

Gilles Quispel

GNOSIS

als

WELT-
RELIGION

Origo Verlag

GNOSIS ALS WELTRELIGION

GILLES QUISPEL

GNOSIS
ALS WELTRELIGION



ORIGO VERLAG - ZÜRICH

I. AUFLAGE
UMSCHLAG: LI ROMMEL

COPYRIGHT BY ORIGO VERLAG ZÜRICH 1951
DRUCK: BOEKDRUKKERIJ J. J. GROEN & ZOON, LEIDEN
PRINTED IN HOLLAND

UXORI CARAE

VORWORT

Dieses Büchlein enthält vier Vorträge, gehalten am C. G. Jung-Institut in Zürich. Es möchte eine allgemeine Einführung in die Thematik der Gnosis sein und die Bedeutung des Fundes von 48 gnostischen Büchern in Aegypten kurz beleuchten. Wer nähere Auskünfte wünscht, sei auf die Bibliographie am Ende der Schrift verwiesen: dort findet der Fachgenosse auch die Zeitschriftenartikel verzeichnet, die eine nähere Begründung meiner Stellungnahme enthalten. Bei der Wiedergabe der gnostischen Texte wurden dann und wann bestehende Uebersetzungen benützt: wenn die richtige Wendung trotzdem nicht getroffen wurde, darf der Autor, dem das Deutsche nicht geläufig ist, um Nachsicht der Leser bitten. Endlich sei noch Prof. C. G. Jung für seine wichtigen Ratschläge und sein unermüdliches Interesse an meinen Forschungen Dank gesagt: ihm verdanke ich es, dass das komplexe Gebilde der Gnosis mir einigermaßen verständlich geworden ist.

I. BEDEUTUNG DER NEUEN FUNDE

Eine Weltreligion ist neu entdeckt. So darf man vielleicht schon jetzt die Bedeutung der neuen Funde gnostischer Manuskripte zusammenfassen. Bisher bestand in der Schätzung und Einreihung dieser merkwürdigen Strömung eine gewisse Unsicherheit und Verlegenheit, die sich aus der Dürftigkeit des Materials und der Schwierigkeit der Deutung erklären lässt. Jetzt sehen wir klar, und die Zeit ist nicht fern, dass wir die ganze Gnosis von der Quelle bis zur Mündung überblicken, ihre phänomenologische Physiognomie zusammenfassend darstellen und ihre psychologischen Wurzeln herausarbeiten können. Der historische Philologe, der Religionshistoriker und der Symbolforscher sind zu einer schönen Zusammenarbeit berufen, um dieses Neuland zu kartografieren. Jetzt schon kann ein vorläufiger, noch der Korrektur bedürftiger Entwurf der kommenden Aufgaben und Zielsetzungen dargestellt werden.

Am Anfang war das Ende. Der Anstoss zu der ganzen Forschung, die heute so manchen Gelehrten fesselt, war die Entdeckung der manichäischen Handschriften aus Medinet Madi in Aegypten um 1930. Die Hälfte einer Sammlung *Homiliae* (Predigten), die *Kephalaia*, eine Art manichäischer Dogmatik, und ein halbes *Psalmbuch* sind schon herausgegeben. Besonders die letzten sind wichtig; denn der Manichäismus war eine singende Kirche.

Nicht ohne Rührung liest man diese frohen, poetisch nicht selten sehr wertvollen Gesänge, die mit ihrer ständigen Wiederholung des Refrains die Gemeinde zu ungekannten Höhen der Extase hinaufgeführt haben müssen, und unwiderleglich zeigen, dass der manichäische Eingeweihte in seinem Mythos lebte und webte, dass der Mythos ihm Sache des Herzens war.

Besondere Beachtung verdient in diesem Hymnenbuch die letzte Abteilung, die sogenannten Psalmen von Thomas, die unter anderem von der Himmelfahrt der Seele handeln.

Ein schwedischer Forscher, Torgny Säve Söderbergh, hat neuerdings gezeigt, dass verschiedene dieser Psalmen Uebersetzungen mandäischer Hymnen sind. Man bedenke, was das bedeutet. Bis heute leben noch die Mandäer, eine antichristliche gnostische Sekte, in Mesopotamien. Das Alter ihrer reichen und vielschichtigen Literatur ist sehr umstritten. Die allzu kühnen Hypothesen Bultmanns, der die Mandäer zu den Urahnen des Johannesevangeliums machen wollte, haben die meisten Forscher stutzig gemacht. Die Entdeckung, dass mandäische Hymnen in den Psalmen von Thomas verarbeitet sind, gibt uns auf einmal festen Boden unter die Füße. Denn Thomas war ein Schüler Manis, der um 300 n. Chr. in Syrien arbeitete. Dort muss er die Mandäer vorgefunden haben, deren Lieder er adaptierte. Also ist bewiesen, dass wenigstens die Lehren, die Thomas übernommen hat, aus der Zeit vor 300 n. Chr. stammen müssen. Damit ist das Alter der mandäischen Religion, bzw. des Themas der Himmelfahrt der Seele, das den Mandäern so teuer war, bewiesen. Die ganze Mandäerfrage bekommt dadurch eine neue Perspektive.

Es gilt seit der Entdeckung der manichäischen Handschriften als eine unbestrittene Tatsache, dass der Manichäismus, der eine Weltreligion war, deren Adepten im Laufe eines Millenniums vom Atlantik bis zum Pazifik nachzuweisen sind, eine Gnosis war.

Woher diese Gnosis, die Mani gewiss nicht aus der Luft gegriffen hat? Es will scheinen, dass darüber der jüngste Fund reichen Aufschluss gibt.

Um 1946 haben Bauern in Nag Hammadi, einer Ortschaft etwa 50 Km. nördlich von Luxor in Oberägypten, einen Topf gefunden, der nicht weniger als XIII Papyruskodizes enthielt. Es ist der wichtigste Papyrusfund, der bisher gemacht worden ist; denn die Kodizes waren gut konserviert, schön geschrieben und auch meist durch Einbände geschützt. Der Inhalt bestand aus nicht weniger als 48, oder wenn man die Duplikate nicht mitrechnet, 44 gnostischen Büchern, von denen die übergrosse Mehrzahl bisher unbekannt, oder fragmentarisch überliefert war. Diese 48 Bücher waren in koptischer Sprache verfasst, aber wohl alle aus dem Griechischen über-

setzt. Dabei soll beachtet sein, dass es sich hier um Geheimlehren, esoterische Traditionen, handelt. Das führt zu der ironischen Schlussfolgerung, dass, wenn einmal diese 48 Bücher herausgegeben sind, der moderne Forscher über reichere Quellen der Information verfügen kann als der aussenstehende Zeitgenosse dieser Gnostiker, wie es die kirchlichen Ketzerbekämpfer, Irenäus, Hippolytus, Epiphanius, bisher fast unsere einzigen Quellen, nun einmal waren. Aber so weit ist es noch nicht. Fünf Jahre sind vergangen und die wissenschaftliche Arbeit hat noch nicht anfangen können. Ein Kodex ist schon von der Direktion des Koptischen Museums in Kairo gekauft. Elf andere werden, wenn die letzten Nachrichten zuverlässig sind, alsbald von der Aegyptischen Regierung erworben werden. Schliesslich befindet sich ein Kodex, wie es scheint, gerade der wichtigste, der ein neues Evangelium enthält, irgendwo in der Welt.

Unter diesen Umständen müssen die folgenden Erörterungen natürlich als vorläufig betrachtet werden. Was aber bisher an Fundberichten veröffentlicht ist, verspricht in jedem Falle einen reichen Ertrag.

Es scheint, dass die Gnostiker, denen die Bibliothek gehörte, *Sethianer* waren, das heisst jene mehr oder weniger christlich gefärbten Häretiker, bei denen der Urvater Seth, Sohn von Adam, als Prototypus des geistigen Menschen und Offenbarer der verborgenen Welt galt. Nun ist auf Namen nicht viel zu geben; zeigen doch die Naassener, Ophiten, Archontiker und andere gnostische Sekten sehr geringfügige Unterschiede und müssen als Variationen des gleichen Themas betrachtet werden. Es will beachtet sein, dass der Begriff der Gnosis als Andeutung einer grossen häretischen Bewegung innerhalb der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts modern ist und wohl auf die Stelle der Bibel, Timotheus I, 6, 20 zurück geht, wo von den „Gegensätzen der fälschlich so genannten Gnosis“ gesprochen wird. Welche Gegner damit visiert sind, bleibt unklar.

Weiter scheint die Andeutung „Gnostiker“ für Angehörige dieser ganzen Geistesströmung eben so wenig antik. Gnostiker scheint im Altertum vielmehr die Bezeichnung einer gewissen Richtung innerhalb der grossen Strömung gewesen zu sein:

so unterscheidet zum Beispiel Tertullian die Gnostiker bestimmt von den Valentinianern. Es will mir nun scheinen, das die Sethianer eine Abzweigung der Gnostiker im engeren Sinne sind, und dass viele der gefundenen Schriften den Gnostici tout court angehören. Man dürfte sagen: es sind die Schriften der Urgnostiker, die jetzt entdeckt sind. Eine der ältesten dieser Schriften ist ohne Zweifel das „*Apokryphon Johannis*“, das vielen der gefundenen Schriften zu Grunde liegt, und noch in klaren, deutlichen Linien die Hauptgedanken zeigt. Es enthält: 1. eine herrliche und sehr ausführliche Beschreibung des unbekanntes Gottes, Urquelle und Ungrund des Alls, der nur in negativen Andeutungen prädiert werden kann; 2. das Aufsteigen aus diesem Ungrund der Gestalten, Bilder, Aeonen, die zusammen das Pleroma bilden; 3. eine antijüdische, durchaus feindliche Interpretierung der alttestamentlichen Urgeschichte, ohne, wie bisher bekannt, die neutestamentlichen Tatsachen zu berühren; daraus ergibt sich die merkwürdige Situation, dass die Rahmenerzählung, eine geheime Offenbarung des Auferstandenen an seinen geliebten Jünger Johannes, eine Darstellung enthält, die das Kommen Christi und sein Erdenleben nicht berührt; 4. Schliesslich ist die Psychologie zu nennen: der böse Weltschöpfer Jaldabaoth hatte von der Mutter, Sophia, göttliche Schöpferkräfte geerbt, die er neidisch für sich behielt. Diese göttliche Kraft muss dem Unhold entzogen und wieder ins Lichtreich zurück gebracht werden. Jaldabaoth wird überredet, den ererbten göttlichen Geist einem neuen Gebilde . . . dem Menschen, Adam, ins Gesicht zu blasen. Leider hat Jaldabaoth nachher seine Engel ausgeschiedt, um mit den Menschenfrauen Nachkommen zu zeugen. Als Gegengewicht zum göttlichen Geist des Lebens pflanzten sie allen Menschen das „antimon pneuma“ ein, das ist der Ungeist, Antigeist, der die Menschen durch die Lust am Irdischen bindet.“ Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust“.

Folgerung: ausser der Fortpflanzung gibt es keine Sünde. Wie entwindet der Mensch sich diesem Grundübel? Antwort: nur durch die Erkenntnis der Wahrheit, die den Menschen der irdischen Welt entwindet. Dies ist die Grundform der gnos-

cf. 1. Mc 70f.

tischen Psychologie, die ja genau so im Manichäismus sich wiederfindet, und die Augustin besonders nachdrücklich bekämpft hat.

Es ist möglich, die Zeit der Erstehung dieser merkwürdigen und sehr bedeutenden Schrift näher zu bestimmen: denn Irenäus, der um 180 n. Chr. lebte, hat sie in seinem Buch „Gegen die Ketzler,” I, 29 ausführlich exzerpiert. Es ist aber sehr gut möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich, dass dieses „Apokryphon Johannis” sehr viel älter ist und den Anfängen des zweiten Jahrhunderts entstammt. Andererseits wurde es noch im 7. Jahrhundert bei gewissen Ketzern, den Audianern, gelesen. Diese Schrift ist nun, in verschiedenen Fassungen, unter den 48 Büchern von Nag Hammadi wiedergefunden worden. Wenn man darauf achtet, wie gering und unbedeutend die christlichen Einflüsse sind, die im Apokryphon Johannis vorliegen, dann ist man wohl geneigt, zu denken, dass diese Gedankengänge, die mit dem Christentum innerlich kaum eine Berührung zeigen, einer heidnischen, vielleicht sogar vorchristlichen Gnosis entstammen. Nun lässt sich unter den Funden allerdings ein schönes Beispiel solcher Uebearbeitung aufzeigen. Es befand sich im Topfe auch ein Brief eines gewissen Eugnostos, der hochgelahrte Aufschlüsse über das Pleroma, die Welt der Aeonen, enthält und die kleinsten christlichen Einflüsse zeigt. Eine andere Schrift aber, die *Weisheit von Jesus Christus*, hat diese höheren Erkenntnisse abgeschrieben, sie in Dialogform gegossen und das Ganze zu einer Offenbarung von Jesus an Maria Magdalena gemacht. Der Forscher hat den Eindruck, dass dies auch bei andern Schriften immer wieder der Fall gewesen ist, dass Offenbarungen, die ursprünglich dem Grossen Seth oder einem andern Offenbarungsträger angehörten, Christus in den Mund gelegt werden. Das wäre ja eine ungeheuer wichtige Tatsache, weil es dann bewiesen wäre, dass diese Gnosis in ihrem Ursprung nicht christlich, sondern heidnisch ist.

Es ist aber vorschnell, ohne gründliche Kenntnis des ganzen Materials solch folgenschwere Folgerungen zu ziehen. Dass die Gnosis in Wesen und Ursprung nichtchristlich ist, wird immer klarer; ob sie aber auch vorchristlich ist, muss noch bewiesen werden. Es muss dabei bleiben, dass die Leute,

denen diese Schriften gehörten, sich mehr oder weniger als Christen gebärden und vorläufig als christliche Häretiker betrachtet werden müssen. So viel aber ist klar, dass diese Gnosis mit den historischen Tatsachen des Christentums, mit dem Leben und Sterben des Messias Jesu, kaum eine innere Verbindung hat.

Was diese neuen Bücher für unsere Kunde der antiken Literatur bedeuten, ist kaum abzuschätzen. Denn nicht nur wird die sehr spärliche griechische Literatur des Synkretismus um 48 Bücher bereichert, von hier fällt auch ein neues Licht auf andere Gebiete der Literatur. Die Apokryphen des Neuen Testaments, man weiss es, sind teilweise nur fragmentarisch überliefert. Jetzt aber ist der ganze Text des apokryphen Evangeliums von Thomas und des Evangeliums von Philippus gefunden. Die Schriften atmen einen anderen Geist als die Bücher des Neuen Testaments, sie gehören trotz christlichen Formeln einer andern Religion an. Wären diese Schriften wirklich in die christlichen Gemeinden eingedrungen, dann wäre das Christentum unmittelbar nach seinem Entstehen schon wieder aufgelöst worden. Das kann zu unerwarteten Einblicken in die Notwendigkeit der Kanonbildung des Neuen Testaments führen. Nicht weniger wichtig ist, dass jetzt die Hintergründe des Konflikts des grossen Neuplatonikers Plotin mit den Gnostikern in ihren Breiten und Tiefen sichtbar werden. Als Plotin um 250 in Rom lehrte, besuchten auch einige Gnostiker seine Vorlesungen, mit denen er sich befreundete, aber die ihn doch schliesslich so irritierten, dass er eine Streitschrift gegen sie verfasste, „*Adversus Gnosticos*“. Diese Schrift, die die Hilflosigkeit des Rationalisten gegen jede Art von Theosophie verrät, ist nicht zuletzt darum überaus schwierig, weil man sich von den bekämpften Gegnern kein klares Bild zu formen vermochte.

Zwar hat uns Plotins Schüler, Porphyry, die Titel einiger Bücher, die diese Gnostiker besaßen, überliefert, aber das will nicht viel besagen. In Nag Hammadi aber sind drei dieser Bücher gefunden, nämlich: der „*höchste Allogenes*“, die „*Apokalypsis des Messos*“ und die „*Apokalypsis des Zostrianus*“. So kann man jetzt genau die Lehre kennen lernen, sich Plotin richtet. Vielleicht das merkwürdigste

Gegen die

dieser Bücher ist „*die Apokalypsis des Zostrianus*“: Zostrianus galt als ein persischer Prophet, Verwandter von Zoroaster: die Apokalypse des Zostrianus muss also angeblich persische Weisheit enthalten. In wie weit nun wirklich iranische Lehren in dieser Schrift vermittelt werden, sei der zukünftigen Forschung vorbehalten. Die Untersuchungen von Bidez und Cumont haben gezeigt, dass wirklich vieles in den Lehren der sogen. „Mages Hellénisés“, die im Altertum zirkulierten, irgendwelche Verbindungen mit Persien hatte. Aber sowie so ist es merkwürdig, dass die Gnostiker selbst ihre Urahnen in Persien suchten, und es scheint mir wahrscheinlich, dass der gnostische Dualismus, der bis in den Manichäismus hinein ein so bedeutender Wesenszug der gnostischen Physiognomie ist, etwas mit Iran zu tun hat.

Aber genau so, wie nicht nur Iran seinen Mithraismus dem griechisch-römischen Synkretismus geschenkt hat, wie jedes Land, das von Alexander dem Grossen unterworfen wurde, Babylonien, Syrien, Samaria, Palästina, Aegypten seine Religion zu dem Göttergemisch beigesteuert hat, so lassen sich auch diese Schichten, die vielleicht Epochen der Entwicklung darstellen, in den neuen Funden feststellen. Syrien, Palästina, Samaria, Aegypten sind gleichermassen vertreten. So halte ich es für durchaus wichtig, dass auch eine *Apokalypse des Dositheos* überliefert ist. Dositheos war ein Samariter, angeblicher Messias der Samariter, der Tradition nach der Lehrmeister des Erzketzers Simon Magus, aus Samaria. Nun kann es sein, dass in Wirklichkeit dieser Dositheos gar kein Gnostiker war, dass er in der erwähnten Schrift nur fingierter Wortführer sethianischer Weisheit ist, aber es bleibt doch wichtig, (wenn wirklich mit diesem Dositheos der samaritanische Messias gemeint ist), dass dieser Mann von den Gnostikern zum Propheten befördert worden ist. Das muss doch auf irgendeine Tradition zurückgehen. Das Vorkommen vieler semitische Namen und Bezeichnungen in den neuen Dokumenten nötigen uns zu der Annahme, dass diese Gnosis nicht in Aegypten, sondern irgendwo in Vorderasien entstanden sei. Weiter besteht die kirchliche Tradition, über die wir noch viel zu reden haben werden, dass Simon Magus, der Samariter, der Urheber der Häresie, sozusagen der

Archetypus der Ketzerei gewesen ist. Unter diesen Umständen scheint es mir überaus beachtenswert, dass jetzt eine angebliche Offenbarung des samaritischen Messias Dositheos ans Licht kommt.

Wenn dann der Beitrag des Judentums festgestellt werden soll, so gilt es zu bedenken, dass der jüdische Geist zu allen Zeiten, aber besonders auch um Christi Geburt, viel lebendiger und aufgeschlossener gewesen ist, als es ein starrer Biblizismus wahr haben möchte. Zeigen doch die Zauberpapyri des Altertums den gewaltigen Anteil, den das Judentum an der Magie genommen hat. Es ist eine Aufgabe der Zukunft, dass in enger Zusammenarbeit des Häresiologen und des Kabbalisten diese Beziehungen herausgearbeitet werden. Wenn es zum Beispiel in einem gnostischen Text heisst, dass Jesus den verborgenen Namen Gottes „angezogen hat“, so muss man das wohl von der Praxis des jüdischen Magiers her verstehen, die eben „das Anziehen des Namens“ hiess. Wie starke Verbindungen bestehen, zeigen die Funde von Nag Hammadi am klarsten. Die „*Offenbarung von Adam an Seth*“ enthält die Lehre des „Wahren Propheten“, der sich im Laufe der Geschichte in immer neuen Gestalten offenbart. Diese Lehre ist uns besonders aus dem Judenchristentum bekannt, wo Jesus als die letzte und endgültige Verkörperung des „Wahren Propheten“ gilt, aber ihre Wurzeln müssen älter sein. Dies bezeugt auch das Evangelium, wo es heisst: „bist du *der Prophet*“ (Joh. I. 21). Diese Idee einer fortwährenden und ununterbrochenen Tradition hat nun die gefundene Schrift wahrscheinlich dem Manichäismus überliefert. War es doch sozusagen ein Grunddogma des Manichäismus, dass Adam, Seth, Henoch, Buddha, Zoroaster, eventuell auch Hermes Trismegistos, Jesus, Mani Verkörperungen einer und der selben Weisheit sind. In den manichäischen Psalmen wird von Christus gesagt:

„For thou didst leave thy great glory, thou didst come and give thyself for souls;

Thou didst assume different forms until thou hadst visited all races,

For the sake of thy loved ones, until thou hadst chosen them out of their midst.“

In einem türkischen Hymnus der Manichäer wird das „Verändern der Gestalt“ eines der bezeichnenden Merkmale des Propheten genannt.

Wenn wir den Gedanken weiter verfolgen, so finden wir im Mohammedanismus eine verwandte Auffassung, und es steht doch wohl fest, dass der Stifter des Islams diesen Gedanken irgendwie aus der Tradition übernommen hat.

Die „*Offenbarung von Adam an Seth*“ enthält also eine Anschauung, die zu den wichtigsten religiösen Gedanken der Menschheit gehört und auch in der Neuzeit mächtig wirkt.

So hat dann angeblich beinahe der ganze Vorderorient zu den Ahnen des Gnostizismus gehört: der iranische Zostrianus, die babylonische Astrologie, die syrische Noria, der Samariter Dositheos, der jüdische „Wahre Prophet“ fanden sich in diesem Sammelsurium zusammen. Aber immerhin ist die Sammlung in Aegypten gefunden: Aegypten ist für so manchen ein fesselnder Name, und man möchte wissen, was denn von ägyptischer Religion im Gnostizismus weiterlebt. Hier allerdings ziemt, wenigstens einstweilen, die grösste Zurückhaltung. Denn es ist ja klar, dass der gnostische Mythos an sich, der so ganz und gar von der Natur losgelöst ist und das Zeichen der Innerlichkeit an seiner Stirne trägt, mit der kosmischen Religion des Lebens aus dem Tode, die bekanntlich in Aegypten bestand, wenig zu tun hat. Eins ist sicher: in den hermetischen Schriften, die doch wohl auch aus Alexandrien stammen, haben die Gnostiker von Nag Hammadi verwandte Gedanken zu finden gemeint. Das beweist die Tatsache, dass in dem Topf ein „*Logos Authentikos von Hermes an Tat*“ gefunden ist, und, noch wichtiger, ein neuer Text der Schrift, die „*Asklepius*“ genannt wird und mit dem „*Poimandres*“ zum Grundstock der hermetischen Schriften gehört. Die Gnostiker haben so selbst für uns ein quälendes Problem gelöst. Die religionsgeschichtliche Forschung hat richtig festgestellt, dass das sog. „*Corpus Hermeticum*“, eine Sammlung erbaulicher Schriften aus der Zeit der Spätantike, auch gewisse gnostische oder gnostizierende Traktate enthält: das beweist, dass die Gnosis nicht nur eine innerchristliche Reaktion ist, eine Häresie, sondern eine allgemeine Bewegung der Spätantike, die sich in christlicher und heidnischer Ver-

zweigung zeigt. Die Schwierigkeit ist, dass die hermetischen Schriften nicht älter, eher jünger scheinen als die Systeme der grossen christlichen Gnostiker um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, sodass eher an Synchronizität als an Abhängigkeit zu denken ist: jetzt aber bestätigen uns die Gnostiker selbst, dass sie die hermetischen Bücher gerne lasen, was doch wohl auf eine Wahlverwandtschaft und Geistesverwandtschaft hinweisen dürfte.

Wir sprachen erstens von den Schriften der Gnostiker, dann von ihren angeblichen Avataren. Drittens soll nun ihr Verhältnis zu den grossen Köpfen der Gnosis, zu Basilides, Valentinus (um 150), und Mani (um 250) besprochen werden. Die Beziehungen zu Mani sind am leichtesten darzustellen; so viele dieser Schriften wurden von den Manichäern benutzt, so sehr ähnelt die morphologische Struktur dieser Lehre dem System Manis, dass man zu dem Ergebnis kommen muss: hier haben wir die Quelle des Flusses, der in den Manichäismus einmündet; der Gnostizismus ist eine Strömung, die von dieser Gnosis zu der Religion Manis führt.

Aber früher als Mani lebten in Aegypten Basilides und Valentinus. Haben sie auch aus dieser Quelle geschöpft? Ist ihre Lehre in letzter Analyse eine Bearbeitung, Umdeutung, Interpretation der schon bestehenden vulgären ägyptischen Gnosis, das heisst, der Gnosis, die in den jetzt entdeckten Schriften vorliegt? Die neuen Funde werden darauf eine Antwort geben. In Nag Hammadi ist eine Schrift gefunden worden, die wahrscheinlich die „*Ueberlieferungen des Matthias*“ heisst. Das merkwürdige ist nun, dass Basilides sich auf die Traditionen des Matthias beruft. Was soll das bedeuten? Dass Basilides auf eigene Faust diese Ueberlieferungen erfunden hat und sie fälschlich einem ehrwürdigen Namen unterschoben hat? Oder bestanden diese Traditionen schon in der Zeit, als Basilides schrieb, dass heisst um 140 nach Chr.? Sind die Schriften, die jetzt gefunden sind, so alt, dass der gelehrte Basilides aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schon aus ihnen schöpfte?

Das Problem kehrt wieder, wenn wir eine andere Schrift näher betrachten, die vielleicht die wichtigste ist der ganzen Sammlung. Diese Schrift ist ein unbekanntes Evangelium,

das den Titel führt: Evangelium der Wahrheit. Es ist bekannt, dass die Valentinianer ein Evangelium dieses Namens benutzten, und man mache sich klar, was es besagen will, wenn wir dieses Evangelium einer so wichtigen Gruppe besäßen. Denn es ist uns aus anderen Quellen bekannt, wie gründlich sich die Valentinianer mit den Schriften des neutestamentlichen Kanons auseinandergesetzt haben. Ein Evangelium aus diesen Kreisen könnte viele Ueberraschungen enthalten. Und alle Anzeichen sprechen dafür, dass das gefundene „*Evangelium der Wahrheit*“ mit dem Evangelium der Valentinianer identisch ist. An sich deutet das Vorkommen dieser valentinianischen Schrift in unserer Sammlung auf sehr enge Beziehungen zwischen dem gelehrten Valentinianismus und der vulgären Gnosis, die ja auch niemand leugnet.

Hat Valentin aber aus den Schriften der vulgären Gnosis geschöpft?

Hier ist doppeltes zu unterscheiden; es waren vor dem Fund von Nag Hammadi schon einige gnostische Werke in koptischer Sprache entdeckt: die bekanntesten sind die „*Bücher Jew*“, die „*Pistis Sophia*“, und das sogenannte „*Titellose Werk*“. Der Inhalt dieser Bücher ist sehr verworren. Aber es lässt sich zeigen, dass sie alle das „*Apokryphon Johannis*“ benützt und die Ideen dieses Buches bis ins Wahnsinnige ausgearbeitet haben. Innerhalb eines Jahrhunderts muss sich diese Dekadenz durchgesetzt haben, denn die „*Pistis Sophia*“ ist um 250 zu datieren, das „*Titellose Werk*“ ist noch wohl erheblich später. Dass nun Valentin und Basilides nicht aus diesen trüben Quellen geschöpft haben, ist ja klar. Eher wäre zu denken, dass die späteren vulgären Gnostiker auch valentinianisches Lehngut aufgenommen haben. Aber die Frage ist: hat Valentin, hat Basilides solche altertümliche, klare, durchaus eindeutige Schriften wie das „*Apokryphon Johannis*“ gekannt?

Ich beschäftige mich nun seit mehr als zehn Jahren mit den wichtigen, reichen und zahlreichen Dokumenten der valentinianischen Gnosis, und schon vor den neuen Funden wurde es mir immer deutlicher, dass hinter Valentin die Tradition der vulgären ägyptischen Gnosis liegt. Das sagt Irenäus, wenn er das *Apokryphon Johannis* zitiert, das zeigen meines

Erachtens auch die Dokumente, wenn sie sorgfältig verglichen werden. Seinerzeit habe ich das so formuliert: Valentin und Basilides haben die schon bestehende vulgäre ägyptische Gnosis hellenisiert und christianisiert. Diese Auffassung scheinen die neugefundenen Dokumente zu bestätigen. Wenn dies aber richtig ist, dann können wir die ganze Geschichte der Gnosis in einem Gesamtblick überschauen: der Gnostizismus ist ein grosser Strom, der von der vulgären Urgnosis zum Manichäismus führt; Valentin, Basilides, gewissermassen auch Markion, sind Abzweigungen des grossen Stromes, die christliches Gebiet durchqueren. An sich aber ist die Gnosis eine Religion für sich. Die Genealogie der gnostischen Systeme, die grosse Schwierigkeit der häresiologischen Forschung, läge dann klar vor Augen; die Geschichte der Gnosis wäre dann die Entwicklung einer Religion, deren Momente historisch festgelegt werden könnten. Eine Weltreligion wäre neuentdeckt. Diese Perspektive eröffnet uns die Entdeckung der 48 gnostischen Bücher in Nag Hammadi.

II. AUSZÜGE AUS DEM APOKRYPHON JOHANNIS

Es ist nun nicht unwichtig, dass man eine historische Uebersicht über die Gnosis gewinnt, und gewiss ist das auch notwendig zur richtigen Einreihung der Tatsachen. Es bleibt aber beim Formelhaften und Formellen. Deshalb brauchen wir eine Ergänzung, damit wir uns auch gefühlsmässig einüben in dieser Lehre und etwas von ihrem Hauch spüren. Aus diesem Grunde folgen hier kurze Auszüge aus dem wichtigen „*Apokryphon Johannis*“, die seinerzeit von Carl Schmidt veröffentlicht worden sind. Der Gnostiker, als Apostel Johannes dargestellt, zeigt sich als der Eingeweihte, der sich fragend verhält zu der pleromatischen Welt und durch unmittelbare Erfahrung der Offenbarung die Antwort im Mythos erhält: „Als ich dies gehört hatte, begab ich mich aus dem Tempel zu dem Berge an einen einsamen Ort und trauerte sehr bei mir, indem ich sagte: Wie ist denn der Erlöser erwählt, und warum ist er durch seinen Vater, der ihn gesandt hat, zum Kosmos geschickt? Und wer ist sein Vater? Und wie beschaffen ist jener Aeon, zu dem wir gehen werden? Er hat uns gesagt: diese Welt ist ein Gleichnis jener unvergänglichen Welt und nicht hat er uns offenbart inbetreff jener, wie beschaffen er ist.“

Dann erscheint der Offenbarer: „als ich dieses dachte, da öffneten sich die Himmel und die ganze Schöpfung leuchtete in einem unermesslichen Lichte, und der Kosmos wurde erschüttert. Ich fürchtete mich und fiel nieder, und siehe, es offenbarte sich mir ein Jüngling: ich schaute aber die Gestalt eines Greises, in der Licht war. Als ich in es hineinschaute, vermochte ich es nicht. Ich wunderte mich: wenn es eine Frau wäre, deren Gestalten zahlreich infolge des Lichtes, so würden sich ihre Gestalten beieinander offenbaren; wenn es eine wäre, in welcher Weise würde sie drei Gesichter haben“. Er sprach zu mir: „Johannes, weswegen zweifelst du . . . denn

nicht bin ich fremd, doch sei nicht kleingläubig: ich bin mit euch alle Zeit. Ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn, ich bin der ewig Existierende, der Unvermischte, der sich mit sich vermischt hat. Jetzt bin ich gekommen zu offenbaren, was ist das Existierende, und was ist das Gewesene und was ist das Zukünftige, damit ich verkündige das Unsichtbare und das Offenbare inbetreff des vollkommenen Menschen. Jetzt nun erhebe dein Anlitz und komme und höre und vernimm das, was ich dir heute sagen werde, damit du selbst es offenbarest den Geistverwandten, die stammen aus dem Geschlechte (des unbeweglichen, vollkommenen und unbegreiflichen Menschen?)". Der Offenbarer tritt wohlbemerkt als Jüngling, Greis und Frau auf, weil er die Trias: Vater, Mutter, Sohn des Pleromas vertritt; (über diese Trias sagt das „*Titellose Werk*“: „die drei, die ein Einziger sind“).

Die Offenbarung fängt, wie so oft in den gnostischen Mythen, mit einer Darstellung des Unbekannten Gottes an, die an die *via negativa* der Mystiker erinnert. Die eine Negation folgt auf die andere, die wieder von neuem überboten wird.

Der höchste Gott ist: „eine Monarchia, über die niemand herrscht, der wahre Gott, der Vater des Alls; der heilige Geist, der Unsichtbare, der über dem All existierende, der in seiner Unvergänglichkeit Existierende, existierend im reinen Lichte, in das kein Lichtauge hineinschauen kann; der Geist, den man nicht denken darf als ein etwas, oder als ein irgendwie Beschaffenes, denn er ist mehr als ein etwas; ein Ursprung, über den niemand herrscht, denn niemand existiert vor ihm; noch ist er bedürftig, er bedarf nicht des Lebens, denn er ist ein Ewiger; er bedarf nichts, denn er ist ein nicht zu Vollender, da er keinen Mangel hat, damit er vollendet werde, sondern alle Zeit ist er ganz Fülle; Licht ist er: ein Unbestimmter, weil niemand vor ihm, der ihm Bestimmungen gibt, der Ununterschiedene, weil niemand vor ihm, um ihn zu unterscheiden; der Unermessliche, weil kein anderer ihn gemessen hat, gleichsam existierend vor ihm; der Unsichtbare, weil keiner ihn gesehen hat; der Ewige, der stets existiert; der Unbeschreibliche, weil niemand ihn erfasst hat, um ihn zu beschreiben; der Unbekannte, weil niemand vor ihm existiert hat, um ihn zu benennen. Dies ist das unermessliche

Licht, die heilige und reine Reinheit, das unbeschreibliche, das vollendet und unvergänglich, weder eine Vollkommenheit, noch eine Glückseligkeit, nicht eine Gottheit, sondern eine Sache vorzüglicher als das; nicht ein leiblicher, nicht ein leibloser, nicht ein grosser, nicht ein kleiner, nicht ein wieviel, nicht ein Geschöpf, noch kann ihn jemand denken, er ist überhaupt nicht ein etwas, das existiert, sondern eine Sache, die vorzüglicher als das, nicht gleichsam vorzüglich, sondern gleichsam sein eigenes Selbst. Nicht hat er teil am Aeon, nicht ist ihm Zeit, denn wer am Aeon teil hat, für den bereiten andere die Zeit: nicht ist er begrenzt, da er nicht von einem andern, der ihm Grenzen gibt, empfängt, und nicht ist er bedürftig, niemand existiert vor ihm; er verursacht sich selbst; in der Fülle des Lichtes denkt er das lautere Licht, — die unermessliche Grösse, der Ewige, der die Ewigkeit spendende, die Erkenntnis, der Erkenntnis spendende, der allzeit Gute, der Gutes spendende, der Gutes schaffende, nicht ein „quale“, weil er hat, sondern ein „quale“, weil er gibt, die Barmherzigkeit, die sich erbarmt, die Gnade, die Gnade spendet, das reine Licht.”

Aus diesem Ungrund steigt eine weibliche Entität empor, der feminine Aspekt der Gottheit, die Idee (Ennoia), auch Barbelo genannt, Gottes eigenes Bild, Frau Idee, möchte man sagen: „Die Quelle des Geistes floss heraus aus dem lebendigen Wasser des Lichtes. Und er schmückte alle Aeonen und die Welten in jeglicher Art, indem er denkt sein eigenes Bild, indem er sieht in dem reinen Lichtwasser, das ihn umgibt. Und seine Ennoia machte ein Werk, sie offenbarte sich und stand vor ihm aus der Fackel des Lichtes, welches ist die vollkommene Pronoia des Alls, das Licht, die Gestalt des Lichtes, das Abbild des Unsichtbaren, d.h. die vollkommene Kraft, die Barbelo, der vollkommene Aeon der Herrlichkeit, indem sie ihn lobpreist, weil sie sich in ihm offenbart hat, und indem sie ihn denkt. Sie ist *die erste Ennoia*, sein Abbild.” Merkwürdig, wie hier *Idee* und *Gestalt* zusammenfallen. Dann aber stürzen in bakchantischem Taumel die Aeonen, Gestalten die zu Paaren verbunden sind, empor. Die Geburt des Pleromas hat angefangen.

III. GNOSIS, NEUPLATONISMUS UND CHRISTENTUM

Der Historiker stellt fest, sei es nur hypothetisch, dass die Gnosis des Altertums eine Einheit ist. In allen möglichen Verzweigungen findet sich dasselbe vor. Der grosse Strom flutet von der vulgären Gnosis zum Manichäismus, der eine Weltreligion wurde. Basilides, Valentin, teilweise auch Markion, haben diese orientalische Mystik hellenisiert und christianisiert. Wir meinen alsbald die gnostische Bewegung von der Quelle bis zur Mündung zu übersehen.

Aber auch das Mittelalter hat, so gut wie das Altertum seine Gnosis gehabt. In seinem herrlichen Buche über die jüdische Mystik hat Gershom Scholem dargestellt, wie die Systeme der Kabbalisten denen eines Valentins, eines Basilides öfters bis zum täuschen ähnlich sind. Nicht weniger überzeugend zeigt Söderberg in „La religion des Kathares“, dass alle mögliche gnostische und häretische Gedanken im Katharismus wieder aufleben. Wie lässt sich das erklären? Denn wohlbemerkt, Katharismus und Kabbalismus, die ungefähr zur selben Zeit und in der selben Gegend, Südfrankreich, blühten, zeigen grosse Unterschiede: der Kabbalismus ist pleromatisch, hat sich aber an die monotheistische Fassung gehalten; der Katharismus ist gemässigt oder streng dualistisch und kennt keine eigentliche Spekulationen über ein Pleroma, über eine göttliche Welt der Bilder. Muss man annehmen, dass gnostische Traditionen all diese Jahrhunderte wie Dornröschen geschlafen haben um dann erst gegen 1000 von diesem wunderlichen Prinzen geküsst zu werden? Die Beweise, welche Scholem vorgelegt hat für das Bestehen einer ununterbrochenen Tradition, wodurch die Abhängigkeit der Kabbalisten auch von valentinianischen Gedanken gesichert wäre, scheinen nicht in jeder Hinsicht überzeugend. Und nun mag es sein, dass dieses Gebiet so schwierig und für Aussenstehende so unübersichtlich ist, dass man sich eines Urteils

enthalten sollte. Aber mit dem Katharismus hat es eine eigene Bewandtnis. Der Katharismus muss seinen dualistischen Tendenzen gemäss als mediävales Manichäismus bezeichnet werden. Bisher aber ist es, wie besonders Puech gezeigt hat, noch nicht gelungen, eine direkte oder indirekte Verbindung mit dem Manichäismus zu beweisen. Und nun ist es doch wohl zu naiv, wenn Söderberg sagt, dass diese Verbindung bestanden haben muss, weil die Katharer sonst diese Ideen nicht gekannt hätten.

Überall, wo sich Aehnlichkeit zeigt, Abhängigkeit anzunehmen, wäre doch wohl des Guten zuviel. Vielmehr gilt es, die Forschung von den falschen Prinzipien der religionsgeschichtlichen Schule zu reinigen und anzuerkennen, dass Aehnlichkeit, Verwandtschaft, Gleichheit religiöser Phänomene auch vorliegen kann, wenn keine historische Abhängigkeit besteht. Gewiss muss es Aufgabe der künftigen Forschung bleiben, eventuellen historischen Beziehungen zwischen dem Manichäismus und dem Katharismus nachzugehen, aber es soll heute klar sein, dass die Aehnlichkeit wichtiger ist als die Abhängigkeit, und dass die erste ohne die letztere bestehen kann.

Diese Einsicht verdanken wir nicht zuletzt der Phänomenologie der Religion, die uns gelehrt hat, Zusammengehörendes zu verbinden und die Religionen auf ihre Eigenart zu befragen. Wenn wir dann auch die gnostischen Dokumente in phänomenologischer „Epoche“ belauschen und ihr Wesensgefüge schauen wollen, so dürfte die Antwort nicht unklar sein: *Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung. Mythos*, auch wenn sich der Mythos in mehr oder weniger philosophische Formeln kleidet: Gnosis und Philosophie sind einander so wenig gleich wie zwei Frauen, die dasselbe Kleid tragen, was bekanntlich eine unerfreuliche Situation ist. Sehr richtig bemerkt Karl Reinhardt, das hermetische Weltbild sei „Ausdruck einer Religion und Zeichensprache eines alten und entwickelten, im Grunde aber ungrischen Geistes . . . eine Art von Raum- und Stoffsymbolik, die . . . wie eine Erhellung, Systematisierung, *Rationalisierung* von ursprünglich festeren, kompakteren *Gestalten* wirkt“ (*Pos.*, p. 380).

Das gleiche lässt sich vom gnostischen Weltbild überhaupt sagen. *Auch Projektion*. Darüber äussert sich Puech folgendermassen: „Tout au long du mythe manichéen, nous n'aurons jamais affaire qu'à un même héros et à une même situation toujours répétée: l'âme, déchue dans la matière et délivrée par son nous . . . les grandes lignes et l'articulation générale du mythe nous apparaîtront fort simples, si nous y voyons *la projection de l'expérience du gnostique*” (*Man.*, p. 73).

Ueber den Mythos Valentins sagt François Sagnard: „Le point de départ est toujours l'homme; il faut sans cesse y penser. Le centre de gravité du système c'est notre salut” (*Gnose val.*, p. 591).

Und damit man nun nicht meine, dass dies eine moderne Mode sei oder dass die Modernen auf einmal so klar sehen, was den Alten verborgen war, sei auch einmal Origenes zitiert: „Sie haben sich den Imaginationen ergeben und sich mythische Hypothesen erfunden, aus denen sie die sichtbare Welt herleiten, und auch einige unsichtbare Dinge, welche ihre Seele bildhaft geschaffen hat” (aneidolopoièsen, *De Princ.* IV, 2, 8).

Also auch nach Origenes mythische Projektion.

Und nun *die Selbsterfahrung*. In allen möglichen gnostischen Mythen und Hymnen wird immer hervorgehoben, dass die Erlösung darin besteht, dass der Mensch sich seines Ursprungs erinnert und sich der Göttlichkeit seines in Dunkel gehüllten Selbst bewusst wird.

„*Glücklich, wer seine Seele versteht,*” ruft ein manichäischer Hymnus. Es ist dieses Verständnis der Seele, um das es sich in beinahe solipsistischer Vereinfachung handelt.

Polotzky definiert sehr fein: „Der Ausgangspunkt der Systembildung lässt sich begrifflich fassen, ist aber rein religiöser Art: die Hoffnung auf die Erlösung der in der Hyle gefangenen Psyche durch den Nous. Die Aufgabe des Mythos ist es, diese Hoffnung als begründet erscheinen zu lassen” (*S.B.A.* 1933, p. 81).

Und was sagen die Gnostiker selbst? Ps. of Thomas VII wird vom Lebendigen Geiste gesagt: „he awakened them that slept, he gave memory to them that forgot, he gave the light to the eyes of the Righteous.” Gleicherweise heisst es in einem andren manichäischen Psalm:

„The Light has shone forth for you, o you that sleep in Hell, the Gnosis of the Paraclete, the ray of Light; drink of the water of memory, cast away oblivion. He that is wounded and desires healing, let him come to the physician.”

Die Valentinianer verkünden programmatisch: „der Geist selbst (d.h. der geistliche Mensch), zu sich selbst gekommen, ist zu seinem Ursprung wiedergekehrt“ (Clem., *Paed.* 32, 1).

Im sog „*Titellosen Werke*“ sagt eine Hypostase, eine Kraft aus dem Urmenschen, zu den Gnostikern: „ihr werdet sein wie Gott, wenn ihr euch bewusst werdet, dass ihr aus Gott stammet und ihr werdet sehen, dass Gott in euerem Selbst ist, und (Gott) wird in euerem Aeon wohnen.“ Das ist nur eine kleine Auswahl aus einer Menge von Zitaten.

Wir behaupten also nichts neues, geben vielmehr den *sensus communis* der modernen Forschung wieder, wenn wir behaupten: *Gnosis ist die mythische Projektion der Selbsterfahrung.*

Die phänomenologische Methode zeigt sich also als ausserordentlich fördernd: nicht nur erlaubt sie uns, Zusammengehöriges zu verbinden, wo die historischen Fäden abreißen, sondern es gelingt ihr auch, die eigene Sprache der Gnosis zu belauschen und stenografisch zusammenzufassen. Es zeigt sich, dass die Gnosis eine Grundstruktur der religiösen Apperzeption ist, eine religiöse Möglichkeit des Menschen neben anderen, die zu bestimmten Zeiten immer wieder auftaucht, und deren Vertreter in der Neuzeit wohl jeder aus seiner unmittelbaren Bekanntschaft kennt. Jeder möge für sich ausmachen, wann und in welcher Form diese Weltanschauung fruchtbar wirkt und ihre relative Berechtigung hat, wann diese Weltanschauung zu einem Laster und einer Beleidigung der Menschheit wird, indem sie nur ästhetisierend immer neue „sinnvolle“ und „interessante“ Prozesse ganz unverbindlich betrachtend, jeder Entscheidung ausweicht, die Wissenschaft vergiftet und die Religion zu einer Parfümerie macht. Zu solchen bitteren Ueberlegungen geben ja unhygienische Mystifikationen der Neuzeit reichlich Grund. Aber man muss sich durch diese Entartungen den Blick für das Echte, das Edle und Tiefe in der Gnosis nicht trüben lassen; weil wir es vor allem mit der Gnosis des Altertums zu tun haben, wollen wir

die allgemeine Bedeutung der Gnosis in ihrer Eigenart festzustellen versuchen.

„*Glücklich, wer seine Seele kennt*“. Die Gnosis ist ein Moment in der Verinnerlichung und Vertiefung in die unbekanntten Bezirke der Seele, die die ersten Jahrhunderte unserer Aera zeigen. Dieser Zug durchquert die ganze Spätantike.

Staunend 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 Grosstädte 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. Eine Hand hat an die Wand eines Hauses in Pompeii geschrieben: *Sodom und Gomorra*. Es war, wie bekannt, eine Prophezeiung, eigentlich eine Prophezeiung für das ganze Altertum.

Inmitten dieser Dekadenz waren schon die Kräfte der Zukunft wirksam, ja eigentlich sind die Strömungen der Spätantike bestimmend gewesen für das nächste Jahrtausend. Es sind Neuplatonismus, Christentum und Gnosis. Ueber die Bedeutung des Christentums brauchen wir nicht zu reden. Was den Neuplatonismus anbelangt, so ist Plotin für die mittelalterliche christliche und mohammedanische Mystik epochemachend gewesen. Der Manichäismus endlich hat sich über ganz Asien bis nach China verbreitet, hat ganze Völker für sich gewonnen, und ist erst nach einem Jahrtausend erloschen. Diese drei Strömungen bringen jede für sich etwas Neues: die Uebersteigerung der Vernunft und des Denkens, wie sie Plotin lehrte, war nicht klassisch; ebenso war die Einmaligkeit und Unumkehrbarkeit des Kairos, in dem sich Gottes Heilplan vollzieht, wie sie das Christentum brachte, „die Spannung zwischen schon erfüllt und noch nicht erfüllt“, die das Christentum kennzeichnete, dem Altertum unbekannt. Endlich lassen die pleromatischen Spekulationen, der abgründige Pessimismus, der grundsätzliche Dualismus der Gnosis sich nur von ferne mit dem klassischen Lebensge-

fühl vergleichen. Die Mystik der Vernunft eines Plotins, das Kerigma des neuen Aeons der Weltgeschichte und der gnostische Dualismus sind jedes für sich neue Momente in der Geistesgeschichte. Allen diesen Strömungen ist eine Vertiefung in das Innenleben und eine Introspektion gemein, diese Hinwendung zur Seele ist ein Zug der Zeit, dem die wenigsten sich entziehen konnten. Und was man in der Seele entdeckt, erfüllt mit Entsetzen und Angst. „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, aber das Böse, das ich nicht will, das tue ich“, sagt Paulus. Er steht nicht allein: sogar der frivole Ovid bekennt: „*Video meliora proboque, deteriora sequor.*“ Merkwürdig ist, wie der stoische Philosoph Posidonius den Vers der euripideischen Medea: „*Die Wut ist stärker als meine vernünftigen Ueberlegungen*“ interpretiert. Da ist auf einmal die gelegentliche Äusserung einer Hysterica zum Beweis der Macht des Irrationalen in der menschlichen Seele und so zur Darstellung einer allgemeinmenschlichen Schwachheit geworden. Von diesem Bösen im Menschen, von dieser Schattenseele, die sich an die Welt hängt mit klammernden Organen, haben die Gnostiker das ihrige gesagt. Zu gleicher Zeit schreibt Tertullian sein grosses Werk, „*de Anima*“, spricht über die *Anima Naturaliter Christiana*, und der Romantiker Apuleius dichtet seine Metamorphose des Esels, dessen Symbolik das Märchen von Amor und Psyche darstellt; die Neuplatoniker reden ebenso unverfroren wie die Gnostiker von „Wiederkehr zum Selbst“. Und zuletzt sagt Augustin, der diese Entwicklung abschliesst: „*Deum et animam scire cupio; Nihilne plus? Nihil omnino*“ (Ich verlange Gott und die Seele zu kennen; Sonst nichts? Gar nichts sonst.) Die Spätantike hat eben mehr als die vorausgehenden Zeiten die Innenwelt entdeckt und erforscht, und in diese allgemeine Bewegung gehört auch die Gnosis.

Daraus folgt nun freilich gar nicht, dass die drei grossen Bewegungen des ausgehenden Altertums im Grunde gleich waren. Gewiss gibt es manche Beziehungen und Verbindungen, aber das Eigentliche wäre mit solcher Gleichschaltung vergewaltigt. Seinerzeit hat Harnack versucht, das Ganze auf einen Nenner zu bringen: die Gnosis wäre die akute, die Orthodoxie die allmähliche Hellenisierung des Christentums. Das heisst:

im Grunde wäre es alles nur Philosophie, nur Denken.

Neuerdings hat der übrigens sehr verdiente Gnosisforscher Hans Jonas gerade das Umgekehrte versucht. Er vertritt eine Art von Pangnostizismus, der Plotin und Origenes als Momente einer immanenten gnostischen Bewegung betrachtet. „Das dritte Jahrhundert brachte in Origenes, Plotin und Mani den systematisch-disziplinierten Abschluss der wildwuchernden spekulativen Versuche des zweiten Jahrhunderts hervor“. (*Theol. Zeitschr.* 4, 2, p. 109). Eine solche Betrachtung, die sich durch das grosse Wort „ideengeschichtlich“ der Tatsachen enthoben dünkt, muss doch wohl daran scheitern, dass gerade, wie die philologische Forschung zeigt, die Systeme eines Valentin, Basilides oder des Apokryphon Johannis viel einfacher sind als die Systeme des dritten Jahrhunderts, auch als das System des Mani. Bevor wir aber Origenes und Plotin als Gnostiker etikettieren, möchten wir diese Männer noch um ihre eigene Meinung befragen.

Als Gnostiker in Plotins Schule drangen, haben sie den edlen Mann so gereizt, dass er zur Feder griff und sie in einer Streitschrift widerlegte; diese Gnostiker kennen wir jetzt: es sind die Gnostiker von Nag Hammadi. Plotins Haltung zeigt die ganze Hilflosigkeit des rationalen Philosophen, der gegen einen unverstandenen Feind kämpft, etwa ein Karl Jaspers, der seine Nachbarn aus dem Goetheanum benörgelt, ohne zu ahnen, dass diese „immanente Transzendenz“ nicht durch Philosophie, nur durch tieferschürfende Religion zu heilen ist. Das heisst, Plotins Argumente gegen die Gnostiker sind ebenso fein und richtig wie die von Jaspers in seinem „Philosophischen Glauben“ gegen die „Scheinphilosophie“ und ebenso wirkungslos. Aber immerhin zeigt Plotins Schrift, mit welcher Befremdung er den Gnostikern entgegentrat. Er sagt, dass ihre Meinung seiner Lehre vollkommen entgegengesetzt sei. Sie verwerfen ja diesen herrlichen Kosmos, den sie, wie seinen Schöpfer, als böse schelten. Weiter wirft er ihnen ihre Indifferenz jeder Ethik gegenüber vor, wie man weiss, eine sehr empfindliche Lücke der Gnosis, die weder durch Welt-hass noch durch Libertinismus angefüllt werden kann. Auch weist er die Meinung zurück, dass das Böse aus dem Pleroma stammt: ist doch das Böse seiner Meinung nach eine

privatio boni. Und vor allem wird ihre Misologie gerügt: „sie fliegen immer“, sagt er, „wie im Traume. Aber über das Bewusstsein hinausgehen ist eben aus der Vernunft fallen“.

Plotin hat sich durch die philosophische Mimikri, die ja teils durch eine gewisse Affinität mit dem Platonismus, teils als Maske aus Scham über die eigene Inferiorität, teils aus der seismographischen Natur jeder Gnosis zu erklären ist, nicht täuschen lassen: die Gnosis war für Plotin etwas Unerhörtes. Und das lässt sich wohl verstehen, denn er steht in einer andern Tradition. Hinter Plotin steht die griechische Tradition. Die Griechen sind ja nicht nur die Klassiker gewesen, die Tragödien dichteten und die Philosophie beherrschten: als die Literatur trocken wurde, und die Vernunft sich im Hellenismus auf eudaimonistischen Moralismus beschränkte, hat die naturwissenschaftliche Forschung herrliche Triumphe gefeiert. Und als die wissenschaftliche Betätigung versagte, hat sich der griechische Geist der Religion zugewendet und sich zum letzten Male in wunderbarer Blüte entfaltet. Aber diese Hinwendung zur Religion bedeutet „einen immanenten Umschwung“ (Theiler): es zeigt sich immer deutlicher, dass orientalische Frömmigkeit den Neuplatonismus nicht weitgehend beeinflusst hat. Die Tradition, aus der Plotin stammt, ist die platonische Schulphilosophie der Lehrer, die in den Jahrhunderten vor Plotin Handbüchlein schrieben und ein kümmerliches Dasein führten; diese platonische Schulphilosophie ist dann von Posidonius' religiösem Pantheismus erfrischt worden, wie eine Zimmerpflanze von Tautröpfchen. Die Lehre Plotins ist denn auch *Mystik der Vernunft*, allerdings Mystik, aber doch der Vernunft, und als solche durchaus griechisch. Die Gnostiker haben es selbst gewusst, dass sie eine höhere Offenbarung brachten als jede Philosophie. Ihrer Meinung nach „war Plato gar nicht so tief in die geistige Welt hineingedrungen“. Der neugefundene Brief von Eugnost fängt damit an, dass die Meinungen schlechthin aller Philosophen falsch sind. „Une autre théorie révélera le Dieu de Vérité“. „Keiner meine“, sagt ein anderer Gnostiker, Isidorus, „dass die Lehre, die den Auserwählten gehört, von den Philosophen vorhergesagt ist“. Der valentinianische Lehrbrief äussert sich in dem Sinne, dass er Sachen enthalte, die mit dem

Denken nimmermehr begriffen werden können, sondern nur von der Idee, d.h. der Weiblichen Hypostase des unveränderlichen Gottes, offenbart werden können. Und in der Tat: die Gnostiker hatten recht. So etwas war noch nie behauptet worden.

Und weil wir nun doch, hybridisch genug, die ganze Kulturgeschichte der Spätantike überblicken wollen, wie war das Verhältnis der Gnosis zum Christentum? Wie stand zum Beispiel der Fürst der christlichen Theologen, Origenes, zu der Sache? Wird er ja doch von nicht wenigen als Gnostiker betrachtet. Hier gilt es wieder, phänomenologisch vorzugehen, zu lauschen, interkommunales Kauderwelsch und harmloses Geplauder von Herzenssprache zu unterscheiden und Grundstruktur zu schauen. Allerdings sei auch die „Einklammerung“ nicht vergessen, damit das alte Christentum nicht zum Ausgrabungsgebiet dogmatischer Fündlein werde. Die Theologie des Origenes ist die wissenschaftliche Deskription des christlichen Selbstbewusstseins jener Zeit. Hinter ihm steht eine Tradition, die immer wieder gegen astrologischen und häretischen Determinismus für die Freiheit des Menschen in seiner Entscheidung eingetreten war. Dasselbe ist im Grunde auch bei Origenes der Fall. Darum muss man seine Erörterungen immer in der richtigen Perspektive sehen und nicht nur lesen, was gesagt wird, sondern auch, gegen wen er es sagt, was seine Intention ist, und was hinter Origenes steht.

Das Herz des Origenes hört man klopfen, wenn man die Debatte liest, die er mit den Gnostikern über die Freiheit geführt hat, insbesondere: „*de Principiis*“ III, 1, 8. Da berufen sich die Valentinianer auf Paulus, um ihre Auffassung der Prädestination zu belegen. Paulus spricht ja davon, dass Gott das Herz Pharaos verhärtete, dass es ja nicht vom Laufen und Willen des Menschen abhängt, sondern vom sich erbarmenden Gotte: das beweist nach den Valentinianern, dass es zwischen geistigen, begnadeten, begabten Menschen, Pneumatikern, und nur-seelischen, psychischen, köhlerhaften Menschen, die nur so drauf los glauben, eine unüberbrückbare Kluft gibt, die die ganze Menschheit durchzieht. Die Lage war sehr delikat für Origenes. Die Valentinianer sagen: „nicht durch persönliche Entscheidung, aber aus dem reli-

giösen Apriori". Hier hat sich die existentielle Selbstinterpretation mit der Unerforschlichkeit Gottes verbunden; der Glaube an die Gnade war, wie es ja auch zu erwarten war, zu einer Prädestinationsphysik ausgebaut. Gegen diese These ist die Spitze der origenistischen Theologie gerichtet. Die Freiheit des Menschen ist das Hauptthema aller Symphonien, die Origenes komponiert hat.

Die Intentionen des Origenes bei dieser Arbeit sind in der Hauptsache die Intentionen des antiken Christentums überhaupt, die Scheidung der Menschheit aufzuheben, die ganze Menschheit und den ganzen Menschen zu beanspruchen. Dies ist auch ganz und gar gegen die Gnosis gerichtet: die Gnosis möchte eben das Helle und das Dunkle in der Seele *scheiden*, den Leib und den bösen Geist abstreifen, wie wir gesehen haben. Das Christentum aber beansprucht die ganze Menschheit und den ganzen Menschen. Mythologisch hat das Urchristentum das so angedeutet, dass Christus in das Totenreich hinabgestiegen ist, um auch *allen* gestorbenen Menschen die frohe Botschaft zu verkündigen, oder auch, dass das Königreich Gottes nicht kommen kann, bevor das Kerygma allen Völker gepredigt sei. Eine Osterpredigt sagt, Christus sei gestorben, „damit er die ganze Menschheit in ihrer menschlichen Ganzheit erlöse.“ Origenes hat dem eine gelehrtere Wendung gegeben und die „Wiederherstellung aller Dinge“ gelehrt. Seine Intention war wohl die gleiche. Es ging auch ihm schliesslich um den ganzen Menschen.

Die Tradition, auf der Origenes hier fusst, ist die der Ketzerbekämpfer, die immer wieder die Freiheit des Menschen und die Evolution in der Geschichte betonen. In diesem Kampf war der Streit schon in die Prähistorie verlegt: es handelte sich um den freien Willen des Teufels. Da hat dann Origenes die Wahlfreiheit überhaupt in die Vorgeschichte der Welt verlegt und einen präexistenten Fall gelehrt.

So sind gerade die Meinungen des Origenes, die viel später vom kirchlichen Lehramt widerrufen worden sind, als durchaus antignostisch zu betrachten. Origenes Theologie ist, phänomenologisch betrachtet, die Proklamation der Freiheit gegen gnostische Prädestinationsphysik.

Vergessen wir nicht, dass wir beschlossen hatten, das alte

Christentum „einzuklammern“ und nur als aufmerksame Zuhörer zu lauschen, nicht ohne Beteiligung, aber ohne Urteilsfällung. Der Phänomenologe dürfte nur feststellen, dass Gnosis und antikes Christentum Grundstrukturen sind, die sich nicht verwechseln lassen.

Sehr tief hat Arnobius, der plötzlich zum Christentum bekehrt wurde, die psychologische Verwurzelung dieser Antithese durchschaut, wenn er einmal den heidnischen Gnostikern zuruft: „ihr verleget das Heil eurer Seelen in euer Selbst und glaubet durch euer innerlich strebendes Bemühen Götter zu werden; wir aber versprechen uns von unserer Schwachheit nichts (II, 33)“.

So zeigt sich die Spätantike unserm Geistesauge als ein Dreistromland, von Kanälen durchquert, wo zahlreiche Brücken den Verkehr ermöglichen, aber nichtsdestoweniger drei grosse Strömungen, Gnosis, Neuplatonismus, Christentum ins Auge fallen.

Die Kanäle und Brücken wollen wir nicht vergessen. Es ist eine Tatsache, dass das Christentum bei der Ausbildung seiner Religion vieles, sehr vieles sogar, aus dem Gnostizismus und dem Neuplatonismus übernommen hat. Und es lohnt sich wirklich, immer wieder die Wurzeln dieser Entleihungen auszugraben und festzustellen, dass diese oder jene christliche Vorstellung heidnischen oder häretischen Ursprunges ist. Das ist eine Ameisenarbeit, die nun einmal zum Fach gehört. Aber merkwürdig, wie kalt das Herz dabei bleibt, wie befangen der Blick, wenn er nur an diesem Aspekt hängen bleibt. Bei dieser hyllischen Interpretation der altchristlichen Literatur kann es nicht bleiben. Denn Worte, Begriffe und Symbolik haben nun einmal in verschiedenem Zusammenhang verschiedene Bedeutung und müssen deshalb immer nach dem Ganzen, in das sie sich gefügt haben, gedeutet werden. Der phänomenologische Kontext will beachtet sein. Dann kann es sich herausstellen, dass vieles in den Kirchenvätern, das philosophisch schien, in Wirklichkeit nur rhetorische Floskel ist, dass auch gnostische Termini übernommen sind ohne die entsprechende gnostische Erfahrung. Es bedarf einer gewissen Geschmeidigkeit des Geistes und eines subtilen Fingerspitzengefühls, um Nuancen zu spüren und die Prägung der Grund-

struktur zu entdecken. Man möchte diese Methode der Interpretation mit einem Ausdruck, der von Origenes in die Hermeneutik eingeführt wurde, als psychisch bezeichnen.

So richtig und fruchtbar diese Betrachtungsweise nun auch sei, so befriedigt sie doch nicht ganz. Denn sie lässt eines ausser Acht, nämlich, dass das Christentum der Spätantike eine katholische Religion war. Katholizität bedeutet Integrierung. Neuplatonismus und Gnostizismus sind beide einseitig: der eine repräsentiert das griechische Denken, der andere das bildhafte Erleben des Orients. Das Christentum des Altertums besass die Möglichkeit, diese beiden Momente heimzuholen. Basilius von Caesarea sagt einmal: „Die Gärtner pflegen zahme Feigenbäume mit wilden Feigenbäumen in Verbindung zu bringen; so heilen sie die Schwäche dieser Bäume und erhalten die Frucht, die abzufallen und verloren zu gehen drohte, durch die wilden Feigenbäume. Worauf weist dieses Rätsel der Natur dich hin? Dass wir oft von Leuten, die unserm Glauben fremd sind (Ketzer und Heiden), ein kräftiges Heilmittel leihen sollten“. (*Hex.* 5, 7). Die Stelle ist charakteristisch für das antike Christentum, das wirklich das Wertvolle integrieren konnte. Denn Synthese gibt es nicht, wo amalgamiert und synkretisiert wird, sondern da, wo von einem archimedischen Punkte aus jeder Wert erfüllt und in seiner relativen Berechtigung anerkannt wird. *Conservare et consecrare*, das ist Synthese.

Die sterbende Antike hat dies bei Augustin erlebt, dessen Gesamtschau eine herrliche Synthese echten Glaubens, wissenschaftlichen Denkens und bildhaften Erlebens ward, nachdem er durch Neuplatonismus, manichäische Gnosis und kontemporäre Kirchenlehre hindurchgegangen war. Da gibt es *visio spiritus* und *visio mentis*, weil die *fides* dem allen zu Grunde liegt. Die älteste Geschichte des Christentums zeigt die Integrierung des Denkens und der Imagination: möge dies ein Hinweis und eine Hoffnung für Morgen sein.

IV. GRUNDLAGEN DER GNOSIS

Gnosis minus Christentum ist Gnosis. Das zeigen einwandfrei die überlieferten und schon längst bekannten Dokumente der heidnischen Gnosis, allerdings wenn man es sehen will. Das Material ist nicht reich, aber es genügt. Drei Quellen seien vor allem erwähnt. Um 180 schreibt ein gewisser Julian die „Chaldäischen Orakel“. Sie wurden die Bibel der späteren Neuplatonisten, die diese Weisheit gerne zitierten. Auch gewisse Christen haben sich an diesem Brunnen gelabt. Die merkwürdigen Hymnen des Bischofs Synesius von Cyrene beruhen zum grossen Teil auf dieser angeblich chaldäischen Metaphysik. Mit bewunderungswürdigem Fleiss und Scharfsinn hat Wilhelm Kroll die Lehre der Oracula aus den Fragmenten widerhergestellt: sie enthielten ein gnostisches System.

Aber auch die Gegner des Arnobius sollen nicht vergessen werden. Um 330 nach Christus bekehrt sich der afrikanische Rhetor Arnobius aus plötzlichem Unbehagen an der Kultur zum Christentum. Er richtet sich in seinem Buch gegen die heidnischen Kulte und Bräuche im allgemeinen, vor allem aber gegen die wichtigen Vorkämpfer des Heidentums, die er „*novi viri*“ nennt: es sind Gnostiker. Das wichtige aber ist, dass diese Gnostiker als Wortführer der Christenfeinde auftreten: ihre Gnosis war eben eine heidnische, antichristliche Gnosis.

Das Alter der hermetischen Schriften ist umstritten (etwa nach 150 n. Chr.); auch sind nicht alle Traktate des Corpus Hermeticum wirklich gnostisch: Vulgärphilosophisches, Erbauungsliteratur und Verwandtes ist dabei. Die Hauptschriften aber, der „*Poimandres*“ und der „*Asklepius*“, sind gnostisch oder doch gnostizierend. Der Dualismus ist betont, der Eros oft das Grundübel, das Ziel die Wiederkehr des abgeschiedenen Selbstes zu seinem Ursprung. Jüdische Elemente sind viel zahlreicher, als man bisher meinte. Christliche Einflüsse liegen kaum vor. In dieser Hinsicht ist die

Lage genau dieselbe wie bei den Zauberpapyri, wo die jüdischen Entleihungen ganz gewaltig hervortreten, und Christliches kaum zu spüren ist.

Die Bedeutung dieser Schriften ist darum so gross, weil sie eben zeigen, dass Gnosis minus Christentum nichtsdestoweniger Gnosis ist und bleibt. Eine Rhapsodie aus diesen Schriften wird das deutlicher machen als eine Darstellung der Systeme. Die Systeme wechseln, die Grundlinien sind immer dieselben. Denn keine Religion wirkt verwirrender in ihren Erscheinungsformen, keine Religion aber auch ist einfacher und monotoner in ihren Hauptmomenten als gerade die Gnosis. Und sogar wenn es sich um Phänomene in *statu nascendi* handelt, dann sind das eben Symptome, Hinweise, die von der Evolution der Gnosis her in ihrer wahren Bedeutung beleuchtet werden.

Mensch und Urmensch

Nicht ohne tiefen Grund muss diese Gesamtschau der gnostischen Lehre anfangen mit der Anthropologie. Gnosis ist im letzten Sinne Anthropologie; der Mensch steht im Zentrum des Interesses der Gnostiker. Ihre Mythen und Doktrinen stellen den Ursprung des Menschen und sein Wesen da, damit er wisse, welchen Weg er zu gehen hat, nämlich den Weg zum Selbst, den Weg der Erlösung. Der gnostische Mythos soll nur eine Anamnese sein. Hören wir mal, was die „novi viri“ des Arnobius darüber zu sagen haben. Nach ihnen ist der Mensch im seinem tiefsten Innern ein Teil der Gottheit. Darum ist er au fond edel, weise und vollkommen: das Selbst wird von den Leidenschaften, die sich ihm angehängt haben, von der Verbindung mit dem Leibe oder dem Umgang mit dem Bösen, nicht berührt. Eigentlich gehört ja der Mensch auch gar nicht in diese Welt: seine Urheimat ist die andere Welt jenseits der Sphären des sichtbaren Universums. „L’homme est un dieu tombé, qui se souvient des cieux.“ Aber in der Höhe hat sich eine präexistente Tragödie abgespielt, ein trauriger Prolog im Himmel. Die göttliche Seele ist der Verführung unterlegen und hat sich *mit dem Kopf nach unten* in die Lust gestürzt, die zur Erde hinunterzieht. Die eigentliche Ursache des Falles ist die

Libido. So hat die Seele ihre Flügel verloren und ist abgestürzt durch die sieben Sphären der Planeten; dabei hat jeder Planetengeist der Armen seine spezifische Leidenschaft mitgegeben. *Sie ist wie mit Nägeln an den Leib geschlagen.* Aber dieser Astralleib und der materielle Leib sind nicht mehr als Mäntel, die das wahre Selbst verhüllen: innerlich bleibt der Mensch grundverschieden von der Welt, in die er gefallen ist. Durch den Adel seines Wesens transzendiert er die Sonne, den Mond und das Universum.

„Ein Prinz, erwacht an frühem Wintermorgen,
irrt wie ein Fremder durch das stille Haus,
inmitten unter Sklaven, die besorgen
des Herren Tag mit unbeherschem Lärm,
so muss ich warten.“ P. C. Boutens

Wenn Ihnen dies zu poetisch ist, denken Sie dann bitte an den Film: „The seventh veil“. Der Gnostiker ist eben buchstäblich in sieben Schleiern, von den Planeten her, gehüllt.

Wohl weiss er, dass die Sterne das Weltgeschehen mit eiserner Naturnotwendigkeit beherrschen (die Wahrheit der Astrologie wird nicht geleugnet) aber er fühlt sich den Gesetzen des Schicksals nicht unterworfen, weil er sich innerlich frei weiss und nicht restlos aufgeht in der Natur.

„*Immortales animas esse nec fatorum obnoxias legibus*“. In diesen Worten wird ein Protest gegen den astralen Determinismus laut aus dem Bewusstsein der menschlichen Freiheit. Es liegt etwas unendlich Menschliches in diesem rauhen Schrei gegen die Gesetzlichkeit des Kosmos, der folgerichtig später auch zum Aufruhr gegen die ethische Gesetzlichkeit wird, weil das kosmische und moralische Gesetz den Menschen tötet. Dieses Revolutionäre, dieser Kampf gegen das moralische und kosmische Gesetz, ist ein roter Faden, der durch die Gnosis geht: im „*Apokryphon Johannis*“ wird erzählt, dass Christus den ersten Menschen dazu brachte, das Gebot des Schöpfers zu missachten und vom Baume der Erkenntnis zu essen. Gewisse Gnostiker nennen sich nach Kain. Markion erzählt, dass die Bösen, wie Kain und die Sodomiten die Verkündigung Christi in der Unterwelt annahmen, während die Guten Christus nicht vertrauten und ihn verwarfen. Die Promiskuitätssakramente der ägyptischen Gno-

stiker, die uns Epiphanius schildert, haben doch wohl auch die Absicht, dem Gesetzgeber, eben dem Gott des Gesetzes, zu trotzen. Bei der Beurteilung dieser Gebräuche soll immer wieder der Schrei nach Freiheit, das tief Menschliche, beachtet werden.

Nec fatorum obnoxias legibus. Was ist nun das Revolutionäre in der antiken Gnosis? Dies, dass ein neuer Entwurf des Verhältnisses des Menschen zu der Welt und zu Gott vorliegt. Der qualitative Unterschied zwischen Mensch und Welt ist entdeckt. Der Mensch ist zwar in der Welt, aber nicht von der Welt. Er ist sogar mehr als die Planetengötter, welche eine Chiffre, ein Ideogramm des Universums sind. Die Welt verliert ihre göttliche Transparenz und wird dämonisch. Plotin muss verwundert feststellen, dass die Gnostiker „die Schönheit der Welt verachten“, etwas unerhörtes für einen Griechen. „Sogar die trivialsten Leute würdigen sich des Brudernamens. Aber die Sonne und die Sterne und die Weltseele würdigen sie nicht des Brudernamens in ihrem Wahnsinn,“ sagt der empörte Philosoph. Mensch und Welt sind inkommensurabel. Der Mensch ist anders als die Welt und dasselbe wie Gott. Die Ansicht, dass Mensch und Gott konsubstantiell sind, ist wesentlich für die Gnosis. Eben darum muss die Gnosis als mythische Projektion der Selbsterfahrung charakterisiert werden. Von hierher lässt sich auch wohl das Mythologem des Urmenschen, das im Poimandres vorliegt, verstehen. Es wird erzählt, dass der Vater Nous, der Licht und Leben ist, den Anthropos zeugt, der ihm gleich ist. Der Urmensch will auch selbst schöpfen, beugt sich durch die Harmonie der Sphären hinunter und sieht (wie Narzissus) sein Bild gespiegelt in den Wassern des Chaos. Da entbrennt er in Liebe für die niedere Natur und will in der materiellen Welt wohnen. Er sinkt nieder in einen unvernünftigen Leib. Die Natur empfängt ihren Geliebten und schliesst ihn in ihre Arme: sie vereinigen sich, denn sie brannten vor Liebe. So erklärt es sich, dass der Mensch ein zerrissenes Wesen ist. Unsterbliche Seele, sterblicher Leib, Gott und Sklave. Und die Ursache dieses Falles ist *der Eros*.

Man hat viel darüber geschrieben, woher das Mythologem des abstürzenden Urmenschen stamme, und man hat auf

Iran hingewiesen. Nun halte ich nichts von dieser Hypothese, die „far fetched“ ist. Ich will nur kurz darauf hinweisen, dass im Judentum die Auffassung bestand, dass Adam ein vollkommener Mensch war, der im Denken Gottes war *sub ratione ideali*. Adam war die Idee des Menschen. Weiter steht fest, dass gewisse Platonisten in dieser Zeit lehrten, dass es die Sinnlichkeit, der Eros, gewesen ist, die die Seele in die Materie hat fallen lassen. Auch kann nicht geleugnet werden, dass die Gnostiker lehrten, dass der Urmensch *Adam* von den Archonten in den körperlichen Leib gelockt worden ist, um ihn zum Sklaven zu machen. Das teilt der Alchemist Zosimus aus der Apokalypse des Nikotheos mit. Nun ist es so, dass die jüdische Schöpfungsgeschichte der Genesis den Ausführungen des Poimandres weitgehend zu Grunde gelegt ist: und es wäre doch merkwürdig, wenn nun auf einmal der Anthropos dieser Schrift nichts mit dem Adam der Genesis zu tun hätte. Ich kann dies alles nur andeuten, und werde sonstwo darauf zurückkommen.

Aber offen gestanden, in phänomenologischer Sicht ist die Ursprungsfrage gar nicht so wichtig. Denn in letzter Analyse ist nicht das Bild, ob Gayomart oder Adam, von Bedeutung, sondern die gefühlsmässige Einstellung, die sich im Bilde entladet. Handelt es sich doch im Poimandres um das Gefühl der Geworfenheit in die Welt und um eine akute Nausea wegen des Geschlechtlichen. Solche Stimmungen wird man wohl umsonst in der gesunden Bauernreligion der Perser suchen. Das Judentum las auf der ersten Seite seiner Heiligen Schrift: „Seid fruchtbar und vermehret euch“; solcher Glaube kann nimmermehr den Eros als Grundübel verdammen. Eher fühlt man sich an Martin Heideggers „Existential des Absturzes“ erinnert. Es handelt sich in der Stelle des Poimandres um etwas grundsätzlich Neues, um etwas nie dagewesenes, nämlich um das gnostische Weltgefühl.

Und darum macht es vielleicht auch gar nicht so viel aus, ob diese gefallene Gottheit Urmensch oder Sophia, Weisheit, genannt wird. Beide stellen ja die Seele dar. Das sagen uns die Gnostiker selbst. Einerseits wird von den Manichäern der Urmensch, der sich opfert, das Pleroma verlässt und mit den Mächten der Finsternis kämpft, mit der Seele identifiziert:

(„Die Seele, welche ist der Urmensch“, ist der Titel des fünften Psalms des Thomas). Andererseits wird auch die Sophia einfach Psyche genannt in einem wunderschönen gnostischen Hymnus, der hier in der Uebersetzung Harnacks abgedruckt sei:

„Urprinzipium aller Dinge, erster Grund des Seins und Lebens, ist
 [der Geist;
 zweites Wesen, ausgegossen von dem ersten Sohn des Geistes, ist das
 [Chaos;
 und das Dritte, das (von beiden Sein und Bildung) hat empfangen, ist
 [die Seele.

Und sie gleicht der scheuen Hindin,
 die gehetzt wird auf der Erde
 von dem Tod, der seine Kräfte
 unentwegt an ihr erprobet.
 Ist sie heut' im Reich des Lichtes,
 morgen ist sie schon im Elend,
 tief versenkt in Schmerz und Tränen.
 Und im Labyrinth irrend,
 sucht vergebens sie den Ausweg.
 Da sprach Jesus: Schau', o Vater,
 auf dies heimgesuchte Wesen,
 wie es fern von deinem Hauche
 kummervoll auf Erden irret,
 will entflieh'n dem bitt'ren Chaos,
 aber weiss nicht, wo der Aufstieg.
 Ihm zum Heile sende, Vater,
 mich, dass ich herniedersteige,
 mit den Siegeln in den Händen,
 die Aeonen all durchschreite,
 die Mysterien alle öffne,
 Götterwesen ihm entschleire
 und des heil'gen Wegs Geheimnis
 — Gnosis nenn' ich's — ihm verkünde.“

Die Gottheit

Wenn die Gottheit *per definitionem* unaussprechlich ist, sollte man erwarten, dass auch nichts gesagt würde. Der gnostische Gott ist ja der unbekannte Gott. Nun ist es aber so, dass die Gnostiker gerade hier sehr beredt gewesen sind. Und die negativen Prädikate häufen sich mit solcher Wucht und haben so etwas Narkotisches, ja steigern sich schliesslich zu der unerhörten Behauptung, dass die Gottheit ein

„nicht bestehender Gott“ ist, dass man sich über die Beredsamkeit wundert, wo doch die Gottheit „Tiefe und Stille“ ist. Deutet das auf eine sehr reelle, nur unübersetzbare Erfahrung hin?

Wie dem auch sei, es mögen hier einige Stellen erwähnt werden, die bisher nicht genug beachtet wurden und ungemein aufschlussreich sind für die richtige Beurteilung des gnostischen Gottesbegriffes. Im valentinianischen Lehrbrief heisst es: „Wenn im Anfang der Autopator (der Vater seines Selbst = die Gottheit) alle Dinge in sich enthielt, die unbewusst (en agnosiai) in ihm waren.“ Eine verwandte Auffassung findet sich bei einem gewissen Marcus dem Magus, einem Gnostiker der valentinianischen Schule: „wenn im Anfang der Vater, welcher unbewusst ist und wesenlos“ (Hipp., VI, 42, 4). Nun will beachtet sein, dass in einer hermetischen Schrift (C.H., 2, 5) die Meinung gewisser Leuten bekämpft wird, die aus allzu grosser Ehrfurcht behaupteten, dass die Gottheit unbewusst sei. Es gab also Kreise, die das behaupteten.

Damit ich nun meinerseits auch zwei Steine für das Pflaster der Via Negativa beitrage, möchte ich hinzufügen: nicht abstrakt, nicht transzendent.

Nicht abstrakt: denn neben diesem göttlichen Vater steht meistens eine göttliche Mutter, der feminine Aspekt der Gottheit; die Gottheit ist ja ein polares Wesen, das die Gegensätze umfasst, „*progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes*,” wie ein präexistenter Gnostiker, nämlich der Pythagoräer Valerius Soranus sagt. „Der du als zeugendes Wesen Vater, als empfangendes und gebärendes Mutter bist, die beiden unvergänglichen Namen trägst, die Erzeuger der Aeonen in einer Person bist, im Himmel beheimatet, Mensch mit hehrem Namen”, heisst es in einem gnostischen Text. Ueber dieses sexuelle Verhältnis haben die Gnostiker drastisch gesprochen, was wenigstens zeigt, dass diese Gottheit nicht eine abstrakte Idee, etwa die Idee des Guten im platonischen Sinne, sondern ein erzeugendes, gebärendes, lebendiges Prinzip ist. Und darum ist diese Gottheit nicht wirklich transzendent, sondern der leibliche Erzeuger all dessen, das aus ihm emaniert ist. Das Mysterium der Geschlechtlichkeit liegt ja allem zugrunde. Darüber sagt der Asklepius: „Es ist unmöglich,

dass der Erzeuger des majestätischen Universums, der Vater und Herr des Alls, mit einem Namen, wie kompliziert auch, benannt werden kann. Er, allein Alles, unendlich voll der Fruchtbarkeit beiderlei Geschlechtes, immer schwanger seines Willens, gebärt immer alles, was er erzeugen will."

Uebrigens müssen wir feststellen, dass die Auffassung Valentins, der den Ungrund als Tiefe und Stille bezeichnet, oder die des Basilides, der da spricht vom Nicht-Seienden Gott, oder auch die Mann-Weiblichkeit des höchsten Prinzips, die sich bei Mani findet, schon in der heidnischen Gnosis vorliegt und sich nicht von ihr scheiden lässt. Gnosis minus Christentum ist eben Gnosis.

Nun kann auch in der heidnischen Gnosis zum Vater-Mutter noch ein Drittes hinzukommen, nämlich der Nous, das Bewusstsein, das die Ideen enthält, welche die Urbilder sind, die in der vergänglichen Welt abgebildet sind. Im Poimandres ist aber der höchste Gott (noch) nicht vom Nous unterschieden; das Mythologische ist hier nicht sehr ausgeprägt, gedämpft von der Sordine der Halbbildung. Dagegen dürfte man in der Darstellung dieser Ideen eine reiche Entschädigung finden.

Der Nous erscheint dem Eingeweihten in einer Vision, während seine Sinne ruhen wie im tiefen Schläfe: „Während er dies sagte, schaute er mich eine längere Zeit an. Da winkte er mit dem Kopf, und ich sehe auf einmal in *meinem Nous* das Licht, das eine zahllose Menge von Kräften in sich enthält, die zu einer unendlichen Welt geworden sind" „Da ich ausser mir war, sagte er wiederum zu mir: „du hast im Geiste die archetypische Gestalt geschaut, (to archetypon eidos), den Ursprung des unendlichen Anfangs". Es ist ja klar, dass wir hier so etwas haben wie das Pleroma mit den Aeonen, das heisst Gestalten, die aus dem Ungrund auftauchen, nicht so sehr „objects of understanding" im platonischen Sinne, sondern Dynameis, Kräfte, die Gottes Wesen zum Ausdruck bringen, Attribute, die den Unbekannten Gott repräsentieren, Hypostasen, das heisst Individuationen des Ungeprägten, die zugleich begriffsmässig gefasst und bildhaft geschaut werden (Hypostasis bedeutet ja im Griechischen zugleich Substanz und Person).

Der Denker wird sich immer wieder darüber wundern, dass

diese Hypostasen so unbestimmt gelassen sind, Bild und Idee zugleich (Frau Idee). Aber das ist nun geradezu bezeichnend für das gnostische Denken, dass ihm Begriff und Gestalt Asymptoten sind; der Gnostiker denkt, wie Tertullian irgendwo überaus scharfsinnig bemerkt, zugleich, *substantialiter* und *personaliter*.

Wenn der Leser holländisch könnte, würde er für diese Hypostasen ein schönes Aequivalent kennen, nämlich Denkbild, im buchstäblichen Sinne des Wortes. Und wenn man versucht, in modernen Bildern auszudrücken, was die Gnostiker meinten: der Nous ist der Spiegel, worin die Gottheit sich reflektiert, ein Prisma, das das indifferenzierte Urlicht in eine bestimmte Zahl von Farben auseinanderfallen lässt. Bei Valentin sind die Aeonen Fackel, Sterne, Lichter, Strahlen, die ihren Glanz vom Urlicht haben: „*paternum lumen est, ex quo omnia constituta sunt lumina.*”

Nous und Gnosis

Die Gnosis ist nur für einige wenige Erwählte, die einen Nous haben, die Menge versteht den Gnostiker nicht, so wird uns wiederholt in den hermetischen Schriften erklärt. Darin belauschen wir den ewigen Konflikt zwischen dem intuitiven Menschen und der Gesellschaft. Menschen dieser Art, sensible und intuitive Naturen, sehen, was andere eben nicht sehen. Die Viel zu Vielen betrachten das als Träume eines Geistersehers. Der Gnostiker aber weiss es besser. Er hat ja in sich etwas sehr Reelles, ein Organ, einen Empfangsapparat für die Kurzwellen, die im Kosmos sind und aus der anderen Welt herüberkommen. Leider vergisst er oft seine Antenne zu erden, sodass es dem Aussenstehenden scheinen möchte, die Sendung werde gestört und er könne die kosmischen und überirdischen Symphonien nur etwas getrübt belauschen. Auch kommt es dann und wann vor, dass Störungssender das Abhören ungeniessbar machen. Aber jedermann soll anerkennen, dass der Gnostiker einen Empfangsapparat besitzt, den andere nun einmal nicht besitzen. Der Gnostiker ist nicht wenig stolz darauf und nennt seinen Apparat mit einem philosophischen Ausdruck: Nous. Man sollte dies mit Ueberbewusstsein, höherem Bewusstsein, Hellsehen oder am besten Intuition übersetzen.

Der Unterschied zwischen diskursiver Intelligenz und schauender Intuition war diesen Leuten nicht verborgen. „Den Verstand hat Er allen Menschen zugeteilt, aber nicht mehr die Intuition“. Alle Menschen haben also Verstand, aber die wenigsten haben eine Intuition.

Die Gnosis wählt entschieden für die Intuition und gegen das Denken. „Ohne Intuition kann die Seele nichts sagen oder tun. Denn oft geschieht es, dass die Intuition wegfleht aus der Seele. In diesen Stunden sieht die Seele nichts und hört sie nichts, sie gleicht einem unvernünftigen Tiere. So gross ist die Macht der Intuition“. Darum versucht der Gnostiker nie, das Geschaute zu begründen oder gar zu beweisen. Die Lehre wird immer dargestellt als eine geheime Offenbarung irgendeines göttlichen Wesens.

Nicht ohne innere Widersprüche wird nun in gewissen Traktaten des Corpus Hermeticum behauptet, die Intuition, das Organ für die Gnosis, sei ein Geschenk. Da erreichen diese Schriften auf einmal eine Tiefe des religiösen Empfindens, die als Vorzeichen für die Zukunft anmutet. Die Intuition wird zur Gnadengabe der Gottheit. Der Papyrus Mimaut sagt das in einem herrlichen Gebet: „Wir danken dir, mit dem ganzen Herzen und der ganzen Seele auf Dich gerichtet, Unaussprechliches Wesen. Du hast an Allen väterliche Güte, Liebe, Freundschaft und übersüsse Wirkung gezeigt, dadurch dass du uns gnädigst geschenkt hast Nous, Rede, Gnosis. Den Nous, damit wir dich erfassen, die Rede, damit wir dich anrufen, die Gnosis, damit wir tiefere Erkenntnis von dir haben möchten. Wir freuen uns, dass du dich uns gezeigt hast, wir freuen uns, dass du uns, während wir noch im Leibe sind, vergöttert hast durch deine Gnosis. Der einzige Dank des Menschen ist, dich zu kennen. Wir haben dich erkannt, O Leben des menschlichen Lebens, wir haben dich erkannt, O Gebärmutter aller Erkenntnis, wir haben dich erkannt, O Mutterschoss, geschwängert durch die Befruchtung des Vaters, wir haben dich erkannt, O ewiger Bestand des erzeugenden Vaters. Deine so grosse Gnade anbetend, bitten wir dich nur dies: wolle uns bewahren in deiner Gnosis“ (Askl. 41).

Wir stehen an dem Ort, wo das Unzulängliche zum Ereignis wird. Der Nous ist hier der Gott, der zum Menschen kommt,

und sich aus Gnade ihm schenkt. Die Gnosis wird, wohl ohne christliche Beeinflussung, zur Gnadenreligion. Und das erklärt auch, warum die Gnostiker sich zum Christentum hingezogen fühlten, eben weil sie an der ihnen eingegossenen Gnade spürten, wie wahr es ist, dass der Mensch nur durch Gnade zu seinem Selbst kommt. Die gelehrten christlichen Gnostiker haben dem diese Wendung gegeben, dass der Geist des Menschen ohne Bewusstsein seines Ursprungs bleibt, bis der Erlöser erscheint und das „Fünkeli“ entflammen lässt.

Novalis sagt darüber:

„Da kam ein Heiland, ein Befreier,
ein Menschensohn voll Lieb' und Macht,
und hat ein allbelebend Feuer
in unserm Innern angefacht.“

Ebenso beruht der komplizierte manichäische Mythos auf dem anthropozentrischen Schema, dass der Nous die Psyche rettet aus der Hyle; die Psyche ist die Lichtseele, die Hyle die dunkle Seele im Menschen, die Schattenseite des Universums; der Nous aber ist das erlösende Prinzip, das Selbst.

Genau dasselbe liegt schon im hermetischen Asklepios vor (Askl. 18). Primär ist also das nicht-christliche. Und doch war diese Gnosis Gnadenreligion, zögernd am Anfang, völlig am Ende.

Was nun die Gnosis selbst anbelangt, wofür der Nous das Organ ist, so kann sie vielleicht am besten umschrieben werden als die intuitive Erkenntnis dessen, was die Welt im Innern zusammenhält oder, wenn es in die Tiefe geht, als eine unmittelbare Erfahrung der Offenbarung. Die Gnosis ist ein geheimes Wissen um die verborgenen Zusammenhänge des Universums, um eine esoterische Tradition der Urweisheit, die von Göttern den Menschen offenbart ist, es ist die Enthüllung des tiefsten Wesens des Menschen, die Erhellung des Sinnes seines Seins in der Welt und ein Schauen der Bilder. In ganz seltenen Fällen aber erweitert sich der Blick bis ins Unendliche und kommt der Gnostiker in die Grenzsituation, wo ihm die Stimme versagt:

„Dann wirst du das Schöne schauen, wenn du nichts darüber sagen kannst. Denn die Gnosis und das Schauen des Schönen ist Stille und Schweigen der Sinne.“

Wer das Schöne einmal wahrgenommen hat, kann nichts Anderes Schauen und über nichts Anderes sprechen; kurz er kann seinen Leib nicht bewegen. Er verliert das Bewusstsein jeder sinnlichen Wahrnehmung, jeder leiblichen Bewegung und verharrt in Ruhe. Das Schöne badet den ganzen Nous im Lichte und erleuchtet so die ganze Seele und zieht sie in die Höhe durch den Leib hindurch und wandelt den ganzen Menschen in das göttliche Wesen“.

Der Dualismus

Es gibt gewisse hermetische Traktate, die vollkommen pantheistisch sind, im Sinne der Stoa. Andere verkündigen einen kosmischen Gott nach der Art des Aristoteles, der geschieden ist von der Welt und doch dazu gehört. Im allgemeinen darf man sagen, dass die optimistischen und monistischen Teile des Corpus Hermeticum jünger sind. Gerade in gewissen älteren Traktaten findet sich ein bodenloser Pessimismus vor, der gnostisch anmutet. Da heisst es, dass der Kosmos böse ist. Also nicht die Hefe des Universums, die Materie, oder die Erde, oder die sublunare Sphäre, oder, wie in den johanneischen Schriften, die Menschenwelt, oder, wie bei den Synoptikern, die zeitlich beschränkte Frist des gegenwärtigen Aeon, sondern das Universum als solches. „Es ist unmöglich, dass das Gute in der Welt sei: denn die Welt ist die Vollkommenheit des Bösen, aber Gott die des Guten“.

Das Urteil über den Menschen ist vernichtend, der Kosmos wird geschmäht, das Ideal der „Kalokagathia“ wird verworfen. Gerade die Ideale, die den Griechen so teuer waren, werden hier abgewiesen! Ein neues Weltgefühl bricht durch, eine Befremdung und Angst, die sich in Welthass äussert. Und auch wo dieser bodenlose Pessimismus gemildert ist, gilt doch der Satz, dass Gott und Materie als unversöhnliche Gegensätze einander gegenüberstehen. „*Fuit deus et hyle*,“ heisst es im Asklepius. Es war einmal Gott und die Materie; das ist das Credo der Gnostiker. Man achte darauf, dass hier das sogenannte „kosmogonische Imperfektum“ benützt wird. „Es war einmal,“ so fangen auch die griechischen Märchen an. „Es war einmal Gott und die Materie.“ Diese stilistische Form deutet darauf hin, dass es sich um einen Mythos handelt,

in dem Sinne, wie Julian der Abtrünnige einmal anlässlich eines Mythos sagt: „das geschah nie, ist aber ewig wahr“.

Die Geschichte hat gezeigt, dass gerade diese dualistische Tendenz der heidnischen Gnosis sich durchgesetzt hat. Eine uralte Quelle des Basilides (140) sagt: „es gibt zwei Prinzipien der Dinge, mit denen das Gute und Böse verbunden sind; diese Prinzipien sind ohne Anfang und ungeworden. Das heisst: im Anfang war das Licht und die Finsternis, aus sich selbst bestehend und ungezeugt“. Man braucht nur einen beliebigen manichäischen Text aufzuschlagen, um es mit so viel Worten gesagt zu finden, dass Licht und Finsternis, Gut und Böse, Lichtseele und Schattenseele vom Anfang an nebeneinander bestehen: „When the holy Spirit came, he revealed to us the way of truth and taught us that there are two natures, that of the Light and that of the Darkness, separate one from the other from the beginning“. Dieser Dualismus ist so bezeichnend für die Gnosis, wie der Monismus für den Neuplatonismus und der Monotheismus für das Christentum.

Die Himmelfahrt der Seele

Wir brauchen kein Wort darüber zu verlieren, dass die kosmogonischen Mythen in letzter Instanz nicht eine pseudowissenschaftliche Erklärung der Weltentstehung geben, sondern den Menschen daran erinnern wollen, dass er hier nicht hingehört, damit er um den Weg zurück wisse und flüchte aus der Welt. Die Soteriologie beherrscht die Kosmologie. So will denn die Gnosis vor allem ein Weg sein, ein Weg zum Selbst, ein Weg zu Gott. „Und den verborgenen heiligen Weg, der Gnosis heisset, tue ich kund“, sagt der Erlöser im herrlichen Hymnus der Naassener. Anfänglich wird dieser Weg sehr räumlich vorgestellt. Der Mensch ist auf der Erde und geht nach seinem Tode in den Himmel ein. Die Vorstellung einer Himmelfahrt der Seele ist an sich natürlich weit verbreitet und liegt in vielen Fassungen vor. Im Altertum aber hat sie eine bestimmte Form bekommen: auf seinem Weg durch die Sphären begegnen dem Menschen die sieben Planetengötter, die ihn nicht passieren lassen, wenn er die Parole nicht kennt. Diese Götter sind nicht vollkommen böse und nicht vollkommen gut, es sind eben

Subalterne des höchsten Gottes, Schildwächter auf dem Weg zur Ewigkeit, schroff und borniert, wie Unteroffiziere nun einmal sind, aber patente Kerle, wenn man die Parole kennt. In einer jüdischen Darstellung der Reise durch die sieben Himmel sagt einer der Wärter am Eingang: „Gruss Ihnen, Glückauf, die Pässe bitte, shalom“. Nun hat sich schon ausserhalb der Gnosis die Meinung verbreitet, dass der Mensch irgendwie schon auf der Erde sich dieser magischen Parolen bemächtigen könnte. Die bekannteste Darstellung einer solchen Himmelreise ist die sog. *Mithrasliturgie*. Aber auch beinahe alle Arten von Gnosis kennen eine Himmelreise; aus verschiedenen Schulen werden uns die „mots de passe“ für die Gestorbenen mittgeteilt, sogar das Schnalzen gegen die Planetengötter fehlt nicht. In der Zeit des Synkretismus muss gerade dieses Mythologem die Geister gefesselt haben und eine der vornehmsten Attraktionen der Gnosis gewesen sein: es gab dem Menschen ein Mittel in die Hand, seine Todesangst abzureagieren und befriedigte sein Bedürfnis nach Unsterblichkeit. Daneben kannte die Gnosis noch einen anderen Weg, die Einkehr zu sich selbst und die Bewusstwerdung seines tiefsten Wesens.

Eine reizende Stelle beim Alchemisten Zosimus zeigt, dass man im Altertum den Unterschied dieser beiden Wege deutlich gesehen hat. In diesem Fragment wird der magische Weg, der von Zoroaster verkündet wurde, neben den gnostischen Weg des Hermes Trismegistos gestellt.

„Zoroaster behauptet, dass man alle Drangsale des Schicksals, besondere und allgemeine, von sich abwendet durch die Kenntnis der höheren Wesen und die magische Kraft der ausgesprochenen Machtworte. Hermes dagegen, in seiner Abhandlung „über das innerliche Leben“ (?), verwirft auch die Magie, und sagt, dass der geistige Mensch, der zum *Bewusstsein seines Selbstes* gekommen ist, nichts durch Magie erreichen darf. Sein Weg ist kein anderer als das Suchen seines Selbstes“. (Fest. *Rév.* 266).

Das wird dann auch ins Alchemistische übersetzt:

„Bleibe sitzen bei deinem Ofen, anerkennend, dass es nur einen Gott gibt und eine Kunst und ziehe nicht herum, um einen anderen Gott zu suchen. Denn Gott selbst wird zu dir

kommen, er, der allgegenwärtig ist und nicht beschränkt bleibt auf einen kleinen Raum wie der Dämon. Den Leib unbeweglich, mache auch deine Leidenschaften unbeweglich. Und wenn du dich so gereinigt hast, rufe zu dir die Gottheit, und sie wird wirklich kommen, sie, die da allgegenwärtig ist. Und wenn *du dich selbst wiedererkannt haben wirst*, dann wirst du auch den wiedererkennen, der allein wirklich Gott ist. So operierend, wirst du die echten und natürlichen Tinkturen erwerben, indem du spuckst auf die Materie”.

An solchen Sprüchen bewährt sich das Wort eines Forschers: „*L'alchimie est une voie de vie, qui suppose un travail intérieur de perfection*”.

So hat sich schon in der heidnischen Gnosis der naive Mythos der Himmelreise mit dem Thema eines innerlichen Weges zum Selbst verbunden. Man kann sogar ziemlich genau die Phasen verfolgen, die diese Lehre eingehalten hat, um in die christliche Gnosis und dann auch in die Orthodoxie einzudringen. Dies scheint mir nicht unwichtig, denn der Weg zum Selbst findet sich sogar bei Augustin, der den Weg des Menschen in vier Etappen darstellt: zum Selbst, im Selbst, zu Gott, in Gott. Daraus kann man sehen, dass das alte Christentum wirklich die antike Gnosis integriert hat und erfüllt. Das Wort, dass Christus gekommen ist in der Fülle der Zeit, zeigt seine ungeheuer tiefe Wahrheit. Denn wirklich war, historisch gesehen, das alte Christentum in der Fassung eines Augustin die Erfüllung des Altertums, also auch der Gnosis, weil man da schlechthin alle wertvollen Momente wiederfindet. So spricht denn auch Augustin ganz ruhig vom Weg zum Selbst als Etappe auf dem Weg zu Gott; allerdings ist der dualistische Kontext nicht ganz, aber im Prinzip, abgestreift; das Selbst ist die Imago Dei.

So meinen wir den heidnischen Ursprung der Lehre vom Selbst und ihre schliessliche Integrierung ins Christliche zu sehen. Aber auch die Etappen sind sichtbar: heidnische Gnosis, vulgäre ägyptische Gnosis, Valentin usw., dann auch die Orthodoxie. Das soll noch einmal gezeigt werden:

Zoroaster lehrt die Machtworte für die Himmelreise; Hermes Trismegistos den innerlichen Weg zum Selbst. Das wird dann in die vulgäre Gnosis, die vor Valentin liegt, über-

nommen. Da heisst es von Sophia, die abgestürzt ist, also vom Menschen überhaupt: „Da sie gefesselt war vom materiellen Leibe und sehr beladen, ist sie zu sich *Selbst gekommen*, und hat versucht aus den Wassern des Chaos zu fliehen und aufzusteigen zur Mutter im Pleroma“. (Iren. I, 30). Das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes und der Aufstieg sind hier verbunden.

Genau dasselbe lehrt Valentin: „der Geist, zu sich selbst gekommen, ist hinaufgeschneilt zum Pleroma“. So steht die Sache historisch. Aber wir verdanken es glücklichen Umständen, dass wir diesen gnostischen Weg zum Selbst in seinen sakramentalen und mythologischen Vordergründen und Hintergründen anschaulich darstellen können. Das Material war bisher noch nicht gesammelt. Der Leser erlebt also die Premiere dieser göttlichen Komödie. Es war einmal, um 300 nach Christus, in Rom eine Frau, namens Flavia Sophe. Sie gehörte der valentinianischen Gnosis an. Sie war am Sterben. Da kam der Bischof, um ihr das Sakrament der Sterbenden, Erlösung genannt, zu verleihen. Er sprengt ihr einige Tropfen Salbe und Wasser auf die Stirne, dann legt er ihr die Hand auf den Kopf und flüstert ihr leise die Parole ins Ohr für den Weg hinauf, „damit sie ungreifbar und unsichtbar werde für die Planetenherrscher und Mächte und der innere Mensch die unsichtbaren Räume übersteigen könne“.

Was sollte die Flavia sagen, wenn sie zu den Mächten gekommen war? Es wird folgende Formel überliefert, allerdings, so scheint es, für einen Mann:

„Ich bin ein Sohn vom Vater . . . ich kam, alles zu sehen, das mir eigene und das mir fremde, und doch nicht in jeder Hinsicht fremd, da es ja von der Achamoth(Sophia)stammte, die ein Weib ist und dies für sich geschaffen hat: ich aber leite mein Geschlecht her von dem, der ewig ist und kehre wieder in die Eigentlichkeit zurück, aus der ich gekommen bin“.

Wenn man aber zum Demiurg kam, sollte man etwa sagen: „Ich bin ein Gefäss, das mehr Ehre verdient als das Weib, das euch geschaffen hat. Wenn eure Mutter ihre eigene Wurzel nicht kennt, *ich kenne mich selbst* und weiss, woher ich stamme, und rufe die unvergängliche Weisheit an, die da ist im Vater...“

Wenn der Demiurg und seine Trabanten dies hören, erschrecken sie. Der Gestorbene aber reist weiter.

Das eigentliche Bekenntnis muss noch folgen. Wenn die Gestorbene durch die Sphären hindurchgegangen ist und die Lösungsworte gesprochen hat, nähert sie sich der Schwelle (dem Horos), die die Welt vom Pleroma trennt. Da stehen die Türhüter, die auch als „*Wahre Menschen*“ bezeichnet werden, oder als „himmlische Menschen“. Valentin nannte diese die Bräutigame (?) (Theleti), die Unbeweglichen (Akineti), die Ueber-jede-Beschwörung-Erhabenen (Abascanti).

Offenbar handelt es sich um die ideelle Persönlichkeit des Menschen, den Engel, der bei der Taufe mit ihm verbunden wurde, seine männliche Widerhälfte; dem gegenüber soll die Flavia ihr Bekenntnis aussprechen. Ob sie sich ihrem Wahren Menschen gegenüber verantworten kann, das entscheidet darüber, ob sie ins Pleroma hineingehen kann (Tertullian, *Scorpiace*, 10 sqq).

Der Engel erkennt sie wieder, der Bräutigam reicht der Braut die Hand und beide, ein unzertrennliches Paar, gehen ins Brautgemach hinein. Die geistige Hochzeit, das ewige Schauen, hat angefangen.

Ein Dichter aber schrieb auf ihrem Grabstein, der in Rom aufbewahrt wird:

„Du eilst hin um der Aeonen
Göttliche Bilder anzuschauen“.

Aionôn espeusas athresai theia prosopa.

V. SIMON UND HELENA

Die Gnosis als christliche Häresie

Die Gnosis, so stellten wir fest, hatte das Wesensgefüge einer Religion an und für sich, mit einer eigenen innern Logik und einer unverwechselbaren Physiognomie: weder im Ursprung noch im Wesen war sie christlich.

Es hat sich nun aber doch so gefügt, dass die Gnosis im Abendlande eine wichtige Rolle gespielt hat als Häresie des Christentums. Und zwar, wie wir sehen werden, von Anfang des Christentums an. Seitdem hat irgendeine Art von Gnosis die Kirche begleitet bis zum heutigen Tage.

Bis zum Ausklang der Antike stand der Manichäismus im Westen als christliche Gnosis der Kirche gegenüber. Im Mittelalter taucht wieder in Süd-Frankreich und Nord-Italien der Katharismus auf, und zwar mit grossem Erfolg.

Wie viele gnostizierende Bewegungen und Sekten es in der Neuzeit seit Jakob Boehme gegeben hat, ist nicht so leicht zu sagen; ihre Namen sind Rosenkreuzerei, Freimaurerei, „Legio“.

Im neunzehnten Jahrhundert ist dann die Frau Idee in neuer Metamorphose noch einmal erschienen und hat die grössten Triumphe gefeiert. Schelling, Hegel und andere~~n~~ waren ihre Propheten. In seinem gross angelegten und noch immer sehr lehrreichen Buche „die christliche Gnosis“ hat damals der Tübinger Theologe ~~Friedrich~~ Christian Baur ^{Teich} gezeigt, dass der deutsche Idealismus, besonders in der Fassung Hegels, die Gnosis jenes Zeitalters und eine Parallelerscheinung der antiken Gnosis war. Zwar würden wir heut zutage nicht so sehr, wie Bauer meinte, die Gnosis als Philosophie, oder gar als Theologie, sondern eher als visionäre Mythologie würdigen. Aber dieses Missverständnis der Hegelianer muss vielleicht damit erklärt werden, dass die Lehre Hegels ziemlich viel Mythologie enthält.

Nun ist der Hegelianismus ausserhalb Hollands aus ver-

schiedenen Ursachen noch im neunzehnten Jahrhundert grossenteils zusammengebrochen. Aber noch war der Jubel wegen dieses Sieges nicht verstummt, und der Schwienegele war wieder da.

Die theosophische und anthroposophische Bewegungen haben ihre grosse Werbungskraft in den letzten Jahrzehnten entfaltet. Da trat die Frau Idee auf mit den entzückenden Schleiern einer orientalischen Tänzerin. Nun war die Verbindung mit dem Orient ziemlich locker, und die Kenntnisse des schwierigen Sanskrits waren nicht so gründlich, wie man erhoffen dürfte. Aber diese Strömungen beriefen sich auch auf die gnostische Tradition des Abendlandes, und das, wie mir scheint, mit einigem Rechte, denn es lag in der Tat öfters Verwandtes vor.

Die wichtigste Gnosis unseres Jahrhunderts ist aber die Komplexe Psychologie C. G. Jungs. Diese legt wissenschaftliche Entdeckungen und Beobachtungen vor, deren Wert und Wahrheit keiner leugnen kann. Dass aber hinter dieser Psychologie ein Typus gnostischer Einstellung steckt, ist ein Geheimnis, das wohl den wenigsten verborgen blieb. So zeigt es sich, dass die Gnosis einwandfrei zur abendländischen Tradition gehört.

Ein so altes und komplexes Gebilde zu deuten und zu erfassen, ist keine leichte Aufgabe. Eines aber dürfte klar sein: die gnostische Bewegung hat verschiedene Höhen- und Tiefpunkte gekannt, sie zählt in ihren Reihen erfreuliche und unerfreuliche Erscheinungen, aber man spürt überall denselben Geist. Der deutsche Theologe von Harnack sagt irgendwo: „Valentin hat so viel mit der vulgären Gnosis seiner Tage gemein wie Hegel mit einer Kartenschlägerin“ (ich zitiere aus der Erinnerung). In Valentin erreicht die Gnosis in der Tat ihren Gipfel. Aber die neugefundenen gnostischen Dokumente dürften zeigen, wie nahe Valentin der vulgären Gnosis stand. „Übrigens zeigt die Tatsache, dass Astrologie, Magie, Sakramentalismus und Hintertreppenokkultismus ebenso gut wie mystische Spekulation in der Schule Valentins blühten, wie gefährlich es ist, zusammengehörendes zu trennen. Vielleicht muss man geradezu schliessen, dass Hegel und die Kartenschlägerin doch mehr gemein haben, als man bisher

zuzugeben wagte. Die Gnosis ist nämlich immer eine Einheit in vielfaltigen Erscheinungen.

Die gnostische Bewegung des Abendlandes stand und steht im allgemeinen der christlichen Religion ziemlich freundlich gegenüber. Sie betrachtet sich als „ausserkirchliches“, oft auch „esoterisches Christentum“ und möchte nur die überlieferte Lehre von ihrer Seite her beleuchten, ja eigentlich will sie nichts anderes sein als eine Interpretation, und zwar die richtige und zeitgemässe Interpretation des Christentums. Christentum ohne Kirche, ist ihre Lösung. Das hat zu zwei verschiedenen Beurteilungen der Gnosis geführt, die beide nicht sehr befriedigen wollen. Die Kirchenväter und ihr Gefolge haben bis in die allerletzte Zeit geflissentlich versucht, diese Häretiker als gemeine und schmutzige Verführer darzustellen, die nicht ins Christentum und nicht zum Christentum gehörten. Seit der Aufklärung aber werden die Gnostiker immer wieder als verleumdete Unschuldslämmer und missverstandene gute Christen gezeichnet, die gar nicht so schlimm waren, als sie schienen. Nun war allerdings manches richtig zu stellen, denn gewisse Ketzerbekämpfer haben ihre Gegner bestimmt nicht geschont. Und so haben dann in früheren Jahrhunderten die zahlreichen Autoren unparteiischer Ketzergeschichten mit ungeheurem Fleiss und Wissen eine sympathische Darstellung der Häretiker zu geben versucht, während in den allerletzten Büchern der Ketzer eher Effekthascherei ohne gründliche Kenntnisse vorzuliegen scheint. Aber so oder so wurde doch der Blick für das Charakteristische, wilde und *darum* ungemain Interessante getrübt.

Deswegen ist die Monographie von E. de Faye, „Gnostiques et Gnosticisme“, übrigens noch das beste Buch über die Gnosis, das wir besitzen, so enttäuschend, weil es uns immer wieder domestizierte und manikurierte Gnostiker vorzaubert. Eingehende Beschäftigung mit dem Material zeigt nämlich, das die Gnostiker noch viel schlimmere Ketzer waren, als es sogar die Kirchenväter vermuteten, dass sie auch, vom Standpunkt der geistigen Gesundheit aus betrachtet, nicht selten ganz gefährliche Kerle gewesen sind, und *dass gerade dies das Wesentliche an ihnen ist.*

Wie war dann das Verhältnis der Gnosis zum Christentum?

„Halb zog sie ihn, halb sank er hin“. Sie zogen sich an, und stiessen sich ab, sie verstanden einander nicht und wollten sich verbinden, es bestand zwischen ihnen ein Liebeshass, der zeigt, das irgendwelche Bindung und Verbindung vorhanden war. Ich möchte die Lösung in der Richtung suchen, dass die Gnosis eine kompensatorische Funktion dem Christentum gegenüber hat, sie ist sozusagen der Schatten, der sich nicht abhauen lässt und immer auf empfindliche Lücken in der kirchlichen Verkündigung oder im Leben der Christen hinweist. Besonders deutlich ist das im Gegenüber der dialektischen Theologie Karl Barths und der komplexen Psychologie C. G. Jungs: Barth ironisiert alle religiöse Erfahrung und verneint die Seele, Jung interessiert sich ausschliesslich für die Seele und hält nur das persönliche numinose Erlebnis für wichtig. Aber gewissermassen ist es immer so gewesen. Kaum sind die Apostel auf ihrem Wege aus Jerusalem, da finden sie schon in Samaria den Simon Magus vor, der, wie die Ueberlieferung mitteilt, die Helena mit sich herumführt; die Helena aber ist die Frau Idee, wie wir sehen werden, welche das Chthonische und Mondhafte verkörpert: sie dürfte die Apostel, die das Königreich Gottes alsbald erwarteten, daran erinnert haben, dass die alte Erde noch immer da war.

Im zweiten Jahrhundert, als die Apologeten des Christentums einen nüchternen Monotheismus und einen allerdings hochstehenden Moralismus lehren, verkündigt Valentin eine warme und begeisterte Christumystik.

Zur selben Zeit lebte Markion, der den guten Gott, den Vater von Jesus, vom gerechten Schöpfer und Gesetzgeber des Judentums trennen wollte, das Alte Testament verwarf und sich mit unglaublichem Pathos gegen die Ehe und alles Geschlechtliche kehrte. Es hat an Ehrenrettungen Markions nicht gefehlt. Man hat ihn sogar zum Vorläufer des so harmlosen liberalen Protestantismus machen wollen. Gewisse Erscheinungen der jüngsten Gegenwart haben da unsere Augen geöffnet: ist doch der Hass gegen den Schöpfergott die tiefste und raffinierteste Form des Antisemitismus, die auch in Deutschland sich mit einer Sexualneurose zu verbinden pflegte. Und doch, für die Kirche hat dieses krankhafte Genie Markion den Apostel Paulus, den sie beinahe vergessen hatte,

wieder entdeckt. Es wäre eine lockende Aufgabe der Zukunft, einmal eine Kirchengeschichte in dieser Perspektive zu schreiben. Denn immer wieder ist im Laufe der Jahrhunderte die Gnosis als Protest der unterdrückten Seele gegen die jeweilige Einseitigkeit des Christentums geboren. Darum zeigt sie auch immer wieder neue Züge und ist im Stande, sich fortwährend zu verwandeln. Als Weltreligion an und für sich ist sie zu allen Zeiten dieselbe, in ihrer Bezogenheit auf das Christentum ist sie immer wieder anders, Dualismus, Monismus, Okkultismus, Philosophie, Psychologie und so weiter.

So hat sie auch das offizielle Christentum immer wieder vor eine neue Frage gestellt; sie war eine ständige Herausforderung, die eine Antwort forderte.

Dass diese Antwort immer befriedigend war, wird keiner behaupten. Die mittelalterliche Kirche hat auf den Katharismus unter anderm mit der Inquisition geantwortet. Die Lösung werden die Wenigsten begrüßen. Aber andererseits muss anerkannt werden, dass damit nicht das letzte Wort gesagt ist. Denn, wenigstens im Altertum, handelte es sich in der Debatte um lebenswichtige Fragen. Die Gnostiker versuchten immer wieder, das Neue Testament vom Alten Testament zu trennen und von ihrer Mysteriosophie her zu deuten. Das war das Anliegen eines Valentins, wie es in neuerer Zeit das Anliegen Reitzensteins war. In sehr weitgehenden und tiefschürfenden Forschungen haben die Kirchenväter darzustellen versucht, dass die Bücher des Alten und des Neuen Bundes zusammengehören. Und jeder, der einigermaßen mit den Ergebnissen der modernen Forschung bekannt ist, weiss, dass die Wahrheit hier auf der Seite der Ketzerbekämpfer stand, weil wirklich das Christentum ganz und gar im Judentum verwurzelt ist. Die Argumente waren nicht tauglich, aber die Tatsachen an sich wurden richtig beurteilt.

Die Gnostiker schätzten nur das zeitlose Erlebnis und hatten kein richtiges Verhältnis zur Geschichte: dagegen wurden die Ketzerbekämpfer nicht müde, immer wieder zu betonen, dass in der Geschichte sich eine Entwicklung vollzieht, die zum Kommen des Erlösers in der Fülle der Zeit und zum endzeitlichen Ziel führt. Die Gnostiker lehrten die sogenannte „Trennung der Zwei Naturen“ im Menschen und im Kosmos: das

Ziel ist die Scheidung des Lichtens und des Dunkeln bis in alle Ewigkeit. Die Christen dachten sich die Vollendung anders; sie glaubten an die Ganzheit. „Damit Gott sei Alles in Allem“, sagt Paulus; „Er (Christus) blieb drei Tage in der Unterwelt, damit er die ganze Menschheit in ihrer menschlichen Ganzheit erlöse, die Menschheit, die vor dem Gesetze lebte, die unter dem Gesetze lebte, und die durch Ihn lebt. Vielleicht auch, damit er das Lebendige vollständig, Seele, Geist, Leib auferwecke, verblieb er dort drei Tage“, sagt eine schon erwähnte Osterpredigt (ps. Hipp., *in Pascham* 58). Das hat dazu geführt, dass die Orthodoxen in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern der Trennung der zwei Naturen geradezu die Vereinigung der zwei Naturen in Christus entgegensetzen konnten. So zwangen diese Häretiker die Christen, sich auf das eigentlichste Wesen ihrer Religion zu besinnen. Dabei blieb es nicht: nicht selten sind die Kirchenväter auf die Fragestellung der Gnosis wirklich eingegangen und haben in ihrer Weise das Berechtigte der gnostischen Stellungnahme anerkannt, so dass zwar der Gnostizismus abgestreift, aber doch die Gnosis heimgeholt wurde. Das hat nun zu den verschiedensten Bildungen geführt, man denke etwa an einen Clemens Alexandrinus, einen Origenes und einen Synesius von Cyrene. Was Augustin in dieser Hinsicht geleistet hat, grenzt ans Unglaubliche. Und der Ostkirche ist es gelungen, bis zum heutigen Tage das antike Christentum beinahe unverändert zu bewahren und es zugleich mit authentischen gnostischen Spekulationen über Sophia usw. zu verbinden. So haben die Gnostiker dazu mitgeholfen, die Katholizität des Christentums, die in der Integration und Heiligung aller religiösen Motive besteht, zu realisieren.

So könnte man die Kirchengeschichte teilweise darstellen als die „Response“ des Christentums auf die gnostische Herausforderung, die es selbst in seiner Einseitigkeit hervorgerufen hat. Darum scheint es mir ziemlich müßig, die Christlichkeit der Häretiker zu betonen, weil ihre Funktion als Gegenspieler es geradezu forderte, dass sie gegenchristlich waren. So gehörten sie nicht in die Kirche, aber gewiss doch zu der Kirche: immer war der Schatten gegenwärtig, der mit seiner Frage die Situation weitgehend bestimmte. Und weil

der Gegenspieler noch immer da ist, und der Ton seiner Stimme gerade heutzutage besonders eindringlich klingt, so dürfte das zu einem vorurteilslosen Hören auf die gnostische Position, zum neuen Erleben des christlichen Bekenntnisses und zur Integration des Schattens anleiten.

Simon Magus

Man darf es den Kirchenvätern nicht übel nehmen, dass sie die Gnosis nie als Weltreligion für sich, aber immer in ihrer Bezogenheit auf das Christentum, als Häresie, betrachtet haben. Uebrigens aber haben sie über den Ursprung der Gnosis viel verständiger gedacht als die modernen Interpreten. Wenn wir die Texte befragen, wo wohl der Ursprung der Gnosis zu suchen ist, wo die Quelle liegt, aus der diese gewaltige Strömung geflossen ist, dann antwortet die kirchliche Tradition, dass Simon Magus der Erzvater der Gnosis und Urheber aller Ketzerei gewesen ist. Diese älteste Tradition wollen wir in diesem Abschnitt auf ihre Wahrheit befragen und schon im voraus freudig anerkennen, dass uns diese Ueberlieferung im ideellen Sinne durchaus richtig scheint.

Irenäus von Lyon, der irenische Bekämpfer der valentinianischen Gnosis, behauptet, Valentin sei abhängig von den „Gnostikern“, die das *Apokryphon Johannis* als heilige Schrift besaßen. Die Funde von Nag Hammadi, wo bekanntlich verschiedene Versionen des *Apokryphon Johannis* gefunden sind, werden höchstwahrscheinlich diese Feststellung bestätigen. Ihrerseits sollten nun nach Irenäus I, 29 diese „Gnostiker“ wieder von Simon Magus herkommen. Kann das richtig sein? Die Auffassung findet sich nicht nur bei den Kirchenvätern: auch gewisse Gnostiker selbst haben Simon als ihren Urheber betrachtet. Es gab um 200 n. Ch. in Rom eine Schule, die sich nach ihm benannte und Schriften, die angeblich von ihm verfasst waren, besaß; ihre Lehre hat der Ketzerbekämpfer Hippolytus überliefert. Weiter ist in Nag Hammadi, wie gesagt, eine Schrift gefunden worden, die vom Samariter Dositheos verfasst sein sollte. Dositheos aber gilt in der Tradition als der Lehrmeister Simons. Es hat also eine eigene Bewandtnis mit der uralten Ueberlieferung, dass Simon der Urheber der Gnosis sei, und es lohnt sich, diese Spuren nach

zugehen. Dabei wird es uns, um dies gleich zu sagen, nicht gelingen, zu beweisen, dass Simon selbst ein all round Gnostiker war, aber die Gnosis, die in seiner Schule gepflegt wurde, dürfte die altertümlichste Form der Gnosis darstellen, die uns bekannt ist, und so möchte man doch Simon im ideellen Sinne als Archetypus des Häretikers bezeichnen.

Was lässt sich aber von dieser Gestalt mit einiger Sicherheit sagen? In der Apostelgeschichte tritt Simon Magus auf einmal ganz unvermittelt aus den Nebeln des Unbekannten in das klare Licht der Geschichte. Dort heisst es (8, 6):

„Philippus aber kam hinab in eine Stadt in Samarien und predigte ihnen von Christo. Das Volk aber hörte einmütiglich und fleissig zu, was Philippus sagte, und sah die Zeichen, die er tat. Denn die unsaubern Geister fuhren aus vielen Besessenen mit grossem Geschrei, auch viel Gichtbrüchige und Lahme wurden gesund gemacht. Und ward eine grosse Freude in derselbigen Stadt. Es war aber ein Mann mit Namen Simon, der zuvor in derselbigen Stadt Zauberei trieb, und bezauberte das samaritanische Volk und gab vor, er wäre etwas Grosses. Und sie sahen alle auf ihn, beide klein und gross, und sprachen: Der ist die Kraft Gottes, die da gross ist. Sie sahen aber darum auf ihn, dass er sie lange Zeit mit seiner Zauberei bezaubert hatte. Da sie aber des Philippus Predigten glaubten von dem Reich Gottes und von dem Namen Jesu Christi, liessen sich taufen, beide Männer und Weiber. Da ward auch der Simon gläubig und liess sich taufen und hielt sich zu Philippus. Und als er sah die Zeichen und Taten, die da geschahen, verwunderte er sich. Da aber die Apostel hörten zu Jerusalem, dass Samarien das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie zu ihnen Petrus und Johannes, welche, da sie hinabkamen, beteten sie über sie, dass sie den heiligen Geist empfangen. (Denn er war noch auf keinen gefallen, sondern waren allein getauft auf den Namen Christi Jesu). Da legten sie die Hände auf sie, und sie empfangen den heiligen Geist. Da aber Simon sah, dass der heilige Geist gegeben ward, wenn die Apostel die Hände auflegten, bot er ihnen Geld an und sprach: Gebt mir auch die Macht, dass, so ich jemand die Hände auflege, derselbige den heiligen Geist empfahe. Petrus aber sprach zu ihm: Dass du verdammt werdest mit

deinem Gelde, dass du meinst, Gottes Gabe werde durch Geld erlangt! Du wirst weder Teil noch Anfall haben an diesem Wort; denn dein Herz ist nicht rechtschaffen vor Gott. Darum tue Busse für diese dein Bosheit, und bitte Gott, ob dir vergeben werden möchte die Tücke deines Herzens, denn ich sehe, dass du bist voll von bitterer Galle und verknüpft mit Ungerechtigkeit. Da antwortete Simon und sprach: Bittet ihr den Herrn für mich, dass der keines über mich komme, davon ihr gesagt habt. Sie aber, da sie bezeugt und geredet hatten das Wort des Herrn, wandten sich wieder um gen Jerusalem und predigten das Evangelium vielen samaritischen Flecken”.

Zwei Dingen fallen auf: I. Simon ist schon ein religiöser Heros in Samaria, als Philippus dahin kommt. Er ist ein Zauberer. Ob er seinem Bekenntnis zum Christentum grossen Wert beigelegt hat, dürfte fraglich sein. Die Leute dieser Zeit und dieser Art liessen sich in alle möglichen Mysterien einweihen, ohne Wahl und ohne Zahl. Das befriedigte ihre religiösen Bedürfnisse, hatte aber nichts Entscheidendes. Und so mag es ein, dass Simon sich zum neuen Christentum mit seiner neuen Sensation der Taufe hingezogen fühlte, aber das will nicht viel besagen. Viel gewichtiger ist die Tatsache, dass Simon kein Heide, sondern ein Samariter war. Die Samariter aber bildeten ihrer Religion nach eine Abzweigung des Judentums. Der samaritische Magus ist eine Parallelerscheinung des jüdischen Zauberers. Wenn wir den Simon verstehen wollen, müssen wir ihn vom jüdischen Zauberwesen her betrachten. Und nun sind zwar die meisten Zeugnisse dieses Aspekts jüdischen Geistes verschwunden, aber aus dürftigen Resten könnte vielleicht Ueberraschendes zutage gefördert werden.

172

II. Simon ist „die grosse Kraft Gottes”. Der Ausdruck ist synkretistisch und lässt sich aus einer lydischen Inschrift für den Himmelgott Men und, bezeichnend genug, aus einem griechischen Zauberpapyrus belegen. Der Magus ist Träger einer Kraft, und zwar einer göttlichen Kraft, die ihn ganz gross und mächtig macht, die ihn überwältigt und überspült und ihn von archaischen Inhalten des unbewussten Seelenlebens sozusagen überschwemmen lässt. Denn offensichtlich kommt hier das primitive Mana, diese Geladenheit des Urmenschen, zum Durchbruch. Die Kraft, welche Simon erfüllt, ist durch-

aus reell und urwüchsig. Und Simon steht darin nicht allein, er ist ganz und gar ein Kind seiner Zeit, wie alle möglichen Zauberpapyri und geheimwissenschaftlichen Schriften dieser Epoche beweisen.

Es handelt sich hier um den sogenannten „okkulten Kraftbegriff“, der um diese Zeit in der hellenistischen Welt überall die Nachfolge des wissenschaftlichen Kraftbegriffs übernahm und Grundlage wurde einer umfassenden Weltanschauung, die bis heute mächtig wirkt. Was das bedeutete, kann hier nur kurz angedeutet werden.

Im hellenistischen Zeitalter entstand eine ganz neue Sicht der Natur. Man sucht und entdeckt in schlechthin jeder Seinschicht die wunderbare und verborgene Kraft. Wäre sie nicht wunderbar und mysteriös, so wäre sie auch keine Kraft. Das, was in Pflanze, im Stein, im Tier usw. verborgen liegt, was wirkt, sich beschwichtigen lässt, sich zu gewissen Zwecken benützen lässt, das wird nun auf einmal ihre „Physis“, ihre „Natur“: „Physikos“ bedeutet einfach „Okkult“. Neben der ehrwürdigen Physik erscheint die okkulte Naturkunde, neben der Botanik die geheime Pflanzenkunde, neben der Astronomie die Astrologie und die Alchemie wird von einer Technik zur magisch-mystischen Religion. Die Welt ist ein grosses Saitenspiel voll universeller Sympathie: berührt man irgendwo eine Saite, so pflanzt sich die Schwingung durch das Ganze fort und wirkt an einem bestimmten Ort. Der Magus selbst ist auch mit Kraft geladen. Er zwingt die Frauen zu sich, welche er besitzen will, beschwört die Toten, holt den Mond vom Himmel, lässt die Ströme in ihre Quellen zurückfliessen, erhebt sich vom Erdboden, prophezeit die Zukunft in seiner Mächtigkeit, weil er eben die geheimen Sprüche kennt, die effektiven Handlungen vollzieht, welche sogar die Götter zwingen, ihm ihre Kraft zu verleihen. So ist er der Gotteskraft voll, ganz von ihr erfüllt, lebt und webt im magischen Kraftfeld und wird mit der grossen Kraft Gottes identisch. In einem Zauberpapyrus heisst es: „ich rufe dich an, grösste Kraft, die du im Himmel bist“. Die Beschwörung holt eben diesen Kraftgott herab und bewirkt, dass der Magus selbst zur „grössten Kraft“ wird. So etwas bedeutet es, wenn gesagt wird, Simon Magus sei die grosse Kraft Gottes. Er hatte

sozusagen eine Kraft angebohrt, die früheren Generationen noch unbekannt war, eine Art von Atomenergie, die verheerend „wirken“ konnte. Um es psychologisch zu sagen, er ist der Versuchung unterlegen, sich mit der „Manapersonlichkeit“ zu identifizieren.

Es gehört zu den wichtigsten und viel zu wenig beachteten Tatsachen der Religionsgeschichte, dass solche Ansichten auch im jüdischen Bereiche auftreten. Da knüpfen sie sich nicht selten an Spekulationen über den Namen Gottes, das Tetragrammaton, das eigentlich gar nicht ausgesprochen werden darf. Das Judentum konnte sich nur so erklären, dass der Zauberer Wunder wirken konnte, indem es annahm, der Zauberer habe in frevelhaftem Übermute sich vermessen sich des geheimen Gottesnamens zu bemächtigen: nur der Besitz des „šem hamepharš“ ermöglichte solche Krafftaten. Dass der jüdische Zauberer der selben Meinung war, zeigt ein merkwürdiger Ritus aus der späteren Zeit.

Es wird uns „ein theurgischer Ritus überliefert, der „das Anziehen des Namens“ in Zusammenhang mit einem strikt magischen Ritual lehrt. In einem „Buch vom Anziehen (des Namens) und der Herstellung des Mantels der Gerechtigkeit“ wird der alten jüdischen Vorstellung, dass der Mensch den Namen (Gottes) anziehen könne, eine ganz konkrete Form gegeben. Die geheimen Namen Gottes sollen auf reines Hirschpergament geschrieben werden, aus dem ein ärmelloses Kleid geschnitten wird, das nach der Art des Brustschildes des hohen Priesters Schultern und Brust bis zum Nabel bedeckt und an der Seite bis zu den Lenden fällt“. Nachdem einige nähere Vorbereitungen angegeben sind, folgt der Vorschrift: „dann gehe bis an deine Lenden ins Wasser und ziehe den ehrwürdigen und furchtbaren Namen im Wasser an“ (Scholem p. 149).

Diese jüdische Zauberhandlung zeigt, wie ein Mensch den Namen Gottes „anziehen“ kann, so dass er vom göttlichen Wesen ganz imprägniert wird. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass solch ein Ritus schon viel früher bestanden hat. In einem Zauberpapyrus sagt der Zauberer zu Gott: „ich wurde ausgestattet mit Deiner heiligen Gestalt, ich wurde gekräftigt (dynamisiert) mit Deinem heiligen Namen“. Aus einem gnostischen Ritual, das von Irenäus (I, 21, 3) beschrieben worden

So La

ist, wird folgende Formel überliefert: „der verborgene Name . . . , welchen Jesus anzog“. Das muss, wie schon sprachliche Ueberlegungen nahe legen, auf jüdische Vorstellungen zurückgehen. Solche Anschauungen dürfte auch der Samariter Simon gekannt haben, und es wird klar, welche Assoziationen in seiner Zeit damit verbunden waren, wenn einer sich als die grosse Kraft Gottes betrachtete.

Es ist hier der Ort, um einer interessanten Parallele zu gedenken. Wenn man liest, wie der jüdische Zauberer im Wasser steht, denkt man unwillkürlich an die christliche Taufe, die gerade in ihrer altertümlichsten Fassung so viel Dunkles und Unerklärtes enthält. Nun sagt der Apostel Paulus: „Wie viel euer auf Christum getauft sind, haben Christum angezogen“ (Gal. 3, 27). Es liegt nahe, hier ans Ritual vom Anziehen des Namens zu denken. Andererseits ist es aber desto beachtenswerter, dass in der christlichen Taufe jedes magische Element fehlt. So wird es verständlicher, dass der Magus Simon getauft werden will und doch alsbald von den Aposteln zurückgewiesen wird. Es liegt nämlich bei Simon eine gewisse Parallele zum Christentum vor, und doch ist der Ton, der nun einmal die Musik macht, so grundverschieden.

Darauf weist auch die gutbezeugte Ueberlieferung hin, dass Simon ein *Hestos*, ein „Stehender“ war. Das ist nun allerdings ein Terminus aus der jüdisch-alexandrinischen Mystik: weil Gott ein „Stehender“, ein unveränderliches, unbewegliches, ewiges Wesen ist, muss auch der, der sich Ihm nähern will, zum „Stehenden“ werden, er muss fest und unbeweglich „au dessus de la mêlée“ dieser Welt in sich ruhen und in sich verharren. Aber auch in Samaria war dieser Terminus üblich: dort wurde er benützt, um den samaritischen Messias zu bezeichnen, der zu den Samaritern und zu der ganzen Welt kommen würde. Offenbar ist Simon noch während seines Lebens oder nach seinem Tode von gewissen Kreisen als Messias betrachtet worden. Damit hängt wohl zusammen, dass auch eine Himmelfahrt des Simon überliefert worden ist. Christliche Quellen berichten, Simon sei oberhalb des Forums in Rom geflogen und sei dann von Petrus zum Absturz gebracht worden. Es wird in dieser Legende auf die ziemlich

allgemein verbreitete Ansicht angespielt, dass der Zauberer sich in die Luft erheben kann. Man fragt sich aber, ob doch nicht etwas Tieferes dabei zu denken ist; die Worte, die Simon in den Mund gelegt werden, lassen dies vermuten. Er soll nämlich buchstäblich gesagt haben vor seinem Flug: „ich bin der Stehende, und kehre wieder zum Vater, und werde zu ihm sagen: auch mich, deinen stehenden Sohn, haben sie zu Fall bringen wollen, aber ich habe mich nicht mit ihnen eingelassen, sondern bin zu mir selbst zurückgekehrt“ (*Actus Vercellenses*, 31). In diesen Worten wird etwas anderes angedeutet als auf eine Levitation. Sogar die magische Himmelfahrt, wie sie in der sogenannten Mithrasliturgie dargestellt wird, ist hier überboten. Simon hat die Welt hinter sich gelassen und ist zu sich selbst hinaufgestiegen: er ist zum Prototypus des Gnostikers geworden, der den Weg zum Selbst geht.

So weisen die Berichte über Simon Magus über die Magie hinaus ins gnostische Bereich. Und von der Gnosis her lassen sich auch wohl die merkwürdigen trinitarischen Spekulationen verstehen, die sich an seine Person geknüpft haben und die den Simonianismus zu einem vollendeten Gegenchristentum gemacht haben.

Wo und wann Simon zum trinitarischen Gott geworden ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Irenäus, der um 185 schrieb, scheint auf diese Lehre anzuspähen in seiner Darstellung der simonianischen Lehre (I, 23). Nur muss er seine Vorlage missverstanden haben oder doch hat diese die authentische Lehre geändert, denn es scheint unmöglich, dass Irenäus' Wiedergabe richtig ist und Sinn hat. Man kann sich aber darauf verlassen, dass diese trinitarische Lehre wirklich in der gnostischen Schule Simons entstanden ist, und nicht etwa von böswilligen und verleumderischen Ketzerbekämpfern erfunden ist: der Anhänger Simons, der die sogenannte *Megalè Apophasis* verfasste, welche von Hippolytus (*Ref.* VI, 9 folg.) teilweise überliefert wird, redet ständig vom Hestos, Stas, Stèsomenos. Es ist also gut belegt, dass die Lehre von den drei Seinsweisen des Hestos wirklich Lehre der Simonianer war.

Nun ist allerdings die Quellenforschung des Gnostizismus eine missliche und überaus schwierige Sache, mit der ich den

Leser nicht quälen möchte. Für unser Ziel genügt es, diese Spekulation in der Fassung mitzuteilen, die von Cyrillus von Jerusalem überliefert wird. Diese Form der Tradition scheint mir nämlich die richtigste und die wichtigste.

Cyrillus berichtet, Simon habe gelehrt, dass „er auf dem Berge Sinai als Vater erschienen sei, später bei den Juden nicht im Fleisch, sondern in Schein, als Christus Jesus erschienen sei und danach als Heiliger Geist geschickt sei als der Paraklet, der von Christus versprochen worden war (Cyrillus, *Cat.* VI, 14).

Inwieweit sich die Simonianer mit dieser Lehre wirklich an christliche Vorstellungen angelehnt haben, inwieweit auch der Kirchenvater oder seine Quelle die Meinung ihrer Gegnern tendenziös zugespitzt hat, lässt sich nicht sagen. Es ist durchaus möglich, dass die Simonianer eine gnostische Interpretation des orthodoxen Dogmas haben geben wollen; das wäre dann der erste Versuch, die Trinität von gnostischer Seite her zu beleuchten, und es ist merkwürdig, wie im Laufe der Geschichte die Gnostiker immer wieder sich zu dieser Lehre hingezogen gefühlt haben. Man denke etwa an Hegel. Aber doch möchte es mir scheinen, dass die Wurzeln dieser Lehrmeinung der dreifachen Offenbarung eines und desselben göttlichen Wesens sonstwo liegen und zwar in der heidnischen Gnosis.

Puech hat neuerdings aus ziemlich entlegenen Quellen einen bisher unbekanntem hermetischen Mythos ausgegraben, der der Auffassung der Simonianer sehr ähnlich ist. Hermes, so heisst es, ist *dreimal* nach Aegypten gekommen, wo er jedes Mal ein philosophisches Leben führte: während seines dritten Aufenthaltes ist er zur „*Erinnerung seiner selbst*“, und zur „*Kenntnis seiner selbst*“ gekommen: dann hat er auch seinen wahren *Namen empfangen* oder wieder bekommen. Es handelt sich um die dreifache Inkarnation einer und derselben Person, der es ihre Verdienste in den früheren Erdenleben ermöglichten, im Laufe ihrer dritten Existenz zum Bewusstsein ihres Selbst zu kommen durch eine Anamnese ihres Ursprungs, die sie befähigte, am Ende dieser letzten Inkarnation wiederzukehren in die höhere Welt, aus der sie stammte. Kurz, „Hermes Trigenethlios“ war der Prototypus des Gnostikers.

Diese Lehre ist auch sonstwo in der Gnosis bezeugt. Im „*Titellosen Werke*“ wird gesprochen von „Hermes Trigenethlios“, der steht im verborgenen Aeon des Vaters. Weil die Stelle für unsere Darlegung so wichtig ist, sei sie hier vollständig abgedruckt: „Dann schrie sie (die Mutter) zu der *endlosen Kraft*, die da *steht* im verborgenen Aeon des Vaters, welche gehört zu den grossen Kräften des Ruhmes, und welche unter den Glorreichen genannt wird: „dreifach geboren“, das ist, „der Eine, der dreimal erzeugt wurde-“ und genannt wird: „Trigenes“ und weiter auch „Hermes“ (Baynes, p. 152). Das erinnert an die Sprache der Simonianer, die auch vom *Hestos, Aperantos Dynamis* (endloser Kraft) und dessen dreifacher Erscheinung reden.

Es scheint, dass die Simonianer, wie die Gnostiker des „*Titellosen Werkes*“, die Lehre des in drei Erscheinungsformen aufgetretenen Hermes von der hermetischen Gnosis übernommen und angewandt haben auf ihren Heros Simon, der doch auch, wie man sagte, zu sich selbst gekommen und zu seinem Ursprung wiedergekehrt war. Der Gott, der sich am Sinai dem noch ungeteilten Volke offenbart hat und danach in Jesus den Juden erschienen war, hat sich endgültig im samaritanischen Simon dargestellt, oder besser, die Grosse Kraft hat sich dreifaltig und ist in Simon zu Bewusstsein gekommen. *Descendit deus atque habitat seque ipse requirit*. Der Weltgeist kommt, in einem dialektischen Prozess, im Magus zu sich Selbst.

Diese Lehre bildet ein Gegenstück zur judenchristlichen Lehre vom Wahren Propheten. Der Wahre Prophet durchschreitet, seine Gestalten ändernd und immer von neuem durch die Propheten sich äussernd, die Jahrhunderte, bis er Ruhe findet.

In der judenchristlichen Literatur erscheint der Wahre Prophet „als die sukzessiv sich aufbauende Offenbarungsgestalt des präexistenten Menschen, resp. der *interna species* des Menschen, welche älter ist als das wirkliche Geschöpf und als *filius dei et initium omnium-homo factus est*. Adam und Christus umschliessen in ihrer Identität *den Prozess dieser Selbstrealisierung*“ (Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* p. 33). Christus ist nämlich nach den Judenchristen die *anima generalis*, die Menschheitsseele oder Weltgeist. Es ist klar, dass hier

eine Parallele zur Lehre der Simonianer vorliegt. Denn auch für die Simonianer ist der Magus die Krönung des Offenbarungsprozesses, der sich hier allerdings in Dreivierteltakt vollzieht.

Nun möchte Schoeps die Judenchristen so weit wie möglich von der Gnosis trennen, wie er wiederholt in seinen Studien über die Ebioniten betont hat. Es fragt sich, ob das nun gerade für die Lehre vom Wahren Propheten, Hauptdogma der Judenchristen, möglich ist. Erstens wissen wir jetzt, durch die Funde von Nag Hammadi, dass diese Lehre bei den Gnostikern bestand; das zeigt die *„Offenbarung von Adam an Seth“*. Zweitens hat Puech die Vorstufe dieser Anschauung, eben die Lehre von Hermes Trigenethlios in der hermetischen Gnosis gezeigt. Jetzt kommt noch dazu, dass verwandte Vorstellungen in der simonianischen Gnosis bestanden: Samaria ist aber dem Ostjordanland, wo die Judenchristen wohnten, ziemlich nahe. Mit Sicherheit lässt sich jetzt nichts behaupten: die *„Offenbarung von Adam an Seth“*, einmal publiziert, wird wahrscheinlich auch darüber entscheiden, ob das Judenchristentum trotz allem eine Gnosis war oder nicht.

Aber das Merkwürdigste an der trinitarischen Stelle ist, dass Simon als Synthese der jüdischen Religionsgeschichte dargestellt wird. Judentum, Christentum und Gnosis werden hier als drei Stufen einer und derselben religiösen Entwicklung geschaut. Ganz so wie Simon sich selbst als grosse Kraft des jüdischen Gottes betrachtet, so gilt er hier als Seine höchste Offenbarung. Hier steht noch kein jüdischer Demiurg dem unbekanntem Gotte gegenüber: diese Trennung, die so bezeichnend ist für spätere gnostische Schulen, hat sich in der simonianischen Gnosis noch nicht vollzogen. Das bezeugen auch andere Quellen: der Ketzerbekämpfer Justin wirft um 150 dem Simon zwar Selbstvergötterung vor, aber nicht Blasphemie gegen den Schöpfergott (I Apol. 26); im gnostischen System der Simonianer, das Hippolytus überliefert, findet sich von der Trennung zwischen jüdischem Gott und gnostischem Gott keine Spur. Daraus muss man schliessen, dass die simonianische Gnosis einen altertümlicheren und urwüchsigeren Charakter besessen hat als alle andere uns bekannten gnostischen Systeme. Und in dem Sinne ist es wahr, was die Tradition bezeugt, dass Simon Magus der Erzvater der Gnosis war.

Helena

Es ist nun geradezu bezeichnend, dass in dieser altertümlichen, vom Christentum noch kaum berührten simonischen Gnosis neben den ehrwürdigen und magisch-geladenen Offenbarungsträger und Initiator Simon eine fatale Frauengestalt tritt, die den verhängnisvollen Namen Helena trägt.

Ein solches Gegensatzpaar ist aus der christlichen Gnosis wohlbekannt: im Aegypterevangelium ist Salome die Gesprächspartnerin des Herren, in anderen Texten ist es die Maria Magdalena, der der Auferstandene seine Offenbarungen mitteilt. In einem manichäischen Psalm, der apokryphes Material benützt hat, heisst es:

„Mariam, Mariam, know me, do not touch me.

Stem the tears of thy eyes and know me that I am thy master.

Only touch me not, for I have not yet seen the face of my Father.”

Hier hat sich nun die religiöse Sentimentalität an evangelische Namen geheftet. Aber die Tatsache, dass Simon und Helena schon vorher eine Verbindung eingegangen sind zeigt, dass es sich hier um eine vorchristliche oder wenigstens nicht-christliche Symbolik und vielleicht sogar um eine allgemein-menschliche psychologische Gegebenheit handelt. Magus und Dirne gehen offenbar zusammen, im Traumleben, in der Dichtung, und auch sonst. Vergessen wir nicht, dass Dr Faustus, der die Helena heiratete, ein Zauberer war.

Nun ist die Helena des Simon darum so wichtig, weil hier zum ersten Male im heterodoxen „Christentum“ eine numinose Frauengestalt auftritt, die aus der Gnosis auch nicht mehr verschwinden wird. Aber wie jede „femme fatale“ hatte die Helena schon eine lange Geschichte hinter sich, als sie sich mit Simon verband: andererseits war es unumgänglich, dass so eine Frau auf die Fantasie der biedereren Kirchenväter wirkte, was zu allen möglichen Geschichten und Erfindungen Anlass gab.

Der kirchliche Autor Justin teilt in seiner Apologie (I, 26) um 150 folgendes mit: Simon, ein Samariter aus dem Flecken Gitton, hat auf seinen Reisen auch einmal Rom besucht. Da verehrten ihn die Römer mit einer Statue, als wäre er ein Gott. Diese Statue befand sich auf der Tiberinsel: „Und fast alle Samariter, aber auch einige aus den andern Völkern

halten ihn für den ersten Gott und beten ihn an. Und eine gewisse Helena, die zu jener Zeit mit ihm umherreiste, und vorher in einem Bordell untergebracht war, nennen sie seine erste Idee (Ennoia)".

Dieser Bericht enthält viele legendarische Züge. Das angebliche Bild des Simons z.B. hatte, wie schon längst gesehen ist, mit Simon gar nichts zu tun. Und doch muss diese Mitteilung Authentisches enthalten. So ist der Ausdruck: „Erste Idee“ aus dem *Apokryphon Johannis* zu belegen: dort ist die Frau Idee, wie bei Simon, die erste Emanation aus dem Ungrund, der schöpferische Gedanke, der dem All zu Grunde liegt, der feminine Aspekt der Gottheit. Es ist interessant, dass der selbe Ausdruck schon bei den Simonianern üblich war und dort die Helena bezeichnete. Was hat es aber zu bedeuten, wenn Justin sagt, dass diese Helena von den Samaritern verehrt wurde. Bis vor kurzem hätte es unglaublich geschienen, dass so etwas in einem Lande, das dem jüdischen so nahe war, vorkommen konnte. Nun hat ein wichtiger archäologischer Fund der Neuzeit eine neue Lage geschaffen, die es uns vielleicht ermöglicht, die Prähistorie der gnostischen Helena-Sophia aufzudecken.

Bei den Ausgrabungen in Samaria wurde die Statue einer stehenden Göttin gefunden, mit einer Fackel in der Rechten: es war, wie durch die Anwesenheit der Attribute der Dioskuren festgestellt werden konnte, eine Statue der Helena, die also überraschenderweise in Samaria ihren Tempel, ihren Kult und ihre Verehrer hatte: der gefundene Tempel stammt aus dem ersten Jahrhundert nach Christi Geburt. Also gerade an dem Ort, wo Simon einmal lebte und die meisten seiner Anhänger später wohnten, wurde die Helena als Göttin verehrt. Und zwar war es eine chthonische und lunare Helena, die durch den synkretistischen Hellenismus hindurchgegangen ist und verbunden ist mit der Erde und dem Mond. Es wäre zu untersuchen, ob auch Beziehungen mit der ägyptischen Isis, der Astarte oder einer palästinensischen Göttin bestehen. In einer Zeit der Göttermischung ist das durchaus möglich. Wie kann man nun aber zugleich Dirne, Mond, Göttin und Frau Idee sein? Denn das war Helena offenbar für Simon oder für die Simonianer.

Das ist nun ein Pseudoproblem der wissenschaftlichen Forschung, das für die damaligen Menschen gar nicht bestand, weil sie nun einmal anders dachten als wir es, wenigstens bei der wissenschaftlichen Arbeit, zu tun pflegen. Es gehört zu den grossen Handicaps des akademischen Trainings, dass sie gerade die Bezirke der Seele, die zu den synkretistischen Texten eine gewisse Beziehung haben könnten, nicht entwickelt oder sogar verkümmern lässt. Die Universität strebt danach, und mit Recht, aus dem Denkapparat der Studenten eine Art von automatischer Telephonmaschine zu machen, die unfehlbar die richtigen Verbindungen herstellt. Das Gehirn des synkretistischen Menschen muss man sich eher als eine alchemistische Retorte vorstellen, wo die meist verschiedenen Stoffe eine verborgene Sympathie haben, Vorstellungen aus verschiedenen Schichten des Bewusstseins und Elemente der disparatesten Geistesströmungen sich mit einander verbinden nach einem innern Gesetz, das eben nicht logisch, sondern assoziativ ist. Nicht nur die Welt des Zauberers beruht auf universeller Sympathie, sondern auch in seinem Geiste vollzieht sich eine „Chymische Hochzeit“ von Allem mit Allem. Wenn man sich einigermaßen in diese assoziative Denkform einleben will, lese man etwa die Systeme, welche die Paranoïden zu entwerfen pflegen. Die haben die grossartigsten Phantasien, aber es ist ihnen öfters ein Bedürfnis, diese Bilder in ein System zu zwingen: so marschieren dann die Phantasien auf, in Schritt und Tritt, stramm und diszipliniert: eins-zwei, eins-zwei. Der Gnosisforscher, der immer in der dünnen Luft seiner Bücher lebt und dem diese Seite der Realität nicht sehr vertraut ist, fühlt sich bei der Lektüre nicht angenehm berührt, bis er auf einmal entdeckt, dass diese Bilder, und dieser Systemzwang, und diese assoziative Denkform doch auch seinen geliebten Gnostikern nicht ganz fremd war. J. Nelken hat vor vielen Jahren einen interessanten Fall solcher Systembildung eines Paranoïden veröffentlicht: *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, (Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen IV, p. 504); darin kann man lesen, wie der Patient sich selbst als Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist betrachtete und besonders viel zu erzählen wusste von seiner Himmelskönigin, die die göttliche

Tsc

Widerhälfte des Allerhöchsten war, zugleich aber eine Hure, eine Waschfrau aus der Irrenanstalt und noch viel mehr: „Weil er in den Sternen gelesen hatte, dass er, Paul Seemann, als Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist, der wahre Gott, nach vielen vielen Jahrtausenden auf dem selben Weg wieder zu seinem Ursprung zurückkehren werde“ „Ich, Paul Seemann, der Herr Gott Zebaoth, der Erlöser aller Menschen und Welten in meiner lieben Eva, dem lieben Gott, meiner heiss und innigst geliebten Ehegемahlin, der Hure, der noch nicht geschändeten, der Himmelskönigin, der Himmelskaiserin, der Himmelsgottheiten bis in die höchsten Potenzen . . . meiner lieben guten Fee, der Comtesse de Valorbes, der Alice Negro, der Anna Euler“. Das hat doch einige UeberEinstimmung mit den Vorstellungen der Simonianer, und man denkt an das tiefe Wort, dass jede Psychose eine mißlungene [2] Initiation bedeutet.

Wie dem auch sei, wenn wir die Vorstellungen über Helena als Idee, Mond und Hure einigermassen verstehen wollen, müssen wir notgedrungen die verschiedenen Momente auseinander halten und einige Klarheit zu schaffen versuchen in einer Welt, die ihren Reiz eben ihrem geheimnisvollen Dunkel verdankt. Dabei bleibt der Forscher sich seiner Hilflosigkeit bewusst, weil es ihm nur gelingen kann, die Vorstufen aufzuweisen, während der seelische Vorgang, der zum Entstehen des Mythologems führt, ihm undurchsichtig bleibt.

Es gab im Altertum eine Version der Eroberung Troja's, die nicht bei Homer vorliegt, aber von Vergil bewahrt worden ist. Da heisst es, dass Helena in der Nacht, als die Griechen angeblich abgezogen waren, mit den trojanischen Frauen auf der Burg (Pyrgos) Orgien feierte: sie hielt eine Fackel in der Hand, damit die Griechen das Leuchten des Fanals aus der Ferne sähen, und die Stadt angreifen würden (Aeneis VI, 517). In dieser Fassung war Helena die verräterische, die auf der Burg die Griechen mit ihrer Fackel zu sich rief.

Bekanntlich haben nun die Griechen eines späteren Zeitalters ihre alten Sagen allegorisch interpretiert und darin einen tieferen Sinn zu finden versucht. Auch Helena wurde als bildhafter Ausdruck eines Philosophems betrachtet, und zwar galt sie als Symbol der Anima: sie ist „der Mondfraumensch“

(selènaia anthropos), weil sie aus der Mondwelt heruntergestürzt war und wieder geraubt und nach oben geführt werden sollte". Das teilt uns Eusthatus in seinem Kommentar zur Odyssee (IV, 121, p. 154) mit und es ist vollkommen verständlich aus dem griechischen Mythos vom Fall und Aufstieg der Seele. Dass Helena von Paris aus ihrer Heimat geraubt wurde, deutet hin auf den Fall der Seele in die Materie; dass die Griechen sie wieder zurück führen, weist auf die Heimkehr der Psyche in ihre eigentliche Welt, die sich beim Tode vollzieht. Der Ort der Seelen ist im Sinne der Stoiker in der Sphäre des Mondes lokalisiert: deswegen heisst die Seele mit einem überaus merkwürdigen Ausdruck: „Mondfraumensch". Schliesslich will beachtet sein, dass auch der Ehebruch der Helena mit Paris eine symbolische Bedeutung hat: ist doch die Seele nach der Auffassung vieler Philosophen deswegen heruntergestürzt, weil ihre sinnliche Begierde, ihre Libido, sie hinunterzog.

Weil die Simonianer die Helena als Minerva darstellten, muss über die Göttin Athene hier auch etwas gesagt werden. Ueber Fräulein Minerva gab es im Altertum merkwürdige Spekulationen. Allerdings gab dazu der Mythos ihrer Geburt auch Anlass. Dass sie gerüstet aus dem Kopfe des Zeus hervorgetreten war, wurde dahin gedeutet, dass sie der schöpferische Gedanke der Gottheit, die „Synesis" oder auch die „Pronoia" des höchsten Gott war (Cornutus 35, 7). Als solche war sie der Ort der Ideen, die höchste Idee, die alle anderen Ideen im platonischen Sinne umfasst (Augustin, *de Civ. dei* 7, 28). Da ist die Frau Idee auf einmal zum *mundus archetypus* geworden. Gegen diesen Hintergrund muss man die Mitteilung des Irenäus sehen: „Und sie haben ein Bild von Simon in der Gestalt von Zeus und der Helena in der Gestalt von Athena". Simon verkörpert ja den höchsten Gott, die Helena, welche dessen erste Idee ist, kann dann auch als die „Synesis Dios" dargestellt werden.

So dürfte es mehr oder weniger gelungen sein, die Vorgeschichte gewisser Vorstellungen der Simonianer näher zu beleuchten: Helena wurde in Samaria verehrt, galt aber schon im Altertum auch als Bild der gefallenen Seele, und sogar die Frau Idee hat ihre Vorstufe in griechischen Quellen. Immerhin

hat sich die Geschichte mit dem Bordell noch immer nicht geklärt. Da gilt es, den Mythos der Simonianer näher zu betrachten, der sich echt gnostisch hinter einer gelehrten Hermeneutik verstecken möchte.

Die Simonianer haben die Geschichte der Helena allegorisch interpretiert: die Helena, die mit der Fackel oben auf der Burg stand (epi púrgou kai dia lampados), war nach ihnen symbolisch gemeint. Die Geschichte sollte andeuten, dass im Anfang der Weltentstehung die Göttin Helena, eben die „Frau Idee“, den niedrigen Archonten des Chaos das höhere Urlicht gezeigt hat (Epiphanius 23, 3). Das ist nun aber der gnostische Mythos par excellence, der in zahllosen Versionen vorliegt und sich ganz kurz zusammenfassen lässt: im Anfang sind die Lichtwelt und die Welt der Finsternis; da zeigt eine Hypostase, meistens Urmensch oder auch Sophia genannt, den Dämonen der dunklen Welt das Urlicht; diese Archonten, meistens als die sieben Planetengeister aufgefasst, werden geil und verfolgen das Licht, das zu fliehen versucht.

Wie das Licht dann doch mit der Finsternis sich vermischt, wird in verschiedenen Weisen dargestellt. Bald heisst es, dass die Lichtgestalt selbst auch lüstern wurde und neugierig hinunterkuckte (*spectandi libido*), bald, dass sie sich opferte, um den Einbruch der finsternen Dämonen zu verhüten. Die erste Fassung liegt schon vor in einer uralten, vom Christentum nicht berührten, gnostischen Schrift, die von Basilides um 140 zitiert wird, (*Acta Archela* 67,4), die zweite findet sich im Manichäismus. So oder so, es kommen Lichtfunken hinein in die Finsternis. Das sind die menschlichen Seelen, die in der Welt zerstreut leben, ja dann auch die Weltseele und das Leben des Kosmos überhaupt. Es muss dazu kommen, dass Licht und Finsternis sich trennen und dass das Licht zu seinem Ursprung wiederkehrt. Die Manichäer nannten diesen in der Materie leidenden und gebundenen Lichtfunken den *Jesus patibilis*, den leidensfähigen Jesus, oder auch das Lichtkreuz, das „dem All das Leben gibt“ und „die Seele ist, welche jeden Menschen nährt“. Einer ihrer Psalmen stellt das Pathos dieser, an sich allgemein gnostischen Vorstellung, sehr schön dar: es spricht die Seele zu ihrem Erlöser, der als ihr *geminus*, ihr Zwilling, betrachtet wird:

Come to me, my kinsman, the Light, my guide.

My soul, bear up; thou hast thy Saviour:

thy defence is Christ, for he will receive thee into his Kingdom.

Since I went forth into the darkness I was given a water to drink which (made) me (forget). I bear up beneath a burden which is not my own.

I am in the midst of my enemies, the beasts surrounding me;

the burden which I bear is of the powers and principalities.

They burned in their wrath, they rose up against me,

they ran to (catch me), like sheep that have no shepherd.

Matter and her sons divided me up amongst them, they burnt me in their fire, they gave me a bitter likeness.

The strangers with whom I mixed, me they know not;

they tasted my sweetness, they desired to keep me with them.

I was life to them, but they were death to me; I bore up beneath them, they wore me as a garment upon them.

I am in everything, I bear the skies, I am the foundation, I support the earths, I am the Light that shines forth, that gives joy to souls.

I am the life of the world: I am the milk that is in all trees:

I am the sweet water that is beneath the sons of Matter.

(Psalms to Jesus CCXLVI).

Das ist nun allerdings die Sprache eines Dualismus, der durch die Tiefen des Christentums hindurchgegangen ist. Aber der Helena des Simon ist doch auch so etwas passiert. Sie hat das Licht der Finsternis gezeigt, ist dann irgendwie von den Dämonen überwältigt und muss wieder aus der Materie geholt und zu ihrem Ursprung zurückgebracht werden. In etwas anderer Fassung sagt Irenäus: „Diese Ennoia ist aus ihm (Gott) hervorgesprungen. Sie wusste, was ihr Vater wollte und ist hinuntergegangen und hat die Engel und Mächte erzeugt, von welchen auch diese Welt geschaffen wurde. Nachdem sie diese hervorgebracht hatte, ist sie von ihnen festgehalten aus Eifersucht, weil sie nicht als Nachkommen eines Andern betrachtet werden wollten Und sie hat nun von ihnen alle mögliche Kränkungen erlitten, damit sie nicht wiederkehre zum Vater empor, so sehr, dass sie auch in einen Menschenkörper eingeschlossen wurde und durch die Jahrhunderte hindurch als von einem Gefäss in das andere Gefäss in immer neue Frauenkörper wanderte“ (I, 23). Da ist die Helena schon die ewigweibliche Gestalt, die durch die Jahrhunderte hindurchschreitet, wie die „She“ von Rider Haggard. Ursprünglich aber war sie die kosmogonische Potenz, die auf

dem Turmhaus der Welt stehend, das Urlicht aufleuchten liess. Wie sehr wir uns mit diesen Vorstellungen in der Traum- und Märchenwelt befinden, ist klar. Dornröschen verwundet sich im Turmzimmer und schläft ein, bis da endlich der Prinz kommt und sie aufweckt. Auf einem Papyrus aus dem Serapeum von Memphis wird ein Traum eines gewissen Ptolemeus erzählt: „Es schien ihm, dass er sich auf einem grossen Turm in Alexandrien befand; da sah er eine alte Frau, die ihm sagte: warte ein bischen, und ich werde dich hinführen zum guten Genius Knephis, damit du ihn anbetest“. (Fest., *Rév.* p.51). Eine Traumserie eines modernen Menschen legt C. G. Jung vor: „In an underground house, which is really the underworld, there lives an old *Magician* and prophet with his „daughter“. She is, however, not really his daughter; she is a dancer, a very loose person, but is blind and seeks healing“ „This unknown woman sits, like the dreamer, on *the tip of a church-spire* and stares at him uncannily across the abyss“ (*Essays Mythology* p. 241). Das ist eine hübsche Parallele: denn ob man nun auf einem Kirchturm sitzt, oder auf einem „purgos“ steht, wie die Helena des Magus, macht nicht viel aus.

Von diesem Turm der Helena ist in der Sage noch weiter die Rede: „Als diese Luna (Helena) sich einmal in einem Turm befand, war eine grosse Menge zusammengekommen, um sie zu sehen und stand von allen Seiten um den Turm herum: aber allen Leuten kam es vor, dass sie durch alle Fenster dem Volke sich zeigte und herauskuckte“ (*Recogn.* II, 12). Wahrscheinlich wird hier auf das Lüsterne der Helena angespielt, denn das Herauskucken aus dem Fenster galt im Altertum als „*gestus meretricius*“. Wie dem auch sei, dass die Helena eine Turmfrau war, geht aus dieser Stelle klar hervor. Sie stand auf dem „purgos“, wohnt im Purgos usw.

Das Mythologem vom Weib im Turm findet sich noch in der späteren Gnosis wieder. In den manichäischen Psalmen des Thomas wird folgendes von einer mysteriösen Frau aus der Umgebung Christi, namens Salome, gesagt:

„Salome baute einen Turm (purgos) auf dem Felsen der Wahrheit und des Erbarmens:

sie ging in den Turm hinein, sie rief zu Jesus, indem sie sagte:

„Mögest du mir antworten, Jesus, mögest du mir antworten: denn

meine Seele ist unverteilt, geeinigt ist mein Herz und geeinigt ist meine Andacht, in meinem Herzen ist kein Gedanke, der geteilt oder gespalten ist. Kränze mich mit Erleuchtung und bring mich hinauf zum Hause des Friedens. Die Archonten und Herrscher dieser Welt . . . sie warfen Blicke auf mich, sie verwunderten sich und staunten, dass die Rechtfertigte einem einzigen Herrn gehört".

(Psalms of Thomas XVI).

Die Salome ist die Braut, die niedrigen Archonten verfolgen sie mit ihren begierigen Blicken, sie wohnt in einem Turm, wie Helena. Und offenbar ist diese Salome irgendwie ein Bild der Seele, denn in einem andern Psalm wird zu der Seele gesagt:

Comfort thyself, stem thy tears, o loved one; good is the profit of thy treasure, for thou hast set the foundation of thy tower (purgos) upon the rock of Christ, thou hast lit thy lamps . . .

Worauf die Seele antwortet:

The joy, my Lord, of thy sweet cry has made me forget life; the sweetness of the voice has made me remember my city.

(Psalms to Jesus CCXLV).

Und man staunt darüber, dass die Bildersprache der Gnosis im Laufe der Geschichte so ganz die selbe geblieben ist.

Von dieser Seite her kann es nun vielleicht auch gelingen, die Legende, dass Helena sich prostituiert hat, näher zu verstehen. Der Turm (purgos) wurde im Altertum nicht selten als Haus (tegos) benützt. Wenn nun die Simonianer behaupteten, Helena habe „epi purgou“ (auf einem Turm) gestanden, so konnte das leicht zum Missverständnis führen, Helena habe „epi tegous“ (in einem Haus) gestanden, was eben ein griechischer Ausdruck für „sich prostituieren“ ist. So oder in ähnlicher Weise konnte die Kontralegende von Helena im Bordell entstehen, die ja nur bei Justin und Irenäus, der Justin benutzt, vorliegt, während die übrige Tradition Helena, oder, wie sie auch genannt wird, Luna (Mond) vielmehr als das einzige weibliche Mitglied des von Simon geführten Männerbundes darstellt (Ps. Clem., *Rec.* II, 11). Solche Missverständnisse haben aber immer ihren tiefen Grund. Wenn Helena die gefallene Seele darstellt, ist sie eben wegen ihrer Lüsterheit in die Materie gefallen. Das könnte zu der hässlichen Kontralegende Anlass geben. Dieses Zerrbild ist aber schon vor 150, als Justin schrieb, entstanden. Der Mythos

fy

von der Lichtjungfrau mit der Fackel auf dem Turm muss also beträchtlich älter sein.

Und wieder stellen wir fest, dass die simonianische Gnosis eigentlich die älteste und ursprünglichste Gnosis ist, die wir kennen, und dass sich deren Auffassungen in späteren Gebilden wiederfinden. Im *Apokryphon Johannis* heisst es, dass die Sophia, die in dieser Hinsicht der Helena entspricht, gefallen ist wegen ihrer Geilheit (prounikon); sogar von der valentinianischen Sophia, die doch ganz pneumatisiert scheint, heisst es, dass sie lüstern wurde beim Anblick der Engel; noch die manichäische „Lichtjungfrau“ zeigt sich den Dämonen in den verführendsten Gestalten.

Dies weist darauf hin, dass die weibliche Gestalt in der Gnosis doch eine andere war als im mittelalterlichen Christentum: sie war in letzter Instanz die vergöttlichte Dirne, die Anima.

Eine Analyse ist eine zeitraubende, schwierige und mühsame Angelegenheit. Aber vielleicht hat es sich gelohnt, Simon und Helena aus ihrer Zeit zu verstehen und auf ihre Vergangenheit zu befragen. Handelt es sich doch um nichts weniger als um den Ursprung der Gnosis in ihrer Bezogenheit auf das Christentum. Bisher pflegte man zu behaupten, dass sich über Simon nichts Bestimmtes sagen liess, ja man hat in unverständlichem Leichtsinn seine Historizität geleugnet. Gegen die Hintergründe des Synkretismus aber treten der Magus und seine Hure als Archetypen der Häresie hervor.

VI. VALENTIN

Ein Gnostiker als Papst von Rom. Und sogar der bedeutendste aller Gnostiker! Soweit wäre es wirklich einmal beinahe gekommen. Valentin wurde um 100 n. Chr. in Nieder-Aegypten geboren. Ob seine Eltern schon Christen waren, wird nicht überliefert, ist aber gut möglich: darauf weist seine Vertrautheit mit der Schrift, mit Paulus und Johannes. Ueber das Christentum Aegyptens in dieser Zeit wissen wir allerdings nichts; später aber hat Valentin sich immer sehr herablassend über die Orthodoxen, diese Psychiker, ausgelassen: dieser gereizte Ton den Kirchlichen gegenüber dürfte einem Ressentiment entspringen und auf einen verlorenen Jugendglauben hinweisen. Offenbar hat er sich zur Ketzerei bekehrt, und zwar schon in Aegypten, wo es später und, so möchte man glauben, auch dann schon von gnostischen Sekten wimmelte. Und das macht dieses romantische Leben erst recht interessant. Denn dieser Mann, mit einer solchen Erfahrung hinter sich, scheint es nicht nötig gefunden zu haben, mit der ägyptischen Kirche zu brechen. Und nichts weist darauf hin, dass diese Kirche seine Lehre nicht tolerierte. Das war nun allerdings nicht so auffallend, wird uns doch auch nirgendwo überliefert, dass sein älterer Zeitgenosse, der Erzketzer Basilides, exkommuniziert worden ist. Und wie freundlich und aufgeschlossen ist noch um die Jahrhundertwende Klemens von Alexandrien den Gnostikern gegenüber! Erst in einer folgenden Generation, als die Hierarchie straffer geworden war, hat Origenes mit seinem Bischof Schwierigkeiten gehabt, und zwar um einer Kleinigkeit willen.

Valentin erhielt eine griechische Bildung in Alexandrien, der Weltstadt auf dem Schnittpunkt von drei Kontinenten. Ob ihm der Unterricht gefallen hat? Man lebte in der Zeit der Epigonen; Anthologien und Doxographien blühten: von den Kathedern rauschte ein fader Platonismus herab, mit stoischen Elementen durchsetzt, religiös gefärbt, aber nicht bedeutend.

Es ist uns bekannt, wie sehr etwa ein Jahrhundert später diese Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren in Alexandrien einen Plotin enttäuscht hat; mit Valentin wird es nicht anders gewesen sein. Wer Gott suchte, fand ihn damals nicht in den Universitäten.

Allerdings war Valentin ein gebildeter Mann, der vieles von Platon gelernt hatte, mit stoischen Begriffen vertraut war und den jüdischen Theophilosophen Philon gelesen hatte. Gerade wenn man diese Hintergründe kennt, fällt es auf, wie ursprünglich der Mythendichter Valentin war und wie weit er von der Schulphilosophie seiner Zeit entfernt ist; wer lehrte damals eigentlich, dass die Geschichte ein Prozess sei, worin der Geist sich seiner Verwandtschaft mit der Gottheit bewusst werde, dass das All seinen Ursprung finde in einem göttlichen Unbekannten, und dass die Welt geschaffen wurde, damit der Geist zum Bewusstsein komme im Laufe der Geschichte, so dass der Kosmos, wenn er seinen Sinn erfüllt habe, aufgehe ins Nichts, weil der Geist in voller Gnosis Gott schauen könne. Das lehrte man damals an den Universitäten nicht, und darum kann die Perspektive der kontemporänen Philosophie Valentin nicht erklären.

Wo liegt dann Valentins Geheimnis?

Um 140 kam Valentin nach Rom. Er war ein seriöser Kandidat für den vakanten Bisschofssitz. Allerdings hatte die Widerstandsbewegung in Rom einen anderen Kandidaten, den Märtyrer Pius, der wegen Verdiensten in der Arena bevorzugt wurde: aber sogar die Gegner Valentins waren gezwungen, die Genialität und Beredsamkeit des Aegypters anzuerkennen. *Et ingenio et eloquio poterat*, sagt Tertullian. Nebelschwaden von Ketzerjägern erlauben es dem Forscher nicht, genau festzustellen, was seitdem passiert ist. Es heisst, Valentin sei aus gekränktem Ehrgeiz abgefallen von der Kirche und sei in Berührung gekommen mit einer uralten Ketzerei, eben den schon bestehenden „Gnostici“. Welch ein merkwürdiges Hysteron Proteron: ein ägyptischer Christ muss nach Rom gehen, um gerade dort eine Sekte kennen zu lernen, deren Bestehen in Rom sonst nicht belegt ist, die aber in Aegypten mächtig wirkte. Weiter passt die Legende des gekränkten Ehrgeizes, die immer wieder bei allen möglichen Ketzern auf-

taucht, wenig zum Typus gnostischer Religiosität, der man alle möglichen Laster, aber gerade nicht den ambitiösen Machttrieb zuschreiben kann. Wahr wird schon sein, dass Valentin Schriften der vulgären Gnosis, etwa das *Apokryphon Johannis*, gekannt hat und weitgehend benützte. Aber solche Bücher sind jabarer Unsinn und unlesbar, wenn man nicht schon einen Sinn für solche Dinge hat und die gnostische Erfahrung hinter sich hat.

Wir fragen wieder: wo liegt Valentins Geheimnis?

Valentin war ein Dichter. Bei ihm gibt es keine nüchterne Dialektik, keine konsequente Einseitigkeit, die sich hinter Bibelphilologie verbirgt, wie bei Markion, bei ihm auch nicht das mühsame, tiefsinnige Grübeln eines Basilides. Valentin singt extatische Konfessionen für die Gemeinde:

„Alles sehe ich zusammenhangen,
alles schau vom Pneuma ich getragen:
an der Seele, schau ich, hängt der Körper
von der Luft die Seele wird umfassen,
und die Luft hinwieder hängt am Aether;
aus dem Ungrund quellen auf die Früchte,
und der Mutterschoss gebärt das Kindlein.“

Ueber den Zusammenhang des Kosmos könnte man auch in stoischen und popularphilosophischen Büchlein einiges lesen. Aber dieser Dichter deutet mit mysterienhaften und eleusinischen Tönen auf die Hintergründe des Kosmos, die Tiefe, den Mutterschoss, das göttliche Kind hin.

Valentin dichtet auch, wenn er in einem Briefe die Dämonie des Menschenherzens mit den nachlässigen Bewohnern einer Karawanserei vergleicht:

„Einer allein aber ist gut, der da spricht durch die Offenbarung seines Sohns und durch ihn allein vermag das Herz rein zu werden, nachdem jeder böse Geist aus dem Herzen ausgetrieben ist. Denn viele Geister wohnen in ihm und lassen es nicht rein werden. Jeder von ihnen vollbringt aber seine eigenen Werke, indem sie vielfältig das Menschenherz mit unziemlichen Begierden plagen. Und das Herz scheint mir etwas Aehnliches ausstehen zu müssen wie eine Herberge. Denn auch in diese bohrt und gräbt man Löcher und füllt sie oft mit Kot an, wenn Leute ohne Anstand

darin herbergen und keine Rücksicht auf den Ort nehmen, weil er ihnen nicht gehört. So geht es auch mit dem Herzen; solange nicht dafür gesorgt wird, ist es unrein und die Wohnung vieler Dämonen. Wenn es aber der allein gute Vater unter seine Aufsicht nimmt, wird es geheiligt und erstrahlt vom Licht, und deshalb wird selig gepriesen, wer ein solches Herz besitzt, weil er Gott schauen wird”.

Hier redet ein Mann, der dem Evangelium vieles verdankt. Sogar den Barnabas, den unlesbarsten aller Apostolischen Väter, hat er gelesen: aus ihm entnimmt er, dass das Menschenherz der Wohnort der Dämonen sei. Geheimnisvoll deutet er an, dass das Herz das göttliche „*Fünkelien*“ sei, der unbewusste Gottessamen, der im Menschen schläft und nichts weiss von seinem Ursprung und seinem Wesen, bis der Erlöser kommt und das Herz erleuchtet.

Das alles war schon gesagt. Aber das, was die Stelle so unvergesslich macht und sie dem Gedächtnis einprägt, das ist nun gerade der poetische Vergleich des Herzens mit einer Taverne.

Und schliesslich ist auch sein esoterischer Mythos, in einem vorzüglichen und erhabenen Griechisch geschrieben, herrliche Poesie.

Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen. Im Leben, in der Persönlichkeit, in der Krise des entscheidenden Augenblicks, im blitzartigen Aufleuchten, das die dunkle Ferne aufhellt, muss das Geheimnis des Ursprungs gelegen sein.

Und gerade darüber sind wir gut unterrichtet. So wenig wir von Valentins Leben wissen, es genügt.

Ein kirchlicher Schriftsteller teilt mit:

„Valentin sagt, er habe in einer Vision ein neugeborenes Kind geschaut. Er fragte: „wer bist du“. Das Kind antwortete: „ich bin der Logos“. Diese Erfahrung hat er in einem tragischen Mythos näher dargestellt. Seitdem versucht er, die von ihm gegründete Ketzerei zu verbreiten“. Valentin hat uns selbst in dem zitierten Psalm mitgeteilt, was diese Vision für ihn bedeutet hat. Beim Schauen der Geburt des Kindes erlebte er die Einheit und den Zusammenhang des Alls, der sichtbaren Welt und des Pleromas. Diese Mitteilungen

sind überaus wertvoll für das phänomenologische Verstehen: das Thema der Gottesgeburt im Menschenherzen und das Erlebnis des Ein-und-Alles sind aus der Geschichte der Mystik genügsam bekannt.

Und die Kirchengeschichte zeigt, dass es gar keine Ausnahme ist, wenn eine religiöse Natur durch bohrende und aufwühlende Erfahrungen zur Häresie übergeht. Das Wichtigste aber ist dies: zahlreiche Parallelen aus dem Altertum beweisen, dass der Dialog des Sehers mit dem Kinde die Einleitung war zum esoterischen Mythos Valentins. Der „tragische“ Mythos will also gar kein Erzeugnis des Gnostikers in seiner Ichhaftigkeit sein, sondern eine Offenbarung, die das göttliche Kind dem Seher anvertraut hat. Und obwohl solch eine Form der literarischen Einkleidung in jener Zeit gebräuchlich war, dürfte sie doch auf eine sehr reelle Erfahrung deuten. Denn eine literarische Einkleidung kleidet eben, wenn es sich um bedeutende Geister handelt, ein unaussprechliches Erlebnis ein. Bei der Erzählung der Bekehrung des Paulus wird auch die gebräuchliche Dialogsform benützt: „wer bist du . . . ich bin“. Wer glaubt, dass das nur Literatur sei, muss als Idiot bezeichnet werden. Nun war Valentin zwar kein Paulus, aber doch immerhin ein Valentin. Und die Geschichte der Mystik beweist, dass die Vision eines neugeborenen Kindes oft vorkommt und auf Entscheidendes hinweist. Ursprung des valentinianischen Mythos ist eine überwältigende religiöse Erfahrung.

Und daher wird es kommen, dass so ein entzückender Goldschimmer über den Worten des Mythos liegt, obwohl man so viel Bekanntes vorfindet. Wenn man von der heidnischen und vulgären Gnosis herkommt, begegnen einem bei Valentin auf Schritt und Tritt bekannte Motive: der Unbekannte Gott, die Aeonen des Pleroma, der Absturz der Sophia, die Trennung zwischen Demiurg und höchster Gottheit, das Thema der Wiederkehr zum Ursprung. Daneben sehr starke christliche Einflüsse: der Logos nimmt teil an der Schöpfung wie im Johannesevangelium, der Sieg des Erlösers über den Tod stammt aus Paulus, überhaupt ist dieser Mythos christozentrisch. Auch philosophische Reminiszenzen fehlen nicht: die Aeonen sind Ideen, die vergängliche Welt ist nur ein Gleichnis, aber immerhin ein Gleichnis der geistigen Welt; die Teilung

der Menschheit in Materialisten (hylici), Verstandes- und Tugendmenschen (psychici) und Pneumatiker lehnt an Platons Trichotomie der Seele an. Das Ganze dürfte ein Schulbeispiel asymptotischen Denkens sein, wobei die Bilder, die wie Tiefseefische in den stillen Wassern der menschlichen Seele leben und gelegentlich auftauchen, mit einer tiefsinnigen Selbstinterpretation verbunden sind.

Zusammenfassung

Aus Tiefe und Schweigen wird der *Nous* geboren, der die Denkbilder (Aeonen oder Archetypen) erzeugt. Der letzte dieser Aeonen, Sophia, wird von ihrer hybriden Begierde überwältigt, den Unkennbaren zu begreifen. Von ihrem Eros getrieben, steigt sie hinauf und dringt immer weiter vor: sie würde verschlungen worden sein von der Süsse, die sie schmeckte, ja aufgelöst in die Unbestimmtheit des göttlichen Seins, wäre sie nicht gestossen auf die Schwelle (den Horos), die das Gewordene von der Gottheit scheidet. Sie wird aus dem Pleroma verbannt und in ihrer Vereinsamung gebiert sie das Nichts, das Kenoma, den Raum, der als subjektive Anschauungsform des gefallen Geistes aufgefasst wird. Der Sohn, den sie erzeugt, der präexistente Jesus, Prototypus des geistigen Menschen, verlässt seine Mutter, haut den Schatten seiner Unzulänglichkeit ab und kehrt wieder zu seinem Ursprung zurück. Allein geblieben, ist die Mutter dem Leide verfallen; Schmerz, Angst, Verzweiflung und Unwissenheit sind die Gestaltungen ihres Pathos: daraus sind die Elemente dieser Welt entstanden; ihre Tränen wurden zu Quellen des Wassers, aus ihrem Lächeln ist die Weltseele geboren. Die Essenz dieser Welt ist also, als Kenoma, Schein, als Pathos, Leiden, die Wurzel der Welt ist Unwissenheit. Dann lässt der Unbekannte Gott, aus Erbarmen mit der gefallenen Sophia, den Heiligen Geist aus sich herausgehen, der den Aeonen, welche bisher im unbewussten Sein verharrten, das Bewusstsein ihres göttlichen Ursprungs schenkt. Aus Dank dafür bringen die Aeonen, dem Vater lobsingend, das Schönste und Blumenreichste, was sie in sich haben, zusammen, und bilden so den Christus, die Verkörperung aller Archetypen, der abgeschickt wird zur Sophia, dem Weltgeist in der Verbannung.

Er erlöst die Sophia aus ihrem Leiden und macht einen Anfang mit der Schöpfung der Welt aus den chaotischen Elementen: die Welt, beherrscht vom Demiurgen Jahwe, ist ein Mittel zur Katharsis des gefallen Geistes, ein notwendiges Gegenüber, durch das der Geist hindurchgehen muss, um gebildet zu werden und zum Bewusstsein seines Selbst zu kommen, wie bei Mani und Origenes. Dazu wird in die materielle Hülle des Leibes und die verstandesmässig-moralische Hülle der Psyche der Keim des geistigen Menschen gelegt, das unbewusste Selbst, das von der Sophia erzeugt ist aus der Schau des Erlösers. Dieses Pneuma wird durch das Leben in der Welt geformt und bekommt in der Verbindung mit Leib und Psyche die „Ausbildung des Wesens“, es erhält individuelles Gepräge. Aber die Schöpfung ist nur die erste Phase des Erlösungsprozesses. Der Schöpfung folgt die Geschichte. Diese vollzieht sich in drei Phasen: nach einer heidnischen, hylischen Periode folgt das Zeitalter des jüdischen Gesetzes und der Prophetie, das irgendwie als eine Vorbereitung auf das Evangelium hin aufgefasst wird. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob diese Lehre der Weltäonen auf Valentin zurückgeht, aber sie findet sich bei seinen Schülern und liegt in der Perspektive seines Denkens. Wie dem auch sei, während der vorchristlichen Periode schlummert der Geist noch unbewusst im Menschen und hat noch nicht die „Ausbildung der Gnosis“ empfangen; das Pneuma bedarf noch der Gnosis, die antwortet auf die existentielle Frage: „wer bin ich, in welche Welt bin ich geworfen, wo eile ich hin, von wem werde ich erlöst“?

Deshalb wird Jesus geboren, ein „geistiger Leib“, der sehr doketisch aufgefasst wird und mit der Materie keinerlei Berührung hat. Er ist das Urbild des geistigen Menschen; sein Leben ist exemplarisch für den Weg jedes Pneumatikers. Bei der Taufe im Jordan steigt der Christus, „der starke Held“, auf ihn herab: „Als der Erlöser kam, weckte er die Seele und fachte das „Fünkeli“ an“. So sagt auch Novalis:

„Da kam ein Heiland, ein Befreier
 ein Menschensohn, voll Lieb' und Macht,
 und hat ein allbelebend Feuer
 in unserm Innern angefacht.“

Aber Christus hat nicht nur die Gnosis verkündet, sondern ist auch in den Tod gegangen. Der Tod meinte ihn schon in seiner Macht zu haben, aber gerade so ist er seiner Kraft beraubt worden. Der göttliche Betrüger hat über den Tod gesiegt und ist auferstanden.

Das Entscheidende ist geschehen: die Erwählten, die Ecclesia, die als Corpus Christi mit Sophia identifiziert werden, können jetzt wiederkehren bis an die Grenze des Pleroma. Wenn allen Pneumatikern die Gnosis offenbart sein wird, wird der Prozess der Geschichte seine Vollendung finden; dann, am Ende der Zeiten, versinkt die sichtbare Welt ins Nichts, verzehrt vom Feuer des Weltbrands: die Braut aber, die Sophia, den Bräutigam führend, und umringt von den Pneumatikern, geht ein ins Brautgemach und kommt zur Schau Gottes. So ist die Geschichte des Alls, die sich nach einem Prolog im Himmel auf der Bühne der Erde abspielt, um einzumünden in die Ewigkeit, ein gradueller Prozess, ein epochenhaftes Fortschreiten von essentieller zu bewusster Einheit des Selbst mit Gott.

DER MYTHUS VALENTINS

Geburt des Pleromas

Es war in unsichtbaren und unnennbaren Höhen der vollkommene Aeon, die Tiefe, der vor allem da war. Unfassbar, unsichtbar, ewig und unerzeugt, war er unermessliche Ewigkeiten in tiefster Ruhe. Und mit ihm war die Ennoia, das Schweigen, die Gnade. Und die Tiefe kam auf den Gedanken, aus sich den Ursprung des Alls zu erzeugen und legte diesen Gedanken als Samen in den Mutterschoß des Schweigens. Nachdem diese ihn empfangen hatte und schwanger geworden war, gebar sie den Nous, der dem Erzeuger gleich und ähnlich ist, und allein die Grösse des Vaters erfasst. Mit ihm zusammen ist auch die Wahrheit geboren.

Als der Nous bemerkte, wozu er hervorgebracht war, erzeugte er seinerseits den Logos und die Zoe, den Vater aller Dinge, die nach ihm kommen sollten, Ursprung und Gestaltungskraft des gesamten Pleromas. Aus ihrer ehelichen Verbindung sind hervorgegangen der Anthropos und die Ekklesia.

Jedes dieser Paare ist mannweiblich. Diese Aeonen, hervor- gebracht zur Verherrlichung des Vaters, wollten nun auch ihrerseits den Vater verherrlichen. So erzeugten sie Paare von Emanationen. Nachdem aus der Verbindung des Logos und der Zoe der Anthropos und die Ekklesia hervorgegangen waren, erzeugten sie noch zehn weitere Aeonen, die da hiessen: Bythios und Mixis, Ageratos und Henosis, Autophyes und Hedone, Akinetos und Synkrisis, Monogenes und Makaria.

Der Anthropos brachte gleichfalls mit der Ekklesia Aeonen hervor, die da heissen:

Parakletos und Pistis, Patrikos und Elpis, Metrikos und Agape, Ainous und Synesis, Ekklesiastikos und Makariotes, Theletos und Sophia.

Der Ursprung des Bösen

Die Tiefe kannte nur der Nous, allen andern blieb er unsichtbar und unfassbar. Nur der Nous erfreute sich der Anschauung des Vaters und ergötzte sich in der Betrachtung seiner unermesslichen Grösse. Auch den übrigen Aeonen gedachte er die Grösse des Vaters mitzuteilen, wie gross und herrlich jener war, wie er jenseits Ursprungs und Verstehens und Begreifens war; aber nach dem Ratschluss des Vaters hielt das Schweigen ihn zurück, weil alle zum Nachdenken und zur Sehnsucht nach Gott geführt werden sollten. Und so verlangten die übrigen Aeonen im Stillen danach, den Urheber ihres Samens zu schauen und die anfangslose Wurzel zu erforschen.

Aber der letzte und jüngste Sprössling der Zwölfheit, die Sophia, sprang in die Höhe und geriet in ein Pathos ohne die Umarmung ihres Gemahls Theletos. Dieses Pathos nahm seinen Ausgang in den Aeonen um den Nous und die Aletheia, kam aber zum Ausbruch in dieser Abgeirrten, der Sophia, unter dem Vorwand der Liebe, obwohl es in Wirklichkeit Hybris war, da sie mit dem vollkommenen Vater keine Gemeinschaft besass wie der Nous: ihr Pathos war nichts anderes als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Grösse begreifen wollte. Das konnte sie aber nicht, weil sie sich an Unmögliches gemacht hatte. Und sie geriet wegen der Tiefe des Abgrundes und der Unergründlichkeit des Vaters und

ihres Eros zu ihm in tiefe Not, und weil sie immer höher strebte, so wäre sie schliesslich wohl von seiner Süsse verschlungen und in das unbestimmte Sein aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die Kraft gestossen wäre, die das All befestigt und ausserhalb der unaussprechlichen Grösse bewacht, die Schwelle (Horos), die sie aus dem Pleroma entfernte.

Die Emanation des Heiligen Geistes

Als sie sich draussen befand, im leeren Raum ohne Gnosis, den sie durch ihre Ueberhebung geschaffen hatte, gebar sie Jesus aus ihrer Erinnerung an die höhere Welt, aber mit einem Schatten. Aber er, der männlich war, hieb den Schatten der Unzulänglichkeit ab, verliess die Mutter und schnellte hinauf zum Pleroma.

Als die Sophia allein draussen zurückgeblieben war, ist alles Leid jeder Art und Gestalt über sie gekommen: Schmerz, weil sie Nichts verstand, Angst, dass das Leben sie verlassen würde wie das Licht, Verzweiflung dazu, und Unwissenheit als Wurzel von alledem.

Als sie des Logos beraubt war, der vorher unsichtbar mit ihr gewesen war, begab sie sich auf die Suche nach dem ihr entschwundenen Lichte, konnte es aber nicht erreichen, weil sie vom untern Horos, (der Schwelle zwischen Aussenwelt und Pleroma), zurückgehalten wurde. Und als der Horos ihren Fortschritt verhinderte, da schrie er auf „Iao“.

Nachdem sie durch alle Leiden hindurchgegangen war, blickte sie scheu hinauf und flehte Jesus, das Licht, an, das sie verlassen hatte. Und dieser, ins Pleroma hineingegangen, bat die Aeonen um Hilfe für die Sophia, die draussen geblieben war.

Und Verwirrung entstand im Pleroma, und alle Aeonen wurden beängstigt, weil sie meinten, dass alsbald das Verderben sie überwältigen würde. Da nahmen alle Aeonen ihre Zuflucht zum Gebet und baten den Vater, dass er dem Schmerz der Sophia ein Ende bereite. Denn sie weinte und jammerte über die Missgeburt, die sie erzeugt hatte. Da erbarmte sich der Vater der Tränen der Sophia und bewilligte die Bitte der Aeonen: er befahl, den Heiligen Geist ausgehen zu lassen, um die Aeonen zu durchdringen, damit er sie trennen und zur Fruchtbarkeit anleiten möchte.

Die Aussendung des Christus

Der Heilige Geist belehrte die Aeonen, sich mit den Schranken ihres Wissens vom Ungewordenen zu begnügen und offenbarte ihnen die tiefere Gnosis des Vaters, dass er unfassbar und unbegreiflich sei, und dass es nicht möglich sei, ihn zu schauen oder zu hören; nur durch den eingeborenen Sohn, den Nous, sei es möglich, ihn zu erkennen: und dass der Grund ihres ewigen Verharrens der Vater sei, das Göttliche in seiner Unbegreiflichkeit, dass aber der Grund ihres Werdens und ihrer Gestaltung der Sohn sei, das Erkennbare Gottes.

Dann hob der Heilige Geist die Unterschiede zwischen ihnen auf, lehrte sie Dank sagen und führte sie ein in die wahre Ruhe.

So wurden alle Aeonen gleich in Gestalt und Bewusstsein; alle wurden zum Nous, zum Logos, zum Anthropos; dergleichen wurden die weiblichen Aeonen alle zur Aletheia, zur Zoë, zur Ekklesia. Als so alle insgesamt gefestigt und zur vollkommenen Ruhe gebracht waren, da haben sie mit grosser Freude Hymnen gesungen zur Ehre des Urvaters, der sich an ihrem lauterem Jubel beteiligte.

Und aus Dank für die Wohltat, die ihnen erwiesen war, haben die Aeonen des ganzen Pleromas, eines Willens und eines Gedankens, das Schönste und Blumenreichste, was ein jeder in sich hatte, zusammengetragen; und diese Beiträge sinnvoll verbindend und harmonisch vereinigend zu einem Ganzen, erzeugten sie eine Emanation zur Ehre und zum Ruhm der Tiefe, ein Wesen vollkommenster Schönheit, den Stern des Pleroma, seine vollkommene Frucht, Christos, auch Erlöser genannt, und Logos, und das All, und den Paraklet; und er wird mit Engeln gleichen Wesens hingeschickt zu dem gefallenem Aeon, der Sophia.

Der Ursprung der Pneumatiker

Und Sophia, von Ehrfurcht erfüllt, verhüllte sich zuerst mit einem Schleier, dann aber, als sie ihn mit der Fülle seiner Früchte erblickte, schnellte sie ihm entgegen, Kraft schöpfend aus seiner Erscheinung. Dann verlieh ihr der Erlöser die Ausbildung ihres Wesens und heilte sie vom Leiden. Denn er sonderte ihre Leidenschaften von ihr ab und verdichtete diesel-

ben, so dass sie aus geistiger Leidenschaft in noch körperlose Materie verwandelt wurden.

Dies ist nun der Ursprung und das Wesen der Materie, aus der später die sichtbare Welt zustande kam. Aus der Sehnsucht nach dem Pleroma entstand die Weltseele; die Erde entstand aus ihrer Verzweiflung, Wasser aus der Aufwallung des Schmerzes, Luft aus der Verdichtung der Angst; das Feuer durchwaltet tötend und zerstörend das Uebrige, wie die Unwissenheit den drei übrigen Leidenschaften zugrunde liegt.

Dann legte der Erlöser in diese Elemente eine natürliche Affinität hinein, damit sie sich später zu Körpern zusammenfügen könnten.

Als aber die Sophia von ihrem Leide befreit war, schaute sie in Verzückung die Lichter an, die mit dem Erlöser waren, welche sind die Engel seines Gefolges: in Liebe für sie entbrannt und geschwängert von ihrer Fantasie, erzeugte sie Früchte nach deren Bilde, geistige Kinder nach dem Ebenbild der Begleiter des Erlösers.

Die Erschaffung der sichtbaren Welt

So waren drei Seinsschichten entstanden: die Materie, aus dem Leiden, das Seelische, aus der Sehnsucht, das Geistige, aus der Fantasie. Da unternahm es die Sophia, dies alles zu gestalten: dem Geistigen aber konnte sie selbst keine Gestalt geben, da es gleichen Wesens mit ihr war. So machte sie sich an die Gestaltung der seelischen Substanz, die aus ihrer Sehnsucht entstanden war, und wandte dabei die vom Erlöser empfangenen Offenbarungen an. Zuerst bildete sie aus der seelischen Substanz den Demiurgen, ein göttliches Wesen, ein Gleichnis des Vaters: der gestaltete alles, was nach ihm kam, unbewusst getrieben von der Mutter (der Sophia). Denn Sophia wollte das Weltall zur Ehre der Aeonen erschaffen und machte deswegen das Sichtbare zum Symbol der Aeonen.

Der Demiurg trennte die Substanzen des Seelischen und des Materiellen, die bisher noch zusammengemischt waren: aus dem körperlosen Substrat machte er Körper: so schuf er die himmlischen und irdischen Dinge.

Nun meinte zwar der Demiurg, dass er dies aus sich selbst geschaffen habe, in Wirklichkeit aber inspirierte ihn die

Sophia. So schuf er einen Himmel, ohne den (geistigen) Himmel zu kennen, und bildete den Menschen, ohne den (idealen) Menschen zu kennen, er liess eine Erde erscheinen, und doch wusste er nichts von der (pleromatischen) Erde: überhaupt hat er bei seinem ganzen Schaffen die idealen Urbilder der Dinge nicht gekannt, ja nicht einmal um die Existenz seiner Mutter gewusst. Die Mutter wohnt im überhimmlischen Raum, das heisst im Zwischenreich (unterhalb des Pleroma); der Demiurg im himmlischen Raum, d.h. in der Hebdomas, (dem Bezirk der sieben Planeten); der Teufel aber in unserer (sublunaren) Welt.

Nachdem der Demiurg nun den Kosmos gebaut hatte, machte er auch den irdischen Menschen; und da hinein blies er den seelischen Menschen. Das geistige Element aber, das die Mutter gebar aus der Anschauung der Engel, die den Erlöser begleiteten, erkannte er nicht, weil es gleichen Wesens mit der Mutter war; es konnte dies heimlich in ihm niedergelegt werden ohne sein Wissen: und so wurde durch seine Vermittlung der geistige Samen in die von ihm stammende Menschenseele und in den materiellen Leib eingepflanzt, damit dieser geistige Samen in Leib und Seele wie im Mutterschoss getragen werde und wachse, bis er fähig sei, den vollkommenen Logos zu empfangen. Dieses Pneuma wurde in die Welt geschickt, damit es hier, verbunden mit dem Seelischen, gestaltet werde, zusammen mit ihm gebildet durch den Aufenthalt in der Welt. Das ist das Ziel der Welterschöpfung.

Der Sieg über den Tod

Nach der Königsgewalt des Todes, die Herrliches und Schönscheinendes versprach, aber nichtsdestoweniger Dienst am Tode bedeutete, als alle Gottheiten und Herrschaften versagt hatten, ist Christus, der starke Held, hinabgestiegen und hat sich mit Jesus, und so auch mit der Ekklesia, verbunden. Er erlöste und führte zurück zu seinem Ursprung, was er zu sich genommen hatte, und dadurch auch alle Wesen, die mit Jesu gleichen Wesens sind. Denn „ist der Anbruch heilig, so ist auch der Teig heilig; und so die Wurzel heilig ist, so sind auch die Zweige heilig“.

Jesus starb nun, nachdem der Geist sich zurückgezogen

hatte, der auf ihn bei der Taufe im Jordan herabgestiegen war: dieser trennte sich nicht so sehr von ihm, als dass er sich vielmehr in sich selbst zurückgezogen hat, damit der Tod auf Jesus einwirken könne: denn wie könnte der Leib sterben, wenn das Leben in ihm gegenwärtig wäre? Auf die Weise würde der Tod auch den Erlöser überwältigt haben, was albern wäre. Aber der Tod wurde durch eine Kriegslist aus dem Feld geschlagen. Denn als der Leib gestorben war und der Tod sich seiner bemächtigte, sandte der Erlöser den Lichtstrahl der Kraft, der einst auf Jesus bei der Taufe herabgekommen war, vernichtete den Tod, weckte den sterblichen Leib auf und befreite ihn von seinen Leiden.

Das Ende der Weltgeschichte

Die geistigen Menschen ruhen im Zwischenreich (in der Kyriake), in der Ogdoas, mit ihrer Mutter, Sophia, bekleidet mit ihren Seelen bis zur Vollendung der Welt.

Wenn all das Geistige gestaltet und vervollkommen ist, findet das Hochzeitsmahl aller Erlösten statt, bis alle einander gleich geworden sind und einander kennen.

Dann treten die Geistigen, ihre Seelen ablegend, mit der Mutter, die den Bräutigam, Christus, führt, indem auch sie selber ihre Bräutigame, ihre Taufengel, führen, hinein ins Brautgemach innerhalb der Schwelle und kommen zur Schau des Vaters, bewusste Aeonen geworden, — zu der bewussten und ewigen Hochzeit der männlich-weiblichen Gegensatzpaare.

Dieser Mythos wird nirgendwo überliefert; er ist vom Verfasser aus Schriften gewisser Schüler Valentins rekonstruiert. Der Valentinianismus hatte sich nämlich sehr bald in eine östliche und eine westliche Schule verzweigt. Der Führer der westlichen Schule, Ptolemäus, hat den Mythos Valentins beträchtlich geändert; gerade aus seiner Schule aber sind die meisten Dokumente überliefert. Wenn sich nun irgendeine Anschauung des Ptolemäus auch in der orientalischen Verzweigung vorfindet, muss man schliessen, dass solche Lehre auf Valentin selbst zurückgeht. Dann stellt es sich heraus, dass Valentin viel ketzerischer war als Ptolemäus.

Wer solch ein Puzzle aus den verschiedensten Fragmenten

zusammengesetzt hat, kann natürlich nie für eine buchstäbliche Authentizität der einzelnen Sätze garantieren. Allerdings enthält die vorstehende Uebersetzung des Mythos kein Wort, das nicht in irgendeiner Quelle der valentinianischen Gnosis vorliegt. Auch hat eine zehnjährige Beschäftigung mit diesem Material, eingehende Prüfung der Begründung und immer wieder erneuerte Selbstkritik mich zu der Ueberzeugung gebracht, dass Valentin, von dem übrigens nur winzige Fragmente überliefert werden, wirklich so etwas geschrieben hat. Endgültiges wird auf diesem Gebiet nie erreicht werden, aber die Hauptlinien dürften wohl richtig sein.

Valentin singt das Lied der Gottesehnsucht: die „grandeur et misère“ der Nostalgie, so dürfte man das Thema dieser Symphonie bezeichnen. Allen Aeonen ist das Verlangen nach dem Unendlichen eigen, das ist „der natürliche Drang eines Aeons“, so wird uns gesagt. Und das Tragische ist, dass nun gerade dieses Suchen nach Gott zum Absturz führt. „Das Suchen nach der Grösse des Vaters wurde zum Pathos des Untergangs“, sagt Irenäus: „*inquisitio magnitudinis patris fiebat passio perditionis.*“ Und so kommt es, dass alle geistigen Menschen dieses Verlangen Gott zu schauen haben, aber verdunkelt von den Leidenschaften. „Das mit dem Vater verwandte Element hat sich in der Tiefe der Hyle verirrt“, aber hat doch „eine Empfänglichkeit für das Leben und einen Sinn für die Kraft, die vom Erlöser ausgeht“, bewahrt. Das Geheimnis des Menschen ist sein gestörtes Verhältnis zu Gott: er verlangt nach Ihn und kann Ihn nicht erreichen. Wie ist es so weit gekommen? Valentin stellt dar, wie das Verlangen der Aeonen in der Sophia umschlägt in eine ungebändigte Begierde, die Gottheit zu begreifen und durchzudringen in das Geheimnis seines Wesens.

Was soll das bedeuten?

Die richtige Perspektive ist die zeitgenössische Welt. Es handelt sich um den Eros der Vernunft. In astrologischen und verwandten Schriften des klassischen Altertums findet man sehr oft Variationen über das Thema: *ratio omnia vincit*, die Vernunft siegt über alles. Meistens wird das dann in der Weise ausgeführt, dass der Mensch im Denken die Elemente durchquert, zum Himmel emporsteigt, die

Bewegungen der Gestirne durchforscht und so weiter.

Das hat nun Philon von Alexandrien in seiner Weise übernommen; sogar bei den Grenzen der Luft und des Himmels, sagt er, bleibt der Menschengeist nicht stehen, sondern er geht weiter und *verlangt* das unbegreifliche Wesen Gottes zu *verstehen*. Allerdings weiss er auch von den Schranken, die diesem Eros gesetzt sind: „Und dann erhebt er sich im Fluge und betrachtet die Luft und ihre Veränderungen und schwingt sich immer höher hinauf zum Aether und in die Himmelskreise und dreht sich mit den Reigentänzen der Planeten und Fixsterne nach den Gesetzen der vollkommenen Musik; indem er dem Eros zur Weisheit als Führerin folgt, schreitet er über die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus und strebt nach der rein geistigen: und wenn er hier die Urbilder und die Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die er dort gesehen hat, in ihrer ausserordentlichen Schönheit betrachtet, ist er von einer nüchteren Trunkenheit eingenommen und gerät in Verzückung wie die korybantisch Begeisterten; und erfüllt von anderer Sehnsucht und besserem Verlangen, wird er durch dieses zum höchsten Gipfel des rein Geistigen emporgetragen und glaubt bis zum „Grosskönig“ selbst vorzudringen. Wenn er nun begierig ist zu schauen, ergiessen sich über ihn stromweise reine und ungetrübte Strahlen göttlichen Lichtes, so dass durch ihren Glanz das geistige Auge geblendet wird“. (*De Op. Mundi* 23)

Der Platonismus der Stelle fällt auf: es ist der Eros der Vernunft, der gefangen von der *sobria ebrietas*, sich empor-schwingt, die Grenzen der wahrnehmbaren Welt überschreitet, die Ideen schaut, und schliesslich sogar die Gottheit verstehen möchte, dann aber von einer absoluten Grenze zurückgewiesen wird.

Solche Stellen gibt es viele bei Philon: und, das ist wichtig, Valentin hat sie gekannt. Das zeigen die Auszüge der Kirchenväter: „Sophia, welche den höchsten Gott zu schauen begehrt und von den Strahlen göttlichen Lichtes zurückgeworfen, aus den Himmeln herunter stürzte“ (bei Didymus dem Blinden, *de Trin.* III, 42). „Sophia versuchte, den höchsten Gott zu schauen und die Strahlen nicht ertragend stürzte sie hinab“ (bei Cyrillus, *Cat.* VI, 17). Das zeigt sogar eine wörtliche Abhängigkeit von Philon.

Und dann versteht man besser, was Valentin meint: er hat den Drang, sogar Gott begreifen zu wollen, sehr gut gekannt, aber den Eros der Vernunft als Hybris beurteilt, die zum Absturz führt:

„O dreadful is the shock, intense the agony,
when the ear begins to hear, and the eye begins to see.”

Die Hybris der Sophia ist, dass sie versucht, „zu verstehen, was jenseits der Gnosis ist“. Das einzige, was dann noch möglich ist, ist still zu warten, bis der Erlöser erscheint, der herabkommt zum gefallenem Geiste und ihn zurückführt ins Pleroma.

Aber wie ist dieser Bruch im Pleroma, dieser Umschlag des Verlangens in ungebändigte Begierde, dieser Ueberschuss des Eros aufzufassen?

„Und so verlangten die übrigen Aeonen im Stillen danach, den Urheber ihres Samens zu schauen und die anfangslose Wurzel zu erforschen.

Aber der letzte und jüngste Sprössling der Zwölfheit, die Sophia, sprang in die Höhe und geriet in ein Pathos ohne die Umarmung ihres Gemahls Theletos. Dieses Pathos nahm seinen Ausgang in den Aeonen um den Nous und die Aletheia, kam aber zum Ausbruch in dieser Abgeirrten, der Sophia, unter dem Vorwand der Liebe, obwohl es in Wirklichkeit Hybris war, da sie mit dem vollkommenen Vater keine Gemeinschaft besass, wie der Nous: ihr Pathos war nichts anderes als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Grösse begreifen wollte. Das konnte sie aber nicht, weil sie sich an Unmögliches gemacht hatte. Und sie geriet wegen der Tiefe des Abgrundes und der Unergründlichkeit des Vaters und ihres Eros zu ihm in tiefe Not, und weil sie immer höher strebte, so wäre sie schliesslich wohl von seiner Süsse verschlungen und in das unbestimmte Sein aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die Kraft gestossen wäre, die das All befestigt und ausserhalb der unaussprechlichen Grösse bewacht, die Schwelle (Horos), die sie aus dem Pleroma entfernte”.

Hier wird die letzte Frage der Gnosis, die Frage nach dem Ursprung des Bösen gestellt. Das Böse findet seinen Ursprung im Pleroma. Um die Gedankengänge und Erlebnisaussagen

Valentins zu verstehen, muss der Unterschied klar gemacht werden zwischen „Drang“ (*hormè*) und „Leidenschaft“ (*pathos*), auf den in den Texten angespielt wird. Die anderen Aeonen verlangten im Stillen, ihren Ursprung zu sehen; dieser Drang ist bei der Sophia umgeschlagen und zum Pathos geworden. Da wählt Valentin die Termen der Stoa, allerdings um etwas zum Ausdruck zu bringen, was die Stoiker nie vermutet haben.

In ihrer etwas pedantischen Weisheit betrachteten die Stoiker das Pathos als einen Drang, der zu weit geht: *Hormè pleonazousa* An sich ist der Drang natürlich und vernünftig; wenn er aber die gezogenen Schranken überschreitet und zum Pathos wird, so ist er als böse zu betrachten. Offenbar hat Valentin von den Weisen der Stoa diese Wörter übernommen, um die subtilen Nuancen seiner religiösen Erfahrung überhaupt aussagen zu können: das Gottesverlangen, das an sich natürlich ist, führt zum Abfall von Gott, wenn es sich zumutet, die gestellten Schranken zu überschreiten und in das Mysterium mit dem Pathos der Vernunft durchzudringen.

So verstehen wir in der Perspektive der stoischen Philosophie etwas besser, was Valentin meint, wenn er darstellt, wie die *Hormè* der Sehnsucht zum Pathos der Vernunft wird. Aber man kann noch etwas weiter gehen: „Dieses Pathos nahm seinen Ausgang in den Aeonen um den *Nous* und die *Aletheia*, kam aber zum Ausbruch (*apeskèpse*) in dieser Abgeirrten, unter dem Vorwand der Liebe, obwohl es in Wirklichkeit *Hybris* (*tolma*) war, da sie mit dem Vater keine Gemeinschaft besass, wie der *Nous*; ihr Pathos war nichts anders als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Grösse begreifen wollte“.

Die Aeonen sind von der höchsten Tetras geschieden: ihre Sehnsucht dehnt sich aus von oben nach unten, wird aber zum Eros des Verstehens, zum *amor dei intellectualis*, indem sie bei der Sophia zum Ausbruch kommt. Jeder Leser im Altertum hat in den letzten Worten sofort einen medizinischen Fachterminus wiedererkannt, der von Valentin gewiss auch absichtlich gewählt wurde. Der gescheite Tertullian, der in der Rumpelkammer der Aerzte Bescheid wusste, hat sofort gesehen, dass es sich um eine „Fokalinfection“ handelte. Er

bemerkt zu der Stelle: „kam zum Ausbruch, wie Erkrankungen in einem gewissen Teil des Körpers entstanden, in einem anderen Gliede ihr Verderben zum Ausbruch bringen“ (*ut solent vitia in corpore alibi connata in aliud membrum perniciem suam efflare*, Val. 9). Der gelehrte Galen bemerkt über diese Krankheit: „Ausbrüche nennt man jene Zustände, wenn die Humores den Ort, den sie vorher verheerten, verlassen haben und sich irgendwo sonst sammeln“. (*Aposcemmata vocant affectiones, quum humores loco, quem prius infestabant, relicto in alterum confluunt*, Galenus, De Methodo Medendi II, 9). Es handelt sich aber im Falle Valentins um eine geistige Krankheit, so etwas, was die Psychologen als Neurose bezeichnen.

Der Mensch von heute möchte wohl wissen, ob diese Abspaltung in der Absicht der Gottheit begriffen ist, ob der Sturz irgendwie notwendig und unumgänglich war. Die Texte geben darauf keine klare Antwort. Um so eindrucksvoller zeigen sie, wie das Pathos der Ergründung des Mysteriums den Geist verdunkelt. Und gerade dann wird es klar, was der Erlöser für Valentin bedeutet hat. Der Erlöser ist der Horos, der seinen erleuchtenden Logos über die wilde und ungeordnete Phantasie der gefallenen Seele strahlen lässt, ihre blinde und leidenschaftliche Sehnsucht reinigt und ihr das Ziel weist: den unbekanntem Gott. Christus bedeutet die Heilung der geistigen Krankheit, Katharsis des Heimwehs, das sich in der Welt verirrt hat. Seitdem kann das Gottesverlangen der Pneumatiker wider rein und echt sein, hinstreben zur Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott: „die Sehnsucht nach Gemeinschaft und Einswerdung mit Ihm ist für sie erlösend“, sagt Irenäus. Der esoterische Mythos des Valentins stellt also den Ursprung, die Verirrung und die Katharsis des Gottesverlangens dar.

Was kann man noch sagen, wenn es um die letzte Wahrheit, das Verhältnis des Menschen zu Gott, geht? Da gilt es nur zu schweigen, nur die Stimme zu hören in dem Chor, den die Gottessucher im Laufe der Jahrhunderte gesungen haben, und sich ganz zu öffnen, damit leise und sanft verwandte Saiten mitzuzittern anfangen und der Einzelne mitsingt im Loblied des Kosmos. Darum seien zum Schluss noch einige

Stimmen erwähnt von Leuten, die wussten, worüber sie redeten.

Um 400 singt der Bischof Synesius von Cyrene:

„Wessen sinnendes, scharfes Auge,
 von deinem blitzenden Leuchten zurückgeworfen,
 wird sich nicht schauernd schliessen?
 unentwegt in deine Strahlen zu schauen,
 ist selbst den Göttern nicht erlaubt.
 Und der Geist, abstürzend
 aus der Schau deiner Majestät,
 klammert sich an deine Nähe
 sich vermessend das Unerreichbare zu erreichen,
 den Glanz zu ertragen,
 der auf der ewig bewegten Tiefe glitzert“. Hymnus I, 118.

In der Krise, die seiner Bekehrung vorausging, hatte Augustin ein Erlebnis, das einen ungeheuren Eindruck auf ihn machte, worauf er immer wieder zurück kommt, erst in den Jugendschriften, dann auch in den späteren Werken. Er beschreibt dies in den Konfessionen mit folgenden Worten:

„So war ich denn zurückgerufen zu mir selbst, und nun stieg ich hinab in meine innerst tiefe Seele, und du führtest mich. Und ich vermocht es, weil ja du mein Helfer warst. Ich trat ein und sah nun mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war, hoch droben über diesem Auge meiner Seele und über meinem Geist das ewig unveränderliche Licht des Herren. Es war nicht das gemeine Licht, das jedem Fleische leuchtet. Es war auch nicht vom Wesen dieses Lichts, nur grösser etwa und als leuchte es unendlich vielmal heller und fülle allen Raum mit seiner Strahlengrösse. Nein, es war dieses Licht nicht, es war ein anderes, *ganz anderes* als alles dies. Es lag auch nicht auf meiner Seele, so wie das Oel auf Wasser liegt, noch wie der Himmel droben über der Erde sich wölbt. Nein, es war über mir, *weil ich von ihm geschaffen bin*. Wer die Wahrheit kennt, der kennt dies Licht, und wer dies Licht kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es.

O ewige Wahrheit, wahre Liebe, liebe Ewigkeit. Du bist es, du mein Gott, dir atme ich Tag und Nacht. Und da ich dich zum erstenmal erkannt, da griffest du mich, dass ich sehe, es sei, was ich sehen könne, doch ich sei noch nicht, dass ich's sehen könne. *Du schlugst mein schwaches Auge zurück und*

strahltest überhell in mich, und ich erzitterte in Liebe und Angst. Und ich sah, wie fern ich von dir war, im Lande dessen, das dir fremd ist" (*Conf.* VII, 10).

Nachdem Dante durch Hölle und Purgatorium gegangen ist und in die paradiesischen Sphären aufgestiegen, tritt er mehr und mehr ein in die Strahlung des hehren Lichts, das in sich selbst Wahrheit ist:

„Von da ab war mein Schaun von höhern Range
als unsre Sprache; solchem Anblick weicht sie,
wie auch Gedächtnis solchem Ueberschwange.

Wie man im Traume etwas wahrgenommen,
und nach dem Traum sich hält der Stimmungseindruck,
und andres will dem Sinn nicht wiederkommen,

So ist mir jetzt: fast ganz kam mir abhanden
Mein Traumgesicht, und doch noch träufelt leise
durchs Herz die Süsse mir, die draus entstanden.

So löst den Schnee der Sonne Strahlenfülle,
so ging beim Windeswehen auf losen Blättern
verloren das Orakel der Sibylle.

O höchstes Licht, so hoch ob dem Begreifen
der Sterblichen, lass neu mir im Gedächtnis
von dem, wie du erscheinst, nur etwas reifen,

Und meiner Zunge solche Macht vergönne
dass einen Funken nur von deiner Glorie
zukünftigen Volk ich hinterlassen könne:

Denn wenn nur etwas ins Gedächtnis kehrte,
und nur ein wenig tönt in diesen Versen:
die Kenntnis deines Sieges sich vermehrte.

Ich glaube, vor dem Stich, den ich ertragen
aus dem lebendigen Strahl, wär ich vergangen,
wollt ich die Augen vor ihm niederschlagen.

Und ich erinnere mich: dies Ueberwinden,
gab Kühnheit mir, dass ich mein Schauen aushielt,
der unbegrenzten Kraft es zu verbinden.

O Gnadenmeer, das mich mit Mut bewehrte,
den Blick so ganz ins ewige Licht zu tauchen,
bis meine Sehkraft sich darin verzehrte."

Zwanzig Jahrhunderte sehen auf uns nieder. Die grössten dieser Tradition sprechen von einem Jenseits des Jenseits, von einem *interior intimo meo et superior summo meo*, von einem eschatologischen Gegenüber, von einem unzugänglichen Lichte, das kein Auge sehen kann. Von dieser letzten Wirklichkeit redet, in seiner Weise, auch der Ketzer Valentin.

BIBLIOGRAPHIE

Yald.

Kap. I: *Fundberichte* :

H. C. PUECH: Les nouveaux écrits gnostiques, *Coptic Studies in Honour of Walter Crum*, 1950, p. 91— p. 154.

TOGO MINA-DORESSE: *Vigiliae Christianae* II, 3, p. 129; III, 3, p. 129.

G. QUISPTEL: Die Reue des Schöpfers, *Theologische Zeitschrift* 1949, 2, p. 151.

Über *Manichäismus* :

H. CH. PUECH: *Le Manichéisme*, Paris 1949.

C. ALLBERRY: *A manichaean Psalmbook*, II, Stuttgart 1938.

TORGNY SÄVE SÖDERBERGH: *Studies in the coptic manichaean Psalmbook*, Uppsala (1950).

Apokryphon Johannis :

C. SCHMIDT: *Philotesia P.* Kleinert, Berlin 1907, p. 317.

W. TILL: *La Parola del Passato* XII, 1949, p. 231.

Mittelalterliche Gnosis :

G. SCHOLEM: *The Major Trends of Jewish Mysticism*, New York 1942.

H. SÖDERBERG: *La religion des Cathares*, Uppsala 1949.

Kap. IV: *Allgemein Werke über Gnosis* :

W. BOUSSET: *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

H. LEISEGANG: *Die Gnosis*, Leipzig 1924.

H. JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934.

Oracula Chaldaica :

W. KROLL: *De Oraculis Chaldaicis*, *Breslauer Philol. Abh.* VII, 1, 1894.

W. THEILER: *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942.

Novi viri :

A. J. FESTUGIÈRE: in *Memorial Legrance*, Paris 1940.

Hermetica :

A. D. NOCK, A. J. FESTUGIÈRE: *Hermes Trismegiste*, Paris 1945.

G. QUISPTEL: *Heidense Gnosis*, in: *Het oudste Christendom en de Antieke Beschaving*, Tjeenk Willink, Haarlem 1951.

Über *Flavia Sophe* :

G. QUISPTEL: *L'inscription funéraire de Flavia Sophe*, *Mélanges de Ghellinck*, Löwen 1951.

Kap. V: Über *Simon Magus*:

H. WAITZ: R.E. für Theologie und Kirche, s.v., 18, p. 31.

L. CERFAUX: Rech. de Science religieuse 15, 1925, p. 489 sqq.

Über *Okkultismus im Altertum*:

A. J. FESTUGIÈRE: La Révélation d'Hermès Trismégiste, Paris 1944,
I, p. 187.

Über *Hermès Trigenethlios*:

H. CH. PUECH: Revue des Etudes Grecques LIX—LX, 1946—1947,
p. XI—XIII.

Über *Helena in Samaria*:

L. VINCENT, Revue Biblique, 45, p. 221.

G. QUISPEL: Simon en Helena, Ned. Theol. Tijdschrift, 1951, V.

Über das „Anziehen des Namens“:

G. SCHOLEM: Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten,
Eranos Jahrbuch 1950, Zürich 1951, p. 149.

Kap. VI: *Valentin*:

F. SAGNARD: La gnose valentinienne et le témoignage de st. Irénée,
Paris 1949.

Extraits de Théodote, Sources Chrétiennes, Paris 1949.

G. QUISPEL: The Original Doctrine of Valentine, Vigiliae Christianae,
1, 1, p. 43.

La lettre de Ptolémée à Flora, Sources Chrétiennes,
Paris 1949.

La conception de l'homme dans la gnose valentinienne,
Eranos Jahrbuch 1947, Zürich 1948, p. 249.

Philo und die altchristliche Häresie, Theologische Zeit-
schrift 1949, 6, p. 429.

Über *Markion*:

De bronnen van Tertullianus' adversus Marcionem,
Leiden 1943.

Über *Basilides*:

L'homme gnostique, La Doctrine de Basilide, Eranos
Jahrbuch 1948, Zürich 1949, p. 89.

INHALTSANGABE

	Seite
Vorwort	
I Bedeutung der neuen Funde	1—12
II Auszüge aus dem Apokryphon Johannis . . .	13—15
III Gnosis, Neuplatonismus und Christentum . . .	16—27
IV Grundlagen der Gnosis	28—44
V Simon und Helena	45—70
VI Valentin	71—92
Bibliographie	93—94

