Leipzig 1897.

<sup>19</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. (FRLANT 10). Göttingen 1973, 56; s. auch Lahe, Gnoosis ja algkristlus, 69–70; 90–91.

<sup>20</sup> Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

<sup>21</sup> Rudolph, Die Gnosis, 38.

<sup>22</sup> Ibid, 141.

<sup>23</sup> Robert McLachlan Wilson sagt: „In einigen Fällen (aber nicht in allen!) wird dieses Lichtwesen als der „Urmensch“ oder Anthropos bezeichnet [ – ]. Nun haben die meisten Völker einen Mythos von einem Urmenschen, dem Stammvater der Menschheit, aber er ist nicht immer ein göttliches Wesen [ – ]. Heute ist anerkannt, dass dieser Mythos in seiner entwickelten Form nicht vor dem Manichäismus greifbar ist [ – ]. Die gnostische Soteriologie ist sehr viel komplexer und verschiedenartiger und erfordert eine genaue Beachtung der Details, wenn die Beziehungen richtig erschlossen werden sollen“

sisforschung einbezogen wurde. Seitdem existiert das Problem der Gnosis auch in der Wissenschaft vom Neuen Testament<sup>24</sup>. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Religionsgeschichtlichen Schule war die Theorie, dass es sich bei der gnostischen Bewegung um eine von Haus aus nichtchristliche Erscheinung gehandelt hat, die sich erst langsam mit christlichen Vorstellungen anreicherte, bis sie als eigenständige „christliche Gnosis“ in Erscheinung trat<sup>25</sup>. Mit anderen Worten – dank den Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule hat sich im 20. Jahrhundert die Auffassung durchgesetzt, dass die Gnosis als eine Religion *sui generis* anzusehen ist<sup>26</sup>. Damit war die Gnosis nun auch kein Problem der Kirchengeschichte mehr, sondern war zu einem Untersuchungsgegenstand der allgemeinen Religionsgeschichte geworden<sup>27</sup>. Natürlich teilen nicht alle Forscher diese Auffassung, aber sie hat im 20. Jahrhundert viele Vertreter gefunden und hat sie auch noch heute.

Der Ursprung der Gnosis wurde zugleich aber auch aus dem Judentum hergeleitet. So meinte bereits Hegesipp, dass die Häresien aus jüdischen Sekten erwachsen seien<sup>28</sup>. Für Justin und Irenäus stammte die Gnosis aus Samarien, lebte und lehrte doch hier der Magier Simon. Im 19. Jahrhundert hielt der Tübinger Ferdinand Christian Baur die christliche Gnosis für eine Weiterentwicklung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, basierend auf Philo von Alexandria<sup>29</sup>. J.F. Buddeus wiederum sah die Wurzeln der Gnosis in der Kabbala, R.A. Lipsius im Essäismus<sup>30</sup>. Für Adolf Hilgenfeld ist die Gnosis eine im Samaritanertum entstandene Erscheinung, die trotz ihrer Verchristlichung an ihrer Herkunft festhielt<sup>31</sup>, und Moriz Friedländer leitete den Ursprung der gnostischen Bewegung aus dem häretischen Judentum der frührabbinischen Zeit her<sup>32</sup>.

---

(Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 547). Vgl auch Wilson, Gnosis und Neues Testament, 31–32 und Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. (FRLANT 78). Göttingen 1961.

<sup>24</sup> Rudolph, Die Gnosis, 38.

<sup>25</sup> Ibid, 295–296.

<sup>26</sup> Schoeps, Urgemeinde, Judentum, Gnosis, 31.

<sup>27</sup> Puech, Das Problem des Gnostizismus. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 329.

<sup>28</sup> H. e. IV,22,5.

<sup>29</sup> Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1835.

<sup>30</sup> Lipsius, Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860.

<sup>31</sup> Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884.

<sup>32</sup> Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Leipzig 1898. Vgl. auch:

Aber auch das Geschichtsbild der Kirchenväter dauerte fort<sup>33</sup>. So griff Adolf von Harnack kritisch darauf zurück und prägte die inzwischen klassische Formulierung von der Gnosis als „akute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“<sup>34</sup>. Harnack sah in der Gnosis eine Häresie, die durch Vermischung christlicher Lehren mit griechischheidnischem Gedankengut entstanden sei. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren auch E. de Faye<sup>35</sup> und F.C. Burkitt<sup>36</sup> der Ansicht, die gnostische Bewegung sei durch eine Verbindung des Christentums mit philosophischen und religiösen Ideen ihrer Umwelt entstanden<sup>37</sup>.

Der Nag-Hammadi-Fund, der viele und meist unbekannte gnostische Originalschriften aus dem 2.–4. Jahrhundert ans Tageslicht brachte, wirkte auf die Gnosisforschung ungemein befruchtend. Ihre Bedeutung kann nach Kurt Rudolph in folgenden Punkten zusammengefasst werden:

1. Der Bestand an Originalquellen hat sich ungeahnt erweitert und stellt die nun erstmals von den häresiologischen Berichten unabhängige Gnosisforschung auf eine neue Grundlage. Die neuen Quellen ermöglichen eine kritische Prüfung des von den Kirchenvätern überlieferten Bilds von der Gnosis und ihrer Materialien.
2. Der Fund enthält sowohl stärker christliche als auch weniger christliche und nichtchristliche Schriften; er zeigt dadurch einerseits die Verwobenheit von Gnosis und Christentum, andererseits aber auch ihre Unabhängigkeit voneinander. Da die bisherigen Analysen von einzelnen christlich-gnostischen Texten eine sekundäre Verchristlichung nachweisen konnten, erhält die These von der nicht-

---

Quispel, Gnosis, 420; Pearson, Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins. In: Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis 1990, 10 ff.

<sup>33</sup> Robert McLachlan Wilson begründet das Fortdauern dieses Geschichtsbildes so: „Die frühesten Gelehrten zugängliche Information über die gnostische Bewegung war in den Schriften „orthodoxer“ christlicher Gegner enthalten, die in ihr eine christliche Häresie sahen, das Ergebnis einer Verschmelzung von Christentum und griechischer Philosophie. Dies blieb die traditionelle Sicht bis ins Ende des 19. Jh. hinein“ (Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 536).

<sup>34</sup> Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen 1909, 250.

<sup>35</sup> De Faye, Gnostiques et gnosticisme. Paris 1913.

<sup>36</sup> Burkitt, Church and Gnosis. Cambridge 1932.

<sup>37</sup> Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 185.

christlichen Entstehung der Gnosis, die vor allem von der Religionsgeschichtlichen Schule vertreten wurde (Bousset, Reitzenstein), Bestätigung.

3. Der Anteil jüdischer Traditionen und Vorstellungen an der Ausbildung der Gnosis, der schon früher erkannt wurde, läßt sich beweisen<sup>38</sup>.

Als die Nag-Hammadi-Handschriften entdeckt wurden, hofften viele Forscher, dass sie helfen würden, das Ursprungsproblem der Gnosis zu lösen – eine Hoffnung, die sich nicht erfüllt hat. Für Karen L. King habe der Handschriftfund die existierenden Probleme nicht nur nicht gelöst, sondern sie noch vertieft. Die Bedeutung des Nag-Hammadi-Fundes für die Gnosisforschung besteht aber sicherlich darin, dass das Problem des Ursprungs der gnostischen Bewegung wieder aktuell geworden ist.

Auch die Vorträge des Kolloquiums von Messina<sup>39</sup> zeigen, dass im Problem des Ursprung der Gnosis ein Konsens fehlt es, aber sie fassen die Forschungsergebnisse zusammen und stellen eine breite Bestandsaufnahme dar<sup>40</sup>. Auf ihrer Grundlage muss man Ch. Markschie in seiner Meinung, die Gnosis sei bis in die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts weitestgehend als nichtchristliche eigenständige Religion begriffen worden, widersprechen<sup>41</sup>. Die Vielfalt von Ursprungsmodellen zur Gnosis ist kein Phänomen der gegenwärtigen Gnosisforschung<sup>42</sup>, sondern findet sich schon vor 40 Jahre in Messina.

### I.2.2. KIRCHENGESCHICHTLICHES URSPRUNGSMODELL – GNOSIS ALS INNERCHRISTLICHES PHÄNOMEN

Die Vorläufer dieser Theorie sind Justin der Märtyrer<sup>43</sup> und der Kirchenvater Irenäus von Lyon<sup>44</sup>, die beide davon ausgehen, dass Simon Magus der erste Gnostiker gewesen sei. Da Simon nach Apg 8, 13 gläubig wurde und sich taufen ließ, und sich die Anhänger Simons nach Justin nicht für

<sup>38</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 58–59.

<sup>39</sup> S. dazu I.1.1.

<sup>40</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 799.

<sup>41</sup> Markschie, *Die Gnosis*, 32–33.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>43</sup> 1. apol. 26, 6.

<sup>44</sup> *IrenHaer I*, 23, 2. 4.

„Simonianer“, sondern für Christen hielten, gehen viele heutige Simon-Forscher davon aus, dass man den „historischen Simon“ erst nachträglich zu einem Gnostiker gemacht hat<sup>45</sup>. Unabhängig davon, ob man Simon Magus für einen Gnostiker hält oder nicht, hat die moderne Forschung davon Abstand genommen, in Simon den Ahn der gnostischen Bewegung zu sehen<sup>46</sup>. Man kann die Gnosis nicht auf eine Stifterpersönlichkeit zurückführen, vom Sonderfall „Manichäismus“ einmal abgesehen<sup>47</sup>. Auch ist Simon Magus nicht der einzige Gnostiker, den man mit dem Christentum in Verbindung gebracht hat.

Man kann darüber diskutieren, ob man es schon im Neuen Testament mit Gnostikern zu tun hat<sup>48</sup>, doch ist es bemerkenswert, dass fast alle Gegner, über die im NT polemisiert wird und die von vielen Forschern mit der Gnosis in Zusammenhang gebracht werden, wie etwa „die Gegner“ in 1. und 2. Joh und in den Pastoralbriefen, anscheinend Christen gewesen sind. Diese Tatsache hat schon Rudolf Bultmann bemerkt, wenn er schreibt:

Es ist nun wohl zu beachten, daß die Gnosis hier überall nicht etwa als eine fremde, heidnische Religion bekämpft wird, zu der abzufallen Christen in Gefahr sind. Vielmehr wird sie nur soweit in den Blick gefaßt, als sie eine innerchristliche Erscheinung ist. Und ebenso ist deutlich, daß die bekämpften Gnostiker keineswegs die christlichen Gemeinden als ein Missionsgebiet auffassen, das sie vom Christentum zur Gnosis

---

<sup>45</sup> S. z. B. Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas. (ThHK V.). Berlin 1984, 208–209; Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis. (WUNT 16). Tübingen 1974; Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis. (GTA 1). Göttingen 1975; Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Güterloh 2000, 317 ff.; Logan, Simon Magus. In: TRE, Bd., XXXI., Berlin, New-York 2000, 272–276; Haar, Simon Magus: The First Gnostic? (BZNW 119). Berlin, New York 2003; Pesch, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12. (EKK V). Zürich u. a. 1986, 279; Marksches, Die Gnosis, 74 ff.; K.-W. Tröger rechnet mit Simon Magus nur als einem Vorläufer der Gnostiker (s. Tröger, Die Gnosis, 89). In einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung (s. Lahe, Kas Siimon Nöid oli gnostik? (War Simon Magus der Gnostiker?) In: Akadeemia 5–6/2006, S. 1069–1110, 1260–1287) hat der Autor dieses Buches aufgrund der Quellen von Apg bis Abu'l Fath zu zeigen versucht, dass Simon Magus erst in den Quellen aus dem 2. Jh. zu einem Gnostiker geworden ist. Seiner Meinung nach ist es sehr wahrscheinlich, dass die Lehre und die Person des Simon für die „Simonianer“ wirkliche Anhaltspunkte gegeben haben, um ihn zu ihren „Urvater“ und damit zu einem Gnostiker zu machen (ibid.).

<sup>46</sup> Rudolph, Die Gnosis, 315.

<sup>47</sup> Tröger, Die Gnosis, 16.

<sup>48</sup> S. Lahe, Gnoosis ja algkristlus; Lahe, Gnoosis Uues Testamendis kui probleem Uue Testamendi teaduse ajaloos. UA 1/2007, 25–58; Lahe, Die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum und ihre Widerspiegelungen in den authentischen Briefen des Paulus (Magisterarbeit) (Ms.; Tartu, 2004).

bekehren wollen. Sie sind vielmehr der Meinung, Christen zu sein und eine christliche Weisheit zu lehren – und so erscheinen sie auch den Gemeinden<sup>49</sup>.

Auch ist sicher, dass die Gnostiker, die Ignatius von Antiochia<sup>50</sup> bekämpft, ebenso Christen waren wie Saturnil und Kerinth, welche die ersten namentlich bekannten christlichen Gnostiker waren. Wie in I.1.1. aufgezeigt, haben viele Anhänger der gnostischen Bewegung sich selbst als Christen verstanden<sup>51</sup>. Auch ein großer Teil der Texten aus Nag Hammadi sind christlich-gnostisch<sup>52</sup>. Deswegen hat die Anschauung der Kirchenväter, dass die Gnosis eine innerchristliche Erscheinung sei, im 18. und im 19. Jahrhundert auch eine dominierende Rolle in der Forschung gespielt.

Das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell der Gnosis im 19. Jahrhundert wurde entscheidend von Adolf von Harnack geprägt. Er definiert die Gnosis als *acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums*<sup>53</sup> und meint, dass die Gnosis entstand, als gebildete Christen, die griechische Erziehung genossen hatten, die christliche Botschaft mit Hilfe der Kategorien der griechischen Philosophie zu erklären begannen<sup>54</sup>. Für ihn ist Gnosis also eine Religionsphilosophie<sup>55</sup>. Die Gnostiker hätten bei der Bibelauslegung die Kategorien der griechischen Philosophie verwendet und dabei die griechisch-platonische Philosophie mit der neutestamentlichen Lehre vermischt und somit den christlichen Glauben im Ansatz verfälscht. Daher könne man die Gnosis als christliche Häresie verstehen. Als solche gehöre sie nach Harnack zur Kirchengeschichte, genauer zur Spezialabteilung Ketzer-geschichte<sup>56</sup>. Zeitlich gesehen sei das Christentum also die ältere, die Gnosis aber die jüngere Erscheinung – oder kurz zusammengefasst: ohne Christentum keine Gnosis<sup>57</sup>. Zugleich geht Harnack davon aus,

---

<sup>49</sup> Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. (UTB 630). Tübingen 1984, 174.

<sup>50</sup> IgnEph 7, 2; 18–20; IgnMagn 11; IgnTrall 9 f.; IgnSm 1–3, 7.

<sup>51</sup> S. I.1.1.

<sup>52</sup> S. Schenke, Einführung. In: NHD, 1. Bd., 3–4; Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 21. Nach Tröger sind solche Texte: EpJac, EV, Rheg, TractTrip, EvThom, EvPhil, LibThom, Dial, ApcPl, 2 ApcJac, ActPt, Noema, EpPt, Melch, Inter, 2 LogSeth, ApcPt und Test Ver (ibid.).

<sup>53</sup> Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Bd., 250.

<sup>54</sup> Ibid, 243 ff.

<sup>55</sup> Ibid, 253.

<sup>56</sup> Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II, 163.

<sup>57</sup> Ibid.



dass der so genannte „Gnosticismus“ des 2. Jahrhunderts Vorstufen gehabt<sup>58</sup> und es somit auch eine nichtchristliche Gnosis gegeben habe:

Neben diesem (Gnosticismus – J.L.) aber gab es im Judentum und in zahlreichen anderen Religionen damals bereits eine „Gnosis“, die auch ohne das Medium des Griechischen auf das christliche Gebiet hinüber gewirkt hat und deren religiöse Interessen z. T. doch mit den griechischen zusammenfielen. Denn das ist ja das Charakteristische dieses Zeitalters, daß verschiedene alte, im Reich sich auch propagandistisch spürbar machende Religionen (in Folge ihrer inneren Entwicklung und unter Austausch und äußeren Einflüssen) ihre Cultweisheit nach denselben Tendenzen ausbauten. Indem Mysten aus diesen Kreisen auch christliche Elemente in größerem oder geringerem Umfang attrahierten, entstanden christlich gefärbte, in Wahrheit aber noch wesentlich heidnische Conventikel buntester Art. Das, was man syrische Vulgärgnosis nennt, gehört wohl größtentheils hierher. Aber eben diese Gruppen, denen das Hellenistische ganz oder fast mangelt, sind ein kirchengeschichtlicher Faktor nicht geworden. / – / Sie gehören daher nicht in die Dogmengeschichte und werden am besten in der allgemeinen Religionsgeschichte als Endproducte der babylonischen, vorderasiatischen usw. Religionen mit christlichem Einschlag behandelt<sup>59</sup>.

Diese Ansicht von A. v. Harnack hat viele Anhänger gefunden. So meint etwa F.C. Burkitt, dass die gnostische Bewegung aus der Verbindung des Christentums mit den philosophischen und religiösen Ideen seines Umfelds entstanden sei<sup>60</sup>. Nach dem 2. Weltkrieg hat Simone Pétrement erneut auf das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell zurückgegriffen<sup>61</sup>. Auch für sie ist die Gnosis eine Erscheinung innerhalb der frühchristlichen Theologie des 2. Jahrhunderts.

Heutzutage ist der Hauptvertreter und -verteidiger dieses Ursprungsmodells Christoph Markschies, der seine Überlegungen folgendermaßen zusammenfasst:

Die wichtigste Vorentscheidung besteht darin, ob man das Phänomen „Gnosis“ lediglich einer Religion zuordnen möchte oder es für eine die Grenzen einer einzigen Religion übergreifende Bewegung hält. Im ersten Fall wird „Gnosis“ als Bewegung innerhalb der christlichen Religion verstanden, gelegentlich auch als eine bereits im Judentum grundgelegte oder entstandene Form von Religionsphilosophie interpretiert. Dieses Verständnis ist bereits in der Antike aufgekommen, wurde von christlichen Theologen aufgebracht, aber ebenso von paganen Philosophen verfochten. Damit wurde und wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß eine

<sup>58</sup> Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 262.

<sup>59</sup> Ibid, 248–249.

<sup>60</sup> Burkitt, Church and Gnosis, 9.

<sup>61</sup> Pétrement, Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris 1984.

Fülle von Anregungen aus anderen religiösen und philosophischen Kontexten die „Gnosis“ beeinflusst haben. In diesem Fall liegt eine Deutung als eine besondere philosophische Interpretation des Christentums nahe, wie sie antike Theologen wie Hippolyt von Rom, aber auch der deutsche Kirchenhistoriker und Wissenschaftsorganisator Adolf von Harnack vertreten haben. Die Deutung lief und läuft auf das Werturteil zu, die ganze „Gnosis“ sei im Ergebnis ein mißlungener und daher von der Mehrheitskirche abgelehnter Versuch einer „höheren“ Interpretation der mehrheitskirchlichen Theologumena. / - / Beide Interpretationsrichtungen unterscheiden sich / - / in ihrer Sicht der Beziehungen zwischen „Gnosis“ und „Christentum“: Im ersten Fall ist „Gnosis“ möglicherweise ursprünglich eine vorchristliche Bewegung / - /. Im andren Fall ist Gnosis von vornherein eine außerchristliche und nichtchristliche Bewegung, die sich für gewisse Zeit dem Christentum angepaßt hat<sup>62</sup>.

Markschies hält die Gnosis für ein christliches Phänomen. Wie Pétrement, so meint auch er, dass die Gnosis erst im 2. Jh. entstanden sei<sup>63</sup>, wobei die griechische Philosophie bei der Entstehung der Gnosis die Hauptrolle gespielt habe. Nach Markschies versuchte die Gnosis, „nach platonischem Vorbild einen Mythos zu erzählen, der die biblischen Geschichten um die Teile ergänzte, die nach Meinung vieler Gebildeter darin fehlten“<sup>64</sup>. Die Gnosis entstand, seiner Meinung nach, in den Bildungsmetropolen der Antike beim Versuch gebildeter Christen, ihren Glauben auf dem Niveau der Zeit zu erklären<sup>65</sup>.

### I.2.3. KRITISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM KIRCHENGESCHICHTLICHEN URSPRUNGSMODELL

Die Hauptargumente für das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell sind also folgende Punkte:

1. Kein bisher bekanntes gnostisches Dokument kann in seiner heutigen Form<sup>66</sup> vor den Zeitraum des Neuen Testaments (u. 50–150 n. Chr.) datiert werden;

<sup>62</sup> Markschies, Die Gnosis, 28–29.

<sup>63</sup> Ibid, 68 ff.

<sup>64</sup> Ibid, 116.

<sup>65</sup> Ibid, 84.

<sup>66</sup> Dieses Detail ist wichtig zu betonen, weil z.B. der Monolog der Vorsehung am Ende der Langversion des Apokryphon des Johannes (NHC II,1 p. 30,11–31,27 par.) nach Inhalt und Sprache eventuell vor 100 n. Chr. entstanden sein könnte (s. Turner, Sethian Gnosticism. A Literary History. In: Hedrick; Hodgson (ed.), Nag Hammadi,

2. Obwohl darüber diskutiert werden kann, ob im Neuen Testament Gnostiker gefunden werden können<sup>67</sup>, ist es überaus bemerkenswert, dass fast alle „Gegner“, gegen die im NT, wie etwa im 1. und 2. Joh und in den Pastoralbriefen, polemisiert wird, und die von Wissenschaftlern mit der Gnosis in Verbindung gebracht werden, anscheinend Christen gewesen sind.
3. Es ist sicher, dass die Gnostiker, die Ignatius von Antiochia bekämpft, Christen waren.
4. Viele Gnostiker, darunter auch viele namentlich bekannte, wie etwa Saturnil und Kerinth, waren Christen und haben sie sich selbst als Christen verstanden.
5. Ein großer Teil der gnostischen Texte aus Nag Hammadi sind christlich-gnostische Schriften.

Das sind eindeutige Fakten, und doch gibt es auch viele Tatsachen, die gegen das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell sprechen, wie etwa:

1. Der Fund von Nag Hammadi enthält sowohl stärker als auch weniger stark christlich geprägte sowie nichtchristliche Schriften. Als nichtchristlich-gnostische Texte gelten nach K.W. Tröger z.B. Eugnostos, Die Apokalypse des Adam, Die Bronte – Vollkommener Verstand, Die drei Stelen des Seth, Zostrianus, „Die Ode über Norea“, Marsanes und Allogenes. Die meisten dieser Texte werden nach der Rolle, die Seth in ihnen spielt, und unter kritischer Aufnahme einer alten häresilogischen Bezeichnung sethianisch genannt<sup>68</sup>. Nach K.-W. Tröger war der Sethianismus ein ursprünglich nichtchristliches Phänomen, wie die Nag-Hammadi-Schriften Die drei Stelen des Seth, „Ode über Norea“, Marsanes und Allogenes belegen<sup>69</sup>. Natürlich muss das Verhältnis dieser Texte zum Christentum genau untersucht werden. Bei Texten wie der

---

Gnosticism and Early Christianity. Peabody 1986, 62). Auch das Leben und das Wirken vieler wichtiger gnostischer Lehrer (Saturnil, Basilides u. a.) fällt in den Zeitraum der Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Da Irenäus ein Judasevangelium Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt, kann auch das neuentdeckte Judasevangelium, wenn es mit dem bei Irenäus genannten identisch ist, kaum später als um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein und ist mithin ein frühes Zeugnis christlicher Gnosis (Plisch, Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums. Stuttgart 2006, 165 ff.).

<sup>67</sup> Zu diesem Problem s. z. B. Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament. Berlin 1973; Tröger, Die Gnosis, 77 ff.; Marksches, Die Gnosis, 72 ff.; Lahe, Gnosis Uues Testamendis kui probleem Uue Testamendis teaduse ajaloos.

<sup>68</sup> Schenke, Einführung. In: NHD, 1. Bd., 4.

<sup>69</sup> Tröger, Die Gnosis, 50.

Apokalypse Adams ist noch offen, wie stark er christlich beeinflusst ist, dagegen scheinen die meisten Forscher bei Zostrianus vom nichtchristlichen Charakter der Schrift überzeugt zu sein<sup>70</sup>. Ob das ein Argument für den nichtchristlichen Ursprung der Gnosis ist, muss weiterhin untersucht werden. Das Vorhandensein dieser Texte ist aber sicher ein Argument dafür, dass es *neben* der christlichen Gnosis auch eine *nichtchristliche Gnosis* gab. Ganz Die bisherigen Analysen einzelner christlich-gnostischer Texten weisen auch auf eine sekundäre Verchristlichung hin. Auf diese Tatsache hat bereits J. Doresse aufmerksam gemacht<sup>71</sup>, und nach Tröger können auch Das Apokryphon des Johannes, „Das ägyptische Evangelium“, Die Sophia Jesu Christi und Die dreigestaltige Protенnoia als Beweistexte gelten<sup>72</sup>. Auch Das Apokryphon des Johannes und „Das ägyptische Evangelium“ gehören zur den sethianischen Schriften, wobei AJ als ihr Leittext angesehen werden kann<sup>73</sup>. Es ist sicher, dass auch diese Texte unabhängig vom Christentum entstanden sind, was wiederum ein Argument für die Existenz einer nichtchristlichen Gnosis ist.

2. Schon länger sind einige in griechischer Sprache verfasste Texte gnostischen Inhalts aus dem *Corpus Hermeticum* (2./3. Jahrhundert n. Chr.) bekannt, der so genannte „Poimandres“ (CHI), der 13. Traktat „Über die Wiedergeburt“ und der 4. Traktat „Der Mischkrug“. Diese Texte sind Beispiele für die nichtchristliche hermetische Gnosis, die vom Christentum unbeeinflusst war<sup>74</sup>.
3. Ein weiteres Argument gegen das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell ist die mandäische Religion. Im Mandäischen finden sich einige christliche Elemente, aber sie sind sekundär und erlauben es nicht, ein „christlich-häretisches Stadium“ in der mandäischen Religionsgeschichte zu postulieren<sup>75</sup>. Zweifelsohne ist die mandäische Religion eine außerchristliche Erscheinung, die unabhängig

---

<sup>70</sup> Kaiser, *Neuere Gnosisforschung*, 54.

<sup>71</sup> Doresse, *Gnosticism*. In: Widengren; Bleeker (ed.), *Historia religionum*. II. Bd. Tallinn 1988–1990 (Ms.), 332.

<sup>72</sup> Tröger, *Einführung*, 21.

<sup>73</sup> Schenke, *Einführung*, 3–4.

<sup>74</sup> Tröger, *Die hermetische Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, 97 ff. Über „Poimandres“ s. auch Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 127.

<sup>75</sup> Rudolph, *Die Mandäer*, I. Bd. *Prolegomena: Das Mandäerproblem*. (FRLANT 74). Göttingen 1960, 101. S. auch II. 2.1.15.

vom Christentum entstand. Höchst bemerkenswert ist zudem, dass in ihr auch Einflüsse der griechischen Philosophie fehlen.

4. Obwohl die moderne Gnosisforschung von der Überzeugung Abstand genommen hat, in Simon Magus den „Ahnherrn“ der gesamten gnostischen Bewegung zu sehen, und viele Forscher inzwischen der Meinung sind, dass man den „historischen Simon“ erst nachträglich zu einem Gnostiker gemacht hat, ist das System von Simon Magus in der Form, in der wir ihm bei Irenäus<sup>76</sup> begegnen, zweifelsohne ein gnostisches System. Doch ist auffällig, eine wie kleine Rolle das christliche Element in ihm spielt<sup>77</sup>. So stellt sich die Frage, ob die simonianische Gnosis wie der Sethianismus ursprünglich eine nichtchristliche Erscheinung war, die erst später christianisiert wurde.

Es ist nach dem zuvor Dargestellten sicher, dass es *neben und unabhängig von der christlichen Gnosis* eine nichtchristliche Gnosis gab. Die Gnosis ist als solche also nicht aus dem Christentum ableitbar. Folglich ist auch das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell der Gnosis für die Erklärung der Entstehung der gnostischen Bewegung unzureichend.

Nach der Meinung des Autors dieses Buches ist die Gnosis auch deswegen schwer aus dem Christentum ableitbar, weil sich die Hauptkonzeptionen der Gnosis von den wichtigsten Entwürfen des Christentums fundamental unterscheiden. Natürlich gibt es viele Berührungen zwischen Gnosis und Christentum – beide sind Erlösungslehren, beide vermitteln das Heil durch Offenbarung, beide gebrauchen teilweise dieselben Texte, etwa die Bibel, dieselben Begriffe und Vorstellungen. Dies ist kein Wunder, gab es doch auch eine christliche Gnosis<sup>78</sup>, deren Existenz ohne einen gemeinsamen Teil der beiden religiösen Bewegungen unmöglich gewesen wäre. Es ist sicher, dass das frühe Christentum ein sehr plurales

<sup>76</sup> Irenäus I, 23, 1–3.

<sup>77</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130.

<sup>78</sup> Nach der Definition von Georg Kretschmar dienen die Begriffe „christliche Gnosis“ oder „Gnostizismus“ als zusammenfassende Bezeichnung „für sehr verschiedenartige Lehren und Gemeinschaftsbildungen der ersten Jh.e n. Chr., in deren Mittelpunkt Christus als der Offenbarer des bis dahin teilweise oder völlig unbekanntes obersten Gottes steht“ (Kretschmar, Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich. In: RGG. Dritte, neu gearbeitete Aufl., 2. Bd. Tübingen 1958, 165f.). Obwohl die Rolle des Christus als Erlöser in der christlichen Gnosis nicht nur auf seine Rolle als Offenbarer beschränkt ist (s. zu den verschiedenen Christusgestalten in der Gnosis z. B. Rudolph, Die Gnosis, 166 ff.; Tröger, Die Gnosis, 134 ff.), ist diese Bestimmung m. E. mit kleinen Einschränkungen noch heutzutage brauchbar.

Phänomen war, das viele sehr unterschiedliche Strömungen in sich vereinte<sup>79</sup>. Das Neue Testament bietet keine einheitliche Theologie, sondern enthält verschiedene theologische Anschauungen<sup>80</sup>. Zugleich kann man im 2. und 3. Jahrhundert zumindest in einigen Fragen bei den verschiedenen Strömungen und theologischen Anschauungen einen relativen Konsens erkennen. Diesen Konsens kann man als entstehendes „Mehrheitschristentum“ bezeichnen<sup>81</sup> und mit der Entwicklung einer kirchlichen Organisation und Hierarchie (besonders mit der Entstehung und Verbreitung des Monoepiskopats<sup>82</sup>) in Verbindung bringen<sup>83</sup>. Die herausragendsten theologischen Vertreter der entstehenden Mehrheitskirche waren Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon, Hippolyt, Tertullian und Clemens von Alexandria, sie waren gleichzeitig auch die wichtigsten antignostischen Autoren. Ihre theologische Ansichten divergierten voneinander, trotzdem kann man ausgehend von ihren Anschauungen und den in 1.4. genannten Hauptmerkmalen der Gnosis deutlich machen, wie stark die Grundgedanken der Gnosis sich von den Hauptkonzeptionen des Mehrheitschristentums unterschieden.

Die wichtigsten Differenzen zwischen Gnosis und dem entstehenden Mehrheitschristentum des 2. und 3. Jahrhunderts können folgendermaßen zusammengefasst werden:

1. In der Gnosis ist der Gott, der die Menschen erlöst, nicht wie im Mehrheitschristentum derselbe, der auch die materielle Welt und die Menschen erschaffen hat. Auch im Mehrheitschristentum kann

---

<sup>79</sup> Darauf haben viele Kirchenhistoriker hingewiesen, z. B. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen 1964; Van den Broek, *Frühchristliche Religion*. In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Leiden 1981, 363–381; Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. (Bsr 2173). München 2006.

<sup>80</sup> S. dazu z. B. Lohse, *Uue Testamendi teoloogia põhijooni*. Tartu 1994. Das erklärt sich aus den unterschiedlichen „Entwicklungslinien“ im Urchristentum (s. dazu: Köster; Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*. Tübingen 1971; Fischer, *Das Urchristentum*. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1.). Leipzig 1991, 57 ff.).

<sup>81</sup> Die Terminologie ist uneinheitlich. Gewöhnlich hat man für dieses Phänomen die Begriffe „Orthodoxie“ und „werdende Orthodoxie“ benutzt. Der Autor dieser Arbeit benutzt statt dessen lieber die Begriffe „Mehrheitschristentum“ und „Mehrheitskirche“, wie Christoph Marksches das getan hat.

<sup>82</sup> Der Autor dieses Buches benutzt den Begriff „Monoepiskopat“ statt des Ausdruckes „monarchischer Episkopat“, der früher übliche war. Zur Kritik am Begriff „monarchischer Episkopat“ s. Marksches, *Das antike Christentum*, 202–203.

<sup>83</sup> Zu diesem Prozess s. Van den Broek, *Frühchristliche Religion*, 366–370 und Marksches, *Das antike Christentum*, 202–205.

Gott bei der Schöpfung „Mittler“ benutzen, etwa den Logos<sup>84</sup> oder den Logos und die Weisheit, die Irenäus als „Sohn“ und „Heiligen Geist“<sup>85</sup> und als Organe der göttlichen Wirksamkeit in der Welt auch als „Hände Gottes“ bezeichnet hat<sup>86</sup>. Nach Irenäus nehmen sie an der Schöpfung untergeordneter Prinzipien teil. Der Schöpfer *im eigentlichen Sinne* ist nur Gott-Vater allein, weswegen Irenäus ausführt, dass Gott ohne Zwischenwesen, *ipse a semetipso* durch das Wort und den Geist, die Schöpfung bewirkte<sup>87</sup>. Was Logos und Weisheit und ihre Initiative bei der Schöpfung anbelangt, sind sie nicht mit dem Demiurg oder mit den Archonten in der Gnosis vergleichbar. Der Logos wird sowohl bei Hippolyt, als auch bei Clemens und bei Irenäus mit dem eingeborenen Sohn Gottes gleichgesetzt<sup>88</sup>, der die materielle Welt im Auftrage Gottes erschafft<sup>89</sup>. Genau genommen schöpft Gott durch ihn selbst die Welt<sup>90</sup>.

2. In der Gnosis ist die materielle Welt nicht die gute Schöpfung des guten Gottes wie im Mehrheitschristentum, wo sie ungeachtet der Bosheit und der Sünde, die in ihr herrschen, gut bleibt, vgl. Irenäus<sup>91</sup>.
3. Im Mehrheitschristentum fehlt die Vorstellung von der Konsubstantialität des menschlichen Geistes und Gottes, die für die Gnosis charakteristisch ist.
4. Sowohl die Gnosis als auch das Christentum sind Erlösungsbewegungen, aber während man in der Gnosis darunter *in ersten Linie* die Befreiung des Menschen von der Unwissenheit und die Loslösung des göttlichen Pneumafunkens aus der Materie versteht, geht es im Mehrheitschristentum vorwiegend um die Erlösung von den Sünden und vom Teufel<sup>92</sup>. Obwohl der Teufel und die Dämonen

---

<sup>84</sup> Vgl. Justin (1. apol. 6,3), Hippolyt (Ref 33,2.4.6.11) und Clemens von Alexandria (Prot 7,3; Paed I,72,3).

<sup>85</sup> IrenHaer V,6, 1.

<sup>86</sup> IrenHaer IV, 7, 4; 20, 1; V, 6, 1.

<sup>87</sup> IrenHaer IV, 7, 4; II, 30, 9.

<sup>88</sup> S. Ref 33,2.11; Strm IV,156,1–2; IrenHaer V, 6, 1.

<sup>89</sup> IrenHaer II, 2, 1 ff.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> S. z. B. IrenHaer I, 22,1.

<sup>92</sup> Natürlich gab es im Mehrheitschristentum auch andere Formulierungen von Erlösung und Heil, wie z. B. bei Hippolyt, der davon spricht, dass Christus den alten Menschen „neu“ schafft und formt (Ref X,33,15; 34,5), oder bei Irenäus, der von der Erlösung als „das Werden zum Sohn Gottes“ spricht (IrenHaer III,10,2). Zugleich ist das für Hippolyt auch eine Erlösung von den Sünden (IrenHaer III,18,2.6.7; III,19,3).

teilweise dieselben Züge tragen wie der Demiurg und die Archonten in der Gnosis und man beweisen kann, dass der Begriff „Sünde“ der Gnosis nicht unbekannt war<sup>93</sup>, steht in ihr die Befreiung des Menschen von der Unwissenheit und die Loslösung des göttlichen Pneumafunkens aus der Materie im Vordergrund. Die Akzentuierungen in der gnostischen und mehrheitschristlichen Soteriologie sind also unterschiedlich.

5. Sowohl in der Gnosis als auch im Christentum gibt es die Vorstellung vom Erlöser. Auch in der Gnosis ist der Erlöser oft Christus, doch wird seine Rolle als Erlöser hier anders verstanden als im Mehrheitschristentum. Obwohl es in der alten Kirche keine systematische *theologia crucis* gibt, dominiert im Mehrheitschristentum die Anschauung, dass der Kreuzestod Jesu die Menschheit erlöst<sup>94</sup>. In der Gnosis dagegen bringt allein die Gnosis, die der Erlöser offenbart, die Befreiung<sup>95</sup>. Auch hier muss man differenzieren: sowohl in der Gnosis als auch im Frühchristentum gab es viele unterschiedliche Vorstellungen von der Rolle des Erlösers: auch im Mehrheitschristentum spricht man von Christus als Offenbarer<sup>96</sup> und betont, dass zur Erlösung des Menschen auch die Lehre Christi wichtig ist, so v. a. bei Clemens von Alexandria, in dessen Werk *Protreptikos* Christus als Lehrer und mit seiner Lehre im Mittelpunkt steht. Gleichzeitig gab es in der Gnosis die Vorstellung, dass das Herabsteigen des Christus aus den Planetensphären und sein Eintritt in diese Welt das eigentliche Erlösungswerk darstellen<sup>97</sup>. Auch findet man die Vorstellung, dass Christus die Seelen der

---

<sup>93</sup> Dieser Begriff kommt z. B. im Valentinianismus (s. dazu: Desjardin, Sin in Valentinianism. (SBL. Diss. Ser. 108). Atlanta/Georgia, 1990) und im Manichäismus (s. dazu: Asmussen, Manichäismus. In: Widengren; Bleeker (edd.). *Historia religionum*. II. Tallinn 1988–1990 (Ms.), 384 ff.) vor.

<sup>94</sup> Daneben sind natürlich auch andere Heilsereignisse, wie z. B. die Geburt des Christus (die Fleischwerdung des Logos), und seine Auferstehung wichtige Erlösungsereignisse.

<sup>95</sup> Wie z. B. im Naassener-Psalms bei Hippolyt (Ref V,10,2). Auch in vielen christlich-agnostischen Schriften aus Nag Hammadi (wie z. B. AJ, SJC, 1 ApCJac) ist Jesus der Offenbarer gnostischer Weisheiten, meist in Form von Geheimüberlieferungen, die er seinen Auserwählten, oftmals durch die Vermittlung bevorzugter Jünger übergibt. Bevorzugte Zeit für derartige Offenbarungen sind die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (s. Rudolph, *Die Gnosis*, 167).

<sup>96</sup> S. z. B. Irenäus III,13,2; III,11, 6; IV,6,3; IV,20,7.

<sup>97</sup> S. dazu: Doresse, *Gnosticism*. In: Widengren; Bleeker (edd.). *Historia religionum*. II. Tallinn 1988–1990 (Ms.), 330.



Menschen in den Himmel bringt<sup>98</sup>. Es gab sogar gnostische Richtungen, die dem Leiden Christi, einschließlich seines Kreuzestodes, einen Heilswert beimaßen<sup>99</sup>, doch dominierte in der Gnosis die Anschauung, nach der die Funktion Christi als Erlöser auf die Offenbarung konzentriert ist<sup>100</sup>.

Man kann Karl-Wolfgang Tröger nur zustimmen, wenn er sagt, dass die Vorstellung von einer kontinuierlichen Entwicklung von der Zeit der Apostel bis zur frühkatholischen Kirche eine Fiktion und Zweckbehauptung ist, da die Festlegung dessen, was als rechtmäßig zu gelten habe und was Ketzerei sei, von der Großkirche<sup>101</sup> erst am Ende des 2. Jahrhunderts getroffen wurde<sup>102</sup>. Die Kirchenhistoriker wie Walter Bauer<sup>103</sup> und Roelof van den Broek<sup>104</sup> haben gezeigt, dass noch im 2. Jahrhundert die Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie sehr fließend war, weswegen man auch das Christentum in Symbiose mit der Gnosis leben konnte. Auch Karl-Martin Fischer meint, dass im 2. und 3. Jahrhundert zwischen Gnosis und Christentum ein breites Übergangsfeld von Gnosis mit christlichen Elementen über christianisierte Gnosis oder christliche Gnosis bis zu frühkatholischem Christentum mit gnostischen Elementen lag<sup>105</sup> und dass in dieser Zeit die Gnosis und das Christentum Religionen waren, die sich noch auf dem Weg der Selbstfindung und der Artikulation ihres Glaubens befanden<sup>106</sup>.

Zusammenfassend kann man sagen, dass obwohl Gnosis und Christentum schon früh in engem Kontakt gestanden haben, ihre „phänomenologischen Grundstrukturen“ unterschiedlich sind<sup>107</sup>. Die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Bewegungen oder Religionen könnten darauf zurückgeführt werden, dass beide in ein und demsel-

<sup>98</sup> S. dazu: Lahe, Gnosis ja algkristlus, 58 ff.

<sup>99</sup> S. dazu: Rudolph, Die Gnosis, 178; Tröger, Die Gnosis, 145 u. 156. Beide Forscher meinen, dass als ein Beispiel solcher Richtungen EV gilt, worüber Karl-Wolfgang Tröger sagt: „Im „Evangelium der Wahrheit“ (NHC I,3) wird die Passion Jesu in einen weiten soteriologischen Rahmen gestellt und erhält von daher eine umfassende Bedeutung, die nicht nur das Heil des einzelnen Gnostikers, sondern darüber hinaus die Erlösung des Alls von Irrtum und Dunkel einschließt“ (ibid.).

<sup>100</sup> S. Fischer, Das Urchristentum, 148.

<sup>101</sup> So nennt Tröger, was der Autor dieser Arbeit als „Mehrheitskirche“ bezeichnet.

<sup>102</sup> Tröger, Die Gnosis, 77.

<sup>103</sup> Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen 1964.

<sup>104</sup> Van den Broek, Frühchristliche Religion, 369–370.

<sup>105</sup> Fischer, Das Urchristentum, 142.

<sup>106</sup> Ibid., 141.

<sup>107</sup> Quispel, Gnosis als Weltreligion, 26.

ben kulturgeschichtlichen Raum entstanden sind und religionsphänomenologisch gesehen zu einem Typ, den Erlösungsreligionen, gehören. Wenn sie aber zwei verschiedene Bewegungen (oder sogar Religionen) sind, müssen wir den Ursprung der Gnosis außerhalb des Christentums suchen. Zum diesen Zweck sollen im Folgenden die religionsgeschichtlichen Ursprungsmodellen der Gnosis untersucht werden.

#### I.2.4. RELIGIONSGESCHICHTLICHES URSPRUNGSMODELL – GNOSIS ALS AUßERCHRISTLICHE RELIGIÖSE BEWEGUNG ODER ALS EIGENSTÄNDIGE RELIGION

Den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis hat man in Ägypten, in Babylonien, in Persien und in der griechischen Philosophie gesucht<sup>108</sup>. Fast alle Länder des östlichen Mittelmeerraumes sind als mögliche Ursprungsländer angeführt worden<sup>109</sup>, selbst in Indien hat man den Ursprung der gnostischen Bewegung gesucht<sup>110</sup>.

Im Folgenden gibt man einen Überblick über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Theorien über die Entstehung der Gnosis nach der Kategorisierung von H.-J. Schoeps und R. Haardt<sup>111</sup>. Dabei muss betont werden, dass eine solche Gruppierung äußerst schematisch und vereinfachend ist. Fast alle Wissenschaftler rechnen mit Einflüssen aus verschiedenen Religionen und Philosophien, weshalb ihre Ursprungsmodelle nach der Terminologie von Haardt als „Mischtypen“ bezeichnet werden müssen. Ein Wissenschaftler kann daher als Vertreter verschiedener Ursprungstheorien angeführt werden, wenn er bei der Entstehung der Gnosis mit Einflüssen aus unterschiedlichen Religionen oder Philosophien rechnet. Die Forscher werden hier danach geordnet, welche Religion oder Philosophie ihrer Meinung nach bei der Entstehung der Gnosis die wichtigste Rolle gespielt hat.

---

<sup>108</sup> Leisegang, *Die Gnosis*, 4; Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1991, 33.

<sup>109</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 483.

<sup>110</sup> Leisegang, *Die Gnosis*, 4; Puech, *Das Problem des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 336; s. auch Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 19 und Pagels, *The Gnostic Gospels*. Penguin Books 1990, 19–20. 26.

<sup>111</sup> Haardt, *Die Gnosis*, 17–29; Haardt, *Zur Methodologie der Gnosisforschung*, 183–202; Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, 30–35.

I.2.4.1. *Griechisch-hellenistische Theorien*

Die Vorläufer dieser Theorie sind die Ketzerbekämpfer der Alten Kirche Irenäus<sup>112</sup>, Tertullian<sup>113</sup>, Hippolyt<sup>114</sup> und der Neuplatoniker Porphyrius<sup>115</sup>. Die Ketzerbekämpfer erblickten in der Gnosis eine Häresie, die durch Vermischung der christlichen Lehre mit griechisch-hellenistischem Gedankengut entstand<sup>116</sup>. In der Neuzeit vertreten diese Meinung A. von Harnack, E. de Faye, F.C. Burkitt, P. Boyancé<sup>117</sup>, C. Schneider<sup>118</sup>, Leisegang<sup>119</sup>, R. McLachlan Wilson, H.-H. Schaeder, A. Darby Nock<sup>120</sup> und R. Roukema<sup>121</sup>. Einen besonderen Einfluss der griechisch-hellenistischen Philosophie auf die Entwicklung der Gnosis unterstreichen aber auch solche Forscher, die den Ursprung der Gnosis nicht überwiegend aus ihr ableiten, wie z. B. H. Jonas<sup>122</sup>, K. Stürmer<sup>123</sup>, A.H. Armstrong<sup>124</sup>, K. Rudolph<sup>125</sup>, P. Pokorný<sup>126</sup>, G. Quispel<sup>127</sup>, H.-J. Klauck<sup>128</sup> und Ch. Marksches<sup>129</sup>.

Es ist sicher, dass die griechische Gedankenwelt, die seit Alexander dem Großen in zunehmendem Maße in den Orient strömte, für die Aus-

---

<sup>112</sup> IrenHaer II 14, 2–69.

<sup>113</sup> Praescr VII, 5.

<sup>114</sup> Ref I, Vorrede 11.

<sup>115</sup> Plot, cap. 16.

<sup>116</sup> Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 185.

<sup>117</sup> Boyance, Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon. In: Le Origini, 340–386.

<sup>118</sup> Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums. I. Bd. München 1954. Schneider sagt: „Der Geist der Gnosis ist nur griechisch und zwar überwiegend platonisch. [ – ] Die Gnosis gehört in die Geschichte des Spätplatonismus als eine seiner Abzweigungen, allerdings eine sehr merkwürdige“ (ibid, 268).

<sup>119</sup> Leisegang, Die Gnosis, 3–4.

<sup>120</sup> A. Darby Nock sagt, dass der Gnostizismus „a kind of Platonism run wild“ ist (Pagels, The Gnostic Gospels, 27).

<sup>121</sup> Roukema, Gnosis and Faith in Early Christianity. An Introduction to Gnosticism. London 1999 (holländische Originalfassung 1998).

<sup>122</sup> Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen 1964.

<sup>123</sup> Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 402 ff.

<sup>124</sup> Armstrong, Gnosis and Greek Philosophy. In: Aland (Hg.), Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 87–124.

<sup>125</sup> Rudolph, Die Gnosis, 304–305.

<sup>126</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 756.

<sup>127</sup> Quispel, Gnosis, 413. 421.

<sup>128</sup> Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 166.

<sup>129</sup> Marksches, Die Gnosis, 25. 84.

bildung der Gnosis eine erhebliche Bedeutung gehabt hat<sup>130</sup>. Nicht nur ist der Großteil der gnostischen Schriften auf Griechisch abgefasst, auch ist die Gnosis ohne das aus der griechisch-philosophischen Begriffssprache stammende Vokabular nicht denkbar, wie allein schon das Wort „Gnosis“ zeigt<sup>131</sup>. Allgemein herrscht die *communis opinio*, dass die griechische Kultur zur Bildung der gnostischen Mythen beigetragen hat, vor allem derjenigen mit philosophischem Charakter.

### a. Die griechische Philosophie

Schon R. Crahay<sup>132</sup> und P. Boyancé<sup>133</sup> haben behauptet, dass Plato der Gnosis seine philosophische Terminologie gegeben habe<sup>134</sup>. Aus dem Platonismus stammen zweifelsohne Begriffe wie νοῦς<sup>135</sup>, δημιουργός<sup>136</sup> und ἄρχοντες<sup>137</sup>, doch gibt es auch eine ganze Reihe inhaltlicher Berührungspunkte zwischen Gnosis und Platonismus. Zu den gemeinsamen Themen der Gnosis und dem Mittelplatonismus der frühen Kaiserzeit gehören der unbekannte, unbegrenzte Gott und der Demiurg der sichtbaren Welt, der Ursprung des Bösen sowie der Abstieg und die Rückkehr der Seele<sup>138</sup>. Ebenso ist die körperfeindliche Einstellung sowohl für die Gnosis als auch für den Mittelplatonismus charakteristisch<sup>139</sup>. Auch zwischen der Gnosis und dem Neuplatonismus hat man die Berührungspunkte gesehen, weshalb Hans Jonas Plotin mit der Gnosis in Zusammenhang gebracht hat<sup>140</sup>.

<sup>130</sup> Rudolph, Die Gnosis, 304.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Crahay, *Eléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique*. In: *Le Origini*, 323–338.

<sup>133</sup> Boyancé, *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon*. In: *Le Origini*, 340–386.

<sup>134</sup> Drijvers sagt: „Nun ist es nahezu undenkbar, daß im 1. und 2. Jahrhundert Lehren, die sich als ‚Gnosis‘ geben, formuliert werden können ohne Verwendung des Begriffssystems der spätantiken Philosophie, die tiefgehend von Platon beeinflusst war“ (Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 824).

<sup>135</sup> S. Böhlig, *Zum griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik*. In: Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*. (BZNW 72). Berlin, New York 1994, 243 ff.

<sup>136</sup> S. Marksches, *Die Gnosis*, 25.

<sup>137</sup> S. Dellling, *Archon*. In: *ThWNT*, I. Bd.: A-G. Stuttgart 1959, 486–488; vgl. Auch Boyance, *Dieu cosmique et dualisme: les archontes et Platon*. In: *Le Origini*, 340–356.

<sup>138</sup> Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*. In: Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*. (QSGPh 10). Berlin 1966, 104–123; Rudolph, *Die Gnosis*, 305.

<sup>139</sup> Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, 106.

<sup>140</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1: *Die mythologische Gnosis*, mit einer

Es ist sicher, dass sowohl die Gnosis als auch der Mittelplatonismus in einem gemeinsamen geistigen Klima entstanden sind<sup>141</sup>, und viele Schriften von Nag Hammadi zeigen, dass man in der Gnosis sogar direkte Einflüsse der platonischen Philosophie sprechen kann<sup>142</sup>. Das gilt besonders für die sethianischen Texte<sup>143</sup>. Aber auch die hermetische Gnosis, vertreten durch das Werk „Über die Achtheit und Neunheit“, steht in enger Verbindung mit dem Mittelplatonismus<sup>144</sup>. Dasselbe gilt es auch für die gnostischen Texte des *Corpus Hermeticum*<sup>145</sup>. Auch die patristischen Schilderungen der „hochgnostischen Systeme“ des 2. Jahrhunderts n. Chr. (Basilides, Valentinus), die fast ausschließlich in Alexandria entstanden, schließen in manchen Punkten unmittelbar an die platonische Philosophie an<sup>146</sup>. Auch im Manichäismus hat man Einflüsse des Platonismus gefunden<sup>147</sup>.

Einflüsse des Platonismus auf die Gnosis kann man in der Vorstellung von einem guten, transzendenten Gott und einer negativen Theologie, in der Anschauung von der Struktur der geistlichen Welt und der Vorstellung von der Seele und ihrem Schicksal erkennen<sup>148</sup>. Die alexandrinische Gnosis stellte in der Frage des Weltaufbaus und der Gotteslehre ein

Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen 1934, 6. 42 ff.; Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954, 171; Jonas, *The Gnostic Religion*, 61, 251, 286.

<sup>141</sup> Theiler sagt, dass die platonische Philosophie und die Gnosis den „gleichen sozialen und geistigen Spannungen der Kaiserzeit“ entstammten (Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, 112).

<sup>142</sup> Böhlig, *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi*. In: Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 1. Teil. (WUNT 47). Tübingen 1989, 251–288.

<sup>143</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Quebec/Louvain/Paris 2001; Pearson, *The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition*. In: Aland (Hg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen 1978, 373–384; Waldstein, *Das Apokryphon des Johannes*. Einleitung. In: NHD, 1. Bd, 99 ff.; Schenke, *Zostrianus*. Einleitung. In: NHD, 2. Bd, 637; Funk, *Allogenes*. Einleitung. In: NHD, 2. Bd, 768 ff.

<sup>144</sup> Tröger, „Über die Achtheit und Neunheit“. Einleitung. In: NHD, 2. Bd, 508.

<sup>145</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 305.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> Böhlig, *Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus*. In: Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. (WUNT 48). Tübingen 1989, 551–585; Böhlig, *Zum griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik*, 243–264.

<sup>148</sup> Diese Anschauungen gehen im Mittelplatonismus auf Plato zurück. So begegnen wir bei Plato der Anschauung von Gott, der gut und transzendent ist (Timaios, 29 E; Politeia, VI, 509 B), und der Vorstellung von der Seele, die präexistent ist und aus der transzendenten Welt stammt, aber daraus in die körperliche Welt verschlagen wurden (Phaidros, 250 C; Phaidon). J. Doresse vermutet, dass die Gnostiker auch die Seelenwanderungs-

wichtiges Glied in der mittelplatonischen Überlieferung dar, die Alt- und Neuplatonismus verband<sup>149</sup>. Auch der platonische Dualismus von Geist und Materie, Seele und Leib, Gott und Welt hat erhebliche Bedeutung für die Gnosis gehabt<sup>150</sup>. Er hat ihr einen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Konzeption ihres Weltbildes und die Grundbausteine ihrer Theologie geliefert<sup>151</sup>.

Während Ch. Markschies meint, dass Gnosis unter dem Einfluss des Platonismus in den Bildungsmetropolen der Antike beim Versuch halbwegs gebildeter Menschen, ihr Christentum auf dem Niveau der Zeit zu erklären, entstanden sei<sup>152</sup>, sieht R. Roukema in der Gnosis nicht eine Platonisierung des Christentums, sondern auch anderer Religionen in der Antike, etwa des Judentums und der Mysterienkulte<sup>153</sup>. Der Grund dieser Platonisierung ist Roukemas Meinung nach die Frage nach dem „*origin and purpose of life*“. Die Antwort, die die Gnostiker auf diese Frage mit der Hilfe der platonischen Philosophie gegeben haben, habe zum Bruch zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurgen geführt<sup>154</sup>, wobei der Demiurg oft mit dem alttestamentlichen Schöpfergott identifiziert wurde<sup>155</sup>. Die platonische Philosophie, konkret der Mittelplatonismus, habe nach Roukema den Gnostikern die Kategorien gegeben, mit denen sie ihre Weltsicht begründeten<sup>156</sup>. Ch. Markschies nennt die Entstehung der negativen Weltsicht der Gnostiker die „*Verfinsterung der Weltsicht*“<sup>157</sup>. Für ihn ist das plötzliche Aufkommen dieser „*Verdüsterung*“, für die es seiner Meinung nach kaum zeitgenössische Parallelen gäbe, „*kaum erklärbar*“<sup>158</sup>. Dennoch gibt er einige Hinweise. Er setzt voraus, dass die ersten Gnostiker Christen gewesen sind, und vermutet:

---

lehre aus dem Platonismus entliehen haben (Doresse, Gnostitsism, 315–365). Dasselbe vermutet A. Böhlig auch für den Manichäismus (Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus, 567–568).

<sup>149</sup> Rudolph, Die Gnosis, 305.

<sup>150</sup> Ibid; vgl. auch Tröger, Die Gnosis, 67.

<sup>151</sup> Rudolph, Die Gnosis, 305.

<sup>152</sup> Markschies, Die Gnosis, 84.

<sup>153</sup> Roukema sagt: „It is possible to use ‚gnosis‘ and ‚gnostic‘ as global (and modern) designations for those tendencies in antiquity which interpreted an existing religion in a Platonic sense.“ (Roukema, Gnosis and Faith in Early Christianity, 123).

<sup>154</sup> Ibid, 107.

<sup>155</sup> Ibid, 116f.

<sup>156</sup> Ibid, 123.

<sup>157</sup> Markschies, Die Gnosis, 85.

<sup>158</sup> Ibid.

Möglicherweise bewältigen christliche Denker auf diese Weise die Tatsache, daß nach dem Tode Jesu nicht das verheißene Weltende gekommen war und seine Gemeinde zwar wuchs, aber eben nur sehr langsam, und schweren Verfolgungen ausgesetzt war. Wenn weit über neunzig Prozent aller Menschen das Christentum ablehnten, so konnten Menschheit und Welt nicht eine Schöpfung des höchsten Gottes sein<sup>159</sup>.

Diese Vermutung, die auch bei Grant anklingt<sup>160</sup>, sprengt aber die religionsgeschichtlichen Ursprungstheorien, weswegen wir später auf sie zurückkommen<sup>161</sup>. Roukema geht auf die Gründe für diese „Verfinsternung der Weltsicht“ überhaupt nicht ein.

Alexander Böhlig hat gezeigt, dass neben dem Platonismus auch andere philosophische Schulen, etwa der Pythagoreismus, Stoizismus und Aristotelismus, die Gnosis, allen voran den Manichäismus, beeinflusst haben<sup>162</sup>. So stammt die Vorstellung von der Vernichtung der Welt durch Feuer, die besonders im Manichäismus sehr wichtig gewesen ist, wahrscheinlich aus der Stoa<sup>163</sup>. doch sind die Einflüsse der verschiedenen Philosophieschulen, wie des platonischen und stoischen Denkens, in der Gnosis schwer voneinander zu unterscheiden<sup>164</sup>.

Zweifelsohne hat die hellenistische Philosophie die Gnosis beeinflusst, doch sind viele wichtige Ideen und Vorstellungen in der Gnosis nicht von der griechischen Philosophie her zu erklären. Neben den Einflüssen der griechischen Philosophie existieren auch Belege für die Einwirkung verschiedener orientalischer Religionen auf die Gnosis.

Obwohl die Grenze zwischen Philosophie und Religion in der Antike, besonders in der Spätantike fließend war (vgl. Neupythagoreismus, Neuplatonismus), die Gnostiker viele philosophische Begriffe verwendet und mitunter ihre Lehre selbst als eine Philosophie dargestellt haben, kann man fragen, ob die Gnosis nicht weniger als Philosophie, denn als religiöse Bewegung, genauer gesagt, als Erlösungsbewegung oder Erlösungsreligion anzusehen ist, die mit anderen Erlösungsbewegungen in der

---

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> S. 2.5.b.

<sup>161</sup> S. ibid.

<sup>162</sup> Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi; Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus; Böhlig, Zur griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik.

<sup>163</sup> Böhlig, Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus.

<sup>164</sup> Böhlig, Der griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, 282.

Antike Berührungspunkte hat<sup>165</sup>. Beantwortet man diese Frage positiv, wird man in erster Linie die antiken Mysterienkulte genauer betrachten müssen.

### b. *Mysterienkulte*

Viele Forscher, wie z. B. H. Jonas<sup>166</sup>, H.-Ch. Puech<sup>167</sup>, U. Bianchi<sup>168</sup> und H.-M. Schenke<sup>169</sup>, haben Berührungspunkte zwischen der Gnosis und den altgriechischen oder griechisch-orientalischen Mysterien aufgezeigt<sup>170</sup>. Sowohl die Gnosis als auch die Mysterienkulte sind Erlösungsbewegungen mit esoterischem Charakter, zudem gibt es Praktiken, Vorstellungen und Begriffe, die sowohl in der Gnosis als auch in den Mysterienkulten auftauchen<sup>171</sup>. So begegnen wir z. B. im Mithraismus der Vorstellung, dass die Seele des Menschen aus dem himmlischen Licht stammt. Wenn sie aus dem Himmel zur Erde fährt, passiert sie die sieben Himmelsphären und bekommt von jedem Planeten eine seelische oder

---

<sup>165</sup> Diese Meinung wurde von diversen Wissenschaftlern vertreten. So sagt Kurt Rudolph, dass der Inhalt des Wissens oder der Erkenntnis in der gnostischen Bewegung ein primär religiöser ist (Rudolph, *Die Gnosis*, 63). Auch Alastair H.B. Logan schreibt: „Trotz des Einflusses der griechischen Philosophie hatte der Gnostizismus im wesentlichen religiöse Charakter: Er berief sich auf Offenbarung und nicht auf rationale Analyse“ (Logan, *Gnosis/Gnostizismus. III. Philosophisch. 1. Antike*. In: RGG. 3. Bd. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl. Tübingen 2000, 1054).

<sup>166</sup> Jonas, *The Gnostic Religion*, 38.

<sup>167</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 829.

<sup>168</sup> Bianchi, *Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 605 ff.

<sup>169</sup> Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*, 590–592.

<sup>170</sup> Der Autor dieses Buches benutzt den Begriff „Mysterienkulte“ statt des Begriffes „Mysterienreligionen“, der früher üblich war, weil zur Zeit die Ansicht herrscht, dass man die Kulte von Isis, Osiris, Mithras u. a. nicht als selbständige Religionen, sondern nur als unterschiedliche Kulte innerhalb der griechisch-römischen Religion oder der Religion der Antike betrachten muss. S. dazu: Burkert, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München, 1991, 11. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*. München, 1993, 13–14. Der Ausdruck „Mysterienreligionen“ wird in diesem Buch nur in den direkten Zitaten verwendet.

<sup>171</sup> Aber zwischen der Gnosis und den Mysterienkulten gibt es auch eine Reihe von Verschiedenheiten. Schenke schreibt: „Gnosis und Mysterienglaube sind nicht identisch, sind wurzelhaft, ursprünglich und im Wesen verschieden. Im Ansatz und im Prinzip ist die Erlösung nach dem Mysterienglauben eine Vergottung des Menschen: der Mensch wird durch das Mysterium etwas, was er vorher nicht war. Nach der gnostischen Weltanschauung dagegen ist die Erlösung im Prinzip ein Wieder-Gott-Werden des Menschen: der Mensch wird durch die Gnosis, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist“ (ibid, 590–591).



körperliche Eigenschaft mit auf den Weg. Wenn der Mensch stirbt, befreit sich die Seele aus dem Leib, passiert erneut die Planetensphären und tritt ihre Eigenschaften ab. Danach kehrt die reine Seele in ihre Heimat im unbefleckten Licht zurück<sup>172</sup>. Auch die hermetisch-gnostischen Schriften haben viele Berührungspunkte mit den Mysterienkulten, finden sich hier doch zahlreiche Elemente der Mysterien, wie die Vorstellung von der Vergottung des Menschen und der Wiedergeburt, die Mysterienschau (Epoptie), die Ekstase als Mittel zur Vereinigung mit der Gottheit, Reinigung und Askese, Tauf- und Mahlvorstellungen, Mystagogie und Paradosis, die Symbola, also Erkennungszeichen und Losungsworte, sowie Opfer und Arkandisziplin<sup>173</sup>. Im Werk „Über die Achtheit und Neunheit“ fallen häufige Pluralbildungen auf, wie „Kinder“ und „Brüder“, die auf einen Kreis von „Eingeweihten“ schließen lassen. Das scheint die Annahme zu bestätigen, dass sich kleine Gemeinden von Hermetikern gebildet haben, aus denen die hermetische Schriften wie CH XIII und NHC VI, 6 hervorgingen. Diese Gruppen kannten wohl auch Riten, wie den heiligen Kuss bzw. Bruderkuß und eine heilige Mahlzeit, vor allem aber gemeinsame Gesänge und Gebete, die eine zentrale Funktion beim spirituellen Mysterium hatten<sup>174</sup>.

Jonas und Puech betonen den Einfluss der Mysterienkulte auf die Gnosis. Auch Rudolph behauptet, dass es nicht ausgeschlossen ist, dass in einigen gnostischen Gemeinden, etwa bei den Orphiten und Naassenern, spezielle Mysterienüberlieferungen Eingang fanden, die sich um das gemeinsame Schicksal von Gottheit und Gläubigen rankten und die Erlösung auf kultischem Wege zu realisieren suchten, was auch die Mysterienkulte bezweckten<sup>175</sup>. Bianchi<sup>176</sup>, Rudolph<sup>177</sup>, Crahay<sup>178</sup> und Legge<sup>179</sup> weisen auch auf Berührungspunkte zwischen der Gnosis und der Orphik

---

<sup>172</sup> Cels VI, 22. S. dazu: Clauss, Mithras Kult und Mysterien. München 1990, 148. 160; Vermaseren, Mithras in der Römerzeit. In: Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, 106; Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München 1991, 33.

<sup>173</sup> Tröger, Die hermetische Gnosis, 111–112. S. auch Tröger, „Über die Achtheit und Neunheit“. Einleitung, 503 ff.

<sup>174</sup> Ibid, 503; s. auch Tröger, Die Gnosis, 59 ff.

<sup>175</sup> Rudolph, Die Gnosi, 306.

<sup>176</sup> Bianchi, Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte, 605 ff.

<sup>177</sup> Rudolph, Die Gnosi, 306.

<sup>178</sup> Crahay, *Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique*. In: *Le Origini*, 323–338.

<sup>179</sup> Legge, *Forerunners and Rival of Christianity*. Edinburgh 1964, 14 ff.

hin. Nach Bianchi findet sich ein Beleg hierfür bei Empedokles in der Idee von der gefallenen, der Macht der demiurgischen Eris unterworfenen göttlichen Seele, bekleidet mit dem Gewand des Körpers und darin begraben. Das hier aufgezeigte Seelenschicksal bestand aus mehreren Einzelbildern: dem Exil der Seele im Körper und der Welt als Strafe, der Syngeneia von Gottheit und Seele, der Reintegration der Seele in die göttliche Welt bzw. ihrer Vergottung; der auf monistischer Grundlage basierenden dualistischen Weltansicht, also der Zerspaltung des Ureinen am Anfang und der Wiedervereinigung der Teile am Ende, der Realisierung des göttlichen Selbst im Menschen (πνεῦμα), der pseudoepigraphischen Schriftstellerei und der Exegese älterer Überlieferungen, dem Vorwiegen kosmogonisch-theogonischer Spekulation, der Esoterik und Askese (Abstinenz, Ehekritik) sowie der Vorliebe für Offenbarungen und Reinigungen<sup>180</sup>. Nach Crahay war das gnostische Szenarium bereits in der Orphik vorgebildet, wobei er folgende Grundelemente benennt: „*la notion existentielle de l'aliénation*“ (in der Anthropologie Seele – Körper), „*le drame de l'âme*“, „*la connaissance d'une doctrine, une γνώσις*.“<sup>181</sup> Ebenso vermutet Legge, dass die Anfänge der Gnosis auf den Orphismus zurückgehen<sup>182</sup>.

### c. Kritische Auseinandersetzung mit dem griechisch-hellenistischen Ursprungsmodell der Gnosis

Die griechisch-hellenistischen Einflüsse, besonders die Einflüsse des Mittelplatonismus auf die Gnosis, stehen außer Zweifel, und wie Tröger mit Recht bemerkt hat, wird der große Einfluss des Platonismus auf viele Gnostiker von den Nag-Hammadi-Schriften noch bestätigt<sup>183</sup>. Dennoch können wir fragen, ob die Herkunft der Gnosis wirklich aus der griechischen Philosophie ableitbar ist.

Zwar haben die Forscher den gnostischen Dualismus zwischen Leib und Seele bzw. Materie und Geist auf Plato und seine Schule zurückgeführt, doch ist man darüber weiterhin geteilter Meinung<sup>184</sup>. Schon H. Jonas behauptete, dass der platonische Dualismus den gnostischen

<sup>180</sup> Bianchi, *Le probleme*, 165–166.

<sup>181</sup> Crahay, *Eléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique*, 337.

<sup>182</sup> Legge, *Forerunners and Rival of Christianity*, 14 ff.

<sup>183</sup> Tröger, *Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung*, 32.

<sup>184</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 535.

Dualismus beeinflusst habe<sup>185</sup>, zeigt aber zugleich auf, wie sehr sich der gnostische Dualismus vom platonischen Dualismus unterscheidet<sup>186</sup>. Auch Kurt Rudolph hat die Aufmerksamkeit auf diese Unterscheidung gelenkt: der gnostische Dualismus sei „antikosmisch“<sup>187</sup>, d. h. zu seinem Konzept gehöre eine negative Bewertung der sichtbaren Welt einschließlich ihrer Urheber, sie gilt als Reich des Bösen und der Finsternis<sup>188</sup>. Anders als die Gnostiker hat Plato aber nie behauptet, dass die sichtbare Welt böse oder die Folge des Falls eines göttlichen Wesens sei. Wie die Gnostiker so nennt auch Plato das Wesen, das die sichtbare Welt geschaffen hat, *δημιουργός*<sup>189</sup>, aber nach Plato ist diese Gottheit nicht ein böses, sondern ein gutes Wesen. Der *δημιουργός* kommt auch in Hebr 11,10 und bei Philo von Alexandria vor<sup>190</sup>, aber auch hier ist er nicht böse. Plotin hat sich in seinem Werk „Gegen die Gnostiker“<sup>191</sup> näher mit der gnostischen Ansicht auseinandergesetzt, dass der Kosmos und ihr Schöpfer schlecht seien<sup>192</sup>. Deswegen hat Christoph Marksches Recht, wenn er sagt, dass es für das plötzliche Aufkommen der „*Verfins-terung*“ der Weltsicht, das in der Gnosis geschehen ist, kaum zeitgenössische Parallelen gibt<sup>193</sup>. Oder genauer gesagt – die Radikalität, mit der die negative Bewertung der sichtbaren Welt in manchen Richtungen der Gnosis vertreten wurde, hat kaum zeitgenössische Parallelen. Obwohl es

---

<sup>185</sup> Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. I Bd., 41 ff.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Der Begriff „Antikosmismus“ stammt von Hans Jonas. S. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 5 ff. S. zu diesem Phänomen I.1.5.

<sup>188</sup> Rudolph, Die Gnosis, 69. Vgl. auch Tröger, Die Gnosis, 35: „Was bei den Griechen einmal harmonischer Kosmos war, dessen Schönheit, Ordnung und Gesetze sie verehrten, ist nun (d. h. in der Gnosis) zum Chaos degradiert worden, zur Welt der Finsternis. Sie umfasst alles, was Welt heißt: den ganzen Kosmos mit seinen Gestirnen, den Fixsternen und Planeten, die nunmehr zu den Mächten der Finsternis gehören und den Menschen tyrannisieren.“

<sup>189</sup> Timaios, 28 A, C, 29 A, 31 A.

<sup>190</sup> Op 10; Mut 29.

<sup>191</sup> Enn II 9 (33) 3.11–21.

<sup>192</sup> Nach Dodds findet sich die Auseinandersetzung mit den Gnostikern bei Plotin noch in Enn III, 8; V,8 und V,5 (Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge 1965, 24–26). S. dazu Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. (RVV XXXIV). Berlin, New-York 1975; O'Brien, Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter. In: Blumenthal; Markus, Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of. A.H. Armstrong. London 1981, 108–123; Igal, The Gnostics and „the Ancient Philosophy“ in Porphyri and Plotinus. In: Blumenthal; Markus (ed.), Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of. A.H. Armstrong, 138–149.

<sup>193</sup> Marksches, Die Gnosis, 85.

zwischen den gnostischen und platonischen Auffassungen bezüglich der Kosmologie und Psychologie gewisse Gemeinsamkeiten gibt, unterscheidet sich die gnostische Daseinshaltung auffallend von der platonischen. Auch deswegen kann man die Gnosis nicht aus dem Platonismus ableiten<sup>194</sup>.

Sicherlich hat die Gnosis viele gemeinsame Züge mit den Mysterienkulten, besonders mit der Orphik, doch ist ein direkter Einfluss des Orphismus auf die Gnosis nicht nachweisbar: Es finden sich nur allgemeine Übereinstimmungen über die Auffassung des Seelenschicksals<sup>195</sup>. Es steht außer Zweifel, dass man schon bei Plato Einflüsse des Orphismus feststellen kann. Wenn die Orphik auf irgendeine Weise die Gnosis mitbestimmt haben sollte, werden diese Einflüsse durch die Vermittlung des Platonismus in die Gnosis gekommen sein. Boyancé<sup>196</sup> und Quispel<sup>197</sup> vermuten hierin jedoch eine jüdisch-alexandrinische Vermittlung. Nach der Meinung des Autors dieses Buches bestehen die Übereinstimmungen zwischen Gnosis und Orphik nur in den phäomenologischen Parallelen.

Es gibt sicherlich viele Vorstellungen, die sowohl in den Mysterienkulten als auch in der Gnosis vorkommen, wie etwa die Abstammung der Menschenseele aus dem himmlischen Licht. Doch sind sie nicht spezifisch gnostisch und müssen als Gemeingut der Religionen in der Spätantike gelten. Direkte Einflüsse der Mysterienkulte auf die Gnosis sind überhaupt nur selten nachweisbar. Doch findet man sie, etwa in der Schlangenkult-Zeremonie der Ophiten, hinter der man einen älteren griechischen und hellenistischen Geheimkult, wie den von Eleusis und des Gott Sabazios, erkennen kann, in denen die Schlange als Symbol der Erdgottheit und der Fruchtbarkeit verehrt wurde<sup>198</sup>. Auch in der hermetischen Gnosis findet sich eine Koexistenz gnostischer Daseinshaltungen und Vorstellungen der Mysterienelementen. Doch stammen die Texte dieser Gnosis aus dem 2. bis 3. nachchristlichen Jahrhundert und

---

<sup>194</sup> Das meint auch Karl-Wfgang Tröger, wenn er schreibt: „... trotz des unbestreitbar großen Einflusses der Philosophie auf Gnostiker ist die Gnosis noch kein Ableger der Philosophie. Sie hat sich ihrer bedient, zentrale Vorstellungen übernommen und umgeformt. Aber die entscheidenden Impulse und Kerngedanken der Gnosis sind nicht aus der Philosophie ableitbar“ (Tröger, *Die Gnosis*, 72).

<sup>195</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 85.

<sup>196</sup> Boyancé, *Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*. In: *Philon d'Alexandrie*. Paris 1967, 169–186.

<sup>197</sup> Quispel, *Gnosis*, 417.

<sup>198</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 256.

stellen eine spezifische Spielart der Gnosis dar. Sie können nur bestätigen, dass man in der Gnosis zu dieser Zeit auch Vorstellungen und Begriffe der Mysterienkulte verwendet hat, aber nicht, dass die Gnosis als solche aus den Mysterienkulten ableitbar oder unter dem Einfluss der Mysterienkulten entstanden sei.

Trotz der vielen Berührungen zwischen der Gnosis und den Mysterienkulten sei an dieser Stelle auf ihre großen Unterschiede hingewiesen. So sagt Schenke:

Im Ansatz und im Prinzip ist die Erlösung nach dem Mysterienglauben eine Vergottung des Menschen: der Mensch wird durch das Mysterium etwas, was er vorher nicht war. Nach der gnostischen Weltanschauung dagegen ist die Erlösung im Prinzip ein Wieder-Gott-Werden des Menschen: der Mensch wird durch die Gnosis, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist<sup>199</sup>.

Deswegen behauptet Schenke, dass Gnosis und Mysterienglaube nicht identisch seien, sind sie doch wurzelhaft, ursprünglich und in ihrem tiefsten Wesen verschieden<sup>200</sup>. Wahrscheinlich hat Tröger Recht, wenn er vermutet, dass manche Vorstellungen der Mysterienkulte, wie Abstieg und Aufstieg, Leben und Tod, Teilhabe des Mysten am Schicksal der Gottheit<sup>201</sup>, zu den „Baulementen“ der Gnosis gehören, zu denen auch Vorstellungen aus anderen Religionen gehörten<sup>202</sup>. Tröger meint, dass die Gnosis gleich anderen Religionen ein unverwechselbares Koordinatensystem habe, aber zugleich Vorstellungen und Motive aus anderen Religionen und Traditionen als „Baulemente“ unter dem Vorzeichen des Antikosmismus verwende<sup>203</sup>.

Die griechisch-hellenistischen Einflüsse auf die Gnosis in Form der griechischen Philosophie und der Mysterienkulte stehen außer Zweifel. Da es in der Gnosis neben diesen auch viele Ideen und Vorstellungen orientalischer Herkunft gibt, ist es nach der Meinung des Autors dieses Buches höchst unwahrscheinlich, dass die Gnosis vollständig aus dem Griechentum ableitbar ist. Die meisten Mythen und Begriffe der Gnosis haben ein griechisch-orientalisches Doppelantlitz<sup>204</sup>. Es ist daher nur

---

<sup>199</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 591.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Tröger, Die Gnosis, 68.

<sup>202</sup> Ibid, 67.

<sup>203</sup> Ibid, 66.

<sup>204</sup> Schoeps, Urgemeinde, Judentum, Gnosis, 33; s. auch: Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 387 ff.

schwer zu unterscheiden, welche Elemente der Gnosis aus dem Griechentum und Hellenismus, welche aber aus dem Denken und der Religion des Orients stammen. Es gibt aber viele Theorien, die den Ursprung der gnostischen Bewegung lediglich aus einer einzigen altorientalischen Religion herzuleiten versuchen.

#### I.2.4.2. *Altorientalische Theorien*

Die Vorläufer dieser Theorien, die den Ursprung der Gnosis aus dem Orient ableiten wollten, waren im 18. Jahrhundert C.F.W. Walch, J.D. Michaelis und J.L. Mosheim. Um 1900 hing ihr auch die Religionsgeschichtliche Schule an (K. Kessler, W. Anz, H. Gunkel, W. Bousset, H. Greßmann, R. Reitzenstein), später folgte ihr Rudolf Bultmann mit seiner Schule. Zurzeit gibt es nur wenige Forscher, die die Gnosis aus einer einzigen altorientalischen Religion herleiten möchten. So sucht etwa G. Widengren die Herkunft der Gnosis in der altiranischen Religion.

##### a. *Altbabylonische Religion*

Anfangs hat die Religionsgeschichtliche Schule die Herkunft der Gnosis aus Babylonien hergeleitet. So behaupteten K. Kessler<sup>205</sup> und W. Anz<sup>206</sup>, dass in den meisten gnostischen Systemen der Aufstieg der Seele das zentrale Thema sei. Die Seele, mit Losungen für die Wächter der sieben Planeten versehen, durchwandere dabei die Himmel. Kessler und Anz meinten, dass die Vorbilder für die Wächter der sieben Planeten, also die sieben Archonten, die sieben Planetengötter der altbabylonischen Religion seien und führten diese Konzeption auf die antike Astralreligion zurück. Anz meint, dass neben der Lehre vom Aufstieg der Seelen, die er als die gnostische Zentralehre bezeichnete, auch viele Figuren der gnostischen Mythologie ihre Prototypen in der altbabylonischen Religion hätten: das Urbild für die gnostische Sophia sei somit die Muttergöttin Ištar<sup>207</sup>, für den gnostischen Erlöser der Gott Marduk<sup>208</sup> und für den „Urvater“ der Gott Ea<sup>209</sup>. Auch die Wasserriten, die wir

---

<sup>205</sup> Kessler, Über Gnosis und altbabylonische Religion, 288 f.

<sup>206</sup> Anz, Ursprung des Gnostizismus.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid, 93 ff.

<sup>209</sup> Ibid, 98 ff.

bei den Gnostikern finden können, etwa die „Taufe“ bei den Mandäern und Elkesaiten, bringt Anz mit den Wasserriten der altbabylonischen Religion zusammen<sup>210</sup>.

Wilhelm Bousset ergänzte die Theorie von Kessler und Anz und sah den Ursprung der Gnosis sowohl in Babylonien als auch in Persien. Auch er behauptete, dass die sieben Planeten aus dem babylonischen Astralkult stammen, doch seien sie unter dem Einfluss des zoroastristischen Dualismus dämonisiert worden<sup>211</sup>. Diese Degradierung verlangt wiederum eine Erklärung. Bousset nimmt an, dass sie in der persischen Eroberung (539 v. Chr.) Babyloniens zu finden sei: Durch sie seien die babylonischen Götter vom persischen Dualismus auf die Rolle besiegtter Götter beschränkt worden. Sie waren fortan Untergebene im Reich des Ahura Mazda, der möglicherweise der unbekannte Obergott der Gnosis ist<sup>212</sup>.

Außer den sieben Archonten hat Bousset auch für viele andere Gestalten der gnostischen Mythologie die Prototypen in der altbabylonischen Religion gefunden. Wie Anz so meint auch Bousset, dass Sophia in der Gnosis der altbabylonischen Muttergöttin Ištar entspreche<sup>213</sup>. In der babylonischen Mythologie geht sie durch die Sieben Tore in die Unterwelt, um ihren Geliebten Tammuz zu retten. Im gnostischen Mythos steigt die himmlische Mutter, oder ein anderes göttliches Wesen, herab in die irdische Welt (= Unterwelt in der Gnosis), um die Auserwählten zu erlösen. Dabei wandert sie durch die sieben Planetensphären. Das ist eine merkwürdige Parallele zum altbabylonischen Mythos. Schon Kessler hat vermutet, dass die „Höllenfahrt der Ištar“ in der Gnosis zum Mythos vom Falle der Sophia umgedeutet worden sei<sup>214</sup>.

#### *b. Kritische Auseinandersetzung mit dem altbabylonischen Ursprungsmodell der Gnosis*

Obwohl die Vorstellung von den sieben Planetenherrschern in der altbabylonischen Religion Parallelen hat, wurde die Theorie von Kessler und Anz heftig kritisiert. So behauptet H.-Ch. Puech, dass ihre Theorie nicht schlüssig sei. Abgesehen davon, dass dieser Topos in manchen

---

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 56.

<sup>212</sup> Ibid, 21 f.

<sup>213</sup> Ibid, 11 ff.

<sup>214</sup> Kessler, Über Gnosis und altbabylonische Religion, 296.

Systemen vollständig fehle, habe die babylonische Religion um die Zeit des aufkommenden Christentums nur noch eine verschwommene und im Vergleich zu anderen Einflüssen unklare Rolle gespielt. Zudem seien die Planetengötter, die in Babylonien die obersten Götter darstellten, in der Gnosis nur von niederer und bössartiger Natur<sup>215</sup>.

Außerdem fehlen in der altbabylonischen Religion die Vorstellung vom Aufstieg der Seele nach dem Tode durch die Planetensphäre und der Jenseitsglaube. Das Totenreich lag unter der Erde, nicht im Himmel, und nur wenigen – dem Sintfluthelden und den Urkönigen – war eine Aufnahme unter die Götter möglich. Eine Seelenlehre war den Sumerern und Babyloniern fremd. In dieser Hinsicht bleibt im Alten Orient allein Iran als Ideen gebender Teil<sup>216</sup>. Zwischen Ištar und Sophia kann man zwar gemeinsame Züge erkennen, aber man kann nicht nachweisen, dass die babylonische Ištar ein direkter Prototyp für Sophia gewesen sei. In den babylonischen Zauber- und Heiltexten kommt Marduk als Erlöser vor<sup>217</sup>, doch ist diese „Loslösung“ keine Befreiung im gnostischen Sinne: Marduk ist zwar „der barmherzige Helfer in aller Not“<sup>218</sup>, aber er erlöst nicht durch die geoffenbarte Erkenntnis aus der materiellen Welt<sup>219</sup>. Auch die Taufe bei Mandäern und Elkasaiten ist nicht aus der babylonischen Religion ableitbar<sup>220</sup>. Mesopotamischen Elemente sind zwar sowohl im Mandäertum<sup>221</sup> als auch im Manichäismus<sup>222</sup> nachweisbar, aber sie kann man auch durch das räumliche Umfeld dieser gnostischen Richtungen, die in Mesopotamien entsprangen, erklären. Andere mesopotamische Parallelen zu gnostischen Vorstellungen kann man mit dem Einfluss erklären, den die mesopotamische Zivilisation auf den ganzen Vorderen Orient ausgeübt hat. Die direkten Einflüsse der altmesopotamischen Religion auf die Gnosis sind also vorhanden, aber sie sind sehr begrenzt und betreffen nicht die Hauptvorstellungen und – ideen der Gnosis. Deswegen kann man behaupten, dass der Ursprung der Gnosis nicht aus der altbabylonischen Religion ableitbar ist – und deshalb

---

<sup>215</sup> Puech, Das Problem des Gnostizismus, 337.

<sup>216</sup> Rudolph, Zum Problem: Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus. In: Le Origini, 304. S. auch 2.1.5.

<sup>217</sup> Rudolph, Zum Problem: Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus, 305.

<sup>218</sup> Anz, Ursprung des Gnostizismus, 95.

<sup>219</sup> S. auch Rudolph, Die Mandäer. 1. Bd., 200.

<sup>220</sup> Ibid., 215 ff.

<sup>221</sup> S. dazu: II. 2.1.15.

<sup>222</sup> S. dazu: Widengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism. Uppsala u. Leipzig 1946.



hat das alte Mesopotamien in der jüngeren Gnosisforschung im Unterschied zur älteren auch kaum eine Rolle gespielt<sup>223</sup>. Die Anschauungen von Kessler, Anz und Bousset erklären sich aus dem „Panbabylonismus“, der um 1900 in den Geisteswissenschaften sehr populär war.

### c. Altägyptische Religion

Der erste Wissenschaftler, der die Herkunft der valentianischen Gnosis aus Ägypten beweisen wollte, war M.E. Amélineau<sup>224</sup>. Danach haben auch Wilhelm Bousset<sup>225</sup> und Richard Reitzenstein<sup>226</sup> die Aufmerksamkeit auf die ägyptischen Einflüsse in der Gnosis gelenkt. Auch Reitzenstein bemerkte die starken ägyptischen Einflüsse im *Corpus Hermeticum* und bemühte sich darum, den Hermetismus aus der ägyptischen Religion abzuleiten. So meinte er, dass die gnostischen Lehren der Emanation, des Pleroma und der Reihenbildung von Äonen nach Paaren von männlichen und weiblichen Gottheiten durch den starken Einfluss der altägyptischen Religion entstanden seien.

Auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben Wissenschaftler Berührungspunkte zwischen der Gnosis und der ägyptischen Religion gesucht und gefunden. So betont L. Kakosý, dass schon seit der Frühperiode ihrer Geschichte die Gnosis innig mit Alexandria verbunden war<sup>227</sup>. Er weist auf Simon Magus hin, der nach den Pseudoklementinen<sup>228</sup> in Alexandria studiert hatte, und auf Valentinus, der ebenfalls von dort stammte<sup>229</sup>. Auch Nag Hammadi als Fundort koptisch-gnostischer Schriften und die Verwandtschaft von Gnosis und Hermetismus sind für Kakosý wichtige Zeugen für die Berührung zwischen der Gnosis und der ägyptischen Religion<sup>230</sup>. Zudem hat er ägyptische Motive in der Gnosis untersucht, von denen er besonders viele im Werk „Pistis Sophia“ fand. Solche Motive sind z. B. die Sonne als eine sich in den Schwanz beißende Schlange (Uroboros) und der Mond, der in einem Schiff Platz

<sup>223</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: ThR, 36. Jg. Heft 1/1971, 58.

<sup>224</sup> Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne. Annales de Musée Guimet. Vol. 14. Paris 1887.

<sup>225</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 5.

<sup>226</sup> Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

<sup>227</sup> Kakosý, Gnosis und ägyptische Religion. In: Le Origini, 238.

<sup>228</sup> HomClem II. 22.

<sup>229</sup> Kakosý, Gnosis und ägyptische Religion, 238.

<sup>230</sup> Ibid, 238–239.

nimmt (beide im Kap. 136)<sup>231</sup>. Auch die Vorstellung, dass die Menschen aus den Tränen eines Gottes entstanden seien, die in ägyptischen Texten über die Erschaffung des Menschen mehrmals erwähnt wird, hat in der „Pistis Sophia“ eine merkwürdige Parallele: Hier heißt es, dass die Seele aus dem Schweiß und den Tränen der Archonten stamme (Kap. 131)<sup>232</sup>. Dennoch versucht Kakosý die Gnosis nicht aus der altägyptischen Religion abzuleiten. Er behauptet nur, dass „eine neue Untersuchung des ägyptischen Einflusses auf die Gnosis auf Grund der historischen Umstände und der Entwicklung der ägyptischen Religion in der Spätzeit, begründet ist.“<sup>233</sup>

Auch C.J. Bleeker, J. Doresse und D.M. Parrott haben auf die Parallelen zwischen der Gnosis und der ägyptischen Religion hingewiesen. Wie schon Amelineau und Kakosý, so geht auch J. Bleeker von der Tatsache aus, dass Ägypten ein wichtiges Gnosis-Zentrum gewesen ist<sup>234</sup>, betont aber zugleich, dass die ägyptische Gnosis nicht originär sei, „in the sense that it is not autochthonous“<sup>235</sup>. Trotzdem erkennt Bleeker in der Gnosis und in der ägyptischen Religion gemeinsame Motive, wie z. B. „the personification of wisdom, Sia“, deren Gestalt an die Figur Ennoias in der Gnosis erinnert<sup>236</sup>, die Rolle, die „das Herz“ und „die Zunge“ in der Theologie von Memphis spielen, und die Aufgabe, die *Nous* und *Logos* in „Poimandres“ haben. Auch die ägyptischen Vorstellungen von den 12 Teilen der Unterwelt<sup>237</sup>, „the heavenly persons with dreadful faces“ und „the figures with which the Egyptian phantasy has peopled the hereafter, according to f. i. spell 125 of the Book of the Dead“ haben Parallelen in der Gnosis<sup>238</sup>. Deswegen rechnet Bleeker damit, dass die große Bedeutung des Wissens und der Weisheit (Sia) in Ägypten ein geistiges Klima für die Entstehung der Gnosis geschaffen habe<sup>239</sup>. Auch

<sup>231</sup> Ibid, 244–245.

<sup>232</sup> Ibid, 245–246.

<sup>233</sup> Ibid, 240.

<sup>234</sup> Bleeker, The Egyptian Background of Gnosticism. In: Le Origini, 230.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Ibid, 232–233, 235–236.

<sup>237</sup> Bleeker, Muinasegyptuse usund. In: Widengren; Bleeker (edd.), *Historia religionum*. I. Bd. Tallinn, 1988 (Ms.), 94. „Die Jenseitsführer“ aus dem Zeitalter des Neuen Reich schildern eine nächtliche Reise der Sonne, wobei die Sonne zwölf Teile der Unterwelt (nach der Zahl der Nachtstunden) durchlaufen muss (über diese Reise s. Assman, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. München 2003, 332 ff.).

<sup>238</sup> Ibid, 236. Vgl. auch Bleeker, C.J. *Muinasegyptuse usund*, 94.

<sup>239</sup> Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism*, 233. Vgl. auch Bleeker, *Muinasegyptuse usund*, 94.

J. Doresse meint, dass viele Details der Vorstellungen vom Himmel und der Unterwelt aus der altägyptischen Religion übernommen worden seien<sup>240</sup>, und D.M. Parrott findet ägyptische Urzeit-Konzeptionen im gnostischen Werk „Eugnostos“ (NHC III, 3; V, 1)<sup>241</sup>.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es Forscher, die die ganze gnostische Bewegung aus der ägyptischen Religion abzuleiten versucht haben. So probierte z.B. H. Goedicke das ganze „gnostische Konzept“ auf Ägypten zurückzuführen<sup>242</sup>. Er geht davon aus, dass das Wesen der gnostischen Religion in der Erkenntnis des eigenen Selbst und des damit verbundenen „geistig strukturierten Kosmos“ liegt. Die Gnosis sei von Grund auf monistisch und habe zwei Endpunkte, oben und unten. Letztlich gehe es ihr um die Überwindung der Bipolarität in einer Art Dreiecksverhältnis mit dem höheren, unbekanntem Einen. Diesen dem Denksystem zu Grunde liegenden „Triangel“ führt Goedicke auf das alte Ägypten bis auf die Pyramidentexte des dritten Jt. v. Chr. und die heliopolitanische Götterlehre zurück<sup>243</sup>. Auch die Höllenfahrtsthematik, die Gestalt des Seth, des Weisheitsgottes Thot und die Vorrangstellung des „Wissens“ in der Gnosis sind Goedicke Meinung nach ägyptischer Herkunft<sup>244</sup>.

#### *d. Kritische Auseinandersetzung mit dem altägyptischen Ursprungsmodell der Gnosis*

Die Fundorte der gnostischen Schriften belegen, dass Ägypten in der Geschichte der Gnosis eine herausragende Rolle gespielt hat, haben hier doch auch viele gnostische Schulen und Lehrer gewirkt. Obwohl man an der Geschichtlichkeit der Nachricht, dass Simon Magus in Ägypten seine Ausbildung erhalten hat, zweifeln kann<sup>245</sup>, ist es ein Faktum, dass hier die Karpokratianer, Basilides und seine Schule, die Valentinianer, die Barbelognostiker, die Sethianer und die Manichäer gewirkt haben. Auch die ägyptischen Einwirkungen auf die gnostische Literatur, die oben vorgestellt wurden, stehen außer Zweifel.

<sup>240</sup> Doresse, Gnosticism, 344.

<sup>241</sup> Parrott, Gnosticism and Egyptian Religion. In: NT, Vol. XXIX, Leiden 1987, 73–93.

<sup>242</sup> Goedicke, The Gnostic Concept-Considerations about its Origin. In: Studi di storia religiosa della tarda antichità. Messina 1968, 63–72.

<sup>243</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: ThR, 36. Jg. Heft 1/1971, 60.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Rudolph, Die Gnosis, 316.

Ebenso sicher ist, dass die hermetische Literatur mit ägyptischen Traditionen in Verbindung stand. Aber welcher Art diese Verbindungen waren, darüber gehen die Meinungen auseinander. Als Richard Reitzenstein im Jahre 1904 sein grandioses Werk „Poimandres“ schrieb, um auf die Bedeutung der fast vergessenen Hermetik aufmerksam zu machen, versuchte er den ägyptischen Ursprung der Hermetik zu beweisen. Für Reitzensteins Kritiker Th. Zielinski<sup>246</sup> war die Hermetik aber nicht „ägyptisch“, sondern „ganz griechisch“. Diese zwei extremen Anschauungen kommen in der Forschungsgeschichte der Hermetik immer wieder vor, wobei die zweite Anschauung mehr Anhänger gewonnen hat. J. Kroll<sup>247</sup>, M.P. Nilsson<sup>248</sup>, A.J. Festugière, M.-L. Lagrange und viele andere Forscher haben gezeigt, dass Vieles in der Hermetik aus der griechischen Philosophie stammt. Wir begegnen hier Vorstellungen und Termini, die sich in der platonischen und stoischen Philosophie finden<sup>249</sup>. Doch ist gleichfalls sicher, dass in den hermetischen Schriften auch eine Reihe ägyptischer Elemente vorhanden sind<sup>250</sup>. So kann das Epitheton Trismegistos nur ägyptischen Ursprung sein<sup>251</sup>. Auch die Aussagen über den teils göttlichen, teils menschlichen König und über die welterschöpfende Rolle der Sonne stammen sicherlich aus der ägyptischen Tradition<sup>252</sup>. Ebenso zeigen die hermetischen Schriften, die in Nag Hammadi gefunden wurden, besonders aber das Werk „Über die Achtheit und Neunheit“ (NHC VI,6), dass die hermetische Tradition gleichzeitig ägyptische als auch griechische Überlieferungen aufweist<sup>253</sup>. Für die Gnosis in den hermetischen Schriften spielen die ägyptischen Motive

<sup>246</sup> Zielinski, Hermes und die Hermetik I: Das hermetische Corpus. Leipzig, 1905, 321–372; II: Der Ursprung der Hermetik. Leipzig 1906, 25–60.

<sup>247</sup> Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster 1914.

<sup>248</sup> Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, II. Bd. München 1961, Abschnitt IV A: Hermetik und Gnosis, 582 ff.

<sup>249</sup> Tröger, Die hermetische Gnosis, 100.

<sup>250</sup> Ibid, 101; Hölbl, Andere Ägyptische Gottheiten. In: Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, 182.

<sup>251</sup> Der Name Hermes Trismegistos kam in hellenistischer Zeit durch die Gleichsetzung des ägyptischen Mond- und Weisheitsgottes Thot(h) mit dem griechischen Gott Hermes zustande, der den Beinamen der „dreimalgrößte“ erhielt. Die Aufschrift „Thot, der dreimalgroße, Herr von Hermopolis“ auf einem Krug aus Tunah el Gebel und die Erwähnung des „dreimalgroßen Thot“ in einer Inschrift des Tempels von Dendera sowie weitere Zeugnisse belegen ebenso wie die Nennung des μέγιστος και μέγιστος θεός μέγας Ἐρμῆς auf einem in Nord-Saqqara gefundenen Ostrakon aus dem 2. Jh. v. Chr., dass Hermes Trismegistos ägyptischen Ursprungs ist (Tröger, Hermetica. In: TRE, Bd. XVIII. Berlin, New York 1989, 749).

<sup>252</sup> Hölbl, Andere Ägyptische Gottheiten, 182.

<sup>253</sup> Tröger, „Über die Achtheit und Neunheit“. Einleitung, 502.

aber keine bedeutende Rolle. Die *gnostischen Motive* in den hermetischen Schriften<sup>254</sup> sind nicht aus der ägyptischen Religion ableitbar.

In der gnostischen Literatur, besonders in der Literatur, die in Ägypten entstanden ist (wie z. B. im Werk „Pistis Sophia“), gibt es zweifelsohne Motive, die von hier stammen, wie die Unterweltvorstellungen in „Pistis Sophia“. Doch gilt für sie dasselbe, was K.W. Tröger über die ägyptischen Motive im Werk „Über die Achtheit und Neunheit“ gesagt hat: Das Werk sei im ägyptischen Milieu entstanden, und deswegen ist kein Wunder, dass sich hier auch ägyptisches Gedankengut findet<sup>255</sup>. Wie in der Gnosis so haben die Kosmogonien und die Jenseitsproblematik auch in der ägyptischen Religion eine zentrale Rolle gespielt. Aber wenn es auch zwischen den Systemen des Basilides oder des Valentinus und den ägyptischen Kosmo-Theogonien einige Gemeinsamkeiten gibt, wie etwa in der Vorstellung von der göttlichen Achtheit in Hermopolis, bei Basilides und Valentinus<sup>256</sup>, fehlt in der ägyptischen Religion doch die Vorstellung, dass die Welt ein Irrtum und die Folge des Falls eines göttlichen Wesen sei, sowie die Ansicht, dass die Materie böse sei. Auch ist das Leben nach dem Tod in der ägyptischen Religion nicht ganz verschieden vom diesseitigen Leben wie in der Gnosis, sondern nur eine Verlängerung des irdischen Lebens<sup>257</sup>. Nicht ein einziges Hauptmythologem der Gnosis ist religionsgeschichtlich aus der ägyptischen Religion ableitbar, und man kann behaupten, dass die ägyptischen Motive wie die altmesopotamischen in der Gnosis keine bedeutende Rolle gespielt haben. Nach C.J. Bleeker und P. Pokorný ist das Hauptargument gegen die ägyptische Ursprungstheorie der Gnosis jedoch der grundsätzliche Unterschied zwischen der ägyptischen Religion und der Gnosis. Er besteht darin, dass die ägyptische Religion in allen ihren Gestalten im Grunde optimistisch und dem natür-

---

<sup>254</sup> Solche Motive sind nach Tröger die Trichotomie (Leib – Seele – Geist), Licht und Leben als konstituierende Elemente des Gnostikers; Dynamis und Energeia; Gotteserkenntnis im Sinne von Selbsterkenntnis; Erleuchtung und göttliche Geburt aufgrund der göttlichen Disposition des Nous-begabten Pneumatikers, die Aufstiegsvorstellung, die „Himmelsreise der Seele“ durch die Astralsphären in die göttliche Lichtwelt (ibid, 506).

<sup>255</sup> Ibid, 501–502. Die altägyptischen Motiven in der „Pistis Sophia“ sind teilweise auf radikale Weise uminterpretiert, d. h. dämonisiert, worden. So sind zwölf Teile der Unterwelt zu zwölf Strafkammern und die tierköpfige Gottheit zu bösen Dämonen geworden (s. Lahe, Das Motiv der Himmelsreise der Seele in der Gnosis, ihre religionsgeschichtliche Parallele und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund).

<sup>256</sup> S. Lahe, Gnoosise päritolu. Acta Historica Tallinnensia, 9/2005, 145; über die Achtheit in der altägyptischen Religion s. auch: Hornung, Der Eine und die Vielen, 82 f., 232, 235.

<sup>257</sup> Ibid, 146.

lichen Leben nahe ist, während die Gnosis eine Weltflucht verkündet<sup>258</sup>. Deswegen ist das ägyptische Ursprungsmodell der Gnosis nur schwer zu belegen und hat in der Forschungsgeschichte auch wenige Vertreter gefunden.

#### e. Altiranische Religion

Obwohl nach dem estnischen Religionswissenschaftler Uku Masing keiner der antiken Gnosis-Kritiker auf den iranischen Ursprung der Gnosis eingegangen ist<sup>259</sup>, haben viele Gnostiker ihre Ahnen im Iran gesucht. So hielt Mani sich für einen Nachfolger des Propheten Zarathustra, und auch die Gnostiker Adelphius und Aquilinius, die in Rom wirkten und über die Porphyrius berichtet, führten ihre Anschauungen auf die Offenbarungen des Zoroaster und des Zostrianus<sup>260</sup> zurück<sup>261</sup>. In den Nag-Hammadi-Schriften findet sich weiterhin ein Werk (NHC VIII,1) mit dem Titel Zostrianus, in dem der altiranische Prophet entsprechend der spätantiken Vorstellung als Verkünder geheimer Lehren dargestellt wird<sup>262</sup>.

In der Neuzeit hat zuerst die Religionsgeschichtliche Schule den altiranischen Ursprung der Gnosis postuliert. Schon W. Anz<sup>263</sup> und W. Bousset<sup>264</sup> haben neben den babylonischen auch die iranischen Einflüsse betont. Der Hauptvertreter der iranischen Ursprungstheorie in der Religionsgeschichtlichen Schule war Richard Reitzenstein. Reitzenstein postulierte, dass der Gnosis ein „iranisches Erlösungsmysterium“ zugrunde liege, das bereits in vorchristlicher Zeit in Persien entstanden sei. Der Hauptheld dieses Mysteriums ist ein himmlisches Lichtwesen, für das Reitzenstein den Begriff „erlöster Erlöser“ (*salvator salvatus*) eingeführt hat<sup>265</sup>. Reitzensteins Theorie über den „erlösten Erlöser“ übernahm auch Rudolf Bultmann<sup>266</sup>.

<sup>258</sup> Bleeker, Muinasegyptuse usund, 94; Pokorný, Der Ursprung der Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 756.

<sup>259</sup> Masing, Usklik Toomas. In: Masing, Meil on lootust. Tartu 1998, 231.

<sup>260</sup> Zostrianus gilt als Verwandter und Vorfahre des persischen Religionsstifters Zarathustra/ Zoroaster; dabei wird Zoroaster speziell als Großkel oder Großneffe des Zostrianus gesehen. S. Schenke, Zostrianus (NHC VIII, 1). Einleitung. In: NHD, 2. Bd, 636.

<sup>261</sup> Plot, cap. 16.

<sup>262</sup> Rudolph, Die Gnosis, 165.

<sup>263</sup> Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 85 ff.

<sup>264</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 26 f. 56.

<sup>265</sup> S. I.2.1.

<sup>266</sup> Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 169–170.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Hauptvertreter der iranischen Ursprungstheorie Geo Widengren, der bekanntlich das Erbe R. Reitzensteins am konsequentesten verwaltet. Widengren vertritt die Meinung, dass die Gnosis nach ihrem Wesen und Ursprung ein Phänomen ist, das zu den indo-iranischen Religionen gehört und nur von daher zu erklären sei<sup>267</sup>. Aus dem Iran leitet Widengren den Dualismus, die Figur des Erlösers, der zugleich der Urmensch ist und sich als der *salvator salvatus* offenbart, und die Himmelfahrt der Seele ab<sup>268</sup>. Den gnostischen Dualismus sieht Widengren in den indo-iranischen Antithesen von Leben – Tod, Licht – Finsternis, Gut – Böse usw., den Polaritäten (*menok-getik*) oder dem dualen Aspekt vorgebildet. Für ihn kenne der Zoroastrismus keine Dämonisierung der Welt<sup>269</sup> wie etwa der Zerwanismus, wo Ahriman der Herrscher der Welt ist und sich pessimistische und antisexuelle Züge finden<sup>270</sup>. Der Urmensch spielt nach Widengren sowohl im Iran als auch im Manichäismus eine wichtige Rolle im Kampf gegen die bösen Mächte, was ihn zu der Ansicht führt, dass er „die Rolle eines Heilandes der Menschheit (*un Sauveur de l'humanité*) einnimmt“<sup>271</sup>. Die Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele, die für die Gnosis charakteristisch ist, spielt auch in der iranischen Religion eine wichtige Rolle<sup>272</sup>. Weil diese für die Gnosis wichtigen Themen im „Lied von der Perle“ (in ActThom) vereint sind, das Lied aber aus dem Iran stamme, ist es für Widengren ein wichtiger Beleg für den iranischen Ursprung der Gnosis<sup>273</sup>. Es repräsentiert für Widengren den iranischen Typ der Gnosis, es ist seine früheste Quelle und zugleich Kronzeuge „*des iranisch-partischen vorchristlichen Gnostizismus*“.

---

<sup>267</sup> Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 410 ff.

<sup>268</sup> Widengren, Les Origines du Gnosticisme et l'histoire des religions. In: Le Origini, 42 ff.; Zu dem Himmelsreise-Motiv in der iranischen Religion s. auch: Widengren, Die Religionen Irans. (RM 14). Stuttgart 1965, 37 ff.; 102 ff.; Stausberg, Die Religion Zarathushtras. Geschichte-Gegenwart-Rituale. Bd. 1. Stuttgart, Berlin, Köln 2002, 144–150; 226 ff.; 297 ff.

<sup>269</sup> Ibid, 44.

<sup>270</sup> Ibid, 44 ff.

<sup>271</sup> Ibid, 45.

<sup>272</sup> Widengren, Die Religionen Irans, 103 ff.; Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, 410 ff.

<sup>273</sup> Widengren, Les Origines du Gnosticisme et l'histoire des religions, 52 ff.

f. *Kritische Auseinandersetzung mit dem altiranischen Ursprungsmodell der Gnosis*

Reitzensteins Theorie des „iranischen Erlösungsmysteriums“ wurde viel kritisiert. So sagt Rudolph, dass dieser Mythos in der angegebenen strengen Fassung nur in manichäischen Texten greifbar sei und Reitzenstein ihn in viele gnostische Überlieferungen nur hinein gedeutet habe<sup>274</sup>. Auch sei die Idee vom „erlösten Erlöser“ zwar eine folgerichtige und charakteristische Formulierung der gnostischen Erlöservorstellung, die Erlöser und Erlöste eng aneinander bindet, aber eben nur eine Variation von ihr. Einen einheitlichen gnostischen „Erlösermythos“, wie ihn vor allem Theologen sich vorgestellt haben, gibt es nicht<sup>275</sup>.

Am gründlichsten wurde der „gnostische Erlösermythos“ von Carsten Colpe kritisiert. Für ihn hat Bultmann das Modell eines „gnostischen Erlösermythos“ aus der Literatur herausdestilliert<sup>276</sup>. Das sei korrekt, ließen sich alle hier zusammengefassten Vorstellungen doch auch wirklich herleiten. Auch bräuchte man es nicht als moderne Konstruktion aus Bausteinen unterschiedlichster Herkunft abzutun, da es sich im Großen und Ganzen, abgesehen vom Erdenwandel und der Weihestiftung des „Urmensch-Erlösers“, mit dem manichäischen System decke. Problematisch sei jedoch, dass in dem „Mythos“-Begriff alle Bedeutungen mitschwängen, die dieses Wort im Verlauf der Religions- und Philosophiegeschichte gewonnen hat und die von der Religionsphänomenologie untersucht werden. Direkt falsch ist für Colpe, dass das Modell mit einem Anspruch archaischen Gewichts belastet ist, als sei der gnostische Erlösermythos irgendwann in grauer Vorzeit entstanden, irgendwo im fernen weiten Orient, den man sich nur wenig genauer als den „Iran“ vorzustellen hat, dann durch Raum und Zeit gewandert sei, um bald in diesem, bald in jenem Überlieferungskreis, z.B. in der Weisheitsdichtung, bei Philo, in den Adamsspekulationen und in der Apokalyptik, einige Mosaiksteinchen zu hinterlassen, um im Manichäismus noch einmal zu einer grandiosen Einheit zusammenzuwachsen und schließlich bei den Mandäern endgültig in seine Bestandteile zu zerfallen<sup>277</sup>. Heute ist anerkannt, dass der Mythos vom „erlösten Erlöser“ in seiner entwickelten Form nicht vor dem Manichäismus greifbar ist, obwohl

---

<sup>274</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 141.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>276</sup> Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 57.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 191.



Entwicklungen in diese Richtung schon früher ausgemacht werden können<sup>278</sup>. Die Theorie, dass man den Ursprung der Gnosis aus dem „iranischen Mysterium des „erlösten Erlösers“ ableiten könne, hat sich heute in der Forschung nicht durchgesetzt, und Gilles Quispel hat Recht, wenn er behauptet, dass es ein „iranisches Mysterium des erlösten Erlösers“ nie gegeben hat<sup>279</sup>.

Auch Wiedengrens Auffassungen wurden viel kritisiert. So behauptet H.J.W. Drijvers, dass die Hauptthemen der Gnosis, wie Wiedengren sie auffasst, nicht ausschließlich iranisch seien und etwa im Judentum oder Orphismus aufräten<sup>280</sup>. Dieser Auffassung ist zuzustimmen. So bildet z. B. die Vorstellung vom Aufstieg der Seele nach dem Tode durch die Planetensphären zwar „ein zentrales Stück im Ganzen der gnostischen Weltanschauung“<sup>281</sup>, aber sie ist nicht spezifisch gnostisch, sondern kommt in ähnlicher Form im Schamanismus der Naturvölker und im Judentum vor<sup>282</sup>. Auch in der hellenistischen Welt war die Vorstellung von dem Abstieg und Wiederaufstieg der Seele weit verbreitet. Höchstwahrscheinlich haben die Gnostiker sie aus dem Hellenismus übernommen, um mit ihr ihre besondere Weltanschauung zu Ausdruck zu bringen<sup>283</sup>. Sie muss also nicht direkt aus der altiranischen Religion stammen. Der wichtigste Einwand gegen Wiedengrens Methode ist nach Drijvers aber die Tatsache, dass er formal die vergleichende von der historischen Arbeitsweise trennt, diese aber inhaltlich koppelt. Vergleichend betrachtet er den Dualismus, die Gestalt des Salvators und des Urmenschen sowie die Himmelfahrt der Seele als Kennzeichen der Gnosis und als Kennzeichen des Mazdaismus und Zervanismus, zieht danach aber die Schlussfolgerung, dass die Motive entlehnt worden seien oder Spuren

---

<sup>278</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*. In: TRE, Bd. XIII, Berlin, New York 1984, 547.

<sup>279</sup> Quispel, *Gnosis*, 416.

<sup>280</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 820.

<sup>281</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 375.

<sup>282</sup> Colpe, *Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis*. In: Le Origni, 81 ff.; Wiedengren, *Die Religionen Irans*, 103 ff.; Wiedengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, 410 ff.; Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 820; Rudolph, *Gnostische Reisen: im Diesseits und ins Jenseits*. In: Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 250 ff.; Lahe, *Das Motiv der Himmelsreise der Seele in der Gnosis, seine religionsgeschichtliche Parallele und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund*. In: FARG 42. Münster 2008, 119–140.

<sup>283</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 381.

einer historischen Beeinflussung sind. Zuletzt macht er den iranischen Einfluss in den Qumran-Schriften geltend, wobei das ‚Lied von der Perle‘ als Kronzeuge für seine historische Konstruktion, die auf einem einseitigen Vergleich beruht, dient. Dabei ist nicht sicher, ob das Lied iranischer Herkunft ist<sup>284</sup>.

Zweifelsohne gibt es in der Gnosis Einflüsse der iranischen Religion bzw. Religionen<sup>285</sup>. Besonders ausgeprägt sind diese Einflüsse im Manichäismus, da diese Religion im Sassanidenreich entstanden ist und Mani seiner Herkunft nach engen Kontakt mit den iranischen Überlieferungen hatte<sup>286</sup>. So stammt aus der iranischen Religion etwa die Vorstellung von den zwei Göttern, dem Gott des Lichtes und dem der Finsternis, mit ihren jeweiligen Reichen und ihrem Kampf gegeneinander<sup>287</sup>. Auch viele göttliche und dämonische Wesen, wie z. B. Ahriman, Ohrmizd und Mihr, stammen aus der iranischen Mythologie<sup>288</sup>. Auch bei den Mandäern gibt es zahlreiche Vorstellungen und Motive, deren iranische Herkunft außer Zweifel steht<sup>289</sup>. Am stärksten sind die iranischen Einflüsse in der Eschatologie der Mandäer und Manichäer<sup>290</sup>.

Man kann behaupten, dass die iranischen Elemente für die Gnosis eine grundlegende Bedeutung gehabt haben. Das bedeutet aber nur in formaler Hinsicht eine Abhängigkeit, hat das gnostische Denken ja bekanntlich mit allen adaptierten Inhalten eine radikale Umwertung vorgenommen<sup>291</sup>. Der gnostische Dualismus und der iranische Dualismus sind unterschiedlich. Der iranische Dualismus ist in erster Linie ethisch bedingt, wobei der Mensch in dem Kampf der Mächte eine aktive Rolle spielen kann, indem er die Partei des Guten wählt und auf diese Weise sein Heil erlangt<sup>292</sup>. Der gnostische Dualismus ist dagegen vorwiegend antikosmisch. Der Antikosmismus äußert sich in verschiedenen

---

<sup>284</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 819–820.

<sup>285</sup> Geo Widengren meint, dass der Manichäismus vorwiegend durch den Zervanismus beeinflusst ist (Widengren, *Die Religionen Irans*, 299. 301. 302).

<sup>286</sup> Widengren, *Die Religionen Irans*, 299 ff.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 300–302.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 301 ff.

<sup>289</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I. Bd., 118 ff.; Widengren, *Die Religionen Irans*, 295 ff.

<sup>290</sup> Widengren, *Die Religionen Irans*, 298. 301 ff. 306–307.

<sup>291</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 538.

<sup>292</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 818.

Dualismen: Zum Ersten in einem kosmologischen Dualismus, einer strengen Trennung von Licht und Finsternis (die im Manichäismus von Anfang an da ist, in der syrisch-ägyptischen Gnosis aber erst durch Emanation und „Fall“ in der göttlichen Sphäre entsteht). Dem entspricht zum anderen ein strenger Dualismus zwischen einer akosmischen, geistigen, guten Gottheit auf der einen Seite und dem niederen Welterschöpfer mit seinen Archonten, dem Kosmos, der Welt und Materie auf der anderen Seite. Der antikosmischen Grundhaltung entspricht drittens ein Dualismus von Geist-Selbst und materiellem Körper<sup>293</sup>. Trotzdem ist es höchst wahrscheinlich, dass der iranische Dualismus den gnostischen Dualismus beeinflusst hat. Schon H. Jonas hat vermutet, dass die Gnostiker das Schema des Dualismus aus dem Iran entliehen und ihn später „umfunktioniert“ haben<sup>294</sup>. Heute rechnet auch Karl-Wolfgang Tröger damit, dass der iranische Dualismus den gnostischen Dualismus beeinflusst hat<sup>295</sup>. Kurt Rudolph behauptet, dass in der Gnosis der ethische Dualismus iranischer Herkunft zu einem ontologischen, einem Dualismus zwischen der schlechten Körperwelt und der guten Geisteswelt wird. Auf anthropologischer Ebene entspricht diesem kosmologischen Dualismus ein Dualismus zwischen Körper und Seele<sup>296</sup>.

Zusammenfassend hat die Gnosis wichtige Bausteine aus der iranischen Religion bzw. den iranischen Religionen übernommen. Im Vergleich zu den altesopotamischen oder altägyptischen Elementen sind sie zahlreicher und spielen eine größere Rolle. Wie die altbabylonischen Elemente<sup>297</sup> können auch die iranischen in einigen gnostischen Richtungen, wie z. B. im Mandäertum und Manichäismus, aus ihrem Umfeld erklärt werden: der Manichäismus entstand und verbreitete sich im Sassanidenreich, und der Irak, in dem die Mandäer noch heute leben, gehörte lange Zeit zum Iran. Weitere altpersische Parallelen in den gnostischen Vorstellungen können mit der nur von Mesopotamien in Frage gestellten Machtposition der iranischen Zivilisation im ganzen Vorderen Orient erklärt werden<sup>298</sup>. Aber nicht alle Grundelemente der Gnosis sind

---

<sup>293</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 30. Im Lauf der Entwicklung gnostischer Systeme wurde die Dichotomie von Geist (oder Seele) und Leib zu einer Trichotomie von Geist-Seele-Leib/Fleisch (ibid.).

<sup>294</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1, 42.

<sup>295</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 67.

<sup>296</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 537.

<sup>297</sup> S. I.2.1.4.

<sup>298</sup> Ein starker Einfluss der iranischen Kultur auf den ganzen Vorderen Orient ist schon

aus dem Iran ableitbar – sicherlich muss man in der Gnosis (und auch bei der Entstehung der Gnosis) mit den Einflüssen aus anderen Religionen (aus der altmesopotamischen-, altägyptischen- und jüdischen Religion) und aus der griechischen Philosophie rechnen. Man kann auch nicht nachweisen, dass die Gnosis geographisch im Iran entstanden sei. Deswegen kann die Herkunft der Gnosis nicht aus dem Iran abgeleitet werden, wie Geo Widengren es vorgeschlagen hat.

#### I.2.4.3. *Jüdische Herleitung der Gnosis*

Die Begründer dieser Theorie sind Justin, Irenäus und Hippolyt. Justin und Irenäus behaupteten, dass der Begründer der Gnosis der Samariter Simon gewesen sei, weshalb die Gnosis aus Samarien stamme. Auch Hegesipp leitete die christliche Häresie von jüdischen religiösen Gruppen oder „Sekten“ her, wie den Essäern, Galiläern, Hemerobaptisten, Masbothäern usw.<sup>299</sup>. Ein Teil von ihnen waren Taufgruppen<sup>300</sup> oder jüdenchristliche Gruppen, die in Transjordanien oder im babylonischen Tiefland verstreut lebten<sup>301</sup>.

In der Neuzeit ging zuerst Ferdinand Christian Baur auf das Problem des Judentums und der Gnosis ein. Für ihn war die christliche Gnosis eine Weiterentwicklung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie<sup>302</sup>, wobei die Gedankenwelt des Philo von Alexandria der Gnosis besonders nahe sei.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat die judaistische Forschung versucht, Reflexe auf gnostische Ideen auch in jüdischen Quellen

---

seit der Achemenidenzeit nachweisbar (Widengren, *Die Religionen Irans*, 356). Er zeigt sich in verschiedenen Bereichen des Geistesleben wie Religion, Kunst, Sprache und Literatur (Rudolph, *Die Gnosis*, 302; Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 537. 541; Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*, Köln u. Opladen, 1960, 25 ff., 55 ff.).

<sup>299</sup> H. e. IV 22, 7. Über die jüdischen religiösen Gruppen zur Zeit Christi s. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, Einsiedeln Zürich Köln: Benziger Verlag, 1964. S. auch Fossum, *Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. (WUNT 36). Tübingen 1985, 20 ff.

<sup>300</sup> Über die Taufgruppen s. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, 85 ff.; Rudolph, *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten*. In: Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 569–606; Klijn; Reinink. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. (NTS XXXVI). Leiden 1973.

<sup>301</sup> Puech, *Das Problem des Gnostizismus*, 311. S. auch: Caldwell, *Dositheos Samaritanus*. In: *Kairos*, 4 (1962), 105–117.

<sup>302</sup> Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1835.

nachzuweisen<sup>303</sup>. Die Arbeiten von H. Grätz<sup>304</sup> und M. Friedländer ragen dabei besonders heraus. Letzterer veröffentlichte 1898 seine Abhandlung *Der vorchristliche Gnostizismus*, in der er den Versuch unternahm, die in der rabbinischen Tradition erwähnten jüdische Ketzler (מינים)<sup>305</sup> als gnostische Ketzler zu entlarven und so mit Hilfe Philos von Alexandria einen radikalen antinomistischen Flügel des hellenistisch-alexandrinischen Judentums zu entdecken, der den Weg für den älteren jüdischen und den späteren christlichen Gnostizismus bereitet hat<sup>306</sup>. Dabei habe die Vorstellung von „zwei Mächten im Himmel“ eine wichtige Rolle gespielt. מינים erklärten, dass es zwei göttliche „Mächte“ oder „Prinzipien“ gäbe. Die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhunderte klagten immer wieder darüber, dass es Ketzler gäbe, die an zwei Götter glaubten. Man vermutete, dass damit die jüdische Lehre gemeint gewesen sei, nach der Gott einen Stellvertreter hat, der dessen Namen (Jao, Kurzform für JHWH) in sich trüge und Jael hieße. Er darf auf dem Sessel neben Gottes Thron sitzen und heißt deshalb „Metatron, Mitthronender“. In Wirklichkeit ist er ein Engel. Einige „ketzerische“ Lehren gingen so weit zu behaupten, dass er die Welt geschaffen und durch die Propheten gesprochen hätte<sup>307</sup>.

Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat die Mandäer-Forschung von Wilhelm Brandt und Hermann Gunkel starke Impulse bekommen. Brandt hat in der mandäischen Religion Elemente aus verschiedenen Religionen, wie z. B. aus der babylonischen und iranischen, unterschieden und damit als erster die Aufmerksamkeit auch auf die jüdischen Elemente gelenkt<sup>308</sup>. Obwohl Brandt im Mandäertum auch gnostische Elemente erkannte, war der erste Wissenschaftler, der die mandäische Religion als eine gnostische Religion betrachtete Wilhelm Bousset<sup>309</sup>. Heute wird der gnostische Charakter des Mandäertums all-

<sup>303</sup> Leicht, Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. 1. Antike. In: RGG. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 3. Tübingen 2000, 1056.

<sup>304</sup> Grätz, Gnostizismus und Judentum. Krottschin 1846.

<sup>305</sup> Zum Begriff מינים s. Dexinger, Die Sektenproblematik im Judentum. In: Kairos 2/1979, 277–283. S. auch: I.2.4.3.6.

<sup>306</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 780.

<sup>307</sup> S. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. In: EvTh 14. Jahrgang (9. Jahrgang der Neuen Folge) 1954, 478 ff.; Quispel, Gnosis, 420; Dazu kritisch Segal, Two Powers in Heaven. Early rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. (SJLA 25). Leiden 1977.

<sup>308</sup> Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig 1889; Brandt, Mandäische Schriften. Göttingen 1893, 12 ff.

<sup>309</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907; Bousset, Die Religion d. Mandäer. In: ThR 20/1917, 185 ff.

gemein anerkannt. Nach heftigem Streit hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass die Religion der Mandäer in Syrien bzw. Palästina entstanden ist und dass es sich bei ihr um eine nichtchristliche gnostische Gruppe handelt<sup>310</sup>.

Viele Forscher, besonders Mark Lidzbarski<sup>311</sup> und Kurt Rudolph, haben Berührungen zwischen den Mandäern und dem Judentum aufgezeigt. Rudolph behauptet:

„Die jüdischen Vorstellungen sind so weitschichtig mit dem mandäischen Mythos verbunden, dass es meines Erachtens keines großen Beweises bedarf für die Verwurzelung des mandäischen Ursprungs im Judentum, d. h. einem häretischen Judentum.“<sup>312</sup>

K. Rudolph und H.-M. Schenke meinen, dass das Mandäertum eine Taufgruppe gewesen sei, die aus dem offiziellen Judentum ausgetreten ist<sup>313</sup>.

Nach der Entdeckung und Edition der Nag-Hammadi-Schriften stellte es sich heraus, dass der jüdische Stoff auch hier eine bedeutende Rolle spielt<sup>314</sup>. In den Texten werden viele Motive, Erzählungen und Begriffe verwendet, die aus dem AT und der apokryphen jüdischen Literatur stammen. Zudem finden sich mythologische Figuren und Mythologeme,

---

<sup>310</sup> S. dazu näher: II.2.1.13. Vgl. auch: Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130; Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 252–255. Rudolph sagt: „Die ursprünglichen Zusammenhänge eines sektiererischen häretischen Judentums mit der frühen Gnosis werden des weiteren bestätigt durch eine Untersuchung der mandäischen Schriften. Schon Lidzbarski hatte den großen Anteil jüdischer Elemente im Mandäismus hervorgehoben, was durch neuere Untersuchung nur bestätigt worden ist (Schlier, Odenberg, Pedersen, Epstein). Ich habe mich in meinen Mandäerarbeiten speziell auch diesem Problem zugewandt und nachweisen können, daß die urmandäische oder nadoräische Sekte einem häretisch-gnostischen Judentum, das sich in Form von Taufsekten im Ostjordanland konstituiert hatte, entsprungen ist“ (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532).

<sup>311</sup> Lidzbarski sagt: „Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflusst, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht findet“ (Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Text und Übersetzung. 1. Bd. Giessen 1905, XVI f.).

<sup>312</sup> Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 80.

<sup>313</sup> Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 72; s. auch: Rudolph, Die Mandäer. I., 93–94; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130; Schenke, Die Gnosis, 401.

<sup>314</sup> Diese Tatsache haben solche Forscher wie G. Quispel, J. Doresse, J. Daniélou, R. McLachlan-Wilson, O. Betz, R. Grant, K. Rudolph, A. Böhlig, H.-M. Schenke, K.-M. Fischer, K.-W. Tröger, H.J.W. Drijvers, B.A. Pearson und G. Stroumsa betont. S. dazu näher: II.2.

wie z. B. der Demiurg, Sophia, der Thronwagen Gottes oder der Gott „Mensch“, die jüdischen Hintergrund haben<sup>315</sup>. Einige der Schriften beruhen traditionsgeschichtlich auf semitisch-aramäischen Worten und Wortspielen<sup>316</sup>.

Weiterhin hat man zwischen der Gnosis und der jüdischen Apokalyptik, ebenso zwischen der Gnosis und der jüdischen Weisheitsliteratur gemeinsame Züge gefunden. Solche gemeinsame Themen und Motive sind nach Alfred Adam und Kurt Rudolph:

1. Die Trennung von Schöpfergott und einem Weltprinzip (Sophia, Logos)
2. Der Dualismus von Leib und Seele.
3. Der Dualismus der zwei Äonen.
4. Die Abwertung „dieses Äons“ und der Teufel als „Fürst dieser Welt“.
5. Die Ausbildung eines esoterischen soteriologischen Wissensbegriffs.
6. Ein starkes Interesse an Kosmogonie und Angelologie verbunden mit einer Transzendierung Gottes.
7. Das Überwiegen von Urzeit- und Endzeitspekulationen.
8. Die Himmelfahrtslehren
9. Pessimismus und Skepsis bezüglich des Laufs der Welt.
10. Methode und Art der Schriftexegese<sup>317</sup>.

Weil diese Themen und Motive sich aus den apokalyptischen und Sapientia-Traditionen herleiten lassen, behauptet K. Rudolph, dass sie für die Ausbildung der Gnosis „entscheidend“ gewesen seien<sup>318</sup>. Auch H.-J. Klauck und K.-W. Tröger gehen davon aus, dass die jüdische Weisheitslehre und die Apokalyptik die Gnosis direkt beeinflusst haben und die

---

<sup>315</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 124 ff.; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. In: Le Origni, 109–140; Quispel, Gnosis, 413–435; Tröger, Spekulative-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis). In: Maier; Schreiner (Hgg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Würzburg 1973, 314–315. S. dazu näher: II.2.1.13.

<sup>316</sup> Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 31; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 115 ff.; Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. In: Böhlig, Gnosis und Synkretismus. 2. Teil. Tübingen, 414–453; Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 158–163. S. dazu näher: II.2.1.14.

<sup>317</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. In: Kairos IX, 1967, 117.

<sup>318</sup> Ibid.

Gnosis von ihnen wesentliche Bausteine übernommen hat<sup>319</sup>. Obwohl H.-M. Schenke der Meinung ist, dass die Gnosis mit ihrer unverwechselbar negativen Daseinshaltung und Weltanschauung weder aus dem Judentum noch von woanders her ableitbar sei, sondern mehr sei als die Summe ihrer unterschiedlichen Vorstellungselemente<sup>320</sup>, gibt er dennoch zu, dass das Judentum die Gnosis beeinflusst hat<sup>321</sup>. Derselben Meinung ist auch K.-W. Tröger, nach dem der jüdischen Komponente bei der Entfaltung der Gnosis eine große Bedeutung zukommt<sup>322</sup>. Jüdische Traditionen und Vorstellungen sowie bestimmte Personen, wie die Skeptiker und Apokalyptiker, hätten nach Tröger zweifelsohne großen Anteil an der Ausformung der Gnosis gehabt<sup>323</sup>. Trotzdem meint er, dass man die Herkunft der Gnosis nicht aus dem Judentum ableiten könne<sup>324</sup>. Doch gibt es auch Wissenschaftler, welche die Herkunft der Gnosis vollständig aus dem Judentum herleiten möchten. Für die jüdische Herleitung der Gnosis sind z. B. G. Stürmer, G. Kretschmar, G. Quispel, P. Pokorný, J. Daniélou, R. McLachlanWilson, T. Caldwell, K. Schubert, T. Nock, E. Peterson, R. McRae, R. Grant, R. Simon, G. Scholem, Ph. Perkins, B.A. Pearson, J. Green, J. Iwersen, G. Stroumsa und J. Fossum.

---

<sup>319</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 297–301; Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 32; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.*, 166; Tröger, *Die Gnosis*, 15. 67. In der Weisheitsliteratur sieht auch Micha Brumlik Ansätze zu gnostischem Denken (Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. 2. Aufl. Berlin 2000, 25 ff.). Den Beitrag der Apokalyptik zur Herausbildung der Gnosis hat auch Martin Hengel betont (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 417).

<sup>320</sup> Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 126. Auch Rudolph meint, dass die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte „Daseinshaltung“ oder das ihnen zugrunde liegende Existenz- und Weltverständnis als solches nicht ableitbar sei, d. h. weder im Juden-, Griechen-, oder Christentum, noch im Zoroastrismus in gleicher Weise nachweisbar ist. Die Ableitung der in der Gnosis vereinigten Elemente aus einer vorher liegenden religiösen und philosophischen Überlieferung des Orients und Griechenlands ist im Einzelnen weithin möglich und erforderlich, kann aber nicht dazu führen, die genannte Grundhaltung oder Weltanschauung als solche zu erklären (Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 774). S. auch: I.2.5.a.

<sup>321</sup> Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 124–133. H.-M. Schenke behauptet das auch im Zusammenhang mit der jüdischen Weisheitslehre (Schenke, *Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis*. In: Aland (Hg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, 351–372). Vgl. auch Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 768–797; Rudolph, *Die Gnosis*, 296–302.

<sup>322</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 72.

<sup>323</sup> *Ibid.*, 145–146.

<sup>324</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 168; Tröger, *Gnosis*, 72.



Mit H.-M. Schenke muss hierbei betont werden, dass die Bezeichnungen „Judentum“ und „jüdisch“ mehrdeutig sind: sie können religiös oder ethnisch gemeint sein. Der Begriff „Judentum“ muss weit gefasst werden und sowohl Nichtjuden, die als Juden leben, oder Juden, die nicht als Juden leben, als auch Israeliten bzw. deren Nachkommen, die keine eigentlichen Juden sind, umfassen<sup>325</sup>. Man darf nicht vergessen, dass das Judentum um die Zeitenwende eine vielfältige und vielschichtige Größe war<sup>326</sup>. Im Judentum innerhalb und außerhalb Palästinas gab es verschiedene Tendenzen und Richtungen, apokalyptische Schwärmer, Taufgruppen und die Essener. In der Diaspora lebten die ägyptischen Juden mit ihrem Tempel zu Leontopolis, die merkwürdige Gestalt des Philo, und schließlich Menschen, die behaupteten, dass Jahwe und Zeus nur verschiedene Namen für ein und denselben Gott seien<sup>327</sup>. In diesem Kontext können auch die Samaritaner dem Judentum zugerechnet werden<sup>328</sup>.

Der prominenteste zeitgenössische Wissenschaftler, der die Herkunft der Gnosis aus dem Judentum herleitet, ist Birger A. Pearson. Als Hauptargument dienen ihm gnostische Texte, die tief in den jüdischen Traditionen verwurzelt sind. Eine wichtige Rolle spielt in ihnen die Benutzung von „*Jewish literature (especially the Bible), Jewish exegetical and theological traditions, and Jewish literary genres*“. Diese Schriften zeigen „*access to exegetical and other Jewish traditions that were in oral circulation*“<sup>329</sup>. Pearson meint, dass die ersten Gnostiker jüdische Intellektuelle gewesen seien<sup>330</sup>, und führt aus:

An important question inevitably arises from this evidence: Who were the people who created these writings, and for whom did they write? Here, unfortunately, we are faced with a lack of external evidence and the concomitant necessity of applying our imagination to the texts themselves in order to extrapolate some answers. Intimate familiarity with specifically Jewish forms and traditions, an awareness of popular philosophy and pagan lore, a highly sophisticated and creative hermeneutic approach, a sensitivity to profound questions of human existence – such are the

<sup>325</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126.

<sup>326</sup> Zu den verschiedenen Strömungen im damaligen Judentum s. z. B. Maier, Zwischen den Testamenten, 249 ff.

<sup>327</sup> Arist 16; s. Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 133.

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> Pearson, The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature. In: Pearson, The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity. Harrisburg 1997, 145. S. auch: Pearson, Jewish Sources in Gnostic Literature. In: Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period. Philadelphia 1984, 443 ff.

<sup>330</sup> Ibid, 146.

chief characteristics of the early Gnostic literature. We can readily posit as authors and avid readers of the Gnostic materials Jewish intellectuals who, estranged from of the „mainstream“ of their own culture and dissatisfied with traditional answers, adopted a revolutionary stance vis-a-vis their religious traditions, not by rejecting them altogether but by applying to them a new interpretation. These people were *religious* intellectuals, not secularized apostates such as those Jews with whom Philo was well acquainted in Alexandria (s. Philo, Virt 182; Conf 2–3). In reinterpreting their Jewish religious traditions, however, they burst the bonds of Judaism and created a new religion. We are thus presented with the anomaly of Jews who finally intended to be „no longer Jews“ (s. IrenHaer I, 24, 6)<sup>331</sup>.

Die Herkunft der Gnosis hat man in den verschiedenen Strömungen des Judentums gesucht: im hellenistischen Judentum, in der Apokalyptik, in der Weisheitslehre, in der jüdischen Skepsis, in der jüdischen Mystik, bei den „Häretikern“ im Rabbinertum, bei den Taufgruppen, allen voran aber bei den Essenern in Qumran und im Samaritanertum.

#### a. *Hellenistisches Judentum*

Unter dem „hellenistischem Judentum“ versteht man das griechisch sprechende und von der griechisch-hellenistischen Kultur beeinflusste Judentum im hellenistischen und römischen Zeitalter. Früher hat man in der Forschung ein „synkretistisches“ hellenistisches und ein konservatives „palästinensisches“ Judentum voneinander unterschieden, doch hat die neuere Forschung von dieser Unterscheidung Abstand genommen<sup>332</sup>.

Die Kontakte zwischen dem Judentum und der griechisch-hellenistischen Kultur begannen, als Alexander der Große im Jahre 332 Palästina in Besitz nahm und das Gebiet mit der hellenistischen Welt vereinte. Anfangs führte die Unterwerfung nur zu einem Machtwechsel der politischen Eliten und berührte das Leben der Juden im Binnenland von Palästina nur wenig<sup>333</sup>. Im Lauf der Zeit veränderte sich die Lage jedoch. Seit der Ptolemäerzeit (301 v. Chr.) sind Einflüsse des Hellenismus auf das

---

<sup>331</sup> Ibid. Vgl. auch: Pearson, Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition. In: Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis 1990, 130–131 und Pearson, Old Testament Interpretation In Gnostic Literature. In: Pearson, The Emergence of the Christian Religion, 120.

<sup>332</sup> Über den Begriff „hellenistisches Judentum“ s. auch Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels. (NEB.AT ErgBd. 3.). Würzburg 1990, 291 ff.

<sup>333</sup> Gunneweg, Iisraeli ajalugu (Ms.), 147–148.

Judentum nachweisbar. Die Einwirkungen sind zahlreich und vielfältig und zeigen sich sowohl in der materiellen als auch in der geistigen Kultur, in der Sprache, der Erziehung und Bildung, in der Literatur, der Philosophie und auch in der Religion. In hellenistischer Zeit wuchs die jüdische Diaspora außerhalb Palästinas, besonders in Ägypten, wo es schon im 3. Jahrhundert v. Chr. eine große Anzahl verstreut lebender, griechisch sprechendes Juden gab<sup>334</sup>, die stark von der griechisch-hellenistischen Kultur beeinflusst waren<sup>335</sup>. Trotz dieser Tatsache haben einige Forscher, allen voran Martin Hengel, darauf aufmerksam gemacht, wie eng die Kontakte zwischen Diaspora und Palästina und wie fließend die Grenze zwischen ihnen waren. So kann man beweisen, dass auch das Judentum Palästinas stark von der hellenistischen Kultur beeinflusst war<sup>336</sup>. Deshalb umfasst das hellenistische Judentum sowohl Palästina als auch die jüdische Diaspora, nicht nur in Ägypten, sondern auch in Syrien, Mesopotamien und Teilen von Kleinasien<sup>337</sup>.

Für das gestellte Thema ist von grundlegender Bedeutung, dass in die hellenistische Zeit auch der Beginn der Kontakte zwischen der hellenistischen Philosophie und dem Judentum datiert. Zuerst entstanden diese Kontakte in der Diaspora, besonders in Ägypten, wo Juden die griechische Philosophie für apologetische Zwecke benutzten. Philosophisch-apologetischen Charakter besitzen etwa die von Eusebius wiedergegebenen Fragmente des Aristobul<sup>338</sup>, der vermutlich unter dem judenfreundlichen Ptolemaios VI. Philometor (180–145 n. Chr.) als Berater in jüdischen Angelegenheiten wirkte. Bei ihm finden wir erste Ansätze einer allegorischen Umdeutung anstößiger Stellen des Pentateuchs sowie die Behauptung, dass bereits Pythagoras und Plato das Gesetz Mose gekannt hätten. Zur Begründung der jüdischen wahren Philosophie zitiert er nicht nur ein gefälschtes Testament des Orpheus, sondern auch teil-

---

<sup>334</sup> Hegermann, Das griechischsprechende Judentum. In: Maier (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Würzburg, Gütersloh 1973, 338; Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, 127.

<sup>335</sup> Vgl. z. B. Kasher, The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. (TSAJ 7). Tübingen 1985.

<sup>336</sup> Hengel, Judentum und Hellenismus; Hengel, Juden, Griechen und Barbaren; Hengel, The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ. London, Philadelphia 1989.

<sup>337</sup> Hegermann, Das griechischsprechende Judentum, 339; Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Berlin, New-York 1972, 82. Vgl. auch: Maier, Zwischen den Testamenten, 176 ff.

<sup>338</sup> S. Eusebius, P. e. VII 13, 7; VIII 8, 56; 9, 38; IX 6, 6 a; XIII 11, 3.

weise gefälschte Homer- und Hesiod-Verse, außerdem den Anfang der Phainomena des Aratos. Für Aristobul ist die göttliche Weisheit mit der Siebenzahl identisch und bildet als das Urlicht die geistig wahrnehmbare, noetische Grundstruktur der Welt. Hier wird erstmals die alttestamentliche Offenbarung mit griechischen Philosophumena zu einer geistigen Synthese verbunden, strebten die frühen jüdischen Denker doch nicht eine Assimilation, sondern eine echte Verarbeitung des überlegenen griechischen Denksystems an. Auch Jesus Sirach und die Weisheit Salomos benutzen philosophische Motive zu apologetischen Zwecken, ohne die traditionellen Züge der väterlichen Religion zu eliminieren<sup>339</sup>. So finden sich etwa in Salomos Lob der Weisheit (Weish 7,22b–8,1) Elemente der stoischen Vorstellung von der Weltseele, platonisch-mittelpatonische Transzendenzkonzepte und hellenistische Hymnen in Form einer Selbstpreisung, sog. Isisaretalogien, die miteinander verschmolzen sind, um die der Welt überlegene Transzendenz des jüdischen Gottes zu beweisen<sup>340</sup>. Am häufigsten finden sich Elemente der griechischen Philosophie bei Philo von Alexandria, der in seinen Werken eine Synthese zwischen jüdischer Tradition und hellenistischer Popularphilosophie schuf<sup>341</sup>. Kennzeichnend für Philos Gottesvorstellung ist die deutliche Betonung der Transzendenz und eine Art *theologia negativa*. Die Gottheit, ὁ ὄν<sup>342</sup>, Inbegriff der Vollkommenheit, wirkt ewig auf die gestaltlose Urmaterie, die Ursache aller Unvollkommenheit, ein. Entsprechend diesem Dualismus dient die Ethik als Anleitung zur Erhebung der Seele aus dem Bereich des Dinglich-Sinnlichen in die göttliche Sphäre, wobei ethische Vervollkommnung und mystische Erkenntnis aufeinander bezogen den historischen Offenbarungsbegriff der jüdischen Tradition ersetzen. Das Problem, das die gesamte neuplatonische Überlieferung bewegte, war die Verbindung zwischen Gott und Welt bzw. Gott und Mensch. Für die Neuplatoniker waren hierfür eine Stufenfolge von Mittelwesen, angeführt vom Logos, und die Seelenlehre nötig. In seiner Argumentation verbindet Philo die traditionelle jüdische Angelologie und Dämonologie, Weisheitsspekulation und Worttheologie mit hellenistischen Vorstellungen aus der Kosmologie und

<sup>339</sup> Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen. Gütersloh 2000, 87.

<sup>340</sup> Ibid, 103.

<sup>341</sup> S. Theiler, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus. In: Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur., Berlin 1970, 484–501.

<sup>342</sup> Vgl. Ex 3,14 LXX.

Lichtsymbolik, dem Eikon, Daimon, dem stoischen Pneuma, sowie Vorstellungen aus der platonischen Ideenlehre. All dies verband der Exeget Philo mit Hilfe symbolisierender und z. T. auch allegorisierender Bibelauslegungen<sup>343</sup>. Wie weit Versuche, eine Synthese zwischen jüdischer Tradition und hellenistischer Philosophie herzustellen, beispielhaft waren, ist fraglich, finden sich solche Bemühungen doch nur in einem sehr begrenzten Kreis<sup>344</sup>. Dennoch ist Philo ein gutes Beispiel dafür, dass es um die Zeitenwende in der jüdischen Diaspora Menschen gab, die für hellenistische Einflüsse offen waren.

Zwischen Philos Philosophie und der Gnosis gibt es viele Berührungspunkte: die Betonung der absoluten Transzendenz Gottes und die negative Theologie, die Vorstellung, dass nicht Gott, sondern ein niedriges göttliches Wesen (bei Philo der Logos, der gleichzeitig Erzengel ist, in der Gnosis der Demiurg, die Archonten oder Engel) die Welt geschaffen hat, die Vorstellung, dass es zwischen Gott und Welt Mittler gibt (bei Philo der Logos, in der Gnosis verschiedene Aionen), die Vorstellung vom himmlischen Menschen, der dem irdischen gegenübersteht<sup>345</sup>, die abwertende Haltung gegenüber der materiellen Welt und den Körpern, der anthropologische Dualismus zwischen Seele und Körper, der Asketismus sowie die allegorische Schriftauslegung. Aufgrund dieser Berührungspunkte haben viele Forscher Philo mit der Gnosis in Verbindung gebracht. Für G. Karpeles<sup>346</sup> und H. Jonas<sup>347</sup> ist Philo ein Gnostiker, J.E. Ménard hält ihn für einen Vertreter des „Vorgnostizismus“<sup>348</sup>, und R. McLachlan Wilson meint, dass Philos Lehre die Gnosis vorbereitet habe<sup>349</sup>.

Da in der Gnosis neben jüdischen Einflüssen auch griechische Einflüsse nachweisbar sind, meinen viele Forscher, dass die Herkunft der Gnosis aus dem hellenistischen Diasporajudentum hergeleitet werden sollte. So vergleicht K. Stürmer das Judentum mit dem Griechentum und kommt zu den Ergebnissen, dass Judentum und Griechentum in ihrem Weltverständnis und ihrer Geisteshaltung, aber auch in ihrer Got-

<sup>343</sup> Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 89–91.

<sup>344</sup> Ibid, 86.

<sup>345</sup> Op I 34f.; All I 31–108; II 4. S. auch: Wedderburn, Philo's „Heavenly Man“. In: NT. Vol. XV. Leiden 1973, 301–326.

<sup>346</sup> Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur. Erster Band. Berlin 1920, 193.

<sup>347</sup> Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2, 70 ff.

<sup>348</sup> RevScRel 41, 1967, 14 ff.; 42, 1968, 345; 43, 1969, 37 f.; BZNW 37, 64.

<sup>349</sup> Wilson, The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. London 1958, 172 ff.

tesanschauung und Frömmigkeit die denkbar größten Gegensätze darstellen<sup>350</sup>: Jüdisches Denken ist ein dynamisches Denken, griechisches ein statisches. Diesem Grundzug entsprechend werden im Judentum die zwischen Gott und Mensch bestehenden Beziehungen durch Verhältnisbestimmungen verdeutlicht, im Griechentum aber durch Seins- und Wesensbestimmungen<sup>351</sup>. Nach Stürmer zeigt sich bei allen Grundanschauungen der Gnosis, dem Dualismus, der Gottesvorstellung, der Lehre über die Zwischenmächte, der Erlösungslehre usw., immer wieder ein unausgeglichenes Nebeneinander von griechischem Denken in Seinsweisen und orientalischem Denken in Verhältnis- und Funktionsweisen<sup>352</sup>. Das zeige, dass die Gnosis aus der mit der Diadochenzeit einsetzenden Begegnung des Hellenentums mit dem Orient erwachsen sei<sup>353</sup>. Die hellenistisch-jüdische Diaspora sei daher das passendste Umfeld für die Entstehung der Gnosis.

P. Pokorný analysiert Elemente verschiedener Religionen in der Gnosis und kommt zu dem Ergebnis:

Die ägyptischen, syrischen, babylonischen und iranischen Elemente, die in einigen gnostischen Schriften in den Vordergrund treten, sind für die Gnosis nicht so allgemein bezeichnend wie *die populäre griechische Metaphysik* und durch sie umgedeutetes *alttestamentliches Gut*. Die Verbindung dieser zwei Elemente unterscheidet die Gnosis vom griechischen Spiritualismus einerseits und von der jüdischen Mystik andererseits. Wo die Schöpfung nicht eindeutig herabgesetzt wird, spreche man lieber nur von jüdischer Mystik. Wo die Erlösung aus der Materie nicht mit einem messianischen Pathos verkündet und aus dem Alten Testament belegt wird, spreche man lieber von späthellenistischem Spiritualismus. Die Verbindung dieser beiden Elemente und daher die Entstehung der Gnosis kann man nur in den hellenistischen Schichten des Diasporajudentums voraussetzen. Geographisch ist die Gnosis im ganzen östlichen Mittelmeerraum bezeugt. „Poiemandres“ stammt aus Ägypten, die Naassenerpredigt aus Kleinasien. Den eigentlichen Entstehungsort muß man jedoch vor allem in Alexandrien suchen. Dort wurde man nämlich seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert die „philosophische“ Auffassung des Judentums und die allegorische Auslegung des Alten Testaments gelehrt<sup>354</sup>.

---

<sup>350</sup> Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 387.

<sup>351</sup> Ibid, 388.

<sup>352</sup> Ibid, 408.

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis. In: Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, 79.

In diesem Zusammenhang lenkt Pokorný die Aufmerksamkeit auch auf die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Philo Philosoph<sup>355</sup>.

In den hellenistischen Schichten des Diasporajudentums sehen auch G. Quispel, R. McLachlan Wilson, H.A. Green, C.B. Smith und J. Iwersen die Entstehungsumwelt der Gnosis. G. Quispel schreibt:

Der Ursprung dieser speziellen Gnosis ist nicht, wie man früher meinte, in Iran zu suchen. Ein „iranisches Mysterium des erlösten Erlösers“ hat es nie gegeben. Heutzutage pflegt man anzunehmen, daß die Gnosis im jüdischen Bereich entstanden ist, wo gerade zu dieser Zeit ein Aufstand der Bilder stattfand. Man muß dabei bedenken, daß die jüdische Seele zu allen Zeiten, aber besonders zu Anfang unserer Zeitrechnung, viel lebendiger und mythischer gewesen ist als wir *gojim* uns vorstellen können. Da gab es, trotz des Bilderverbotes, Gemälde in den Synagogen, da gab es die wüsten Mythologeme der Apokalyptik, das bildhafte Judentum, die Phantasien der Essener. Die Gnosis scheint eher im hellenistischen Judentum entstanden zu sein. Einigermassen faßbar wird sie für uns im vorchristlichen Alexandrien, wo zwei der fünf Stadtteile von Juden bewohnt wurden. Zwar läßt sich die Vorfindlichkeit eines jüdischen Mysteriums oder eines zusammenhängenden gnostischen Systems dort nicht beweisen, aber die wichtigsten Bestandteile sind vorhanden<sup>356</sup>.

Nach Quispel könne man die Hauptmythologeme der Gnosis aus dem hellenistischen Judentum herleiten<sup>357</sup>. Für ihn ist das grundlegende Mythologem der Gnosis die Vorstellung vom Anthropos<sup>358</sup>. Im Gegensatz zur iranischen Herkunftstheorie versucht er, „die Entwicklung der gnostischen Anthropos-Lehre aus dem heterodoxen Judentum genetisch darzustellen“, wobei er auch den Sophia-Mythos mit einbezieht, der seiner Meinung nach den Adam-Spekulationen vorausging<sup>359</sup>.

R. McLachlan Wilson hat die Gottesidee, Kosmogonie und Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie und Erlösergestalt im Judentum und der Gnosis gründlich analysiert<sup>360</sup>. Dabei stieß er auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen ihnen, doch kommt er zu dem Ergebnis, dass jüdische Ideen, besonders aber das hellenistische Judentum, die Gnosis stark beeinflusst haben<sup>361</sup>. Deswegen sei es auch kein Zufall, dass eine

<sup>355</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 761.

<sup>356</sup> Quispel, Gnosis, 416.

<sup>357</sup> Ibid, 416–422. s. auch II.3.

<sup>358</sup> Dazu s. Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: Gnostic Studies I by Gilles Quispel. Istanbul 1974, 173–195 und Quispel, Gnosis, 416–418.

<sup>359</sup> Tröger, Gnosis und Judentum. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 156.

<sup>360</sup> Wilson, The Gnostic Problem, 183–228.

<sup>361</sup> Ibid, 179.

auffallend große Zahl von Zentren der Gnosis in Gebieten existierte, in denen es viele Juden gab, wie z. B. in Alexandria oder in der Provinz Kleinasien<sup>362</sup>.

G.H. Green, J. Iwersen und C.B. Smith gehen nicht von gnostischen Mythologemen, sondern von den sozialen und religiösen Verhältnissen des Judentums in der hellenistischen Diaspora aus.

Die Entstehung der Gnosis erklärt Green durch die Erfahrungen der reichen jüdischen Intellektuellen in Ägypten im Übergang von der ptolemäischen zur römischen Zeit. Damals fand in Ägypten der Übergang von staatlichem zu privatem Eigentum statt, der für die gebildeten und zur Oberschicht gehörenden Juden die Möglichkeiten bot, materielle Vorteile zu gewinnen. Doch war den Juden dieser Weg aufgrund der antijüdischen Haltung, die unter der griechischen Bevölkerung in Ägypten weit verbreitet war, verwehrt. Deshalb begannen die gebildeten und den materiellen Gewinn anstrebenden Juden ihre jüdische Identität als ein Hindernis anzusehen. Um dieses Hindernis zu überwinden, verzichtete eine Gruppe ägyptischer Juden auf ihre jüdische Identität. Sie distanzierten sich von ihren Glaubensgenossen und gründeten „*spiritualistic sectarian movements which in turn contributed to the development of Gnostic mythology. ... Thus, disenfranchised Egyptian upper class Jewish intellectuals became the catalysts for a new salvation religion*“<sup>363</sup>.

Geht man davon aus, den Ursprung der Gnosis in einem Klima politischer und/oder sozialer Unzufriedenheit zu sehen, ist es nach Iwersen das Nächstliegende, ihn im Umkreis des Judentums zu suchen, unterschied sich doch das Schicksal der Juden in römischer Zeit diametral von dem in hellenistischer Zeit. Die Stellung der Juden in der römischen Welt führte bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert hinein immer wieder zu Konflikten und zu bewaffneten Auseinandersetzungen, wobei jeder Aufstand ihre Situation weiterhin verschlechterte. Auch die hellenistisch-jüdische Diaspora musste seit dem Ende des ersten Jahrhunderts, also unmittelbar vor dem Auftreten der Gnosis, einschneidende Sanktionen hinnehmen<sup>364</sup>. Besonders schlecht war dabei

---

<sup>362</sup> Wilson, Gnosis und Neues Testament. (UB 118). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 29.

<sup>363</sup> Green, The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta 1985, 262.

<sup>364</sup> Iwersen, Gnosis und Geschichte. Gnostisches Ich- und Weltverständnis im Spiegel der Geschichte des östlichen Mittelmeerraumes von Alexander dem Großen bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert. Hamburg 1994, 209–210.



die Situation der Proselyten. Sie waren durch ihren Übertritt zur jüdischen Religion Anfeindungen seitens großer Teile der hellenistisch-römischen Umwelt ausgesetzt, deren antijüdische Stimmung sich in dieser Zeit deutlich verschärfte. Auf jüdischer Seite nahm seit dem Jüdischen Krieg die Missionsfreudigkeit und allgemeine Zustimmung zum Proselytismus ab. Das Judentum begann, sich nach außen hin abzuschließen<sup>365</sup>. Die Proselyten gerieten in eine allgemeine Isolation. Iwersen vermutet, dass die gnostischen Ideen zuerst in „proselytischen Kreisen um das hellenistische Diasporajudentum in den römischen Ostprovinzen“ entstanden seien<sup>366</sup> und von hier aus sehr schnell weitere, d. h. über die Proselyten hinausgehende, Kreise gezogen hätten<sup>367</sup>.

Proselytismus war besonders in Syrien und Ägypten eine bedeutende Erscheinung, beides Länder, in denen die Gnosis seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar und im Vergleich zu anderen Gebieten des Römischen Reiches am stärksten repräsentiert war<sup>368</sup>. Iwersen glaubt, dass die Gnosis konkret im römisch-kaiserzeitlichen Ägypten entstanden sei, war hier die Lage der Proselyten nach dem Jüdischen Krieg doch am schlechtesten. Hier begann die Isolation des ägyptischen Judentums durch die Neuorientierung in Palästina. Die hellenisierten Diasporajuden verloren im Zuge der sich verstärkenden Judenfeindschaft ihre privilegierte Stellung in Ägypten. Diese Feindschaft, wie überhaupt die negative Veränderung der jüdischen Situation, betraf auch die Proselyten sowie alle, die bisher offen gegenüber den jüdischen Missionsbestrebungen gewesen waren, mit dem Judentum sympathisiert hatten und von den Juden freundlich aufgenommen worden waren. Infolge des Diasporaaufstandes in Ägypten (116/117 n. Chr.) wurde nahezu die gesamte jüdische Infrastruktur in Ägypten und Alexandria zerschlagen. Die Proselyten verloren ihre Anbindung an die jüdischen Gemeinden. Unter den ägyptischen Juden, die nicht während des Aufstandes umgekommen waren, herrschte zunächst eine allgemeine Orientierungslosigkeit. Ihre kulturelle Tradition brach ab, was sich im Versiegen der hellenistisch-jüdischen Literatur zeigt. Vor diesem Hintergrund ist es Iwersens Meinung nach verständlich, dass die Proselyten Ägyptens eine extrem subjektivistische Religionsform hervorbrach-

---

<sup>365</sup> Ibid, 212.

<sup>366</sup> Ibid, 216.

<sup>367</sup> Ibid, 224.

<sup>368</sup> Ibid.

ten, die anfangs vor allem Jüdisches rezipierte<sup>369</sup>. Wie J. Iwersen so führt auch Carl B. Smith in seinem jüngst erschienenen Buch *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins*<sup>370</sup> die Wurzeln der Gnosis auf die Diasporajuden in Ägypten nach dem Aufstand von 116/117 n. Chr. zurück.

### b. Apokalyptik

Die Beziehungen zwischen Apokalyptik und Gnosis sind bislang weniger genau untersucht worden<sup>371</sup>. Aufgrund der Verbindungen zwischen beiden religiösen Bewegungen gehen K. Schubert, K. Rudolph, K.-W. Tröger, A. Böhlig, M. Hengel, H.-J. Klauck, I. Gruenwald<sup>372</sup> u. a. davon aus, dass die apokalyptische Bewegung die Gnosis beeinflusst habe. Wie schon vorher genannt, führen K. Rudolph und A. Adam mehrere wichtige Phänomene des apokalyptischen Judentums an, die für die Ausbildung des gnostischen Denkens „entscheidend“ gewesen seien (s. I.2.4.3). Außerdem bedienten sich Apokalyptiker und Gnostiker derselben Literaturformen. Hier wie dort finden sich Offenbarungen („Apokalypsen“), die angeblich lange geheim gehalten wurden und erst spät den Auserwählten zugänglich gemacht wurde, ferner Ermahnungen und Unterweisungen, oft mit Weherufen und Seligpreisungen gespickt, Dialoge zwischen Wissenden und zu Unterweisenden, Visionsschilderungen usw.<sup>373</sup>.

Der Dualismus, dem wir in der Apokalyptik begegnen, ist ein dreifacher: 1) Ein ethischer Dualismus zwischen Gut und Böse, 2) ein eschatologischer Dualismus zwischen zwei Äonen und 3) ein anthropologischer Dualismus zwischen Leib und Seele.

Der ethische Dualismus existiert in der Apokalyptik als Dualismus zwischen Gott und seinen Engeln, die das Prinzip des Guten vertreten und gegen Satan und seine Dämonen kämpfen. Es ist ziemlich sicher, dass der Gegensatz zwischen Gott und Satan aus dem iranischen

<sup>369</sup> Ibid, 220.

<sup>370</sup> Peabody 2004.

<sup>371</sup> Keller, Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik. In: Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies. (NHS VIII)*. Leiden 1977, 70.

<sup>372</sup> Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism. (AGJU 14)*. Leiden, Köln 1980; Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism. (BEAT 14)*. Frankfurt/M. 1988.

<sup>373</sup> Keller, Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik, 70; Ullmann, *Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 169 ff.

Glaubenssystem stammt<sup>374</sup>. Der iranische Dualismus mag mit der Apokalyptik auch den gnostischen Dualismus beeinflusst haben<sup>375</sup>.

Der eschatologische Dualismus findet sich in der Apokalyptik als Dualismus zwischen zwei Äonen. Diese Weltzeit, die unter der Herrschaft Satans steht, und die kommende Weltzeit, die mit dem Reich Gottes identisch ist, werden einander entgegen gesetzt. Schon bei den Propheten des AT<sup>376</sup> begegnet uns die Unterscheidung zwischen diesem und dem kommenden Zeitalter. Auch hier steht dieses Zeitalter unter dem Zeichen der Schuld und der Sünden des Volkes Israels<sup>377</sup>, aber nicht unter der Herrschaft Satans und seiner Engel wie in der Apokalyptik. Auch in der Gnosis steht diese Welt unter der Herrschaft böser Wesen, dem Demiurg bzw. den Archonten. Die zukünftige Weltzeit, auf die die Apokalyptiker warteten, war keine immaterielle Welt wie das Pleroma in der Gnosis, sondern eine materielle Welt: nach der Apokalyptik wird das Reich Gottes auf Erden gegründet<sup>378</sup>, wobei die Erde eine neue ist<sup>379</sup>. Auch begegnen wir in der apokalyptischen Literatur der Vorstellung, dass das messianische Königreich auf der Erde nur ein zeitlich begrenztes Zwischenstadium sei. Nach diesem Reich wird eine ewige Weltzeit anbrechen, die mit einer transzendenten Welt gleichgesetzt wird<sup>380</sup>.

In der Apokalyptik gibt es den anthropologischen Dualismus zwischen Leib und Seele. Die Gegenüberstellung von menschlicher Sarx und menschlichem Pneuma kommt in den Schriften des nach-atl. Judentums häufig vor<sup>381</sup>. Die scharfe Gegenüberstellung zwischen Körper und Seele (oder Geist) fehlt im AT ebenso wie die Vorstellung, dass die menschliche Seele nach dem Tod oder in der Ekstase auch unabhängig vom Leib existiert.

---

<sup>374</sup> Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Göttingen 1903, 31 ff.; Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3. verb. Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann. 4., photomechanisch gedr. Aufl. mit einem Vorwort von Eduard Lohse. (HNT 21). Tübingen 1966, 515; Schreiner, Die apokalyptische Bewegung. In: Maier; Schreiner (Hgg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, 227; Hengel, Judentum und Hellenismus, 358–359; Lohse, Die Entstehung des Neuen Testaments., Berlin 1976, 185; Rudolph, Die Gnosis, 302; Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, Tartu: Greif, 1997, 241.

<sup>375</sup> Das hat schon H. Jonas gemeint (s. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I, 142).

<sup>376</sup> S. z. B. Jes 40,1–2. 3–5. 6–8; 43 ff.; Hag 2, 15–19; Sach 1, 1–6.

<sup>377</sup> S. z. B. Jes 40, 2.

<sup>378</sup> Russell, From Early Judaism to Early Church, Philadelphia 1986, 123. So in Dan 7 und in den PsSal.

<sup>379</sup> Russell, From Early Judaism to Early Church, 124. So in äthHen 10.

<sup>380</sup> Russell, From Early Judaism to Early Church, 124–125. So in slHen 8, 6; 40, 3; 44, 12; 51, 5; 51, 6.

<sup>381</sup> S. z. B. 4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; äthHen 103, 4; 108, 11.

tieren, denken und wahrnehmen könne, wie es in der apokalyptischen Literatur behauptet wird. Die entsprechenden Anschauungen verraten hellenistische (platonisierende) Einflüsse auf die apokalyptische Anthropologie<sup>382</sup>. Sie zeigen sich vor allem darin, dass sich die Seele bis zum Tag der Auferstehung<sup>383</sup> vorübergehend vom Leib als ihrer Wohnung lösen kann<sup>384</sup>.

Sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis ist das „Wissen“ (γνῶσις) um die Geheimnisse Gottes wichtig. Der Inhalt dieses Wissens oder dieser Erkenntnis ist primär religiös, insofern er um die Hintergründe von Mensch, Welt und Gott kreist. Es ist ein Offenbarungswissen, das nur für den dafür Empfänglichen und Auserwählten zugänglich ist und damit esoterischen Charakter hat<sup>385</sup>. Dieses „Wissen“ beruht entweder auf direkter Erfahrung einer Offenbarung oder auf der Einweihung in die esoterische, geheime Tradition<sup>386</sup>.

Sowohl für die Gnosis als auch für die Apokalyptik ist ein starkes Interesse an Kosmologie und Angelologie kennzeichnend. Die Lichtwelt ist in der Gnosis von Wesen erfüllt, die aus der Apokalyptik bekannt sind. Wo dort z. B. die Torhüter, die „Dienstengel Gottes“, stehen, finden sich in der Gnosis die Archonten. Aber nicht nur die himmlischen Heerscharen, die niederen Chargen der oberen Regionen, finden sich in der Gnosis wieder, sondern auch ganz einmalige und unverwechselbare Gestalten zeigen sich hier. So begegnet Paulus in der gleichnamigen Apokalypse (NHC V,2) der Gottheit in der Gestalt eines Kindes, das schon aus dem 3. Henocho (dort Metatron) bekannt ist<sup>387</sup>, und der Greis, den Paulus im 7. Himmel trifft, erinnert an den Alten von Daniel 7 und Henocho 46. Der „kleine Jao“ aus der „Pistis Sophia“ findet sich bereits im 3. Henocho als „kleiner Jahwe“ zur Bezeichnung des entrückten Henocho-Metatron<sup>388</sup>. Die Anthropos-Figur in der Gnosis erinnert an den Menschensohn in der Apokalyptik<sup>389</sup>. Der Fall des Engels, dem wir in der Apokalyptik begegnen<sup>390</sup>, findet seine Parallele im Fall der Sophia in der Gnosis, und

<sup>382</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52.

<sup>383</sup> S. 4 Esra 7, 31 f.; syrBar 30, 1 f.

<sup>384</sup> S. 4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; äthHen 103, 4; 108, 11. S. Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52.

<sup>385</sup> Rudolph, Die Gnosis, 63–64.

<sup>386</sup> Quispel, Gnosis, 413; Bianchi, Le Origini, XXX.

<sup>387</sup> Vgl. AJ u. ActJoh.

<sup>388</sup> In ApkAbr.: Jaholo; Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis). In: Maier-Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, 314.

<sup>389</sup> äthHen 46–61.

<sup>390</sup> äthHen 6 ff.; Jub 5, 1–14.

sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis begegnen wir der Gestalt der Weisheit (חכמה, σοφία), die vom Himmel herabstieg, um wieder dorthin zurückzukehren<sup>391</sup>.

Die Engel haben eine wichtige Position sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis. In äthHen wird berichtet, dass Gott 70 Engel über die verschiedenen Nationen eingesetzt habe, um diese zu beherrschen, und im Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5) finden sich sogar 72 Engel. Diese Zahl gründet sich auf den hebräischen Text Dtn 32,8. Nach Ex 1, 5 ist diese Zahl 70. Sicherlich haben die Gnostiker die Zahl durch Vermittlung der apokalyptischen Literatur übernommen. Aus der Apokalyptik stammen auch die Engel, die mit den Planeten gleichgesetzt werden<sup>392</sup>. Dabei werden auch böse Engel mit den Himmelskörpern identifiziert, genau wie in der Gnosis<sup>393</sup>. In beiden begegnen wir verschiedenen Engelwesen mit unterschiedlichen Funktionen, wobei sie sich in zwei Lager spalten – die vom Licht bestimmten und die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen<sup>394</sup>. Aus der Apokalyptik stammt zudem die Vorstellung von vier oder sieben Erzengeln<sup>395</sup>. „Zostrianus“<sup>396</sup> charakterisiert die vier Lichtengel als Kräfte der Wahrheit. Im Apokryphon des Johannes begegnet man bei Christus den vier Lichtengeln Armozel, Oriel, Daveithai und Eleleth<sup>397</sup>. In der Schrift „Vom Ursprung der Welt“ erhält Sabaoth, der hier nicht der Demiurg, sondern dessen Sohn und damit eine positive Figur ist, von Pistis Sophia sieben Erzengel zur Unter-

<sup>391</sup> äthHen 42, 1–3: „Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln. Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und sie fand keine Wohnung; die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln. Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern: die sie nicht suchte, fand sie, und wohnte unter ihnen, wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf dem durstigen Land“ (Zitiert nach der Übersetzung von Siegbert Ulig. In: Das äthiopische Henochbuch. (JSRZ V). Gütersloh 1984, 584).

<sup>392</sup> äthHen 86, 1 ff.

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> Die Benennungen dieser zwei Gruppen stammen von Andor Szabó (Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 148 ff.). Er sagt über die gnostische Angelologie: „Betrachtet man die Fülle der Engelwesen in der Gnosis, so fällt zuerst ihre ambivalente Stellung auf. Das zeigt besonders deutlich eine Stelle in der Schrift des Origenes Contra Celsum (VI 27), wo davon die Rede ist, dass die Seele einerseits von archontischen Engeln umringt wird, ihr aber andererseits „Engel des Lichts“ hilfreich zur Seite stehen“ (ibid, 148).

<sup>395</sup> äthHen 9, 1 enthält die älteste Liste der Erzengel. Ihre Zahl beträgt hier nur vier. Die Liste in c. 20 bietet stattdessen die Namen von sieben Erzengeln (Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 65).

<sup>396</sup> NHC VIII, 1 p. 29,1–16.

<sup>397</sup> NHC II,1 p. 8,4–23.

stützung gegen die Archonten<sup>398</sup>. Die Engel haben also die Funktion von Helfern und Dienern<sup>399</sup>. Als Dienstengel Gottes bringen Engel die göttliche Offenbarung aus der Lichtwelt zu den Auserwählten und teilen sie ihnen mündlich mit<sup>400</sup>. Solche „Gnosis“ wurde bereits Adam zuteil, doch verlor er diese „Herrlichkeit“ und „erste Gnosis“ wieder<sup>401</sup>. Im *Tractatus Tripartitus* wird von den Engeln gesagt, sie seien „Könige, Herren, Gebieter und Gerichtsengele“. Einige halten Gericht, andere schenken Ruhe und Heilung, wieder andere unterweisen oder halten Wache<sup>402</sup>. Die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen sind durch den Demiurgen geschaffen und bilden seine Gefolgschaft<sup>403</sup>. Doch handeln sie auch als Schöpfer, sind sie doch an der Schöpfung beteiligt oder gar für sie verantwortlich. Das Motiv der welterschöpfenden Engel taucht in vielen gnostischen Systemen auf. So etwa bei Basilides<sup>404</sup>, bei Saturninus<sup>405</sup>, bei Simon Magus<sup>406</sup> oder bei den Sethianern<sup>407</sup>, in ParSem<sup>408</sup>, in TractTrip<sup>409</sup> und in AJ<sup>410</sup>. Wie in der Apokalyphtik<sup>411</sup> begegnen wir auch in der gnostischen Literatur Erzählungen über Geschlechtsverkehr zwischen Engeln und Menschentöchtern, was als Verführung und Schändung der Letztgenannten geschildert wird<sup>412</sup>. „Vom Ursprung der Welt“ berichtet von der Befleckung der Eva als Abbild der Licht-Eva durch die Archonten und ihre Engel<sup>413</sup>, und auch das Apokryphon des Johannes erzählt von der Verführung der Menschentöchter im Auftrage der finsternen Mächte mit bösen Folgen<sup>414</sup>. In UW<sup>415</sup> liest man von der Vertreibung der Archonten durch die Sophia Zoe und deren Degradierung zu Dämonen, die daraufhin auf der Erde ihr Unwesen trieben, indem sie dämonische Engel erschufen

---

<sup>398</sup> NHC II,5, p. 104,17 ff.

<sup>399</sup> Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 148.

<sup>400</sup> ApcAd NHC V,5 p. 85,3–18.

<sup>401</sup> P. 64,24 ff.; s. Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis,

150.

<sup>402</sup> NHC I,5 p. 99,34 ff.

<sup>403</sup> AJ BG2 p. 38, 14 ff.; NHC II, 1 p. 10, 19 ff.

<sup>404</sup> Nach Irenäus (IrenHaer I,24, 3 f.).

<sup>405</sup> Nach Irenäus (IrenHaer I,24, 2).

<sup>406</sup> Nach Hippolyt (Ref VI,19).

<sup>407</sup> Nach Epiphanius (EpiphHaer XXXVIII 3,1–4).

<sup>408</sup> NHC VII, 1 p. 28,14 ff.

<sup>409</sup> P. 112,35 f.

<sup>410</sup> BG2 p. 49,10 ff.

<sup>411</sup> S. z. B. äthHen 6 ff.; Jub 5,1–14.

<sup>412</sup> S. dazu: II.2.1.6.

<sup>413</sup> NHC II,5 p. 116, 1–117,28.

<sup>414</sup> BG2 p. 74,1 ff.; NHC II, 1 29, 17 ff.

<sup>415</sup> P. 121,27–35.

und Irrlehre, Magie, Giftmischerei und Götzendienst über die Menschen brächten<sup>416</sup>. Diese Beispiele zeigen, auf welche Weise die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen an der Entstehung der Welt des Bösen beteiligt sind. Die Einteilung der Engelwesen in lichte und demiurgische, also böse Engel verliert darüber aber nicht die Abstufungen und Schattierungen zwischen ihnen aus dem Blick. Häufig sind die demiurgischen Engel nicht vorsätzlich böse und verstockt, sondern einfach verblendet und in ihrer Unwissenheit häufig sogar ratlos<sup>417</sup>. Das heißt, die Engelgestalten sind unterschiedlicher Natur und haben unterschiedliche Aufgaben und Funktionen zu erfüllen<sup>418</sup>.

Sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis begegnen wir einem ausgeprägten Pessimismus gegenüber der Welt: Diese Welt (in der Gnosis) oder das derzeitige Zeitalter („dieses Äon“ in der Apokalyptik) wird nicht mehr von Gott, sondern vom Teufel und seinen Mächten, den Archonten und Dämonen, regiert. Doch ist dieser Pessimismus nicht absolut: Sowohl die Gnostiker als auch die Apokalyptiker glauben an die Erlösung von den „Mächten der Finsternis“.

Zuletzt gibt es noch viele Themen und Motive, die sowohl in der gnostischen Literatur als auch in der Apokalyptik vorkommen, wie etwa die Himmelfahrt der Seele<sup>419</sup>, der Thron Gottes (מַרְכָּבָה)<sup>420</sup> usw. Da die apokalyptische Literatur sicherlich älter ist als die gnostische, kann man davon ausgehen, dass die Gnostiker viele wichtige Motive aus der Apokalyptik entliehen haben<sup>421</sup>. Die Träger der gnostischen Überlieferung kannten zweifelsohne die apokalyptische Literatur und die jüdischen Überlieferungen.

Weiterhin gibt es auch eine Hypothese, nach der die Gnosis eine Spiritualisierung apokalyptischer Erwartungen infolge der Ereignisse von 70 n. Chr. darstelle, dazu weiter unten in I.2.5.b.

<sup>416</sup> P. 123, 4ff. S. Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 151.

<sup>417</sup> Vgl. UW p. 116, 8ff.: Bestürzung der Mächte über das Erwachen ihres Gebildes Adam; 2. LogSeth NHC VII, 2 p. 53, 12ff.; pp. 63–64: es ist alles ganz anders, als die verblendeten Engel glauben. S. Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 152.

<sup>418</sup> Ibid, 150.

<sup>419</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 788. Vgl. NHC V, 2 und 1 äthHen 17–19; 20–36.

<sup>420</sup> Vgl. NHC II, 5 und äthHen 14, 8ff.

<sup>421</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789. Später begegnen uns diese Motive auch in der jüdischen Mystik. S. ibid, 780ff.; Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis. In: Kairos. Zeitschrift

### c. Weisheitslehre

Unter die für die Gnosis entscheidenden jüdischen Bewegungen haben A. Adam, H. Köster, H.-M. Schenke, A. Böhlig, K.-W. Tröger, K. Rudolph und H.-J. Klauck außer der Apokalyptik auch die jüdische Weisheitslehre gezählt, wobei den Sprüchen, der Weisheit des Jesus Sirach und der Weisheit Salomo besondere Bedeutung zukommt. Wichtig war auch Kohelet, dessen Skepsis und Pessimismus den Nährboden bildete, auf dem die gnostische Weltbetrachtung Wurzeln schlagen und Blüte treiben konnte.

Die Tradition der Weisheitslehre ist für die Gnosis schon deshalb wichtig, da die Sophia, Ennoia oder Achamoth und der „Sophia-Mythos“ in der Gnosis eine überaus wichtige Stellung einnehmen<sup>422</sup>. Viele Wissenschaftler vermuteten, dass das Vorbild der Sophia die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur sei oder diese auf irgendeine Weise bei der Entstehung der Gestalt der Sophia in der Gnosis mitgewirkt habe<sup>423</sup>.

In der Weisheitsliteratur finden sich weitere Motive, die in der Gnosis Parallelen haben. So kommen in der „Weisheit Salomos“ Gedanken vor, die an die Gnosis erinnern. So etwa: Der Weise ist fremd und verachtet in der Welt, der er nicht angehört, und er erkennt in der Stimme der Weisheit sich selbst und seinen wahren göttlichen Ursprung<sup>424</sup>. Deswegen

---

für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang III/ 1961, 4 ff.; Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 193 ff.; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 109 ff.; Scholem, Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1957; Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960.

<sup>422</sup> Über den Namen Achamoth s. II.2.1.14.1.1.h.

<sup>423</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. Göttingen 1962, 130; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790; Schenke, Die Gnosis, 380; Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 539; Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II., 166; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 114–115; Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 752 ff.; Rudolph, Sophia und Gnosis. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 221 ff.; Rudolph, Die Gnosis, 300–301; Wilckens, Weisheit und Torheit. Tübingen 1959, 100 ff.; Zandee, Die Person der Sophia in der 4. Schrift des Codex Jung. In: Le Orgini, 203–212; Marksches, Die Gnosis, 71; Tröger, Die Gnosis, 67. Über mögliche griechische Einflüsse bei der Gestalt der Weisheit s.: Stead, The valentinian Myth of Sophia. In: Stead. Substance an Illusion in the Christian Fathers. London 1985, 98. Aber Stead rechnet bei ihr auch mit den alttestamentlichen und jüdischen Einflüssen (ibid, 95 ff.).

<sup>424</sup> Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Berlin, New York 1980, 397.



behauptet H. Köster, dass die „Weisheit Salomos“ gnostische Theologie im jüdischen Gewande sei<sup>425</sup>. Auf die Ähnlichkeiten zwischen der Gnosis und der „Weisheit Salomos“ hat auch M. Brumlik hingewiesen<sup>426</sup>.

Es wurde auch vermutet, dass die jüdischen Weisheitsschulen der eigentliche Mutterboden der Gnosis gewesen seien. So meinte schon A. Adam, dass die Gnosis im mesopotamischen Aramäertum der arsakidischen Zeit aus einem Synkretismus aramäischer, iranischer und jüdischer Elemente hervorgegangen sei und ihre Träger vornehmlich im Umfeld gewisser Weisheitsschulen der babylonischen Juden zu suchen seien<sup>427</sup>. Beim Kolloquium von Messina stellte Adam seine Theorie in dem Referat *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?* zur Diskussion, wobei sich seine Rekonstruktion hauptsächlich auf den Namen des Oberarchonten stützte. In den jüdisch-aramäischen Weisheitsschulen sieht auch K.-W. Tröger die Wurzeln der Gnosis und betont, dass die Gnosis eine „Gebildetenreligion“ gewesen sei<sup>428</sup>. Er sagt:

So spricht – nach den Texten – vieles dafür, daß jüdische Weisheitsliteratur daran beteiligt waren, die sich von ihrer rabbinisch orientierten Schriftauslegung entfernten bzw. mit ihr brachen und den Weg „von der Weisheit zur Gnosis“ einschlugen. Auch aramäische Schreiber, die in der Diadochenzeit in einem griechisch dominierten Kulturtrieb keine Perspektive mehr hatten, kommen als Träger einer wetablehnenden Haltung und Beförderer gnostischer Ideen in Frage<sup>429</sup>.

Der Hypothese, nach der die jüdisch-aramäischen Weisheitsschulen Ausgangspunkte der frühen Gnosis sind, hängen auch C. Colpe<sup>430</sup> und K. Rudolph an<sup>431</sup>.

---

<sup>425</sup> Auch Adam hat versucht, in Sap 18, 14–16 das erste Dokument der werdenden syrischen Gnosis nachzuweisen (Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*. (BZNW 24). Berlin 1959); darüber sagt Rudolph, dass dieser Versuch sehr kühn ist (Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 529–530).

<sup>426</sup> Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, 25.

<sup>427</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 530; s. Adam, *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen Entstanden?* In: *Le Origini*, 291–301. Dagegen behauptet Van Unnik: „Dazu muss ich sagen, daß ich zweifle, ob es solche Weisheitsschulen als separate Institute je im Judentum gegeben hat“ (Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 85).

<sup>428</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 15.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> Colpe, *Gnosis II (Gnostizismus)*. In: *RAC*, Bd. 11. Stuttgart 1981, 600.

<sup>431</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 795. Rudolph sagt: „Mir erscheint der Gedanke, einer Schicht der

#### d. Jüdische Skepsis

In der Weisheitsliteratur kommt dem Buch Kohelet, das in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts in Palästina geschrieben wurde, besondere Bedeutung zu<sup>432</sup>. Hier finden sich zwar keine gnostischen Motive, doch dafür eine zutiefst skeptische Haltung sowie eine pessimistische Weltanschauung, die im Gegensatz stand zur traditionell optimistischen alttestamentlichen Weisheitsliteratur. K. Rudolph vermutet, dass diese Eigenschaften von Kohelet den Nährboden für die gnostische Weltanschauung darstellten<sup>433</sup>. Rudolph nennt die Haltung des Buches „jüdische Skepsis“<sup>434</sup> und sagt:

Das Auseinanderbrechen von Gott und Welt, der Verlust des Vertrauens auf den Sinn des Daseins und der Pessimismus sind Vorboten der gnostischen Daseinshaltung. Gott rückt in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt (wobei man Anleihen an der hellenistischen Gottesauffassung macht). In der Gnosis hat sowohl der Agnostos Theos als auch der Demiurg Züge des jüdischen Gottesbildes! So führte die Skepsis, geboren aus dem Zweifel an der Macht der göttlichen Weisheit, zur Gnosis, und damit außerhalb des offiziellen Judentums. Die alte Beziehung der Weisheitsschulen zu den nichtjüdischen Nachbarüberlieferungen wird außerdem dazu beigetragen haben, daß der gnostischen Seinsdeutung und mythologischen Objektivation Material aus dem reichen Schatz des Alten Orients, besonders Irans und des Hellenismus, zur Verfügung stand<sup>435</sup>.

Die Herkunft des Buchs Kohelet aus der jüdischen Weisheitstradition ist für Rudolph ein Argument für seine These, dass jüdisch-aramäische

---

„Schreiber“ und einer Schultradition eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der gnostischen Lehren zuzuschreiben, sehr fruchtbar zu sein, da damit die Traditionsgeschichte und Interpretationstechnik gnostischer Texte besser verständlich werden dürfte“ (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530). S. auch Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 29.

<sup>432</sup> Hertzberg, Der Prediger. (KAT XVII 4–5). Gütersloh 1963, 42 ff.

<sup>433</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 794.

<sup>434</sup> Rudolph, Die Gnosis, 301.

<sup>435</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 794–795.

Weisheitsschulen die Ausgangspunkte der frühen Gnosis gewesen seien<sup>436</sup>. Auch M. Brumlik meint, dass das Buch Kohelet die Entstehung und Entwicklung der Gnosis beeinflusst hat<sup>437</sup>, ebenso rechnet K.-W. Tröger damit, dass unter anderen auch jüdische Skeptiker großen Anteil an der Ausformung der Gnosis gehabt haben<sup>438</sup>.

Nach J. Maier und M. Hengel spiegelt das Buch die Krise wider, die im Judentum stattgefunden hat, als es mit der hellenistischen Zivilisation in Berührung kam<sup>439</sup>. Die Gnosis wird hier als Krisen-Erscheinung interpretiert. R. Grant hat den Ursprung der Gnosis in der Krise des Judentums nach der Katastrophe 70 n. Chr. gesehen<sup>440</sup>. Für G. Theißen war eine wichtige Entstehungsbedingung der Gnosis das Ungenügen der traditionellen Religionen<sup>441</sup>, und B. Pearson sieht in den Gründern der Gnosis jüdische Intellektuelle, die der Mangel an Erklärungen über den Zustand der Welt und über den Sinn und das Ziel menschlichen Lebens, den die eigene jüdische Religion ihnen bot, zu immer radikaleren Umdeutungen ihrer religiösen Traditionen veranlasste<sup>442</sup>. Auch K.-W. Tröger hält die Gnosis für eine „Protestreligion“ und meint, dass sie mit ihren Initiatoren und Anhängern einen Ausweg aus der Krise und eine neue Identität gesucht habe. Auf diesem Weg erhält ihre Ablehnung und Abwertung der Welt geradezu nihilistische Züge und wird zum antikosmischen Prinzip<sup>443</sup>.

### e. *Jüdische Mystik*

Auch zwischen der Gnosis und der jüdischen Mystik gibt es viele Ähnlichkeiten, die besonders K. Schubert, K. Rudolph, K.-W. Tröger, G. Scholem und I. Gruenwald<sup>444</sup> betont haben. H. Graetz<sup>445</sup>, K. Schubert<sup>446</sup> und G. Scholem<sup>447</sup> etwa sehen in der Mystik „die jüdische Gnosis“. Dem

---

<sup>436</sup> Ibid, 795.

<sup>437</sup> Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 38.

<sup>438</sup> Tröger, Die Gnosis, 72.

<sup>439</sup> Hengel, Judentum und Hellenismus, 224–225.

<sup>440</sup> S. Grant, Gnosticism and Early Christianity. New-York 1959.

<sup>441</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 316.

<sup>442</sup> Pearson, The Emergence of the Christian Religion.

<sup>443</sup> Tröger, Die Gnosis, 15.

<sup>444</sup> Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism; Gruenwald, From Apocalypticism to Gnosticism. Frankfurt/M., 1988.

<sup>445</sup> Graetz, Gnosticismus und Judentum.

<sup>446</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 2 ff.

<sup>447</sup> Scholem, Zur Frage der Entstehung der Kabbala, 8; Scholem, Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition. New York 1960.

stimmen K. Rudolph<sup>448</sup>, J. Maier<sup>449</sup> und W.C. van Unnik<sup>450</sup> jedoch nicht zu, besitze das Judentum doch kein gnostisches Weltbild. Sie empfehlen stattdessen von jüdischer Esoterik oder Mystik zu sprechen<sup>451</sup>. Scholem ist sich dessen bewusst, dass „die jüdische Gnosis“ weder Dualismus noch gnostische Anthropologie enthält, doch sind für ihn beide auch nicht konstitutiv für die Gnosis. Ihr Hauptmerkmal ist für ihn die esoterische Erkenntnis<sup>452</sup>, und diese Definition erlaubt es ihm, die jüdische Mystik als gnostisch zu bezeichnen<sup>453</sup>.

Nach K. Schubert können wir in der frühen jüdischen Mystik drei Perioden unterscheiden: 1) Qumran und das zu Qumran gehörende apokalyptische Schrifttum, 2) die rabbinische Merkava-Mystik des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr.<sup>454</sup> und 3) die Mystik der Hekhalot-Traktate, die etwa zwischen 200 bis 600 n. Chr. anzusetzen ist<sup>455</sup>. K.W. Tröger ordnet die Lehre von Qumran hingegen nicht der jüdischen Mystik zu, deren früheste Stufe nach ihm die Merkava-Mystik

---

<sup>448</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 782 ff.

<sup>449</sup> Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 193–194; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*

<sup>450</sup> Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 75–76.

<sup>451</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 783. So auch Maier (s. *Geschichte der jüdischen Religion*, 193–194) und Van Unnik (s. *Gnosis und Judentum*, 75–76).

<sup>452</sup> Die Charakteristika der Gnosis sind nach Scholem: „der Besitz einer Erkenntnis, die nicht durch gewöhnliche intellektuelle Mittel, sondern nur auf dem Wege einer Offenbarung und mystischen Erleuchtung zu gewinnen ist, der Besitz einer Geheimlehre von der Ordnung der oberen Welten und die Kenntnis der magischen und liturgischen Mittel, die den Zugang zu ihnen eröffnen“ (Scholem, *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*, 8).

<sup>453</sup> Weidner, Gershom Scholem. *Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*. München 2003, 351.

<sup>454</sup> Über die Merkava-Mystik s. Goldberg, *Der Vortrag des Ma'ase Merkawa*. In: Goldberg, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. (TSAJ 61). Tübingen 1997, 1–15; Goldberg, *Rabban Yohanan's Traum. Der Sinai in der frühen Merkawamystik*. In: ders., 16–35; Goldberg, *Der verkannte Gott. Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkawamystik*. In: ders., 36–48.

<sup>455</sup> Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 5. S. auch: Schäfer; Herrmann (Hgg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I*, Par. 1–80. (TSAJ 46). Tübingen 1995; Schäfer (Hg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*, Par. 81–334. (TSAJ 17). Tübingen 1987; Schäfer (Hg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur III*, Par. 335–597. (TSAJ 22). Tübingen 1989; Schäfer (Hg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur IV*, Par. 598–985. (TSAI 23). Tübingen 1991; Hermann (Hg.), *Massekhet Hekhalot*. (TSAJ 39). Tübingen 1994; Schäfer, *Hekhalot-Studien*. (TSAJ 19). Tübingen 1988; Goldberg, *Einige Bemerkungen zu den Quellen und redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot*. In: Goldberg, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*, 49–77.

darstellt, deren Anfänge er in der Apokalyptik (äthHen 14) erkennt<sup>456</sup>. Die Merkava-Mystik ist auch für G. Scholem die älteste Strömung der jüdischen Mystik<sup>457</sup>. Er meint, dass man ihre Anfänge in pharisäischen Kreisen suchen müsse<sup>458</sup>. I. Gruenwald sieht in der jüdischen Apokalyptik und der Merkava-Mystik zwei Arten esoterischer Literatur des Judentums im Zeitalter der Mischna und des Talmuds (u. 180 v. Chr bis 600 n. Chr)<sup>459</sup>.

Die Merkava-Mystik findet sich in der Gnosis z. B. in der Schrift „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II, 5). Hier wird die Thronosphäre Zebaot im 7. Himmel ebenso ausführlich beschrieben wie in den jüdischen Merkava-Berichten, so finden sich hier Löwen-, Rinder-, Menschen- und Adlergestalten sowie die 72 Erzengel Gottes, also in gleicher Anzahl wie in der jüdischen Tradition<sup>460</sup>. In der Hekhalot-Mystik kann der Mystiker durch die sieben Himmel und sieben Paläste zur „Herrlichkeit“ Gottes aufsteigen, wobei er verschiedenen Gefahren ausgesetzt ist. Dies ist eine merkwürdige Parallele zur Seelenreise in der Gnosis.

G. Scholem ist sich ziemlich sicher, dass die „jüdische Gnosis“ viel älter ist als gedacht und zeigt, dass man die leitenden Zentralthemen der jüdischen Mystik, die göttliche Thronosphäre und die Gestalt Gottes, bis in das erste und zweite Jh. n. Chr. zurückverfolgen kann<sup>461</sup>. Für ihn liegen die Wurzeln der Gnosis in der jüdischen Mystik<sup>462</sup>. Von hier aus hätten sie die Entstehung der außerjüdischen Gnosis beeinflusst<sup>463</sup>. Scholems Meinung nach liegen in der frühen jüdischen Mystik also die Anfänge der Gnosis und der späteren Kabbala<sup>464</sup>. Die Entstehung der Gnosis im Judentum könne nicht aus den fremden Einflüssen abgeleitet werden, da bereits innerhalb der jüdischen Überlieferung Konzeptionen entstanden seien, die an die Gnosis angrenzten<sup>465</sup>.

<sup>456</sup> Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 310–311.

<sup>457</sup> Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 47.

<sup>458</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>459</sup> Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, 53.

<sup>460</sup> Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze*, 315. S. 2.4.3.2.

<sup>461</sup> Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*; Scholem, *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*.

<sup>462</sup> Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*.

<sup>463</sup> *Ibid.*, 1 f.

<sup>464</sup> Scholem, *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*.

<sup>465</sup> Weidner, *Gershom Scholem*, 352; S. auch Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 7.

## f. „Häretiker“ im Rabbinertum

Neben der oben genannten „jüdischen Gnosis“, die monistisch-monotheistisch war, gab es im antiken Judentum auch dualistische Gruppen, die zwei göttliche „Mächte“ oder „Prinzipien“ lehrten. M. Friedländer<sup>466</sup>, K. Schubert<sup>467</sup>, G. Quispel<sup>468</sup>, B. Pearson<sup>469</sup>, F. Dexinger<sup>470</sup> und K. Rudolph<sup>471</sup> haben diese Gruppen mit den Häretikern (מֵינִיִּים) in der rabbinischen Literatur gleichgesetzt und sie mit der Gnosis in Verbindung gebracht. Als Hauptvertreter der Häretiker gilt Rabbi Eliša ben Abuja, der auch Aher, „der Andere“, genannt wurde<sup>472</sup>. B.A. Pearson vermutet, dass auch das Motiv der Blasphemie des Demiurges, das in AJ, HA und UW vorkommt<sup>473</sup>, die Diskussion über die zwei Mächte im Himmel widerspiegelt<sup>474</sup>.

Die Polemik gegen die Häretiker und ihre Lehre von der Existenz zweier göttlicher Mächte, findet sich in KohR II,14; GenR 17,5; ExR 20,2, und bei den Samaritanern (*Memar Marqa* I.8). Auch die rabbinische Polemik gegen die Auslegung von אֱלֹהִים als eine Vielzahl von Göttern, wie sie מֵינִיִּים lehrten (GenR 1,10), kann ein Hinweis auf die Häretiker sein. Auch wenn man nur zwei Mächte oder Prinzipien meinte, sprach man von „vielen“ Mächten: „Deswegen ist ein einziger Mensch geschaffen worden, damit die Ketzer nicht sagen können: es gibt viele Mächte im Himmel!“ (bSan 4,5).

<sup>466</sup> Friedländer war der erste Forscher, der מֵינִיִּים in der rabbinischen Literatur mit den jüdischen Gnostikern gleichgesetzt hat (Friedländer, *Der vorchristliche Gnotizismus*, 59–69).

<sup>467</sup> Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*.

<sup>468</sup> Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*. In: *EvTh* 14. Jg. (9. Jg. der NF) 1954, 474–484; Quispel, *G. Gnosis*, 420.

<sup>469</sup> Pearson, *Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins*. In: Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990 10 ff.

<sup>470</sup> Dexinger, *Die Sektenproblematik im Judentum*, 278.

<sup>471</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 588; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 786–787.

<sup>472</sup> Pearson, *Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins*, 24; Über Eliša ben Abuja s. noch: Stroumsa. *Aher – a Gnostic?* In: Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism*. Leiden 1981, 808–818.

<sup>473</sup> S. dazu: Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*. (NHS 10). Leiden 1978.

<sup>474</sup> Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*. In: Pearson, *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, 132.

K. Rudolph ist überzeugt, dass diese Häretiker vorwiegend jüdische Gnostiker gewesen sind. Für die Existenz der jüdischen Gnosis im 1. und 2. Jahrhundert bringt Rudolph folgende Argumente:

GenR. 1,10 richtet sich wahrscheinlich gegen die Schöpfungsverfluchung der Minoth. Das Schicksal des Eliša b. Abuja gen. Aher ist bekannt (die Geschichte in bHag 15a2 lehrt, dass der Abfall zur Gnosis zum Antinomismus führte). Die gnostischen Sekten der Sethianer, Naassener, Ophiten, Kainiten, Peraten zeigen schon dem Namen nach, daß sie der jüdischen Tradition verpflichtet sind. Ein schönes Beispiel für diese frühe Stufe gnostischer Schriftstellerei ist die Baruchgnosis des Justinus (Hippolyt, Ref V,24,2–27,5). Es scheint, daß auch Philo gegen gnostische Sekten an einzelnen Stellen seiner Bibelauslegung Front machte. Justin Martyr, Hippolyt, Origenes, Eusebius und Epiphanius berichten von häretischen jüdischen Sekten, die der Gnosis nahestehen (Justin, Dial 35,2–6; 80,3 f.; Origenes, Cels 3,13; 4,28). Für die ältere Zeit sind die ntl. Schriften, vor allem die des Paulus und die Kirchenbriefe, eine Fundgrube für die beginnende Christianisierung älterer gnostischer Überlieferungen mit jüdischem Tenor<sup>475</sup>.

G. Quispel leitet die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen in der Gnosis aus der Vorstellung von „zwei Mächten“ ab<sup>476</sup>. Dabei findet er in den rabbinischen Quellen auch Hinweise auf die gnostische Vorstellung, nach der die Engel an der Schöpfung beteiligt gewesen seien<sup>477</sup>. Nach K. Schubert geht aus Midrasch GenR p. 1 hervor, dass einige jüdische Ketzler und Gnostiker die Weltschöpfung einem bösen Demiurgen zugeschrieben haben<sup>478</sup>.

### *g. Taufgruppen*

Unter den jüdischen religiösen Gruppen, die am Anfang unserer Zeitrechnung entstanden sind, nehmen die Taufgruppen<sup>479</sup>, wie die Hemero-

<sup>475</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 786–787.

<sup>476</sup> Quispel, Gnosis, 420–421.

<sup>477</sup> Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 477.

<sup>478</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 15.

<sup>479</sup> In der früheren wissenschaftlichen Literatur wurden sie als „Taufsekten“ bezeichnet, doch ist die Verwendung dieses Begriffes problematisch. Der Begriff „Sekte“ ist in einem von den christlichen Konfessionen geprägten Kulturmilieu entstanden und bezeichnet dort eine von der üblichen Meinung abweichende Denkrichtung. Zumeist wird dabei in ausschließlich negativem Sinn eine eigenwillige, verblendete Abweichung vom christlichen Glauben und Abspaltung von der wahren kirchlichen Gemeinschaft bezeichnet. Spricht man von „Sekte“, besteht also die Gefahr, eine andere Religion wertend auf das Christentum zu beziehen (Dexinger, Die Sektenproblematik im Judentum, 273). Wollte

baptisten, die Masbothäer, die Elkasaiten u. a.<sup>480</sup>, eine besondere Stellung ein. Es sind Gruppen und Gemeinden, in denen der Wasserzeremonie eine zentrale kultische Bedeutung zukommt. Man kann sogar von einer sakramentalen Bedeutung der Zeremonie sprechen, die sie von den üblichen und verbreiteten Lustrationsriten oder „Waschungen“ unterscheidet, wenn dies auch nicht in der äußeren Form der Handlung erkenntlich ist. Die Form besteht zum überwiegenden Teil in einer Ein- oder Untertauchung des Gläubigen in „fließendes“ Wasser<sup>481</sup>. Teile dieser Gruppen, wie z. B. die Elkasaiten, waren jüdisch-christlich<sup>482</sup>.

Es gibt Beziehungen zwischen der Gnosis und dem Täuferum. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Mani bis zu seinem 24. Lebensjahr der Täufergemeinschaft der Elkasaiten angehörte<sup>483</sup>. Auch die ursprünglich nichtchristlichen Sethianer kannten eine Taufe, die wahrscheinlich aus einem heterodoxen jüdischen Milieu stammt<sup>484</sup>. Da am Beginn der sethianischen Schrift Die drei Stelen des Seth (NHC VII,5) der Name „Dositheus“ steht, meinen K.-W. Tröger<sup>485</sup> und H.-M. Schenke<sup>486</sup>, dass die Sethianer aus Samarien stammten, wo die Taufbewegung große

---

man ihn bezüglich des Judentums anwenden, müsste man von der Existenz eines normativen Judentums vor der Katastrophe von Jerusalem AD 70 ausgehen, was aber unwahrscheinlich ist und neue Probleme aufwerfen würde. (s. *ibid.*, 273 ff.). Deswegen versucht man heute in der Religionwissenschaft den Begriff „Sekte“ nicht nur bezüglich des Judentums, sondern überhaupt zu vermeiden und mit anderen Begriffen, wie „Gruppe“, „kleine Glaubensgemeinschaft“ usw., zu ersetzen. Diesem Prinzip folgt, bis auf die Zitate, auch die vorliegende Arbeit.

<sup>480</sup> S. Simon, Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. Zürich, Köln 1964, 85–105; Rudolph, Antike Baptisten. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 569–606.

<sup>481</sup> *Ibid.*, 569.

<sup>482</sup> S. Klijn; Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects.* (NTS XXXVI). Leiden 1973.; s. auch: Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists.* (TSAJ 8). Tübingen 1985.

<sup>483</sup> Bois, *Zoroastrizō. Verovanija i obōtšai.* Moskva 1987, 136; Böhlig, *Der Manichäismus.* In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 437; Tröger, *Die Gnosis*, 73, 175; Rudolph, *Die Gnosis*, 355. Andere Forscher, wie z. B. J. Doresse (*Gnosticism*, 326) und J.P. Asmussen (*Manihheism.* In: *ders.* 372–375) vermuten, dass Mani nicht der Täufergemeinschaft der Elkasaiten, sondern der Mandäer angehört hat. Ch. Marksches spricht einfach „von einer judenchristlichen Täufersekte im südlichen Zweistromland“ (*Die Gnosis*, 102).

<sup>484</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 73. Deswegen sagt H.-M. Schenke: „Die Sethianer waren also gnostische Täufer“ (Schenke, *Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis*, 183).

<sup>485</sup> Tröger, K.-W. *Die Gnosis*, 73.

<sup>486</sup> Schenke, H.-M. *Was ist Gnosis?*, 184.



Bedeutung hatte. Schenke vermutet, dass die Sethianer ihre Taufe aus der samaritanischen Taufbewegung übernommen haben<sup>487</sup>. Auch Simon Magus hat man mit der samaritanischen Taufbewegung in Zusammenhang gebracht. Tröger<sup>488</sup> und Schenke<sup>489</sup> rechnen sogar mit der Möglichkeit, dass Simon selbst ein Täufer gewesen ist.

In diesem Zusammenhang muss auf die Mandäer hingewiesen werden, deren zentrales kultisches Ritual die Taufe oder „Untertauchung“ (*masbuta*, gesprochen *maswetta*) in fließenden („lebendigen“) Gewässern war, denen der Name Jordan gegeben wurde<sup>490</sup>. Die Mandäer glauben, dass die Taufe helfe, mit der Lichtwelt in Kontakt zu treten, da die „Jordan“-Flüsse in ihr entspringen und somit ein Abbild des göttlichen Lebenselements seien. Ohne Taufe könne die „Seele“ nicht ins Jenseits gelangen<sup>491</sup>. K. Rudolph und H.-M. Schenke meinen, dass das Mandäertum anfangs eine Taufgruppe gewesen sei, die aus dem offiziellen Judentum ausgetreten ist<sup>492</sup>. Rudolph lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Grundzüge des mandäischen Taufritus aus dem frühjüdischen Baptismus des Jordangebietes stammen<sup>493</sup>. Die Gnosis trat also schon relativ früh mit dem Täuferum in Verbindung oder entstand in demselben Raum wie sie, in Syrien oder Palästina.

#### h. Qumran

Zu den apokalyptischen Gruppierungen innerhalb des Frühjudentums gehört auch die Gemeinde von Qumran. In der Forschung hat sich die Annahme gefestigt, dass die Qumrangemeinde mit den Essenern oder

---

<sup>487</sup> Ibid.

<sup>488</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 73.

<sup>489</sup> Schenke, *Was ist Gnosis?*, 186–187. Schenke sagt: „Die Art und Weise, wie in Apg 8, 5–25 und der/den mutmaßlichen Quelle(n) von der Taufe, der sich Simon unterzieht, die Rede ist, wenn man sie zusammennimmt mit der sich in den Pseudoklementinen findenden Vorstellung, daß Simon Magus zum Jüngerkreis Johannes des Täufers gehört hat und der legitime Nachfolger des Johannes war (HomClem II, 23–25), könnten darauf schließen lassen, daß der historische Simon selbst (nebst seinen Nachfolgern) ein Täufer war, ein Taufender, ein die Heilsnotwendigkeit der Taufe Predigender“ (ibid, 186).

<sup>490</sup> S. II.2.1.15.

<sup>491</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 388.

<sup>492</sup> Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 72; s. auch: Rudolph, *Die Mandäer*. I., 93–94; Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 532; Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 129–130; Schenke, *Die Gnosis*, 401.

<sup>493</sup> Rudolph, *Mandäer/Mandäismus*. In: TRE. Bd. 22. Berlin, New York 1992, 23; Rudolph, *Die Gnosis*, 388; Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 532; Rudolph, *Antike Baptisten*, 592 ff.

wenigstens deren innerem Kreis gleichzusetzen sei und neben den Pharisäern und Sadduzäern eine religiöse Bewegung des Frühjudentums bildete. Diese Hypothese hat sich bewährt, und die überwiegende Mehrzahl der Forscher hält an ihr fest<sup>494</sup>.

Die Literatur von Qumran stellt keine einheitliche Größe dar, sondern umfasst Texte unterschiedlicher Herkunft. Unter ihnen gibt es solche, an deren essenischem Ursprung kein Zweifel besteht<sup>495</sup>. Diese „Kernschriften“, etwa die Gemeinderegeln von Qumran oder die *Hodayot*, präsentieren systematisch-theologische Aussagen in äußerst konzentrierter Form. Sie stellen eine Weiterentwicklung des apokalyptischen Geschichtsdenkens dar, wobei sich Tendenzen in Richtung einer Theodizee, also einer Erklärung der Herkunft und Macht des Bösen in der Welt, und einer soteriologisch bestimmten Anthropologie erkennen lassen<sup>496</sup>. Viele Wissenschaftler, allen voran Kurt Schubert, haben eine Reihe von Berührungspunkten zwischen der Literatur von Qumran<sup>497</sup> und der gnostischen Literatur ausgemacht:

1. In den Qumranentexten, besonders in den *Hodayot*, spielt das Wort **דַעַת** („Weisheit“, „Wissen“, „Erkenntnis“) eine wichtige Rolle<sup>498</sup>. Die **דַעַת** verbindet die Gemeindemitglieder mit den Engeln<sup>499</sup>, die auch **רוּחֹת דַעַת**, „Geister der Erkenntnis“ oder „Geister des Wissens“, heißen<sup>500</sup>. **דַעַת** stammt von Gott, der durch sie alles geschaffen hat<sup>501</sup>. Dieses „Wissen“ ist, wie aus den Belegen hervorgeht, eine Offenbarung, ein Privileg der „Erwählten“ oder „Einsichtigen“ und dient zu ihrem Heil. Das Glaubenssystem basiert also, wie A. Dupont-Sommer mit Recht bemerkt, auf einer „Gnosis des Heils“<sup>502</sup>. Das Objekt dieser Gnosis sind in erster Linie die „wunderbaren

<sup>494</sup> Schreiner, Die apokalyptische Bewegung. In: Maier; Schreiner (Hgg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, 248; VanderKam, Einführung in die Qumranforschung. (UTB 1998). Göttingen 1998, 92 ff.; Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. (Herder spektrum 4128). Freiburg, Basel, Wien 1993.

<sup>495</sup> Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 148.

<sup>496</sup> Hengel, Judentum und Hellenismus, 395.

<sup>497</sup> Auch K. Schubert versteht in diesem Zusammenhang unter der Literatur von Qumran nur solche Texte, deren essenischer Ursprung sicher ist.

<sup>498</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 6. S. auch Quispel, Gnosis, 413.

<sup>499</sup> Bes. 1 Q 11,3–8.

<sup>500</sup> 1 QHod 3,22 f.

<sup>501</sup> 1 QS 3,15; 11,11.

<sup>502</sup> Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 525.

Mysterien<sup>503</sup>, die Gott seine Erwählten hat „wissen lassen“<sup>504</sup>. Dabei handelt es sich um Geheimnisse in Gottes Schöpfung<sup>505</sup> und um sein (für die Welt) verborgenes („mysteriöses“) Heilshandeln in der Geschichte<sup>506</sup>, die er speziell seiner Gemeinde im „(Neuen) Bund“ offenbart<sup>507</sup>. Dieses „Wissen“ ist also esoterisch, Besitz der Gemeinde und der „Erwählten“<sup>508</sup>. Dabei ist die Erkenntnis kosmologisch orientiert, bezieht sie sich doch auf das Handeln des guten und bösen Geistes<sup>509</sup> in der Welt und ihrer Geschichte<sup>510</sup>.

2. Typisch für Qumran ist der Dualismus zwischen zwei Menschenklassen – den „Kindern des Lichtes“ und den „Kindern der Finsternis“. Die Ersteren gehören zur Gemeinschaft, deren arkaner Heilsbesitz die „Mysterien der Erkenntnis“ sind. Die Letzteren haben keinen Zugang „zur Quelle der Einsicht und zum Mysterium der Wahrheit“. Die esoterischen Erkenntnisse der Gemeindeglieder, die Gott erwählt hat, erheben sie über die übrigen Menschen<sup>511</sup>.
3. Im dualistischen Traktat 1QS<sup>512</sup> begegnet uns die Lehre von den zwei Geistern<sup>513</sup>.
4. Wie in späteren gnostischen Systemen findet sich schon in der Gemeindeglieder eine ausgeprägte Angelologie. Die Sphäre bis zu Gottes Herrlichkeit ist von himmlischen Wesen bewohnt. Wer sie erblicken darf, wird selbst den Engeln, den Himmelsöhnen, gleich<sup>514</sup>.
5. Schubert hat in der Literatur von Qumran, besonders in der Gemeindeglieder, „spezifische Motive der späteren rabbinischen Gnosis“ gefunden<sup>515</sup>, wie etwa die frühe jüdische Mystik. Zur Mystik gehört seiner Meinung nach auch „der Ort der Herrlichkeit“ in

<sup>503</sup> 1 QH 1,20; 2,13; 5,26; 7,26 f.; 11,4.16.

<sup>504</sup> 1 QH 4,27 f.; 7,27; 11,4.16.

<sup>505</sup> 1 QH 10,4; 13,13; cf. 1 QM 10,11–15.

<sup>506</sup> 1 QH 4,25 ff.; 13; cf. 1 QS 11,19.

<sup>507</sup> 1 QH 5,8 ff. 26 ff.; 8,18 ff.; bezogen auf das Gesetz 1 QH 11,23.

<sup>508</sup> 1 QH 2,13; 14,15; 15,23; 17,9.

<sup>509</sup> 1 QH 1,17; 14,11 f.; 17,17.

<sup>510</sup> 1 QH 2,18. S. Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 526–527.

<sup>511</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

<sup>512</sup> 3, 13–14,26.

<sup>513</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

<sup>514</sup> Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums. Freiburg, Wien 1955, 86.

<sup>515</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

1 QS 11,3–8, den man als einen kosmischen Ort verstehen muss. Schubert setzt ihn mit dem „Thronessel (מִרְכָּבָה) der Herrlichkeit“ in der jüdischen Mystik gleich und vermutet, dass er für die späteren jüdischen Mystiker, oder in Schuberts Worten „rabbinischen Gnostiker“, im Anschluss an Ez 1,26–28 die himmlische Sphäre selbst bedeutete. Die rabbinische Merkava- und Hekhalot-Mystik kennt die Vorstellung, dass der Gnostiker durch die sieben Himmel und sieben Paläste zur „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד) Gottes aufsteige, wobei er verschiedenen Gefahren ausgesetzt sei<sup>516</sup>. K. Schubert meint, dass ähnliche Ideen auch in Qumran bekannt waren<sup>517</sup>.

Sowohl in der Gnosis als auch in Qumran finden sich eine asketische Haltung<sup>518</sup> sowie die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist mit negativer Haltung gegenüber der Erdenstofflichkeit<sup>519</sup>. Kurt Rudolph erkannte folgende Beziehungen zwischen den Urmandäern und den Vorstellungen der Qumrangruppe<sup>520</sup>:

Bei beiden steht die Waschung oder Taufe<sup>521</sup> im Mittelpunkt des Kultes. Gemeinsam sind auch der doppelte Dualismus von Leib und Seele sowie von Licht und Finsternis, der Engelglaube (vgl. die mandäischen Uthras), das Tragen von weißen Gewändern, die Ablehnung von Schmuck, die Ehrung der Sieben und die Totenbestattung mit Ausrichtung nach Süden. Die mandäische und essenische Moral zeigen auffallende Gemeinsamkeiten<sup>522</sup>. So finden sich in der mandäischen Literatur dieselben Motive, die uns auch in den Hodajot begegnen, etwa „Wasser“ und „Leben“<sup>523</sup>. Diese mehr oder weniger ausgeprägten Gemeinsamkeiten zwischen den drei Literaturdenkmälern lassen sich nicht nur

<sup>516</sup> Ibid, 7–8.

<sup>517</sup> Ibid, 8.

<sup>518</sup> Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer. Zweite Aufl. München MCMLVIII, 212.

<sup>519</sup> Brandenburger, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. (WMANT 29). Neukirchen-Vluyn 1968, 86.

<sup>520</sup> Vgl. auch Ringgren, The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls. New York 1995, 252–253.

<sup>521</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 223.

<sup>522</sup> Ibid, 224–225.

<sup>523</sup> So hat die Redeweise von den himmlischen Quellen (*mambuhe*; Quelle[n] des Lichts, des Lebens) ihr kultisches Gegenbild im Sakraments – Trunk „Mambuha“. Das „lebende Wasser“ (*majja hajje*) der himmlischen Jordan-Flüsse ist ein Abbild der irdischen Taufgewässer („lebend“ = „fließend“). Der Wassertrunk gehört zum Taufgeschehen (Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 523).

durch gegenseitige Beeinflussung oder die gemeinsame Tradition des Alten Testaments erklären, sondern wurzeln in einer kultischen Kontinuität der Wasserriten („Taufkult“)<sup>524</sup>.

Zuletzt sei auch auf eine Person hingewiesen, durch die Qumran mit der Gnosis in Verbindung gebracht werden kann, auf Dositheus<sup>525</sup>. Nach den Pseudo-Clementinen, verfasst etwa im dritten Jahrhundert n. Chr., war Dositheus ebenso wie der Samaritaner Simon (d. h. Simon Magus) ein Jünger von Johannes dem Täufer<sup>526</sup>. Zudem war er auch für die Mandäer eine wichtige Person. Eusebius von Caesarea erwähnte Dositheus als „Stifter der Dositheaner“<sup>527</sup>, einer religiösen Gruppe in Samaria, die noch im Mittelalter existierte<sup>528</sup>. Obwohl die Berichte über Dositheus verwirrend und widersprüchlich sind, wird er in verschiedenen Quellen häufig mit der Gnosis und der Taufbewegung in Zusammenhang gebracht<sup>529</sup>. Als sein Wirkungsort wird dabei stets Samaria genannt<sup>530</sup>.

John Bowman hat zahlreiche Berührungspunkte zwischen der samaritanisch-dositheanischen Gruppe und der Gemeinde von Qumran herausgearbeitet. Beide sahen für ein legitimes Priestertum zadokitische Priester vor, wobei die Macht der Priesterschaft hinsichtlich der Gemeindeleitung aber eingeschränkt war. In der Gemeinde von Qumran finden wir drei Priester neben zwölf Laien<sup>531</sup>, im Rat der Gruppe von Damaskus vier Priester neben sechs Laien<sup>532</sup>. Ähnlich steht es in der samaritanisch-dositheanischen Gruppe; zur Zeit Babas betrug hier die Zahl der priesterlichen Vertreter im Rat drei gegenüber vier Laien<sup>533</sup>. Sowohl in Qumran als auch bei den Dositheanern war kultische Reinheit von großer Bedeu-

<sup>524</sup> Ibid, 524–525.

<sup>525</sup> Ringgren, *The Faith of Qumran*, 251.

<sup>526</sup> ClemHom II, 23, 1 ff.

<sup>527</sup> H. e. IV 22, 5.

<sup>528</sup> Beltz, *Samaritanertum und Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, 90 ff.

<sup>529</sup> Mit der Gnosis verbindet ihn z. B. sein Verhältnis zu Simon Magus in ClemRecogn 2,8 und HomClem 2,23. Auch Theodoret behauptet, dass die dositheanische Gruppe von Simon Magus abstammt (*Haereticarum Fabularum Compendium I*). Im gnostischen Werk *Drei Stelen des Seths* (NHC VII,5, p. 118,1) findet er sich als Offenbarer vor. Die Angabe von Pseudo-Clemens, nach dem Dositheus ein Schüler Johannes des Täufers war (in HomClem 2,23 wird Johannes als Hemerobaptist bezeichnet), ist sicherlich unhistorisch, aber das kann ein Nachklang der Berührung des Dositheos mit den Taufgruppen sein (s. S. Caldwell, *Dositheos Samaritanus*, 108).

<sup>530</sup> Ibid, 105 ff.

<sup>531</sup> 1 QS VIII,1.

<sup>532</sup> Dam X,4 ff.

<sup>533</sup> Bowman, *Samaritanische Problem*, 78.

tung. Beide sahen sich als „Söhne des Lichts“ an, während alle anderen Menschen für sie Söhne Belials oder der Finsternis waren<sup>534</sup>, und beide sahen in Dtn 18,18 einen messianischen Text. Der samaritanische Ta'eb und der Messias Israels sowie der samaritanische Hohepriester aus der Zeit des Ta'eb und der Messias Aarons sind in mancher Hinsicht Parallelerscheinungen. So gilt vom samaritanischen Hohenpriester, dass er das Land mit den Gefäßen und dem Weihrauchaltar, die ursprünglich zur Stiftshütte gehörten und dereinst vom Ta'eb wieder gefunden werden, entsühnen wird. Wahrscheinlich waren beide religiösen Gruppen von Ezechiels Gedanken über den Nasi und die Sühne, welche die zadokitischen Priester für das Land leisten sollten, beeinflusst. In der Damaskus-Schrift wird der Nasi sogar ausdrücklich erwähnt<sup>535</sup>. Demgegenüber beruht in der Gemeinderegel von Qumran die messianische Hoffnung wie bei den Samaritanern auf Dtn 18,18. Wie die Samaritaner waren auch die Mitglieder der Gemeinde von Qumran gegen den Tempel in Jerusalem und hofften auf ein neues Heiligtum<sup>536</sup>. Auch zwischen den Kalendern von Qumran und der Dositheaner gibt es Ähnlichkeiten<sup>537</sup>.

Für R. McLachlan Wilson markiert die Gestalt des Dositheus den Übergang von Qumran zur späteren Form der paganen Gnosis. In den pseudoclementinischen Rekognitionen 1,54 wird Dositheus als Sadduzäer bezeichnet. Darunter sollte man jedoch nicht die aus dem Neuen Testament bekannte Gruppe gleichen Namens verstehen, sondern die Saddoqiden, die das priesterliche Zentrum der Qumran-Essener bildeten. So sieht Wilson in Dositheus, der mit Simon dem Magier in Beziehung gestanden hat, ein Verbindungsglied zwischen Qumran und der späteren Gnosis. Er kann sich darauf stützen, dass beide nach den pseudoclementinischen Homilien 2,23 f. zum Gefolge Johannes des Täufers gehört haben, der ebenfalls in engem Kontakt mit der Qumran-Gruppe stand. Weiter wies Wilson darauf hin, dass laut Origenes Dositheus die Weissagung von einem neuen Propheten Dtn 18,15 auf sich selbst angewandt haben soll<sup>538</sup>. Auch diese Stelle wurde in der Qumran-Gemeinde auf den messianischen Propheten der Endzeit bezogen<sup>539</sup>. Die Berührungspunkte zwischen Dositheus, Simon, Johannes und Qumran sind

---

<sup>534</sup> Ibid, 79.84.

<sup>535</sup> Dam VII,20.

<sup>536</sup> Ibid, 85.

<sup>537</sup> Ibid, 92 ff.

<sup>538</sup> Cels 1,57.

<sup>539</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 3.

nur schwach belegt<sup>540</sup>. Dennoch meint Ringgren: „*there is the possibility that behind this partly legendary information there could still be a kernel of truth.*“<sup>541</sup>

Bereits für R. Lipsius lagen die Wurzeln der Gnosis im Essäismus<sup>542</sup>, doch hat seine Hypothese keine Anhänger gefunden. Obwohl es zwischen der Gnosis und Qumran zahlreiche Berührungspunkte gibt, ging man in der Forschung nicht von einem direkten Einfluss Qumrans auf die entstehende Gnosis aus<sup>543</sup>. Zweifelsohne stellt Qumran ein Bindeglied am Rande des Judentums dar, das hilft, den Ursprung gnostischer Vorstellungen zu erhellen<sup>544</sup>. Zudem gibt es auch Berührungspunkte zwischen Qumran und der samaritanischen Religion<sup>545</sup>.

### i. Samaritanertum

F. Dexinger hat Recht, wenn er behauptet, dass es „völlig irrig ist, die samaritanische Religion mit irgendeiner Form des Synkretismus in Verbindung zu bringen“<sup>546</sup>. Doch existierten neben der traditionellen samaritanischen Religion in Samaria verschiedene religiöse Gruppen, die von den christlichen Häresiologen beschrieben wurden. Die Hauptgruppe der Samaritaner waren die oben erwähnten Dositheaner<sup>547</sup>, deren Stifter und Führer Dositheus (Dusis) war. Dositheus und die Dositheaner werden von Hegesipp (um 180 n. Chr.), bei Eusebius<sup>548</sup>, Origenes<sup>549</sup> und Epiphanius<sup>550</sup> erwähnt. Dositheus ist als Häretiker auch in den samaritanischen Überlieferungen eine wichtige Person<sup>551</sup>. So ist er in den Pseudo-Clementinen aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. der Rivale von Simon Magus<sup>552</sup>. Obgleich die überwiegende Mehrzahl der heutigen Wissenschaftler überzeugt ist, dass in den Pseudo-Clementinen nur

<sup>540</sup> Ibid; Ringgren, *The Faith of Qumran*, 251.

<sup>541</sup> Ibid.

<sup>542</sup> Lipsius, *Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*.

<sup>543</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 155.

<sup>544</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 300.

<sup>545</sup> Bowman, *Samaritanische Probleme*, 77 ff.; Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 3.

<sup>546</sup> Dexinger, *Samaritaner*. In: *TRE*, Bd. XXIX. Berlin, New-York, 1998, 752.

<sup>547</sup> Beltz, *Samaritanertum und Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, 90.

<sup>548</sup> H. e. IV,22,5.

<sup>549</sup> *Comm in Ioh 13, 27; Comm in Matth 23; Cels VI,111.*

<sup>550</sup> *EpiphHaer I, 13.*

<sup>551</sup> Bowman, *Samaritanische Probleme*, 37 ff.

<sup>552</sup> *HomClem II, 24,1 ff.*

wenig authentische Informationen über Simon Magus und seine Lehre erhalten sind<sup>553</sup>, verweist der Bericht über den Konflikt zwischen Simon Magus und Dositheus in HomClem II 24,5 ff. nach K. Beyschlag wohl auf einen Konkurrenzkampf zwischen dem Simonianismus und dem Dositheanismus<sup>554</sup>. Die dositheanische Gruppe stand sowohl mit der samaritanischen Religion als auch mit der Gnosis in Verbindung<sup>555</sup>.

Die zweite Gestalt in der Geschichte der Gnosis, die mit Samaritern in Verbindung gebracht wurde, ist Simon Magus. Da er nach dem NT<sup>556</sup> und der altkirchlichen Überlieferung<sup>557</sup> aus Samaria stammte, dort lebte und lehrte, haben viele Forscher zwischen Simon und der samaritanischen Religion Berührungen gesucht. Folgende Übereinstimmungen wurden gefunden:

1. Act 8, 10 schreibt über Simon Magus, die Samaritaner hätten von ihm gesagt: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Man geht davon aus, dass das Wort καλουμένη auf einen andern Zusammenhang verweist. Lukas weist damit auf die Bezeichnung δύναμις μεγάλη hin<sup>558</sup>, die auf den „historischen Simon Magus“ verweist und eine Selbstprädikation ist<sup>559</sup>, wie sie sich auch bei Irenäus<sup>560</sup> und in den Pseudo-Clementinen<sup>561</sup> findet. In der *Apophysis Megale* (bei Hippolyt) begegnen wir dem Gottesnamen ἀπέραντος δύναμις<sup>562</sup>. H.G. Kippenberg<sup>563</sup>, K. Beyschlag<sup>564</sup>, K. Rudolph<sup>565</sup> und G. Jankowski<sup>566</sup> weisen darauf hin, dass die „Große Kraft“ eine

<sup>553</sup> Doresse, Gnosticism, 322; Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis. (WUNT 16). Tübingen 1974, 49; Rudolph, Die Gnosis, 318; Logan, Simon Magus. In: TRE, Bd. XXXI. Berlin, New-York 2000, 275.

<sup>554</sup> Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 64.

<sup>555</sup> Bowman, Samaritanische Probleme, 41 ff.; Beltz, Samaritanertum und Gnosis, 89–95.

<sup>556</sup> Apg 8, 9 ff.

<sup>557</sup> Justin, 1. apol. 26, 1–3.

<sup>558</sup> Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas, 203; Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, In: ZThK 49, 1952, 348; Haenchen, Die Apostelgeschichte. (KEK 3). Göttingen 1961, 257.

<sup>559</sup> Pesch, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12, 274.

<sup>560</sup> IrenHaer I 23,1.

<sup>561</sup> HomClem II 22,3.

<sup>562</sup> Ref VI,9,4.

<sup>563</sup> Kippenberg, Garizim und Synagoge. Berlin 1971, 2–9, 103, 345.

<sup>564</sup> Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 106–110.

<sup>565</sup> Rudolph, Die Gnosis, 319.

<sup>566</sup> Jankowski, Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas. Erster Teil (1,1–9,31).



beliebte Gottesbezeichnung in der samaritanisch-jüdischen Überlieferung ist. Die jüdisch-frühchristlichen Zeugnisse belegen diesen Titel als Umschreibung des Gottesnamens oder als Hypostase (so auch bei Philo)<sup>567</sup>. Kippenberg macht auf das Faktum aufmerksam, dass die Gottesbezeichnung „die Kraft“ (חילה) in den liturgischen Texten der Samaritaner, etwa in den Marqa-Hymnen, häufig vorkommt, wobei die Gemeinde ihn als „groß“ (רב) preist<sup>568</sup>. Rudolph bemerkt, dass das Wort „groß“ (רבה) auch in aramäisch-gnostischen Texten häufig als Bezeichnung höherer Wesen, bei den Mandäern des höchsten Gottes (*rabba*), gebraucht wird<sup>569</sup>. Der Titel die „große Kraft“ ist für ihn ein eindeutiger Hinweis auf die samaritanische Herkunft des Simon Magus<sup>570</sup>.

2. Bei Clemens von Alexandria<sup>571</sup>, bei Hippolyt<sup>572</sup> und in den Pseudo-Clementinen<sup>573</sup> trägt Simon den Titel „der Stehende“ (ὁ ἑστῶς). Erstmalig begegnen wir diesem Titel in *Apophysis Megale* und zwar in der Formel: ἑστῶς, στάς, στησόμενος<sup>574</sup>. In Ref VI 17, 1 wird diese rätselhafte Formel folgendermaßen erläutert: „einst stehend“ (ἑστῶς), d. h. oben in der ungezeugten Kraft; jetzt stehend“ (στάς), d. h. „unten in der Strömung der Wasser (d. h. im Chaos); stehen werdend“ (στησόμενος), d. h. „oben bei der seligen unendlichen Kraft“. Hier werden die drei Stadien bezeichnet, durch die der Göttliche nach *Apophysis Megale* zu gehen hat<sup>575</sup>. W. Foerster meint, dass der ursprüngliche Titel von Simon Magus aber einfach ἑστῶς war<sup>576</sup>. Bei Clemens und in den Pseudo-Clementinen ist der Titel nicht Abkürzung einer ursprünglich dreiteiligen Formel, sondern hieß *stans tamquam qui non possit ulla corruptione decidere*<sup>577</sup>: Hiernach habe sich Simon *stans* genannt, da er unsterblich sein wollte<sup>578</sup>. Schon Heidenheim wies darauf hin, dass

<sup>567</sup> Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: ThR 42. Jahrgang. Tübingen 1977, 320.

<sup>568</sup> Kippenberg, Garizim und Synagoge, 2–9, 103, 345.

<sup>569</sup> Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 321.

<sup>570</sup> Rudolph, Die Gnosis, 318–319.

<sup>571</sup> Strom II 11,52,2.

<sup>572</sup> Ref VI,9,13,1; 17,1 f.; 18,4.

<sup>573</sup> HomClem II 22,2; ClemRecogn I 72, II,7, III,47.

<sup>574</sup> Ref VI, 9,1.

<sup>575</sup> Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis, 330–331.

<sup>576</sup> Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander. In: Le Origini, 191.

<sup>577</sup> ClemRecogn II, 7: . . . *ut possit in aeternum durare. Hinc ergo Stans appellatur.*

<sup>578</sup> Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander, 194.

der Titel ὁ ἑστώς, den Simon Magus nach den christlichen Quellen führte, dem קערים entspreche, das in der samaritanischen Liturgie ein festes Gottesprädikat ist<sup>579</sup>. L. Cefraux und auch G. Quispel suchen den Ursprung des Prädikats bei den Alexandrinern, etwa bei Philo<sup>580</sup>. G. Kretschmar<sup>581</sup> und K. Rudolph<sup>582</sup> dagegen betonen, dass die Bezeichnung „stehend“ als Gottesattribut besonders charakteristisch für die Samaritaner ist. Außerdem komme der Ausdruck „der Stehende“ nach Rudolph bei den Samaritanern als Umschreibung der von Gott bestimmten Existenz des Menschen vor<sup>583</sup>. Wie der Titel die „große Kraft“ so ist auch der Titel „der Stehende“ für Rudolph ein deutlicher Hinweis auf die samaritanische Herkunft des Simon Magus.

3. Nach dem simonianischen Mythos wurde die Welt von Engeln erschaffen<sup>584</sup>. Diese Vorstellung fehlt zwar im AT, ist aber rein jüdisch und kommt sowohl im rabbinischen Judentum, als auch bei Philo und bei den Samaritanern vor<sup>585</sup>.

Außer den Dositheanern und Simonianern stand auch die gnostische Gruppe der Quqiten mit Samaria in Verbindung<sup>586</sup>. Einige Forscher haben sogar in der traditionellen samaritanischen Religion Motive gefunden, die an die Gnosis erinnern<sup>587</sup>. Man hat vermutet, dass die

---

<sup>579</sup> Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. In: *EvTh* 13. Jahrgang (8. Jahrgang der Neuen Folge). München 1953, 359.

<sup>580</sup> *Ibid.*

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 789.

<sup>583</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 316.

<sup>584</sup> *IrenHaer* I 23, 1 ff.

<sup>585</sup> Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 325 ff.; Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*. (FRLANT 88). Göttingen 1965, 200; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 198 ff.; Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, 476–477; Quispel, *Gnosis*, 420–421; Borrmann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria. Eine Auseinandersetzung mit H.A. Wolfson. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln*. Köln 1955, 56 ff.

<sup>586</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 834.

<sup>587</sup> So hat die große Rolle des Seth sowohl in der Gnosis eine Parallele als auch in der samaritanischen Religion (Bowman sagt: „Seths Nachkommen bilden die heilige Kette; von dem Licht, das nach dem Fall noch in Adam zurückgeblieben war, wurde durch die heilige Kette etwas auf Mose vererbt, der das inkarnierte Licht ist.“ (Bowman, *Samaritanische Probleme*, 83)) Durch das Gesetz Mosis erhalten die Samaritaner als

Samaritaner sie von den Dositheanern übernommen haben<sup>588</sup>. Aufgrund der engen Berührungen zwischen der Gnosis und Samaria haben einige Forscher, wie z. B. A. Hilgenfeld<sup>589</sup>, Th. Caldwell<sup>590</sup>, G. Kretschmar<sup>591</sup> und P. Perkins<sup>592</sup> die Herkunft der Gnosis überhaupt im Samaritanertum gesucht.

j. *Kritische Auseinandersetzung mit der jüdischen Herleitung der Gnosis*

Obwohl die jüdische Herleitung der Gnosis im 20. Jahrhundert viele Anhänger gefunden hat, gibt es doch nach wie vor zahlreiche Gegenstimmen, deren Argumente im Folgenden aufgeführt werden sollen:

1. Obwohl die Lehre des Philo viele Berührungspunkte mit der Gnosis hat, unterscheidet sie sich von ihr etwa darin, dass hier trotz der Geringschätzung der gegenständlichen Wirklichkeit zwischen Gott und der Welt ein positives Verhältnis besteht und Gott, wenn

---

Söhne des Lichts den Status Adams vor dem Fall zurück und erwerben sich das Lichtkleid (ibid, 30 ff.). Sowohl die samaritanische Liturgie als auch die *Memar Marqa* enthalten eine Fülle von Ausdrücken, die uns auch in gnostischen, besonders mandäischen Texten entgegentreten, etwa: gušta, Lebensbaum, Wasser des Lebens, Wurzel, „stehend“ als Gottesattribut, Erlösertitel des Mose (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789). Wie im Mandäischen, so erfolgt auch in der samaritanischen Religion die Kosmogonie aus Feuer und Wasser. Eine ähnliche Bilderrede wird verwendet (ibid, 790). Die rettende Rolle der Weisheit findet sich auch gut ausgeprägt im *Memar Marqa* VI, § 2 (Adam und alle Patriarchen wurden durch sie gerettet, nicht aber ihre Gegner, die sie vergaßen: Schlange, Kain, Enoš, Leute der Flut, Pharaos); Mose besitzt sie aus dem Licht Gottes (IV § 1); darin gründet sein übernatürliches Wissen (ibid, 791).

<sup>588</sup> So meint Beltz, dass das Gedankengut der Dositheaner seit dem 12. Jahrhundert in die samaritanische Theologie eindringt (Beltz, Samaritanertum und Gnosis, 90). Drijvers vermutet umgekehrt: Es ist möglich, dass die samaritanischen Motive, die an die Gnosis erinnern, zur Entstehung des dositheanischen Gnostizismus geführt haben (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834). Ganz anders erklärt aber Rudolph die Parallele zwischen der samaritanischen Religion und der Gnosis: „Da an einen Einfluß des Simons (der in den Überlieferungen in Verbindung mit Dositheos steht), seiner Schule oder der mandäischen Tradition auf die samaritanische Religion kaum zu denken ist, ist man angehalten, einen gemeinsamen Wurzelboden dafür in Anspruch zu nehmen, der in der Gestalt der samaritanischen Überlieferung noch ohne gnostische Überfremdung zugänglich ist.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790). Nach Rudolph wird auch von dieser Seite her – der gnostischen Kunstsprache im aramäischen Raum – der räumliche Ansatz des Entstehungsgebietes der Gnosis nahegelegt bzw. bestätigt (ibid.).

<sup>589</sup> Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums.

<sup>590</sup> Caldwell, Dositheos Samaritanus, 105–117.

<sup>591</sup> Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis.

<sup>592</sup> Perkins, Gnosticism and the New Testament. Minneapolis 1993.

auch mittelbar, der Schöpfer aller Dinge bleibt<sup>593</sup>. Obgleich Philo für den Schöpfergott die Benennung *δημιουργός* benutzt<sup>594</sup>, ist er für ihn kein böses oder dummes Wesen wie für die Gnostiker. Das war der *δημιουργός* auch nicht für Plato<sup>595</sup>, und in dieser Hinsicht steht Philo dem Platonismus näher als der Gnosis. Philo spricht zwar vom Logos, der die Welt geschaffen habe, und nennt ihn einen „zweiten Gott“ und „Erzengel“<sup>596</sup>, doch ist dieses „Mittelwesen“ weder böse noch unwissend, sondern „der Einziggeborene (*μονογενής*)“. P. Pokorný hat Recht, dass es in den außergnostischen heterodoxen jüdischen Strömungen keinen diabolisierten Welterschöpfer gibt<sup>597</sup>. Bei Philo fehlen auch andere charakteristische gnostische Vorstellungen, wie etwa der radikale kosmische oder antikosmische Dualismus sowie die Anschauung, dass die Welt ein Irrtum oder die Folge des Falls eines göttlichen Wesens sei. So kann man U. Bianchi zustimmen, wenn er sagt: „*Mais Philon n'est pas un gnostique*“<sup>598</sup>.

2. Trotz der vielen Beziehungen zwischen Apokalyptik und Gnosis, finden sich auch gravierende Unterschiede:

I. Wie oben ausgeführt, stammte der apokalyptische Dualismus zwischen Gott und Satan mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Iran. Der iranische Dualismus kann durch die Vermittlung der Apokalyptik auch den gnostischen Dualismus beeinflusst haben, doch unterscheidet sich der gnostische Dualismus vom iranischen: Im Iran ist die Materie nicht ein böses Prinzip wie in der Gnosis.

Wie in der Apokalyptik so steht auch in der Gnosis diese Welt unter der Herrschaft böser Wesen (Demiurg, Archonten), doch ist in der Apokalyptik die materielle Welt nicht an und für sich böse, sondern ist lediglich böse geworden. Die zukünftige Weltzeit, auf die die Apokalyptiker warten, ist keine immaterielle Welt wie das Pleroma in der Gnosis: Nach der Apokalyptik wird das Reich Gottes auf Erden gegründet, wobei die Erde eine neue ist.

<sup>593</sup> SpecLeg I 30. S. Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 761.

<sup>594</sup> Op 10; Mut 29.

<sup>595</sup> Timaios 28 A.C.29 A.31A.

<sup>596</sup> Conf 146; Migr 174; QuisRer 205 f.

<sup>597</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 760.

<sup>598</sup> Bianchi, Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation. In: Aland (Hg.), Gnosis. Festschrift für H. Jonas, 33–64.

Die Apokalyptik kennt einen Dualismus zwischen Leib und Seele, doch hat dieser nur bis zum Tag der Auferstehung Bestand. Obwohl „die Auferstehung (von den Toten)“ in der Gnosis ein wichtiger Terminus ist, wurde er spiritualisiert und bezieht sich auf „die Auferstehung“ der Unwissenden. „Es gebe keine Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Seele“, sagen die so genannten Archontiker, eine spätgnostische Gruppe in Palästina. Diese „Auferstehung“ der Seele geschieht in der Gnosis in doppelter Weise als „Auferweckung“ des Lichtfunkens aus der Vergessenheit und Unwissenheit (Synonyme für den Tod) durch den Ruf des Erlösers und die Selbsterkenntnis sowie durch den „Aufstieg“ des Lichtfunkens zum Pleroma<sup>599</sup>. In der Apokalyptik begegnet man der Vorstellung, dass die Seelen in der Endzeit neue Körper bekommen. Darüber, welche Natur diese neuen Körper haben werden, gehen die Meinungen auseinander. Nach der 2. Baruchapokalypse (49) werden die Seelen „geistige Körper“ bekommen<sup>600</sup>, doch wurde in der Apokalyptik allgemein geglaubt, dass der Auferstehungskörper ein materieller Körper sei. Hier findet sich ein weiterer Unterschied zwischen Apokalyptik und Gnosis – in der Apokalyptik glaubte man, dass der Körper nicht böse sei und mit der Seele zusammengehöre<sup>601</sup>. Der apokalyptische Dualismus ist daher dem iranischen Dualismus ähnlicher als dem gnostischen antikosmischen Dualismus<sup>602</sup>.

<sup>599</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 208.

<sup>600</sup> Russell schreibt: „Elsewhere the resurrection body is a ‚spiritual‘ body, corresponding to its ‚spiritual‘ environment either in a transformed earth or in the age to come. These ‚spiritual bodies‘ are variously described as ‚garments of glory‘ or ‚garments of light‘ or being ‚like the angels in heaven‘ or ‚shining like the stars‘. They are represented as ‚transformed‘ physical bodies – ‚sown a natural body, raised a spiritual body‘ (cf. I Cor. 15. 42 ff.) or counterparts in Paradise of the earthly body or as developing alongside and with the other“ (Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 133–134).

<sup>601</sup> Koch; Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*. (WdF CCCLXV). Darmstadt 1982, 489.

<sup>602</sup> Diese Tatsache hat auch Schubert betont. Er sagt dazu: „Die Voraussetzungen der jüdischen Religion haben etlichen religionsgeschichtlichen Elementen, die unter anderem für die Ausbildung der heidnischen Gnosis mit verantwortlich waren, sogar eine der gnostischen Entwicklung diametral entgegengesetzte Richtung gegeben. So ist z. B. der platonische Leib-Seele-Dualismus eine der Voraussetzungen für das gnostische Denken, entsprechend dem der Lichtfunke der Seele aus den Banden des sie an die materielle Welt gefesselten Körpers durch die Gnosis befreit werden soll. Im Judentum aber entwickelte sich aus eben demselben dualistischen Denken die Auffassung der konkreten *resurrectio carnis*, das heißt der Wiedervereinigung des gestorbenen Fleischesleibes mit seiner Seele beim Jüngsten Gericht als Weiterbildung älterer Voraussetzungen, die im Sinne der alttestamentlichen Anthropologie nur mit einer Auferstehung der psychophysischen Einheit der menschlichen Existenz rechneten“ (Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 4).

II. Sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis ist das „Wissen“ um die Geheimnisse Gottes von zentraler Bedeutung, doch ist der Inhalt des jeweiligen Geheimwissens verschieden. In der Gnosis betrifft die „höhere Weisheit“ in erster Linie das Wissen um den göttlichen „Funken“ im Menschen<sup>603</sup>. In der Apokalyptik fehlt die Vorstellung eines solchen „Funkens“. Die Apokalyptiker hingegen interessieren sich in erster Linie für die Zukunft der Welt und deshalb berührt ihre „höhere Weisheit“ in erster Linie dieses Thema. Ebenso ist die Geschichte zwar für die Apokalyptiker von Bedeutung<sup>604</sup>, nicht aber für die Gnostiker<sup>605</sup>.

III. Sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis findet sich ein Pessimismus gegenüber der Welt: diese Welt (in der Gnosis) oder das derzeitige Zeitalter („dieser Äon“ in der Apokalyptik) wird nicht mehr von Gott, sondern vom Teufel und seinen Mächten, den Archonten und Dämonen, regiert. Doch zeigt sich auch hier ein Unterschied: In der Gnosis ist die materielle Welt böse oder minderwertig, in der Apokalyptik aber ist die Welt eine gute Schöpfung des guten Gottes, die erst später unter die Herrschaft des Bösen geraten ist. Deswegen ist der gnostische Pessimismus gegenüber der Welt, d. h. gegenüber der Natur und den Menschen, deutlicher ausgeprägt als der apokalyptische. Beide glauben an die Erlösung, wenn auch auf unterschiedliche Weise: Wenn die Erlösung in der Gnosis die Erhaltung der Gnosis und die Befreiung von der Materie und dem Leib bedeutet, ist sie für die Apokalyptiker in erster Linie eine Befreiung von der Sünde und vom Satan, aber nicht von der Welt, die Gott geschaffen hat. Die Erlösungstheologie der Apokalyptik war also der Erlösungstheologie des Mehrheitschristentums ähnlicher als der Gnosis<sup>606</sup>.

IV. Es gibt noch viele Themen und Motive, die sowohl in der gnostischen Literatur als auch in der Apokalyptik vorkommen, so etwa die Himmelfahrt der Seele, der Thron Gottes (מַרְכָּבָה) usw., doch spielen sie in der Gnosis eine grundsätzlich andere Rolle<sup>607</sup>. So wird das Herabsteigen der

<sup>603</sup> Le Origini, XXX. S. auch: I.1.4.

<sup>604</sup> S. Sabatier, Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie. In: Koch; Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, 91–113.

<sup>605</sup> Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 90.

<sup>606</sup> S. auch Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entsehung und ihre Lehren, München, Basel 1958, 66–67; vgl. auch: I.1.3.

<sup>607</sup> K.-W. Tröger schreibt: „Wenn wir bisher die Übereinstimmung gnostischer und

Weisheit, von dem in äthHen 42 erzählt wird, in der Gnosis zum Fall der Sophia, und auf dem himmlischen Thron, auf dem in der Apokalyptik Gott sitzt, sitzt im Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5) Sabaoth, der Sohn des Demiurgen (d.h. eine niedrigere Gottheit). Für diese Motive gilt, was K. Rudolph über die Gnosis überhaupt sagte:

Der Gnostizismus hat keine eigene Tradition, sondern nur eine geborgte. Seine Mythologie ist eine ad hoc geschaffene Überlieferung aus fremdem Gut, das er sich seiner Grundkonzeption entsprechend amalgamiert hat<sup>608</sup>.

Auch I. Gruenwald, der die Berührungen zwischen Gnosis und jüdischer Merkava-Mystik untersucht hat, kommt zu den Ergebnissen, dass neben gemeinsamen Motiven auch Unterschiede zu erkennen sind. So steigt etwa in der Merkava-Mystik der Mystiker in den Himmel auf und kommt danach auf die Erde zurück. In der Gnosis aber bedeutet der Aufstieg in den Himmel eine endgültige Loslösung von der materiellen Welt. In der Apokalyptik findet der Aufstieg in den Himmel schon zur Lebzeit des Apokalyptikers statt, in der Gnosis aber erst nach dem Tode des Menschen<sup>609</sup>. Die Flucht aus der materiellen Welt, die für Gnosis charakteristisch ist, ist der Apokalyptik fremd<sup>610</sup>. Deswegen sagt Gruenwald:

Thus, despite certain structural similarities between the two (d.h. Gnosis und Merkava-Mystik – J.L.), the one cannot be adequately characterized in the terms of the other<sup>611</sup>.

Trotzdem ist er sich sicher, dass gnostische Autoren Aspekte der Merkava-Mystik kannten<sup>612</sup> und die Merkava-Mystik die Gnosis beeinflusst

---

jüdischer Vorstellungen und Motive hervorgehoben haben, so ist nunmehr nachdrücklich zu betonen, daß die Gnosis jedem einzelnen Element, das sie zur Darstellung ihrer religiösen Weltanschauung benutzte, einen neuen Stellenwert gab. Dieser resultiert jedoch nicht erst aus der antijüdischen Wendung der Gnosis, sondern ist bereits durch ihr Wesen bedingt. Lichtwelt und Finsterniswelt stehen sich in ihr unversöhnlich gegenüber, und diesem radikalen Dualismus wird alles andere untergeordnet, auch der Dualismus Pneuma/Psyche-Soma. Daher ist der Kosmos im Judentum nicht gleich Kosmos in der Gnosis. Was gleich klingt, muss nicht das gleiche sein“ (Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 315–316).

<sup>608</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 772.

<sup>609</sup> S. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, 192–193.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 203–204.

<sup>611</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 201.

hat<sup>613</sup>. Dennoch könne man nach Gruenwald die Herkunft der Gnosis nicht *ausschließlich* aus dem Judentum ableiten, sondern müsse noch mit anderen Faktoren rechnen<sup>614</sup>.

3. Für H. Köster ist die Weisheit Salomos gnostische Theologie in jüdischem Gewand: Der Weise ist fremd und verachtet in einer Welt, der er nicht angehört, und erkennt in der Stimme der Weisheit sich selbst und seinen wahren göttlichen Ursprung<sup>615</sup>. Doch sind Kösters Aussagen nicht überzeugend. In der Weisheit Salomos finden sich solche Ideen ebenso wenig wie andere gnostische Motive, dafür aber Einflüsse der griechischen Philosophie<sup>616</sup>.
4. Obwohl es zwischen der Gnosis und der jüdischen Mystik viele Ähnlichkeiten gibt, sind K. Rudolph<sup>617</sup>, W.C. van Unnik<sup>618</sup>, H.-J. Schoeps und J. Maier<sup>619</sup> dagegen, die Mystik als „jüdische Gnosis“ zu bezeichnen, besitze sie doch streng genommen kein gnostisches Weltbild. H.-J. Schoeps behauptet, dass „Gnosis nie etwas anderes als pagane Gnosis ist“<sup>620</sup>. Er sieht in den vorkabbalistischen Formen jüdischer Mystik eine Heterodoxie, die mit der paganen Gnosis „überhaupt nichts zu tun hat“ und höchstens als „*pseudognostisch*“ bezeichnet werden kann<sup>621</sup>. Der größte Unterschied zwischen der jüdischen Mystik und der paganen Gnosis bestünde darin, dass weder die Schriften von Qumran noch die rabbinischen esoterischen Texte aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit die Lehren der Gnosis von einem göttlichen Dualismus und einem Lichtfunken kennen. Nach G. Scholem seien die Wurzeln der späteren Gnosis in der frühen jüdischen Mystik zu suchen, wobei er diese Mystik als „jüdische Gnosis“ bezeichnet und sie als „(orthodoxe) jüdische Gnosis“ von einer „häretisch-jüdischen

---

<sup>613</sup> Ibid, 204.

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 397.

<sup>616</sup> S. Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 93 ff.

<sup>617</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 782 ff.

<sup>618</sup> Van Unnik, Gnosis und Judentum, 75–76.

<sup>619</sup> Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 193–194; Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 239–258.

<sup>620</sup> Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 39.

<sup>621</sup> Ibid, 45.



Gnosis“ unterscheidet. J. Maier hingegen behauptet, dass die Existenz einer vorchristlichen jüdischen Gnosis bislang nur willkürlich anhand von Frühdatierungen postuliert worden sei. Zudem beruhe sie auf einem vagen „Gnosis“-Begriff, durch den aus zufälligen, aber nicht charakteristischen Einzelementen in der Forschung eine „jüdische Gnosis“ konstruiert wurde<sup>622</sup>. Da es in frühjüdischer Zeit kein normatives Judentum gab<sup>623</sup>, sei es nach Maier irreführend, eine jüdischen Esoterik als „(orthodoxe) jüdische Gnosis“ von einer „häretisch-jüdischen Gnosis“ abzugrenzen, wie es die ältere Schule tat<sup>624</sup>. Nach ihm habe die jüdische Esoterik nichts

<sup>622</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 248.

<sup>623</sup> *Ibid.*, 249. Eine andere Meinung vertritt J. Iwersen, geht sie doch davon aus, dass die Herausbildung der „Rechtgläubigkeit“ gleich nach der Rückkehr aus Babylonien begann. Sowohl in Palästina als auch in den Diasporaländern bildeten sich, basierend auf der Thora, unterschiedliche Religionsauffassungen und -gemeinschaften, die um den Status der „Rechtgläubigkeit“ konkurrierten. Der jüdische Priester Esra brachte um 398 v. Chr. einen Prozess zum Abschluss, der die Gemeinschaft fest auf die Gesetze der Thora verpflichtete. Damit hatte sich ein Judentum mit normativer und ethnizierender Tendenz herausgebildet (Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 15).

<sup>624</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 252. Gegen Begriffe wie „häretisch-jüdische Gnosis“, „Randerscheinungen des Judentums“ und „jüdische Heterodoxie“ sprechen sich auch Van Unnik, Drijvers u. a. aus. Van Unnik sagt: „Von ‚Randerscheinungen des Judentums‘, ‚jüdischer Heterodoxie‘ usw. zu sprechen, setzt voraus, daß der Rand des Judentums und seiner Orthodoxie genau angegeben werden kann, und das ist historisch bis zu diesem Augenblick unmöglich. Darüber hinaus weist man auf die Vielgestaltigkeit des Judentums in der Zeit vor dem Anfang des 2. Jahrhunderts hin, als es nach der Katastrophe von 70 n. Chr. seine Kräfte wieder sammelte und eine Richtung, der Pharisäismus, vorherrschend wurde und der „normative Judaism“ entstand. Zu dieser Sicht der Dinge, nach der es vor 100 n. Chr. eine große Vielfalt im Judentum gab, die später unterdrückt wurde und verschwand, hat die Entdeckung der Qumran-Gemeinschaft und ihrer Schriften in hohem Maße beigetragen.“ (Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 75–76). Auch Schenke schreibt: „Das Judentum etwa um die Zeitwende, also zur Zeit, da die Gnosis entstanden sein dürfte, war ja, wie immer deutlicher sichtbar wird, eine vielfältige und vielschichtige Größe. Schon im Rahmen des offiziellen Judentums innerhalb und außerhalb Palästinas gab es nun ein ausgeprägtes Sekten- und Konventikelwesen: apokalyptische Schwärmer, Taufsekten, die Essener. Innerhalb der Diaspora wären hier zu nennen die ägyptischen Juden mit ihrem Tempel zu Leontopolis, die merkwürdige Gestalt des Philo, Leute, die sagen konnten, dass Jahwe und Zeus nur verschiedene Namen für denselben einen Gott seien (Arist 16). Und dann die ausgesprochenen Randerscheinungen! Das anscheinend für den Synkretismus besonders anfällige (vgl. Joh 8, 48) Halbjudentum der Samaritaner, der jüdische Zauber, der Abfall, wie ihn besonders die Fälle des Tiberius Alexander und später des Eliša b. Abuja paradigmatisch zeigen“ (Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 133). Schenke fragt: „Und was heißt eigentlich Rand?!“, und sagt: „Es gab überhaupt keinen Rand. Die Grenze zwischen Judentum und Nichtjudentum war fließend. Hellenistische Gedanken, Vorstellungen und

mit der Gnosis im engen Sinne zu tun<sup>625</sup>. Derselben Meinung sind auch viele andere Wissenschaftler<sup>626</sup>.

5. Die jüdischen Ketzler (מיינים) wurden mit Gnostikern gleichgesetzt. Der bekannteste unter diesen Ketzern ist Eliša'ben Abuja. Gilles Quispel hat versucht, die Anschauungen dieser „Häretiker“ zu rekonstruieren, doch wurden seine Hypothese heftig kritisiert. So sagt Johann Maier:

Das Schrifttum der talmudischen Periode enthält viele Stellen, die mit der Gnosis in Verbindung gebracht wurden. Selten wurden aber dabei die Belege in ihren Kontexten gelesen und überlieferungsgeschichtlich untersucht, man riß sie aus den Zusammenhängen oder zitierte aus bereits vorliegenden Zusammenstellungen<sup>627</sup>.

Auch Eliša'ben Abuja war nach seiner Meinung kein Gnostiker, sondern wurde erst im Lauf der Zeit zu einem Erzketzler mit gnostischen Zügen stilisiert<sup>628</sup>.

Kurt Schubert wirft Quispel vor, aus dem Steinbruch der talmudischen und midrasch-Literatur das für ihn passende Material herauszubereiten,

---

Gewohnheiten drangen mehr oder weniger weit und tief in das Judentum ein; das Judentum wirkte seinerseits nach draußen. Dieser ganze nicht offizielle Bereich des Judentums dürfte der Boden sein, auf dem die Gnosis Fuß fassen konnte und Fuß gefasst hat“ (ibid).

<sup>625</sup> Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 253.

<sup>626</sup> So schreibt R. Leicht: „Für die Merkava-Mystik und Hekhalot-Literatur hat G. Scholem mit Verweis auf die Parallelität u. a. der Gestalt des „Jozer Berešit“ mit dem Demiurgen, der „Ši'ur Qoma“-Spekulationen mit dem „Leib der Wahrheit“ des Gnostikers Markus (so schon Gaster) und den Berichten des Origenes, des gefährlichen Aufstiegs des Merkava-Mystikers mit dem Aufstieg der Seele durch die feindlichen Äonen und schließlich der Welt des himmlischen Thronwagens mit dem gnost. Pleroma den Begriff einer „jüd. G.“ geprägt. Durch eine Verankerung des Beginns der Merkava-Mystik in der tannaitischen Epoche brachte Scholem sie auch in enge hist. Nähe zur Gnosis. Während Scholems Thesen in der Gnosisforschung neben krit. Stimmen (Jonas, Yamauchi) v. a. bei den Vertretern eines jüd. Ursprungs der Gnosis sehr positiv aufgenommen wurden (Quispel), stießen sie in der Mystik-Forschung überwiegend auf Kritik. Dabei wird weniger die Parallelität einzelner Motive bestritten, als die völlig andere rel. Grundausrichtung hervorgehoben. Der Aufstieg des Merkava-Mystikers ist mit dem Aufstieg der Seele kaum gleichzusetzen. Ebenso wenig finden sich Entsprechungen für den gnost. Dualismus oder die verzweigten gnost. Mythenbildungen in der frühen jüd. Mystik (Schäfer). Zu Recht wird daher in der Diskussion eine strenge methodische Neubesinnung gefordert, die neben Modellen einseitiger oder wechselseitiger Abhängigkeit auch die Möglichkeit von Parallelentwicklungen, gemeinsamen Vorgängern (Apokalyptik) und Mittelgliedern (Magie) einschließt (Alexander).“ (Leicht, Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. 1. Antike, 1056–1057).

<sup>627</sup> Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 252.

<sup>628</sup> Ibid., 255. S. auch: Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 209–211.

ohne auf die hermeneutischen Grundsätze rabbinischer Darstellungsweise zu achten. Den meisten Zitaten sei ein anderer Sinn unterstellt worden. Auf diese Weise habe Quispel eine frühe, aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. oder etwas später datierende jüdische Ur- oder Protognosis konstruiert<sup>629</sup>. Da die Zitate aus einer späteren Zeit stammten und so für die Entstehung der Gnosis nicht relevant sind, meint Schubert, dass sie eher auf die Beeinflussung der rabbinischen Aggada durch gnostische Motive hinweisen als umgekehrt auf eine Beeinflussung gnostischer Vorstellungen durch jüdische Lehren<sup>630</sup>.

Was die Bezeichnung מִיָּנִים anbelangt, meint Johann Maier, dass der von den Rabbinern für alle religiösen Dissidenten geltende Begriff מִיָּנִים auch auf die Judenchristen bezogen worden sei<sup>631</sup>. Auch Alan Segal<sup>632</sup> und Peter Schäfer<sup>633</sup> betonen, dass die Gegner, die in den rabbinischen Texten als מִיָּנִים bezeichnet werden, nicht immer und notwendigerweise denselben Gruppen angehören müssen<sup>634</sup>. Segal rechnet damit, dass mit dem Begriff מִיָּנִים die Vertreter so unterschiedlicher Gruppen wie Samaritaner, Sadduzäer, Judenchristen usw. bezeichnet sein können<sup>635</sup>. Ithamar Gruenwald ist ebenfalls kritisch gegenüber der Anschauung, nach der מִיָּנִים jüdische Ketzler gewesen seien. Er sagt:

The term *minut*, and its equivalents in Jewish writings of the Talmud period, is very loosely used and can stand for all kinds of beliefs and views which existed at the periphery of Judaism<sup>636</sup>.

Die Polemik gegen die מִיָּנִים ist hauptsächlich auf ihre Lehre von „zwei Mächten im Himmel“ und ihre Auslegung des Wortes אֱלֹהִים als die „Götter“ (im Plural) konzentriert. Für die talmudische Zeit ist der Glaube an zwei göttliche Mächte im Himmel sowie die Auslegung, dass das Wort

<sup>629</sup> Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 2.

<sup>630</sup> Ibid.

<sup>631</sup> Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 206; Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 252.

<sup>632</sup> Segal, Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Leiden 1977.

<sup>633</sup> Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 6. Tübingen 2010, 36.

<sup>634</sup> Ibid.

<sup>635</sup> Segal, Two Powers in Heaven, 6–7.

<sup>636</sup> Gruenwald, Aspects of the jewish-gnostic Controversy. In: Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. (SHR XLI). Leiden 1981, 720.

אלהים (viele) „Götter“ bedeutet, zweifelsfrei belegt, doch besteht für Gruenwald die Frage, ob man es hierbei mit einer inner- oder außerjüdischen Häresie zu tun habe, wobei er selbst von der zweiten Möglichkeit ausgeht<sup>637</sup>. Da das Wort מינים „ein weites Spektrum von Häretikern und „Sektierern““ (Dexinger) bezeichnet<sup>638</sup>, ist diese Erklärung auch durchaus möglich. Peter Schäfer dagegen lässt die Frage, ob מינים die Gegner von innen, d. h. innerhalb des rabbinischen Judentums, oder von außen, d. h. außerhalb des rabbinischen Judentums, waren, bewußt offen<sup>639</sup>.

Eine andere Frage ist die inhaltliche Auslegung der polemischen Stellen, an denen man über zwei Mächte im Himmel berichtet oder das Wort אלהים als Plural interpretiert wird. Schon Segal behauptete, dass es ausgeschlossen sei, dass die „Häretiker“, die zwei Mächte gelehrt haben, Gnostiker seien. Nach ihm ist eindeutig klar, dass diese Mächte zwei sich gegenseitig ergänzende, nicht zwei entgegengesetzte Mächte wie der höchste und transzendente Gott und der Demiurg in der Gnosis, sind<sup>640</sup>. Peter Schäfer meint, dass hinter der Anschauung über zwei Mächte im Himmel die Vorstellung steht, dass neben Gott von Anfang an noch ein göttliches Wesen – vielleicht der Menschensohn, der aus der Apokalyptik bekannt ist – existiert<sup>641</sup>. Da die Vorstellung vom Menschensohn für Christen wichtig war, kann man hier nach der Meinung von Schäfer auch mit Polemik gegen das Christentum rechnen<sup>642</sup>. In der Anschauung, nach der das Wort אלהים viele Götter bedeutet und dass diese Götter an der Erschaffung des Menschen beteiligt gewesen sind, kann man nach Schäfer eine Polemik gegen die christliche Trinitätslehre sehen<sup>643</sup>. Doch erlauben die gnostischen und patristischen Parallelen zur Auslegung von אלהים als viele göttliche Wesen bei den מינים wenigstens die Vermutung, dass die Vorstellung, nach der der Mensch durch die Engel geschaffen wurde, auch manchen jüdischen Lehrern bekannt war. Deswegen erklären sich einige polemische Stellen in der rabbinischen Texten, wie z. B. GenR 1,10 zu Gen 1,1 und ExR 13,3 zu 10,1 am besten von der Gnosis her<sup>644</sup>. Nach der Meinung von G. Stroumsa ist es möglich, dass

<sup>637</sup> Ibid, 721.

<sup>638</sup> Dexinger, Die Sektenproblematik im Judentum, 277.

<sup>639</sup> Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, 65.

<sup>640</sup> Segal, Two Powers in Heaven, 50.

<sup>641</sup> Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, 66 ff.

<sup>642</sup> Ibid., 90 ff.

<sup>643</sup> Ibid., 33 ff.

<sup>644</sup> Dexinger, Die Sektenproblematik im Judentum, 278. S. auch: Pearson, Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins, 19–20.

auch Eliša'ben Abuja von Anfang an mit der gnostischen Bewegung in Verbindung gestanden hat. Stroumsa bemerkt, dass sein Beiname Aher in der rabbinischen Literatur als Bezeichnung für Gnostiker verwendet wurde<sup>645</sup>.

6. Nachdem die Rollen vom Toten Meer neu entdeckt worden waren, sahen einige Forscher, allen voran Schubert, in ihnen den lang ersehnten Beweis für eine vorchristliche jüdische Gnosis, doch wurden derartige Behauptungen bald aufgegeben<sup>646</sup>.

Trotz aller Berührungspunkte zwischen Qumran und Gnosis muss auch auf die Unterschiede hingewiesen werden:

I. תַּעֲרֵב bedeutet in Qumran zwar ebenso „Geheimwissen“ wie γνῶσις in der Gnosis, doch weist das allein noch nicht auf gnostischen Einfluss hin<sup>647</sup>, ist „Wissen“ doch ein Wesensmerkmal spätantiker Religiosität überhaupt, wie oben ausgeführt wurde. Der Inhalt des Geheimwissens ist in Qumran nicht der gleiche wie in der Gnosis, die bekanntlich auf dem Wissen vom göttlichen „Funken“ im Menschen beruht, eine Vorstellung, die in Qumran fehlt<sup>648</sup>. Daher schließt der Autor dieser Arbeit sich der Meinung von McLachlan Wilson<sup>649</sup> und M. Mansoor<sup>650</sup> an, die deutlich machen, dass das Wissen in Qumran keine gnostische γνῶσις ist, sowie Rudolph, der in den Hodajot keine „gnostischen“ Texte im engeren Sinn sieht<sup>651</sup>. Die Wurzeln dieses Wissens liegen wohl in der chasidisch-

<sup>645</sup> S. Stroumsa, Aher: A Gnostic. In: Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 817–818.

<sup>646</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 538.

<sup>647</sup> Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, 208.

<sup>648</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 538; Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, 211.

<sup>649</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 538.

<sup>650</sup> Mansoor, *The Nature of Gnosticism in Qumran*. In: *Le Origini*, 397. Die Unterscheidung zwischen תַּעֲרֵב in Qumran und γνῶσις in der Gnosis hat auch H. Ringgren betont (Ringgren, *Qumran and Gnosticism*. In: *Le Origini*, 379–384).

<sup>651</sup> Rudolph, *War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?*, 527. S. auch Burrows: „Charakteristisch für den Gnostizismus ist der Gedanke, daß die Erkenntnis als Offenbarung göttlicher Geheimnisse einer beschränkten Gruppe anvertraut sei. Erlösung wird durch Erkenntnis erreicht, aber durch Erkenntnis von was? Nicht Erkenntnis im allgemeinen, oder Gelehrsamkeit oder praktische Weisheit bringt die Erlösung. Der gnostische Gedanke ist, daß die Erlösung dadurch geschehe, dass einer die Natur der Wirklichkeit, den Ursprung der Seele, ihre Natur und ihren Zustand in dieser Welt begreife, und den Weg zur Befreiung aus diesem Zustand. Was die Rollen vom Toten Meer als Erkenntnis des „Mannes der Wahrheit“ beschreiben, ist ganz anders als die gnostischen Vorstellungen. Was die Rollen mit Erkenntnis meinen, betrifft die Wunder

apokalyptischen Weisheitsüberlieferung, nach der die „Weisen“ Einblick in den geheimen Geschichtsplan Gottes und das Schicksal des Menschen nach dem Tode erhalten<sup>652</sup>. M. Burrows hat betont, dass das Judentum die Erkenntnis hoch in Ehren hält<sup>653</sup>.

II. Der Dualismus zwischen den „Kindern des Lichtes“ und „Kindern der Finsternis“, wobei nur die ersten „die Erkenntnis“ (דַעַתָּה) haben, stellt zwar eine Parallele zur Gnosis dar, doch findet sich ein ähnlicher Gegensatz auch in der Apokalyptik<sup>654</sup>, aus der er wahrscheinlich auch stammt.

III. Das Fehlen einer gnostischen Erlösungslehre in Qumran<sup>655</sup>.

IV. Die Angelologie, der „Ort der Herrlichkeit“ und der Seelenaufstieg durch die Sphären kommen im Judentum und der Gnosis vor, sind aber jüdischer Herkunft.

V. Einige gnostische Gruppen (aber nicht alle) führten ein streng asketisches Leben, und auch im hellenistischen Judentum gab es ein Asketentum. Doch sind die Ähnlichkeit zwischen beiden nicht groß genug, um eine Verwandtschaft nachweisen zu können<sup>656</sup>. In den Qumrantexten (1. QH 4,29–33; 15,13 f.; 21 ff.; 1. QS 11,3 ff.) findet sich mitunter ein Gegenüber von Fleisch (בְּשָׂרָה) und Geist (רוּחַ), doch gehen die Gedanken nicht wesentlich über das im AT Gesagte hinaus, auch wenn die Skepsis gegenüber dem menschlichen Vermögen, das Göttliche von sich aus zu erkennen, im Rahmen des apokalyptischen und weisheitlichen Denkens ebenso betont wird wie die Sündhaftigkeit des aus Lehm geformten

---

von Gottes Schöpfung, die Erfüllung der Weissagungen und den Sinn der göttlichen Gesetze, denen der Mensch gehorchen muß“ (Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 209).

<sup>652</sup> Hengel, Judentum und Hellenismus, 416.

<sup>653</sup> Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 210.

<sup>654</sup> Ibid.

<sup>655</sup> Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 223. Vgl. Ringgren: „The relationship to Gnosticism presents a special problem. It has been pointed out that knowledge in Qumran as in Gnosticism can be described as man's knowledge of himself and of his nature as revealed by God, and also knowledge of God as Savior and of the way to salvation. But salvation in Qumran is not as it is in Gnosticism an ascent to the divine and deification, but it is salvation under the conditions of earthly life“ (Ringgren, The Faith of Qumran, 250).

<sup>656</sup> Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 212.

Menschen. Das Fleisch ist eine vergängliche Schöpfung, der ‚gute Geist‘ jedoch eine bleibende Gabe Gottes. Doch nimmt sich Gott auch des vergänglichen Fleisches und des elenden Menschen an. Die einschlägigen Qumran-Texte denken also durchaus alttestamentlich. Es ist lediglich das Fleisch, das vom ‚verkehrten Geist‘ oder vom ‚Geist Gottes‘ gelenkt wird<sup>657</sup>.

Ausgehend hiervon kann man behaupten, dass die Qumran-Schriften nicht gnostisch sind<sup>658</sup>, obwohl es eine gewisse Nähe qumranischer Vorstellungen zum gnostischen Gedankengut gibt<sup>659</sup>. Qumran kann als Entwicklungsstufe angesehen werden, die in der Gnosis kulminierte<sup>660</sup>. Burrows vermutet, dass die gedanklichen Überschneidungen aus der Lehre des Zoroaster stammen und ihre Wurzeln somit in der Religion des alten Iran haben. Seiner Meinung nach zeigen uns die Rollen vom Toten Meer die Stelle, an der zoroastrische Einflüsse in den Strom jüdischer Überlieferung mündeten. Der Strom verzweigte sich daraufhin, wobei ein Arm zum Neuen Testament, der andere aber zur Gnosis (bzw. Gnostizismus) führte<sup>661</sup>.

7. Obwohl Lukas den Simon in Act 8 nicht als Gnostiker darstellt<sup>662</sup> und viele Forscher wie G. Schille<sup>663</sup>, K. Beyschlag<sup>664</sup>, G. Lüdemann<sup>665</sup>, G. Theißen<sup>666</sup>, A.H.B. Logan<sup>667</sup> und R. Pesch<sup>668</sup> davon ausgehen, dass die Kirchenväter aus Simon Magus zu Unrecht einen Gnostiker gemacht haben<sup>669</sup>, ist der gnostische Simon-Mythos doch eines der ältesten gnostischen Systeme<sup>670</sup>. Das bedeutet aber nicht, dass der Ursprung der Gnosis in Samaria zu suchen sei. Das Denken in Filiationen, dem die Kirchenväter anhängen, ist irreführend,

<sup>657</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 53.

<sup>658</sup> Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

<sup>659</sup> Tröger, Gnosis und Judentum, 157–158.

<sup>660</sup> Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

<sup>661</sup> Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 212–213.

<sup>662</sup> Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 130; Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317.

<sup>663</sup> Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas, 208–209.

<sup>664</sup> Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis.

<sup>665</sup> Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis.

<sup>666</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317 ff.

<sup>667</sup> Logan, Simon Magus, 272–276.

<sup>668</sup> Pesch, Die Apostelgeschichte, 279.

<sup>669</sup> Stephen Haar dagegen lässt die Frage, ob Simon Magus ein Gnostiker war, offen.

S. Haar, Simon Magus. The First Gnostic?, 228 ff.

<sup>670</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317 ff.

führt es doch alle Gruppen auf eine spezifisch samaritanische Gnosis zurück. Neuere Quellenkenntnisse lassen eine solche Schlussfolgerung nicht zu<sup>671</sup>.

8. Die metaphysischen Grundprinzipien der Gnosis und des Judentums sind sehr verschieden. Deshalb behauptet A. Adam, dass eine Entstehung der Gnosis innerhalb des Judentums nicht denkbar sei, da die gnostische Grundentscheidung in einem „Nein“ gegenüber dem Glauben des Alten Testaments bestünde. Dabei geht es um mehr als um eine Ablehnung des Alten Testaments als Heilige Schrift. Auch im Diasporajudentum Mesopotamiens habe die Gnosis nicht entstehen können, da auch dieses an den Grundlagen der jüdischen Religionsgemeinschaft, dem Noah-Bund, Abraham-Bund und Mose-Bund, festhielt. Doch sei eine Übernahme frühgnostischer Züge in das spätsraelitische Judentum im Zusammenhang mit der Ausbildung der Engelsvorstellungen durchaus möglich gewesen<sup>672</sup>.

Gegen die jüdische Herleitung der Gnosis betont K.-W. Tröger, dass die Gnosis als religiöse Bewegung primär antikosmisch orientiert sei. Sie rechnet die irdische Welt und den gesamten Kosmos, also die Schöpfung mitsamt den himmlischen Gestirnen, zur Sphäre der Finsternis und protestiert und revoltiert permanent gegen diese, ihrem Wesen nach widergöttliche Welt und alle jene Mächte, die für ihre Entstehung und Erhaltung verantwortlich sind. Der Antikosmismus gehört zum Wesen der Gnosis und ist eine Voraussetzung für die spezifisch gnostische Anthropologie und Theologie<sup>673</sup>. Doch sei er nicht aus dem Judentum „ableitbar“<sup>674</sup>.

Nach G. Strecker ist das Hauptargument gegen den jüdischen Ursprung der Gnosis der gnostische Dualismus. Er schreibt:

Das „offizielle“ Judentum ist nicht in einem konsequenten Sinn dualistisch konstruiert gewesen; daher ist auch die oft vertretene These, die Gnosis sei aus dem Judentum erwachsen, jedenfalls insoweit zu relativieren, als die Entstehung der Gnosis nicht vom genuinen Judentum – so wie dieses sich in der Geschichte des jüdischen Volkes bis zum Rabbinismus

---

<sup>671</sup> Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834.

<sup>672</sup> Adam, Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?, 300.

<sup>673</sup> Tröger, Gnosis und Judentum, 162.

<sup>674</sup> Ibid, 160.



darstellt – abgeleitet werden kann; eine dualistische Entgegensetzung von Schöpfer- und Erlösergott findet sich in dieser Geschichte nicht<sup>675</sup>.

Ähnlich denkt auch A. Böhlig, der sagt:

Man kann wohl kaum von jüdischem Gnostizismus sprechen, weil ja der strenge Monotheismus dieser Religion die Teilung Gottes in einen fremden erhabenen und einen gerechten, ja auch oft böartigen, zumindest dummen Gott niemals zulässt<sup>676</sup>.

H.-J. Schoeps fasst die Hauptmerkmale der Gnosis folgendermaßen zusammen: nicht allein ethischer, sondern auch physischer Dualismus, Bruch in der Gottheit, Lüstertheit der Materie, Weltverneinung und Selbsterlösung. Diese Hauptmerkmale verböten es, von einer „jüdischen Gnosis“ zu sprechen<sup>677</sup>, doch bestünde die Möglichkeit, dass das „heterodoxe“ Judentum die Entstehung der Gnosis beeinflusst habe. Was aber ist „Heterodoxie“? Die Gnosis hat Berührungspunkte mit verschiedenen jüdischen Strömungen, wie z. B. mit der Gemeinde von Qumran, aber keine einzige von ihnen ist so radikal wie die gnostische Bewegung<sup>678</sup>.

9. Obwohl die Gnostiker jüdischen Stoff benutzten, wurde er in der gnostischen Literatur gründlich umgearbeitet. Alle Motive jüdischer Herkunft wurden stark umgeformt und spielten eine grundsätzlich andere Rolle: Der jüdische Schöpfer-Gott wurde zu einem bösen Demiurgen, und der Sündenfall in 1. Mose 3 zu einem entscheidenden Augenblick in der Heilsgeschichte der Menschheit. Es wurde vermutet, dass die ersten Gnostiker einer jüdisch-synkretistischen Gruppe entstammten, aber keine solche Gruppe hat die traditionellen jüdischen Vorstellungen über Gott und Welt derart radikal und total verkehrt und Neubewertet wie die Gnostiker<sup>679</sup>. Daher bleibt die Frage bestehen, ob die ersten Gnostikern Juden waren oder nicht.

---

<sup>675</sup> Strecker, *Judenchristentum und Gnosis*, 269.

<sup>676</sup> Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 168. Der jüdische Monotheismus ist auch für Haardt (Haardt, *Die Gnosis*, 12) und für Schubert (Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 2) ein Hauptargument gegen die jüdische Herkunft der Gnosis.

<sup>677</sup> Schoeps, Hans-Joachim. Zur Standortbestimmung der Gnosis. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 474. Dazu sagt Schoeps: „Es gibt nun einmal keine schwarzen Schimmel und keine weißen Rappen!“ (ibid).

<sup>678</sup> Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 168.

<sup>679</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166.

10. Wie der Beitrag der hellenistisch-griechischen Philosophie, steht auch der jüdische Beitrag an der Entwicklung der Gnosis fest. Doch beweisen jüdische Motive im Schrifttum, dass seine Benutzer Juden waren? Dieser Meinung sind z. B. G. Quispel<sup>680</sup>, P. Pokorný<sup>681</sup>, H.-M. Schenke<sup>682</sup> und K.-W. Tröger<sup>683</sup>, doch behaupten W. Schenk<sup>684</sup>, R. McLachlan Wilson<sup>685</sup> und G.P. Luttikhuijen<sup>686</sup> das Gegenteil. Das grundlegende Problem besteht darin, dass nicht nur Juden, sondern auch Christen die Bücher des Alten Testaments, die jüdischen Apokryphen und Pseudoepigraphen gekannt und gebraucht haben. Ein großer Teil der gnostischen Schriften gehört gleichzeitig zu den christlichen oder „christlich-gnostischen“ Schriften. Daher meint Schenk, dass der jüdische Stoff durch den Filter der Großkirche in die Gnosis gekommen ist<sup>687</sup>. Gerard P. Luttikhuijen geht davon aus, dass die gnostische Polemik gegenüber dem AT und seinen Helden nicht gegen das Judentum, sondern gegen andere christliche Gruppen gerichtet war. Er betrachtet die Gnostiker als Christen:

I have not found clear indications that the critical revision of Old Testament and Jewish texts and traditions belongs to a direct polemic *against Judaism*. It is noteworthy that the most violent attacks against the Old Testament and its heroes are found in Gnostic writings that are purportedly addressed to other groups of Christians, Christian believers, that is, who still held the Old Testament revelation in high esteem (*The Second Treatise of the Great Seth*, NHC VII,2, and *The Testimony of Truth*, NHC IX,4). It is evident that in these texts, the rejection of the Old Testament was not

---

<sup>680</sup> Quispel, Gnosis, 421.

<sup>681</sup> Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, 81–82. Pokorný schreibt: „Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Naassenerpredigt das Alte Testament interpretiert wird, wobei die Juden nicht unter den Völkern genannt werden, über deren Religion man in dritter Person berichtet, spricht eher für die jüdische Herkunft der Gnostiker. Auch die Autorität, die die Gnostiker innerhalb einiger christlicher Gruppen auf dem Gebiet der Diaspora am Ende des ersten Jahrhunderts gewonnen haben, macht es wahrscheinlich, daß sie meist noch geborene Juden waren“ (ibid).

<sup>682</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 132.

<sup>683</sup> Tröger, Die Gnosis, 72.

<sup>684</sup> Schenk, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 299–313.

<sup>685</sup> Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

<sup>686</sup> Luttikhuijen, Gnostic mythologizers and biblical tradition. In: Turner; McGuire (ed.), *The Nag Hammady Library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration.* (NHMS XLIV). New-York, Köln 1997, 100–101; Luttikhuijen, Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions. (NHMS 58). Leiden, Boston 2006, 6–12.

<sup>687</sup> Schenk, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, 299.

prompted by anti-Jewish feelings. As far as the attacks against the Old Testament involve a rejection of Judaism, it is a symbolic Judaism rather than a living Judaism connected to Jewish contemporaries and their faith<sup>688</sup>.

Zugleich geht er davon aus, dass die Polemik gegen den Gott des Alten Testaments und die kritische Interpretation der Genesis durch die Gnostiker nicht eine Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern eine innerchristliche Debatte über das richtige Verständnis des Alten Testaments widerspiegeln<sup>689</sup>. Doch gilt das nur für die *christlich-gnostischen Schriften* und kann nicht auf die nichtchristlich-gnostischen Texte bezogen werden. Das Vorhandensein solcher Texte spricht jedoch dafür, dass die oben genannte gnostische Polemik *nicht nur* aus der innerchristlichen Debatte über das AT erklärt werden kann.

Das zweite Problem besteht darin, dass wir in der gnostischen Literatur einer streng antijüdischen Haltung begegnen: Jahwe ist ein böser oder dummer, niedriger Gott, die sieben Erzengel des Judentums werden dämonisiert und die Juden zu kosmischen Mächten des Bösen gemacht, alle jüdischen Propheten einschließlich Mose gelten als „Lügenpropheten“ und die jüdischen Gesetze werden abgelehnt<sup>690</sup>. Für Johann Maier<sup>691</sup>, Han J. Drijvers<sup>692</sup>, Ithamar Gruenwald<sup>693</sup> und Karen L. King<sup>694</sup> ist diese antijüdische Haltung das Hauptargument gegen die jüdische Ableitung

<sup>688</sup> Luttikhuisen, *Gnostic mythologizers and biblical tradition*, 100–101.

<sup>689</sup> Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, 11.

<sup>690</sup> Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 19.

<sup>691</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249–250. Maier ist auch dagegen, die Samaritaner als Juden, oder „häretische Juden“ zu bezeichnen, obwohl sie zweifelsohne als Vermittler biblisch-jüdischer Stoffe an synkretistische Strömungen eine hervorragende Rolle spielten (Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 209). Auch Van Unnik bemerkt: „Es ist merkwürdig, daß die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen. [ - - - ] Eine Ausnahme bildet die Notiz von Hegesipp bei Eusebius, H. e. IV 22, 5–7; aber dieser Bericht ist sehr stark stilisiert und ohne konkrete Angaben, die eine wirkliche, historische Vergleichung ermöglichen“ (Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 485).

<sup>692</sup> Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 831.

<sup>693</sup> S. Gruenwald, *Aspects of the jewish-gnostic Controversy*, 715–716.

<sup>694</sup> King sagt: „Although many arguments for the Jewish origin of Gnosticism are framed genealogically, in fact the crux of the argument lies elsewhere: how to explain the anti-Jewish animus in Gnostic myth. This question is particularly poignant for those supporting the Jewish origin of Gnosticism. If the origin of Gnosticism is to be found in Judaism, what kind of Judaism could this have been? How could Jews have produced a religion in which the creator God of Genesis was portrayed as a weak, arrogant, malicious, and inferior deity?“ (King, *What is Gnosticism?*, 181).

der Gnosis. Dagegen stellt sie für K.-W. Tröger kein Problem dar. Die antijüdische Haltung hat seiner Meinung nach unterschiedliche Gründe, wie z. B. die Abgrenzung der Gnostiker von den Juden, der spätantike und christliche Antijudaismus, die Übernahme vorgeprägter Topoi und die Auseinandersetzung mit biblischen Traditionen der Großkirche<sup>695</sup>. Tröger erklärt die antijüdische Haltung der Gnostiker also nicht ausschließlich vom Christentum her, womit er sicherlich Recht hat, findet sich die antijüdische Haltung doch auch in der außerchristlichen gnostischen Literatur. Tröger ist sich sicher, dass die Gnosis bei ihrer Entwicklung viele Stadien durchlaufen hat, und behauptet, dass die erste Phase oder Grundschicht der Gnosis positiv gegenüber dem Judentum eingestellt war. Die antijüdische Wendung erfolgte seiner Meinung nach erst in der zweiten Phase. Das jüdische Element gehöre nach Tröger zu den Grundlagen der Gnosis und erkläre sich daher, dass Juden von Anfang an mit zu den Trägern der Gnosis gehört und ihre Vorstellungen und Gedanken aus dem Alten Testament und dem Frühjudentum in die Gnosis mit einbracht hätten. Aber Tröger betont:

Dabei muß der Begriff ‚Jude‘ sehr weit gefasst werden. Es kamen auch Nichtjuden in Frage, die im Judentum zu Hause waren und auch solche Menschen, die mit der jüdischen Religion zwar vertraut gewesen sind, in ihr aber – aus unterschiedlichsten Gründen – nicht die Erfüllung ihrer religiösen Erwartung fanden, Suchende also, Enttäuschte, Häetiker, Schwärmer und Randsiedler. Hinzu kommen die Samaritaner und jene Diasporajuden (man denke nur an Philo und die ägyptischen Juden), die sich an der Peripherie des ‚offiziellen‘ Judentums bewegten<sup>696</sup>.

Auch Maier und Drijvers meinen, dass die ersten Gnostiker Personen waren, die mit den jüdischen Überlieferungen vertraut waren. Wer waren sie also? Wie schon in I.2.4.3.c ausgeführt, vertraten A. Adam, C. Colpe, K.-W. Tröger und K. Rudolph die Meinung, dass zu den frühesten Trägern der Gnosis jüdische Weisheitslehrer und jüdisch-aramäische Schreiber zählten. W.C. van Unnik fragt sich, ob die ersten Gnostiker nicht ehemalige Proselyten oder Gottesfürchtige waren, die in der ein oder anderen Weise zur Synagoge gehörten, und verweist auf Josephus (*Contra Apionem* II, 10), der berichtet, dass viele der aus dem Heidentum zum Judentum Übergetreten später wieder von ihm abfielen<sup>697</sup>. Auch

---

<sup>695</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 72.

<sup>696</sup> Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 318–319.

<sup>697</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 493.

K. Rudolph<sup>698</sup> und J. Iwersen<sup>699</sup> rechnen damit, dass die ersten Gnostiker Proselyten des kaiserzeitlichen Judentums gewesen sind. Die Renegaten-Hypothese vertreten auch K.-W. Tröger<sup>700</sup> und J. Maier<sup>701</sup>.

Dennoch bleibt die Frage, wie man die antijüdische Haltung der Gnostiker erklären kann. Nach R. Grant ist die Ursache das Fehlschlagen der apokalyptischen Hoffnungen nach der Katastrophe des großen Aufstands von 70 n. Chr.<sup>702</sup>. Eine ähnliche Meinung vertritt auch G. Theißen. Er behauptet, dass Juden hiernach ihre Bindung an JHWH als Einschränkung erlebt hätten, mussten sie doch eine Sondersteuer entrichten. Die Abwertung des Schöpfergottes zu einem eifersüchtigen und unweisenden Demiurgen konnte einigen Juden unter diesen Umständen plausibel erscheinen<sup>703</sup>. W.C. van Unnik und K. Berger haben eine andere Sichtweise. Van Unnik behauptet, dass der Zusammenbruch im Jahr 70 schwerlich die Ursache der Gnosis sein könnte. Wo man die Fragen nach dem Auslöser der Krise des Judentums stellte, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, geht es um Anderes als die Gnosis<sup>704</sup>. Ähnlich argumentiert auch K. Berger, der schreibt:

Negative Erfahrungen in der Geschichte Israels waren, so hat insbesondere R.M. Grant vermutet, Ansatzpunkt für die Entwicklung gnostischer Gedanken, mit denen eine Art Totalabwertung der bisherigen innerweltlich sei. Nun ist freilich jüdische Theologie im Ergreifen und Beantworten negativer Erfahrungen in der Geschichte nicht gerade ungeübt gewesen. Was die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. betrifft, so wird sie wohl auch von neutestamentlichen Judenchristen mit Zweifeln an Gottes Weltregierung, nicht aber positiv mit gnostischen Konzeptionen beantwortet<sup>705</sup>.

Merkwürdigerweise erzählt die mandäische Mythologie von Verfolgungen der Mandäer durch Juden. Im Detail sind diese Vorgänge in den Quellen kaum rekonstruierbar<sup>706</sup>, doch wäre das eine Erklärung für den

<sup>698</sup> Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 36.

<sup>699</sup> Iwersen, *Gnosis und Geschichte*, 211 ff.

<sup>700</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166.

<sup>701</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249–250. Vgl. dagegen Pearson, der sagt: „These people were religious intellectuals, not secularized apostates ...“ (Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 146).

<sup>702</sup> Grant, *Gnosticism and Early Christianity*.

<sup>703</sup> Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 317.

<sup>704</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 484.

<sup>705</sup> Berger, *Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich*. In: TRE, Bd. XIII. Berlin, New York 1984, 532–533.

<sup>706</sup> Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 20.

gnostischen Antijudaismus: Vielleicht stammten die ersten Gnostiker aus religiösen Gruppen, die von Juden verfolgt wurden? Die Mandäer waren nicht vom Christentum beeinflusst, doch darf man nicht vergessen, dass es auch im frühen Christentum eine streng antijüdische Haltung gab<sup>707</sup>. Van Unnik meint, dass das jüdische Element durch den Filter der Großkirche in die Gnosis gelangte<sup>708</sup>. Die Frage, ob diese Meinung richtig ist, wird im II. Teil dieses Buches untersucht.

### I.2.5. POLYKAUSALE HERLEITUNG DER GNOSIS

Den Ursprung der Gnosis hat man im Lauf der Zeit in der altbabylonischen, altägyptischen, und altiranischen Religion, im Judentum und in der griechischen Philosophie sehen wollen. Zurzeit herrscht die Ansicht vor, dass man die Gnosis aus keiner einzigen Religion allein herleiten kann. Schon H. Leisegang schrieb:

Die gnostischen Systeme, die wir kennen, atmen nicht den Geist einer bestimmten orientalischen Religion, sie enthalten vielmehr jüdische, christliche, persische, babylonische, ägyptische und griechische Elemente in verschiedener Stärke und Zahl nebeneinander, so daß sie gleichsam ein Mosaik darstellen, das aus unzähligen kleinen Steinen verschiedenster Art und Herkunft zusammengesetzt ist. Die religionswissenschaftliche und philologische Forschung hat bisher die mühsame Arbeit geleistet, dieses Mosaik auseinander zunehmen und auf Grund sorgfältiger Untersuchungen die über die ganze von Rom bis Babylon sich dehnende Fläche zerstreuten Ursprungsorte der einzelnen Teile festzustellen. Es wurde dabei aber viel zu wenig darauf geachtet, daß dieses Mosaikbild, ganz abgesehen von der Herkunft seines Materials, etwas darstellt, das seinen Sinn in sich selbst hat, einen Sinn, der nur aus dem Geiste seiner Schöpfer begriffen werden kann. Sinn und Stimmung, die ein Bild ausdrückt, sind nicht nur von den Stoffen abhängig, die zu seiner Herstellung verwandt wurden, sondern vor allem von dem schöpferischen Willen und der ganzen geistigen Eigenart des Künstlers, die in ihm sich objektivieren. Sollen daher die uns seltsam erscheinenden Gebilde gnostischen Denkens auf ihre Herkunft untersucht werden, so hat man vor allem nach ihrer geistigen Struktur zu forschen: nicht nur das Was, sondern auch das Wie gibt ihnen den Charakter<sup>709</sup>.

---

<sup>707</sup> Dazu s. Fischer, *Das Urchristentum*, 134 ff.

<sup>708</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 488.

<sup>709</sup> Leisegang, *Die Gnosis*, 5.

Ähnlich denken auch H. Jonas<sup>710</sup>, W.C. van Unnik<sup>711</sup>, K.-W. Tröger<sup>712</sup> und viele andere. Die Mehrheit der Forscher geht davon aus, dass bei der Entstehung der Gnosis Elemente verschiedener Religionen beteiligt waren, allen voran der jüdischen, iranisch-zoroastrischen und griechischen Tradition<sup>713</sup>. Tröger sieht in den Motiven unterschiedlicher Herkunft die „Baelemente“ der Gnosis. Seiner Meinung nach haben die Gnostiker Vorstellungen aus den verschiedenen Religionen und aus der griechischen Philosophie übernommen, um mit ihrer Hilfe ihre eigenen Grundideen zum Ausdruck zu bringen<sup>714</sup>. Selbst Forscher, die die Gnosis nur aus einer einzigen Religion ableiten wollen, rechnen mit anderen Einflüssen. Dabei wurde ein für die Gnosis sehr charakteristischer Zug betont: die aus anderen Religionen entliehenen Motive haben in der Regel einen Wandlungsprozess durchlaufen und wurden gnostisch uminterpretiert<sup>715</sup>. Wie schon bei der jüdischen Herleitung der Gnosis

---

<sup>710</sup> Jonas schreibt: „Asking next the question where or from what historical tradition Gnosticism originated, we are confronted with an old crux of historical speculation: the most conflicting theories have been advanced in the course of time and are still in the field today. The early Church Fathers, and independently of them Plotinus, emphasized the influence upon a Christian thinking not yet firmly consolidated of Plato and of misunderstood Hellenic philosophy in general. Modern scholars have advanced in turn Hellenic, Babylonian, Egyptian, and Iranian origins and every possible combination of these with one another and with Jewish and Christian elements. Since in the material of its representation Gnosticism actually is a product of syncretism, each of these theories can be supported from the sources and none of them is satisfactory alone; but neither is the combination of all of them, which would make Gnosticism out to be a mere mosaic of these elements and so miss its autonomous essence“ (Jonas, *The Gnostic Religion*, 33).

<sup>711</sup> Van Unnik sagt: „Es scheint oft ein menschliches Bedürfnis zu sein, alles auf eine Wurzel zurückzuführen. Das ist hier jedoch unmöglich. Aus vielen Brunnen quillt das Wasser, sammelt sich aber in einem Becken, in dem es seine eigenartige Mischung erhält“ (Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 483).

<sup>712</sup> Tröger behauptet, dass zur religionsgeschichtlichen Perspektive für das Verständnis der Gnosis „das Judentum ebenso wie der Hellenismus und die Verflechtung beider Phänomene gehört; dazu gehört das Christentum und der Samaritanismus, der Platonismus und das Griechentum genauso wie der spätantike Synkretismus in allen seinen Erscheinungsformen und nicht zuletzt auch die iranische Komponente. Jedenfalls läßt sich das religionsgeschichtliche Problem der spätantiken Gnosis nach wie vor nicht durch diese oder jene einseitige Ableitung lösen“ (Tröger, *Gnosis und Judentum*, 168).

<sup>713</sup> Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 525 ff.; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 779; Rudolph, *Die Gnosis*, 294 ff.; Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 789 ff.; Tröger, *Die Gnosis*, 66 ff.

<sup>714</sup> *Ibid.*

<sup>715</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 66–67.

gesagt, wurden fast alle Motive jüdischer Herkunft in der Gnosis stark umgeformt und spielen eine grundsätzlich andere Rolle<sup>716</sup>. Dasselbe gilt es auch für Motive aus anderen Religionen<sup>717</sup>.

Die polykausale Herleitung der Gnosis bedeutet keineswegs, dass der Anteil der Motive verschiedener Religionen in der Gnosis, bzw. der Beitrag der unterschiedlichen Religionen und Philosophien bei der Entstehung der gnostischen Bewegung gleich sei. Wie oben ausgeführt, ist der Beitrag des Mittelplatonismus und des Judentums größer als jener der altmesopotamischen oder -ägyptischen Religion. Die polykausale Herleitung bedeutet, dass neben dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Gnosis auch ihr kultureller und sozialer Hintergrund in die Betrachtung eingeschlossen werden muss. Des Weiteren wurde die Entstehung der Gnosis auch philosophisch und psychologisch erklärt.

#### *a. Existentialphilosophisches Ursprungsmodell der Gnosis – Gnosis als Daseinshaltung*

Obwohl man in der Gnosis Elemente aus verschiedenen Religionen findet, betonte man im 20. Jahrhundert, dass die Gnosis keine Mischung dieser Elemente, also kein „Synkretismus“ sei, sondern ein neues Ganzes darstelle.

Schon H. Leisegang hat behauptet, dass die Gnosis „ein Mosaik“, d. h. ein Ganzes, darstelle, das einen übergeordneten Sinn in sich selbst habe<sup>718</sup>. Nach Rudolf Bultmann besteht das Wesen der Gnosis nicht in ihrer synkretistischen Mythologie, sondern in einem „der antiken Welt gegenüber neuen Welt- und Selbstverständnis“<sup>719</sup>. Die Mythologie ist Bultmanns Meinung nach nur das Ausdrucksmittel dieses Welt- und Selbstverständnisses<sup>720</sup>. Ähnlich argumentiert auch Leisegang, der in den jüdischen, christlichen, persischen, babylonischen, ägyptischen und griechischen Religionselementen lediglich das Baumaterial, „die Mosaiksteine“<sup>721</sup>, der Gnosis sieht, die jedoch nicht mit deren übergeordneten geistigen Struktur identisch seien<sup>722</sup>. Bultmanns Schüler Hans Jonas, der „von allen Ableitungsversuchen mit ihren unendlichen Verästelungen

<sup>716</sup> S. I.2.4.3 j.

<sup>717</sup> S. z. B. I.2.1.3 und I. 2.1.4.

<sup>718</sup> Leisegang, *Die Gnosis*, 5.

<sup>719</sup> Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 168.

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> Vgl. mit „Bauelemente“ der Gnosis bei Tröger (*Tröger, Die Gnosis*, 66 ff.).

<sup>722</sup> Vgl. Rudolph, der über die Gnosis sagt: „Sie ist Synkretismus, aber darin erschöpft



Abschied nimmt“ und stattdessen mit Hilfe einer von Heidegger inspirierten Existentialanalyse zur Wesenschau vorstoßen will<sup>723</sup>, sieht in der Gnosis eine bestimmte „*Daseinshaltung und eine von dieser getragene ursprüngliche Seinsdeutung*“<sup>724</sup>. Nach Jonas lässt sich die Gnosis nicht aus der Summierung verschiedener mythischer Motive erklären. Für ihn ist Gnosis hauptsächlich ein besonderes Verständnis von Gott, Mensch und Welt<sup>725</sup>. Die Grundhaltung des Gnostikers, wie Jonas sie beschreibt, ist die Empfindung des Menschen, in einer ihm fremden Welt zu leben, in der er sich fürchten muss. Das wahre Leben ist jenseitig. Darum sehnt sich der Gnostiker nach einer Erlösung, die ihn von der Welt und dem Leib befreit. Typisch gnostische Begriffe sind demzufolge z. B. Angst, Irren, Heimweh, Betäubung, Schlaf, Trunkenheit, Fall, Sinken, Gefängnis, Finsternis und Fremde<sup>726</sup>.

Diese Sichtweise hat in der Gnosisforschung viele Anhänger gefunden. So behauptet H.-M. Schenke, dass die Gnosis grundsätzlich nicht ableitbar sei, nicht aus dem Judentum noch von woanders her, stelle sie doch mehr dar als die Summe ihrer Vorstellungselemente, die von einer ihr innewohnenden geistigen Kraft zusammengehalten würden. Diese Kraft sei eine im Umfeld der Spätantike entstandene neue, charakteristische und unverwechselbar negative Daseinshaltung und Weltanschauung<sup>727</sup>. Eine ähnliche Meinung vertraten nach ihm C. Colpe<sup>728</sup>, K.-W. Tröger<sup>729</sup>,

---

sich nicht ihr Wesen; das synkretistische Material dient dem Ausdruck einer eigenen Weltauffassung“ (Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 551).

<sup>723</sup> Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, 164. Im Streit der Ursprungsfragen entschied sich Jonas für das „orientalisierende Lager“, da er die orientalisch-antike Form der Gnosis als „ursprünglichsten Ausdruck der in Frage stehenden Daseinsverfassung ansieht“ (Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 8), aber wie R. Haardt bemerkt hat, gehört diese Feststellung zum Ursprungsproblem letztlich jedoch weder zu den Voraussetzungen noch zu den Ergebnissen seiner existenzial-ontologischen Interpretation (Haardt, *Zur Methodologie der Gnosisforschung*, 194; Haardt, *Die Gnosis*, 25).

<sup>724</sup> Jonas, *Hans. Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1, 80.

<sup>725</sup> Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*. I Bd.; Jonas, *The Gnostic Religion*.

<sup>726</sup> Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 3.

<sup>727</sup> Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 126.

<sup>728</sup> Colpe sagt: „Mit Gnosis im engeren Sinne bezeichnet man eine religiöse Bewegung der Spätantike, die nicht mehr als die jeweils kontinuierliche Fortsetzung der in den Mittelmeerländern, in Mesopotamien und Iran originären Religionen verstanden werden kann, sondern ihnen allen gegenüber etwas im zentralen religiösen Impuls Neues darstellt“ (Colpe, *Gnosis I. Religionsgeschichtlich*. In: RGG, 2. Bd. 3. Aufl. Tübingen 1958, 1649).

<sup>729</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 161.

A. Böhlig<sup>730</sup>, H. Köster<sup>731</sup> und K. Rudolph<sup>732</sup>, was aber nicht bedeutet, dass sie sich gegen religionsgeschichtliche Untersuchungen der Gnosis gestellt hätten. So erklärt Rudolph:

Die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte „Daseinshaltung“ oder das ihnen zugrunde liegende Existenz- und Weltverständnis ist als solches nicht ableitbar, d. h. es ist weder im Juden-, Griechen-, und Christentum noch im Zoroastrismus in gleicher Weise nachweisbar. [ – ] Der spätantike Gnostizismus ist eine einmalige, typische und historische Erscheinung von unverkennbarer Originalität. Alle in ihm vereinigten Elemente der unterschiedlichsten Herkunft werden von dieser typisch gnostischen Eigenart zusammengehalten (Weltanschauung, Textauslegung und -aneignung). [ – ] Die Ableitung der im Gnostizismus vereinigten Elemente aus der vorherliegenden religiösen und philosophischen Überlieferung des Orients und Griechenlands ist im Einzelnen weithin möglich und erforderlich, kann aber niemals dazu führen, die oben genannte Grundhaltung oder Weltanschauung als solche zu erklären<sup>733</sup>.

Auch Schenke, Colpe, Tröger und Böhlig erkennen Einflüsse verschiedener Religionen in der Gnosis, doch sehen auch sie in ihnen lediglich das Baumaterial, das die Gnostiker als Ausdrucksmittel für ihre eigene „Daseinshaltung“ gebrauchten. Rudolphs Meinung nach ist die gnostische Grundhaltung oder Weltanschauung prinzipiell erklärbar. Er sagt:

Die Feststellung über Gründe und Ursachen, die zur Entstehung der gnostischen Weltauffassung geführt haben, ist durch eine komplexe Forschung von Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionswissenschaft möglich<sup>734</sup>.

Viele Forscher haben in dieser Richtung gedacht und dabei auch die Psychologie miteinbezogen.

#### b. Soziologische und psychologische Ursprungsmodelle der Gnosis

Philosophien, Religionen und religiöse Bewegungen entstehen unter bestimmten historischen Bedingungen in bestimmten politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen. Das gilt auch für die Gnosis. Betrachtet man

<sup>730</sup> Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 167.

<sup>731</sup> Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 395.

<sup>732</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 774.

<sup>733</sup> Ibid.

<sup>734</sup> Ibid.

sie als eine spezifische Weltsicht und Daseinshaltung, kann man mit K.-W. Tröger fragen: Was waren die gesellschaftlichen Umstände, in denen jene Menschen lebten, deren Erfahrungen und Lebensumstände zur Entstehung der gnostischen Heilslehre beigetragen haben<sup>735</sup>? Wer waren die Träger dieses neuen Welt- und Daseinsverständnisses und zu welcher sozialen Schicht gehörten sie?

Die Quellenlage für eine soziologische Untersuchung der Gnosis ist schlecht<sup>736</sup>, doch wurden zahlreiche Vermutungen über ihren sozialen Hintergrund und die sozial-psychologischen Gründe ihrer Entstehung angestellt. In erster Linie wurde dabei auf die tief greifenden gesellschaftlichen Umwälzungen im Mittelmeerraum und Vorderen Orient im Zuge der imperialen Herrschaft der Griechen und der Römer<sup>737</sup> sowie auf die ökonomischen und geistigen Veränderungen durch den Hellenismus hingewiesen, die viele Menschen in politische und soziale Konflikte, in Verunsicherung und Vereinsamung stürzten<sup>738</sup>. Nicht wenige hatten unter den neuen Länder übergreifenden Macht- und Wirtschaftsstrukturen<sup>739</sup>, der kulturellen und religiösen Vielfalt und Vermischung (Synkretismus)<sup>740</sup>, den politischen, sozialen und weltanschaulichen Konflikten zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Fremden (Besatzern) und Einheimischen, Reichen und Verarmten, Städtern und Dorfbewohnern sowie den Vertretern einer neuen und den Anhängern der alten Ordnung zu leiden<sup>741</sup>. Menschen, die zuvor zur Elite eines Landes gehörten, wurden entmachteter oder zurückgesetzt, verloren Einfluss und Privilegien und in Folge dessen oft ihre Identität, ihr Selbstbewusstsein, ihren Halt. Da solche Degradierten keine Möglichkeit zu politischem Protest und legaler Opposition hatten oder nach negativen

---

<sup>735</sup> Tröger, Die Gnosis, 13.

<sup>736</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: 36. Jg. Heft 1, Tübingen 1971, 119; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 552; Haardt, Die Gnosis, 25.

<sup>737</sup> Ibid.; Rudolph, Die Gnosis, 308–310. Rudolph sagt: „Der Charakter dieses Entstehungsgebietes (der Gnosis – J.L.) als Durchgangsland beinhaltet zugleich, daß gerade hier durch die ständigen Auseinandersetzung der großen und kleinen politischen Mächte ein Unsicherheitsgefühl Wurzel schlug, das infolge der ständig sich ablösenden Fremdherrschaften zu einem Weltpessimismus besonderer Prägung (sowohl in Laien- als auch in Bildungskreisen) führen konnte“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und des Gnostizismus, 775).

<sup>738</sup> Tröger, Die Gnosis, 13.

<sup>739</sup> Ibid.; Rudolph, Die Gnosis, 308–309.

<sup>740</sup> Ibid; ibid, 306–307; Jonas, The Gnostic Religion, 14 ff.

<sup>741</sup> Tröger, Die Gnosis, 13; Rudolph, Die Gnosis, 309–310.

Erfahrungen darauf verzichteten, suchten sie ihre Enttäuschung in einer Religion oder Philosophie zu kompensieren<sup>742</sup>. Die „innere Emigration“ entwurzelter Menschen, die sich in der Welt fremd und verloren fühlten, bot die Möglichkeit zur Herausbildung einer neuen Identität<sup>743</sup>. So stellt die Gnosis in gewisser Weise einen Protest von sozial Degradierten dar<sup>744</sup>. Die Verwerfung des religiös-moralisch Konventionellen sowie der irdischen und überirdischen Herrschaft, die für die Gnosis charakteristisch ist, kann somit als Versuch gedeutet werden, die sozialen Probleme der Zeit durch eine doppelte Weltüberwindung zu bewältigen<sup>745</sup>.

Wer aber waren die Träger der frühen Gnosis? Bevor auf diese Frage geantwortet werden kann, muss auf drei Tatsachen hingewiesen werden:

1. Die größten Zentren der Gnosis befanden sich im Orient, in Syrien, Mesopotamien, Kleinasien und Ägypten<sup>746</sup>.
2. Die meisten Zentren befanden sich in Städten, weswegen man die Gnosis ebenso wie das frühe Christentum auch als städtische Religion bezeichnen kann<sup>747</sup>.
3. Es ist schwer vorstellbar, dass die Gnostiker mit ihrem komplizierten Glaubenssystem den niedrigsten Schichten der Bevölkerung angehört haben sollten<sup>748</sup>.

Max Weber hat in seinem posthum erschienenen Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* die Frage nach der Entsprechung zwischen sozialer Schicht und spezifischer Religiosität behandelt<sup>749</sup>, wobei er die Gnosis als „Intellektuellenreligion“ bezeichnet:

---

<sup>742</sup> Tröger, Die Gnosis, 13–14; Rudolph, Die Gnosis, 309–310. 313–314; Jonas, The Gnostic Religion, 13–14. Vgl. auch Rudolph: „Durch die Verteufelung des Demiurgen und damit der Welt, ein Ausdruck der tiefen Entfremdung des Menschen (der „städtische Bevölkerung“) von der Wirklichkeit, verwarfen die Gnostiker die Verantwortung für das tägliche Leben“ (Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: 36. Jg. Heft 1, Tübingen 1971, 123).

<sup>743</sup> Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 167.

<sup>744</sup> Tröger bezeichnet die Gnosis als „eine Art Protestreligion“ (Tröger, Die Gnosis, 14).

<sup>745</sup> Rudolph, Die Gnosis, 313.

<sup>746</sup> Ibid., 311.

<sup>747</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, 121; Rudolph, Die Gnosis, 311–312; Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, 86–87. P. Pokorný lokalisierte die Träger der Gnosis in der kleinbürgerlichen Schicht der Städte des östlichen Mittelmeerraumes (ibid, 86).

<sup>748</sup> Ibid.

<sup>749</sup> Iwersen, Gnosis und Gesellschaft, 6.

Die vorderasiatischen Erlösungslehren des Manichäismus und der Gnosis sind beide ganz spezifische Intellektuellenreligionen, sowohl was ihre Schöpfer, wie auch was ihre wesentlichen Träger und auch was den Charakter ihrer Erlösungslehre angeht<sup>750</sup>.

Die Ursache, warum eine solche Religionsform in der Spätantike entstand und sich verbreitete, war Webers Meinung nach die Entmilitarisierung und Entpolitisierung der sozial privilegierten Schichten, die Weber mit den Intellektuellen gleichsetzte. Sie wurden von der bürokratisch-militarischen Zentralgewalt entmachtet<sup>751</sup>. Das gnostische Weltgefühl und die gnostische Daseinshaltung sind nach Webers Theorie also eine Gegenreaktion der Intellektuellen auf ihre soziale Lage unter römischer Fremdherrschaft.

Webers Ansichten haben viele Forscher beeinflusst. So schreibt H. Kippenberg:

Da sie (d. h. die Gnostiker) in den großen hellenistischen Städten lebten, waren diese Denker Angehörige einer entmündigten Intelligenz, welche nach Max Weber immer am ehesten als Träger einer Erlösungsreligion in Frage kommt<sup>752</sup>.

Das kosmische Modell der Gnostiker ist für Kippenberg eine negative Projektion, eine Ablehnung des autoritären römischen Verwaltungsstaates<sup>753</sup>. Kurt Rudolph meint, dass die ersten Gnostiker Angehörige einer politisch durch die Fremdherrschaft entmachteten, im syrischen und dem angrenzenden östlichen Gebiet (Provinz Syria und Mesopotamien) beheimateten Bildungsschicht waren<sup>754</sup>. Er geht davon aus, dass „die Gnosis von Haus aus eine auf die abhängigen Klassen der hellenistischen Städte bezogene Ideologie darstellt, die zur Gewinnung einer neuen Identität beitragen sollte, nachdem ihre abgestammte geistige Welt weithin zerbrochen war“<sup>755</sup>. Er versteht die Gnosis somit als sozialen

---

<sup>750</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. J. Winkelmann, 1. Halbband. Köln, Berlin 1964, 393.

<sup>751</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>752</sup> Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*. In: *Numen* 17 (1970), 222.

<sup>753</sup> *Ibid.*, 221. S. auch: Kippenberg, *Intellektualismus und antike Gnosis*. In: Schluchter (Hg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Frankfurt/M. 1981, 201–218.

<sup>754</sup> Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*. In: 36. Jg. Heft 1, *Tübingen* 1971, 121–122; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und des Gnostizismus*, 776.

<sup>755</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 312.

Protest des abhängigen, aber sich ideologisch-religiös zur Freiheit berufen fühlenden Kleinbürgertums<sup>756</sup>. Carsten Colpe und Alfred Adam sind noch konkreter und haben die ersten Gnostiker unter den aramäischen Schreibern gesucht, die in der Diadochenzeit in einem griechisch dominierten Kulturbetrieb keine Perspektive mehr hatten<sup>757</sup>. Diese „Ausweglosigkeit“ habe nach Adam die „Hinwendung zur grundsätzlichen Skepsis, die enkratitische, d. h. leibfeindliche Beurteilung der Welt und die Flucht in eine radikale Spiritualisierung“ bewirkt und damit zur „gnostischen Weltdeutung“ geführt<sup>758</sup>. Henry A. Green hat in den Initiatoren der Gnosis reiche jüdische Intellektuelle in Ägypten gesehen, die wegen des wirtschaftlichen Erfolges auf ihre jüdische Identität verzichteten<sup>759</sup>. Birger A. Pearson sieht in ihnen jüdische Intellektuelle in Palästina und der Diaspora, die mit den Antworten, die das traditionelle Judentum ihnen auf ihre Fragen bot, nicht zufrieden waren<sup>760</sup>, und

---

<sup>756</sup> Ibid, 313.

<sup>757</sup> Colpe, *Gnosis II (Gnostizismus)*, in: RAC, Bd. 11. Stuttgart, 1981, 600.

<sup>758</sup> Adam, *Dogmengeschichte I*, 55 f.

<sup>759</sup> Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta, Georgia 1985. Greens Theorie hat eine Parallele in der Zeit vor dem Makkabäerkrieg. Die hellenisierten Juden, die unter dem Schutz des Königs Antiochus IV. Epiphanes hellenistische Reformen in Jerusalem durchzuführen versuchten, formulierten ihr Programm folgendermaßen: „Wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schließen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht“ (I. Makk 1, 11).

Hier wird zwar die traditionelle Anschauung festgehalten, dass das Unheil in der Geschichte die Strafe für das Fehlverhalten des Volkes sei, jedoch ihr Inhalt umgekehrt: nicht die Nachahmung der Völker und ihres Götzendienstes, sondern die Absonderung habe die Katastrophen der vergangenen Geschichte verursacht. Als „Strafe“ für die Absonderung mochten die Reformen neben den politischen Katastrophen der Vergangenheit die wirtschaftliche, politische und geistige Isolierung des jüdischen Ethnos empfunden haben (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 491). Die Reformen (vermutlich die Mehrheit des Priester- und Laienadels) hatten ein Ziel gehabt: der bisher durch die religiösen Vorurteile der konservativen Gruppen behinderten Ausbreitung hellenistischer Zivilisation und Sitte sollte offene Bahn geschaffen und die Schranken, die sie an einem uneingeschränkten wirtschaftlich-kulturellen Austausch mit der nichtjüdischen Umwelt hinderten, abgebaut werden (ibid, 505). Die Reformen errichteten in Jerusalem ein Gymnasium (I. Makk 1, 14), ließen bei sich die Beschneidung rückgängig machen (I. Makk 1, 15) und wollten Jerusalem zu einer griechischen Polis machen (II. Makk 4, 9). Nach I. Makk 1, 44–50 gab König Antiochus IV. ein Edikt heraus, in dem die jüdische Religion verboten wurde, der Tempel wurde dem Zeus Olympios geweiht (II. Makk 6, 2). Es ist aber wahrscheinlich, dass „die Hellenisten“ den König darum baten, dieses Edikt zu erlassen (Gunnweg, *Iisraeli ajalugu*, 159; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 515 ff.). Das wurde zum Anlass für den Makkabäerkrieg.

<sup>760</sup> S. Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*, 145–146.

auch Karl-Wolfgang Tröger hat die ersten Träger der gnostischen Überlieferungen in intellektuellen Kreisen gesucht<sup>761</sup>.

Da die gnostischen Systeme häufig sehr komplex sind und vertiefte Kenntnisse in der Philosophie sowie abstraktes Denken voraussetzen, ist es absolut sicher, dass Intellektuelle an der Entstehung der Gnosis beteiligt gewesen sind. Da die Gnosis mit dem Judentum viele Berührungspunkte hat, ist ebenso wahrscheinlich, dass sich unter den Begründern der Gnosis auch jüdische Intellektuelle befanden. Gegen Max Weber muss dennoch betont werden, dass nicht alle Träger der gnostischen Bewegung Intellektuelle waren – sicherlich gab es unter ihnen Vertreter verschiedener sozialer Schichten. Auch die Theorie von Green kann in zwei Punkten kritisiert werden: 1) Man kann fragen, ob die gesellschaftliche Situation aus den mythologischen Texten auf die Art und Weise rekonstruiert werden kann, wie H. Green es getan hat. Sicherlich spiegeln mythologische Texte die gesellschaftliche Wirklichkeit wider, doch besteht die Frage, in welchem Maß. 2) Greens These von einem Anteil der intellektuellen Gnostiker an einer religiösen Rebellion ist urkundlich schwach belegt<sup>762</sup>. Abgesehen davon, zu welcher Bevölkerungsschicht die ersten Träger der gnostischen Bewegung gehörten, ist es psychologisch höchst glaubhaft, dass zu den Entstehungsbedingungen der Gnosis das Ungenügen der traditionellen Religionen und die Unzufriedenheit mit ihnen gehört haben. Die Gnosis versprach, sie alle zu überbieten. Eine Verheißung, die besonders attraktiv für all jene war, die gerade eine Abwertung ihres abgestammten Glaubens erlebt hatten. Aber wie Gerd Theißen zu Recht betonte, ist eine solche Abwertung nicht der Grund für die Entstehung der Gnosis, sondern lediglich für eine gesteigerte Empfänglichkeit ihr gegenüber<sup>763</sup>.

Eine soziologische Betrachtung der Gnosis aus feministischem Blickwinkel hat E. Pagels versucht, wobei sie davon ausgeht, dass sich die Gesellschaftsstruktur in der Religion widerspiegelt. Im katholischen Christentum offenbare sich eine patriarchale Gesellschaftsstruktur, weswegen man hier betont hat, dass Gott der Vater sei, und geistliche Ämter ausschließlich für Männer reserviert seien. Pagels meint, dass die Gnosis eine Kontra-Kultur war, die eine mächtige Alternative zum Katholizis-

---

<sup>761</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 15.

<sup>762</sup> Marjanen, *What Is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph*. In: Marjanen (ed.), *Was There a Gnostic Religion?* Helsinki. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 49. S. auch: Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 229.

<sup>763</sup> S. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 316.

mus anbot: Die Gnostiker lehrten, dass Gott sowohl Vater als auch Mutter sei<sup>764</sup>, wobei die Figur der göttlichen Mutter in der Gnosis sehr wichtig war<sup>765</sup>. Zugleich konnten Frauen in der Gnosis auch Priesterinnen und Bischöfinnen werden<sup>766</sup>. Die Katholiken betonten, dass die Kirche als Institution heilsnotwendig sei für die Erlangung des ewigen Lebens. Die Gnostiker hingegen suchten Gott nicht in einer Institution, sondern in individueller Selbsterfahrung. Pagels behauptet, dass die Gnosis in einer Atmosphäre existierte, die der Entwicklung von Institutionen entgegen stand<sup>767</sup>.

Über die Thesen von Pagels wurde viel diskutiert. Sicherlich hat sie die Stellung der Frau idealisiert. Trotz und neben der praktisch-kultischen Gleichstellung der Frauen in den gnostischen Gemeinden findet sich eine frauenfeindliche Haltung sowie eine Verteufelung des Weiblichen überhaupt<sup>768</sup>. K. Rudolph sieht hier eine interessante Beziehung. Er behauptet, dass die Abwertung der Frau und des Weiblichen in der Gnosis durch die Aktivität von Frauen im Gemeindeleben und die große Rolle, die dem weiblichen Aspekt in der Mythologie zugeschrieben wurde, kompensiert worden sei. Letztendlich aber sei es auch in der Gnosis bei der für die Antike maßgeblichen traditionellen Einschätzung der Frau als einem dem Mann nachgeordneten Wesen geblieben<sup>769</sup>.

In der Entstehung der Gnosis hat man auch eine Folge konkreter sozialer Katastrophen gesehen. So sieht R.M. Grant im Zusammenbruch jüdischer apokalyptischer Hoffnungen durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 „*the impetus toward Gnostic ways of thinking*“<sup>770</sup>. Für ihn steht am Anfang der Gnosis das Erlebnis der Erschütterung des Glaubens an Gott, an sein Gesetz und seine Verheißungen<sup>771</sup>. Er sagt:

The anticosmic aspect arises out of a belief that the God of this cosmos has failed to act on behalf of his people<sup>772</sup>.

---

<sup>764</sup> Pagels, *The Gnostic Gospels*, 72.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 72 ff.

<sup>766</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>767</sup> *Ibid.*, 115 ff.

<sup>768</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 291. Auf diese Aspekte hat auch Ch. Marksches hingewiesen, doch betont er zugleich, dass Hinweise auf eine „Gleichberechtigung“ der Frau in der Gnosis nicht zahlreich sind (Marksches, *Die Gnosis*, 113).

<sup>769</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 292.

<sup>770</sup> Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 34.

<sup>771</sup> *Ibid.*

<sup>772</sup> *Ibid.*, 37.



Obgleich sich diese These von Grant nicht allgemein durchgesetzt hat und viel kritisiert wurde, hat sie doch auch Anhänger gefunden, so etwa G. Theißen<sup>773</sup>. Die These von Grant und Theißen ist nun zwar nicht ausgeschlossen, aber doch kaum wahrscheinlich<sup>774</sup>. Ein ernsthafter Einwand gegen diese These ist die Tatsache, dass der Fall Jerusalems in der gnostischen Literatur keine zentrale Rolle spielt<sup>775</sup>. Sicherlich hat das Ereignis eine innerjüdische Krise ausgelöst und einen gewissen Pessimismus erzeugt, doch ist es lokal zu begrenzt, um als Auslöser der gnostischen Bewegung insgesamt fungiert zu haben. Grants These erscheint zu begrenzt, seine Herleitung zu einseitig<sup>776</sup>. Sicherlich aber enthält sie eine *particula veri* – die großen gesellschaftlichen Katastrophen, von denen die Juden betroffen waren, darunter auch die Katastrophe im Jahre 70 n. Chr., trugen sicherlich dazu bei, dass sich unter den Juden ein pessimistisches Weltgefühl verwurzelte und verbreitete, das in der Gnosis seinen radikalsten Ausdruck fand.

Neben religionsgeschichtlichen und gesellschaftlichen Gründen für die Entstehung der Gnosis hat man in der Forschung auch nach psychologischen Faktoren gesucht. Schon H. Jonas hat gezeigt, dass Emotionen wie Angst, Geworfenheit und Welthass häufig in gnostischen Dokumenten zu finden sind<sup>777</sup>. Unter dem Einfluss der Theorien Gustav Carl Jungs haben Henry Charles Puech<sup>778</sup>, Karl Kerényi<sup>779</sup> und Gilles Quispel<sup>780</sup> gnostische Vorstellungen als mythischen Ausdruck der Selbsterfahrung, also als Projektion gedeutet. Die Selbsterfahrung hat eine zentrale Stelle in der Gnosis inne und besteht darin, „*daß der Mensch sich seines Ursprunges erinnert und sich der Göttlichkeit seines in Dunkel gehüllten Selbst bewußt wird*“<sup>781</sup>. Die ganze Gnosis ist für Quispel die Entdeckung des unbewussten Geistig-Göttlichen im Menschen, worin zugleich auch die gnostische Erlösung bestünde<sup>782</sup>. Seine psychologische

---

<sup>773</sup> S. I.2.4.3 j.

<sup>774</sup> S. Berger, Gnosis/ Gnostizismus I., 532–533.

<sup>775</sup> Trotzdem kommt der Fall Jerusalems als Thema auch in der gnostischen Literatur, genauer in der mandäischen Literatur und in TestVer, vor.

<sup>776</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, 98.

<sup>777</sup> S. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 94 ff.

<sup>778</sup> Puech, Le Manichéisme. Son fondateur – sa doctrine. Paris 1949.

<sup>779</sup> S. Kerényi, Mythologie und Gnosis. In: Kerényi, Humanistische Seelenforschung. München, Wien 1966, 150–202.

<sup>780</sup> Quispel, Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951.

<sup>781</sup> Ibid, 17.

<sup>782</sup> Ibid.

Interpretation unterfüttert er mit soziologischen Argumenten. So charakterisiert er die gesellschaftliche Situation, in der die Gnosis entstand, folgendermaßen:

Stauend und gebannt stand der Mensch vor der Tiefe in sich. Seine Einordnung in das Universum ging ihm abhanden: der Kosmos wurde mehr und mehr entgöttlicht und dämonisiert. Die Polis, das Imperium waren keine organischen Verbände mehr: der Staat war eine dirigierte Bürokratie, die den einzelnen nicht beanspruchte, die Großstädte machten den Menschen unsagbar einsam. Da blieb nur die Flucht in die Erotik und die Flucht in sich selbst; das heißt, diese Kultur war sterbend und dem Untergang gewidmet, weil sie nicht mehr exzentrisch war<sup>783</sup>.

Wenn die gnostische Daseinshaltung auch nicht direkt aus den gesellschaftlichen Umständen ableitbar ist, steht es doch außer Zweifel, dass die Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Umständen zur Entstehung der Gnosis beigetragen hat. Diese Unzufriedenheit hatte verschiedene Gründe, nicht nur politische, kulturelle, soziale und religiöse Ausgrenzungen, sondern auch Übersättigung, Staatsverdrossenheit, Stagnation u. a. m. Auch Eliten können von Frustration und Ausweglosigkeit betroffen sein und „revoltieren“<sup>784</sup>. Bei der Gnosis handelte es sich nicht nur um eine „Revolte“, sondern sie kann nach K.-W. Tröger als religiöse „Revolution“ bezeichnet werden. Dabei führte sie nicht zu einem gesellschaftlichen Wandel, den sie auch gar nicht anstrebte, sondern im Gegenteil zur Desintegration einer Gruppe von Menschen. Sie diente also nicht – wie sonst in der Regel Religion – der gesellschaftlichen Integration<sup>785</sup>.

#### I.2.6. ZUSAMMENFASSUNG – THEORIEN ÜBER DEN URSPRUNG DER GNOSIS

Zurzeit dominiert in der Forschung die polykausale Herleitung der Gnosis: Betrachtet man sie religionsgeschichtlich, findet man in der Gnosis Einflüsse aus verschiedenen Religionen. Dabei wurde die religionsgeschichtliche Sichtweise oft durch eine soziologische oder psychologische ergänzt. Auch das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell findet weiterhin Anhänger (Ch. Marksches). Für die gegenwärtige Forschungssituation ist also eine Vielfalt von Ursprungsmodellen charakteristisch.

---

<sup>783</sup> Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 20.

<sup>784</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 14.

<sup>785</sup> *Ibid.*, 23.

Aus den Ursprungstheorien und der Auseinandersetzung mit ihnen können diese Folgerungen gezogen werden:

1. Obwohl viele gnostische Systeme und Werke die christliche Gnosis vertreten, in der das christliche Gedankengut eine herausragende Rolle spielt, gibt es Beweise dafür, dass es neben der christlichen auch eine nichtchristliche Gnosis gab. Deswegen ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Gnosis im Rahmen des Christentums entstanden ist (gegen Markschie).
2. Unter den Vorstellungen und Ideen, die von den Gnostikern aus den verschiedenen Religionen und Philosophien geliehen wurden, dominieren neben dem Christentum Vorstellungen und Ideen aus dem Judentum und der platonischen Philosophie. Babylonische und ägyptische Ideen und Vorstellungen spielen in der Gnosis lediglich eine geringe Rolle, und direkte Einflüsse der iranischen Religion finden sich nur im Mandäertum und Manichäismus. Die Kombination aus Judentum und Platonismus drängt die Frage auf, ob man die Gnosis nicht mit dem hellenistischen Judentum in Zusammenhang bringen müsse.
3. Mitunter sind die alttestamentlichen und jüdischen Motive in der Gnosis auch dort von Bedeutung, wo Einflüsse der griechischen Philosophie fehlen (wie z. B. im Mandäertum). Diese Beobachtung legt die Frage nahe, ob man die Gnosis nicht mit den verschiedenen Kreisen des Judentums, d. h. auch mit solchen in Verbindung bringen müsse, die nicht stark vom Hellenismus beeinflusst wurden.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, geht die vorliegende Studie von der prägenden Rolle des jüdischen Elements bei der Entstehung der Gnosis aus. Doch muss man fragen, ob der „geistige Raum“, in dem die gnostische Daseinshaltung erstmals in der Antike auftauchte, in jüdischen Kreisen zu suchen ist. Bevor die Berührungen zwischen Gnosis und Judentum näher betrachtet werden, soll in zwei Exkursen der Frage nach der Entstehungszeit und dem Entstehungsort der Gnosis nachgegangen werden.

### I.3. EXKURS I: ENTSTEHUNGSZEIT DER GNOSIS

Beschäftigt man sich mit dem Ursprung der Gnosis, wird man auch nach ihrer Entstehungszeit fragen und sich der Frage stellen müssen, ob es überhaupt eine vorchristliche Gnosis gab<sup>1</sup>. In der Forschungsgeschichte wurde hierüber kontrovers diskutiert. Während Friedländer, Kessler, Anz, Bousset, Reitzenstein und Gunkel oder, später, Bultmann, Schmithals, Lohse, Quispel, Adam, Vielhauer und Heussi von der Existenz einer vorchristlichen Gnosis ausgingen<sup>2</sup>, sahen Harnack, Percy, Pétrement, Berger und Marksches in ihr ein ausschließlich innerchristliches Phänomen<sup>3</sup>. Die dritte Gruppe von Wissenschaftlern, zu der Haenchen, Schenke<sup>4</sup> und Lohse gehören, behauptet, dass es eine vorchristliche Gnosis gab, wobei sie darunter ausschließlich die nichtchristliche Gnosis verstehen<sup>5</sup>, die ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstand<sup>6</sup>. Auch Casey<sup>7</sup>, McLachlan Wilson<sup>8</sup>, Pokorný<sup>9</sup>, Fischer<sup>10</sup>, Haardt<sup>11</sup>, Klauck<sup>12</sup>, Theißen<sup>13</sup> und Tröger<sup>14</sup> meinen, dass die Gnosis etwa gleichzeitig mit dem Christentum, doch unabhängig von ihm entstand und somit ein außerchristliches Phänomen ist.

---

<sup>1</sup> So lautet auch der Titel eines Artikels von Haenchen.

<sup>2</sup> Conzelmann; Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 214.

<sup>3</sup> S. I.2.2.

<sup>4</sup> Schenke, Einführung. In: NHD, 1. Bd., 4–5.

<sup>5</sup> Dazu bemerkt Drijvers mit Recht: „Nichtchristlich heißt nicht ohne weiteres vorchristlich“ (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 820).

<sup>6</sup> Schenkes Meinung nach ist die Gnosis nicht lange vor der Entstehung des Christentums oder gleichzeitig mit ihm entstanden (Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592).

<sup>7</sup> Casey, R.P. Gnosis, Gnosticism and the New Testament. In: Davies (ed.) u. a., The Background of the New Testament and its Eschatology 1964, 52–55.

<sup>8</sup> Wilson, Gnosis/Gnostizismus II., 536.

<sup>9</sup> Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, 77; Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 751.

<sup>10</sup> Fischer, Das Urchristentum, 139.

<sup>11</sup> Haardt, Die Gnosis, 9.

<sup>12</sup> Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 165.

<sup>13</sup> Theißen, Die Religion der ersten Christen, 320–321.

<sup>14</sup> Tröger sagt: „Von den Quellen her steht fest, daß die Gnosis das Christentum nicht voraussetzt. Es gibt nicht-christliche gnostische Texte und Systeme und solche, die eine sekundäre Verchristlichung klar erkennen lassen. So wie sich die christliche Gnosis und das gnostische Christentum auf christlichem Boden entwickelt haben, ist die

Schon im 19. Jahrhundert behauptete die Religionsgeschichtliche Schule, dass die Gnosis in vorchristlicher Zeit entstanden sei<sup>15</sup>. So schreibt Bousset:

Es ist neuerdings immer allgemeiner anerkannt, daß die Bewegung der christlichen Gnosis nur unter der Voraussetzung verständlich wird, daß in ihr eine schon im vorchristlichen Zeitalter vorhandene und unabhängig vom Christentum (und Judentum) entstandene Geistesströmung von ganz charakteristischer Haltung in das Christentum ihre Wellen hinein-schlägt<sup>16</sup>.

Gemeinsam verlegten sie die Wurzeln der Gnosis in eine sehr frühe Zeit<sup>17</sup>. Bultmann und seine Schule schlossen sich diesem Standpunkt an, und auch heutzutage gibt es Wissenschaftler, die an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis glauben (Schmithals). Sie erkennen in der Gnosis eine primär nichtchristliche Erscheinung, die sich langsam mit christlichen Vorstellungen anreicherte, bis sie als eine eigenständige „christliche Gnosis“ in Erscheinung trat<sup>18</sup>. Sie verweisen dabei auf gnostische Texte, die keinerlei christlichen Einfluss aufzeigen<sup>19</sup>, auf die außerchristliche Herkunft der Mandäer<sup>20</sup> und die simonianische Gnosis<sup>21</sup>.

---

nicht-christliche, pagane Gnosis unabhängig vor oder neben dem Christentum entstanden. Die Gnosis als übergreifendes Phänomen kann deshalb ihren Ursprung nicht im Christentum haben“ (Tröger, Die Gnosis, 73).

<sup>15</sup> S. I.2.1.

<sup>16</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, XI.

<sup>17</sup> S. I.2.1.

<sup>18</sup> Für K. Heussi ist das eine Tatsache: „Schon in vorchristlicher Zeit hatte es eine heidnische und eine jüdische „Gnosis“ gegeben. Diese Strömung suchte sich des Christentums zu bemächtigen. Der christliche Gnostizismus ist also nicht ein Ergebnis einer innerkirchlichen Entwicklung ...“ (Heussi, Compendium der Kirchengeschichte. Tübingen 1991, 48).

<sup>19</sup> Conzelmann; Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 214.

<sup>20</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130.

<sup>21</sup> Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: ZThK, 49, 1952, 316–349; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130. Nach Justin (1. apol. 26, 3), Origenes (Cels V,62) und Eusebius (H. e. II, 1,11) haben die Jünger von Simon Magus sich als Christen ausgegeben. Deswegen sind nach Irenäus in der Lehre von Simon Magus auch christliche Elemente vorhanden: Simon sei unter den Juden als Sohn erschienen, in Samarien als Vater und bei den übrigen Völkern als der Heilige Geist (IrenHaer I 23, 1). Die *Ennoia* ist das verlorene Schaf des Evangeliums (I 23,2). In Judäa glaubte man, dass Simon als Sohn gelitten habe (d. h. er ist Christus), obgleich er in Wirklichkeit gar nicht habe leiden können (I 23, 3). H.-M. Schenke betont, dass diese christlichen Elemente keine organische Verbindung mit der übrigen Lehre haben. Dadurch erweisen sie sich als sekundär und zeigen zugleich, dass der Simonianismus vorchristlich ist (Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130). Auch E. Lohse (Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 198) und E. Haenchen (Haenchen, Gab

Die Theorie einer vorchristlichen Entstehung der Gnosis wurde jedoch auch kritisiert. So schreibt Berger:

In der im wesentlichen durch die Arbeiten von R. Reitzenstein und W. Bousset repräsentierten „religionsgeschichtlichen Schule“ sind Versuche der Herleitung der Gnosis aus vorchristlichen und außerjüdischen Religionen unternommen worden, wobei im Hinblick auf den Dualismus der von Zarathustra begründeten Religion besonders an einen iranischen Hintergrund gedacht wurde. Von daher ist die Annahme einer vorchristlichen Richtung der Gnosis geradezu ein Schulmerkmal vor allem der deutschsprachigen, von R. Bultmann beeinflussten Richtung der neutestamentlichen Wissenschaft geworden. Denn diese Annahme gehört zu den festen Bestandteilen eines theologischen Gesamtkonzeptes. E.M. Yamauchi, der die Diskussion zusammenfasst, kann daher eine tiefe Kluft zwischen der deutschen Schulmeinung konstatieren, die es für begründet hält, eine ‚logische‘ Herleitung selbst dann zu treffen, wenn es dafür keine frühen objektive Belege gibt, und der englischen Schulmeinung, die derartige Argumente als subjektiv und spekulativ ansieht. Freilich hat sich auch in der deutschen Forschung außerhalb der strengen Bultmann-Richtung die Forschungslage insbesondere seit den bahnbrechenden kritischen Arbeiten von C. Colpe verändert und einer differenzierteren Einschätzung Raum gegeben. Das gilt nicht nur für die Existenz eines vorchristlichen fertigen Mythos vom „erlösten Erlöser“, sondern für die Frage abgeschlossener Systembildungen in vorchristlicher Zeit überhaupt. Keiner der Texte erlaubt die Annahme vorchristlicher Gnosis, aber auch mit Vorstufen wird nicht gerechnet<sup>22</sup>.

Gegen Berger kann angeführt werden, dass es im 20. Jahrhundert auch englische und französische Forscher gab, die an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis glaubten. Sicherlich hat er aber Recht damit, dass die Hypothese der Religionsgeschichtlichen Schule durch Bultmann in der Forschung bekannt gemacht wurde.

Die Hauptargumente gegen die Existenz der Gnosis in vorchristlicher Zeit fasst McLachlan Wilson folgendermaßen zusammen:

---

es eine vorchristliche Gnosis?, 316 ff.) bezeichnen den Simonianismus als „vorchristliche Gnosis“. Diese Bezeichnung ist aber irreführend. Wenn Schenke davon ausgeht, dass die Gnosis ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstanden ist (Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592), wäre es richtiger, diese Gnosis als „nichtchristliche- oder nebenchristliche Gnosis“ zu bezeichnen. Zugleich muss man betonen, dass die ursprüngliche Lehre von Simon nicht zu rekonstruieren ist. Die Beziehungen zwischen Simon und der Gnosis sind daher problematisch (s. Haar, Simon Magus. The First Gnostic?), und wahrscheinlich wurde er nachträglich zu einem Gnostiker gemacht (s. Lahe, Kas Siimon Nöid oli gnostik?).

<sup>22</sup> Berger, Gnosis/Gnostizismus I., 519–520.

1. Einige Vorstellungen in der Gnosis sind zweifelsohne vorchristlich<sup>23</sup>, doch kann keines der bekannten gnostischen Dokumente in eine Zeit vor der Entstehung des Neuen Testaments datiert werden.
2. Einige der Nag-Hammadi-Texte weisen Zeichen einer Christianisierung auf, doch gibt es von ihnen keine nichtchristlichen oder vorchristlichen Versionen.
3. Es gibt kein entwickeltes System vor dem zweiten christlichen Jahrhundert<sup>24</sup>.

Diese Tatsachen sind gewichtig, und alle Argumente für die Existenz einer vorchristlichen Gnosis wirken im Vergleich mit ihnen fadenscheinig<sup>25</sup>.

Nur wenige Wissenschaftler sind heute noch von dem Vorhandensein einer vorchristlichen Gnosis überzeugt. Dennoch kann man davon ausgehen, dass es eine frühe Gnosis schon im 1. Jahrhundert n. Chr. gab und dass sie unabhängig vom Christentum entstand. Hierfür sprechen folgende Fakten:

---

<sup>23</sup> Im seinem Buch „Gnosis und Neues Testament“ erklärt Wilson: „Es stimmt freilich, daß einzelne Ideen weit zurückverfolgt werden können: in die vorchristliche Periode bis zu ihren Wurzeln in Ägypten oder Babylonien oder Persien. Waren aber diese Ideen schon in ihrem Ursprungsland gnostisch, oder wurden sie es erst später, und wann? Hier, so scheint es, gibt es tatsächlich eine Möglichkeit, unser Verfahren klar zu machen, wenn wir an Entwicklung und Wachstum denken. Die Ideen sind, das sei zugegeben, vorchristlich, jedoch ihre Verbindung miteinander und die Art ihrer Verschmelzung, die Assoziationen, die sie bekommen, mögen nur im Zusammenhang mit spezifisch gnostischen Systemen gnostisch sein. Das aber würde bedeuten, daß die Ideen selbst nicht unbedingt gnostisch sein müssen. Die Gnostiker passten das Material, das sie übernahmen, ihren eigenen Zwecken an“ (Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 16).

<sup>24</sup> Wilson, *Gnosis/Gnostizismus II.*, 536. Vgl. Drijvers: „Trotz aller Hypothesen auf diesem Gebiet wissen wir nichts von einem vorchristlichen gnostischen System. [ - ] Zwar können Motive, die im Gnostizismus vorkommen, bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden, das impliziert aber nicht das Vorhandensein des Gnostizismus im eigentlichen Sinne“ (Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 822).

<sup>25</sup> So fragt z. B. Schmithals: „... ob die Suche nach schriftlichen Dokumenten überhaupt angemessen ist, wenn man die zeitlichen Anfänge der Gnosis bestimmen möchte. Die Gnosis ist ihrem Wesen nach eine enthusiastische Bewegung. Auch in ihrer späteren Zeit stand ihr der Geist höher als der Buchstabe. Das geschriebene und überlieferte Wort ist Ersatz für das erlahmte Pneuma, und der enthusiastische Wurzelboden der Gnosis läßt sich aus allen frühen Nachrichten über sie und selbst noch aus ihren eigenen literarischen Dokumenten deutlich ablesen. Nicht methodische Willkür, sondern die methodische Notwendigkeit, der Gnosis entsprechende Fragestellungen zu verwenden, reflektiert auf eine möglicherweise sehr lang währende unliterarische Phase der gnostischen Bewegung“ (Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 14). Die letzte Behauptung ist ganz unbegründet.

1. Bei den Irrlehrern, gegen die in den Pastoralbriefen und im 1. und 2. Joh polemisiert wird, also in Texten, die aus dem Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts stammen, lassen sich gewisse Motive am besten unter Verweis auf die Gnosis erklären<sup>26</sup>.
2. In der patristischen Literatur finden sich Angaben über Gnostiker, die im 1. Jahrhundert gelebt und gewirkt haben. Zu ihnen gehört etwa Simon Magus, der erst nachträglich zu einem Gnostiker gemacht wurde. Irenäus<sup>27</sup> schrieb über den Gnostiker Menander, der ein Schüler Simons war und gleichfalls aus Samarien stammte, jedoch im Antiochia (Syrien) wirkte und wohl bis etwa 80 n. Chr. gelebt hat<sup>28</sup>. Auch wenn das Werk von Irenäus aus dem 2. Jahrhundert stammt, ist das kein Beweis für die Behauptung, dass Menander im Nachhinein zu einem Gnostiker gemacht wurde.

Der Autor dieses Buches meint, dass das Hauptargument gegen das Vorhandensein einer Gnosis im 1. Jahrhundert ist, dass kein uns bekanntes gnostisches Dokument aus dieser Zeit stammt. Dennoch kann man auf Grund der oben genannten Indizien behaupten, dass die Existenz der Gnosis im 1. Jahrhundert möglich und äußerst wahrscheinlich war. In der Religionsgeschichte finden sich viele Beispiele dafür, dass religiöse Bewegungen früher als ihre ältesten Quellen entstanden. So stammen etwa die ältesten Quellen des Buddhismus aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., doch existierte der Buddhismus schon im 6. Jahrhundert v. Chr. Auch in diesem Fall wurde die Existenz des Buddhismus nur auf Grund von Indizien postuliert. Die Argumente für eine außerchristliche Herkunft der Gnosis wurden in I.2.3. vorgestellt.

---

<sup>26</sup> Zu den Pastoralbriefen s. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Religion*, 226; Fischer, *Das Urchristentum*, 145–146; Köster, *Einführung in das Neue Testament*, 743; Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*. (EKK XV). Neukirchen 1988, 228 ff.; 234; Pokorný, *Der Brief an Paulus an die Kolosser*. (ThHK 10/I). Berlin 1987, 98; Merkel, *Die Pastoralbriefe*. (NTD 9/1). Göttingen 1991; Lohse, *Paulus. Eine Biographie*. (Bsr 1520). München 2003, 271; Tröger, *Die Gnosis*, 87; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, 148; Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*. (EKK XVI/1). Zürich 2003, 210 ff.; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*. (UTB 1830). Göttingen 2005, 389 (dort auch die Argumente); Zu 1. und 2. Joh z. Vogler, *Die Briefe des Johannes*. (ThHK 17). Leipzig 1993, 16–20; Klauck, *Der erste Johannesbrief*. (EKK XXIII/1). Zürich, Neukirchen-Vluyn 1991, 34–42; Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*. Gütersloh 1976; Fischer, *Das Urchristentum*, 149–150; Köster, *Einführung in das Neue Testament*, 632 ff.; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 470 ff.; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 490 ff. (dort auch die Argumente).

<sup>27</sup> IrenHaer I 23, 5.

<sup>28</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 319.





## I.4. EXKURS II: ENTSTEHUNGORT DER GNOSIS

Der Entstehungsort der Gnosis hängt direkt von ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft ab: Wer die Anfänge der gnostischen Bewegung in der altägyptischen Religion sucht, geht davon aus, dass die Gnosis in Ägypten entstanden ist. Wer diese jedoch in der altiranischen Religion sucht, verlegt ihren Entstehungsort in den Iran, usw.

Obwohl die gnostische Bewegung in verschiedenen Gebieten des Römischen Reichs, in Form des Manichäismus auch im Sassanidenreich und später sogar im arabischen Kalifat und im chinesischen Imperium, verbreitet war, kann man davon ausgehen, dass die wichtigsten Zentren der Gnosis in Syrien, Mesopotamien, Kleinasien und Ägypten, d. h. in den Ostprovinzen des Imperiums lagen. Auch in der Hauptstadt des Imperiums, Rom, wirkten und lebten gnostische Lehrer<sup>1</sup>.

Die Pastoralbriefe, in denen der Begriff „Gnosis“ erstmals als Bezeichnung der gnostischen Bewegung verwendet wird, stammen vom Ende des 1. Jahrhunderts aus Kleinasien<sup>2</sup>. Zu dieser Zeit wirkte dort nach den patristischen Überlieferungen der Gnostiker Kerinth<sup>3</sup>. Auch die Briefe von Ignatius von Antiochia aus dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts enthalten Anspielungen auf die Gnostiker. Sie sind an verschiedene Gemeinden in Kleinasien adressiert und spiegeln die dortigen Lebensumstände wieder. Aus der gleichen Zeit stammen auch drei Briefe des Johannes<sup>4</sup>, die gegen gnostische Ansichten polemisieren<sup>5</sup> und wahrscheinlich in Kleinasien verfasst wurden<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Rudolph, *Die Gnosis*, 311; vgl. Haardt, *Die Gnosis*, 9.

<sup>2</sup> Die meisten Forscher meinen, dass sie vielleicht in Ephesus abgefasst wurden. S. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 237; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 380.

<sup>3</sup> S. über ihn: Irenäus I, 26,1; III, 3,4 = H. e. IV, 14,6. Kerinthos lebte und wirkte nach K. Heussi um 100 n. Chr. (Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 50) und nach Rudolph etwas später, zwischen 120–130 n. Chr. (Rudolph, *Die Gnosis*, 406).

<sup>4</sup> S. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 121; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 479 ff.

<sup>5</sup> S. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 121; Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 106; Fischer, *Das Urchristentum*, 148 ff.; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 470 ff.; 475 ff.; Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 507 ff.

<sup>6</sup> S. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 121; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 479 ff.

In Antiochia (Syrien) wirkte, wie Justin der Märtyrer<sup>7</sup> und Irenäus<sup>8</sup> berichten, der Gnostiker Menander, der etwa bis 80 n. Chr. gelebt hat<sup>9</sup>. Ebenfalls aus Syrien, genauer aus Antiochia oder Daphne im Jordanquellgebiet, stammte der Gnostiker Saturnil, der um 120–130 n. Chr. in Antiochia lebte und lehrte<sup>10</sup>.

In Ägypten wirkten im 2. Jahrhundert die berühmten Gnostiker Basilides<sup>11</sup> und Valentinus, wobei Letztgenannter Mitte des 2. Jahrhunderts auch in Rom lebte<sup>12</sup>. Wahrscheinlich wurden auch einige gnostische Werke von Nag Hammadi im 2. Jahrhundert in Ägypten abgefasst<sup>13</sup>.

Geht man davon aus, dass bei der Entstehung der Gnosis Juden eine wichtige Rolle spielten, kommen als Entstehungsort vor allem Gebiete in Frage, in denen viele Juden lebten, wie etwa in Palästina und im ägyptischen Diasporajudentum. Die Gnostiker Simon Magus und Menander stammten aus Samarien<sup>14</sup>, wohin auch die Spuren der sethianischen Gnosis zurückführen<sup>15</sup>. Da die Mandäer höchstwahrscheinlich aus Palästina nach Mesopotamien auswanderten<sup>16</sup>, und auch manche Schriften von Nag Hammadi Wortspiele enthalten, die aus dem palästinischen Aramäisch stammen<sup>17</sup>, gehen Puech<sup>18</sup>, Köster<sup>19</sup>, Schenke<sup>20</sup>, Tröger<sup>21</sup>, Rudolph<sup>22</sup> und Böhlig<sup>23</sup> davon aus, dass die gnostische Bewegung im syrisch-palästinischen Raum entstand. Da die frühesten Spuren der

<sup>7</sup> 1. apol. 26.

<sup>8</sup> IrenHaer I, 23,5.

<sup>9</sup> Rudolph, Die Gnosis, 319.

<sup>10</sup> Ibid., 406; s. über Saturnil: IrenHaer I, 24,1–2 = Ref VII, 2.

<sup>11</sup> Er wirkte unter den Kaisern Hadrian und Antonius Pius (117–161) (Rudolph, Die Gnosis, 333).

<sup>12</sup> 140 n. Chr. ging er nach Rom (ibid, 343).

<sup>13</sup> So z. B. UW (s. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“ (Einleitung). In: NHD, 1. Bd., 237), HA (s. Kaiser, Die Hypostase der Archonten (Einleitung). In: NHD, 1. Bd., 218) und die Schriften der hermetischen Gnosis (wie z. B. OgdEnn; s. dazu: Tröger, „Über die Achttheit und Neunheit“ (Einleitung). In: NHD, 2. Bd., 501–502 (dort auch die Argumente)).

<sup>14</sup> S. 2. 4.3. i.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> S. II.2.1.15.

<sup>17</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>18</sup> Puech, Das Problem des Gnostizismus, 312.

<sup>19</sup> Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 650.

<sup>20</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592.

<sup>21</sup> Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis, 317).

<sup>22</sup> Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 774–775. S. auch: Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 31.

<sup>23</sup> Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 158 ff.

Gnosis fast gleichzeitig in verschiedenen Gebieten des Römischen Imperiums auftauchen, entstand die Gnosis möglicherweise gar nicht in einer „Urheimat“, sondern an verschiedenen Orten in den Ostprovinzen des Imperiums<sup>24</sup>. Palästina zählte dabei sicherlich zu den Orten, an denen die ersten Träger der gnostischen Bewegung lebten und wirkten.

---

<sup>24</sup> Das meint auch P. Pokorný, der auf die Frage, wo die Gnosis entstanden sei, antwortet: „Ganz allgemein kann man sagen, daß es im Bereich der jüdischen Diaspora war“ (Pokorný, *Der Ursprung der Gnosis*, 761), wobei er v.a. an Ägypten und Kleinasien denkt (ibid., 761–762). Der wahrscheinlichere Entstehungsort scheint ihm jedoch Ägypten zu sein (s. Pokorný, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, 79)). Auch Schenke sagt: „Ganz ungewiß ist es, ob die Gnosis innerhalb des bezeichneten Raumes von mehreren Orten zugleich oder von einem einzigen Ort ihren Ausgang genommen hat. Jedenfalls darf man sich wohl allgemein vorstellen, da die Zeit für die Gnosis reif war, daß die Geburt einer neuen religiösen Bewegung mit einer solch negativen Weltanschauung gewissermaßen in der Luft lag. Die Intuition eines prophetischen Menschen und ein Funke, der von ihm dann auf eine Menschengruppe übersprang, genügten, um sie auszulösen“ (Schenke, *Die Gnosis*, 395).



## I.5. ZUSAMMENFASSENDE DEFINITION DER GNOSIS IN HINBLICK AUF IHREN URSPRUNG

Die Definition von Gnosis steht und fällt mit der jeweiligen Ursprungstheorie. So ist etwa Harnacks Aussage, die Gnosis sei eine „akute Hellenisierung des Christentums“, sowohl eine Gnosis-Definition als auch ein Postulat über die Herkunft der Gnosis. Deswegen ist es nahe liegend, nach der Darstellung und Analyse der Ursprungstheorien nochmals zur Definition der Gnosis zurückzukehren. Ausgehend von den bisherigen Ausführungen, definiert der Autor dieses Buches Gnosis als interreligiöse Bewegung der Spätantike, die ungefähr gleichzeitig mit, aber unabhängig vom Christentum im Osten des Mittelmeerraums entstand, in den ersten Jahrhunderten nach Christus im ganzen Mittelmeerraum verbreitet war und sich durch folgende Hauptcharakteristika auszeichnet: 1) Vorstellung vom göttlichen Funken im Menschen und von einer Konsubstantialität dieses Funkens mit Gott; 2) Antikosmismus; 3) Mythos, der den gegenwärtigen Zustand des Menschen erklärt (Mythos vom Fall), und die Idee von der Erlösung durch die Gnosis; 4) Dualismus zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen und seinen Archonten; 5) Dualismus zwischen Gott und Welt; 6) Dualismus zwischen Geist und Leib.

Obwohl einige dieser Wesenszüge auch anderen religiösen Bewegungen und Philosophien der Spätantike eigen sind und auch außerhalb der Gnosis, etwa im Mittel- und Neuplatonismus oder im Neupythagoräertum, vorkommen, haben sie in der Gnosis *eine spezifische Prägung*, die die Gnosis auszeichnet und als eigene religiöse Bewegung erkennbar macht. In einigen gnostischen Texten finden sich alle genannten Wesenszüge, doch sind sie in den verschiedenen gnostischen Systemen und Texten in unterschiedlicher Anzahl und Kombinationen vertreten. Gemeinsam bilden sie die *differentia specifica* der Gnosis, die sie von anderen Religionen der Spätantike, z. B. den Mysterienkulten und dem Mehrheitschristentum, unterscheidet.



## I.6. ZUSAMMENFASSUNG DES I. TEILS

### I. METHODOLOGISCHE GRUNDLAGEN: DER BEGRIFF „GNOSIS“ UND SEINE DEFINITION

Das Wort γνῶσις stammt aus dem Griechischen und bedeutet „Erkenntnis“, „Wissen“, „Einsicht“. In der Sprachgeschichte finden sich erste Belege für sein Vorkommen bei den Vorsokratikern. Als *terminus technicus* wurde der Begriff „Gnosis“ zuerst in der Philosophie verwendet. Schon bei Plato hat der Begriff einen religiösen Aspekt: Erkenntnis im platonischen Sinn ist Teilhabe an und Aufstieg zur transzendenten Welt der Ideen, deren Zentralidee das Göttliche ist. In spätantiker Zeit verstärkte sich dieser religiöse Aspekt: im kaiserzeitlichen Mittelplatonismus wurde die Gnosis zum einem Wissen um göttliche Geheimnisse, die entweder auf direkter Erfahrung oder auf Einweihung in die esoterischen, geheimen Traditionen eines Offenbarungsglaubens beruhten. Die Idee von der Erkenntnis durch Offenbarung findet sich in verschiedenen religiös-philosophischen Bewegungen wie den Mysterienkulten, dem Neuplatonismus, dem Hermetismus, Neupythagoreismus, Judentum (bei Philo, in Qumran) und dem Urchristentum. Sie ist auch in jener geistigen Bewegung der Spätantike von zentraler Bedeutung, die unter der Name „Gnosis“ bekannt ist. Obwohl die Gnosis in der gleichnamigen Bewegung zentral ist, haben ihre Anhänger sich selbst nur ausnahmsweise als „Gnostiker“ (γνωστικοί, *gnostici*, *mandaji*) bezeichnet. Der Begriff „Gnosis“ als Sammelbegriff für die „gnostische Bewegung“ stammt von ihren Gegnern und ist also eine Fremdbezeichnung. So findet er sich etwa bei Irenäus von Lyon (um 200 n. Chr.), der eines seiner Werke „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ betitelte (entstanden um 180 n. Chr.). Seine Gnosisbezeichnung geht auf 1. Tim 6,20 (um 100 n. Chr.) zurück, in dem der Autor des Briefes, fiktiv der Apostel Paulus, vor den Lehrsätzen der „falschen Gnosis“ warnt. Viele Forscher gehen bis heute davon aus, hier den ältesten Beleg für die „Gnosis“ als Bezeichnung der gnostischen Bewegung der Spätantike vorzufinden.

In der neuzeitlichen Forschung unterscheidet man zwischen Gnosis im engeren Sinn und Gnosis im weiteren Sinn. Letztere ist die Idee von der Befreiung durch eine höhere Erkenntnis, die in verschiedenen



Religionen (im Hinduismus, im Buddhismus, in der islamischen Mystik usw.) bekannt ist; unter Gnosis im engeren Sinn versteht man hingegen eine konkrete religiöse Bewegung der Spätantike, die sich durch eine Reihe charakteristischer Wesenszüge von der „Gnosis“ als universelles Phänomen der Religionsgeschichte unterscheidet. Auf Grund eines Forschungskonsenses können die wichtigsten Merkmale der Gnosis im engeren Sinne in sechs Punkten zusammengefasst werden:

1. Die Vorstellung vom göttlichen Funken im Menschen und von einer Konsubstantialität dieses Funkens und Gottes.
2. Ein ausgeprägter Antikosmismus.
3. Ein Mythos, der den gegenwärtigen Zustand des Menschen erklärt (Mythos vom Fall), und die Idee von der Erlösung durch die Gnosis.
4. Der Dualismus zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen und seinen Archonten.
5. Der Dualismus zwischen Gott und Welt.
6. Der Dualismus zwischen Geist und Leib.

## II. THEORIEN ÜBER DEN URSPRUNG DER GNOSIS

Im Verlauf der Forschungsgeschichte wurden viele verschiedene Ursprungshypothesen der Gnosis aufgestellt. Sie lassen sich drei Grundtypen zuordnen:

1. Die vorwiegend motiv- und religionsgeschichtlich argumentierenden Theorien gliedern sich in fünf Ursprungsmodelle auf:
  - a. das kirchengeschichtliche Ursprungsmodell (Gnosis als eine innerchristliche Bewegung);
  - b. das griechisch-hellenistische Ursprungsmodell;
  - c. das orientalische Ursprungsmodell;
  - d. das jüdische bzw. jüdisch-heterodoxe Ursprungsmodell;
  - e. und einen Mischtyp aus den verschiedenen Ursprungsmodellen.
2. Reduktiv argumentierende Theorien erklären den Ursprung der Gnosis durch Phänomene, die auf anderer Ebene angesiedelt sind. So wird der Konstitutionsprozess der gnostischen Bewegung etwa psychologisch oder soziologisch erklärt.
3. Philosophische Abhandlungen zum Ursprung der Gnosis.

Die vorliegende religionsgeschichtliche Arbeit konzentriert sich auf Grundtyp 1. Eine Analyse aller religionsgeschichtlichen Ursprungstheorien führt zu folgenden Ergebnissen:

1. Viele gnostische Systeme und Werke vertreten die christliche Gnosis. Da aber genügend Beweise für die Existenz auch einer nicht-christlichen Gnosis vorliegen, ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Gnosis im Rahmen des Christentums entstand.
2. Unter den Vorstellungen und Ideen, die von den Gnostikern aus den verschiedenen Religionen und Philosophien übernommen wurden, dominieren neben dem Christentum Vorstellungen und Ideen aus dem Judentum und der mittelplatonischen Philosophie. Babylonische und ägyptische Ideen und Vorstellungen spielen in der Gnosis nur eine geringe Rolle, und direkte Einflüsse der iranischen Religion finden sich lediglich im Mandäertum und Manichäismus. Die Kombination aus Judentum und Platonismus drängt die Vermutung auf, ob die Gnosis nicht mit dem hellenistischen Judentum in Verbindung gebracht werden kann.
3. Mitunter kommt in der Gnosis alttestamentlichen und jüdischen Motiven gerade in solchen Richtungen zentrale Bedeutung zu, in denen Einflüsse der griechischen Philosophie fehlen (wie z. B. im Mandäertum). Diese Beobachtung legt nahe, die Gnosis mit den verschiedenen Kreisen des Judentums in Verbindung zu bringen, dabei auch mit solchen, die nicht stark vom Hellenismus beeinflusst wurden.

Kurzum: Nach eingehender Analyse der religionsgeschichtlichen Ursprungstheorien geht die vorliegende Studie davon aus, dass die Gnosis am wahrscheinlichsten dem antiken Judentum entsprang oder zumindest unter starkem Einfluss des Judentums entstand. Für den Autor dieses Buches ist diese Theorie eine Arbeitshypothese, die es kritisch zu überprüfen gilt, was Aufgabe des zweiten Teils dieses Buches ist.



## II. TEIL

### DIE FRAGE NACH DEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN GNOSIS UND JUDENTUM



## II.1. FRAGESTELLUNG

Die im ersten Teil vorgestellte Theorie, nach der das antike Judentum bei der Ausformung der Gnosis eine große und vielleicht sogar eine herausragende Rolle spielte, soll für den zweiten Teil dieses Buches als Ausgangshypothese dienen. Um die Bedeutung des Judentums bei der Entstehung der Gnosis zu bestimmen, sollen im Folgenden jüdische Motive in der gnostischen Literatur näher analysiert werden. Einige gnostische Texte, darunter die ältesten manichäischen Texte und einige valentinianische Texte, sowie einige patristische Berichte mussten aufgrund des Umfangs der Arbeit und aus inhaltlichen Erwägungen beiseite gelassen werden<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> S. Einleitung, I.



## II.2. ALTTESTAMENTLICHER UND JÜDISCHER STOFF IN DER GNOTISCHEN LITERATUR

Die wichtigsten Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum stellen Gestalten, Namen und Erzählungen, Zitate, Anspielungen, Paraphrasen und Topoi dar, die in der Gnosis aus dem AT übernommen wurden<sup>1</sup>.

In der früheren Forschung ging man davon aus, dass die Gnostiker das AT verworfen hätten<sup>2</sup>. Heutzutage ist man von dieser Meinung abgekommen, gilt doch als zweifelsfrei bewiesen, dass die Gnostiker auf verschiedene alttestamentliche Bücher zurückgriffen<sup>3</sup>. Doch stellt sich die Frage, in welchem Umfang die Texte des Alten Testaments von ihnen gekannt wurden und welche Methode der Schriftauslegung sie benutzten.

Willem Cornelis van Unnik und Johann Maier behaupten, dass die Gnostiker von den Texten des AT lediglich die Anfangskapitel der Genesis verwendeten<sup>4</sup>, doch wird man dieser Ansicht widersprechen müssen. Die italienischen Gnosisforscher Giovanni Filoramo und Claudio Gianotto haben in einer computergestützten Berechnung von 600 alttestamentlichen Bibelstellen in gnostischen Texten und patristischen Berichten über die Gnosis gezeigt, dass die Gnostiker auch auf andere

---

<sup>1</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 165.

<sup>2</sup> So sagt schon Adolf von Harnack in seiner berühmten Gnosis-Definition, dass die Gnosis eine „acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums darstellt (mit Verwerfung des A. T.)“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 250). Auch nach K. Heussi ist charakteristisch für die Gnosis, dass dort „das Alte Testament meist verworfen wird“ (Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 49). Das gilt zwar für Marcion, doch ist seine Beziehung zur Gnosis umstritten (s. dazu: I.14).

<sup>3</sup> S. zu diesem Thema: Tröger, (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*; Rudolph, *Bibel und Gnosis*. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi. In: Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*; Pearson, *Old Testament Interpretation in Gnostic Literature*. In: Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 99–121; Wintermute, *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*. In: Efrid (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*. Studies in Honour of William F. Stinespring. Durham 1972, 241–270; Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*. In: Bergman et al. (ed.), *Ex Orbe Religionum* (Studia Geo Widengren oblata). Leiden 1972, 164–168.

<sup>4</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 490; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 242.



alttestamentliche Bücher zurückgriffen<sup>5</sup>. Laut ihrer Statistik stammt die Hälfte der alttestamentlichen Zitate in den gnostischen Texten aus dem Pentateuch, wobei der Schwerpunkt aber auf der Genesis liegt (230 Stellen bzw. 70%)<sup>6</sup>, wobei tatsächlich die Kapitel 1–11 (200 Stellen, bzw. 90%) dominieren<sup>7</sup>. Doch zeigt die Statistik, dass den Gnostikern auch die *Propheten* und *Hagiographen* gut bekannt waren<sup>8</sup>, und nach McLachlan Wilson stammt der am häufigsten zitierte Bibeltext der Gnostiker aus dem Buch Jesaja (Jes 45,5)<sup>9</sup>. Zudem gilt zu bedenken, dass die Berechnung von Filoramo und Gianotto sich nur auf die direkten Zitate aus dem AT stützt, neben denen sich in den gnostischen Schriften aber auch Anspielungen auf Texte finden, die mitunter nur aus einem einzigen Wort bestehen<sup>10</sup>.

Wie dem auch sei, die Statistik macht deutlich, dass die AT-Kenntnisse der Gnostiker keinesfalls ungenügend gewesen sind, wie van Unnik und Maier behaupten. Eher kann man Kurt Rudolph zustimmen, der bei den Gnostikern von einem „*selektiven Gebrauch der Bibel*“ spricht, wurden doch nur solche Bibelstellen benutzt, die mit den gnostischen Grundaussagen kompatibel waren<sup>11</sup>, und ähnlich verfahren sie auch mit anderen religiösen und philosophischen Texten. In diesem Prozess der Aneignung erhielten die Texte, Textteile und einzelnen Stellen unter gnostischem Vorzeichen häufig einen ganz neuen Sinn, der dem ursprünglichen nicht selten diametral entgegengesetzt war. Diesen Vorgang des Umschreibens vorhandener Schriften wird „*Protestexegese*“ genannt<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Filoramo; Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento: Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*. In: *Augustinianum* 22 (1982), 53–74.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 55–56. Vgl. Auch: Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, 1973, 165.

<sup>7</sup> Filoramo; Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, 55–56.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 56–74.

<sup>9</sup> Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*, 538. Nach der Berechnung von R. McLachlan Wilson kommt dieses Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja in den verschiedenen gnostischen Texten insgesamt 43 Mal vor (Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, 1973, 165).

<sup>10</sup> S. dazu: Wintermute, *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*, 251.

<sup>11</sup> Rudolph, *Bibel und Gnosis*. In: Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 198. Dies meinen auch Karl-Wolfgang Tröger (s. Tröger, *Die Gnosis*, 112–113) und Robert McLachlan Wilson (s. Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II*, 538).

<sup>12</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 66–67. 112–113. M. Williams hat diesen Begriff kritisiert. Er meint, dass der Begriff „*Protestexegese*“ durch das häresiologische Gnosis-Bild beeinflusst wurde, das in der Gnosis eine Rebellion sieht. Der „*Protest*“ der Gnostiker sei aber nie einheitlich gewesen, variieren doch die Objekte und Werte, gegen die protestiert wird, ebenso wie die Intensität, Art und die Weise des Protests (Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 54–79). Mit der zweiten Behauptung von Williams kann man nur einverstanden sein.

Wie andere Religionen hat auch die Gnosis ein unverwechselbares Koordinatensystem<sup>13</sup>. Obwohl die Gnostiker eine spezifische Vorstellung von Gott, der Welt und dem Menschen hatten, benutzten sie zur Darstellung und Entfaltung ihrer Heilslehre Textvorlagen unterschiedlichster Herkunft, auch des Alten Testaments<sup>14</sup>. Diese Eigenheit der Gnosis wurde von Ugo Bianchi und Kurt Rudolph wertungsfrei als „*parasitärer Charakter der Gnosis*“ bezeichnet<sup>15</sup>.

Warum aber benutzten die Gnostiker überhaupt das Alte Testament? Nils Dahl meint, die Gnostiker hätten hiermit gegen ihre jüdischen Gegner polemisieren wollen<sup>16</sup>. Das könnte tatsächlich der Fall sein, wenn nicht zwei Argumente dagegen sprächen: 1) Die Gnostiker benutzten die Texte des ATs nicht nur polemisch, war die „Protestexegese“ doch nur eine Schriftauslegungsmethode unter anderen. 2) Die Gnostiker griffen auf das AT nicht nur in ihrer Polemik gegen das Judentum, sondern auch gegen das Christentum zurück<sup>17</sup>. Daher ist wahrscheinlicher, dass ihre Liebe zum AT darauf beruht, dass es auch für sie eine Heilige Schrift war<sup>18</sup>, oder dass sie von Personen abstammten, die das AT (oder zumindest einen Teil davon) als Heilige Schrift anerkannten, wie es wohl bei den Mandäern und den nichtchristlichen Sethianern der Fall ist. Wie bei den hermetischen Gnostikern kann mitunter vermutet werden, dass die alttestamentlichen und jüdischen Motive lediglich als Illustrationsmaterial verwendet wurden. Doch waren viele Gnostiker davon überzeugt, dass die Texte des ATs Aussagen über Gott und das wahre Wesen der

<sup>13</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 66.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 66–68. 112.

<sup>15</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 772. Vgl. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 81–95.

<sup>16</sup> Dahl, *The arrogant Archon and the lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt*. In: Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 2., 698.

<sup>17</sup> S. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3)*. (NHS 12). Leiden 1978; Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi Traktates Testimonium Veritatis*. In: Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th–13th 1975). (NHS VIII). Leiden 1977, 43–49; Pellegrini, *Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2)*. Einleitung. In: NHD, 2. Bd., 570–580.

<sup>18</sup> Schenk, *Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 300; Wintermute, *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*, 256.

Menschen enthielten<sup>19</sup>. So diente das AT der Legitimation gnostischer Vorstellungen<sup>20</sup>. Dasselbe gilt auch für das NT, das aber nicht mehr das Thema der vorliegenden Arbeit ist.

Die „Protestexegese“ war also nur *eine* mögliche Auslegungsweise der Bibel. Peter Nagel hat die Möglichkeiten zur Auslegung, Anwendung und Verwerfung des AT in den zentralen Texten der Gnosis wie folgt gruppiert:

1. Auslegung im Gegensinn durch Rollen- und Funktionstausch<sup>21</sup> (HA, UW; ApcAd; Peraten).
2. Höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des AT (2LogSeth; TestVer).
3. Korrektive Auslegung in engem Anschluss an die zweite Gruppe (AJ; Ophiten).
4. Inanspruchnahme „neutraler“ Passagen mittels allegorischer Deutung (Baruchbuch des Justins; Naassener; Pistis Sophia).
5. Eklektische Bezugnahme auf Einzelsätze des AT zur Bestätigung eigener Lehrsätze oder Kultpraktiken (Valentinianer; libertinistische Gnostiker).
6. Ätiologische oder typologische Deutung des AT, teilweise mit soteriologischer Tendenz (TractTrip; EV; EvPhil; ExAn; PistSoph)<sup>22</sup>.

Zwischen den einzelnen Gruppen bestehen sowohl hinsichtlich Tendenz und Methode Wechselbeziehungen und Überlagerungen, die gelegentlich auch in ein und demselben Text wahrnehmbar sind. Am engsten verbunden und gegen die anderen abgegrenzt sind die ersten drei Gruppen, die zu einem aggressiv-polemischen Interpretationstyp zusammengefasst werden können. Wenn auch eine klare Gruppenbildung nicht in jedem Fall möglich ist, erlaubt die Typisierung doch, das Proprium des gnostischen AT-Verständnisses schärfer herauszuarbeiten als unter den summarischen Gesichtspunkten der Polemik und der Allegorie<sup>23</sup>.

Eine andere Gruppierung bietet Birger A. Pearson, der drei verschiedene Haltungen der Gnostiker gegenüber dem AT ausmacht: eine negative Sicht (2LogSeth), die dem Typ 1 bei Nagel entspricht, eine positive

<sup>19</sup> Wintermute, A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament, 256.

<sup>20</sup> Rudolph, Die Bibel und Gnosis, 198–199.

<sup>21</sup> D. h. die „Protestexegese“ im engeren Sinne.

<sup>22</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 51.

<sup>23</sup> Ibid.

Sicht (ExAn), die dem Typ 6 entspricht, und eine mittlere Sicht (Brief von Ptolemäus an Flora), die den Typen 2–5 und teilweise auch dem Typ 6 entspricht<sup>24</sup>.

Die Feststellung sachlicher Differenzen allein führt jedoch in der Verhältnisbestimmung von Gnosis und AT nicht weiter. Erst der Aufweis unterschiedlicher Behandlungen von Traditionen in der Auslegung und Deutung eines weithin benutzten Stoffes sowie die Darstellung des Traditionszusammenhangs und der Versuch einer konkreten Verortung bestimmter Auslegungen vermögen Aufschluss über die realen Verbindungen zwischen Gnosis und Judentum zu geben<sup>25</sup>. Deswegen sollen im Weiteren die verschiedenen „Interpretationstypen“ des alttestamentlichen Stoffes in der gnostischen Literatur besonders berücksichtigt werden.

Mit Maier muss man dabei zwischen „alttestamentlich“ und „jüdisch“ unterscheiden<sup>26</sup>. Die alttestamentlichen Texte machten auch in der christlichen Kirche einen Teil der Bibel aus. Sie waren in griechischer Übersetzung zur Entstehungszeit der Gnosis auch außerhalb des Judentums bekannt und wurden von Interessenten in unterschiedlichster Weise benutzt und ausgelegt<sup>27</sup>. Deswegen ist der Gebrauch des AT noch kein Beweis dafür, dass die Autoren gnostischer Texte Juden waren. Wie oben ausgeführt, ging man davon aus, dass der alttestamentliche Stoff durch den Filter der Groß-Kirche in die Gnosis gelangt sei<sup>28</sup>. Dies kann aber nur für die christlich-agnostischen Schriften und nicht für die Texte gelten, in denen christliche Einflüsse fehlen, aber dennoch alttestamentlicher, jüdischer Stoff zu finden ist<sup>29</sup>. Von jüdischen Einflüssen bei

<sup>24</sup> Pearson, *Old Testament Interpretation in Gnostic Literature*. In: Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 103–104.

<sup>25</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 164.

<sup>26</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 239. Maier sagt: „Im Blick auf die jüdischen Faktoren wird oft zu kurzschlüssig „biblisch“ und „jüdisch“ gleichgesetzt und fast immer „jüdisch“ so verwendet, als sei von einer selbstverständlich definierbaren Größe die Rede“ (Maier, *Zwischen den Testamenten*, 300).

<sup>27</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 165. Vgl. Dodd, *The Bible and the Greeks*. Vol. I–II. London 1935; Momigliano, *Hochkulturen im Hellenismus*. München 1979, 112 f.; Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. (STAC 23). Tübingen 2004.

<sup>28</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 488; Schenk, *Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 299–313. Vgl. den Titel des ersten Abschnittes seines Aufsatzes „Die Kirche als Mittlerin des Alten Testaments an die Gnosis“. S. I.2 4.3.10.

<sup>29</sup> S. I.2.3.

der Verwendung alttestamentlicher Texte bei den Gnostikern kann nur dann gesprochen werden, wenn man nachweisen kann, dass die gnostischen Autoren spezifisch jüdische Schriftauslegungsmethoden verwendeten oder jüdische Überlieferungen kannten, die in christlichen Quellen nicht vorhanden sind. Birger Pearson und Alexander Böhlig sind davon überzeugt, solche Methoden und Überlieferungen in den gnostischen Texten gefunden zu haben.

Der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur beschränkt sich nicht auf alttestamentliche Erzählungen und Helden, sondern umfasst auch Gestalten, Namen und Erzählungen, Zitate, Anspielungen, Paraphrasen und Topoi aus der außerbiblischen apokalyptischen und pseudoepigraphischen Literatur<sup>30</sup>. Da dieser Stoff oft auf das AT zurückgeht, ist eine scharfe Trennung zwischen „alttestamentlich“ und „jüdisch“ nur schwer möglich. Zugleich wird man von verschiedenen Auslegungs- und Anwendungsmethoden sprechen müssen, die denen des ATs ähneln.

Im jüdischen Stoff der gnostischen Literatur nehmen Mythologeme eine herausragende Stellung ein, also Vorstellungskomplexe mit eindeutig jüdischem Hintergrund. Zu ihnen zählen etwa die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen, die Vorstellung von den sieben Planetenherrschern und Engeln, die an der Schöpfung beteiligt oder für sie verantwortlich sind, der Vorstellungskomplex vom Gott „Mensch“, die Gestalt der Weisheit und der „Sophia-Mythos“ sowie die Vorstellung vom Gottesgeist im Menschen. Sie datieren teilweise bis auf das AT zurück, weswegen eine Trennung zwischen „alttestamentlich“ und „jüdisch“ kompliziert ist. In einem besonderen Unterkapitel wird näher auf sie eingegangen<sup>31</sup>.

Im Folgenden sollen drei Fragen beantwortet werden:

1. Welche alttestamentlichen und außerbiblisch-jüdischen Erzählungen und Vorstellungen finden sich bei den Gnostikern?
2. Wie wurde der alttestamentliche und jüdische Stoff benutzt?
3. Kann mit Hilfe dieses Stoffs erklärt werden, welche Rolle jüdische Elemente in der Gnosis und besonders bei der Entstehung der Gnosis gespielt haben?

Der alttestamentliche und jüdische Stoff soll unter Miteinbeziehung der Nag-Hammadi-Schriften, der mandäischen und der einschlägigen

---

<sup>30</sup> Tröger, *Spekulativ-esoterische Ansätze*, 314.

<sup>31</sup> S. II.2.1.13.

patristischen Texte thematisch sortiert und traditions- und motivgeschichtlich analysiert werden, wobei die Basis hierfür der in der Einleitung erwähnte Motiv-Katalog bildet<sup>32</sup>.

### II.2.1. SCHÖPFUNGSBERICHTE

Für die gnostische Literatur ist „*die Besinnung auf das, was am Anfang geschah*“, charakteristisch<sup>33</sup>. Die Gnostiker waren am Urzustand der Welt interessiert, weil sie glaubten, dass hier die Erklärung der gegenwärtigen Situation des Menschen, d. h. seine Gefangenschaft in der materiellen Welt, zu finden sei. Deswegen sind Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in fast allen gnostischen Systemen von zentraler Bedeutung. Alle drei sind unauflösbar miteinander verbunden, aus praktischen Erwägungen werden sie in der vorliegenden Arbeit aber in eigenen Unterkapiteln behandelt.

Über die Erschaffung der Welt und des Menschen findet sich in den Schriften von Nag Hammadi zwei längeren Erzählungen: Das Werk „Vom Ursprung der Welt“ des Codex II (NHC II, 5) und das Apokryphon des Johannes (NHC II, 1; NHC III, 1; NHC IV, 1), während in der Hypostasis der Archonten (NHC II, 4) nur von der Schöpfung des Menschen berichtet wird. Anspielungen auf die Schöpfung der Welt und des Menschen finden sich auch im *Tractatus Tripartitus* (NHC I, 5). In der Apokalypse des Adam (NHC V, 5), im „ägyptischen Evangelium“ (NHC III, 2; NHC IV, 2) und im Text Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII, 2) wird ausschließlich auf die Schöpfung der Menschen eingegangen. Weiterhin finden sich Berichte über die Erschaffung der Welt und des Menschen in der mandäischen Literatur (Ginza, Johannesbuch), im „Poi mandres“ (CH I), bei Irenäus (IrenHaer I 30) und Hippolyt (Ref V, 24–27).

<sup>32</sup> S. Einleitung, II.

<sup>33</sup> Betz, Was am Anfang geschah. Das jüdische Erbe in den neugefundenen koptisch-agnostischen Schriften. In: Betz; Hengel; Schmidt (Hgg.), Abraham ist unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag. Leiden, Köln 1963, 27.

### II.2.1.1. *Schöpfung der Welt*

#### a. *Die Kosmogonie im Werk „Vom Ursprung der Welt“*

Nach dem Text „Vom Ursprung der Welt“ entstand, nachdem „die Natur der Unsterblichen aus dem Unendlichen vollendet war“, aus der Pistis „eine Gestalt“, die man „Sophia“ nannte. Aus dem Willen der Sophia entstand ein Werk (εϋρον), das dem zuerst existierenden Licht glich. Danach entstand etwas, das wie der Himmel aussah. Es war ein Vorhang, der die Menschen und die Bewohner des Himmels trennte. Dann entstanden „die Schatten“, die Finsternis und der Abgrund, der auch „das grenzenlose Chaos“ genannt wurde. Dieser chaotische „Urzustand“ wurde mit einem bodenlosen Wasser gleichgesetzt. Im Chaos entstand die Materie, die eine wässrige Substanz war. Aus dem Wasser trat nach dem Willen der Pistis Sophia ein mannweiblicher Archon, der Demiurg, löwenartig in seiner Erscheinung, hervor. Er hieß Jaldabaoth oder Ariael. Der Archon dachte, dass er als einziger existiere. Sein Gedanke nahm Gestalt an im Wort, das als Geist in Erscheinung trat, der sich auf den Wassern hin- und herbewegte. Der Archont sonderte die wässrige Substanz vom Trocken. Darauf schuf sich Jaldabaoth aus der Materie einen Wohnsitz und nannte ihn „Himmel“; und er machte sich einen Fußschemel und nannte ihn „Erde“. Danach schuf er durch das Wort sechs Mächte, die seine Söhne sind: Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios und Astaphaios, die allesamt mannweiblich sind. Jaldabaoth schuf für seine Söhne sechs Himmel als Wohnorte und sagte: „Ich bin Gott, und kein anderer existiert außer mir.“<sup>34</sup> Als Pistis die Gottlosigkeit des großen Archon sah, wurde sie von Zorn erfüllt und sprach:

Du irrst dich, Samael. Ein unsterblicher lichter Mensch existiert vor dir. Dieser ist es, der sich in euren Gebilden offenbaren wird. Er wird dich zertreten, wie Töpferton zertreten wird. Und du wirst mit den Deinigen hinabfahren zu deiner Mutter, dem Abgrund. Denn am Ende eurer Werke wird der ganze Mangel aufgelöst werden, der aus der Wahrheit hervorgegangen ist. Und er wird vergehen und wird sein, als wäre er nie gewesen.

Als Sabaoth, der Sohn Jaldabaoths, die Stimme der Pistis hörte, pries er sie, denn sie hatte ihn über den unsterblichen Menschen und sein Licht belehrt. Als nun Sabaoth erleuchtet war, empfing er große Macht über alle Gewalten des Chaos. Er hasste seinen Vater, die Finsternis,

---

<sup>34</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD, 1. Bd., 242–262).

und seine Mutter, den Abgrund. Wegen seines Lichts aber waren alle Mächte des Chaos neidisch auf ihn und sie entfachten einen Krieg in den sieben Himmeln. Als Sophia dies wahrnahm, sandte sie sieben Erzengel zu Sabaoth. Sie entrückten ihn in den siebten Himmel. Sabaoth war durch seine Buße zu diesem Ort der Ruhe gelangt. Hier schuf er sich eine Wohnung und einen Thron, der sich auf einem viergesichtigen Wagen, genannt „Cherubim“, befand. Der Cherubim hatte an jeder seiner vier Ecken Figuren, Löwen, Rinder, Menschen und Adler, zusammen vierundsechzig an der Zahl, und er erschuf sieben Erzengel, die vor ihm stehen. Sabaoth erschuf auch drachenähnliche Engel, Seraphime, die ihm allzeit Lobpreis sangen. Und so saß er auf seinem Thron, eingehüllt von einer lichten Wolke<sup>35</sup>.

Ein wenig später, so erzählt man, trat der Eros in Erscheinung. Hier nach entsprangen die Bäume, das Paradies, die Blumen, alle Pflanzen, Tiere und Vögel, sie alle wurden nach ihrer Art geschaffen, und zuletzt wurden die Sterne als Leuchten an den Himmel gesetzt<sup>36</sup>.

Dieser Schöpfungsbericht enthält viele Motive, die aus dem AT stammen bzw. Parallelen im nachbiblischen Judentum haben. Er folgt in den Grundzügen der Genesis, doch beginnt seine Erzählung bereits, bevor Himmel und Erde geschaffen wurden, „in der Zeit vor der Zeit“.

Hinter der Gestalt der „Sophia“ steht zweifelsohne die Gestalt der Weisheit, die auch in der jüdischen Weisheitsliteratur präexistent ist und eine kosmogonische Rolle spielt (vgl. Prov 8,22)<sup>37</sup>. Das „Urlicht“ kommt sowohl in Gen 1,3 als auch in der jüdischen Weisheitsliteratur vor und wird schon dort mit der Weisheit gleichgesetzt<sup>38</sup>. Alexander Böhlig weist

<sup>35</sup> NHC II,5 p. 98,11–106, 3.

<sup>36</sup> NHC II,5 p. 109,2–111,20.

<sup>37</sup> S. z. B. Quispel, Gnosis. In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 418–420; Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 130; Schenke, *Die Gnosis*. In: Leipoldt; Grundmann (Hgg.), *Umwelt des Urchristentums*. Bd. I., 380; Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*. In: Rudolph, (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 530; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 790; Rudolph, *Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“*. In: Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 221–237; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. II. Bd., 166; McRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*. In: NT, 12, 1970, 86–101; Tröger, *Die Gnosis*, 36; Dahl, *The arrogant Archon and the lewd Sophia*, 689–712; Lahe, *Vier gnostische Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund*. *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*, 2007, 11 (61/56), 3, 264–268. Ausführlicher dazu s. I.2.4.3.c und II.2.1.13.d.

<sup>38</sup> Weish 7,29–30, Aristobul bei Eusebius (P. e., 13,12,9–11). S. auch Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 300 ff., bes. 304.



darauf hin, dass ihm auch in den späteren jüdischen Überlieferungen große Bedeutung zukommt, doch wird es hier von Gott aus der Schöpfung abgezogen und für die verstorbenen Gerechten und die kommende Welt im Garten Eden aufbewahrt<sup>39</sup>. Hinter der Vorstellung vom Vorhang (παράπετασμα), der die Menschen und die Himmlischen trennt<sup>40</sup>, verbirgt sich wohl der Vorhang vor dem Thron Gottes, der schon im AT<sup>41</sup> und später auch in den alttestamentlichen Apokryphen, den Pseudepigraphen und der rabbinischen Literatur<sup>42</sup> bezeugt ist<sup>43</sup>. Nach der Meinung von Kurt Rudolph kann hinter den „Schatten“ die bereits bei Philo von Alexandria bezeugte Vorstellung vom „Schatten Gottes“ stehen<sup>44</sup>, der als Werkzeug bei der Schöpfung fungiert<sup>45</sup>. Die Vorstellung vom Chaos stammt aus der griechischen Mythologie<sup>46</sup>, doch kommen Finsternis und Wasser auch in der Schöpfungsgeschichte des AT (Gen 1,2) vor. Von hier kann auch die Vorstellung vom Abgrund (אָבְסוּסוֹס) stammen (Gen 1,2).

Hinter der Gestalt des „unsterblichen lichten Menschen“ (p. 103,19; 107,26f.), von dem Jaldabaoth durch Pistis informiert wird, steht der in der Gnosis weit verbreitete Vorstellungskomplex vom Gott „Mensch“, der auf dem AT beruht und Parallelen im hellenistischen Judentum, besonders aber bei Philo von Alexandria hat<sup>47</sup>. In der Gnosis ist „der Mensch“ eine Hypostase der obersten Gottheit, in UW ist er aber der oberste Gott selbst, bezieht sich die Antwort der Pistis Sophia auf Jalda-

<sup>39</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. In: *Le Origini dello Gnosticismo*, 120; s. Strack; Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch., 4. Bd: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. München 1965, 891.

<sup>40</sup> Mit diesem Vorhang ist der Fixsternhimmel gemeint, der die Grenze zwischen dem Pleroma und der unteren Welt bildet. Nach Bethge ist diese Vorstellung nicht ungewöhnlich, auch nicht die Bezeichnung des Firmaments als Vorhang, wohl aber die Funktion des Vorhanges als Schattenwerfer und im Zusammenhang damit die Vorstellung von der kosmogonischen Funktion des Schattens (Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 185–186 mit Anmerkungen 1 und 2 (s. 186)).

<sup>41</sup> Wie z. B. Ps 17,10.12 LXX; Hiob 22,14.

<sup>42</sup> Wie z. B. ExR 15,22; GenR 3,4; LevR 31,6.

<sup>43</sup> S. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. (WUNT 14). Tübingen 1972, 4–19.

41.

<sup>44</sup> Vgl. Philo, All III 96.

<sup>45</sup> S. Rudolph, Die Gnosis, 82; Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: *ThR. Neue Folge*. 34. Jahrgang, Heft 2. Tübingen 1969, 147.

<sup>46</sup> Vgl. Hesiodos, *Theogonie* 116,133; Ovidius, *Metam* 1,5–20.

<sup>47</sup> Op I 34f., All I 31–108, II 4. S. auch Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 122 ff.; Wedderburn, Philo's „Heavenly Man“, 301–326. S. dazu näher: II.2.1.13.c.

baoths Ausspruch, er sei Gott („Du irrst dich, Samael. Ein unsterblicher lichter Mensch existiert vor dir“), doch auf den wahren Gott, der allein berechtigt sei, eine Äußerung dieser Art von sich zu geben<sup>48</sup>. Die Etymologie seines Namens ist unklar<sup>49</sup>, doch kommt er noch in vielen anderen gnostischen Texten vor<sup>50</sup>. Auch Ariael (Ariel), mit dem der Schöpfer hier gleichgesetzt wird, stammt aus dem Judentum und ist in der jüdischen Magie bekannt<sup>51</sup>. Der Geist, der sich auf den Wassern hin- und

---

<sup>48</sup> S. z. B. Puech, *Das Problem des Gnostizismus*. In: Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 316; Haardt, *Die Gnosis*, 12; Haardt, *Gnosis*. In: SM. Zweiter Bd. Freiburg, Basel, Wien 1968, 477–478; Rudolph, *Die Gnosis*, 83; Dahl, *The arrogant Archon and the lewd Sophia*, 689–712. F. Fallon meint, dass in der Gestalt von Jaldabaoth drei unterschiedliche Personen zu einer verschmolzen sind – der Gott des Alten Testaments, der Leiter der gefallenen Engel (Satan) und der Zeitgott Olam (Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 25–26). Auch O. Betz, O. Wintermute und H.-G. Bethge sind überzeugt, dass die Gestalt des Satans ein Prototyp von Jaldabaoth gewesen ist. Alle drei Wissenschaftler weisen darauf hin, dass die Prahlwörter des Jaldabaoth („Ich bin Gott ...“) im Werk „Die Himmelfahrt Jesajas“ dem Anführer der rebellischen Engel in den Mund gelegt wurden. O. Betz sieht eine Parallele zwischen dem Anketten des Satans in äthHen und Offenbarung des Johannes und dem Fesseln Jaldabaoths in UW. H.-G. Bethge geht angesichts der Löwengestaltigkeit Jaldabaoths davon aus, dass der anfängliche Prototyp Jaldabaoths der iranische Zeitgott Zervan oder der Gott Aion im Mithras-Kult gewesen ist, der erst sekundär mit dem Gott des AT gleichgesetzt wurde (Bethge, „Vom Ursprung der Welt“. Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II. Neu hg. und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt. Theol. Diss. Berlin 1975 (Ms.), 202–203). Zugleich meint er, dass auch die Gestalt des Satans ein Prototyp Jaldabaoths gewesen ist – dafür sprechen die Tatsache, dass der Name Samael, der der zweite Name Jaldabaoths ist, im Judentum oft nur ein anderer Name für Satan ist (ibid, 233) und dass dem Teufel die Ketzerei, Gott gleich zu sein, geläufig ist (ibid, 234). Deswegen sagt Bethge: „Es sieht also so aus, als ob UW hier voraussetzt, daß der Demiurg und Herr der unteren Welt im Grunde der Satan ist“ (ibid). Die Anschauung, dass der Satan „der Herr dieser Welt“ ist, stammt aus der jüdischen Apokalyptik und findet sich auch im Neuen Testament (Joh 12,31; 14,30; 16,11; Kor. 4,4). Es ist merkwürdig, dass der Satan auch im Johannesevangelium (Joh 12,31; 14,30; 16,11) die Benennung „Archon“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) trägt. Die Löwengestaltigkeit des Jaldabaoth bzw. des obersten Archonten ist ein bekannter Zug gnostischer Schriften (vgl. HA p. 94,17; AJ BG 2 p. 37,20 f.; PistSoph 28,18 f.), wie überhaupt Archonten und andere höhere Wesen der unteren Welt Tiergestalt haben (vgl. Auch HA p. 87,27–29; AJ BG 2 p. 41,18–42,8; 2BJ 304,24–27) (ibid, 205).

<sup>49</sup> S. z. B. Schenke, *Vom Ursprung der Welt*. ThLZ 84/1959, 249. 251; Adam, *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?*, 291–301; Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 115–116; Rudolph, *Die Gnosis*, 83; Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 199–203; Painchaud, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926[1]). Par Louis Painchaud; avec deux contributions de Wolf-Peter Funk (BCNH.T 21). Québec, Louvain 1995, 264–266.

<sup>50</sup> S. II.2.1.14.1.

<sup>51</sup> S. dazu: ibid.

herbewegte, stammt aus Gen 1,2, ebenso wie das Motiv der Trennung von Wasser und Land durch den Schöpfer (Gen 1,9–10) und die Schöpfung des Himmels und der Erde (Gen 1,1. 8. 10). Die sechs Söhne Jaldabaoths tragen Namen, die zumeist semitisch-jüdischen Ursprungs sind und teilweise verschiedene Namen des Gottes Israels bilden<sup>52</sup>. Die Worte Jaldabaoths „Ich bin Gott, und kein anderer existiert außer mir“, sind ein Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja (Jes 45,5; 46,6) und ein wichtiger Beleg dafür, dass hinter der Gestalt des Jaldabaoth u. a. auch der Gott Israels steht. Aus dem Mund des Demiurgen hören wir dieses Zitat auch in den Apokryphen des Johannes (AJ NHC II p. 11,19–21 par), in der Hypostase der Archonten (HA p. 94,21 f.; 86,28–31), im Zweiten Logos des großen Seth (2LogSeth p. 53,27–31) und bei Irenäus (IrenHaer I, 5. 4). Auch der Name „Samael“, den Jaldabaoth hier trägt, ist im Judentum als Name des Satan bekannt<sup>53</sup>.

Unter den Söhnen Jaldabaoths spielt in UW Sabaoth die Hauptrolle. Von seiner Intronisierung berichten auch AJ und HA. Sein Name<sup>54</sup> und sein Sitz in einer Wolke<sup>55</sup> weisen darauf hin, dass sich auch hinter ihm der Gott des AT verbirgt<sup>56</sup>, worauf auch der Ort der Ruhe, zu dem Sabaoth schließlich gelangt, hinweist. So hat Otfried Hofius gezeigt, dass sich hinter diesem „Ort der Ruhe“ eine altjüdische Vorstellung verbirgt, nach der Gott im siebten Himmel wohnt und seinen „Ruheort“ hat<sup>57</sup>. B. Pearson und F. Fallon vermuten, dass man bei der Gestalt des Sabaoth aber auch mit anderen Prototypen rechnen muss und führen das Motiv der Inthronisierung des Sabaoth auf die Inthronisierung Henochs im zweiten Henochbuch zurück. F. Fallon sieht zudem eine Parallele zwischen UW, AJ und HA und der Inthronisierung des Mose bei Ezechiel Tragicus<sup>58</sup>. Hinter der Vorstellung vom Thron des Sabaoth verbirgt sich sicherlich auch die Vorstellung vom Thron Gottes (מַרְכָּבָה), die ebenfalls dem AT entstammt<sup>59</sup> (Ez 1,10) und sowohl in der Apokalyptik<sup>60</sup>, als auch in der späteren jüdischen „Merkava-Mystik“ eine herausragende

<sup>52</sup> S. dazu: *ibid.*

<sup>53</sup> S. dazu: *ibid.*

<sup>54</sup> S. dazu: *ibid.*

<sup>55</sup> Vgl. z. B. Ex 19,9.

<sup>56</sup> S. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 20.

<sup>57</sup> Hofius, *Katapausis*. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. (WUNT 11). Tübingen 1970, 99 f.

<sup>58</sup> P. e. 9,29; s. Hofius, *Katapausis*, 34–37.

<sup>59</sup> S. z. B. Ez 1,10.

<sup>60</sup> S. z. B. *ApkAbr* 18.

Rolle spielt<sup>61</sup>. Für Hans-Gebhard Bethge sind die jüdischen Einflüsse bei dieser Schilderung besonders stark: Daher sei nicht ausgeschlossen, „dass die Beschreibung des Thrones in UW auf einen Gnostiker oder einen Kreis zurückgeführt werden muß, der ein guter Kenner des Judentums und seiner Literatur war, wenn es sich nicht sogar – was immerhin denkbar wäre – um einen ehemaligen Juden oder Judenchristen handelte“<sup>62</sup>. Die sieben Erzengel in UW stammen aus der jüdischen Apokalyptik, in der sie die Namen Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Saraqael, Gabriel und Remiel tragen und an der Spitze der Engel stehen<sup>63</sup>. Auch die hier genannten 72 Engel stammen aus der Apokalyptik<sup>64</sup>. Der Cherubim und die Seraphime stammen aus dem AT<sup>65</sup>, doch kommt ihnen auch in der apokalyptischen Literatur eine wichtige Rolle zu<sup>66</sup>. Der „unsterbliche lichte Mensch“ (p. 103,19; 107,26 f.), über den Jaldabaoth durch Pistis informiert wird, ist jener Gott in Menschengestalt, der häufig in gnostischen Texten vorkommt. Er ist eine Hypostase des obersten Gottes oder eine seiner Gestalten<sup>67</sup>. Die Vorstellung von einem Gott „Mensch“ hat jüdischen Hintergrund, ihre Wurzeln liegen im AT<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> S. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 118; Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 315; Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*; Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*; Scholem, *Kabbalah*. Jerusalem 1974; Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*; Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 248 ff.; Maier, *Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis“*. Bundeslade, Gottesthron und Märkabah. Kairos 1/1964, 131–146. Näher dazu I.2.4.3.e.

<sup>62</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 251–252.

<sup>63</sup> Die älteste Liste der Erzengel ist in äthHen 9, 1 enthalten. Ihre Zahl beträgt hier nur vier. Die Liste in c. 20 bietet stattdessen zum ersten Mal die Namen von sieben Erzengeln. Die wichtigsten unter ihnen sind Michael, Uriel, Gabriel und Rafael. Michael ist der Anführer der himmlischen Heere (22, 16), der Gerichtsenkel, der die Geheimnisse der Endzeit kennt (c. 10), der Mittler zwischen Gott und den Menschen (1QMXVII.7), der Drachentöter (Apk 12, 7–9; vgl. Dan 7, wo er mit dem einem Menschen Gleichen identisch ist) und der Vorkämpfer Israels im eschatologischen Kampf (Dan 12, 1). Uriel ist der Erkunder der Bahnen der Gestirne, über deren Gang er wacht (äthHen 72–82, vgl. 33, 3 f.). Als solcher gehört er zu den Engeln, die das Jüngste Gericht vollziehen (Sib 2, 215). Später ist er zum *angelus interpretis*, zum Deuteengel geworden. Gabriel ist der Bote des göttlichen Willens (äthHen 9, 21). Zusammen mit Michael, Uriel und Rafael beobachtet er, was auf Erden geschieht, um es Gott zu melden (äthHen 9, 1 ff.). Rafael aber trägt die Gebete der Gerechten vor Gott, begleitet sie auf ihren Wegen und heilt ihre Krankheiten (Tob 12, 12–15). S. Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 65–66.

<sup>64</sup> S. I.2.4.3.b.

<sup>65</sup> S. Gen 3,24; Jes 6,2.

<sup>66</sup> S. äthHen 61,10; s. auch Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 105 und Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 255.

<sup>67</sup> Ibid, 215.

<sup>68</sup> S. II.2.1.13.c.

Die Erzählung von der Entstehung der „irdischen Dinge“ im UW geht auf den Schöpfungsbericht des AT zurück. So erzählt Gen 1,11–14 von der Schöpfung der Bäume und Pflanzen, Gen 1,21. 24f. von der Schöpfung der Tiere und Vögel und Gen 1,14–19 von der Schöpfung der Sterne. Hans-Martin Schenke zählt „Vom Ursprung der Welt“ zu den Texten, die eine gnostische Paraphrase des ersten Teils der Genesis darstellen<sup>69</sup>. Nach Alexander Böhlig ist UW der Text der Nag-Hammadi-Schriften, in dem die Schöpfungsgeschichte am ausführlichsten dargestellt wird<sup>70</sup>. Die Erzählung von der Entstehung der Welt in ihm stimmt mit dem „Programm des 1., 4., 5. und 6. Tages“ des Hexameron überein: die Schöpfung beginnt hier wie in Gen 1,3 mit der Erschaffung des Urlichts am ersten Tag und endet wie in Gen 1,26ff. mit der Erschaffung des irdischen Menschen<sup>71</sup>. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis bildet im UW auch den Rahmen für Ereignisse, die nicht aus dem AT stammen: Die Entstehung des Demiurgen aus den Wassern des Chaos, die Erschaffung der sechs Söhne des Demiurgen, die spezifisch gnostische Gestalten sind, die Erschaffung des himmlischen Throns und der sieben Erzengel durch Sabaoth, deren Hintergrund zwar jüdisch, aber nicht alttestamentlich ist, oder die Entstehung des Eros, der aus der altgriechischen Mythologie stammt. Es ist charakteristisch für UW, dass die Vorstellungen und Gestalten aus verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen nebeneinander existieren. So finden sich griechisch-hellenistische und popularphilosophische Elemente, wie die Theogonie von Hesiod, Eros und Psyche, Heimarmene und Pronoia, Gestalten aus der altägyptischen Mythologie, wie Phönix, Apis und Mnevis, neben jüdischen Traditionen<sup>72</sup> und christlichen

<sup>69</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126–127.

<sup>70</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 119.

<sup>71</sup> Ibid, 120. Hans-Gebhard Bethge meint dagegen, dass die Reihenfolge der einzelnen Schöpfungstage von Gen 1 mit den jeweiligen Schöpfungswerken nicht eingehalten wird, und dass von keinem genauen zeitlichen Ablauf die Rede sein kann (Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 206). Was die *genaue* Reihenfolge der einzelnen Pflanzen und Tiere anbetrifft, muss man ihm Recht geben (s. *ibid*, 319 ff.), doch gilt das nur für Details und nicht für das Ganze.

<sup>72</sup> Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, 148–149; Colpe, Heidenische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. IV. In: JAC, 1975, 153–154; Bethge, Introduction to „On the Origin of the World“. In: Robinson (Hg.), The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. Leiden 1984, 161; Bethge, Einleitung zum Werk „Vom Ursprung der Welt“. In: NHD, 1. Bd., 237;

Elementen<sup>73</sup>, wobei letztere nicht besonders hervor treten. Jesus wird nur zweimal, beiläufig und in untergeordneter Rolle erwähnt<sup>74</sup>. Während das christliche Element also kaum von Bedeutung ist, gehört das jüdische zur Tiefenstruktur des Textes. Es gibt sogar Stellen, die ganz auf hebräischen oder aramäischen Wortspielen beruhen<sup>75</sup>. An vielen Stellen wird sichtbar, dass er über Gen 1–3 hinaus auch auf anderen frühjüdischen Traditionen beruht, etwa auf äthHen, aber auch auf Jub, ApkMos oder VitAd und auf andern nicht überlieferten literarischen Werken. Ob die Rezeption rein literarisch oder darüber hinaus lebensweltlichen Hintergrund hat, lässt sich nicht ausmachen<sup>76</sup>. Sowohl der alttestamentliche als auch der außerbiblisch-jüdische Stoff wird im UW gründlich uminterpretiert: der Schöpfergott des ATs wird zu einem niederen Demiurgen, und die Selbstmanifestation Jahwes in Jes 45,5 wird als Hochmut des Demiurgen uminterpretiert. Auf diese Weise wird die ganze Schöpfungsgeschichte der Genesis im UW zu einer „Unheilsgeschichte“ verkehrt<sup>77</sup>. Der Schöpfungsbericht im UW ist somit ein gutes Beispiel für die gnostische „Protestexegese“, deren Zweck es war, die Entstehung der materiellen Welt, die Gefangenschaft der Menschen in dieser Welt und ihr Erlösungsbedürfnis zu erklären.

---

Böhlig, Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi. In: Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. (AGSU 6). Leiden 1968, 120–121.

<sup>73</sup> Bethge, Einleitung zum Werk „Vom Ursprung der Welt“, 237. 241–242; Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 256; Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 119.

<sup>74</sup> Ibid; Böhlig; Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II Nag Hammadi*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 58. Berlin 1962, 33; Böhlig, *Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi*. In: Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968, 123; Böhlig, *Gnostische Probleme in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi*. In: Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968, 130; Über die Gestalt Jesu in UW s. auch Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 107–108.

<sup>75</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>76</sup> Bethge, Einleitung zum Werk „Vom Ursprung der Welt“. In: NHD, 1. Bd., 239–240.

<sup>77</sup> S. Tröger, *Die Gnosis*, 112. Rudolph sagt: „Als Ziel der Allegorese, die uns hier entgegentritt, ist die Depotenzierung des Schöpfergottes und die Schilderung „der unglücklichen Umstände“, die den „Menschen“ in die Welt brachten, anzusehen“ (Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*. In: ThR. 34. Jg. Heft 2. Tübingen 1969, 142).

### b. Die Kosmogonie im Apokryphon des Johannes

Nach dem „Apokryphon des Johannes“ existierte am Anfang eine „Einheit“ (**ΜΟΝΑΣ**), ein Ursprung über dem kein Ursprung war, denn nichts existierte vor ihm. Diese „Einheit“ wurde „Gott“, „Vater des Alls“ und der „Heilige“ genannt und war „unbegrenzt“, „der Unerforschliche“, „der Unermessliche“, „der Unsichtbare“, „der Ewige“. Sie war das unermessliche Licht<sup>78</sup>. Aus ihr entstand eine weibliche Gestalt, die erste Ennoia, das Denken, die auch Barbelo genannt wird<sup>79</sup>. Auf Veranlassung der Barbelo entstanden weitere Lichtwesen, eine zweite Ennoia, die Vorerkenntnis, die Unvergänglichkeit und das ewige Leben<sup>80</sup>. Der Vater und Barbelo zeugten miteinander einen Sohn, den Einziggeborenen (**ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ**) oder Christus<sup>81</sup>, auf dessen Veranlassung weitere Lichtwesen entstanden: der Verstand, der Wille und das Wort (**ΨΑΧΕ**)<sup>82</sup>. Christus schuf durch das Wort das All, das aus vier großen Lichtäonen bestand, über denen je ein Lichtengel waltete und die in je drei Unteräonen gegliedert waren:

1. Der Lichtäon des Lichtengels Harmozel mit den drei Unteräonen Gnade (**ΧΑΡΙΣ**), Wahrheit (**ΑΛΗΘΕΙΑ**) und Gestalt (**ΜΟΡΦΗ**).
2. Der Lichtäon des Lichtengels Oroiael mit den drei Unteräonen Vorsehung (**ΠΡΟΝΟΙΑ**), Wahrnehmung (**ΕΣΘΗΣΙΣ**) und Erinnerung.
3. Der Lichtäon des Lichtengels Daveithe mit den drei Unteräonen Einsicht (**ΣΥΝΖΕΣΙΣ**), Liebe (**ΑΓΑΠΗ**) und Idee (**ΙΔΕΑ**).
4. Der Lichtäon des Lichtengels Eleleth mit den drei Unteräonen Vollkommenheit, Friede (**ΤΡΗΝΗ**) und Weisheit (**ΣΟΦΙΑ**)<sup>83</sup>.

Gemeinsam stellten sie die obere Lichtwelt dar. Doch beging das unterste Wesen der Lichtwelt, Sophia, einen Fehler: Sie erzeugte aus sich heraus ein Wesen. Ohne Mann brachte sie ein Kind hervor, das das Gesicht einer Schlange und eines Löwen hat. Sophia verstieß ihren verunstalteten Sohn aus dem Reich des Licht, doch umgab sie ihn mit einer leuchtenden Wolke und setzte in auf einen Thron in der Mitte dieser Wolke, damit niemand das Kind erblicken möge, „außer dem heiligen Geist, der Leben (Zoe) genannt wird, die Mutter aller Lebendigen.“<sup>84</sup>

<sup>78</sup> BG 2, p. 22,21 ff.

<sup>79</sup> BG 2, p. 27,6 ff.

<sup>80</sup> BG 2, p. 28,7–29, 11.

<sup>81</sup> BG 2, p. 29,24 ff.

<sup>82</sup> BG 2, p. 31,7 ff.

<sup>83</sup> BG 2 p. 31,27–34,8.

<sup>84</sup> BG 2 p. 36,17–38,17.

Sophias Sohn bekam den Namen Jaldabaoth, doch wird er im Apokryphon des Johannes auch Sakla genannt. Nach dem Vorbild der oberen Lichtwelt schuf er die untere Himmelswelt der Archonten. Zuerst erschuf er zwölf untere Äonen mit je einem Engel. Sie hießen Jaoth, Hermas, Galila, Jobel, Adoniaios, Sabaoth, Kainan, Kae, Abiressine, Jobel, Harmoupiel, Adonin und Belias. Danach schuf er sieben Himmelskönige: Jaoth, das Löwengesicht, Eloaios, das Eselsgesicht, Astaphaios, das Hyänengesicht, Jao, das siebenköpfige Schlangengesicht, Adoniaios, das Schlangengesicht, Adoni, das Affengesicht, und Sabbataios, das leuchtende Feuerflamengesicht. Jaldabaoth befahl, dass die sieben Könige über die Himmel und damit über die Weltordnung herrschten<sup>85</sup>. Als er mit seinem Schöpfungswerk fertig war, sprach er: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und es gibt keinen anderen Gott außer mir“<sup>86</sup>. Da hörte er aber eine Stimme, die sprach: „Es existiert der Mensch und der Menschensohn“, und dieser „Mensch“ erschien wahrhaftig<sup>87</sup>. Die Archonten sahen im Wasser der Tiefe das Spiegelbild eines Menschen und schufen ihn nach dem Spiegelbild und gaben ihm den Name „Adam“<sup>88</sup>.

Zwischen dem Schöpfungsbericht im Apokryphon des Johannes und im Werk „Vom Ursprung der Welt“ gibt es viele Gemeinsamkeiten: Wie im UW die Sophia, so entsteht auch im Apokryphon zuerst ein Wesen, das den weiblichen Aspekt des Vaters repräsentiert – die Barbelo, die eine Art gnostische Muttergottheit darstellt. Weiterhin begegnen wir dem Demiurgen Jaldabaoth, der Mächte erschafft, die zumeist dieselben Namen tragen wie die Archonten im UW. Weiterhin findet sich in beiden Schriften eine Schilderung des Throns von Jaldabaoth, auch sind die Worte, die ihm in den Mund gelegt werden, ähnlich. In beiden Schriften ist der himmlische „Mensch“ eine zentrale Gestalt. Unterschiedlich ist lediglich die „untere Kosmogonie“, also die Schöpfung der irdischen Welt, die im UW ausführlicher geschildert wird als im Apokryphon, dessen Hauptinteresse ganz auf der „oberen Kosmogonie“ liegt.

Auch im Schöpfungsbericht des Apokryphon findet sich eine Reihe von Motiven mit alttestamentlichem oder jüdischem Hintergrund. So steht hinter der Gestalt der Barbelo doch wohl die Sophia, deren Prototyp

<sup>85</sup> BG 2 p. 39,5–44,11.

<sup>86</sup> BG 2 p. 44,12 ff. Zitiert nach der Übersetzung von Michael Waldstein (In: NHD, 1. Bd., 101–150).

<sup>87</sup> BG 2 p. 47,17–48,6.

<sup>88</sup> BG 2 p. 48,10–49,10.



die Weisheit als die kosmogonische Kraft ist<sup>89</sup>. Barbelo wird im AJ als Mutter des Alls beschrieben. Eine Parallele findet sich bei Philo von Alexandria, der Sophia ebenfalls als Mutter des Alls schildert<sup>90</sup>. Birger A. Pearson vermutet, dass sich der Name „Barbelo“ aus einem Wortspiel mit dem göttlichen Tetragrammaton erklärt<sup>91</sup>. Im Apokryphon des Johannes stehen vier Lichtengel, Armozel, Oriel, Daveithai und Eleleth, bei Christus (NHC II, 1 p. 8, 4–23 und par.). Den Prototyp dieser Vierheit, die ein wichtiges Merkmal der „sethianischen Gnosis“ ist<sup>92</sup>, findet man in der Vierheit der Erzengel im Judentum, die erstmalig im äthHen 9, 1 belegt ist und auch in der rabbinischen Literatur auftaucht<sup>93</sup>. Und in den vier Wesen, die in der Vision des Prophetes Ezechiel den Thronwagen Gottes tragen<sup>94</sup>. Auch Barbelos Name mit dem typischen Bestandteil -el ist semitischer Herkunft<sup>95</sup>. Hinter „Sophias Fehler“ steht der gnostische Mythos von Sophias Abfall, hinter dem wiederum das Motiv vom Abstieg und Wiederaufstieg der Weisheit, das in äthHen 42, 1–3 vorkommt, steht<sup>96</sup>. Birger A. Pearson vermutet, dass der Mythos von der Geburt bzw. Fehlgeburt des Jaldabaoth die biblischen Überlieferungen

<sup>89</sup> S. II.2.1.13.d.

<sup>90</sup> S. dazu: Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese. (ALGHJ II). Leiden 1968, 172 ff.

<sup>91</sup> בארבע אלה „*God is in four (letters)*“. S. Pearson, The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature, 23. S. II.2.1.14.1.

<sup>92</sup> Zu den Hauptmerkmalen des „Sethianismus“ s. Schenke, Das sethianische System nach Nag Hammadi-Handschriften. In: Nagel (Hg.), Studia Coptica. (BBA 45). Berlin 1974, 166 f.

<sup>93</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 114. Der Name **ΦΩΣΤΗΡ** (Erleuchter), den diese Wesen tragen, führt Böhlig auf die iranische Lichtlehre zurück, auch wenn der Titel erst bei Mani greifbar ist (Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, 165). Über den vermutlichen iranischen Hintergrund der vier Phostere s. auch Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. VI. In: JAC 20, 1977, 162. Colpe sagt: „Auf das iranische Weltenjahr führt die Interpretation der vier kosmischen Phostere Armozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth als ursprünglich vier Gestirne, die je eine Jahreszeit des Weltenjahres regieren“ (ibid.). S. auch Schenke, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, 168–169. S. II.2.4.3.2.

<sup>94</sup> S. Ez 1,5 ff.

<sup>95</sup> In der Gnosis gibt es viele göttliche und dämonische Wesen, deren Namen mit der Endung -el gebildet sind: Seth-el, Sauriel usw. (s. dazu: Böhlig, Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus. In: Böhlig, Gnosis und Synkretismus. I. Teil, 97–99). Hinter dem Namen Oroiael versteckt sich sicherlich der Erzengel Uriel aus der jüdischen Apokalypstik. Über die verschiedenen Wesen, deren Namen mit der Endung -el enden s. II.2.1.14.1.

<sup>96</sup> S. II.2.1.13.d.

vom Fall Evas (Gen 3,4–6), der Geburt Kains (Gen 4,1) und den Fall der „Gottessöhne“ (Gen 6,1) in einer obskuren Uminterpretierung wieder spiegeln<sup>97</sup>. Wie im UW, so ist auch im AJ der Prototyp Jaldabaoths der Gott Israels<sup>98</sup>. Aus dem AT stammen auch die Worte des Jaldabaoths (Ex 20,5 und Jes 46,9 (LXX))<sup>99</sup> sowie die Wolke, in der er sich wie Sabaoth im UW aufhält (Ex 24,15 ff.)<sup>100</sup>. Das Motiv der Gotteslästerung des Jaldabaoth ist Pearsons Meinung nach eine Widerspiegelung der Diskussion über die „zwei Mächte im Himmel“, die in den rabbinischen Quellen belegt ist<sup>101</sup>. Jüdischen Hintergrund haben im AJ auch der Thron Jaldabaoths, dessen Prototyp gleich dem von Sabaoth im UW die Merkava ist, die sieben Himmelskönige, deren Vorlage die sieben Erzengel sind<sup>102</sup>, und der himmlische Mensch, der hier mit dem „Menschensohn“ gleichgesetzt wird. Auch wenn sich hinter seiner Gestalt jüdische Spekulationen über einen himmlischen Menschen verbergen<sup>103</sup>, stammt der Name „Menschensohn“ doch sicherlich aus der Apokalyptik. Erstmals wird er in Dan 7, 13 erwähnt. In Dan 7, 18 wird der Menschensohn mit dem eschatologischen Israel, dem „Heiligen des Höchsten“ identifiziert, d. h. er ist hier keine Einzelperson<sup>104</sup>. Viele Forscher gehen davon aus, dass die Vorstellung vom Menschensohn dazu beigetragen hat, dass im Judentum der Glaube an einen Erlöser und Messias entstand, der aus dem Himmel herabsteigen würde und ein übernatürliches Wesen sei<sup>105</sup>. Im II. Esrabuch ist der Menschensohn bereits ganz ein übernatürliches, transzendentes und präexistentes Wesen, das in der himmlischen Welt lebt und mit dem Messias gleichgesetzt wird. Wenn seine Zeit kommt, wird er,

<sup>97</sup> Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*, 23.

<sup>98</sup> Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Tradition*, 1; Dahl, *The arrogant Archon and the lewd Sophia*, 689 ff. G. Quispel meint dagegen, dass der Prototyp Jaldabaoths im AJ der orphische Gott Phanes ist (s. Quispel, *The Demiurge in the Apokryphon of John*. In: Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, Dezember 1976)*. (NHS XIV). Leiden 1978, 1–33). S. II.2.1.13.a.

<sup>99</sup> In anderen Texten sind diese Wörter in anderen Wortlaut erhalten. S. Böhlig; Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, 48.

<sup>100</sup> Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 115; Böhlig, *Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus*, 92; Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze*, 315.

<sup>101</sup> Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*, 24. S. I.2.4.3. f.

<sup>102</sup> S. I.2.1.13.b.

<sup>103</sup> S. I.2.1.13.c.

<sup>104</sup> Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 126; Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 242.

<sup>105</sup> Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 127.

gleich dem Menschensohn in Dan 7, 13, auf den Wolken des Himmels, auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes sitzen und alles Verborgene offenbaren<sup>106</sup>.

Im Apokryphon des Johannes gibt es zudem Namen und Ausdrücke, die im Werk „Vom Ursprung der Welt“ fehlen und nur vom sprachlichen Hintergrund der semitischen Sprachen ausgehend verständlich sind<sup>107</sup>. Auch der Name des Demiurgen im Apokryphon, Sakla, stammt aus dem Aramäischen<sup>108</sup>. Aufgrund dieser Tatsachen schließt Alexander Böhlig darauf, dass das im AJ verwendete Traditionsgut aus Syrien-Palästina stammt<sup>109</sup>.

Wie das Werk „Vom Ursprung der Welt“, so hat Hans-Martin Schenke auch Das Apokryphon des Johannes zu den Texten gezählt, die eine gnostische Paraphrase des ersten Teils der Genesis darstellen<sup>110</sup>. Auch Birger Pearson<sup>111</sup> und Gerard P. Luttikhuisen<sup>112</sup> sehen es „as a rewriting of the first chapters of Genesis“. Michael Waldstein charakterisiert „Das Apokryphon“ als Werk, dessen zweiten Teil „ein höchst kritischer Midrasch zu Gen 1–7 dominiert“<sup>113</sup>. Ob man Werke wie das AJ als „Genesis-Targume“ oder „Genesis-Midrasche“ oder „haggadische Nacherzählungen“<sup>114</sup> bezeichnen kann, ist eine Frage der Terminologie. Für das Thema der vorliegenden Arbeit ist lediglich die Tatsache wichtig, dass man sowohl im UW als auch im AJ die Schöpfungsberichte der Genesis als kosmologische Erzählungen verwendet, dabei aber gründlich uminterpretiert. Wie die Erzählung über die Entstehung der Welt im UW, so ist auch der Schöpfungsbericht im AJ ein gutes Beispiel für die gnostische Protestexegese: Der Gott, der nach der Genesis Schöpfer der Welt ist, wird hier zur ungestalteten, unwissenden Fehlgeburt der Weisheit, Jaldabaoth, degradiert; seine Worte: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und es gibt keinen anderen Gott außer mir“, die im AT die Selbstprädika-

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>108</sup> S. II.2.1.14.1.1 a.

<sup>109</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 112–113; vgl. auch Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. In: Böhlig, Gnosis und Synkretismus, 414–453; Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 1994.

<sup>110</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126–127.

<sup>111</sup> Pearson, Old Testament Interpretation in Gnostic Literature, 114 ff.

<sup>112</sup> Luttikhuisen, Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions, 2.

<sup>113</sup> Waldstein, Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung. In: NHD, 1. Bd., 100.

<sup>114</sup> Schenk, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, 299–300.

tionen des wahren Gottes sind, dienen hier der Charakterisierung der Überheblichkeit des Schöpfergottes und zeigen seine inferiore Qualitäten, wie Neid, Ignoranz und Übermut<sup>115</sup>. Auch der Teufelsname Samael, den Jaldabaoth im Schöpfungsbericht des AJ (NHC II,1 p. 11,18) trägt, ist ein Beleg dafür, dass der Gott Israels hier geradezu dämonisiert wird.

Einige Einzelmotive im Schöpfungsbericht des AJ mit jüdischem Hintergrund, wie etwa der himmlische Thron, dienen lediglich als Illustration und werden daher nicht umgearbeitet. Andere, wie etwa die Wolke, in die Jaldabaoth gehüllt ist, dienen der Dämonisierung des Schöpfergottes. Während die Wolke im AT die Göttlichkeit Jahwes unterstreicht, wurde im AJ Jaldabaoth von seiner Mutter in der Wolke verborgen, damit „niemand unter den Unsterblichen es sehen möge, denn sie hatte es in Unwissen erschaffen“ (NHC II,1 p. 10,19 ff. und par.). Nicht nur die Auswahl der Erzählungen, die dem AT entliehen und von den Gnostikern verwendet wurden, sondern auch die Ausarbeitung der Motive waren also sehr selektiv.

Neben alttestamentlich-jüdischen Elementen gibt es im AJ auch Anschauungen, die aus dem Mittelplatonismus stammen. Nach Michael Waldstein ähnelt das religionsgeschichtliche Profil des AJ in einigen Punkten Philo von Alexandria, besonders was die Kombination mittelplatonischer und jüdischer Anschauungen im Gottes- und Menschenbild anbelangt<sup>116</sup>. Die Beschreibung des übergöttlichen Vaters (NHC II,1 p. 2,26–4,15 par.) ist eine streng durchkomponierte philosophische Abhandlung, wobei Ähnlichkeiten zwischen den mittelplatonischen Elementen und den jüdischen Vorstellungen vom göttlichen Hofstaat, in dem die Engel Gott liturgisch zu Diensten stehen und ihn verherrlichen, ins Auge stechen<sup>117</sup>. Den vereinzelt christlichen Motiven im AJ kommt keine wesentliche Bedeutung zu<sup>118</sup>. Dieses bemerkenswerte Neben- und

<sup>115</sup> Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, 2.

<sup>116</sup> Waldstein, *Das Apokryphon des Johannes* (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung. In: NHD, I. Bd., 99; Waldstein, *The primal triad in the Apokryphon of John*. In: Turner; McGuire (ed.), *The Nag Hammady Library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. (NHMS XLIV). Leiden, New-York, Köln 1997, 154 ff. Was das Gottesbild anbelangt, hat bereits Birger A. Pearson auf die Berührungen mit Philo von Alexandria hingewiesen (s. Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*, 22).

<sup>117</sup> Waldstein, *Das Apokryphon des Johannes* (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung, 100.

<sup>118</sup> Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 99 ff. Ob sich im AJ eine vorchristliche oder wenigstens nichtchristliche Textschicht isolieren lässt, ist höchst umstritten. Gegen die Hypothese einer vor- oder nichtchristlichen Schicht im Hauptteil des AJ, deren Vertreter

Miteinander jüdischer Traditionen, christlicher Elemente und Gedanken aus der griechischen Philosophie führt zwingend zur Vermutung, den Entstehungsort des AJ in Alexandria zu suchen. Von hier stammt mit einiger Wahrscheinlichkeit auch das Werk UW<sup>119</sup>.

Woher aber stammt der jüdische Stoff im UW und AJ? Beide Texte sind Produkte der christlichen Gnosis. Die jüdischen Elemente werden daher wohl auf dem Weg über das Christentum, also durch den Filter der Großkirche in die Gnosis gekommen sein<sup>120</sup>. Doch gibt es auch gnostische Texte, die nicht vom Christentum beeinflusst wurden, und doch Überlieferungen und Vorstellungen mit alttestamentlichem oder jüdischem Hintergrund beinhalten. Sie finden sich in den mandäischen und hermetischen Texten, in der sogenannten „hermetischen Gnosis“.

### c. Die Kosmogonie der „Barbelioten“ bei Irenäus

Nach der Kosmogonie der Barbelioten bei Irenäus<sup>121</sup> gab es neben dem unnennbaren Vater zu Beginn aller Zeiten einen nicht alternden Äon mit Namen Barbelo oder Ennoia. Erst später entstanden andere geistige Kräfte oder Eigenschaften, wie die Prognosis, die Aphtarsia, das ewige Leben, das Licht oder Christus, der Nous und der Logos, die sich als Paare miteinander verbanden<sup>122</sup>. Ennoia und Logos waren Paargenossen. Sie schickten ein geistiges Wesen, Autogenes, aus, dem alles unterworfen wurde. Neue Paare geistiger Kräfte und Eigenschaften entsprangen, wie Charis, Thelesis, Synesis, Phronesis, und die vier Lichter, deren

---

zur Zeit Pearson ist (s. Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“* Literatur. In: Hedrick; Hodgson (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity*. Massachusetts, Peabody 1986, 20 ff.), spricht unter anderem die Beschreibung der Salbung des Selbsterzeugten (NHC II,1 p. 6,23–28 par.), die sich literarisch kaum vom Kontext lösen lässt (Waldstein, *Das Apokryphon des Johannes* (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung, 98). Auch G. Luttikhuis betont, dass AJ ein christliches Werk sei (s. Luttikhuis, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, 17 ff.).

<sup>119</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5). Einleitung. In: NHD, 1. Bd., 237.

<sup>120</sup> Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 127; Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 487–488; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 243. Vgl. auch Schenk, *Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis*, 299 ff.

<sup>121</sup> Irenäus selbst benutzt nicht für seine gnostischen Gegner, gegen deren Ansichten er in *AdvHaer* I,29 polemisiert, die Bezeichnung „Barbelioten“, sondern verwendet für sie den Begriff *γνωστικῆ ἀγορείας*. Vielmehr haben die modernen Forscher die gnostische Gruppe, deren Ansichten Irenäus hier referiert, als „Barbelioten“ bezeichnet.

<sup>122</sup> *IrenHaer* I 29,1.

Namen Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth waren<sup>123</sup>. Und Autogenes brachte den vollkommenen und wahren Menschen hervor, der Adamas genannt wurde. Ihn stattete Autogenes mit der vollkommenen Erkenntnis aus<sup>124</sup>. Daraufhin wurde von dem ersten Engel der Heilige Geist ausgesandt, den die Barbelioten auch Sophia und Prounikos nannten. Als die Sophia sah, dass alle anderen zu Paaren gebunden waren, sie selbst aber unvermählt, da suchte sie sich einen passenden Gefährten. Als sie keinen fand, dehnte sie sich mit aller Kraft aus und schaute nach unten in der Meinung, hier etwas Passendes zu finden. Doch umsonst. Da tat sie einen Sprung und wurde von Ekel erfasst, weil sie dies ohne Zustimmung des Vaters gewagt hatte. Von Einfalt und Güte getrieben, brachte sie ein Werk hervor, in dem Unwissenheit und Kühnheit vereint waren. Es war der Protoarchon, der Urheber der Schöpfung. Von seiner Mutter erbt er große Stärke. Er strebte von ihr fort nach unten. Hier schuf er das Firmament des Himmels, wo er von nun an auch wohnte. In seiner Unwissenheit schuf er die unter ihm stehenden Mächte und Engel, die Firmamente und alles Irdische. Darauf verband er sich mit der Eifersucht und zeugte die Bosheit, die Eifersucht, den Neid, die Rache und die Begierde. Danach sagte der Protoarchon: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und außer mir ist niemand.“<sup>125</sup>

Diese dem AJ nahestehende Kosmogonie<sup>126</sup> der sethianischen Gnosis<sup>127</sup> enthält zahlreiche alttestamentliche und jüdische Motive. Hinter der Gestalt der Barbelo oder Ennoia steht ebenso wie hinter der Gestalt der Sophia oder Prounikos die Weisheit aus dem AT<sup>128</sup>. Die

<sup>123</sup> IrenHaer I 29,2.

<sup>124</sup> IrenHaer I 29,3.

<sup>125</sup> IrenHaer I 29,4. Zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba (In: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. 1. Bd., München 1922 (BKV 3), 83).

<sup>126</sup> Über die literarischen Beziehungen zwischen beiden Kosmogonien s. Schenke, Nag Hammadi Studien I. Das literarische Problem des Apokryphon Johannis. ZRGG, Bd. XIV Heft 1. Köln 1962, 57–63; Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: ThR 34. Jg. Heft 2. Tübingen 1969, 143; Waldstein, Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung. In: NHD, 1. Bd., 96–101.

<sup>127</sup> S. dazu: Tröger, Die Gnosis, 50; Turner, Sethian Gnosticism: A Literary History. In: Hedrick; Hodgson (ed.), Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, Peabody: Hendrickson, 1986, 55–86; Schenke, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. In: Nagel (Hg.). Studia Coptica, 165–173; Schenke, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 2., 588–616; Turner, Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi. In: Painchaud; Pasquier (ed.), Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, 196–197.

<sup>128</sup> S. II.2.1.13.d.

Anschauung, dass Gott eine Paredra hat, fehlt zwar im AT, ist im Judentum aber älter als die Figur der Weisheit in der Weisheitsliteratur und schon in Inschriften aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. belegt<sup>129</sup>. Die Gleichsetzung des Lichts mit Christus geht auf Joh 1, 4–9, Joh 8,12 und Joh 12, 35–36 zurück, wobei sich hinter der Vorstellung des uranfänglichen Lichts auch das Motiv vom „Urlicht“ verbirgt, von dem in Gen 1, 3 erzählt wird. Die Vorstellung vom besonderen Charakter des am ersten Schöpfungstag erschaffenen Lichts, das oft mit der Weisheit gleichgesetzt wird, spielte im Judentum eine wichtige Rolle und findet sich sowohl bei Aristobul als auch in der tannaitisch-rabbinischen und apokalyptischen Literatur. Aristobul sah in dem Urlicht ein „geistiges Licht“, in dem das All mitinbegriffen war. In der rabbinischen und apokalyptischen Literatur hingegen wurde es eschatologisch gedeutet: Gott selbst bewahrt es für die messianische Zeit auf<sup>130</sup>. Aus dem Judentum stammt auch die Vorstellung von den vier Lichtern: wie im AJ<sup>131</sup>, so ist wohl auch hier der Prototyp der vier „Erleuchter“ die Vierheit der Erzengel, die erstmalig in äthHen 9, 1 belegt ist und auch in der rabbinischen Literatur eine Parallele hat<sup>132</sup>. Die Gestalt des Protoarchons, der die dienenden Mächte und Engel, die Firmamente und alles Irdische schuf, steht dem Gott Israels nahe<sup>133</sup>. Seine Worte „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und außer mir ist niemand“ sind hier wie auch im AJ aus zwei Bibelstellen, Ex 20,5 und Jes 46,9, zusammengestellt.

#### d. Die Kosmogonie der „Ophiten“ und „Sethianer“ bei Irenäus

Irenäus bietet in seinem Werk *Adversus haereses* noch eine weitere Kosmogonie, die in der heutigen Forschung als die Lehre der Ophiten und der Sethianer bezeichnet wird<sup>134</sup>. Hiernach existierte zuerst ein Urlicht, das der Vater alles Seienden war und „Urmensch“ hieß. Aus ihm ging Ennoia hervor, die die Ophiten und Sethianer seinen Sohn (sic!) und

<sup>129</sup> Quispel, Gnosis. In: Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, 419.

<sup>130</sup> Hengel, Judentum und Hellenismus, 300–301, 306–307. Im Kapitel über die Sündenfallgeschichte (s. 2.1.3.) werden wir auf diese Vorstellung zurückkommen.

<sup>131</sup> S. II.2.1.1.b.

<sup>132</sup> S. I.2.4.3.b.

<sup>133</sup> S. II.2.1.13.a.

<sup>134</sup> Irenäus selbst benutzt nicht für seine gnostischen Gegner, gegen deren Ansichten er in AdvHaer I,30 polemisiert, die Bezeichnungen „Ophiten“ und „Sethianer“, sondern verwendet für sie den Begriff γνωστικῆ αἵρεσις, wie auch in AdvHaer I,29.

„zweiten Mensch“ nannten. Unter beiden befand sich der Heilige Geist, der auf den Elementen des Wassers, der Finsternis, des Abgrunds und Chaos schwebte. Sie nannten diesen Geist das „erste Weib“. Als der erste Mensch mit seinem Sohn über die Schönheit des Geistes, d. h. des Weibes, frohlockte und es erleuchtete, da zeugte er aus ihm ein unvergängliches Licht, den dritten Menschen, der Christus genannt wurde, und der Sohn des ersten und zweiten Menschen und des Heiligen Geistes, also des ersten Weibes, war. Vater und Sohn also taten sich zusammen mit dem Weib, das die Sethianer auch „Mutter der Lebendigen“ nannten<sup>135</sup>. Als diese die Größe des Lichtes, das ihr zuteil wurde, weder ertragen noch fassen konnte, floss sie über, und so entstand ihr einziger und rechtmäßiger Sohn, Christus. Er stieg in die Höhe und wurde samt seiner Mutter zu einem unvergänglichen Äon<sup>136</sup>.

Die Kraft, die aus dem Weibe überfloss, trug aus eigenem Willen in sich einen Lichttau. Sie hieß die Linke oder Prounikos oder Sophia oder Mannweib. Sie warf sich in die unbeweglichen Gewässer und setzte sie in Bewegung, indem sie mutig bis auf den Grund tauchte. Hierdurch nahm sie einen Leib an. Denn an den Lichttau hingte sich die Materie an und umgab ihn. Hätte sie den Lichttau nicht besessen, so wäre sie ganz von der Materie verschlungen und verschluckt worden. Da sie nun von dem materiellen Körper gefesselt und beschwert war, da kam sie zur Besinnung und versuchte, sich aus dem Wasser zur Mutter zu erheben, doch das war wegen der Schwere des Körpers nicht möglich. Nun wurde ihr schlecht zumute und sie trachtete, das innere Licht zu verbergen aus Furcht, es könnte von den unteren Elementen verletzt werden. Da erhielt sie Kraft von ihrem Lichttau, sprang auf und erhob sich in die Höhe. Hier dehnte sie sich aus wie eine Decke und schuf den sichtbaren Himmel aus ihrem Körper. Sie blieb unter dem Himmel, den sie gemacht hatte und der noch heute die Gestalt eines wässrigen Körpers hat. Doch überkam sie die Begierde nach dem oberen Licht. Da legte sie ihren Körper ab und wurde von ihm befreit. Den Körper aber, den sie auszog, nennen die Sethianer Weib vom Weibe<sup>137</sup>. Auch ihr Sohn empfing als Erbteil von der Mutter Unsterblichkeit. Durch diesen Hauch der Unsterblichkeit bringt er, zu Kräften gekommen, aus den Wassern ohne Mutter einen Sohn hervor, denn die Mutter erkannte er

---

<sup>135</sup> IrenHaer I 30,1.

<sup>136</sup> IrenHaer I 30,2.

<sup>137</sup> IrenHaer I 30,3.



nicht. Dieser Sohn brachte nun wie der Vater einen weiteren Sohn hervor. Dieser dritte erzeugte einen vierten, und der vierte wieder einen Sohn, von dem fünften wurde der sechste erzeugt, und der sechste erzeugte den siebenten. So wurde die Achtheit vollendet, indem die Mutter den achten Platz einnahm. Wie sie entsprangen, so geht denn auch nach Kräften und Würden einer aus dem andern hervor. Die sieben Söhne haben folgende Namen: Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor und Astaphäus. Diese Himmel und Mächte, Kräfte und Engel sitzen nach der Reihenfolge ihrer Abstammung unsichtbar im Himmel und regieren Himmel und Erde. Ihr Anführer aber, Ialdabaoth, verachtete seine Mutter, indem er ohne Erlaubnis Söhne und Enkel zeugte, ja sogar Engel und Erzengel, Kräfte, Mächte und Herrschaften. Darauf wandten sich seine Söhne gegen ihn, und Ialdabaoth wurde traurig und verzagt. Er erblickte die Hefe der Materie zu seinen Füßen und verkörperte sein Empfinden in ihr. So entstand wieder ein Sohn, der schlangenförmig gewundene Nous. Daraufhin entstanden Geist und Seele, und was sonst noch von dieser Welt ist: Vergesslichkeit, Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod<sup>138</sup>.

Danach frohlockte Ialdabaoth und brüstete sich dessen, was zu seinen Füßen geschah, und sprach: „Ich bin ihr Vater und Gott, und über mir ist niemand.“<sup>139</sup> Wie aber seine Mutter dies hörte, entgegnete sie ihm: „Lüge nicht, Ialdabaoth, denn über dir ist der Allvater, der erste Mensch und der Mensch, der Sohn des Menschen.“ Diese Ausspruch verwirrte alle und sie forschten nach, woher er komme.

Im oben genannten Bericht, der viele Berührungen mit den Kosmogonien des AJ und UW hat<sup>140</sup>, gibt es viele Motive mit alttestamentlichem oder jüdischem Hintergrund. So etwa der Gott mit Namen „Mensch“<sup>141</sup>, Wasser, Finsternis und Abgrund, über denen der Geist schwebt (Gen 1,2), die Gestalt der Ennoia (Sophia), deren Prototyp die Weisheit aus der jüdischen Weisheitsliteratur ist<sup>142</sup>, die sieben Mächte und Kräfte, die meistens verschiedene Namen des Gottes Israels tragen, und der Demiurg Ialdabaoth, dessen möglicher Prototyp der Schöpfergott der Genesis ist<sup>143</sup>. Die Worte Ialdabaoths, sind im Wortlaut des Buchs Jesaja wieder-

<sup>138</sup> IrenHaer I,30,5.

<sup>139</sup> Zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba (In: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, 86).

<sup>140</sup> S. II.2.1.1.a. u. b.

<sup>141</sup> S. II.2.1.13.c.

<sup>142</sup> S. II.2.1.13.d.

<sup>143</sup> S. II.2.1.13.a.

gegeben (Jes 45,5; 46,6). Die Anschauung, dass der Geist das erste Weib sei, erklärt sich nur in Hinblick auf die semitischen Sprachen, in denen „Geist“ ein Femininum ist<sup>144</sup>.

Sowohl die Kosmogonie der Barbelioten in *IrenHaer* I,29 als auch die der Ophiten und Sethianer in *IrenHaer* I,30 vertreten eine sethianische Gnosis, die gleichzeitig christlich ist, figuriert in beiden Systemen doch Christus. Kennzeichnend für die beiden Berichten ist die polemische Verwendung des alttestamentlichen und jüdischen Stoffs – in beiden Kosmogonien wird der Gott Israels zu einem niedrigen und bössartigen Wesen, und die Worte, die im AT seine Singularität und Majestät ausdrücken, werden zu Prahlworten verdreht. Alttestamentliche und jüdische Motive, die nicht polemisch verwendet werden, wie z. B. das Motiv des Wassers und der Finsternis am Uranfang, haben lediglich illustrative Bedeutung.

### *e. Kosmogonien in der mandäischen Literatur*

#### *1. Kosmogonien in Ginza*

In dem Rechten Ginza findet man Kosmogonien in folgenden Stücken (Zählung nach Lidzbarskis Übersetzung): I (II 1). III. IV. V. 1. 5. X. XI. XIII. XIV. XV 2. 3. 13. 14. 15. 16. XVIII.

Nach Kurt Rudolph kann man die mandäischen Kosmogonien in zwei unterschiedliche Gruppen aufteilen:

1. Kosmogonien, die eine gnostisch-dualistische Schöpfungslehre vertreten. In ihnen fungieren der Demiurg „Ptahil“ oder das „vierte Leben“ als Schöpfer. Für sie ist charakteristisch, dass der Demiurg gegen den Willen der obersten Gottheit, die „Lichtkönig“ oder „Leben“ genannt wird, die Welt erschuf. In GR V, 2 ist es der Demiurg Ptahil, der anstelle von El-Šiddai (= El-Šaddai 179,32) die Welt erschafft. In GR XI, 260, 20. 28 heißt er El-Rabba, in 410,9 aber Jorabba, der hier mit Adonai identifiziert wird<sup>145</sup>. Als Helfer an der Weltschöpfung figurieren neben Ptahil auch die sieben Planeten und die Dämonin Ruha<sup>146</sup>.
2. Kosmogonien, die eine monistische Anschauung vertreten. In ihnen fungiert ein Uthra, also ein Lichtwesen, als Schöpfer der

<sup>144</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>145</sup> Rudolph, *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*, 81–82.

<sup>146</sup> GR III, IV, V 1, XV 3.

Welt, dessen Name Hibil-Ziwa ist und das mit dem Engel Gabriel gleichgesetzt wird. Kennzeichnend für sie ist, dass der Demiurg von der obersten Gottheit gesandt wird und in ihrem Auftrage die Welt erschafft<sup>147</sup>. Hinter ihnen steht also eine positive Weltauffassung, in der die Schöpfung gerechtfertigt wird<sup>148</sup>.

Kurt Rudolph ist der Meinung, dass die erste Gruppe die ältere Form der mandäischen Kosmogonien darstellt<sup>149</sup>. Die Vorstellung, dass der höchste Gott (oder seine Gesandten) selbst an der Weltschöpfung beteiligt ist, sei dagegen eine späte und sekundäre Vorstellung<sup>150</sup>. Zwischen beiden Auffassungen gibt es verschiedene „Kompromisslösungen“<sup>151</sup>.

Nach der Art der Schöpfung und den Mitteln, die der Demiurg hierbei benutzt, kann man die Kosmogonien in drei unterschiedlichen Typen einteilen:

- a. Die Schöpfung der Welt erfolgt in Form einer „Verdichtung“ (*msuta*) im „schwarzen (oder: trüben) Wasser“<sup>152</sup>.
- b. Die Schöpfung erfolgt durch eine „Formung“ (*kimsa*)<sup>153</sup>.
- c. Die Schöpfung erfolgt durch das Wort<sup>154</sup>.

In der ersten Gruppe, in der Ptahil als Demiurg in Erscheinung tritt, erfolgt die Schöpfung meistens in Form einer Verdichtung oder Formung. In der zweiten Gruppe, in der Hibil-Ziwa oder Gabriel die Schöpfer sind, erfolgt sie aber meistens durch das Wort. Doch gibt es auch Ausnahmen von dieser Regel. So beauftragt in GR I 81 ff. der hohe Lichtkönig Hibil-Ziwa:

Geh, tritt die Finsternis und die Mysterien, die aus ihr geformt wurden.  
Dichte die Erde, spanne das Firmament aus und bilde darin Sterne (81).

Hibil-Ziwa, der hier mit Gabriel gleichgesetzt wird, „hob den Himmel hoch und spannte ihn aus, dichtete die Erde Tibil und gründete sie

<sup>147</sup> So z. B. GR I Par. 77 ff.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 138.

<sup>150</sup> Rudolph, Die Mandäer, I., 82.

<sup>151</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 139.

<sup>152</sup> z. B. GR III; V,1; XI, XV 13.

<sup>153</sup> z. B. GR X.

<sup>154</sup> z. B. GR XIV; XV 13; XI. S. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 157.

fest“ (86). Zugleich wird berichtet, dass alle Dinge durch das Wort des Lichtkönigs entstanden (85). Hier sind die Typen a, b und c in einem Bericht kombiniert<sup>155</sup>.

In den Schöpfungsberichten des Ginzas werden die einzelnen Schöpfungsakte geschildert. So berichtet in GR, 2. Buch, 12 ff. Hibil-Ziwa:

Als der hohe Lichtkönig es wollte, rief er mich aus seiner Škina des Glanzes hervor, aus jener Škinas, die er, der Große, zu seiner Rechten gegründet, und sprach: „Geh zur Welt der Finsternis, die ganz von Schlechtigkeit voll ist. Sie ist ganz voll Schlechtigkeit, voll verzehrenden Feuers. Zur Welt der Wirrsal und des Trubels ohne Festigkeit, zur Welt der Finsternis ohne einen Strahl des Lichtes, zur Welt der Verfolgung und des Todes ohne Leben in Ewigkeit (13). / – / Geh, tritt die Finsternis nieder und die Insassen, die aus ihr geformt wurden. Spanne das Firmament aus und bilde darin Sterne. Schaffe Engel des Feuers. Verleihe Glanz der Sonne, die einer von ihnen ist, Helligkeit dem Monde, Schimmer den Sternen und hebe sie zur Himmelssphäre empor (14). Die Erde Tibil entstehe und Früchte, Trauben und Bäume, die in der Welt prangen. Es entstehe Viehgetier, Fische im Meere und Geflügel, von jeder Gattung Männlein und Weiblein (15). Lebendes Wasser komme und mische sich mit dem trüben Wasser. Durch den Duft des lebenden Wassers prange die ganze Welt. Die vier Winde sollen entstehen, die über die Welt wehen. Feuer entstehe und dehne sich auf alle Körper, sowie die Früchte, Trauben und Bäume aus (17). Das Feste, das im Wasser ist, soll zu den Seelen gerechnet, das Fließende an der Speise soll zu den Körpern gerechnet werden. Alle Sämereien, Blumen, wohlriechende Pflanzen, Gewürze, Blätter und Heilkräuter, das Viehgetier, Geflügel, das Leckere, überhaupt alles was gut und schön ist, soll Adam und seinem ganzen Geschlechte zu Diensten sein (18). Jene Welt soll durch die Hand Ptahils aufleuchten. (19)

In GR, 18. Buch, 378 ff. wird berichtet, wie Ptahil

den Himmel ausspannte, die Erde dichtete, das Firmament ausspannte, die Meere spaltete, die Berge ausschnitt, die Fische in den Meeren, die gefiederten Vögel und das Viehgetier jeglicher Art bildete, Frucht, Traube und Baum bildete und wohlriechende Pflanzen, Sämereien, Blumen, Blätter und Heilkräuter schuf.

Diese mandäischen Schöpfungsberichte erinnern an jene der Genesis, auch finden sich zwischen ihnen Übereinstimmungen in der Reihenfolge der Schöpfung: Gott schafft zuerst Himmel (Firmament) und Erde („Trockenes“) aus dem Chaos (Urmeer), dann die Pflanzen, Gestirne und Tiere<sup>156</sup>. Obwohl die Mandäer unterschiedliche Schöpfungsweisen

<sup>155</sup> Vgl. auch GR XV 337 ff.

<sup>156</sup> Ibid, 187.

und -mittel kennen, spielt „das Wort“ doch auch in der „Genesis“ eine wichtige Rolle („Gott sprach ...“). In der mandäischen Literatur findet sich sogar die Vorstellung, dass die Welt durch sieben Worte oder „Rufe“ erschaffen worden sei, deren biblisches Vorbild die sechs Schöpfungsworte Jahwes (Gen 1) sind<sup>157</sup>. Auch das „schwarze Wasser“, in dem die „Verdichtung“ (*msuta*) der Welt erfolgt, verweist wohl auf das „Wasser“ in Gen 1,2<sup>158</sup>. Aus dem AT stammt auch die gängige mandäische Bezeichnung für die untere, irdische Welt „Tibil“ (ܬܝܒܝܠ im AT)<sup>159</sup>.

Es ist sicher, dass hinter dem mandäischen Demiurgen Ptahil der biblische Schöpfergott steht<sup>160</sup>. Auch die anderen übernatürlichen Wesen (Jorabba, El-Rabba und El-Šiddai), die mit Ptahil verwandt bzw. ursprünglich identisch sind, werden ausdrücklich mit dem Gott des AT und der Juden, mit Adonai, identifiziert oder haben enge Beziehungen zu ihm<sup>161</sup>. Hinter der Gestalt der Ruha verbirgt sich einerseits der „Geist Gottes“ (רוּחַ אֱלֹהִים) aus Gen 1,2, der offenbar in bestimmten Kreisen als Hypostase aufgefasst worden ist und im Mandäischen im Zuge der gnostischen Dämonisierung verteufelt wurde. Andererseits lassen sich bestimmte Züge der Ruhafigur auf die altorientalische, speziell syro-phönikische Muttergöttin zurückführen, die auch als Mutter der Gestirngötter und in Gestalt der jüdischen Sophia als Schöpferin des

<sup>157</sup> Ibid, 174. Rudolph meint, dass vielleicht die Kombination mit den „sieben“ Planeten, die beim siebenten Ruf entstehen, der Anlass der Einarbeitung gewesen ist (ibid.).

<sup>158</sup> Ibid, 189.

<sup>159</sup> Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion. In: Widengren (Hg.), Der Mandäismus, 73; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129.

<sup>160</sup> Kraeling, The Mandaic God Ptahil. In: JOAS, Vol. 53 (1933), 152–163; Pedersen, Bidrag til an Analyse af de mandaeiske Skrifter, med henblik paa bestemmelsen af mandaeernas forhold til Jøderom og Kristendom, Aarhus 1940 (teol. Diss. Köbenhavn 1940) (Bidrag), 203 ff.; Rudolph, Die Mandäer. I., 81; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 191; Rudolph, Die Religion der Mandäer. In: Gese; Höfner; Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. (RM. Bd. 10, 2). Stuttgart u. a. 1970, 419; Rudolph, Ergebnisse einer literarischen und traditionsgeschichtlichen Untersuchung der mandäischen Schriften. In: Rudolph, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte, 365; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129. Anders meint Lidzbarski. Er schreibt: „Ptahil spielt als Demiurg und Weltschöpfer in der Kosmogonie der Mandäer eine bedeutende Rolle, und ich identifizierte ihn mit dem ägyptischen Weltschöpfer Ptah. Daß er bei den Mandäern dieselbe Funktion ausübt wie bei den Ägyptern und in ihren Mythen stark hervortritt, zeigt, daß er nicht nur als leerer Name übernommen wurde“ (Lidzbarski, Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: Widengren (Hg.), Der Mandäismus, 336).

<sup>161</sup> S. II.2.1.15.

Alls mit seinen sieben Sphären gilt (Prov 9,1)<sup>162</sup>. Hinter den sieben bösen Planeten, die als Ptahils Helfer an der Schöpfung in Erscheinung treten, kann man die Vorstellung von den welterschöpfenden Engeln erkennen<sup>163</sup>, die für die Gnosis kennzeichnend ist und aus der jüdischen Apokalyptik stammt<sup>164</sup>. Das gilt auch für die Vorstellung von Gabriel, durch dessen Vermittlung die höchste Gottheit die Welt geschaffen hat<sup>165</sup>.

Die Mythologie der Mandäer war vom Christentum unbeeinflusst, und dasselbe gilt auch für ihre Kosmogonien. Somit ist ausgeschlossen, dass der alttestamentliche und jüdische Stoff durch Vermittlung des Christentums in das Mandäertum gekommen ist. Auch wenn nicht bewiesen werden kann, dass die Mandäer die Bücher des ATs kannten und benutzten, kann man zumindest davon ausgehen, dass sie durch mündliche Überlieferung mit seinem Inhalt vertraut waren<sup>166</sup>. Das übernommene Material wird in der ersten Gruppe der mandäischen Kosmogonien mittels Protestexegese ausgelegt. Dies steht im Einklang mit der antijüdischen Haltung der Mandäer, die auch in anderem Zusammenhang belegt ist<sup>167</sup> und sich etwa in der Polemik der Mandäer gegen das Judentum widerspiegelt.

## 2. Die Kosmogonie im „Johannesbuch“ der Mandäer und ihr jüdischer Hintergrund

Ein Bericht über die Schöpfung der Welt findet sich auch im „Johannesbuch“ der Mandäer. In Kap. 62 wird erzählt, wie Hibil-Ziwa, Šitil, Ptahil und Ajar, der personifizierte Äther, gemeinsam Erde, Wasser und Himmel erschaffen. Die Welt (Tibil) wird durch „Verdichtung“ (*msuta*) im schwarzen Wasser geschaffen, woran ein ganzes Kollektiv von Lichtwesen beteiligt ist<sup>168</sup>. Auch hier ist allerdings Ptahil Demiurg und Initiator der Schöpfung, die Lichtwesen sind lediglich am Aufbau der Welt beteiligt<sup>169</sup>.

<sup>162</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 81; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 167; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129. S. II.2.1.13.d.

<sup>163</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 163.

<sup>164</sup> S. II.2.1.13.b.

<sup>165</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 199–200.

<sup>166</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 88.

<sup>167</sup> S. II.2.1.15.

<sup>168</sup> Rudolph, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 209.

<sup>169</sup> Ibid, 211.

Rudolphs Meinung nach ist diese Kosmogonie vergleichsweise jung. Die hier auftretenden Wesen, wie Šihlun, Zihrun, Bihrun, Jošmir, gehören zur jüngeren Ausgestaltung der mandäischen Mythologie und spielen sonst keine Rolle im kosmogonischen Geschehen<sup>170</sup>. Obwohl in der Kosmogonie des Johannesbuches Ptahil als Hauptschöpfer auftritt, gehört sie zur monistischen Gruppe der Kosmogonien: Lichtwesen nehmen an der Schöpfung teil und handeln nicht gegen den Willen der obersten Gottheit. Ebenso vertritt die Kosmogonie des Johannesbuches den Typ der Kosmogonien, in denen die Welt „handwerklich“ geschaffen wird.

Die Kosmogonie ist keine „Protestexegese“ und nimmt keine polemische Haltung gegenüber dem Judentum ein. Sie basiert vielmehr auf der Vorstellung von einer Weltschöpfung durch Engel, die im Judentum weit verbreitet war und auch in der Gnosis eine wichtige Rolle gespielt hat. Sie ist damit ein gutes Beispiel dafür, dass der jüdische Stoff in der Gnosis nicht unbedingt polemisch verwendet wurde.

Zudem zeigt die mandäische Literatur, dass auch in der vom Christentum unabhängigen gnostischen Literatur starke alttestamentliche und jüdische Elemente enthalten sein können. Da diesen Motiven in der mandäischen Mythologie eine große Bedeutung zukommt, wurde die Frage aufgeworfen, ob man die Herkunft der Mandäer nicht in jüdischen Kreisen suchen sollte, ein Problem, auf das wir im letzten Kapitel zurückkommen werden<sup>171</sup>.

#### f. Die Kosmogonie im Traktat „Poimandres“

Über die Entstehung der Welt wird im Traktat „Poimandres“ (CH I) in den Paragraphen 4–11 berichtet. In der ersten Vision (Par. 4–5) erzählt der Autor der Schrift:

Alles ist Licht, ein klares und angenehmes, und mich ergriff ein Verlangen danach, als ich es sah. Und kurz darauf war eine Finsternis da, die nach unten strebte, in einem Teil (des Lichtes) entstanden, furchtbar und schrecklich, in Krümmungen gewunden, wenn ich es so bildlich sagen darf. Danach verwandelte sich, wie ich sah, die Finsternis in eine feuchte Natur, die unsagbar verworren war und Rauch wie von Feuer aufsteigen ließ und einen unaussprechlich jammervollen Laut von sich gab. Dann war ein unartikulierte Schreien von ihr zu hören, soweit man das mit einer Stimme vergleichen kann. Aus dem Licht näherte sich heiliger Logos der

<sup>170</sup> Ibid, 212.

<sup>171</sup> S. II.2.1.15.

Natur, und reines Feuer sprang aus der feuchten Natur nach oben in die Höhe; geschwind war es und schnell, zugleich aber voller Kraft, und die Luft folgte dem Pneuma, leicht wie sie war, indem sie von Erde und Wasser bis zum Feuer aufstieg, so daß es schien, daß sie an ihm hänge. Erde und Wasser blieben aber für sich allein, miteinander vermischt, so daß man (die Erde) infolge des Wassers nicht sehen konnte. Bewegt waren sie durch den pneumatischen Logos, der darüber hin schwebte, so daß man es hören konnte<sup>172</sup>.

Ein Geistwesen mit Namen Poimandres, erklärt dem Autor als *angelus interpretes*, dass jenes Licht der Geist, sein Gott, ist. Er sei vor der feuchten Natur, die aus der Dunkelheit in Erscheinung trat. Der lichthafte Logos aus dem Geist aber sei der Sohn Gottes. Nach Gottes Willen habe die Natur den Logos empfangen; sie habe den schönen Kosmos gesehen und ihn nachgeahmt, und so wurde sie zu einem Kosmos durch ihre eigenen Elemente und Seelen, die aus ihr hervorgingen (Par. 8).

Gott gebar durch das Wort einen zweiten Geist, den Demiurgen, der als Gott des Feuers und Pneumas sieben Verwalter schuf, die in Kreisen den sichtbaren Kosmos umgaben. Ihre Tätigkeit wird Schicksal genannt. Der göttliche Logos drang aus den unteren Elementen hinauf zur reinen Schöpfung der Natur und vereinigte sich mit dem demiurgischen Geist – denn er war von gleicher Art. Die unteren Elemente der Natur aber blieben ohne Logos zurück und waren nur noch Materie. Der demiurgische Geist begann mit Hilfe des Logos, die Kreise zu umfassen und in Bewegung zu halten. Ihr endloser Umlauf erzeugte nach dem Willen des Geistes aus den unteren Elementen vernunftlose Lebewesen ohne Logos: die Luft brachte fliegende und das Wasser schwimmende Tiere hervor. Erde und Wasser wurden voneinander getrennt, und die Erde brachte Tiere hervor, vierfüßige, kriechende, wilde und zahme (Par. 9–11).

Über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des „Poimandres“ wurde in der Forschungsgeschichte viel diskutiert. R. Reitzenstein, der im Jahre 1904 seine Monographie „Poimandres“ veröffentlichte, versucht den ägyptischen Ursprung des Gedankengutes in diesem Traktat und damit den Ursprung der Hermetik zu beweisen<sup>173</sup>. T. Zielinski kritisierte seine Ansicht und war der Meinung, dass der Hintergrund der hermetischen Traktate „ganz griechisch“ sei<sup>174</sup>. Obwohl Reitzenstein seine

<sup>172</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Jens Holzhausen (In: CHD, I. Bd, 11–12).

<sup>173</sup> Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

<sup>174</sup> Zielinski, Hermes und die Hermetik I: Das hermetische Corpus. Leipzig 1905, 321–372; Hermes und die Hermetik II: Der Ursprung der Hermetik. Leipzig 1906, 25–60.



Ansicht später revidierte und die Ideen des Poimandres aus der iranischen Religion herleitete<sup>175</sup>, schwankte die Forschung im 20. Jahrhundert zwischen zwei extremen Ansichten: während B.H. Stricker<sup>176</sup>, Ph. Derchain<sup>177</sup> und S. Sauneron<sup>178</sup> den ägyptischen Ursprung der Hermetik betonten und Elemente aus der ägyptischen Religion untersuchen, meinen J. Kroll<sup>179</sup>, M.P. Nilsson<sup>180</sup>, A.J. Festugière<sup>181</sup> und W. Scott<sup>182</sup>, dass die Gedankenwelt der Hermetik aus der griechischen Philosophie stamme. Einige Forscher, wie E. Haenchen, rechnen beim *Corpus Hermeticum* dagegen mit Elementen aus verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen, etwa der griechischen Philosophie, der ägyptischen Religion und dem Judentum<sup>183</sup>. Diese Ansicht scheint auch am wahrscheinlichsten.

Sicherlich gab es Berührungspunkte zwischen der Hermetik und der ägyptischen Überlieferung, ebenso wie Einflüsse der griechischen Philosophie auf das *Corpus Hermeticum* zweifelsfrei nachgewiesen wurden. Aber schon W. Bousset bemerkte, dass einige hermetische Traktate der Gnosis sehr nahe stehen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es K.-W. Tröger, der erneut darauf aufmerksam machte, wobei er gleichzeitig auch starke Einflüsse der Mysterienkulte auf das *Corpus Hermeticum* nachwies. Tröger sah in ihm eine eigenständige Spielart der Gnosis, die er die „hermetische Gnosis“ nannte<sup>184</sup>. Ein Vertreter dieser hermetischen Gnosis ist nach ihm auch der Traktat „Poimandres.“

<sup>175</sup> Reitzenstein; Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig, Berlin 1926, 11 ff.

<sup>176</sup> Stricker, *The Corpus Hermeticum*. Mnemosyne. 4. Serie, Vol. 2, Fasc. I, 1949, 79–80.

<sup>177</sup> Derchain, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051) rituel pour la conversation de la vie en Egypte*. Brüssel 1965, 14 f.; 20; 24; ders., *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le „Corpus Hermeticum“*. *Revue de l'Histoire de Religions* 161. 1962, 175–198.

<sup>178</sup> Sauneron, *La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna*. *Bulletin trimestriel de la Société française d'Égyptologie* 32. 1961, 43 ff.

<sup>179</sup> Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster 1914.

<sup>180</sup> Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. II. Bd., 582 ff.

<sup>181</sup> Festugière, *La Rélévation d'Hermès Trismégiste I: L'Astrologie et les sciences occultes*. Paris 1944; II: *Le Dieu cosmique*. Paris 1949; III: *Les doctrines de l'âme*. Paris 1953; IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris 1954.

<sup>182</sup> Scott, *Hermetica*. Vol. I–IV. Oxford, 1924–1936.

<sup>183</sup> Haenchen, *Aufbau und Theologie des „Poimandres“*. In: Haenchen, *Gott und Mensch*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1965, 336.

<sup>184</sup> Tröger, *Die hermetische Gnosis*. In: Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, 98–119.

In der Kosmogonie des „Poimandres“ kann man mit Einflüssen verschiedener Traditionen rechnen. Neben den Einflüssen des Mittelplatonismus und der Stoa<sup>185</sup> wurde immer wieder auf die Anspielungen auf die Schöpfungsgeschichten der Genesis (nach der Übersetzung LXX) hingewiesen. So sah C.H. Dodd schon im Par. 4, wo über das Licht und die Finsternis gesprochen wird, eine Anspielung auf Gen 1,2–3. Nach ihm hätte der Verfasser des „Poimandres“ absichtlich die Reihenfolge von Chaos und Licht gegenüber der LXX verdreht<sup>186</sup>. Doch ist das Licht im „Poimandres“ nicht ein Urgeschöpf Gottes wie in Gen 1,2, sondern Gott selbst (s. CH I, 9). Wenn weiter im Par. 4 gesagt wird, dass „aus dem Licht sich ein heiliger Logos (ἅγιος λόγος) der Natur näherte“, denken Dodd<sup>187</sup> und Scott<sup>188</sup> an Gen 1,6 (Καὶ εἶπεν ὁ Θεός ...). Sie gehen davon aus, dass der Autor des „Poimandres“ das Wort Gottes in Gen 1,6 substantiviert und personifiziert habe. Doch verweist diese Stelle im Poimandres auf den λόγος σπερματικός der Stoiker, wobei der Gedanke vom substantiellen Gotteswort als einer Schöpfungskraft auch im Judentum bekannt ist (s. Weish 9,1)<sup>189</sup>. Wahrscheinlich muss man bei der Logos-Vorstellung des „Poimandres“, ähnlich wie bei Philo, sowohl mit hellenistisch-philosophischen als auch mit jüdischen Vorlagen rechnen. Eine weitere Anspielung auf die Genesis sehen Dodd und Scott<sup>190</sup> in der Stelle, wo vom Bewegtsein des Wassers διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικόν λόγον gesprochen wird. Hier verweisen sie auf Gen 1,2: καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Zweifelsohne wird im „Poimandres“ πνεῦμα mit λόγος gleichgesetzt<sup>191</sup>. Ausgehend von der Gemeinsamkeit zwischen Gen 1,2 (LXX) und dem Bewegtsein des Wassers διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικόν λόγον im CH I, 4, dem kosmogonischen Kontext dieser Aussagen und der Tatsache, dass der Autor des „Poimandres“ sicherlich die Genesis gekannt hat<sup>192</sup>, ist es durchaus möglich, dass sich hinter CH I, 4 eine Anspielung auf Gen 1,2 verbirgt. Doch ist es letztendlich auch nicht zu beweisen, und selbst im beschriebenen

<sup>185</sup> Von dort stammen in CH I die Lehre von Elementen des Kosmos; die Begriffe νοῦς, λόγος, πνεῦμα und δημιουργός; die Differenzierung zwischen Gott und dem Schöpfer und viele andere Begriffe und Ideen.

<sup>186</sup> Dodd, *The Bible and the Greeks*. London 1954, 107.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>188</sup> Scott, *Hermetica*. Vol. II. Oxford 1925, 23.

<sup>189</sup> Haenchen, *Aufbau und Theologie des „Poimandres“*, 342.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> CHD, Teil 1, 12.

<sup>192</sup> Als Hauptbeleg gilt dafür das direkte Genesis-Zitat in CH I, 18 (s. dazu: 2.1.2.f).

Fall ist die Genesis sicherlich nicht die einzige Quelle. Wie Haenchen gezeigt hat, muss man auch mit stoischen Anschauungen rechnen, wie wir sie etwa auch bei Plutarch finden: „es bewegt aber sie“ (nämlich die Materie) „der in ihr weilende Logos“ (SVF II 335, 25 f.)<sup>193</sup>. Der Autor des „Poimandres“ hat die stoische Anschauung mit Gen 1,2 kombiniert und modifiziert. Seine Textinterpretation ist also der Philo von Alexandria ähnlich.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Gemeinsamkeiten zwischen Genesis 1 und CH I, 4–11. So wird im Par. 9–11 erzählt, wie die Gestirne und die Tiere entstehen, wobei die Details von der Schöpfungsgeschichte von der Genesis abweichen, etwa wenn die Luft die Vögel hervorbringt<sup>194</sup>. Trotzdem ist die Darstellung in besonderem Maße der biblischen Schöpfungsgeschichte verpflichtet, was allein an der Anordnung der Schöpfungshandlungen deutlich wird, die weitgehend den Schöpfungstagen der Genesis entsprechen<sup>195</sup>.

Die Beziehungen zwischen Genesis und „Poimandres“ wurden unterschiedlich beurteilt. Nach C.H. Dodd benutzte der Verfasser des „Poimandres“ den biblischen Schöpfungsbericht als Leitfaden<sup>196</sup>. Das meint auch Birger A. Pearson, der sagt: „*The cosmogony and anthropogony (of Poimandres – J.L.) are obviously dependent upon the Greek version of the book of Genesis*“<sup>197</sup>. E. Haenchen hingegen betont die Unterschiede zwischen „Poimandres“ und der Genesis und schreibt:

Die Unterschiede überwiegen die Ähnlichkeiten weit. Während nach der Genesis die Finsternis ursprünglich vorhanden ist und das Licht erst später auf den Plan tritt, als die erste Schöpfung Gottes, ist hier das Licht das Primäre. Außerdem wird es nicht von Gott erschaffen, sondern ist selbst der Gott! Die Finsternis dagegen ist etwas, was später rätselhaft aus dem Licht entspringt und zur Materie wird – ein Begriff, der in der biblischen Schöpfungsgeschichte überhaupt nicht vorkommt. Sie kennt vielmehr Himmel, Erde und Wasser als Größen dieser ersten Schöpfungstage. /-----/ Der Begriff „Himmel“ kommt in der Darstellung unseres Autors nicht vor. Da

<sup>193</sup> Haenchen, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, 343.

<sup>194</sup> Ibid, 355–356.

<sup>195</sup> CHD. Teil 1, 7. Vgl. die Reihenfolge der Geschöpfe in CH I und Genesis 1: zuerst die Himmelskörper (CH I, 9 = Gen 1,14 ff.), danach die Tiere und Vögel (CH I, 11 = Gen 1,20 ff.) und zuletzt der Mensch (CH I, 12 ff. = Gen 1,27 ff.).

<sup>196</sup> Dodd, *The Bible and the Greeks*, 103–170.

<sup>197</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 474. Pearson hat den Traktat „Poimandres“ als jüdisch-gnostischen Text charakterisiert. Er behauptet, dass „Poimandres“ der Form nach eine Apokalypse ist und versucht zu zeigen, dass es zwischen „Poimandres“ und dem 2. Henochbuch Beziehungen gibt (ibid, 474–475).

der Vers Gen 1,2 in der Gnosis eine bedeutende Rolle spielt und hier nicht im Wortlaut der griechischen Bibel erscheint, ist es durchaus möglich, daß unser Verfasser ihn gar nicht aus jener unmittelbar übernommen hat<sup>198</sup>.

Von einer „literarischen Abhängigkeit“ des „Poimandres“ von der Genesis kann nicht die Rede sein, findet sich hier doch nur ein einziges direktes Genesis-Zitat<sup>199</sup> und auch das nicht in der Kosmogonie. Die Anspielungen auf die Schöpfungsgeschichte, auf die sich Dodd konzentrierte, sind häufig nicht mehr als Parallelen. So kann man H.-M. Schenke zustimmen, der Dodd eine überspitzte Darstellungsweise vorwirft<sup>200</sup>. Dennoch ist es möglich, dass die Kosmogonie des „Poimandres“ von der Schöpfungsgeschichte der Genesis ausgeht und diese voraussetzt. Einige der aufgezeigten Analogien zwischen den Texten lassen sich am besten als Reminiszenzen der Genesis erklären<sup>201</sup>. Das griechisch-philosophische Gedankengut im „Poimandres“ darf nicht unterschätzt werden, ist aber kein Argument gegen ihre Existenz.

Die Bekanntschaft des Autors mit der Genesis kann unterschiedlich erklärt werden. Wie andere hermetische Traktate, so ist auch „Poimandres“ in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandria, entstanden, wo auch die Septuaginta verfasst wurde, und die geistigen Kontakte zwischen gebildeten Juden und Griechen überaus rege waren<sup>202</sup>. Die philosophisch gebildeten Griechen werden die Septuaginta zweifelsohne gekannt haben, und das gilt sicherlich auch für den Autor des „Poimandres“. Manche Forscher, wie etwa Birger Pearson, sind mit dieser Erklärung aber nicht zufrieden und vermuten, dass ägyptische Juden an der Verfassung der hermetischen Traktaten beteiligt waren. So argumentiert er:

... *Poimandres* is a Jewish Gnostic text. This judgment can easily be strengthened by the results of recent studies which have shown that the concluding chapters (IV in our outline) are fragments of Jewish liturgy,

<sup>198</sup> Haenchen, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, 344.

<sup>199</sup> CHD, Teil 1, 4.

<sup>200</sup> Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?, 128.

<sup>201</sup> Mit den Anleihen oder Einflüssen der jüdischen Schöpfungsgeschichte rechnen im Schöpfungsbericht des „Poimandres“ außer B. Pearson auch K. Rudolph (Rudolph, Die Gnosis, 97) und H. Köster (Köster, Einführung in das Neue Testament, 401).

<sup>202</sup> S. dazu z. B. Van den Broek, Jewish and Platonic speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen. In: Van den Broek, Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. (NHMS 39). Leiden, New-York, Köln 1996, 117 ff.; Van den Broek, Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert: In: *Ders.*, 181 ff.

prayers and worship formulae actually utilized in the worship life of Hellenistic Jewish synagogues in the diaspora, including the *shema*, the *kedusha*, and the *amidah*. It is therefore certain that the Hellenistic Jewish influences in the *Poimandres* are not only such as would be available to a pagan reader of the Septuagint and other Jewish literature; in addition, actual participation in Jewish worship is indicated<sup>203</sup>.

Ohne darüber spekulieren zu wollen, ob der Verfasser des „Poimandres“ ein Jude war oder nicht, ist sicher, dass er die Genesis ohne Vermittlung des Christentums gekannt hat. So finden sich im Traktat außerhalb der Kosmogonie jüdische Motive, die nicht aus der Bibel abgeleitet werden können<sup>204</sup>.

### II.2.1.2. Erzählungen über die Schöpfung des Menschen

Weit häufiger als Erzählungen über die Entstehung der Welt sind in der gnostischen Literatur Erzählungen über die Schöpfung des Menschen, steht doch der Mensch und seine Erlösung im Mittelpunkt des gnostischen Interesses. Sein Ursprung muss reflektiert werden, erklärt er doch, warum diese Welt nicht die wahre Heimat des Menschen ist.

#### a. Die Anthropogonie im Werk „Vom Ursprung der Welt“

Nach der Erzählung „Vom Ursprung der Welt“ schuf Jaldabaoths Sohn, Sabaoth, sich einen Wohnort und vor seinem Wohnort einen Thron. Danach erschuf er sieben Erzengel, die vor ihm stehen. Sodann hörte er die Stimme der Pistis, die ihm verkündete, dass ein unsterblicher Mensch des Lichtes vor ihm existierte. Da antwortete Sabaoth: „Wenn einer vor mir existiert, (dann) möge er sich zeigen, damit wir sein Licht sehen!“<sup>205</sup> Und sofort kam ein Licht von oben, das alle Himmel der Erde durchschritt<sup>206</sup>.

In dem Licht zeigte sich ein menschliches Bild: das war der „Licht-Adam“<sup>207</sup>. Er blieb ungefähr zwei Tage lang auf der Erde und stieg danach wieder in das Licht hinauf<sup>208</sup>. Bevor der Licht-Adam zurückkehrte, erblickten ihn die Mächte des Chaos. Sie spotteten über den Archigenetor, weil er gelogen hatte, als er sagte: „Ich bin Gott. Es exis-

<sup>203</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 475.

<sup>204</sup> S. II.2.1.2.f.

<sup>205</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD, 1. Bd., 252–254).

<sup>206</sup> NHC II, 5 p. 107,22–108,4. S. II.2.1.1.a.

<sup>207</sup> NHC II,5 p. 108,14.

<sup>208</sup> NHC II,5 p. 111,21–24.

tiert keiner vor mir<sup>209</sup>. Da sprach der Archigenetor zu den Archonten: „Kommt, laßt uns einen Mensch schaffen von der Erde nach dem Bilde unseres Leibes und nach dem Aussehen von jenem (Licht-Adam), damit (d)er (irdische Mensch) uns diene“<sup>210</sup>. Aber Sophia kam ihnen zuvor und machte einen Menschen nach ihrem eigenen Bild. Die Schöpfung erfolgte, indem Sophia (Zoe) einen Lichttropfen fallen ließ, der ins Wasser fiel. Sogleich trat der Mensch in Erscheinung. Er war mannweiblich, denn der Tropfen formte sich zu einem weiblichen Leib. Doch gestaltete sich der Tropfen im Leib wie im Mutterschoß und vollendete sich innerhalb von zwölf Monaten. Es wurde ein mannweiblicher Mensch geboren, den die Griechen „Hermaphrodites“ nennen. Seine Mutter, Sophia, aber wird von den Hebräern „Lebens-Eva“ genannt<sup>211</sup>.

Danach schufen auch die sieben Archonten Menschen, deren Körper ihren Körpern glich, sein Abbild aber dem himmlischen Menschen entsprach, der sich ihnen offenbart hatte. Bei seiner Schöpfung hatten die Archonten unterschiedlichen Anteil, je nach ihrem Rang: Der oberste Archont schuf das Gehirn und das Mark. Dieser fertige Mensch wurde Adam genannt<sup>212</sup>, doch behandelte der Demiurg ihn wie ein lebloses Ding, wie eine Fehlgeburt, war doch kein Geist in ihm. Vierzig Tage lang war er ohne Seele. Dann sandte Sophia Zoe ihren Atem in Adam und er begann sich auf der Erde zu bewegen, doch konnte er sich nicht erheben<sup>213</sup>. Als die Archonten sahen, dass Adam sich nicht erheben konnte, freuten sie sich, nahmen Adam und setzten ihn in das Paradies<sup>214</sup>. Da gab Zoe ihm das Leben, und er erwachte. Als er Zoe sah, sagte er:

Dich wird man „Die Mutter der Lebendigen“ nennen, weil du es bist, die mir das Leben gegeben hat<sup>215</sup>.

Wie die Kosmogonie<sup>216</sup> so enthält auch die Antropogonie des Werks UW viele Motive, die aus dem AT stammen oder Parallelen zum späteren Judentum haben.

Wie in II.2.1.1.a ausgeführt, steht hinter der Gestalt des himmlischen Lichtmenschen die Vorstellung von einem Gott „Mensch“, die sicher-

<sup>209</sup> NHC II,5 p. 112,17–19.

<sup>210</sup> NHC II,5 p. 112,22–113,2.

<sup>211</sup> NHC II, 5, 113,10–25.

<sup>212</sup> NHC II, 5, 114,29–115,2.

<sup>213</sup> NHC II, 5, 115,4–13. Vgl. Gen 2, 7.

<sup>214</sup> NHC II, 5, 115,22–23. Vgl. Gen 2, 8.

<sup>215</sup> HHC II, 5, 115,25–116,5.

<sup>216</sup> S. II.2.1.1.a.

lich jüdischen Hintergrund hat und deren Wurzeln im AT liegen<sup>217</sup>. Die Worte des Archigenetors („Kommt, laßt uns einen Mensch schaffen . . .“) paraphrasieren die Worte Gottes in Gen 1,26<sup>218</sup>. Der Beschluss, Menschen zu schaffen, erfolgt in einer Uminterpretation von Gen 1,26 und 2,7, wobei die Wörter ΕΒΟΛ Ζῆ ΠΚΑΖ („von der Erde“) aus Gen 2,7 in Gen 1,26 eingefügt sind<sup>219</sup>. Der Ausdruck ΚΑΤΑ ΤΖΙΚΩΝ entspricht dem κατ' εἰκόνα des LXX-Textes, und ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ dem κατ' ὁμοίωσιν<sup>220</sup>. Diese Unterscheidung zwischen dem „Körper“ und dem „Abbild“ des Adam geht auf die Unterscheidung zwischen צִלְמֵ and דְּמִוּת in Gen 2,26 zurück. HA interpretiert Gen 1,26 ebenso wie UW, doch erst in p. 83,29–33, wo es heißt: „Sie (d. i. die Archonten – J.L.) bildeten ihren Menschen nach ihrem Leib und nach dem Bild Gottes, das sich ihnen in den Wassern gezeigt hatte“. UW und HA bieten somit eine „prägnante gnostische Uminterpretation einer zentralen biblischen Aussage, über die nicht nur unter Gnostikern spekuliert worden ist“ (Bethge)<sup>221</sup>. Diese Interpretation der Genesis hängt mit der gnostischen Vorstellung vom Gott „Mensch“ zusammen<sup>222</sup>. Die Aufforderung des Archigenetors an die Archonten, einen Menschen „nach dem Bilde unseres Leibes und nach dem Aussehen von jenem (Licht-Adam)“ zu schaffen, ist wahrscheinlich ein Hinweis darauf, dass der Leib des Menschen fleischlich und vergänglich, gleich dem der Archonten ist, seine menschliche, aufrechte Gestalt und sein menschliches Gesicht ihn aber von den Archonten unterscheiden und dem himmlischen „Menschen“ ähnlich machen<sup>223</sup>.

Wie in der Genesis, so wird der irdische Mensch auch im UW am 6. Tage erschaffen<sup>224</sup>. Hinter der Anschauung, dass der Mensch von sieben Archonten erschaffen wurde, verbirgt sich wohl die Auslegung von אֱלֹהִים als einer Mehrzahl von Göttern, gegen die man im Midrasch GenR 9

<sup>217</sup> S. II.2.1.13.c.

<sup>218</sup> S. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 330.

<sup>219</sup> Ibid, 331.

<sup>220</sup> Ibid, 332.

<sup>221</sup> Ibid, 332. S. dazu: Jervell, *Imago Dei*. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen 1960. Die Unterscheidung zwischen צִלְמֵ und דְּמִוּת in Gen 2,26 ist Anlass verschiedener Spekulationen auch in der Theologie der „Großkirche“ gewesen.

<sup>222</sup> S. II.2.1.13.c.

<sup>223</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 353.

<sup>224</sup> S. Böhlig, *Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi*, 124–125.

A–D polemisiert<sup>225</sup>. Eine Parallele hierzu findet sich in der jüdischen Vorstellung, nach der Engel bei der Schöpfung des Menschen beteiligt gewesen seien<sup>226</sup> – eine Vorstellung, die auch aus einigen gnostischen Systemen bekannt ist<sup>227</sup>.

Sie basiert auf der Auslegung, nach der der Plural in אֱלֹהִים als Engel gedeutet wird<sup>228</sup>. Diese Auslegung findet sich bereits in LXX, etwa in Ps 8,6; Ps 97,7; Ps 138,1, wo אֱלֹהִים mit ἄγγελοι übersetzt wurde<sup>229</sup>. Die jüdische Tradition kennt sowohl die Erschaffung des Adam als androgyne Gestalt<sup>230</sup> als auch die Vorstellung, dass der Körper Adams zuerst

<sup>225</sup> „9. A. Die Minim fragten den R. Simlai: Wieviel Gottheiten schufen die Welt? Er antwortete ihnen: Ich und ihr, fragen wir die ersten Tage. Es heißt ja: „Frag doch die ersten Tage usw.“ (Dtn 4,32). „Als Elohim den Menschen schufen“, steht nicht da, sondern: „Als Elohim den Menschen schuf“.

B. Sie fragten ihn weiter: Was bedeutet, daß geschrieben steht: „Im Anfang schuf Elohim“ (Gen 1,1)? Er antwortete ihnen: „Im Anfang schufen Elohim“ steht hier nicht geschrieben, sondern: „schuf Elohim Himmel und Erde“.

C. Es sagte R. Simlai: Überall, wo du eine Handhabe für die Minim findest, findest du daneben auch ein Mittel dagegen.

D. Sie fragten ihn weiter: Was bedeutet, dass geschrieben steht: „UND GOTT SPRACH: LASST UNS EINEN MENSCHEN MACHEN usw.“? Er antwortete ihnen: Lest, was danach steht! „Elohim schufen also den Menschen“ steht nicht geschrieben, sondern: „ELOHIM SCHUF ALSO DEN MENSCHEN“ (Gen 1,27)“ (Zitiert man nach der Ausgabe: Stemberger, Midrasch. Vom Umgang mit der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen. München 1989, 96; s. auch *ibid.*, 98 und 100). S. dazu: Segal, *Two Powers in Heaven*, 84 ff.

<sup>226</sup> S. dazu Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 325 f.; Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 66 ff.; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 198–199. 200 ff.

<sup>227</sup> Wie z. B. bei Saturnil nach Irenäus (*IrenHaer I*, XXIV, 1). S. dazu näher: II.2. 1. 13. b.

<sup>228</sup> Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 204 ff. In der jüdischen Tradition bespricht sich Gott vor der Erschaffung des Menschen mit seinen Dienstengeln (MPs 8 Paragraph 2 (37b); PesR 25 (128a) (Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 123). Gerhard von Rad meint sogar, dass der Plural schon in Gen 1,26 Gott mit den Engeln bedeuten kann (Rad, *Das erste Buch Mose (Genesis)*. Teilband 2: Kapitel 1–12,9. (ATD 2). 8. Aufl. Göttingen 1967, 45–46).

<sup>229</sup> S. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 40.

<sup>230</sup> Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 120. S. z. B. GenR 1 B: „Es sagte R. Jirmeja ben Eleazar: Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen erschuf, erschuf er ihn androgyn; denn es heißt: „Als Mann und Frau erschuf er sie“ (Gen 5,2)“ (Zitiert man nach der Ausgabe: Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, 92). Dasselbe Motiv findet sich auch in der *Adamapokalypse*, wo Adam erzählt: „Da (d. h. nach dem Sündenfall) trennte uns (d. h. Adam und Eva) der Gott, der Archon der Äonen und der Kräfte, im Zorn. Da wurden wir zu zwei Äonen“ (NHC V, 5, 64, 20f.). Vgl.



lebenslos war, da Gott ihn als formlose Gestalt, als Golem, erschaffen hatte<sup>231</sup>. Auch die Vorstellung, dass Adam *vierzig Tage lang* ohne Seele war, findet sich im antiken Judentum. So wird im Jub 3,9 berichtet: „Und nachdem für Adam 40 Tage vollendet waren auf der Erde, wo er geschaffen war, brachten wir ihn in den Garten Eden, damit er ihn pflege und hüte; sein Weib aber brachten sie am 80. Tage, und darauf kam sie in den Garten Eden“<sup>232</sup>. UW könnte auf diese oder eine ähnliche Tradition zurückgegriffen haben. Erst nachdem sich der bis dahin leblose Adam bewegen kann, setzen ihn die Archonten in p. 115,27–30 in das Paradies<sup>233</sup>. Diese zeitliche Trennung der Erschaffung Adams und seiner Einsetzung ins Paradies hängt nach Hans-Gebhard Bethge mit der Harmonisierung von Gen 1 und Gen 2 zusammen, wodurch die Erschaffung des Paradieses und der Vegetation vorgezogen wurde. Ähnliches findet sich auch im Jubiläenbuch, mit dem UW auch die Frist von 40 Tagen zwischen Erschaffung und Einsetzung ins Paradies gemeinsam hat. Einer ähnliche zeitlichen Trennung findet sich auch bei Schatzhöhle 3,8–10, im AJ und in HA<sup>234</sup>.

Der Name „Lebens-Eva“ ist eine Etymologie, die der Deutung des ATs entspricht: In der LXX (Gen 3,20) wird מִתְּיָוֶט mit ζωη übersetzt<sup>235</sup>. Während sich die Bezeichnung „Mutter der Lebendigen“ in Gen 3,20

---

Plato, Symposion, 189 D ff, bes. 190 D, wo die Götter eine Androgyne zu einem Mann und einer Frau teilen. Auch dies ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Gnostiker ältere Überlieferungen für ihre Zwecke nutzten. Die androgyne Gottesvorstellung, die in der Gnosis weit verbreitet war (s. dazu: Pagels, *The Gnostic Gospels*, 71–72), drückt die Idee aus, dass Gott vollkommen ist (s. dazu: Widengren, *Religiooni fenomenologia*, Bd. 1, 49–50).

<sup>231</sup> S. GenRI E. Dass Adam zunächst ohne Seele entsteht, ist eine in gnostischen Texten und Systemen weit verbreitete Vorstellung, die sich auch in der mandäischen Literatur findet. In RG 108,4–32 ist davon die Rede, dass Adam von Planeten geschaffen wurde, die ihn aber nicht beseelen können. Die Seele kommt durch eine Aktion der Lichtwelt in Adam. Im Unterschied zu UW ist in der gnostischen Literatur jedoch häufig davon die Rede, dass es der Demiurg ist, der für die Beseelung sorgt (vgl. u. a. IrenHaer I 5,5; Ref VI,34,4 f.; IrenHaer I 30,6; AJ BG 2 p. 50, 15–52,1). Bei Irenäus (IrenHaer I 30,6) und AJ verliert der Demiurg dabei Lichtkraft, die der Demiurg in UW gar nicht besitzt und der demzufolge auch gar nicht in der Lage ist, ähnliches zu tun (Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 359).

<sup>232</sup> Zitiert nach der Ausgabe: Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Bd. 2., Tübingen 1900, 44.

<sup>233</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 358.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>235</sup> Böhlig, *Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi*. In: Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, 141. S. auch: Böhlig; Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, 73.

auf die irdische Eva bezieht, ist dies in UW nicht der Fall, wie durch eine Parallele in HA noch unterstrichen wird, wo in p. 89,11–15 „das geistige Weib“ (ΤΕΖΙΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) Adam auffordert aufzustehen. Dieser sagt daraufhin: „Du bist es, der mir das Leben gegeben hat; du wirst „die Mutter der Lebendigen“ genannt werden“. Die Lebens-Eva in UW entspricht also der Sophia Zoe. Mit ihr wird der vielfältigen Art und Weise, wie in den gnostischen Schriften und Systemen von der Gestalt der Sophia die Rede ist, nur eine weitere, nicht genuin gnostische Vorstellung vom geistigen Weib hinzugefügt. Dieses findet sich etwa auch bei Philo, der in Rer Div Her 53 unter Bezugnahme auf Gen 3,20 berichtet, dass Adam zwei Frauen hatte: Sophia als Mutter der wahrhaft Lebenden und die irdische Eva = Zoe, die Mutter der nur physisch Lebenden. UW und HA liegt vermutlich eine ähnliche Auffassung zugrunde, die offenbar Tradition wurde. Die Vorstellung von einem geistigen Weib Adams scheint auch EvPhil Par. 80 (NHC II,3 p. 70,22–34) zu kennen<sup>236</sup>.

Das Motiv, dass Sophia Zoe Adam ihren Atem einhauchte, stammt aus Gen 2,7: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“. Hier wird der Lebensatem (Heb. רוּחַ חַיִּים) mit dem Geist gleichgesetzt<sup>237</sup>, der zugleich Träger der Gnosis im Menschen ist, aber erst erweckt werden muss. Dies geschieht durch ein Wesen aus der oberen Welt, hier durch Sophia Zoe, und gegen den ausdrücklichen Willen der Schöpfer des Menschen (Demiurg, Archonten). Wie haben es hier mit einem Mythologem zu tun, dem in der Gnosis eine herausragende und zentrale Bedeutung zukommt.

Obwohl der Autor des UW den alttestamentlichen Schöpfungsbericht benutzte, ist seine Erzählung über die Schöpfung des Menschen – wie die ganze Schöpfungsgeschichte des UW – eine typische gnostische „Protestexegese“: die Helden der Erzählung sind Sabaoth, dessen einer Archetyp der Schöpfergott des ATs ist, und seine Engel. Die Schaffung des irdischen Menschen ist ein Aufstand gegen Gott. Zugleich spottet Sophia Zoe, die zu Sabaoth steht, über die Archonten<sup>238</sup>. Sie gibt Adam das Leben und führt den Archonten ihre Blindheit und ihr Unvermögen vor

<sup>236</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 366.

<sup>237</sup> Quispel, Gnosis, 421–422. S. dazu näher: 2.1.13.e.

<sup>238</sup> Böhlig, Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi, 140.

Augen<sup>239</sup>. Die Geschichte ist also ein Kampf zwischen der oberen Welt und den Schöpfern des Menschen um die Bewusstwerdung des menschlichen Geistes, dies illustriert auch die Anthropogonie von UW. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch bei Irenäus<sup>240</sup>, in der Naassenerpredigt<sup>241</sup> und in AJ<sup>242</sup>.

### b. Die Anthropogonie im Apokryphon des Johannes

Die Anthropogonie im Apokryphon des Johannes ist die Fortsetzung der unteren Kosmogonie. Als Jaldabaoth seine Welt erschaffen hatte und prahlte, dass er ein eifersüchtiger Gott sei und es keinen anderen Gott außer ihm gebe, erschien der himmlische „Mensch“ an der Grenze der Sphäre, die von den Archonten regiert wurde, um auch sie von seiner Existenz zu überzeugen. Bei seinem Erscheinen zitterte die Schöpfung. Die Archonten gerieten in Aufregung. Sie wagten nicht, nach oben zu schauen, sondern ließen die Köpfe hängen und blickten nach unten. Da sahen sie im Wasser der Tiefe das Spiegelbild des „Menschen“, das erleuchtete das Chaos. Die Archonten sagten zueinander: „Laßt uns den Menschen schaffen nach dem Bild Gottes und nach seinem Gleichnis“<sup>243</sup>. So schufen die Archonten nach dem Spiegelbild des „Menschen“ den Menschen, um in ihrer Finsternis Licht zu haben, wenn das leuchtende Spiegelbild im Wasser wieder verschwinden sollte. Die Archonten bildeten seinen seelischen Leib, indem jeder Archont einen Körperteil oder ein Organ schuf<sup>244</sup> und gaben ihm den Name „Adam“. Der Mensch konnte sich aber nicht bewegen. Durch Boten aus der Lichtwelt, Christus und seine vier Lichtengel, die das Aussehen der Archonten annahmen, wurde Jaldabaoth verleitet, die von seiner Mutter Sophia ererbte Lichtkraft in den Menschen zu hauchen. Sie sagten zu Jaldabaoth: „Blase mit dem Geist, der in dir ist, und sein Leib wird sich erheben.“ Und so blies er, und die Macht seiner Mutter fuhr in den Leib hinein<sup>245</sup>. Hierdurch ist die Lichtkraft in den Menschen gekommen, die aber wieder nach oben, in ihre Heimat, aufzusteigen trachtet. Dies äußert sich

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> IrenHaer I 30,6.

<sup>241</sup> Ref V,7,6.

<sup>242</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 353.

<sup>243</sup> NHC III,1 p. 21, 21–p. 22, 9; BG 2 p. 47,24–p. 48, 15; NHC II,1/NHC IV,1 p. 14,22–p. 15,7. Zitiert nach der Übersetzung von Michael Waldstein (NHD, 1. Bd., 123–134).

<sup>244</sup> NHC III,1 p. 22,9–p. 23,16; BG 2 p. 48,19–p. 50,13; NHC II,1/NHC IV,1 p. 15,8–p. 19,16.

<sup>245</sup> NHC III,1 p. 23,17–p. 24,17; BG 2 p. 50,14–52,1; NHC II,1/NHC IV,1 p. 20, 47.

in der Erkenntnis des Menschen: Je mehr Gnosis, desto größer ist die Nähe zur Heimat, und desto größer ist die Gefahr für die Archonten, die Lichtkraft zu verlieren<sup>246</sup>. Das versuchen die Archonten zu vermeiden. So bildeten sie für den seelischen Menschen aus den vier Elementen einen materiellen Leib, und der erste Herrscher brachte ihn in das Paradies<sup>247</sup>.

Zwischen den Anthropogonien in „Vom Ursprung der Welt“ und im Apokryphon des Johannes gibt es eine Reihe von Gemeinsamkeiten, befolgen beide doch dasselbe Schema:

1. Der Demiurg (im UW Jaldabaoths Sohn Sabaoth, im AJ Jaldabaoth selbst) prahlt, dass er einziger Gott sei.
2. Der Licht-Mensch offenbart sein Spiegelbild.
3. Die Archonten schaffen nach dem Spiegelbild des „Menschen“ den seelischen Menschen, der Adam heißt.
4. Adam kann sich nicht bewegen.
5. Ein weibliches oberes Wesen, im UW Sophia Zoe bzw. Sophia im AJ, sorgt dafür, dass er den Geist bzw. die Lichtkraft bekommt und lebendig wird.

Auch die Motive mit alttestamentlichem und jüdischem Hintergrund sind im AJ meist dieselben wie im UW: die Vorstellung vom himmlischen Menschen, nach dessen Bild der irdische Mensch geschaffen wurde<sup>248</sup>; die Vorstellung, dass der Mensch durch die Archonten geschaffen wird<sup>249</sup>, sowie die Vorstellung, dass Adam bewegungslos war, bis der Demiurg ihm seinem Geist einblies<sup>250</sup>.

Das für das AJ typische Neben- und Miteinander von jüdischen Traditionen und Gedanken aus der griechischen Philosophie<sup>251</sup>, zeigt sich vor allem in der Anthropogonie. Wie die Schöpfungsgeschichte des UW<sup>252</sup>, so wird auch hier eine Interpretation der Schöpfungsgeschichte der Genesis wiedergegeben. Darauf weist nicht nur die Aufforderung der Archonten („Lasst uns den Menschen schaffen nach dem Bild Gottes und nach seinem Gleichnis“), die ein Mischzitat aus Gen 1,26 und 2,7 ist,

<sup>246</sup> Schenke, Die Gnosis, 386.

<sup>247</sup> NHC III,1 p. 26,9–27,11; BG 2 p. 54,14–56,4; NHC II,1/NHC IV,1 p. 20,53–p. 21,28.

<sup>248</sup> S. II.2.1.2.a.; II.2.1.13.c

<sup>249</sup> S. II.2.1.2.a.; II.2.1.13.b.

<sup>250</sup> S. II.2.1.2.a.

<sup>251</sup> S. II.2.1.1.b.

<sup>252</sup> S. II.2.1.1.a.

hin<sup>253</sup>. Auch die Menschenbezeichnung „Adam“ und das Motiv der Belegung des Menschen, das auf Gen 2,7 zurückgeht, belegen dies. Die Vorstellung, dass jeder Archont einen speziellen Anteil an der Erschaffung des Menschen hat, findet sich auch im rabbinischen Judentum: bSan 38a erzählt von der Erschaffung des Menschen aus Erdstaub, der aus der ganzen Welt zusammengetragen wurde. Die Körperteile des Menschen wurden somit aus der Erde verschiedener Länder und Gebiete geformt<sup>254</sup>. Diese Vorstellung kann aber auch einen griechisch-hellenistischen Hintergrund haben, etwa in der spätantiken Astrologie und Astralreligion<sup>255</sup>, die lehrte, dass jeder Planet bestimmte Eigenschaften habe, die auf den Menschen übertragen werden könnten<sup>256</sup>. Solche Vorstellung finden sich etwa im „Poimandres“<sup>257</sup> und im Mithraismus<sup>258</sup>. R. van den Broek erkannte in der Anschauung, dass verschiedene Archonten an der Erschaffung des Menschen beteiligt sind, Einflüsse des Platonismus. So wird auch in Platons „Timaios“ der irdische Leib des Menschen von jungen Gottheiten geformt, seine unsterbliche Seele aber vom Demiurg erschaffen<sup>259</sup>. Doch auch hier kann man mit der jüdischen Vorstellung rechnen, dass Engel an der Erschaffung des Menschen beteiligt gewesen waren.

### *c. Die Anthropogonie in der Hypostase der Archonten*

Nach der Hypostase der Archonten blickte die Gottheit, die „Unvergänglichkeit“ (*ἄνταρτακο*) genannt wird, hinab in die Tiefe der Wasser. Dabei spiegelte sich ihr Bild in den Wassern des Chaos, und die Archonten, die „Mächte der Finsternis“, verliebten sich in sie. Aber es gelang ihnen nicht, das göttliche Bild zu erreichen. Da fassten die Archonten einen Beschluss und sprachen: „Kommt, laßt uns einen Menschen aus

<sup>253</sup> Dieses Zitat kommt auch an der parallelen Stelle HA (NHC II, 4 p. 83, 24–26) vor. S. auch: Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 332. S. auch: Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*. Edinburgh 1996, 183–188.

<sup>254</sup> S. auch Teugels, *The creation of the human in rabbinic Interpretation*, 122 ff.

<sup>255</sup> Luttikhuisen, *The creation of man and woman in the Secret Book of John*. In: Luttikhuisen (ed.), *The creation of man and woman*. (TBNJCT III). Boston, Köln 2000, 145–146.

<sup>256</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 354.

<sup>257</sup> Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. (TU 110). Berlin 1971, 144.

<sup>258</sup> S. Cels VI, 22. S. dazu auch: Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München 1991, 33; Vermaseren, *Mithras in der Römerzeit*. In: Vermaseren (Hg.), *Die orientalische Religionen im Römerreich*, 107.

<sup>259</sup> Van den Broek, *The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John*. In: Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, 72.

Staub von der Erde machen!“<sup>260</sup> Sie bildeten einen Menschen, der ganz von Erde war. Sie nahmen Staub von der Erde und bildeten den Menschen, ihrem eigenen Körper entsprechend, doch nach dem Bild Gottes, das ihnen in den Wassern erschienen war. Sie sprachen: „Kommt, laßt es uns erfassen in unserem Gebilde, damit es sein Ebenbild sieht und wir es beherrschen in unserem Gebilde!“ Der Oberarchont Samael blies ihm seinen Atem ein, und der Mensch wurde seelisch. Doch blieb er viele Tage lang bewegungslos auf der Erde liegen, denn die Archonten konnten ihn nicht aufrichten. Da sah der Geist den seelischen Menschen auf der Erde liegen, wohnte ihm bei, und der Mensch wurde zu einer lebenden Seele. Sein Name aber war Adam, denn er wurde auf der Erde kriechend gefunden<sup>261</sup>.

Dann berieten die Archonten miteinander und sagten: „Kommt, lasst uns einen Schlaf über Adam bringen!“ Und er schlief ein. Da öffneten sie seine Seite und formten sie aus Fleisch. So wurde Adam wieder ganz seelisch. Doch da kam die geistige Frau zu Adam, redete mit ihm und sprach: „Steh auf, Adam!“ Und als er sie sah, sagte er:

Du bist es, die mir das Leben gab. Du wirst, „die Mutter der Lebendigen“ genannt werden<sup>262</sup>.

Die Erzählung über die Erschaffung des Menschen steht im ersten Hauptteil der Hypostase der Archonten, der formal bis p. 93,13 reicht<sup>263</sup> und als gnostische „Genesisparaphrase“ bezeichnet wird<sup>264</sup>. Eine ähnliche Schilderung, wie in HA p. 87,11–88,17, kommt auch im UW und in AJ vor<sup>265</sup>, doch hat die Genesisbearbeitung in der HA Eigenheiten,

<sup>260</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Ursula Ulrike Kaiser (In: NHD, Bd. 1., 223–233).

<sup>261</sup> NHC II,4 p. 87,11–88,17.

<sup>262</sup> NHC II,4 p. 89,3–12.

<sup>263</sup> Inhaltlich sind weitere Unterteilungen angebracht. S. Kaiser, Die Hypostase der Archonten (NHC II,4). Einleitung. In: NHD. 1. Bd., 219. S. dazu näher: Kaiser, Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4). Neu hrsg., übersetzt und erklärt von Ursula Ulrike Kaiser. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. (TU 156). Berlin, New York 2006, 22 ff. 30.

<sup>264</sup> Pearson bezeichnet diesen Teil als „*a commentary on Gen 1–6*“ (Pearson, Jewish Sources in Gnostic Literature, 464–465), Wintermute als „*the reinterpretation of Genesis*“ (Wintermute, A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament, 244). Über die Terminologie s. näher: Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 24.

<sup>265</sup> Die Ähnlichkeiten zwischen den Schöpfungsberichten dieser drei Werke beschränken sich nicht nur auf die Genesis-Texte, die ihre Verfasser benutzten, sondern betreffen auch ihre gnostische (Re)interpretation. Das zeigt, dass sowohl HA, UW als auch AJ eine gemeinsame gnostische Überlieferung verwendeten. S. dazu: Wintermute, A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament, 251; Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 22 ff. S. II.2.1.2.a. und II.2.1.2.c.

die sie vom Schöpfungsbericht des Menschen in AJ und UW unterscheidet<sup>266</sup>. Wie Ursula Ulrike Kaiser aufgezeigt hat, steht die Genesisbearbeitung der HA dem biblischen Text näher als die Genesisbearbeitungen in AJ oder in UW<sup>267</sup>. Auch O. Wintermute, der die drei Texte miteinander verglichen hat, geht davon aus, dass die Genesisinterpretation der HA dem „*original biblical narrative*“ am nächsten sei<sup>268</sup>. Dennoch wurde auch in der HA die Schöpfungsgeschichte gründlich gnostisch uminterpretiert.

Sie beginnt mit der Erscheinung des Spiegelbildes der „Unvergänglichkeit“ auf den Wassern (p. 87,11–23). Dieses Motiv hat Parallelen in anderen gnostischen Werken, wie etwa in AJ, wo der höchste Gott sich in menschlicher Gestalt zeigt und sein Bild auf den Wassern in der Tiefe projiziert wird (vgl. NHC II,1 p. 14,23 f. 30–34 parr.)<sup>269</sup>. Auch in UW verkündet die Sophia nach der Blasphemie dem Archigenetor die Existenz des unsterblichen Lichtmenschen und lässt daraufhin das „Bild ihrer Größe“ (p. 103,30) auf den Wassern erscheinen. Aufgrund einer weiteren Überheblichkeit des Archigenetors offenbart sich die Gestalt des Lichtmenschen erneut im Licht. Nach dem Vorbild dieser Gestalt und nach dem Bild der Archonten wird schließlich der Mensch erschaffen<sup>270</sup>. Bullard<sup>271</sup> und Kaiser<sup>272</sup> sehen im Spiegelbild der „Unvergänglichkeit“ in den Wassern eine modifizierte Wiedergabe von Gen 1,2b LXX: καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Das Spiegelbild schwebt wie der Geist Gottes auf den Wassern. Nach Kaiser stehen für diese Erzähltradition die frühjüdischen Traditionen über die Schöpfungsmittlerschaft der Sophia Pate<sup>273</sup>.

Im Beschluss der Archonten „Kommt, laßt uns einen Mensch aus Staub von der Erde erschaffen!“ (p. 87,23–26) und der nachfolgenden Durchführung dieses Vorsatzes (p. 87,26 f.) verbindet die HA Formulierungen aus Gen 1,26a und 2,7a LXX, wobei die Vielzahl der Archonten eine plausible Erklärung für den eigenartigen Plural אֱלֹהִים in Gen

<sup>266</sup> Ibid, 30.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Wintermute, *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*, 245. Danach kommt UW und dann AJ (ibid).

<sup>269</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 172. S. dazu: II.2.1.13.c.

<sup>270</sup> Ibid, 173.

<sup>271</sup> Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary*. (PTS 10). Berlin, New York 1970, 56.

<sup>272</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 179.

<sup>273</sup> Ibid, 186.

1,26 liefert<sup>274</sup>. An der Synthese aus Gen 1,27a und 2,7a LXX fällt auf, dass sie die Kreation des Menschen aus Staub betont (Gen 2,7) und seine Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26) übergeht<sup>275</sup>. Die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,26f. in HA p. 87,26f. und p. 87,30–32 wird allein auf die irdisch-materielle Seite des Menschen bezogen<sup>276</sup>. Damit unterscheidet sich die HA von der Langversion des AJ, wonach der im Anschluss an Gen 1,26 formulierte Aufruf: „Kommt, laßt uns den Menschen machen nach dem Bild Gottes und nach unserem Bild!“ (NHC II,1 p. 15,2f. par.) die Erschaffung des seelischen Menschen einleitet, der erst später mit einem materiellen Leib umgeben wird. Auch die Interpretation von Gen 1,26f. im Sinne einer doppelten Ebenbildlichkeit des Menschen gegenüber den Archonten und Gott findet sich keineswegs in allen an Gen 1f. orientierten gnostischen Anthropogonieerzählungen. Schon die Kurzversion des AJ unterscheidet sich von der Langversion in der Deutung der beiden „Bilder“ (εἰκὼν und ὁμοίωσις), wobei die Kurzversion sie gleichermaßen auch auf den obersten Gott bezieht. Andere Überlieferungen kennen wiederum nur ein archontisches Vorbild für die Gestaltung des ersten Menschen. In keinem Text wird der Staub der Erde, der nach Gen 2,7a als Rohstoff für den Menschen dient, so sehr betont wie in der HA<sup>277</sup>.

Hinter der Gestalt des Samael<sup>278</sup>, der dem Menschen den Odem einblies, stehen der Schöpfergott des ATs und Satan<sup>279</sup>. Sam(m)ael ist ein traditioneller jüdischer Teufelsname<sup>280</sup>, der sowohl in den Pseudoepigraphen als auch in der rabbinischen Literatur mehrfach belegt ist<sup>281</sup>. Dazu passt auch Samaels blasphemische Behauptung, der einzige Gott zu sein, die in AscJes 4,6 Beliar in den Mund gelegt wird<sup>282</sup>. In äthHen 6–11 tritt

<sup>274</sup> Ibid, 189. S. dazu auch Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, 59.

<sup>275</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 189.

<sup>276</sup> Ibid, 193.

<sup>277</sup> Ibid, 194.

<sup>278</sup> Die HA kennt als Anführer der Archonten neben Samael auch Jaldabaoth (p. 95,8.11 f.; 96,3 f.) und Sakla (p. 95,7). S. zu diesen Namen näher: II.2.1.14.1.1.a.

<sup>279</sup> Francis Fallon meint, dass in der Gestalt Jaldabaoths drei anfänglich selbständige Figuren zu einer Person verschmolzen. Sie sind der Schöpfergott des ATs, der Anführer der gefallenen Engel und der Gott Aion (Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 26 ff.). In der Figur Sabaoth finden sich nach Fallon dagegen die Züge des Schöpfergottes ebenso wie die Züge des Erzengels Michaels und des Apokalyptikers, der in einer Vision inthronisiert wird (ibid, 34–36).

<sup>280</sup> S. II.2.1.14.1.1.a.

<sup>281</sup> grBar 4,8; 9,7; AscJes 1,8.11; 2,1; 3,13; 5,15 f.; 7,9; 11,41; in Teilen der Überlieferung von Sib 2,215; ShemR 18,5; DevR 11,10. S. Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 149.

<sup>282</sup> Wintermute, *A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament*, 258.



Samael als einer der Anführer bei der Rebellion der Engel auf, womit sich eine Parallele zu Samaels Funktion in der HA als Anführer der Archonten zeigt<sup>283</sup>. Als wichtigster Archont nimmt er zugleich die Stelle des Schöpfers im AT und von Gott in der Schöpfungsgeschichte der Genesis (Gen 2,7) ein und gibt Adam seinen Odem.

Auch in anderen gnostischen Anthropogonietexten ist das Einblasen des Odems – sofern man sich überhaupt auf Gen 2,7 bezieht – dem Oberarchonten bzw. Demiurgen vorbehalten<sup>284</sup>. Diese Texte unterscheiden sich von der HA insofern, als der Odem des Demiurgen die Schöpfung des Menschen erfolgreich zum Abschluss bringt. Dies geschieht entweder, weil der Demiurg dem Menschen die von seiner Mutter Sophia geraubte Lichtmacht einbläst, oder bei seinem Blasen einen von Acha-moth in ihn versenkten pneumatischen Samen mittransportiert. In der HA hingegen kann der Hauch des obersten Archonten den Menschen zwar beseelen, aber nicht aufrichten<sup>285</sup>. Das demonstriert beispielhaft die Unfähigkeit des Demiurgen.

Hinter der Vorstellung, dass sich der Mensch erst aufrichten kann, als der Geist aus der Ferne (aus dem „Land Adamantine“) herunter steigt und dem Menschen beiwohnt, verbirgt sich die gesamtgnostische Anschauung, dass der Geist, das πνεῦμα, nicht aus dieser Welt, sondern aus der geistigen, oberen Welt stammt<sup>286</sup>. In der HA wird der Geist wie auch im hellenistischen Judentum mit dem „Hauch“ (הַנְּשָׁמָה) Gottes gleichgesetzt<sup>287</sup>. Die Vorstellung, dass der Mensch mit dem Geist zu einer lebenden Seele wurde (p. 88,15 f.), ist eine Reminiszenz an Gen 2,7b LXX, wobei die HA die im Begriff ψυχή ζῶσα liegende Doppelung in typisch gnostischer Weise deutet, indem die Beseelung den niederen Göttern, die Belebung aber dem von oben kommenden Geist zugeschrieben wird<sup>288</sup>. Hinter der etymologischen Erklärung, dass der Geist den ersten Mensch „Adam“ nannte, weil er ihn auf der Erde kriechend fand, steht ein Wortspiel, das nur im Hebräischen verständlich ist,

<sup>283</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 150.

<sup>284</sup> Vgl. AJ NHC II,1 p. 19,15–33 parr.; IrenHaer 1,5,5 f. und 1,30,6.

<sup>285</sup> Ibid, 198–199.

<sup>286</sup> Ein Bezug zu Homers Bezeichnung des Himmels als „eisernes“ (Od 15,329) bzw. „messingnes/ metallisches Firmament“ (II 17,425) könnte eine Deutung von ΠΙΚΛΩ ΝΑΛΛ̄ ΜΑΝΤΙΝΗ als „strahlende Erde“ plausibel machen und zugleich darauf hindeuten, dass mit „Land“ durchaus auch ein Himmelsbereich gemeint sein kann, wie z. B. Zostr 8,11; 9,2 f. u. ö (Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 204).

<sup>287</sup> Quispel, Gnosis, 421–422. S. dazu näher: II.2.1.13.5.

<sup>288</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 207.

bedeutet doch אָדָם „Mensch“ und אֶרֶץ „Erde“<sup>289</sup>. Dieses Worstpiel findet sich auch in der rabbinischen Literatur, etwa im Midrasch Tehhilim 8,2<sup>290</sup>.

Auch die Erzählung von der Erschaffung der Frau (p. 89,3–17) stammt aus Gen 2,18 ff., doch wurde die Genesis-Erzählung in der HA so uminterpretiert, dass der Schlaf, den die Archonten über Adam senken, anders als in Gen 2,21 nicht der Erschaffung der Frau aus der Rippe diene. Er soll Adam primär in Unwissenheit versetzen. Der Text spielt hier mit der Doppelbedeutung des koptischen Wortes ⲃⲟⲈ („Schlaf“, p. 89,5 f.), das auch Vergessen bedeutet<sup>291</sup>. Hierbei haben wir es mit einem Motiv zu tun, das in der Gnosis sehr oft vorkommt: die Unwissenheit (d. h. das Leben ohne Gnosis) wird als Schlaf und das Erwachen als das Erreichen der Gnosis gedeutet<sup>292</sup>. Die Worte des Adamas über die geistigen Frau beruhen aber auf Gen 3,20 (LXX)<sup>293</sup>.

Sicherlich kannte der Autor der HA den biblischen Text<sup>294</sup>. Die Auslegungweise entspricht der Tradition gnostischer Genesisdeutung, machen die Gemeinsamkeiten zwischen ihr, dem UW und der AJ doch die Existenz eine gemeinsame Tradition gnostischer Genesisdeutung wahrscheinlich<sup>295</sup>. Die hier verarbeiteten Motive der Genesis sind um apokryphe Begebenheiten oder kleinere Details erweitert, die aus frühjüdischen bzw. rabbinischen Traditionen bekannt sind<sup>296</sup>. Wie für die gnostische Protestexegese typisch, wurden diese Motive, darunter auch die biblische Schöpfungsgeschichte, in der HA gründlich uminterpretiert: der Schöpfer des Menschen ist auch hier der inferiore Archont mit seinen Kindern<sup>297</sup> und seine Schöpfungsfähigkeit ist begrenzt, kann sich der von ihm erschaffene Mensch doch nicht aufrichten. Die HA ist ein christlich-gnostisches Werk, und so kann man davon ausgehen, dass der alttestamentliche Stoff, den der Autor dieses Werkes in seiner Anthropogonie

<sup>289</sup> S. Von Rad, Gerhard. Das erste Buch Mose. Genesis. Kapitel 1–12,9, 61.

<sup>290</sup> S. Bullard, The Hypostasis of the Archons, 68.

<sup>291</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 216.

<sup>292</sup> Dasselbe Motiv kommt auch NHC I 3,22,2–19; NHC VI,4,39,33–40; EvThom Logion 28 und CH I 27 vor. S. dazu Jonas, The Gnostic Religion, 69–70; Rudolph, Die Gnosis, 139. Zu diesem Motiv bei den Manichäern s. auch Haardt, Die Gnosis. III. Bd., 217.

<sup>293</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 224.

<sup>294</sup> Ibid, 30.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Ibid.

<sup>297</sup> Ibid, 10.

benutzt hat, durch die Vermittlung des Christentums in die HA gekommen ist<sup>298</sup>. Einige Motive, die in der Antropogonie der HA vorkommen und nicht direkt aus dem AT stammen, wie etwa der Plural in Gen 1,26, der mit der Vielzahl der Archonten erklärt wird, die Leblosigkeit des erschaffenen Menschen und die Erklärung des Namens Adam, können aus außerbiblichen jüdischen Überlieferungen stammen<sup>299</sup>. Ebenso wie für den jüdische Stoff in UW ist auch hier ungewiss, ob der Autor das Material durch Rezeption der Schrifttexte oder über die mündliche Überlieferungen kennengelernt hat<sup>300</sup>.

#### d. Die Schöpfung des Menschen in den anderen Nag Hammadi Schriften

Neben den ausführlichen Erzählungen über die Schöpfung des Menschen in den Nag-Hammadi-Schriften gibt es auch einige kürzere Berichte. So heißt es im *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5):

Die Schöpfung des Menschen ist auch wie die von allem übrigen. Der geistige Logos setzte sie auf unsichtbare Weise in Gang, während er sie durch den Demiurgen und seine Dienstengel vollendete, aber auch jener Gedanke nebst seinen Archonten bei der Bildung mitwirkte, mit dem Erfolg, daß er wie ein irdischer Schatten war, damit er wie die, die an allem Mangel haben, sei. Und zwar ist eine Bereitung von ihnen allen, der Rechten und der Linken, wobei jede einzelne dieser Ordnungen den Menschen so formte, wie er selbst war.

Die Form, die der Logos hervorbrachte, war in dem Maße mangelhaft, wie er selbst in das Leiden geraten war. Sie war ihm ähnlich, weil er sie in Vergessenheit, Unwissenheit, und allen übrigen Leiden hervorgebracht hatte, als er (ihm) die erste Form gab.

Der Logos brachte durch den Demiurgen, aber ohne daß er es wußte, etwas hervor, um ihn darüber in Kenntnis zu setzen, dass es etwas Erhabeneres gibt, und damit er verstehe, dass er dessen bedürfe, nämlich das, was der Prophet (Mose) „Lebensodem“ nannte, und die des erhabenen Äons und das Unsichtbare. Und das ist die lebendige Seele, die das Vermögen, das zuvor tot war, lebendig machte. Denn jenes Tote ist die Unwissenheit.

Wir müssen also behaupten, daß die Seele des ersten Menschen von dem geistigen Logos stammt, obgleich der Schöpfer denkt, daß sie ihm gehört, weil durch ihn wie aus einem Mund der eingblasene (Hauch) kam<sup>301</sup>.

<sup>298</sup> Ibid, 31.

<sup>299</sup> S. II.2.1.2.b.

<sup>300</sup> S. Bethge, Einleitung zum Werk „Vom Ursprung der Welt“, 239–240.

<sup>301</sup> P. 104,15–105,18. Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (In: NHD, 1. Bd., 79–80).

Die Vorstellung, dass sich die Engel an der Schöpfung beteiligt haben, ist im Judentum weit verbreitet<sup>302</sup>. Die Anspielung auf den „Lebensodem“ ist eine Reminiszenz an Gen 2,7. Hinter der Gleichsetzung der Erkenntnisfähigkeit mit dem Lebensodem verbirgt sich die Gleichsetzung des Lebensodems (חַיִּים) mit dem Geist (πνεῦμα), die in der Gnosis eine sehr wichtige Bedeutung hat und aus dem Judentum stammt<sup>303</sup>.

Auch im Zweiten Logos des großen Seth (NHC VII,2) wird berichtet, dass die mit den Planeten gleichgesetzten Engel Adam erschaffen haben p. 62,27 ff., und über ihn wird gesagt: „Zum Lachen war Adam, der in Fälschung als Abbild eines Menschen geschaffen wurde durch den Siebenten, als ob er (dadurch) mich und meine Brüder überwältigt hätte, die wir doch schuldlos bei ihm sind und nicht gesündigt haben“<sup>304</sup>.

Zwei der hier auftauchenden Vorstellungen finden sich auch in der Gnosis und haben jüdischen Hintergrund: die Vorstellung von den sieben Engeln, die den Mensch geschaffen haben<sup>305</sup>, und dass Adam als Abbild „eines Menschen“ geschaffen worden sei, die auf den Gott „Mensch“ hinweist<sup>306</sup>.

### e. Anthropogonien in der mandäischen Literatur

Der Höhepunkt der Schöpfung ist auch bei den Mandäern die Erschaffung des ersten Menschen, Adam<sup>307</sup>. Die mandäische Literatur bietet keine einheitliche Konzeption, sondern lediglich verschiedene Erzählungen und Berichte, die nicht immer aufeinander abgestimmt sind<sup>308</sup>, aber doch viele gemeinsame Züge aufweisen.

Die anthropogonischen Mythen lassen sich nicht so streng wie die kosmogonischen in eine dualistische und eine monistische Konzeption unterteilen, da der Dualismus zwischen Körper und Seele überall zum Ausdruck kommt und ein für die mandäische Religion charakteristischer Zug ist, der die abwertende Haltung gegenüber der Welt noch unterstreicht. Doch finden sich hier auch monistische Tendenzen, können die zwei Schöpfungsakte, die Erschaffung des Körpers und die Begabung mit

<sup>302</sup> S. II.2.1.13.b.

<sup>303</sup> S. II.2.1.13.e.

<sup>304</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Silvia Pellegrini (In: NHD, 2. Bd., 586).

<sup>305</sup> S. II.2.1.13.b.

<sup>306</sup> S. II.2.1.13.c.

<sup>307</sup> Rudolph, Die Gnosis, 385.

<sup>308</sup> Ibid.

der Seele, die in den meisten Texten von unterschiedlichen Wesen ausgeführt werden, hier doch auch zusammenfallen und von einer Gestalt ausgeführt werden<sup>309</sup>.

### 1. *Anthropogonien in Ginza*

Im Rechten Ginza findet man Anthropogonien in folgenden Stücken (Zählung nach Lidzbarskis Übersetzung): I (II 1). V 1. X. XI. XIII. XV 3. 9. 12. 13. 13. 16. XVII 1. XVIII. Sie weisen unterschiedliche Konzeptionen auf, auf die genauer eingegangen werden soll.

*Dualistische Anthropogonien.* In den dualistischen Anthropogonien wird zuerst der „Körperliche Adam“ (*adam pagria*) geschaffen<sup>310</sup>, wobei Ptahil entweder allein<sup>311</sup> oder gemeinsam mit den sieben Planeten, was häufiger der Fall ist, als Schöpfer auftritt. Ptahil gilt auch als Initiator der Erschaffung des Menschen, sprach er doch zu den Planeten: „Wir wollen Adam schaffen, daß er König über die Welt sei“<sup>312</sup>. Die Planeten wollten zugleich mit Adam auch Hawwa erschaffen, aber Ptahil ließ sich nur auf ersteren ein, schuf Adam nach seiner Gestalt<sup>313</sup> und nannte ihn seinen Sohn<sup>314</sup>. Adam ist somit das „Abbild“ (*dmuta*) seines Vaters<sup>315</sup>.

Der „Körperliche Adam“ war zuerst ein „seelenloser“ und unbelebter Körper (*stuna dpagria*), der sich nicht bewegen und aufrichten konnte. Ptahil und die Planeten versuchten vergebens ihn beleben:

Sie schufen dann Adam und legten ihn hin, ohne daß eine Seele in ihm war. Als sie Adam schufen, konnten sie keine Seele in ihn werfen. Da riefen sie den Luftwind, daß er seine Knochen aushöhle. Er höhle seine Knochen aus, und Mark bilde sich in ihnen. Mark bilde sich in ihnen, damit er auf seinen Füßen feststehe. Sie riefen den Glanz des lebenden Feuers, damit es sein Gewand licht mache. Es mache sein Gewand licht, damit er auf seinen Füßen feststehe. Sie riefen den Dunst der Bäche und den Qualm des verzehrenden Feuers, daß sie in seinen Rumpf einträten, auf daß er die Faust balle und mit seinen Armen aufschlage, damit er auf seinen Füßen feststehe<sup>316</sup>.

<sup>309</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 248.

<sup>310</sup> So z. B. GR III (100 ff.); GR X (241 ff.)

<sup>311</sup> So z. B. GR X 241 ff.

<sup>312</sup> GR III 100 ff.

<sup>313</sup> GR X 241 ff.

<sup>314</sup> GR III 100 ff.

<sup>315</sup> GR III 101,19/109,3.

<sup>316</sup> Ibid.

Erst als ein Lichtwesen<sup>317</sup> aus der oberen Welt eine Seele oder einen Geist (mana) holte, diese Ptahil übergab, und diese Seele schließlich in Adam einging, wurde er lebendig. Sie wird als „verborgener Adam“ bezeichnet und ist ein Lichtwesen, das gleichzeitig jenseitig und diesseitig ist, und als Bote und Erlöser auftreten kann<sup>318</sup>. Das erfolgt, nachdem der „verborgene Adam“ (Adam kasja) zu einem besonderen Wesen namens „Adakas“ (-Ziwa, -Mana) geworden war, das als Überbringer der Seele oder des „Mana“ fungiert und somit der „Vater des (irdischen) Adam“ ist<sup>319</sup>.

Es gibt auch Erzählungen und Berichte, die von der Erschaffung der Eva berichten. Neben monistischen Darstellungen in GR I, II 1 und XVIII finden sie sich etwa in in GR III, V 1, X, XI und XVIII.

In GR III und V 1 haben wurde Hawwa vom Lichtboten als Adamas „Gefährtin“ (Sauta) geschaffen. Nach GR III (105f./113) ist sie eine Gegenschöpfung der Lichtmächte (Manda d̄Haije und der Utras), die gegen die Verführungskünste der Ruha und der Planeten gerichtet ist (105/113 f.)<sup>320</sup>. Nach wieder anderen Texten ist Hawwa ein Produkt des Demiurgen, wie auch GR III berichtet (100, 19f. 1 f./107, 26f. 29f.)<sup>321</sup>. Nach GR X (241,9 f./ 242, 25 ff.)<sup>19–24</sup> gestaltet Ptahil Adam nach seiner eigenen Gestalt und Eva (Hawwa) nach der Gestalt des Adam. In GR XI (268, 22–269, 1/266, 19–24) ist Ptahil zugleich der Schöpfer der Hawwa, aber er bildet sie nicht nach dem Bilde Adams, sondern nach dem der Ruha. Hier wird die Erzteufelin Ruha also mit der ersten Frau, Eva, in Verbindung gebracht<sup>322</sup>. Die Vorstellung, dass Eva aus Adam erschaffen worden sei, findet sich im Mandäischen nicht. Hier ist sie immer ein selbständiges Produkt des Demiurgen<sup>323</sup>.

*Monistische Konzeption der Anthropogonie.* Nach der monistischen Anthropogonie ist Ptahil ein Gesandter des Lichts und schafft Adam und

---

<sup>317</sup> Eine einheitliche Lehre darüber, wer dieses Lichtwesen ist, gib es nicht; alle dafür in Frage kommenden Boten sind bemüht worden: Manda d̄Haije, ein anonymer Utra, mehrere Utras, das Leben selbst, Hibil, Gabriel, Adakas-Ziwa, vgl. (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 345).

<sup>318</sup> Vgl. GR III und X.

<sup>319</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 345.

<sup>320</sup> Ibid, 282.

<sup>321</sup> Ibid, 283.

<sup>322</sup> Ibid.

<sup>323</sup> Ibid, 286.

Hawwa im Auftrage des Lebens oder des Lichtkönigs. Mitunter fungiert als Schöpfer auch Hibil-Ziwa oder Gabriel, durch den der Lichtkönig die Menschen schafft, wie etwa in GR I, 78 ff.:

Der hohe Lichtkönig sprach das Wort aus, da entstand jegliches Ding durch sein Wort. Gabriel, der Gesandte, kam, hob den Himmel hoch und spannte ihn aus, dichtete die Erde Tibil und gründete sie fest und die ganze Welt durch die Kraft des hohen Lichtkönigs. Adam der Mann und Hawwa sein Weib wurden gebildet, und die Seele fiel in den Körper. Als die Seele in den Körper gefallen war, begriffen und verstanden sie jegliches Ding.

In den monistischen Berichten werden Adam und Hawwa meist zusammen erschaffen, zumindest aber steht ihre Schöpfung erzählerisch in engem Zusammenhang. Nach Rudolph sind die dualistischen Anthropogonien älter als die monistischen.

### 2. *Anthropogonien im „Johannesbuch“*

Über die Schöpfung des Menschen berichtet auch das „Johannesbuch“ der Mandäer. Schon im ersten Abschnitt („Kuštas Fragen“), der vor allem kosmologische und kosmogonische Fragen behandelt, wird gefragt:

Woraus ist Adam entstanden, woraus Hawwa, sein Weib?“ Darauf antwortet man: „Adam wurde aus Lehm gebildet, Hawwa, sein Weib, ist aus ihrem eigenen Ursprungsorte hervorgegangen (J 1).

Am Ende des Buches, im Abschnitt „Hibils Klage“ wird deutlich, dass Hibil-Ziwa Adam und Hawwa erschuf. Nach einer anderen Überlieferung (J 62) wurde Adam von Hibil-Ziwa, Šitil, Pthil und Ajar geschaffen und ist somit ein „Kollektivgeschöpf“.

### 3. *Alttestamentliche und jüdische Motive in den mandäischen Anthropogonien*

Wie in den mandäischen Kosmogonien, so gibt es auch in ihren Anthropogonien viele Motive mit einem alttestamentlichen oder jüdischen Hintergrund. Auch hier findet sich der Demiurg Pthil als Schöpfer, dessen Prototyp der Schöpfergott des AT ist<sup>324</sup>. Hinter der Anschauung, dass die Planeten an der Schöpfung des Menschen beteiligt waren, steht die jüdische Vorstellung von Engeln, die mit den Planeten gleichgesetzt wurden und an der Schöpfung des Menschen als Helfer mitwirkten<sup>325</sup>. Auch die Vorstellung, dass Gabriel die Menschen erschaffen hat, ist eine Reminiszenz dieser Vorstellung. Die Worte Pthils: „Wir wollen Adam schaffen,

<sup>324</sup> S. II.2.1.13.a.

<sup>325</sup> S. II.2.1.13.b.

dass er König über die Welt sei“ (GR III, 100 ff.), ist eine Paraphrase von Gen 1,26, wobei auch hier die Pluralform „wir“ auf die verschiedenen an der Schöpfung beteiligten göttlichen Wesen hinweist. Diese Auslegung der Genesis ist in der gnostischen Literatur weit verbreitet<sup>326</sup>. Gegen sie wurde schon in den rabbinischen Midraschen polemisiert, wurde doch die Vorstellung von „vielen göttlichen Mächten im Himmel“ als typisches Zeichen der מַיִיִם angesehen<sup>327</sup>. Hinter der Vorstellung, dass Ptahil den Menschen nach seiner Gestalt erschuf, kann man das Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erkennen, das im Judentum große Bedeutung hatte<sup>328</sup> und auf Gen 1,26–27 zurückgeht. Davon, dass Adam aus Lehm entstand (J 1), berichtet auch Gen 2,7, wobei sich diese auf die jüdische Vorstellung vom unbelebten Golem bezieht<sup>329</sup>. Hinter der Gestalt des Adakas' aber steht die Vorstellung vom himmlischen Urmenschen Adam<sup>330</sup>, die eine Modifikation der Vorstellung vom Gott „Mensch“ ist<sup>331</sup>.

Für die mandäische Anthropogonien gilt dasselbe, was oben über die mandäischen Kosmogonien ausgeführt wurde: Der alttestamentliche und jüdische Stoff ist mit Sicherheit nicht durch Vermittlung des Christentums in das Mandäertum gekommen. Da man aber nicht beweisen kann, dass die Mandäer die Bücher des ATs kannten und benutzten, muss man vermuten, dass sie den alttestamentlichen Stoff durch mündliche Überlieferung kennengelernt haben<sup>332</sup>. Das Mandäertum ist damit ein gutes Beispiel für eine vom Christentum nicht beeinflusste Rezeption alttestamentlicher Motive.

#### f. Die Anthropogonie im Traktat „Poimandres“

Nach der Weltschöpfung wird im Traktat „Poimandres“ auch von der Schöpfung des Menschen erzählt. In Par. 12–15 wird berichtet, dass Gott, hier als „Geist (voũς), der Vater von allen“ bezeichnet, einen „Menschen“ (ἄνθρωπος) gebar, der ihm gleich war. Der Vater liebte ihn, denn es war sein eigener Sohn. Dieser „Mensch“ war wunderschön und ein Abbild

<sup>326</sup> S. II.2.1.2.b.

<sup>327</sup> S. I.2.4.3.f.

<sup>328</sup> S. Jerwell, *Imago Dei*. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen; Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, Kap. 15; Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 256.

<sup>329</sup> S. II.2.1.2.b.

<sup>330</sup> S. *Ibid.*, 273–278; Rudolph, *Die Mandäer.*, I, 151 ff.

<sup>331</sup> S. II.2.1.13.c.

<sup>332</sup> *Ibid.*, I, 88.



(εἰκόν) seines Vaters<sup>333</sup>. Weiter wird erzählt, dass der „Mensch“ die Schöpfung des Demiurgen bemerkte und auch selbst etwas erschaffen wollte. Der Vater erlaubt es ihm. So kam der „Mensch“ ausgestattet mit aller Macht in die Sphäre des Demiurgen<sup>334</sup>, und die Schöpfungen des Demiurgen gewannen ihn lieb. Der „Mensch“ erkannte ihr Wesen, und nachdem er an ihrer Natur (φύσις) Anteil erhalten hatte, wollte er „die Grenze der Kreise aufbrechen und erkennen, was der, der sich über dem Feuer befindet, vermag“<sup>335</sup>. Der Autor des „Poimandres“ setzt fort:

Und der, der alle Macht über den Kosmos sterblicher und vernunftloser Lebewesen besaß, beugte sich durch die harmonische Struktur der Himmelsphären, zerriß die äußere Hülle und zeigte dann der unteren Natur die schöne Gestalt Gottes. Ihn sah die Natur in seiner überwältigenden Schönheit (und) im Besitz aller Kräfte der Verwalter, ihn, der die Gestalt Gottes trug, und sie lächelte in Liebe und Verlangen; denn sie erblickte das Bild der überaus schönen Gestalt des „Menschen“ im Wasser und seinen Schatten auf der Erde. Der aber sah die ihm gleiche Gestalt in der Natur (φύσις), wurde von Liebe erfaßt und wollte dort wohnen. Und mit dem Willen geschah zugleich die Tat, und er nahm Wohnung in der vernunftlosen Gestalt. Die Natur empfing den Liebhaber und umfing ihn ganz und sie vereinten sich; denn sie waren Liebende<sup>336</sup>.

Aus dieser Liebesvereinigung resultiert die Doppelnatur des Menschen. Der Autor des „Poimandres“ erklärt:

Und deswegen (wegen der Verbindung zwischen der der Materie und dem Urmensch – J.L.) ist der Mensch im Gegensatz zu allen (anderen) Lebewesen auf der Erde zweifachen Wesens: sterblich wegen seines Körpers, unsterblich aber wegen des wesenhaften Menschen. Denn obwohl er unsterblich ist und im Besitze der Macht über alles, erleidet er Sterbliches als Untertan des Schicksals (εἰμασμένῃ). Er steht über der Sphärenstruktur und ist doch ein Sklave der Himmelsphären; er ist mannweiblich, entstanden aus einem mannweiblichen Vater und kennt keinen Schlaf und dennoch wird er vom Schlaf bezwungen<sup>337</sup>.

Aus der Vereinigung des „Menschen“ mit der Materie entstanden also die irdischen Menschen. Sie waren zuerst gleich dem Urmensch mannweib-

<sup>333</sup> CH I, 12.

<sup>334</sup> Rudolph meint, dass man darunter die sieben Planeten verstanden wurden (Rudolph, Die Gnosis, 126). Für diese Erklärung ist auch Haenchen (s. Haenchen, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, 358).

<sup>335</sup> CH I, 13. Hier und weiter zitiert nach der Übersetzung von Jens Holzhausen (In: CHD, 1. Bd., 14–15).

<sup>336</sup> CH I, 14.

<sup>337</sup> CH I, 15.

lich, doch wurden schließlich in Geschlechter voneinander getrennt. Gott sagte zu ihnen: „Gedeihet im Wachstum und mehret euch an Zahl, all ihr Geschöpfe und Kreaturen, und (wer) den Geist in sich hat, erkenne sich als unsterblich und die Liebe als Ursache des Todes und erkenne alles Seiende.“<sup>338</sup> Danach bewirkten Vorsehung (πρόνοια), Schicksal (εἴμαρμένα) und Himmelsharmonie Vereinigung und Zeugungen, und alles mehrte sich nach Art und Gattung<sup>339</sup>.

Diese Darstellung der Anthropogonie, die nach Haenchen<sup>340</sup> und Holzhausen<sup>341</sup> den Höhe- und zugleich Wendepunkt der Schöpfungsgeschichte des „Poimandres“ bildet, schildert in mythischer Form die Situation des Menschen in der Welt. Der Mensch hat zwei unterschiedliche Existenzmöglichkeiten, die ihm von Anbeginn seiner Existenz mitgegeben sind: er kann sich dem Geistigen in Liebe zuwenden oder der Materie verfallen. Insofern ist der „Mensch“ „Urbild der aus ihm entstehenden Menschheit, die jetzt von doppelter Natur ist: als körperliches Wesen ist der Mensch der Sterblichkeit und dem Schicksalszwang unterlegen, als geistiges Wesen ist er Herr der gesamten Schöpfung und unsterblich“ (Holzhausen)<sup>342</sup>.

Wie über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des „Poimandres“<sup>343</sup>, so wurde auch über die Verbindung des „Poimandres“ zur Gnosis viel diskutiert. Während G. Quispel<sup>344</sup> und K. Rudolph<sup>345</sup> enge Beziehungen zwischen dem „Poimandres“ und der Gnosis erkennen, und H.-M. Schenke<sup>346</sup> und K.-W. Tröger<sup>347</sup> den Traktat sogar als gnostisches Werk bezeichnen, geht J. Holzhausen auf Abstand zu diesen Meinungen. Für ihn ist die Differenzierung zwischen Gott und Schöpfer mittelplatonischen Ursprungs: die Schöpfergestalten stammen vom höchsten Gott ab und sind durch nichts von ihm getrennt, kein göttlicher Erlöser muss herabsteigen, um den Menschen wieder an seine göttliche

<sup>338</sup> CH I, 18.

<sup>339</sup> CH I, 19.

<sup>340</sup> Haenchen, Aufbau und Theologie des Poimandres, 356.

<sup>341</sup> CHD, Teil 1, 7.

<sup>342</sup> Ibid, 8.

<sup>343</sup> II.2.1.1.f.

<sup>344</sup> Quispel, Die Gnosis, 413–414.

<sup>345</sup> Rudolph, Die Gnosis, 30–33. 125–127.

<sup>346</sup> Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 588; Schenke, Die Gnosis, 374; Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 13.

<sup>347</sup> Tröger hält den Traktat „Poimandres“ für ein Produkt der „hermetischen Gnosis“, die er als eine spezifische Richtung der gnostischen Bewegung betrachtet. S. Tröger, Die hermetische Gnosis, 101 ff.

Herkunft zu erinnern, der „Mensch“ hat eine Funktion in der Schöpfungsgeschichte, nicht aber in der Soteriologie, die Materie ist die Sphäre der Finsternis und des Todes, aber nicht mit destruktiven Kräften dem Göttlichen entgegengesetzt, und in CH I wird nicht der Fall des „Menschen“ in die Materie beschrieben, sondern es ist der bewusste Schöpfungswille des „Menschen“, der ihn mit der Materie in Kontakt bringt<sup>348</sup>. Holzhausen betont also die Parallele zwischen dem „Poimandres“ und mittelplatonischen Autoren<sup>349</sup>. Ohne die Einflüsse des Mittelplatonismus in CH I zu bestreiten, steht der Traktat der Gnosis aber sehr nahe, finden sich hier doch die typisch gnostische antikosmische Haltung, die Konsubstantialität des Geistes und Gottes, die Selbsterkenntnis als Weg zur Erlösung u. v. a. m.<sup>350</sup>. Sicherlich war es der Schöpfungswille des „Menschen“, der ihn mit der Materie in Kontakt bringt. Das Ergebnis dieses Schöpfungswillens, die Mischung des Geistigen und des Materiellen sowie die Herrschaft des Todes und des Schicksals, sind aber Unfälle, die in CH I wie in der Gnosis so häufig, wie etwa im Sophia-Mythos, aus Liebe (ἔρωτος) geschehen.

Wie in der Kosmogonie so kann man auch in der Anthropogonie des „Poimandres“ Motive finden, die alttestamentlichen oder jüdischen Hintergrund haben. So wird hier vom himmlischen Mensch berichtet, der in der Gnosis der Gott „Mensch“ oder „Anthropos“ genannt wird. Die alttestamentlichen und jüdischen Wurzeln dieser Vorstellung stehen außer Zweifel. Hinter der Behauptung, dass Gott den Menschen nach seinem Bildnis schuf, steht eine Anspielung auf Gen 1,26f<sup>351</sup>. Die Gotesebenbildlichkeit des Menschen wird im „Poimandres“ auf doppelte Weise konstruiert: einmal durch den inneren, wesentlichen Menschen, der als göttlicher Anthropos ein Bild (εἰκὼν) Gottes ist; zugleich aber auch durch den menschlichen Körper<sup>352</sup>.

Hinter der Erzählung, dass dieser Mensch die Macht über alle Geschöpfe erhalten habe, kann wiederum die Genesis erkannt werden, in der Gott dem Menschen seine Schöpfungen unterstellt (s. Gen 1,28)<sup>353</sup>. Nach Haenchen findet sich hier eine Naht zwischen zwei Vorstellungen: der Verfasser verbindet den Gedanken der Genesis (1,28) mit der außerbib-

<sup>348</sup> CHD, Teil 1, 5–6. 8.

<sup>349</sup> Ibid, 5.

<sup>350</sup> S. I.1.4.

<sup>351</sup> CHD, Teil 1, 7. S. auch: Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 46.

<sup>352</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 47–48.

<sup>353</sup> Haenchen, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, 358; Rudolph, Die Gnosis, 126; CHD, Teil 1,7.

lischen Vorstellung, nach der der „Mensch“ selbst Schöpferlust verspürte. Dabei übergibt der Urgott in gnostischer Umformung seine Schöpfung einem zweiten Gott<sup>354</sup>.

Die dritte Anspielung auf die Genesis sind die Worte Gottes an die Menschen in CH I,18 („*Gedeihet im Wachstum und mehret euch an Zahl* ...“). Hier zitiert der Autor Gen 1,22<sup>355</sup>, auch wenn E. Haenchen betont, dass Wortlaut und Inhalt von LXX dahingehend abweichen, dass die Worte Gottes, die den Lebensreigen bewirkten, doch nicht wie in der Genesis ein Schöpfungssegen, sondern ein Fluch der Vergänglichkeit seien<sup>356</sup>. Nach W. Scott kann vermutet werden, dass der Autor des „Poimandres“ die Genesis selbst niemals benutzt hat, sondern lediglich eine die Genesisworte paraphrasierende Abschrift in Händen hielt<sup>357</sup>. Wie dem auch sei, zweifelsohne hat der Autor die Schöpfungsgeschichten der Genesis gekannt, haben sie doch nicht nur auf den „Poimandres“, sondern auch auf den anthropogonischen Abschnitt in CH I, 12–19 eingewirkt<sup>358</sup>.

Die Ursprünge des anthropogonischen Mythos liegen nach J. Holzhausen in einer mittelplatonischen Interpretation der Genesis, deren Spuren noch bei Philo von Alexandria zu erkennen sind<sup>359</sup>. R. Reitzenstein vermutete, dass der Verfasser des Poimandres ein Zeitgenosse Philos war<sup>360</sup>. Doch ist eine solche Vordatierung des Traktats fraglich, und heute geht man davon aus, dass die Entstehungszeit des „Poimandres“ und der anderen Texte des *Corpus Hermeticum*s im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. liegt<sup>361</sup>. Den Anthroposmythos des „Poimandres“, der auch in anderen gnostischen Schriften zu finden ist, kann aus derselben Wurzel wie Philos Vorstellung von einem himmlischen Menschen, also aus der gemeinsamen Wurzel des hellenistischen Judentums hergeleitet werden<sup>362</sup>.

<sup>354</sup> Haenchen, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, 358.

<sup>355</sup> CHD, Teil 1, 16.

<sup>356</sup> Ibid, 363.

<sup>357</sup> Scott, *Hermetica*. Vol. II, 53.

<sup>358</sup> Reitzenstein, *Poimandres*, 51; Scott, *Hermetica*. Vol. I, 12; Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 32; Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 46; Pearson, *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)*, 136ff.; CHD, Teil I, 7.

<sup>359</sup> CHD, Teil 1,8.

<sup>360</sup> Reitzenstein, *Poimandres*, 36. 188.

<sup>361</sup> S. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. 2. Bd., 585; Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 46; Tröger, *Die Gnosis*, 25; Rudolph, *Die Gnosis*, 30; CHD, Teil 1, 7.

<sup>362</sup> Ibid, 8.

*g. Gnostische Anschauungen von der Schöpfung des Menschen bei Irenäus*

Auch beim Kirchenvater Irenäus finden wir Berichte über gnostische Anschauungen von der Schöpfung des Menschen, die jüdische Elemente und Parallelen zu den entsprechenden Nag-Hammadi-Texten aufweisen.

So berichtet Irenäus, dass nach Saturninus die Welt und alles, was in ihr ist, von sieben Engeln gemacht worden sei. Als diese das ihnen von oben erscheinende leuchtende Bild des Gott „Mensch“ nicht festhalten konnten, ermahnten sie einander mit den Worten: „Laßt uns den Menschen machen nach dem Bild und Gleichnis“ (Gen 1,26)<sup>363</sup>. Doch waren sie schwach, und so konnte sich das Gebilde nach seiner Erschaffung nicht aufrichten, sondern kroch wie ein Wurm daher. Da erbarmte sich seiner die Kraft von oben und entsandte einen Funken des Lebens, der den Menschen aufrichtete, ihm Glieder und Leben gab. Nach dem Tod kehrt der Lebensfunke zurück, während die übrigen Bestandteile des Menschen zerfallen<sup>364</sup>.

Irenäus erzählt weiterhin, wie Ialdabaoth und seine Genossen den Mensch schufen. Zuerst prahlte Ialdabaoth: „Ich bin ihr Vater und Gott, und über mir ist niemand“. Wie aber seine Mutter dies hörte, entgegnete sie ihm: „Lüge nicht, Ialdabaoth, denn über dir ist der Allvater, der erste Mensch und der Mensch, der Sohn des Menschen.“ Irenäus schreibt:

Bei diesem neuen Worte und unerwarteten Ausspruch wurden alle verwirrt und forschten nach, woher er komme. Aber um sie davon abzuhalten und zu verführen, sprach Ialdabaoth zu ihnen: „Kommet, lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde!“ Als nun die sechs Mächte dies hörten, ließ die Mutter sie den Menschen ausdenken, um sie von ihrer Urkraft zu entleeren. Sie traten dann zusammen und bildeten einen Menschen von ungeheurer Länge und Breite. Aber siehe, er konnte nur kriechen. Da schleppten sie ihn zu ihrem Vater, indem die Sophia dies bewirkte, um jenen von seinem Lichttau zu entleeren, auf daß er nicht weiter die Kraft habe, sich gegen die Oberen aufzulehnen. Indem nun jener in den Menschen den Hauch des Lebens einhauchte, wurde er heimlich von seiner Kraft entleert, der Mensch aber empfing den Nous und die Enthymesis – dies wird erlöst – und brachte, ohne sich um seine Schöpfer zu bekümmern, dem ersten Menschen seinen Dank dar<sup>365</sup>.

Irenäus berichtet auch, warum nach gnostischer Vorstellung Eva geschaffen wurde: „Voll Neid wollte nun Ialdabaoth etwas ausdenken, um den

<sup>363</sup> Hier und weiter zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba (In: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, 71–87).

<sup>364</sup> IrenHaer I, 24,1.

<sup>365</sup> IrenHaer I, 30,6.

Menschen durch ein Weib zu entleeren; und er zog aus seiner Enthymesis ein Weib hervor, das jene Prounikos (= der Lichttau)<sup>366</sup> sogleich aufnahm und unsichtbar der Kraft beraubte. Wie die andern nun hinzutrat, wunderten sie sich über ihre Schönheit und nannten sie Eva<sup>367</sup>.

Im Bericht von Irenäus über Saturninus<sup>368</sup> finden sich Parallelen zu den obengenannten gnostischen Originalwerken. So findet sich die Motive vom Gott „Mensch“, der sein „leuchtendes Bild“ offenbart, und von der Ebenbildlichkeit des irdischen Menschen, der sich nach seiner Erschaffung aber nicht aufrichten kann, auch in UW, AJ und HA<sup>369</sup>. Sie alle haben einen alttestamentlichen oder jüdischen Hintergrund<sup>370</sup>. Ebenso jüdischer Herkunft ist auch die Vorstellung, dass die Welt von Engel geschaffen wurde, wie sie im UW, AJ und HA und in der mandäischen Literatur vorkommt<sup>371</sup>.

Doch finden sich auch noch andere Gemeinsamkeiten zwischen Irenäus<sup>372</sup> und den gnostischen Originalwerken. So kommen etwa die Prahlworte Ialdabaoths sowohl in UW, AJ als auch in HA vor<sup>373</sup>. Auch finden sich hier die Vorstellungen von der Erschaffung des Menschen durch die Mächte und davon, dass der erste Mensch sich nach seiner Erschaffung in einem armseligen Zustand befand<sup>374</sup>. Alle drei Vorstellungen haben jüdischen Hintergrund<sup>375</sup>.

Der Bericht über die Erschaffung der Eva bei Irenäus<sup>376</sup> drückt eine frauenfeindliche Haltung aus, die in der Gnosis weit verbreitet<sup>377</sup> und auch im Mandäertum belegt ist<sup>378</sup>. Die Abwertung der Frau hat nicht unbedingt jüdischen Hintergrund, war aber in einigen jüdischen Kreisen stark ausgeprägt.

---

<sup>366</sup> S. IrenHaer I, 30,3.

<sup>367</sup> IrenHaer I, 30,7.

<sup>368</sup> IrenHaer I, 24,1.

<sup>369</sup> S. II.2.1.2.a.; II.2.1.2.b.; II.2.1.2.c.

<sup>370</sup> Ibid.

<sup>371</sup> S. II.2.1.13.b.

<sup>372</sup> S. IrenHaer I, 30, 6.

<sup>373</sup> S. II.2.1.1.a.; II.2.1.1.b.; II.2.1.1.c.

<sup>374</sup> S. II.2.1.2.a.; II.2.1.2.b.; II.2.1.2.c.

<sup>375</sup> S. II.2.1.1.b.

<sup>376</sup> IrenHaer I, 30,7.

<sup>377</sup> S. dazu z. B. Rudolph, *Die Gnosis*, 277–278; 291–292.

<sup>378</sup> S. dazu Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 283–284; Rudolph, *Die Mandäer*, I, 156.

### II.2.1.3. *Erzählungen und Berichte über den Paradiesgarten, den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies*

Der Paradiesgarten, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies sind Bestandteile der „Paradieserzählung“. Sie waren in der Gnosis wichtige Themen und finden sich hier sogar häufiger als die Erzählungen und Berichte über die Schöpfung des Menschen. Für die Gnostiker gab die Erzählung vom Sündenfall eine unmittelbare Erklärung für den Verlust des Paradieses und die Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte auf Erden. Sie ist somit ein Mythos, der einen vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären.

Über den Paradiesgarten, den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies gibt es in den Schriften von Nag Hammadi drei längere Erzählungen: „Vom Ursprung der Welt“ des Codex II (NHC II, 5), das Apokryphon des Johannes (NHC II, 1; NHC III, 1; NHC IV, 1) und die Hypostasis der Archonten (NHC II, 4). Auch im „Tractatus Tripartitus“ (NHC I,5) findet sich eine Erklärung des Sündenfalls. Anspielungen auf ihn finden wir auch in der Apokalypse des Adam (NHC V, 5), im Evangelium nach Philippus (NHC II,3), im „Zeugnis der Wahrheit“ (NHC IX,3) und in der „Pistis Sophia“. Hinzu kommen Parallelen in der mandäischen Literatur und bei den patristischen Autoren, besonders bei Irenäus (IrenHaer I, 30, 7–9).

#### a. *Die Paradieserzählung im Werk „Vom Ursprung der Welt“*

Im Werk „Vom Ursprung der Welt“ wird davon berichtet, wie Gott das „schöne Paradies“ schuf. Es lag außerhalb des Mond- und Sonnenkreises in einem üppigen Land, das sich im Osten inmitten von Felsen auftrat. Dort gab es viele prächtige Bäume. Im Norden des Paradieses stand der Baum des Lebens, der wie die Sonne aussah. Dicht bei ihm stand der Baum der Erkenntnis<sup>379</sup>. Nachdem die Archonten den Menschen geschaffen und in den Paradiesgarten gesetzt hatten, kamen sie zu Adam und Eva und sprachen: „Alle Bäume im Paradies, die für euch geschaffen sind, deren Frucht dürft ihr essen. Der Baum aber der Erkenntnis, – hütet euch, von ihm zu essen. Wenn ihr (von ihm) eßt, (dann) werdet ihr sterben.“<sup>380</sup> Dann kam „der, der weiser ist als sie alle, der, den man

<sup>379</sup> NHC II,5, p. 110, 2–11.

<sup>380</sup> Hier und weiter zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD, I. Bd., 256–258).

„das Tier“ genannt hat“ und sagte zu Eva: „Was hat Gott (da) zu euch gesagt: ‚Eßt nicht von dem Baum der Erkenntnis?‘“ Sie antwortete: „Er hat nicht nur gesagt: ‚Eßt nicht vom ihm, sondern (auch): Berührt ihn nicht, damit [du (sic) nicht] stirbst.‘“ Er sagte zu ihnen: „Fürchtet euch nicht! Ihr werdet nicht des Todes [sterben. Er weiß] nämlich, daß, wenn ihr von ihm eßt, euer Verstand nüchtern werden wird und ihr wie Götter sein werdet, weil ihr den Unterschied kennt, der zwischen den bösen Menschen und den guten besteht. Er hat euch das nämlich gesagt, weil er neidisch ist, damit ihr nicht von ihm eßt.“

Eva vertraute den Worten des „Lehrers“. Sie schaute hinauf zum Baum und sah, dass er schön und prächtig war, und fand Gefallen an ihm. Sie nahm von seiner Frucht, aß und gab auch ihrem Gatten davon zu essen und auch er aß. Da wurde ihr Verstand aufgetan.

Als sie gegessen hatten, erstrahlte ihnen das Licht der Erkenntnis. Sie erkannten, dass sie nackt waren und liebten einander. Als sie aber sahen, dass ihre Bildner von Tiergestalt waren, ekelten sie sich vor ihnen. Und so gelangten sie zu großer Erkenntnis.

Als die Archonten merkten, dass die Menschen ihr Gebot übertreten hatten, da kamen sie unter Erdbeben und großer Drohung in das Paradies zu Adam und Eva. Um die Wirkung der Hilfe des Lehrers zu sehen.

Da gerieten Adam und Eva in große Bestürzung und versteckten sich unter den Bäumen, die im Paradies waren. Weil die Archonten nicht wussten, wo Adam und Eva waren, sprachen sie: „Adam, wo bist du?“ Er antwortete: „Ich bin hier. Aus Furcht vor euch habe ich mich versteckt, nachdem ich von Scham ergriffen wurde.“ In Unwissenheit fragten sie: „Wer hat dir von der Scham gesagt, die du angezogen hast, es sei denn, daß du von dem Baum gegessen hast?“ Er sagte: „Die Frau, die du mir gegeben hast, die war es, die mir gegeben hat, und ich habe gegessen.“ Da [sagten] sie [zu ihr]: „Was hast du getan?“ Sie antwortete: „Der Lehrer hat mich angestachelt, und ich habe gegessen.“

Da gingen die Archonten zum Lehrer. Er aber verdunkelte ihre Augen, so dass sie ihm nichts tun konnten. Da sie ansonsten machtlos waren, verfluchten sie ihn. Danach gingen sie zu der Frau und verfluchten sie und ihre Kinder. Nach der Frau verfluchten sie auch Adam und die Erde sowie die Frucht, die sie trug. Und alle Dinge, die sie geschaffen hatten, verfluchten sie.

Damals erfuhren die Mächte, dass einer, der stark ist, vor ihnen ist. Doch sie begriffen nichts weiter, als dass Adam und Eva ihr Gebot nicht gehalten hatten.



Die Archonten wollten Adam und den Grad seiner Erkenntnis auf die Probe stellen. Sie versammelten alles Vieh, die Tiere der Erde und die Vögel des Himmels und brachten sie zu Adam, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Als er sie sah, gab er ihnen Namen.

Die Archonten gerieten in Verwirrung darüber, dass Adam nüchtern geworden war. Sie versammelten sich, hielten Rat und sagten: „Siehe, Adam ist wie einer von uns geworden, so daß er den Unterschied von Licht und Finsternis kennt. Jetzt nun, damit er nicht verleitet werde wie beim Baum der Erkenntnis (und) auch noch hingehet zum Baum des Lebens, von ihm esse, unsterblich werde, [Herr] werde, uns verachte, [uns] und unsere ganze Herrlichkeit gering [schätze] – danach wird er [uns und unsere] Welt verurteilen –, kommt, laßt uns ihn hinabwerfen aus dem Paradies auf die Erde, den Ort, aus dem er hervorgebracht worden ist, damit er von jetzt an nicht mehr fähig sei, etwas besser zu verstehen als wir.“

Sie warfen Adam und Eva aus dem Paradies. Danach gingen sie zum Baum des Lebens, versperrten den Weg zu ihm mit feurigen Lebewesen, die „Cherubin“ genannt werden, und stellten ein flammendes Schwert zwischen sie, das fortwährend kreist, damit keiner der Erdenmenschen jemals zu diesem Ort gelange<sup>381</sup>.

Zweifelsohne sind die Paradieserzählung von UW und die Erzählung über die Schöpfung der Welt und des Menschen Paraphrasen der Genesis. Die Paradieserzählung beginnt mit der Erschaffung des Paradieses (s. Gen 2,8) und endet mit dem Bericht, dass Gott östlich des Paradiesgartens die Cherubin und das lodernde Flammenschwert aufstellte, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten (s. Gen 3,24).

Die Erschaffung des Paradieses lag zeitlich zwischen der Erscheinung des Lichtadam und der Einsetzung der himmlischen Leuchten. Mit dem Paradies wurden auch die Bäume geschaffen (NHC II, 5, p. 110, 5). Das steht im Einklang mit der jüdischen Tradition, wonach die Pflanzen am 3. Tage erschaffen wurden<sup>382</sup>. Auch die räumliche Verlegung des Paradieses in den Osten entspricht der Genesis-Erzählung (Gen 2, 8), doch hat sie auch eine Parallele zum 1. Henochbuch (äthHen 28–32),

<sup>381</sup> NHC II,5, p. 118, 113–121, 10.

<sup>382</sup> Gen 1, 11 ff.; Jub 2, 7. In der rabbinischen Literatur heißt es, dass am 3. Tage die Bäume, die Kräuter und der Garten Eden geschaffen wurden (GnR 11, 8c, 39). S. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 122.

sieht Henoch auf dem Wege nach Osten doch besonders schöne Bäume stehen und findet schließlich den Garten der Gerechtigkeit mit dem Baum der Weisheit<sup>383</sup>.

In UW befinden sich im Paradies sechs Bäume: der Weinstock, der Feigenbaum, der Granatapfelbaum, der Baum des Lebens, der Baum der Erkenntnis und der Ölbaum (NHC II, 5, p. 110, 5 ff.). Die gnostische Schilderung der Bäume des Paradieses erinnert in ihrer Ausführlichkeit an die Sprache des Judentums<sup>384</sup>. Eine Parallele zum Judentum findet sich auch in der kultischen Erwähnung des Ölbaumes (NHC II, 5, p. 111, 1 ff.). Diese Deutung dürfte auf die jüdische Interpretation von Ps 45, 8 zurückgehen. Die Verbindung von König und Hoherpriester stammt aus Gen 14, 18<sup>385</sup>.

Ein auffälliges Motiv in der Paradieserzählung vom UW ist der Neid als Motiv des Verbots, vom Baum der Gnosis zu essen. Willem Cornelis van Unnik zeigte, dass dasselbe Motiv auch außerhalb des UW vorkommt<sup>386</sup>. So sagt Satan in der armenischen Version der Apokalypse Mose (I, 18) zu Adam und Eva: „Gott weiß, daß, wenn ihr davon (d. h. vom Baum der Erkenntnis – J.L.) esset, ihr sein werdet wie Gott, zu erkennen das Gute und Böse. Und indem er eifersüchtig war auf euch, darum gab er euch nicht die Erlaubnis, von diesem zu essen“<sup>387</sup>. In der gnostischen Literatur ist der Neid eine besondere Eigenschaft des Demiurgen<sup>388</sup>, im Judentum charakterisiert er den Satan<sup>389</sup>. Man kann vermuten, dass diese Eigenschaft des Satans in UW auf Gott übertragen wird, was im Einklang steht mit der gnostischen Dämonisierung des Demiurgen.

Auch der Rest der Paradieserzählung wird in UW gnostisch uminterpretiert. Das Paradies ist hier nicht einfach der Ort, an dem der erste Mensch lebt, sondern eine Umgebung, in der der irdische Adam vom Demiurgen und den Archonten in Unwissenheit gehalten wird. Und so wird auch die Geschichte vom Sündenfall umgedeutet, Beginn hier doch

---

<sup>383</sup> Ibid. s. dazu auch: Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 299 ff.; Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. IV. In: JAC 18, 1975, 156.

<sup>384</sup> Ibid.

<sup>385</sup> Ibid.

<sup>386</sup> Van Unnik, Der Neid in der Paradiesgeschichte. In: Krause (Hg), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig. (NHS 6). Leiden 1972, 125.

<sup>387</sup> Ibid, 126.

<sup>388</sup> S. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 117.

<sup>389</sup> S. z. B. Weish 2,24.

die wahre Gotteserkenntnis mit der Selbsterkenntnis des Menschen, selbst ein gottverwandtes Wesens zu sein. Der „Baum der Erkenntnis“ im Paradies verkündet Adam seine gottgleiche Stellung gegenüber den niederen Weltschöpfern-Archonten, die nur aus Neid das Verbot des Genusses von diesem Baum erlassen hatte. Ebenso dient die Paradiesschlange hier im Auftrag des höchsten Gottes zur „Unterweisung“ des ersten Menschen und hat somit eine positive Aufgabe<sup>390</sup>.

Die Schlange der Genesis, die in UW einfach nur „Tier“ genannt wird, ist hier zugleich ein „Lehrer“. Wir haben es hier mit einem Wortspiel zu tun, das sich auch in Bereschit Rabba findet (20,11). Das Wortspiel „Tier“–„Schlange“–„Lehrer“ stammt aus dem palästinischen Aramäisch und ist ein Beleg dafür, dass der Autor von UW Überlieferungen verwendet hat, die auf jüdisch-palästinensische Traditionen zurückgehen<sup>391</sup>. UW ist nicht in Palästina entstanden. Das bemerkenswerte Neben- und Miteinander von gnostischen und nicht-gnostischen Inhalten ganz verschiedener frühjüdischer Traditionen, von christlichen und manichäischen Elementen, Gedanken aus der griechischen Philosophie, Figuren aus der griechischen bzw. hellenistischen Mythologie und Verweisen auf Magie und Astrologie sprechen ebenso wie die klar erkennbaren ägyptischen Motive für Alexandria als Entstehungsort<sup>392</sup>. Doch bestanden zwischen Syrien-Palästina und Ägypten enge Beziehungen, so dass auch der Autor von UW mit Trägern der jüdisch-palästinensische Tradition in Verbindung gestanden haben wird. So finden sich aramäische Wortspiele sich auch in anderen Nag-Hammadi-Schriften<sup>393</sup>.

### b. Die Paradieserzählung im Apokryphon des Johannes

Nach dem „Apokryphon des Johannes“ brachte „der erste Herrscher“ den Menschen nach seiner Schöpfung in das Paradies und sagte von ihm, es sei ‚das (Paradies) seiner Lust‘. Doch betrog er ihn damit<sup>394</sup>, denn es war ein verkehrter und schlechter Ort:

Ihre Nahrung [war] nämlich bitter, ihre [Schönheit] gesetzwidrig, ihre Nahrung Betrug, ihre Bäume [Gottlosigkeit, ihre Frucht unheilbares Gift] und [ihr Versprechen Tod] für sie. Der Baum [aber, den sie gepflanzt

<sup>390</sup> Rudolph, Die Gnosis, 111.

<sup>391</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>392</sup> Bethge, Einleitung zum Werk „Vom Ursprung der Welt“, 237; Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 434.

<sup>393</sup> S. II.2.1.14.3.

<sup>394</sup> NHC III,1 p. 27, 6–11.

hatten (mit den Worten): ‚Er ist der Baum des Lebens‘ – ich [werde] euch belehren, was das [Geheimnis] ihres ‚Lebens‘ ist, nämlich ihr gefälschter [Geist], der aus ihnen gegenseitig kommt, damit sie ihn (sc. Adam) nach hinten abwendeten, [so daß] er seine Fülle nicht erkenne. Jener Baum [ist] von folgender [Art]: Seine Wurzel ist bitter, [seine] Äste sind Schatten des [Todes], seine Blätter Haßgefühle und Betrug, seine Salbe eine Salbe der Bosheit, seine Frucht Gelüst nach dem Tod, und sein Samen sproß [aus] Finsternis. Die ihn kosten – [ihr] Wohnort ist die Unterwelt<sup>395</sup>.

Weiter erzählt der Autor des AJ über den Baum der Erkenntnis:

Der Baum aber, der von ihnen ‚die Erkenntnis von Gut und Böse‘ genannt wird, der die Nachsehung (Epinoia) des Lichtes ist, in bezug auf die sie das Gebot gaben: ‚nicht von ihr‘, das heißt, nicht auf sie zu hören, [da es (sc. das Gebot) gegen Adam erlassen wurde, damit er nicht nach oben zu seiner Fülle blicke und sein von seiner Fülle Entblößtsein erkenne] – ich aber stellte Adam wieder her, so daß er aß.“ [Ich sagte zu ihm]: „Herr, war es nicht die Schlange, [die] ihn belehrte?“ Er lächelte und [sagte]: „Die Schlange erschien ihnen [zugunsten der] Zeugung in Lust, die die Befleckung [des] Verderbens ist, damit er (sc. Adam) [ihr] (sc. der Schlange) nützlich [sei]<sup>396</sup>.

Danach heißt es über die Erschaffung der Frau:

Er (sc. der erste Herrscher) wußte, [daß] er (sc. Adam) ihm ungehorsam war, denn er war [weiser] als er“. Ich aber sagte zu ihm: „Herr, was ist die ‚Ekstase‘?“ Er lächelte und sagte: „Denkst du, daß es so ist, wie Moses gesagt hat: ‚Er ließ ihn einschlafen‘? Nein, sondern er verschleierte seine Wahrnehmung mit Wahrnehmungslosigkeit. Er sagte ja durch den Propheten: ‚Ich werde die Ohren ihrer Herzen [beschweren], damit sie nicht verstehen noch sehen.‘ [Da verbarg sich die Nachsehung (Epinoia) des Lichtes in ihm, und] in einer [Begierde wollte er (sc. der erste Herrscher) sie] aus seiner [Rippe herausbringen]. Die Nachsehung (Epinoia) ist dasjenige, [das unfassbar] ist. Die Finsternis stellte [ihrem] Licht nach, konnte das Licht aber nicht erreichen. Er wollte die Macht [aus] sich herausbringen und machte noch einmal ein [Gebilde] mit einer weiblichen Gestalt. [Er] richtete sie vor ihm auf, [nicht wie] Moses gesagt hat: ‚Er nahm eine Rippe und [schuf] eine Frau und stellte sie ihm zur Seite‘<sup>397</sup>.

Nach der Erschaffung der Frau heißt es über die Wirkung der Frau auf Adam:

Sofort wurde er (sc. Adam) nüchtern von der Trunkenheit des Todes. Die Nachsehung (Epinoia) hob den Schleier, der auf seinem Herzen lag.

<sup>395</sup> NHC III,1 p. 27, 11–p. 28, 7. Zitiert nach der Übersetzung von Michael Waldstein (In: NHD, 1. Bd., 134–138).

<sup>396</sup> NHC III,1 p. 28, 8–32.

<sup>397</sup> NHC III,1 p. 28, 36–p. 29, 1–35.

Sofort erkannte er seinen Geschlechtsverkehr und sprach: ‚Du bist endlich Bein von meinem Bein. Du bist Fleisch von meinem Fleisch.‘ Darum wird der Mann [seinen] Vater und seine Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch, [denn] der Gatte [der Mutter] wurde ausgesandt, um ihren Mangel richtigzustellen. [Deshalb nannte Adam sie] die [Mutter der Lebendigen]. [Durch die] Herrschaft der [Höhe und die Offenbarung] der Erkenntnis [belehrte sie] die Nachsehung (Epinioia). Vom Baum [in Gestalt] eines Adlers lehrte sie [sie], von der Erkenntnis zu essen, damit [sie] ihre Fülle [erkennen, denn] beiden war das Verfallen in [Unwissenheit] (zugestoßen)<sup>398</sup>.

Und zuletzt folgt darauf als eine Reaktionen Jaldabaoths, dass er Adam und die Frau aus dem Paradies vertreibt:

Jaltabaoth bemerkte nun, [daß] sie sich von ihm entfernten, und er [verfluchte sie]. Über die [Frau] fügte er außerdem hinzu: ‚Dein Mann wird [über dich] herrschen, [denn er] kennt das Geheimnis nicht, [das] durch den heiligen Ratschluß der Höhe [entstanden war]. Sie fürchteten sich aber, ihn zu verfluchen und seine Unwissenheit seinen Engeln gegenüber bloßzustellen. Er warf sie aus dem Paradies hinaus und bekleidete sie mit dunkler Finsternis<sup>399</sup>.

Wie die Paradieserzählung im UW, so folgt auch die im AJ der Erzählung des Genesis. Sie beginnt damit, dass Gott den Menschen in den Paradiesgarten setzt (Gen 2,8) und endet mit der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies (Gen 3, 24), doch wird sie gründlich gnostisch umgedeutet: Gott ist hier zu einem begrenzten und neidischen „Oberarchon“ geworden, das Paradies wird als verführerischer und Verderben bringender Ort geschildert, und der Baum des Lebens wird als todbringender Baum perhorresziert<sup>400</sup>. Die Schlange wird in AJ anders als in UW ganz wie in den mehrheitschristlichen und frühjüdischen Überlieferungen als böses Wesen und Werkzeug Jaldabaoths angesehen<sup>401</sup>. Sie lehrt Adam „die Zeugung der Begierde der Befleckung und des Verderbens“, die ganz im Sinne der Archonten sei – eine Deutung, durch die implizit Enthaltksamkeit verkündet wird<sup>402</sup>. Ansonsten stellt das AJ nach Peter Nagel<sup>403</sup> eine „korrektive Bibelauslegung“ dar<sup>404</sup>, die der Genesis durch ihren eindeutigen Rollen- und Funktionstausch sehr nahe steht.

<sup>398</sup> NHC III,1 p. 30, 1–29.

<sup>399</sup> NHC III,1 p. 30, 30–p. 31, 9.

<sup>400</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 54–55.

<sup>401</sup> Ibid, 55.

<sup>402</sup> Rudolph, Die Gnosis, 122.

<sup>403</sup> S. zu seiner Auslegungstypologie im Kap. 2.

<sup>404</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 54.

### c. Die Paradieserzählung in der Hypostase der Archonten

Nach der Hypostase der Archonten nahmen die Archonten nach der Schöpfung Adam (und) setzten ihn in das Paradies, damit „er [es] bearbeite (und) es bewahre“<sup>405</sup>. Die Archonten ermahnten ihn: „Von [jedem] Baum, der im Paradies (ist), wirst du essen, aber von dem Baum der Erkenntnis dessen, was gut ist, und dessen, was böse ist, sollst du nicht essen und ihn auch nicht [berühren], denn an dem Tag, an dem ihr [von] ihm essen werdet, werdet ihr des Todes sterben.“ Das sagten sie ihm, doch verstanden sie das, was sie ihm sagten, nicht<sup>406</sup>.

Die geistige Frau kam in Gestalt der Schlange, der Unterweiserin, zu Adam und seiner Frau und sprach: „Was war es, das er zu euch gesagt hat? Von jedem Baum im Paradies wirst du essen, aber vom Baum der Erkenntnis dessen, was böse ist, und dessen, was gut ist, iß nicht?“ Die fleischliche Frau antwortete: „Er hat nicht nur gesagt: ‚Eiß nicht,‘ sondern: ‚Berührt ihn nicht, denn an dem Tag, an dem ihr von ihm essen werdet, werdet ihr des Todes sterben!‘“ Die Schlange sagte zu Frau: „Ihr werdet nicht des Todes sterben, denn er sagte euch dies, weil er neidisch ist. Vielmehr werden eure Augen sich öffnen, ihr werdet sein wie die Götter (und) wissen, was böse und was gut ist.“ Die fleischliche Frau nahm von dem Baum, aß und gab auch ihrem Mann davon. Da erkannten sie, daß sie geistig nackt waren. Sie nahmen Feigenblätter und banden sie um ihre Hüften<sup>407</sup>. Da kam der große Archont und fragte: „Adam, wo bist du?“ denn er wußte nicht, was geschehen war. Adam antwortete ihm: „Ich habe deine Stimme gehört (und) mich gefürchtet, denn ich war nackt. Und deshalb habe ich mich versteckt.“ Der Archont fragte weiter: „Warum hast du dich versteckt, es sei denn, daß du von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot: ‚Allein von ihm iß nicht‘ – Und du hast (doch) gegessen.“ Adam antwortete: „Die Frau, die du mir gegeben hast, [gab] mir, (und) ich habe gegessen.“ Und der Archont verfluchte die Frau. Doch diese sprach: „Die Schlange war es, die mich täuschte, (und deshalb) habe ich gegessen.“ Der Archont wandten sich der Schlange zu und verfluchten ihren Schatten, der kraftlos ist, und erkannte nicht, dass es sein eigenes Gebilde war. Seit jenem Tag steht die Schlange unter dem Fluch der Mächte. Die Archonten wandten sich nun Adam zu, nahmen ihn und warfen ihn zusammen mit seiner Frau

<sup>405</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Ursula Ulrike Kaiser (In: NHD, 1. Bd., 225–228).

<sup>406</sup> NHC II,4, p. 88,24–29. Hier und weiter zitiert nach der Übersetzung von Ursula Ulrike Kaiser (NHD, 1. Bd., 225–228).

<sup>407</sup> NHC II,4, p. 89,31–90,19.

aus dem Paradies. Sie warfen die Menschen in die Mühsale des Lebens, damit sie weltlich würden und keine Zeit hätten, dem heiligen Geist treu ergeben zu sein<sup>408</sup>.

Wie die Anthropogonie der HA folgt auch die Paradieserzählung der HA im Großen und Ganzen der biblischen Erzählung (hier Gen 3,8–24). Im Einzelnen zeigen sich jedoch auffällige Umdeutungen, Auslassungen und Zusätze<sup>409</sup>.

Dies beginnt bereits mit der anfänglichen Frage des großen Archonten: „Adam, wo bist du?“ (p. 90,20), die zwar die entsprechende Frage Gottes aus Gen 3,9 aufgreift, sie aber zugleich spezifisch erweitert, indem von dem Archonten gesagt wird: „... denn er wußte nicht, was geschehen war“ (p. 90,20 f.)<sup>410</sup>. Eine solche Auslegung findet sich auch in anderen gnostischen Schriften. Auch wird gegen den alttestamentlichen Gott in TestVer p. 47,14–23 polemisiert: „Was ist das für ein Gott? Zuerst neidete er es Adam, vom Baum der Erkenntnis zu essen, und zweitens sprach er: Adam, wo bist du? Gott hat also kein Vorherwissen, das heißt, er wußte zuerst nicht Bescheid.“ Auch in UW p. 119,26 f. fragen die Archonten aus purem Unwissen Adam nach dessen Verbleib<sup>411</sup>.

Bei den folgenden gegenseitigen Schuldzuweisungen fällt im Gegensatz zu Gen 3,12–14 auf, dass die HA die Redeanteile Gottes vollständig gestrichen hat. Alles, was die Archonten vermögen, ist, ihre eigenen Geschöpfe zu verfluchen. Adam bleibt davon vorerst ausgenommen, doch wird die Frau im Gegensatz zu Gen 3,13 von dem „anmaßenden Archonten“ verflucht. Die Archonten, die ab hier wieder gemeinsam agieren, wenden sich daraufhin der Schlange zu, um in ihr die eigentliche Urheberin der Gebotsübertretung zu strafen. Sie treffen mit ihrem Fluch jedoch nur „ihren (sc. der Schlange) Schatten, (der) machtlos ist“ (p. 90,32 f.), d. h. nicht die geistige Frau, die durch den Mund der Schlange geredet hatte<sup>412</sup>.

Wirft man abschließend einen Blick auf das Ende der biblischen Paradiesgeschichte in Gen 3,22, so fällt auf, dass die HA diesen Abschnitt kaum rezipiert. Während Gen 3,22 die ganze Geschichte vom sog. „Sündenfall“ mit den Worten resümiert: „Siehe, Adam ist wie einer von uns geworden, (fähig) Gutes und Böses zu erkennen“ (Gen 3,22a LXX) und

<sup>408</sup> NHC II,4, p. 90,19–91,11.

<sup>409</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 245.

<sup>410</sup> Ibid.

<sup>411</sup> Ibid.

<sup>412</sup> Ibid, 248.

daraus die Schlussfolgerung zieht, dass Adam aus dem Paradies vertrieben werden muss, „damit er nicht seine Hand ausstrecke und (auch) vom Baum des Lebens nehme, esse und lebe bis in Ewigkeit“ (Gen 3,22b LXX), so übernimmt die HA davon nur den Vertreibung der Menschen aus dem Paradies, gibt aber keinerlei Begründung dafür. Das ist insofern nachvollziehbar, als in der HA ein Baum des Lebens nicht erwähnt ist und er daher auch nicht der Grund für die Vertreibung sein kann<sup>413</sup>. In der HA ist die Vertreibung aus dem Paradies die Vergeltung des Oberarchons an den Menschen wegen ihres Erwerbes der Erkenntnis (Gnosis).

Obwohl die Paradieserzählung der HA im Großen den Linien der ihr zugrunde liegenden biblischen Erzählung folgt, hat der Autor von HA ihren Sinn doch gründlich verändert. Wie die HA so gehört auch die Paradieserzählung der HA nach Peter Nagel zum Auslegungstyp 1, d. h. sie vertritt eine Auslegung im Gegensinn durch Rollen- und Funktionstausch<sup>414</sup> oder eine „Protestexegese“ im direkten Sinne. Der einzige und allwissende Gott wird zu einem „Oberarchon“, der in der Unwissenheit lebt und auch die Menschen, die er erschaffen hat, in der Unwissenheit zu halten versucht. Das misslingt ihm jedoch, da die obere Welt durch die Schlange, die in der frühjüdischen und christlichen Überlieferung als Teufel interpretiert und negativ beurteilt wird, den Menschen hilft und den Weg zur Gnosis zeigt. Als Vergeltung des Oberarchons für den Erwerb der Erkenntnis werden Adam und seine Frau aus dem Paradies vertrieben. Diese Protestexegese wendet sich in erster Linie gegen den Oberarchon. Sie versucht zu zeigen, dass „*in so much as the created world falls short of perfection it cannot be either the work or the will of the highest deity. The highest deity cannot be ignorant, jealous, angry, or vengeful*“ (Orval Wintermute)<sup>415</sup>.

#### d. Anspielungen auf den Urzustand und den Fall des Menschen in der Apokalypse des Adam

In der Apokalypse des Adam finden sich Anspielungen auf den Urzustand und den Fall des Menschen. So erzählt etwa Adam seinem Sohn Seth:

Als Gott mich aus der Erde erschaffen hatte, samt deiner Mutter Eva, da wandelte ich mit ihr in Herrlichkeit, die sie in jenem Äon erkannt hatte, aus

<sup>413</sup> Ibid, 251.

<sup>414</sup> S. II.2.

<sup>415</sup> A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament, 259.



dem wir entstanden waren. Sie ließ mich ein Wort der Gnosis des ewigen Gottes wissen. Und wir glichen den großen ewigen Engeln, denn wir waren über den Gott erhaben, der uns erschaffen hatte, und über jene Kräfte bei ihm, die wir nicht kannten. Da trennte uns Gott, der Archont der Äonen und jener Kräfte, im Zorne. Da wurden wir zu zwei Äonen. Und es verließ uns jene Herrlichkeit, die in unserem Herzen war, mich und deine Mutter Eva, mitsamt jener ersten Gnosis, die in uns wehte<sup>416</sup>.

Wie der zweite Mensch in der Schrift „Vom Ursprung der Welt“<sup>417</sup>, hat auch der androgyne Mensch jüdischen Hintergrund, kennt die jüdische Tradition doch die Erschaffung des Adam als **אֲנֹרְרִיגוּס** (GenR 8, 6a)<sup>418</sup>. Den Ausspruch Adams, „Sie (d. h. Eva – J.L.) ließ mich ein Wort der Gnosis des ewigen Gottes wissen“ (ApAd 64,12), interpretiert Alexander Böhlig dahingehend, dass Eva es gewesen sei, die dem Adam Weisheit vermittelte<sup>419</sup>. Die besondere Weisheit Adams ist ein bekannter Topos im Judentum. So verleiht Gott ihm am Ende des Schöpfungsabbats göttliche Einsicht (PesR 54a)<sup>420</sup>. Ebenso findet sich hier die Vorstellung vom Glanz Adams, der als Abglanz der göttlichen Doxa (**פְּקוּד**) gedeutet wird. In der Apokalypse des Adam ist allerdings von der „Herrlichkeit im Herzen“ und von der „Gnosis“ die Rede. In beiden Überlieferungen wird ihm der Glanz aber wieder entzogen – im Judentum aufgrund seiner Sünde, in der Gnosis aufgrund seiner herausragenden Fähigkeiten<sup>421</sup>.

Die Apokalypse des Adam ist ein gnostisches Werk<sup>422</sup>, das keine erkennbaren christlichen<sup>423</sup>, dafür aber jüdische Züge aufweist<sup>424</sup>. Die

<sup>416</sup> NHC V,5 p. 64,3–10. (Zitiert nach der Übersetzung von Walter Beltz (In: NHD, 2. Bd., 436)).

<sup>417</sup> S. II.2.1.2.a.

<sup>418</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 120.

<sup>419</sup> Ibid, 124. Auch im Apokryphon des Johannes ist ein ähnlicher Gedanke zu finden, wenn „die Epinoia des Lichts, die von ihm Zoe genannt wurde“, zu Adam kommt, um ihn zu belehren (BG 53,8 ff. = NHC III 25,10 ff. = II 20,17 ff. (ibid)).

<sup>420</sup> Ibid.

<sup>421</sup> Ibid, 126.

<sup>422</sup> Sie gehört zur sethianischen Literatur. S. dazu: Pearson, The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature, 26; Turner, Sethian Gnosticism: A Literary History, 55 ff.; Turner, Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi, 169 ff.; Schenke, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, 165 ff.

<sup>423</sup> Beltz, Einleitung zur Apokalypse des Adam (NHC V,5). In: NHD, 2. Bd.: NHC V, 2–XIII, 1, BG 1 und 4., 434–435; Pearson, Jewish Sources in Gnostic Literature, 470–471; Pearson, The Problem of „Jewish Gnostic“ Literatur, 26 ff.

<sup>424</sup> Böhlig, Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi. In: Böhlig, Mysterion und Wahrheit, 148 ff.; Pearson, Jewish Sources in Gnostic Literature, 470 ff.; Pearson, The Problem of „Jewish Gnostic“ Literatur, 26 ff.

ApAd ist ein Beweis dafür, dass es eine vom Christentum unabhängige jüdische Gnosis gab<sup>425</sup>, gilt es doch als sicher, dass die hier vorkommenden jüdischen Motive nicht über das Christentum hierher gelangt sind.

### *e. Die Paradiesgeschichte in der mandäischen Literatur*

Auch die mandäische Literatur kennt ein Paradies. Es hat seinen Namen von seinen Bewohnern, den „Entrückten der Kušta“ (*mšune kušta*)<sup>426</sup>, und ist im Norden von Bergen umgeben<sup>427</sup>. Obwohl das Paradies in den mandäischen Texten selten vorkommt und nach Meinung Kurt Rudolphs von sekundärer Bedeutung ist<sup>428</sup>, trägt es im Frühjudentum einen ähnlichen Namen, nämlich „Ort der Auserwählten und Gerechten“ (so z. B. in den Henoch-Büchern)<sup>429</sup>. Und auch hier liegt das Paradies im Norden<sup>430</sup>.

Obwohl eine der biblischen ähnliche Sündenfallgeschichte in der mandäischen Literatur fehlt<sup>431</sup>, gibt es in der mandäischen Literatur Verweise, was die Situation nach dem Sündenfall anbelangt. So wird in RG, 10. Buch, 242 berichtet, wie Adam sein Weib Hawwa nackt sah und sein Sinn sich vor ihr schämte. Dies erfuhr Hibil und er schuf Adam und seinem Weibe Gewänder, womit sie ihre Blöße bedeckten. Ganz ohne Zweifel verweist diese Stelle auf Gen 3,7 u. 21.

In GR, 3. Buch, 119,12–15 findet sich der Gedanke, dass der Tod eine Strafe ist:

Als die Sieben den Tierkreis verteilten, wurde der Welt der Tod als Strafe auferlegt. Der Tod wurde der Welt als Strafe auferlegt.

Hier fehlen zwar direkte Anspielungen auf die Sündenfallgeschichte, doch ist der Gedanke, dass der Tod eine Strafe und damit eine Folge des Sündenfalls sei, ein wichtiges frühjüdisches Theologumenon, das sich in

---

<sup>425</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 470.

<sup>426</sup> Rudolph, *Die Mandäer I*, 126.

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> *Ibid.*, 82. 126. Nach Rudolph ist die Paradiesvorstellung in der mandäischen Literatur auf islamischen Einfluss zurückzuführen (*ibid.*, 82).

<sup>429</sup> *Ibid.*, 126. S. auch Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 282.

<sup>430</sup> Rudolph, *Die Mandäer I*, 126. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 283.

<sup>431</sup> Rudolph, *Die Mandäer I*, 155. S. auch *ibid.* 156–157.

vielen Texten findet<sup>432</sup>. Auch hier kann man also Berührungspunkte zwischen dem Mandäertum und Judentum finden, die nicht vom Christentum vermittelt wurden.

#### f. *Paradies und Sündenfall nach der gnostischen Erklärung bei Irenäus*

Eine Erklärung der Sündenfallgeschichte der „Ophiten“ und „Sethinaer“ findet sich bei Irenäus (Haer I,30,7–8):

Voll Neid wollte nun Ialdabaoth etwas ausdenken, um den Menschen durch ein Weib zu entleeren; und er zog aus seiner Enthymesis ein Weib hervor, das jene Prounikos sogleich aufnahm und unsichtbar der Kraft beraubte. Wie die andern nun hinzutraten, wunderten sie sich über ihre Schönheit und nannten sie Eva. Sie begehrten aber ihrer und zeugten aus ihr Söhne, die sie Engel nennen. Nun gedachte ihre Mutter, Eva und Adam durch die Schlange zu verführen, das Gebot Ialdabaoths zu übertreten. Eva, wähhend, daß sie die Stimme des Sohnes Gottes vernehme, glaubte leicht und riet auch dem Adam, von dem Baume zu essen, von dem Gott zu essen verboten hatte. Als sie aber gegessen hatten, da erkannten sie die himmlische Kraft und wandten sich von ihren Schöpfern ab. Wie nun die Prounikos dies sah, daß sie sogar von ihrem eigenen Gebilde verlassen worden, da jubelte sie und rief wiederum aus: „Gelogen hat, der sich einstens selbst Vater nannte, da doch der Vater unvergänglich ist, und das erste Weib, das doch zum ersten Manne gehörte, ist eine Ehebrecherin!“ Weil jedoch Ialdabaoth so sehr in sich versunken war, daß sie darauf gar nicht achtgab, trieb er Adam und Eva aus dem Paradiese, weil sie sein Gebot übertreten hatten. Er wollte nämlich, daß dem Adam aus Eva Kinder erzeugt würden, konnte es aber nicht erreichen, weil ihm seine Mutter in allem entgegenhandelte und Adam und Eva heimlich ihres Lichttaues entleerte, damit der ursprüngliche Geist von dem Fluch und der Schmach nicht seinen Teil empfangen. Nachdem sie dergestalt von der göttlichen Substanz entleert waren, fluchte er ihnen und warf sie vom Himmel auf diese Erde hinab. Doch auch die Schlange erlitt dasselbe Geschick, da sie gegen den Vater gehandelt hatte; indem sie aber die Engel hienieden in ihre Gewalt brachte, zeugte sie sechs Söhne. So entstand, wenn man sie selbst mit einrechnet, die Nachbildung der Siebenheit, die bei dem Vater ist. Diese sieben Geister der Welt sind die beständigen Feinde und Widersacher des menschlichen Geschlechtes, weil ihretwegen ihr Vater hinabgestürzt wurde<sup>433</sup>.

<sup>432</sup> S. z. B. IV Esra 3,7; 7,11 f.; Bar 23,4; 48,42. S. auch Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 406–409.

<sup>433</sup> Hier und weiter Zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba (In: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, 86–87).

Dieser Abschnitt, der viele Parallelen zu den erhaltenen sethianischen Originalschriften aufweist, etwa in der Gestalt des Demiurges Ialdabaoth oder der „himmlischen Mutter“, die im Erlösungsprozess eine herausragende Rolle spielt, ist ein gutes Beispiel für die gnostische „Protestexegese“ der Paradieserzählung. Wie in UW und AJ, so steht auch hier an der Stelle des Gottes Israels der Demiurg Ialdabaoth, als dessen Prototyp unter anderem auch Jahwe genannt wird<sup>434</sup>. Wie in UW so ist auch in IrenHaer I, 30, 7 seine charakteristische Eigenschaft der Neid, der im Judentum eine typische Eigenschaft Satans ist. Das Weib und die Zeugung, die im AT positiv beurteilt werden (s. Gen 2,18 u. 1,28), werden hier als listige Werkzeuge Ialdabaoths dargestellt<sup>435</sup>. Auch findet sich bei den „Sethianern und Ophiten“ in IrenHaer I, 30, 7–8 die Figur der „himmlischen Mutter“ als positive Heldin, die Eva und Adam „verführt“, das Gebot Ialdabaoths zu übertreten.

In IrenHaer I,30,9 wird von der Herrlichkeit Adams und Evas gesprochen, die auch in ApcAd vorkommt:

Früher waren gemäß ihrer Erschaffung die Leiber Adams und Evas leicht, leuchtend und gleichsam geistig; bei ihrem Sturz aber wurden sie dunkler, dicker und träger. Doch auch die Seele wurde zerstreut und schlapp, denn sie hatte von ihrem Schöpfer ja nur einen Hauch von dieser Welt.

Wie in II.2.1.3. d ausgeführt, basiert diese Anschauung auf der Vorstellung vom Glanz Adams, die im Judentum gut bekannt ist.

#### *g. Paradies und Sündenfall im Buch „Baruch“ des Gnostikers Justin bei Hippolyt von Rom*

Die Bedeutung des Paradiesgartens, der Bäume und der Schlange kennt auch der Gnostiker Justin, dessen Anschauungen von Hippolyt (Ref V,26–27) überliefert wurden.

Justin kennt drei ungezeugte Prinzipien des Alls, zwei männliche und ein weibliches:

Von den männlichen heißt eines der Gute, und zwar wird dieses allein so genannt, er ist Vorauswisser aller Dinge; das andere heißt Vater alles Erzeugten, es ist ohne Vorherwissen, ohne Erkenntnis, ohne Sehvermögen. Das weibliche ist ohne Vorherwissen, zornmütig, hat zwei Seelen und zwei Leiber, ist in allem dem Mädchen der Herodotischen Fabel ähnlich, bis zur Scham Jungfrau, unterhalb Schlange, wie Justinus behauptet; dieses

<sup>434</sup> S.II.2.1.13.a.

<sup>435</sup> Auch in AJ ist es Ialdabaoth, der das „sexuelle System“ begründet. Vgl. NHC III,1; BG 2; NHC II,1/NHC IV,1.

Mädchen heißt Edem und Israel. Dies sind die Prinzipien des Alls, Wurzeln und Quellen, aus welchen das Existierende entstand; etwas anderes gab es nicht. Da nun der Vater, der Nichtvorauswiser, jene Halbjungfrau Edem sah, überkam ihn Begierde nach ihr. Dieser Vater aber heißt Elohim; ebenso sehr beehrte aber Edem nach Elohim, und die Begier vereinigte sie in einem Liebeserweis. Aus diesem Verkehr erzeugte sich der Vater mit der Edem zwölf Engel. Die Namen der väterlichen Engel sind: Michael, Amen, Baruch, Gabriel, Esaddaios ... und die Namen der mütterlichen Engel, die Edem zur Welt brachte, folgen gleichfalls. Es sind die folgenden: Babel, Achamod, Naas, Bel, Belias, Satan, Sael, Adonaios, Kauithan, Pharaoh, Karkamenos, Lathen. Von diesen vierundzwanzig Engeln haben die väterlichen Gemeinschaft mit dem Vater und vollführen in allem seinen Willen, die mütterlichen mit Edem. Die Gesamtzahl all dieser Engel ist das Paradies, von dem Moses sagt; „Gott pflanzte das Paradies in Edem gegen Osten“, d. h. gegen das Angesicht Edems, auf daß Edem das Paradies, d. i. die Engel, für immer sehe. Die Engel dieses Paradieses werden allegorisch Bäume genannt, und der Baum des Lebens ist der dritte der väterlichen Engel, Baruch; der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen ist der dritte der mütterlichen Engel, Naas. Dies sollen nach ihm die Worte des Moses bedeuten: Moses habe dies verdeckt gesagt, weil nicht alle zur Wahrheit gelangten. Nachdem aber das Paradies aus der gemeinsamen Liebe Elohims und Edems entstanden war, nahmen die Engel Elohims von der schönsten Erde, d. i. nicht vom tierischen Teil Edems, sondern von den menschlichen und edlen Teilen der Erde über der Scham und bildeten den Menschen. Aus den tierischen Teilen entstehen die Tiere und die übrigen Lebewesen. Den Menschen also machten sie (Elohim und Edem) zum Sinnbild ihrer Einheit und Liebe und legten ihre eigenen Kräfte in ihn, Edem die Psyche, Elohim das Pneuma. Und der Mensch Adam wird zum Siegel und zum Denkmal der Liebe und zum ewigen Sinnbild der Ehe Edems und Elohims. Auf gleiche Weise ist auch Eva, wie von Moses aufgezeichnet ist, Abbild und Sinnbild, ewig zu hütendes Siegel der Edem geworden; in gleicher Weise wird auch in Eva, dem Abbilde, die Psyche von Edem, das Pneuma von Elohim gelegt. Und es wurden ihnen Weisungen gegeben: „Wachset und vermehret euch und erbet die Erde“, d. i. die Edem. Edem hat nämlich ihre ganze Kraft wie eine Mitgift bei der Hochzeit dem Elohim zugebracht. Und so, sagt er (Justin – J.L.), bringen bis heute die Frauen in Nachahmung jener ersten Ehe den Männern eine Mitgift in Befolgung eines göttlichen und väterlichen Gesetzes, das zwischen Elohim und Edem Geltung hatte. Nachdem nun alles geschaffen war, wie es bei Moses steht, der Himmel, die Erde und was darin ist, wurden die zwölf Engel der Mutter „in vier Ursprünge“ geteilt, und jedes dieser Viertel heißt Fluss, Pheison, Geon, Tigris und Euphrat, wie Moses sagt; diese zwölf Engel umwandeln in vier Abteilungen die Welt und verwalten sie und haben von Edem eine Befehlsgewalt über die Welt. Sie bleiben aber nicht immer an den gleichen Stellen, sondern umwandeln wie in einem zyklischen Reigen die ihnen zugeteilten Räume, indem sie sich von Ort zu Ort begeben und nach Zeiten und Zwischenräumen ihren Platz wechseln.

Wenn nun Pheison über die Räume herrscht, so entsteht in diesem Teil der Erde Hunger, Bedrängnis und Elend. Karg ist die Konstellation dieser Engel. Ebenso entstehen aus jedem der vier Teile, nach der Kraft und Natur des einzelnen schlimme Zeiten und Epidemien; und so geht es für immer, ohne Unterbrechung, rund um die Welt gemäß der Herrschaft jener Viertel, wie ein Strom von Bosheit nach dem Edem. Das notwendige Böse hat folgenden Grund: da Elohim in wechselseitiger Liebe die Welt hergestell und gebildet hatte, wollte er in die oberen Schichten des Himmels aufsteigen und sehen, ob nicht etwas an seiner Schöpfung mangelhaft sei; er nahm die eigenen Engel bei seinem Aufstieg mit sich und ließ Edem unter zurück; da sie Erde war, wollte sie ihrem Gatten nicht hinauf folgen. Da nun Elohim oben an das Ende des Himmels kam und ein helleres Licht als das, das er geschaffen, sah, sprach er: „Öffnet mir die Tore, auf daß ich eingehe und dem Herrn bekenne; ich meinte nämlich, ich sei der Herr“. Antwort ward ihm vom Lichten mit den Worten: „Dies ist das Tor des Herrn, Gerechte treten durch dasselbe ein“. Und sofort ward das Tor geöffnet und der Vater trat ohne Engel zum Guten ein und sah „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gedrungen“. Dann sprach der Gute zu ihm; „Setze dich zu meiner Rechten!“ Der Vater aber sprach zum Guten: „Laß mich, Herr, die Welt, die ich geschaffen, vernichten; mein Pneuma ist an die Menschen gebunden, und ich will es wieder zu mir nehmen.“ Darauf sprach der Gute zu ihm: „Du kannst nichts Böses tun, da du bei mir bist; aus gemeinsamer Liebe habt ihr die Welt gemacht, du und Edem; lasse also Edem die Schöpfung besitzen, so lange sie will, du aber bleibe bei mir.“ Da erkannte Edem, daß sie von Elohim verlassen sei; voll Trauer ließ sie die eigenen Engel neben sich stehen und schmückte sich sorgfältig, ob vielleicht Elohim von Begierde ergriffen zu ihr herabkäme. Da aber Elohim, von dem Guten bezwungen, nicht mehr zu Edem herabkam, befahl Edem der Babel, die Aphrodite ist, Ehebrüche und Scheidungen bei den Menschen anzustiften; es sollte, so wie sie von Elohim geschieden war, auch das Pneuma Elohims, das in den Menschen ist, durch solche Scheidungen gequält und betrübt werden und dasselbe leiden, wie Edem in ihrer Verlassenheit. Und Edem gab ihrem dritten Engel Naas große Macht, damit er mit allen Strafen das in den Menschen befindliche Pneuma Elohims züchtige, um durch das Pneuma Elohim selbst zu strafen, der gegen die zwischen ihnen geschlossenen Verträge seine Gattin verlassen hat. Da der Vater Elohim dies sah, schickte er Baruch, seinen dritten Engel, aus, um dem in allen Menschen befindlichen Pneuma zu helfen. Baruch ging also und stellte sich mitten unter die Engel Edems, d. i. mitten in das Paradies – das Paradies sind nämlich die Engel, in deren Mitte er sich stellte – und verkündete dem Menschen; „Von jedem Baume, der im Paradiese ist, wirst du essend genießen, von dem von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollst du nicht essen“. Dieser ist Naas; das bedeutet, den elf anderen Engeln Edems solle man gehorchen; sie haben zwar Leidenschaften, aber sie haben keine Ungerechtigkeit; Naas hatte aber Ungerechtigkeit; er machte sich an Eva heran, täuschte sie und trieb Ehebruch mit ihr, was Unrecht ist;

er machte sich aber auch an Adam heran und mißbrauchte ihn wie einen Knaben, was gleichfalls Unrecht ist. Daraus entstand der Ehebruch und die mann männliche Unzucht. Seit der Zeit beherrschte das Böse und das Gute, die beide zugleich vom Vater verursacht sind, die Menschen<sup>436</sup>.

Dieser Abschnitt aus dem Baruch-Buch des Gnostikers Justin enthält nicht nur eine Paradieserzählung, sondern auch eine Kosmogonie und Anthropogonie, die ein erzählerisches Ganzes bilden, in dem „das Paradies“ von großer Bedeutung ist.

Der alttestamentliche und jüdische Stoff nimmt somit im „System“ von Justin eine bedeutende Stelle ein<sup>437</sup>. So finden sich im „Baruch-Buch“ neben zahlreichen Anspielungen auf das AT auch direkte Zitate. „Gott pflanzte das Paradies gegen Osten“ geht auf Gen 2,8 zurück, wo es heißt: „Dann legte Gott, der Herr, in Eden, im Osten, einen Garten an“. Die Worte κύριος ὁ vor θεός werden ausgelassen, da bei Baruch nicht Elohim, sondern der Gute „der Herr“ (26,15) ist. „In Eden“ musste als κατὰ πρόσωπον τῆς Ἐδέμ ausgelegt werden, weil Edem im Baruch-Buch kein Land, sondern eine Person ist<sup>438</sup>. Wenn in Ref 26,6 gesagt wird, dass der Baum des Lebens „Baruch“ und der Baum der Erkenntnis „Naas“ heißen, ist das eine Anspielung auf Gen 2,9. „Wachset und vermehret euch und erbet die Erde“ ist ein direktes Zitat aus Gen 1,28. Die vier Flüsse, Pheison, Geon, Tigris und Euphrat, sind die vier Flüsse in Eden, die in Gen 2,8 ff. genannt werden. Das Gespräch zwischen Elohim und dem Guten in Ref 26,15–17 basiert auf drei alttestamentlichen Zitaten: 26,15 verweist auf Ps 117,19, 26,16 auf Ps 117,20 LXX<sup>439</sup> und in 26,17 finden sich die berühmten Worte aus Ps 109,1: „Setze dich zu meiner Rechten“<sup>440</sup>. In 26,22 wurde Gen 2,16 f. benutzt; wobei das Wort Gottes an Adam (ohne die Todesdrohung) weitgehend unverändert übernommen wurde<sup>441</sup>.

<sup>436</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Konrad Preysing (In: Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). (BKV 40). München 1922, 134–138).

<sup>437</sup> Hans-Martin Schenke hat die Baruch-Schrift des Gnostikers Justin als Buch charakterisiert, in dem „sich ein massiver jüdischer Einschlag findet“ (Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?, 127). Nach Kurt Rudolph ist das dem Baruch-Buch zugrunde liegende System stark in der jüdischen Tradition verhaftet (Rudolph, Die Gnosis, 159).

<sup>438</sup> Haenchen, Das Buch Baruch. In: Haenchen, Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1965, 309.

<sup>439</sup> Ibid. In Ref 26,16 hat Justin nur ἐν αὐτῇ durch δι αὐτῆς ersetzt, um den Text zu verbessern (Haenchen, Das Buch Baruch, 309).

<sup>440</sup> Ibid, 309–310. Die Antwort des Vaters ἔασον με ... καταστρέψαι deutet auf Dtn 9,14 ἔασον με ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς hin, von einem Zitat kann jedoch nicht gesprochen werden (ibid, 310).

<sup>441</sup> Ibid.

Die Paradieserzählung des Baruch-Buches ist ein gutes Beispiel für die allegorische Interpretation des ATs. Obwohl Peter Nagel Recht damit hat, dass „die gnostische Exegese von dem dramatischen Kern der Paradieserzählung, dem „Sündenfall“, keinen im eigentlichen Sinne allegorischen Gebrauch gemacht hat“<sup>442</sup>, werden Teile der Geschichte im Baruch-Buch dennoch allegorisch ausgelegt, wobei sogar der Begriff ἀλληγορικός benutzt wird. So steht in Ref V 26,6: „Die Engel (dieses – J.L.) Paradieses werden allegorisch (ἀλληγορικός) Bäume genannt“, ist Baruch doch der Baum des Lebens und Naas der Baum der Erkenntnis. Die Auslegung der Paradiesbäume als Personen findet sich schon in PsSal 14,3, wo es heißt: „Des Herrn Fromme werden in ihm (dem Gesetz – J.L.) ewiges Leben haben; des Herrn Paradies, die Bäume des Lebens, sind seine Frommen“<sup>443</sup>. Hier klingt wohl auch Ps 1,1.3 mit. Die allegorische Deutung der vier Paradiesströme, die in der Gnosis sehr unterschiedlich ausfällt (Ref VI 14,7–11; V 9,15–18), ist für das hellenistische Judentum charakteristisch und findet sich etwa bei Philo von Alexandria (All I Par. 63 ff.; QuaestGen 1,12)<sup>444</sup>. Orval Wintermute hat Recht, dass man die gnostische Exegese nicht separat behandeln kann<sup>445</sup>, war die allegorische Bibelauslegung doch auch im Judentum und im Christentum weit verbreitet<sup>446</sup>. Das Baruch-Buch des Justins zeigt, dass jene Menschen, die wir heute als „Gnostiker“ bezeichnen, größtenteils dieselben Methoden der Schriftauslegung verwendeten wie ihre jüdischen und „großkirchlichen“ Zeitgenossen.

Das Baruch-Buch ist ein christlich-gnostisches Werk. Seine sprachliche Form zeigt, dass keine hebräischen Texte benutzt wurden, und alles weist auf die alleinige Verwendung der LXX, die heilige Schrift der ersten Christen, hin<sup>447</sup>. Die alttestamentlichen Motive sind also über das Christentum zu Justin gelangt. Anders steht es mit den jüdischen Namen. Die „guten“ Engel Michael und Gabriel finden sich im Alten und Neuen Testament, der Engelsname „Amen“ (26,3) jedoch ist nach Ernst Haenchen dem AT unbekannt. Symmachus hat in Jes 65,16 אָמֵן אֱלֹהֵינוּ mit ὁ θεὸς Ἀμὴν wiedergegeben. Das scheint darauf hinzudeuten, dass „Amen“ als

<sup>442</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 57.

<sup>443</sup> Haenchen, Das Buch Baruch, 309.

<sup>444</sup> Ibid.

<sup>445</sup> Wintermute, A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament, 258.

<sup>446</sup> S. Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 44 ff., 170 ff.

<sup>447</sup> Haenchen, Das Buch Baruch, 309–310.



Gottesname angesehen wurde. Als solcher wurde er auch von der Offenbarung des Johannes christologisch verwendet (Apk 3,14). Bei Justin ist er zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens geworden<sup>448</sup>. Das hebräische Wort אֱלֹהִים wird in der LXX stets durch griechische Begriffe ersetzt, so dass der Name Elohim im Baruch-Buch nicht von hier stammen kann<sup>449</sup>. Auch der Name Achamoth, der im Baruch-Buch der Name eines Engels ist, findet sich nicht in der LXX, hat aber jüdischen Hintergrund<sup>450</sup>. Dasselbe gilt auch für den Namen Naas, der vom hebräischen Wort נָחָשׁ, „Schlange“, abgeleitet ist und hinter dem mit Sicherheit die Schlange aus der Sündenfallgeschichte steht<sup>451</sup>. In der gnostischen Literatur wird die Schlange teils positiv als „Lehrer“, teils negativ als „Verführer“ angesehen. Im Baruch-Buch ist sie eine dämonische, verführende Macht. Haenchen vermutet, dass Justin auf eine schon Paulus (II Kor 11,3) bekannte frühjüdische Tradition zurückgriff, nach der Eva von Naas verführt wurde<sup>452</sup>. Dass aber auch Adam seiner Verführung erlag, ist eine Weiterführung der Geschichte, die im Judentum unbekannt ist<sup>453</sup>.

Zuletzt führt Haenchen auch einen Beweis für den jüdischen Hintergrund des Baruch-Buchs an. Auf die Frage, wie es möglich sei, dass Baruch hier zu einem hohen Engelswesen wurde, führt er aus: „Antwort gibt die Geschichte der Baruchgestalt. Ihr jäher Aufstieg beginnt mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Baruch, der die erste Zerstörung der heiligen Stadt miterlebt hatte, schien am besten geeignet, als Verfasser einer Buß- und Trostschrift an das schwergeschlagene Volk vorgeschoben zu werden. Dieses Buch (= 1. Baruch) fand, Ende des 1. Jahrhunderts entstanden, noch Aufnahme in die LXX. Aber es blieb nicht die einzige Baruchschrift. Wohl vom Anfang des 2. Jahrhunderts stammt die sog. syrische Baruchapokalypse (= 2. Baruch). In ihr erschien Baruch bereits – ähnlich wie Esra in der wohl schon benutzten Esra-Apokalypse (= 4. Esra) – als der große Offenbarungsempfänger, dem nicht nur die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sondern auch die danach erhoffte messianische Endzeit kundgetan wurde. /-----/ Die sog. griechische Baruchapokalypse endlich (= 4. Baruch), eine Schrift des 2. Jahrhunderts, lässt Baruch gewürdigt werden, alle fünf Himmel

---

<sup>448</sup> Ibid, 311.

<sup>449</sup> Ibid.

<sup>450</sup> S. II.2.1.14.1.

<sup>451</sup> Haenchen, Das Buch Baruch, 312.

<sup>452</sup> Ibid. Kümmel belegt die Haggada von der Verführung Evas mit ApkAbr 23 und slHen 31,6 (Kümmel, Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 9., 1949, 210).

<sup>453</sup> Haenchen, Das Buch Baruch, 312.

zu schauen./ - /Eine Verwandlung Baruchs in ein himmlisches Wesen (wie sie von Henoch überliefert ist) wird allerdings in der griechischen Baruchapokalypse, so wie sie uns heute vorliegt, nicht erzählt. Justins Baruch-Buch dagegen setzt diese Schrift nur voraus. Baruch ist hier im Grunde nicht bloß einer der 12 „guten“ Engel geworden, sondern der eigentliche himmlische Offenbarungsmittler. Ein Christ hätte ihm diese Stellung und Aufgabe niemals zugeschrieben. Ebenso unwahrscheinlich ist es aber, dass ein Heide, der zufällig den Namen Baruch aufgeschnappt hatte, dieses göttliche Wesen so benannt hätte<sup>454</sup>. Und so kommt Haenchen zu der Schlussfolgerung: *„Wir treffen also hier die deutliche Aufnahme spätjüdischer<sup>455</sup> Tradition durch eine allen möglichen Stoff verwendende Gnosis“*<sup>456</sup>.

#### h. Die Auslegung der Sündenfallgeschichte im Werk „Das Zeugnis der Wahrheit“

Eine weitere Erklärung der Sündenfallgeschichte bietet die Schrift „Das Zeugnis der Wahrheit“ (NHC IX,3), in der es heißt:

Johannes wurde vom Wort gezeugt durch ein Weib: Elisabeth. Und Christus wurde vom Wort gezeugt durch eine Jungfrau: Maria. Was ist das für ein Geheimnis, daß Johannes durch einen Mutterleib geboren wurde, der alt und verbraucht war, Christus aber durch einen jungfräulichen Mutterleib hindurchging? Nachdem sie schwanger geworden war, gebar sie den Erlöser – wiederum ward sie als Jungfrau erfunden. Warum nur (irrt) ihr und sucht nicht nach diesen Geheimnissen, die um unsretwillen vorgebildet wurden? Im Gesetz steht darüber geschrieben: Als Gott Adam gebot: Von jedem (Baum) sollst du essen. Vom Baum in der Mitte des Paradieses aber iß nicht! Denn am Tage, da du von ihm essen wirst, wirst du gewiß sterben. Die Schlange aber war klüger als alle Lebewesen im Paradies. Und sie überzeugte Eva und sagte: An dem Tag, da ihr von dem Baum in der Mitte des Paradieses essen werdet, werden sich die Augen eures Verstandes öffnen. Eva aber wurde überzeugt. Und sie streckte ihre Hand aus und nahm von dem Baum und aß und gab auch ihrem Mann, (der) bei ihr (war). Und sogleich erkannten sie, daß sie nackt waren. Und sie nahmen Feigenblätter und zogen sie als Schurz an. Gott aber kam zur (Abend)zeit und wandelte inmitten (des) Paradieses. Als Adam ihn aber sah, verbarg er sich. Und er sprach: Adam, wo bist du? Er aber antwortete und sprach

<sup>454</sup> Ibid., 313–314.

<sup>455</sup> „Spätjudentum“ und „Frühjudentum“ sind Synonyme. In der jüngeren Forschung hat man auf den Begriff „Spätjudentum“ verzichtet und spricht ausschließlich von „Frühjudentum“. Die vorliegende Studie folgt diesem Gebrauch und spricht vom „Spätjudentum“ nur in Zitaten aus der älteren Literatur.

<sup>456</sup> Haenchen, Das Buch Baruch, 314.

(: Ich) geriet unter den Feigenbaum. Und in diesem Moment (erkannte) Gott, daß er von dem Baum gegessen hatte, von dem er ihm geboten hatte: Iß nicht von ihm! Und er sprach zu ihm: Wer ist es, der dich aufgeklärt hat? Adam antwortete aber: Die Frau, die du mir gegeben hast. Und die Frau sprach: Die Schlange ist es, die mich aufgeklärt hat. Und er verfluchte die Schlange und nannte sie Verleumder (Diabolos). Und er sprach: Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns, (fähig,) zu erkennen das Böse und das Gute. Er sprach nun: Laßt uns ihn aus dem Paradies werfen, damit er nicht (noch) vom Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe.

Was ist das für ein Gott? Zuerst mißgönnte (er) Adam vom Baum der Erkenntnis (Gnosis) zu essen und zweitens sprach er: Adam, wo bist du? Gott aber hat keine Voraussicht, daß heißt, jener wußte zuerst nicht Bescheid. (Und) danach sprach er (noch): Laßt uns ihn (aus) diesem Ort hinauswerfen, damit er nicht vom Baum des Lebens esse und ewig lebe. So hat er sich selbst als mißgünstiger Neider offenbart.

Was ist dieser (also) für ein Gott? Groß nämlich ist die Blindheit derer, die lesen und es nicht verstanden haben. Und er sprach: Ich bin der eifersüchtige Gott. Ich will die Sünden der Väter über die Kinder bringen bis zu drei und vier Generationen. Und er sprach: Ich will ihre Herzen verhärten und ihren Verstand erblinden lassen, damit sie nicht verstehen noch begreifen, was gesagt wird. Aber (eben) das ist es, was er denen gesagt hat, die an ihn glauben und ihn verehren!

Und (an) einer Stelle schreibt Mose: (Er) schuf den Verleumder (**ΔΙΑΒΟΛΟΣ**) als Schlange für (die), die er in seinem Geschlecht hat. In dem anderen Buch, das Exodus genannt wird, steht es so geschrieben: Er kämpfte gegen die Zauberer. Als der Ort sich aufgrund ihrer Bosheit mit Schlangen füllte und der Stab in der Hand Moses zur Schlange wurde, verschlang er die Schlangen der Zauberer. Wiederum steht geschrieben: Er schuf eine bronzene Schlange und hob sie auf eine Stange<sup>457</sup>.

Birger Pearson hat diesen Abschnitt als einen „*gnostic midrash*“ charakterisiert<sup>458</sup>, ist NHC IX,3 p. 45,6ff. doch nach der Art der jüdischen Midrasche gebildet. Genauer erkennt Pearson in ihm einen targumischen Midrasch, also eine erklärende Paraphrase von Gen 3,1 ff.<sup>459</sup> – eine Interpretation, der zugestimmt werden muss<sup>460</sup>. Bereits rein formal ist der Midrasch „Das Zeugnis der Wahrheit“ mit der jüdischen hag-

<sup>457</sup> NHC IX,3 p. 45,6–55. Zitiert nach der Übersetzung von Uwe-Karsten Plisch (In: NHD, 2. Bd., 706–707).

<sup>458</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3). In: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Pars prior. Lugduni Bataworum: E.J. Brill, 1972, 461.

<sup>459</sup> Ibid.

<sup>460</sup> Über den Midrasch als eine Form der Schriftauslegung s. Stemberger, Midrasch. München 1989.

gadischen Überlieferungen<sup>461</sup> durch seine zentrale Gestalt verbunden: die Schlange aus Gen 3,1, wobei zu ihrer Erklärung diverse Bibelstellen mit Schlangen-Thematik herangezogen wurden (Ex 4,2–4; 7,8–12; Num 21,9)<sup>462</sup>.

Viele Motive im Abschnitt NHC IX,3 p. 45,6 ff. haben eine Parallele in der jüdischen Überlieferung. Zwar fehlt die Gleichsetzung der Schlange mit dem Teufel (ΔΙΑΒΟΛΟΣ), die in NHC IX,3 p. 47,6 und 48,16 ff. vorkommt, in der Sündenfallgeschichte in Gen 3<sup>463</sup>, doch findet sie sich in Weish 2,24, ApkSedr 4, slHen 31, VitAd 12 ff. und 3 Baruch 4,8<sup>464</sup>. Es ist auffällig, dass TestVer die Schlange trotzdem positiv interpretiert. Das erinnert an die ophitische Gnosis<sup>465</sup> und findet sich auch in der Nag-Hammadi-Literatur. Zudem wird die Schlange ebenso wie auch im UW und in der HA als Lehrer oder Unterweiser angesehen<sup>466</sup>. Das Wort, mit dem in TestVer die Schlange charakterisiert wird (καβε – klug), ist ausdrucksstärker, als das Wort, das in der Paradiesgeschichte der Genesis verwendet wird (LXX: φρονιμώτατος). Das Wort עֲרֵךְ, dessen entsprechendes Wort in LXX φρονιμώτατος ist, kommt aber auch im Targum Ps.-Jonathan vor<sup>467</sup>. In TestVer verweist das Wort καβε auf die Rolle der Schlange als Offenbarerin der Weisheit und der Erkenntnis<sup>468</sup>. Auch die Identifizierung des Baums der Erkenntnis mit einem Feigenbaum in TestVer ist ein verbreiteter jüdischer Topos, der sowohl in den jüdischen Apokryphen (ApkMos 20,4 f.), als auch in der rabbinischen Literatur vorkommt<sup>469</sup>.

<sup>461</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 461; Perkins, Gnosticism and the New Testament. Minneapolis: Fortress Press, 1993, 25.

<sup>462</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 461.

<sup>463</sup> „Die Schlange, von der nun erzählt wird, ist als eines der von Gott erschaffenen Tiere (2,19) bezeichnet; sie ist im Sinne des Erzählers schwerlich Verkörperung einer „dämonischen“ Macht und gewiß nicht des Satans“ (Von Rad, Das erste Buch Mose, 70). Über den Satan als Schlange s. auch: Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischem Zeitalter, 516.

<sup>464</sup> S. Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), Anmerkung 5 S. 461.

<sup>465</sup> Ibid.; S. dazu näher: Rudolph, Die Gnosis, 255–256.

<sup>466</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 462 ff.; s. auch Pagels, Adam, Eve and the Serpent. New York 1989, 69–70. S. auch 2.1.14.3.

<sup>467</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 462.

<sup>468</sup> Ibid.

<sup>469</sup> S.R. Jose nach GenR 15,7, KohR 5,10, PesK 20, PesR 42,1, R. Nehemiah nach

Peter Nagel hat gezeigt, dass TestVer verschiedenen Auslegungstypen des ATs folgt. Neben dem Auslegungstyp 1, der eine „offene, höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des Alten Testaments“<sup>470</sup> darstellt (TestVer 45,23–47,14), finden sich Nacherzählungen des Sündenfalls in der Genesis, in denen die Inferiorität des Judengottes und die Blindheit seiner kirchlichen Verehrer vor Augen geführt wird<sup>471</sup>. Im Verlauf der Kommentierung wechselt TestVer zur dritten Interpretationsgruppe, der „korrektiven Auslegung“<sup>472</sup>, in der Christus den Platz der Schlange einnimmt (TestVer 49,8)<sup>473</sup>.

In seiner Darstellung der Minderwertigkeit des Judengottes verwendet der Autor von TestVer Motive, die aus dem Judentum stammen, aber dort mit dem Satan in Verbindung gebracht werden. Die Wesenszüge des Satans werden also auf Gott übertragen. Zu ihnen gehören Torheit, Unwissenheit und Neid. Die Unwissenheit („die Blindheit“) ist in den jüdischen Überlieferungen ein wichtiger Wesenszug des Anführers der gefallenen Engel, Sammael, und schon sein Name weist auf seine geistige Blindheit hin<sup>474</sup>. Der Neid ist ein wichtiger Wesenszug des Teufels in Weish 2,24, in VitAd 12–17, in 3. Baruch 4,8 und in slHen 31,3<sup>475</sup>. In der Paradiesgeschichte findet sich der Neid als Wesenszug des Demiurgen auch in anderen gnostischen Schriften<sup>476</sup>.

#### II.2.1.4. *Die Nachkommen Adams in der Gnosis*

Eine wichtige Bedeutung kommt in der mandäischen wie in der Nag-Hammadi-Literatur auch den Nachkommen Adams, Kain, Abel und Seth, zu.

---

bBer 40a und bSan 70b; Plisch, „Das Zeugnis der Wahrheit“ (NHC IX,3) (Testimonium Veritatis). In: NHD, 2. Bd.: NHC V, 2–XIII, 1, BG 1 und 4, 707 (Anmerkung 32); Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 121–122; Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 465 (von dort auch die Belege).

<sup>470</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 51.

<sup>471</sup> Ibid, 53. Auf dieselbe Tendenz hat auch P. Perkins die Aufmerksamkeit gelenkt (s. Perkins, Gnosticism and the New Testament, 25).

<sup>472</sup> S. dazu: II.2.

<sup>473</sup> Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 53.

<sup>474</sup> Pearson, Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3), 467.

<sup>475</sup> Ibid., 468.

<sup>476</sup> S. dazu: Van Unnik, Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten, 120–132.

### a. *Kain und Abel*

Kain und Abel kommen in gnostischen Texten häufig vor (ÄgEv NHC III, 2 p. 58,7–21 par, AJ BG 2 p. 40,5 par, EvPhil NHC II, 3 §42 p. 61,5–10, UW NHC II, 5, im HA NHC II, 4, ExpVal NHC XI, 2), wobei Abel (Hibil) auch in der mandäischen Literatur eine wichtige Person ist.

Im ÄgEv p. 58,7ff. par finden sich beide unter den zwölf Engeln oder Äonen. Kain ist der sechste Engel, und „alle Geschlechter der Menschen“ nennen ihn „die Sonne“ (p. 58,15) (vgl. AJ NHC I p. 10,34 par). Abel ist der siebente Engel (p. 58,16).

Im AJ werden Kain und Abel drei Mal genannt. Erstmals finden sie sich in der Erzählung von Jaldabaoth und der Erschaffung der zwölf Engel, in der die Engel einzeln vorgestellt werden. Kain ist der sechste und Abel der siebente Engel (NHC II,1/IV,1, p. 10,34; nach BG ist Kain der siebente Engel (BG 2 p. 40,13)). Wie in ÄgEv p. 58,7ff. wird Kain auch hier mit der Sonne in Verbindung gebracht (NHC II,1/IV,1; BG 2). Weiter werden Kain und Abel als Angehörige der sieben Engel bezeichnet, die über die verschiedenen Körperteile des Menschen herrschen (NHC II,1/IV,1, p. 17,20–21). Nach AJ (BG 2 p. 40,5 par) sind Kain und Abel Söhne des Demiurgen, nicht Adams. Jaldabaoth vergewaltigte die erste Frau und zeugte mit ihr zwei Söhne: Jave, das Bärengesicht, und Eloim, das Katzensgesicht<sup>477</sup>. Diese werden von den Menschen Kain und Abel genannt. Eloim war gerecht, Jave aber ungerecht. Jaldabaoth setzte sie über die vier Elemente: den Gerechten über Feuer und Luft, den Ungerechten aber über Wasser und Erde. Nach UW vergewaltigten die Archonten, weil sie blind waren und ohne es zu merken, ein Abbild Evas<sup>478</sup>. Eva wurde zuerst mit Abel, dem ersten Archonten, schwanger, die übrigen Kinder gebar sie Adam und den sieben Mächten samt ihren Engeln. Für die Archontiker waren Kain und Abel also Söhne Evas und des Teufels, der seinerseits ein Sohn des Sabaoth war<sup>479</sup>. Dieselbe Überlieferung kennt auch das Evangelium nach Philippus, in dem geschrieben steht:

<sup>477</sup> Vgl. IrenHaer I, 30, 7. Hier wird auch berichtet, dass die Mächte mit Eva Söhne zeugten, die sie Engel nannten.

<sup>478</sup> Auch in der HA p. 89, 17–31 versuchen die Mächte, das Ebenbild der geistigen Frau zu vergewaltigen.

<sup>479</sup> EpiphHaer XL 5,4. S. dazu: Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 91.

Zuerst kam der Ehebruch, danach der Mörder (Kain). Und zwar wurde er im Ehebruch gezeugt. Denn er war der Sohn der Schlange, deswegen wurde er zum Menschentöter, wie (es) auch sein Vater (war). Und so tötete er seinen Bruder (Abel)<sup>480</sup>.

Auf den ersten Blick scheint es, als habe HA die Geschichte von Kain und Abel unverändert aus Gen 4,1–15 übernommen und nacherzählt, doch deckte U.U. Kaiser diesen Irrtum auf<sup>481</sup>. In der HA wird nicht deutlich, wer die Eltern von Kain und Abel sind. Wenn zu Beginn der Geschichte über Kain und Abel gesagt wird: „Danach aber gebaren sie Kain, ihren Sohn“ (NHC II,4 p. 91,11), kann der Plural darauf hindeuten, dass hier von Adam und Eva gesprochen wird, wie etwa R. Bullard vermutet<sup>482</sup>. Doch kann auch von Eva und den Archonten die Rede sein<sup>483</sup>, was U.U. Kaiser für wahrscheinlicher hält<sup>484</sup>.

Anders als Gen 4,1 präsentiert die HA Kain nicht als den erstgeborenen Sohn Adams und Evas, sondern allein als „ihren (Plur.) Sohn“ (ΠΟΥΩΗΡΕ, p. 91,12). Damit ist sicherlich nicht das erste Menschenpaar gemeint, denn jeglicher Verweis auf eine Zeugung Kains durch Adam aus Gen 4,1 wird ausgelassen. Kain ist vielmehr der Sohn der Archonten und der irdischen Frau, den jene mit ihr zeugten, als sie glaubten, der geistigen Frau habhaft geworden zu sein (vgl. p. 89,17–31). Vergleichbare Vorstellungen, die in Kain nicht Adams Kind sehen, sondern das der Archonten bzw. des Satans (Samael!), oder aber zumindest die Verführung der Frau durch die Schlange (vgl. Gen 3) sexuell deuten, finden sich sowohl in frühjüdischen Traditionen wie auch in anderen gnostischen Texten und nicht zuletzt auch im Neuen Testament (1Joh 3,12). Die HA macht den Sachverhalt allerdings weniger deutlich als viele Vergleichstexte, denn einmal ist der Possessivartikel in ΠΟΥΩΗΡΕ mehrdeutig und könnte sich theoretisch auch auf Adam und seine Frau beziehen (so Bullard), und außerdem erweckt die nachfolgend erzählte Zeugung Abels durch Adam mit dem einleitenden ΠΑΙΩΝ (p. 91,13), das, temporal gebraucht, in der Regel die Wiederholung einer Handlung bezeichnet, den Eindruck, als habe es sich rückblickend auch bei Kain um einen von Adam gezeugten Sohn gehandelt. Dagegen spricht dann aber wieder, dass die explizite Bezeichnung Abels als Bruder

<sup>480</sup> NHC II, 3 § 42 p. 61, 5–10. (Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (In: NHD, 1. Bd., 197)).

<sup>481</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten.

<sup>482</sup> Bullard, The Hypostasis of the Archons, 92.

<sup>483</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten. In: NHD, 1. Bd., 228.

<sup>484</sup> Diese Möglichkeit unterstützen auch Hans-Gebhard Bethge (s. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 92) und Birger A. Pearson (s. Pearson, Cain and the Cainites. In: Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, 100).

Kains (vgl. Gen 4,2) hier wegfällt, die leibliche Verwandtschaftsbezeichnung beider von der HA also (vermutlich bewusst) übergangen wird, weil sie in ihrer Sicht der Dinge irreführend wäre. Auch ΠΑΙΩΝ ließe sich u. U. eher gegensätzlich als wiederholend deuten, so dass der scheinbare Widerspruch zwischen der Vaterschaft der Archonten bei Kain und einer solchen Adams bei Abel auflösbar wäre<sup>485</sup>.

Wenn diese Auslegung stimmt, würde HA mit UW (NHC II,5 p. 117,12–15) und AJ (NHC II,1 p. 24,15–25 par) übereinstimmen.

In HA finden sich Besonderheiten, die von der Genesis-Erzählung abweichen. Am auffälligsten ist das Fehlen des Brudermordes, dessen Auslassung bewusst erfolgte, wird sie doch bereits in p. 91,33 bestätigt. Hier wird in Anschluss an Gen 4,25 LXX Seth als Ersatz Abels dargestellt, wobei der nachfolgende Relativsatz (ὃν ἀπέκτεινεν) Kain übergeht. Doch liefert HA in p. 91,26 f. einen Hinweis auf Kain und sein Vergehen, indem ihm ein „Sündigen mit dem Mund“ (ἸΝΟΒΕ ΝΡΩΚ) vorgeworfen wird. Die einzig plausible Erklärung für diesen Ausdruck ist nach Kaiser, dass Kain etwas Sündiges *sagte*. Das wiederum kann sich nur auf seine trotzigte Antwort auf Gottes Frage „Bin ich etwa der Hüter meines Bruders?“ beziehen (p. 91,23 f., vgl. Gen 4,9b). In ihr sieht Kaiser nicht nur eine Ablehnung jeglicher Verantwortlichkeit, sondern eine glatte *Lüge*, war Kain doch der *Verfolger* seines Bruders. Das „Sündigen mit dem Mund“, das hier in Abweichung vom Genesistext als besonderes Vergehen Kains herausgestellt wird, findet sein Vorbild im Verhalten Samaels und seiner Archonten – und somit im Verhalten der Väter Kains. Samael ist es, der in der HA zuerst mit dem Munde sündigte (ἸΝΟΒΕ, p. 86,31), als er behauptete, der einzige Gott zu sein (s. HA p. 94,21 f.; 86,28–31). Die Archonten verfolgen später die geistige Frau (p. 89,17–31), wie Kain in seinem Bruder Abel den verfolgt, der in engerer Verbindung zur göttlichen Welt steht als er selbst<sup>486</sup>.

Im ExpVal ist zu lesen:

Der Teufel ist zwar eines von den Wesen Gottes, doch ist er abtrünnig geworden. Ja, er hat die ganze Schar der (Engel) entführt (und auch) seine eigene Wurzel aus jenem Ort (herausgerissen), in (...) und (...). Denn er (sc. der Teufel) hatte (den Menschen) Gottes (d. i. Adam) verwirrt, und die (Beschädigung (?) verdarb (?)) ihn. Deswegen wurden

<sup>485</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 253–254.

<sup>486</sup> Ibid., 258–259.



(ihm) Söhne geboren, die einander (erzürnten (?)). Und Kain (tötete) Abel, seinen Bruder, denn (der Teufel (?)) hatte (ihm) sein Pneuma eingehaucht<sup>487</sup>.

Dieser schlecht erhaltene Text lässt sich unterschiedlich interpretieren. Die Zeilen 1–3 sind wohl eine Anspielung auf den Engelfall-Mythos, in dem Satan als Anführer des Aufruhrs auftritt<sup>488</sup>. Wenn weiter gesagt wird: „Und Kain (tötete) Abel, seinen Bruder, denn (der Teufel (?)) hatte (ihm) sein Pneuma eingehaucht“, klingt es, als sei Kain zum Brudermord vom Teufel inspiriert worden<sup>489</sup>. Doch ist der Text an dieser Stelle lückenhaft. „Teufel“ wurde nach dem Vorschlag von E. Thomassen eingefügt, und andere Wortlaute sind möglich. So vermuten etwa John D. Turner und J.E. Ménard, dass hier anfänglich „Demiurg“ gestanden haben könnte<sup>490</sup>. Dann wäre der Brudermord vom Demiurgen inspiriert worden.

Auch die Kirchenväter machten sich über die Bedeutung von Kain und Abel bei den Gnostikern ihre Gedanken. Irenäus spricht von Gnostikern, die in Kain den Sohn der „oberen Macht“ sahen und Esau (Gen 25), die (Rotte) Kora (Num 16), die Sodomiten (Gen 18 f.) u. a. als ihre Verwandten betrachteten, kämpften sie doch alle gegen den Demiurgen, den Gott des ATs, an. In Judas Iskariot hingegen sahen sie eine positive Figur<sup>491</sup>. Tertullian berichtet von einer Gruppe Kainiten, die Kain hoch-, Abel aber gering schätzten<sup>492</sup>. Eine ähnliche Wertung Kains findet sich auch im Bericht Hippolyts über die Peraten<sup>493</sup>, an dem besonders seine Schlangensymbolik auffällt. Die Schlange ist

<sup>487</sup> NHC XI,2 p. 38,2–8. Zitiert nach der Übersetzung von Wolf-Peter Funk (In: NHD, 2. Bd., 759).

<sup>488</sup> Der älteste Bericht über den Fall der Engel findet sich in äthHen 6,1–19,3. S. auch slHen 29,4–5; 31,3–6.

<sup>489</sup> Dieser Gedanke kommt nach Irenäus auch bei den Sethianern vor: „Unter der Leitung der Sophia fanden sie (Adam und Eva – J.L.) Speisen und sättigten sich und zeugten den Kain, den die gestürzte Schlange sogleich mit ihren Söhnen in Empfang nahm und betörte und mit weltlicher Verblendung erfüllte und in Torheit und Frechheit stürzte, sodaß er als erster Neid und Tod in die Welt brachte, indem er seinen Bruder erschlug.“ (Haer I, 30, 9).

<sup>490</sup> S. Anmerkung 42 zu „Valentinianische Abhandlung“. In: NHD, 2. Bd., 759. Auch H.-G. Bethge ist für eine solche Interpretation (s. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 92). Für diesen Wortlaut ist auch Birger A. Pearson (s. Pearson, Cain and the Cainites, 103).

<sup>491</sup> Sie beriefen sich nach Irenäus auch auf das Evangelium des Judas (IrenHaer I 31,1).

<sup>492</sup> Praescr 2; S. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 90.

<sup>493</sup> Ref V 16,9 f.

hier das Zeichen Kains (vgl. Gen 4,15), dessen Opfer „der Gott dieser Welt“ nicht annahm (Gen 4,3.5). Abels Opfer hingegen wird angenommen, „denn am Blut erfreut sich der Herrscher dieser Welt“. Die Wertung dieser Passage ist eindeutig<sup>494</sup>. Bei Ptolemäus sind Kain, Abel und Seth dagegen die Repräsentanten der drei valentinianischen Menschenklassen<sup>495</sup>.

In ExcThdot 54, 1–3 wird dies näher ausgeführt:

Von Adam sind drei Naturen gezeugt: zunächst die unvernünftige, von der Kain stammt, zweitens die vernünftige und gerechte, von der Abel stammt, drittens die pneumatische, von der Seth stammt. Der Choische ist ‚nach dem Bilde‘, der Psychische ‚nach der Ähnlichkeit‘ Gottes (Gen 1,27), der Pneumatische ist für sich. Von diesen dreien, ohne die anderen Kinder Adams, ist gesagt: ‚Das ist das Buch der Geschlechter der Menschen‘ (Gen 5,1). Weil aber Seth pneumatisch ist, hütet er weder die Herde, noch bebaut er den Acker, sondern bringt Kinder hervor, wie das Pneumatische<sup>496</sup>.

Hans-Gebhard Bethge<sup>497</sup> und Kurt Rudolph<sup>498</sup> haben darauf aufmerksam gemacht, dass die alttestamentlichen Geschichtstraditionen und die in ihnen figurierenden Personen in den gnostischen Überlieferungen unterschiedlich interpretiert wurden. Auf sie kann die von Peter Nagel und Birger Pearson für das AT herausgearbeitete Typologie nicht angewandt werden<sup>499</sup>. Besser wäre es, hier von der Ambivalenz der alttestamentlichen Personen, also von ihrer negativen oder positiven Bewertung zu sprechen. Eine positive Bewertung Kains vertreten die Gnostiker bei Irenäus, die Kain von der „oberen Macht“ abstammen lassen und ihn und die Sodomiten positiv bewerten. Gleiches gilt für die Kainiten bei Tertullian, die Kain hochschätzen, und die Peraten bei Hippolyt. Eine negative Bewertung Kains findet sich dagegen im EvPhil, wo Kain als Sohn der Schlange gilt, in HA und in ExcThdot, wo Kain zum Stammvater der unvernünftigen Natur wird. Bei den Archontikern des Epiphanius, im AJ und im ÄgEv werden Kain und Abel negativ bewertet – bei Epiphanius und im AJ sind beide Söhne des Teufels, des Demiurgs oder der

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> S. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 93.

<sup>496</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Werner Foerster (In: Foerster, Die Gnosis. I. Bd., 198–199).

<sup>497</sup> Ibid, 89–109.

<sup>498</sup> Rudolph, Bibel und Gnosis, 190–209.

<sup>499</sup> S. II.2.

Archonten. Im ÄgEv sind Kain und Abel zwei Engel, die zum Umfeld des Weltherrschers, also des Demiurgen, gehören. In Exc Thdot wird Abel positiv zum Stammvater der vernünftigen Natur, während Tertullian und Hippolyt ihn als Anhänger des Demiurgen kennen.

In der Hochschätzung Kains, der ein Feind des Demiurgen ist, kann Protestexegese gedeutet werden. Berichte, in denen Kain der Sohn des Demiurgen oder der Archonten ist, haben jüdischen Hintergrund und beziehen sich auf die Überlieferung, nach der der Teufel (Sammael) in Gestalt der Schlange Eva verführt und mit ihr Kain zeugt. Sie findet sich sowohl in der rabbinischen Literatur (BerR 24,6; Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 4,1) als auch in slavHen 31,6<sup>500</sup>. In der Gnosis findet sich an der Stelle des Teufels der dämonisierte Schöpfergott, der seinen Namen, Sammael, beibehalten hat<sup>501</sup>. Der Bericht des AJ, nach dem Kain auch Jave (= JHWH) genannt wird, basiert auf einer sehr spekulativen Exegese zu Gen 4,1. Dieser Satz ist schwer und vieldeutig auslegbar<sup>502</sup>, und kann nach B.A. Pearson auch als „*I have gotten a man, namely Yahweh*“ (קַיִן יָרָא אֱלֹהִים) gelesen werden. In diesem Fall wäre Kains Gleichsetzung mit Jahwe aus dem Bibeltext ableitbar. Abels Gleichsetzung mit Elohim ist eine bewusste Analogie. Die Namen „der Gerechte“ und „der Ungerechte“, die Jave und Elohim im AJ tragen, verweisen nach Pearson auf die Spekulationen über die Bedeutung der Namen Gottes, wie sie sich etwa bei Philo von Alexandria finden<sup>503</sup>.

Bei den Mandäern kommt Abel (Hibil) ohne Kain, dafür aber zusammen mit Šitil (Seth) und Anōš vor. Sie sind nach Adam und Hawwa (Eva)

<sup>500</sup> S. Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, 58–59. 100; Dahl, Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7:1 und Joh 8:44). In: Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen. Berlin 1964, 72; Martinez, Eve's Children in the Targumim: In: Luttikhuisen (ed.), Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions. Leiden, Boston 2003, 27–45; s. besonders S. 27–29.

<sup>501</sup> Pearson, Cain and the Cainites, 100. Im AJ trägt der Demiurg drei verschiedene Namen: Samael, Jaldabaoth und Saklas (AJ NHC II, p. 11,15–18).

<sup>502</sup> Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, 99–100. Gerhard von Rad meint hierzu: „Jedes Wort dieses Satzchens macht Schwierigkeiten: Das Zeitwort gana „schaffen“, „erwerben“ ist für die Geburt eines Kindes ebenso ungewöhnlich wie die Verwendung von *iš* (Mann) für einen neugeborenen Knaben. Vollends unerklärlich ist aber nun *et-jhwh* (Luther: „mit dem Herrn“), was doch nicht als Akkusativ, sondern immer noch eher präpositionell zu verstehen ist, wenn auch zu bedenken bleibt, daß es sonst nie „mit Hilfe von“ bedeutet.“ (Rad, Das erste Buch Mose, 84).

<sup>503</sup> Pearson, Cain and the Cainites, 100. Pearson meint Auslegungen wie in SpecLeg 1. 307, wo *κύριος* als „*the punitive power of God*“ und *θεός* als „*beneficent power*“ interpretiert werden (ibid.).

die ersten Menschen<sup>504</sup> und die Gesandten, d. h. Erlöser<sup>505</sup>. Abel fungiert in der mandäischen Literatur auch als Schöpferengel Hibil-Ziwa („Glanz-Hibil“) (GR I,79 und II 1,12), der in der Kosmogonie eine wichtige Rolle spielt<sup>506</sup>. Hierbei handelt es sich um eine merkwürdige Parallele zu ÄgEv und AJ, wo Kain und Abel als Engel vorkommen. Diese Anschauung geht auf das Frühjudentum zurück mit seiner auffälligen Tendenz, die Nachkommen Adams zugleich als irdische und himmlische Wesen darzustellen (vgl. Enoch im 3. Enoch, in dem er als Engel Metatron fungiert). Abels Rolle als Schöpferengel basiert dabei auf der jüdischen Überlieferung, nach der Engel an der Schöpfung beteiligt gewesen waren<sup>507</sup>.

### b. *Seth*

Eine besondere Rolle kommt in den gnostischen Überlieferungen Adams Sohn Seth zu, der im AT freilich nur kurz genannt wird (vgl. Gen 4,25 f.; 5,3 f.; 6–8; 1 Chr 1,1; Sir 49,16). Er findet sich im AJ, im ÄgEv, in der ApcAd, in der HA, in StelSeth und im Ginza und wird auch im EvJud genannt. Auch die Kirchenväter Irenäus, Hippolyt und Epiphanius berichten von Gnostikern, für die Seth eine zentrale Person darstellte<sup>508</sup>.

In den Überlieferungen kommt Seth als geistiges und irdisches Wesen vor<sup>509</sup>. In den Texten von Nag Hammadi und bei den Kirchenvätern

<sup>504</sup> Hibil ist Sohn des Adam (Hibil bar Adam), Šitil ist Sohn des Hibil und Anoš ist Sohn des Šitil (GR X, 242, 10 ff.). Nach Gen 4,25 ist allerdings Seth (mand. Šitil) der Sohn Adams, nicht Abels (mand. Hibil) (Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 290, Anmerkung 4).

<sup>505</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 157. S. auch S. 81: „Unter den Erlösergestalten befindet sich die Dreieheit Hibil, Šitil und Anoš (d. h. Enosch – J.L.) an erster Stelle“.

<sup>506</sup> S. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 201 ff.

<sup>507</sup> S. II.2.1.13.b.

<sup>508</sup> Die Kirchenväter, allen voran Epiphanius (EpiphHaer I 4, 3–8), haben die „Sethianer“ als eigene gnostische Gruppe postuliert. Man kann diese Benennung kritisieren (s. Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 25–26; vgl. auch: Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 191–192). Es steht aber außer Zweifel, dass die Texte, in denen die Gestalt Seths eine wichtige Rolle spielt, inhaltlich eng zusammengehören und eine besondere Richtung der Gnosis vertreten, die in der heutigen Forschung als „sethianische Gnosis“ bezeichnet wird. Aber auch außerhalb dieser Richtung findet sich die Gestalt des Seth in der Gnosis (Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 93).

<sup>509</sup> Meistens ist Seth in der Gnosis *zugleich* ein geistiges und irdisches Wesen. J. Turner erklärt diese Verdoppelung mit den Platonismus (s. Turner, *Sethian Gnosticism*, 231 f.). Eine ähnliche Verdoppelung ist aber auch für die Gnosis charakteristisch: so wird zwischen einem oberen und einem niederen Gott, einer oberen und einer unteren Sophia, einer überkosmischen und einer kosmischen Seele usw. unterschieden (Tröger,

fungiert er vorwiegend als Erlöser bzw. Erlösungsmittler<sup>510</sup>, also als überirdisches Wesen. Zugleich ist er der Stammvater jener Gnostiker, die sich selbst als „das lebendige und unerschütterliche Geschlecht des Seth“ (StelSeth NHC VII, 5 p. 118,12 f.) oder als „lebendigen und heiligen Samen des Seth“ (Zostr NHC VIII, 1 p. 130,16 f.) bezeichnen<sup>511</sup>.

In allen relevanten Texten gilt Seth (Gen 4,25 f.) als der geistige Sohn Adams und Evas<sup>512</sup> und ist damit ein Ersatz für Abel<sup>513</sup>. Man kann in ihm auch einen spiritualisierten Abraham erkennen<sup>514</sup>.

In den gnostischen Überlieferungen kommt Seth in verschiedenen Zusammenhängen und Funktionen vor.

Auch in der HA (NHC II,4 p. 91,30 f.) findet sich Seth unter den Nachkommen Adams und Evas. Zwar wird er nicht namentlich genannt, doch ist der Text nur unvollständig erhalten und muss entsprechend Gen 4,25 ergänzt werden<sup>515</sup>. Seth ist hier kein himmlisches Wesen, sondern der irdische Sohn Adams und Evas<sup>516</sup>. Er ist auch nicht der Stammvater der Gnostiker oder ein Vermittler der rettenden Gnosis wie etwa der „große Seth“ in ÄgEv NHC III,2 p. 60,9 par oder der „Vater des lebenden und unerschütterlichen Geschlechts“ in StelSeth p. 118,12 f. Nach U.U. Kaiser kommt in der HA eine vergleichbare Rolle seiner Schwester zu<sup>517</sup>.

In der ApcAd ist Seth der bevorzugte Empfänger von Offenbarungen, die ihm von Adam übermittelt werden<sup>518</sup>. Diese Offenbarungen entspre-

Die Gnosis, 37). Zur Typologie des gnostischen Seth s. Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*. In: Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, 58 ff. Zur Gestalt des Seth s. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977.

<sup>510</sup> Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 93.

<sup>511</sup> Zu dieser Benennungen s. Siegert, *Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten*, 129–132; Rudolph, *Die Gnosis*, 223. Die sethianischen Gnostiker haben sich selbst als physische und pneumatische Nachkommen des Seth verstanden (Schenke, *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, 166).

<sup>512</sup> Rudolph, *Bibel und Gnosis*, 202.

<sup>513</sup> Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127.

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 264; Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 93; Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, 59.

<sup>516</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 266.

<sup>517</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>518</sup> S. NHC V,5 p. 85,19–22: „Dies sind die Offenbarungen, welche Adam seinem Sohn Seth offenbart hat, ..., und sein Sohn hat seinen Samen darüber unterrichtet.“

chen der verborgenen Gnosis<sup>519</sup>, die Adam an die Nachkommenschaft des Seth weitergibt<sup>520</sup>. Seth erfährt von seinem Vater, dass die Gnostiker aus diversen endzeitlichen Situationen errettet werden<sup>521</sup>. So etwa kam es zur Sintflut nicht etwa deshalb, weil die Welt verdorben gewesen wäre, sondern weil gute Seth-Menschen in ihr lebten (NHC V,5 p. 69, 11 ff.)<sup>522</sup>. Diese wollte der Schöpfergott durch Feuer, Schwefel und Asphalt vernichten, was ihm aber nicht gelang (NHC V,5 p. 75, 5 ff.)<sup>523</sup>. Im ÄgEv findet sich dieselbe Erzählung (vgl. NHC III, 2 p. 61, 1 ff. par). Auch hier sind (Welten-)Brand und Sintflut vergebliche Versuche des Demiurgen Sakla, die Seth-Menschen zu vernichten<sup>524</sup>.

In ApcAd prophezeit Adam seinem Sohn, dass die Welt nacheinander durch Wasser und Feuer vernichtet werden würde (NHC V,5 p. 67,22 ff.; 73,25 ff.). Daher schützte Seth die Texte seiner Lehre besonders und legte sie auf drei Stelen nieder. Auch im Fund von Nag Hammadi gibt es eine Schrift mit dem Namen „Die drei Stelen des Seth“<sup>525</sup>. Die Vorstellung, dass Seth seine Offenbarungen aufgeschrieben habe, um sie für seine Nachkommenschaft zu erhalten, findet sich in der gnostischen Literatur auch in anderer Form. So sei das ÄgEv ein Buch, „das der große Seth geschrieben und niedergelegt hat auf einem so hohen Gebirge, dass über ihm die Sonne nicht aufging und das auch nicht kann“ (NHC III,2 p. 68,1–5). Es soll im Verlauf von 130 Jahren verfasst worden sein (p. 68,10–13), was an Gen 5,5 erinnert. Dort sagt man: Adam war 130 Jahre alt, da zeugte er Set(h)<sup>526</sup>.

---

<sup>519</sup> S. NHC V,5 p. 85,22 ff.: „Das ist die verborgene Gnosis Adams, die er Seth gegeben hat ...“ Vgl. auch: Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127.

<sup>520</sup> Böhlig, *Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi*, 151.

<sup>521</sup> Beltz, *Einleitung zur Apokalypse des Adam*. In: NHD, II. Bd. 435.

<sup>522</sup> S. näher dazu: II.2.1.5.b.

<sup>523</sup> Wenn im ÄgEv erzählt wird, dass der Demiurg die Seth-Menschen durch Feuer, Schwefel und Asphalt vernichten will, ist das eine Anspielung auf die biblische Erzählung von Sodom und Gomorrha (Gen 19,1–29) (Rudolph, *Die Gnosis*, 151), gibt es doch eine Überlieferung, nach der Sodom die Heimat der Gnostiker (Sethianer) war. Sie spiegelt sich im ÄgEv, wo Seth als Stadtgründer von Sodom bezeichnet wird (vgl. ÄgEv NHC III,2 p. 56,11–12: „Sie (die Stadt Sodom) kam heraus durch den großen Seth.“). Auch sonst wird Sodom in der Gnosis positiv bewertet (s. näher dazu: II.2.1.7).

<sup>524</sup> S. dazu: II.2.1.5.b.

<sup>525</sup> Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127–128.

<sup>526</sup> Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 93–94.

Im AJ heißt es von der Zeugung des Seth, dass Adam das Bild seiner eigenen Vorerkenntnis erkannte, das Bild des Menschensohns zeugte und ihn Seth nannte (NHC II,1/NHC IV,1, p. 24,55–25,3). Dieser Bericht geht auf Gen 4,25 und 5,3 zurück, verändert die biblische Überlieferung aber dahingehend, dass Adam nicht seine Frau „erkannte“, sondern „das Bild seiner eigenen Vorerkenntnis“. Seth wird also ohne Frau gezeugt, was im Einklang steht mit der antisexuellen Tendenz des gesamten Textes<sup>527</sup>. Die Vorstellung von Seth als dem „Bild des Menschensohnes“ bezieht sich auf Gen 5,3, wo Adam einen Sohn zeugte, der ihm so ähnlich war wie sein eigenes Abbild. Hier wurde der biblische Bericht mit der platonischen Exemplarlehre kombiniert<sup>528</sup>, wie überhaupt in der sethianischen Literatur dem platonischen Gedankengut eine große Bedeutung zukommt<sup>529</sup>.

Im EvJud, das gleichfalls die sethianische Gnosis vertritt, ist Seth einer der fünf Engel, die über die Unterwelt und das Chaos herrschen (EvJud p. 52,1 ff.). Wie im ÄgEv (III 63, 24–64,9)<sup>530</sup>, wird Seth auch hier mit Christus gleichgesetzt (EvJud p. 52,1–2)<sup>531</sup>. In der mandäischen Literatur fungiert Seth (Šitil) gemeinsam mit Hibil (Abel) und Anoš (Enoš) als Gesandter und Erlöser<sup>532</sup>. Unter den diversen Erlösergestalten war den Mandäern die Dreiheit Hibil, Šitil und Anoš am wichtigsten<sup>533</sup>. Allen Erlösern wurde jedoch die gleiche Bezeichnung „der (fremde) Mann“ gegeben, kamen sie doch alle in die Welt mit der Aufgabe, den Lichtfunken der Seelen aus der Finsternis zurück in das Lichtreich zu holen und somit das Weltende herbeizuführen<sup>534</sup>.

Auch die Kirchenväter berichten von Seth. So erzählt Irenäus, dass er nach Kains Brudermord gemäß der Vorsehung der Prounikos von Adam gezeugt wurde. Nach ihm kam Norea zur Welt, von der die übrige

---

<sup>527</sup> Nach dem AJ verdunkelt das von Jaldabaoth eingerichtete System sexueller Zeugung das Licht der Erkenntnis und versklavt den Menschen (Waldstein, Die Einleitung zum Apokryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2), 100).

<sup>528</sup> Ibid.

<sup>529</sup> S. dazu: Turner, Typologie of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi, 168 ff.; Turner, Sethian Gnosticism: A Literary History, 59.

<sup>530</sup> S. auch EpiphHaer 39.1.3; 39.3.5. Zu dieser Gleichsetzung s. auch Pearson, The Figure of Seth in Gnostic Literature, 78.

<sup>531</sup> Die Gleichsetzung des Seth mit Christus findet sich auch bei den Sethianern des Epiphanius (s. EpiphHaer, 39,1.3).

<sup>532</sup> Rudolph, Die Mandäer, I, 157. S. auch: Klijn, Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature, 107 ff.

<sup>533</sup> Rudolph, Die Mandäer, I, 81.

<sup>534</sup> Ibid. 158.

Menschheit abstammt, „die von der unteren Siebenzahl in jegliche Bosheit und Abfall von der oberen heiligen Siebenzahl, in Götzendienst und alle andere Schlechtigkeit gestürzt wurde.“<sup>535</sup> Auch die Sethianer und die Archontiker des Epiphanius berichten von der Zeugung des Seth. Bei den Sethianern des Epiphanius fand sie nach dem Tod Abels auf Initiative seiner Mutter (= Pronikos bei Irenäus) hin statt. Seth trägt in sich einen Funken der göttlichen Macht<sup>536</sup>. Seine Mutter versucht, die Nachkommenschaft Kains durch die Sintflut zu vernichten, um das Geschlecht des Seth mächtig zu machen<sup>537</sup>. Ihre Pläne werden aber durch die Engel vereitelt<sup>538</sup>. Für die Sethianer des Epiphanius gilt Seth als der Stammvater der Sethianer – sie glaubten nicht nur, dass sie von Seth abstammten, sondern auch, dass sein Geschlecht sich rein erhalten habe, während die Geschlechter Kains und Abels sich untereinander vermischten<sup>539</sup>. Nach den Archontikern des Epiphanius war Seth, anders als Kain, ein wahrer Sohn Adams<sup>540</sup>. Seth, der auch „Allogenes“ genannt wurde, wurde eine hohe spirituelle Macht zugesprochen, weswegen er den Unterschied zwischen dem wahren, oberen Gott und dem Schöpfer dieser Welt samt seinen Archonten erkannte<sup>541</sup>. Kain, Abel und Seth sind bei Ptolemäus<sup>542</sup> und bei Irenäus<sup>543</sup> Repräsentanten der drei valentinianischen Menschenklassen.

Seth war in den gnostischen Überlieferungen, anders als Kain und Abel, immer ein positiver Held. Er ist der Ahn der Seth-Menschen, die von seinem Samen abstammen<sup>544</sup>. Das Zentralthema der sethianischen Literatur ist die „sethianische Heilsgeschichte“, in der erzählt wird, wie der böse Demiurg die Nachkommen des Seth<sup>545</sup> durch verschiedene

---

<sup>535</sup> IrenHaer I, 30, 9.

<sup>536</sup> EpiphHaer 39, 2.4.7.

<sup>537</sup> EpiphHaer 39, 3.1.

<sup>538</sup> S. II.2.1.5.9.

<sup>539</sup> EpiphHaer 38, 1,1–5,3.

<sup>540</sup> EpiphHaer 40, 7.1.

<sup>541</sup> EpiphHaer 40, 7.2–3.

<sup>542</sup> ExcThdot 54,1–3.

<sup>543</sup> „Es gibt also dreierlei Menschen: geistige, materielle und seelische, wie Kain, Abel und Seth.“ (IrenHaer I,7,5).

<sup>544</sup> S. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. (NHS XXIV). Leiden 1984, 71 ff.

<sup>545</sup> Die Nachkommen des Seth werden im AJ als „die Seelen der Heiligen“ (= die Gnostiker) bezeichnet (Rudolph, *Die Gnosis*, 87). Der Begriff „Same“ oder „Söhne“ des Seth findet sich in der gnostischen Literatur noch in Zostr, in 2LogSeth, im ÄgEv und im EvJd (s. Siegert, *Nag-Hammadi-Register: sperma*, S. 302 u. *spora*, S. 303).



Naturkatastrophen vernichten will, diese aber auf wunderbare Weise immer wieder gerettet werden<sup>546</sup>. Als Nachkommen Seths sind sie Träger der Gnosis, die bis zur Uroffenbarung Adams zurück reicht.

Die Figur Seths in der gnostischen Literatur hat einen jüdischen Hintergrund. Obwohl Seth im AT nur kurz genannt wird, spielt er im antiken Judentum eine wichtige Rolle<sup>547</sup>. So berichtet das Werk „Das Leben Adams und Evas“, dass Seth an des erschlagenen Abels statt gezeugt wurde (VitAd Par. 4). Von Adams Offenbarung an Seth wird berichtet (VitAd Par. 25–29), dass Adam nach der Vertreibung aus dem Paradies des Demiurgen in das „Paradies der Gerechtigkeit“ entrückt wurde und dort den Herrn und die Engel sah. Er erzählte seinem Sohn von den „zukünftigen Geheimnissen“, die ihm hier offenbart wurden. Ihr genauer Inhalt ist nicht bekannt, da der Text nur lückenhaft erhalten ist, doch betreffen sie die Ereignisse, die „in diesem Zeitalter geschehen werden“. Danach wird von Seths Reise ins Paradies des Demiurgen berichtet, die er unternimmt, um Öl vom Baum der Barmherzigkeit zu holen, und von seiner Rückkehr von dort (VitAd Par. 30–44). Zuletzt wird berichtet, dass Eva sechs Tage nach Adams Tod alle ihre Kinder, darunter auch Seth, versammelte und ihnen mitteilte, was der Erzengel Michael ihr nach dem Sündenfall kundgetan hatte: Der Herr werde aufgrund ihrer Übertretung ihre Nachkommen mit einem Zorngericht strafen, erst mit Wasser, dann mit Feuer. Eva verfügte, dass ihre Kinder je zwei Tafeln aus Stein und aus Lehm anfertigten, auf denen ihre Lebensgeschichte niedergeschrieben werden sollte. Würde Gott die Welt mit Wasser richten, würden nur die irdenen Tafeln vergehen, die Steinernen aber erhalten bleiben; wenn er sie aber mit Feuer richtete, würden lediglich die steinernen Tafeln vergehen, die irdenen aber zu Ziegeln gebrannt werden. Die Erzählung endet damit, dass Seth die Tafeln anfertigt (VitAd Par. 49–51).

Es gibt zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen dem „Leben Adams und Evas“ und der Apokalypse des Adam von Nag Hammadi (NHC

---

<sup>546</sup> Ähnliches findet sich in den mandäischen Quellen, wo die himmlischen Adamiten, Abel, Seth und Enosch, für die einzelnen Zeitalter zuständig sind und bestimmte Katastrophen (Schwert, Feuer, Wasser) für ihren „Stamm“ abzuwenden haben (Rudolph, Kurt. Die Gnosis, 148). Vgl. auch Böhlig, Alexander. Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi, 153. Die Vernichtung durch Feuer findet sich bei den Mandäern in Ginza 11. Buch: 260, 28 ff. Auch von der Vernichtung durch Wasser ist in Ginza 11. Buch die Rede.

<sup>547</sup> Ein Beleg für die Bedeutung des Seth im Judentum sind auch die jüdischen Bücher, die unter seinem Namen überliefert sind (s. slHen 33:10). S. Pearson, Jewish Sources in Gnostic Literature, 446.

V,5)<sup>548</sup>: beide sind Apokalypsen, beide erzählen von den Ereignissen nach dem Sündenfall, in beiden erzählt Adam seinem Sohn Seth von den Geheimnissen, die ihm offenbart worden sind, und in beiden werden zukünftige Naturkatastrophen, eine Wasserflut und eine Feuerkatastrophe, prophezeit. Es ist daher sicher, dass beide Werke auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgreifen oder sogar eine gemeinsame Quelle benutzen<sup>549</sup>.

Die Motive in ApAd waren im antiken Judentum weithin bekannt. Auch Flavius Josephus erzählt, dass Adam seinen Nachkommen den Untergang aller Dinge durch Feuer und Überschwemmungen vorhergesagt hatte, dass von den Nachkommen Seths zwei Säulen errichtet wurden<sup>550</sup> und sie die Sternkunde erfanden. In Ant 1, 69–71 wurden die Säulen, eine aus Ziegeln, die andere aus Stein, errichtet, damit die astronomischen Kenntnisse der Seth-Nachkommen nicht verloren gingen. Diese Überlieferung findet sich auch in der sethianischen Nag-Hammadi-Schrift Die drei Stelen des Seth (NHC VII,5)<sup>551</sup>, wobei lediglich die Zahl der Stelen von zwei auf drei erhöht wurde. Carsten Colpe vermutet hinter dieser Vergrößerung der Anzahl inhaltliche Gründe, wobei wohl die lockere Assoziierbarkeit mit Einheit, Zweiheit und Dreiheit im himmlischen Pleroma ausschlaggebend war<sup>552</sup>.

<sup>548</sup> S. auch: Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 471. Vgl. auch: Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, 72–73.

<sup>549</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 472; Pearson, *The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature*, 28.

<sup>550</sup> Dieses Motiv war im Nahen Osten weit verbreitet und kommt in mesopotamischen und ägyptischen Texten vor. So berichtet Berossos, wie die Weisheit der Vorzeit über die große Flut hinweg gerettet worden sei: „Danach gebot Bel-Kronos dem Xisuthros, vor der Flut sämtliche Schriftwerke – d.h. Keilschrifttafeln – in der Sonnenstadt der Siparer zu vergraben und nach der Flut wieder auszugraben und sie „der Menschheit zu übergeben“. In ähnlicher Weise berichtet der spätere Ps. Manetho, dass Hermes-Thot seine Weisheit in Hieroglyphen auf Stelen eingegraben und dieselbe so die Flut überdauert hätte.“ (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 443).

<sup>551</sup> Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127–128; Schenke, *Einleitung zu „Drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5)*. In: NHD, 2. Bd., 627.

<sup>552</sup> Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. II.* In: JAC 16, 1973, 124. Die Dreiheit Vater-Mutter-Sohn ist ein charakteristisches Merkmal für die sethianische Gnosis (s. Schenke, *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Schriften*, 166; Turner, *Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi*, 171; Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 61 ff.). Vgl. das mit der Dreiprinzipienlehre bei Hippolyt, Ref V 8,1. S. auch Rudolph, *Die Gnosis*, 94–95.

Als Erfinder der Astrologie ist Seth auch im hellenistischen Judentum bekannt, wo er mit Zoroaster gleichgesetzt wird<sup>553</sup>. Im antiken Judentum<sup>554</sup> war er eine wichtige Person, wurde hoch geschätzt und positiv bewertet. So charakterisiert Josephus ihn mit folgenden Worten: „Seth zeichnete sich, als er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen war, durch tugendhaftes Streben aus, und wie er selbst ein vortrefflicher Mann war, hinterließ er auch ebensolche Söhne“ (Ant 2,3). Die gnostische Literatur übernahm und tradierte die aus dem Judentum stammende positive Bewertung des Seth und seiner Nachkommen. Die alttestamentlichen Ereignisse der Sintflut und der Vernichtung von Sodom und Gomorra, die in der „sethianischen Heilsgeschichte“ vorkommen, werden in den gnostischen Texten uminterpretiert, wurde der Gott des ATs hier doch in radikaler Weise zu einem begrenzten oder bösen Demiurgen umgestaltet.

### c. *Henoch*

Im Unterschied zu Abel, Kain und Seth wird Henoach in der gnostischen Literatur nur selten erwähnt. In Melch (NHC IX,1 p. 12,5) wird er zu den Söhnen Adams gezählt. In der Pistis Sophia (Kap. 99, 33) gilt Henoach als Autor der beiden Bücher Jeu. Jesus habe mit ihm im Paradies aus dem Baume der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens gesprochen. Im selben Werk (Kap 134, 10 ff.) sagt Jesus:

Jetzt nun wegen der Sünder habe ich mich gezerrt und bin in die Welt gekommen, damit ich sie errette, denn selbst für die Gerechten, die nie-

<sup>553</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 127. Nach einer konkurrierenden Überlieferung des samaritanischen Anonymus ist der Erfinder der Astrologie Henoach, der von den Griechen Atlas genannt wird (Hengel, Judentum und Hellenismus, 163). Nach Böhlig passt die Bedeutung des Seth als Erfinders der Astrologie sehr wohl zu seiner Existenz als Gnostiker, ist sie doch ein Ausdruck seiner Sophia (Böhlig, Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi, 150).

<sup>554</sup> Auch im Samaritanertum. S. Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834. Dennoch muss man Schenke widersprechen, wenn er schreibt: „Die Schlüsselfrage (----) ist, wie es wohl dazu gekommen sein mag, daß für eine Gruppe von Menschen ausgerechnet Seth zum Heros der Gnosis geworden ist. Warum wesentlich heidnisch bestimmte Gnostiker ein besonderes Interesse an Seth gefunden haben sollten, ist nicht recht einzusehen. (----). Andererseits zeigt, wie es scheint, auch das zeitgenössische Judentum in seinen verschiedenen Spielarten kein besonderes Interesse an dieser Figur seiner Tradition. Und es gibt nun Grund zu der Vermutung, daß dieses Desinteresse des Judentums an Seth nur die Kehrseite davon ist, daß die Samaritaner diese Gestalt für sich mit Beschlag belegt hatten.“ (Schenke, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, 171).

mals etwas Böses gethan und die überhaupt nicht gesündigt haben, ist es notwendig, daß sie die Mysterien finden, die in den Büchern des Jeu, die ich Henoch im Paradiese habe schreiben lassen, indem ich mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens redete, und ich ließ ihn sie auf den Felsen Ararad niederlegen und stellte den Archon Kalapatauroth, der über Cemmut, auf dessen Haupt der Fuß des Jeu, und der alle Aeonen und Heimarmenen umgibt, jenen Archon stellte ich auf als Wächter über die Bücher des Jeu wegen der Sintflut, und damit keiner von den Archonten auf sie neidisch sei und sie verderbe, – diese, welche ich euch geben werde, wenn ich euch die Ausbreitung des Alls gesagt haben werde<sup>555</sup>.

Es ist sicher, dass diese Berichte auf den jüdischen Überlieferungen über Henoch basieren. Schon im 1. und 2. Henoch-Buch wird über die Himmelsreisen Henochs berichtet (äthHen 71; slHen 1 ff.), wobei dasselbe Motiv auch in späteren jüdischen Überlieferungen erscheint. So tritt Enoch etwa im 3. Henoch-Buch als ein himmlisches Wesen auf, das den Namen Metatron trägt und dessen Herkunft rätselhaft ist<sup>556</sup>. Als Mensch, der im Himmel gewesen ist und Gott gesehen hat, galt Henoch im antiken Judentum als Kenner aller Geheimnisse im Himmel und auf Erden. Der Inhalt der Henoch-Literatur sind geheime Offenbarungen, die ihm von Gott durch die Engel mitgeteilt wurden<sup>557</sup>. Als Erfinder der Schreibkunst und erster Schreiber (äthHen 12,3; 12,4; 15,1; slHen 64,5) findet er schon im Jubiläenbuch (4,23)<sup>558</sup> und in Pseudo-Jonathan zu Gen 5,24<sup>559</sup> Erwähnung. Alle diese Vorstellungen gehen auf die rätselhafte Stelle in Gen 5,24 zurück, in der es heißt:

Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann er war nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen.

Nach W. Bousset stammen Motive wie Henochs wunderbare Reise an alle geheimnisvollen Orte der Erde und vor den Thron Gottes und das Motiv von Henoch als Erfinder und Urheber aller geheimnisvollen Weisheiten,

<sup>555</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Carl Schmidt (Schmidt; Till (Hgg.). Koptisch-agnostische Schriften. 1. Bd. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk. Hrsg. von Carl Schmidt. 3. Aufl. Bearb. im Auftr. der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Walter Till. Berlin 1962, 228–229).

<sup>556</sup> S. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 353–354.

<sup>557</sup> S. dazu Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 62 ff.

<sup>558</sup> „Er (Enoch- J.L.) ward weggenommen unter den Menschenkindern, und wir führten ihn in den Garten Eden zu Hoheit und Ehre, und siehe, er schreibt dort das Gericht und das Urteil über die Welt und alle Bosheiten der Menschenkinder“.

<sup>559</sup> „Henoch . . . wurde hinweggenommen und durch das Wort Gottes in den Himmel versetzt, und er hieß fortan mit seinem Namen Metatron, der große Schreiber“.

allen voran der Astronomie, nicht aus Gen 5,21–24<sup>560</sup>. Oder in Gerhard von Rads Worten: „von dem lüsternen Interesse der Späteren an Henoch, dem „Wunder an Gotteserkenntnis“ (Sir 44,16), dem großen Eingeweihten in jenseitige Gottesgeheimnisse“ kann man hier noch nichts spüren<sup>561</sup>. Bousset und von Rad rechnen in der Überlieferung mit babylonischem Lehngut<sup>562</sup>, und bezüglich der literarischen Gestalt Henoch kann man auch ägyptische Parallelen aufzeigen<sup>563</sup>. Sicherlich hat Gen 5,21–24 zu solchen Vorstellungen Anlass gegeben. Die Gnostiker haben die Gestalt des Henoch nicht uminterpretiert, sondern ihn als einen geheimnisvollen Helden, der mit der oberen Welt und Gott in enger Verbindung steht, als einen Vermittler des Geheimwissens benutzt. Doch ist sein jüdischer Hintergrund deutlich.

#### d. Noah und seine Familie

Noah wird in der gnostischen Literatur meist im Zusammenhang mit der Sintflutgeschichte erwähnt. Wie oben ausgeführt<sup>564</sup>, können alle gnostischen Texte, die auf die Sintflut und Noahs Rettung eingehen, in zwei Gruppen aufgeteilt werden: In den Texten der ersten Gruppe wird Noah positiv bewertet, und seine Rettung wird auf Initiative der oberen Lichtwelt ins Werk gesetzt. In der anderen Gruppe gehört Noah auf die Seite des niederen Schöpfergottes, der ihn bewahrt, weil Noah ihm anhängt und ihn verehrt.

Zur ersten Gruppe gehört AJ, obwohl nicht ausdrücklich erwähnt wird, dass Noah zu den Seth-Menschen zählt. Doch wird er auf Initiative der oberen Lichtwelt gerettet, d. h. ihm wird ein ähnliches Schicksal wie dem Seth-Volk zugeteilt (s. BG 72,17 ff. = NHC III 37,18 ff. = NHC II 29,1 ff. = NHC IV 44, 25 ff.)<sup>565</sup>. Nach ApcAd (s. NHC V,5 p. 67,22–73,24) ist Noah dagegen ein Anhänger des Demiurgen. Nach der Flut empfängt er dessen Segen und der Demiurg spricht zu ihm: „Siehe, ich habe dich in der Arche bewahrt, mitsamt deiner Frau, mit deinen Söhnen und ihren Frauen und ihrem Vieh und den Vögeln des Himmels, die du benannt

<sup>560</sup> Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 491.

<sup>561</sup> Von Rad, *Das erste Buch Mose*, 57.

<sup>562</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>563</sup> Als himmlischer Schreiber erinnert Henoch an die Gestalt des Schreibergottes Thoth. S. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 390.

<sup>564</sup> S. II.2.1.5.

<sup>565</sup> Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 128.

und (auf das Land gesetzt hast . . .). Deshalb werde ich dir die Erde geben, dir und deinen Söhnen. Königlich wirst du über sie herrschen, du und deine Söhne. Und aus dir soll keine Nachkommenschaft von jenen Menschen hervorgehen, die nicht in einer anderen Herrlichkeit vor mich treten werden.“ (p. 70,7–71,4)<sup>566</sup>. Als von der Sintflut erretteter Anhänger des Demiurgen gilt Noah auch im Ginza (s. R I § 186; II, 1 § 121. 134; XI 263, 25 ff. und XVIII 409f.). Während die erste Gruppe von Texten auf dem positiven Noah-Bild der jüdischen und christlichen Überlieferung<sup>567</sup> Gen 6,8f. basiert (s. Philos Lobpreis Noahs in Abr 34; VitMos 2,59; Sirach 44,17; Hebr 11,7)<sup>568</sup>, kann man in der Umwertung Noahs in der zweiten Gruppe eine gnostische Protestexegese sehen. Doch finden sich auch gnostische Texte, die sich nicht leicht gruppieren lassen, wie etwa Noema (NHC VI,4). Noah wird hier als frommer Mann beschrieben (vgl. p. 38,13–39, 6), was Gen 6, 8 und der jüdisch-christlichen Tradition entspricht, auch wird Gott, der „Vater des Fleisches“, von dem Noah gerettet wird, nicht negativ bewertet, doch gehört dieser nicht zur oberen Welt. Möglicherweise hat der Demiurg hier eine mittlere Stellung, ähnlich der valentianischen Gnosis.

Die Söhne Noahs werden in den gnostischen Überlieferungen im Einklang mit der Genesis-Erzählung meist nur im Zusammenhang mit der Sintflut erwähnt und ohne sie namentlich zu nennen; eine Ausnahme bildet Ginza (GR 50,1), wo von Šum, Jam und Jafeth (= Sem, Ham und Jafet) gesprochen wird (vgl. Gen 6,10; 7,13; 9,18 ff.; 10,1). Zumeist wird nur Noahs Sohn Šum erwähnt (s. GR 26,20<sup>569</sup>, vgl. auch Johannesbuch, S. 58 ff., wo er Šum-Kušta heißt). Mark Lidzbarski interpretiert das folgendermaßen:

Von den Söhnen Noahs wird in den mandäischen Schriften an mehreren Stellen Sem genannt: GR 26,24; 381,8; Qol 18,22; Joh 78,13; 90,9; 277,4. Die drei Brüder finden sich nur GR 50,1, worin der Name des Cham dem des Jafeth im Anlaut angeähnelte ist. Vom biblischen Erzähler wird Sem der Vorrang gewährt, und er wurde geradezu zum Repräsentanten Israels. In den mandäischen Schriften heißt es nur GR 50,2 f., daß von den drei Söhnen des Noah die Welt zu neuem Leben erweckt werden sollte. Sonst

<sup>566</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Walter Beltz (In: NHD, 2. Bd., 437).

<sup>567</sup> In der ApcAd und im Ginza kann man nicht mit christlichen, sondern allein mit jüdischem Hintergrund rechnen.

<sup>568</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 275.

<sup>569</sup> „Als dann nach Šurbai und Šarhabel wird die Welt durch Wasserfluten hingerafft. Es bleiben übrig Noah von der Arche und Sem (Šum), der Sohn Noahs.“

erscheint Sem allein als Erneuerer der Welt. Auch den Mandäern gilt Sem, sicher unter jüdischem Einfluß, als Repräsentant ihrer Gemeinschaft, und sie bezeichnet ihn geradezu als Kušta<sup>570</sup>.

In ApcAd (NHC V, 5 p. 72,7 ff.) wird berichtet, wie Noah nach der Flut die ganze Erde unter seinen Söhnen, Sem, Ham und Jafet, aufteilte und zu ihnen sprach: „Meine Söhne, hört auf meine Worte. Siehe, die Erde habe ich unter euch verteilt. Nun denn, dient ihm (sc. dem Pantokrator) in Furcht und Dienstbarkeit alle Tage eures Lebens. Niemals soll sich euer Same abwenden vom Antlitz Gottes, des Pantokrators“<sup>571</sup>.

Nach Hans-Gebhard Bethge kommt p. 72,29–73,12 eine gewisse Sonderstellung des Sem zum Ausdruck, doch ist das abhängig von der Lesart von p. 72,27 und p. 73,1 (Lakune), wo der Name Sem ergänzt werden kann. Sem und seine Nachkommen könnten in einer besonders engen Verbindung zum Demiurgen gestanden haben – zu den Gnostikern zählen sie jedenfalls nicht. Ob hier eine gnostische Interpretation von Gen 9, 26 vorliegt, kann man nach Bethge nicht eindeutig beantworten. Dafür spricht, dass in p. 73,13–27 Sem nicht mehr erwähnt wird, wo von 400.000 Personen aus dem Geschlecht Hams und Japhets berichtet wird, die zu Gnostikern wurden. Ham und Japhet erfahren hier eine deutliche Aufwertung, wie auch später in p. 73,25–27, wo berichtet wird, wie aus dem Samen Hams und Japhets zwölf Königreiche entstanden<sup>572</sup>. Die Sonderstellung des Sem basiert auf der jüdischen Tradition, nach der Sem der fromme Sohn Noahs war<sup>573</sup>; die zwölf Königreiche Hams und Japhets können mit den zwölf Stämmen Israels in Verbindung gebracht werden.

Während Noahs Frau in der Bibel nur anonym erwähnt wird (vgl. Gen 6,18; 7,13; 8,18), hat sie in der Gnosis einen Namen. Nach Epiphanius<sup>574</sup> gab es eine Gruppe Gnostiker, die den Nikolaiten nahe standen und der Frau Noahs den Namen Noria gaben. Sie verbrannte dreimal die Arche, da Noah sie nicht einlassen wollte (s. 2.1.5.i). Bei den Mandäern (GR 2,1,121, Lidzbarski S. 46, Z. 4) heißt sie Nuraita, wobei Noria

<sup>570</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, 58.

<sup>571</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Walter Beltz (In: NHD, 2. Bd., 437–438).

<sup>572</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 97.

<sup>573</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 128.

<sup>574</sup> Haer 26,1,4–6.

und Nuraita identisch sind<sup>575</sup>. Nach einer Parallelüberlieferung (GR 18, Lidzbarski S. 410, Z. 7) war Nuraita die Frau von Noahs Sohn Sem. Zudem findet sich in der gnostischen Überlieferung auch unabhängig von Noah eine Heldin mit Namen Norea. So berichtet Irenäus, dass nach den Lehren der „Sethianer und Ophiten“ nach dem Brudermord von Kain entsprechend der Vorsehung der Prounikos Seth erzeugt worden sein und danach Norea(h). Von ihnen stammten die übrigen Menschen ab<sup>576</sup>. Im Bericht von Irenäus findet sich implizit der Gedanke, dass Norea(h) Seths Frau war<sup>577</sup>. Diese Verbindung zu Seth ist bemerkenswert, kommt Norea als wichtige Heldin doch vorwiegend in der sethianischen Literatur vor<sup>578</sup>. So ist sie eine wichtige Person in der HA und in der OdNor.

HA erwähnt Norea im Zusammenhang mit der Sintflut<sup>579</sup>, wobei sie hier wie bei Irenäus die Tochter Adams und Evas ist. Dort erteilte „der Archont der Streitmächte“ Noah den Auftrag, die Arche zu bauen, was auch geschieht. Auch Norea wollte die Arche besteigen, was Noah jedoch verhindert. Da blies Norea voll Wut in die Arche und verbrannte sie, weshalb Noah sie ein zweites Mal erbauen musste (p. 92,8 ff.)<sup>580</sup>. Am Ende der Genesis-Paraphrase der HA trifft Norea mit den Archonten zusammen, die sie betören wollen (p. 92,18 ff.). Zuletzt wird ihr durch den Engel Eleleth eine Offenbarung zu Teil (p. 93,2 ff.). Die Funktionen, die Seth in anderen sethianischen Texten zukommen, werden in der HA hauptsächlich von Norea übernommen, die, nach ihrer eigenen Errettung, zu einer wichtigen Offenbarungsempfängerin und Erlöserfigur wird<sup>581</sup>. In der „Ode über Norea“ übermitteln sie die Offenbarung. OdNor steht in enger Beziehung zu HA<sup>582</sup>, wobei U.U. Kaiser und U.-K. Plisch zeigten, dass die Figur der Norea hier im Vergleich zu HA weitaus wichtiger ist,

---

<sup>575</sup> Ihre weitere Namensformen sind Noraia, Horea, Orea, Oraia, Horaia, Nora und Noria. S. Pearson, *The Figure of Norea in Gnostic Literature*. In: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm August 20–25 1973. Leiden 1974, 143; Pearson, *Revisiting Norea*. In: King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, 265.

<sup>576</sup> IrenHaer I, 30, 9.

<sup>577</sup> Sie ist aber gleichzeitig auch die Schwester von Seth. S. Pearson, *Revisiting Norea*, 265.

<sup>578</sup> Ibid.

<sup>579</sup> S. II.2.1.5.d.

<sup>580</sup> Vgl. EpiphHaer 26,1,4–9.

<sup>581</sup> Kaiser, Einleitung zu „Hypostase der Archonten“. In: NHD, 1. Bd., 221. Über verschiedene Funktionen von Norea in der Gnosis s.: Pearson, *Revisiting Norea*, 271 ff.

<sup>582</sup> Kaiser; Plisch, Einleitung zu „Ode über Norea“. In: NHD, 2. Bd., 691.



geht es doch nicht nur um ihre Rettung aus der archontischen Welt, sondern um ihre Aufnahme ins Pleroma. Der Norea-Mythos in OdNor trägt also Züge des Sophia-Mythos<sup>583</sup>.

B.A. Pearson argumentiert in einem tief schürfenden Aufsatz<sup>584</sup>, dass Norea bei Irenäus, in der HA und in der OdNor mit der Frau von Noah bei Epiphanius und in Ginza identisch ist. Die Namensform „Norea“ entspreche dem hebräischen Naamah (vgl. Gen 4,22), womit in der rabbinischen und pseudoepigraphischen jüdischen Literatur sowohl Noahs Frau bezeichnet wurde als auch eine der schönen Menschentöchter aus Gen 6,2<sup>585</sup>. Zunächst stimmte U.U. Kaiser dieser Interpretation zu, wobei sie einschränkend bemerkte:

Interessant ist dabei, daß Naamah innerhalb der jüdischen Traditionen vorwiegend negativ bewertet wird, während Norea in der HA eine der wichtigsten und positivsten Figuren darstellt. Diesem Verfahren, das bestehende Wertungen und Traditionen umkehrt, entspricht auch die Behandlung des Genesis-Stoffes in der HA<sup>586</sup>.

Später, in ihrer Dissertation, argumentiert sie jedoch gegen Pearson. So vertrat nach BerR 23,3 Rabbi Abba ben Kahana in einer Debatte über Gen 4,22 zwar die Meinung, die dort erwähnte Kainitin Na'amah sei die Frau Noahs gewesen, doch widersprach ihm die Mehrheit der Rabbiner, die Na'amah vielmehr mit Musik und Götzendienst in Verbindung brachte. Auf die Beziehung von Na'amah zu Noah wird in Gen 4,22 nicht ausführlich eingegangen, so dass verschiedene Deutungen möglich sind<sup>587</sup>. Die Überlieferung der Arche-Verbrennung bei Epiphanius hat eine Parallele im Judentum. In spätmittelalterlichen Legenden versucht Noahs namenlose Frau im Verein mit dem Teufel den Bau der Arche zu verhindern<sup>588</sup>. Kaiser betont, dass Norea in der HA eher göttliche als menschliche Züge trägt, und vermutet, dass sie ursprünglich auf eine Muttergottheit zurückgeht, die erst sekundär in die von den Gnostikern rezipierte alttestamentliche Genealogie eingefügt wurde. In diese Richtung weist möglicherweise die Verehrung einer Isis-Norea, die in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. im alpinen Noricum belegt ist<sup>589</sup>.

---

<sup>583</sup> Ibid.

<sup>584</sup> Pearson, *The Figure of Norea in Gnostic Literature*, 143–152.

<sup>585</sup> Ibid, 147 ff.; Pearson, *Revisiting Norea*, 265 ff.

<sup>586</sup> Kaiser, Einleitung zu „Hypostase der Archonten“. In: NHD, 1. Bd., 222.

<sup>587</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 277–278.

<sup>588</sup> Ibid, 278.

<sup>589</sup> Ibid, 280.

Geographisch für wahrscheinlicher hält Kaiser jedoch die Verbindung von Norea mit der Bergmutter von Ephesus, der sog. *Meter oreia*<sup>590</sup>.

Es ist gut möglich, dass sich in der Gestalt der Norea Elemente unterschiedlicher Herkunft vermischt. Ebenso ist nicht ausgeschlossen, dass in den Überlieferungen über die Frau von Noah ältere Traditionen mitschwingen, wie Pearson meint<sup>591</sup>. Ihr Ursprung und die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Überlieferungen bleiben letztendlich ebenso im Dunkel<sup>592</sup> wie die Etymologie des Namens Norea<sup>593</sup>. Die Tatsache aber, dass Norea/Nuaraita in der Gnosis wie Na'amah im Judentum als Frau Noahs vorkommt, ist ein Bindeglied zwischen den Interpretationsmöglichkeiten und verweist auf die Möglichkeit, dass Norea auch dort, wo sie unabhängig von Noah genannt wird, als dessen Frau angesehen werden kann. Das schließt nicht aus, dass in ihrer Gestalt Züge verschiedener mythologischer Wesen, darunter auch einer Muttergöttin, vermischt sind, wie dies ja auch bei anderen Wesen der gnostischen Mythologie, etwa beim Demiurgen Jaldabaoth und Sabaoth<sup>594</sup>, der Fall ist. Auch dass Norea in der Gnosis göttliche Züge trägt, ist kein Argument dagegen, in ihr die Frau Noahs zu erkennen – in der Gnosis können die Nachkommen Adams gleichzeitig irdische als auch überirdische Zügen tragen (vgl. Seth)<sup>595</sup>.

#### II.2.1.5. *Die Erzählungen und Berichte über die Sintflut*

Die Sintflutgeschichte findet sich in der Gnosis häufig und in sehr unterschiedlichen Redaktionen<sup>596</sup>, etwa in den Schriften von Nag Hammadi im ÄgEv, in der ApcAd, im AJ, in der HA, in Noema (NHC VI,4), in der ParSem (NHC VII,1) und in der ExpVal (NHC ZI,2), im Ginza, bei Irenäus (IrenHaer I 30,10) und bei Epiphanius (EpiphHaer 38, 3,1–4).

<sup>590</sup> Ibid, 281.

<sup>591</sup> Pearson, *The Figure of Norea in Gnostic Literature*, 148.

<sup>592</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 278.

<sup>593</sup> S. Pearson, *The Figure of Norea in Gnostic Literature*, 146 ff.; vgl. auch: Pearson, *Revisiting Norea*, 266–267; 270–271.

<sup>594</sup> S. dazu: II.2.1.1.a.

<sup>595</sup> S. dazu: II.2.1.4.b.

<sup>596</sup> Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 94; Rudolph, *Die Gnosis*, 148.

a. *Die Sintflut im „ägyptischen Evangelium“*

Im ÄgEv wird von der Sintflut in Zusammenhang mit den Gefährdungen der Sethianer erzählt, die hier als „das große und unvergängliche Geschlecht“ bezeichnet werden. Gefahren entstanden ihnen durch den (Welten-)Brand, Hungersnöte und Seuchen, durch Lügenpropheten und die Sintflut (vgl. NHC III, 2 p. 61, 1 ff. par). Letztendlich waren dies alles vergebliche Versuche des Demiurgen Sakla, die Sethianer zu vernichten. Die Sintflut ist dabei „ein Muster für das Ende des Äons“ (NHC III, 2 p. 61,3–4)<sup>597</sup>.

b. *Die Sintflut in der Apokalypse des Adam*

Weit ausführlicher als ÄgEv geht ApcAd auf das Geschehen der Sintflut ein (vgl. NHC V, 5 p. 67,22–73,24). Der Demiurg, hier als Pantokrator bezeichnet (p. 69,5,7; 72,25; 73,9), aber auch „Gott“ (ΠΝΟΥΤΕ) genannt (p. 70,6 f.; 71,16), läßt Regengüße hervorbrechen, um „alles Fleisch“ von der Erde zu vernichten, darunter auch die Menschen, „zu denen das Leben der Gnosis gelangt war“, denn sie waren dem Demiurgen fremd geworden. Die Gnostiker wurden aber noch vor der Katastrophe von Engeln an einen Ort gebracht, „wo der Geist des ewigen Lebens ist“, dabei muss „die ganze Menge des Fleisches zurückgelassen werden in den Wassern“. Aber Noah, seine Familie sowie alle Tiere werden in der Arche gerettet, und er empfängt den Segen des Demiurgen. Die geretteten Gnostiker kommen zu Noah, weswegen der unwissende Demiurg ihm bittere Vorhaltungen macht: Ob er vorhabe, sich ein anderes Geschlecht zu erschaffen, um die Kraft des Demiurgen zu beschimpfen? Noah bekräftigt daraufhin, die Gnostiker nicht geschaffen zu haben. Diese werden – von wem, bleibt unklar – in ein nicht näher bezeichnetes Land gebracht, wo sie 600 Jahre lang allein der Gnosis leben. Noah aber teilt die Erde unter seinen Söhnen auf mit der Ermahnung zu Gehorsam und Dienst gegenüber dem Demiurgen<sup>598</sup>. Die Sintflut ist in ApcAd kein historisches, sondern ein zukünftiges Ereignis, worauf auch die literarische Form des Werks hinweist: Es ist eine Offenbarung zukünftiger Dinge, die Adamas an seinen Sohn Seth weitergibt<sup>599</sup>.

<sup>597</sup> S. Böhlig, Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi. In: Eltester (Hg.). Christentum und Gnosis, 11 Anm. 70. Die Sintflut als Typos des Endgerichts kommt auch im NT (s. Mt 24,37 ff.; Lk 17,26 ff.; II Petr 3,3 ff.) vor.

<sup>598</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 95.

<sup>599</sup> Luttikhuisen, Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology, 110.

### c. Die Sintflut im Apokryphon des Johannes

Im AJ wird von der Sintflut im zusammenfassenden Teil von der Schöpfung und der Urgeschichte der Menschen berichtet<sup>600</sup>. Der Demiurg empfindet Reue angesichts seiner Schöpfung, speziell der Sethianer, und beschließt, eine Flut über die Überheblichkeit der Menschen kommen zu lassen (vgl. BG 2 p. 72,12 bis 17 parr). Die Epinoia des Lichts warnt Noah, der die Warnung an andere weitergibt, die ihm aber nicht glauben (vgl. BG 2 p. 72,17–73,3 parr). Im Widerspruch zu Gen 7,7 erfolgt die Rettung Noahs nicht durch die Arche („wie Moses gesagt hat“), sondern die Ausgewählten sammeln sich und werden von einer Lichtwolke beschirmt. Statt Regen fällt hier Finsternis auf die Erde, und aus der Finsterniswelt werden Engel zu den Töchtern der Menschen geschickt, um sie zu verführen. Anfangs ohne Erfolg. Doch dann schaffen die Engel den gefälschten Geist ( $\alpha\text{NTIMIMON } \bar{\mu}\text{PINEYMA}$ ) und erfüllen die Menschentöchter mit ihm. Sie selbst verwandeln sich in die Männer der Menschentöchter und bringen ihnen Gold und Silber, Geschenke und Metalle, Kupfer und Eisen. Und so zeugen sie mit ihnen durch den gefälschten Geist Kinder aus Finsternis (vgl. BG 2 p. 74,1–75,10 parr).

### d. Die Sintflut in der Hypostase der Archonten

Auch HA nimmt die Sintfluttradition auf, wenn auch auf andere Weise. Zuerst planen die Archonten mit dem Demiurgen gemeinsam die Flut und sagen: „Kommt, laßt uns eine Sintflut machen aus den Händen und laßt uns alles Fleisch auslöschen vom Menschen bis zum Tier!“ (NHC II, 4 p. 92,4–8)<sup>601</sup>. Einer der Archonten, „der Archont der Streitmächte“ ( $\text{ΠΑΡΧΩΝ ΝΗΔΥΝΑΜΙΣ}$ )<sup>602</sup>, erfährt von „ihren Anschlägen“ und erteilt Noah den Auftrag, die Arche zu bauen (vgl. p. 92,8–14)<sup>603</sup>. Er spricht zu Noah: „Mache eine Arche aus einem Holz, das nicht verdirbt, (und) verstecke dich in ihrem Inneren – du und deine Kinder und die Tiere und die Vögel des Himmels von klein bis groß. Errichte sie auf dem Berg Sir!“ Da tritt Norea auf, die Tochter Adams und Evas, die „Helferin für alle Menschengeschlechter“, und will die Arche besteigen, doch Noah läßt sie nicht ein. Da bläst sie in die Arche und verbrennt sie mit ihrem

<sup>600</sup> Ibid, 108.

<sup>601</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Ursula Ulrike Kaiser (In: NHD, 1. Bd., 229).

<sup>602</sup> S. Kaiser, Die Hypostase der Archonten, NHD, 1. Bd., 229, Anmerkung 66.

<sup>603</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 95.

Hauch. Noah ist gezwungen eine neue Arche zu bauen<sup>604</sup>. Das Motiv der Verbrennung der Arche durch Norea (Noria) findet sich nach Epiphanius (EpiphHaer 26, 1, 4–9) auch bei den Nikolaiten. Sonst erinnert die Sintflutgeschichte der HA an die Sintflutgeschichte des AJ, weicht von dieser aber in manchen Punkten ab<sup>605</sup>.

Im Noema wird berichtet, dass im ersten Äon, „dem Äon des Fleisches“ Gestalten mit Riesenleibern existierten, denen lange Lebenszeiten gegeben worden waren. Als sie sich dadurch besudelten, dass sie in das Fleisch gingen, richtete Gott, der „Vater des Fleisches“, sie mit einem großen Wasser. Nur Noah und seine Familie waren der Rettung würdig. Noah predigte 120 Jahre lang, doch niemand hörte auf ihn. Er baute eine hölzerne Arche, und was der Rettung würdig war, ging mit ihm in sie hinein. Dann kam die Sintflut. Und so wurde Noah gerettet samt seinen Söhnen (NHC VI,4, p. 38,9–39,1). Das Gericht über die Welt aber wurde mit Feuer vollzogen (p. 40,6 ff.).

#### e. *Die Sintflut in der Paraphrase des Seem*

In der Paraphrase des Seem (NHC VII,1 p. 25,8–28, 13) gibt es einen kurzen Bericht über die Sintflut. Hier wird berichtet, dass vom „Mutterschoß“, der hier von der unteren Welt repräsentiert wird, ein Dämon ausgeht, um die Sintflut zu machen. Der Erlöser, der Sohn der Größe, verkündet durch den Mund des Dämons, dass ein Turm entstehen wird, in dem die Geschlechter der Menschen bestehen können. Der Turm wird von Dämonen erbaut und steht in den Wassern.

#### f. *Die Sintflut in der „valentinianischen Abhandlung“*

In Exp Val (NHC XI, 2 p. 38,34–39) wird nur kurz von der Sintflut berichtet:

Es (kam) nun (zu) Zwist und Abfall unter den Engeln und bei der Menschheit: die Rechten mit den Linken, die im Himmel mit denen auf der Erde, die Pneumata mit den Sarkika, und der Teufel im Angesicht Gottes. So kam es, daß die Engel die Menschentöchter begehrt und sich hinunter ins Fleisch begaben – so daß Gott (schließlich) eine Sintflut veranstaltete und beinahe reute es ihn, daß er die Welt geschaffen hatte<sup>606</sup>.

<sup>604</sup> Rudolph, Die Gnosis, 148.

<sup>605</sup> Luttikhuisen, Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology. In: Martinez; Luttikhuisen (edd.), Interpretations of the Flood. Leiden u. a. 1998, 110.

<sup>606</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Wolf-Peter Funk (In: NHD, 2. Bd., 759).

### g. Die Sintflut im Ginza

Die Sintflut samt Noah und der Arche ist auch bei den Mandäern (GR I § 186; II, 1 § 121. 134; XI 263,25 ff. und XVIII 409f.) bekannt. Hier sind es aber nicht gute, sondern böse Mächte, die den Bau der Arche anstiften und Noah (= Juden) retten<sup>607</sup>. Sie wollen vor allem Adams Nachfolger, Anoš, vernichten, der aber durch Manda dHajje (dieser war ein Erlöser und eine Personifikation der Gnosis, sein Name bedeutet „Die Erkenntnis des Lebens“) gerettet wird<sup>608</sup>.

### h. Die Sintflut bei den „Gnostikern“ von Irenäus und bei den „Sethianern“ von Epiphanius

Die „Gnostiker“ in IrenHaer I 30,10 sehen im Demiurgen Jaldabaoth den Urheber der Sintflut, der aus Zorn über die Menschen, die ihm keine Verehrung zuteil werden ließen, das Wasser sandte, „um alle auf einmal zu vernichten“. Sophia aber bewirkt, dass jene, die mit Noah in der Arche sind, aufgrund des von ihr stammenden Lichtteils gerettet werden<sup>609</sup>.

Für die „Sethianer“ des Epiphanius, die glauben, dass die Welt von Engeln und nicht von der oberen Macht geschaffen wurde, ist die Mutter, das Weib als Repräsentantin der oberen Macht, Verursacherin der Flut. Will sie doch das Geschlecht des Seth allein übriglassen. In einer Gegenaktion bringen die Engel Noahs Sohn Ham (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18) mit List in die Arche, ohne dass die obere Mutter davon etwas merkt, um das Geschlecht der Bosheit zu erhalten<sup>610</sup>. Ob Gen 9,20–27 Anlass hierfür gab, lässt sich bestenfalls vermuten<sup>611</sup>.

### i. Die Erzählungen und Berichte über die Sintflut und ihr alttestamentlicher und jüdischer Hintergrund

Die Erzählungen und Berichte über die Sintflut in der gnostischen Literatur stellen verschiedene Interpretationen der biblischen Erzählung über die Sintflut (Gen 6–8) dar<sup>612</sup>. Sie haben zudem Parallelen in der außerbiblischen-jüdischen Literatur, besonders in den Pseudepigraphen.

<sup>607</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 83; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie, 301.

<sup>608</sup> Ibid.

<sup>609</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 94.

<sup>610</sup> Vgl. EpiphHaer 38, 3, 1–4.

<sup>611</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 94.

<sup>612</sup> S. Luttikhuisen, Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology, 109.

Besonders interessant sind etwa die Berichte vom Geschlechtsverkehr zwischen den Gottessöhnen und den Menschentöchtern, der auf Gen 6,1,1–6 zurückgeht, sich aber auch in den außerbiblisch-pseudepigraphischen Schriften findet<sup>613</sup>.

Die Erzählungen und Berichte über die Sintflut in der gnostischen Literatur haben viele Gemeinsamkeiten. Der Verursacher der Sintflut ist meistens der Demiurg, der verschiedene Namen trägt<sup>614</sup> oder der Demiurg gemeinsam mit den Archonten<sup>615</sup>. Die Begründung für die Sintflut ist ziemlich gleich lautend: Zumeist werden Demiurg und Archonten von niedrigen Motiven wie Zorn<sup>616</sup>, besonders gegenüber den Nachkommen Seths<sup>617</sup>, oder Neid<sup>618</sup> angetrieben. Doch findet sich in den Berichten über die Sintflut auch Unterschiede. So ist in der ParSem die Initiatorin der Sintflut die untere Welt, die als „Muterschloß“ bezeichnet wird<sup>619</sup>, d. h. die Natur selbst, bei Epiphanius hingegen die himmlische Mutter, die die obere Welt repräsentiert. Die Vorstellung, dass die Natur sich selbst durch Feuer und Wasser vernichtet, war in der Philosophie der Antike, etwa bei den Stoikern, weit verbreitet<sup>620</sup>. Dass die obere, also die geistige Welt die Sintflut verursacht, ist aber eine in der Gnosis einzigartige Anschauung. Auch bei der Begründung der Sintflut gibt es Unterschiede: so ist die Sintflut in der ExpVal und wohl auch in Noema wie in der biblischen Überlieferung eine Strafe für den Geschlechtsverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern und nicht einfach, wie in den meisten gnostischen Texten, ein Angriff des Demiurgen gegen die Menschen. Die Gestalt, die Noah den Rat gibt, die Arche zu bauen, divergiert in den einzelnen Überlieferungen: in der ApAd ist es der Demiurg selbst, in der HA ein Archon und im AJ die Epinoia des Lichts. Auch die Schilderungen des Sintflutgeschehens sind unterschiedlich.

U.U. Kaiser teilt alle gnostischen Texte, die auf die Flutgeschichte und Noahs Rettung Bezug nehmen, in zwei Gruppen<sup>621</sup>: In den Texten der

<sup>613</sup> S. II.2.1.6.

<sup>614</sup> Im AJ und bei Irenäus: Jaldabaoth; im ÄgEv: Saklas; in der ApAd: Pantokrator oder Gott; im Noema: Vater des Fleisches; in der ExpVal: einfach Gott; in der HA: Oberarchon.

<sup>615</sup> So in der HA.

<sup>616</sup> So z. B. bei Irenäus.

<sup>617</sup> In ÄgEv, ApAd.

<sup>618</sup> In AJ.

<sup>619</sup> S. Schenke, Einleitung zur Paraphrase des Seem (NHC VII,1). In: NHD, 2. Bd., 547.

<sup>620</sup> S. z. B. Seneca, Nat 3.29.1.

<sup>621</sup> In ihrer Aufteilung gehören zur ersten Gruppe die Verwendungs- und Auslegungstypen (Gruppe 4 und 5 bei Peter Nagel und die zweite hermeneutische Sicht bei

ersten Gruppe wird Noah positiv bewertet. Seine Rettung wird auf Initiative der oberen Lichtwelt ins Werk gesetzt. Solche Texte sind nach Kaiser *IrenHaer* 1,30,10 und *AJ NHC* II,1 p. 28,32–29,19 parr. In anderen Texten gehört Noah auf die Seite des niederen Schöpfergottes, der ihn nur deshalb am Leben lässt, weil Noah ihm anhängt und ihn verehrt (*EpiphHaer* 26,1,7–9, *ApcAd* p. 69,2–72,14)<sup>622</sup>. Ergänzend kann zur ersten Gruppe Noema und zur zweiten auch der *GINZA* gezählt werden. Den meisten Texten ist das grundsätzliche Bestreben der Archonten und vor allem ihres Anführers gemein (*ÄgEv NHC* III,2 p. 61,1–5), die Menschheit, die sich von ihnen weg entwickelt – und nach Meinung der Gnostiker daher „besser“ wird –, zu vernichten<sup>623</sup>. Da der Demiurg als Nachkommen Seths vor allem die Gnostiker vernichten will, bildet die Sintflut ein wichtiges Thema vornehmlich in der sethianischen Literatur<sup>624</sup>.

Die Geschichte von der Sintflut wurde von den Gnostikern meist uminterpretiert. Das zeigt bereits die Begründung, weshalb der Demiurg die Menschen vernichten will. In der Bibel ist die Ursache der Sintflut die Bosheit des Menschen und die Reue Gottes über seine Schöpfung (vgl. *Gen* 6,5–6). Auch in der *ExpVal* und im *AJ* wird von der Reue des Schöpfers angesichts der Schöpfung berichtet. Im *AJ*, in der *HA* und in der *ApcAd* jedoch reagiert Gott mit der Sintflut auf eine, nach Meinung der Gnostiker sehr positive Entwicklung<sup>625</sup>. So musste der erste Herrscher nach dem *AJ* erkennen, dass die Menschen ihn in der Erhabenheit ihrer Weisheit übertrafen. Da offenbar die bis dahin ergriffenen Gegenmaßnahmen nicht den gewünschten Erfolg hatten (vgl. *BG* 2 p. 72,12 bis 17 parr), wurden die Menschen vernichtet<sup>626</sup>. Wie in der Paradiesgeschichte<sup>627</sup>, so ist auch hier das eigentliche Motiv des Demiurgen sein Neid gegenüber den Menschen.

---

Birger A. Pearson), zur zweiten Gruppe aber die Typen 1 und 2 bei Nagel und die erste hermeneutische Sicht bei Pearson (s. II, 2).

<sup>622</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 274.

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> Über die „sethianischen Themen“ s. Turner, *Sethian Gnosticism: a Literary History*, 56–59.

<sup>625</sup> Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 111.

<sup>626</sup> Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 96; s. Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 111.

<sup>627</sup> S. II.2.1.13.a.



In der HA beginnt die Sintflutgeschichte mit den Worten: „Dann begannen die Menschen sich zu vermehren und *besser zu werden*“ (NHC II,4 p. 92,3). Im ersten Augenblick scheint es, als würde keine Begründung für die Sintflut gegeben werden<sup>628</sup>, doch wird sie in den zitierten Anfangsworten gegeben. Wiederum widerspricht die Begründung Gen 6,5. Während der biblische Schöpfergott mit der Sintflut die bösen Menschen vernichten will, planen in der HA die Archonten die Beseitigung der besser gewordenen Menschen, was nicht nur im moralischen Sinn zu verstehen ist, sondern vor allem auf ihre Fortschritte in geistigen Dingen Bezug nimmt. Aus dem Blickwinkel der Archonten hatte diese Entwicklung eine negative Dynamik zur Folge, entzogen sich die Menschen doch mehr und mehr dem Einfluss der Archonten und Gottes. Daher mussten sie vernichtet werden<sup>629</sup>. Durch diese Reaktion des Demiurgen und seiner Mächte im AJ und in der HA wird offenbar, dass ihre Motive böse sind. Das Ziel dieser Bibelauslegung ist leicht durchschaubar – sie soll den Schöpfergott disqualifizieren und zeigen, dass er ein Ignorant und böses Wesen ist, dessen Hauptmotiv der blanke Neid ist<sup>630</sup>. In diesem Punkt vertreten AJ und HA eine „wirkliche Protestexegese“<sup>631</sup>.

Obwohl die Sinflut-Geschichte in den hier genannten gnostischen Texten in groben Zügen der Genesis folgt, unterscheiden sie sich von der Bibel, was die Rettung des Noah und den Verlauf der Sintflut anbelangt. In der Bibel (Gen 6,14) ist es Gott selbst, der Noah befiehlt, die Arche zu bauen. In der HA planen die Archonten, unter ihnen auch der Demiurg, die Flut (NHC II, 4 p. 92,4–8), um alle Menschen zu vernichten. Es ist der „Der Archont der Streitmächte“, der Noah den Auftrag zum Bau der Arche erteilt (vgl. p. 92,8–14). Die Rettung Noahs ist also nicht ein Befehl des großen Archons, sondern basiert auf dem Verrat eines der unteren Archonten. Im AJ beschließt der Demiurg mit der Flut die ganze Überheblichkeit der Menschen hinwegzuspülen (vgl. BG 2 p. 72,12 bis 17 parr). Daraufhin warnt die Epinoia des Lichts gegen den Willen des Demiurgen Noah, der die Warnung an andere Menschen weitergibt. Doch glauben sie ihm nicht (vgl. BG 2 p. 72,17–73, 3 parr).

In den gnostischen Texten wird die Reihenfolge des Sintflutgeschehens häufig verkehrt. Während in der Bibel der Geschlechtsverkehr zwi-

<sup>628</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 95.

<sup>629</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 272.

<sup>630</sup> Luttikhuisen, Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology, 113.

<sup>631</sup> D. h. sie vertreten die Auslegungsmöglichkeit 1 bei Nagel oder „eine negative Sicht“ bei Pearson (s. dazu II. 2).

schen Gottessöhnen und Menschentöchtern (Gen 6,1–4) am Anfang des folgenden Strafgerichts steht (das gilt auch für ExpVal und wohl auch für Noema), berichtet AJ zuerst von der Sintflut und erzählt erst danach von der unerlaubten Vermischung<sup>632</sup>. Nach dem AJ waren der Geschlechtsverkehr und die Vermischung des Göttlichen mit dem Menschlichen auch nicht die Ursache der Sintflut, sondern lediglich der zweite Angriff der Mächte der Finsternis gegen das „nichtschwankende Geschlecht“. Da der Demiurg und seine Mächte es nicht mit Finsternis bedecken konnten, versuchten sie das Geschlecht mit der Finsternis zu vermischen. Zuerst scheiterte dieser Plan, weil die Töchter der Menschen sich nicht verführen ließen. Erst als der Demiurg und seine Mächte ihre Gestalt änderten, erfüllte sich ihre Absicht<sup>633</sup>. Die Archonten erzeugten mit den Töchtern des „nichtschwankenden Geschlechtes“ Kinder, in denen Licht und Finsternis gemischt sind.

In den gnostischen Schriften wird Noah meist wie in der Bibel durch die Arche gerettet, doch finden sich auch hier Unterschiede. Unter ausdrücklicher Bestreitung von Gen 7,7 („Es ist nicht, wie Moses gesagt hat ...“) erfolgt die Errettung des Noah im AJ nicht durch die Arche, sondern durch eine Lichtwolke, die alle Sethianer an einen sicheren, vermutlich sehr hohen und für die Fluten daher unerreichbaren Ort bringt (vgl. BG 2 p. 73,6–12 parr)<sup>634</sup>. Das Motiv der Wolke kommt auch in der ApcAd vor. Wie im AJ so werden die Gnostiker auch in der ApcAd mittels einer Wolke von den Engeln (vermutlich) auf einen hohen Berg gebracht, vergleichbar dem am Ende des ÄgEv<sup>635</sup>. Die ApcAd berichtet auch davon, wie Noah und seine Familie sowie die Tiere in der Arche gerettet werden. Der Hauptunterschied zwischen dem AJ und der Bibel besteht aber darin, dass hier statt vom Wasser der Sintflut von der Finsternis berichtet wird, die auf die Erde fiel (BG 2 p. 73,16–17)<sup>636</sup>. Wir haben es hier mit einer allegorischen Exegese zu tun<sup>637</sup>: Der Oberarchon will die Menschen mit Finsternis bedecken, um sie vom Licht, aus dem sie stammen, zu trennen. Die Rettung der geistigen Menschen erfolgt im Gegenzug

---

<sup>632</sup> Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 115.

<sup>633</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>634</sup> Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 96.

<sup>635</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>636</sup> Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 111. 118.

<sup>637</sup> Nach der Typologie von Nagel gehört das Motiv der Finsternis zur Typ 3 („die korrektive Auslegung“). S. dazu: II.2.

durch eine Macht des Lichts, die durch die mythische Gestalt Pronoia oder Epinoia und durch eine Lichtwolke dargestellt wird. Epinoia bringt Noah zum Wissen und erleuchtet ihn, die Lichtwolke aber bringt Noah und seine Familie an einen sicheren Ort. So wurden die Ahnen der Gnostiker vom Licht gerettet<sup>638</sup>.

Es gibt noch weitere Unterschiede zwischen der Bibel und der gnostischen Literatur. Wenn nach der biblischen Überlieferung die Arche auf einem Berg landete (Gen 8,4), wurde sie in der HA auf einem Berg errichtet (NHC II,4 p. 92,13 f.). U.U. Kaiser vermutet hier einen Hinweis auf die Gesetzgebung auf dem Berg Sinai. Die griechische Überlieferung des ATs gibt Arche und Lade, die als Symbol für das Gesetz steht, mit dem gleichen Wort κῆβωτός wieder. Nach Kaiser wurde der Bund, den Gott Noah in Gen 6,18 ankündigt, in der HA zwischen Sabaoth und Noah geschlossen. Die Arche, die Noah aus „Holz, das nicht fault“, bauen soll, sei daher kein seetaugliches Schiff, sondern die Bundeslade<sup>639</sup>. Nach Gen 8,4 landete die Arche auf dem Berg Ararat, in der HA heißt der Berg Sir (NHC II,4 p. 92,14). Worauf die Benennung des Berges verweist, ist nicht klar. Bernard Barc und Bentley Layton vermuten hinter dem Namen einen Bezug auf die bei Jos *Ant* 1,2,3 genannte γῆ Σεϊρίδος, einen Platz also, an dem die Nachkommen Seths zwei Stelen mit der Aufzeichnung ihrer astronomischen Kenntnisse errichteten<sup>640</sup>. Für Hans-Martin Schenke und Roger A. Bullard handelt es sich um den Berg bzw. das Gebirge Seir im Land Edom. Für Kaiser ist keiner der Vorschläge überzeugend<sup>641</sup>. Doch scheint die Vermutung von Barc und Layton den richtigen Weg zu weisen. HA ist ein sethianisches Werk, und Flavius Josephus belegt eine Überlieferung im Judentum, nach der die Nachkommen des Seth mit einem Gebiet in Palästina in Verbindung gebracht werden. Γῆ Σεϊρίδος kann aber auch deshalb mit dem Gebirge Seir gleichgesetzt werden, weil schon in Deut 25,17–18 die Söhne des Seth und Seir in derselben Weissagung genannt werden.

In der gnostischen Sintflutüberlieferung gibt es viele Motive, die einen außerbiblischen, jüdischen Hintergrund haben. Wenn Adam in der

<sup>638</sup> Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 117–118.

<sup>639</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 275–276.

<sup>640</sup> Heinrich Clementz übersetzt den Ortsnamen γῆ Σεϊρίδος fälschlicherweise mit „Syrien“, s. Flavius Josephus. *Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Wiesbaden 2006, 20. Zum Ortsname γῆ Σεϊρίδος s. Stroumsa, *Another Seed*, 115 ff.

<sup>641</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 276.

ApcAd über die zukünftige Sintflut redet, verweist das auf das Buch der Giganten aus Qumran, in dem Enoch vor einer zukünftigen Sintflut warnt<sup>642</sup>. Und auch zu Adams Prophezeiung in der ApcAd, dass die Welt nacheinander durch Wasser und Feuer vernichtet würde (NHC V,5 p. 67,22 ff.; 73,25 ff.), kann man Parallelen finden. So wird im ÄgEv parallel von der Sintflut und von einem (Welten-)Brand berichtet (vgl. NHC III,2 p. 61,1 ff. par). Über die Vernichtung der Welt durch Wasser und Feuer berichten auch Ginza (RG II, 119 u. 121), Flavius Josephus (Ant I 2,3 Par. 68–70) und eine auf Latein erhaltene Schrift über Adam und Eva (VitAd 49:2–3)<sup>643</sup>. Im letztgenannten Werk prophezeit der Erzengel Michael diese Ereignisse Eva und Adam<sup>644</sup>.

Der Mythos vom gefallenem Engel, der in der jüdischen Literatur zur Zeit des zweiten Tempels von großer Bedeutung war (s. äthHen 6–10) und auf die Frage nach der Herkunft der Bosheit auf Erden eine Antwort gibt, ist in Verbindung mit der Sintflut auch in gnostischen Texten (AJ, ExpVal) wichtig<sup>645</sup>.

Den Hintergrund der Sintflutgeschichte in der „Paraphrase des Seem“ bildet die jüdische Überlieferung von Noah als dem Erbauer des Turms zu Babel, wie sie Eusebius in P. e. 9,17 und 18,2 zitiert<sup>646</sup>. In dieser Überlieferung aus dem Werk des samaritanischen Anonymus, geschrieben zwischen der seleukidischen Eroberung 200 v. Chr. und der makkabäischen Erhebung, verschmelzen Noah und Nimrod zu einer übermenschlichen Gestalt<sup>647</sup>, die als einziger der „Riesen“ aus der großen Flut gerettet worden sei.

Auch die Figur der Norea spielt in den jüdischen Überlieferungen eine herausragende Rolle. Während Noahs Frau in den meisten haggadischen Überlieferungen als böses Weib auftritt, wird sie in der Gnosis

---

<sup>642</sup> S. Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 449, 451–452. Das Buch der Giganten ist in seiner ursprünglichen Gestalt nur durch die aramäischen Fragmente aus der Qumranhöhle 4, in mittelpersischen und sogdisch-manichäischen Handschriften belegt, die auf eine Übersetzung Manis zurückgehen. Es konzentriert sich auf die Erzählung vom Fall der Engel, bezieht sich dabei wohl auf die Darstellung des henochitischen Wächterbuchs und ist wohl in die 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. zu datieren (Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 65).

<sup>643</sup> Dasselbe Motiv findet sich auch im NT (s. II Pet 3, 5–7 (auch 2,5–6), wo Wasser und Feuer nebeneinander als Strafe vorkommen).

<sup>644</sup> S. Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 471–472.

<sup>645</sup> Ibid, 453–454; Stroumsa, *Another Seed*, 43–111; s. näher dazu: II.2.1.6.

<sup>646</sup> Schenke, *Einleitung zur Paraphrase des Seem* (NHC VII,1). In: NHD, 2. Bd., 547; Vgl. auch Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 162–164.

<sup>647</sup> Ibid, 162–163.

positiv bewertet<sup>648</sup>. Auch hierin kann man eine „Protestexegese“ erkennen. U.U. Kaiser fand ähnliche Überlieferungen im jüdischen Kontext erstmals in spätmittelalterlichen Legenden, wo Noahs Frau mit dem Teufel den Bau der Arche zu verhindern sucht. Aufgrund des Fehlens früherer Überlieferungen bleiben die Ursprünge und möglichen gegenseitigen Beeinflussungen der Überlieferungen im Dunkel<sup>649</sup>.

Gerard P. Luttikhuisen hat gezeigt, dass in den gnostischen Sintflutgeschichten stets zwei Erzähllinien oder Leitmotive vorkommen: 1) Die Urgeschichte der Menschheit wird als ein Kampf zwischen den Mächten des Lichts (die Sphäre der höchsten Gottheit, die ganz transzendent ist) und den Mächten der Finsternis (der böse Schöpfergott und seine Trabanten) geschildert, wobei der Kampf um das göttliche Licht im Menschen ausgefochten wird. 2) Es gibt zwei Menschenklassen, von denen eine das „nichtschwankende Geschlecht“ heißt und Träger des Lichts ist<sup>650</sup>. Die niedrige Motivation des Schöpfergottes steht im Einklang mit dem ersten Leitmotiv. In der gnostischen Interpretation der Sintflutgeschichte ist sie nicht eine Strafe des gerechten Gottes für die bösen Menschen (Ausnahmen hierzu sind ExpVal und vielleicht auch Noema), sondern sein Angriff gegen die ihm überlegenen Menschen. So wird die Sintflut zu einer Episode im Kampf zwischen dem Licht und dem bösen Demiurgen transformiert<sup>651</sup> und die Rettung Noahs als Rettung des „nichtschwankenden Geschlechts“ gedeutet. Während Noah in der Genesis ein Ahn Israels ist und seine Rettung als Vorgeschichte der Auserwählung Israels gilt, ist Noah doch das Bindeglied zwischen Adam und Abraham, wird er in der Gnosis vor allem als Nachkomme Seths verstanden. Durch seine Rettung aus der Sintflut wird auch das „nichtschwankende Geschlecht“, das von Seth abstammt, und damit auch das göttliche Licht, das sich in diesem Geschlecht verkörpert, aus den Händen der Finsternis gerettet<sup>652</sup>. Luttikhuisen hat gezeigt, dass beide Leitmotive sowohl in AJ als auch in HA vorkommen<sup>653</sup>.

---

<sup>648</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 468–469.

<sup>649</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 278.

<sup>650</sup> Luttikhuisen, *Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology*, 115.

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> *Ibid.*, 115–116.

<sup>653</sup> *Ibid.*, 116–120.

### II.2.1.6. Die Überlieferung vom Geschlechtsverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern

Ein besonderes Thema, das im Zusammenhang mit der Sintflut in der gnostischen Literatur vorkommt, ist der Geschlechtsverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern. Dieses Thema findet sich in ExpVal, in der AJ und wahrscheinlich auch in Noema.

In der Exp Val (NHC XI,2) heißt es von der Sintflut:

So kam es, daß die Engel die Menschentöchter begehrt und sich hinunter ins Fleisch begaben – so daß Gott (schließlich) eine Sintflut veranstaltete und beinahe reute es ihn, daß er die Welt geschaffen hatte.<sup>654</sup>

(Exp Val p. 38,34–39)

Im AJ wird Noah durch eine Lichtwolke aus der Sintflut gerettet. Darauf reagiert die Finsterniswelt, indem sie Engel zu den Töchtern der Menschen schickt. Nach anfänglichen Schwierigkeiten haben sie mittels des Antimimon-Pneumas auch Erfolg (vgl. BG 2 p. 74,1–75, 10 parr): um die gnostischen Menschen zu verführen und von der Gnosis abzulenken, bringen sie Technik und Zauberei in die Welt, um die Menschen an irdische Dinge zu fesseln<sup>655</sup>.

Im Noema wird erzählt, dass zuerst „der Äon des Fleisches“ entstand. Die Kreaturen hatten Riesenleiber und lange Lebenszeiten, doch besudelten sie sich, nachdem sie in das Fleisch eingegangen waren. Auch hier kann man eine Anspielung auf die Geschichte vom Geschlechtsverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern erkennen.

Es steht außer Zweifel, dass die Erzählung vom göttlich-menschlichen Geschlechtsverkehr auf Gen 6,1–4 zurückgeht. Als unmittelbares Vorbild für die Gnostiker dient aber nicht die Genesis-Erzählung, der viele wichtige Details fehlen, sondern ihre frühjüdische Auslegung, wie sie sich in den Pseudepigraphen, bei Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur findet.

<sup>654</sup> Exp Val p. 38,34–39. Zitiert nach der Übersetzung von Wolf-Peter Funk (In: NHD, 2. Bd., 759).

<sup>655</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 96. Es ist möglich, dass auch RG 46–47,108–110 (nach Lidzbarski) auf die Geschichte des Falls der Engel anspielt. So werden die Gläubigen gewarnt: „Höret nicht auf die Rede der Engel des Fehls, die abfallen und die Menschenkinder zum Abfall treiben. Sie machen sie gierig nach Gold und Silber, Geld, Gut und Besitz, (nehmen sie ein) durch falsche Bilder, nichtige Konterfeie und Gebilde, durch Gesang und die Lust dieser Welt. Bald lassen sie Schwert, Säbel, Schlag, Kampf, Krieg, Angst und Schrecken gegen die Menschen

So steht in Gen 6,1–4 nicht, dass die Gottessöhne (auf Heb. בני האלהים) Engel seien. Sie sind himmlische Wesen, wie sie im AT auch an anderen Stellen (z. B. Hiob 1,6; 38,7; Ps 29,1; 89,7) vorkommen, doch ist ihr eigentliches Wesen unbekannt<sup>656</sup>. Erst zur späthellenistischen Zeit wurden die Gottessöhne mit Engeln gleichgesetzt<sup>657</sup>, und so werden sie in den jüdischen Pseudepigraphen denn auch bezeichnet. In Gen 6,1–4 steht auch nichts davon geschrieben, dass die Engel auf der Erde Leiber bekommen hätten (vgl. ExpVal p. 38,34–39 („sie kamen herab ins Fleisch“) oder NHC VI,4, p. 38,9 ff., wo gesagt wird, dass die Riesenleiber sich besudelten, nachdem sie ins Fleisch eingegangen waren). Doch findet sich das Motiv in den jüdischen Überlieferungen<sup>658</sup>. Auch weiß Gen 6,1–4 nichts davon, dass die Gottessöhne Technik und Zauberei in die Welt gebracht haben sollen. Im äthHen 8 aber wird berichtet, dass die gefallenen Engel („die Wächter“) die Menschen in der Metallverarbeitung, der Waffen- und Schmuckherstellung, und in verschiedenen Arten der Magie unterrichteten<sup>659</sup>. Das ist ein Beleg dafür, dass die Erzählung des „Apokryphon des Johannes“ sich auf die Erzählung in äthHen bezieht<sup>660</sup>. Wir finden im AJ auch Einflüsse aus anderen jüdischen Apokryphen, wie z. B. aus dem „Testament von Ruben“, in dem ebenfalls das Motiv vorkommt, dass Engel sich das Aussehen der Menschenmänner aneignen, um Menschentöchter zu verführen<sup>661</sup>. Die Vorstellung vom Antimimon-Pneuma leitet Birger Pearson aus der Lehre von den zwei Geistern ab, die in der Gemeinderegulierung von Qumran vorkommt

---

los und erfüllen sie mit Angst und Furcht. / - - - / Bald treten sie mit Schlaueit, Demut und Schmeichelei, mit Süßigkeit, List und Täuschung an die Kinder Adams heran und nehmen ihr Herz gefangen.“

<sup>656</sup> S. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1–12,9, 92–93. Möglicherweise waren „die Gottessöhne“ anfänglich selbständige Gottheiten der Israeliten (s. Fohrer, *Israëli usundi ajalugu*, 69).

<sup>657</sup> Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 321.

<sup>658</sup> S. Valk, *Kurat Euroopa usundiloo. Sissejuhatus demonoloogiasse*. Tallinn 1994, 36.

<sup>659</sup> Was in einigen jüdischen Überlieferungen als eine von Seth stammende, positive Weisheitsüberlieferung betrachtet wurde, wird im äthHen als dämonisches Wissen angesehen, das aus dem Verrat göttlicher Geheimnisse (äthHen 16,3) durch die gefallenen Engel stammt. Martin Hengel meint, dass es im Grunde die ganze Weisheit der heidnischen Völker und die verfeinerte Lebenskultur der hellenistischen Zeit mit einschloss (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 444).

<sup>660</sup> Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 133; vgl. auch Pearson, 1 Enoch in the Apocryphon of John. In: Hellholm-Fornberg (ed.), *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts In honor of Lars Hartmann*. Oslo 1995, 355–367 und Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 453–454.

<sup>661</sup> Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 134; Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 454; Stroumsa, *Another Seed*, 37–38.

(1QS III,13–26)<sup>662</sup>. Das AJ enthält Elemente aus diversen jüdischen Überlieferungen, aus der Bibel, aus der außerkanonischen jüdischen Literatur und aus den jüdischen exegetischen Traditionen<sup>663</sup>.

In der außerbiblischen jüdischen Literatur wurde der Geschlechtsverkehr zwischen den Gottessöhnen und den Menschentöchtern zur Erzählung vom Fall der Engel<sup>664</sup>. Diese Erzählung kommt im äthHen (besonders im „Buch der Wächter“, d. h. c. 1–36), im slHen (18,4), im Jub (7,21), im „Buch der Giganten“ aus Qumran, bei Josephus Flavius (Ant 3,1) und in der rabbinischen Literatur (wie z. B. PRE 22) vor. In den Pseudepigraphen wird über die von ihnen abstammenden Dämonen berichtet (äthHen 15,8 ff.)<sup>665</sup>. Der Fall der Engel besaß in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten dieselbe Bedeutung, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. dem biblischen Sündenfall (Gen 3) zukommt<sup>666</sup>. Der Mythos versucht die Frage nach der Herkunft der Bosheit auf Erden zu beantworten<sup>667</sup> und deswegen greifen die Gnostiker, denen diese Frage besonders am Herzen lag, häufig auf ihn zurück. Da die Engel hier als negative Größen agieren, wird er in der gnostischen Literatur nicht uminterpretiert, sondern authentisch nacherzählt<sup>668</sup>. Er ist also ein Beispiel dafür, dass die Gnostiker die jüdischen Überlieferungen nicht nur uminterpretiert haben, sondern auch in authentischer Form rezipierten<sup>669</sup>. Dies geschah immer dann, wenn ein Text mit den gnostischen Grundanschauungen vereinbar und damit ihren Zwecken dienlich war. Der Mythos vom Fall der Engel beeinflusste wahrscheinlich aber wiederum den gnostischen Mythos vom Fall der Sophia<sup>670</sup>.

---

<sup>662</sup> Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*, 134; Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 459–460.

<sup>663</sup> Ibid.

<sup>664</sup> Hierbei handelt es sich um eine Version vom Fall der Engel. Eine andere Version erzählt vom Aufruhr der Engel gegen Gott, s. slHen 18,3; 29,4–5, doch findet sich hier auch der Geschlechtsverkehr zwischen Engeln und Menschenfrauen (18,4). Während in der ersten Version die Ursache des Falls der Hochmut Satans ist, ist es in der zweiten Version die Begierde der Engel.

<sup>665</sup> S. dazu: Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 87.

<sup>666</sup> Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 65.

<sup>667</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 451.

<sup>668</sup> S. eine vergleichende Tabelle bei Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 453–454.

<sup>669</sup> Das ist erneut ein Beleg dafür, dass die Protostexegese nicht die einzige Art der gnostischen Schriftauslegung gewesen ist.

<sup>670</sup> S. II.2.1.13.d.



II.2.1.7. *Die Patriarchen und die Ereignisse in Sodom*

Die Patriarchen werden in der gnostischen Literatur und in den Berichten der Kirchenväter über die Gnostiker in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt. Manchmal werden alle drei Stammväter Israels, Abraham, Isaak und Jakob, zusammen genannt; manchmal wird aber auch nur von Abraham, dem „Hauptpatriarchen“, berichtet. Die Patriarchen wurden von den Gnostikern unterschiedlich bewertet. So sagt der Offenbarere Seth, der mit Christus gleichgesetzt wird, im Zweiten Logos des großen Seth (NHC VII,2):

Zum Lachen war auch Abraham samt Isaak und Jakob, insofern als sie in Fälschung „die Väter“ genannt wurden durch den Siebenten, als ob er (dadurch) mich und meine Brüder überwältigt hätte, die wir doch schuldlos bei ihm sind und nicht gesündigt haben<sup>671</sup>.

Dieser berühmte Abschnitt ist „*ein markantes Beispiel für die polemische Behandlung biblischer Traditionen*“ (Tröger)<sup>672</sup>, werden doch die führenden Personen des ATs lächerlich gemacht und abgewertet. Sie alle seien vom siebenten Archonten, d.h. vom Demiurgen (bzw. Kosmokrator) geschaffen, weshalb man über sie nur lachen könne<sup>673</sup>. Sie setzen den Irrtum, auf dem der Alte Bund basierte<sup>674</sup>, fort und wurden dadurch selbst zu den Prototypen von Irrtum, Hybris und Verblendung<sup>675</sup>. 2 LogSeth vertritt den Schriftauslegungstyp 1 nach Nagel („die offene, höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des Alten Testaments“)<sup>676</sup>. Bei den Sethianern des Hippolyt<sup>677</sup> werden die drei Patriarchen dagegen ganz neutral als ein Beispiel für Triaden genannt, die nach Hippolyt ein charakteristisches Merkmal des Sethianismus sind<sup>678</sup>. Der Abschnitt aus 2 LogSeth und der Bericht von Hippolyt sind Beweise dafür, dass die Vielfalt an Auslegungsmöglichkeiten des ATs auch die Patriarchen

---

<sup>671</sup> NHC VII,2 p. 62,26–63,3. Zitiert nach der Übersetzung von Silvia Pellegrini (In: NHD, 2. Bd., 587).

<sup>672</sup> S. Tröger, *Die Gnosis*, 120; Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 106.

<sup>673</sup> Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. II.* In: JAC 16, 1973, 117.

<sup>674</sup> *Ibid.*

<sup>675</sup> *Ibid.*

<sup>676</sup> S. dazu: II. 2. Bethge sagt: „Für die gnostischen Christen des 2 LogSeth gibt es keinerlei positive Verbindungen zum Alten Testament, alle Brücken sind abgebrochen. Es gibt auch keine Uminterpretation, sondern nur totale Ablehnung und Konfrontation“ (Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 106).

<sup>677</sup> Ref V, 20.

<sup>678</sup> S. auch Rudolph, *Die Gnosis*, 94 ff.

betrifft. Hans-Gebhard Bethge bemerkte zu Recht, dass die Behandlung der Vätergeschichten weder qualitativ noch quantitativ den häufigen Anlehnungen, teilweise Übernahmen und Uminterpretationen von Gen 6–9 entspricht. So gehen etwa die Schriften des Sethianismus auf die Patriarchenüberlieferung entweder gar nicht oder nur im Zusammenhang mit den Ereignissen von Sodom und Gomorra ein und haben an der Gestalt Abrahams kein Interesse<sup>679</sup>.

Abraham wird überhaupt nur selten erwähnt. Nach Irenäus (IrenHaer 130,10) wird er von Jaldabaoth aus der nachnoachitischen Menschheit erwählt. Der Demiurg schließt mit ihm einen Bund (vgl. Gen 15,18–21) und verspricht seinen Nachkommen die Erde, wenn sie ihm dienen<sup>680</sup>. Abraham tritt hier also als Vertreter der Juden auf<sup>681</sup>. Bei den Mandäern (GR 43,22 ff.; 46,10 f.) wird Abraham neben Moses als der Prophet der Ruhe, also des bösen Geistes, erwähnt<sup>682</sup>. Zugleich wird den Juden der Vorwurf gemacht, die „Werke“ Abrahams, d. h. die von ihm eingeführten Kulthandlungen, verfälscht zu haben. Nach M. Lidzbarski vertritt diese Anschauung nachdrücklich auch der Islam<sup>683</sup>. In der Pistis Sophia sagt Jesus, er habe Abraham, Isaak und Jakob ihre Sünden und ihre Missetaten vergeben, ihnen die Mysterien des Lichts in den Äonen gegeben und sie an den Ort Jabraoths<sup>684</sup> gebracht (230,16). Positiv von Abraham spricht EvPhil NHC II, 3 (§ 123a):

Als Abraham [aber erlangt] hatte zu sehen, was er sehen sollte, beschnitt [er] das Fleisch der Vorhaut, wodurch er uns zeigt, daß es nötig ist, das Fleisch zu vernichten<sup>685</sup>.

Über die Ereignisse in Sodom berichten ÄgEv, ApcAd, Das Verständnis unserer großen Kraft (NHC VI,4) und ParSem (NHC VII, 1).

Im ÄgEv werden die Sethianer (Gnostiker), die der Demiurg durch die Sintflut vernichten wollte, von Seth nach Sodom und Gomorra gebracht, wodurch beide Orte positiv bewertet werden (vgl. NHC III, 2 p. 60,9–18

<sup>679</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 98–99.

<sup>680</sup> Ibid, 99.

<sup>681</sup> Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 129.

<sup>682</sup> Rudolph, Die Mandäer, I, 83.

<sup>683</sup> Lidzbarski, Ginza, 43 Anmerkung 3.

<sup>684</sup> In PistSoph ist Jabraoth der Bruder Adams, der über 6 Äonen herrscht.

<sup>685</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (In: NHD, 2. Bd., 211). Eine ähnliche Interpretation findet sich bei Philo von Alexandria. Auch für ihn bedeutet die Beschneidung eine Entsagung von allen Begierden.

par)<sup>686</sup>. In NHC III,2 p. 56,4 ff. wird berichtet, dass Sodom vom „großen Seth“ gegründet wurde und die Frucht der Gomorra-Quelle sei, die sich in ihr befindet<sup>687</sup>. In NHC III,2 p. 60,13 ff. wird ausgeführt: „Manche sagen, dass Sodom der Weideplatz des großen Seth ist, welcher Gomorra ist; manche aber, dass der große Seth seine Pflanzung aus Gomorra wegnahm und ihn (sc. seinen Samen) an dem zweiten Ort einpflanzte, den er Sodom nannte.“

In ApcAd stellt die Vernichtung Sodoms und Gomorrhas den zweiten Versuch des Demiurgen Saklas dar, den Samen Hams und Japhets diesmal mit Hilfe von Feuer, Schwefel und Asphalt auszurotten. Aber die „großen Menschen“ werden auch diesmal gerettet<sup>688</sup>. In „Der Gedanke unserer großen Kraft“ spielt Noema auf Sodom und Gomorrha an: „Auch die Mutter der Flamme war nicht imstande (meine Kraft zu vernichten). Sie warf Feuer auf die Seele und das Land und verbrannte alle Häuser, die auf ihm waren. Und ihr Verzehren hörte auf“ (NHC VI,4 p. 40,9–14). Sodom und Gomorrha werden hier positiv dargestellt. Das gilt auch für ihre Charakterisierung bei Irenäus<sup>689</sup>. Hier sind Kain, die (Rotte) Kora (Num 16) und die Sodomiten (Gen 18 f.) positive Helden, die gegen den Demiurgen, den Gott des ATs, kämpfen<sup>690</sup>. Auch ParSem bewertet die Sodomiten positiv (vgl. NHC VII, 1 p. 27,2 ff.).

Während die Patriarchen unterschiedlich bewertet werden, finden sich von Sodom und Gomorrha und ihren Einwohnern in der Gnosis immer nur positive Berichte. Das biblische Sodom und Gomorrha hingegen sind Stätten der Bosheit, die bestraft werden müssen<sup>691</sup>. Die gnostischen Autoren stehen also auf Seiten der von ihnen positiv bewerteten Sodomiten. Diese der Genesis widersprechende Wertung<sup>692</sup> ist eine typische Protestexegese. Hierdurch wird Sodom mit Seth in Verbindung<sup>693</sup> und gleichzeitig die negative Haltung der Gnostiker gegenüber dem Gott des ATs zum Ausdruck gebracht.

---

<sup>686</sup> Ibid.

<sup>687</sup> S. Plisch, Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III,2; IV,2). In: NHD, 1. Bd., 308 Anmerkung 21.

<sup>688</sup> Rudolph, Die Gnosis, 151.

<sup>689</sup> IrenHaer I 31, 1.

<sup>690</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 90 und 100.

<sup>691</sup> Böhlig, Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi, 153.

<sup>692</sup> S. Gen 18, 20.

<sup>693</sup> S. II.2.1.4.b.

II.2.1.8. *Melchisedek*

Die Gestalt des Priesterkönigs von Salem, Melchisedek, die im AT nur in Gen 14,18–20 und Ps 110,4 und im NT im Hebräerbrief (5,6.10; 7,1–17)<sup>694</sup> erwähnt wird, kommt in den späteren jüdischen, samaritanischen und christlichen Quellen an verschiedenen Stellen und in unterschiedlichen Verbindungen vor<sup>695</sup>. Die wichtigsten außerbiblischen Quellen zu seiner Person sind 1Q Gen Ap (22,14–17), 11QMelch II (10.24; 13)<sup>696</sup>, Philo (1. Jahrhundert n. Chr), Abr (Par. 235), Congr (Par. 99) und All (III Par. 79–82), Josephus Flavius (1. Jahrhundert n. Chr), Bell (VI Par. 438) und Ant (I Par. 179–181), IV Esra, Joseph und Aseneth (um 100 n. Chr), AscJes (vor 150 n. Chr), Chr. Redaktion der Test XII Patr (um 150 n. Chr), Pastor Hermae und II Clemens (um 150 n. Chr), die Schriften des Clemens von Alexandria (besonders Strom. IV,25, 161,3), der Genesiskommentar des Ephraim Syrus (um 350 n. Chr) und der Jesajakommentar des Hieronymus (um 380 n. Chr)<sup>697</sup>. Melchisedek kommt auch in rabbinischen Quellen vor<sup>698</sup>. Oft wird dabei auf das Material aus den Targumen zurückgegriffen (Targum Onqelos; Jerusch I usw.), doch ist dieses nur schwer zu datieren<sup>699</sup>.

Melchisedek ist auch in der gnostischen Überlieferung gut bekannt und wird in verschiedenen Quellen erwähnt. Zu ihnen zählen: Die gnostische Melchisedek-Schrift Ms. Bala'izah Nr. 52, die Sir Flinders Petrie 1907 fand und W.E. Crum 1943 herausgab<sup>700</sup>, der Traktat Melchisedek

<sup>694</sup> Um 85 n. Chr.

<sup>695</sup> S. dazu: Willi, Melchisedek. II. Judentum. In: TRE XXII. Berlin, New York 1992, 417–420; Balz, III. Neues Testament, In: TRE XXII, 420–423; Horton, The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge, London, New York, Melbourne 1976; Eine Übersicht zu Quellen s. auch: Helderman, Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Motivkomplexes in NHC IX, 1,1–27,10 (Melchisedek). In: Sevrin, The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif. (BETHL 86). Leuven 1989, 354.

<sup>696</sup> Vor Anfang der christlichen Ära.

<sup>697</sup> Vgl. auch Hieronymus, ep. 73,2.

<sup>698</sup> Die älteste Erwähnung Melchisedeks findet sich in bNed 32b und stammt vom Rabbi Jischmael (1. Hälfte 2. Jh. n. Chr) (Willi, Melchisedek. II. Judentum, 418).

<sup>699</sup> S. Heldermann, Melchisedeks Wirkung, 354.

<sup>700</sup> S. dazu: Horton, The Melchizedek Tradition, 131–135 (dort auch eine Übersetzung dieses Werkes; die deutsche Übersetzung s. Hennecke; Schneemelcher. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band. Evangelien. 6., völlig neubearb. Aufl. Tübingen 1990, 244 f.); Schenke, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis. In: Tröger, (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 113; Pearson, The Figure of Melchisedek in Gnostic Literature, 109–110.

aus Nag Hammadi (NHC IX,1), das 2. Buch Jeu<sup>701</sup>, das 4. Buch der Pistis Sophia<sup>702</sup> und das 1.–3. Buch desselben Werks<sup>703</sup>.

Die gnostische Melchisedek-Schrift Ms. Bala'izah Nr. 52 ist nur fragmentarisch erhalten. Nur ein einziges Pergamentblatt ist vollständig erhalten, von zwei weiteren finden sich Fragmente. Wenn man von den Fragmenten auf das Ganze schließen darf, handelte es sich hierbei wohl um Fragen des Johannes an Jesus nach dessen Auferstehung über Sachverhalte und Personen aus der Urgeschichte der Genesis (Adam, Paradies mit den fünf Bäumen<sup>704</sup>, Kain und Abel, Noah und die Arche), die Jesus allegorisch beantwortet<sup>705</sup>. Unter diesen Fragen befindet sich auch eine, die Melchisedek berührt<sup>706</sup>:

(Johannes sagt:) Ich will aber wiederum (dich fragen, daß du möchtest) darlegen (mir) das, was Melchisedek betrifft. Ist es nicht gesagt (von ihm): Ohne (Vater, ohne) Mutter (sei er), (nicht ist erwähnt) sein Geschlecht, da er keinen Anfang (der Tage) hat und hat kein Ende des Lebens, (da er gleich (ist) dem Sohn Gottes, indem er ist ein Priester bis zum Ende<sup>707</sup>.

Zweifelsohne verweist diese Frage auf Hebr 7,3<sup>708</sup>. Für uns ist wichtig, dass im oben zitierten Abschnitt Melchisedek dem Sohn Gottes gleich ist. Nach Pearson war auch der Autor des Hebr mit dieser Anschauung<sup>709</sup>, die später auch im Melchisedek von Nag Hammadi vorkommt, vertraut.

<sup>701</sup> Die zwei Bücher Jeu stammen nach Schmidt aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (Schmidt; Schenke (Hgg.). *Koptisch-gnostische Schriften*. 1. Bd. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk. Hrsg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Aufl. Hrsg. von Hans-Martin Schenke. (GCS 45). Berlin 1981, XXXII).

<sup>702</sup> Das 4. Buch der Pistis Sophia wurde nach Schmidt in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts geschrieben (Schmidt; Schenke (Hgg.). *Pistis-Sophia*, XXXII ff.).

<sup>703</sup> Die Bücher 1.–3. der Pistis Sophia stammen nach Schmidt aus dem Ende des 3. Jahrhunderts (ibid.).

<sup>704</sup> Vgl. EvThom, Logion 19. Über die fünf Bäume im Paradies s. Lelyfeld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*. Leiden 1987, 47–48.

<sup>705</sup> Schenke, *Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis*, 113; Pearson, *The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature*, 109. Hinsichtlich des vermutbaren Rahmens und hinsichtlich der einseitigen Dialogstruktur hat die Schrift eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit dem Rahmen und dem Dialogstil des Apokryphon Johannis (ibid.; s. auch Pearson, *The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature*, 109, Anmerkung 5). Vgl. auch; Horton, *The Melchizedek Tradition*, 134–135.

<sup>706</sup> S. Hennecke; Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*. I. Bd., 244–245.

<sup>707</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Ch. Puech (in: Hennecke; Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*. I. Bd., 245).

<sup>708</sup> Ibid.; Pearson, *The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature*, 110; Horton, *The Melchizedek Tradition*, 135.

<sup>709</sup> Pearson sagt: „Melchizedek functions on earth as the image, or even „alter ego“ of the heavenly Christ. This idea, based on Hebr 7,3 must be taken in greater detail“

In der Pistis Sophia tritt Melchisedek als „Zorokothora“<sup>710</sup> und himmlische Lichtgestalt in Erscheinung, die den kosmischen Archonten die Lichtelemente, also die Seelen, raubt und in den himmlischen Lichtschatz (= Pleroma in anderen gnostischen Systemen) bringt (Pist. Soph. 25, p. 21,3 ff.; 26, p. 22,5 ff.; vgl. 139, p. 237,8 ff.; 140, p. 239,31 ff.). Deswegen trägt er hier den Titel παραλήμτωρ, Empfänger oder Sammler des Lichts<sup>711</sup> oder „Reiniger des Lichts“<sup>712</sup>. Auch im 2. Buch Jeu trägt er den Beinamen „Zorokothra“. Er ist hier eine himmlische Priestergestalt, die das Wasser des Lebens und die Feuertaufe mit sich bringt (J 309, 16 f.; 310, 24 f.). Als himmlischer Retter ist er, Pearsons Meinung nach, sogar wichtiger als Jesus Christus<sup>713</sup>.

Der Traktat Melchisedek aus Nag Hammadi (NHC IX,1), der wohl im späten 2. oder frühen 3. Jahrhundert entstand<sup>714</sup>, ist ein christlich-agnostischer Text<sup>715</sup> der sethianischen Gnosis<sup>716</sup>. Nach Schenke bestehen zwischen der Melchisedek-Schrift Ms. Bala'izah Nr. 52 und NHC IX,1 bis auf das Vorkommen Melchisedeks und den gnostischen Charakter beider Texte keine Beziehungen<sup>717</sup>. Der Traktat berichtet von zwei Offenbarungen, die dem Melchisedek zuteil wurden (p. 1,1–14,15; p. 18 unten bis p. 27,10). In einem Zwischenstück (p. 14,15 bis p. 18 unten) wird von der Reaktion des Melchisedek auf die erste Offenbarung berichtet und ein Taufgebet und ein Trishagion wiedergegeben<sup>718</sup>. Mittler der ersten Offenbarung ist Gamaliel (p. 5,18), der große Engel des ersten Erleuchters Harmozel. Als Überbringer der zweiten Offenbarung werden „Brüder“ genannt, von deren Rückkehr in den Himmel am Ende des Textes berichtet wird (p. 27,6–10). Nach Schenke sind damit die in p. 12,8

---

(Pearson, NHC IX, 1: Melchisedek. In: Pearson (ed.), Nag Hammadi Codizes IX and X, 25–26). Vgl. auch Helderman, Melchisedeks Wirkung, 342 ff.

<sup>710</sup> Zu diesen Namen s. Horton, The Melchizedek Tradition, 144–145.

<sup>711</sup> P. 21,17; 22,6.15; 67,30; 125,24; 138,30. Horton übersetzt dieses auf Griechisch sehr selten vorkommende Wort als „*the transport-master*“ (s. Horton, The Melchizedek Tradition, 138).

<sup>712</sup> P. 21,32.

<sup>713</sup> Pearson, The Figure of Melchisedek in Gnostic Literature, 118.

<sup>714</sup> Pearson; Giversen, Melchisedek (IX,1). In: Pearson (ed): Nag Hammadi Codices IX and X. (NHS 15.), Leiden 1981, 40; Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1). In: NHD, 2. Bd., 678.

<sup>715</sup> Ibid, 679; Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 124.

<sup>716</sup> Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1), 679–680; Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 123 ff.

<sup>717</sup> Ibid, 113.

<sup>718</sup> Schenke, Hans-Martin. Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1), 679; Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 126.

genannten Heiligen Abel, Henoch, Noah etc. gemeint. Aus dem Kontext lässt sich erschließen, dass hier bereits auf die zweite Offenbarung verwiesen wird<sup>719</sup>. Melchisedek ist zugleich Empfänger und Vermittler der Offenbarungen. Im Zwischenstück tritt er als Priester auf, wobei er das „wahre Priestertum“ vertritt: Gott sollten hinfert keine Tiere mehr geopfert, sondern Menschen durch Taufe zugeführt werden<sup>720</sup>. Weiterhin wird vom Sieg des Melchisedek über die Archonten berichtet (p. 26,1 ff.).

Wie Pearson aufzeigte, verlieren sich in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeu die biblischen Überlieferungen zu Melchisedek<sup>721</sup>. Er kommt zwar namentlich in den Texten vor, hat aber keine Beziehung mehr zur Genesis. Dasselbe gilt auch für den Traktat Melchisedek. Im weiteren Sinn gehören aber dennoch alle oben genannten gnostischen Schriften zu einem breiten und vielschichtigen Überlieferungsstrom, der sich von der Genesis bis zu den Melchisedekianern und von 11Q Melch bis zur Pistis Sophia erstreckt<sup>722</sup>. Seine Klammer ist die Stellung Melchisedeks als erster in der Torah ausdrücklich erwähnter Priester<sup>723</sup>, der somit einen prototypischen Charakter erhält<sup>724</sup>.

In der Forschung wurde viel darüber diskutiert, ob sich der Traktat Melchisedek auf den Hebräerbrief bezieht<sup>725</sup>. Meistens wurde diese Frage positiv beantwortet, da sich ohne dessen Einfluss die Beziehung zwischen Melchisedek und Christus nicht erklären ließe<sup>726</sup>. Doch hat

<sup>719</sup> Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1), 679.

<sup>720</sup> Ibid.

<sup>721</sup> Pearson, The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature, 121.

<sup>722</sup> Schenke, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, 126–127.

<sup>723</sup> Willi, Melchisedek. II. Judentum, 417.

<sup>724</sup> Ibid., 419.

<sup>725</sup> S. dazu: Jerome, Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe. Theol. Diss. Freiburg, 1920 (Ms.); Wuttke, Melchisedek der Priesterkönig von Salem – Eine Studie zur Geschichte der Exegese. (BZNW 5). Giessen 1927; Demarest, A History of Interpretation of Hebrews 7,1–10 from the Reformation to the Present, Tübingen 1976; Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1). In: NHD, 2. Bd., 680; Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 127 ff.; Pearson, The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature, 207; Helderman, Melchisedeks Wirkung, 336 ff. Über die Gestalt von Melchisedek im Hebräerbrief s. noch: Cockerill, The Melchizedek Christology in Hebr 7:1–28. Diss. Masch. Union Theological Seminary. Richmond 1976; Horton, The Melchizedek Tradition, 152–164; Schenke, Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes. In: Betz; Schottruff (Hgg.). Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973. Tübingen 1973, 421–437; Strobel, Der Brief an die Hebräer. (NTD 9/2). 13. Aufl. Göttingen, Zürich 1991, 77–80; Weiss, Der Brief an die Hebräer. (KEK 13). 15. Aufl. Göttingen 1991, 371–387.

<sup>726</sup> Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1), 680. Schenke sagt: „Gleichwohl kann ich mir die Rede von dem wahren Hohenpriester, der von Melchisedek unterschieden wird (p. 15,12) und der doch dann wohl nur Jesus Christus sein kann (vgl.

Schenke gezeigt, dass die Melchisedek-Christologie des Hebr von einer frühen Form der jüdischen Merkava-Mystik beeinflusst wurde<sup>727</sup>. Sie zeichnet sich nach Schenke durch die Vorstellung vom Himmel als Allerheiligstem mit Gottesthron nebst Altar und dem obersten Engel Michael/Melchisedek als himmlischen Hohenpriester aus<sup>728</sup>. Melchisedek war auch für Philo von Alexandria, der ihn in All III 79–82 ἱερεὺς λόγος nennt, ein Symbol für den (hohenpriesterlichen) himmlischen Logos<sup>729</sup>. Philo war darin also gleicher Meinung wie der Verfasser des Hebr<sup>730</sup>.

Obwohl davon auszugehen ist, dass der Autor von Melchisedek den neutestamentlichen Hebräerbrief kannte, basiert das Melchisedek-Bild des Traktats aber nicht *allein* auf ihm, und es muss nach Einflüssen aus älteren Überlieferungen und Quellen gefragt werden. Dasselbe gilt auch für die Melchisedek-Gestalt in den anderen gnostischen Quellen (PistSoph, 2. Buch des Jeu).

Die Rolle des Melchisedek als παραλήμτωρ in der Pistis Sophia ist genuin gnostischer Herkunft und kann nur mit der Vorstellung vom

---

P. 6,16–19), kaum ohne die Voraussetzung der vom Hebr vertretenen und geschaffenen Relation Melchisedek-Jesus vorstellen“ (Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 127). Für Pearson ist die Frage, ob Melchisedek und Jesus im Traktat Melchisedek zwei verschiedene Gestalten oder identisch sind, nicht mit Sicherheit zu beantworten. Dennoch neigt er zu der Auffassung, dass Jesus eine Erscheinung des Melchisedek und ihm von daher untergeordnet ist (Pearson, The Figure of Melchizedek, 201, 207 f.). Seine Interpretation hängt davon ab, dass er in dem Melch eine Schrift der Melchisedekianer erkennt (s. dazu: Pearson; Giversen, Melchisedek (IX,1), 39 ff.). In einem anderen Zusammenhang behauptet Pearson dagegen, dass Melchisedek und Jesus Christus im Melch identisch sind (Pearson, The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature. In: Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, 111) und erklärt das mit dem himmlischen Zwilling in der gnostischen Überlieferung, der in diesem Fall von Melchisedek dargestellt wird (Pearson, NHC IX, 1: Melchisedek. In: Pearson (ed.), Nag Hammadi Codices IX and X. Leiden 1981, 28). Dieser Christus-gleiche Melchisedek erinnert an Henoch im 1. Henochbuch (Kap. 37–71), der ebenfalls mit dem himmlischen, präexistenten Menschensohn gleichgesetzt wird (71:14) (Pearson, The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature, 111). Auch Colpe sieht Verbindungen zwischen Melch und Hebr (s. Colpe, Heidnische, Jüdische und Christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. IX. In: JAC 23, 1980, ff. 115 und 119–120).

<sup>727</sup> Schenke, Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis, 111–112.

<sup>728</sup> Schenke, Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes, 434. Nach O. Hofius basiert die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes auf der Apokalyptik (s. Hofius, Katapausis). Das widerspricht Schenke nicht, da, wie G. Scholem ausführte, die Anfänge der Merkava-Mystik bereits in der Apokalyptik erkennbar sind.

<sup>729</sup> Schenke, Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes, 435.

<sup>730</sup> Die Beziehung zwischen Philo und Hebr hat schon Käsemann gesehen (s. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Göttingen 1957, 125). S. auch: Williamson, Philo and the Epistle to the Hebrews. Leiden 1970.



Sammeln oder Reinigen des Lichts erklärt werden. Die Gestalt des Melchisedek als himmlisches Wesen, wie sie sich in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeu findet, hat aber ebenso jüdischen Hintergrund wie die Melchisedek-Christologie im Hebr. Als „Gottwesen“ kommt Melchisedek schon im Fragment 11Q Melch (II,10.24) vor<sup>731</sup>. J. Helderman identifiziert ihn dort mit dem Erzengel Michael: wie Melchisedek hier mit Belial kämpft, so kämpft Michael in der jüdischen Apokalyptik mit den Mächten der Finsternis (s. 1QM XVII,5–9)<sup>732</sup>. Der Sieg über Belial hat eine Parallele im Traktat Melchisedek, wo von einem Sieg des Helden über die Archonten berichtet wird (p. 26,1 ff.)<sup>733</sup>. Eine direkte intertextuelle Beziehung zwischen 11QMelch und Melch von Nag Hammadi kann nicht nachgewiesen werden, doch haben beide wohl dieselbe Überlieferung benutzt, auf die sich auch jene christlichen Autoren bezogen, die in Melchisedek einen Engel sahen<sup>734</sup>.

Nach H.-M. Schenke ist die Gestalt des Melchisedek in der Pistis Sophia, dessen Aufgabe es ist, die Seelen bzw. das in den Menschen eingeschlossene Licht zu reinigen, zu sammeln und ins Lichtreich heraufzubringen, eine gnostische Metamorphose des himmlischen Hohenpriesters Michael, der die Seelen der Gerechten Gott darbringt. Er geht also davon aus, dass Melchisedek in der Pistis Soph und im 2. Buch Jeu auf die frühe jüdische Mystik verweist<sup>735</sup>. Obgleich es weitgehend sicher ist, dass

---

<sup>731</sup> S. dazu: Van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI. In: OTS 14, 1965, 354–373; Helderman, Melchisedeks Wirkung, 335 ff.

<sup>732</sup> Ibid, 335.

<sup>733</sup> Ibid, 340; Pearson, The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature, 112. Deswegen fragt J. Helderman: „So ließe sich fragen, ob, und wenn ja, inwiefern es eine mögliche Querverbindung zwischen QMelch und Melch geben könnte“ (ibid.). Schenke antwortet auf diese Fragen: „Ich kann nur eine indirekte sehen, und zwar eine solche, die über den „Appendix“ des s1Hen läuft“ (Schenke, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, 133).

<sup>734</sup> So berichtet Hieronymus, dass Origenes und Didymus in Melchisedek einen Engel gesehen haben (Hieronymus, *ep.* 73,2). S. dazu: Jerome, Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe, 23–58. Auch Schenke erkennt Verbindungen zwischen 11Q Melch und der Vorstellung von Melchisedek als einem Engelwesen bei christlichen Autoren, wenn er sagt: „... mir kommt es so vor, als ob manche der kirchlichen Spekulationen über den biblischen Melchisedek, insbesondere aber diejenige, die in Melchisedek einen Engel sieht, im Licht von 11Q Melch einen anderen Stellenwert bekommen könnten. Vielleicht sind da die Bemühungen christlicher Exegeten nicht ohne den Einfluß der entsprechenden noch lebendigen jüdischen Tradition zu dem bewußten Ergebnis gekommen“ (Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, 112).

<sup>735</sup> Schenke, Erwägung zum Rätsel des Hebräerbriefes, 436.

der Autor von Melchisedek den Hebräerbrief kannte, sind viele Forscher davon überzeugt, dass die Gestalt Melchisedeks in den gnostischen Quellen unabhängig vom Hebr entstand. Besonders Birger A. Pearson betont, dass Melchisedek von NHC IX,1 ohne Vermittlung durch das Christentum aus dem Judentum stamme<sup>736</sup>. Da Melchisedek in den gnostischen Quellen Züge trägt, die ihm im Hebräerbrief fehlen, wie etwa seine Rolle als Reiniger des Lichts in der Pistis Sophia, seine Verbindung mit der Taufe im 2. Buch des Jeu oder sein Auftreten als Kämpfer, ist diese Herleitung sehr wahrscheinlich<sup>737</sup>. Doch ist ungeklärt, auf welchem Weg die Einflüsse der jüdischen Melchisedek-Überlieferungen in die gnostischen Quellen gelangt sind.

Hans-Martin Schenke hat die gnostischen Quellen mit der AscJes, der syrischen Schatzhöhle, dem christliche Adambuch des Morgenlandes und dem Melchisedek-„Appendix“ von sIHen verglichen. Obwohl die Texte unterschiedlicher Herkunft sind, hat er in allen gemeinsame Züge mit dem Nag Hammadi Traktat Melchisedek gefunden.

Auch in AscJes fehlt die Gestalt des Melchisedek, und doch gibt es zwischen beiden Texten eine Reihe von Beziehungen. Wie der Traktat Melchisedek so enthält auch AscJes zwei Offenbarungen, von denen die erste eine Prophezeiung (3,13–5,1), die zweite aber eine Vision ist (Kap. 6–11), wobei die Prophezeiung sich auf den kommenden Abfall von der rechten Lehre bezieht (AscJes 3,21; vgl. Melch p. 5,1–11). Auch verweist die Art, wie die Vision des Jesaja beschrieben wird (AscJes 5,7; 6,10–12.17; 9,37), auf Melch p. 25,11. In AscJes spielen die Urväter als Selige eine Rolle (Adam, Abel, Henoch etc. (9,7–9) und Adam, Abel, Seth etc. (9,28)), was mit Melch p. 12,8 und p. 27,7 f. verglichen werden kann. Der die Offenbarung vermittelnde Engel weist auf den Zweck seines Kommens hin (AscJes 7,5; Melch p. 5,18 f. (vgl. 1,1 ff.)) und zeichnet sich durch seine Freundlichkeit aus (AscJes 7,6 f.; Melch p. 1,9–11)<sup>738</sup>. Auch in der „syrischen Schatzhöhle“ (nach der Kapitel- und

<sup>736</sup> Pearson, *The Figure of Melchizedek*, 207. Horton dagegen rechnet damit, dass die jüdischen Vorstellungen vom Melchisedek die gnostischen Texte Ms. Bala'izah 52, NHC IX,1, 2. Buch des Jeu und Pistis Sophia I–III sowie IV doch eher über Hebr beeinflusst haben (Horton, *The Melchizedek Tradition*, 131–151).

<sup>737</sup> Schenke sagt: „Hebr liefert ... sozusagen nur die Kategorien für das Melchisedekbild von Melch. Die Anschauung selbst muß von einer anderen Seite gekommen sein, nämlich aus jüdischen bzw. samaritanischen Traditionen“ (Einleitung zu „Melchisedek“ (NHC IX,1), 680). Vgl. auch: Schenke, *Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis*, 130.

<sup>738</sup> *Ibid*, 129.

Verseinteilung von Rießler<sup>739</sup>: 16,22–28; 22,3–13; 23,1–25; 28,8–13; 29,3–9; 30,2–17; 31,5–6; 49,2–8) und im christlichen „Adambuch des Morgenlandes“ (nach den Seiten der Übersetzung von Dillmann: S. 102, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 122)<sup>740</sup> findet sich die Figur des Melchisedek. Die wichtigsten gemeinsamen Züge in diesen Büchern sind nach Schenke: das Gott unmittelbare Priestertum Adams, das von Adam direkt auf Melchisedek übergeht, die Begründung seines Priestertums im Zusammenhang mit der Sintflut, das Vorkommen Melchisedeks in der Noah-Geschichte, das Zusammenwirken mit dem Noah-Sohn Sem, als dessen Urenkel er dargestellt wird, das Priestertum des Melchisedek, das blutige Opfer ausschließt und absolute Askese fordert, das Priestergewand, das aus einem Tierfell besteht, Haare und Nägel der Priester, die nicht beschnitten sein dürfen, der Engel Gottes (Michael), der Melchisedek zum Ort seines Priestertums, führt<sup>741</sup>.

Im slawischen Henochbuch tritt Melchisedek in 71,21.23.29.33–35.37 und in 72,1.2.6.7 auf. Hier ist er der Sohn Sopanimas, die bei seiner Geburt stirbt. Er wird darauf von Noach, seinem Vater mit dem Gewand des Priestertums bekleidet (71,21). Danach begraben sie zu dritt Sopanima (71,23). Er sollte der Priester aller geweihten Priester (71,29.33–34) und Hohepriester in Achuzan (Jerusalem) (71,35) werden. Bis zum Alter von 40 Tagen jedoch, also bis die Zeit reif war (72,1), verweilt er im Paradies Eden. Nach Schenke ist das Bild von Melchisedek im „Appendix“ von SHen mit dem Melchisedek-Bild der „Schatzhöhle“ verwandt. Auch in SHen findet Melchisedek seinen Platz, wobei er hier nicht der Nach-, sondern der Vorflutgeneration angehört. Melchisedek übersteht die Sintflut nicht in der Arche, sondern wird vom Engel Michael in das Paradies entrückt<sup>742</sup>.

Jan Helderman fand weitere Parallelen zu Melchisedek im Werk „Die Testamente der zwölf Patriarchen“. Hier wird der Hohepriester Melchisedek p. 26 als eschatologischer, kämpfender Hohepriester beschrieben, der an Test Lev 18 erinnert<sup>743</sup>. Als solcher verspricht er den Gläubigen Ruhe, was er auch im „Testament der zwölf Patriarchen“ (p. 26,11), genauer in Test Dan 5,12, tut<sup>744</sup>. Man kann J. Helderman dahingehend

<sup>739</sup> In: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul Riessler, Heidelberg 1966.

<sup>740</sup> Dillmann, Das christliche Adambuch des Morgenlandes. JBW 5, 1852/53, 1–144.

<sup>741</sup> Schenke, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, 131–132.

<sup>742</sup> Ibid, 132.

<sup>743</sup> Helderman, Melchisedeks Wirkung, 346.

<sup>744</sup> Ibid, 349. Vgl. TestDan 5,12: „Und die Heiligen werden in Eden ausruhen, und über

zustimmen, dass ein dreigliedriger Motivkomplex im eschatologischen Kampf des Hohepriesters gegen die Finsterniskräfte, gegen die er die „Ruhe im Paradies“ einsetzt, sowohl im Werk „Die Testamente der zwölf Patriarchen“ als auch in Melch von Nag Hammadi vorkommt. Doch ist das noch kein ausreichender Beweis dafür, dass Melchisedek direkt durch „Die Testamente der zwölf Patriarchen“ beeinflusst worden wäre. Zudem ist die „Ruhe“ in Melchisedek p. 26,11 eine Rekonstruktion. Kurzum: Man kann keine direkte literarische Beeinflussung des Melchisedek von den genannten Pseudepigraphen bestätigen. Zudem ist nicht geklärt, ob der Melchisedek-„Appendix“ ein sekundärer Anhang, ein zufälligerweise am Ende lokalisiertes Fragment oder der organische Schluss des sIHen ist<sup>745</sup>. Die „Syrische Schatzhöhle“ aber ist ein relativ spätes, wohl aus dem 6. Jahrhundert stammendes Werk<sup>746</sup>. Die chronologischen Beziehungen zwischen den beiden Werken sind also nicht geklärt. Das beantwortet aber nicht die Frage, auf welchen konkreten Wegen Einflüsse der jüdischen Melchisedek-Überlieferung in die oben genannten gnostischen Quellen gelangt sind. Man darf wohl davon ausgehen, dass beide auf dieselben Überlieferungen und Vorstellungen zurückgriffen und über sie traditionsgeschichtlich miteinander verbunden sind. Obleich die gnostischen Überlieferungen zumeist

---

das neue Jerusalem werden sich die Gerechten freuen“ (Übersetzung von Jürgen Becker. In: Becker (Hg.). *Die Testamente der zwölf Patriarchen*. Unterweisung in lehrhafter Form. (JSHRZ III). Gütersloh 1974, 96) und Melchisedek (NHC IX,1, p. 26,11): „Denn du wirst (Ruhe) finden an keinem (anderen) Ort außer jenem lebendigen und heiligen, gegen (den) sich (niemand) erheben (kann) i(n) der ...“ (Übersetzung von Hans-Martin Schenke. In: NHD, 2. Bd., 689).

<sup>745</sup> Auch die Zeit der Niederschrift des 2. Henochbuchs ist ungeklärt. Man kann vermuten, dass die wichtigen Teile des 2. Henochbuchs auf das 1. Jh. n. Chr. zurückzuführen sind, wobei die Endredaktion später anzusetzen ist (s. Lichtenberger; Oegma (Hgg). *Supplementa. Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. (JSHRZ VI). Gütersloh 2001, 153). Schenke rechnet damit, dass der „Appendix“ des slavischen Henochbuchs der organische Schluss der Urgestalt des sIHen ist (Schenke, *Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis*, 131), und dass man zwischen dem Melchisedek von Qumran und dem von Nag Hammadi eine Querverbindung über den „Appendix“ des sIHen herstellen kann (ibid, 133). Aus den oben genannten chronologischen Gründen ist das meiner Meinung nach aber nicht zu beweisen.

<sup>746</sup> Helderman, *Melchisedeks Wirkung*, 341, Anmerkung 29. Die Konzeption in sIHen von der Offenbarung und der Abschrift himmlischer Bücher kann man auch in der Pistis Sophia erkennen (vgl. Pistisoph 99 und 134). Hier wird Henoch als Verfasser der beiden Bücher Jeu genannt, die er im Paradies nach Diktat verfasst haben soll. Von hier aus gelangten sie auf die Erde. Sie sind allein den Würdigsten vorbehalten und werden von einem Wächter bewacht (vgl. 23,1–16; 33,5–12) (Böttrich, Chr. (Hg.). *Das slawische Henochbuch*. (JSHRZ V). Gütersloh 1995, 801, Anmerkung 53).

christliche Schriften sind, haben sie auf jüdische Motive zurückgegriffen<sup>747</sup>. Nach Schenkes Meinung, gehören diese Motive zum jüdischen Legendenkranz, dessen Bestandteil Melchisedek ist, und der somit zur nichtgnostischen Basis des Sethianismus gehört<sup>748</sup>.

Es ist bemerkenswert, dass die Gestalt des Melchisedek im 2. Buch Jeu und im Melchisedek mit der Taufe in Verbindung gebracht wird<sup>749</sup>. Nach einer Hypothese, war der Sethianismus ursprünglich eine nichtchristliche, jüdische oder samaritanische Taufbewegung<sup>750</sup>. Da der Traktat ein sethianisches Werk ist, kann man fragen, ob dies nicht ein Argument für diese Hypothese ist, doch würde das den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen.

### II.2.1.9. *Mose, die Gesetzgebung und das Gesetz*

Auch Mose ist in den gnostischen Überlieferungen wohl bekannt. Irenäus<sup>751</sup> berichtet, dass Jaldabaoth nach der Sintflut unter den Menschen, die die Flut überlebten, Abraham erwählte und mit ihm einen Bund schloss: wenn seine Nachkommen treu im Glauben blieben, wolle er ihnen die Erde zum Erbe geben. Später führte Jaldabaoth die Nachkommen Abrahams aus Ägypten<sup>752</sup>, gab ihnen das Gesetz und machte sie zu Juden. Auch der Berg Sinai und die dortige Gesetzgebung einschließlich des vierzigtägigen Fastens Mose, das im Zusammenhang mit dem Sinai-Ereignis in Ex 34,28 und in Dtn 9,9 erwähnt wird, finden sich in den gnostischen Texten. So steht in Ginza

Er, Adonai, ruft Moses vom Berge Sinai, er bekannte Moses und verlieh ihm . . .<sup>753</sup>. Dieser ruft ein Volk für sich heran und schafft sich ein Bethaus. So entstand das Volk der Juden.

<sup>747</sup> S. slHen und Test XII. S. dazu: Becker (Hg.), Die Testamente der zwölf Patriarchen, 24 ff.).

<sup>748</sup> Schenke, Einleitung zu Melchisedek (NHC IX,1), 680.

<sup>749</sup> S. dazu: Schenke, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, 134–135; Pearson, The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi. In: Bleeker (ed.): Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions (Stockholm, 1970). Leiden 1975, 202; besonders aber: Sevrin, Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique, 222–246.

<sup>750</sup> S. dazu: I.2.4.3.g.

<sup>751</sup> IrenHaer I,30,10.

<sup>752</sup> S. dazu näher: II. 2.1.10.

<sup>753</sup> GR 43,6 ff. M. Lidzbarski vermutet, dass hier von der Verleihung der Thora die Rede ist (s. Lidzbarski (Hg.), Ginza, 43, Anmerkung 1).

Im „Johannesbuch“<sup>754</sup> findet sich über Mose und die Gesetzgebung ein längerer Bericht:

Als Adonai (dies) hörte, rief er Ruha und sprach zu ihr: „Was für Leute aus den Gemeinden des Lebens sind hierher gekommen? Einen Fang wollen sie bei uns machen. Komm, wir wollen ein Buch des Frevels und des Truges schreiben, mit dem Generationen und Welten gefangen werden sollen.“ Hernach sprach Ruha den Befehl aus, worauf Nbu und die Sieben die Thora schrieben und zusammenreiheten. Sie, sie haben die Thora geschrieben und zusammengereiht. Sie, sie haben die Thora geschrieben und zusammengereiht und in die Hände des Šamiš-Adonai gelegt. Adonai rief durch seine Wunderwerke den Miša bar Amra, setzte ihn auf den Berg Sinai, vierzig Tage verschloß er ihm den Mund vor Speise und Trank, vor Speise und Trank verschloß er ihm den Mund und gab ihm das Buch des Frevels, durch das Generationen und Welten gefangen werden sollten.

Auch im Zweiten Logos des großen Seth (NHC VII,2 p. 63,26 ff.) wird Moses erwähnt. Hier sagt Seth-Christus über ihn:

Zum Lachen war Mose, nach gottlosem Zeugnis ein treuer Knecht, der der „Freund (Gottes)“ genannt wurde, – der mich nie erkannt hat, weder er noch die, die vor ihm waren. Von Adam bis Mose und Johannes dem Täufer hat niemand von ihnen mich erkannt noch meine Brüder. Denn eine von Engeln (gegebene) Lehre war es, was sie hatten, zur Beachtung von Speis(evorschrift) und eine bittere Knechtschaft<sup>755</sup>.

In den angeführten Beispielen werden Mose und das Gesetz negativ beurteilt. Im Bericht von Irenäus wird ihm das Gesetz auch nicht von Gott, sondern von Jaldabaoth gegeben. Bei den Mandäern ist Mose der Prophet der Ruha, also des bösen Geistes<sup>756</sup>. Das Gesetz, das er erhält, bekommt er nicht von Gott, sondern vom Demiurgen Adonai. Es wurde von den sieben Planeten geschrieben und wird als ein „Buch des Frevels und des Truges“ dargestellt, dessen Zweck es ist, „die Generationen und Welten gefangen“ zu halten. Auch in 2LogSeth wird der Gesetzgeber Mose lächerlich gemacht. Wiederum wird das Gesetz von niederen Mächten gegeben und enthält eine Lehre, die auf eine „bittere Knechtschaft“ der Menschen abzielt<sup>757</sup>.

<sup>754</sup> 103 nach Lidzbarski.

<sup>755</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Silvia Pellegrini (In: NHD, 2. Bd., 587).

<sup>756</sup> S. dazu: Rudolph, Die Mandäer. I., 83.

<sup>757</sup> Weiß, Das Gesetz in der Gnosis. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 78–79.

Da im Judentum Mose untrennbar mit der Gesetzgebung im Zusammenhang steht, bedeutet eine negative Bewertung seiner Person auch eine negative Beurteilung des Gesetzes. Von einer den Menschen ver-sklavenden Ordnung des Gesetzes ist in den gnostischen Überlieferungen erstaunlich häufig und in vielen Überlieferungen die Rede. Dies basiert auf dem tiefen Antinomismus der Gnostiker<sup>758</sup>. Außerhalb der oben genannten Beispiele findet sich diese Auffassung auch bei Simon Magus<sup>759</sup>, bei den Ophiten des Origenes<sup>760</sup>, bei Marcion<sup>761</sup> und beim Gnostiker Epiphanes<sup>762</sup>.

Die antinomistische Haltung der Gnostiker kann auf die anhaltende Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem großkirchlichen Christentum zurückgeführt werden, die in heftigen Polemiken ausgefochten wurde. Doch finden sich auch widersprüchliche Überlieferungen. So standen nach Hippolyt die Doketen, Sethianer und Naassener Mose positiv gegenüber<sup>763</sup>. Die Sethianer glaubten unter Verweis auf die Genesis, dass Mose ihre Lehren unterstütze. Bei den Naassenern zählt auch Mose zum „freien Geschlecht, dessen Ursprung nicht in Ägypten ist“<sup>764</sup>. Auch das Baruch-Buch des Gnostikers Justin sieht in Mose eine positive Gestalt<sup>765</sup>, offenbarte sich durch ihn doch Baruch als Engel des positiv dargestellten Elohim (der hier allerdings nicht der höchste Gott ist) den Kindern Israels und forderte sie auf, sich dem Guten zuzuwenden. Ein Erfolg bleibt aber aus, denn Naas, der dritte Engel der Erde, verdunkelt die Seelen auch in Mose<sup>766</sup>. Somit führte das göttliche Eingreifen ebensowenig zu einem guten Resultat wie zuvor im Paradies<sup>767</sup> oder

---

<sup>758</sup> Ibid, 76. Über den Antinomismus der Gnostiker s. Von Harnack, Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: Die akute Verweltlichung des Christentums. In: Rudolph, (Hg), Gnosis und Gnostizismus, 167 f.; Hilgenfeld, Der Gnostizismus. In: Rudolph, (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 186. 193. 195. 201. 206. 214. 215 f. 224; Puech, Das Problem des Gnostizismus. In: Rudolph (Hg), Gnosis und Gnostizismus, 316–317. Dabei möchte der Autor dieser Studie den Antinomismus der Gnostiker nicht mit einem „Libertinismus“ in Verbindung bringen, sind libertinistische Geisteshaltung und Praktiken in den gnostischen Originalquellen doch nur schwach belegt (s. Tröger, Die Gnosis, 128–134). S. auch: Williams, Rethinking „Gnosticism“, 163–188.

<sup>759</sup> Ref VI 9,3.

<sup>760</sup> Cels VI 31.

<sup>761</sup> AdvMarc.

<sup>762</sup> Strom III 2 §9, 3.

<sup>763</sup> Ref V 20,1–3.

<sup>764</sup> Ref V 8,2.

<sup>765</sup> Ref V 26,1–27, 5.

<sup>766</sup> Ref V 26,24 f.

<sup>767</sup> Ref V 26,21–24.

später bei den Propheten<sup>768</sup>. Erst Jesus gehorcht Baruch<sup>769</sup>. Das Gesetz wird im Baruch-Buch des Justin zwar durch den guten Engel Baruch an Moses übermittelt, wurde aber von dem bösen Engel Nahas, der „Schlange“, pervertiert<sup>770</sup>. Eine ähnliche Deutung findet sich auch bei Kerinth<sup>771</sup>. Demgegenüber wird das Gesetz im Brief des Valentinianers Ptolemäus an seine Schülerin Flora<sup>772</sup> mit wenigen Ausnahmen positiv bewertet. In dem Schreiben wird in klarer und logisch durchdachter Beweisführung die Gültigkeit des Mosesgesetzes analysiert. Der Verfasser des Briefes arbeitet mit einem Dreierschema, indem er unter Berufung auf Jesus (!) das alttestamentliche Gesetz der fünf Bücher Mose in drei Teile zerlegt: das Gesetz Gottes, die Ergänzungen des Mose und die „Gebote der Ältesten“. Das alttestamentliche Gesetz besteht wiederum aus drei Teilen, dem „reinen Gesetz Gottes“ in Gestalt der zehn Gebote, die Jesus nicht auflöst, sondern erfüllt, einem Teil, der nur „typisch“ oder „symbolisch“ zu verstehen ist, und schließlich einem mit „Unrecht verbundenen“ Gesetz der Wiedervergeltung („Auge um Auge, Zahn um Zahn ...“), das von Jesus restlos aufgehoben wurde. Die Verschärfung des Gesetzes durch die Bergpredigt gilt demnach auch für die Gnostiker.

Auf Jesus geht auch die „bildhafte“ oder „geistige“ Auslegung der Gesetzesvorschriften zurück. So seien die Bestimmungen über Opfer, Beschneidung, Sabbat, Fasten, Passah usw. ausschließlich als „Bilder und Symbole“ zu verstehen. Ihre konkrete Bedeutung sei aufgehoben worden und sie seien nunmehr in einem „geistigen Sinn“ gültig. So sind Opfer nicht mehr durch Tier- und Rauchopfer darzubringen, sondern „durch geistigen Lobpreis, Verherrlichung und Danksagung (Eucharistie) und durch Gemeinschaft mit dem Nächsten und Wohltaten“. Die „Beschneidung“ wird auf die des „geistigen Herzens“ bezogen (vgl. Röm 2,28 f.). Sabbat bedeutet die Enthaltung von bösen Werken, und Gleiches

---

<sup>768</sup> Ref V 26,26.

<sup>769</sup> Ref V 26,29 ff. S. dazu: Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 101.

<sup>770</sup> Ref V 26,24 ff.

<sup>771</sup> EpiphHaer 27. S. dazu: Rudolph, Bibel und Gnosis, 202. Dass das Gesetz von Engeln übermittelt wird, ist jüdische Tradition, die sowohl im Neuen Testament (vgl. Gal 3,19) als auch in der ApcAd 83, 11 ff. und 84, 4 ff. vorkommt (s. dazu: Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 129; Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Erläutert aus Talmud und Midrasch. IV. Bd. München 1965, 554–556).

<sup>772</sup> EpiphHaer 33, 3–7.



gilt auch für die Fastenvorschriften<sup>773</sup>. Der Brief des Ptolemäus an Flora zeigt, dass einige Gnostiker dem „kirchlichen Christentum“ sehr nahe standen.

Zusammenfassend reicht die Skala bei der Bewertung des Gesetzes in der „judaistischen“ bzw. judenchristlichen Gnosis von einem prinzipiellen Antinomismus bis zu seiner relativen Hochschätzung<sup>774</sup>.

### II.2.1.10. *Das Exodus-Motiv*

Dem Motiv vom „Auszug“ Israels aus Ägypten, das schon im AT außerhalb des Buchs „Exodus“ vorkommt<sup>775</sup> und später im Neuen Testament<sup>776</sup> und im nachbiblischen Judentum<sup>777</sup> aufgegriffen wird, kommt auch in der Gnosis eine bedeutende Rolle zu. So berichtet Irenäus, dass der Demiurg Jaldabaoth die Nachkommen Abrahams aus Ägypten hinausführte<sup>778</sup>. Hier wird das Geschehen, wie im Judentum und Christentum üblich, als wirkliches historisches Ereignis verstanden. Allerdings fand es nicht auf Initiative des Gottes Israels, sondern des Demiurgen statt. Doch gab es in der Gnosis auch eine andere Auslegung des Exodus. So berichtet Hippolyt über die Peraten<sup>779</sup>, dass sie den Auszug aus Ägypten als Auszug aus dem Leib deuteten:

Ägypten sei der Körper, glauben sie –, und das Rote Meer überschreiten, das bedeutet, das Wasser des Untergangs, den Kronos nämlich, überschreiten und über das Rote Meer gelangen, das bedeutet über das Entstehen hinüber gelangen, und in die Wüste kommen, das bedeutet aus dem

<sup>773</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 279.

<sup>774</sup> Weiß, *Das Gesetz in der Gnosis*, 85. S. dazu auch: Rudolph, *Die Gnosis*, 278–280.

<sup>775</sup> S. dazu: Herrmann, *Exodusmotiv*. I. Altes Testament. In: TRE X. Berlin, New York 1982, 732–737; Kraus, *Das „Thema Exodus“*. In: *EvTh* 31 (1971), 425–453; Nicholson, *Exodus and Sinai Tradition*. Oxford 1973; Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alt. Propheten*. Diss. Theol. Heidelberg, 1956; Lubczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theol. Bedeutung in prophetischer u. priesterlicher Überlieferung*. (ETL 11). Leipzig 1963.

<sup>776</sup> S. dazu: Kuhn, *Exodusmotiv* III. Neues Testament. In: TRE X, 741–745; Fisher, *The New and Greater Exodus. The Exodus Pattern in the NT*. In: *SWJT* 20 (1977), 69–79; Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Darmstadt 1939 = Darmstadt 1981; Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Unters. zum Hebräerbrief*. Göttingen 1938 = Göttingen 1961; Nixon, *The Exodus in the New Testament*. London 1963.

<sup>777</sup> S. dazu: Dexinger, *Exodusmotiv* II. Judentum. In: TRE X, 737–740; Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Philadelphia 1937; Urbach, *The Sages*. Jerusalem 1975.

<sup>778</sup> IrenHaer I,30,10.

<sup>779</sup> Ref V, 16.

Werden herausgelangen, dorthin, wo alle Götter des Verderbens und der Gott der Erlösung zusammen sind. Die Götter des Verderbens sind die Sterne, die dem Entstehenden die Notwendigkeit der Veränderung auferlegen<sup>780</sup>.

Eine ähnliche Deutung scheint auch dem GR 128<sup>781</sup> (Nach der Einteilung von Lidzbarski) zu Grunde zu liegen, wenn es heißt:

Liebet und ertraget einander, wie die Augen, die auf die Füße acht geben. Liebet und ertraget einander, dann werdet ihr das große Suf- Meer überschreiten<sup>782</sup>.

Obwohl im AT, in den rabbinischen Überlieferungen und im NT der Auszug Israels theologisch (und im NT auch typologisch) als Schilfmeerwunder interpretiert wird, sieht man in ihm doch immer auch ein wirkliches, historisches Ereignis. Bei den Peraten und Mandäern hingegen findet sich eine kühne Allegorese, die dem Auslegungstyp 6 nach Nagel entspricht<sup>783</sup> und nur in der alexandrinisch-jüdischen Schriftauslegung belegt ist. Dort wurde der Ausgang der Seele aus dem Körper mit dem Auszug der Kinder Israels aus Ägypten gleichgesetzt und das Schilfmeer midraschisch als Meer des Endes gedeutet (יָם סוּף als יָם סוּף)<sup>784</sup>. Ägypten mit seinen Fleischtöpfen wurde somit zum Bild des leiblichen und sinnlichen Daseins und der Auszug daraus zu einer Flucht aus der hylischen in die pneumatische Welt. Das rote Meer ist die Grenze zwischen beiden Welten und kann nur von Frommen überschritten werden<sup>785</sup>. M. Lidzbarski sieht den Einfluss dieser Vorstellungen auch in der mandäischen Literatur. Im Johannesbuch etwa finden sich Ausdrücke wie „Meer des Endes“ und „Tag des Endes“ oft in Verbindung mit „ein Ende nehmen“. Die orthodoxen Juden lehnten diese Allegorese ab, da für sie der Auszug aus Ägypten als Tatsache zu lebendig war, um ihn lediglich als Bild zu verstehen<sup>786</sup>. Doch war, wie das Beispiel von Irenäus zeigt, den

<sup>780</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Konrad Preysing (In: Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). (BKV 40). München 1922, 119).

<sup>781</sup> Nach der Einteilung von Lidzbarski.

<sup>782</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Mark Lidzbarski (In: Ginza. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer, 20).

<sup>783</sup> S. II.2.

<sup>784</sup> Lidzbarski, Ginza, 20, Anmerkung 6. S. auch Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. I. Bd. Halle 1834, 461 f.; Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift *vita contemplativa*. Strassburg 1880, 49, 191.

<sup>785</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, XXI.

<sup>786</sup> Ibid.

Gnostikern der Exodus auch als historisches Ereignis bekannt. Das zeigt, dass die allegorische und typologische Schriftauslegung nicht die einzige Art der Schriftauslegung bei den Gnostikern war, wie früher oft behauptet wurde<sup>787</sup>.

#### II.2.1.11. *König Salomo*

In den gnostischen Quellen findet sich die Person des Königs Salomo in der ApcAd, in TestVer, in 2LogSeth und im RG, wobei er meist mit Dämonen in Verbindung gebracht wird.

So berichtet ApcAd über das Kommen des Phosters (Erleuchters) zur endgültigen Rettung der Noahsöhne (76,8–77,27). Kurz vor dem Schluss, in dem von der Buße der Völker (83,4–85,18) berichtet wird, finden sich 14 Aussagen über die Entstehung des Phosters (77,27–83,4). In dem Abschnitt, in dem über die Herkunft des Phosters von einer Jungfrau berichtet wird (78,27–79,18), erzählt die Apokalypse des Adam auch von Salomo:

Salomo suchte sie (die Jungfrau – J.L.), er selbst und Phersalo und Sael und seine Heere, die man ausgesandt hatte. Salomo aber sandte sein Dämonenheer aus, um die Jungfrau zu suchen. Und die sie suchten, fanden sie nicht, sondern sie brachten die Jungfrau, die man ihnen gegeben hatte. Salomo nahm sie. Die Jungfrau wurde schwanger. Sie gebar einen Knaben an jenem Ort. Sie ernährte ihn in einer Schlucht der Wüste. Als er ernährt worden war, empfing er Herrlichkeit und Kraft von jenem Samen, durch den er gezeugt war. Und so kam er auf das Wasser<sup>788</sup>.

Hier wird von einem Heer von Dämonen berichtet, das Salomo dient. Das Motiv findet sich auch im Talmud und im Testamentum Salomonis und verbreitete sich schnell auch in der frühjüdischen Literatur<sup>789</sup>. Der älteste Beleg hierfür findet sich in Weish 7,20<sup>790</sup>, wo geschrieben

<sup>787</sup> So sagt schon Adolf von Harnack in seiner Berühmten Gnosis-Definition, dass die Gnosis eine „acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums darstellt (mit Verwerfung des A.T.)“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 250). Auch nach K. Heussi ist charakteristisch für die Gnosis, dass dort das Alte Testament meist verworfen wird“ (Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 49).

<sup>788</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Walter Beltz (In: NHD, 2. Bd., 439).

<sup>789</sup> Giversen, Solomon und die Dämonen. In: Krause (ed.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig, 16–17.

<sup>790</sup> Sapientia Salomonis wurde zwischen ca. 200 v. Chr. und 50 n. Chr. geschrieben, höchstwahrscheinlich in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Alexandria (Drijvers, Salomo III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos. In: TRE, Bd. XXIX. Berlin, New York 1998, 730).

steht, dass Salomo „die Gewalt der Geister . . . , die Verschiedenheit der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln“ kannte. In bSan 20b erlangte Salomo zu Beginn des Tempelbaus die Herrschaft über die Irdischen und Himmlischen. Unter den zahlreichen Legenden hierüber sticht bGit 68a–b hervor: Anknüpfend an die Beschreibung in I Reg 6,7, dass beim Bau kein Lärm zu hören war, erzählt man vom sagenhaften Schamir, durch den Salomo den Bau errichten ließ. Um den Schamir in seine Macht zu bringen, musste Salomo Aschmodai, den Fürsten der Dämonen, überwältigen und dessen Siegel überwinden. Das gelingt Salomos Diener Benaja mit einer Kette und einem Ring, auf denen der Name Gottes geschrieben stand. Nach Abschluss des Baus überlistet Aschmodai Salomo, nimmt den Ring an sich und verdrängt Salomo vom Thron, den dieser nur mühsam wiedererlangen kann<sup>791</sup>. S. Giversen vermutet, dass die Überlieferung von den Salomo dienenden Dämonen auf Ecclesiastes 2,8 zurückgeht: „Ich schaffe mir Sänger und Sängerinnen an, Vergnügungen der Menschenkinder, שְׂדוֹת und שְׂדָה“<sup>792</sup>. Es wurde die Ansicht vertreten, dass Salomo der Autor des Buches Ecclesiastes sei<sup>793</sup>, wobei ungeklärt blieb, was mit שְׂדָה und שְׂדוֹת gemeint sein könnte<sup>794</sup>. Die verschiedenen Übersetzungen variieren von „Mundschenk und weiblicher Mundschenk“ (οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας – LXX, Cod. Vat und Cod. Sin) bis „Becher und Krüge zum Ausgießen des Weins“ (*scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* – Vul); der Targum geht noch weiter und sieht in ihnen: „*cannales effundentes aquam calidam et cannales affundentes aquam frigidam*: Rohre, warmes Wasser ausgießend und Rohre, kaltes Wasser ausgießend“. Der babylonische Talmud (bGitt VII, i) erklärt: „Ich schaffe mir Sänger und Sängerinnen an, Vergnügungen der Menschenkinder שְׂדָה und שְׂדוֹת. Sänger und Sängerinnen, das sind verschiedene Arten Musik. Vergnügungen der Menschenkinder, das sind Wasserbassins und Bäder. שְׂדָה und שְׂדוֹת sind, wie sie hier erklären, Dämonen und Dämoninnen, und wie sie im Westen erklären, Wagen.“<sup>795</sup> Im Folgenden wird berichtet, wie die Dämonen und

<sup>791</sup> S. Stemberger, Salomo II. Judentum. In: TRE, Bd. XXIX, 728. In: Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. VI Band. Sota/Gittin/Qiddushin. Berlin 1966, 413.

<sup>792</sup> Giversen, Solomon und die Dämonen, 17.

<sup>793</sup> S. dazu Diethelm, Koheletbuch. In: TRE, Bd. XIX, 345–346; 348–349; 352; Lauha, Kohelet. (BK XIX). Neukirchen 1978, 1–4; Krüger, Kohelet (Prediger). (BK XIX). Neukirchen 2000, 51–52.

<sup>794</sup> S. dazu: Ogden, Qohelet. Sheffield 1987, 41; Lauha, Kohelet, 51.

<sup>795</sup> Giversen, Solomon und die Dämonen, 18.

Dämoninnen gebraucht werden, um Steine ohne Werkzeuge zuzurichten und den Schamir, „den Moses zu den Steinen des Schulterkleids verwendet hat“, zu finden, was nur mit Hilfe des Dämonenkönigs Aschmodai geschehen kann<sup>796</sup>.

Die Dämonen, die nach ApcAd im Dienste Salomos sind, erfüllen seine Befehle nur halb. Sie bringen zwar eine Jungfrau, aber nicht die, „welche sie suchten“<sup>797</sup>. Sie werden damit als gehorsame Diener ohne Macht geschildert, gleich den Dämonen und Dämoninnen in Gittin VII, i, die nicht allwissend sind und den Schamir nicht finden können<sup>798</sup>.

Im TestVer p. 69,32–72,24 wird vom Tempelbau Salomos berichtet:

Einige aber von ihnen fallen ab zum Götzen(dienst). (Andere aber) haben (Dämonen) bei sich wohnen (wie) König David. Er ist es, der den Grundstein Jerusalems gelegt hat und (sein Sohn) Salomo, den er durch (Ehebruch) gezeugt hat, ist es, der Jerusalem durch die Dämonen erbaut hat, denn (dazu) hatte er (Macht). Als er (mit Bauen fertig war, sperrte) er die Dämonen (in den) Tempel und (schloß sie) in sieben (Wasserkrüge ein. Sie blieben) lange Zeit (in den) Wasserkrügen eingeschlossen. Als die Römer nach (Jerusalem hinaufzogen), öffneten sie die Wasserkrüge. (Und in) jenem Moment flohen die (Dämonen) aus den Wasserkrügen wie solche, die dem Gefängnis entrannen. Und die Wasserkrüge waren (nun wieder) rein. (Und) seit jenen Tagen (wohnen sie) bei den Menschen, die unwissend sind, und (sie blieben auf) der Erde<sup>799</sup>.

Weiterhin fragt der Autor von TestVer:

Wer nun ist (David) oder wer ist Salomo? (Oder) was ist der Grundstein oder was ist die Mauer, die Jerusalem umgibt? Oder wer sind die Dämonen oder was sind die Wasserkrüge? Oder wer sind die Römer? Das aber sind Geheimnisse ...

Dieselbe Überlieferung kennt auch der Ginza<sup>800</sup>:

Dann wird der König Salomo, der Sohn Davids, geboren und wird König von Juda. Er baut den Ort Jerusalem, und die Dämonen und Dews unterwerfen sich ihm, bis er sich selber verherrlicht und für die Güte seines Herrn undankbar ist. Darauf wenden sich alle von ihm ab, und die Herrschaft geht ihm verloren. Wer sich selber verherrlicht, muß sich dann selber seiner schämen.

<sup>796</sup> Ibid.

<sup>797</sup> Ibid., 20.

<sup>798</sup> Ibid.

<sup>799</sup> Hier und weiter zitiert nach der Übersetzung von Uwe-Karsten Plisch (In: NHD, 2. Bd., 710–711).

<sup>800</sup> 50, 124 nach der Teilung von Lidzbarski.

G. Salzberger vermutet, dass die Spekulation über den Tempelbau mit Hilfe von Dämonen von I Reg 6,7 angeregt wurden<sup>801</sup>. Die Sage legt Nachdruck auf das  $\text{וְהַבֵּית בְּהִבְנָתוֹ}$  aus I. Reg 6,7 und deutet  $\text{בְּהִבְנָתוֹ}$  reflexivisch: der Tempel fügt sich von selbst zusammen<sup>802</sup>.

In den gnostischen Quellen wird König Salomo unterschiedlich bewertet. Die Apokalypse des Adam sagt nichts gegen Salomo<sup>803</sup>. Sie enthält jüdische Traditionen, die spiritualisiert, aber nicht abgelehnt werden<sup>804</sup>. TestVer vertritt eine andere Meinung. Der Abschnitt, in dem Salomo genannt wird, beginnt mit dem Hinweis auf einige, „die zum Götzendienst“ abgefallen sind (TestVer p. 69,32). Erst danach wird von König David und seinem Sohn, der durch Ehebruch gezeugt worden war, berichtet. Dieses Motiv stammt zwar bereits aus dem AT (s. II Sam 11), doch wird mit seiner Betonung Salomo herabgesetzt. Kritisch gegenüber König Salomo ist auch 2Log Seth, wo Christus sagt:

Zum Lachen war Salomo, insofern als er, in der Meinung, er sei ein Christus, hochmütig wurde auf Veranlassung des Siebenten, als ob er (dadurch) mich und meine Brüder überwältigt hätte, die wir doch schuldlos bei ihm sind und nicht gesündigt haben<sup>805</sup>.

In diesem Abschnitt, der dem Schriftauslegungstyp 1 nach Nagel entspricht<sup>806</sup>, handelt es sich um eine Polemik gegen das syrische Christentum, in dem Salomo mit Christus gleichgesetzt wird. Eine Auseinandersetzung mit dem großkirchlichen Christentum findet sich in 2LogSeth auch anderswo<sup>807</sup>.

### II.2.1.12. Die Propheten

In den Ketzerreferaten der Häresiologen ist des Öfteren von einer Negativbewertung der Propheten die Rede<sup>808</sup>. Doch trifft das nur teilweise zu. Wie auch gegenüber anderen alttestamentlichen Gestalten und

<sup>801</sup> Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur, Berlin, 1912.

<sup>802</sup> S. *ibid.*, 10; vgl. Ant VIII, 69.

<sup>803</sup> Giversen, Solomon und die Dämonen, 20. So meint auch Bethge (vgl. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 103).

<sup>804</sup> Giversen, Solomon und die Dämonen, 20.

<sup>805</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Silvia Pellegrini (In: NHD, 2. Bd., 587).

<sup>806</sup> S. II.2.

<sup>807</sup> S. dazu: *ibid.*, 106; Pellegrini, Einleitung zu Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2). In: NHD, Bd. 2, 572.

<sup>808</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 104.

Ereignissen, findet sich auch gegenüber den Propheten eine ambivalente Haltung. Je nach ihrer Bewertung können die Berichte über die alttestamentlichen Propheten in zwei (oder drei) verschiedene Gruppen eingeteilt werden.

Zur ersten Gruppe, in der die Propheten negativ bewertet werden, gehören bei Irenäus ein Bericht über Simon Magus, ein Bericht über die Sethianer und die Ophiten sowie ein Bericht über Saturnil, bei Hippolyt ein Bericht über Basilides und ein Bericht über Apelles, von den Nag-Hammadi-Schriften zählen hierzu ParSem und 2LogSeth.

Nach Irenäus<sup>809</sup> waren die Propheten von welterschöpferischen Engeln inspiriert, die die Menschen in Knechtschaft halten wollen. Saturnil<sup>810</sup> lehrte, dass einige Prophezeiungen vom Teufel stammen. Der Teufel aber ist nach der Lehre von Saturnil ein Engel, der den welterschöpferischen Engeln und dem Judengott feindlich gesinnt ist. Nach der Lehre der Ophiten und Sethianer<sup>811</sup> wurden die Propheten den bösen Archonten zugeordnet, wobei auffällt, dass neben den Schriftpropheten auch Moses, Josua, Noa, Samuel, Nathan, Elia, Tobias und Esra genannt werden. Jeder Archon („Gott“) hat seinen eigenen Propheten, der ihm untergeordnet ist. Sie werden in folgender Weise aufgeteilt: Zu Jaldabaoth gehören Moses, Jesus Nave (= Josua), Amos und Habakuk. Zu Iao gehören Samuel, Nathan, Jonas und Michäas, zu Sabaoth Elias, Joel und Zacharias, zu Adonai Isaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel, zu Eloï Tobias und Aggäus, zu Hor Michäas und Nahum und zu Astaphäus Esdras und Sophonias<sup>812</sup>. Als „Menschenwerk und Trug“ erscheinen Gesetz und Propheten auch bei Apelles<sup>813</sup>. Hippolyt berichtet, dass nach der Lehre des Basilides alle Propheten vor dem Erlöser ihre Offenbarungen vom Archon bekamen<sup>814</sup>.

In ParSem NHC VII,1 heißt es über die Propheten:

Es wurden Dämonen mit einer Verirrung der Winde zu ihnen gesandt und eine Last der Engel und ein fürchterlicher Prophet, Verurteilung durch Worte.<sup>815</sup> (p. 28,14–19)

<sup>809</sup> IrenHaer I 23,3.

<sup>810</sup> IrenHaer I 24,2.

<sup>811</sup> IrenHaer I 30,11.

<sup>812</sup> IrenHaer I 30,10–11.

<sup>813</sup> Ref VII 38,2.

<sup>814</sup> Ref VII 25.

<sup>815</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (In: NHD, Bd. 2, 561).

Auch 2LogSeth schätzt die Propheten negativ ein. Hier sagt Christus:

Zum Lachen waren auch die zwölf Propheten, insofern als sie in Fälschung auftraten als Abklatsch der wahren Propheten auf Veranlassung des Siebenten, als ob er (dadurch) mich und meine Brüder überwältigt hätte, die wir doch schuldlos bei ihm sind und nicht gesündigt haben<sup>816</sup>.

Weiter sagt er:

Von Adam bis Moses und Johannes dem Täufer hat niemand von ihnen (d. h. von Personen des ATs–J.L.) mich erkannt noch meine Brüder. Denn (alles), was sie hatten, war eine von Engeln gegebene Lehre, die (nur) auf die Beachtung von Speis(evorschriften) abzielte, und eine bittere Knechtschaft, ohne daß sie jemals die Wahrheit erkannten noch erkennen werden<sup>817</sup>.

Die Bewertung des Prophetentums in 2LogSeth stimmt überein mit dem, was Simon Magus und Saturnil in den oben genannten Berichten über die Propheten und die Prophezeiungen sagte. Die negative Beurteilung der Propheten ist angesichts der Auseinandersetzung der Gnostiker mit dem Judentum oder/und dem großkirchlichen Christentum verständlich. Das gilt besonders für 2LogSeth<sup>818</sup>. Unter den Nag-Hammadi-Schriften gibt es noch weitere christlich-gnostische Schriften, die gegen die Positionen der Großkirche polemisieren (ApcPt, TestVer; evtl. Rheg)<sup>819</sup>.

Eine positive Bewertung *einiger* Propheten findet sich in der Pistis Sophia. So spricht Maria in Kap. 18 über die Kraft des Propheten Jesaja. Sie ist positiv, da sie den Erlöser Christus kommen sah. Im Kap. 135 wird Elias als wahrer Prophet genannt, der vom Erlöser in den Leib Johannes des Täufers geschickt wurde. Johannes ist also ein *Elia redivivus*<sup>820</sup>.

Nach Meinung Bethges kann man von einer neutralen Bewertung der Propheten sprechen, die sich in der valentinianischen Gnosis, etwa bei Irenäus<sup>821</sup>, den Herakleon-Fragmenten und bei Markus findet<sup>822</sup>.

<sup>816</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Silvia Pellegrini (In: NHD, Bd. 2, 587).

<sup>817</sup> Ibid.

<sup>818</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 106; Pellegrini, Einleitung zu Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2), 572.

<sup>819</sup> S. dazu: Tröger, Einführung. In: Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, 21. S. auch: Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. In: Krause (ed.), Gnosis und Gnosticism, 44.

<sup>820</sup> Vgl. Beltz, Elia redivivus. Ein Beitrag zum Problem der Verbindung von Gnosis und Altem Testament. In: Tröger (Hg.), Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, 137–141.

<sup>821</sup> IrenHaer I 7,2 f.

<sup>822</sup> Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 104.



Hier werden die Propheten nicht zum Reich der bösen Mächte, sondern zu einem mittleren Bereich gezählt. Im Einklang mit der Vorstellung von dreierlei Menschenarten wird im Valentianismus auch von dreierlei Prophezeiungen gesprochen. So berichtet Irenäus:

Die den Samen der Achamoth empfangen haben, sind besser als die übrigen Seelen, darum liebt sie der Demiurg auch mehr als die andern, indem er meint, daß er sie so erschaffen habe, und die wahre Ursache nicht kennt. Deshalb verordnete er sie auch zu Propheten, Priestern und Königen. Da aber die Propheten von besserer Wesenheit sind, hat der Same vieles durch ihren Mund gesprochen; vieles aber von diesen höheren Dingen hat auch die Mutter gesprochen, jedoch durch ihn und die von ihm abstammenden Seelen. Demgemäß zerfallen die Prophezeiungen in solche, die vom Sperma, in solche, die von der Mutter, in solche, die von dem Demiurgen kommen<sup>823</sup>.

Zu Texten, in denen die Propheten „neutral“ beurteilt werden, gehört auch TestVer NHC IX,3, das die Legende von der Zersägung Jesajas (vgl. AscJes 5) allegorisch deutet:

(Jesaja) ist der Typos des Leibes. Die Säge ist der Logos des Menschenohnes, der uns von der Verirrung der Engel scheidet.<sup>824</sup> (p. 40,30–41,4)

Abgesehen von Mose fehlen bei den Mandäern die Propheten völlig<sup>825</sup>.

Zusammenfassend dominierte in der Gnosis gegenüber den Propheten eine negative Haltung. Das entspricht der polemischen Haltung der Gnosis gegenüber dem Judentum und dem großkirchlichen Christentum und zeigt die heftige Auseinandersetzung mit ihnen.

### II.2.1.13. *Die gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund*

Wie in II.2 ausgeführt, haben unter den von den Gnostikern übernommenen jüdischen Motiven Mythologeme, also dichte Vorstellungskomplexe, einen besonderen Stellenwert. Sie gehören zu den Grundbauelementen der Gnosis<sup>826</sup> und sind in den verschiedenen gnostischen Systemen und Texten weit mehr als nur illustratives Material.

<sup>823</sup> Haer I VII,3. Zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba (In: Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Bibliothek der Kirchenväter. I. Bd. (BKV 3). Kempten und München 1912, 21–22).

<sup>824</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Uwe-Karsten Plisch (In: NHD, Bd. 2, 705).

<sup>825</sup> Rudolph, Die Mandäer, I, 92 u. 105.

<sup>826</sup> S. Tröger, Die Gnosis, 66.

### a. *Der Unbekannte Gott und der Demiurg*

Ein Hauptmerkmal der Gnosis ist die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt. Diese Unterscheidung findet sich das erste Mal bei Kerinth (um 120 oder 130 n. Chr.)<sup>827</sup> und von hier an in den meisten gnostischen Systemen<sup>828</sup>.

Der unbekanntete Gott ist vollständig transzendent, über- und unweltlich<sup>829</sup>. Die Welt ist nicht sein Werk, sondern das Werk des Demiurgen, der ein ihm untergeordnetes Wesen ist<sup>830</sup>. Trotzdem sorgt der unbekanntete Gott, der jenseits der sichtbaren Schöpfung residiert, für das Heil der Menschen, worin sich die „Vorsehung“; *πρόνοια*, offenbart<sup>831</sup>.

Der Demiurg ist ein niedriges Wesen, und er formt das Chaos zum Kosmos. Er trägt verschiedene Namen zumeist jüdischen Ursprungs wie *Jao*, *Sabaoth*, *Adonaios*, *El-Šaddai*<sup>832</sup> oder *Šiddai*<sup>833</sup>, *Sakla(s)*<sup>834</sup> oder *Samael*<sup>835</sup>. Am häufigsten aber trägt er den Namen *Jaldabaoth*<sup>836</sup>, doch wird er manchmal auch einfach „der Oberarchon“ genannt<sup>837</sup>. Je nach dem System, in dem er erwähnt wird, ist er mehr oder weniger böse, unwissend und widergöttlich<sup>838</sup>, oder wird als depraviertes Lichtwesen gedacht, das zuletzt doch in das Lichtreich eingeht<sup>839</sup>. Eine Mittelstellung nimmt der Demiurg bei den Valentinianern ein, bei denen er nach dem Weltende lediglich zu einem relativen Heil gelangt<sup>840</sup>.

<sup>827</sup> *IrenHaer* I 26, 1. In frühen Systemen, etwa bei Simon Magus (um 50 n. Chr.) bei Menander (um 80 n. Chr.) und auch noch bei Saturnil (um 120 bis 130 n. Chr.) wurde die Welt von vielen Engeln erschaffen. S. dazu II. 2.1.13.b.

<sup>828</sup> Schenkes Meinung nach kommt die Gestalt des Demiurgen schon im gnostischen Ursystem vor (Schenke, *Die Gnosis*, 413), doch ist die Existenz dieses Systems historisch nicht verifizierbar.

<sup>829</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1,248; Schenke, *Die Gnosis*, 380. S. *NHC* II,1,2–4; *NHC* I,5,51–52; *NHC* III, 3,71–73.

<sup>830</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 70.

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> Bei den Mandäern in *GR* V,179,32.

<sup>833</sup> Ebenfalls bei den Mandäern in *GR* V,2.

<sup>834</sup> Etwa in *NHC* II,1, in *NHC* II,4 und in *NHC* III,2.

<sup>835</sup> Etwa in *NHC* II,1.

<sup>836</sup> Etwa in *NHC* II,1 und in *NHC* II,5.

<sup>837</sup> So etwa in *NCH* I,5.

<sup>838</sup> Wie etwa im Apokryphon des Johannes (46,10), wo der Demiurg eine „Fehlgeburt der Finsternis“ genannt wird.

<sup>839</sup> Wie etwa im Mandäismus. S. Haardt, *Die Gnosis*, 12, und Haardt, *Gnosis*, 477.

<sup>840</sup> *Ibid.*; *ibid.*

Der Demiurg findet sich als Schöpfer der Welt bereits bei Plato<sup>841</sup>, doch ist seine Gestalt stark vom Gott des Judentums beeinflusst<sup>842</sup>. So werden ihm nicht selten Worte Jahwes in den Mund gelegt<sup>843</sup> und seine Handlungen sind nur vor dem Hintergrund des ATs verständlich<sup>844</sup>. Marcion nennt den Demiurgen daher auch „den Judengott“. Doch wird der Gott des ATs in der Gnosis wie die alttestamentlichen Überlieferungen gründlich uminterpretiert: er wird degradiert und dämonisiert.

Viele Wissenschaftler gehen davon aus, dass die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen auf jüdischer Überlieferung basiere. Nach Schenke und Rudolph tragen in der Gnosis beide Züge des alttestamentlichen Gottes, weshalb sie vermuten, dass beide aus dem Judentum stammen<sup>845</sup>. Auch Quispel meint, dass die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen aus dem Judentum stammt, wobei er sich auf die Klagen der Rabbiner der ersten nachchristlichen Jahrhunderte darüber bezieht, dass es Ketzer (מִיָּרִים) gäbe, die an zwei Götter glaubten<sup>846</sup>. Er geht davon aus, dass mit den

<sup>841</sup> Plato, *Timaios* 28 A.C. 29 A. 31 A.

<sup>842</sup> Puech, *Das Problem des Gnostizismus*, 316; Haardt, *Die Gnosis*, 12; Haardt, *Gnosis*, 477–478; Rudolph, *Die Mandäer*. I., 81; Rudolph, *Die Gnosis*, 83.

<sup>843</sup> Etwa. Js 45,5; 46,9 in NHC II,1,11,20; Js 45,5; 46,9 in NHC II,4,86,30; Js 45,5; 46,9 in NHC II,5,103,10; Js 45,5; 46,9 in 107,30; Ex 20,5; Dt 4,24; Js 45,5; 46,9 in NHC III,2,58,25; Js 45,5; 46,9 in NHC VII,2,53,30; Gn 3,9 in NHC IX,3,47,15; Ex 20,5 in 48,5; Js 45,5; 46,9 in NHC XIII,1,44,1.

<sup>844</sup> Er ist der Welterschöpfer, dessen Tätigkeit mit Hilfe der Schöpfungsgeschichte der Genesis beschrieben wird (vgl. NHC II,1; NHC II,4; NHC II,5 etc.).

<sup>845</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 414; Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 794.

<sup>846</sup> Die Polemik gegen die Häretiker (מִיָּרִים), die die Existenz zweier göttlicher Mächte lehren, findet sich im Talmud (KohR II 14; GenR 17,5; ExR 20,2), aber auch bei den Samaritanern (*Memar Marqa* I.8). Die talmudische Polemik gegen die Auslegung von אֱלֹהִים als eine Vielzahl von Göttern, wie מִיָּרִים es lehrten (GenR 1, 10), kann ein Hinweis auf Häretiker sein. Auch wenn nur zwei Mächte oder Prinzipien gemeint waren, sprach man von mehreren oder sogar vielen Mächten: „Deswegen ist ein einziger Mensch geschaffen worden, damit die Ketzer nicht sagen können: es gibt viele Mächte im Himmel!“ (bSan 4, 5). Nach Quispel ist in bestimmten Fällen damit gemeint, dass die Ketzer keine Christen, sondern heterodoxe Juden waren (Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, 478). Auch Rudolph ist überzeugt, dass die מִיָּרִים vorwiegend jüdische Gnostiker waren (Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 786). Für die Existenz der jüdischen Gnosis im 1. und 2. Jahrhundert bringt Rudolph folgende Argumente: „GenR 1, 10 richtet sich wahrscheinlich gegen die Schöpfungsverfluchung der *Minoth*. Das Schicksal des Eliša b. Abuja gen. Aher ist bekannt (die Geschichte in bHag 15 a 2 lehrt, daß der Abfall zur Gnosis zum Antinomismus führte). Die gnostischen Sekten der Sethianer, Naassener, Ophiten, Kainiten, Peraten zeigen schon dem Namen nach, daß sie der jüdischen Tradition verpflichtet sind. Ein

מַיִרִים jüdische Lehrer gemeint sind, die zwischen Gott in seiner Transzendenz und Verborgenheit und seinem „Viceregenten“, dem Mittler der Offenbarung, unterschieden<sup>847</sup>. Der Stellvertreter Gottes trüge dessen Namen Jao (Kurzform für JHWH) und hieße Jaodel<sup>848</sup>. Da er neben Gottes Thron sitzt, hieße er zudem „Metatron“<sup>849</sup>. Er sei der wichtigste unter den Engeln und wurde bereits im AT „der Engel des Herrn“ genannt. Einige „ketzerische“ Lehrer gingen so weit zu behaupten, dass er die Welt geschaffen und durch die Propheten gesprochen habe<sup>850</sup>. Er wird

---

schönes Beispiel für diese frühe Stufe gnostischer Schriftstellerei ist die Baruchgnosis des Justin (Hippolyt, Ref V 24, 2–27, 5). Es scheint, dass auch Philo gegen gnostische Sekten an einzelnen Stellen seiner Bibelauslegung Front machte. Justin Martyr, Hippolyt, Origenes, Eusebius und Epiphanius berichten von häretischen jüdischen Sekten, die der Gnosis nahe stehen (Justin, Dial 35, 2–6; 80, 3 f.; Origenes, Cels 3, 13; 4, 28). Für die ältere Zeit sind die ntl. Schriften, vor allem die des Paulus und die Kirchenbriefe, eine Fundgrube für die beginnende Christianisierung älterer gnostischer Überlieferungen mit jüdischem Tenor.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 786–787).

<sup>847</sup> Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 478.

<sup>848</sup> In der Apokalypse Abrahams findet sich ein Engel, der Jaoel heißt. S. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 480; Träger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 314.

<sup>849</sup> Metatron findet sich auch im 3. Henoch. Über Metatron gibt es im Talmud zwei Berichte. bHag 15 a: „(Der Rabbi) Aher sah, daß Metatron die Befugnis gegeben war, (im Himmel) zu sitzen und die Verdienste Israels aufzuschreiben. Da sprach er: Es ist gelehrt worden, daß es oben weder Stehen noch Sitzen gibt, weder Eifersucht noch Streit, weder Trennung noch Verbindung. Gibt es etwa, behüte Gott!, zwei Mächte?“, bSan 38 b: „Ein Häretiker sagte zu Rab Idi: ‚Es ist geschrieben (Ex. 24, 1): Und zu Mose sprach Er: Steig herauf zu Jahwe! Man erwartet: Steig herauf zu mir!‘ Idi antwortete ihm: ‚Das ist Metatron, dessen Name gleich dem Namen seines Herrn ist, wie es heißt (Ex 23, 21): denn mein Name ist in ihm.‘“ „Wenn dem so ist, soll man ihm dann nicht dienen?“ (so fragt der min (d. h. ein Häretiker – J.L.), der folglich für Jaoel göttliche Verehrung zu verlangen scheint) (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 478).

<sup>850</sup> Quispel, Gnosis, 420. Auch der Apologet Justin der Märtyrer berichtet (Dial. 62), dass einer jüdischen Häresie zufolge der Leib des Menschen durch Engel gemacht ist. Quispels Meinung nach ist es möglich, dass nach dieser Häresie Engel an der Schöpfung der materiellen Welt beteiligt waren (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 476–477), und dass es jüdische Ketzler gegeben hat, die das lehrten. Er zitiert GenR 1,26, wo es heißt: „Als Mose die Tora schrieb, schrieb er das Werk jedes einzelnen Tages. Als er nun zu dem Verse (Gen 1, 26): Da sprach Gott: Wir wollen Menschen machen!, gekommen war, sprach er: Herr der Welt, was gibst Du den Häretikern Öffnung des Mundes? Er antwortete: Schreib! Wer irren will, der mag irren“ und führt aus: „Es ist möglich, daß hier mit den Ketzern Christen gemeint sind. Ebenso sehr ist es aber möglich, daß nicht-christliche jüdische Heterodoxe die Auffassung bestimmter Rabbiner, daß nämlich das Bibelwort: Laßt uns Menschen machen! an Engel gerichtet war, ketzerisch interpretiert haben. Das muß nicht allein von der Schöpfung des Menschen gelten, sondern auch von der Schöpfung im allgemeinen. R. Johanan ging sogar so weit zu sagen,

„der kleine Jahwe“ genannt<sup>851</sup>. Auch bei den Samaritanern begegnen wir der Vorstellung, dass Gott einen Viceregenten hat, der „Engel des Herrn“ genannt wird, den Namen Gottes trägt<sup>852</sup> und mit der „Herrlichkeit (כְּבוֹד) des Herrn“ gleichgesetzt wird<sup>853</sup>. Hier hat er zudem den Körper Adams erschaffen<sup>854</sup>. Fossum vermutet, dass die Unterscheidung zwischen Gott und dem Engel-Demiurg aus Samarien stammt<sup>855</sup>. Quispel hingegen weist darauf hin, dass diese Unterscheidung bereits Philo von Alexandria bekannt war, der den die Welt erschaffenden Logos einen „zweiten Gott“, „Herrn (= JHWH)“ und „Erzengel“ nannte<sup>856</sup>.

Die gnostischen Unterscheidung zwischen dem „Urgrund“ des Alls und dem Demiurgen hat viele Parallelen im Judentum. Doch gibt es auch zwei wichtige Unterschiede zwischen den beiden Religionen: 1) „Der kleine Jahwe“ wird von den מַיִיִם nicht Gott entgegengesetzt, wie es später Marcion, der Autor des „Apokryphon des Johannes“, und auch Valentinus taten<sup>857</sup>. Die philonische Lehre unterscheidet sich von der gnostischen darin, dass zwischen Gott und der Welt, trotz der Unterschätzung der gegenständlichen Wirklichkeit, ein positives Verhältnis besteht. Gott ist, wenn auch nur mittelbar, Schöpfer aller Dinge (SpecLeg I 30)<sup>858</sup>. 2) Weder „der kleine Jahwe“ noch „der Logos“ sind bei Philo böse oder unwissende Wesen wie der Demiurg in der Gnosis. Wie Pokorný darstellte, gibt es in den außergnostischen heterodoxen jüdischen Strömungen keinen diabolisierten Weltschöpfer<sup>859</sup>. Mit anderen Worten: der böse oder dumme Demiurg existiert ausschließlich in der Gnosis.

Die Dämonisierung des jüdischen Schöpfergottes wurde unterschiedlich erklärt. Man kann in ihr eine für die Gnosis typische Erscheinungsform der antikosmischen Haltung und des Antijudaismus sehen.

---

dass Gott nichts tut, ohne mit den Engeln zu Rate gegangen zu sein (bSan 38 b). Von hier aus wird begreiflich, dass nach Meinung jüdischer Ketzler die Welt durch Engel geschaffen ist [ - - - ]. Vorläufig gibt es keine Gründe, die an der Richtigkeit der Nachrichten des Justins [ - - - ] zweifeln lassen.“ (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 477).

<sup>851</sup> Quispel, Gnosis, 420. „Kleiner Jahwe“ findet sich auch im 3. Henoch (c. 12, 5; 48 c. 7) zur Bezeichnung des entrückten Henoch; vgl. „kleiner Jao“ in Pistis Sophia (c. 7).

<sup>852</sup> Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 225.

<sup>853</sup> Ibid, 224.

<sup>854</sup> Ibid, 237. Vgl. Dial 62 und Carn 5.

<sup>855</sup> Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 220 ff.

<sup>856</sup> Quispel, Gnosis, 420–421. S. Conf 146; Migr 174; QuisRer 205 f.).

<sup>857</sup> Quispel, Gnosis, 420.

<sup>858</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 761.

<sup>859</sup> Ibid, 760.

Danielou<sup>860</sup> und Rudolph<sup>861</sup> haben „die Umwertung von Schöpfung und Gesetz“<sup>862</sup> als Revolte innerhalb des Judentums gedeutet, die – nach Rudolph – innerhalb der Apokalyptik oder der Weisheitslehre stattfand<sup>863</sup>:

Gott rückt (in der skeptischen Weisheitstradition – J.L.) in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. In den Hohlraum zwischen dem fernen Gott und der von ihm bis auf den Seidenfaden der Schöpfung gelösten Welt strömen die Engel und Dämonen ein. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt<sup>864</sup>.

Eben dieser „letzte Schritt“ aber bleibt im Judentum aus. Die Hypothese von der innerjüdischen Revolte wird auch von Grant<sup>865</sup> und Theißen unterstützt<sup>866</sup>. Aufgrund der Katastrophe von 70 n. Chr. hätten viele Juden ihren Glauben verloren, und Jahwe sei zu einem bösen Demiurgen geworden. Van Unnik hingegen sieht in dem historischen Geschehen keine Erklärung für den gnostischen Gegensatz zwischen Gott und Schöpfer, den Werdegang der Seele und den Fall der Sophia<sup>867</sup>:

Der Zusammenbruch im Jahre 70 kann auch schwerlich als Ursache der Gnosis genannt werden. Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis<sup>868</sup>.

Dem stimmt auch Berger zu<sup>869</sup>.

Es wurde vermutet, dass die Revolte im hellenistischen Judentum stattgefunden habe, was aber nicht nachgewiesen werden kann<sup>870</sup>. Keine

---

<sup>860</sup> Daniélou, *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme*. In: *Le Origini*, 448–456.

<sup>861</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 297.

<sup>862</sup> *Ibid.*

<sup>863</sup> *Ibid.*

<sup>864</sup> Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 794.

<sup>865</sup> Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 27 ff.

<sup>866</sup> Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 317.

<sup>867</sup> Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 66.

<sup>868</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 484.

<sup>869</sup> S. I.2.4.3. j.

<sup>870</sup> Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249.

jüdische Gruppe hat die traditionellen Vorstellungen von Gott und Welt derart radikal umgekehrt und Neubewertet wie die Gnostiker<sup>871</sup>, deren Religion einen starken revolutionären Charakter trägt<sup>872</sup>. Mit Tröger kann man fragen, ob die antikosmische und antijüdische Haltung auf eine *innerjüdische* Revolte hinweist, oder ob sie Ausdruck der Weltflucht und Weltverachtung einer Gruppe ist, die sich gegen das Judentum richtete<sup>873</sup>. Jonas sieht im Antikosmismus eine spezifisch gnostische Haltung, die mit dem omnipräsenten Judentum in Konflikt geriet<sup>874</sup>. Der Antijudaismus der Gnosis wäre demnach eine Folge seiner antikosmischen Protesthaltung, eine Revolte gegen diese Welt und ihren Gott<sup>875</sup> und eine Revolte gegen das Judentum, aber keine innerjüdische Revolte<sup>876</sup>.

Auch wenn der Antagonismus zwischen Gott und Demiurg im Judentum (auch im hellenistischen) nicht nachweisbar ist, waren die Vorbedingungen hierfür bereits angelegt, wie etwa die Idee von der Transzendenz Gottes, dessen Korrelat die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf ist<sup>877</sup>. Die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes hat in hellenistischer Zeit stattgefunden und ist in der Apokalyptik und der jüdischen Weisheitsliteratur<sup>878</sup> nachweisbar. Sobald Gott in weite Ferne

<sup>871</sup> Tröger, Gnosis und Judentum, 166.

<sup>872</sup> Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 813.

<sup>873</sup> Tröger, Gnosis und Judentum, 159.

<sup>874</sup> Jonas, Delimitation of the gnostic Phenomenon. In: Le Origni, 90–104. bes. 102.

<sup>875</sup> Ibid, 102.

<sup>876</sup> Tröger, Gnosis und Judentum, 160.

<sup>877</sup> Für Brumlik ist diese Kluft der Ausgangspunkt für das Christentum und für die Gnosis gewesen (Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 30). S. auch Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 9. Die Idee von der Transzendenz Gottes hat sich auch in der jüdisch-hellenistischen Philosophie verstärkt. Schon die im „Timaios“ von Plato vorhandene Anschauung der äußersten Transzendenz Gottes, der nur indirekt an der Erschaffung dieser Welt Anteil hat, führte bei Aristobul und bei Philo zur Trennung eines höchsten außerweltlichen Gottes von einer die Welt schöpfenden Kraft (Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 81). Gott ist nach der Lehre Philos absolut transzendent. Er ist einfach und unvermischt, qualitäts- und namenlos (Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, 7) und erinnert an den unbekannt Gott in der Gnosis. Diese Transzendenz Gottes droht aber eine Einwirkung Gottes auf die Welt unmöglich zu machen: die Materie erscheint als so minderwertig, dass Gott sich mit ihr nicht weiter befasst, würde doch jede Berührung mit ihr seine Erhabenheit schmälern. Nun waren aber Schöpfung, Leitung und Erhaltung der Welt durch Gott jüdische Glaubenssätze (ibid.). Um diesen Widerstreit zu überwinden, braucht Philo einen Vermittler zwischen Gott und der Welt. Dazu wird der oben erwähnte Logos.

<sup>878</sup> Z. B. Koh 5, 1.

rückt, braucht er einen Vermittler<sup>879</sup>. Eine zweite Vorbedingung für den Antagonismus zwischen Gott und Demiurg ist die Weiterentwicklung der göttlichen Mächte zu selbständigen Hypostasen, die als Vermittler zwischen Gott und Mensch dienen. Eine dieser Hypostasen ist die Weisheit, die aus der Apokalyptik und Weisheitsliteratur bekannt ist und auch in der Gnosis von großer Bedeutung war. In hellenistischer Zeit hat sich der Glaube an Engel als Vermittler verstärkt. Die Vorstellung vom „Metatron“ etwa ist ein gutes Beispiel für die Entwicklung.

Trotz des Fehlens des direkten Antagonismus zwischen Gott und Engeln im Judentum finden sich hier aber die entscheidenden Vorbedingungen für die gnostische Weiterentwicklung. Der Versuch, einen Engel zum Schöpfer der Welt zu machen, kann als Vorstufe des Antagonismus zwischen Gott und Demiurg angesehen werden. Daher kann man davon ausgehen, dass die antagonistische Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen auf jüdischem Hintergrund basiert.

#### b. Die sieben Archonten

Wie in I.1.4 ausgeführt, findet sich in der Gnosis die Vorstellung von sieben bösen Planetenherrschern, die Archonten genannt werden. Sie regieren die Welt und werden vom Demiurgen angeführt<sup>880</sup>. Wie dieser so haben auch sie Namen, die teils jüdischen Ursprungs sind<sup>881</sup>. Mitunter bilden sie mit dem Demiurgen an der Spitze sogar ganze Reiche, das Reich der „Siebenheit“ –  $\zeta\epsilon\beta\alpha\delta\omicron\mu\alpha\varsigma$ <sup>882</sup>. Nach gnostischer Vorstellung erschufen die Archonten den Menschen, zumeist nach dem Bild des Ersten Menschen<sup>883</sup>. Mit der Vorstellung der sieben Planetenherrscher verbunden ist der Gedanke der  $\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Die sieben Planeten sind oder bewirken das Schicksal, unter dem die Menschen seufzen und von dem erlöst zu werden, sie sich sehnen<sup>884</sup>. Die Seele

<sup>879</sup> Rudolph, Die Gnosis, 298.

<sup>880</sup> Schenke, Die Gnosis, 380.

<sup>881</sup> Nach dem Apokryphon des Johannes heißen sie Athoth, Eloaiou, Astaphaios, Jao, Sabaoth, Adonin und Sabbede (NHC II, 1, 11, 25); nach der Schrift ohne Titel: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios und Astaphaios (NHC II, 5, 101, 25–30); bei den Ophiten (nach Origenes) Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaios, Horaios (Cels IV 30). Denselben Namen begegnen wir auf den magischen Gemmen und in den magischen Zauberpapyri aus Ägypten (S. 3. 1. a).

<sup>882</sup> Rudolph, Die Gnosis, 76–77.

<sup>883</sup> NHC II,1,14,25 ff.; NHC II,4,87,10 ff.

<sup>884</sup> Schenke, Die Gnosis, 380–381.



stammt aus der Himmelsregion und muss nach dem Tode durch die Planetensphären dorthin zurückkehren, doch versuchen die Archonten, sie an der Rückkehr zu hindern<sup>885</sup>. Dagegen kannten die Gnostiker verschiedene magische und kultische Mittel, wie Schutz- und Erkennungszeichen oder „Siegel“, magische Sprüche und Totenzeremonien<sup>886</sup>.

Die Vorstellung von den Planetenherrschern ist nicht speziell gnostisch. Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. verbreitete sich diese Vorstellung allgemein<sup>887</sup>, man findet sie auch in der Schule des Paulus (Eph<sup>888</sup>) und den Hermetikern<sup>889</sup>. Origenes<sup>890</sup> und Augustinus<sup>891</sup> zeigen, dass sich sowohl Christen als auch Heiden vor den Archonten fürchteten<sup>892</sup>. Hier haben wir es mit einem Erbe aus der hellenistischen Astralreligion und Astrologie zu tun<sup>893</sup>. Auch die Vorstellung vom Abstieg und Wiederaufstieg der Seele ist nicht speziell gnostisch, und ist etwa im Mithraismus bekannt<sup>894</sup>. Wahrscheinlich übernahmen die Gnostiker diese weit verbreitete Vorstellung aus dem Hellenismus, um sie zum Ausdruck ihrer Weltanschauung zu machen<sup>895</sup>. Aber wie gelangte sie in den Hellenismus?

Kessler<sup>896</sup> und Anz<sup>897</sup> führen die Vorstellung von den sieben Planetenherrschern auf die Astralreligion der Babylonier zurück, die sieben Planetengötter kennt. Wie Puech zeigte, waren die Planetengötter in Babylonien obere Götter, während ihnen in der Gnosis eine niedrigere und bösertige Natur zugeschrieben wurde<sup>898</sup>. Bousset erklärt das mit der Degradierung und Dämonisierung der babylonischen Astralgötter

<sup>885</sup> S. etwa Cels VI, 30.

<sup>886</sup> Rudolph, Die Gnosis, 187 ff.

<sup>887</sup> Dodds, Eric R. Paganad ja kristlased ängistuse ajastul. Tallinn 2003, 25.

<sup>888</sup> In Eph 6, 12 sind sie *κοσμοκράτορες*.

<sup>889</sup> Die Hermetiker nennen sie sieben Herrscher, „deren Regierung man das Schicksal nennt“ (CH I, 9).

<sup>890</sup> Origenes *apud* Eusebius, P. e. 6. 11. 1.

<sup>891</sup> Augustinus, Civ 5. 1.

<sup>892</sup> Dodds, Paganad ja kristlased ängistuse ajastul, 25.

<sup>893</sup> Schenke, Die Gnosis, 380.

<sup>894</sup> Origenes, Cels VI, 22; Vermaseren, Mithras in der Römerzeit. In: Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, 107; Vermaseren, Hellenistikud usundid. In: Widengren; Bleeker (ed.), Historia religionum. II. Tallinn, 1988–1990 (Ms), 296.

<sup>895</sup> Schenke, Die Gnosis, 381.

<sup>896</sup> Kessler, Über Gnosis und altbabylonische Religion, 288 ff.

<sup>897</sup> Anz, Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897.

<sup>898</sup> Puech, Das Problem des Gnostizismus, 337.

im Zuge der persischen Eroberung Babylonien<sup>899</sup>. Doch kann diese Theorie angezweifelt werden, denn warum wurden allein die babylonischen Götter dämonisiert, nicht aber die der anderen eroberten Völker?

Viele Forscher sehen den Ursprung der sieben Planetenherrscher im Judentum, finden sich doch etwa in der Apokalyptik sieben Engel, die mit den Planeten gleichgesetzt werden<sup>900</sup>, und die Vorstellung, dass die sieben gefallenen Engel<sup>901</sup>, die im Jüngsten Gericht verurteilt und ins Feuer geworfen werden<sup>902</sup>, eigentlich Planeten seien<sup>903</sup>. Da die Dämonisierung der sieben Engel im Judentum urkundlich nachweisbar ist, scheint es wahrscheinlich, dass die sieben Archonten von hier stammen und nicht aus der babylonischen Religion, für die es keinen Nachweis über eine ähnliche Dämonisierung gibt. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Gnostiker die Planetenherrscher Engel nennen<sup>904</sup> und in ihnen Schöpfer sehen: sie sind entweder an der Schöpfung beteiligt oder selbst für sie verantwortlich<sup>905</sup>.

Im AT fehlt die Vorstellung von Engeln als Weltschöpfer. Wie schon in II.2.1.13.a gezeigt, findet sich diese Vorstellung sowohl im palästinischen Judentum als auch im Samaritanertum<sup>906</sup>. Auch Philo von

---

<sup>899</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 56.

<sup>900</sup> äthHen 86, 1 ff. Wahrscheinlich wurde die Vorstellung von den sieben Engeln im Judentum von der babylonischen Vorstellung von den sieben Planetargöttern beeinflusst, wie etwa Gunkel vermutet (Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 41; s. auch Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 163; Dodds, Paganad ja kristlased ängistuse ajastul, 25). Doch haben die Gnostiker diese Vorstellung wohl direkt aus der Apokalyptik, d. h. aus dem Judentum, übernommen.

<sup>901</sup> äthHen 18–21.

<sup>902</sup> äthHen 90, 21–24.

<sup>903</sup> äthHen 86,1 ff.

<sup>904</sup> So etwa. Saturnil (IrenHaer I, XXIV,1).

<sup>905</sup> Szabó, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 151.

<sup>906</sup> Bousset, Gressmann (Bousset; Gressmann, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 325 f.) und Rudolph gehen davon aus, dass die Vorstellung von der Engelschöpfung verbreitete jüdische Lehre sei (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 200). Widengren verweist speziell auf ClemHom XVIII 2, wo die „große Kraft“ einen Engel zur Weltschöpfung und einen anderen zur Gesetzesverleihung aussendet. Die häretisch-jüdische Sekte der Magarija (auch Maqarija oder Maqariba) lehrte (als מַיִיִם, die in I.2.4.3.f erwähnt werden), dass Gott nur einen einzigen Engel zu seinem Stellvertreter gemacht habe, der auch die Schöpfung vollbrachte. Dieselbe Lehre wird auch später dem Qaraiten Benjamin ben Musa an-Nahawandi (um 825, aus Persien) zugeschrieben (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 200).

Alexandria spricht von Kräften, die mit Engeln gleichgesetzt werden<sup>907</sup>, und behauptet, dass sie an der Schöpfung der Welt beteiligt gewesen seien: da Gott auf Grund seiner Erhabenheit die Materie nicht berührt, verwendete er sie als Werkzeuge<sup>908</sup>. Der Ausruf Gottes „Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1, 26) wird von den Gnostikern als Aufforderung an die Engel gedeutet<sup>909</sup>. So erklärt Philo, dass Gott hier die Kräfte (δυνάμεις) bzw. die Engel ansprach<sup>910</sup>. Dieselbe Erklärung findet sich auch bei den מַיִיִם im Talmud<sup>911</sup>. Die gnostische Vorstellung, nach der die Archonten den irdischen Menschen nach dem Bilde des himmlischen Menschen erschufen, basiert ebenfalls auf einer Vorlage aus dem AT, genauer auf Gen 1,26f., wo der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist<sup>912</sup>.

Der Aufstieg der Seele durch die Planetensphären hat Parallelen in der Apokalyptik<sup>913</sup> und der jüdischen Mystik<sup>914</sup>. Man hat vermutet, dass die Vorstellung vom Seelenaufstieg in das lichte Reich auf iranischen Einfluss zurückgeht, doch ist er wahrscheinlich durch das Judentum vermittelt worden. Iranische Vorstellungen im Frühjudentum wurden von der vergleichenden Religionsforschung allgemein anerkannt<sup>915</sup>, ihr Einfluss ist am stärksten in der Apokalyptik.

### c. Der Gott „Mensch“

Von zentraler Bedeutung ist in der Gnosis jener Vorstellungskomplex, den man als „Lehre vom Gott „Mensch““ bezeichnet, der aber auch unter dem Namen „Urmensch-Mythos“ oder „Anthropos-Mythos“ bekannt ist<sup>916</sup>.

<sup>907</sup> Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, 66 ff.; Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 200 ff.

<sup>908</sup> Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, 65.

<sup>909</sup> Diese Erklärung setzt Saturnilos (IrenHaer I, XXIV, 1) voraus, wie indirekt auch NHC II,4,87, 23–27; s. Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 217.

<sup>910</sup> Fuga 68–70; Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 198–199. 201.

<sup>911</sup> bSan 38 b. S. Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 204 ff.

<sup>912</sup> S. z. B. NHC II,1,15,1 und Saturnil (IrenHaer I, XXIV, 1).

<sup>913</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 124; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 529.

<sup>914</sup> Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 311 ff.

<sup>915</sup> Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 536.

<sup>916</sup> Rudolph, Die Gnosis, 101.

Die Gottesbezeichnung „Mensch“ (Ἄνθρωπος) findet sich im Apokryphon des Johannes<sup>917</sup>, in der Pistis Sophia<sup>918</sup>, in der Schrift „Vom Ursprung der Welt“<sup>919</sup>, im Evangelium nach Philippus<sup>920</sup>, bei Zosimus<sup>921</sup>, im Corpus Hermeticum<sup>922</sup>, in der Naassenerpredigt<sup>923</sup>, in Die Hypostase der Archonten<sup>924</sup>, in der Sophia Jesu Christi<sup>925</sup>, im gnostischen System des Irenäus<sup>926</sup>, bei den Valentinianern<sup>927</sup>, bei den Mandäern<sup>928</sup> und im Manichäismus<sup>929</sup>. Auch bei Philo von Alexandria begegnen wir dem himmlischen Menschen, der dem irdischen gegenüber steht<sup>930</sup>. In dem Mythos ist der unbekannt Gott das Urbild des Menschen, also der „Erste Mensch“. Er begegnet in zwei Typen<sup>931</sup>: 1) Der „Erste Mensch“ erscheint den Archonten, woraufhin diese den irdischen

<sup>917</sup> In NHC II,1,6,1 heißt es: „der Erste Mensch, das Bild des unsichtbaren Geistes“; in NHC II,1,8,30: „der vollkommene Mensch“; in NHC II,1,14,10–15: „der Mensch und der Sohn des Menschen“; in NHC II,1,14,20: „der erste Mensch, (der) in einer menschlichen Form offenbarte sein Bild“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 34 ff.

<sup>918</sup> 285,16; 319,19 f.; 329,24.26 f.; 330,2: „der erste Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 12.

<sup>919</sup> NHC II,5,103,15 und 107,25: „ein unsterblicher Mensch des Lichtes“; NHC II,5,112,10: „der Adam des Lichtes“. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 49 ff.

<sup>920</sup> Spruch 40 und 100: „der vollkommene Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 10.

<sup>921</sup> Ibid., 52 ff.

<sup>922</sup> I 12–19: „der Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 13 und 44 ff. S. auch Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 561–562 und Quispel, Gnosis, 417.

<sup>923</sup> Ref V, 92,28: τέλειος ἄνθρωπος; 86,7 f.; 88,1; 90,26; 91,4: ἀρχάνθρωπος. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 57 ff.

<sup>924</sup> Ibid., 61 ff.

<sup>925</sup> NHC III,4,104,1: „Mensch“ und „Sohn des Menschen“; NHC III,4,104,5: „der erste Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 8.

<sup>926</sup> IrenHaer I 30: *Primus Homo; Primus Anthropus; Homo*. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 8.

<sup>927</sup> Strom II 36,2–4: πρῶτον Ἄνθρωπος; IrenHaer I 12,4; EpiphHaer 31,5,5: Ἄνθρωπος. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 9.

<sup>928</sup> G 251,13; 269,10; 270,9: Adam rabba („Adam der Große“); Mand. Lit. 145,1–5; 269,3–6; G 243,5 f.; 244,14–20.37–39; 245,1–26; 246,1–15; 486,14–487,4: Adam kasia („der verborgene Adam“); G 109,29 f.; 110,25 f.; 112,36 f.; 113,1 f. 23–27: Adakas, der nach der Meinung Lidzbarskis eine Verkürzung von Adam kasia ist. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 13–14; s. auch Rudolph, Die Gnosis, 385.

<sup>929</sup> Im Manichäismus heißt die Zentralfigur des Mythos Sohn der Mutter der Lebendigen, „Urmensch“ (Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 14 ff.). S. auch: ibid., 108 ff.

<sup>930</sup> Op I 34 f.; All I 31–108; II 4. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 122 ff. S. auch: Wedderburn, Philo's „Heavenly Man“, 301–326.

<sup>931</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 64 ff.

Menschen nach seinem Bilde schaffen. Das dem Menschen gegebene Bild Gottes verbindet Gott und Mensch wesensmäßig. 2) Der „Erste Mensch“ lässt einen zweiten, ihm wesensgleichen himmlischen Menschen entstehen<sup>932</sup>, der häufig „Sohn des Menschen“ genannt wird<sup>933</sup>. Nach dessen Bild schaffen die Archonten den Leib des irdischen Menschen. Der „Zweite Mensch“ wird durch die Ähnlichkeit des Leibes dazu verführt, in den „Ersten Menschen“ einzugehen. Doch erweist sich der Leib als Falle: der Himmelsmensch kann ihm nicht entkommen und wird zur Seele<sup>934</sup>. Als „Innerer Mensch“ repräsentiert er die göttliche Kernsubstanz des Menschen, das Pneuma<sup>935</sup>. Die Lehre vom Gott „Mensch“ basiert auf dem engen Verwandtschafts- oder Wesensverhältnis zwischen dem höchsten Gott und dem Kern des Menschen. Dieses Verhältnis wird als Abbildverhältnis verstanden, d. h. der irdische Mensch ist ein Abbild des göttlichen Urbilds, das gleichfalls häufig den Namen „Mensch“ trägt<sup>936</sup>.

Auch die Lehre vom Gott „Mensch“ basiert auf dem Judentum. Nach Schenke ist sie „ein Produkt vor- oder nebenchristlicher jüdischer oder auch samaritanischer Gnosis“<sup>937</sup>. Quispel und Pokorný meinen, dass sie im hellenistischen Diaspora-Judentum oder in den heterodoxen Strömungen des Judentums entstanden ist<sup>938</sup>. Rudolph, der ebenfalls vom jüdischen Vorbild ausgeht<sup>939</sup>, bezweifelt jedoch, dass die Lehre allein dem Judentum entsprang, und erkennt Einflüsse des hellenistischen Synkretismus und der iranischen Religion<sup>940</sup>. Für die vorliegende Arbeit sind aber nur die jüdischen Vorlagen von Interesse.

Die Lehre vom Gott „Mensch“ basiert auf verschiedenen Quellen. Wie Rudolph, Schenke und Pokorný nachgewiesen haben<sup>941</sup>, ist sie zweifelsohne auf eine gnostische Uminterpretation von Gen. 1,26 f. zurückzuführen, musste Gott, da der Mensch nach seinem Bilde geschaffen wurde,

---

<sup>932</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 381.

<sup>933</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 101.

<sup>934</sup> Schenke, *Die Gnosis*, 381–382.

<sup>935</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 101.

<sup>936</sup> *Ibid.*

<sup>937</sup> Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 71.

<sup>938</sup> Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, 173; Quispel, *Gnosis*, 416 ff.; Pokorný, *Der Ursprung der Gnosis*, 754.

<sup>939</sup> Rudolph, *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation*. In: Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 139–140.

<sup>940</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>941</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 101; Rudolph, *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation*, 123; Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 69 ff.; Schenke, *Die Gnosis*,

doch ein himmlischer Mensch sein<sup>942</sup>. Doch haben auch nachbiblisch-jüdische Vorstellungen, besonders verschiedene Adamspekulationen, ihre Spuren in ihr hinterlassen, wobei Adam zu einer unschuldigen und annähernd göttlichen Gestalt (slHen. A 31,6; TestLev 18,4; Ezr 8,24 u. a.) mit kosmischer Autorität (slHen. A 30,6–14) wurde. In den Gemeindefestregeln von Qumran etwa wird den Erwählten Anteil an der Herrlichkeit Adams versprochen<sup>943</sup>, wobei der Fall Adams eher als Unglück, denn als Schuld (VitAd 30–44) angesehen wird<sup>944</sup>. Häufig wird der gnostische Gott „Mensch“ mit dem semitischen Äquivalent מִן אָדָם bezeichnet<sup>945</sup> – die Tendenz der auf Gen. 1,26 f. basierenden gnostischen Spekulation ist deutlich<sup>946</sup>.

Die zweite Quelle der Lehre vom Gott „Mensch“ ist die Vision des Ezechiel. Der Prophet erzählt im ersten Kapitel seines Buches, wie er 593 v. Chr. die Glorie (כְבוֹד) des Herrn schaute, die ihn auch im babylonischen Exil nicht verließ. Die Gestalt, die ihm die Offenbarung übermittelte, habe das „Aussehen Adams („des Menschen“)“ gehabt (1,26)<sup>947</sup>. Im Laufe der Jahrhunderte ist die Schau dieses göttlichen Menschen zum zentralen Thema der jüdischen Mystik geworden, wie etwa die des

---

381; Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 754–755. Aus Gen 1,26 f. ist auch die Lehre von den zwei Menschen, dem himmlischen und dem irdischen bei Philo von Alexandrien ableitbar (Op I 34 f.; All I 31–108; II 4; s. auch Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 122 ff.).

<sup>942</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 758.

<sup>943</sup> Die Herrlichkeit von Adam kommt auch in NHC V,5,64, 5 ff. vor. Nach Böhlig stammt der Glanz Adams aus der jüdischen Tradition, wo er als Abglanz der göttlichen Doxa (כְבוֹד) angesehen wird (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 126). Der erste Mensch hatte nach rabbinischen Quellen also Anteil am כְבוֹד Gottes (GenR XI, 2). Er war ein leuchtendes Wesen, dessen Ferse den Sonnenball verdunkelt. Adam war sogar nach jüdischen Quellen das Licht der Welt (Philo, Op 143,144,148; Jeruschalmi Sabbath II,35 b; GenR 17,8; Tan. Noa § 1) (Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, 189). In der Adamapokalypse ist allerdings von der Herrlichkeit im Herzen und von der Gnosis die Rede. In beiden Traditionen wird ihm dieser Glanz aber wieder entzogen, im Judentum aufgrund der Sünde, in der Gnosis aufgrund seiner überragenden Qualität (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 126).

<sup>944</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 754.

<sup>945</sup> In der Religion der Mandäer heißt der himmlische Mensch „Adam kasia“ (der „innere“ (d. h. „verborgene“) Adam). Über die Adamspekulationen in der Gnosis s. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 276–278; über die Vermengung von Anthroposmythos und Adamlegende s. ibid, 297–298.

<sup>946</sup> Pokorný, Der Ursprung der Gnosis, 755.

<sup>947</sup> Quispel, Gnosis, 417.

Uradam in der mittelalterlichen Kabbalah. Die älteste Belegstelle hierfür findet sich beim jüdischen Dichter Ezechiel Tragicus, der wohl im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandria lebte<sup>948</sup>. In seinem auf Griechisch verfassten Drama *Exodus*, von dem ein Fragment in der *Praeparatio Evangelica* (9,29) des Eusebius von Caesarea überliefert ist, berichtet er von einem Traum des Mose. Dieser erblickt einen Thron auf dem Gipfel des Sinai, auf dem ein „Mensch“ mit Krone und Szepter saß. Dieser winkt Mose und bittet ihn, auf einem Thron neben ihm Platz zu nehmen. Der Traum geht, Quispels Meinung nach, auf die Vision des Propheten Ezechiel zurück<sup>949</sup>. Auf dieselbe jüdisch-alexandrinische Quelle beziehen sich wohl auch all jene Gnostiker, die in dem „Menschen“ die erste Emanation der Gottheit erkannten<sup>950</sup>.

Wie schon erwähnt, wird den Gott „Mensch“ häufig auch „Sohn des Menschen“ genannt. Hierdurch ergeben sich Berührungspunkte mit der jüdischen Apokalyptik, wo der „Sohn des Menschen“ eine wichtige Figur ist. Zwischen dem gnostischen Gott „Mensch“ und dem apokalyptischen „Sohn des Menschen“ gibt es schon rein sprachlich Übereinstimmungen: der „Sohn des Menschen“ – בֶּרֶךְ אֱנוֹשׁ, oder בֶּרֶךְ יְהוֹשֻׁעַ – ist im Aramäischen die gewöhnliche Bezeichnung für „Mensch“<sup>951</sup>. Wie der Anthropos in der Gnosis, so ist auch der Menschensohn in der Apokalyptik ein übernatürliches, transzendentes und präexistentes Wesen, das in der himmlischen Welt lebt. Doch gibt es zwischen beiden auch Unterschiede: in der Apokalyptik fehlt das Mythologem, nach dem der irdische Mensch nach dem Bild des „Menschensohns“ geschaffen wurde, und die Vorstellung vom Fall des Sohnes. Es ist sicher, dass zwischen dem Gott „Mensch“ und dem Sohn des Menschen eine Verwandtschaft besteht, und man kann vermuten, dass der Sohn des Menschen ursprünglich der erste Mensch gewesen ist<sup>952</sup>. Der Menschensohn verdankt seine Gestalt außerisraelitischen, besonders iranischen Einflüssen<sup>953</sup>. Doch haben die Gnostiker den himmlischen Menschen nicht mit dem Menschensohn gleichgesetzt. Da aber der Gott „Mensch“ nicht aus der Gestalt des Menschensohns ableitbar ist, und die Gestalt des Menschensohns entweder aus Gen. 1,26f. oder Ez 1,26 stammt, muss man beide als Parallelerscheinungen betrachten.

<sup>948</sup> Ibid, 416.

<sup>949</sup> Ibid, 416–417.

<sup>950</sup> Ibid, 418.

<sup>951</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 144.

<sup>952</sup> Ibid, 144 ff.

<sup>953</sup> Ibid, 149.

d. *Die Weisheit*

Neben dem Gott „Mensch“ ist in der Gnosis die weibliche Gestalt der Sophia, Ennoia oder Achamoth<sup>954</sup> von großer Bedeutung. Zumeist erscheint sie unter dem Namen Sophia, weswegen man die Überlieferungen von ihr als „Sophia-Mythos“ bezeichnet<sup>955</sup>. In einigen Überlieferungen handelt es sich um eine Paredra des höchsten Gottes, genauer um den weiblichen Aspekt seiner ersten Manifestation oder Emanation, deren männlicher Aspekt oder „Paargenosse“ der „Urmensch“, „Menschensohn“ oder Christus (-Seth) ist (SJC BG 3; NHC III,4; Eug NHC III,3; NHC V,1; Dial NHC III,5; 2Stelseth NHC VII,5; vielleicht Protennoia NHC XIII). Zumeist wird Sophia als ein Äon und Mutter des Demiurgen (Jaldabaoth) beschrieben. Mittelbar an der Schöpfung beteiligt, ist sie auch mit dem Erlösungswerk beschäftigt, um den angerichteten Schaden, allen voran den Verlust von Lichtteilen, wieder gut zu machen. Aufgespalten in zwei Wesen, eine obere und untere, eine große und kleine, eine Sophia des Lebens und des Todes, erleidet sie prototypisch das Schicksal des Abfalls und der Erlösung. Diese Version findet sich in den so genannten „barbelognostischen“ und valentinianischen Systemen. Irenäus schreibt sie auch den Kainiten und Ophiten bzw. Sethianern zu (IrenHaer I 30.1.3.6.9–13.15). Man findet sie auch in den Nag-Hammadi Codices AJ BG II,1; NHC III,1; NHC IV,1; HA NHC II,4; ÄgEv NHC III,2; 1ApcJac NHC V,3; Zostr NHC VIII,1; Noema NHC VI,4; Protennoia NHC XIII und in den valentinianischen Traktaten<sup>956</sup>.

Die Gestalt der Sophia existiert auch bei Simon Magus. Nach Justin (1. apol. 26,1–3) und Irenäus (IrenHaer I 23,1–4) glaubte Simon, dass Gott eine Gattin habe, die Sophia oder Heiliger Geist hieße. Sie sei die Mutter von allem<sup>957</sup> und die „erste Idee oder Denkkraft (ἔννοια) Gottes“.

<sup>954</sup> Über den Namen Achamoth s. II.2.1.14.1.

<sup>955</sup> Der „Sophia-Mythos“ ist ein Gegenstück des „Anthropos-Mythos“: wie nach dem letztgenannten der Eintritt in den Leib den Fall des Anthropos verursacht, so verursachte der Fall der Sophia die Entstehung des Weltenschöpfers, der Welt und die Gefangenschaft der Seele im Leib. Auf Grund des Geschlechts jenes Wesens, das aus der Geisterwelt gefallen ist, kann man die gnostischen Systeme entweder zum „männlichen“ oder „weiblichen“ System rechnen (Haardt, Gnostizismus, 478–479).

<sup>956</sup> Rudolph, Sophia und Gnosis, 222.

<sup>957</sup> Nach Irenäus (IrenHaer I 18,1) wurde die ἀρχή Gen 1,1 von Gnostikern mit der Sophia als Mutter der Welt ausgelegt. Rudolph verweist darauf, dass die Weisheit auch bei Philo eine ähnliche Stellung hat (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 791). Dazu s. auch: Mack, Logos und Sophia, 155 ff.



Sie stieg hinab und schuf die Engel und Mächte, die ihrerseits die Welt bildeten. Hier wurde sie von den Weltenmächten vergewaltigt. Zurückgehalten von den bösen Engeln, reinkarnierte sie durch die Jahrhunderte in immer anderen weiblichen Körpern, bis Simon sie in einer Dirne namens Helena in einem Bordell in Tyrus in Phönizien erkannte und losgekauft<sup>958</sup>.

Sophia ist auch im Valentinianismus von Bedeutung. Hier besteht das Pleroma aus 30 Äonen oder Welten, die verschiedene Namen tragen und 15 Paare bilden. Der Äon Sophia will in leidenschaftlicher Erregung in die Tiefe der Gottheit eindringen, fällt dabei aber aus der Geisteswelt. Aus ihrem Weinen und Lächeln, aus ihrem Leid also, entsteht die Welt<sup>959</sup>. Für die Gnostiker erklärte der „Fall“ der Sophia die Entstehung der materiellen Welt und die Gefangenschaft der Seele in ihr. „Die Exegese der Seele“ (NHC II,6) berichtet über das Schicksal der Seele in der Welt dasselbe wie der „simonianische Mythos“ nach Irenäus: Anfangs war Sophia beim Vater. Dann aber fuhr die Jungfrau in einen Körper und wurde geschändet. Nach ihrer Erlösung kehrte sie zum Vater zurück. Lüdemann vermutet, dass der Sophiamythos das Vorbild des Seelenmythos ist<sup>960</sup>. Haenchen<sup>961</sup> und Schenke gehen hingegen davon aus, dass das Leiden und die Schmach der Ennoia schon bei Simon Magus das Leiden der Seele im Menschen symbolisierten<sup>962</sup>.

Häufig wurde das Vorbild der Sophia in der Weisheit der jüdischen Weisheitsliteratur gesucht<sup>963</sup>. So erklärt Rudolph einzelne Züge der gnostischen Sophia aus der jüdischen Weisheitstradition, etwa ihre gottnahe Stellung, durch die sie Funktionen in der Kosmogonie<sup>964</sup>, Kosmologie und Soteriologie erhält<sup>965</sup>. Doch weder mit einer Verfeinerung

<sup>958</sup> Quispel, Gnosis, 420.

<sup>959</sup> Rudolph, Die Gnosis, 345; Quispel, Gnosis, 429; Schenke, Die Gnosis, 392.

<sup>960</sup> Lüdemann; Janßen, Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hamadi. Stuttgart 1997, 212.

<sup>961</sup> Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: ZThK 49, 1952, 340–342. 348.

<sup>962</sup> Schenke, Die Gnosis, 383.

<sup>963</sup> Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 130; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790; Schenke, Die Gnosis, 380; Wilson, Gnosis/Gnostizismus II., 539; Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 166.

<sup>964</sup> Sie ist „Schöpfungsmittlerin“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790) oder die „Werkmeisterin Gottes“ (Schenke, Die Gnosis, 380).

<sup>965</sup> Rudolph, Sophia und Gnosis, 227.

der Methoden noch durch neue Funde frühjüdischer Literatur konnte Rudolphs Meinung nach ein direktes Vorbild der gnostischen Sophia rekonstruiert werden<sup>966</sup>. Die bestimmenden Züge der gnostischen Sophialehre sind nach Rudolph nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar, wie etwa die Verdoppelung der Sophia, ihr Fall und ihre Rolle als Pleroma. Sie sind spezifisch und ausschließlich gnostische Vorstellungen<sup>967</sup>. Das bedeutet aber nicht, dass die Genese der gnostischen Sophia nicht untersucht werden könne<sup>968</sup>, nutzten die Gnostiker doch die Gestalt der Weisheit in ihrer Vorstellung von der Sophia<sup>969</sup>. Auch Quispel geht davon aus, dass die Gestalt der Weisheit den jüdischen Hintergrund der gnostische Sophia bildet, dabei betont er die Tatsache, dass die Sophia in der Gnosis die Gattin Gottes ist. Im AT hat Jahwe keine Frau neben sich<sup>970</sup>, doch findet sich im SapSal 8,3 die Vorstellung, dass die Weisheit die Geliebte und Gattin Gottes sei<sup>971</sup>. Der Hintergrund dieser Vorstellung ist nach Quispel aber viel älter. Im israelitischen Negeb und in der Nähe von Hebron finden sich hebräische Inschriften aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert, in denen neben „dem Herrn, der uns beschützt“ auch seine Frau Aschera erwähnt wird, die mit der Göttin Anat identifiziert wurde. Nach Quispel verehrten jüdische Soldaten auch noch im fünften vorchristlichen Jahrhundert in Elephantine Anat Jahu, die Gattin Gottes<sup>972</sup>. Zugleich trägt die Sophia in der Gnosis Züge, die an die Muttergöttinnen aus dem Vorderorient erinnern, weshalb schon Bousset vermutete, dass der Prototyp der Sophia die altbabylonische Muttergöttin Ištar sei<sup>973</sup>. Auch Puech behauptet, dass die Gestalt der Mutter in der Gnosis der in ganz Kleinasien verehrten Muttergöttin entspricht<sup>974</sup>. Wie in I.2.4.3.c ausgeführt, hat die jüdische Gestalt der Weisheit Parallelen in den außerisraelitischen Religionen, besonders aber in der ägyptischen Religion. Deswegen sagt Hengel:

---

<sup>966</sup> Ibid, 224.

<sup>967</sup> Ibid.

<sup>968</sup> Ibid.

<sup>969</sup> Ibid, 227.

<sup>970</sup> Köhler, Vana Testamendi teologia, 4; Fohrer, Israeli usundi ajalugu, 42.

<sup>971</sup> Quispel, Gnosis, 418.

<sup>972</sup> Quispel, Gnosis, 419. Über die Religion von Elephantine s. Hermann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 3. Auflage. Berlin 1985, 396 ff.; Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich Cornelius. München, Basel 1956, 185 ff.

<sup>973</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 11 ff.

<sup>974</sup> Puech, Das Problem des Gnostizismus, 338.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die im Himmel bei Gott wohnende „hokhmah“ zugleich eine Transformation der semitischen Mutter- und Liebesgöttin darstellt<sup>975</sup>.

Auch für Quispel ist die weibliche Weisheit neben Gott ein Versuch, die Mutter- und Liebesgöttin zu ersetzen<sup>976</sup>. Die gnostische Sophia hat also einen vorderorientalischen Hintergrund, doch wurde sie direkt und vor allem von der jüdischen Weisheitslehre beeinflusst.

Auch der „Fall“ der Sophia kann auf jüdische Überlieferungen zurückgeführt werden, auf den Fall der Engel in Gen 6 und dessen Weiterentwicklung in der pseudoepigraphischen und rabbinischen Literatur oder auf den „Sündenfall“ der Eva in Gen 2 mit seiner entsprechenden frühjüdischen Haggada<sup>977</sup>. Tröger erkennt das Vorbild für diesen Mythos in der Vorstellung vom Abstieg und Wiederaufstieg der Weisheit, die schon im Henochbuch Kap. 42 beschrieben wird<sup>978</sup>. Das sieht auch MacRae so, der weiterhin glaubt, dass die Gnostiker ihn mit dem Sündenfall der Eva kombiniert und in eine kosmische Katastrophe transformiert hätten<sup>979</sup>. Rudolphs Meinung nach ist das Motiv des Falls der Weisheit nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar. Als gnostisches Eigengut verweist es am ehesten auf den „Sündenfall“ der Eva, transponiere die Gnosis doch gerne biblische Vorgänge ins Jenseits und mache sie zu Urbildern. So wird die Sophia in einigen gnostischen Texten (Dial NHC III, 5; HA NHC II, 4) als Mutter oder Urbild der Eva dargestellt. Eine Motivübertragung ist hier nach Rudolph leicht zu erkennen (vgl. auch SJC BG 118,15–17)<sup>980</sup>. Der Autor dieser Studie meint, dass sich eine Parallele zum Mythos vom dem Fall der Weisheit auch in der Erzählung vom Fall der Engel findet. In einer pseudopigraphischen Version hat sie wahrscheinlich den „Sophia-Mythos“ beeinflusst. Die Geschichte vom Engelfall findet sich schon im „Buch der Wächter“ (1 Hen 1–36) und ist folglich älter als der „Sophia-Mythos“<sup>981</sup>. Wie in der Gnosis so ist auch hier die

<sup>975</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 278.

<sup>976</sup> Quispel, *Gnosis*, 419.

<sup>977</sup> Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 227–228.

<sup>978</sup> Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 314. Danach hat die Weisheit die Welt verlassen, weil Sünde und Ungerechtigkeit ihr keinen Platz ließen, und kehrte in ihre „himmlische Wohnung“ oder „Kammer“ zurück.

<sup>979</sup> MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*. In: *NT*, 12, 1970, 86–101.

<sup>980</sup> Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 228.

<sup>981</sup> Das „Buch der Wächter“ stammt aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. (Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 65), der „Sophia-Mythos“ kommt aber erstmalig bei Simon Magus (1. Jahrhundert n. Chr.) vor.

Ursache des Falls die Begierde – in der Gnosis, besonders im Valentianismus, ist es die Begierde der Sophia nach dem unbekanntem Gott, im 1 Hen aber die Begierde der Engel, „der Gottessöhne“, nach den Töchtern der Menschen<sup>982</sup>.

Zuletzt finden sich auch Stimmen, die gegen eine Ableitung der Sophia aus der jüdischen Weisheitstradition sind. Für Van Unnik etwa ist die Ableitung unmöglich, habe man im Judentum doch niemals schlecht über die Weisheit geurteilt<sup>983</sup>. Dem stimmt auch MacRae zu, der ausführt: „die jüdische Haltung ist eine des Vertrauens auf die Weisheit, die gnostische ist feindselig oder wenigstens ambivalent“<sup>984</sup>. Auch Maier sagt, dass „für die äußerst vielfältige Sophia-Gestalt eine vorrangig exegesisch-spekulative Ableitung aus biblischen Voraussetzungen (inklusive Sirach und Sapientia Salomonis) ungläubhaft“<sup>985</sup> sei.

Obwohl einige Züge der gnostischen Sophia-Lehren nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar sind, sondern gnostisches Eigen-gut darstellen, ist der Autor dieses Buches doch sicher, dass die alttestamentliche und jüdische Weisheit für die gnostische Gestalt der Sophia ein direkter Prototyp gewesen ist. Das schließt natürlich nicht aus, dass die Gestalt der Sophia in sich Züge anderer mythologischer Wesen (Eva, unterschiedliche Muttergottheiten des vorderen Orients) vereinigt hat. Wie schon früher gesagt, kann man auch bei der Entstehung der Gestalt des Demiurgen Jaldabaoth/Sakla(s)/Samael in der Gnosis mit vielen Prototypen rechnen<sup>986</sup>. Die gnostische Sophia unterscheidet sich von der jüdischen Weisheit, aber nicht weniger als der Demiurg vom Gott des AT oder die sieben Archonten von den sieben Erzengel – sie wurde gründlich „umfunktionierte“ und transformiert. Auch der Mythos vom Fall der Sophia hat sicherlich unterschiedliche Vorbilder gehabt, aber sie alle stammen aus dem AT und dem Judentum (der Fall der Eva; der Abstieg und Wiederaufstieg der Weisheit im Henochbuch (Kap. 42); der Engelfall im „Buch der Wächter“ (1 Hen 1–36)).

---

<sup>982</sup> Zwischen dem „Sophia-Mythos“ und der Erzählung vom Engelfall gibt es dennoch einen großen Unterschied – der Fall der Sophia führt zur Entstehung der materiellen Welt. Im 1 Hen existierte die Welt aber schon vor dem Engelfall.

<sup>983</sup> Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 489.

<sup>984</sup> MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, 97.

<sup>985</sup> Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 245–246.

<sup>986</sup> S. II.2.1.1.a u. II.2.1.14.1.1. a.

### e. Der Gottesgeist im Menschen

Eine bedeutende Rolle spielt in der Gnosis auch der überweltliche Teil des Menschen, der fällt und erlöst werden kann. Die Gnosis hat diese transzendente Ebene des Menschen unterschiedlich bezeichnet, wobei der Begriff „Geist“ (πνεῦμα) in den griechischen und koptischen Texten dominiert. In den relevanten Hermetika finden sich an seiner Stelle „Vernunft“ (νοῦς) und in den orientalisch-semitischen Texten „Seele“<sup>987</sup>. Oft wird dieser Teil des Menschen als „wahrer“ oder „innerer Mensch“ bezeichnet<sup>988</sup>, treffender ist aber der seltenere Ausdruck „Funke“ (griech. σπινθήρ) oder „Samen des Lichts“. In der Forschung hat man sich zur Vereinheitlichung angewöhnt, vom „Selbst“ oder „Ich“ zu sprechen, wobei ein manichäisch-iranischer Terminus Pate gestanden hat<sup>989</sup>. Dieser Teil des Menschen ist für die Gnostiker der wichtigste, weil nur durch ihn „Gnosis“ möglich ist. Das „Wissen“ ist also eine Funktion des „Ichs“, die zur Erlösung aber erst wiederentdeckt werden muss<sup>990</sup>.

Rudolph verweist zu Recht darauf, dass die Terminologie der Gnostiker für den transzendenten Kern des Menschen der philosophischen Tradition des Platonismus verpflichtet ist<sup>991</sup>. Wie Gilles Quispel zeigt, basiert das Mythologem vom göttlichen Geist im Menschen auch auf dem Judentum, genauer auf Gen 2,7, wo berichtet wird, dass Gott Adam den Hauch des Lebens einbläst, wodurch dieser zu leben beginnt. Schon im AT (Hiob 34,13–15; Psalm 104,29–30) finden sich Ansätze, diesen Hauch als den Geist Gottes aufzufassen. Später findet sich diese Anschauung auch bei den Essenern von Qumran. In den *Hodayoth* heißt es: „Ich, das Gebilde von Staub, habe erkannt durch den Geist, den Du in mich gegeben hast“. Auch im alexandrinischen Judentum wurde „Hauch“ (Heb. נְשָׁמָה) in Gen 2,7 mitunter mit πνεῦμα, Geist, übersetzt. Auch das Buch „Weisheit Salomos“ verweist deutlich darauf, dass Gottes unvergängliches πνεῦμα in Allem ist (12, 1)<sup>992</sup>. Nach Quispel habe man heute schlichtweg vergessen, dass das Mythologem vom Gottesgeist im Menschen auf der Bibel basiert<sup>993</sup>.

<sup>987</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 99.

<sup>988</sup> *Ibid.*, 78. 99.

<sup>989</sup> *Ibid.* S. auch Schenke, *Die Gnosis*, 377.

<sup>990</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 100.

<sup>991</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>992</sup> Quispel, *Gnosis*, 421.

<sup>993</sup> *Ibid.*, 422.

Wie der Geist in den Mensch geraten ist, dazu gibt es in der Gnosis viele Überlieferungen. Zumeist erhielt der Mensch den Geist vom Urmenschen. In NHC II,1,19,20 ff. bekam er ihn von der Sophia, wobei der Demiurg ihn Adam ins Gesicht blies. In NHC II,4,88,1 ff. ist das Ereignis komplizierter. Hier schufen die Archonten einen Menschen nach dem Bild Gottes, das sich ihnen in den Wassern gezeigt hatte. Der Demiurg haucht ihn an, wodurch der Mensch seelisch wurde. Doch konnten die Archonten ihn aufgrund ihrer mangelnden Kräfte nicht das Leben einhauchen. Sie lauerten jenem Abbild, das sich ihnen offenbart hatte, auf, doch erkannten sie nicht die Art seiner Kraft. Da sah der höchste Gott den seelischen Menschen auf der Erde, kam herab und ging in ihn ein. So wurde er zu einer lebenden Seele, und der Demiurg nannte ihn Adam. Beide Erzählungen basieren auf Gen 2,7, wo es heißt: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ Auch die Vorstellung, dass Adam zuerst nicht lebensfähig war, stammt aus dem Judentum und basiert auf der Vorstellung vom Golem<sup>994</sup> mit seinem ungestalten, seelenlosen Körper (vgl. San f. 38 f.)<sup>995</sup> und auf dem Mythos von der Belebung Adams durch den Geist Gottes<sup>996</sup>.

#### II.2.1.14. Hebräisch-aramäisches Sprachgut in gnostischen Überlieferungen

##### II.2.1.14.1. Übernatürliche Wesen mit semitischen Namen in der gnostischen Literatur und in den patristischen Berichten über die Gnosis

In den gnostischen Quellen und in den Berichten der Kirchenväter über die Gnostiker finden sich verschiedene übernatürliche Wesen, wie Archonten, Dämonen, Engel und Gotteswesen, die Namen semitischer Herkunft tragen. Es ist sehr schwer, eine scharfe Grenze zwischen Archonten, Dämonen und Engeln zu ziehen. So wird die Bezeichnung „Dämon“ (ΔΑΙΜΩΝ) als griechisches Lehnwort in den Texten von Nag Hammadi ca. 40 Mal verwendet, doch ist sie mit der Bezeichnung „Engel“ (ΑΓΓΕΛΟΣ) oder „Archon“ (ΑΡΧΩΝ) austauschbar<sup>997</sup>. Das Wesen,

<sup>994</sup> Es bedeutet „das Unentwickelte, Ungestaltete, Formlose“.

<sup>995</sup> Rudolph, Sophia und Gnosis, 137.

<sup>996</sup> Rudolph, Die Gnosis, 111.

<sup>997</sup> Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext

das die Namen „Saklas“, „Samael“ und „Jaltabaoth“ trägt, wird etwa in der Dreigestaltigen Protенnoia (NHC XIII,1,39,21–32) als „der große Dämon“ (ΠΝΟΣ ΝΔΑΙΜΩΝ), in der Hypostase der Archonten aber als „der große Archont“ (ΠΝΟΣ ΝΑΡΧΩΝ) (p. 90,19f.) oder „der anmaßende Archont“ (ΠΑΥΘΑΔΗΣ ΝΑΡΧΩΝ) (p. 90,29f.; 92,27) bezeichnet. Zwischen den übernatürlichen Wesen der Gnosis kann man nur danach unterscheiden, ob sie auf Seiten der Finsternis oder des Lichts stehen. In manchen Fällen kann man das aber nur schwer entscheiden, gibt es zwischen Licht und Finsternis doch auch einen Übergangsbereich, in den etwa der Demiurg im Valentinianismus oder Sabaoth im Werk „Vom Ursprung der Welt“ gehören.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die Wesen, die mit Sicherheit zur Seite der Finsternis gehören:

#### II.2.1.14.1.1. *Archonten*

In verschiedenen gnostischen Überlieferungen werden namentlich sieben Archonten<sup>998</sup> genannt.

Im Apokryphon des Johannes NHC II,1 sind es Aoth, Eloaios, Astaphaios, Jazo, Adonaios, Adonin und Sabbadaios, im Apokryphon des Johannes BG 2 Jaoth, Eloaios, Astaphaios, Jao, Adonaios, Adoni und Sabbataios und im Apokryphon des Johannes NHC II,1/NHC IV,1 Athoth, Eloaiou, Astaphaios, Jao, Sabaoth, Adonin und Sabbede. Im Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5) heißen die Archonten Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios und Astaphaios. Nach Irenäus (IrenHaer I,30,5 vgl. 11) kannten die Ophiten und Sethianer Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Elohim, Hor und Astaphäus. Nach Origenes (Cels IV 30) aber hießen sie bei den Ophiten Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaios und Horaios.

C. Oeyen ist in seiner bisher unveröffentlichten Arbeit über die gnostischen Archonten-Listen zu dem Schluss gekommen, „daß die Liste der hebräischen Namen der Archonten, wie sie in der Schrift ohne Titel (= UW), bei Irenäus (IrenHaer I 30,5) und auch noch auf einem Amulett zu finden ist, die älteste ist.“<sup>999</sup>

---

jüdischer Apokalyptik. In: Lange; Lichtenberger; Römheld, Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literaturen im Kontext ihrer Umwelt. Tübingen 2003, 600.

<sup>998</sup> S. näher dazu II. 2.1.13.b.

<sup>999</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD, Bd. 1., 213).

a. *Jaldabaoth, Sakla(s), Samael*. In drei der sechs Archonten-Listen von C. Oeyen steht an erster Stelle Jaldabaoth. Er findet sich auch im Apokryphon des Johannes. Da er hier aber „der erste Herrscher“ über die sechs Mächte ist, gehört er nicht zu den „Sieben“, sondern herrscht über sie<sup>1000</sup>. Er wird auch in der Hypostase der Archonten (NHC II,4 p. 95,8.11 f.; 96,3 f.), im Eugnostos (NHC II,3; V,1), in der Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3), im Zweiten Logos des großen Seth (NHC VII,2), in der Dreigestaltigen Protенnoia (NHC XIII,1, p. 39,26–28) und in der Pistis Sophia (33,20; 188,10; 278, 30; 279,32; 280,25; 281,19; 282,11) erwähnt.

Die Etymologie des Namens Jaldabaoth ist unsicher und umstritten<sup>1001</sup>. Das Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5, 103 (151), 24) erklärt, dass er „*der Jüngling setzte über zu diesen Orten*“ bedeutet. Doch ist das wohl eine sekundäre Volksetymologie<sup>1002</sup>. Die älteste Erklärung des Namens stammt von A. Hilgenfeld<sup>1003</sup> und H. Leisegang<sup>1004</sup> und besagt, dass Jaldabaoth „Kind (eigentlich: Sohn) des Chaos“ (אֱלֹהֵי בְהֵרֵת) bedeute. Sie bezieht sich auf einen Satz aus dem Werk „Vom Ursprung der Welt“, wo Pistis über ihn sagt: „*Und du wirst mit den Deinigen hinabfahren zu deiner Mutter, dem Abgrund*“ (NHC II,5, 103, 23 f.)<sup>1005</sup>. Dieser Erklärung stimmen auch G. Quispel<sup>1006</sup> und W.C. van Unnik zu<sup>1007</sup>. Gegen sie wendet sich aber G. Scholem, der zu verstehen gibt, dass diese Herleitung grammatikalisch nicht möglich ist<sup>1008</sup>. Er selbst sieht in Jaldabaoth den  $\alpha\rho\chi\iota\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omega\rho$ , wobei er יָרָךְ als aramäisches Partizip Pe'al deutet, was die Übersetzung „Erzeuger, Erschaffer“ ermöglicht<sup>1009</sup>. Diese Deutung unterstützt auch A. Böhlig, passe die

<sup>1000</sup> S. Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 316, Anmerkung 682.

<sup>1001</sup> S. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“. Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II, 201; Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik, 602.

<sup>1002</sup> Vgl. etwa Böhlig, der meint, dass der etymologische Sinn des Namens Jaldabaoth von den Gnostikern wohl nicht mehr verstanden wurde (Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 426).

<sup>1003</sup> Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt, 243.

<sup>1004</sup> Leisegang, Die Gnosis, 391.

<sup>1005</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD. Bd 2., 246).

<sup>1006</sup> Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, 199.

<sup>1007</sup> Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. In: Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, 490.

<sup>1008</sup> Vgl. auch Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 426.

<sup>1009</sup> Scholem, Jaldabaoth reconsidered. In: Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, Paris 1974, 405–421.



Schöpferrolle doch ausgezeichnet zum Protoarchon, der ja die übrigen Archonten hervorbrachte<sup>1010</sup>. Scholem vermutet hinter „Aboath“ eine Abkürzung von „Sabaoth“<sup>1011</sup>. Somit würde der Name „Erzeuger des Sabaoth“, also Erzeuger der (himmlischen) Mächte bedeuten, eine Erklärung, der sich auch K. Rudolph anschließt<sup>1012</sup>. Gegen diese Etymologie argumentiert hingegen M. Black, der den Namen auf אֱלֹהֵי בְהֵמָה, „Sohn der Schande“, zurückführt<sup>1013</sup> – eine Ableitung, die sich jedoch in der Forschung nicht durchgesetzt hat. Der Einwand Blacks, dass Jaldabaoth nicht nur Sabaoth, sondern auch die anderen Archonten hervorbrachte<sup>1014</sup> und der auch von U.U. Kaiser unterstützt zu werden scheint<sup>1015</sup>, ist nicht überzeugend, kommt den anderen Archonten in der HA und UW doch keine mit Sabaoth vergleichbare Rolle zu. Auch die Erklärung von A. Adam, nach der Jaldabaoth „Hervorbringung der Vaterkraft“ bedeutet<sup>1016</sup>, hat sich nicht durchgesetzt, obwohl es zweifelsohne Beziehungen zwischen Jaldabaoth und dem iranische Zeitgott Zervan gibt<sup>1017</sup>. Der Name „Jaldabaoth“ ist semitischen, genauer aramäischen Ursprungs<sup>1018</sup>. Origenes behauptet, dass er aus der Magie stamme (Cels VI 31 f.). Diese Behauptung ist nicht unbegründet, lassen sich in den Zaubertexten an zahlreichen Stellen doch ähnliche Namens-elemente finden<sup>1019</sup>. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen „mystischen“ Namen, der aus der magischen Tradition stammt und auf hebräisch-aramäischen Wortspielen basiert<sup>1020</sup>.

Jaldabaoth wird noch mit zwei anderen Namen bezeichnet: Saklas und Sammael. Der erste findet sich im Apokryphon des Johannes (NHC II,1 p. 11,17 par.; BG 2 p. 41,6f. par.; 42,10f. par.), in der Hypostase der Ar-

<sup>1010</sup> Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 161.

<sup>1011</sup> Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, 405–421.

<sup>1012</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 83.

<sup>1013</sup> Black, *Aramaic etymology for Jaldabaoth*. In: Logan; Wedderburn (ed.). *The New Testament and Gnosis, Essays in honour of R. McL. Wilson*, Edinburgh 1983, 69–72.

<sup>1014</sup> Black, *Aramaic etymology for Jaldabaoth*, 71.

<sup>1015</sup> Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 320.

<sup>1016</sup> Adam, *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?*, 292. Adam erklärt: „*yald* ist „das Erzeugte, das Kind“, aber zugleich „die Erzeugung“, und *abahuth* ist „Vaterschaft“, d. h. „Erzeugungskraft“, also nicht mit *aboth* „Vater“ zu verwechseln“ (ibid.).

<sup>1017</sup> S. näher dazu II. 2.1.1.b.

<sup>1018</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 83; Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 490–491.

<sup>1019</sup> Bethge, *„Vom Ursprung der Welt“*, 201. Dort auch die Belege.

<sup>1020</sup> Grypeou, *Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik*, 602.

chonten (NHC II,4, p. 95,7), im heiligen Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III,2 p. 57,16 par.; 57,21. (26); 58,24), in der Apokalypse des Adam (NHC V,5 p. 74,3.7) und in der Dreigestaltigen Protennoia (NHC XIII,1, p. 39,27). Der Name Sammael findet sich im Apokryphon des Johannes (NHC II,1 p. 11,15–18), in der Hypostase der Archonten (p. 87,3; 95,25 f.), in „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5, p. 103,17 f.) und in der Dreigestaltigen Protennoia (s. p. 39,26–28).

So heißt es etwa im Apokryphon des Johannes: *„Der Herrscher, der schwach ist, hat drei Namen. Der erste Name ist Jalthabaoth, der zweite ist Saklas und der dritte ist Samael“* (NHC II,1/NHC IV,1, p. 11). Nach NHC III,1 wird er *„Jaldabaoth, der Sakla ist“* (p. 17), genannt. In der Hypostase der Archonten werden Jaldabaoth und Sakla gleichgesetzt. (NHC II,4 p. 95). In der Dreigestaltigen Protennoia trägt er den Namen „Samael Jaltabaoth“ (NHC XIII,1, p. 39). Der Name Sakla<sup>1021</sup> kommt aus dem Aramäischen סַכְלָא, heißt Dummkopf<sup>1022</sup>, und als solcher wird er hier auch beschrieben<sup>1023</sup>. Nach dem gnostischen Mythos offenbart er seine Unwissenheit und Arroganz, indem er Jesaja 45,5; 46,9 zitiert: „Ich bin Gott, und es gibt keinen anderen außer mir“. Denselben Anspruch erheben auch der böse Engel Beliar und die „Fürsten der Welt“ in der „Ascensio Jesaja“ (4,6–8; 10,13)<sup>1024</sup>.

Im Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5, p. 100) heißt es von Jaldabaoth, dass die Vollkommenen ihn aufgrund seiner Löwengestalt „Ariael“ nennen. Dieser Name kommt aus dem AT und bedeutete ursprünglich „Herd des Altars“ (so Ez 43,15)<sup>1025</sup>. In Jes 29,1 findet sich „Ariel“ als Name für Jerusalem und er wird mit „Löwe Gottes“ oder

<sup>1021</sup> Manchmal ist er mit griechischer Endung -s versehen, aber sehr häufig kommt er auch ohne Endung vor (s. Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 426).

<sup>1022</sup> S. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch. Frankfurt am Main 1922, 291; Vgl. auch Kaiser, Die Hypostase der Archonten, Anmerkung 81; Bullard, The Hypostasis of the Archons, Berlin 1970, 108; Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 425–426; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 116; Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 491; Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 319; Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik, 602.

<sup>1023</sup> Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 491.

<sup>1024</sup> Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik, 603.

<sup>1025</sup> Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 65.

„Berg Gottes“ übersetzt<sup>1026</sup>. Als Name eines Geistwesens findet sich Ariel auch in der jüdischen Magie, wo er ebenfalls ein löwenartiges Aussehen hat<sup>1027</sup>.

Wichtiger als die Frage nach dem Namen des Oberarchons ist das Problem, wer Jaldabaoth vor der gnostischen Metamorphose gewesen sein könnte<sup>1028</sup>. Mit welchen Einflüssen haben wir bei der Entstehung der Gestalt des Jaldabaoth/Sakla(s)/Samael zu rechnen?

Wie bereits ausgeführt, kann man bei seiner Entstehung mit verschiedenen Prototypen rechnen<sup>1029</sup>. Der wichtigste ist mit Sicherheit der Schöpfergott der Bibel<sup>1030</sup>, der hier zu einem niedrigen und dummen Wesen degradiert wird. Hierin zeigt sich die schwelende Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Großkirche. Das gilt auch für den Namen Samael, der direkt aus dem Judentum kommt. Sam(m)ael, „der blinde Gott“, kommt nach Böhlig von *smj*, einer Intensivform, bei der das *j* zwischen den Vokalen nicht erhalten blieb<sup>1031</sup>. Vermutlich ist Samael „a formation from Aramaic *sama*, *samya*, „blind“ with the regular theoforic ending *el*“<sup>1032</sup>. UW übersetzt den Name mit ΠΝΟΥΤΕ ΕΒΛΛΕ („blinder Gott“) (p. 103,18), die HA mit ΠΝΟΥΤΕ ΝΕΒΛΛΕ („Gott der Blinden“) (p. 87,3 f. par. 94,26)<sup>1033</sup>. Im Judentum ist er ein böser Engel oder Satan<sup>1034</sup>. Wenn er in den gnostischen Texten mit dem Schöpfergott

<sup>1026</sup> Ibid, 66. H.-G. Bethge hat darauf aufmerksam gemacht, dass Ariel im AT nicht eine Gottesbezeichnung oder ein Synonym für Jahwe ist, während aber eine Verbindung Jahwes mit dem Löwen häufig zu beobachten ist (Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 205).

<sup>1027</sup> Zur Benennung und zur Gestalt vgl. Bonner, An Amulet of the Ophite Gnostics. In: Commemorative Studies in Honour of Theodore Leslie Shear. (Hesperia Suppl. 8). Athen 1949, 43–46. Vgl. Auch Bonner, Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian. University of Michigan Studies, Humanistic Series, Vol. XLIX. London 1950, 135–138; Peterson, Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara. In: Rheinisches Museum für Philologie. Hrsg. v. F. Marx. NF 75,1. Frankfurt 1926, 396f.; Schwab, Vocabulaire de l'Angéologie d'après les manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Nationale. In: Mémoires présentés par divers savantes à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première Série sujets divers d'Erudition. Tome X. Paris 1897, 185. Die Löwengestaltigkeit des Jaldabaoth bzw. des obersten Archonten ist ein bekannter Zug in gnostischen Schriften (s. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 205).

<sup>1028</sup> Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 201–202.

<sup>1029</sup> S. II.2.1.1.a u. II.2.1.14.1.1. a.

<sup>1030</sup> S. dazu näher II. 2.1.1.b.

<sup>1031</sup> Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 425.

<sup>1032</sup> Black, Aramaic etymology for Jaldabaoth, 72.

<sup>1033</sup> Über die Etymologie des Namens s. Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 151–153, besonders Anmerkung 115.

<sup>1034</sup> Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 425; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 116; Böhlig, Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus,

gleichgesetzt wird, hat man es mit einer deutlichen Dämonisierung des Schöpfergottes zu tun, die für die Gnosis kennzeichnend ist. Die Ursprünge der jüdischen Teufelsfigur und der Name Samael verweisen zudem auf den frühjüdischen Mythos vom Fall der Engel (vgl. bes. äthHen 6–11), in dem Samael einer der Anführer der rebellierenden Engel ist<sup>1035</sup>.

b. *Jao, Sabaoth, Adonaios, Oraios und Astaphaios*. Auch die Namen von drei der sechs anderen Archonten – Jao, Sabaoth und Adonaios – stammen aus dem Judentum. Jao findet sich außerhalb der oben genannten Archonten-Listen auch in der Pistis Sophia, wobei hier von zwei verschiedenen Wesen mit demselben Namen berichtet wird – „dem großen Jao“ (PistSoph c. 86,30; c. 140, 24) und „dem kleinen Jao“ (PistSoph c. 7,35; c. 7,12). Sie sind gute göttliche Mächte, die zur Seite des Lichts gehören. Dem „großen Jao“ entspricht der Name „Jo-Rabba“ bei den Mandäern, mit dem unter anderem auch der Schöpfergott bezeichnet wird. Lidzbarski und Rudolph haben gezeigt, dass sich hinter beiden der Name JHWH verbirgt<sup>1036</sup>. Dem „kleinen Jao“ entspricht in der rabbinischen Tradition der Name „kleiner Jahwe“, den etwa ein dem göttlichen Thron besonders nahe stehender Engel im dritten Henoch (Par. 12) trägt, der mit dem entrückten Henoch (Metatron) gleichgesetzt wird<sup>1037</sup>. Die Namen Sabaoth und Adonaios brauchen keine Erklärungen. Es ist also nicht schwierig, hinter den Namen Jao, Sabaoth und Adonaios Gottesbezeichnungen aus dem AT wieder zu erkennen<sup>1038</sup>. Epiphanius spottete sogar darüber, dass die Gnostiker keine eigenen Götternamen benutzten, sondern die hebräischen verwendeten (EpiphHaer XL, 5,7–11; vgl. XXVI 10,11)<sup>1039</sup>.

---

92; Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 149. Belege für diesen Namen finden sich innerhalb nichtgnostischer apokrypher Literatur u. a. in grBar 4,8; 9,7; AscJes 1,8.11; 2,1; 3,13; 5,15f.; 7,9; 11,41 und in Teilen der Überlieferung von Sib 2,215; zu Samael im rabbinischen Schrifttum vgl. ShemR 18,5; DevR 11,10; PRE 13; Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 3,6 und 4,1; Stemberger, Samael und Uzza. Zur Rolle der Dämonen im späteren Midrasch. In: Lange; Lichtenberger; Römheld, Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Tübingen 2003, 636–661.

<sup>1035</sup> Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 149.

<sup>1036</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 80–81; Rudolph, Theogonie, Anthropogonie und Kosmogonie in den mandäischen Schriften, 170, 242.

<sup>1037</sup> S. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 211–212.

<sup>1038</sup> Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 491.

<sup>1039</sup> Ibid.

Für Oraios lassen sich alttestamentlich-jüdische Entsprechungen nicht nachweisen, doch sind etymologische Deutungen möglich: Oraios könnte die gräzisierte Form von אור („Licht“) sein<sup>1040</sup>.

c. „Jo-“ und „El-Wesen“ in der mandäischen Literatur. Unter den höheren Wesen gibt es bei den Mandäern eine besondere Gruppe, deren Namen mit der Vorsilbe „Jo“ beginnen. In den mandäischen Liturgien, die den ältesten Teil der mandäischen Literatur bilden<sup>1041</sup>, sind solche Wesen Jofin-Jofafin, Jokabar, Jokašar, Jošamin, Jošmir und Jozataq<sup>1042</sup>. Gemeinsam mit dem oben genannten Jorabba kommen sie auch im Ginza und im Johannesbuch vor<sup>1043</sup>. Es sind also insgesamt sieben Wesen, deren Namen mit „Jo“ beginnen<sup>1044</sup>.

Jorabba wird ausdrücklich mit dem Gott des ATs und der Juden, mit Adonai, identifiziert (so z. B. in GR XI,410,9; XVIII,381,8/316,22)<sup>1045</sup>, der in den mandäischen Texten mit der Ruha und den Planeten gleichgestellt wird<sup>1046</sup>. In ihnen findet sich keine Spur einer Schöpfertätigkeit des „Großen Jo“. Diese Funktion hat Ptahil übernommen, in dem sich Züge des alttestamentlichen Gottes zeigen. So ist also Ptahil mit Jorabba, El-Rabba und El-Šiddai identisch<sup>1047</sup>. Nach J 189,3 ist Jorabba ein Sohn des Ptahil. M. Lidzbarski vermutet, dass die Bezeichnung „der große Jo“ in Kreisen aufkam, in denen er außerhalb der Synagogen verehrt wurde. Die Form „Jo“ wurde dabei wohl von ähnlich anlautenden Personennamen übernommen. Die Juden vermieden schon früh, den Namen Gottes auszusprechen, während der Name Joraba genannt wurde<sup>1048</sup>.

Jošamin wird das „zweite Leben“ genannt (GR 285,2; 294), während das „erste Leben“ sein Vater und das „Abbild des Lebens“ seine Mutter ist (GR 294,4 f.). Als „zweites Leben“ wird er oft angerufen und gepriesen (GR 285,2; 288,19; Qol 5,31). Auf das Drängen seiner Kinder (GR 70 f.; 296 f.) oder seiner Frauen hin, ließ er gegen den Willen des „ersten

<sup>1040</sup> S. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“, 212.

<sup>1041</sup> S. Rudolph, Die Mandäer. I, 25–26.

<sup>1042</sup> S. Register im Ausgabe: Lidzbarski, Mandäische Liturgien. Berlin 1962, 290.

<sup>1043</sup> S. Sachregister im Ausgabe: Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Zweiter Teil. Giessen 1915, 247.

<sup>1044</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, XXVII; Rudolph, Die Mandäer, I, 60.

<sup>1045</sup> S. Rudolph, *ibid.*, 81, Anmerkung 4; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 170.

<sup>1046</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, XXII; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 170.

<sup>1047</sup> *Ibid.*, 170–171.

<sup>1048</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, XXII–XXIII.

Lebens“ die Welt erschaffen<sup>1049</sup>. K. Kessler vermutet, dass der Name Jošamin die aramäische Umformung des hebräischen יהושמיים ist. Nach Lidzbarskis Meinung gibt es aber keine Form יהושמים. Der Name Jošamin sei vielmehr direkt an die Stelle des aramäischen בעלשמך getreten. Er entstand unter Juden, die das verpönte בעל durch das jüdische יי ersetzen<sup>1050</sup>. Der Name stamme somit aus einem „judenheidnischen Kreis“<sup>1051</sup>.

Von den anderen mit „Jo“ zusammengesetzten Namen zeigen drei eine einheitliche Bildung: Jokabar, Jokašar und Jozadaq. Die Träger dieser Namen sind durchaus gute Wesen. Am häufigsten wird Jokabar genannt; er wird in Gebeten angerufen und als *kušta* bezeichnet. In Qol 31,25 trägt er das Epitheton *haija*. Nach S. 23,19 ist er ein Sohn des Jošamin, der nach 7,10 ein Sohn des Pthail ist. Jozataq wird im GR 68,8; 240,2 ff. mit Manda dHajje identifiziert<sup>1052</sup>.

Die Bedeutung der drei Wesen ist bei den Mandäern verblasst. Nach der Einheitlichkeit der Namensbildung zu schließen, haben sie wohl einen gemeinsamen Ursprung<sup>1053</sup>, wobei der zweite Namensbestandteil nach Lidzbarski unorganisch ist. Er sagt:

In allen drei erwartet man vom Aramäischen aus eine Form qattil. Sie scheinen danach nach einem anderen Namen umgeformt zu sein. Die Namen mit Jo sind jedenfalls künstliche Bildungen, künstliche Namen werden aber leicht nach einem einheitlichen Schema geformt. Die zahlreichen Engelnamen späterer Bildung haben die Form qatliel. Ich habe es früher ausgesprochen, und es ist mir noch jetzt wahrscheinlich, daß sie alle nach Gabriel gebildet sind. Von den älteren Engelnamen hat Gabriel allein die Form qatliel, und Gabriel ist der populärste Engel des Orients<sup>1054</sup>.

Neben Jokabar, Jokašar und Jozadaq spielt auch Josamin eine bedeutende Rolle, der als gutes Wesen häufig genannt wird<sup>1055</sup>. Weniger häufig findet

<sup>1049</sup> Ibid, XXIII–XXIV.

<sup>1050</sup> Ibid, XXIII. Auch Rudolph meint, dass die himmlischen Wesen Jošamin, Jokabar, Jokašar und Jozataq zur syro-phönizischen Mythologie gehören und dass ihnen die westsemitischen Götternamen Ba'alšamin, Kabeiroi (kbr), chousor (ksr), Suduk (stq) zugrunde liegen (Rudolph, Die Mandäer. I, 60). Doch werden diese Jo-Wesen über die jüdische Tradition aus der syro-phönizischen Mythologie in die Mythologie der Mandäer gekommen sein (s. Böhlig, Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus, 100).

<sup>1051</sup> Lidzbarski, Mark. Das Johannesbuch, XXIII.

<sup>1052</sup> Ibid, XXV.

<sup>1053</sup> Ibid.

<sup>1054</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, XXVI. In den mandäischen Quellen kommt auch Gabriel selbst vor. Kurt Rudolph meint, dass Gabriel in der mandäischen Literatur islamisches Gut ist (Rudolph, Die Mandäer. I, 80).

<sup>1055</sup> Ibid.

sich eine Gestalt mit dem Namen Jofin (eigentlich: Jofin-Uthra) oder Jofin-Jofafin (z. B. in GR 71,1; 189,13; 196,2; L 7,9; Qol 3,12; 5,19). Nach Lidzbarski geht dieser Name auf Jofiel und Jofifjah zurück, Namen, die häufig unter den jüdischen Engeln auftauchen<sup>1056</sup>. Nach Rudolph ist Jofin-Jofafin ein sekundärer „Jo“ und finde sich nur in GR III,70,24–71,2 (67,19–22), in Lit 9,2; 35,4 und 44,9f. Zugleich erinnert er an den frühjüdischen Engelnamen Jefefijah, der auch an den Namen einer מַרְכָּבָה erinnert<sup>1057</sup>.

Neben den „Jo-Wesen“ gibt es in der mandäische Literatur auch eine Gruppe Wesen, deren Namen mit der Vor- oder Nachsilbe El zusammengesetzt werden. Zu ihnen gehören etwa El-Šiddai (GR V,2) oder El-Šaddai (179,32), El-Rabba (GR XI 260,20. 28, 258,5) und Sauriel (J 33). In den zwei ersten Namen ist der Name des Gottes Israels leicht zu erkennen. El-Rabba bedeutet „der große Gott“. Alle drei sind in der mandäischen Literatur Namen des Weltschöpfers. Sauriel aber ist der Name des Todesengels. Brandt vermutet, dass sein Name aus dem hebräischen צוּרֵיָאֵל „mein Fels ist Gott“ entstand. In Num 3,35 findet er sich als Personennamen, wobei er später wieder als Engelsname vorkommt. Als Todesengel findet sich *Zoriel* wohl erstmals bei den Juden. Nach Lidzbarski wurde *Zurriel* nach dem Schema für Engelnamen, *Qatliel*, zu *Zauriel* umgeformt<sup>1058</sup>.

d. *Ur und Ruha in der mandäischen Literatur*. In der mandäischen Literatur gibt es zwei weitere Wesen, deren Namen alttestamentlich-jüdischer Herkunft sind – Ur und Ruha. Ur findet sich z. B. in GR V,5 (203,14 ff.), XV,4 (315,23 = J 191,4) und XVII,2 (406,2), wobei er als „Herr der Finsternis“ (mara dšuka) bezeichnet wird. In GR 313,16/315,23 = J 196,14/191,4 heißt er die „große Schlange“ (hiwia rba), in deren Schlund die Planeten und ihre Anbeter fallen<sup>1059</sup>. Kurt Rudolph bringt seinen Namen mit אור „Licht“, (Gn 1, 3 f.) in Verbindung<sup>1060</sup>, da aus all dem, was im AT Licht war, bei den Mandäern Finsternis wurde. Hier liegt eine radikale Uminterpretation der alttestamentlichen Begriffe vor, die

<sup>1056</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, XXVII.

<sup>1057</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 58, Anmerkung 1. S. auch Scholem, Gershom. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition S. 45.

<sup>1058</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch, 119, Anmerkung 3.

<sup>1059</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 240.

<sup>1060</sup> Rudolph, Die Mandäer. I, 81.

auf der Auseinandersetzung mit dem Judentum basiert und nach Nagels Typologie dem zweiten gnostischen Auslegungstyp des ATs zugeordnet werden kann<sup>1061</sup>.

Ruha ist bei den Mandäern die oberste Dämonin und Mutter der sieben Planeten. Hinter der Gestalt der Ruha steht einerseits der „Geist Gottes“, רוח אלהים, (Gen. 1,2,) der offenbar in bestimmten Kreisen als Hypostase aufgefasst wurde. Andererseits verweisen bestimmte Züge der Ruha-Figur auf die altorientalische, speziell syro-phönikische Muttergöttin, die als Mutter der Gestirnsgötter gilt. Sie steht in enger, möglicherweise gar verwandtschaftlicher, Verbindung zur Weisheit im Judentum, die ebenfalls an der Schöpfung des Alls beteiligt gewesen ist. Wahrscheinlich bildete das Theologumenon in seiner jüdischen Prägung die Brücke zur mandäischen Ruha mit den sieben Planeten<sup>1062</sup>. Im Unterschied zur Weisheit im AT ist Ruha bei den Mandäern ein böses Wesen. Ihre Dämonisierung basiert auf derselben Verkehrung wie die Dämonisierung des Urlichts.

e. *Die vier Lichter in der sethianischen Literatur.* In der sethianischen Literatur, genauer im Apokryphon des Johannes, im ägyptischen Evangelium und im Zostrianus, wird häufig von vier großen Engeln oder „Lichtern“ gesprochen, deren Namen Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth semitischer Herkunft sind und denen die Ehrenbezeichnung „Gott“ angefügt wird<sup>1063</sup>. Ihnen ähnlich sind in den Schriften von Nag Hammadi Seth-el, also der zur Lichtwelt gehörende Seth, und Joel, „der über dem Namen dessen steht, dem es gegeben wird, zu taufen mit der heiligen Taufe, die höher als der Himmel ist“ (NHC IV,2, p. 65,23 ff.).

f. *Derdekeas.* Im Werk Die Paraphrase der Seem (NHC VII,1 p. 8,24; 32,35 f.) kommt ein himmlisches Wesen mit Namen Derdekeas vor. Sein Name geht nach Alexander Böhlig und Gedaliahu Stroumsa auf das aramäische דרדקא, „Knabe, Jüngling“, zurück<sup>1064</sup>, wobei die um ein j erweiterte Form *derdegja* mit einer griechischen Endung versehen wurde<sup>1065</sup>.

<sup>1061</sup> S. II.2.

<sup>1062</sup> Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 167; Rudolph, Die Mandäer. I, 81.

<sup>1063</sup> Böhlig, Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus, 100.

<sup>1064</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 58; Stroumsa, Another Seed, 79.

<sup>1065</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 58.



g. *Barbelo*. In den gnostischen Überlieferungen (AJ, ÄgEv, StelSeth, Zostr, Melch, Mars, All, Protennoia) findet sich ein Wesen mit Namen „Barbelo“, das den weiblichen Aspekt des Vaters repräsentiert. Sie ist eine Art gnostische Muttergöttheit<sup>1066</sup>. Ihr Name ist schwer erklärbar<sup>1067</sup>, doch haben wir es wohl mit einem semitisch-aramäischen Kunstwort zu tun<sup>1068</sup>. A. Böhlig hat ihn mit der τετρακτύς, „in der Vier ist Gott“ (בארבע אלה)<sup>1069</sup>, erklärt und sieht in ihm das Tetragramm JHWH oder einfach ἄρχή<sup>1070</sup> – eine Herleitung, der sich auch Birger A. Pearson anschließt<sup>1071</sup>. M. Tardieu hingegen erklärt ihren Namen mit dem Wortspiel *bar-bal* (*bala*) „*le coeur a resplendi*“<sup>1072</sup>, und G. Stroumsa sieht in ihm eine deformierte Form des Wortes παρθένος<sup>1073</sup>.

h. *Achamoth*. Neben der „oberen Sophia“ findet sich in den gnostischen, vor allem aber in den valentianischen Texten, auch eine „untere Sophia“, die Achamoth (Ⲁϫⲁⲙⲟⲩ) heißt. In den Überlieferungen der Kirchenväter ist sie als „gefallene Sophia“ bekannt (vgl. Iren. Adv. Haer I 4,1)<sup>1074</sup>. In den Nag-Hammadi-Schriften kommt Achamoth im EV, im EvPhil, TractTrip und 1ApcJac vor. Ihr Name variiert dabei zwischen Achamoth, Echamoth und Echmoth. Im Philippus-Evangelium wird zwischen Echamoth (Ⲁϫⲁⲙⲟⲩ) und Echmoth (Ⲁϫⲙⲟⲩ) unterschieden (s. II 60. 10–15): „Ein Unterschied besteht zwischen Echamoth und Echmoth. Echamoth ist die Weisheit schlechthin (ⲧϮⲞⲢⲓⲁ ϩⲁⲡⲁⲮϮ). Aber Echmoth ist die Weisheit des Todes (ⲧϮⲞⲢⲓⲁ ⲙⲓⲡⲓⲙⲟϩ), d. i. die den Tod kennt, die die kleine Weisheit genannt wird“. Die aramäische Grundlage von Echmoth ist *hekmeta*, kann Ⲁϫⲙⲟⲩ doch auf *hekmeta* zurückgeführt werden, wobei das zweite kurze *a* in offener Silbe vor dem Ton noch vorhanden ist. Die Silbe *-ot* kann nach Böhlig auch in Analogie zu Sabaoth oder Abaoth hinzugekommen sein<sup>1075</sup>. Nach E. Segelberg mag die Form *hekmot* volksetymologisch als „Weisheit des Todes“ oder „Todeswisperin“ interpretiert

<sup>1066</sup> Rudolph, *Die Gnosis*, 90.

<sup>1067</sup> *Ibid.*, 90; Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 161.

<sup>1068</sup> *Ibid.*

<sup>1069</sup> *Ibid.*

<sup>1070</sup> Böhlig, *Aramäische Elemente*, 427.

<sup>1071</sup> Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*. In: Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 462.

<sup>1072</sup> Tardieu, *Codex de Berlin. Écrits gnostiques I*. Paris 1984, 259.

<sup>1073</sup> Stroumsa, *Another Seed*, 61–62.

<sup>1074</sup> Böhlig, *Aramäische Elemente*, 427.

<sup>1075</sup> *Ibid.*

worden sein<sup>1076</sup>. Es ist sicher, dass der Name Achamoth semitischer Herkunft ist und vom hebräischen Wort חַכְמֹת (Pl. des Wortes חֵכְמָה „Weisheit“) abgeleitet werden kann.

### II.2.1.14.2. *Die Frage nach der Herkunft der semitischen Namen in der gnostischen Literatur und in den patristischen Berichten*

Woher stammen die semitischen Namen in den gnostischen Überlieferungen? Nach Origenes stammen drei der Archonten-Namen, Jao, Sabaoth und Adonaios, aus dem AT, die übrigen vier, Jaldabaoth, Astaphaios, Aiolaios und Horaios, aber aus der Magie (Cels VI 31). Diese Behauptung ist nicht unbegründet. Jaldabaoth, Astaphaios u. a. kommen in den magischen Texten der Spätantike vor, und auf magischen Gemmen und in magischen Zauberpapyri aus Ägypten finden sich zudem die jüdischen Gottesbezeichnungen Jao und Sabaoth<sup>1077</sup>. Die jüdische Magie, in der die verschiedenen Gottes-Namen zentrale Bedeutung haben<sup>1078</sup>, war in der antiken Welt auch außerhalb des Judentums bekannt und hatte für Nichtjuden einen besonderen Reiz. Das wird ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. von vielen antiken Schriftstellern bezeugt<sup>1079</sup>. Schon Varro kannte nach Meinung Hengels den jüdischen Gottesnamen Jao: er wird in den „geheimen Schriften der Chaldäer“, d. h. in der jüdisch-synkretistischen Zauberliteratur, genannt und war also in seiner magischen Bedeutung bereits zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. bekannt<sup>1080</sup>. Daher ist es auch möglich,

<sup>1076</sup> Ibid.

<sup>1077</sup> Schwartz, *Papyri Magicae Graecae* und magische Gemmen, 501. Er wird dort mit verschiedenen Gottheiten gleichgesetzt. S. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 485. Über die Gleichsetzung von Jao mit anderen Gottheiten s. *ibid.*, 476–477, 480 und 547.

<sup>1078</sup> Dazu sagt Martin Hengel: „Die Entstehung und Ausbreitung der jüdischen Magie ist im Grunde auch ein Ausdruck des Überlegenheitsbewusstseins der jüdischen Religion, von der man glaubte, daß sie besonders im Zusammenhang mit dem heiligen Gottesnamen „höhere“ Kräfte verleihe“ (*ibid.*, 442). Vgl. mit J. Schwartz, der sagt: „Die Macht des biblischen Gottes mußte logischerweise erstrebt werden und allen anderen Kräften, deren sich der Magier bedient, hinzugefügt werden. Es galt nicht, „offizielle“ Texte zu gebrauchen, sondern vielmehr sich die unterirdischen Strömungen innerhalb des Judentums zunutze zu machen. Die jüdische Mystik hat sich zu spät entwickelt, um in Ägypten einen Einfluß ausüben zu können, es sei denn auf dem Seitenweg des Gnostizismus im Bereich der Kosmogonie. So zeigt sich der direkte Einfluß eigentlich nur in der „klassischen“ Verwendung von Adonai und Sabaoth und in der weniger „klassischen“ von Iao, die dem Gottestetragramm entspricht. Später werden die beiden letzten Namen mehr oder weniger abweichende Formen annehmen, vielleicht unter dem Einfluß der Gnosis, und weil dies zum Spiel des Zaubers gehörte“ (Schwartz, *Papyri Magicae Graecae* und magische Gemmen, 500–501).

<sup>1079</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 442.

<sup>1080</sup> *Ibid.*, 472.

dass die Namen Jao, Sabaoth und Adonaios über die griechischsprachige jüdische Magie in die Gnosis kamen und aus der griechischen Übersetzung des ATs stammen, wie W.C. van Unnik vermutet<sup>1081</sup>. Das bedeutet aber keineswegs, dass man auch die Überlieferungen, die in der Gnosis mit den Wesen, die diese Namen tragen, in Verbindung stehen, aus der griechischsprachigen Magie ableiten kann. Auf Grund der vorhergehenden Analysen der gnostischen Überlieferungen (s. II.2.1.1 ff.) kann man vermuten, dass die Menschen, die die gnostischen Texte abgefasst haben, teilweise vermittelt über das Christentum, teilweise aber auch direkt das AT und die jüdischen Überlieferungen gekannt haben.

### II.2.1.14.3. *Hebräische und aramäische Wörter und Wortspiele in den gnostischen Schriften von Nag Hammadi*

Außer den Namen von Engeln, Archonten, Dämonen und Gotteswesen hebräischer oder aramäischer Herkunft, gibt es in den koptischen Schriften von Nag Hammadi auch eine Reihe von Wörtern und Wortspielen, die derselben Herkunft sind und nur vor diesem sprachlichen Hintergrund verständlich sind. Besonders häufig finden sie sich in den Schriften des Codex II.

Das berühmteste Wortspiel in der Nag-Hammadi-Literatur findet sich in den Werken „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5 p. 113,12 ff.) und Die Hypostase der Archonten (NHC II,4, p. 89,3–17 und 90,1 ff.). Im „Vom Ursprung der Welt“ heißt es:

Es wurde ein mannweiblicher Mensch geboren, der, den die Griechen „Hermaphrodites“ nennen. Seine Mutter aber nennen die Hebräer „Lebens-Eva“, das bedeutet: die Lehrerin des Lebens. Ihr Kind aber ist der Sprößling, der Vollmacht hat – später nannten ihn die Mächte „das Tier“ –, um ihre (sc. Der Archonten) Gebilde zu verführen. Die Deutung für „das Tier“ ist „der Lehrer“. Es wurde nämlich klüger erfunden als sie alle<sup>1082</sup>.

Auch in der Hypostase der Archonten kommen die Leben schenkende Frau und die Schlange als „Unterweiserin“ vor. In einem Wortspiel werden חַיָּה (Schlange), חַיָּה (Tier), חַיָּה (Belehrer), חַיָּה (leben) und חַיָּה (Eva) miteinander verbunden. „Hebräer“ ist eine Bezeichnung für Juden und für jene, die kulturell und sprachlich spezifisch palästinische Eigentümlichkeiten beibehielten. Eva wird etymologisch als Unterweiserin des Lebens gedeutet. Der Name Eva (חַיָּה) wird hier mit dem aramäischen

<sup>1081</sup> Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 492.

<sup>1082</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge (In: NHD, 1. Bd., 252–253).

Verb **הוּא** „unterweisen“ verbunden und beides auf den Stamm **הוּא** „leben“ zurückgeführt. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Leben schaffende Gottheit hier Sophia Zoe ist. Dem Sohn wird außer der Eigenschaft als  $\chi\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  auch der Name **ΠΟΗΡΙΟΝ** („das Tier“) beigelegt. Auch hierfür gibt es eine etymologische Erklärung, die auf den „Unterweiser“ verweist. Das Tier heißt auf aramäisch **הוּא**. „Unterweiser“ (**הוּא**) lautet als Partizip von **הוּא**. Mit den gleichen Konsonanten wird aber auch **הוּא**, „die Schlange“, geschrieben. Sicherlich ist hierbei an die Schlange im Paradies gedacht, doch scheut sich unser Text, sie beim Namen zu nennen. Er vertauscht daher die Radikale ו und י, um das „spezielle Tier“ zu benennen. Es handelt sich dabei um die gleiche Methode, wie sie im Judentum bei der Umschreibung des Gottesnamens benutzt wird. Auch hier handelt es sich wie in 170,18 um eine Tabu-Bezeichnung<sup>1083</sup>.

In der Hypostase der Archonten wird die Schlange „Unterweiserin“ genannt und verweist damit auf das geistige Weib, das durch die Schlange wirkt (NHC II,4 p. 90,11). Als Schlange ist der Lehrer aber maskulin (NHC II,4 p. 89,32; 90,6). **הוּא** ist das substantivierte Partizip vom Pe‘al des Verbs **הוּא** und kann auf beide Geschlechter bezogen werden. Das Wortspiel stammt aus dem palästinischen Aramäisch, kann doch im Syrischen das Partizip von *hwj* nur vom Pa‘el gebildet werden<sup>1084</sup>. **הוּא** ist daher eine eindeutig westaramäische Form<sup>1085</sup>. Ein entsprechendes Wortspiel findet sich in GenR 20,11, wo ebenso **הוּא** und **הוּא**, **הוּא** und **הוּא** miteinander verbunden sind<sup>1086</sup>.

In „Vom Ursprung der Welt“ und in der Hypostase der Archonten finden sich auch Wortspiele mit dem Namen Adam. Von dem irdischen Menschen Adam, der nach Gen 2,7 aus „Staub von der Erde“ (**עֲפָרָה מִן־הָאָדָמָה**) gebildet und mit Lebensodem versehen wurde, heißt es in der Hypostase der Archonten, dass er von den Archonten als choisches Wesen (p. 87,26) erschaffen wurde. Dass Gott dem Menschen „Lebensodem“ (**נִשְׁמַת חַיִּים**) einhauchte (Gen 2,7), wird hier auf den Oberarchon übertragen. „Er hauchte in sein Gesicht und der Mensch wurde psychisch“ (p. 88,3 f.). Allein mit dieser psychischen Natur ausgestattet,

<sup>1083</sup> Böhlig; Labib, Die Koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, 73–74.

<sup>1084</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 428; vgl. auch: Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 160.

<sup>1085</sup> Ibid.

<sup>1086</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 428; Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 160.

konnte der Menschen aber noch nicht stehen. Hier kommt der Geist zu Hilfe: „Und der Geist kam aus der stählernen (**ΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ**) Erde. Er stieg herab und ließ sich in ihm nieder“ (p. 88,13 ff.). Adam wird hier mit hebräisch **אָרְצָה**, „Erde“ in Verbindung gebracht. Das Wort verweist zugleich auf **ἄδαμας**, „Stahl“, so dass die Erde aus Stahl zu bestehen scheint. Das Femininum **ΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ** verweist auf das griechische **γῆ**. Das Wortspiel ist also in hellenistischer Umgebung entstanden<sup>1087</sup> und wird in der HA noch erweitert. Hier geht es allerdings nicht um den ersten, irdischen Menschen, sondern um das himmlische Menschenbild, das die Begierde der Pronoia erweckt. Weil sie es nicht umarmen konnte, „goß sie ihr Licht auf die Erde aus“ (p. 108,7 ff.). Das Himmelsbild, das auch als Engel bezeichnet wird, nennt man „Licht-Adam, dessen Deutung ist: der lichte Blutmensch. Und die Erde breitete sich über ihn aus, den heiligen Adamas, dessen Deutung ist: die strahlende Erde“. Adam wird hier volksetymologisch mit dem hebräischem **דָּם**, „Blut“, in Verbindung gebracht<sup>1088</sup>.

Auch im Apokryphon des Johannes gibt es die Ausdrücke, die nur von einem semitischen Sprachhintergrund her verständlich sind. So wird hier vom heiligen Geist gesagt, er sei die Mutter aller Lebendigen (NHC II,1 p. 15,20–21). Im Griechischen ist das Wort „Geist“ ein Neutrum, **τό πνεῦμα**. Im Koptischen, das kein Neutrum kennt, wird es als Maskulinum, **πεπνευμα**, behandelt. Im Hebräischen und Aramäischen aber ist „Geist“ ein Femininum, weswegen der Geist als weibliche Gestalt dargestellt wird<sup>1089</sup>.

Semitismen finden sich letztlich auch im Evangelium nach Philippus (NHC II,3). So heißt es in EvPhil 47:

Die Apostel, die vor uns waren, nannten den Herrn ebenso: „Jesus, den Nazoräer, Messias“, das heißt: „Jesus, den Nazoräer (**ΝΑΖΩΡΑΙΟC**), Christus“. Der letzte Name ist „Christus“. Der erste ist „Jesus“. Der mittlere ist „der Nazarener“. Messias hat zwei Bedeutungen: „Christus“ (d. h. „der Gesalbte“) und „der Gemessene“. Jesus heißt auf Hebräisch „der Erlöser“. Nazara ist „die Wahrheit“. „Der Nazarener“ bedeutet folglich „Der Mann

<sup>1087</sup> Böhlig, *Aramäische Elemente*, 430; zu **ΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ** s. auch: Kaiser, *Die Hypostase der Archonten*, 204–205.

<sup>1088</sup> Böhlig, *Aramäische Elemente*, 430; Böhlig; Labib, Pahor. *Die Koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex I*, 59.

<sup>1089</sup> Vgl. Ruha bei den Mandäern. S. auch *Das Evangelium nach Philippus* (NHC II,3), 17a (p. 55,23–27): „Einige sagen: „Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist“. Sie irren sich! Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?“ (Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (NHD, Bd. I, 194)).

der Wahrheit“. „Christus“ (d. h. „der Gesalbte“ – J.L.) ist es, der gemessen wurde. „Der Nazarener“ (**ΝΑΖΑΡΗΝΟΣ**) und „Jesus“ sind es, die ihn gemessen haben<sup>1090</sup>.

Der Verfasser des Philippus-Evangeliums bringt die Bezeichnungen Jesus, Nazarener (**ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ, ΝΑΖΑΡΗΝΟΣ**) und Christus in eine Hierarchie, was äußerlich mit der Reihenfolge, inhaltlich durch die Erklärung der Namen und ihrer Relation zueinander gelingt. Der Name Jesus wird dabei mit dem hebräischen **יֵשׁוּעַ**, „Heil“, erklärt. Messias wird über ein Wortspiel aus zwei homonymen Wurzeln erklärt. **מָשַׁח** kann im Aramäischen sowohl „salben“ als auch „messen, ausstrecken“ bedeuten. Dieses Wortspiel verweist auf das Heilsgeschehen, die erlösende Tat des „Gesalbten“, der als Erlöser am Kreuz „ausgestreckt“ wird aus Erbarmen gegenüber der gefallenen Sophia (vgl. IrenHaer I 4,1). In der Vorlage der koptischen Version, aber wohl auch schon früher im griechischen Text, stand die wörtliche Übersetzung des Stammes **מָשַׁח**, die aber keinen Sinn ergibt. Nazarener ist eine Ableitung von **ΝΑΖΑΡΑ**, wird Nazareth doch auch Nazaret genannt. Diese Ableitung steht bei Irenäus am Schluss einer aus semitischen Wörtern bestehenden Wortreihe, wo es heißt „Iesou Nazaraia“ (Haer I 21,3). Irenäus übersetzt das mit „Jesu der Wahrheit“. Nach Alexander Böhlig kann man hier in **ΝΑΖΑΡΑΙΑ** das aramäische *nasraja* erkennen<sup>1091</sup>.

Wie kann das Vorhandensein hebräisch-aramäischer Wörter und Wortspiele in der Nag-Hammadi-Literatur erklärt werden? Der Verweis auf die Magie ist nicht ausreichend, doch kann es einerseits auf jüdische Traditionen zurückgeführt werden<sup>1092</sup> und verweist andererseits auf eine syrisch-palästinische Herkunft, zumal dort, wo sich Anlehnungen an das Mittelaramäische finden. Die Texte müssen also in einem Gebiet entstanden sein, in dem dieses Idiom verbreitet war. Man könnte auch an eine Entstehung im griechischen Sprachraum denken, in dem die Einflüsse aus der semitischen Umwelt stark waren<sup>1093</sup>. Nach Alexander Böhlig könnte man dabei an Antiochia denken<sup>1094</sup>. Verantwortlich für die „semitischen Elemente“ in den griechischen Texten, die dem UW und

<sup>1090</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Hans-Martin Schenke (In: NHD, I. Bd., 198).

<sup>1091</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 431–432.

<sup>1092</sup> U.U. Kaiser sieht die Wurzeln des Wortspiels in der HA, in dem „Schlange“ und „Belehrer“ miteinander verbunden werden, in frühjüdisch-rabbinischen Traditionen (Kaiser, Die Hypostase der Archonten, 225, Anmerkung 406).

<sup>1093</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 433–434.

<sup>1094</sup> Ibid., 434.

der HA zugrunde liegen, könnten auch Westaramäisch sprechende Juden in Alexandria gewesen sein<sup>1095</sup>. Zudem gab es rege Beziehungen zwischen Syrien-Palästina und Ägypten. Einige Schriften könnten in Ägypten, speziell in Alexandria, entstanden sein oder zumindest hier ihre Redaktion gefunden haben<sup>1096</sup>. Das gilt vor allem für das Werk „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5)<sup>1097</sup>. Die Beantwortung der Frage muss offen bleiben, doch steht fest, dass die oben genannten Wortspiele darauf hinweisen, dass die literarischen Überlieferungen, die manche Autoren der Nag-Hammadi-Schriften benutzt haben, von Menschen stammen, die nicht Griechisch-sprachige, sondern Hebräisch- oder Aramäischsprachige waren.

### II.2.1.15. *Die Ursprungsfrage der Mandäer in Zusammenhang mit dem antiken Judentum*

In der Debatte um „Gnosis und Judentum“ spielt die Religion der Mandäer eine wichtige Rolle. Schon Wilhelm Brandt (1855–1915), der Ende des 19. Jahrhunderts über die Mandäer arbeitete<sup>1098</sup>, beschäftigte sich neben den griechischen, persischen und anderen Einflüssen in der mandäischen Religion vor allem mit ihrem jüdischen Hintergrund. Für ihn sind die jüdischen Elemente in der mandäischen Religion aber nicht erheblich, war er doch von der babylonischen Herkunft der Mandäer überzeugt<sup>1099</sup>. Eine ganz andere Meinung vertrat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Mark Lidzbarski (1868–1928), der über die Mandäer sagt: „Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflusst, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht findet.“<sup>1100</sup> Konsequenterweise verlegt er die Heimat der Mandäer in heterodoxe Kreise des Judentums<sup>1101</sup>. Seine philologischen und historischen Argumente begründeten die weithin akzeptierte These von der syrisch-palästinischen Heimat der mandäischen

<sup>1095</sup> Böhlig; Marksches, Gnosis und Manichäismus, 160.

<sup>1096</sup> Böhlig, Aramäische Elemente, 434.

<sup>1097</sup> S. Bethge, „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5). Einleitung. In: NHD, 1. Bd., 237.

<sup>1098</sup> Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig, 1889.

<sup>1099</sup> Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, 123. Brandt erkannte auch nicht den gnostischen Charakter der mandäischen Religion (ibid.).

<sup>1100</sup> Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Text und Übersetzung. 1. Bd. Gießen, 1905, XVI f.

<sup>1101</sup> Lidzbarski, Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Göttingen, 1925 (QRS 13), IX.

Religion<sup>1102</sup>. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigten besonders Kurt Rudolph<sup>1103</sup> und Rudolf Macuch<sup>1104</sup> weitere Berührungspunkte zwischen den Mandäern und dem Judentum auf.

Die erste Gruppe von Berührungspunkten bilden Motive aus alttestamentlichen Erzählungen und alttestamentliche Personen, die sich, wie oben ausgeführt, häufig in der mandäischen Literatur finden. Die interliterarische Rezeption basierte nicht auf Texten, sondern auf der oralen Tradition des babylonischen Judentums. Dies erklärt die weitgehende Bibelunkenntnis, die in den alttestamentlichen Legenden der Mandäer zum Ausdruck kommt<sup>1105</sup>. Die zweite Gruppe von Berührungspunkten mit dem Judentum umfasst mythische Personen und gnostische Mythologeme, die auch außerhalb der mandäischen Religion bekannt sind und jüdischen Hintergrund haben<sup>1106</sup>. Zur dritten Gruppe gehören ethische Prinzipien, wie etwa die Ablehnung der strengen Askese<sup>1107</sup> und die Hochschätzung der Monogamie, die sogar Pflicht ist<sup>1108</sup>. Zur vierten Gruppe gehören religiöse Praktiken, wie das heilsnotwendige Almosengeben (*zidqa*)<sup>1109</sup>, Speisegesetze, Schlachtvorschriften und Reinheitsgebote<sup>1110</sup>. J. Thomas<sup>1111</sup>, R. Macuch<sup>1112</sup>, E. Segelberg<sup>1113</sup> und K. Rudolph<sup>1114</sup> haben auch die Taufe (*masbuta*) in fließendem Gewässer – eine der zentralen Kulthandlungen der Mandäer – mit der Taufe der frühjüdischen Taufbewegungen in Verbindung gebracht. Zuletzt gehört in diese Gruppe auch die allgegenwärtige Polemik gegen das Judentum, die sich in verschiedenen Vorstellungen der Mandäer ausdrückt: Der jüdische Gott Adonai ist für die Mandäer ein böser Geist, seine Anhänger sind

<sup>1102</sup> Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, 124.

<sup>1103</sup> Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 80 ff.; Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, 141 ff.; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 419–420.

<sup>1104</sup> Macuch, Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen. ThLZ, 6/1957, 402–408 = Widengren (Hg.), Der Mandäismus, 452–467; Macuch, Zur Frühgeschichte der Mandäer. ThLZ, 9/1965, 650–660.

<sup>1105</sup> Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 88.

<sup>1106</sup> S. dazu: II.2.1.13.

<sup>1107</sup> Was, wie Rudolph bemerkt hat, für eine gnostische Religion eine bedeutsame Ausnahme ist (s. Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 85).

<sup>1108</sup> Ibid.

<sup>1109</sup> Ibid.

<sup>1110</sup> Ibid., 87.

<sup>1111</sup> Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. 150 av. J.-Chr.-300 apr. J.-Chr. Louvain 1935, 184–267, bes. 219 und 239.

<sup>1112</sup> Macuch, Anfänge der Mandäer. In: Altheim; Stiehl (Hrsg.). Die Araber in der alten Welt. 2. Bd. Berlin 1965, 76–190 (Kap. 6).

<sup>1113</sup> Segelberg, Masbuta. Uppsala 1958.

<sup>1114</sup> Rudolph, Die Mandäer. II. Bd. Kult. (FRLANT 75). Göttingen 1961.



Götzenanbeter, Gestirnverehrer und Lügner. Mit Schadenfreude malen sie die Zerstörung Jerusalems aus und lassen die Tora (*uraita*) von Ruha, dem „bösen Geist“, und den sieben Planeten schreiben, deren Prophet Mose war<sup>1115</sup>.

Die Berührungen der Mandäer mit dem Judentum waren vielfältig und zahlreich. Doch wie kann man sie erklären?

In Mesopotamien bestand seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. eine wichtige jüdische Kolonie, in der die Mandäer lange Zeit in enger Nachbarschaft mit Juden lebten. Einige jüdische Einflüsse stammen sicher aus der jüdischen Umwelt in Mesopotamien<sup>1116</sup>. Doch bemerkte schon Lidzbarski, dass sich in der Religion der Mandäer auch Einflüsse aus dem palästinenschen Judentum finden.

Über den Ursprung der Mandäer, d. h. über die Frage nach dem Alter und der Heimat der Mandäer – bekannt unter der „Mandäerfrage“ – wurden in der Forschungsgeschichte zwei konkurrierende Theorien aufgestellt: die „östliche Theorie“ postuliert eine Abstammung aus Mesopotamien-Babylonien, die „westliche“ sieht die Urheimat in Palästina-Syrien. Anhänger der ersten Theorie sind Brandt<sup>1117</sup>, Zimmern<sup>1118</sup>, Kessler<sup>1119</sup>, von Wesendonk<sup>1120</sup>, Rosenthal<sup>1121</sup> und Widengren<sup>1122</sup>, für die das Mandäertum ein Ausläufer der babylonischen Volksreligion ist. Die zweite Theorie vertreten Bultmann<sup>1123</sup>, Lidzbarski<sup>1124</sup>,

<sup>1115</sup> Rudolph, Die Mandäer. I., 51–52; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 448. Die Polemik gegen Ruha und die Planeten kann man als Auseinandersetzung mit dem spätbabylonischen Sternenglauben und dem syrischen Kult der Muttergöttin verstehen (Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, 125).

<sup>1116</sup> Rudolph erkennt solche Einflüsse in dem Freitagsblasen (Shofar), Tefillim und dem Gottesnamen Adonai (s. Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 88).

<sup>1117</sup> S. Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig 1889; Brandt, Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte. Amsterdam 1915.

<sup>1118</sup> S. Zimmern, Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen? In: ZDMG, 76, 1922, 36–54.

<sup>1119</sup> S. Kessler, Mandäer. In: RE. 3. Auflage, Bd. 12, 155–183; Kessler, Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Verhandl. Des II. Internation. Kongr. f. Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904. Basel 1905, 239–259.

<sup>1120</sup> S. von Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Hannover 1924; Von Wesendonk, Das Weltbild der Iraner. München 1933.

<sup>1121</sup> S. Rosenthal, Das Mandäische. In: Rosenthal (Hg.), Die aramäische Forschung seit Thomas Nöldekes Veröffentlichungen. Leiden 1939, 224–254.

<sup>1122</sup> S. Widengren, Die Mandäer. In: Spuler (Hg.), HO, Bd. 8. Leiden, 1961, 93–101.

<sup>1123</sup> S. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. 11. Durchgesehene Auflage. (KEK). Göttingen 1953.

<sup>1124</sup> S. Lidzbarski, Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: ZNW, 1928, 321–327= Widengren (Hg.), Das Mandäertum, 381–388; Lidzbarski, Mandäische Fragen. In: ZNW, 26/1928, 70–75.

Reitzenstein<sup>1125</sup>, Bousset<sup>1126</sup>, Fracassini<sup>1127</sup>, Kraeling<sup>1128</sup>, Odeberg<sup>1129</sup>, Lagrange<sup>1130</sup>, Schmid<sup>1131</sup>, Pedersen<sup>1132</sup>, Thomas<sup>1133</sup>, Nöldecke<sup>1134</sup>, Schae-der<sup>1135</sup>, Säve-Söderbergh<sup>1136</sup>, Baumgartner<sup>1137</sup>, Macuch<sup>1138</sup>, Segel-berg<sup>1139</sup>, Rudolph<sup>1140</sup>, Böhlig<sup>1141</sup>, Haardt<sup>1142</sup>, Schenke<sup>1143</sup>, Tröger<sup>1144</sup>, Klauck<sup>1145</sup> und Buckley<sup>1146</sup>.

Die „östliche Theorie“ basiert auf der Tatsache, dass die Mandäer bis heute im Irak wohnen und sich in ihrer Religion folgende babylonisch-assyrischen Elemente finden:

<sup>1125</sup> S. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelien-überlieferung*. Heidelberg 1912; Reitzenstein, *Zur Mandäerfrage*. ZNW, 26/1927, 39–70 = Widengren (Hg.). *Der Mandäismus*, 338–371.

<sup>1126</sup> S. Bousset, *Die Religion der Mandäer*. In: *ThR*, 20/1917, 185–205.

<sup>1127</sup> S. Fracassini, *La religione dei Mandei*. In: *Giornale delle società asiatica Italiana*. Bd. 29, 1918–1920, 131–177. Firenze, 1921.

<sup>1128</sup> S. Kraeling, Carl Hermann. *The Origin and Antiquity of the Mandeans*. In: *JOAS*, Vol. 49 (1929), 195–218, New Haven.

<sup>1129</sup> S. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung*. Uppsala 1930.

<sup>1130</sup> S. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*. In: *RB*, tom. 36 (1927), 321–349, 481–515; tom. 37 (1928), 5–36.

<sup>1131</sup> S. Schmid, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage*. In: *BZ.*, Bd. 20 (1932), 121–138; 247–258.

<sup>1132</sup> S. Pedersen, *Bidrag til an Analyse af de madaeiske Skrifter*. Aarhus 1940.

<sup>1133</sup> S. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*. Gembloux 1935.

<sup>1134</sup> S. Nöldecke, *Mandäisches*. In: *ZA*, 30 (1915/16), 139–162.

<sup>1135</sup> S. Schaefer, *Zur Mandäerfrage*. *Orientalische Literaturzeitung*, 31/1928, 163–171 = Widengren (Hg.), *Der Mandäertum*, 389–398.

<sup>1136</sup> S. Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaeen Psalmbook*. Uppsala, 1949.

<sup>1137</sup> S. Baumgartner, *Zur Mandäerfrage*. In: *HUCA*, Vol. XXIII, Part I. Cincinnati, Ohio 1950–1951, 41–71 = Widengren (Hg.), *Das Mandäertum*, 445–451.

<sup>1138</sup> S. Macuch, *Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen*. In: *ThL*, 6/1957, 401–408 = Widengren (Hg.), *Das Mandäertum*, 452–467; Macuch, *Zur Frühgeschichte der Mandäer*. In: *ThL*, 9/1965, 649–660; Macuch, *Anfänge der Mandäer*. In: *Altheim; Stiehl (Hg.), Die Araber in der alten Welt*. 2. Bd. Berlin, 1965, 76–190 (Kap. 6).

<sup>1139</sup> S. Segelberg, *Masbutha. Studies in the Ritual of Mandaean Baptism*. Uppsala 1958.

<sup>1140</sup> S. Rudolph, *Die Mandäer*. I. Bd.

<sup>1141</sup> S. Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 165.

<sup>1142</sup> S. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg 1967.

<sup>1143</sup> S. Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?* In: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*. Jahrgang VII/ 1965, 129–130; Schenke, *Die Gnosis*. In: *Leipoldt; Grundmann (Hgg.)*, *Umwelt des Urchristentums*. I Bd., 401.

<sup>1144</sup> S. Tröger, *Die Gnosis*, 172.

<sup>1145</sup> S. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*.

<sup>1146</sup> Buckley, *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*. New Jersey 2005, 339–341.

1. Die Planeten tragen alte assyrisch-babylonische Namen Šamiš (šamaš), Sin, Kewan, Nbu, Nerig, Bel, Libat und Dilbat<sup>1147</sup>.
2. Die mandäische Magie trägt babylonische Züge<sup>1148</sup>.
3. Die mandäischen Riten verweisen auf die apotropäisch ausgerichteten babylonischen Waschungsriten<sup>1149</sup>.
4. In den jährlichen Sühneriten, in der Priesterweihe und in den Hochzeitssitten finden sich Analogien zum babylonischen Kult<sup>1150</sup>.

Das Vorhandensein all dieser Elemente ist aufgrund der langen Siedlungsdauer der Mandäer in Mesopotamien verständlich. Die ersten Mandäerforscher, Brandt und Kessler, haben die gesamte mandäische Religion aus der altbabylonischen Religion hergeleitet. Heute geht man davon aus, dass sie vom „Panbabylonismus“ beeinflusst waren<sup>1151</sup>. Ohne die babylonischen Elemente in der mandäischen Religion verneinen zu wollen, muss man darauf hinweisen, dass diese Elemente ausschließlich am Rande und nicht im Zentrum der mandäischen Religion zu finden sind. Ihren Kern bilden Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie, die gnostische Erlösungslehre und der Taufritus. Die Taufe der Mandäer unterscheidet sich vollkommen von den altbabylonischen Waschungsriten<sup>1152</sup>. Zudem gehören die Elemente der altbabylonischen Religion zu einer späteren Schicht der mandäischen Religion<sup>1153</sup>. Die mandäische Religion kann also ebenso wenig aus der babylonischen Religion hergeleitet werden wie die Gnosis insgesamt<sup>1154</sup>. Die babylonischen Elemente erklären sich aus der mandäischen Lebenswelt und der großen Bedeutung der spätbabylonischen und iranischen Religion im Synkretismus der ausgehenden Antike, vor allem im Alten Orient. Da hier der Wohnsitz der Mandäer lag, finden sich in ihrer Religion und Literatur zahlreiche alte, babylonische und iranische Vorstellungen und Motive<sup>1155</sup>.

<sup>1147</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 207 ff.; s. auch: Baumgartner, *Zur Mandäerfrage*, 65 ff.

<sup>1148</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 212–213.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, 215 ff.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, 218–219.

<sup>1151</sup> *Ibid.*, 195; Baumgartner, *Zur Mandäerfrage*, 61.

<sup>1152</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 215 ff.

<sup>1153</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 174.

<sup>1154</sup> S. dazu I.2.4.2.b. So auch Rudolph. S. Rudolph, *Die Mandäer*. I., 214.

<sup>1155</sup> *Ibid.*, 195–196; zu den iranischen Motiven s. Buckley, *The Great Stem of Souls*, 340. Für Buckley sind sie dadurch zu erklären, dass die Mandäer lange in Medien lebten (*ibid.*). Erst hier, d. h. nach ihrer Auswandern aus Palästina, hätten sie den Großteil ihrer literarischen Traditionen geschaffen (*ibid.*, 339).

Die „östliche Theorie“ ist also nur schwach belegt, trotzdem hat sie aber auch heute noch Anhänger<sup>1156</sup>. Die wichtigsten Argumente der „westlichen Theorie“ sind:

1. Sprachliche Belege: Eine große Anzahl zentraler Begriffe in der Literatur der Mandäer sind westaramäischer Herkunft (*kušta*, *manda*, *msunia*, *gufna*, *nasuraia*)<sup>1157</sup>. Ebenso stammen viele Namen mythologischer Wesen aus dem Westen, wie Hauran, Silmai und Nidbai, Hewath, Jošamin, Jokabar, Jokašar, Jozataq<sup>1158</sup>. „Taufen und Taufe“ heißt bei den Mandäern *sb'* wie bei den ostjordanischen Taufsekten, während im Ostsyrischen die Wurzel *'md* verwendet wird<sup>1159</sup>.
2. In den mandäischen Überlieferungen sind der Jordan (*Jardna*)<sup>1160</sup> und Jerusalem<sup>1161</sup> von besonderer Bedeutung. Dabei ist Jerusalem niemals der böse Äon, sondern ausschließlich die Stadt<sup>1162</sup>: Die Rede ist vom Bau Jerusalems durch Salomo (GR 46, 14 verwechselt das mit dem Tempelbau)<sup>1163</sup>, vom Auftreten Christi und seines mandäischen Widersachers Anoš, von Johannes dem Täufer<sup>1164</sup>,

---

<sup>1156</sup> Zur Zeit vertritt diese Theorie z. B. E. Lupieri (s. Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics*. Grand Rapids, Michigan 2001).

<sup>1157</sup> Lidzbarski sagt: „Die ältere religiöse Terminologie der Mandäer gehört nicht der aramäischen Sprache Babyloniens, sondern der des Westens an. Schon das Wort *manda*, *gnosis*, wonach die Mandäer sich nennen, ist nicht in Babylonien zu Hause“ (Lidzbarski, *Mandäische Fragen*, 332). S. auch: Lidzbarski, *Alter und Heimat der mandäischen Religion*. In: Widengren (Hg.), *Der Mandäismus*, 386; Rudolph, *Die Mandäer*. I., 60; Rudolph, *Mandäer/Mandäismus*. In: TRE, Bd. XXII, 23; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 405 u. 449; Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 165.

<sup>1158</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 60; Rudolph, *Mandäer/Mandäismus*, 23; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 449; Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 165; Baumgartner, *Zur Mandäerfrage*, 69, Anmerkung 116.

<sup>1159</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 61; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 405; Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 165.

<sup>1160</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 62 ff.; Böhlig; Marksches, *Gnosis und Manichäismus*, 165. Die mandäischen Überlieferungen berichten auch von einem „inneren Jordan“, doch handelt es sich dabei um eine ganz andere, zweifelsohne mythologische Idee (s. Buckley, *The Grāt Stem of Souls*, 339).

(s. Buckley, *The Grāt Stem of Souls*, 339).

<sup>1161</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 89 ff.; 95 ff.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, 91. Dagegen argumentiert Peterson, der fragt: „[ - ] ... ist ... [ - ] Jerusalem bei den Mandäern vielmehr Bezeichnung für eine geistige und symbolisch geartete Größe?“ (Peterson, *Bemerkungen zur mandäischen Literatur*. In: Widengren (Hg.), *Der Mandäismus*, 327). E. Lupieri meint, dass Jerusalem bei den Mandäern eine wirkliche Stadt bezeichne, nämlich „the Jerusalem of the East“ – Babylon (Lupieri, *The Mandaeans*, 157).

<sup>1163</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 84, 89, Anmerkung 4.

<sup>1164</sup> *Ibid.*, 89.

von der Bekehrung der Jüdin Mirjai zum mandäischen Glauben in Jerusalem, über ihre Flucht aus Jerusalem an den Euphrat<sup>1165</sup>, von der Verfolgung der Mandäer durch die Juden in Jerusalem und der Vernichtung Jerusalems, die als Strafe für die Ablehnung der mandäischen Lehre und die Verfolgung der Mandäer gedeutet wird<sup>1166</sup>. Nach Rudolph verlegten die Mandäer aufgrund ihrer „mythisch-geographischen Tradition“ ihren Ursprung nach Westen, wobei auch er der Ansicht ist, dass sie sicherlich aus Palästina stammen<sup>1167</sup>. Diese Ansicht teilt er mit Schenke<sup>1168</sup>, Haardt<sup>1169</sup>, Klauck, Tröger<sup>1170</sup> und vielen anderen Forschern. Einige Forscher, wie z. B. Buckley, sind der Meinung, dass die palästinische Herkunft der Mandäer zumindest sehr wahrscheinlich ist<sup>1171</sup>.

Die grundlegende Schwierigkeit bei der Beantwortung der „Mandäerfrage“ besteht darin, dass die mandäische Literatur selbst zu ihrem Ursprung und ihrer Geschichte so gut wie nichts überliefert, war sie doch an „dieser Welt“ völlig desinteressiert<sup>1172</sup>. Die Nasoräer verstehen sich als eine auf Adam zurückgehende Religion, die von der Lichtwelt ins Leben gerufen wurde<sup>1173</sup>. Geschichtliche Anspielungen finden sich kaum<sup>1174</sup>. In der mandäischen Literatur finden sich jedoch keine Anhaltspunkte für ein christliches oder „judenchristliches“<sup>1175</sup> Stadium der Gruppe, war hierfür doch die Feindschaft gegenüber dem Christentum viel zu ausgeprägt<sup>1176</sup>. Was Ursprung und Geschichte der

<sup>1165</sup> Ibid., 95 ff.

<sup>1166</sup> Ibid., 91.

<sup>1167</sup> Ibid., 101.

<sup>1168</sup> Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 129–130; Schenke, *Die Gnosis*, 401.

<sup>1169</sup> Haardt, *Die Gnosis*.

<sup>1170</sup> Tröger, *Die Gnosis*, 172.

<sup>1171</sup> Buckley, *The Great Stem of Souls*, 339–341.

<sup>1172</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 445. Eine Ausnahme bildet die mandäische Weltgeschichte, die das 18. Buch des GR liefert (s. dazu: *ibid.*, 446), doch trägt sie stark mythisch-legendäre Züge und enthält wenig Angaben, die historisch zuverlässig wären.

<sup>1173</sup> *Ibid.*, 445.

<sup>1174</sup> Rudolph, *Die Mandäer*, I. Bd., 45.

<sup>1175</sup> Dagegen argumentiert Schou Pedersen, dass der Mandäismus eine christlich-häretische Gruppe („Sekte“) gewesen sei. S. *Bidrag til en Analyse af de mandaenske Skrifter, med henblik paa bestemmelsen af mandaernes forhold til Jodedom og Kristendom*. Aarhus 1940 (theol. Diss., København 1940), 212–213; 222 ff.

<sup>1176</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 448. Diese Tatsache spricht aber dafür, dass die Mandäer mit den Christen in Kontakt gestanden haben. J.J. Buckley rechnet dabei sowohl mit jüdisch-christlichen Gruppen als auch mit der byzantinischen Orthodoxie (s. Buckley, *The Great Stem of Souls*, 330–338).

mandäischen Taufe (*Masbuta*) betrifft, so haben eingehende Untersuchungen erwiesen, dass sie nicht bloß als eine Nachahmung der christlich-syrischen, genauer der nestorianischen Taufzeremonie war, wie H. Lietzmann<sup>1177</sup> und A. Loisy<sup>1178</sup> meinten. Auch wenn einige Elemente, wie die Ölsalbung und die Wasserweihe, christlichen Vorbildern verpflichtet sind, ist die mandäische Taufhandlung in ihren Grundbestandteilen, dem Untertauchen, der Zeichnung mit Wasser, dem Wassertrunk, der Bekrönung, der Handauflegung und dem anschließende Brot-Wasser-Mahl, eine eigenständige Entwicklung der vorchristlichen Welt, hervorgebracht von so genannten „Taufgruppen“ jüdisch-palästinischer Provenienz. Ihre Kennzeichen waren besondere Waschungs- und Taufpraktiken sowie eine eigene Taufterminologie, wie sie die Masbothäer, Sebuäer und die Sabier kannten<sup>1179</sup>. Auch die Ableitung des „Jordan“ aus dem christlichen Taufkult, wie sie Lietzmann vorschlug, hat sich als unhaltbar erwiesen<sup>1180</sup>. Rudolph, Schenke und Tröger sehen im Mandäertum eine Taufgruppe in den östlichen Gebieten Syriens und Palästinas, die aus dem „offiziellen Judentum“ austrat<sup>1181</sup>. Buckley rechnet ernsthaft mit der Möglichkeit, dass die ersten Mandäer aus dem Schülerkreis Johannes der Täufer stammten<sup>1182</sup>. Die Verbindung mit der Taufbewegung und das oben genannte westaramäische Sprachgut zeigen, wie eng die Mandäer mit den palästinischen Überlieferungen verflochten sind. Die „westliche Herkunftstheorie“ der Mandäer, also ihre jüdisch-palästinische Herkunft, bestätigt sich also. Ihre polemische Haltung gegenüber den Juden widerspricht dem nicht<sup>1183</sup>. Eher könnte es nach Rudolph als Beleg für die häretisch-jüdische Herkunft der Mandäer gelten:

---

<sup>1177</sup> S. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage. In: Widengren (Hg.), Der Mandäismus, 93–109.

<sup>1178</sup> S. Loisy, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*. Paris 1934 = Loisy, Das Mandäertum und die Ursprünge des Christentums. In: Widengren (Hg.), Der Mandäismus, 419–432.

<sup>1179</sup> Rudolph, Die Religion der Mandäer, 438; Rudolph, Die Mandäer. II., 222 ff.; Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, 139; Vgl. auch Segelberg, *Masbuta*. Uppsala 1958; Tröger, Die Gnosis, 172.

<sup>1180</sup> Rudolph, Die Religion der Mandäer, 438–439; Rudolph, Die Mandäer. II., 62–66.

<sup>1181</sup> Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 72; Rudolph, Die Mandäer. I. Bd., 93–94; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130; Schenke, Die Gnosis, 401; Tröger, Die Gnosis, 172.

<sup>1182</sup> Buckley, *The Great Stem of Souls*, 339–341. Kritik zu dieser Ansicht s. Rudolph, Die Mandäer, I. Bd., 66–79.

<sup>1183</sup> Rudolph, Die Religion der Mandäer, 448; Rudolph, Die Gnosis, 390–391.

Hier liegen konkrete Gegebenheiten zugrunde, die sich meines Erachtens immer noch am besten erklären aus der ursprünglichen Feindschaft einer häretischen jüdischen Sekte gegen das offizielle Judentum<sup>1184</sup>.

Rudolph glaubt, dass das in der mandäischen Literatur wichtige Verfolgungsmotiv auf historischen Fakten basiert, zumindest in einem Raum, in dem die Juden die Macht hatten, Andersgläubige zu tyrannisieren. Dies aber war im Osten kaum möglich<sup>1185</sup>, wo sie eher verfolgt wurden, als dass sie Andersgläubige verfolgen konnten. Eine solche Bedrängung sei nur im Westen während der Existenz eines jüdischen Staates möglich gewesen: „man denkt da besonders an die Zeit eines jüdischen Fanatismus nationaler Art in den letzten beiden vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sowie der Bar-Kochba-Zeit. Sicherer lässt sich aber nicht ermitteln.“<sup>1186</sup>

Die zweite Schwierigkeit bei der Lösung der Mandäerfrage besteht darin, dass die mandäische Literatur schwer datierbar ist<sup>1187</sup>. Zeitgeschichtliche Anspielungen sind sehr selten und oft auch noch schwer zu deuten. Sprachliche und stilistische Argumente machen es aber möglich, zwischen einer älteren und einer jüngeren Literatur zu unterscheiden<sup>1188</sup>. Datieren lassen sich aber nur einige Traktate des rechten Ginza, wie das 9. Buch (7./8. Jahrhundert n. Chr.) und das 18. Buch (Mitte des 7. Jahrhunderts)<sup>1189</sup>. Ein ostsyrischer Häresiologe des 8. Jahrhunderts, Theodor bar Konai<sup>1190</sup>, zitierte einige Stellen aus dem linken Ginza und erwähnt das „Buch des Dinanukht“, heute das 11. Buch im rechten Ginza<sup>1191</sup>. R. Macuch hat versucht, aus den Abschreiberlisten chronologische Daten zu gewinnen. Nach den Kolophonon im Gebetbuch wurde die liturgische Sammlung im 3. (oder 4.?) Jahrhundert n. Chr. von einem gewissen Zazai dGawazta kopiert (oder redigiert?) – gesetzt den Fall, dass die Angabe, dieser habe 368 Jahre vor Ramowi gelebt, der zusammen mit Anos bar Danqa in frühislamischer Zeit (7./8. Jahrhundert) wirkte, ihre Richtigkeit hat, was bislang jedoch nicht bewiesen ist<sup>1192</sup>. Eine solch frühe

<sup>1184</sup> Rudolph, *Die Mandäer*, I., 88.

<sup>1185</sup> Das meint auch Lidzbarski (Lidzbarski, *Mandäische Fragen*, 335–336).

<sup>1186</sup> Rudolph, *Die Mandäer*, I., 53–54.

<sup>1187</sup> S. dazu: Rudolph, *Die Mandäer*, I., 23 ff.; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 411 ff.; Rudolph, *Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer*.

<sup>1188</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 415.

<sup>1189</sup> *Ibid.*, 414; Rudolph, *Die Mandäer*, I., 23.

<sup>1190</sup> Über ihn s. Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 420–421.

<sup>1191</sup> *Ibid.*, 414.

<sup>1192</sup> S. dazu auch: *ibid.*, 415–416 und Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70–71. B. Buckley datiert die Lebenszeit eines der

Redaktion der liturgischen Texte würde das Ergebnis unterstützen, das T. Säve-Söderbergh durch Vergleich der manichäischen Thomas-Psalmen mit der mandäischen Hymnenliteratur (aus dem GL und den ML) gewonnen hat. Säve-Söderbergh entdeckte, dass eine Gruppe manichäischer koptischer Psalmen Übersetzungen mandäischer GL-Hymnen sind und somit schon Anfang des 3. Jahrhunderts existierten<sup>1193</sup>. Ein wichtiges Indiz für die Existenz mandäischer Überlieferungen sind magische Texte auf Blei und Ton, die mit großer Wahrscheinlichkeit in das 4. und 5., nach Macuch<sup>1194</sup> sogar in das 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. datiert werden können<sup>1195</sup>. Sie setzten die Grundzüge der mandäischen Mythologie als bekannt voraus<sup>1196</sup>. In dieselbe Zeit reichen auch die ältesten Zeugnisse der mandäischen Schrift zurück, die charakenischen Münzlegenden des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. Hinzu kommen die Übereinstimmungen der mandäischen Schrift mit den elymäischen Inschriften aus dem Tang-e Sarwak in Huzistan, die aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammen<sup>1197</sup>. Literatur und andere Zeugnisse beweisen also die Existenz der Mandäer im 3. Jahrhundert n. Chr.<sup>1198</sup>. Einige Forscher, wie etwa Lidzbarski<sup>1199</sup>, haben die Entstehung der Mandäer noch früher datiert. Wir haben es also eindeutig mit einer Gruppe zu tun, die bereits existierte, als die Nag-Hammadi-Texte geschrieben wurden, und zwischen beiden Überlieferungen gibt es viele Gemeinsamkeiten<sup>1200</sup>. Die Gnosis war trotz ihren verschiedenen Richtungen und „Spielarten“ ein relativ einheitliches Phänomen. Dies wiederum berechtigt dazu, so verschiedene Phänomene wie den Manichäismus, das Mandäertum, die sethianische Gnosis und den Valentinianismus gegen die Kritik von Williams und King gemeinsam zu betrachten.

---

Kopisten der mandäischen Handschriften, Šlama, sogar ins 2. Jahrhundert n. Chr. (s. Buckley, *The Great Stem of Souls*, 340).

<sup>1193</sup> Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*. Uppsala, 1949. S. auch: Rudolph, *Die Mandäer*. I., 24–25; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 414–415; Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 69; Widengren, *Einleitung*. In: Widengren (Hg.), *Der Mandäismus*, 2 und 10.

<sup>1194</sup> Macuch, *Anfänge der Mandäer*, 139.

<sup>1195</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 416 ff.

<sup>1196</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>1197</sup> *Ibid.*; Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70. S. auch: Rudolph, *Die Mandäer*. I., 29–31.

<sup>1198</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>1199</sup> Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, X.

<sup>1200</sup> S. dazu auch: Rudolph, *Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten*. In: Rudolph, *Gesammelte Aufsätze*, 433 ff.



Um die westliche, syrisch-palästinische Herkunft der Mandäer zu erklären, wurde die Theorie entwickelt, dass die Mandäer von Palästina nach Mesopotamien ausgewandert sind. Die Abwanderung nach dem Osten wird hier mit dem andauernden jüdischen Druck erklärt<sup>1201</sup>. Diese Theorie, die sich auch auf Anhaltspunkte in den mandäischen Überlieferungen, etwa in der Mirjai-<sup>1202</sup> und der Haran-Gawaita-Legende<sup>1203</sup>, stützt, hat viele Anhänger gefunden, zu denen Schenke, Rudolph, Haardt, Macuch und Buckley zählen. Nach Macuch liegt der Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem palästinischen Material im Mandäismus in der legendären geographischen Tradition vom Exodus der nesoräischen Gemeinde aufgrund jüdischer Verfolgung<sup>1204</sup>. Nur die Datierungen des Ereignisses ist umstritten: Lidzbarski, Schenke und Buckley plädieren für das 1. Jahrhundert n. Chr.<sup>1205</sup>, Rudolph bringt es mit dem Bar-Kochba-Aufstand im 2. Jahrhundert<sup>1206</sup> in Verbindung und Haardt verlegt es auf das 3. Jahrhundert<sup>1207</sup>. Die Datierungen hängen von den verschiedenen Interpretationen der „Haran-Gawaita-Legende“ ab<sup>1208</sup>. In ihr wird vom Aufenthalt der Nasoräer im medischen Bergland oder im „inneren“ (verborgenen?) Haran berichtet, wo sie sich unter dem König Ardban vor den jüdischen Verfolgern verborgen hielten. Macuch und Buckley identifizieren Ardban mit dem König Artaban III. (Regierungszeit 12–38 n. Chr.)<sup>1209</sup>, Bammel mit Artaban IV. (um 80–105 n. Chr.) und Rudolph mit Artaban V. (213–227 n. Chr.)<sup>1210</sup>. Die mandäischen Legenden auf charakenischen Münzen unterstützen Rudolphs Meinung, stammen sie doch gleichfalls aus dem 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr.<sup>1211</sup>. Solange jedoch

<sup>1201</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 251.

<sup>1202</sup> *Ibid.*, 95 ff.

<sup>1203</sup> S. Drower, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*. Citta del Vaticano 1953 (*Studi e Testi* 176); Rudolph, *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*, 131–133; Macuch, *Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen*, 402 ff.

<sup>1204</sup> Macuch, *Anfänge der Mandäer*, 111.

<sup>1205</sup> Lidzbarski, *Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, X; Schenke, *Die Gnosis*, 401; Buckley, *The Great Stem of Souls*, 339 ff.

<sup>1206</sup> Rudolph, *Die Mandäer*. I., 251. S. auch: Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70; Rudolph, *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*, 133; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 450.

<sup>1207</sup> Haardt, *Die Gnosis*, 10.

<sup>1208</sup> S. Rudolph, *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*, 131–134; Macuch, *Anfänge der Mandäer*, 131 ff.

<sup>1209</sup> Macuch, *Anfänge der Mandäer*, 126 ff.; Macuch, *Zur Frühgeschichte der Mandäer*, 649 ff.; Buckley, *The Great Stem of Souls*, 315–326.

<sup>1210</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 447; Rudolph, *Die Mandäer*. I., 55 f., 100.

<sup>1211</sup> Rudolph, *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*, 134.

nicht mehr Material zur Verfügung steht, wird sich die Frage nicht zufrieden stellend beantworten lassen. Sicher scheint nur zu sein, dass in der „Haran-Gawaita-Legende“ eine Überlieferung greifbar wird, die die Auswanderung vielleicht nur eines Teiles der Gemeinde in das damals iranische Gebiet zwischen Harran und Nisibis oder Medien während der späteren Arsakiden-Zeit in mythisch-legendären Farben schildert<sup>1212</sup>.

Die Mandäer sind ein gutes Beispiel für die Art der Gnosis, die unabhängig vom Christentum entstand, aber dennoch mit dem Judentum viele Berührungspunkte aufweist<sup>1213</sup>. Wie die hermetische Gnosis und einige sethianische Texte von Nag Hammadi zeigen, ist das Mandäertum aber nicht die einzige „Spielart“ dieser Gnosis gewesen.

---

<sup>1212</sup> Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 447; vgl. auch Buckley, *The Great Stem of Souls*, 315–326.

<sup>1213</sup> J.J. Buckley verweist darauf, dass die Religion der Mandäer sogar das früheste Beispiel gnostischer Frömmigkeit überhaupt sein kann (s. *ibid.*, 339–341).



## II.3. ZUSAMMENFASSUNG DES II. TEILS

### I. ZUR FRAGESTELLUNG UND METHODE

In den gnostischen Überlieferungen gibt es viele Gestalten, Namen und Erzählungen, Zitate, Anspielungen, Paraphrasen und Topoi, die aus dem AT übernommen wurden. Der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur beschränkt sich aber nicht auf alttestamentliche Erzählungen und Helden, sondern umfasst auch Personen, Geschichten und Topoi aus der außerbiblischen apokalyptischen, pseudepigraphischen und frührabbinischen Literatur. Außerdem nehmen im jüdischen Stoff der Gnosis Mythologeme eine herausragende Stellung ein, also Vorstellungskomplexe mit eindeutig jüdischem Hintergrund. Zu ihnen zählen etwa die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen, die Vorstellung von den sieben Planetenherrschern und den Engeln, die an der Schöpfung beteiligt oder für sie verantwortlich sind, die Gestalt der Weisheit und der „Sophia-Mythos“ sowie die Vorstellung vom Gottesgeist im Menschen. Die Benutzung des ATs und der jüdischen Quellen und Überlieferungen kann als Beweis dafür gelten, dass die Autoren gnostischer Texte Juden waren oder zumindest in enger Verbindung mit dem Judentum standen.

Bei Werken christlich-agnostischer Natur (s. Klassifizierung in der Einleitung, II.), kann man davon ausgehen, dass der alttestamentliche Stoff zu ihnen durch den Filter der Groß-Kirche gelangt ist. Doch gibt es auch gnostische Texte, in denen christliche Einflüsse fehlen, alttestamentliche und jüdische Motive aber dennoch zu finden sind. Zur Überprüfung, ob der alttestamentliche und jüdische Stoff in der gnostischen Literatur die in der Einleitung (s. Abschnitt I.) vorgestellte Arbeitshypothese unterstützt, werden im zweiten Teil verschiedene alttestamentliche und jüdische Motive ihren Themen nach systematisiert und analysiert. Das Hauptgewicht liegt dabei auf Texten der nichtchristlichen Gnosis und solchen, die zwar christlich sind, in denen aber die spezifisch christlichen Elemente nur eine geringe Rolle spielen (s. Klassifizierung in der Einleitung, II.). Für die Analyse der alttestamentlichen und jüdischen Motive wird die Typologie von Peter Nagel verwendet, der die Möglichkeiten zur Auslegung, Anwendung und Verwerfung des ATs folgendermaßen gruppiert:

1. Auslegung im Gegensinn durch Rollen- und Funktionstausch.
2. Höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des AT.
3. Korrektive Auslegung in engem Anschluss an die zweite Gruppe.
4. Inanspruchnahme „neutraler“ Passagen mittels allegorischer Deutung.
5. Eklektische Bezugnahme auf Einzelsätze des AT zur Bestätigung eigener Lehrsätze oder Kultpraktiken.
6. Ätiologische oder typologische Deutung des ATs mit teils soteriologischer Tendenz.

## II. ZU DEN ALTTESTAMENTLICHEN UND JÜDISCHEN MOTIVEN IN DER GNOTISCHEN LITERATUR

Die wichtigsten alttestamentlichen Themen in der Gnosis sind folgende drei Episoden aus der Genesis:

1. Die Schöpfung der Welt und des Menschen.
2. Der Paradiesgarten, Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies (diese drei Themen werden gewöhnlich als „die Paradiesgeschichte“ bezeichnet).
3. Die Sintflut.

Andere Themen, wie etwa die Ereignisse in Sodom, die Gesetzgebung, der Exodus und der Bau von Jerusalem durch den König Salomo, werden wesentlich seltener aufgegriffen.

Eine Auslegung der Schöpfungsberichte in der Genesis finden sich in UW, AJ, HA, TracTrip, 2LogSeth, in der Kosmogonie der Barbelioten, bei den Ophiten und den Sethianern (nach Irenäus), in der mandäischen Literatur und im Traktat „Poimandres“. Gnostiker interpretierten die Schöpfungsberichte der Genesis, glaubten sie doch, dass im Urzustand die Erklärung der gegenwärtigen Situation des Menschen, d. h. seine Gefangenschaft in der materiellen Welt, zu finden sei. Dasselbe gilt es auch für die Paradieserzählung, die in UW, AJ, HA, in der mandäischen Literatur, im Buch „Baruch“ des Gnostikers Justin bei Hippolytus und in TestVer vorkommt. Für die Gnostiker erklärte die Erzählung vom Sündenfall den Verlust des Paradieses sowie die Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte auf Erden. Sie ist somit ein Mythos, der einen vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären. Die Sintflutgeschichte, die im ÄgEv, in der ApcAd, im AJ, in der HA, in Noema, in

der ParSem, im ExpVal, im Ginza, bei Irenäus (IrenHaer I 30,10) und bei Epiphanius (EpiphHaer 38, 3,1–4) vorkommt, wurde von den Gnostikern meist uminterpretiert. Darauf verweist bereits die Begründung der Demiurgen zur Vernichtung der Menschen. In der Bibel ist die Ursache der Sintflut die Bosheit der Menschen und die Reue Gottes über seine Schöpfung (vgl. Gen 6,5–6). Auch in der ExpVal und im AJ wird von der Reue des Schöpfers angesichts der Schöpfung berichtet. Damit steht ihr Bericht der Bibel sehr nahe. Im AJ, in der HA und in der ApcAd dagegen reagiert Gott mit der Sintflut auf eine, nach Meinung der Gnostiker, positive Entwicklung. So musste der erste Herrscher nach dem AJ erkennen, dass die Menschen ihn in ihrer Weisheit übertrafen. Da die bis dahin ergriffenen Gegenmaßnahmen nicht den gewünschten Erfolg erzielt hatten (vgl. BG 2 p. 72,12 bis 17 parr), wurden die Menschen vernichtet. Wie in der Paradiesgeschichte, so ist auch hier das eigentliche Motiv des Demiurgen sein Neid gegenüber den Menschen. Das Ziel dieser Bibelauslegung ist leicht durchschaubar – sie soll den Schöpfergott disqualifizieren und zeigen, dass er ein Ignorant und böses Wesen ist.

Über die drei urzeitlichen Ereignisse der Genesis wird in den gnostischen Überlieferungen in unterschiedlicher Art berichtet. Manchmal finden sie sich als ausführliche Erzählungen, die gnostische Paraphrasen der Schöpfungsberichte darstellen (UW, AJ, HA), manchmal werden sie in kurzen Berichten dargestellt (TracTrip, 2LogSeth). In einigen Fällen wird über die Schöpfung der Welt zwar ausführlich in einer Kosmogonie berichtet, doch enthält sie nur einige wenige Motive der Schöpfungsberichte („Poimandres“). Ebenso werden die Schöpfungsgeschichten unterschiedlich ausgelegt. In UW, in AJ und in HA werden die biblischen Schöpfungsberichte gründlich uminterpretiert. Diese Interpretation, die von U. Bianchi und K. Rudolph als „Protestexegese“ bezeichnet wird, wendet sich kritisch gegen den Demiurgen und den Archonten, hinter denen der Gott des ATs und seine Engel stehen. So wird der biblische Gott und Schöpfer der Welt im AJ zu einer ungestalteten, unwissenden Fehlgeburt der Weisheit. Jaldabaoths Worte: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und es gibt keinen anderen Gott außer mir“, die im AT eine Selbstprädikation des wahren Gottes sind, dienen hier zur Beschreibung der Überheblichkeit des Schöpfergottes und offenbaren seinen Neid, seine Ignoranz und seinen Übermut. Auch der Teufelsname Samael, den Jaldabaoth im Schöpfungsbericht des AJ (NHC II,1 p. 11,18) trägt, ist ein Beleg für die Dämonisierung des Gottes Israels. Hinter den sieben bösen Planeten, die in der mandäischen Literatur

als Helfer des Demiurgen Ptahil an der Schöpfung beteiligt sind, kann man die Vorstellung von den weltschöpfenden Engeln erkennen, die aus der jüdischen Apokalyptik stammt. Hier zeigt sich eine scharfe Polemik der Gnostiker gegen die jüdischen Vorstellungen in der mandäischen Literatur und gegen die großkirchlichen Anschauungen im UW, AJ und in HA. Gleichzeitig war das AT auch für die Gnostiker eine Heilige Schrift, waren sie doch überzeugt, dass die Texte des ATs das Wissen über den Schöpfergott und das wahre Wesen der Menschen enthielten. So diente das AT zur Legitimation gnostischer Vorstellungen.

Die Protestexegese war aber nur *eine* mögliche Auslegungsweise der Schöpfungsberichte. Im Traktat „Poimandres“ etwa fehlt sie. Zwar findet sich hier ein philosophischer Midrasch von der Schöpfung des Menschen, der auf Gen 1,26f. beruht und in dem die Gottesebenbildlichkeit des Menschen auf doppelte Weise konstruiert wird: einmal durch den inneren Menschen, der als göttlicher Anthropos ein Bild (εἰκὼν) Gottes ist, zum anderen durch den menschlichen Körper. Diese Auslegung, die auch in anderen gnostischen Schriften zu finden ist, wurzelt in derselben Überlieferung wie Philos Vorstellung vom himmlischen Menschen, nämlich im hellenistischen Judentum. Auch bei den anderen Genesis-Erzählungen werden neben der „Protestexegese“ auch andere Auslegungsmöglichkeiten benutzt. So findet sich etwa bei der Paradiesgeschichte im Buch „Baruch“ des Gnostikers Justin bei Hippolyt die allegorische Auslegung.

Unter den in der Gnosis wichtigen alttestamentlichen Personen kommt den Nachkommen Adams, Kain, Abel und Seth, eine besondere Bedeutung zu, wobei der Adamssohn Seth an erster Stelle steht. Er ist dabei in der ApcAd und im ÄgEv der Vermittler der geheimen Offenbarungen und Stammvater der Gnostiker, „der Nachkommenschaft des Seths“. Mose und die Propheten kommen in den gnostischen Überlieferungen weniger oft vor und werden hier meistens negativ bewertet. So wird Mose in den mandäischen Überlieferungen zum Prophet der böse Dämonin Ruha. Nach Irenäus (IrenHaer I 23,3) wurden die Propheten von den Engeln, die die Welt erschaffen hatten, inspiriert, wollten sie die Menschen doch in ihrer Knechtschaft halten. Nach der Lehre der Ophiten und Sethianer (IrenHaer I 30,11) wurden die Propheten sogar den bösen Archonten zugeordnet. Wie in der Protestexegese zeigen sich auch hier die polemische Haltung der Gnosis gegenüber dem Judentum und ihre heftige Auseinandersetzung mit ihm.

### III. ZU DEN HEBRÄISCHEN UND ARAMÄISCHEN WÖRTERN UND WORTSPIELEN IN DEN GNOSTISCHEN SCHRIFTEN VON NAG HAMMADI

Außer den Namen von Engeln, Archonten, Dämonen und Gotteswesen, die hebräischer oder aramäischer Herkunft sind, gibt es in den koptischsprachigen Schriften von Nag Hammadi zudem eine Reihe von Wörtern und Wortspielen, die gleichfalls hebräischer oder aramäischer Herkunft sind oder nur vor einem hebräischen oder aramäischen Hintergrund verständlich sind. Besonders häufig finden sie sich in den Schriften des Codex II. So wird in der „Hypostase der Archonten“ von der Schlange als „Unterweiserin“ berichtet, wobei das geistige Weib gemeint ist, das durch die Schlange wirkt (NHC II,4 p. 90,11). Als Schlange ist der Belehrte aber maskulin (NHC II,4 p. 89,32; 90,6).  $\text{הַרְיָא}$  ist das für beide Geschlechter anwendbare substantivierte Partizip vom Pe'al des Verbums  $\text{הָרָא}$ . Das Wortspiel stammt aus dem palästinischen Aramäisch, kann im Syrischen das Partizipium von *hwj* doch nur vom Pa'al gebildet werden.  $\text{הַרְיָא}$  ist eine westaramäische Form. Ein entsprechendes Wortspiel findet sich in GenR 20,11, wo ebenso  $\text{הַרְיָא}$  und  $\text{הַרְיָא}$  und  $\text{הָרָא}$  miteinander verbunden werden. Solche Wortspiele können ein Beleg dafür sein, dass die Autoren der Nag-Hammadi-Schriften die jüdischen Traditionen, darunter auch die palästinisch-jüdischen Traditionen, kannten und mit den Trägern dieser Traditionen Kontakte gehabt haben.

### IV. ZUR MANDÄERFRAGE

Über den Ursprung der Mandäer, also über die Frage nach dem Alter und der Heimat der Mandäer („die Mandäerfrage“), finden sich in der Forschung zwei konkurrierende Theorien: die „östliche Theorie“, die eine Abstammung der Mandäer aus Mesopotamien-Babylonien postuliert, und die „westliche Theorie“, die die Abstammung der Mandäer aus Palästina-Syrien behauptet. Die wichtigsten Argumente für die zweite Theorie sind:

1. Sprachliche Belege: zentrale Begriffe der ostaramäischen Literatur der Mandäer sind westaramäischer Herkunft (*kušta*, *manda*, *msunia*, *gufna*, *nasuraia*). Auch viele Namen mythologischer Wesen stammen aus dem Westen, wie Hauran, Silmai und Nidbai, Hewath, Jošamin, Jokabar, Jokašar und Jozataq. Die Mandäer verwenden für



„taufen“ und „Taufe“ den Terminus *sb'* ganz ähnlich wie die ost-jordanischen Taufgruppen, aber im Unterschied zum ostsyrischen Gebrauch der Wurzel *'md*.

2. In den mandäischen Überlieferungen spielen der Jordan (*Jardna*) und Jerusalem eine wichtige Rolle. Die Mandäer meinen mit Jerusalem immer die konkrete Stadt, niemals den Äon. Die Rede ist vom Bau Jerusalems durch Salomo (GR 46, 14 verwechselt das mit dem Tempelbau), über das Auftreten Christi und seines mandäischen Widersachers, Anoš, über Johannes den Täufer, über die Bekehrung der Jüdin Mirjai zum mandäischen Glauben in Jerusalem, über ihre Flucht aus Jerusalem an den Euphrat, über die Verfolgung der Mandäer durch die Juden in Jerusalem und über die Vernichtung von Jerusalem, was als Strafe für die Ablehnung der mandäischen Botschaft und die Verfolgung der Mandäer gedeutet wird. Nach Rudolph besitzen die Mandäer eine „mythisch-geographische Tradition“, die historisch fundiert ist und ihren Ursprung in den Westen, nach Palästina, verlegt.

Diese Ansicht teilen auch Schenke, Haardt, Klauck, Tröger und viele andere Forscher. Die Theorie über die westliche Herkunft der Mandäer ist mit Sicherheit besser belegt. Die Mandäer vertreten eine Richtung der Gnosis, in der alttestamentliche und jüdische Motive eine wichtige Rolle spielen. Diese sind aber nicht über die Vermittlung des Christentums zu den Mandäern gelangt.

## ERGEBNISSE

Die Schlussfolgerungen aus der vorliegenden Arbeit können folgendermaßen zusammengefasst werden:

1. In den gnostischen Texten und Systemen finden sich zahlreiche Elemente („Motive“) aus diversen Religionen und der griechischen Philosophie, besonders dem Mittelplatonismus. Der religionsgeschichtliche Ursprung der gnostischen Bewegung kann also unterschiedlich hergeleitet werden, und so gibt es in der heutigen Forschung viele konkurrierende Ursprungsmodelle.
2. Bei der Entstehung der Gnosis muss mit Einflüssen aus mehr als einer Religion gerechnet werden, wobei der Beitrag der diversen Religionen unterschiedlich groß ist. Ein Vergleich zeigt, dass der Anteil des antiken Judentums und des Mittelplatonismus größer ist als der Anteil der altbabylonischen, altägyptischen oder altpersischen Religion. In den gnostischen Überlieferungen und Systemen wurden Elemente aus dem Judentum und dem Mittelplatonismus nicht nur als Illustrationsmaterial benutzt, sondern wirkten auch bei der Entstehung gnostischer Grundmythologeme mit, wie etwa bei der Unterscheidung zwischen dem höchsten transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen, bei der Vorstellung von den Engeln als Schöpfer, vom Fall der Weisheit (Sophia), vom Gott „Mensch“ (Anthropos) und vom Gottesgeist im Menschen. Der jüdische Hintergrund dieser Mythologeme fällt dabei stärker ins Gewicht als die Einflüsse aus dem Mittelplatonismus.
3. Ausgehend von der Bedeutung jüdischer Einflüsse stellt sich die Frage, ob durch sie nicht die Hypothese von der religionsgeschichtlichen Herkunft der gnostischen Bewegung aus dem Judentum, genauer aus jüdischen Kreisen, die für Einflüsse aus dem griechischen Denken offen waren, bestätigt wird. Die Existenz solcher Kreise zu Beginn unserer Zeitrechnung in Palästina und in der Diaspora konnte nachgewiesen werden.
4. Mitunter sind alttestamentliche und jüdische Motive in der Gnosis auch dort von Bedeutung, wo Einflüsse der griechischen Philosophie fehlen, wie z. B. im Mandäertum. Diese Beobachtung legt die

Frage nahe, ob man die Gnosis nicht mit verschiedenen Kreisen des Judentums Verbindung bringen müsse, darunter auch mit solchen, die nicht stark vom Hellenismus beeinflusst waren.

5. Die Beziehungen zwischen Gnosis und Judentum bestehen nicht nur auf der Ebene der obengenannten Mythologeme, sondern – und in erster Linie – im Gebrauch der alltestamentlichen und jüdischen Texte und Überlieferungen. Wie bewiesen werden konnte, lernten die Gnostiker sie häufig erst durch Vermittlung des Christentums kennen. Daneben gibt es auch eine große Gruppe gnostischer Texte, in denen der christliche Stoff eine herausragende Rolle spielt, zudem finden sich gnostische Texte und Systeme, die keinerlei Einflüsse seitens des Christentums aufweisen, wie etwa die mandäischen Texte, eine Gruppe der sethianischen Texte und die Texte der hermetischen Gnosis. Folglich finden sich auch Beweise für eine außerchristliche Existenz der gnostischen Bewegung. Da die phänomenologischen Grundstrukturen der Gnosis und des Christentums unterschiedlich sind, kann als sicher gelten, dass die Gnosis nicht nur außerhalb des Christentums existierte, sondern auch unabhängig vom ihm entstand. Doch standen die beide religiösen Bewegungen schon früh in engem Kontakt miteinander und entwickelten sich gemeinsam weiter.
6. Ein gutes Beispiel für eine gnostische Gruppe, die nicht vom Christentum beeinflusst wurde, in deren Mythologie und Kult aber alttestamentliche und jüdische Motive eine herausragende Rolle spielen, sind die Mandäer. Ihr Taufritus, der weder aus den Reinigungsriten der altmesopotamischen Religion noch aus der christlichen Taufe ableitbar ist, weist auf Beziehungen zu den jüdischen Taufgruppen in Palästina hin. Auch einige sethianische Texte und die simoniani-sche Gnosis können als Zeugen hierfür dienen, doch wurden ihre Beziehungen im Unterschied zur Forschung an den Mandäern wissenschaftlich noch nicht bestätigt.
7. Das Hautpargument gegen die Hypothese, dass die Herkunft der Gnosis in Kreisen des Judentums zu suchen sei, ist die polemische und teilweise negative Haltung der Texte gegenüber dem Gott Israels, dem Gesetz Gottes (Torah) und den Juden. Auch der alttestamentliche und jüdische Stoff wird in der Gnosis teils gründlich uminterpretiert. Aber auch diese Tatsache kann unterschiedlich erklärt werden: nach einer Hypothese waren die ersten Gnostiker Menschen, die aus dem Judentum stammten, aber wegen ihren religiösen Anschauungen ihre Gemeinden verlassen mussten. Die

gnostische Weltanschauung und ihr Weltgefühl könnte sich unter solchen Apostaten schnell verbreitet haben.

8. Die Analyse des Gebrauchs alttestamentlicher und jüdischer Texte und Überlieferungen bei den Gnostikern sowie der Mythologeme, die auf jüdischen Vorstellungen und exegetischen Interpretationen basieren, beweist zwar nicht, dass die Gnosis aus dem Judentum ableitbar ist, doch zeigt sie, dass jene Hypothese, die nach den Anfängen der gnostischen Bewegung im Judentum sucht, die wahrscheinlichste ist. Es steht außer Zweifel, dass die Einflüsse des Judentums auf die frühe Gnosis von herausragender, wenn nicht zentraler Bedeutung waren, wobei man in vielen Fällen beweisen kann, dass sie unabhängig vom Christentum in die Gnosis gekommen sind. Die jüdische Magie, die auch unter den Griechen und Römern weit verbreitet war, ist zur Erklärung dieser Einflüsse unzureichend, ebenso wie das Wissen um die Septuaginta, das in der antiken Welt auch außerhalb des Juden- und Christentums weitflächig belegt ist. Folglich mussten an der Entstehung gnostischer Überlieferungen Menschen beteiligt gewesen sein, die persönliche Beziehungen zum Judentum unterhielten – sie waren entweder selber Juden, Proselyten, deren Glaubensanschauung mit der jener der sich herausbildenden jüdischen Orthodoxie in Konflikt geriet, oder ehemalige Juden, also jüdische Apostaten. In beiden Fällen wären heftige Auseinandersetzungen mit dem Judentum gut verständlich. Bei den christlichen Gnostikern muss man dabei auch mit ganz spezifischen Motiven rechnen. So war doch die polemische Haltung gegenüber dem Judentum charakteristisch für das werdende Mehrheitschristentum des 2. und 3. Jahrhunderts. Erste Spuren in dieser Richtung finden sich schon im Neuen Testament.



## QUELLEN UND LITERATUR

### 1. QUELLEN

#### I. Bibelausgaben

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* qua antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeld, P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata adjuvantibus H. Bardtke, W. Baumgartner, P.A.H. de Boer, O. Eissfeldt, J. Fichtner, G. Gerleman, J. Hempel, F. Horst, A. Jepsen, F. Maass, R. Meyer, G. Quell, Th.H. Robinson, D.W. Thomas cooperantibus H.P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H.P. Rüger. Masoream elaboravit G.E. Weil. Editio tertia emendata opera W. Rudolph et H.P. Rüger. 5. Aufl. Stuttgart 1997.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe.* Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Stuttgart 2000.
- Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece* post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Apparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Institutio studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia). 27. neu bearbeitete Aufl. 11. Druck. Stuttgart 1993.
- Septuaginta.* Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart 1979.

#### II. Gnostische Texte

##### a. Allgemeine Quellensammlungen

- Haardt, R. *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse.* Salzburg 1967.
- Foerster, W. (Hg.). *Die Gnosis. I. Bd.: Zeugnisse der Kirchenväter.* Düsseldorf 1995.
- Foerster, W. (Hg.). *Die Gnosis. II. Bd.: Koptische und mandäische Quellen.* Düsseldorf 1995.
- Foerster, W. (Hg.). *Die Gnosis. III. Bd.: Der Manichäismus.* Düsseldorf 1995.

##### b. Koptisch-gnostische Schriften

###### 1. Nag Hammadi Schriften

- The Coptic Gnostic Library.* A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Paperback reprint in six volumes. Leiden 2002.
- Schenke, H.-M.; Bethge, H.-G.; Kaiser, U.U. (Hgg.). *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1.* Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. (GCS. NF 8). Berlin, New York 2001.

- Schenke, H.-M.; Bethge, H.-G.; Kaiser, U.U. (Hgg.). *Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V, 2-XIII, 1, BG 1 und 4*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. (GCS. NF 12). Berlin, New York 2003.
- Schenke, H.-M.; Bethge, H.-G.; Kaiser, U.U. (Hgg.). *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Berlin, New York 2007.
- Layton, B. (ed.). *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*. London 1987.
- Robinson, J. M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. 2nd ed. Leiden 1984.
- Bethge, H.-G. „Nebront“. *Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI*. Eingel. u. übers. vom Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften. In: *ThLZ* 98, 1973, 97–104.
- . „Vom Ursprung der Welt“. *Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II*. Neu hrsg. und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt. Berlin, 1975 (Ms.).
- Böhlig, A.; Labib, P. *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus dem Codex II von Nag Hammadi*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 58. Berlin 1962.
- Böhlig, A.; Wisse, F. *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. (NHS IV). Leiden 1975.
- Bullard, R. A. *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary*. (PTS 10). Berlin, New York 1970.
- Gibbons, J. A. *A Commentary on the Second Logos of the Great Seth*. Yale 1972.
- Kaiser, U.-U. *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4)*. Neu hrsg., übersetzt und erklärt von Ursula Ulrike Kaiser. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. (TU, 156.). Berlin, New York 2006.
- Painchaud, L. (ed.). *l'écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])*. Par Louis Painchaud; avec deux contributions de Wolf-Peter Funk (BCNH.T 21). Québec, Louvain 1995.
- Pearson, B. A. (ed.). *Nag Hammadi Codices IX and X*. (NHS 15.). Leiden 1981.
- Pearson, B. A. (ed.). *NHC IX, 1: Melchisedek. In: Nag Hammadi Codices IX and X (NHS XV)*. Leiden 1981.
2. *Andere koptisch-gnostische Schriften*
- Schmidt, C.; Schenke, H.-M. (Hgg.). *Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*. Hrsg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Aufl. Hrsg. von Hans-Martin Schenke. (GCS 45). Berlin 1981.
- Schmidt, C. (Hg.). *Pistis Sophia*. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptisch übersetzt. Leipzig 1925.

3. *Mandäische Schriften*

- Brandt, W. *Mandäische Schriften*. Göttingen 1893 (Nachdr.: Amsterdam, 1973).
- Drower, E. S. *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*. London 1949 (Oriental Translation Fund 36).
- . *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*. Leiden 1959.
- . *Diwan Abatur or Progress the Purgatories. Text and Translation*. Citta del Vaticano 1950 (Studie e Testi 151).
- . *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*. Citta del Vaticano 1953 (Studie e Testi 176).
- . *A Pair of Nasorean Commentaries (Two Priestly Documents). The Great „First World“. The Lesser „First World“*. Leiden 1963.
- . *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia)*. Berlin 1960 (Veröff. d. Inst. f. Orientforsch. 32).
- Lidzbarski, M. *Das Johannesbuch der Mandäer. Text und Übersetzung*. 2 Bde. Gießen 1905 u. 1915.
- . *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*. (QRS 13). Göttingen, Leipzig 1925.
- . *Mandäische Liturgien*. (Abh. d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF 17, 1). Berlin; Hildesheim 1962 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1920).

III. *Hermetische Literatur*

- Colpe, C.; Holzhausen, J. (Hgg.). *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische „Asclepius“*. Übersetzt und eingeleitet von Jens Holzhausen. (Clavis Pansophiae. Eine Bibliothek der Universalwissenschaften in Renaissance und Barock. Bd. 7,1). Stuttgart 1997.
- Nock, A.D.; Festugière, A.-J. (ed.). *Corpus Hermeticum. Hermès Trismégiste. Texte établi et trad.* 4 vols. 4. Paris 1983.
- Scott, W. (ed.). *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. I–IV. Oxford 1924–1936.

IV. *Kirchenväter**Die Apostolischen Väter*

- Lindemann, A.; Paulsen, H. (Hg.). *Die apostolischen Väter*. Neu übersetzt und hg. Von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. 1. Teil. Tübingen 1992.

*Clemens von Alexandria*

- Werke*. Hrsg. von O. Stählin, 3 Bde., Leipzig 1936–1970 (GCS Bd. 12. 15. 17); Bd. 1 in 3. Aufl., Berlin 1972; Bd. 2 neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin 1962; Bd. 3 in 2. Aufl. neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin 1970.

*Epiphanius von Salamis*

- Ancoratus und Panarion*. Hrsg. von K. Holl, 3 Bde., Leipzig 1915, 1922, 1933 (GCS Bd. 25. 31. 37) 2. bearb. Aufl. hrsg. von J. Dummer Bd. II, Berlin 1980; Bd. III, Berlin 1985.



*Eusebius von Caesarea*

*Kirchengeschichte*. Hrsg. und eingeleitet von Heinrich Kraft. Übersetzung von Philipp Haeuser. Unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. 1989. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

*Preparatio Evangelica*. In: *Eusebius Werke*. 8. Band. Hrsg. im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Karl Mras. 1. Teil: Einleitung, die Bücher I bis X. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert. Hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1954.

*Hippolyt von Rom*

*Refutatio omnium haeresium*. Ed. By M. Marcovich. (PTS 25). Berlin 1986.

*Widerlegung aller Häresien (Philosophumena)*. Übers. von Graf Konrad Preysing. (BKV 40). München 1922.

*Irenäus von Lyon*

*Adversus haereses = Gegen die Häresien*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Hrsg. von Norbert Brox. Band 8/3. Freiburg u. a. 1995.

*Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Übers. von E. Klebba, 2. Bde, München 1922/1923 (BKV 3–4).

*Justin der Märtyrer*

*Die beiden Apologien Justins des Märtyrers*. Übers. von G. Rauschen. In: *Frühchristliche Apologeten und Martyrerakten*. Bd. 1, München 1913 (BKV 12).

*Origenes*

*Contra Celsum Libri VIII*. Edidit M. Marchovich. (VigChr 54). Leiden u. a. 2001.

*Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*. Übers. von P. Koetschau, 2 Bde, München 1926 (BKV 52–53).

*Tertullian*

*Opera*. Ed. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart et Ph. Borleffes. 4. Bde, Wien 1890–1957 (CSEL 20. 47. 69. 76).

*Über die Seele (De anima)*. Eingel., übers. u. erläutert. Zürich 1980 (Bibl. d. Alten Welt. Werke Tertullians Bd. 1).

## V. Neutestamentliche Apokryphen

Hennecke, E.; Schneemelcher, W. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band. Evangelien*. 6., völlig Neubearb. Aufl. Tübingen 1990.

———. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Band. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*. 6., völlig Neubearb. Aufl. Tübingen 1997.

Plisch, U.-K.; Bull, K.-M. *Schriften des Urchristentums*. Frühchristliche Apokryphen erläutert von Uwe-Karsten Plisch. Apostolische Väter erläutert von Klaus-Michael Bull. Bibeldigital. Deutsche Bibelgesellschaft (CD-Rom).

Plisch, U.-K. *Das Thomasevangelium*. Originaltext mit Kommentar. Stuttgart 2007.

## VI. Jüdisch-hellenistische Literatur

- Flavius Josephus. *De bello Judaico. Der jüdische Krieg.* Griech. u. dt. v. Otto Michel u. Otto Bauerfeind. Darmstadt, I 1982, II/1 1963, II/2 1969, III 1969.  
 ———. Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anm. versehen von Dr. Heinrich Clementz. 2. Aufl. Wiesbaden 2006.  
 Philo von Alexandrien: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt.* Hrsg. von Leopold Cohen und Paul Wendland. 6. Bde u. Index. Berlin 1896–1930.

## VII. Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen

- Becker, J. (Hg.). *Die Testamente der zwölf Patriarchen. Unterweisung in lehrhafter Form.* (JSHRZ III). Gütersloh 1974.  
 Böttrich, Chr. (Hg.). *Das slawische Henochbuch.* (JSHRZ V). Gütersloh 1995.  
 Dillmann, A. Das christliche Adambuch des Morgenlandes. In: *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft* 5, 1852/53, 1–144.  
 Kautzsch, E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 2. Bde. Tübingen 1900. (Neudr.: Darmstadt 1962).  
 Lichtenberger, H.; Oegma, G. S. (Hgg.). *Supplementa. Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.* (JSHRZ VI). Gütersloh 2001.  
 Rießler, P. (Hg.). *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Übers. und erläutert von Paul Rießler.* Heidelberg 1966.  
 Ulig, S. (Hg.). *Das äthiopische Henochbuch.* (JSHRZ V). Gütersloh 1984.

## VIII. Schriften von Qumran

- Lohse, E. (Hg.). *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch.* München 1964.  
 Maier, J. (Hg.). *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer. Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11.* (UTB 1862). München u. Basel 1995.  
 Maier, J. (Hg.). *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. II: Die Texte der Höhlen 4.* (UTB 1863). München u. Basel 1995.  
 Martinez, F.G.; Tigchelaar, E.J.C. (ed.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition.* Leiden 1997/98.

## IX. Altrabbinische Literatur

- Börner-Klein, D. (Hg.). *Pirke de-Rabbi Elieser.* Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852. Aufgearb. Und übers. von Dagmar Börner-Klein. (SJ 26.). Berlin, New York 2004.  
 Braude, W. G. (ed.). *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths.* Transl. From the Hebrews by William G. Braude. 2 vols. New Hawen, London 1968.  
 Correns, D. (Hg.). *Die Mishna.* Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns. Wiesbaden 2005.  
 Freedman, H.; Simon, M. (ed.). *The Midrasch Rabbah.* Transl. Into English with Notes, Glossary and indices under the editorship of. H. Freedman and Maurice Simon. 4 vols. London/Jerusalem/New York 1977.  
 Goldschmidt, L. (Hg.). *Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch L. Goldschmidt. VI. Bd.: Sota/Gittin/Qiddushin.* Berlin 1966.

- Maher, M.M.S.C. (ed.). *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Transl., with Introductions and Notes (The Aramaic Bible 1. Bd.). Collegeville 1992.
- Neusner, J. (ed.). *Pesiqta deRab Kahana*. An Analytik Translation Transl. By Jacob Neuser. 2. Vols. (BJSt 122/123). Atlanta 1987.
- Neusner, J. (ed.). *Genesis Rabbah*. 3. Bde. Atlanta 1985.
- Stemberger, G. (Hg.). *Midrasch. Vom Umgang mit der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München 1989.
- Wünsche, A. (Hg.). *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*. 6. Bde. Leipzig 1907–1909.
- Wünsche, A. (Hg.). *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim*. 5 Bde. Leipzig 1880–1885.

#### X. Die ältere mystische Literatur des Judentums

- Hermann, K. (Hg.). *Massekhet Hekhalot*. (TSAJ 39). Tübingen 1994.
- Schäfer, P.; Hermann, K. (Hgg.). *Die Hekhalot-Literatur*. 4. Bde., 1987–1995.
- Schäfer, P.; Hermann, K. (Hgg.). *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I, Par. 1–80*. (TSAJ 46). Tübingen 1995.
- Schäfer, P. (Hg.). *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II, Par. 81–334*. (TSAJ 17). Tübingen 1987.
- Schäfer, P. (Hg.). *Übersetzung der Hekhalot-Literatur III, Par. 335–597*. (TSAJ 22). Tübingen 1989.
- Schäfer, P. (Hg.). *Übersetzung der Hekhalot-Literatur IV, Par. 598–985*. (TSAJ 23). Tübingen 1991.

#### XI. Sonstige jüdische Literatur

- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*. Philadelphia 1937.
- Urbach, E. E. *The Sages*. Jerusalem 1975.

#### XII. Samaritanische Literatur

- Cowley, A. E. *The Samaritan Liturgy*. 2 Bde. Oxford 1909.
- Memar Marqah. *The Teaching of Marqah*. Übers. von J. Macdonald. 2. Bde. Berlin 1963.
- The Samaritan Chronicle II*. Übers. von J.J. Macdonald. Berlin 1969.
- Vilmar, E. (Hg.). *Abu I-Fath's Annales Samaritani*. Gotha 1865.

### 2. HILFSMITTEL

#### I. Wörterbücher

- Balz, H. Schneider, G. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bde. I–III. Stuttgart u. a.: Kolhammer, 1980–1983.
- Bauer, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und den frühchristlichen Literatur*. K. Aland, B. Aland, Hgg. Berlin, New York 1988.
- Crum, W.E.A. *Coptic Dictionary*. Oxford 2000.

- Dalman, G. *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. 3. Aufl. Göttingen 1938.
- Drower, E.S.; Macuch, R.A. *Mandaic Dictionary*. Oxford 1963.
- Gesenius, W. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearb. von Dr. Frants Buhl. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Berlin u. a. 1962.
- Kittel, G. (Hg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bde. I–IX. Stuttgart u. a. 1957–1973.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. 17th impr. Oxford 2003.
- Liddell, H.G.; Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968.
- Siegert, F. *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index*. (WUNT 26) Tübingen 1982.
- Smith, R. *A Concise Coptic-English Lexicon*. Second Edition. (Resources for Biblical Study, Number 35). Atlanta 1999.

## II. Grammatiken

- Plisch, U.-K. *Einführung in die koptische Sprache. Sahidischer Dialekt*. (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 5.). Wiesbaden 1999.
- Layton, B. *A coptic grammar: Sahidic dialect: with chrestomathy and glossary*. (Porta linguarum Orientalium, N.S. 20). Wiesbaden 2004.

## III. Konkordanzen

- Charron, R. *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex III*. (BCNH.C 3.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 1995.
- . *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII*. (BCNH.C 1.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 1995.
- Cherix, P. *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VI*. (BCNH.C 2.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 1993.
- . *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex I*. (BCNH.C 4.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 1995.
- Funk, W.-P. *Concordance des textes de Nag Hammadi. Les Codices VIII et IX*. (BCNH.C 5.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 1997.
- . *Concordance des textes de Nag Hammadi. Les Codices X et XIA*. (BCNH.C 6.). Sainte-Foy/Louvain/Paris 2000.

## 3. SEKUNDÄRLITERATUR

### I. Bibel-Kommentare

- Bauernfeind, O. *Die Apostelgeschichte*. (ThHK 5) Leipzig 1939.
- Bultmann, R. *Das Evangelium des Johannes*. 11. Durchgesehene Auflage (KEK). Göttingen 1953.
- Haenchen, E. *Die Apostelgeschichte*. 13. Aufl. (KEK 3) Göttingen 1961.
- Hertzberg, H.W. *Der Prediger*. (KAT XVII 4–5). Gütersloh 1963.
- Holtz, G. *Die Pastoralbriefe*. (ThHK XIII). Berlin 1965.

- Jankowski, G. *Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas*. 1. Teil (1,1–9,31). Eine Auslegung. In: *Exegetische Zeitschrift Texte&Kontexte* Nr. 91/92, Heft 3–4, 2001, Berlin 2001.
- Jervell, J. *Die Apostelgeschichte*. (KEK 3). 17. Aufl. Göttingen 1998.
- Klauck, H.-J. *Der erste Johannesbrief*. (EKK XXIII/1). Zürich u. a. 1991.
- . *Der zweite und dritte Johannesbrief*. (EKK XXIII/2). Zürich u. a. 1992.
- Krüger, Th. *Kohelet (Prediger)*. (BK XIX). Neukirchen 2000.
- Lauha, A. *Kohelet*. (BK XIX). Neukirchen 1978.
- Merkel, H. *Die Pastoralbriefe*. (NTD 9/1). 13. Aufl. (Erstauf. dieser Bearbeitung). Göttingen, Zürich 1991.
- Oberlinner, L. *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*. (HThK XI/2). Freiburg u. a. 1994.
- Ogden, G. *Qohelet*. Sheffield 1987.
- Pesch, R. *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband: Apg 1–12. (EKK V). Zürich u. a. 1986.
- Pokorný, P. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. (ThHK 10/II). Leipzig 1992.
- . *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. (ThHK 10/I). Berlin 1990.
- Roloff, J. *Der erste Brief an Timotheus*. (EKK XV). Neukirchen 1988.
- Rad, G. von. *Das erste Buch Mose (Genesis)*. Teilband 2: Kapitel 1–12,9. (ATD 2). 8. Aufl. Göttingen 1967.
- Schneider, G. *Die Apostelgeschichte*. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40. (HThK 5). Freiburg u. a. 1980.
- Schille, G. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. (ThHK V.) 2. Aufl. Berlin 1984.
- Strack, H.L.; Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.*, 4. Bd: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. 4., unveränd. Aufl. München 1965.
- Strobel, A. *Der Brief an die Hebräer*. (NTD 9/2). 13. Aufl. Göttingen, Zürich 1991.
- Vogler, W. *Die Briefe des Johannes*. (ThHK 17). Berlin 1993.
- Weiser, A. *Der zweite Brief an Timotheus*. (EKK XVI/1). Zürich u. a. 2003.
- Weiß, H.-F. *Der Brief an die Hebräer*. (KEK 13). 15. Aufl. Göttingen 1991.
- Zahn, Th. *Die Apostelgeschichte des Lucas*. 1. Hälfte (KNT 5). Leipzig u. Erlangen 1919.

## II. Monographien

- Adam, A. *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*. (BZNW 24). Berlin 1959.
- . *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bde. I–II. Gütersloh 1965–1968.
- Albertz, R. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Grundrisse zum Alten Testament*. (ATD Ergänzungsreihe 8/2). Göttingen 1992.
- Albright, W.F. *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*. München, Basel 1956.
- Altaner, B.; Stuiber, A. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 8., durchges. und erw. Aufl. Freiburg u. a. 1978.

- Amélineau, M.E. *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne.* (Annales de Musée Guimet, vol. 14). Paris 1887.
- Anz, W. *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch.* (TU 15, Heft 4.) Leipzig 1897.
- Assmann, J. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten.* München 2001.
- Bauer, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* 2. Aufl. Tübingen 1964.
- Baur, F.Chr. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen 1835.
- Beek, M.A. *Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba.* Stuttgart u. a. 1961.
- Ben-Sasson, H.H. (Hg.). *Geschichte des jüdischen Volkes.* 1. Band. *Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert.* Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. 2., unveränd. Aufl. München 1981. (3. Teil: Die Zeit des Zweiten Tempels, von Menachem Stern, S. 231–373; 4. Teil: Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), von Shmuel Safrai, S. 377–469).
- Beyschlag, K. *Simon Magus und die christliche Gnosis.* (WUNT 16). Tübingen 1974.
- Böhlig, A.; Marksches, Chr. *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi.* (BZNW 72). Berlin, New York 1994.
- Bois, M. *Zoroastrizō. Verovanija i obōtšai.* Moskva 1987.
- Bonner, C. *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian.* (University of Michigan Studies. Humanistic Series. Vol. XLIX). London 1950.
- Borchert, G.L. *An Analysis of the Literary Arrangement and Theological Views in the Coptic Gnostic Gospel of Philip.* Princeton 1967.
- Bormann, K. *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H.A. Wolfson.* Köln 1955.
- Buckley, J.J. *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History.* New Jersey 2005.
- Bousset, W. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter.* In 3. verb. Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann. 4., photomechanisch gedr. Aufl. mit einem Vorwort von Eduard Lohse. (HNT 21). Tübingen 1966.
- . *Hauptprobleme der Gnosis.* (FRLANT 10). (Neudr. der 1. Aufl. von 1907). Göttingen 1973.
- Bowman, J. *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum.* (Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1959). Stuttgart u. a. 1967.
- Brandenburger, E. *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit.* (WMANT 29). Neukirchen-Vluyn 1968.
- Brandt, W. *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte.* Amsterdam 1915.
- . *Die mandäische Religion.* Leipzig 1889.
- Braun, H. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus.* 2 Bde. Tübingen 1957.
- Brown, P. *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum.* (dtv wissenschaft 4627). München, Wien 1994.
- . *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.* New York 1988.

- Brumlik, M. *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. 2. Aufl. Berlin 2000.
- Bultmann, R. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. (Erasmus-Bibliothek). Zürich 1949.
- . *Theologie des Neuen Testaments*. 9., durchges. und erg. Aufl. (UTB 630). Tübingen 1984.
- Burkert, W. *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. 2., unveränd. Aufl. München 1991.
- Burkitt, F.C. *Church and Gnosis*. Cambridge 1932.
- Burrows, M. *Die Schriftrollen vom Toten Meer*. 2. Aufl. München 1958.
- Casey, R.P. *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*. In: *The Background of the New Testament and its Eschatology*. W.D. Davies u. a. (eds.). Cambridge 1964.
- Clauss, M. *Mithras, Kult und Mysterien*. München 1990.
- Cockerill, G.L. *The Melchizedek Christology in Hebr 7:1–28*. Diss. Masch. Union Theological Seminary. Richmond 1976.
- Collins, J.J. *Between Athen and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York 1983.
- Colpe, C. *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*. (FRLANT 78). Göttingen 1961.
- Conzelmann, H.; Lindemann, A. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 13., bearb. Aufl. (UTB 52). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Cook, J.G. *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. (STAC 23). Tübingen 2004.
- Cumont, F. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. 7., unveränd. Aufl. Darmstadt 1975. (Reprograf. Nachdr. d. 3. dt. Aufl. Leipzig 1931).
- Dähne, A.F. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*. Bd.I. Halle 1834.
- De Faye, E. *Gnostiques et gnosticisme*. Paris 1913.
- Demarest, B. *A History of Interpretation of Hebrews 7,1–10 from the Reformation to the Present*. Tübingen 1976.
- Desjardin, M.R. *Sin in Valentinianism*. (SBL. Diss. Ser. 108). Atlanta/Georgia 1990.
- Dexinger, F. *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?* Wien 1966.
- Dodd, C.H. *The Bible and the Greeks*. Part II: Hellenistic Judaism and the Hermetica. London 1935.
- Dodds, E.R. *Paganad ja kristlased ängistuse ajastul*. Tallinn 2003.
- Drower, E.S. *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*. Leiden 1962.
- . *The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis*. Oxford 1960.
- Elsas, Chr. *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. (RVV XXXIV). Berlin, New York 1975.
- Fallon, F.T. *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*. (NHS 10) Leiden 1978.
- Fischer, K.-M. *Das Urchristentum*. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1.). 2. Aufl. Berlin 1991.

- Fisher, F.L. *The New and Greater Exodus. The Exodus Pattern in the NT.* (South-western Journal of Theology 20). Seminary Hill 1977.
- Fohrer, G. *Iisraeli usundi ajalugu.* Tartu 1997.
- Fossum, J.E. *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism.* (WUNT 36). Tübingen 1985.
- Frickel, J. *Die „Apophysis Megale“ in Hippolyts Refutatio (VI 9–18): Eine Paraphrase zur Apophysis Simons.* Roma 1968.
- Friedländer, M. *Der vorchristliche Gnostizismus.* Leipzig 1898.
- Früchtel, U. *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria.* Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese (ALGHJ II). Leiden 1968.
- Gaffron, H.-G. *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente.* Bonn 1969.
- Gese, H.; Höfner, M.; Rudolph, K. *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer.* (RM. Bd. 10, 2). Stuttgart u. a. 1970.
- Giebel, M. *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten.* München, 1993.
- Good, D.J. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature.* (SBL.MS 32). Atlanta 1987.
- Goppelt, L. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen.* Gütersloh 1939. (BFChTh.M 43) = Darmstadt 1981.
- Grant, R.M. *Gnosticism and Early Christianity.* New York 1959.
- Grätz, H. *Gnostizismus und Judentum.* Krotischin 1846.
- Green, H.A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism.* Atlanta 1985.
- Gruenewald, I. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism.* (AGJU 14.) Leiden, Köln 1980.
- . *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism.* (BEAT 14). Frankfurt/M. 1988.
- Grypeou, E. „Das vollkommene Pascha“. *Gnostische Biblexegese und Ethik.* (OBC 15). Wiesbaden 2005.
- Gunkel, H. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* (FRLANT 1). Göttingen 1903.
- Gunneweg, A. *Iisraeli ajalugu* (Ms.).
- Haar, S. *Simon Magus. The First Gnostic?* (BZNW 119). Berlin, New York 2003.
- Harnack, A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 1. Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. 4., neu durchgearb. und verm. Aufl. Tübingen 1909.
- Heinen, H. *Geschichte des Hellenismus. Von Alexander bis Kleopatra.* München 2003.
- Hengel, M. *The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ.* London; Philadelphia 1989.
- . *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit.* (SBS 76). Stuttgart 1976.
- . *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* 2., durchges. und erg. Aufl. (WUNT 10). Tübingen 1973.
- Herrmann, S. *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.* 3. Aufl. Berlin 1985.



- Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 18. Aufl. (unveränd. Nachdr. der 12. Aufl.) Tübingen 1991.
- Hilgenfeld, A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig 1884. = Darmstadt 1963.
- Hofius, O. *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. (WUNT 14). Tübingen 1972.
- . *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*. (WUNT 11). Tübingen 1970.
- Hornung, A. *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*. 6., vollständig überarb. u. erw. Aufl. Darmstadt 2005.
- Horton, F.L. jr. *The Melchizedek Tradition. A critical Examination of the sources to the fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. (Society for New Testament Studies. Monograph series; 30). Cambridge 1976.
- Iwersen, J. *Gnosis und Geschichte. Gnostisches Ich- und Weltverständnis im Spiegel der Geschichte des östlichen Mittelmeerraumes von Alexander dem Grossen bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert*. Hamburg 1994.
- . *Gnosis zur Einführung*. (Zur Einführung 240). Hamburg 2001.
- Jerome, F.J. *Das geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe*. Freiburg 1920 (Ms.).
- Jervell, J. *Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. Göttingen 1960.
- Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist. 1. Teil: Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. 3., verb. und verm. Aufl. Göttingen 1964.
- . *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Göttingen 1934.
- . *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Erste und zweite Hälfte*. (FRLANT 159). Göttingen 1993.
- . *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 2nd, rev. ed. Boston 1991.
- Kaiser, O. *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen*. Gütersloh 2000.
- Karpeles, G. *Geschichte der jüdischen Literatur. 1. Bd.* 3. Aufl. Berlin 1920.
- Kasemaa, K. *De origine et theologia mandaeorum. Mandalasist ja manda usundi gnostiliseset lunastusöpetusest. Magistriväitekiri*. Palamuse 1975 (Ms.).
- Käsemann, E. *Das wandernde Gottesvolk*. (FRLANT 37). Göttingen 1957.
- Kasher, A. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*. (TSAJ 7). Tübingen 1985.
- Kessler, K. *Über Gnosis und altbabylonische Religion*. Berlin 1882.
- King, K.L. *What is Gnosticism?* London 2003.
- Kippenberg, H.G. *Garizim und Synagoge*. Berlin 1971.
- Klauck, H.-J. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 9,2). Stuttgart u. a. 1996.
- Klijn, A.F.J.; Reinink, G.J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. (NTS XXXVI). Leiden 1973.
- . *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden 1977.
- Köhler, M. *Vana Testamendi teologia*. Tartu 1995.
- Koschorke, K. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse*

- des Petrus“ (NHC VII,3) und Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3). (NHS 12). Leiden 1978.
- Köster, H. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin, New York 1980.
- Köster, H.; Robinson, J.M. *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentum*. Tübingen 1971.
- Kroll, J. Die Lehren des Hermes Trismegistos. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. (TU XII, H. 2–4). Münster 1914.
- Küchler, M. *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Fribourg 1979.
- Kümmel, W.G. *Handbuch zum Neuen Testament*. Bd 9. 4. Aufl. Tübingen 1949.
- Lahe, J. *Gnosis ja algkristlus* (Gnosis und Urchristentum). Tallinn 2004.
- Legge, F. *Forerunners and Rival of Christianity*. Edinburgh 1964.
- Leipoldt, J.; Grundmann, W. (Hg.). *Umwelt des Urchristentums. I. Bd. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. 7. Aufl. Berlin 1985.
- Leisegang, H. *Die Gnosis*. 5. Aufl. (Kröners Taschenausgabe 32). Stuttgart 1985.
- Liebermann, S. *Greek in Jewish Palestine*. New York 1965.
- . *Hellenism in Jewish Palestine*. New York 1950.
- Lipsius, R. *Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*. Leipzig 1860.
- Loader, W.R.G. *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*. (WMANT 53). Neukirchen-Vluyn 1981.
- Logan, A.H.B. *Gnostic Truth and Christian Heresy*. Edinburgh 1996.
- . *The Gnostics: Identifying an Ancient Christian Cult*. Edinburgh 2006.
- Lohse, E. *Die Entstehung des Neuen Testaments*. Berlin 1976.
- . *Paulus. Eine Biographie*. (Bsr 1520). München 2003.
- . *Umwelt des Neuen Testaments*. 7., durchges. Aufl. Grundrisse zum Neuen Testament. (NTD. Ergänzungsreihe. Bd. 1). Göttingen 1986.
- . *Uue Testamendi teoloogia põhijooni*. Tartu 1994.
- Lubczyk, H. *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung*. (ETL 11). Leipzig 1963.
- Lucius, E. *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift vita contemplativa*. Strassburg 1880.
- Lupieri, E. *The Mandaeans: The Last Gnostics*. Grand Rapids, Michigan 2001.
- Lüdemann, G. *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*. (Göttinger theologische Arbeiten 1). Göttingen 1975.
- Lüdemann, G.; Janßen, M. *Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gerd Lüdemann und Martina Janßen. Stuttgart 1997.
- Luttikhuisen, G.P. *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. (NHMS 58). Leiden 2006.
- . *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*. (TSAJ 8). Tübingen 1985.
- Mack, B.L. *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. (StUNT 10). Göttingen 1973.

- Maier, J. *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert.* Berlin, New York 1972.
- . *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels.* (NEB.AT ErgBd. 3.) Würzburg 1990.
- Markschies, Chr. *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen.* (Bsr 1692). München 2006.
- . *Die Gnosis.* (Bsr 2173). München 2001.
- Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums.* 3. Bd.: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttgart u. Berlin 1923.
- Michaelis, J.D. *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes.* 2 Bde. Göttingen 1750.
- Momigliano, A. *Hochkulturen im Hellenismus.* München 1979.
- Nicholson, E.W. *Exodus and Sinai Tradition.* Oxford 1973.
- Nilsson, M.P. *Geschichte der griechischen Religion.* 2. Bd. Die hellenistische und römische Zeit. (Handbuch der Altertumswissenschaft. Hrsg. von Walter Otto. 5. Abt. 2. Teil). Vierte, unveränderte Aufl. München 1988.
- Nixon, R.E. *The Exodus in the New Testament.* London 1963.
- Odeberg, H. *Die mandäische Religionsanschauung.* Uppsala 1930.
- Pagels, E. *Adam, Eve and the Serpent.* New York 1989.
- . *The Gnostic Gospels.* Harmondsworth 1990.
- Pedersen, V. Sch. *Bidrag til an Analyse af de mandaeiske Skrifter, med henblik paa bestemmelsen af mandaeernas forhold til Jøderom og Kristendom.* Aarhus 1940.
- Perkins, P. *Gnosticism and the New Testament.* Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Peterson, E. *Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara.* In: Rheinisches Museum für Philologie. NF 75,1. V.F. Marx, Hg. Frankfurt 1926.
- Pétrément, S. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme.* Paris 1984.
- Plisch, U.-K. *Verborgene Worte Jesu-verworfenen Evangelien. Apokryphe Schriften des frühen Christentums* (Brennpunkt: Die Bibel). 2. Aufl. Berlin 2002.
- . *Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums* (Brennpunkt: Die Bibel 3). Stuttgart 2006.
- Puech, H.-Ch. *Le Manichéisme. Son fondateur – Sa doctrine.* Paris 1949.
- Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion.* Zürich 1951.
- Rad, G. von. *Weisheit in Israel.* Neukirchen-Vluyn 1970.
- Reicke, B. *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.* 3., verb. Aufl. Berlin, New York 1982.
- Reitzenstein, R. *Das iranische Erlösungsmysterium.* Bonn 1921.
- . *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung.* Heidelberg 1912.
- . *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig 1904.
- Reitzenstein, R.; Schaeder, H.H. *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland.* Leipzig 1926.
- Reventlow, H.G. *Epochen der Bibelauslegung. Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes.* München 1990.

- Ringgren, H. *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls*. Expand. ed. (Christian Origins Library). New York 1995.
- . *Israelitische Religion*. 2., verb. und mit einem Nachtrag versehene Aufl. (RM 26). Stuttgart u. a. 1982.
- Rissi, M. *Die Theologie des Hebräerbriefes. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*. (WUNT 41). Tübingen 1987.
- Rohland, E. *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten. Diss. Theol.* Heidelberg 1956.
- Roukema, R. *Gnosis and Faith in Early Christianity. An Introduction to Gnosticism*. London 1999.
- Rudolph, K. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. (UTB 1577). Unveränd. Nachdr. der 3., durchges. und erg. Aufl. Göttingen 1994.
- . *Die Mandäer. I. Bd. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. (FRLANT 74). Göttingen 1960.
- . *Die Mandäer. II. Bd. Kult*. (FRLANT 75). Göttingen 1961.
- . *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*. (FRLANT 88). Göttingen 1965.
- Russell, D.S. *From Early Judaism to Early Church*. Philadelphia 1986.
- Safrai, S. *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen 1978.
- Salzberger, G. *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*. Berlin 1912.
- Schäfer, P. *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 6*. Tübingen 2010.
- . *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander des Grossen bis zur arabischen Eroberung*. Stuttgart 1983.
- Schenke, H.-M. *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Schenke, H.-M.; Fischer, K.-M. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I. Band: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus. Gütersloh 1978.
- Schmithals, W. *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*. Göttingen 1961.
- . *Neues Testament und Gnosis*. (EdF 208). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Schneider, C. *Geistesgeschichte des antiken Christentums I*, München, 1954.
- Schnelle, U. *Einleitung in das Neue Testament*. 5., Neub. Aufl. (UTB 1830). Göttingen 2005.
- Schoeps, H.-J. *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. Tübingen 1956.
- Scholem, G. *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*. Frankfurt a/M. 1957.
- . *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York 1960.
- . *Kabbalah*. (Library of Jewish Knowledge). New York 1974.
- . *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960.
- Schubert, K. *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entsehung und ihre Lehren*. München u. Basel 1958.
- . *Die Religion des nachbiblischen Judentums*. Freiburg u. a. 1955.

- . *Jüdische Geschichte*. 5. Aufl. München 2002.
- Schwab, M. *Vocabulaire de l'Angéologie d'après les manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Nationale*. In: Mémoires présentés par divers savantes à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première Série sujets divers d'Erudition. Tome X. Paris 1897.
- Segal, A.F. *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. (SJLA 25). Leiden 1977.
- Segelberg, E. *Masbutha. Studies in the Ritual of Mandaean Baptism*. Uppsala 1958.
- Sevrin, J.-M. *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*. (BCNH.E 2). Québec 1986.
- Simon, M. *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*. Einsiedeln, Zürich 1964.
- Smith, C.B. *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins*. Peabody 2004.
- Stauffer, E. *Jeesus. Kuju ja ajalugu* (Ms.).
- Söderbergh, T.S. *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook*. Uppsala 1949.
- Stausberg, M. *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale. Bd. 1*. Stuttgart u. a. 2002.
- Stegermann, H. *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. (Herder spektrum 4128). Freiburg u. a. 1999.
- Stroumsa, G.G. *Another seed: Studies in Gnostic Mythology*. (NHS XXIV). Leiden 1984.
- Theißen, G. *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh 2000.
- Thomas, J. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. 150 av. J.-Chr.–300 apr. J.-Chr.* Louvain 1935.
- Tittmann, C.C. *De vestigiis in Novo Testamento frustra quaesitis*. Göttingen 1773.
- Tröger, K.-W. *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*. (Herder spektrum 4953). Freiburg u. a. 2001.
- . *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. (TU 110). Berlin 1971.
- Trumbower, J.A. *Traditions Common to the Primary Adam and Eve Books and On the Origin of the World, NHC II, 5*. (SBL.SP 33). Atlanta 1994.
- Turner, J.D. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. (BCNH: Section „Études“ 6). Québec, Louvain 2001.
- Valk, Ü. *Kurat Euroopa usundiloos. Sissejuhatus demonoloogiasse*. Tallinn 1994.
- VanderKam, J.C. *Einführung in die Qumranforschung*. (UTB 1998). Göttingen 1998.
- Vaux, R. de. *The Early History of Israel to the Exodus and covenant of Sinai. Vol. I* London 1978.
- Vielhauer, Ph. *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. Berlin, New York 1975.
- Walch, C.W.F. *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*. Bd. I–XI. Hildesheim 1762–1785.
- Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 1. Halbband. Hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen 1972.
- . *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 1. Halbband. J. Winkelmann, Hg. Köln, Berlin 1964.

- Walter, N. *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur.* (TU 86) Berlin 1964.
- Weidner, D. *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben.* München 2003.
- Wellhausen, J. *Kritische Analyse der Apostelgeschichte.* Berlin 1914.
- Wengst, K. *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes.* Gütersloh 1976.
- Wesendonk, O.G. von. *Das Weltbild der Iranier.* München 1933.
- . *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung.* Hannover 1924.
- Widengren, G. *Die Religionen Irans.* (RM 14). Stuttgart u. a. 1965.
- . *Mesopotamian Elements in Manichaeism.* Uppsala, Leipzig 1946
- . *Religiooni fenomenologia.* I.–II. Bd. s. a. (Ms.).
- Wilckens, U. *Weiheit und Torheit.* Tübingen 1959.
- Williams, M.A. *Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a dubious Category.* Princeton 1996.
- Williamson, R. *Philo and the Epistle to the Hebrews.* Leiden 1970.
- Wilson, R. McL. *Gnosis und Neues Testament.* (UB 118). Stuttgart u. a. 1971.
- . *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy.* London 1958.
- Wuttke, G. *Melchisedech der Priesterkönig von Salem – Eine Studie zur Geschichte der Exegese.* (BZNW 5). Giessen 1927.
- Zielinski, T.S. *Hermes und die Hermetik. Bd. II: Der Ursprung der Hermetik.* (ARW IX). Leipzig 1906.

### III. Aufsätze

- Adam, A. Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden? In: *Le Origini*, 291–301.
- Aland, B. Gnosis und Christentum. In: Layton, Bentley (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Vol. 1: The School of Valentinus.* (SHR XLI) Leiden 1980, 319–350.
- Altmann, A. The Gnostic Background of the Rabbinic Adam-Legend. In: *Jewish Quarterly Review* XXV. 1944/45, 371–391.
- . Gnostic themes in Rabbinic cosmology. In: *Essays presented to J.H. Hertz.* Ed. by J. Epstein, E. Livine and C. Roth. London [1944], 19–32.
- Arai, S. Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung. In: *Le Origini*, 181–184.
- Armstrong, A.H. Gnosis and Greek philosophy. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas.* Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 87–124.
- Asmussen, J.P. Manihheism. In: *Historia religionum II.* Geo Widengren, C.J. Bleeker, edd. Tallinn, 1988–1990 (Ms.), 366–399.
- Baumgartner, W. Zur Mandäerfrage. In: *HUCA*, Vol. XXIII, Part I. Cincinnati, Ohio, 1950–1951, 41–71. = Widengren (Hg.), *Der Mandäertum*, 445–451.
- Beltz, W. Bemerkungen zur Adam-Apokalypse aus NHC V. In: *Studia Coptica.* Peter Nagel, ed. Halle 1974, 159–163.

- . Die Apokalypse des Adam (NHC V,5). Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 434–436.
- . Elia redivivus. Ein Beitrag zum Problem der Verbindung von Gnosis und altem Testament. In: *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin u. Gütersloh 1980, 137–141.
- . Samaritanertum und Gnosis. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 89–95.
- Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostischen Schriften. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 13–76.
- Bethge, H.-G.; Plisch, U.-K. Das Gebet des Apostels Paulus (NHC I, 1). Einleitung. In: *NHD*. 1. Bd., 7–9.
- Bethge, H.-G. Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 89–109.
- . „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5). Einleitung. In: *NHD*. 1. Bd., 236–242.
- Betz, O. Was am Anfang geschah: Das jüdische Erbe in den neugefundenen koptisch-gnostischen Schriften. In: *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag*. Otto Betz (Hg.). Leiden 1963, 24–43.
- Bianchi, U. Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 601–625.
- . Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 33–64.
- Black, M. Aramaic etymology for Jaldabaoth. In: *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson*. A.H.B. Logan, J.M. Weddeburn, eds. Edinburgh, 1983, 69–72.
- Bleeker, C.J. Muinasegiptuse usund. In: *Historia religionum II*. Geo Widengren, C.J. Bleeker, edd. Tallinn, 1988–1990 (Ms.), 21–100.
- . The Egyptian Background of Gnosticism. In: *Le Origini*, 229–237.
- Blumenberg, H. Epochenschwelle und Rezeption. In: *PhR* 6. Jahrgang, Tübingen 1958.
- Böhlig, A. Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi. In: *Christentum und Gnosis. Aufsätze*. Walther Eltester, Hg. Berlin 1969, 1–18.
- . Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. In: *Böhlig, Alexander. Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. Tübingen 1989, 414–453.
- . Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus. In: *Böhlig, Alexander. Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. Tübingen 1989, 551–585.
- . Der griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi. In: *Böhlig, Alexander. Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 1. Teil. Tübingen 1989, 251–288.

- . Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. In: *Le Origini*, 109–140.
- . Der Manichäismus. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 436–458.
- . Der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus. In: *Böhlig, Alexander. Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 1. Teil*. Tübingen 1989, 71–102.
- . Gnostische Probleme in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi. In: *Böhlig, Alexander. Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968, 127–134.
- . Jüdisches und Iranisches in der Adamsapokalypse des Codex V von Nag Hammadi. In: *Ders.: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. (AGSU 6.) Leiden 1968, 149–161.
- . Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi. In: *Böhlig, Alexander. Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968, 119–125.
- . Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi. In: *Wiss. Ztschr. d. Universität Halle, Gesellsch.-sprachwiss. Reihe X/4*, 1961, 1065–1069 = in: *Böhlig, Alexander. Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968, 135–148.
- . Zum griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik. In: *Böhlig, Alexander; Markschie, Christoph. Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*. (BZNW 72). Berlin, New York 1994, 243–264.
- . Zum „Pluralismus“ in den Schriften von Nag Hammadi. Die Behandlung des Adamas in den Drei Stelen des Seth und im Ägypterevangelium. In: *ders.: Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. Bd. 1. (WUNT 47), 229–250.
- Bonner, C. An Amulet of the Ophite Gnostics. In: *Commemorative Studies in Honour of Theodore Leslie Shear*. (Hesperia Suppl. 8). Athen 1949, 43–46.
- Bousset, W. Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik. In: *Koch, Klaus; Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik*. (WdF CCCLXV). Darmstadt 1982, 132–145.
- Boyancé, P. Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon. In: *Le Origini*, 340–386.
- Brown, K.S. Jewish and Gnostic Elements in the Second Apocalypse of James (CG V,4). In: *NT* 17, 1975, 225–237.
- Caldwell, Th. Dositheos Samaritanus. In: *Kairos*, 4 (1962), 105–117.
- Colpe, C. Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis. In: *Le Origini*, 429–477.
- . Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. I–X. In: *JAC* 15, 1972, 1–18; 16, 1973, 106–126; 17, 1974, 109–125; 18, 1975, 144–165; 19, 1976, 120–138; 20, 1977, 149–170; 21, 1978, 125–146; 22, 1979, 98–122; 23, 1980; 25, 1982, 65–101.



- . Irans Anteil an Entstehung und Ausgang des antiken Synkretismus. Zum Stande der Forschung. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 327–343.
- Conze, E. Buddhism and Gnosis. In: *Le Origini*, 651–667.
- Crahay, R. Eléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique. In: *Le Origini*, 323–338.
- Dahl, N. The arrogant Archon and the lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI) Leiden 1981, 689–712.
- . Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7:1 und Joh 8:44). In: *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*. (BZNW 30). Berlin 1964, 70–85.
- Daniélou, J. Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme. In: *Le Origini*, 448–456.
- Dexinger, F. Die Sektenproblematik im Judentum. In: *Kairos 2/1979*, 273–287.
- Doresse, J. Gnosticism. In: *Historia religionum II*. Geo Widengren, C.J. Bleeker, edd. Tallinn, 1988–1990 (Ms.), 315–365.
- Drijvers, H.J.W. Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 798–841.
- Filorama, G.; Gianotto, C. L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento: Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche. In: *Augustinianum 22* (1982), 53–74.
- Fischer, K.-M. Die Paraphrase des Seem. In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*. Martin Krause, Hg. (NHS 6.) Leiden 1975, 255–267.
- Foerster, W. (Hg.) Einleitung. In: *Die Gnosis*. Bd. I: Zeugnisse der Kirchenväter. Düsseldorf 1995, 1–37.
- Foerster, W. Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander. In: *Le Origini*, 190–196.
- Fracassini, U. La religione dei Mandei. In: *Giornale delle società asiatica Italiana*. Bd. 29. Firenze, 1921, 131–177.
- Franke, Chr.-M. Die Erzählung über die Seele (NHC II,6). Einleitung. In: *NHD*. 1. Bd., 264–268.
- Frickel, J. Eine neue Deutung von Gen 1,26 in der Gnosis. In: *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren oblata)*. Vol. 1. Ed. by J. Bergman et al. Leiden 1972, 413–423.
- Funk, W.-P. Allogenes. Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 763–773.
- . Koptisch-gnostische Apokalypse des Paulus. In: *NT Apo II*, 628–633.
- Georgi, D. Das Wesen der Weisheit. In: *Gnosis und Politik*. Jacob Taubes, Hg. München 1984, 66–81.
- Giversen, S. Solomon und die Dämonen. In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Martin Krause, ed. Leiden 1972, 16–21.
- Goedicke, H. The Gnostic Concept—Considerations about its Origin. In: *Studi di storia religiosa della tarda antichità*. Messina 1968, 63–72.

- Goldberg, A. Der verkannte Gott. Prüfung und Schreitern der Adepten in der Merkawamystik. In: *Goldberg, Arnold. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. (TSAJ 61). Tübingen 1997, 36–48.
- . Der Vortrag des Ma'ase Merkawa. In: *Goldberg, Arnold. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. (TSAJ 61). Tübingen 1997, 1–15.
- . Einige Bemerkungen zu den Quellen und redaktionellen Einheiten der Grossen Hekhalot. In: *Goldberg, Arnold. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. (TSAJ 61). Tübingen 1997, 49–77.
- . Rabban Yohanans Traum. Der Sinai in der frühen Merawamystik. In: *Goldberg, Arnold. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*. (TSAJ 61) Tübingen 1997, 16–35.
- Gruenwald, I. Aspects of the jewish-gnostic Controversy. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI) Leiden 1981, 713–723.
- Grypeou, E. Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik. In: *Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*. Armin Lange, Hermann Lichtenberger, K.F. Diethard Römheld, Hgg. Tübingen 2003, 600–609.
- Haardt, R. Zur Methodologie der Gnosisforschung. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 183–202.
- Haenchen, E. Aufbau und Theologie des „Poimandres“. In: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1965, 335–377.
- . Das Buch Baruch. In: *Haenchen, Ernst. Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1965, 299–334.
- . Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: *ZThK* 49, 1952, 316–349.
- . Simon Magus in der Apostelgeschichte. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 267–279.
- Hartenstein, J. Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3). Einleitung. In: *NHD. 1. Bd.*, 324–333.
- Havelaar, H. Wie spricht Gott in der Schöpfungsgeschichte von Codex VII,1? In: *Der Gottesspruch in der koptischen Literatur*. Walter Beltz, Hg. (HBO 15). Halle/S. 1994, 117–124.
- Hegermann, H. Das griechischsprechende Judentum. In: *Griechisch-jüdisches Schrifttum*. Johann Maier, Josef Schreiner, Hgg. (Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung.) Würzburg: Echter Verlag; Gütersloh 1973, 328–352.
- Helderman, J. Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Motivkomplexes in NHC IX, 1,1–27, 10 (Melchisedek). In: *The New Testament in Early Christianity. La reception des ecrits neotestamentaires dans le christianisme primitif*. Jean-Marie Sevrin, ed. (BETHL 86). Leuven 1989, 335–362.
- Hills, J.V. The Dialogue of the Savior. In: *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York 1992, 188–189.

- Hölbl, G. Andere Ägyptische Gottheiten. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 157–192.
- Igal, J. The Gnostics and „the Ancient Philosophy“ in Porphyri and Plotinus. In: *Essays in honour of A.H. Armstrong*. H.J. Blumenthal a. R.A. Markus, edd. London 1981, 138–149.
- Janssens, Y. Trimorphic Protennoia. In: *The Coptic Encyclopedia*. Vol. 7. Aziz S. Atiya, ed. New York 1991, 2276–2277.
- Jonas, H. Delimitation of the gnostic Phenomenon – typological and historical. In: *Le Origini*, 90–104.
- Kaiser, U.U. Die Hypostase der Archonten (NHC II,4). Einleitung. In: *NHD*. 1. Bd., 216–223.
- . „Die Ode über Norea“ (NHC IX,2). Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 692–694.
- . Die (zweite) Apokalypse des Jakobus. Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 420–425.
- . Neuere Gnosisforschung. In: *VF*, 2/2003, 44–64.
- Kakosý, L. Gnosis und ägyptische Religion. In: *Le Origini*, 238–247.
- Keller, C.-A. Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik. In: *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)*. Martin Krause, Hg. (NHS VIII). Leiden 1977, 70–90.
- Kerenýi, K. Mythologie und Gnosis. In: *Kerenýi, Karl. Humanistische Seelenforschung*. München; Wien 1966, 150–202.
- Kessler, K. Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. *Verhandl. des II. Internation. Kongr. für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904*. Basel 1905, 239–259.
- King, K.L. The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity. In: *Was There a Gnostic Religion? Antti Marjanen*, ed. Göttingen 2005, 103–120.
- Kippenberg, H.G. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus. In: *Numen* 17 (1970), 211–231.
- Klatzkin, J.; Kaufmann, J. Apokalyptik. In: *Koch, Klaus; Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik*. (WdF CCCLXV). Darmstadt 1982, 228–248.
- Klauck, H.-J. Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2). In: *ders.: Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*. Würzburg 1989, 391–429.
- Koffmane, G. Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 12 Thesen. Breslau 1881. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg., 120–141.
- Koschorke, K. Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi-Traktates Testimonium Veritatis. In: *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)*. Martin Krause, ed. (NHS VIII). Leiden 1977, 43–49.
- Kraeling, C.H. The Mandaic God Ptahil. In: *JOAS*, Vol. 53., 1933, 152–163.
- . The Origin and Antiquity of the Mandeans. In: *JOAS*, vol. 49., 1929, 195–218.
- Kraus, H.-J. Das „Thema Exodus“. In: *EvTh* 31 (1971), 425–445.

- Krause, M. Aussagen über das Alte Testament in z. T. bisher unveröffentlichten gnostischen Texten aus Nag Hammadi. In: *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren oblata)*. Vol. 1. Ed. by J. Bergman et al. Leiden 1972, 449–456.
- . Der Dialog des Soter in Codex III von Nag Hammadi. In: *ders. (ed.): Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)*. (NHS 8). Leiden 1977, 13–34.
- . Die Paraphrase des Seem und der Bericht Hippolyts. In: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Geo Widengren, ed. Stockholm 1977, 101–110.
- . Die Texte von Nag Hammadi. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 216–241.
- . Zur „Hypostase der Archonten“ in Codex II von Nag Hammadi. In: *Enchoria* 2, 1–20, 1972.
- Kretschmar, G. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. In: *EvTh*. 13. Jg. (8. Jg. der NF). München 1953, 354–361.
- Lagrangé, M.-J. La gnose mandéenne et la tradition évangélique. In: *RB* tom. 36 (1927), 321–349, 481–515; tom. 37 (1928), 5–36.
- Lahe, J. Das Motiv der Himmelsreise der Seele in der Gnosis, seine religionsgeschichtliche Parallele und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund. In: *FARG* 42. Münster 2008, 119–140.
- . Gnoosise defineerimisest (Zur Definition der Gnosis). In: Arne Hiob, Urmas Nõmmik, Arho Tuhkru (toim.; Hg.). *Kristuse täisea möötu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. Sünnipäevaks* (Zum vollen Maß der Fülle Christi. Festschrift für Jaan Kiivit zum 65. Geburtstag). (EELK Usuteaduse Instituudi toimetised; Publikationen des Theologischen Instituts der EELK, XIII). Tallinn 2005, 376–392.
- . Gnoosise päritolu (Der Ursprung der Gnosis). In: *Acta Historica Tallinnensia* 9/2005, 136–164.
- . Gnoosis Uues Testamendis kui probleem Uue Testamendi teaduse ajaloos (Die Gnosis im Neuen Testament als ein Problem in der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft). In: *UA* 1/2007, 25–58.
- . Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis. In: *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*. 2006, 10 (65/55), 3, 220–231.
- . Kas Siimon Nõid oli gnostik? (War Simon Magus der Gnostiker?). In: *Akadeemia* 5–6/2006, S. 1069–1110, 1260–1287.
- . Vier gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund. In: *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*. 2007, 11 (61/56), 3, 251–275.
- Lanczkowski, G. Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen. In: *Le Origini*, 676–687.
- Lidzbarski, M. Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 381–388 = ZNW, 27. Bd., 1928, 321–327.
- . Mandäische Fragen. In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 332–337.

- Lietzmann, H. Ein Beitrag zur Mandäerfrage. In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 93–109.
- Loisy, A. Le mandéisme et les origines chrétiennes. Paris, 1934 = Loisy, Alfred. *Das Mandäertum und die Ursprünge des Christentums*. In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII), 419–432.
- Luttikhuizen, G.P. Biblical Narrative in Gnostic Revision: the Story of Noah and the Flood in Classic Gnostic Mythology. In: *Interpretations of the Flood*. Florentino Garcia Martinez and Gerard P. Luttikhuizen, edd. Leiden u. a. 1998, 108–120.
- . The creation of man and woman in the Secret Book of John. In: *The creation of man and woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*. Gerard P. Luttikhuizen, ed. (TBNJCT III). Leiden 2000, 140–155.
- . The thought pattern of Gnostic mythologizers and their use of Biblical Traditions. In: *The Nag Hammadi Library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by Turner-McGuire. (NHMS XLIV). Leiden 1997, 89–101.
- Macuch, R. Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen. In: *ThLZ*, 6/1957, 401–408. = *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII), 452–467.
- . Anfänge der Mandäer. In: *Die Araber in der alten Welt*. 2. Bd. F. Altheim; R. Stiehl, Hgg. Berlin 1965, 76–190.
- . Zur Frühgeschichte der Mandäer. In: *ThLZ*, 90. Jg. 1965/9, 650–660.
- Maier, J. Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und „Gnosis“. In: *Kairos* 5/1963, 18–40.
- . Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 239–258.
- . Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis“. Bundeslade, Gottesthron und Märkabah. In: *Kairos* 1/1964, 131–146.
- Mansoor, M. The Nature of Gnosticism in Qumran. In: *Le Origini*, 385–400.
- Marjanen, A. What Is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph. In: *Was There a Gnostic Religion? Antti Marjanen*, ed. Göttingen 2005, 1–53.
- Masing, U. Usklik Toomas (Der gläubige Thomas). In: *Meil on lootust*. Koostajad Hando Runnel ja Urmas Tõnisson. Tartu 1998, 231–242.
- McRae, G.W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. In: *NT* 12, 1970, 86–101.
- Nagel, P. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 49–70.
- Nöldeke, Th. Mandäisches. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, 30 (1915/16), 139–162.
- O'Brien, D. Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter. In: *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour o. A.H. Armstrong*. H.J. Blumenthal, R. Markus, edd. London 1981, 108–123.
- Pagels, E.H. Exegesis and Exposition oth the Genesis creation accounts in selected Texts from Nag Hammadi. In: *Nag Hammadi, Gnosticism & Early*

- Christianity*. Charles W. Hedrick, Robert jr. Hodgson, edd. Peabody 1984, 257–285.
- Parrott, D.M. Gnosticism and Egyptian Religion. In: *NT*. Vol. XXIX. Leiden 1987, 73–93.
- Pearson, B.A. 1 Enoch in the Apocryphon of John. In: *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts (in honor of Lars Hartmann)*. D. Hellholm, T. Fornberg, eds. Oslo 1995, 355–367.
- . Biblical Exegesis in Gnostic Literature. In: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 29–38.
- . Cain and the Cainites. In: *Pearson, Birger. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 95–108.
- . The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi. In: *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions. Stockholm, 1970*. C.J. Bleeker, ed. (SHR 31). Leiden 1975, 200–208.
- . The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature. In: ders.: *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. (Studies in Antiquity and Christianity.) Minneapolis 1990, 108–123.
- . The Figure of Norea in Gnostic Literature. In: Widengren, Geo (ed.): *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm 1977, 143–152 = in: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 84–94.
- . The Figure of Seth in Gnostic Literature. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI). Leiden: Brill, 1981, 472–504 = in: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 52–83.
- . Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins. In: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 10–28.
- . Gnosticism as a Religion. In: *Was There a Gnostic Religion? Antti Marjanen*, ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 81–101 = *Pearson, Birger A. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. (Studies in Antiquity and Christianity). New York u. London 2004, 201–223.
- . Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition. In: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 124–135.
- . Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I (Poimandres)*. In: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 136–147.
- . Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi, CG IX,3. In: *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren oblata)*. Ed. by J. Begman et al. Leiden 1972, 457–470 = in: *Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis 1990, 39–51.
- . Jewish Sources in Gnostic Literature. In: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Michael Stone, ed. Philadelphia/Assen 1984, 443–481.

- . Old Testament Interpretation In Gnostic Literature. In: *Pearson, Birger. The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity XIV.* Harrisburg 1997, 99–121.
- . Philo and Gnosticism. In: *ANRW II, Bd. 21. 1.* Berlin, New York 1984, 295–342.
- . The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature. In: *Pearson, Birger. The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity XIV.* Harrisburg: Trinity Press 1997, 122–146 = Hedrick, Charles W.; Hodgson, Robert, Jr. (Ed.). *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1986, 15–35.
- . Revisiting Norea. In: *Images of the Feminine in Gnosticism.* Karen King, ed. Philadelphia 1988, 265–275.
- . The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas.* Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 373–384.
- Pellegrini, S. Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd., 570–580.*
- Peretson, E. Bemerkungen zur mandäischen Literatur. In: *Der Mandäismus.* (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 319–331.
- Petersen, S. Der Dialog des Erlösers (NHC III,5). Einleitung. In: *NHD. 1. Bd., 382–387.*
- Plisch, U.-K. Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III,2; IV,2) („Das ägyptische Evangelium“), Einleitung. In: *NHD. 1. Bd., 294–297.*
- . „Das Zeugnis der Wahrheit“ (NHC IX,3) („Testimonium Veritatis“). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd., 698–701.*
- . Die Apokalypse des Paulus (NHC V,2). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd., 399–402.*
- . Die Bronte – Vollkommener Verstand (NHC VI,2). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd., 456–458.*
- Pokorný, P. Der soziale Hintergrund der Gnosis. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 77–87.
- . Der Ursprung der Gnosis. In: *Gnosis und Gnostizismus.* Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 749–767.
- Prevallet, E.M. The Use of Exodus in Interpreting History. In: *Concordia Theological Monthly, 37* (1966), 131–145.
- Puech, H.-Ch. Das Philippus-Evangelium. In: *NTApo I, 194–199.*
- . Das Problem des Gnostizismus. In: *Gnosis und Gnostizismus.* Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 306–351.
- Quispel, G. Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. In: *EvTh* 14. Jg. (9. Jg. der NF) 1954, 474–484.
- . The Demiurge in the Apokryphon of John. In: *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976).* R. McL. Wilson, ed. (NHS XIV). Leiden 1978, 1–33.
- . Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: *Gnostic Studies I* by Gilles Quispel. Istanbul 1974, 173–195.
- . Gnosis. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich.* Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 413–435.

- . Jewish Gnosis und mandaeen Gnosticism. In: *Menard, Jaques (ed.). Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974)*. (NHS VII). Leiden 1975, 82–122.
- . Simon en Helena. In: *NThT* 1952, 339–345.
- Rätsep, K. Juuda kirjast. In: *Prof. dr. Uku Masingu 75 sünnipäevaks*. 1984. (Ms.), 187–205.
- Reitzenstein, R. Zur Mandäerfrage. In: *ZNW* 26/1927, 39–70. = *Der Mandäismus*, 338–371.
- Ringgren, H. Qumran and Gnosticism. In: *Le Origini*, 379–384.
- Robinson, W.C. jr. The Exegesis on the Soul. In: *NT* 12, 1970, 102–117.
- Rosenthal, F. Das Mandäische. In: *Rosenthal, Fr. Die aramäische Forschung seit Thomas Nöldekes Veröffentlichungen*. Leiden 1939, 224–254.
- Rudolph, K. Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 569–606.
- . Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 190–209.
- . „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“. Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis“ und „Fremdverständnis“. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 256–277.
- . Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 123–143.
- . Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis und Manichäismus. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 220–243.
- . Gnosis – Weltreligion oder Sekte. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 53–65.
- . Ergebnisse einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Untersuchung der mandäischen Schriften. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 363–369.
- . Erkenntnis und Heil: Die Gnosis. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 14–33.
- . Gemeinsame Sachverhalte in Gnosis und Neuplatonismus. In: *„I Sowed Fruits into Hearts“ (Odes. Sol. 17:13). Festschrift für Professor Michael Lattke*. Pauline Allan u. a., eds. (Early Christian Studies 12). Strathfield 2007, 177–188.
- . „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 34–52.



- . Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten. In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*. Martin Krause, Hg. (NHS 6.) Leiden 1975, 191–216.
- . Die antike Gnosis – Probleme und Fakten. In: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Albert Franz, Hg. Paderborn, München u. a. 2002, 13–39.
- . Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. In: *ThR*. 34. Jg. Heft 3–4.; 36. Jg. Heft 1–2; 37. Jg. Heft 4; 38. Jg. Heft 1. Tübingen 1969–1973.
- . Gnostische Reisen: im Diesseits und ins Jenseits. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 244–255.
- . Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion. In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 67–80.
- . Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 121–148= in: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 402–432.
- . Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 768–797.
- . Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: *ThR. Neue Folge*. 42. Jg. Tübingen 1977, 279–359.
- . Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 221–237.
- . Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 510–553.
- . War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis. In: *Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (NHMS XLII). Leiden 1996, 503–537.
- . Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin 1973, 121–148.
- . Zum Problem: Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus. In: *Le Origini*, 302–306.
- Sabatier, A. Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie. In: *Koch, Klaus; Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik*. (WdF CCCLXV). Darmstadt 1982, 91–113.
- Safrai, S. Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640). In: *Geschichte des jüdischen Volkes*. 1. Bd. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. Hrsg. Haim Hillel Ben-Sasson. 2., unveränd. Aufl. München 1981, 377–469.
- Schaeder, H.H. Zur Mandäerfrage. In: *Orientalische Literaturzeitung* 31/1928, 163–171. = In: *Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 389–398.

- Scheffelowitz, I. Die mandäische Religion und das Judentum. In: *MGWJ* 73. Frankfurt/M. 1929, 211–232.
- Schenk, W. Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 299–313.
- Schenke, H.-M. Bemerkungen zur Apokalypse des Allogenes (NHC XI,3). In: *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20–25 August 1984*. Włodzimierz Godlewski, ed. Warschau, 1990, 417–424.
- . Das Evangelium nach Philippus (NHC II,3). Einleitung. In: *NHD. 1. Bd.*, 184–191.
- . Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde Nag-Hammadi. In: *ThLZ* 84, 1–26.
- . Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar? In: *Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*. Jg. 7/ 1965, 124–133.
- . Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. I n: *Studia Coptica*. Peter Nagel, ed. Berlin, 1974, 165–172.
- . Das Verständnis unserer großen Kraft (NHC VI,4). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd.*, 484–487.
- . Die drei Stelen des Seth (NHC VII,5). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd.*, 626–628.
- . Die Gnosis. In: *Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*. Johannes Leipoldt u. Walter Grundmann, Hgg. 7. Aufl. Berlin 1985, 372–415.
- . Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis. In: *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Berlin u. Gütersloh 1980, 111–136.
- . Die Paraphrase des Seem (NHC VII,1). Einleitung. In: *NHD. 2. Bd.*, 544–550.
- . Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschliessung der Nag-Hammadi-Texte. In: *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*. Johannes Irrmscher; Kurt Treu, Hgg. (TU 1210). Berlin 1977, 209–218.
- . Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 351–372.
- . Einführung. In: *NHD. 1. Bd.*, 1–6.
- . Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes. In: *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973*. Hrsg. von Hans Dieter Betz u. Luise Schottroff. Tübingen 1973, 421–437.
- . Exegetische Probleme der zweiten Jakobus-Apokalypse in Nag-Hammadi-Codex V. In: Nagel, Peter (ed.): *Probleme der koptischen Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1 (K2.)) Halle/S., 109–114.
- . Gnosis. Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik. In: *VF* 32, 1987, 2–21.

- . Hauptprobleme der Gnosis. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 585–600.
- . Melchisedek (NHC IX,1). Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 678–681.
- . Nag Hammadi Studien I. Das literarische Problem des Apokryphon Johannis. In: *ZRGG* 14, 1962, 57–63.
- . Nag Hammadi Studien II. Das System der Sophia Jesu Christi. In: *ZRGG* 14, 263–278.
- . The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI) Leiden 1981, 588–616.
- . „Tractatus Tripartitus“ (NHC I,5). Einleitung. In: *NHD*. 1. Bd., 54–57.
- . Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis. In: *Gnosis. Vorträge der Veranstaltungsfolge des Steirischen Herbstes und Österreichischen URANIA für Steiermark vom Oktober und November 1993*. Johannes B. Bauer; Hannes D. Galter, Hgg. (Grazer theologische Studien, 16). Graz 1994, 179–207.
- . Zostrianus (NHC VIII, 1). Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 633–638.
- . Zum sogenannten Tractatus Tripartitus des Codex Jung. In: *ZÄS* 105, 1978, 133–141.
- . Zur Exegese des Philippus-Evangeliums. In: *Coptology. Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*. Soren Giversen, Martin Krause, Peter Nagel, Hgg. (Orientalia Lovaniensa Analecta 61.) Leuven 1994, 123–137.
- Schenke Robinson, G. Die dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1). Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 808–815.
- Scharb, E. Miscelle zu 1 Tim 6, 20. In: *ZNW*, 77. Bd., 1986, 276–281.
- Schletterer, I. Die (erste) Apokalypse des Jakobus. Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 408–411.
- Schmid, J. Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage. In: *BZ*, Bd. 20. (1932), 121–138, 247–258.
- Schoeps, H.-J. Judenchristentum und Gnosis. In: *Le Origini*, 529–536.
- Scholem, G. Jaldabaoth reconsidered. In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*. Paris 1974, 405–421.
- Schreiner, J. Die apokalyptische Bewegung. In: *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Johann Maier, Josef Schreiner, Hgg. Würzburg; Gütersloh 1973, 214–253.
- Schubert, K. Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis. In: *ThLZ*, 1953, 495.
- . Problem und Wesen der jüdischen Gnosis. In: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*. Jg. III/ 1961, 2–19.
- Schwartz, J. Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 485–509.
- Scopello, M. Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library. In: *Images of the Feminine in Gnosticism*. Karen L. King, ed. Philadelphia 1988, 71–84.

- Siegert, F. *Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten*. (ZNW 71). Berlin, New York 1980, 129–132.
- Smith, M. The History of the Term Gnostikos. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI) Leiden 1981, 796–807.
- Stead, Chr. The Valentinian Myth of Sophia. In: *Stead, Christopher. Substance an Illusion in the Christian Fathers*. London 1985, 75–104.
- Stemberger, G. Samael und Uzza. Zur Rolle der Dämonen im späteren Midrasch. In: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*. Armin Lange, Hermann Lichtenberger, K.F. Diethard Römheld, Hgg. Tübingen 2003, 636–661.
- Stern, M. Die Zeit des Zweiten Tempels. In: *Geschichte des jüdischen Volkes*. 1. Bd. *Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. Hrsg. Haim Hillel Ben-Sasson. 2., unveränd. Aufl. München 1981, 231–373.
- Strecker, G. Judenchristentum und Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 261–282.
- Stroumsa, G.G. Aher: a Gnostic. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Bentley Layton, ed. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. (SHR XLI) Leiden 1981, 808–818.
- Stürmer, K. Judentum, Griechentum und Gnosis. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 387–409.
- Szabó, A. Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 143–152.
- Teugels, L. The creation of the human in rabbinic Interpretation. I n: *The creation of man and woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*. Gerard P. Luttikhuisen, ed. (TBNJCT III). Leiden, Boston 2000, 107–127.
- Theiler, W. Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken. In: *Theiler, Willy. Forschungen zum Neuplatonismus*. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 10). Berlin, New York 1966, 104–123.
- . Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus. In: *Theiler, W. Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin, New York 1970, 484–501.
- Thoma, C. Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66–70/73) auf das rabbinische Judentum. In: *BZ* 12/1968, 30–54. 186–210.
- Tröger, K.-W. The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as viewed in a variety of Perspectives. In: *Barc, Bernard (ed.). Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi (Quebec, 22–25 aout 1978)*. (BCNH.E, 1). Collection editee par Jacques-E. Menard, Paul-Hubert Poirier, Michael Roberge. Quebeck 1981, 86–98.
- . Die hermetische Gnosis. In: *Gnosis und Neues Testament*, 97–119.

- . Die Bedeutung der Nag-Hammadi-Schriften für die Hermetik. In: Nagel, Peter (Hg.). *Studia Coptica*. (BBA 45). Berlin 1974, 175–190.
- . Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 11–33.
- . Gnosis und Judentum. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 155–168.
- . Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis). In: *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Johann Maier, Josef Schreiner, Hgg. Würzburg: Echter Verlag; Gütersloh 1973, 310–319.
- . „Über die Achtheit und Neunheit“. Einleitung. In: *NHD*. 2. Bd., 499–508.
- Turner, J.D. Sethian Gnosticism. A Literary History. In: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Charles W. Hedrick, Robert Hodgson, eds. Peabody 1986, 55–86.
- . Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi. In: *Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification*. Louis Painchaud, Anne Pasquier, eds. (BCNH:E 3). Quebec 1995, 169–217.
- Ullmann, W. Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 169–194.
- Van Baaren, Th.P. Towards a Definition of Gnosticism. In: *Le Origini*, 174–180.
- Van den Broek, R. Autogenes and Adamas. The Mythological Structure of the Apokryphon of John. In: *Vanden Broek, Roelof (ed). Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. (NHMS 39). Leiden 1996, 56–66.
- . The creation of Adams's Psychic Body in the Apokryphon of John. In: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Roelof Van den Broek, ed. (NHMS 39). Leiden 1996, 67–85.
- . Frühchristliche Religion. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 363–381.
- . Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology. Eugnostos, Philo, Valentinus, and Origen. In: *The Roots of Egyptian Christianity*. Birger A. Pearson, James E. Goehring, eds. Philadelphia, 1992, 190–203 = in: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Roelof Van den Broek, ed. (NHMS 39). Leiden 1996, 117–1130.
- . Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert. In: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Roelof Van den Broek, ed. (NHMS 39). Leiden 1996, 181–196.
- . The Shape of Edem according to Justin the Gnostic. In: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Roelof Van den Broek, ed. (NHMS 39). Leiden 1996, 131–141.
- . Von der jüdischen Weisheit zum gnostischen Erlöser. Zum Schlusshymnus des Apokryphons des Johannes. In: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Roelof Van den Broek, ed. (NHMS 39). Leiden 1996, 86–116.

- Van der Woude, A.S. *Melchisedek als himmlische Erlösgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*. (Oudtestamentische studien 14). Leiden 1965, 354–373.
- Van Unnik, W.C. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigem gnostischen Texten. In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Martin Krause, ed. (NHC 3.) Leiden 1972, 120–132.
- . Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 476–494.
- . Gnosis und Judentum. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Aland, Barbara (Hg.). Göttingen 1978, 65–86.
- Vermaseren, M.J. Hellenistlikud usundid. In: *Historia religionum II*. Geo Widengren, C.J. Bleeker, edd. Tallinn, 1988–1990 (Ms.), 275–314.
- . Mithras in der Römerzeit. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. Maarten J. Vermaseren, Hg. Leiden 1981, 96–120.
- Waldstein, M. Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; II,1; IV,1 und BG 2). Einleitung. In: *NHD. 1. Bd.*, 96–101.
- . The primal Triad in the Apokryphon of John. In: *The Nag Hammadi Library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by Turner-McGuire. (NHMS XLIV). Leiden 1997, 154–187.
- Wedderburn, A.J.M. Philo's „Heavenly Man“. In: *NT*, vol. XV. Leiden 1973, 301–326.
- Weiß, H.-F. Das Gesetz in der Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Karl-Wolfgang Tröger, Hg. Gütersloh 1980, 71–88.
- Welles, B.C. The Hellenistic Orient. In: *The Idea of History in the Ancient Near East*. R.C. Dentan, ed. Yale, 1955, 135–167.
- Widengren, G. Der iranische Hintergrund der Gnosis. In: *Gnosis und Gnostizismus*. Kurt Rudolph, Hg. (WdF CCLXII). Darmstadt 1975, 410–425.
- . Die Mandäer. In: *Handbuch der Orientalistik. Bd. 8. B. Spuler*, Hg. Leiden, 1961, 93–101.
- . Einleitung. In: *Widengren, Geo (Hg.). Der Mandäismus*. (WdF CLXVII). Darmstadt 1982, 1–17.
- . Les Origines du Gnosticisme et l'histoire des religions. In: *Le Origini*, 28–60.
- Williams, M.A. Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clear Analysis. In: *Was There a Gnostic Religion? Antti Marjanen, ed.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 55–79.
- Wilson, R. McL. The Gnostics and the Old Testament. In: *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren oblata)*. Ed. by J. Begman et al. Leiden 1972, 164–168.
- Wintermute, O. A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament. In: *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honour of William F. Stinespring*. J.M. Efrid, ed. Durham, 1972, NC, 241–270.
- Wisse, F. Seth, Second Treatise of the Great. In: *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York, 1992, 1118–1119.
- Yamauchi, E.M. The issue of pre-christian Gnosticism reviewed in the light of the Nag Hammadi Texts. In: *The Nag Hammadi Library after fifty years*.

- Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by Turner-McGuire. (NHMS XLIV). Leiden 1997, 72–88.
- . Jewish Gnosticism? In: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*. R. van den Broek, M.J. Vermaseren, eds. Leiden 1981, 123–136.
- Zandee, J. Die Person der Sophia in der 4. Schrift des Codex Jung, in: Bianchi, U. (Hg.), *Le Orgini*, 203–212.
- . Het Evangelie der Waarheid, In: *NThT* 22, 1968.
- Zenger, E. Die späte Weisheit und das Gestz. In: *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Johann Maier, Josef Schreiner, Hgg. Würzburg: Gütersloh, 1973, 43–56.
- Zielinski, T.S. (Hg.) *Hermes und die Hermetik I: Das hermetische Corpus*. ARW 8 (1905), 321–372.
- Zimmern, H. Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen? In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 76, 1922, 36–54.

#### IV. Artikel

- Aland, B. Marcion. In: *LThK*, 6. Bd. Freiburg u. a. 1997, 1392–1393.
- Balz, H. Melchisedek. III. Neues Testament. In: *TRE*, Bd. 22, 1992, 420–423.
- Berger, K. Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich. In: *TRE*, Bd. 13., 1984, 519–535.
- Bethge, H.-G. On the Origin of the World. In: *The Coptic Encyclopedia*. Vol. 6. Aziz S. Atiya, ed. New York 1991, 1842–1844.
- Colpe, C. Gnosis I. Religionsgeschichtlich. In: *RGG*, 2. Bd. 3. Aufl. Tübingen 1958, 1648–1652.
- . Gnosis II (Gnostizismus). In: *RAC*, 11. Bd. Stuttgart 1981, 537–659.
- Delling, G. Archon. In: *ThWNT*, 1. Bd.: A-G. Gerhard Kittel, Hg. Stuttgart 1959, 486–488.
- Dexinger, F. Exodusmotiv. II. Judentum. In: *TRE*, Bd. 10., 1982, 737–740.
- . Samaritaner. In: *TRE*, Bd. 29., 1998, 750–756.
- Drijvers, H.J.W. Salomo. III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos. In: *TRE*, Bd. 29., 1998, 730.
- Filorama, G. Gnosis/Gnostizismus I. Religionswissenschaftlich. In: *RGG*, 3. Bd. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., 2000, 1043–1044.
- Drower, E.S. Mandäer. In: *RWW*. Franz Köning, Hg. Freiburg/Br. 1956, 510–513.
- Haardt, R. Gnosis/Gnostizismus. In: *SM*. 2. Bd. Freiburg u. a. 1968, 476–490.
- Herrmann, S. Exodusmotiv. I. Altes Testament. In: *TRE*, Bd. 10, 732–737.
- Kessler, K. Mandäer. In: *RE*. Bd. XII. 3. Aufl. Leipzig 1903, 155–183.
- Koslowski, P. Gnosis/Gnostizismus III. Philosophisch. 2. Neuzeit. In: *RGG*. 3. Bd. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., 2000, 1055–1056.
- Kraft, H. Marcion. In: *RGG*, 4. Bd. 3. Aufl. Tübingen 1960, 740–742.
- Kretschmar, G. Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich. In: *RGG*. 2. Bd. 3. Aufl. Tübingen 1958, 1656–1661.
- Kuhn, H.-W. Exodusmotiv. III. Neues Testament. In: *TRE*, Bd. 10, 1982, 741–745.

- Leicht, R. Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. In: *In: RGG*. 3. Bd., vierte, völlig neu bearbeitete Aufl., 2000, 1056–1058.
- Logan, A.H.B. Gnosis/Gnostizismus. III. Philosophisch. 1. Antike. In: *RGG*, 3. Bd., 2000, 1053–1055.
- . Simon Magus. In: *TRE*, Bd. 31, 2000, 272–276.
- Markschies, Chr. Gnosis/Gnostizismus II. Christentum. 1. Neues Testament. 2. Kirchengeschichtlich. In: *RGG*, 3. Bd., 2000, 1045–1053.
- May, G. Marcioniten. In: *EKL*, 3. Bd. 3. Aufl. Göttingen 1992, 273–274.
- . Markion/Markioniten. In: *RGG*, 5. Bd., 2002, 834–836.
- Michel, D. Koheletbuch. In: *TRE*, Bd. 19., 1990, 345–356.
- Nagel, P. Gnosis, Gnostizismus. In: *EKL*, 2. Bd. 3. Aufl. Göttingen 1989, 241–247.
- Prümm, K. Gnostizismus. 1. Im Hellenismus. In: *LThK*. 2., völlig neu bearb. Aufl. 4. Bd. Freiburg u. a. 1968, 1024.
- Robinson, S.E. Second Treatise of the Great Seth. In: *The Coptic Encyclopedia*. Vol. 7. Aziz S. Atiya, ed. New York 1991, 2117–2118.
- Rudolph, K. Mandäer/Mandäismus. In: *TRE*, Bd. 22., 1992, 19–25.
- Ruppert, H.-J. Gnosis, Gnostizismus. III. Moderner Gnostizismus. In: *LThK*. 4. Bd. Freiburg u. a. 1995, 809–810.
- Stemberger, G. Salomo. II. Judentum. In: *TRE*, Bd. 29., 1998, 728.
- Stricker, B.H. The Corpus Hermeticum. *Mnemosyne*. 4. Serie, Vol. 2, Fasc. I, 1949, 79–80.
- Torini, M.S. Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich. In: *LThK*. 4. Bd. Freiburg u. a.: 1995, 802–803.
- Tröger, K.-W. Hermetica. In: *TRE*, Bd. 18., 1989, 749–752.
- Willi, Th. Melchisedek. II. Judentum. In: *TRE*, Bd. 22., 1992, 417–420.
- Wilson, R. McL. Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche. In: *TRE*, Bd. 13., 1984, 536–550.

#### V. Sammlungen von Aufsätzen

- Aland, B. (Hg.). *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen 1978.
- Barc, B. (Hg.). *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 aout 1978)*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Etudes“ 1. Collection editee par Jacques-É. Ménard, Paul-Hubert Poirier, Michael Roberge. Québec 1981.
- Bergman, J. et al. (ed.): *Ex Orbe Religionum (Studia Geo Widengren oblata)*. Vol. 1. Leiden 1972.
- Betz, H.D.; Schottroff, L. (Hgg.). *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973*. Tübingen 1973.
- Betz, O.; Hengel, M.; Schmidt, P. (Hgg.). *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag*. Leiden/Köln 1963.
- Bianchi, U. (Hg.). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. Leiden 1967.
- Böhlig, A. *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 1. Teil. (WUNT 47). Tübingen 1989.



- . *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. (WUNT 48). Tübingen 1989.
- . *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. (AGSU 6.) Leiden 1968.
- Efird, J.M. (ed.). *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honour of William F. Stinespring*. Durham 1972.
- Eltester, W. (Hg.) *Christentum und Gnosis. Aufsätze*. (BZNW 37). Berlin 1969.
- Franz, A. Rentsch, T. (Hg.). *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Paderborn, München u. a. 2002.
- Goldberg, A. *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. Hrsg. von Margarete Schülter und Peter Schäfer. (TSAJ 61). Tübingen 1997.
- Haenchen, E. *Gott und Mensch*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1965.
- Hedrick, Ch.W.; Hodgson, R. jr. (eds.) *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity*. Peabody 1984.
- Kerenyi, K. *Humanistische Seelenforschung*. München; Wien 1966.
- King, K.L. (ed.). *Images of the Feminine in Gnosticism*. (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia 1988.
- Koch, K.; Schmidt, J.M. *Apokalyptik*. (WdF CCCLXV). Darmstadt 1982.
- Krause, M. (ed.). *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*. (NHS 6.) Leiden 1975.
- Krause, M. (ed.). *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)*. (NHS VIII). Leiden 1977.
- Lange, A.; Lichtenberger, H.; Römheld, K.F. (Hgg.) *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literaturen im Kontext ihrer Umwelt*. Tübingen 2003.
- Layton, B. (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Vol. 1.: The School of Valentinus*. (SHR XLI). Leiden 1980.
- Layton, B. (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Vol. 2.: Sethian Gnosticism*. (SHR XLI). Leiden 1981.
- Logan, A.H.B.; Weddeburn, J.M. (ed.). *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson*. Edinburgh, 1983.
- Luttikhuisen, G.P. (ed.). *The creation of man and woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*. (TBNJCT III). Leiden 2000.
- Maier, J.; Schreiner, J. (Hgg.). *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Würzburg: Echter Verlag; Gütersloh 1973.
- Marjanen, A. (Hg.). *Was There a Gnostic Religion?* (Publications of the Finnish Exegetical Society 87). Göttingen 2005.
- Martinez, F.G.; Luttikhuisen, G.P. (ed.). *Interpretations of the Flood*. (Themes in biblical Narrative Jewish and Christian Traditions, 1). Leiden 1998.
- Ménard, J.-E. (ed.). *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25. Octobre 1974)*. (NHS VII). Leiden 1975.
- Nagel, P. (Hg.). *Studia Coptica*. (BBA 45). Berlin 1974.

- Painchaud, L.; Pasquier, A. (ed.). *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993.* (BCNH:E 3). Québec 1995.
- Pearson, B.A. *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, XIV. Harrisburg 1997.
- . *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt.* (Studies in Antiquity and Christianity). New York u. London 2004.
- . *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity.* (Studies in Antiquity and Christianity). Minneapolis 1990.
- Rudolph, K. (Hg.) *Gnosis und Gnostizismus.* (WdF CCLXII). Darmstadt 1975.
- . *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze.* (NHMS XLII). Leiden 1996.
- Schäfer, P. *Hekhalot-Studien.* (TSAJ 19). Tübingen 1988.
- Sevrin, J.-M. (ed.). *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits neotestamentaires dans le christianisme primitif.* (BETHL 86). Leuven 1989.
- Sloterdijk, P.; Macho, T. (Hgg.). *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, 2 Bde., Gütersloh 1991.
- Stead, Chr. *Substance an Illusion in the Christian Fathers.* London 1985.
- Stone, M.E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secterian Writings, Philo, Josephus.* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Vol. 3.). Philadelphia 1984.
- Theiler, W. *Forschungen zum Neuplatonismus.* (QSGPh 10). Berlin, New York 1966.
- . *Untersuchungen zur antiken Literatur.* Berlin, New York 1970.
- Tröger, K.-W. (Hg.) *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“.* Gütersloh 1980.
- . (Hg.). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Berlin 1973.
- Turner, J.; McGuire, A. (ed.). *The Nag Hammadi Library after fifty Years. Proceedings oth the 1995 Society of Biblical Litterature Commemoration.* (NHMS XLIV). Leiden 1997.
- Van den Broek, R. (ed.). *S tudies in Gnosticism and Alexandrian Christianity.* (NHMS 39). Leiden 1996.
- Vermaseren, M.J. (Hg.). *Die orientalischen Religionen im Römerreich.* Leiden 1981.
- Widengren, G. (Hg.). *Der Mandäismus.* (WdF CLXVII). Darmstadt 1982.
- Widengren, G.; Bleeker, C.J. (ed.). *Historia religionum.* I. Bd. Tallinn 1988 (Ms.).
- Widengren, G.; Bleeker, C.J. (ed.). *Historia religionum.* II. Bd. Tallinn 1988–1990 (Ms.).
- Wilson, R. McL. (ed.). *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976).* (NHS XIV). Leiden 1978.



## REGISTER

### I. MYTHISCHE WESEN UND LEGENDÄRE PERSONEN

- Abaoth 360, 368  
Abel 277–283, 286, 287, 288, 290,  
316, 318, 321, 390  
Abiressine 207  
Abraham 312, 313, 324, 328  
Achamod (Achamoth, Echamoth,  
Echmoth) 119, 268, 336, 368–  
369  
Adakas (Adakas-Ziwa) 245  
(Anmerkung 317), 247, 347  
(Anmerkung 928)  
Adam 16, 117, 137–138 (Anmer-  
kung 587), 207, 229, 230, 231  
(Anmerkung 230), 232, 233, 234,  
236, 237, 240, 241, 242, 243, 245,  
246, 247, 254, 255, 256, 257, 258,  
260, 261, 262, 263, 264, 265, 266,  
267, 268, 270, 272, 273, 274, 276,  
277, 278, 279, 281, 283, 284, 285,  
286, 288, 289, 295, 297, 298, 299,  
301, 306, 307, 310 (Anmerkung  
655), 316, 321, 322, 325, 335, 340,  
349 (Anmerkung 943), 356, 357,  
371, 372, 380, 390  
Adam kasia 245, 347 (Anmerkung  
928), 349 (Anmerkung 945)  
Adam rabba 347 (Anmerkung  
928)  
Adonai 216, 217, 220, 324, 325,  
375  
Adonaios 198, 207, 268, 337, 343  
(Anmerkung 881), 358, 363  
Adoni 207, 358  
Adonin 207, 343 (Anmerkung  
881), 358  
Aggäus 334  
Ahriman 97  
Ahura Mazda 86  
Aiolaios 343 (Anmerkung 881),  
358  
Aion 239 (Anmerkung 279)  
Ajar 221, 246  
Amen 268, 271  
Anat Jahu 353  
Anoš 282, 283 (Anmerkung 504),  
286, 301, 379, 392  
Aoth 358  
Apis 204  
Ardban 384  
Ariael (Ariel) 198, 201, 361  
Armozel (Harmozel) 116, 206,  
208, 213  
Aschera 353  
Aschmodai 331, 332  
Astaphaios (Astaphäus) 198, 207,  
216, 334, 343 (Anmerkung 881),  
358  
Athoth 343 (Anmerkung 881),  
358  
Atlas 290 (Anmerkung 553)  
Ba'alšamin 365 (Anmerkung  
1050)  
Babel 268  
Barbelo 206, 207, 208, 212, 213,  
368  
Baruch 268, 269, 271, 326, 327  
Bel 268  
Belial, Beliar 133, 239, 320, 361  
Belias 207, 268  
Bel-Kronos 289 (Anmerkung  
550)  
Bihrun 222  
Cemmut 291  
Cherubin 256

- Daniel 334  
 Daveithai, Daveithe 116, 206, 208,  
 213, 367  
 Derdekas 367
- Ea 85  
 Edem 268, 269, 270  
 Eleleth 116, 206, 208, 213, 367  
 Elia, Elias 334, 335  
 Eloaios 198, 207, 343 (Anmerkung  
 881), 358  
 Eloaiou 216, 343 (Anmerkung  
 881), 358  
 Elohim, Eloim 42, 216, 268, 269,  
 270, 272, 277, 282, 326, 358  
 Eloi 334  
 El-Rabba 217, 220, 364, 366  
 El-Šaddai, El-Šiddai 217, 220, 337,  
 364, 366  
 Ennoia 31, 50, 89, 119, 172  
 (Anmerkung 21), 212, 214, 216  
 Enoch 283, 290, 307  
 Enosch (Enoš) 138 (Anmerkung  
 587), 286, 288 (Anmerkung 546)  
 Esaddaios 268  
 Esau 280  
 Esdras 334  
 Eva 16, 117, 209, 231 (Anmerkung  
 230), 233, 252, 253, 254, 255,  
 256, 257, 263, 264, 266, 267, 268,  
 272 (Anmerkung 452), 277, 278,  
 282, 284, 288, 295, 299, 307, 354,  
 370
- Gabriel 203, 217, 218, 221, 246,  
 268, 271, 365  
 Galila 207  
 Gamaliel 317
- Ham (Cham) 293, 301  
 Harmozel 317, 367  
 Harmoupiel 207  
 Hauran 379, 391  
 Hawwa 245, 246, 265, 282, 284  
 Henoah 115, 202, 233, 273, 290–  
 292, 318, 321, 363  
 Hermas 207
- Hermes 91 (Anmerkung 251)  
 Hermes Trismegistos 91 (Anmer-  
 kung 251)  
 Hewath 379, 391  
 Hibil (Hibil-Ziwa) 217, 218, 219,  
 221, 245 (Anmerkung 317),  
 246, 265, 277, 283 (Anmerkung  
 504)  
 Hor 216, 334, 358  
 Horaios 343 (Anmerkung 881),  
 358
- Ialdabaoth, Jaldabaoth, Jaltabaoth  
 42, 51, 198, 200–201, 202, 207,  
 209, 211, 216, 228, 234, 235,  
 239 (Anmerkung 278), 252,  
 260, 267, 277, 286 (Anmerkung  
 527), 297, 301, 302, 313, 324, 325,  
 328, 334, 337, 343 (Anmerkung  
 881), 351, 355, 358, 359–362, 363,  
 389
- Iao, Jao 100, 115, 198, 207, 216,  
 293, 334, 339, 343 (Anmerkung  
 881), 358
- Isaak 312  
 Isis 79 (Anmerkung 170)  
 Isis-Noreia 296  
 Israel 268  
 Ištar 58 (Anmerkung 16), 85, 86,  
 87, 353
- Jafet(h) 293, 294  
 Jahoel 339 (Anmerkung 848)  
 Jakob 312  
 Jam 293  
 Jaobel 339  
 Jaoth 207  
 Jave 277, 282  
 Jesus Nave (=Josua) 334  
 Jobel 207  
 Joel 367  
 Jofiel 366  
 Jofifjah 366  
 Jofin 366  
 Jofin-Jofafin 364, 366  
 Jokabar 364, 365 (Anmerkung  
 1050), 379, 391

- Jokašar 364, 365, 379, 391  
 Jonas 334  
 Jo-Rabba, Jorraba 220, 363, 364  
 Josua 334  
 Jošamin 364, 365 (Anmerkung 1050), 379, 391  
 Jošmir 222, 364  
 Jozataq 364, 365, 379, 391  
  
 Kae 207  
 Kain 138 (Anmerkung 587), 209, 276, 277–283, 287, 290, 295, 314, 316, 390  
 Kainan 207  
 Kalapatauroth 291  
 Karkamenos 268  
 Kauithan 268  
  
 Lathen 268  
  
 Manda dHajje 245 (Anmerkung 317), 301  
 Marduk 85  
 Melchisedek 315–324  
 Metatron 100, 115, 283, 291 (Anmerkung 559), 339 (Anmerkung 849), 363  
 Michael 203, 239 (Anmerkung 279), 268, 271, 288, 307, 320, 322  
 Mihr 97  
 Mithras 79 (Anmerkung 170)  
 Mnevis 204  
  
 Naamah 296  
 Naas 268, 269, 270, 271, 272, 326  
 Nahas 327  
 Nbu 325  
 Nidbai 379, 391  
 Nimrod 307  
 Noa (Noach, Noah) 292–297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 316, 318, 322, 334  
 Norea(h), Noria, Orea, Oraia, Horaia 286, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 307  
 Nuraita 294–295  
  
 Ohrmizd 97  
 Oraios 198, 343 (Anmerkung 881), 358, 364  
 Oriel, Oroiael 116, 206, 208, 213, 367  
 Orpheus 106  
 Osiris 79 (Anmerkung 170)  
  
 Pharaohth 268  
 Phersalo 330  
 Phönix 204  
 Phoster 330  
 Pistic Sophia 198, 200, 207  
 Ptah 220 (Anmerkung 160)  
 Ptahil 217, 218, 219, 220, 221, 222, 245, 246, 247, 364  
  
 Qatliel 366  
  
 Rafael 203  
 Raguel 203  
 Remiel 203  
 Ruha 217, 220, 245, 313, 325, 366–367, 372 (Anmerkung 1089), 376, 390  
  
 Sabaoth, Zebaot 116, 124, 198, 199, 202, 207, 228, 235, 239 (Anmerkung 279), 277, 297, 306, 334, 337, 343 (Anmerkung 881), 358, 360, 363, 368  
 Sabazios 83  
 Sabbataios 207, 358  
 Sabbede 343 (Anmerkung 881), 358  
 Sael 268  
 Sakla(s) 210, 239 (Anmerkung 278), 298, 302 (Anmerkung 614), 314, 337, 355, 358, 360–361  
 Sam(m)ael 201, 202, 211, 237, 239, 276, 278, 279, 282, 337, 355, 358, 360, 362, 389  
 Samuel 334  
 Saraqael 203  
 Sael 330  
 Sauriel 366  
 Sem 293, 294, 295, 322

- Seth (Adams Sohn) 15–16, 66, 137  
 (Anmerkung 587), 263, 276, 279,  
 281, 283–290, 295, 297, 298, 302,  
 306, 308, 310 (Anmerkung 659),  
 312, 314, 321, 325, 390
- Seth (ägyptischer Gott) 90
- Seth-el 367
- Sia 89
- Silmai 379, 391
- Sopanima(s) 322
- Sophia 31, 33, 50, 86, 87, 102, 115,  
 116, 119, 198, 199, 206, 207, 208,  
 213, 216, 220, 229, 238, 296, 311,  
 341, 351–355, 357, 373, 393
- Sophia Zoe 233, 235, 371
- Sophonias 334
- Suduk 365 (Anmerkung 1050)
- Šarhabel 293 (Anmerkung 293)
- Šiddai 337
- Šihlun 222
- Šitil 16, 221, 246, 282, 283  
 (Anmerkung 504), 286
- Šum 293
- Šum-Kušta 293
- Šurbai 293 (Anmerkung 293)
- Ta'eb 133
- Tammuz 86
- Thot(h) 90, 91 (Anmerkung 251),  
 292 (Anmerkung 563)
- Tobias 334
- Ur 366–367
- Uriel 203, 208 (Anmerkung 95)
- Xisuthros 289 (Anmerkung 550)
- Zervan 201 (Anmerkung 48),  
 360
- Zeus 104, 144 (Anmerkung 624)
- Zeus Olympios 165 (Anmerkung  
 759)
- Zihrun 222
- Zoriel 366
- Zoroaster 290
- Zostrianus 93

## II. GESCHICHTLICHE UND REALE PERSONEN

- Aaron 133  
Abba ben Kahana 296  
Abu'l Fath 62  
Adam, A. 2, 7, 102, 113, 119, 120,  
151, 155, 165, 171, 360  
Adelphius 93  
Aher 339 (Anmerkung 849)  
Aland, B. 39  
Alexander der Große 105  
Amélineau, M.E. 88  
Amos 334  
Antiochus IV. Epiphanes 165  
(Anmerkung 759)  
Antoninus Pius 178 (Anmerkung  
11)  
Anz, W. 58, 85, 86, 93, 171, 344  
Apelles 20, 334  
Aquilinius 93  
Arai, S. 32, 39  
Aratos 107  
Aristobul 106, 107, 199 (Anmer-  
kung 38), 214, 342 (Anmerkung  
877)  
Armstrong, A.H. 74  
Arnold, G. 7  
Artaban III. 384  
Artaban IV. 384  
Artaban V. 384  
Asmussen, J.P. 127 (Anmerkung  
479)  
Augustinus 344  
  
Barc, B. 306  
Bar-Kochba 2, 382, 384  
Basilides 30, 39, 66, 76, 90, 92, 117,  
178, 334  
Bauer, W. 72  
Baumgartner, W. 377  
Baur, F. Ch. 7, 20, 27, 59, 99  
Beltz, W. 138 (Anmerkung 588)  
Benjamin ben Musa an-Nahawandi  
345 (Anmerkung 906)  
Berger, K. 156, 171, 173, 341  
Berossos 289 (Anmerkung 550)  
  
Bethge, H.-G. 6, 7, 200 (Anmer-  
kung 40), 201 (Anmerkung 48),  
203, 204 (Anmerkung 71), 230,  
232, 281, 294, 312 (Anmerkung  
676), 313, 335, 362 (Anmerkung  
1026)  
Betz, O. 7, 101 (Anmerkung 314),  
201 (Anmerkung 48)  
Beyschlag, K. 135, 150  
Bianchi, U. 79, 80, 139, 193, 389  
Black, M. 360  
Bleeker, C.J. 89, 92  
Blumenberg, H. 35, 52  
Bousset, W. 20, 58, 86, 88, 93, 100,  
172, 173, 224, 291, 292, 344, 345  
(Anmerkung 906), 377  
Bowman 137 (Anmerkung 587)  
Boyancé, P. 74, 75, 83  
Böhlig, A. 7, 77 (Anmerkung 148),  
78, 101 (Anmerkung 314), 113,  
119, 152, 161, 178, 196, 199,  
204, 290 (Anmerkung 553), 349  
(Anmerkung 943), 359, 362, 367,  
368, 373, 377  
Brandt, W. 100, 366, 374, 376, 378  
Brumlik, M. 120, 122, 342  
(Anmerkung 877)  
Buckley, J. 377, 378 (Anmerkung  
1155), 380 (Anmerkung 1176),  
381, 382 (Anmerkung 1192), 384,  
385 (Anmerkung 1213)  
Buddeus, J.F. 59  
Bullard, R.A. 238, 278, 306  
Bultmann, Rudolf 7, 62, 93, 95,  
159, 171, 173, 376  
Burkitt, F.C. 60, 64, 74  
Burrows; M. 148 (Anmerkung  
651), 149  
  
Caldwell, T. 103, 138  
Casey 171  
Cefraux, L. 137  
Clemens von Alexandria 17, 18,  
41, 69, 71, 136, 315



- Clementz, H. 306 (Anmerkung 640)
- Colpe, C. 7, 95, 120, 155, 160, 161, 165, 173, 208 (Anmerkung 93), 319 (Anmerkung 726)
- Crahay, R. 75, 80, 81
- Crum, W.E. 315
- Dahl, N. 193
- Daniélou, J. 101 (Anmerkung 314), 103, 341
- David 333
- De Faye, E. 60, 74
- Derchain, Ph. 224
- Dexinger, F. 125, 134, 147
- Didymus 320 (Anmerkung 734)
- Dillmann, A. 322
- Dodd, C.H. 225, 226, 227
- Dodds, E.R. 82 (Anmerkung 192)
- Doresse, J. 67, 89, 90, 101 (Anmerkung 314), 127 (Anmerkung 483), 152
- Dositheos (Dositheus, Dosis) 132, 133, 134, 135
- Drijvers, J.W. 7, 22, 24 (Anmerkung 100), 52, 53 (Anmerkung 232), 75, 96, 101 (Anmerkung 314), 138 (Anmerkung 588), 144 (Anmerkung 624), 154, 171 (Anmerkung 5), 174 (Anmerkung 24)
- Dupont-Sommer, A. 129
- Elchasai 50
- Elisabeth:273
- Eliša' ben Abuja (Aher) 125, 144 (Anmerkung 624), 145, 148, 338
- Ephraim Syrus 315
- Epiphanes 326
- Epiphanius von Salamis 18, 41, 126, 134, 281, 283, 286 (Anmerkung 531), 287, 294, 296, 297, 300, 301, 302, 339 (Anmerkung 846), 363, 389
- Esra 272, 334
- Eusebius von Caesarea 55, 56, 106, 126, 132, 134, 154 (Anmerkung 691), 172 (Anmerkung 21), 199 (Anmerkung 38), 307, 339 (Anmerkung 846), 350
- Ezechiel 133, 208, 334, 349, 350
- Ezechiel Tragicus 202, 350
- Fallon, F. 201 (Anmerkung 48), 202, 239 (Anmerkung 279)
- Festugière, A.J. 91, 224
- Filoramo, G. 191–192
- Fischer, K.-M. 72, 101 (Anmerkung 314), 171
- Flavius Josephus, Josephus Flavius 155, 289, 290, 306, 307, 309, 311, 315
- Flora 327, 328
- Foerster, W. 28, 35, 136
- Fossum, J. 103
- Fracassini, U. 377
- Friedländer, M. 7, 59, 100, 125, 171
- Gianotto, C. 191–192
- Giversen, S. 331
- Goedicke, H. 90
- Grant, R. 101 (Anmerkung 314), 103, 122, 156, 167
- Grätz, H. 7, 100, 122
- Green, H.A. 165–166
- Green, J. 103, 110
- Greßmann, Hugo 85, 345 (Anmerkung 906)
- Gruenwald, I. 113, 122, 142, 146, 154
- Gunkel, H. 85, 100, 171
- Haar, S. 150 (Anmerkung 669)
- Haardt, R. 6, 24 (Anmerkung 100), 32, 52, 73, 152 (Anmerkung 676), 160 (Anmerkung 723), 171, 377, 380, 384, 392
- Habakuk 334
- Haenchen, E. 171, 172 (Anmerkung 21), 224, 226, 248 (Anmerkung 334), 249, 251, 271, 272, 273, 352
- Hardian 178 (Anmerkung 11)
- Hegesipp 55, 56, 59, 99, 134, 154 (Anmerkung 691)

- Heidegger, M. 160  
 Helder mann, J. 320, 322  
 Helena 50, 352  
 Hengel, M. 3, 106, 113, 122, 310  
 (Anmerkung 659), 353  
 Herakleon 335  
 Heraklit 11  
 Hermogenes 20  
 Hesiod 107, 204  
 Heussi, K. 171, 172 (Anmerkung  
 18), 191 (Anmerkung 2), 330  
 (Anmerkung 787)  
 Hieronymus 315, 320 (Anmerkung  
 734)  
 Hilgenfeld, A. 7, 59, 138, 359  
 Hippolyt 18–19, 41, 55, 56  
 (Anmerkung 7), 69, 71 (Anmer-  
 kung 95), 74, 99, 126, 135, 136,  
 197, 267, 280, 281, 283, 312, 326,  
 328, 334, 339 (Anmerkung 846)  
 Hofius, O. 202, 319 (Anmerkung  
 728)  
 Holzhausen, J. 7, 249  
 Homer 107, 240 (Anmerkung 286)  
 Horton, F.L. 317  
 Hymenaeus 20  
  
 Idi 339 (Anmerkung 849)  
 Ignatius von Antiochia 63, 66, 177  
 Irenäus von Lyon 14, 17, 18, 41,  
 50, 51, 55, 56 (Anmerkung 8),  
 59, 61, 66 (Anmerkung 66), 68,  
 69, 74, 99, 172 (Anmerkung 21),  
 175, 178, 197, 212 (Anmerkung  
 121), 214, 231 (Anmerkung  
 227), 232 (Anmerkung 231), 234,  
 252, 254, 266, 280 (Anmerkung  
 491), 283, 286, 295, 297, 301, 302  
 (Anmerkung 614), 313, 314, 325,  
 328, 329, 334, 335, 347, 351, 352,  
 358, 373, 388–389, 390  
 Isaias, Jesaja 321, 334, 335, 336  
 Iwersen, J. 103, 110, 112, 113, 144  
 (Anmerkung 623), 156  
  
 Jankowski, G. 135  
 Jeremias 334  
  
 Jesus, Jesus Christus 71, 72  
 (Anmerkung 99), 290, 313, 316,  
 317, 327, 372, 373  
 Jirmeja ben Eleazar 231 (Anmer-  
 kung 230)  
 Joel 334  
 Johanan 339 (Anmerkung 850)  
 Johannes der Täufer 128  
 (Anmerkung 489), 132, 133, 273,  
 325, 335, 379, 381, 392  
 Jonas, H. 7, 26, 29, 36, 74, 75, 79,  
 80, 81, 82 (Anmerkung 187), 98,  
 108, 145 (Anmerkung 626), 158,  
 159–160, 168, 342  
 Judas Iskariot 280  
 Justin (Gnostiker) 39, 40, 41,  
 42, 126, 267–273, 326, 339  
 (Anmerkung 846), 390  
 Justin der Märtyrer 55, 59, 61, 69,  
 99, 126, 172 (Anmerkung 21),  
 178, 339 (Anmerkung 846), 339  
 (Anmerkung 849)  
  
 Kaiser, U.U. 13, 25, 238, 278, 279,  
 295, 296, 302, 303, 306, 308, 360,  
 373 (Anmerkung 1092)  
 Kakosý, L. 88, 89  
 Karpeles, G. 108  
 Kerenyi, K. 168  
 Kerinth 30, 39, 63, 66, 177, 337  
 Kessler, K. 58, 85, 86, 171, 344,  
 365, 376, 378  
 King, K.L. 1, 40, 43–49, 56  
 (Anmerkung 7), 61, 154  
 Kippenberg, H.G. 135, 164  
 Klauck, H.-J. 6, 74, 102, 113, 119,  
 171, 377, 380, 392  
 Koffmane, G. 27  
 Köster, H. 119, 120, 143, 161, 178,  
 227 (Anmerkung 201)  
 Kraeling, C.H. 377  
 Krause, M. 7  
 Kretschmar, G. 68 (Anmerkung  
 78), 103, 137, 138  
 Kroll, J. 91, 224  
 Kümmel, W.G. 272 (Anmerkung  
 452)

- Lagrange, M.L. 91, 377  
 Lampe, G.W.H. 19  
 Layton, B. 306  
 Legge, F. 80  
 Leicht, R. 145  
 Leisegang, H. 26, 29, 74, 157, 159  
 Lidzbarski, M. 7, 101, 220  
 (Anmerkung 160), 293, 313,  
 324 (Anmerkung 753), 329, 347  
 (Anmerkung 928), 359, 364, 365,  
 366, 374, 376, 379 (Anmerkung  
 1157), 383  
 Lietzmann, H. 381  
 Lipsius, R.A. 59, 134  
 Logan, A.H.B. 7, 79, 150  
 Lohse, E. 171, 172 (Anmerkung  
 21)  
 Loisy, A. 381  
 Lukas (Evangelist) 150  
 Lupieri, E. 379  
 Luttikhuisen, G.P. 7, 153, 210, 308  
 Lüdemann, Gerd 150
- Macuch, R. 375, 377, 382, 383, 384  
 Maier, J. 7, 122, 123, 143, 144, 145,  
 154, 156, 191, 195  
 Mani 30, 39, 51 (Anmerkung 226),  
 93, 97, 127, 208 (Anmerkung 93),  
 307 (Anmerkung 642)  
 Mansoor, M. 148  
 Marcellina 18  
 Marcion 20, 30, 39, 51, 191  
 (Anmerkung 2), 326, 338  
 Maria 273, 335, 372 (Anmerkung  
 1089)  
 Marksches, Ch. 13, 17, 19, 20,  
 34, 48, 52, 61, 64, 74, 77, 82,  
 127 (Anmerkung 483), 167  
 (Anmerkung 768), 169, 170, 171  
 Markus (Gnostiker) 145 (Anmer-  
 kung 626), 335  
 Masing, U. 93  
 McRae, R. 103, 354, 355  
 Menander 30, 39, 55, 175, 178, 337  
 (Anmerkung 827)  
 Ménard, J.E. 108, 280  
 Michaelis, J.D. 57, 85
- Miša bar Amra 325  
 Mose 106, 137 (Anmerkung 587),  
 154, 202, 242, 257, 259, 268, 274,  
 299, 305, 313, 324–326, 332, 334,  
 335, 336, 339 (Anmerkung 850),  
 350, 390  
 Mosheim, J.L. 85
- Nagel, P. 6, 194, 260, 263, 271,  
 281, 302 (Anmerkung 621),  
 304 (Anmerkung 631), 305  
 (Anmerkung 637), 312, 329, 367,  
 387  
 Nahum 334  
 Nathan 334  
 Nilsson, M.P. 91, 224  
 Nock, A.D. 74  
 Nock, T. 103  
 Nöldecke, Th. 377
- Odeberg, H. 377  
 Oeyen, C. 358  
 Origenes 19, 41, 126, 133,  
 134, 145 (Anmerkung 626),  
 172 (Anmerkung 21), 320  
 (Anmerkung 734), 326,  
 339 (Anmerkung 846), 343  
 (Anmerkung 881), 344, 358, 360
- Pagels, E. 166–167  
 Parrott, D.M. 89, 90  
 Paulus 115  
 Pearson, B.A. 7, 28 (Anmerkung  
 120), 101 (Anmerkung 314), 103,  
 104, 122, 125, 156 (Anmerkung  
 701), 165, 194, 196, 202, 208,  
 209, 210, 211 (Anmerkung 116),  
 212 (Anmerkung 118), 226, 227,  
 237 (Anmerkung 264), 274,  
 280 (Anmerkung 490), 281,  
 282, 296, 297, 303 (Anmerkung  
 621), 304 (Anmerkung 631), 310,  
 316 (Anmerkung 709), 317, 319  
 (Anmerkung 726), 321, 368  
 Pedersen, V. Sch. 377, 380  
 (Anmerkung 1175)  
 Percy, E. 171

- Perkins, Ph. 103, 138  
 Pesch, R. 150  
 Peterson, E. 103, 379 (Anmerkung 1162)  
 Pétrement, S. 65, 171  
 Petrie, F. 315  
 Philetus 20  
 Philo von Alexandria 12, 17, 26, 59, 95, 99, 100, 104, 105, 107–108, 126, 136, 137, 138–139, 144 (Anmerkung 624), 155, 200, 208, 211, 225, 226, 251, 271, 282, 313 (Anmerkung 685), 315, 319, 339 (Anmerkung 846), 340, 342 (Anmerkung 877), 345–346, 347, 349 (Anmerkung 941), 390, 451 (Anmerkung 957)  
 Phygelus 20  
 Plato 11, 75, 76 (Anmerkung 48), 81, 82, 83, 106, 139, 236, 338, 342 (Anmerkung 877)  
 Plisch, U.-K. 295  
 Plotin 56, 75, 82 (Anmerkung 192)  
 Plutarch 226  
 Pokorný, Petr 74, 92, 103, 109–110, 139, 153, 171, 179 (Anmerkung 24), 340, 348  
 Porphyrius 74  
 Ptolemaios VI. Philometor 106  
 Ptolemäus 40, 281, 287, 327, 328  
 Puech, H.-Ch. 79, 80, 86, 168, 178, 344, 353  
 Pythagoras 106  
 Quispel, G. 7, 18, 19, 31, 52, 74, 83, 96, 101 (Anmerkung 314), 103, 110, 125, 126, 137, 145 (Anmerkung 626), 153, 168, 171, 209 (Anmerkung 98), 249, 338, 339 (Anmerkung 850), 340, 348, 350, 353, 356, 359  
 Reitzenstein, R. 58, 85, 88, 91, 93, 94, 95, 171, 223, 251, 377  
 Riefler 322  
 Ringgren, H. 134, 148 (Anmerkung 650), 149 (Anmerkung 655)  
 Rosenthal, F. 376  
 Roukema, R. 74, 77, 78  
 Rudolph, K. 7, 18, 19, 21, 22, 29, 33, 48, 50, 60, 74, 79 (Anmerkung 165), 80, 82, 98, 101, 102, 113, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 131, 135, 137, 138 (Anmerkung 588), 142, 143, 155, 156, 159 (Anmerkung 722), 161, 162 (Anmerkung 737), 164, 167, 193, 200, 205 (Anmerkung 77), 218, 220 (Anmerkung 157), 222, 227 (Anmerkung 201), 246, 248 (Anmerkung 334), 249, 265 (Anmerkung 428), 281, 283 (Anmerkung 505), 338, 341, 345 (Anmerkung 906), 348, 352, 353, 354, 356, 360, 365 (Anmerkung 1050 u. 1054), 366, 375, 377, 380, 381, 382, 384, 389, 392  
 Russell, D.S. 140 (Anmerkung 600)  
 Salomo 330–333, 379  
 Salzberger, G. 333  
 Satornil (Satornilos, Saturninus) 30, 39, 55, 63, 66 (Anmerkung 66), 117, 231 (Anmerkung 227), 252, 335, 337 (Anmerkung 827), 346 (Anmerkung 909)  
 Sauneron, S. 224  
 Säve-Söderbergh, T. 377, 383  
 Schaeder, H.-H. 74, 377  
 Schäfer, P. 145 (Anmerkung 626), 146, 147  
 Schenk, W. 153  
 Schenke, H.-M. 7, 18, 19, 21, 22, 24 (Anmerkung 100 u. 102), 25, 33, 38, 39, 50 (Anmerkung 223), 52, 79, 101, 103, 104, 119, 127, 128, 144–145 (Anmerkung 624), 153, 160, 161, 171, 172–173 (Anmerkung 21), 178, 179 (Anmerkung 24), 204, 210, 227, 249, 270 (Anmerkung 437), 290 (Anmerkung 554), 306, 317, 319, 320, 321, 323 (Anmerkung 245),

- Schenke, H.-M. (*Forts.*) 324, 337  
(Anmerkung 828), 338, 348, 352,  
377, 380, 381, 384, 392
- Schille, G. 150
- Schmid, J. 377
- Schmithals, W. 34, 38, 52, 56  
(Anmerkung 7), 171, 172, 174  
(Anmerkung 25)
- Schneider, C. 74
- Schoeps, H.-J. 6, 24 (Anmerkung  
100), 33, 73, 143
- Scholem, G. 7, 103, 122, 123, 124,  
143, 145 (Anmerkung 626), 319  
(Anmerkung 728), 359–360
- Schubert, K. 7, 103, 113, 122,  
123, 125, 126, 129, 130, 131,  
140 (Anmerkung 602), 145, 152  
(Anmerkung 676)
- Scott, W. 224, 225, 251
- Segal, A.F. 7, 146
- Segelberg, E. 368, 375, 377
- Simlai 231 (Anmerkung 225)
- Simon Magos 352
- Simon Magus 20, 30, 39, 40, 41,  
50, 51, 55, 57, 59, 61, 68, 88,  
90, 99, 117, 128, 132, 133, 134–  
137, 150, 172–173 (Anmerkung  
21), 175, 178, 326, 334, 335, 337  
(Anmerkung 827), 351, 352
- Simon, R. 103
- Šlama 383 (Anmerkung 383)
- Smith, C.B. 110, 113
- Smith, M. 17, 19
- Strecker, G. 151
- Strickter, B.H. 224
- Stroumsa, A.G. 7, 101 (Anmer-  
kung 314), 101 (Anmerkung  
314), 103, 147, 367, 368
- Stürmer, K. 74, 108, 109
- Tardieu, M. 368
- Tertullian 20, 41, 69, 74, 280, 281
- Theiler, W. 76 (Anmerkung 148)
- Theißén, G. 34, 122, 150, 156, 168,  
171, 341
- Theodor bar Konai 382
- Theodoret 132 (Anmerkung 529)
- Thomas, J. 375, 377
- Thomassen, E. 280
- Tiberius Alexander 144 (Anmer-  
kung 624), 145 (Anmerkung 626)
- Tittmann, C.C. 57
- Tröger, K.-W. 7, 13, 24 (Anmer-  
kung 100), 35, 48, 49, 52, 53  
(Anmerkung 231), 66, 67, 72,  
81, 83 (Anmerkung 194), 84, 92,  
101 (Anmerkung 314), 102, 103,  
113, 119, 120, 122, 123, 127, 128,  
141–142 (Anmerkung 607), 151,  
153, 155, 156, 158, 160, 161, 162,  
169, 171, 178, 224, 249, 312, 342,  
354, 377, 380, 381, 392
- Turner, J.D. 280, 283 (Anmerkung  
509)
- Valentinus 20, 30, 39, 76, 88, 92,  
178, 340
- Van Baaren, Th. P. 23, 52
- Van den Broek, R. 72, 236
- Van Unnik, W.C. 123, 143,  
144 (Anmerkung 624), 154  
(Anmerkung 691), 155, 156, 158,  
191, 257, 341, 355, 359, 370
- Vielhauer, Ph. 171
- Von Harnack, A. 27, 56 (Anmer-  
kung 8), 60, 63–65, 74, 191  
(anmerkung 2)
- Von Rad, G. 231 (Anmerkung  
228), 282 (Anmerkung 502),  
292
- Walch, C.W.F. 57, 85
- Waldstein, M. 210, 211
- Weber, M. 166
- Wesendonk, O.G. 376
- Widengren, G. 99, 345 (Anmer-  
kung 906), 376
- Williams, M.A. 1, 15, 18, 19, 40–  
49, 192 (Anmerkung 12)
- Wilson, R. McL. 7, 31, 52, 60  
(Anmerkung 33), 74, 101  
(Anmerkung 314), 103, 108,  
110, 133, 148, 153, 171, 174  
(Anmerkung 23), 192

Wintermute, O.	201 (Anmerkung 48), 238, 263, 271	Zacharias	334
		Zandee, J.	35
		Zarathustra, Zoroaster	93
Yamauchi, E.	145 (Anmerkung 626), 173	Zielinski, Th.	91, 223
		Zimmern, H.	376

### III. ORTE

- Alexandria 55, 76, 88, 111, 112, 212, 227, 258, 330 (Anmerkung 790), 350, 374
- Antiochia 55, 175, 177, 373
- Ararad(t) 291, 306
- Ägypten 23, 55, 57, 73, 88, 89, 90, 106, 111, 112, 113, 163, 165, 174 (Anmerkung 23), 177, 178, 179 (Anmerkung 24), 226, 258, 324, 326, 328, 329, 374
- Babylon 157, 379 (Anmerkung 1162)
- Babylonisches Tiefland 99
- Bala'izah 315, 316, 317
- Damaskus 132
- Dendera 91 (Anmerkung 251)
- Edom 306
- Elephantine 353
- Eleusis 83
- Ephesus 297
- Gomorr(h)a 285 (Anmerkung 523), 290, 313
- Harran 385
- Hebron 353
- Hermopolis 92
- Huzistan 383
- Indien 73
- Iran (Persien) 23, 58, 73, 86, 93, 98, 99, 160 (Anmerkung 728), 174 (Anmerkung 23), 177, 345 (Anmerkung 906)
- Jerusalem 127 (Anmerkung 479), 165 (Anmerkung 759), 167, 168, 272, 322, 332, 361, 376, 379, 380, 392
- Jordangebiet 128
- Judäa 172 (Anmerkung 21)
- Kleinasien 106, 110, 163, 177, 179 (Anmerkung 24), 353
- Leontopolis 104, 144 (Anmerkung 624)
- Medien 378 (Anmerkung 1155), 385
- Memphis 89
- Mesopotamien (Babylonien, Irak, Zweistromland) 23, 86, 88, 98, 106, 127 (Anmerkung 483), 160 (Anmerkung 728), 163, 164, 174 (Anmerkung 23), 177, 178, 344-345, 376, 377, 378, 379 (Anmerkung 1157), 384, 391
- Messina 21, 23, 24, 30, 61, 120
- Nazaret 373
- Negeb 353
- Nisibis 385
- Nord-Saqqara 91 (Anmerkung 251)
- Noricum 296
- Palästina 101, 104, 105, 106, 112, 121, 128, 144 (Anmerkung 624), 165, 178, 179, 210, 258, 306, 374, 376, 381, 384, 391
- Phönizien 352
- Qumran 12, 23, 128-134, 144 (Anmerkung 624), 307, 310, 311, 323, 356
- Rom 93, 157, 177, 178
- Rotes Meer 329
- Samarien (Samaria) 59, 99, 127, 132, 134-138, 150, 172 (Anmerkung 21), 175, 178
- Sinai 306, 324, 350
- Sodom 285 (Anmerkung 523), 290, 312-314

Syrien	55, 101, 106, 112, 128, 163, 164, 175, 177, 178, 210, 258, 306 (Anmerkung 640), 374, 376, 381, 391	Tang-e Sarwak	383
		Transjordanien	99
		Tunah el Gebel	91 (Anmerkung 251)
		Tyrus	352



